مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي

حدود الدراسة وإطار المعالجة:

تتزاحم في عنوان هذه الدراسة عدة مفاهيم مترابطة، لا تعرف الإجماع داخل الجماعة العلمية في حقل العلوم السياسية، بالنظر إلى تعدد المرجعيات الفكرية. ولا تطمع هذه الدراسة في أكثر من التأسيس الأولي لبناء تلك المفاهيم، وتفكيكها وإعادة إدراكها،عبر تطبيق **اقتراب بناء الصورة المفاهيمية** في رسم معالم **الخريطة الإدراكية لمداخل جدالات الديني والسياسي، التي ينعتها من يتبنونها بـ"الإصلاحية" في أمتنا الإسلامية، والتي تشمل مداخل نابعة من المنظور الإسلامي، وأخرى نابعة من المنظور الوافد الذي يتحرك من داخل النسيج المجتمعي الإسلامي، أو من خارجه، أو من التوليف بينهما. وتتعدد تلك الجدالات من حيث توصيفها، وتتعدد بالتالي "وصفة الإصلاح" باختلاف مدخل بناء تلك الصورة.**

ولا بأس من إشارة موجزة لأهم مضامين المفاهيم الواردة بعنوان هذه الدراسة: **المداخل، الإصلاح، الأمة، الجدل، الديني/ السياسي.**

والمدخل بأبسط معانيه هو اقتراب لوصف ظاهرة ما، وتحليل مكوناتها، وإعادة بنائها، والخروج بوصفة لما يعتبر الطريقة الأنسب للتعامل معها.

والإصلاح –لغة– هو: إزاحة فساد الشيء، أو إزالة ما بين طرفين من عداوة، أو جعل شيء ما نافعًا ومناسبًا لسياقه[1].

وزحفت مضامين مفهوم "**الإصلاح**" الغربية على التعريفات المعجمية لهذا المفهوم، التي عكست غموضه وتشرذمه؛ ففي حين يقف به البعض عند حد **تخفيف مساوئ نموذج اجتماعي قائم، دون تغيير البناء الأساسي للمجتمع**، ويجمع في إطاره في سياق واحد حركات الإصلاح التي جرت على يد الأنبياء والقادة، وحركة مارتن لوثر كنج، وحركة محمد عبده الإصلاحية، معتبرًا حركة مارتن لوثر أم **الحركات الدينية في التاريخ الحديث**[2]؛ **يعي آخرون أن مفهوم الإصلاح فكرة أوروبية لتغيير البناء الأساسي للمجتمع**[3].

ووردت مادة "**صلح**" في القرآن الكريم: **ست عشرة** مرة بصيغة الفعل الماضي، **وثماني** مرات بصيغة الفعل المضارع، و**مرة** بصيغة الرجاء، و**خمس** مرات بصيغة الأمر، و**سبعين** مرة كصفة لأشخاص فرادى أو جماعة، واثنتين وستين مرة كصفة للأشياء. وورد لفظ **الإصلاح** ذاته **سبع** مرات (في **فضاء معرفي** يشمل: **الإصلاح لليتامى، والإصلاح الأسرى، وإصلاح الأرض) كمفهوم مقابل للإفساد**. ومعنى ذلك أن مفهوم الإصلاح في القرآن واحد من مفاهيم المنظومة المفتاحية الجامعة بين الأفكار والأشخاص والأشياء، وهو مقابل لمفهوم الإفساد. وقد يدعي المفسد أنه مصلح؛ مما يجعلنا أمام نوعين من الإصلاح: **الإصلاح الدعي، والإصلاح التوحيدي**. الأول ضال ومراوغ واسم على غير مسمى، والثاني هو وحده الجدير باسمه، وهو مفتاح الاستقامة، والتمكين، والعزة، والتزكية، والعمران في الدنيا، والفوز في الآخرة[4].

والجدل –لغة– **دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة**، ومداره بالتالي هو منازعة الغير[5]. وكما يقول صاحب مقاييس اللغة فإن "**جدل**" أصل واحد؛ وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة

الكلام، ومن مادته **الجدول**؛ وهو النهر الصغير الممتد، وماؤه أقوى في اجتماع أجزائه. **والدرع المجدولة**: المحكمة الحلقات، **والأجدل**: الصقر، سمي بذلك لقوته، **والحب المجدول في سنبله**: القوي[6].

ويتبين من ذلك أن هذا المفهوم لا يقف عند حد كونه آلية للخصومة ومراجعة الكلام؛ فهو أيضًا آلية للتوفيق بين شيئين ونظمهما، واستحكامهما بنوع من التلاقح المتبادل، في عملية بحث عن الانسياب والتناغم. ولا يستبطن مفهوم "**الجدل**" في لسان العرب –بالتالي– التناقض بين أطرافه بالضرورة؛ بل يتسع للتكافل بين أطرافه، بغية التوصل إلى كلمة سواء، والاستقواء المتبادل، والنقاء.

وثمة فارق كبير في مضامين مادة "**جدل**"، حين تكون الدال ساكنة، عنها في حالة فتحها. فالجدْل (**بتسكين الدال**) **مفهوم إيجابي المضامين**، يشير إلى: شدة الفتل وإحكامه، وكل عظم كل عَظْم مُوَفَّر كما هو لا يكسَر ولا يُخْلَط به غيرُه. والقصر المشرف لوثاقة بنيانه. أما **الجَدَل (بفتح الدال)** فتشير إلى المناظرة والمخاصمة، والجماعة من الناس بحكم أن الغالب عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا، والقبيلة والشاكلة[7].

والجدل **بمضمونه القرآني** هو نوع من التبادل للحديث، مع خلافات في الرأي قد تختلف في مداها. وتشمل "**المجادلة**" الكلام بكل أنواعه وأصنافه ومستوياته[8]. والجدال مرادف للتحاور، والاحتجاج والاستدلال، والمراجعة في الرأي بين طرفين[9].

ووردت مادة "**جدل**" بالقرآن الكريم، بلفظة "**جدال**" مرتين، وبلفظة **جدل** مرة واحدة، في معرض **وصف الإنسان بالتفوق على أي مخلوق آخر فيه**، ووردت **أربع مرات** بصيغة الفعل الماضي، **وثماني عشرة** مرة بصيغة الفعل المضارع، و**مرتين** بصيغة النهي، و**مرة واحدة** بصيغة الأمر المتضمن لشروط للجدل، وفي مقدمتها **أن يكون عن بينة، بما أنه موجه إلى نبي، وأن يكون بالتي هي أحسن**. ومعنى ذلك أن مضامين مفهوم "**الجدل**" دارت في القرآن الكريم **حول نوعين منه**: مجادلة بالباطل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ومجادلة عن بينة بالتي هي أحسن؛ **الأولى محل نهي إسلامي، والثانية موضع أمر إلهي**[10].

وشهد مفهوم "**الجدل**"خلال صيرورته التاريخية في السياق الحضاري الغربي تحولات أعادت تشكيل مضامينه؛ ففي حين أُريد به في العصر اليوناني "**فن الحوار**" (المواجهة بين الحجج المتعاكسة بهدف الارتقاء إلى معرفة صحيحة؛ حيث أطلق أفلاطون هذا المفهوم على مسيرة العقل الارتقائية من الظواهر المحسوسة إلى المفاهيم العقلانية، ومن الأخيرة إلى المفاهيم الغيبية الحدسية)؛ فإن مفهومه تحول في العصور الوسطى ليعني "**فن التعقل**"، وبات المفهوم يعني عند **كانط** المنطق المستند إلى الظواهر أو الأفكار الوهمية، ثم انتقل به هيجل إلى دلالة جديدة، تتمثل في "**جدل المولى؟**"، وبعد **هيجل** انتقلت دلالة هذا المفهوم من "**المنحى المنطقي الفكري**" إلى المنحى الموضوعي، وبدأت تظهر قطيعة في دلالة المفهوم، تجعله يعمل **باتجاه التنازع**، وليس باتجاه البحث عن أسباب "**التضافر**"، وغاب التناهي بين: **الذاتي/ الموضوعي**، المثالي/ الواقعي. بلغة أخرى كان الجدل: **منهج توليف وفن حياة، وتقنية مصالحة وتوفيق**، أو بالأحرى **أداة للتنوع في إطار الوحدة مع الديمومة في الحركة**. وكان دور المسار الجدلي هو **تصحيح التناقض بين المنظومات المعرفية في مجالات السياسة والاقتصاد والعقائد**، وأدى هذا التحول في مضامين المفهوم المرتبطة بالحركة التاريخية الأوروبية إلى **ضرورة التمييز في استعمال المنهج الجدلي بين السياقات الفكرية والسياسية الغربية، ونظائرها التي شهدت خبرة مغايرة**. وتعاظمت تلك الضرورة مع المسعى

الغربي لفرض رؤيته على المعمورة بأسرها تارة، وإلى فرض جدليته على المنظومات الفكرية الأخرى تارة أخرى[11].

وكان لاستعارة مفهوم **الجدلية** في ظل وضعية ضعف أمتنا أثر سلبي؛ حيث ضاع الخط الفارق بين الجدل المأمور به، والجدل المنهي عنه، وجاء المفهوم الوافد محملاً بمضامينه الغربية، التي كان من الممكن تحاشيها جميعًا فيما لو رددنا نعت "**الجدلي**" إلى كلمة "**النقد**"[12]. فلقد ارتبط مفهوم الجدل في معاجمنا الاصطلاحية بمفهوم "**الديالكتيك**"، الذي هو منطق جديد مواجه لمنطق أرسطو القديم بشأن الاختبار النقدي للمبادئ والمفاهيم؛ من أجل تحديد معناها، والفروض التي ترتكز عليها، ونتائجها الضرورية. وأسس هيجل هذا المنهج الذي من شأنه إبراز **تماسك المتناقضات ووحدتها**، والكشف عن المبدأ الذي يقوم عليه هذا التماسك وتلك الوحدة، والذي بموجبه **تأتلف القضيتان المتناقضتان**، ثم جاء ماركس ليصور **الجدلية الوجودية** بمجملها على أنها مجرد **تطور متصل لمنطق القوى المادية**[13].

ومن الواضح أن **مفهوم الديالكتيك**، اتجه بذلك إلى **حصر الجدل** في الائتلاف بين المتناقضات مما يستدعي **منطق الصراع**، وزاد على ذلك ربط الصراع بالمادة، مركزًا على أن حركية التأليف بين المتناقضات والأضداد تعتمد على القدرة على التغيير الكمي، وأن هذا التغيير ناتج عن تناقض كامن في الأشياء؛ فالطبيعة المتناقضة خاصية أساسية للأشياء[14].

أما عن مفهوم "**الديني**"؛ فإن فضاءه في اللغة يتسع ليشمل: **العادة مطلقًا، والحق والباطل**، كما يرتبط بمفاهيم **الجزاء، والطاعة، وأصول الشرائع وفروعها**، وهو في **الاصطلاح** وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير. وقد يطلق على الأصول خاصة، أو على الفروع خاصة، أو عليهما معًا. والدين ينسب إلى الله، والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والشريعة إلى الله والنبي والأمة. والدين والملة والشريعة ألفاظ مترادفة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار[15]. ويستفاد من ذلك أن: **الدين مفهوم قابل للتعدد**؛ مما يستدعي في سياق هذه الدراسة التطرق إلى مداخل جدالات: **الديني/ الديني**، والتي قد نجد في نطاقها تضافرًا بين **ديني وسياسي**، في مواجهة (**ديني آخر**)، أو "**سياسي آخر**"[16].

أما مفهوم "**السياسي**"؛ فقد أزيح عن مضامينه في لساننا العربي **المتمحورة** حول: التدبير والقيام على الأمر بما يصلحه، وانحصر في المضمون الغربي له، الدائر حول: طلب السلطة، والتمسك بها بتفعيل منطق القوة هي الحق.

وفي ضوء هذا التحديد الموجز للمفاهيم الأساسية يتبين أن ثمة متصل؟ لمفهوم "**الإصلاح**" يبدأ من الإصلاح الضال، لينتهي في الطرف الآخر منه بالإصلاح المستقيم. وعلى هذا المتصل تتعدد المداخل، وإن كان يمكن تصنيفها على وجه التقريب في فئات ثلاث: مداخل الإصلاح التوحيدية، مداخل الإصلاح الوافدة والتابعة، ومداخل الإصلاح المختلطة التي تجمع بدرجات مختلفة بين المدخلين الأولين. وعلى ضوء ذلك تنقسم هذه الدراسة إلى: ثلاثة مباحث يتعلق كل منها بإحدى تلك الفئات، وخاتمة نستشف من خلالها استشرافًا مستقبليًّا لمفتاح الإصلاح الحقيقي في الأمة.

المبحث الأول
مداخل الإصلاح التوحيدية

تقوم هذه المداخل على "**التوحيد**" كناظم للعمران الإنساني. ويقدم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر –من خلال هذه المداخل– تصورًا لعملية تفكيك للمداخل الأخرى للإصلاح، وعملية إعادة بناء، وإعادة الإدراك لفضاء الإصلاح الحضاري الشامل من منظور إسلامي. وتنطلق هذه المداخل في عملية وصف خريطة العلاقة بين **الديني والسياسي** في مجالات الفكر والنظم والممارسة من مبدأ **التوحيد** بوصفه ناظمًا للوجود كله، **يضم تحت مظلته مجموعة من مداخل الإصلاح الفرعية النابعة منه والتابعة له.**

وتضم هذه المجموعة من المداخل: **المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة، ومدخل المرجعية الإسلامية كضابط للديموقراطية، ومدخل إسلامية المعرفة، ومدخل منهج النظر، ومدخل الكمنويلث، والمدخل الأصولي للإصلاح**؛ وهي جميعًا روافد متكافلة لتأسيس الإصلاح على مبدأ التوحيد. **وفيما يلي بيان للخطوط العريضة لهذه المداخل الستة:**

أولاً– المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة: لهذا المدخل محاور ثلاثة، بؤرتها هي: ربط عملية الإصلاح بالمقاصد الشرعية. وتدور هذه المحاور حول إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة والحرية الدينية، واستدعاء منظومة الإصلاح والمصلحة والصلاحية على النحو التالي:

1– إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة: يرمي تفعيل المدخل المقاصدي للإصلاح السياسي الاجتماعي إلى "**إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة**" الذي تعرض لعملية استيطان واغتصاب، بربطه بغطرسة القوة وطغيانها، وبتنحيته عن التفاعل مع "**الشريعة**" التي هي حكمة كلها في بنائها المعرفي، عدل كلها في نسقها القيمي، رحمة كلها في نسقها السلوكي، مصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

فالسياسة ترتبط في الأصل من منظور حقيقة **الاستخلاف بفعل إنساني ثلاثي الأبعاد: عمارة الأرض، وعبادة الله، والخلافة في الأرض**، ويتسع فضاؤها ليشمل سياسة الإنسان بدنه ونفسه وأهله، وغيره من رعيته. وأسفر إخراج "**السياسي**" من دائرة (**القيم**) عن تبسيط للظاهرة الإنسانية المعقدة، واختزال للفعل الحضاري[17]؛ فنحن بحاجة إلى إعادة صياغة للظاهرة السياسية، وتحديد لمجالها وامتداداتها على نحو يعبر عن اشتمال مفهوم "**السياسي**" لكافة مناحي الحياة الحضارية؛ ذلك أن الانطلاق من المرجعية المعرفية الغربية في صياغة تلك الظاهرة أدى إلى تثبيت التغلغل العلماني في الدراسات الإنسانية، ومن شأن تجاوز تحديد مفهوم "**السياسي**" من منظور منطق القوة، والانطلاق به إلى فضاء **القيام على الأمر بما يصلحه**؛ التحرك بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين الداخل والخارج؛ إلى رحاب الإنصاف والرعاية المتكاملة، وتحريك العمران الكامن في عمق هذا المفهوم، بما يفعل مثلث: **الإصلاح والتدبير والعمران**[18].

2– الحرية الدينية: يحتل مبدأ "**الحرية الدينية**" موضع الصدارة في المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة؛ **فالحرية الدينية** هي أساس **استقامة السياسة فكرًا ونظامًا وحركة**؛ فلقد عرفت المجتمعات البشرية **الدين** كناظم لها، قبل أن تعرف الكثير من النواظم السياسية المعاصرة، ولم يحدث صراع بين الدين والسياسة إلا بعد وقوع

حروب دينية في أوروبا أرادت فرض الانتماء **الديني الواحد**. وظل الانتماء الديني المؤسس على الحرية والاختيار بؤرة لتطوير كافة الحقوق والحريات. ولم تظهر معضلة ما يسمى: **البلقنة** إلا بعد قضاء الحكم النمساوي على التعددية الدينية التي أرستها الدولة العثمانية في البلقان[19].

3- **استدعاء منظومة المصلحة/ الإصلاح/ الصلاحية**: يستدعى المدخل المقاصدي للإصلاح هذه المنظومة، ويميز بين: **الفقه الحضاري** (فقه أحكام الحوادث الكلية)، **وفقه الواقع** (فقه أحوال الناس والواقع ذاته). فالمصلحة لم تضبط في الفكر الوضعي، نتيجة عدم تفعيل تلك المنظومة كميزان للتعامل مع الواقع. ويربط هذا المدخل تلك المنظومة بمفهوم السياسة بوجه عام والسياسة الشرعية بوجه خاص، على نحو لا تقف في ضوئه عملية الإصلاح عند حد "**الإنسان الصالح**"، بمنطق الخلاص الفردي، بل تتجاوزه إلى **الإنسان المصلح** بمنطق التكافل المتعدى إلى الغير، بما يؤدي إلى تشكل منظومة من الحقوق والواجبات المتدرجة من المستوى الفردي إلى مستوى الإنسانية كلها، على نحو تتلازم فيه الحقوق والواجبات، مرتبطة بفكرة **حدود الله**، متجاوزة **فضاء العدل** إلى **فضاء الإحسان**، منشئة منظومة يترتب في ظلها **أربعة واجبات على كل حق: معرفته والوعي به، ممارسته والقيام عليه، حمايته إذا انتهك، مراعاته في حق الغير**[20].

ويترتب على استدعاء هذه المنظومة، ما يلي:

أ- التركيز على السنن الكونية: يقوم المدخل المقاصدي للإصلاح على: تحقيق التناغم بين المادة والغيب، في الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولا يركز هذا المدخل على النبوءات الغيبية المصدر، قبل تركيزه على السنن الكونية القابلة للاستكشاف بالعقل الإنساني. ومن المفارقات أن النبوءات التاريخية الواردة بالقرآن الكريم تكاد تعد على أصابع اليدين، في حين أسرف أصحاب النظريات الوضعية من أمثال هيجل وماركس في النبوءات، والحتميات، رغم انحصار مصدرهم المعرفي على المحسوسات. فلقد أكد القصص القرآني على تقديم تفسير للتاريخ، يركز على: إثارة الفكر البشري، ودفعه إلى التساؤل والبحث الدائمين عن الحق، والاعتبار بخلاصة التجارب الإنسانية، من خلال بيان ارتباط حركة التاريخ بسنن كونية منظورة، وبقوة الروح غير المنظورة، مع الربط بين الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ والحرية الإنسانية ذاتها؛ فالحرية الإنسانية متشاركة بالضرورة مع إرادة الله، بما أنها تعتمد على مقدمات لا يمكنها الاستغناء عنها (**الزمان، التراب، النظم الكونية**)[21].

ب- المجادلة بالتي هي أحسن: يؤسس هذا المدخل لمبدأ: **المجادلة بالتي هي أحسن مع الرؤى الدينية الأخرى وإفرازاتها السياسية**. ومحور تلك المجادلة هو: تحرير المفاهيم السياسية المستعبدة. ويمكن الإشارة هنا على سبيل المثال إلى: مفهوم السياسة، والإنسان والمواطنة، والموضوعية والمجتمع المدني.

وتذهب الأدبيات المتبنية لهذا المدخل إلى أن من الضروري إعادة تعريف "**السياسة**"، والتخلص من حصرها في: ساحة القوة، والسلطة، والبناء الهرمي،

والمؤسسات السياسية. وتربط تلك الأدبيات بين التخلي عن "**التوحيد كناظم للدين**" وتبني عقيدة تجسد الرب في جسد رجل، وبين الثورة التي عرفها الغرب ضد: **الرب/ الأب**، والتي خرجت من رحمها كافة الإشكاليات السياسية المتعلقة بالمرأة في الفكر الغربي. فالتوحيد ذاته تصحيح لعلاقة الرجل بالمرأة.

بتعبير آخر؛ فإن مفهوم "**المواطنة**" الذي أفرزه الفكر الغربي على ركيزة "**علمانية**"، نزعت القداسة عن الله، واعتبرت الإنسان مركزًا للكون، وانحطت بالإنسان مع اكتشافها أنه إذا ما فقد بعده المتعالي الماورائي، فهو مجرد مادة، يتم إخضاعه لقوانين المادة، وانتقلت به من وضعية "**الإنسان/ المواطن في الوطن المقدس**" إلى **الإنسان/ المواطن النسبي المادي النفعي، الذي تنحصر مواطنته في تحقيق متطلباته الجسدية، مع اختزال الجسد ذاته في المتعة، وإدخال حقوق الشذوذ والمخادنة في المواطنة**"[22].

وفي معرض بيان التداعيات السياسية لفكرة **تجسد الرب في المسيح الابن** تأتي الإشارة إلى تولد ثنائيات: الدنيا/ الآخرة، الجسد/ الروح، الدين/ الدولة، مع تقديم أحدهما على الآخر. وأدى ذلك فيما يتعلق بقضايا المرأة إلى بروز تيارين: **تيار إصلاحي** يركز على الرموز النسائية في العقيدة المسيحية، ويرفض مفهوم الأبوية، ويطرح بعض دعاته فكرة: **المسيح الأم**، بما أن الرحمة صفة أمومية، **وتيار نسوي علماني** يتهم الدين بتكريس فكرة الأبوية، ويطرح "**النسوية**" كرؤية للعالم طاعنة في المادية، وينتقل من رفع شعار: تحرير المرأة، إلى شعار "**النسوية**" ذي الطابع الصراعي، لينتهي إلى تأكيد: أفضلية المرأة على الرجل[23].

وفي المقابل يشكل "**التوحيد**" اللحمة غير المنظومة في البنية الحضارية التي تجعل تاريخ المرأة جزءًا أصيلاً من تاريخ الأمة، استنادًا على إطار معرفي توحيدي ثابت لا يتغير ولا يسقط بالتقادم، ويسمح بالتالي بالتعامل مع الظواهر الحياتية العمرانية، ضمن ناموس التطور المنضبط بسنن ثابتة. ومن شأن غياب مفهوم التوحيد، عدم توفر أصل ثابت في الفلسفات الحداثية السائدة؛ مما يجعل "**النسبية**" هي المطلق الوحيد؛ مما يفتح الباب أمام: **العبثية والعدمية**، والانحراف عن مبدأ "**وحدة الخلق من نفس واحدة**"، بما يفضي إليه من غرور، وتغذية للنزعات العرقية والعنصرية بما فيها "**الجنسوية**".

ويؤثر غياب مفهوم التوحيد على مفهوم **الموضوعية** ذاته؛ ففي حين يقوم هذا المفهوم في المنظومة الغربية الحداثية على المفارقة والتمييز بين المجال العقلي والديني والأخلاقي؛ فإنه يقوم في إطار **منظومة التوحيد** على الربط بين نشأة العلوم، وغايتها، واستحالة الفصل بالتالي بين البعد المعرفي الأخلاقي. فمن غير المنطقي القول برشد ما لا مقصد له. وأدى بناء مفهوم الموضوعية على ركيزة النسق المعرفي المتأرجح إلى الوقوع في مخاطر الالتباس والتلبيس، ووضع الغرب أمام خطر إمكانية الوقوع في مهاوي **العصاب** في مواجهة الرموز الإسلامية، بما يهدد بترويج مفاهيم مغلوطة تستثير الكوامن الدفينة والأحقاد الدينية والطائفية[24].

وتتجه بعض أدبيات إسلامية إلى إعادة هيكلة **الجدل** بين: **الديني والسياسي**، من خلال استعارة مفاهيم مفتاحية غربية، مع استعمالها كمجرد **وعاء فارغ** يجري شحنه بمضمون إسلامي، بعد تفريغ شحنته الوافدة وتفكيكها. ومن نماذج ذلك: **عملية بناء مفهوم بديل للمجتمع المدني من مرجعية إسلامية**.

ففي دراسة رائدة للمفكر الإسلامي محمد خاتمي، نطالع المطالبة بالبحث عن القاسم المشترك وتوظيفه كأداة للكمال البشري، على قاعدة: التنوع الإيجابي، ونبذ التنوع كمفتاح للفرقة، وتفكيك

الثنائيات الموهومة؛ لاستعادة الوعي بحقيقة أن: الدين والحرية والعقل يجتمعون دائمًا، والدين هو حاضنهما معًا.

وفي هذا السياق تأتي محاولته **لتجلية انحراف فكر النهضة الأوروبية بها من استهداف: إعادة تنشيط الدين، إلى تنحية الدين وتهميشه، وتسمية ذلك إصلاحًا له؛** مما فتح الباب لإخضاع العالم الدنيوي لمنطق القوة، والانتقال من قهر الطبيعة للإنسان، إلى قهر الإنسان للإنسان. ويرى أن المخرج من ذلك هو: العودة عبر التأمل في ذاتنا التاريخية، المستمدة من المنطلق القرآني، والفهم العميق والصحيح لعصرنا، إلى إقامة **المجتمع المدني الإسلامي**. وهذا المجتمع مغاير لدولة المدينة اليونانية، والنظام الروماني؛ فهو مفهوم يستمد جذوره من: **مدينة النبي المنورة**، التي تحولت من **أيام الجاهلية** إلى **أيام الله**، وصارت بذلك مفهومًا لا زمانيًّا ولا مكانيًّا، يؤشر على ميلاد **تاريخ وجغرافيا أخلاقيين**، لهما رؤية فريدة للوجود وللإنسان، و**بيت مشترك** يعلو في الذاكرة الجماعية الإسلامية على كل الفوارق، وينطلق من رحم **الهجرة** من أرض الشرك والاستضعاف، إلى أحضان **عالم الحضور الإلهي المقدس في التاريخ**.

خلاصة القول، إن **المجتمع المدني الإسلامي** هو: **العودة إلى أحضان المدينة النبوية، التي هي البيت الإسلامي المشترك، والتي هي مفتاح استعادة الهوية الإسلامية الحقيقية، والقداسة لحقوق الإنسان، والنواة لإعادة إبداع حضارة جديدة تحل محل الحضارة الغربية الراهنة.**

وفي معرض طرح رؤيته الإصلاحية، ينبهنا خاتمي إلى ضرورة مراجعة تراثنا الإسلامي، وتحاشي القفز عليه، وكذا تحاشي التبني الكامل لقيم الحضارة الغربية، والعودة إلى الذات[25].

ثانيًا: مدخل التبني المشروط للخيار الديموقراطي: جوهر هذا المدخل هو تبني الخيار الديموقراطي المرتكز على مرجعية إسلامية.

ينعت دعاة هذا المدخل لإصلاح الأمة عملية التحول الديموقراطي التي تهندسها أنظمة الحكم الراهنة بوصف "**الديموقراطية بمرسوم**"، بما أنها تُمنح من أعلى، ولا تنتج عن تطور في البنى والمؤسسات، والقيم؛ مما يجعلها هشة وعرضة للانتكاس، كما أن تلك الأنظمة تقيد العملية الديموقراطية بلوائح وقوانين تكفل لها طابعًا انتقائيًّا، يولد مفارقات مثل: الاعتراف بشرعية أحزاب شيوعية، مع وصف الحركة الإسلامية بالمحظورة، فضلاً عن التلاعب باللوائح وبقوانين الانتخابات، والتحايل من خلال قوانين الطوارئ، والترويج لمقولة عدم جاهزية الجماهير بعد للعملية الديموقراطية الكفيلة بالتداول السلمي للسلطة، والاستناد على علاقات متميزة بين أنظمة الحكم، والشرطة والجيش كحراس لبقائها.

ويركز دعاة هذا المدخل على أن الحركة الإسلامية ليست حركة أحادية؛ بل حركة متعددة التيارات، ولا يمثل تيار العنف فيها غير شريحة محدودة، شأنها شأن كافة التيارات الفكرية الأخرى، ومعظم تياراتها على استعداد لقبول الاحتكام إلى صناديق الاقتراع. **وثمة توافق بين كافة تيارات الحركة الإسلامية، فيما يتعلق بشروط العملية الديموقراطية المرتكزة على مرجعية إسلامية، حول النقاط التالية:**

1- **الامتناع عن التسوية بين الإسلام والديموقراطية الغربية؛** فالإسلام نظام عقيدي شامل لكافة مناحي الحياة، في حين تمثل الديموقراطية فلسفة سياسية علمانية ونظامًا للحكم. والديموقراطية الغربية لا تطرح نظامًا واحدًا للحكم؛ بل تتعدد نماذجها في الغرب ذاته، في التوجه والبنية والممارسة. وفي ضوء ذلك فإن السؤال الصحيح ليس: هل هناك توافق بين الإسلام والديموقراطية؟

وإنما: هل يمكن للمبادئ الإسلامية أن تلد نظامًا سياسيًّا تعدديًّا تمثيليًّا، الحكومة فيه مسئولة أمام الشعب، والحقوق الأساسية للفرد مكفولة بصرف النظر عن أي اعتبار غير إنسانيته؟ وفي ظل هذا السؤال يمكن تحديد الأرضية المشتركة بين الديموقراطية كآلية للحكم، والإسلام، ويمكن تأسيس نظام سياسي أكثر تمشيًّا مع ثقافة شعوب العالم الإسلامي، من أي فلسفة سياسية غربية وافدة.

2- **قبول التعددية السياسية:** تعد التعددية السياسية من منظور الحركات الإسلامية الأساسية من لوازم الوجود الإنساني ذاته، ومن أدوات تطوير المجتمع الإنساني. إلا أن هذه التعددية يجب أن تستند على إطار القيم المشتركة بين الأغلبية في كل مجتمع، مع الحفاظ على حقوق الأقلية. ولا بأس في ظل ذلك من السماح بقيام أحزاب علمانية وليبرالية وشيوعية، تعبر عن آرائها السياسية بحرية، في حدود الدستور والقواعد الممثلة للأغلبية. وبوسع تلك الأحزاب العلمانية أن تتحفظ على السياسات الإسلامية، أو على مبدأ عدم الفصل بين الدين والسياسة؛ إلا أنها لا يُسمح لها بالفتنة في الدين، ولا بمعارضة الدين الإسلامي ذاته. وهذا المبدأ تطبقه الديموقراطيات الغربية ذاتها؛ حيث لا يُسمح لأي قوى سياسية في المجتمع بتحدي الفرضيات التأسيسية للديموقراطية. وفي ذات السياق يمكن أن تتعدد الأحزاب السياسية الإسلامية، ولا يحق لأيٍّ منها أن يعتبر نفسه الممثل الوحيد للإسلام، كما لا يحق لها أن تدعي الانفراد بالهوية الإسلامية من بين قوى المجتمع.

3- **خبرة الممارسة السياسية:** تؤكد تلك الخبرة على أن الحركات الإسلامية في البلدان التي عرفت انفتاحًا سياسيًّا قد أبدت استعدادها للعمل من داخل النظام، وقبول قواعد اللعبة السياسية، وطلب العديد منها الاعتراف به كحزب سياسي. وفي الدول التي رفضت ذلك التوجه استطاعت تلك الحركة أن تحقق درجة عالية من الشعبية، وأن تطور أساليب الخدمة المدنية[26].

4- **أسلمة مفهوم الديموقراطية:** جوهر هذه الفكرة هو التمييز بين تمشي الديموقراطية بشروطها الغربية مع الإسلام، **وبناء مفهوم الديموقراطية ذاته استنادًا على تفعيل النصوص الإسلامية، وعدم تجاوزها أو تهميشها**. ويأتي في هذا السياق قول مالك بن نبي في معرض بيان إشكالية العلاقة بين الديموقراطية والإسلام إنه من الخطأ تفكيك المفاهيم، بمعزل عن مضامينها التاريخية.

وهناك حاجة بالتالي إلى إعادة التعريف بمدلولات مفهوم **الديموقراطية** من زوايا ثلاث: الديموقراطية كإحساس تجاه الأنا، وكإحساس تجاه الآخر، وكتوليفة من الشروط السياسية والاجتماعية الضرورية لتشكيل نواظم العلاقة بين الأنا والآخر. وجوهر الديموقراطية الغربية -فيما لو جردت عن محدداتها التاريخية والسياسية- هو **الوجدان** الناتج من معطيات حركتي الإصلاح والنهضة، وهو معنى لا يمكن نقله إلى خارج بيئته؛ فالوجدان الديموقراطي، بالضرورة نتاج لاستمرارية اجتماعية معينة. وجوهر **الوجدان الديموقراطي النابع من الإسلام** هو: التخلص من نفسية الاستكبار والاستضعاف [27].

5- **الإصلاح عبر شباب الجاليات الإسلامية بالغرب:** تذهب بعض الأدبيات إلى أن الجاليات الإسلامية بالغرب، أو ما تسميه **الأمة الإسلامية الحديثة** تشهد نهضة معرفية، تولّد في صفوفها قادة جددًا قادرون على الاجتهاد، وعلى **ضخ**

حياة جديدة في جسد الأمة الإسلامية على الصعيد الدولي، وترى أن تلك الأمة الإسلامية الحديثة ستكون **أثمن أصول العالم الإسلامي**، وأن الجيل الذي ستفرزه سيكون مزودًا بالفكر والتكنولوجيا، وسيكسر احتكار الغرب للتقنية الحديثة، ويفتح الباب أمام المسلمين للمشاركة في معركة العقول والتنافس مع الآخر[28]. ومن أهم سمات هذا الرافد أنه يستبطن الإحساس بمبدأ الأمة الواحدة، والترابط بين المسلمين في كافة أرجاء العالم.

6- **التأكيد على إنسانية البعد الديني الإسلامي:** تؤكد أدبيات إسلامية على أن الإسلام يكفل حقوق غير المسلم أكثر من أي نظام آخر عرفه الإنسان. وتذهب إحدى تلك الأدبيات إلى القول بأن **الإسلام أولى بغير المسلمين من أنفسهم**، في ضوء المعطيات التالية: في مقابل الصراع المذهبي في ظل أنظمة الحكم المسيحية؛ منح المسلمون أهل الكتاب قانون الملة والامتيازات الأجنبية، وأعفى الإسلام غير المسلمين من أن يُحكموا بقانون الأغلبية بإقرار حقوق مبدئية لهم يقررها دينهم، وربط الإسلام المواطنة بالقومية والدولة وليس بالدين. وتخلص من ذلك إلى أنه من الخطأ المنهجي الحكم على **الدين كله** بمنطق السياسة التي كرستها الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، لتصل إلى تقرير بأن **القومية** نظام طارئ، ارتبط تكريسه في الشرق بمسعى مشبوه لتهميش الدين، وانطلقت القومية العربية في ظل ذلك من موقع الضرورة والتحالف مع المستعمر، وليس من موقف الإرادة والتحدي الإيجابي؛مما جرها في اتجاه: التحول إلى محدد حصري ينتهي بالافتخار بالآباء. وفي المقابل، يتجه الإسلام **بمفهوم القومية** في منحى مغاير لأي دين آخر؛ حيث أفرز قيادات أبعد ما تكون عن الانحصار في قومية ما. وأسماء: طارق بن زياد، صلاح الدين الأيوبي، وبيبرس، وقطز، وجمال الدين الأفغاني؛ مجرد أمثلة للدلالة المتجاوزة للقوميات في المنظور الإسلامي[29].

ثالثًا: مدخل منهاجية إسلامية المعرفة: يركز دعاة هذا المدخل على أن مفتاح الإصلاح هو استعادة منهاجية الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون كشرط لتحرير الخطاب الإسلامي المعاصر من التفتت، ومن غياب **الهدف الجامع**. فالخطاب الإسلامي المعاصر يعاني من التعدد غير المعبر عن جوهر المشروع الحضاري الإسلامي، الذي يأبى الانحصار في نطاق إقليمي، أو برنامج سياسي لفئة ما. وأهم شروط إصلاح ذلك الخطاب في رأي دعاة هذا المدخل هو: استعادة الأبعاد الغائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة؛ كي تستطيع العمل تحت عنوان **الهدف الإسلامي الجامع المحدد من صدر الإسلام (إخراج البشر من عبادة العباد بإرادتهم الحرة إلى عبادة رب العباد). وتتمثل تلك الأبعاد فيما يلي:**

1- **تصحيح المفاهيم:** يركز هذا المدخل على تصحيح المفاهيم، وفي مقدمتها **مفهومي الدين، والأمة.**

أ- **مفهوم الدين:** يكشف بناء مفهوم الدين من القرآن الكريم عن عمق يتجاوز كافة المضامين الشائعة عنه الآن؛ حيث يقوم على ثلاثية **التوحيد، العمران، التزكية**، بما يندرج تحتها من تراتبية للقيم والأخلاق على ثلاثية **الإسلام، الإيمان، الإحسان**. وينفرد مفهوم **الدين الإسلامي** بدلالته القرآنية هذه بـ: الشمول للحياة كلها: **شمول توجيه وهداية وترشيد لا تقييد**، والعموم لكل

البشر في **كل زمان ومكان**، والغائية **(باعتبار أن لكل شيء في الوجود دورًا، ولوجوده حكمة**، والعالمية؛ **حيث أخرج الله حملة هذا الدين في إطار عملية دفع إلهي، لا موضع فيها للاستعلاء القومي الذاتي، وانحصرت علاقتهم بالقرآن والرسالة على: علاقة التكليف والتبليغ، لا الإنشاء والتوليد. وأسندت أمانة حمله وتبليغه إلى أمة قطب، مفتوحة لصالح البشرية جمعاء، ذات قابلية لاستيعاب كل من يقبل عن إرادة حرة عضويتها، ليتحول بذلك إلى شريك على قدم المساواة في حمل عبء الأمانة، وتبليغ الرسالة إلى غيره.**

ب– مفهوم الأمة: يتضح من تعريف الدين، ارتباطه الوثيق بمفهوم الأمة الواحدة. ويعرف الفاروقي مفهوم **الأمة**، من منطلق اعتبار التوحيد مبدأ مؤسسًا للنظام السياسي، بأنها نظام للبشر يتشكل من إجماع ثلاثي الأبعاد، يشمل العقل والقلب واليد، ويمثل عامل إعادة لبناء العالم وإصلاحه تنفيذًا للإرادة الإلهية.

والأمة بهذا التحديد مرادفة للخلافة، وهي أشمل من مفهوم الدولة، وتدور حول إجماع ثلاثي الأبعاد:

(1) إجماع الرأي: لهذا الإجماع مكونات ثلاثة: المعرفة بالقيم التأسيسية للإرادة الإلهية، والوعي بجوهر حركة التاريخ المراعية لها، وتجسيد ذلك النموذج في أرض الواقع. والخلافة بذلك ليست موجهة إلى الماضي، بل هي نظام يستدعي العبرة من أجل الحاضر والمستقبل. وهذا الإجماع واحد من مصادر المعرفة الدينية، بما أن الأمة **معصومة عن الاجتماع على ضلالة**، ومفتاحه هو الاجتهاد الكاشف عن الطاقة الإبداعية، والإجماع المتوج للسعي إلى الفهم.

(2) إجماع الإرادة: جوهر هذا الإجماع هو: الإحساس بالانتماء للأمة الواحدة. ويمر الفرد بعملية تحول نفسي يدخل بها في نسيج هوية الأمة، ويستعلي بها على كافة الانتماءات الضيقة القبلية والشعوبية، مستظلاً بالناظم التوحيدي الجامع اللازماني واللامكاني. ويلعب المسجد دورًا مهمًّا في تنشئة هذا الولاء المؤسِس للجماعة المتضامة، المتضامنة، الواعية، الخيرة، المستوية الصف.

(3) إجماع العمل: نواة هذا الإجماع هي تجسيد كل من إجماع الرأي، وإجماع الإرادة في عمل يجعل الإنسان جديرًا بدخول الجنة، والسعي قدر الطاقة البشرية إلى محاكاة الأوصاف الواردة في القرآن للجنة على الأرض. ويتطلب ذلك: تعلية الروحي على المادي، والقراءة باسم الله لتطوير إمكانيات الفرد والأمة الكامنة إلى أقصى حد ممكن، والسعي إلى تحقيق الذات في نطاق الأمة، وتوفير أسباب ووسائل عزتها. وإجماع العمل هو الغاية الأساسية لوجود الأمة، وهو أداة رفعها إلى مستوى التحدي التاريخي الذي يواجهها. والاستعادة المتأنية لوضعية الخلافة، هي شرط استعادة الأمة

لمكانتها. وليس صحيحًا أن الأمة ينقصها الفكر، الكفيل بتحقيق ذلك، فما ينقصها بحق هو غياب الإرادة الكفيلة بالاستعداد للتدخل في التاريخ من موقع الفاعل، خاصة من جانب أنظمة الحكم القائمة[30].

2- الوعي بعجز العقل الموضوعي العلمي عن التركيب: جوهر أزمة العالمية الوضعية المعاصرة هو: تفوق العقل العلمي الغربي في التفكيك، وعجزه عن التركيب، كنتيجة مباشرة لتنحيته للدين عن الفضاء السياسي العام. ففي مقابل "**عالمية الرحمة الإسلامية للعالمية**" جَّرت **عالمية الوضعيات الثلاث: الإغريقية، الرومانية، الغربية المعاصرة** الإنسان باتجاه المركزية الغربية الوضعية المتحررة من القيم الدينية، الموظفة للاهوت الديني لخدمة نموذجها العلماني، المفضية بمنطقها ذاته إلى: **الصراع والاستلاب بالقوة القاهرة كأساس للنظام السياسي.**

وفي حين انتهى سقف الخطاب السياسي الغربي عند حد: إقرار التعددية السياسية؛ فإن عالمية الخطاب الإسلامي التي تحتمها المضامين القرآنية لمفهوم الدين السالف بيانها، تتجاوز ذلك إلى: **استيعاب تلك التعددية، في إطار تنوع إيجابي سوي منضبط بأنوار الهدى ودين الحق، بما يحرره من القابلية للإصابة بداء الانقسام الطائفي والديني؛ فالبعد الإسلامي يعمل كقوة جذب، في مقابل المركزية الغربية المعاصرة التي تعمل كمحور تنابذ وطرد.**

ويتمثل جوهر المحددات الموضوعية لأزمة الحضارة العالمية السائدة الآن في منظور أصحاب هذا المدخل في: استلاب الموروث الهيليني الروماني للاهوت المسيحي، وتجريده من المعطى التوحيدي. أما جوهر الأزمة في الدائرة الإسلامية؛ فهو غياب منهجية للربط بين النص القاطع، والواقع المتغير، وهو ما تسعى **إسلامية المعرفة** إلى توفيره. بلغة أخرى؛ فإن الغائب الأكبر بالنسبة للحركات الإسلامية المعاصرة هو: **الفهم المنهجي الكلي**. ونواة هذا الفهم هو رؤية للتاريخ كتفاعل بين الفعل الإلهي، والأنبياء والبشر والكون، بدين حق، له المواصفات القرآنية السالفة الذكر، والتخلص من آفة "**المقاربات**" و"**المقارنات**" بين الوضعي العلماني، والديني الإسلامي. فالمقاربات الباحثة عن أوجه شبه بين الديموقراطية الغربية والشورى الإسلامية، أو بين الاشتراكية والعدالة الاجتماعية في الإسلام؛ مفتاح لـ"**القابلية للانتماء للمتغلب**". وبالمثل؛ فإن الرفض السلبي القائم على أساس المقارنة بين النسق الحضاري الإسلامي والنسق الحضاري الغربي مع الغفلة عما أصبح بينهما من تداخل؛ لن يثمر أكثر من مجرد تمجيد ذاتي دفاعي عن نسقنا الحضاري، ولكنه لن يكفل استعادته[31].

3- **إدراك علة الوهن الراهن:** العلة الأم لتدهور مكانة المسلمين الآن هي: **أنهم فارقوا شرع الله.** فلقد سادت بينهم ظواهر التجزئة والانقسام على أسس عشائرية وقطرية وعرقية؛ مما حولهم إلى فرق متناحرة؛ **فنحن لم نتراجع عن مبدأ الأمة الواحدة، وعالمية الإسلام، فحسب؛ بل دخلنا في دائرة التفكك في مستوى الجزئيات المتصارعة المتناقضة.** وعوضًا عن السعي إلى الارتقاء بالواقع إلى غايات القرآن وضبطه به، يجرى تفريغ النص في الواقع وتبرير الواقع به كنتيجة لعدم إدراك كلية النص وشمولية الواقع، وضرورة فهم الجزئي في إطار الكلي، وفي دائرته باجتهاد جماعي، وعمل جماعي. وخلاصة القول إن مفتاح تقديم البديل الإسلامي العالمي هو

اكتشاف صيغة العمل الجماعي في إطار وحدة الأمة، وذاك هو ضالة المسلم الآن[32].

رابعًا– مدخل منهج النظر للإصلاح: أسس البِشري هذا المدخل من خلال المعاناة الفكرية، التي خرج منها بالنقد الذاتي المتجرد، إلى تجاوز القشرة الخارجية البراقة المسيطرة على عقول فريق من المثقفين المسلمين الذين تكمن بداخلهم ذواتهم الإسلامية؛ على عدم صلاحية المنظور العلماني في تقييم الحركة الإسلامية، وعلى حقيقة أن الإسلام لا بديل له لتحقيق القدرة على المقاومة، وتثبيت أساس الانتماء للجماعة السياسية المقاومة المستقلة الناهضة. **وكشفت الخبرة البحثية للبِشري عن أسئلة صحيحة يجب طرحها لتفكيك العلاقة بين الديني الإسلامي، والسياسي النابع، وبين الدين الإسلامي، والديني والسياسي الوافد، من أهمها:**

1– تحديد الأصيل والطارئ: سؤال الأسئلة هو: هل الفصل بين الدين والدنيا هو أصل الأشياء؟ أم هو نبت وافد؟ تكشف الخبرة التاريخية أن دعوى ذلك الفصل لم تظهر قبل ثورة 1919، وزوال الخلافة العثمانية. ويسعى المستعمر إلى تغييب وعينا التاريخي. فصراعنا معه لا يتعلق بشيء خارج ذواتنا، فنحن كجماعة بشرية موضوع للصراع، وليس مجرد طرف فيه. وأي حركة للمقاومة لن توجد ولن تنمو، دون إدراكنا لذاتنا الجماعية واستقلالها عن غيرها. وهذا الإدراك مشروط بإدراكنا لميراثنا الفكري؛ ومن ثم فإن مفتاح الهيمنة الأجنبية هو: طمس هوية الأمة، وتغيير مزاجها الوطني حتى تقبل ذلك، وأداة تحقيق هذا الهدف هي: إقصاء الشريعة عن دائرة التعامل، وفرض قوانين بشرية محلها.

ويروّج المنتمون إلى المدرسة الاستعمارية بتياراتهم اليسارية واليمينية فرية أن جمود التشريع الإسلامي وعدم قدرته على مسايرة التطور؛ هو الذي أدى إلى تبني التشريع الأجنبي. ويترتب على هذه الفرية نتائج خطيرة: عدم إدراك أهمية التميز في الهوية والانتماء، الذي أفضى إلى فشل مشروعات الاستغلال وعجزها عن تصحيح نفسها، والغربة السياسية للنخبة.

ويكشف التدقيق التاريخي عن حقيقة أن دخول التشريع الأجنبي إلى مصر ارتبط بالضغوط الأجنبية والامتيازات الخارجية. وتم ذلك بشكل متسلل؛ حيث أُطلق على مدرسة لدراسة القانون المدني والطبيعي والروماني، مسمى "**مدرسة الإدارة والألسن**"، لإخفاء غايتها المتمثلة في استنبات الفكر القانوني الغربي في البيئة المصرية، والالتفاف على إمكانية مقاومة الأزهر لذلك. وجاء ذلك في لحظة كانت فيها مجلة الأحكام العدلية تصدر وتكشف عن مرونة فقه الشريعة، وقابليته للمعاصرة وللتقنين[33].

2– إشكالية الأصالة والمعاصرة وعالمية الإسلام: يحتاج مفهوم **عالمية الإسلام إلى ضبط يؤسسه، على: القرآن، والوعي بواقع الأمة**. ويستدعي ذلك ضرورة الفهم الصحيح لمسألة الأصالة والمعاصرة؛ لأن من شأن الخطأ في ذلك: إجهاض العالمية الإسلامية الثانية، أو ميلادها على نحو مشوه ومبتور. ومن شأن تناول التراث بالمنظور العلماني أن يؤدي إلى تلك النتيجة بوعي أو بدون وعي. فالمنظور العلماني يؤدي إلى تعتيم هذين المفهومين، في حين يقدم المنظور الإسلامي إضاءات لفضائهما المعرفي. **ويمكن – في هذا الصدد– الإشارة إلى أهم شروط ذلك الفهم الصحيح فيما يلي:**

أ– منهاجية التعامل مع التراث الإسلامي: تستدعي الإجابة على سؤال: ماذا نأخذ من التراث؟ الإجابة على سؤالين آخرين:

من نحن؟ وما التراث؟ فالتراث ليس شيئًا خارجًا 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، **متميزًا عنه** بمجرد اختلاف الزمان؛ بل **وفد اقتحامًا**، 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؛ لأن تلك الأجيال كانت تقف على أرض التراث، ولا تتساءل عما تأخذ منه؛ بل تجتهد في الذود عنه وإصلاحه، وتنقيته من النظم والأفكار الوافدة، وتؤثر بالتالي استعمال الاسم الدال على هويتها وهو **الإسلام**. وفي المقابل، يجرى لفظ التراث على ألسنة المنتمين إلى الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع: تحرر الذات عنه، وابتعاده عن الهوية، ووضع المسألة في إطار مفاضلة بينه وبين فكر وافد. ومن ثم؛ فإن هؤلاء يتحدثون وكأنهم متحررون مختارون في مواجهة التراث، ويشيرون إلى الإسلام بضمير الغائب، وينظرون إلى التراث على أنه: الغابر المنقطع، وليس ما مضى موصولاً بالحاضر ومفضيًا إليه. ومن هنا آثر السلف الاسم الدال على الهوية، وآثر أصحاب الفكر الوافد، مسمى **التراث** الذي أقام علاقة بينه وبين الوافد، تجعلهما مجرد بدائل للاختيار بحياد مفترض، منفصلاً عن ذواتهم.

وعلى النقيض من ذلك؛ فإن **التراث** في المنظور الإسلامي ليس أمرًا خارجًا عن ذاتنا، وليست كلياته وأصوله ومجمله أمر اختيار من جانبنا، فحقنا هو الاجتهاد في فروعه، واختيار البدائل من داخله وفق ظروف الزمان والمكان، وأمرنا مع كلياته وأصوله هو أمر انتماء وهوية ونفي للاختيار. وتنحصر دائرة الاختيار في مراعاة ما يصلح منه لهويتنا، وما تصلح هويتنا به. فالنظر إلى التراث على أنه يدور في مجال الاختيار، هو أقوى ضربة وجهت لمفهوم الانتماء للأمة؛ فالاختيار ليس عليه المدار في موضوع الهوية، بل إنه يفيد تحررًا منها وانحلالاً لها، وتحويلاً لها من معيار للاختيار، إلى موضوع له[34].

ب- ضرورة اعتبار الهوية معيارًا للاختيار:

تكشف الخبرة التاريخية لحركات الإصلاح في العالم الإسلامي في ظل الهجمة الغربية الراهنة أن عدم مراعاة اعتبار الهوية معيارًا للاختيار أدى إلى الوقوع فيما يمكن تسميته **الإصلاح الضال**.

فلقد منيت حركات الإصلاح العثمانية بالفشل، نتيجة اقتباسها لـ**الوافد الضال**؛ فالدولة العثمانية لم تركن إلى الجمود، ووصلت الدولة التركية التي قامت على أنقاضها إلى الذروة في تقليد النموذج الغربي. وجاءت عبرة ذلك ناطقة بأن ذلك النموذج لم يؤدِ في السياق الذي نقل إليه إلى الأثر الذي كان مرجوًّا منه، بل أفسد أركان النسق السياسي القائم. فاستبدال السلطان سليم الثالث نظام الفرق العسكرية الحديثة بنظام الانكشارية، التي اعتبرها عقبة أمام الإصلاح العسكري، أدى إلى فشله

واغتياله، وإلى استيلاء روسيا على مناطق تركية شاسعة، وتعرض الدولة التركية إلى ضربات موجعة من جانب اليونان ومحمد علي وفرنسا؛ ذلك أن ضرب الانكشارية فتح الباب أمام دخول الخبراء الأوروبيين، وسعيهم لإحداث التغيير الجذري في الدولة، كما أنه حرر الأوروبيين من الإحساس بالرهبة تجاه تلك الدولة، وأظهرها أمامهم شبه عارية. وكما قال السلطان عبد الحميد الثاني؛ فإن الخطأ الكبير أتى متدحرجًا من أيام جده محمود الثاني بالقضاء على الانكشارية، بدلاً من القضاء على الأسباب التي أفسدتها، وكان بالتالي إجراءً أقرب إلى التخريب منه إلى الإصلاح[35]؛ **فلا تدمير القديم يفضي تلقائيًّا إلى فتح الطريق إلى الإصلاح والنهضة، ولا تبني نموذج إصلاحي يؤدي حتمًا إلى نجاحه.**

وبالمثل؛ فإن أحمد مدحت باشا، الذي لقب بـ: **أبي الإصلاح وأبي الدستور**، وأطاح بانقلاب بالسلطان عبد العزيز، وتولى الصدارة العظمى، وأعلن قيام الحكم النيابي الدستوري، وقبل طمأنة الدول الأوروبية بإخضاع تنفيذه للدستور لمعاهدة دولية؛ فتح الباب أمام الأوروبيين للتدخل باسم حقوق الإنسان، كما أن حركة الاتحاد والترقي نظمت مسيرة تهتف بحياة السلطان عبد الحميد، وتوهم الجماهير أنها تبغي حمايته، في حين كانت غايتها الأساسية هي الإطاحة به، وتفكيك الدولة العثمانية، التي زالت من الوجود بعد العديد من محاولات الإصلاح الزاعمة أن غايتها هي المحافظة عليها والنهوض بها.

وخلاصة القول إن أمتنا عرفت عددًا من محاولات الإصلاح الزاعمة أن غايتها هي إزالة الاستبداد، ومواجهة الأطماع الخارجية، وحماية الحوزة، ولكنها كانت من قبيل **الإصلاح الضال** الذي أفسد في واقع الأمر؛ لأن النماذج التنظيمية والفكرية لا يمكن أن تتجرد عن أنساقها ومساقها لتصير باسم **وحدة العصر** صالحة في ذاتها[36].

ج- عدم صلاحية النظم السياسية الوافدة: ما صُمم لأوروبا لا يصلح للتطبيق في عالمنا الإسلامي؛ لأنه صمم لبيت آمن، في حين أن البيت الإسلامي يتعرض للغزو، ويعاني من عدم الاستقرار. ويجمع أي نظام بين: فكر يمثل التنظيم الكلي، ونماذج تنظيمية نابعة من ذلك الفكر، يتم استصحاب الصالح منها القائم بالفعل مع إصلاح عيوبه، وتعديل وظائفه وعلاقاته، إلى جانب ابتكار ما يكمله. وتتوقف فاعلية أي نظام واستقراره بالتالي على: إعادة تشكيل ما هو قائم، والابتكار لإيجاد ما يلزم إيجاده.

د- خطورة الازدواجية المؤسسية، والانفصام بين الإصلاح الفكري والمؤسسي: تكشف خبرة الإصلاح في عالمنا الإسلامي عن حقيقة أن: **الانفصام بين التجديد الفكري العقلاني، والإصلاح المؤسسي، يؤدي دائمًا إلى فشل مسعى الإصلاح؛** فلقد أدى ذلك في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر إلى ازدواجية مؤسسية، ناتجة عن تخطيط أوروبي لإحداث قطيعة بين الإصلاح الفكري والمؤسسي؛ مما منع التطعيم المتبادل بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الجديدة، وأصبح هناك في المجتمع **قديم أبتر لا يقدم جديدًا من**

مادته، وجديد أجنبي لقيط من نسق عقيدي آخر. وحلت محل المؤسسات المجتمعية مؤسسات غربية غير متصلة بسياقها، وغريبة عن البيئة الإسلامية، فأصبحت مؤسسات النظم السياسية تتحرك في أرض خليطة من أنقاض (**الماضي الإسلامي**) و**أشباه الحاضر الغربي**. وأدى ذلك إلى إعاقة النمو مع زوال القداسة عن المؤسسات التقليدية، وتزلزل فكرة الانتماء[37].

وفي حين انبثق **الحزب السياسي** في الغرب من فكرة الكيان المعبِّر عن جزء من الأمة؛ فإنه صار حين غُرِس في التربة الإسلامية **حزبًا جامعًا** نافيًا لثنائية الحكومة والمعارضة، التي هي أساس الديموقراطية الليبرالية الغربية، وملتصقًا بالنظام بحيث يولِّد ظاهرة **الدولة الحزب**.

هـ- ضرورة استعادة وحدات الانتماء المترابطة: ينبه البشرى إلى أن أساس علم السياسة هو النظر إلى المواطنين، ليس كأفراد؛ وإنما كلبنات في وحدات انتماء فرعية متداخلة، تتشخص في هيئات ومؤسسات. ووحدات الانتماء هذه جامعة، ولكنها ليست مانعة بالضرورة؛ حيث يمكن للفرد المنتمى لوحدة انتماء ما، أن ينتمي إلى غيرها بمعيار تصنيف آخر؛ كالدين والمصاهرة والتعليم والمهنة. **فوحدات الانتماء متشابكة ومتداخلة، وتمثل حلقات مترابطة. والعلاقة بين وحدات الانتماء تختلف: اختلاف أصل وفرع، وفي مستوى الإحساس بها**، وهي تتداخل وتقوى أو تضعف أو تتآلف أو تتنافر بدواعي العلاقة فيما بينها. وتتخذ شكل منظومة نواتها هي: وحدة الانتماء العامة الثابتة نسبيًّا، التي تتفرع منها وحدات الانتماء الفرعية التي تتبادل التأثير فيما بينها، كما تتأثر بالبيئة المحيطة بها. بتعبير آخر؛ يتضمن كل مجتمع صيغة من صيغ الوحدة (**وحدة الانتماء العام**)، مع تعدد **الولاءات الفرعية**. وهذه الوحدات متنوعة ومتدرجة ومتفاعلة، وتتمتع كل منها بقدرة على الانبعاث الذاتي، بمولدات ذاتية خاصة بها، كجسد تتدفق الحركة من داخله.

وفي حين يركز الفكر السياسي الغربي على تقسيم إقليمي أو طبقي للمجتمع إلى شرائح أفقية متراتبة؛ مما يؤسس لفكرة "**المفاصلة والمجانبة**"؛ حيث تصير كل وحدة انتماء جامعة مانعة، فارزة لذاتها ولأواخرها مما يفضي إلى الصراع؛ فإن العلاقة بين وحدات الانتماء العامة والفرعية في المنظور الإسلامي تقوم على التشابك والتداخل بين الجماعات الفرعية؛ مما يؤسس لشبكة متعاضدة، تنتفي معها حتمية الصراع، ويتعزز دور الفرد بأنساق مجتمعية متراحمة، في مقابل وحدة الانتماء الشامل[38].

و- محورية المؤسسة: يراد بالمؤسسة: تكوين جمعي ينتظم جماعة بشرية ما، برباط اجتماعي مشترك، تحل به **ذات جماعية** محل **ذوات فردية**. وهي ضرورة، بما أن الفكر الاجتماعي غير المؤسسي عقيم، والشعور الاجتماعي غير المنتظم مؤسسيًّا بمثابة **تكوين مستنقع**. ويدور الانتماء بين **الفكر والشعور الاجتماعي المنظم المتمأسس؛ أي المصاغ في تكوين جمعي بشري منظم، يكفل له الاستمرار والأثر الاجتماعي**

المتتابع. وتقوم المؤسسة على روابط مصلحية بذاتها، أو لجماعة كبرى خارج إطارها. ونواة هذا التأسيس المؤسسي لشبكة انتماءات متفاعلة متدرجة هو **مؤسسة الأسرة**.

ويدعو البِشري إلى استعادة مؤسسات وحدات الانتماء الفرعي التي ساقنا الغرب إلى الظن بأنها عقبة أمام الإصلاح؛ **فهدمنا تجديدًا، ودمرنا إصلاحًا، واستبدلنا مؤسساتنا بمؤسسات جديدة عقيمة، تنطلق من فلسفة تبدأ بالفرد، وتقفز منه إلى الولاء الكلي العام.** ومرة أخرى، لا ينبغي قياس وضعنا على وضع الغرب؛ فالغرب كانت ظروفه ملائمة لتعلية قيمة الفرد؛ لأنه كان يحرره بذلك من مؤسسات ضاغطة مانعة، ويفتح الطريق أمامه للانتماء إلى وحدات انتماء جديدة، يفرزها رحم المجتمع نفسه. أما عندنا فتم استيراد فكرة الفردية مع القفز من الفرد إلى الوحدة الكلية العامة، دون حلقات وسيطة متشابكة. ويخلص البِشري إلى القانون السياسي التالي: "**متى صار الشعب أفرادًا؛ فقد صار الحاكم فردًا لزوال التكوينات الضاغطة، وزوال وحدات الانتماء الفرعية، مع بقاء وحدة الانتماء الأم، المتشخصة فيه بذاته منفردًا عما عداه.**

وخلاصة هذا الطرح هي: **وجوب استعادة دعم الشعور الاجتماعي بروابط القربى، والخروج ثانية من أسر الأسرة النووية إلى الأسرة الممتدة، واستعادة ما يمكن إعادته من وحدات الانتماء الفرعية ومؤسساتها**؛ كنظام الوقف، وإصلاح ما تبقى من مؤسسات تقليدية، بما يدعم فاعليتها الاجتماعية، وإصلاح ما استجد منها، وأصبحت له إمكانية الوجود الفعال؛ كالنقابات والجامعات، وابتكار ما يستدعيه الوضع من وحدات انتماء جديدة، بشكل عفوي غير مصطنع، والنظر إلى وحدات الانتماء الفرعية ليس كبديل لوحدة الانتماء العام؛ وإنما كروافد لها، والتحول إلى الأسلوب المؤسسي في اتخاذ القرارات، وحرص التيار السياسي الإسلامي الجامع على الوسطية؛ لتوفير قاسم مشترك بينه وبين كافة وحدات الانتماء الفرعية الأخرى، حتى لا يفلت أيٌّ منها من إطاره الجامع(39).

خامسًا– المدخل الأصولي للإصلاح:

يرتكز هذا المدخل على "**علم أصول الفقه الإسلامي**" كمدخل للإصلاح السياسي، على صعيد الفكر والنظم والحركة، كما يستدعي **المداخل التوحيدية الأخرى، وبالأخص مدخل المصلحة الشرعية، والمدخل النظمي**، ويتمثل ثوابت التراث الإسلامي، وكل ما أبدعه العقل الإنساني مما لا يتناقض مع الدين، في تحديد أهم السلبيات التي تحتاج الأمة إلى التخلص منها، ودواعي الصلاح التي يتعين عليها التسلح بها، ومن ثم يقدم هذا المدخل تصورًا للإصلاح من خلال رافدي: التخلية، والتحلية، **على النحو التالي:**

1– **التخلية**: يقدم هذا الرافد إطارًا للإصلاح، **بالتخلية على مستويين**: التخلص من الاحتلال الغربي لعقولنا، والتخلص من تراكمات عهود الركود في تراثنا الإسلامي. **ومن أهم الخطوط العريضة لهذا الطرح الفكري:**

أ- جدلية الإحياء الإسلامي/ الهيمنة الغربية: تمثل هزيمة يونيو 1967 نقطة تحول في اتجاهين: الإحساس بضرورة الإحياء الإسلامي، وشروع الغرب في مرحلة جديدة على طريق مسعى الهيمنة على العالم الإسلامي، التي بدأت بحملة نابليون بونابرت على مصر، التي تمثل بداية السعي الغربي لإفراغ الثقافة الغربية في عقولنا، وتشكيل اتجاهات فكرية تابعة سكسونية وفرانكفونية وأمريكية، وإدخال أمراضٍ غربية علينا، يحسبها المهزومون تقدمًا وتحديثًا، وإفراخ (**عملاء حضاريين**) يمثلون امتدادات سرطانية للقيم الغربية في صفوف الأمة الإسلامية.

ب- تزييف المؤشرات الغربية لأسباب وهن الأمة الإسلامية: يكشف التدقيق في الأسباب التي يسوقها الغرب ضمن معركة **صراع القيم**، أنها أسباب غير صحيحة لحالة الوهن التي تعاني منها. فالحديث عن أزمة ناتجة عن ارتفاع معدل النمو السكاني مقولة لا معنى لها؛ حيث تضاعف الإنتاج العالمي في نصف القرن الأخير سبع مرات، في حين تضاعف السكان مرة واحدة؛ مما يؤشر على أن أساس الخلل هو: أزمة التوزيع، والإسراف من جانب العالم المتقدم الذي يمثل ربع سكان العالم، ويستأثر بأربعة أخماس إنتاجه. وفي حين تبلغ مساحة العالم الإسلامي أربعة أمثال مساحة الصين؛ فإن عدد سكانه يقلون عن عدد سكان الصين بنصف مليار نسمة؛ فهل سر هذا الوهن هو التجزؤ وغياب الإرادة المشتركة الواحدة؟

ولا يقف الأمر عند هذا الخلل الصارخ في عدالة التوزيع؛ بل يتعداه إلى استهداف القيم والأخلاق؛ حيث يسوق الغرب مفاهيم جديدة بالغة الخطورة مثل: الصحة التناسلية، والصحة الجنسية، التي يعتبرها حقًّا إنسانيًّا عامًّا دون أي ضوابط، كما يطرح مفاهيم فتاكة مثل: "**السلوك الجنسي المسئول**" و"**الحقوق الجنسية للمراهقين والمراهقات**"، ويسعى إلى إزالة كافة القيود القانونية عن تلك الممارسات، كما يتلاعب بمفهوم الأسرة، متحدثًا عما يسميه **أشكال الاقتران الأخرى غير الزواج**، داعيًا إلى القضاء على أشكال التمييز في السياسات المتعلقة بها. كما تركز المؤسسات الغربية الحكومية وغير الحكومية على البحوث المتعلقة بالهياكل الأسرية، والتمكين للمرأة. وفي حين تسعى إلى دمج المرأة في المجتمع؛ فإنها تتحدث عن إلزام الرجل بالعمل المنزلي، والتسوية بين المرأة والرجل في الميراث، ورفع الحد الأدنى لسن الزواج، مع إتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر(40).

ج- التفاوت في مستويات أزمة العقل الإسلامي: في حين لا تتعدد العقول فيما يتعلق بالعلوم المادية بوصفها فكرًا إنسانيًّا مشتركًا؛ فإن العقول تتعدد فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية. والأزمة ليست مفهومًا سلبيًّا على طول الخط؛ فقد تكون علامة على الوعي بضرورة التغيير، وقد تكون الأزمة من صنع العقل نفسه، أو من صنع المجتمع. والعقل العربي مأزوم في ضوء الفارق بين واقعنا وإمكانياتنا، إلا أن العقل العربي المأزوم متعدد بتعدد المرجعيات الفكرية، ومتفاوت في مستوى أزمته بالتالي. فأزمة

العقل القومي العربي مختلفة في مستواها عن تلك الخاصة بالعقل الماركسي، وعن تلك الخاصة بالعقل الإسلامي.

ولأزمة العقل العربي سببان أساسيان: التخلف الموروث عن عصور التراجع الحضاري، والتغريب والاستلاب الحضاري.

ولم يكن الإسلام موضع اعتراض من المتغربين، حين كان خطاب الممثلين له ينصب على شئون الآخرة وحدها، وبدأت معارضة هؤلاء له حين طرح **كمشروع حضاري بديل للاستلاب الحضاري والتغريب**. وأسفر ذلك عن أزمة من أهم مظاهرها: الانقسام في عقل الأمة بين من اعتبروا الفكر الغربي هو سلفهم، وبين من لم يسترشدوا بثوابت تراثنا الإسلامي؛ وإنما أرادوا الهجرة إليه من الزمان **بالعودة إلى الماضي**، أو الهجرة عنه **بجعل الغرب قبلة له**، وأدى ذلك إلى غياب وحدة المرجعية، وإلى صراع صفري المحصلة بين الإسلاميين والعلمانيين، وقاد ذلك إلى **التكفير المتبادل**؛ حيث جحد الإسلاميون شرعية الأنظمة العلمانية، ولجأت تلك الأنظمة إلى: **ديموقراطية الاستثناء**، التي تحذر مشاركة التيار الإسلامي رغم أنه يمثل الأغلبية، وتحجب الشريعة عن العمل السياسي. إلا أن أهل الاستلاب الحضاري يمثلون أغلبية العلمانيين، في حين يمثل دعاة الجمود مجرد قلة في صفوف الإسلاميين. وفي حين يدعو العلمانيون إلى **الاجتهاد في الدين**؛ فإنهم **يحرمون الاجتهاد في الديموقراطية**، ولا يقبلون خيارًا ديموقراطيًّا يقيم سلطة الأمة على الشريعة عبر صناديق الاقتراع الحر، كما يرفضون تقديم الشريعة على العقل الإنساني تقديم ترتيب لصالح العقلانية الوضعية الغربية الاستلابية، ويطرحون كشعار بديل للعلمانية **المجتمع المدني**.

ومؤدى ذلك كله هو وجود أزمة في المرجعية وفي المفاهيم. وتلعب الهيمنة الغربية، والقهر الذي تمارسه أنظمة الحكم، وإغلاق القنوات الشرعية أمام التيار الإسلامي، والاستقطاب الحاد في الموقف الداخلي ضد مشروع التغيير الإسلامي؛ دورًا في ظهور تيار عنيف على هامش التيار الإسلامي الوسطي المعتدل، وبتعبير آخر؛ فإن عالمنا يشهد أزمة من مفارقاتها أن المشروع الإسلامي هو المخرج حتى لغير المسلمين، وهو في ذات الوقت موضع المصادرة الأول[41].

د- قانون التفاعل والتبادل الحضاري: ينبغي أن يحكم هذا القانون العلاقة بين **الأنا الحضارية** و**الآخر الحضاري**. فمن مقتضى الإيمان بمبدأ التعددية التسليم بحق الغير في الوجود المتميز.

هـ- حداثة الانقسام في العقل المسلم: الانقسام في العقل المسلم بين إسلاميين وعلمانيين أمر طارئ، وهو لا يدور بأي حال حول العقيدة الإسلامية؛ وإنما هو خلاف حول المشروع الحضاري، يقوم بمعايير الصواب والخطأ، وليس الكفر والإيمان.

و- تعدد مستويات العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين: يتعين التمييز في التعامل مع التيارات العلمانية بين **ثلاثة اتجاهات**: **العلمانيين الثوريين** أصحاب النزعة المادية، والطامعين في نزع التدين من العقول

والقلوب، وليس مجرد فصل الدين عن الدولة، والخلاف معهم خلاف في الأصول لا الفروع، **والعلمانيين المروجين للنموذج الغربي**، مع الكيد للإسلام، والخلاف معهم أيضًا خلاف في الأصول. **أما العلمانيون الداعون لفصل الدين عن الدولة**، وهم السواد الأعظم في تلك الحركة؛ فالخلاف معهم حول الفروع، وكثير منهم يتراجع وإن بدرجات متفاوتة عن المشروع التغريبي.

ز- **تعدد التيارات الإسلامية**: تعرِّف الحركة الإسلامية تيار التقليد والمحاكاة الموروث، وتيار الوقوف عند نصف **فضيلة الرفض** بعدم قبول التغريب، مع العجز عن تقديم البديل. ويؤدي هذا التعدد في المرجعيات والمواقف إلى افتراس الانقسام الحاد، لشريحة كبيرة من المثقفين، وإلى العجز عن تحديد للهوية يحظى بالإجماع.

2- **التحلية**: في مقابل كل ما سبق من سلبيات ينبه هذا المدخل العقل المسلم إلى ضرورة التخلص منها، يطرح مشروع **التجديد الأصولي الحضاري** الذي يستقى مبادئ الإسلام من منابعه النقية، كما يتمثل ثوابت التراث الإسلامي، وكل ما أبدعه العقل الإنساني مما لا يتناقض مع الدين، والرافض لمفهوم الوطنية الضيق المنافي لمبدأ وحدة الأمة الإسلامية[42].

ويرتكز هذا المدخل على **الأسس التالية**:

أ- التمييز بين الديني والسياسي: ينبه الدكتور عمارة إلى أن السياسة من الفروع، وليست من أصول الدين، وهي بالتالي عرضة للخطأ والصواب. ويذكرنا بما قاله الإمام محمد عبده من أن: البذرة لا تنتج في أرض إلا إذا كان مزاجها مما يتغذى من عناصر الأرض، ويتنفس بهوائها. ويدعو كافة التيارات الفكرية إلى كلمة سواء، محاورها: تحديد الخصوصية العربية الإسلامية، وصياغتها، والإبداع في تفعيلها، وإقامة علاقة بيننا وبين الآخر الحضاري ترفض الانغلاق والتبعية على السواء، والوعي بأن خلافنا ليس مع الغرب؛ وإنما في مواجهة: المشروع الغربي الذي يراد فرضه علينا[43].

ب- والدولة في المنظور الإسلامي: **مدنية/إسلامية**: أبرز دليل على ذلك أن دستور المدينة المنورة عرَّف الدولة ذات الأبعاد السياسية، ولم **يفصل** الدين عن الدولة؛ وإنما **ميز** بينهما.[44] ولا يعرف الإسلام دولة رجال الدين؛ بل يعرف دولة القانون في حدود الشريعة الإسلامية، ودور السلطة التشريعية في تلك الدولة كاشف لا منشئ، وإمكانية الفصل بين السلطات قائمة في وضعية يتحمل فيها المجتمع الشهادة في نطاق العمل السياسي والاجتماعي؛ مما يحول الأخلاق ذاتها إلى قواعد ملزمة ذاتيًا، إلى جانب القوانين[45].

ويمكن التذكير هنا بدلالة اختيار الرسول لدار الأرقم التي كان يعقد فيها حلف الفضول قبل الإسلام، والتي لم تستعمل من جانب أحد في تبييت أي شر لقريش؛ كمكان للجماعة الإسلامية في مكة[46].

وللإسلام موقف متميز عن غيره من الأديان، بخصوص ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الدين والسياسة. ففي حين كانت شئون السياسة موكولة للأنبياء في اليهودية، وكانت السلطة السياسية بالتالي دينية؛ فإن الإسلام لا يفصل بين السلطتين الدينية والزمانية؛ وإنما يميز بينهما مقررًا مدنية السلطة وبشريتها، وأن الطريق إليها هو: العقد والاختيار، والرضا. وفي ضوء

ذلك فإن الاشتباك بين الشريعة وبين الحكومة الدينية؛ هو من ثمار التغريب الناتج عن نظرنا إلى ذاتنا وتاريخنا بعين الغرب والتفكير بمناهجه؛ فالشريعة الإسلامية طبقت ثلاثة عشر قرنًا دون أن تقوم حكومة رجال دين، كما أن دولة المدينة عرفت دستورًا مدنيًّا إلى جانب القرآن، ميز بين أمة الدين وأمة السياسة[47].

وتحدد أدبيات سياسية إسلامية اتجاه جدلية الدين الإسلامي مع السياسة، بـ: **التحرك بالبشرية من وضعية البداوة، إلى وضعية الحضارة**. فالحضارة والدولة في المنظور الإسلامي وجهان لعملة واحدة مادتها **المدينة**، وتأسيس **المصر الجامع**[48]. والمقابل الجدلي للبداوة هو الترف. فكما أن حالة البداوة لا تعرف الانضباط؛ فإن حالة الترف تجعل أهلها غير مؤهلين لقبول الدين الحق. ومن هنا يظهر عمق العلاقة المشتركة بين الديني والمدني في الإسلام، كما يفسر كون جميع الرسل من أهل القرى، وارتباط معظم التكاليف الدينية بالعيش في جماعة؛ فالخصوصية المدينية خصوصية دينية في المقام الأول. وموقف الإسلام ليس ضد البدو؛ وإنما ضد **البداوة** الموغلة في الجفاء، بما أنه يؤسس لمطلق إيماني ينسخ نسبية التشرذم العشائري البدوي[49].

وفي معرض البحث عن الحد الفاصل بين الدين والسياسة؛ يرى بازركان، أن السياسة هي تلك السلسلة من الأفكار المتعلقة بالسلطة وإدارة المجتمع، والعلاقة بينها وبين الدين علاقة تشابك؛ فالدين يشتمل إلى جانب الشعائر على كل ما يتعلق بشئون الأمة، ومصيرها في الدنيا والآخرة. وإذا لم يتحكم الدين في السياسة، ولم يضعها تحت تصرفه؛ فإنها تنهي نفوذها وتدفعه نحو الاضمحلال. وفي حين ينبغي عدم الخلط بين الدين والسياسة؛ فإن للدين علاقة وحدود مشتركة مع كافة نواحي الحياة، فهو يتدخل ويرسم السياسة، ويحدد أصولها ومبادئها من جانب واحد، وفي طريق لا رجوعي؛ بمعنى أنه يضبط السياسة، في حين لا يحق للسياسة أن تتدخل في شئونه، ولا أن ترسم طريقه واتجاهه. ولا يتدخل الدين في جزئيات وتفصيلات السياسة[50].

ج- **السياسة من الفروع لا الأصول**: لم يرتبط الجدل بين مذهبي الشيعة والسنة، بأصول الدين، ولا بأركانه، وبدأ متمحورًا حول شخصيات، ثم انتقل تدريجيًّا إلى نطاق الفكر، وعُرف في عهد الدولة المتعددة المذاهب مبدأ المحافظة على الحد الأدنى من المداراة المتبادلة، كما سعت حركة الإصلاح والتجديد الإسلامي إلى تجاوز المذهبية إلى رحاب القواسم المشتركة بين السنة والشيعة، وأثمر ذلك عن اعتدال شيعي تجاه الخلفاء الثلاثة الأول، فضلاً عن التركيز على تفوق الإمام علي في خصاله الطبيعية، وليس في خصاله المتجاوزة للطبيعة الإنسانية[51].

وتكشف محاولة الإصلاح الإيراني في ظل الثورة الإسلامية عن جدلية لم تحسم بعد بين الخطاب الشيعي الجديد للحوزة العلمية الدينية والقيم التراثية الإيرانية من جهة، والتوجهات الغربية الوافدة من جهة أخرى. ومع أن التجربة الإصلاحية الإيرانية لم تستخدم كافة إمكانيات النموذج الإسلامي (ومن بينها الزكاة والخمس) في

عملية الإصلاح؛ فإنها أسست لخبرة مشهودة في أرض الواقع للتمييز بين: اعتبار الدين ناظمًا للمعادلة السياسية، وبين حكم رجال الدين، وتفعيل مبدأ حق الاجتهاد، ومقارعة الحجة بالحجة في نطاق الحوزة الدينية، ومشاركة الجامعات وكافة الأجهزة الرسمية والشعبية في الحكم، واستبدال ثقافة الاستسلام بثقافة المشاركة المعتمدة على الذات، والتمكين للامركزية وتعميق فاعلية مؤسسات الحكم المحلي (لا يتسع المجال لاستعراض مفصل لخبرة الثورة الإسلامية في إيران في مجال الإصلاح السياسي[52].

وخلاصة القول إن أهم أصول **المشروع الحضاري الأصولي التجديدي** التي تمثل **ثوابت إسلامية**، يتم من خلالها التعامل مع **المتغيرات؛ هي**: رفض الجمود على ظاهر النصوص والتقليد، فهم الدين على طريقة السلف الأوَل قبل ظهور الخلافة، الإصلاح بالإسلام، الوسطية الإسلامية، الجمع بين العقل والنقل، الوعي بسنن الله الكونية، الشورى، الوعي بجمع الدولة الإسلامية بين صفتي: المدنية والإسلامية، العدالة الاجتماعية، وإنصاف المرأة[53]. وتحديد فضاء عملية إصلاح المؤسسات السياسية على **ركيزتي** الهداية المستمرة للإنسان في أداء دور الخلافة في الأرض، ورعاية الاقتداء المستمرة الشاملة للأمة كأساس لفاعلية مؤسساتها. أو بتعبير آخر: الربط بين الهداية والعهد مع الله بحيث لا ترتبط مشروعية أي فعل إنساني ابتداءً بذاك الفعل، بل تمتد إلى ما يئول إليه من آثار[54].

سادسًا: مدخل الكمنويلث الإسلامي للإصلاح في الأمة: في بحثه الرامي إلى استعادة مفهوم **الأمة الإسلامية الواحدة**، مع عدم القفز على الواقع الذي يعيشه عالمنا الإسلامي الآن؛ يطرح مالك بن نبي **فكرة كمنويلث إسلامي**. فأي محاولة لتخطيط العالم الإسلامي، ينبغي أن تستلهم أمرين: وحدته الروحية، تعدد جوانبه إلى حدٍّ بات معه وكأنه عوالم؛ فالعالم الإسلامي يعيش وضعية: الانسجام في جانبه الروحي، والتعدد في جانبه الدنيوي.

ويقدم بن نبي التشخيص التالي لمدى جاهزية العالم الإسلامي بفكرة الكمنويلث الإسلامي الذي يدعو إليه، على النحو التالي:

1- **حاجة تحديد هذه الجاهزية إلى** تحقيق معمق على صعيد العالم الإسلامي، تقوم به هيئة مشتركة من المتخصصين، مع ملاحظة أن مراكز البحوث الموجودة الآن تعاني من وجهي قصور: فثمة مؤسسات أصابها الهرم بعد أن لعبت دورًا مهمًّا في الحياة العقلية للعالم الإسلامي، وثمة مؤسسات حديثة لم تتكيف بعد مع شروط العمل العلمي واسع النطاق. ويمر العالم الإسلامي الآن بمرحلة حمل وعدم تكيف؛ فبعض ما فيه من أفكار وأشياء فقد صلاحيته، والبعض الضروري الآخر لم يُولد بعد.

2- **إشكالية التكيف مع عالم من صنع الغير، والجهل بمحددات الضروريات الحقيقية:** يحيا العالم الإسلامي في فترة طفولية، نعالج فيها مركبات نقصنا بدعاوى ذات تأثير تنويمي مخدر لوعينا؛ ففي حين نرفض على الصعيد الخطابي النزعة المادية، فإننا نتمثلها على الصعيد السلوكي؛ فالعالم الإسلامي يريد الإفلات من أسر المادة في التوجهين الرأسمالي والاشتراكي، وإذا به يسقط لا شعوريًّا في النزعة الرأسمالية بالتعلق بالأشياء لا بالأفكار؛ حيث يستمرئ

ما هو أسهل فشراء الأشياء أسهل من الحصول على الأفكار الضرورية لصنعها، ونتيجة لذلك فإنه في حين أدى النزوع المادي في الغرب إلى **تنمية الأفكار**؛ فإنه قاد في الشرق إلى **مضاعفة الأشياء**.

ويشير بن نبي إلى ما يسميه **المحيط الجديد** وفحواه هي: خروج المسلم من عالم مفصَّل على مقاسه، توضع في ذاته صورته الحميمية، ويمده بالمعايير الأساسية للحكم على الأفراد والأشياء، إلى عالم لا يتوافق مع قلبه **ووعيه** وفكره، ولا يعرف معاييره ومقاييسه، ويخضع عن اضطرار نتيجة ذلك لانقلاب في سلم الأشياء؛ حيث يصير عاجزًا عن معرفة **عالم الضرورات**، ولا تتوفر له مصفاة لا تسمح بالعبور لغير الضرورات الحقيقية، ويصير مضطرًّا إلى وضع حساب معين لضرورات مزيفة، غزت الحياة الإسلامية دون تصفية، أو بتصفية جزئية. ونتيجة ذلك أصبح الوعي الإسلامي مفرقًا بين: الرغبة في تدارك تأخره على الصعيد الاجتماعي بما له من تأثير على واقعه السياسي، وإنقاذ تراث أخلاقي يعي مدى قيمته. ونتيجة هذا التناقض يتمزق وعي المسلم الذي لا يعرف كيف يندمج في عالم هو مرغم على العيش فيه، وإن كان لم يتمثل بعد معاييره؛ حيث يزيد نصيبه من أشيائه عن نصيبه من أفكاره. ونتيجة ذلك تنشطر حياة المسلم إلى عالمين منفصلين؛ حيث يعيش في ظل **تقاطب مزدوج**: عالم غريب له منه أشياء، وليس أفكاره، وعالم أخلاقي يحنو إليه. واندفاع المجتمع في حركته وراء الأشياء يولِّد حروقًا لذلك المجتمع شديدة الإيلام.

3- ظاهرة النمو المعاق: من أهم المشكلات التي يواجهها هذا المجتمع الإسلامي ظاهرة **النمو المعاق**؛ فلقد مر هذا المجتمع بعصر النوم، ثم بعصر استرداد الوعي مع الاستيقاظ على درجات الاستعمار الغربي، ثم دخل مرحلة **(عصر الفوضى والذبذبة)**. وهذه المراحل شبيهة بمراحل نمو الطفل (يمر الطفل بـ: **الطور الأمومي** (يتعلق بأمه ولا يفهم عالم الأشياء) **والطور ما قبل الاجتماعي** (يدخل عالم الأشياء ويجهل عالم الأفكار) **والطور الاجتماعي** (يقيم الصلة بين عالمي الأشياء والأفكار). والمجتمع المسلم شبيه بطفل متأخر في تكوينه اللغوي أو شخص بالغ مختل سلوكيًا. ففي حين شرع العالم الإسلامي في ذات التوقيت تقريبًا مع المجتمع الياباني في تقليد الغرب، فإن اليابانيين استطاعوا أن يربطوا بين الأشياء والأفكار، وأجادوا الكلام بإطلاق المدافع في بورت أرثر، بينما وقف المجتمع المسلم عند شراء الأشياء. وظل المجتمع الإسلامي يعاني من فوضى الأشياء والأفكار، مما أدى إلى انعدام الإحساس بالأمن، والفوضى الاجتماعية، بحيث أصبح **(الوافد الجديد من الأشياء)** يقابل في العالم الإسلامي بردود فعل متناقضة. ففي حين يرى البعض في الأزياء النسوية الحديثة علامة تحرير للأمة، يرى فيها آخرون مفسدة لها، مما يؤدي إلى تقاطب فكري وعاطفي، يضاعف من أزمة النمو المعاق، ويؤشر على استحكام الإحساس بوضعية الإنسان الحائر المطارد، الذي يعاني من استحكام الأزمة الداخلية، والذي يعد تصالحه مع عالمه الداخلي شرطًا لسلامة تعامله مع عالمه الخارجي.

4- الحاجة إلى إرادة جماعية مؤسسة على نزعة روحية دينية: جوهر فكرة الكمنويلث الإسلامي أن المجتمع المسلم بحاجة إلى إرادة جماعية، مؤسسة على نزعة روحية دينية؛ فالأزمة ليست في طبيعة مشكلات العالم الإسلامي، بقدر كمونها في موقف الإنسان المسلم منها.

5- **لا مركزية معالجة مشكلات الأمة:** في حين يتجه بن نبي إلى استعادة الأمة الواحدة؛ فإنه ينبه إلى ضرورة اعتبار الفضاء الجغرافي لمشكلات الأمة؛ فثمة مشكلات ذات طبيعة قومية، ينحصر نطاق معالجتها في البلدان التي تثار فيها وحدها، وثمة عوامل مسرعة أو معجلة للتطور العالمي تؤدي إلى مضاعفة تخلف المجتمع الإسلامي؛ يلزم التركيز عليها، وثمة مشكلات تتعلق بنطاقات إقليمية أو بمستوى الأمة الإسلامية كلها. فتحديد خريطة المشكلات وتضاريسها يجب أن يستلهم الفرق بين وحدة الأمة والخبرة التاريخية لها، التي لم تعرف المركزية في حل المشكلات، وفي ضبط الممارسة السياسية.

ومن منطلق التحديد الواقعي لمفهوم الأمة وشبكة علاقاتها؛ يرى بن نبي أن العلاقة بين العوالم الإسلامية (**الأفريقي، العربي، الإيراني، الماليزي، الصيني، الأوروبي**) يجب ألا تخطط بنواة مركزية، ضابطة للاتصال مع الخارج درءًا لإمكانية اعتبار ذلك بمثابة إرادة خاصة تفرض الفكرة على غيرها، والاستعاضة عن ذلك باعتبار كل تلك العوامل روافد تتجمع في تلك النواة[55].

6- **معركة الأفكار بين فعل الخارج، وفقر الداخل:** يضاعف من مفعول أزمة العقل المسلم، **المسعى الاستعماري لمراقبة حركة الأفكار في العالم الإسلامي**. ومع أن الاستعمار لا يهوى **الرقائق الفكرية**، ولا يريد زرع الأفكار؛ وإنما يحتفظ بها لنفسه ويبيع أشياءه للآخر؛ فإنه يحرص للحفاظ على احتكاره للأفكار على مراقبة حركة الفكر؛ ليتخلص مما لا يروق له من أفكار، أو لينحرف بها عن المدار الذي يريد أصحابها أن يوجهوها فيه. فالاستعمار يملك جهازًا لمراقبة الأفكار واستكشافها، ومنهجًا لتبديل قيمة الأفكار بالإضافة أو الحذف. وقد يستعمل آلية **المرآة المعطلة** لنسف الفكرة، من خلال تشويهها أو ربطها بشخص مشوه، بما لذلك من انعكاسات على الجهاز المناعي لمفاهيمي الإسلامي الضعيف أصلاً[56].

ومن جهة أخرى؛ **فإن العجز في الأفكار يؤدي إلى عجز في المراقبة الذاتية**، وفي مراجعة النتائج على نحو يفسح المجال للتبديد. **فالمجتمع كجهاز لتحويل الطاقات الاجتماعية يصير عرضة للإفلاس ما لم يتفوق إنتاجه على استهلاكه**. ومجتمعاتنا تعاني من تبذير غير سوي في الوسائل، وتبديد مفرط للطاقات الاجتماعية، فضلاً عن المعاناة من اللافاعلية، نتيجة تضييع مفاتيح مغاليق حل مشكلاتنا، بنسبتها إلى غير سببها الحقيقي؛ كنسبتها إلى الجهل مثلاً، مع أن السبب الأساسي هو فقدان التركيز على "**بناء الإنسان العقيدي**" الذي يعرف كيف يستخدم عقيدته كأداة اجتماعية، ويوسع مناطق الحضور الإسلامي. ويرى بن نبي أن **للمسلم دوران**: تمثيل أبطاله، ودور الشاهد الأمين لأعمال الآخرين؛ فهو الشاهد الحاضر في عالم الآخرين، المتصل بشكل وثيق مع أكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها. وحضوره يجب أن يعانق أقصى حد ممكن من المكان، وأقصى كم ممكن من الوقائع بشهادته. وهو ليس صاحب دور سلبي؛ فحضوره لا يقف عند حد ملاحظة الوقائع، بل يتجاوز ذلك إلى تبديل مجرى الأحداث إلى اتجاه الخير باليد واللسان والقلب. بل إن ابن نبي يصل إلى حد اعتبار أن الشاهد الذي أشار إليه الرسول في حجة الوداع هو كل من يقوم بهذا الدور بتبليغ الرسالة إلى الآخرين، في كل زمان ومكان، والغائب عنها هم كل من لم تبلغهم بعد رسالة الإسلام، **وكل من خانوا**

رسالتهم إلى إخوانهم في الإنسانية؛ من الأمراء المبددين للمال في غير مواضعه، والعلماء الذين يعززون بصمتهم الكثير من الأخطاء والخطايا في البلاد الإسلامية[57].

ومع أن ابن نبي استدعى لفظ **الكمنويلث**؛ فإنه حرص على استخدامه كوعاء مفرغ من شحنته الحضارية، ببيان أن وجه الشبه بينه وبين الكمنويلث البريطاني ونظيره الإسلامي الذي يدعو إليه يقف عند حد مستوى المشكلات، ولا يصل إلى طبيعتها؛ فالأخير لا يتجسد في شخص؛ بل في **الإسلام**، ويتشكل من مجموعة شعوب؛**حيث يتم الإصلاح من القاعدة**، ويستهدف: تجاوز الحالة ما قبل الحضارية ولا يمس سلطانًا يقوم بالعدل والحق في المسلمين، ويستهدف الموازنة بين القوى الداخلية والقوى الداخلية على واقع عالمنا الإسلامي الشبيه في رأيه بالإناء المغلق الذي تتم فيه عملية كيميائية، والذي يصير مهددًا بالانفجار ما لم تتوازن مفاعيل القوى داخله وخارجه، مع التأكيد على أن التوازن بين القوى الداخلية هو الأهم، والإسلام هو القوة التي يمكن أن تحقق ذلك[58].

7- حيوية الدين كأساس للحضارة: يؤكد مالك بن نبي أن الحضارة الغربية قامت على هيكل أخلاقي مسيحي، أتاح لها التماسك، والوثبة الضرورية لازدهارها. إلا أن تلك الحضارة غيرت هذا الأساس العقيدي بالتدريج عبر مسيرتها التاريخية، إلى أن صار هيكلاً مختلطًا مصطنعًا تلفيقيًّا. **ويركز ابن نبي على تفكيك المؤشرات التي يطرحها الغرب كعلامات على التقدم على النحو التالي:**

أ- عدد الكتب المطبوعة: ليس هذا دليلاً على الصحة العقلية. وكما لا يعتبر **الورم** علامة على الصحة البدنية؛ فإن هناك **أورامًا عقلية**، وأجسامًا اجتماعية مريضة مثقلة بالأفكار. فالعبرة إذن ليست بكم الكتب؛ وإنما بنوعية المعلومات التي تتضمنها[59].

ولا تقاس **الثروة الاجتماعية** للمجتمع بما يملكه من أشياء؛ وإنما بمقدار ما به من أفكار. فلقد دخل المجتمع الإسلامي **حلبة التاريخ** في القرن السابع الميلادي بعالم أفكار جنيني، في حين دخل في **مهاوي التدهور** في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو يملك أغنى مكتبات العالم؛ لأن فاعلية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية.

وتمر دورة أي حضارة بثلاثة أطوار: **الحالة الكاملة** (خضوع كافة خصائص المجتمع وملكاته لسيطرة الروح) **ومرحلة تحكم العقل** في خصائص المجتمع والاتجاه بها نحو المادة، **ومرحلة سلطان الغرائز** المتحررة من وصاية الروح والعقل، والتي يصير معها النشاط المشترك مستحيلاً، ويصاب المجتمع بانفصال في شبكته الاجتماعية؛ مما يؤدي إلى المرض الاجتماعي، وإصابة الذوات بالتضخم؛ حيث يدور النقاش لمجرد الانتصار للرأي الذاتي، وليس من أجل إيجاد حل للمشكلات. فمع تورم الذات وانتفاشها لا يهتم أحد بمشكلات الواقع، ولا بعلاج؛ وإنما ينحصر الاهتمام في مشكلات خيالية[60]. وفي حالة سلامة **الأنا الإسلامية** -كما كان الحال في صدر الإسلام- لا يصير هناك مجال لعقد نفسية

على سبيل الفعل ورد الفعل؛ مما يؤدي إلى فاعلية شبكة العلاقات الاجتماعية. وبالعكس؛ فإن كل علاقة فاسدة بين الأفراد تولّد بينهم عقدًا تحبط أعمالهم الجماعية، أو تجعلها مستحيلة، وتمنع الاستفادة من الأفكار الإصلاحية المطروحة، وتجعلها في عداد الحروف الميتة؛ وهو ما حدث لمجتمعنا الإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث لم يدرك دعاة التحرر من الأخلاق من أجل التقدم، أنهم في أعماقهم كأطفال يلعبون بالكبريت، دون أن يدركوا إمكانية التسبب في حريق يلتهم المدينة بأسرها. والمجتمع لا ينتج القيمة الأخلاقية التي تنظم حياته،؛ بل يحتاج إلى فكرة دينية، توفر له الظرف الاستثنائي الكفيل بميلاده. فالفكرة الدينية جامعة لمقادير المجتمع، كما تحمل النطفة كافة عناصر الكائن الذي سيخرج منها إلى الوجود فيما بعد. والعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية التي تربط بين الإنسان وأخيه، وكلما ضعفت العلاقة الدينية كلما ازداد الفراغ الاجتماعي. فغاية ما تستهدفه الشرائع هو سد الفراغ الاجتماعي؛ والفكرة الدينية تبحث عن شروط الجغرافيا الإنسانية الكفيلة بأدائها لدورها، وقد تهاجر من مكان إلى آخر بحثًا عن تلك الشروط. وليس صحيحًا أن التاريخ الأوروبي قام على قطيعة مع الفكرة المسيحية؛ فكل ملاحم التاريخ الأوروبي هي نوع من التجسيد للفكرة المسيحية، وكل ظاهرة أوروبية ظاهرة مسيحية، والإنسان بطبيعته **حيوان ديني**[61].

والعنصر الديني يتدخل في تكوين **الطاقة النفسية الأساسية** لدى الفرد، وفي توجيهها داخل المجتمع، وفي صنع تاريخ المجتمع، ويتم حل مشكلة التاريخ بطريقتين: ما يغير ذات الفرد، وما يغير إطاره الاجتماعي. وأخطر ما يمكن أن يصيب مجتمعًا ما هو النشاط الاستعماري غير المرئي؛ لعدم إمكانية إدراك وسائله ومجالات نشاطه. وبالإضافة إلى ذلك فإن الأخطار التي تتعرض لها شبكة العلاقات الاجتماعية تتفاوت. فلذعة إبرة في موضع حساس في بنية المجتمع قد تصيب شبكة العلاقات فيه بالشلل. كما أن الاستعمار يستخدم **نوعًا من القوارض المجازة**، يربيهم في بؤرته الثقافية ليتولوا هم مهاجمة شبكة علاقات مجتمعهم في صمت؛ مما يؤدي إلى عدم الوعي بما يقومون به من تدمير. والقوارض التي تتعرض لها شبكة العلاقات في المجتمع الإسلامي أنواع: النواتج المجازون من قبل ثقافة أجنبية، لم يجيدوا تمثلها؛ بل وقفوا عند قشرتها الخارجية، ومن يهدمون روحهم بهدم المبادئ والأخلاق؛ مما يؤدي إلى خلق الفراغ الاجتماعي، **وهؤلاء هم من يجهلون أوامر الله**، ومن يوجهون كل الملكات المبدعة والفضائل الأخلاقية في المجتمع إلى خارج عالم الوقائع الظاهرة، فيهدمون وسائل المجتمع، **وهؤلاء هم من يجهلون مقتضيات الأرض**، وكل هذه سبل منهي عن اتباعها، تتفرق بالأمة عن طريقها الصحيح؛ فكل حقيقة لا تؤثر على الأشخاص والأفكار والأشياء، ولا تحمل جنين نشاط معين؛ هي كلمة فارغة ميتة، مدفونة في نوع من المقابر يسمى: **القاموس**[62].

ب- المجتمع البدائي، والمجتمع التاريخي: يراد بالمجتمع البدائي ذلك المجتمع الذي لم يعدِّل بطريقة محسوسة المعالم المجدِّدة لشخصيته، ويصير بذلك ساكنًا ثابتًا، في مقابل المجتمع التاريخي المتحرك الذي يخضع لقانون التغيير، الذي يحول معالمه من جذورها، وينشأ إما من: مواد جديدة لم تتعرض لتغيير تاريخي سابق، أو من مواد استخدمت في مجتمع تاريخي سابق؛ كتشكل المجتمع الأمريكي بالهجرة، أو إعادة تركيب مجتمع اختفى من الوجود. وقد يتلخص **المجتمع الأمة** في إنسان واحد؛ أي في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل يكون موجودًا في حيز الإمكانية، تحمله فكرة يمثلها هذا الإنسان. المجتمع إذن عبارة عن ثلاثية متفاعلة: جماعة تغير خصائصها الاجتماعية على الدوام، وصولاً إلى هدف تسعى إليه من وراء التغيير وتعيه بإنتاج وسائل ذلك التغيير. وجوهر الإصلاح إذن هو: **حركة يتسم بها المجموع الإنساني، وتحديد اتجاه هذه الحركة، وإنتاج أسبابها.** ومع أن الحركة قد تقود إلى الصعود أو الهبوط؛ فإن المجتمعات الساكنة تفقد الجماعة تاريخها. بلغة أخرى يميز بن نبي بين الثروة (**المال الساكن**)، ورأس المال (**المال المتحرك**)، ويعتبر الشروع في الحركة من أجل تغيير النفس، للوصول إلى غاية؛ هو شرط اكتساب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع. وتعيش الجماعات الساكنة مرحلة ما قبل الحضارة، بغاية هي المحافظة على البقاء، أما المجتمع فيصنعه التاريخ، وغايته الحضارة.

ويفسِّر ابن نبي بقاء المجتمع ساكنًا بعدم كفاية التحدي الذي يدفعه إلى الحركة، أو فراره من طريق التحدي، أو زيادة التحدي عن طاقة ذلك المجتمع. فنقص التحدي أو زيادته يؤثران بذات الشكل على قوى التاريخ الإنساني. وفي معرض بيانه بأن نواة الإصلاح هي **الإسلام** يقرر ابن نبي أن القرآن يضع الضمير المسلم بين حدين: **الوعيد** (كحد أدنى لا يوجد دونه جهد مؤثر) **والوعد** (كحد أعلى يصبح الجهد من ورائه مستحيلاً)، ويضع بذلك ضمير المؤمن على طريق الحركة التاريخية، بين حدَّي العمل المؤثر الهادف إلى ما هو أعلى، المحلق فوق ما هو أدنى[63].

وتتم صناعة التاريخ بتأثير طوائف اجتماعية ثلاث: عالم الأشخاص، عالم الأفكار، عالم الأشياء، بالتوافق في عمل مشترك (**نماذج من عالم الأفكار، تنفذ بوسائل من عالم الأشياء، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص**). وهذه العوالم الثلاثة لا تعمل إلا بوجود عالم رابع هو **شبكة العلاقات الاجتماعية**، التي هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع منذ ميلاده. وقد ينهار المجتمع رغم ثرائه في عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، إذا فقد تلك الشبكة نتيجة إصابته بمركب القابلية للاستعمار، المؤدية إلى الوهن؛ فتمزق تلك الشبكة يحوِّل المجتمع إلى مجرد تجمعات بلا هدف.

وفي حين تأسس المشروع الحضاري الغربي على تعلية قيمة الفرد؛ فإن النموذج الإسلامي يعتبر الخطوة الأولى على طريق التغيير الاجتماعي هي العمل، الذي يغير الفرد من كونه **فردًا** إلى صيرورته **شخصًا** بتغيير صفاته البدائية المرتبطة بالنوع إلى

نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع[64]، عبر **التربية الاجتماعية** التي ينبغي أن تكون **وسيلة فعالة في الواقع**، بما تحمله من معنى لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكوِّن معهم مجموعة القوى التي تغيِّر شرائط الوجود نحو الأحسن، وكيف يكوِّن معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع القيام بنشاطه المشترك في التاريخ. وكافة الحلول التي تقتبس من بلاد أخرى صحيحة في بلادها، تحتاج عند النقل إلى عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها. ومع أنه من المفروض الاستنارة بتجارب الآخرين؛ فإن شرط ذلك هو أن تكون الحلول نابعة من المحيط الذي تطبق فيه[65].

المبحث الثاني

مداخل الإصلاح الوافدة والتابعة

تضم هذه المداخل التي تعتبر في المنظور الإسلامي مداخل للإفساد في حقيقة الأمر: **المداخل الأصولية الغربية، مدخل المفاصلة بين الديني الإسلامي والسياسي، ومدخل اختزال الديني في فضاء الضمير الخاص، ومدخل تخليق هويات إقليمية، وفيما يلي بيان لأهم أبعاد هذه المداخل:**

أولاً– مدخل الأصوليات الغربية المعاصرة للإصلاح في الأمة: ولِد مفهوم **الأصولية** في العالم الغربي مرتبطًا بالفهم الحرفي الجامد للكتاب المقدس، إلا أن فضاءه ما لبث أن اتسع ليشمل كل فكر لا يتوافق مع أساسيات النموذج المعرفي الغربي السائد، ونتيجة لذلك أصبح هذا المدخل موضع التباس، وعرضة للتلبيس إلى حد بعيد.

والأصولية بمدلولها الذي تأسس في البيئة الغربية هي: **معتقد ديني أو سياسي يرى المؤمن به أنه يمثل الحقيقة الوحيدة المطلقة، وأن من المفروض عليه أن يعمل على فرضه بالقوة على غيره.**

ويرى جارودي أن الغرب هو منبع كافة الأصوليات المعاصرة، وأصوليته هي الأصل، وما عداها مجرد رد فعل لها.

وتعود بداية ظهور مصطلح **الأصولية** في القواميس الغربية إلى منتصف العقد السادس من القرن العشرين، **بمضمون هو**: رفض التكيف مع الأوضاع الجديدة لاعتبارات عقيدية. ثم تطور هذا المضمون خلال العقدين التاليين ليشمل: تبني موقف ديني أو سياسي جامد، يعيش في الماضي، ولا يتسامح، ويرفض الجديد. وأفرخت الأصولية الغربية العديد من الأصوليات التي تصب في معينها. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أهم تلك الأصوليات، فيما يتعلق بمضامينها بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة بوجه عام، وبين الدين الإسلامي والسياسة بوجه خاص.

1– الأصولية العلمية: تمثَّل مفتاح تأسيس هذه الأصولية الغربية الأم في محاولة الغرب دمج النخب العلمية المنتمية إلى ثقافات أخرى في الثقافة الغربية؛ مما أسفر عن **نتيجة بالغة السلبية ذات بعدين**: القضاء على الثقافة الأصلية للنخب التي قبلت عملية الدمج هذه، والعجز في ذات الوقت عن توصيل الثقافة الغربية إليها؛ مما ولد فراغًا ثقافيًّا رهيبًا، بدلاً من أن ينتج ثقافة غربية لا شريك لها.

واستخدمت الأصولية الغربية ذات الوضعية العلمانية **ثلاث آليات** لاستيعاب النخب العلمية المنتمية إلى الثقافات الأخرى: **التثاقف** (تحقيق رغبة رحيل المهاجر من ثقافته إلى قيم الغرب، ومن سلوكيات ثقافته الأصلية، إلى قيم الغرب وسلوكياته)، **والتدامج** (التحول الفعلي إلى ثقافة الغرب وسلوكياته)، **والتشتيت** (الفقدان الكامل للهوية الأصلية).

وأدت تلك الأصولية إلى **إفقار الحضارة الغربية ذاتها**؛ حيث دمرت جوهرها بسلاحين: **الفردية** (المغالاة في التركيز على الفرد، بما يؤدي إلى ضمور البعد المجتمعي للإنسان)، و**الوضعية** (المغالاة في الوقوف بالعلم عند حد ما هو ظاهر وقابل للخضوع للتجربة؛ مما يؤدي إلى ضمور البعد المتعالي للإنسان، وتحطيم الأساس الإيماني الأخلاقي للعلم، وإقحامه في مجالات منقطعة الصلة بإنسانية الإنسان واحتياجاته الحقيقية. فعدم التسليم بوجود ما لا يقبل الخضوع للتجربة يعني ضمنًا عدم الاعتراف بالحب والإبداع والإيمان، كما يستبعد: **علم الإنسان بجهله**، وهو ما يعادل شطر المعرفة الصحيحة.

ومن رحم هذه الأصولية الأم؛ وُلدت: **الأصولية الستالينية، والفاتيكانية، والعلمية، والإسرائيلية، والإسلامية**. وأصبحت البشرية في مواجهة داء الأصولية أمام خيارين لا ثالث لهما: إما **الإفناء المتبادل، أو الحوار المنضبط**. ومفتاح هذا الحوار هو **أن يبدأ الغرب بنقد الذات ليصل إلى الوعي بحقيقة أن أصوليته الذاتية هي التي أفرزت وتفرز كافة أشكال الأصولية المعاصرة**(66).

2- **الأصولية الرأسمالية الليبرالية**: أطلقت الرأسمالية جدلية أخرى في تعاملها مع العالم الإسلامي، تتمثل في: التعامل الوظيفي الظرفي مع الإسلام، حسبما تقتضيه المصالح الرأسمالية، والتسلط على العقل الغربي، والعقل التابع له، بإيهامهما إمكانية خلق الجنة الموعودة على الأرض بواسطتهما. إلا أن الثمرة التي قدمتها الرأسمالية لذلك العقل؛ جمعت في وعاء واحد بين التقدم المادي الباهر، وبين الإلحاد والعنصرية والصهيونية والشيوعية والفاشية، وتحويل الدين إلى سلعة محكومة بخدمة الأصولية الرأسمالية؛ فإن خدم تلك المصلحة فهو خلاق، وإن هو قاومها فهو: إرهابي، وأفرخت تلك الأصولية الرأسمالية في القرن التاسع عشر الأصولية المسيحية الصهيونية، المرتكزة على دعوى العصمة الحرفية بالكتاب المقدس، واحتوائه على حلول لكافة شئون الحياة، واستخدام تلك الأصولية كحلقة وصل جامعة بين اليهود والمسيحيين ضد الإسلام، على خلفية اعتبار قيام إسرائيل مفتاحًا لعودة السيد المسيح. وفي ذات السياق يأتي المسعى الأصولي الغربي لتعميق أخدود العداء ضد الإسلام والمسلمين في كل مكان، والتحيز الإعلامي الذي يغطي على الأصولية اليهودية والمسيحية، ويُظهر العالم الإسلامي على أنه موطن الأصولية المهددة للسلم والأمن العالميين(67).

وترتكز الاستراتيجية عبر الأطلسية للإصلاح في الشرق الأوسط (التي أعدها فريق كبير من الباحثين الأمريكيين والأوروبيين) على المزاوجة بين التغيير من الداخل الإسلامي، وقيام الخارج بتحفيز من يقبلون مشروعه للإصلاح، والضغط على من يتحدون هذا المشروع، وضرورة الربط بين المعونات الخارجية ومدى التقدم في تنفيذ وصفة الإصلاح السياسي الغربية، فضلاً عن توسيع نطاق التفاعل مع الشعوب الإسلامية عبر المؤسسات التعليمية والدينية والبعثات الخارجية، وتقديم العون الفني لمؤسسات التحول الديموقراطي، وخلق بيئة إقليمية مواتية للتغير الإقليمي، وترويج نموذج تركيا العلمانية، وإعادة هيكلة الدور الغربي في الداخل الإسلامي بتوجيه الجامعات ومراكز البحوث الغربية؛ لإنتاج جيل جديد من العلماء والدبلوماسيين والعسكريين ذوي المعرفة الواسعة بأدبيات العالم الإسلامي ولغات شعوبه وثقافاتها، والعمل على خلق نوع

من الفصل في الوعي الإسلامي بين ترويج الديموقراطية والسلوك الخارجي الأمريكي[68].

ومن قرابة عقد من الزمان؛ حذر هوفمان من أن العالم الغربي سيحاول فرض صيغة للإصلاح على العالم الإسلامي من مدخل **توحيد ديانة العالم**، وبيَّن أن المخرج من الوصول إلى هذا المآل هو **إقامة دار إسلام القرن الواحد والعشرين** التي يشعر المسلم فيها أنه مؤمن، وعضو في أمة إسلامية واحدة، متجاوزًا بذلك وضعية كونه مجرد مواطن في دولة قومية. وحذر من أن الغرب لن يترك المسلمين وشأنهم إذا لم يدافعوا عن **حق الاختلاف الثقافي** وحق الحوار المتكافئ. فالخبرة التاريخية الأوروبية تبين أن **اللاإدارية العلمانية** لم تقبل حلولاً وسطًا مع المسيحية؛ بل همشتها، **ولن تكون أكرم في مواجهة الإسلام منها مع المسيحية**. وعلى الرغم من أن الإسلام هو الحل الحقيقي للأزمة التي يواجهها الإسلام في كافة أرجاء الأرض؛ فإن الغرب لن يقبل إصلاحًا يأتيه من الخارج، كما لن يتوقف عن توظيف الأمم المتحدة ضد الإسلام[69].

3- مدخل الأصولية الأمريكية للإصلاح: تتأسس هذه الأصولية على: تفوق أمريكي حتمي تتصاعد به حركة التاريخ بفعل إلهي بحرب ضد كافة قوى الشر، للتمكين لليهود في إسرائيل، في نطاق حتمية معركة هرمجدون، التي تؤدى إلى قيام **دولة المسيح العالمية**[70].

وشهد عهد ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي عامة، وأحداث 11 سبتمبر 2001 خاصة؛ تحول الولايات المتحدة من حارس للأمر الواقع في العالم العربي، إلى طرف يدعي المسئولية عن تغيير ذلك الواقع، **بوصفة تزعم أنها إصلاحية**، وتسعى إلى فرضها بكافة السبل، لبها هو فرض **الديموقراطية والرأسمالية الليبرالية الغربية** على العالم الإسلامي طوعًا أو كرهًا. وتلقي الولايات المتحدة ومن يدورون في فلك رؤيتها للإصلاح بالمسئولية عن الوضع المتردي الحالي على كاهل **استبداد الأنظمة الحاكمة والإرهاب**، وتضغط من أعلى على الأنظمة الحاكمة، ومن أدنى على بنية المجتمع من أجل تمرير تلك الوصفة الأمريكية للتغيير، بخطاب مراوغ عن الديموقراطية، تكمن في أعماقه الرغبة في إعادة هيكلة المنطقة بما يخدم المصالح الغربية النفطية، ويمكِّن لإسرائيل في قلب الأمة الإسلامية[71].

واختلق الأمريكيون عدوًا جديدًا هلاميًّا يسمونه **الإرهاب الإسلامي والعربي**، يوظفونه على غرار توظيفهم من قبل لمفهوم **القومية العربية** في تفكيك الدولة العثمانية، الذي وصفوه بعد استنفاد دوره بأنه وهم، ومفهوم **الجهاد الإسلامي** الذي سموه إرهابًا بعد أن أدى دوره في طرد السوفيت من أفغانستان، وتفكيك الاتحاد السوفيتي، وتنصلوا منهما.

وفي سياق تفعيل هذه الأصولية؛ يتحالف كل من اليمين الرأسمالي والديني المحافظ، وتتولى ثنائية أمريكية التدخل الأمريكي باسم الدين، للتلاعب بدين الآخر وكافة معطيات خريطة وجوده[72]. ففي حين يستحضر بوش **الدين المسيحي** ويضمن خطابه اقتباسات من الكتاب المقدس؛ فإنه ينصب نفسه مفسرًا ومحددًا لصحيح الإسلام، ويصف من يتهمهم بكراهية الحريات الأمريكية بأنهم خونة لدينهم، يحاولون سلب الدين الإسلامي ذاته[73]. بل إن الكونجرس الأمريكي ينصب نفسه حارسًا لحرية الأديان في العالم، وينحت مفهوم **الحماية الدينية** التي يؤطرها في مؤسسات أمريكية قد تقحم

المخطط الأمريكي السياسي في الأديان بشكل عام، وفي الدين الإسلامي وشئون الكنائس الشرقية بوجه خاص[74].

وتكشف محاور خطة الشراكة الشرق أوسطية التي طرحتها الولايات المتحدة في نوفمبر 2003عن إغفال النسق القيمي للمجتمع المراد فرضها عليه، والتركيز على الخلل القائم بحلول جزئية، غايتها **ترقيع الواقع كي يوافق القالب الأمريكي**[75].

وتستهدف هذه الأصولية ركائز المناعة في الأمة الإسلامية، من خلال سعي اليمين الأمريكي المحافظ بجناحيه الديني والسياسي إلى **تفعيل ثلاثية: المقاول، التاجر، المبشر**.[76] ومن أهم الأساليب التي تسعى من خلالها إلى فرض رؤيتها على الفضاء السياسي والمدني في العالم الإسلامي، **وتهميش دور الإسلام السياسي، ما يلي:**

أ- تحميل الإسلام مسئولية الاستبداد والإرهاب: تسعى الأدبيات الأمريكية المروجة لهذا المدخل إلى تبرئة الولايات المتحدة تمامًا من مسئولية كراهية العالم الإسلامي لها، وتبرئتها بالتالي من التسبب في توجيه سهام ما تسميه **الإرهاب** نحوها. وترى الخارجية الأمريكية أن معظم المنظمات الإرهابية والقادة الإرهابيين في العالم عرب مسلمون، وأن نصيب العرب في قيادة تلك المنظمات هو نصيب الأسد، كما أن العرب أشد من أي جنسية أخرى ميلاً إلى العنف؛ فنصف الصراعات الموجودة في العالم تدور فيما بين المسلمين، ويشارك المسلمون في معظم الصراعات الأخرى، رغم أنهم يشكلون خمس سكان العالم، وتطرح مفهوم **الفاشية الإسلامية**، وتبحث عن أوجه شبه بين الحركة الإسلامية والحركة النازية، وترى أن السبب الجذري للإرهاب ليس **الفقر** (فالمناطق الأشد فقرًا في العالم لم تفرخ إرهابًا ولا إرهابيين، وكثير من القادة الإرهابيين العرب أثرياء، وأشد العرب فقرًا يعيشون في ظل أنظمة حكم مسرفة تستأثر بمعظم الثروات. فلماذا لا يوجهون عنفهم ضدها؟) **ولا اليأس** (فمعظم عناصر الجماعات الإرهابية تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والعليا. ورغم وجود مئات الألوف من اللاجئين في مخيمات في تايلاند؛ فإنه لم تظهر بينهم نزعة إرهابية)، **ولا الغضب من سوء معاملة الغرب للمسلمين** (فالمسلمون يُقتلون بالألوف، دون أن يكترث أحد، ويعدون أمثال صدام الذي قتل منهم قرابة ثلاثة آلاف شهريًّا – على مدى اثنتين وثلاثين عامًا حكمها– بطلاً قوميًّا. وحصدت الحرب في السودان أكثر مما سببته كافة الحروب مع إسرائيل، بينما تدافع الولايات المتحدة عن المسلمين كما فعلت في البوسنة والهرسك، وكما أنقذت الكويت، كما أنها تقدم دعمًا لدول إسلامية لولاه ما استطاعت أن تبقى قطاعات من شعبها على قيد الحياة؛ فلماذا يقبل المسلمون الإساءة من مسلمين، ويوجهون كراهيتهم ضد الولايات المتحدة؟) ونخلص إلى أن المسلمين يكرهون الولايات المتحدة لذات الكراهية لقيمها الديموقراطية[77].

ويأتي في هذا السياق توظيف العقل العربي الإسلامي التابع في التلاعب بالمفاهيم، وتغييب الوعي الإسلامي بالمفاتيح الصحيحة لإصلاح الأمة؛ حيث

يجري نسبة الوهن الحالي إلى أسباب غير صحيحة؛ مثل: الافتقار إلى المعرفة، مع قياسها بمؤشرات غربية صرفة، وتهميش وضعية الدين بجعله مجرد أحد مدخلات الثقافة، واختزال عملية الإصلاح في مثلث: المعرفة، الحريات، تفعيل دور المرأة[78].

ب- تشويه صورة الشرق والإسلام: يتخذ **الغرب** من **الشرق** إطارًا لتعريف نفسه بالمفهوم المخالف، ناظرًا بذلك إلى الشرق على أنه يمثل كافة مظاهر الانحطاط المغايرة لمظاهر السمو التي يدعيها لنفسه، وينظر إلى الإسلام كنسق مغلق لإحداثي. فبينما يقوم الإسلام على مفهوم الأمة والربط بين الدين والدولة؛ فإن الحداثة تقوم على النزعة المادية، ونزع القداسة عن العالم، وبالتالي يرى الغرب أن استقرار الحداثة الغربية مرهون بخلخلة البنية الميتافيزيقية للإسلام[79].

ج- **السعي إلى اختلاق إسلام حسب المواصفات الأمريكية:** يرى المفكر العربي الراحل إدوارد سعيد أن الغرب شرع مع احتلال العراق في مشروع شامل لرسم خريطة سياسية جديدة وأيديولوجية جديدة، بعد إدخال الإسلام إلى غرفة عمليات التجميل لإخراجه بثوب عولمي لا أصولي، يجاري ويتجاوب ويغير ثوبه طبقًا لمستلزمات السوق الحر، ضمن صراع حضارات يجري فرضه من طرف واحد، يستخدم مقولة نشر الديموقراطية ككلمة حق يراد بها باطل؛ للتغطية على الهدف الوحيد للحرب الراهنة؛ وهو **إخراج النظام الرأسمالي من أزمته[80]**.

وضمن المسعى الغربي لتفصيل **إسلام** على المقاس الغربي؛ تسعى أدبيات غربية – من خلال ترويج مقولة إمكانية التعايش السلمي بين الإسلام التقليدي والحداثة الغربية– إلى الإيهام بأن الغرب يرفض الأصولية الإسلامية فحسب لعدم استجابتها لمتطلبات الحداثة. وتروج تلك الأدبيات نماذج مما تسميه: **الإسلام الآسيوي**، مشيرة إلى أن كثيرًا من الاتهامات الغربية للإسلام تنبع من جهل به، أو تحامل غير أمين، والطريق إلى معالجة ذلك هو: نشر المعرفة الصحيحة للإسلام، الذي هو في الحقيقة ظاهرة بالغة التنوع والتعقيد، وله بالتالي مواقف متعددة من الحداثة، وتقدم نموذجًا للفكر الإسلامي الرشيد في تقديرها متمثلاً في: عبد الرحمن وحيد، الذي تصفه بأنه زعيم أكبر منظمة إسلامية في العالم، يتبعها أكثر من أربعين مليون عضو؛ أي ما يزيد عن سكان السعودية وكافة إمارات الخليج معًا، والذي يعارض تطبيق الشريعة في بلاده، ويرى أن الإسلام يتأسس على الأخلاق والتسامح العالمي، واحترام التعددية، ولا يدعي احتقار الصلاح. وبالمثل فإن: أمين ريس زعيم منظمة المحمدية الإندونيسية التي يتبعها 28 مليون مسلم، والحاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من شيكاغو؛ يدعو إلى التسامح الديني. ويرى هذان الزعيمان الإسلاميان اللذان يناهز أتباعهما ثلاثة أمثال الشعب الأفغاني؛ أن البعث الإسلامي ليس عودة إلى المنبع، وإنما هو رد فعل للحداثة، وأن على المسلمين أن يميزوا بين **الإسلام المعياري**، و**الإسلام التاريخي**. ولا تنسى

تلك الدراسات أن تشكك في مصداقية مفكرين إسلاميين آخرين ليسوا من حملة الدكتوراه من الغرب كمن أشارت إليهما؛ فتؤكد على أن أبا الأعلى المودودي لم يتلقى تعليمًا دينيًا رسميًّا، وبدأ حياته كصحفي، وخطابه موجه إلى العامة وليس إلى العلماء، ولم يخرج من أتباعه فقيه في الدين، وتخلص إلى أن الحداثة تمثل أحد المدخلات في الفكر الإسلامي بكل تياراته مع مجرد اختلاف في الدرجة، وأن قيم المسلم التقليدي قابلة للتكيف مع القيم الغربية الحديثة، وأن **البهرة الشيعة** يمثلون **مستقبل الإسلام**؛ فهم طائفة تناهز المليون شيعي، يجمعون بين التمسك بالأعراف الإسلامية التقليدية، وتبني معظم أبعاد الحداثة، ويتصفون **بالنزعة السلامية اللا سياسية على مدى قرابة ألف عام**[81].

د- **دبلوماسية الدولار وشراء الذمم** : ينبه جلال أمين إلى مسألة بالغة الأهمية، تتعلق بدور شريحة من المثقفين العرب والمسلمين، تقع في الفخ الأمريكي، وتنشغل بما يسمى: تصحيح صورة الإسلام في العقل الغربي، وكأن المسألة مجرد جهل أو سوء فهم يُزال بالبيان؛ وهو اعتقاد لا يصمد أمام حقيقته تركيز الغرب بكل مؤسساته الاستراتيجية ومراكز بحوثه على فهم كل ما يتعلق بالعالم الإسلامي على مدى أكثر من قرن من الزمان. ثم إن المثقفين أسوأ حالاً من العامة من حيث استعداد شريحة منهم لاتهام النفس وتحقيرها، والعمل كشاهد من أهل هذه الأمة في تأكيد اتهامها وإذلالها. ولا نهاية لما يمكن أن يقوله المثقف الذي يقرر أن يتكلم بلسان أجنبي، والذي يقدم له الأجنبي ثمنًا مغريًا لضعاف النفوس؛ لإدراكه لحيوية ما لديه من بضاعة، في **عصر أصبح فيه مفتاح الهيمنة هو القهر النفسي والعقلي، وليس القهر المادي، وحل فيه الاستغلال القائم على غسيل المخ وتلويثه محل الاستغلال المادي القائم على الإرغام على العمل لحساب الغير**[82].

هـ- **انتحال موقع الحارس للحرية الدينية في العالم**: ينصب الكونجرس الأمريكي نفسه حارسًا لحرية الأديان في العالم، وينحت مفهوم **الحماية الدينية** التي يؤطرها في مؤسسات أمريكية، قد تقحم المخطط الأمريكي السياسي في الأديان، بما لذلك من خطورة في ضوء استهدافه بالأساس للإسلام، والتلاعب الغربي بالمفاهيم الإسلامية، الذي من شواهده ما يذهب إليه برنارد لويس من أن **الآخر** في المنظور الإسلامي مرادف لـ **الكافر**، وأن المراد القرآني بـ **الصراط المستقيم**، الذي أوصى القرآن المسلمين بسلوكه هو **الطريق الروماني المستقيم**، وأن مصطلحي الشرطة والمحتسب مفهومان مستعاران من الحضارة الرومانية، وأن مصطلح **الأمة** يعود إلى ما قبل الإسلام، وهو وارد في القرآن بثلاث دلالات: **أمة عرقية** هي الأمة العربية، **وأمة دينية** هي أهل الكتاب، **وأمة أخلاقية** هي أمة الصالحين[83].

و- **اختلاق مفهوم الأصولية الإسلامية**: تنبه بعض الأدبيات الغربية على أن الأصولية مفهوم لا ينبغي أن يطبق على كافة الأديان دون شروط مناسبة؛ فهذا المصطلح ظهر في البداية معبرًا عن الحركة المسيحية

البروتستانتية المؤمنة بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس. ولم يكن للكلمة معنى تحقيري في بداية الأمر. أما **مفهوم الأصولية الإسلامية**؛ فهو من نحت الدوائر الرسمية الأمريكية، التي روجته عبر وسائل إعلامها بدلالة سلبية تحقيرية، مع نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية؛ فالأصولية الإسلامية مفهوم فضفاض للغاية، اختلقته الجهات الأكاديمية والإعلامية الأمريكية لخدمة الأجندة السياسية الأمريكية، وهو بالتالي مفهوم سياسي، أكثر من كونه مصطلحًا دينيًا. والنعت به لا يستوجبه التشدد الديني، وإنما العداء السياسي للولايات المتحدة[84].

ز- التنسيق الأمريكي الأوروبي: تتبادل الولايات المتحدة وأوربا الغربية ترويج عملية فرض الإصلاح من الخارج على العالم الإسلامي. وفي حين تبدي الولايات المتحدة عدم اكتراثها بتمكين الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي من حفظ ماء الوجه؛ فإن أوروبا تلعب دور التمرير الدبلوماسي لذات الأجندة الأمريكية؛ فلقد طرحت الولايات المتحدة **مبادرة الشرق الأوسط الكبير** على مجموعة الثمانية، دون أن تستشير المؤسسات الرسمية، ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامية بشأنها؛ مما استدعى رفضًا شعبيًا ورسميًا. واشتملت تلك الخطة على ابتكارات جديدة تشمل: التعامل المباشر مع المجتمع المدني، واعتبار تمكين المجتمع المدني هدفًا لدبلوماسية مجموعة الثمانية، واقتراح آلية لمراقبة مدى التقدم في تنفيذ بنود تلك المبادرة. ورغم مسارعة الأنظمة العربية برفض تلك المبادرة؛ فإنها حرصت على عدم الظهور بمظهر عدم المستجيب لمطالبة المجتمع الدولي بالإصلاح السياسي، وطرحت العديد من مبادرات الإصلاح. وفي المقابل توصلت مجموعة الثمانية إلى صيغة لـ**شراكة للتقدم والمستقبل المشترك مع منطقة الشرق الأوسط الكبير وشمال إفريقيا** و**خطة مجموعة الثمانية لدعم الإصلاح**. ومع أن تلك الوثيقتين تشتملان على مضمون المبادرة الأمريكية؛ فإنهما حرصتا (على العكس) منها على تخفيف المخاوف العربية، بالإشارة إلى الصراع العربي الإسرائيلي، والحاجة إلى تسوية عادلة شاملة له، كما شجعت الإصلاح النابع من الداخل، غير المفروض من الخارج، والمعزز بضغط ودعم خارجي، وكررت ذلك مرارًا في بنودها، كما نصت على أن حكومات بلدان الشرق الأوسط قد لا تستطيع التعاطي مع المعايير العالمية المتعارف عليها للإصلاح، وينبغي بالتالي مراعاة خصوصية وضعية كل دولة على حدة، وأغفلت فكرة إنشاء منظمة غير حكومية لمراقبة التقدم في عملية الإصلاح، مستعيضة عنها بالدعوة إلى **منتدى للمستقبل**، تضم اجتماعاته ممثلي الحكومات والمجتمع المدني ورجال الأعمال، ويمثل ساحة للحوار والتشاور. وكانت تلك التعديلات كافية؛ لأن يقابل القادة العرب مبادرة الثمانية بالصمت، على العكس من المبادرة الأمريكية[85].

ح- فك الارتباط بين عملية الإصلاح الديموقراطي وعملية السلام: تركز أدبيات هذا المدخل على عدم الربط بين عملية السلام العربية الإسرائيلية، وتطبيق

استراتيجية إدارة بوش للديموقراطية في الشرق الأوسط، وتسوق المقولات التالية:

(1) الصراع الإسرائيلي الفلسطيني لا يمثل عائقًا للديموقراطية: لم يؤثر التهديد الأمني الخارجي على الإصلاح الديموقراطي في الهند وتايوان؛ بل كان حافزًا له. وحتى لو انتهى الصراع العربي الإسرائيلي؛ فإن أنظمة متسلطة لن تعدم الذرائع لقهر شعوبها.

(2) ليس صحيحًا أن عدم تسوية هذا الصراع يولد تضامنًا بين الشعوب والحكام العرب في مواجهة ضغوط الإصلاح الأمريكية؛ فالشعوب في الشرق الأوسط لا تثق في الالتزام الأمريكي بنشر الديموقراطية، نتيجة تحالف الولايات المتحدة مع أنظمة حكم استبدادية، وبالتالي فإن الضغط على تلك الأنظمة سيدفع الشعوب والمجتمع المدني إلى تلمس المساندة الأمريكية، والضغط الأمريكي من أجل الإصلاح.

(3) الحكومات العربية الأكثر تمثيلاً لشعوبها قد تكون أكثر عداءً لإسرائيل: قد يصدق ذلك في البداية، إلا أن ترسيخ الديموقراطيات الوليدة سيؤدي إلى تطبيق قاعدة "الديموقراطيات لا تتحارب". ومع أن الحكومات الديموقراطية الوليدة قد تكون أكثر تشددًا تجاه إسرائيل؛ فإن إسرائيل قد تكون أكثر استعدادًا لتقديم تنازلات إليها، استنادًا إلى ديموقراطيتها.

(4) لا صحة لتخويف بعض الزعماء العرب للولايات المتحدة من أن عملية الدمقرطة قد تأتي بإسلاميين ثوريين إلى السلطة؛ فذاك الاحتمال يمكن احتواؤه عن طريق ربط الإصلاح السياسي بالإصلاح الاقتصادي، وتطبيق أنظمة انتخابية تكفل الحد من الوزن البرلماني للإسلاميين؛ وهو ما أثبتت الخبرة الأردنية فعاليته. وبالتالي فإن المشروع الأمريكي للإصلاح سيكسر حلقة الاستبداد في الشرق الأوسط[86].

4- مدخل الأصولية اليهودية: يرتبط هذا المدخل في رؤيته لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين السياسة والدين بسمات عديدة؛ ففي حين لا تفصل إسرائيل بين السياسة والدين اليهودي؛ فإن مفهوم الدين ذاته يتعرض في ظل هذا المدخل إلى عملية تشويه بالغة. ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى تحديد الفاروقي لمفهوم الدين اليهودي، ثم التطرق إلى الفعل اليهودي به في الواقع الإسرائيلي الراهن:

أ- بيان خصوصية الدين اليهودي: في معرض بيانه الرائد لحقيقة الصهيونية كحركة سياسية توظف الدين اليهودي في مشروعها السياسي، وتحت عنوان واضح الدلالة: **أصول الصهيونية في الدين اليهودي؛** يقدم الفاروقي تعريفًا لـ"**الدين اليهودي**" يحصره في الطقوس الدينية التي مارسها اليهود في عهد السبي البابلي. وفي سياقها يأتي الحديث عن: الاصطفاء الإلهي لإبراهيم، ثم لداوود، ولبنى إسرائيل، بوصفه **علة كل معلول**؛ فذلك الاصطفاء لا يتأسس على سبب؛ بل هو المفسر لكل ما

عداه، والأساس للرؤية السياسية اليهودية المعاصرة ذات الطابع العنصري. وتربط تلك الرؤية مسألة الاصطفاء لإبراهيم ببداية مجرى تاريخي، ينتهي بالأحوال المؤدية حتمًا إلى مجيء المسيح المخلص. وفي ذات هذا السياق العنصري اللاسبي؟، تأتي الوصايا العشر كدليل جديد على رؤية عنصرية، قوامها قصر المخاطبة بـ **الأخلاقية** على الشعب المختار وحده.

وينبهنا الفار وقى إلى انقسام بني إسرائيل إلى: دعاة الحنيفية العالمية الداعية إلى عالمية متساوية، ودعاة العنصرية التي استمدت أفكارها من حلف القبائل العبرية، وابتكرت **دينًا يهوديًّا** يرتكز على **سبع قواعد: الاصطفاء الإلهي لإبراهيم** ليكون لله منه شعبًا مختارًا، و**إعطاء الله الميثاق لبني إسرائيل** كعهد أبدي لا يُنقد، و**إخراج الله بني إسرائيل من مصر** تنفيذًا لهذا العهد، وإحلال فلسطين وأهلها لهم، و**اختيار الله داوود وذريته لتحقيق الميثاق** بإقامة دولة لا تزول للشعب المختار، **انحراف العنصر العبري عن الطريق العبري**؛مما أدى إلى إفلات الملك منه بشكل مؤقت، و**ضرورة تطلع العنصر العبري بقلبه وعقله كله** لاسترجاع ذلك الملك، و**حتمية استرداد المُلك** بالنظر إلى وجود البقية الصالحة من بني إسرائيل. **وتبنت الصهيونية تلك القواعد السبع، وأضافت إليها القاعدة الثامنة الممثلة لجوهرها**: تحويل الأمل في استرجاع الملك إلى إرادة مخططة فعالة وإيجابية. وقدمت الصهيونية نفسها على أنها **حركة إله بني إسرائيل في التاريخ**[87].

ب- تفتيت مفهوم الدين: يأتي في هذا الصدد المرادفة بين **الدين** و**الطائفة**. ويُقال من هذا المنطلق إن بإسرائيل أربع عشرة ديانة معترفًا بها (اليهودية، عشر طوائف دينية مسيحية، الدرزية، الإسلام، البهائية)، ولا يخفى تأثير اعتبار كل طائفة دينًا قائمًا بذاته على إطلاق جدالات مذهبية، وتوظيف ذلك سياسيًّا.

ج- تمييع مفهوم الدين: ظهر في إسرائيل من مطلع التسعينيات ما يعرف بـ**الدين المدني الجديد** الذي يشير إلى إضفاء الطابع العلماني على المتدينين بوصفهم جزءًا من الهوية القومية، من خلال المزج بين الأعياد العلمانية والدينية، واستبدال التصنيف الثلاثي (**المتدينين، التقليديين، العلمانيين**) بالتصنيف الثنائي (**متدينين، غير متدينين**). ولم يؤدِ طرح هذا المفهوم الجديد إلى ضبط العلاقة بين العلمانيين والمتدينين؛ حيث اتجه تأثير المتشددين الدينيين صوب الصعود، من خلال تحالفهم مع القوميين المتشددين، على نحو دعَّم الأصولية اليهودية المهددة لمبادئ الديموقراطية.

وثمة جدلية صراعية بين اليهود المتدينين والعلمانيين، تكشف عن ذاتها في مضامين سياسية تتعلق بعقيدة شعب الله المختار، وأرض إسرائيل الموعودة، وعقيدة المسيح المنتظر المخلص، وإمكانية المساومة بخصوص تلك المعتقدات.

ومعنى ذلك أن تلك الأصولية تترجم إلى مواقف سياسية تصب في صالح التوجه القومي العلماني المتشدد، وإن اختلف الأساس الذي ينبني عليه موقف كل منهما[88].

5- مدخل التنبؤات التوراتية: عرف هذا المدخل زخمًا قويًا بعد سقوط الاتحاد السوفيتي السابق؛ كآلية لفرض **مثلث جديد**: القراءة الحرفية للصراعات الدولية، تبرير الإصلاح الغربي الأحادي الجانب، واستشراف مستقبل الخلاص الإنساني.

يصف هذا المدخل واقع الإنسانية الراهن على نحو لا مناص معه من الصراع، في ضوء قراءة النبوءات التوراتية، ووصول هذا الصراع إلى ذروته بظهور المسيخ الدجال كشرط لعودة المسيح المخلص، أو بالأحرى سيادة نموذج الأمة المدنية أو الديموقراطية، وفرض مشروعها السياسي الحضاري على غيرها.

ووفق هذه القراءة فإن الكتاب المقدس يتحدث عن **حروب، وشائعات حروب، وأمم تثور على أمم في آخر الزمان؛ كأحد علامات بداية الابتلاء وظهور المسيخ الدجال.**

ومن الأهمية بمكان تجلية الخطوط العريضة لعملية إسقاط الأصولية اليهودية المسيحية لهذا النص على واقعنا الحاضر، **والتي تتمثل فيما يلي:**

أ- العودة في تحديد مفهوم الحرب والأمة إلى اللغة اليونانية؛ فللحرب معنيان: معركة قصيرة الأمد، أو معركة دامية واسعة النطاق طويلة الأمد. والمعنى الأخير هو المراد. أما مفهوم **الأمة** في الكتاب المقدس؛ فيعنى **العرق** أو **القبيلة**. ولقد طرأ تحول جوهري على مفهوم **القومية** في الأدبيات الأمريكية، بحيث بات من الممكن التمييز بين نوعين من الأمم: **الأمة المدنية أو الديموقراطية** (والمبدأ الأساسي الحاكم لها هو: المواطنة، على قدم المساواة في ظل القانون؛ فهي مرادفة للدولة القومية الديموقراطية الدستورية، وحكم القانون وحقوق الإنسان، **والأمة العرقية** (وهي طائفة، الرابط بينها هو الدين، أو السلالة، أو اللغة، أو الأعراف)؛ فهي كيان ناظمه عرقي، يطرح حقوق الجماعة كبديل لحقوق المواطنة الفردية. ومحدد العضوية في تلك الكيانات هو الانتماء العرقي، أو رابطة الدم، أو الدين. واتخاذ **الأمة العرقية** كوحدة انتماء أولية يؤدي بالضرورة إلى الحرب. وليس هناك أي قاسم مشترك بين الفرضيات التأسيسية للأمة العرقية، ونظيرتها الخاصة بالأمة المدنية. وتمثل الأمم العرقية مفتاحًا للصراع حيث يؤدي منطقها إلى الإبادة الجماعية، والطرد الجماعي، ومعسكرات الاعتقال، واضطهاد الأقليات؛ فسعى أمة عرقية إلى تقرير مصيرها يؤدي إلى رد فعل من قوميات أخرى مهيمنة؛ مما يطلق سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التي تؤدى إلى الحرب بالشكل الذي أشار إليه الكتاب المقدس.

وتحمِّل هذه القراءة -المعبرة في جوهرها عن أزمة الدولة القومية، ما تسميه **منطق الأمة العرقية**؛ مسئولية ظهور النزعة الفاشية، وترى أن تلك النواة الفاشية هي التي سيظهر منها المسيح الدجال. معنى ذلك أن السياسة **ستلد المسيخ الدجال، وستحتم مجيء المسيح المخلص.**

ب- داء العرقية ليس قاصرًا على المناطق التي تشهد صراعات عرقية ساخنة حاليًّا؛ بل هو داء موجود في كافة أرجاء المعمورة، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية، وقد يتفاعل هذا الداء فيها، عبر الصراع مع المهاجرين المكسيك والبيض.

ج- **سيتجاوز الصراع بين الجماعات العرقية في ظل العولمة** المتزايدة للعالم حدود الدول القومية، ليشمل ما يسمى **الهوية الحضارية**، التي هي التجسيد الأوسع للنزعة العرقية، بوصفها سقفًا لمستويات الهوية اللغوية والدينية الأدنى منها. ومع أن الحضارات تتمايز فيما بينها بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد؛ إلا أن الفارق المميز الأهم بينها هو **الدين**. وبالنظر إلى تشكل رؤى أتباع الحضارات المختلفة للعلاقة بين الله والبشر والدولة، ومنظومة الحقوق والواجبات والحريات عبر قرون طويلة؛ فإن تغييرها لن يتم في مدى قصير، وسيؤسس ذلك لصراعات تهيمن على السياسة العالمية داخل كل حضارة، وفيما بين الحضارات، سعيًا من كل حضارة إلى تخليص نفسها من العناصر الأجنبية عنها. وهذه هي **الفاشية** في أوضح صورة لها: "**سعى كل جماعة عرقية أو حضارة لتكريس سموها، عبر استلهام الحتمية البيولوجية والتاريخية والدينية، وحقها في أن تسود على ما عداها من جماعات وحضارات**".

د- **المرادفة بين: العرقية، والحضارة**: تذهب هذه القراءة إلى التسوية بين ما أسماه هانتنجتون: الحضارة، والأمة العرقية، وترى أنه كان يستلهم في ذلك نص الكتاب المقدس؛ حيث ربط بين الهوية الحضارية والدين، ونشوب حرب حضارات بين العالم الغربي، والعالم الأرثوذكسي، والعالم الإسلامي، مرشحة للامتداد إلى منطقة القوقاز وآسيا الوسطى، لتنتهي بالشرق الأوسط ذاته. ومع انتشارها ستتكثف العداوات، وتتسع دائرة العنف والثأر المتبادل، وتزداد درجة ثورية كافة الحضارات، لينتهي الأمر بكارثة.

هـ- **الباعث الديني الملفق**: تذهب هذه القراءة إلى أن حروب الأمم العرقية تولد من رحم **بعث ديني ملفق**. فلب حضارة اليوم يكمن فيه **البعث الديني الأصولي**، وتراجع المنطلق العلماني لتفسير الوجود، وأحرزت الحركات الدينية الأصولية تقدمًا واضحًا في كل أرجاء العالم، وجذبت الشباب المنتمي إلى الطبقة الوسطى من حملة المؤهلات الجامعية والمهنيين ورجال الأعمال، وباتت النخب العلمانية التي ظنت من قبل أن الدين قد أُخرج من المعادلة السياسية؛ تواجه لغز استحواذ **الدين** على شريحة كبيرة من الشباب المثقف، وإخفاق مظاهر التقدم المادي في العمل كحمض أكال يذوب فيه الدين، وتصدَّر الاهتمام بالحفاظ على الهوية كافة الاعتبارات الأخرى. وفي ظل هذا الوضع جاء النظام العالمي الجديد الحامل لمفتاح: تفكيك العالم بحرب عرقية أهلية. ومهندسو هذا النظام هم لوردات الحرب العرقية. وقاطرة تلك الحرب هي النخبوية، التي تتأسس على افتراض كل نخبة أنها تتحدث باسم السواد الأعظم من الجماهير، وتعرف مصلحتهم أكثر من معرفتهم بها. وتقود تلك الرؤية النخبوية ذاتها إلى الانفصام بين النخب والجماهير، وإلى تفكك النخب ذاتها. ومن الدروس المهمة لمسعى النخب الغربية العلمانية على مدى الربع قرن الأخير إلى تعزيز التعددية الثقافية على أساس علماني، يقوم على فك ارتباط الجماهير بهويتهم الحضارية وثقافتهم التاريخية؛ أن مثل ذلك المسعى مآله الفشل،

فالنخب تقود الجماهير إلى الحد التي تسمح به الأخيرة لها بذلك. ويشهد الواقع المعاصر انفصالاً متزايدًا بين فكر النخب والجماهير؛ حيث أصبحت كلمة سر الجماهير هي **الدين**، في حين كانت كلمة سر النخب العلمانية هي: **العقلانية، الوضعية، المادية**. وتتعاظم القناعة الجماهيرية الآن بأن النخب العلمانية لا تعدو في واقعها أن تكون مجرد قشرة خارجية رقيقة على سطح الحضارة التي يفترض أنها تمثلها، كما يعتبر العلم الوضعي مجرد شمعة خافتة، أو جزءًا ظاهرًا من جبل الجليد فوق سطح الماء، بالمقارنة بالدين. ومن شأن عجز النخب العلمانية عن التواصل مع الجماهير أن تتفكك. وقد تقود الحضارة الغربية الراهنة في مسعى العولمة إلى نقيض مقصودها، مؤسسة لمركب من العنصرية، والمسيحية، والتوسع الحضاري، يعيد إنتاج الخبرة الغربية الاستعمارية التقليدية ذاتها.

فلقد عرفت الخبرة الأوروبية التخفي وراء **عباء الرجل الأبيض** في المسعى الإمبراطوري الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولم يقدم ذلك المشروع نفسه على حقيقته كآلية للتوسع التجاري، أو لتعظيم القدرة القومية الشاملة للدولة القومية الأوروبية؛ وإنما طرح نفسه على أنه **حامل للمسيحية** وناقل بالتالي لبركات الحضارة الغربية إلى بقية العالم. ويمكن القول بأن انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية التقليدية يعود في المقام الأول إلى مفارقة سعيها إلى تهميش الدين، في حين انصب خطابها المبرر لكيانها ووجودها على **الدين** كمحرك للمخيلة الجماهيرية، التي صورت التوسع الحضاري على أنه تمكين لمملكة الله على الأرض.

ولم يتأسس المشروع الإمبراطوري الغربي في القرن التاسع عشر على المسيحية في صورتها النقية؛ وإنما أضفى عليها مسحة عنصرية؛ حيث ربط بين الجنس الأبيض والمسيحية، وشعب الله المختار بنظريات عرقية ودينية. وتأتي في هذا الصدد أسطورة **القبائل العشر المفقودة**. وجوهر تلك الأسطورة أن الكتاب المقدس تحدث عن عودة أسرى مملكة يهودًا من بابل، في حين سكت عن مصير أسرى المملكة الشمالية. ومع اختفاء القبائل العشر المكونة لتلك المملكة من التاريخ؛ شرع العقل الأوروبي في نسج أسطورة قوامها أنهم هاجروا إلى جبال القوقاز، ليظهروا كغزاة جرمان للإمبراطورية الرومانية. **وبرر ذلك بإرادة إلهية لإبعاد هذه القبائل عن ساحة معاداة المسيح بنقلها إلى أوروبا**، لتتأهل بحفظها مما يفعله اليهود بالمسيح؛ لتكون هي حاملة المسيحية. ولا يخفي أن هذه الأسطورة تحقق مستهدفين لهما مضامينهما **السياسية البالغة الأهمية**: جعل الجنس الأبيض سليلاً للقبائل العشر المفقودة ووارثًا بالتالي للوعد الإلهي لبني إسرائيل بالمجد الأرضي، وتحديد شريحة من اليهود لا تدخل في عداد أعداء المسيح، والتسوية بين أعداء المسيحية وأعداء الجنس البشري، دون الوقوع في معاداة السامية. وأدى هذا النوع من التفكير إلى رواج التصديق الجماهيري لبروتوكولات حكماء صهيون، وعقيدة تفوق الجنس الأبيض، في مقابل تخلف الحضارات الأخرى غير المسيحية وغير

البيضاء. ولم يؤدِ العلم والحداثة في أوروبا إلى **الحد من المسيحية العنصرية**؛ بل تم توظيف الاكتشافات العلمية لتدعيمها، حتى في أوساط ما يسمى: الجماعة العلمية.

و- التشكيك في مفهوم الدين ذاته: لا تقف هذه القراءة عند حد التأكيد على التوظيف السياسي للمسيحية في التاريخ الغربي؛ بل تؤكد على أن الأسطورة صارت مهيمنة على **مفهوم الدين ذاته**. فالدين الذي يرى هانتنجتون أنه حجر الأساس لكافة الحضارات الكبرى في عالم اليوم، ليس هو **الدين في صورته النقية**؛ وإنما هو: **الدين الشعبي**. فالحضارة تظهر إلى الوجود مصحوبة بأساطير تقرر مصيرها. والإشكالية الأساسية لأساطير الحضارة أنها تعمل في **اتجاهين متضادين**: توحد من جهة، وتفرق من أخرى، تلد **ذاتًا موضع تبجيل**، و**آخر موضع تحقير**. ومن هذه الأساطير تولد الفاشية، ويظهر المسيح الدجال. فمملكة الأخير لن تولد من مفاهيم **العالمية والعصر الجديد**؛ بل ستظهر ببصمة مسيحية واضحة كرد فعل شعبي ضد مفاهيم العالمية والعصر الحديث. والمسيحية التي سيظهر منها المسيح الدجال مسيحية مبتدعة، جذرها هو الفلكلور الغربي والدين ممتزجين. فمن رحم هذا المزيج ذاته بات ينظر إلى المسيحية على أنها ديانة غربية وليست عالمية، وغلبت معتقدات ما قبل المسيحية على المبدأ المسيحي الصحيح. وأصبح العالم مفتونًا؛ حيث صارت المسيحية التي يراها هي تلك التي أبدعتها التقاليد الغربية. وفي هذا السياق يحتدم بحث الحضارات عن الهوية، ويصب ذلك في جعبة مستفيد واحد هو: الأصولية الدينية، في سياق صار ما يسمى **الدين**.

وفي ظله في رأى البعض مرادف لـ: البدعة التي تحدد العلاقة بين الأنا والآخر، وتؤطر مسيرة كل حضارة على طريق تقرير مصيرها[89].

ثانيًا- مدخل المفاصلة بين الديني الإسلامي والسياسي: ركيزة هذا المدخل هي التأسيس لمقولة إن غلبة الطابع الإسلامي على الشرق الأوسط هي سبب تخلفه وتفسخه في عصر مضطرب بين **الذكرى** و**الأمنية**. ويتأسس هذا الطرح على أن الحياة السياسية والثقافية للشرق الأوسط عرفت تضافرًا بين **المقدس** و**العلماني** منذ القرون الوسطى حتى الآن؛ مما أطلق **جدلاً متواصلاً بين العمل السياسي العلماني، ونظيره الديني**.

ويستدعي هذا المدخل معايير غربية في توصيف حالة العالم الإسلامي؛ مثل: متوسط العمر المتوقع، وحجم الأسواق المحلية. ويُرد انخفاض الأول إلى الزيادة السكانية، وإلى تقديم أنظمة الحكم مسألة بقائها على الاعتبارات الأخرى في تخصيص الموارد. وفي سياق تصوير الأنظمة الحاكمة الراهنة كأنظمة مستبدة يطرح هذا المدخل مفهومًا جديدًا لـ **الشرعية**؛ هو: حق الحكومة في أن تخطئ، وتظل مع ذلك في السلطة. كما يشير إلى ما يسميه: **ظاهرة الانفصام بين الدولة والمجتمع** (قدرة الدولة الشرق أوسطية على أن تفعل ما تشاء وقتما تشاء، دون أن يستطيع مواطنوها أن يحركوا ساكنًا).

ويذهب هذا المدخل إلى القول بأن هذا الوضع لم يتغير في اتجاه تحول جوهري في العلاقة بين الدولة والمجتمع إلا في العقد الأخير من القرن العشرين. وكانت خميرة ذلك هي: **الجدل بشأن المجتمع المدني العلماني والتحول الديموقراطي**. وعلى الطريق لتسويغ تقديم الديموقراطية على أنها هي الحل؛ يشكك هذا المدخل في مقولة: **عدم قبول الإسلام للتفريق بين الدين والسياسة**[90].

وأسفرت الخبرة الإسلامية -وفق هذه القراءة الغربية- عن **نماذج ثلاثة محددة** على صعيد الفكر والحركة السياسية، جوهرها جميعًا اعتبار الخلاص

الإنساني غاية عليا للفعل السياسي. وجذر هذه النماذج هو: وجود منظورين إسلاميين لطبيعة العلاقة **بين الدين والسياسة**. **المنظور الأول** يرى أن الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون، وما يفعلونه في واقعهم العملي. وفي ضوء ذلك؛ فإن النظم القائمة في المجتمعات الإسلامية إسلامية بالطبع. **أما المنظور الثاني** فيعتبر الإسلام قوة تغيير لمجتمع فاسد، لإقامة نظام سياسي اجتماعي بديل موافق للشريعة الإسلامية مكانه. وهذه النماذج هي:

1- عدم اكتراث متبادل بين عالمي السياسة والدين: في **ظل النموذج الأول** تتأسس العلاقة بين الديني والسياسي على اعتراف كل منهما بوجود الآخر، واعتبار ذلك أمرًا بديهيًا، طالما أنه لم يتعدى حدوده. ويصير جوهر السياسة هنا هو: **الاحتفاظ بالسلطة أو السعي إليها**. ولا يهم المسلم العادي الكيفية التي تتأسس بها السلطة؛ وإنما يهمه فقط عدم تدخل السلطة في شأنه الديني، ودعم المتولي للسلطة للمؤسسات التي تكفل صلاة الجماعة والقضاء الشرعي. ويقوم هذا النموذج على التعايش والتعاون بين الدين والسياسة، على أرضية الممكن، وليس الأفضل. ويولد هذا النموذج التسامح والوفاق بين عالمي السياسة والدين. وهذا النموذج -فيما يروجه هذا المدخل- هو الأوسع انتشارًا في العالم الإسلامي الآن، إلا أن صموده بات على المحك في ضوء حركة الإحياء الإسلامي المتحدية لثوابته، والمخاطر الملموسة التي تتعرض لها أنظمة الحكم الراهنة.

2- الضبط الحكومي للشأن الديني: نواة النموذج الثاني هي **ثورية الإسلام في جوهره، وسعيه الدائب لبناء مجتمع جديد ملتزم بشرع الله.** ويتأسس على هذه النواة اضطرار الحكومات إلى التدخل في الشأن الديني، والسعي إلى ضبطه تحاشيًا للسماح لغيرها بحيازة الخطاب الإسلامي واستخدامه ضدها. وتسعى الحكومات في هذه الحالة إلى الإشراف على الشأن الإسلامي، لا من أجل إقامة مجتمع إسلامي؛ وإنما بهدف استعادة النموذج الأول القائم على التعايش والتسامح واللامبالاة بين المجالين الديني والسياسي، في ظل التزام كل منهما بعدم التعدي على مجال الآخر.

3- الإسلام كقوة تغيير: يتأسس النموذج الثالث للممارسة السياسية -كما كرستها الخبرة الإسلامية- على: **تعبئة الساخطين على النظام السياسي الراهن بفعل ثوري، وخطاب إسلامي إصلاحي يجرده من الشرعية، ويطرح بديلاً إسلاميًّا له يستعيد روح دولة المدينة المنورة.**

ورغم تعدد صور النظام السياسي الإسلامي؛ فإن **نواة كافة أشكاله** هي: القرآن والسنة النبوية، وإن تعددت تأويلاتهما. وثمة توافق على اعتبار نظام الخلافة أفضل نظام سياسي. ويقتصر مجال **عدم الفصل بين الدين والسياسة** في الإسلام على **نطاق القيم فقط**. أما مجالات الفكر والنظم والحركة؛ فتتعرض لعملية إعادة هيكلة عبر **الاجتهاد**.

ويختتم الكتاب الهام الذي بين أيدينا الذي يرسم خريطة هذا المدخل، بإشارة بالغة الدلالة إلى ما يسميه **تيار التحديث الإسلامي**، ويختار من رموزه **المفكر الباكستاني فضل الرحمن، خريج أكسفورد**، بما أنه أراد إعادة هيكلة مفهوم الاجتهاد ذاته كأساس لإعادة هيكلة الفقه الإسلامي كله؛ لإحداث التكيف بين الشريعة الإسلامية والواقع المعاش، مؤسسًا لأفكار من قبيل: نفي قوامة الرجل على المرأة في العصر الحديث[91].

ولا يقف هذا المدخل عند قراءة خبرة الممارسة السياسية الإسلامية لترويج دعوته إلى الفصل بين الإسلام والسياسة؛ بل يشفع ذلك ببيان أن الخبرة الغربية اليهودية والمسيحية تعزز حجته، ودون أي مراعاة للفارق النوعي بين الإسلام والعالم الإسلامي من جهة، واليهودية والمسيحية والبيئة الأوروبية من جهة أخري؛ يجادل ذلك المدخل عن نفسه عبر الروافد التالية:

4- **قياس الديني الإسلامي على الديني اليهودي:** يستدعي هذا الرافد الخبرة التاريخية، والواقع الراهن لجدلية الديموقراطية مع الدين اليهودي، ويثير العديد من الإشكاليات المستبطنة لضرورة **الفصل بين الدين والسياسة**. من بين هذه التساؤلات: هل يمكن لدولة أن تجمع بين صفتي: اليهودية والديموقراطية؟ عرفت الخبرة اليهودية توجهين في هذا الصدد: رؤية هيرتزل لـ**دولة لليهود** تحاكي النزعة القومية للشعوب الأخرى، ورؤية لـ**الصهيونية الروحية**، تدعو إلى **إقامة دولة يهودية**. ويحلو للبعض الزعم بأن الأولى تفصل بين السياسة والدين، بعكس الثانية، ويسوقون العديد من العقبات التي يفرضها خيار **الدولة اليهودية**، نخص منها بالذكر: غموض مفهوم **اليهودية** ذاته؛ فهل هو مرادف **لانتماء عرقي** أم **لديانة**، وبروز إشكالية تعلية الفكرة الدينية على القيم الليبرالية، والانفتاح على القومية والاشتراكية والليبرالية، من مدخل توظيفها جميعًا لخدمة الفكرة الدينية، وتحويل دعوى الاصطفاء وحلم الخلاص إلى واقع سياسي، واعتبار أي شيء آخر مجرد وسيلة مشروعة لتحقيق ذلك، وهو تصور يستدعي خبرة الشتات اليهودي، ويعمق الانشقاقات الطائفية والدينية، والشك في نسيج المجتمع؛ بحيث يكون بقاؤه وعدم تفككه من الداخل مرهونًا بصراعه مع الآخر[92].

ويحذر يورام حازوني من أن قطيعة إسرائيل مع هويتها كدولة يهودية سيفضي إلى إمكانية تفككها من الداخل؛ فحركة ما بعد الصهيونية تهدد **روح إسرائيل** المتمحورة حول العودة من الشتات، واستعادة الدور الرسالي في تحقيق الخلاص الإنساني.

وفي المقابل تشكك حركة ما بعد الصهيونية في شرعية إسرائيل، ومشروعية المشروع الصهيوني الذي يجدل بين الديني والسياسي، بدعوى أن **الشعب اليهودي نتاج الروح اليهودية**، وأن تلك الروح ستتحطم من جراء استخدام الدولة لها في اتجاه تمييزي، يجلب كراهية الآخر، ويحاكي في إيمانه بفاعلية القوة درس هتلر، ويهدد بالتالي وجود الشعب اليهودي ذاته[93]. وهكذا يتبادل العقل اليهودي الأدوار في الدفاع عن ربط الدين اليهودي بالسياسة في خطابه لذاته، وفي إيهام الآخر أنه خلص إلى سلبية هذا الربط، وفي سبيله للتخلي عنه.

5- **استبطان الخبرة الغربية:** مفتاح هذا الرافد في الأدبيات التي أنتجها العقل المسلم هو الانطلاق من منهجية غربية تابعة. ويستوي في ذلك مفكرون يعيشون بالمهجر، ومبعوثون بالخارج، ومتبنون لتلك المرجعية في الداخل الإسلامي. ويتردد هذا الاستبطان بين: الربط بين الإسلام والسياسة من منطق اعتباره خطرًا عليها، أو من منطلق عجزه السياسي؛ **على النحو التالي:**

أ- النظر إلى الإسلامي كتهديد للسياسي: في دراسة يعلن صاحبها أنه منقطع الصلة تمامًا بدينه، ولا يعرف من أمر دينه شيئًا، أكثر من كونه سليل أسرة شيعية لبنانية؛ نطالع تحذيرًا من مغبة أزمة عميقة تجتاح

نسيج العالم العربي من جراء **خروج جيل الشباب العربي عن خط الآباء العلماني الحداثي، مع انتقال القوة من ثورة العرب إلى ثروة العرب، وبروز الأصولية الإسلامية، وارتفاع شأن الشيعة، وتعزيز الدور السياسي للأزهر على نحو يسيء إلى الوحدة الوطنية وحرية البحث العلمي**[94]. وتتهم تلك الدراسة نظام الحكم المصري في التسعينيات بالجمع بين نقيضين: الرد الحازم على الإرهاب الإسلامي، والتراجع البالغ عن التوجه العلماني، بهدف الحصول على غطاء ديني ومصوغات اعتماد ديني[95].

ب- عجز الإسلام السياسي: تأتى ضمن هذا الرافد دراسة أعدها أكاديمي مصري بالمعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية بجامعة يوتا، تحمل عنوانًا بالغ الدلالة **طريق الإسلاميين المسدود**، وتقدم تحليلاً لظاهرة الحركة الإسلامية ومستقبلها، يصورها على أنها نتاج أزمة أنظمة الحكم العربية في أواخر القرن العشرين، وبأنها ظاهرة: دينية/ سياسية، لن تنجح في تحقيق غايتها المتمثلة في إقامة دولة إسلامية على غرار دولة صدر الإسلام، لأسباب جماعها: الاختلاف بين فصائلها حول استراتيجية وتكتيكات تحقيق هذا الهدف، وعجز أي فصيل منها عن الانفراد بتحقيق الهدف، وعجزها عن استقطاب فصائل المعارضة الأخرى، واستراتيجيات التدجين والمحاصرة والتشويه، الذي تتعرض له من جانب أنظمة الحكم، ومنازعتها في صفة **الإسلامية** بإضفاء النظام مسحة إسلامية على نفسه، وضحالة عمق ما تحظى به تلك الحركات من تأييد على الصعيدين الإقليمي والعالمي. وتخلص الدراسة من ذلك إلى أن: الإسلاميين ليسوا هم قوة المستقبل[96].

ج- ما بعد الإسلاموية: لب هذا الرافد أن حركة ما يسمى: الإسلام السياسي قد وصلت ذروة تألقها في بداية العقد الثامن من القرن العشرين، مع قيام الثورة الإيرانية. إلا أن خبرة تلك الثورة فتحت المجال أمام تآكل زخم ذلك التيار؛ فمع الدخول في عصر العولمة تآكلت الدولة القومية، وظهر مضمون جديد لدولة تتشكل من جماعات لكل منها هوية خاصة، ترتبط كل منها بمصلحتها أكثر من توجهها العقيدي. ونتيجة لذلك، أصبح البعد المهم في المعادلة السياسية هو التكيف مع معطيات المشهد العالمي الراهن، وأصبح البعد الإسلامي مجرد بعد ثقافي، وتكرس بذلك مفهوم جديد هو **ما بعد الإسلاموية** Post- Islamism **يعبر عن نفسه في أمرين:** جهد فكري مكثف لتحرير الخطاب الإسلامي من قيوده الإسلامية، وصياغة **إسلام ثقافي** تنغرس فيه بقوة **قيم العولمة: السوق الحر، شبكات الإعلام الجماهيري، المجتمع المدني، حكم القانون، الحقوق المدنية**، مع تهميش السنة النبوية[97].

د- تضخيم إشكالية رسم الخط الفاصل بين الديني والسياسي: يركز هذا الرافد على التدليل على ما يسميه: **فشل الثورة الإيرانية** بعدم حسم الجدل بخصوص رسم الخط الفاصل بين الدين والدولة بوجه عام، والمخرج من هذه الأزمة هو: تحديد الخط الفارق بين الديموقراطية والإسلام. وفي هذا السياق يذهب أنطوني شديد إلى أن بعض المفكرين الإسلاميين نجحوا في رسم الخط الفاصل بين الديموقراطية كآلية للحكم، والديموقراطية كمنتج للتراث الغربي، ونظروا

إليها على أنها وسيلة لمأسسة مفهوم الشورى، وإقامة حكومة مسئولة، والحد من إساءة استخدام السلطة لاختصاصاتها، ثم يتسلل من ذلك إلى القول بأن السبيل إلى رسم ذلك الخط الفاصل هو **دمقرطة حق تفسير الدين** كأساس لإعادة تحديد العلاقة بينه وبين السياسة.

وفي سياق مسعى تغيير النسيج الإسلامي من داخله، وتبديل جيناته ومعادلات تفاعله؛ يستخدم هذا المدخل الآليات التالية:

(1) تحويل الدين من **ميزان** إلى **موزون**: تتحدث تلك الدراسة عن جيل جديد من المفكرين الإسلاميين في مصر وتركيا وإيران، يؤسسون للإصلاح استنادًا على خط يرفض النظر إلى الغرب على أنه **المثال** أو على أنه **الشيطان**، ويقبل مبدأ الاستعارة منه لإقامة مجتمع ديني ديموقراطي، يحمل السلطة الدينية التقليدية مسئولية الركود، وينفتح على التعليم العلماني الغربي بكافة مشاربه، وينتقد الأيديولوجية الدينية ذاتها؛ **كمبدأ ولاية الفقيه**، انطلاقًا من اعتبار الديموقراطية أفضل نظام للحكم، ويؤسس لمبدأ **العدالة لا تستقى من الدين؛ بل يتوقف قبول الدين ذاته على كونه عادلاً**[98].

(2) **إسقاط إشكاليات المرأة الغربية على نظيرتها المسلمة**: يرتكز هذا الرافد في تصدير أهم إفرازات الديني/ السياسي الوافد، الممزقة لنسيج العلاقة بين الدين والسياسة، ولمفهوم **الإنسان**؛ على الإلحاح على الربط بين النوع والسياسة، وتحميل الدين مسئولية دونية الوضعية السياسية للمرأة. وتتحدث إحدى الأدبيات التي تنطلق من تلك المرجعية الغربية عن **النزعة الأبوية الشرق أوسطية التي تعوق تحقيق المرأة للمواطنة الكاملة**، وترى أن المرأة في مصر عرفت في العهد الليبرالي (**فيما بين عامي 1923، 1952**) تقدمًا على الطريق إلى **أسرة ما بعد عهد الحريم**، إلا أن طغيان الأصالة الثقافية، والاعتبارات القومية على الخطاب السياسي العام؛ أسفر عن استمرار قبول المرأة لقوامة الرجل عليها في نطاق الأسرة، مقابل حصولها على حقوق جديدة في الحياة العامة. ولم يطرأ تغيير على ذلك في ظل التوجه القومي العلماني في العهد الناصري. واعتبارًا من عام 1970 شهدت مصر تحولاً في اتجاه الأصولية الإسلامية، يصب في غير صالح المساواة بين المرأة والرجل، والمخرج منه هو التمكين للديموقراطية داخل الأسرة وفي الدولة المصرية ذاتها، والتمكين **للتفكير الأمومي** كمصحح **للثقافة الذكورية**[99].

ثالثًا– مدخل اختزال الدين في البعد الروحي: يتسلل هذا المدخل من خلال التأكيد على البعد الروحي للإسلام كناظم للضمير الفردي الإنساني، إلى تنحيته كناظم للسلوك الظاهر. ويطرح بذلك جدلية التسويغ الفكري للفصل بين **الدين والسياسة**؛ ففي قراءة للسيرة التاريخية لمعنى العدالة؛ يذهب أحد رموز هذا المدخل إلى أن الانفتاح على

الآخر هو أساس العدالة، ويؤكد أن الحضارة الغربية المعاصرة حضارة إنسانية واحدة متعددة الروافد، وأن الأساس الطبيعي لفكرة العدالة هو التوافق بين كل ما في الكون، وإعادة ما يخرج عن التوافق إلى الأصل بتهذيبه وتقويمه. ويرى أن الإنسان لم يلجأ على مدى التاريخ إلى القانون إلا في حالة غياب الضمير، وأن الإحساس الكوني والفكري بالتوافق؛ هو الرحم الذي تولد منه روح العدالة في كل نفس، التي توجِد هذا الضمير[100]. فالضمير ينشئ القانون المعبر عن روح الجماعة وإرادتها، والقانون أداة للتنظيم الاجتماعي، وهو طارئ وعارض، ولا يمكن أن يؤدي إلى التفتح الذاتي والنضوج الداخلي، كما أنه فشل تاريخيًّا في تحقيق استواء الضمير. والدين ليس مجموعة أوامر ونواهٍ؛ وإنما هو نظام أخلاقي ينبع من الداخل ويستقر بالضمير. ولما كان البديل عن الضمير هو القانون؛ فإن بلاد ما بين النهرين عرفت في حالة تعرضها لعدم الاستقرار ظهور قانون حمورابي، الذي تصدرته عبارة هامة، تستبطن ربطه بالدين **الآلهة نادتني لأمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء، ولأنشر النور في الأرض، وأرعى مصالح الخلق**. وكان القانون الطبيعي الذي أودعه الله في كل الكائنات الحية كقانون صالح لكل زمان ومكان في مقابل القانون المدني، وقانون الشعوب الذي عرفه الرومان، الذي يتبدل وفق المكان والزمان، ويقتصر على الحقوق الظاهرة، ولا ينظم البواعث، ولا يعمل على إنماء الذات من الداخل، وغاية ما يؤدي إليه بالتالي هو: عدالة سلبية، تمنع من الخطأ، ولكنها لا تدفع إلى الصواب، كما لا تربي حالة روحية وجدانية تتلاحم بها النفوس[101]. وجاء المسيح كي يحول البشرية من شريعة القانون إلى شريعة الضمير، ولكن البشرية لم تكن مهيأة بعد لهذه النقلة؛ فالمسيح لم يتجه إلى إنشاء دولة، ولا لإقامة مؤسسات؛ بل اتجه مباشرة إلى الضمير الإنساني، ليجعل من إصلاح الباطن مفتاحًا لصلاح الظاهر. ثم جاء الإسلام مركزًا على روح العدالة؛ حيث لم يتجه الرسول إلى إنشاء دولة أو إقامة مؤسسات إلا بعد الهجرة، لكي يحكم مجتمعًا ناشئًا في حالة حرب مستمرة. وكل الآيات التشريعية في القرآن تركن إلى الضمير، وتؤسس لعدالة ظاهرها التشريع، وحقيقتها الضمير. وظل ذلك قائمًا إلى أن استعادت الدولة الأموية قواعد القانون الروماني، وركزت على الحكم على الظاهر[102].

رابعًا– مدخل تخليق هويات إقليمية مضادة للعروبة والإسلام: يأتي هذا المدخل ضمن التلاعب الغربي بالمفاهيم، وتخليق هويات جديدة، من شأنها تعزيز **فوضى الهويات** في عالمنا الإسلامي. وتؤسس إحدى الأدبيات الغربية لمفهوم **شمال إفريقيا**، وتحصره في بلدان المغرب العربي، وتصفه بأنه **منطقة طرفية** تشهد عملية إعادة هيكلة إقليمية عبر جدلية صراع بين: الدول القائمة، والصحراء الغربية والهوية الأمازيغية. ونطالع في هذا السياق حديثًا عن **نموذج الدولة الفرنسي المستورد، وأنماط الاندماج الإقليمي من أعلى ومراجعة الخطاب الأيديولوجي حول الهوية الإقليمية لشمال إفريقيا**. وتوجه التهمة لحكومات بلدان المغرب العربي بـ**فصل** شمال إفريقيا عن القارة الإفريقية، و**إلحاقها** ثقافيًّا وسياسيًّا بالشرق الأوسط العربي الإسلامي، واقتصاديًّا مع الاتحاد الأوروبي.

إلا أن ثورة الاتصال العالمية الراهنة قضت على احتكار دول شمال إفريقيا لأنماط الاندماج الإقليمي، وأطلقت عملية إعادة هيكلة إقليمية من أدنى إلى أعلى، بواسطة مختلف منظمات المجتمع المدني، التي تطرح تفسيرات جديدة لخريطة شمال إفريقيا. وفي هذا السياق تصور الصحراء الغربية على أنها آخر عملية تصفية للاستعمار، وتصور المسألة الأمازيغية على أنها عملية إعادة بناء للهوية الإقليمية لشمال إفريقيا من أدنى، بواسطة فاعلين غير الدولة، بما يؤشر على ظهور

مجتمع مدني إقليمي يطرح حلولاً إقليمية جديدة للمنطقة.

ويميز هذا الطرح بين خمس درجات من **الإقليمية**: **شمال إفريقيا كوحدة جغرافية** (تعتبر الصحراء بمثابة مفترق طرق في ظلها للثقافات المتوسطية والإفريقية، وعمقًا لأنظمتها السياسية)، و**شمال إفريقيا كنظام اجتماعي** (يتضمن علاقات عبر محلية بين جماعات إنسانية منوعة، فرضُت عليها -عبر الاستعمار الفرنسي ونموذج الدولة المركزية- فواصل تعوق المبادلات فيما بينها)، و**شمال إفريقيا كنطاق للحرب الإقليمية بالوكالة** (وتجسده خيارات الأنظمة الحاكمة تجاه مسألة الصحراء الغربية)، و**شمال إفريقيا كمنطقة رسمية** (أنظمة حكم تنتمي إلى جامعة الدول العربية، وتحدد هوية المنطقة الإقليمية بأنها عربية ومسلمة، وهي هوية مستوردة من الشرق الأوسط، تتلاحم مع نموذج الدولة الفرنسي، الذي يقوم على فرض الإقليمية من أعلى في ضوء خبرة تأسيسها للاتحاد العربي المغاربي)، **شمال أفريقيا كمجتمع مدني إقليمي** (ويتشكل من أدنى إلى أعلى، من حركات ثقافية تنمو على هامش نظام الدولة الراهنة، وتتبنى خطابًا أيديولوجيًّا جديدًا يناطح الهوية الإقليمية الرسمية المفروضة، ويخلق فضاءات عامة جديدة للتواصل الاجتماعي عبر المنطقة). ومن الطبيعي أن يتعرض هذا المجتمع الوليد العابر للقوميات، الساعي إلى تقويض شرعية الأنظمة الراهنة؛ إلى استهداف تلك الأنظمة لها، إلا أنها ستعجز في مواجهته، بما أنه عدو غير ظاهر لا يصلح معه الحسم العسكري. ومن شأن حلول هذا المجتمع محل الأنظمة الراهنة انتهاء ظاهرة **الدولة المفروضة المنفصلة عن المجتمع، والتمكين للمشاركة الجماهيرية السياسية**. ويؤسس هذا التحول لاستيلاد أسطورة أصل بديلة لهوية شمال إفريقيا، تحل محل نموذج الدولة المركزية الفرنسي ذي الواجهة الإسلامية العربية، وتطرح الأمازيغية مقومات تأسيس هذه الأسطورة؛ فلقد رفع الأمازيغ في أول مايو 2001 شعار "**لا لعروبة المغرب**"، وأكدوا على امتداد طائفتهم من واحة سيوة في مصر إلى جزر كناري، ومن البحر المتوسط إلى بوركينا فاسو، وعلى أن وجودهم في المنطقة سابق على الهيمنة الرومانية، وعلى العروبة والإسلام، وعلى ضرورة مراعاة التواصل بينهم عبر حدود مصطنعة مزقت وحدتهم. وركز الأمازيغ على التخلص من مسمى **البربر** المحمل بمضامين تاريخية سلبية، والاستعاضة عنه بمفهوم الأمازيغ لإبراز هويتهم الثقافية وإحياء لغتهم، والسعي إلى تحويل ذلك إلى وضعية سياسية معترف بها، وبناء هوية أمازيغية فاعلة[103].

المبحث الثالث

المداخل المختلطة للإصلاح

تجمع هذه المداخل -بدرجات تختلف من أحدها للآخر- بين بعض معطيات المداخل التوحيدية، والمداخل الوافدة للإصلاح في العالم الإسلامي. وبقدر مدى اقتراب كل منها من المداخل التوحيدية؛ يتحدد موقف المنظور الإسلامي منها. ومن أهم هذه المداخل: **مدخل الدستورية الإسلامية المضمون الغربية الوعاء، ومدخل تغيير طبيعة المؤسسة السياسية، ومدخل جدلية الإسلام الجامع بين المتناقضات، والمدخل الحركي للإصلاح في الأمة على التفصيل التالي:**

أولاً- مدخل الدستورية الإسلامية المضمون، الغربية الوعاء: جوهر هذا المدخل هو الترويج لمشروع إصلاح إسلامي المضمون، غربي الوعاء، بدعوى قصور الخبرة الإسلامية المتعلقة بالأبعاد الإجرائية للعملية السياسية. ويطرح هذا المدخل **بدائل ثلاثة لتحقيق الدستورية في العالم الإسلامي**: أن تعمل البرلمانات كقاطرة لتكريس الدستورية، أو أن تقوم السلطة القضائية بهذه المهمة،

أو أن يتم استعادة ما يسميه **الدستورية الإسلامية** المنفتحة على التجربة الدستورية الغربية.

وفي معرض تحليل واستشراف مستقبل هذه البدائل الثلاثة؛ تبيّن الدراسة التي بين أيدينا أن البديل الأخير هو الأوفر حظًّا، فالبرلمانات العربية، والسلطة القضائية في العالم العربي على السواء عاجزتان عن تفعيل الوظائف الأساسية للدساتير، وبالأخص تفعيل **الوظيفة التقييدية** للسلطة التنفيذية، **والوظيفة التمكينية** الرقابية للمجتمع، التي يمكن من خلالها أن تكون له سلطة نقض تجاه محصلة العملية الديموقراطية من جانب السلطات الرسمية. وهذا العجز نابع من طبيعة الدساتير ذاتها المستلهمة من تجارب شمولية، والنابعة أساسًا من نواة التمكين للسلطة التنفيذية، على نحو تعد معه تلك الدساتير **وثائق تحدد سلطة الدولة وتنظمها، دون أن تقيدها أو تحد منها؛** الأمر الذي ترتب عليه ضعف السلطة التنفيذية والبرلمانات، وافتقارهما إلى الاستقلالية في مواجهة السلطة التنفيذية.

ولقد عرف العالم الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر عملية تهميش للإمكانيات الدستورية الكامنة في الشريعة الإسلامية، بعزلها عن (**الفضاء السياسي العام**) وحصرها (في **دائرة الأحوال الشخصية**). وساد في البداية نوع من الاحترام المتبادل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. إلا أن ذلك الاحترام ما لبث أن تبدل لصالح طغيان المؤسسة السياسية، على المؤسسة الدينية مع مرور الوقت، نتيجة إنشاء مؤسسات موازية للمؤسسات التقليدية، وانتزاع اختصاصات المؤسسة الدينية في المجالات التعليمية والاجتماعية، وصولًا في النهاية إلى إلغاء المحاكم الشرعية والأوقاف الأهلية، وإخضاع مؤسسات التعليم الإسلامي للسلطة التنفيذية. وأدى ذلك إلى رد فعل تمثل في ظهور حركة إحياء إسلامي معاصرة تطالب باستعادة دور الشريعة الإسلامية في الحياة السياسية العامة.

ورغم ما قد يبدو على السطح من تعدد رؤى الحركات الإسلامية المعاصرة، فإن التدقيق فيما تحت القشرة الخارجية يوضح أن الاختلاف فيما بينها (**اختلاف وسائل**) وليس (**اختلاف مقاصد**)، ويكاد ينعقد الإجماع في صفوفها على استهداف إقامة دولة إسلامية على غرار دولة المدينة المنورة، السيادة فيها للأمة مقيدة بالشريعة الإسلامية باعتبارها أكثر دستورية في نظر تلك الحركات من أي نظام دستوري آخر عرفه الإنسان. كما يزداد التوجه في صفوف تلك الحركات بتياراتها اليسارية والتقليدية، واليمينية، والدستورية، على القبول بمبدأ العمل بالآليات الديموقراطية لتحقيق هدفهم في إقامة دولتهم في إطار صريح القرآن وصحيح السنة النبوية.

إلا أن نجاح محاولات تأسيس (**الدستورية الإسلامية**)، سيظل مرهونًا بانفتاح دعاتها على دروس الخبرة الدستورية الغربية، والاستفادة من آلياتها، ومن خبرتها الإجرائية في تأسيس السلطة، وتشغيلها، ومراقبتها، وتداولها[104].

ثانيًا: مدخل تغيير طبيعة المؤسسة السياسية: تبنت معظم الحركات الإصلاحية السلفية والليبرالية في العالم الإسلامي، في القرنين الماضيين، مقولة أن (**الاستبداد**) هو سبب وهن الأمة، وجرى اختزال الإصلاح في (**تغيير طبيعة المؤسسة السياسية**). **وانصب الجدل بين مختلف التيارات الإصلاحية حول أسلوب الوصول إلى ذلك: هل هو التغيير الانقلابي بالقوة الذي يحل دول القانون والحريات مكان الاستبداد؟ أم هو: المشروع السياسي الإسلامي؟**. ويمثل هذا المدخل بداية الجدل حول مدى إمكانية اكتفاء الداخل الإسلامي الذاتي في مجال الإصلاح، وهو الجدل الذي ولد ثنائية: الإصلاح الليبرالي والإسلامي في عالمنا الإسلامي.

واختلفت نقطة البداية المفترضة لمشروعي الإصلاح الليبرالي والإسلامي. ففي حين اعتبرت التيارات الإسلامية الدين أصلًا للسياسة، والإنسان **هو إنسان الفطرة، وهو متدين بالضرورة**، ونحتوا من ذلك مضمونًا للإصلاح يتمثل في: الارتقاء بالإسلام في الواقع المعاش، إلى مستوى **الإسلام المعياري** ونعتوا الفجوة بين هذين المستويين بما يسمونه **غربة الإسلام**؛ واعتبروا الاجتهاد في تجسير هذه الفجوة والعودة إلى الوعي الإسلامي الأصيل المرادف للفطرة ذاتها هو مفتاح الإصلاح؛ فإن التيار الليبرالي تأثر بعملية الإصلاح التي أفرزتها البيئة الأوروبية.

وتجدر الإشارة إلى أن العالم الإسلامي لم يعرف حركات إصلاح من خارج المنظومة الإسلامية ذاتها، إلا بعد الهجمة الاستعمارية الغربية عليه في القرن التاسع عشر. فلقد سعى الإمام الغزالي –على سبيل المثال– إلى إصلاح الخلل من خلال **إحياء علوم الدين**؛ مما يؤشر على أنه اعتبره **خللاً داخليًّا**. أما بعد الهجمة الاستعمارية؛ فإن دعاة الإصلاح شعروا بأمرين في آن واحد: **وجود خلل داخلي، وإحساس بتفوق الآخر عليهم**. وسعى مشروعهم الإصلاحي بالتالي إلى تحقيق هدفين: تجسير الفجوة بين واقع مجتمعاتهم وإسلامهم، وتضييق فجوة التفوق الغربي في مواجهتها. وباستثناء الحركات الإصلاحية التي ظهرت في مناطق إسلامية غير حضرية (كالوهابية والسنوسية والمهدية) فسرَّ الإصلاحيون الإسلاميون الخلل الداخلي والخارجي على السواء بالاستبداد، وانفتح بذلك الباب أمام اقتباس أفكار ليبرالية واشتراكية لإحياء مفاهيم إسلامية كالشورى والعدالة الاجتماعية بتطعيمها بها. وقرأ الإصلاحيون الإسلاميون المصطلحات السياسية الغربية قراءة تقف عند حد الشكل، وقاربوا بينها وبين مفاهيم من المأثور، ووقعوا بذلك في فخ إسقاط مفاهيم وافدة منفصلة عن تراثها الديني، على مفاهيم وثيقة الصلة بدلالاتها الدينية؛ مما فاقم من أزمة الغموض المفاهيمي وسوء الفهم.

وفي حين لم يؤد الانفتاح الفكري الإسلامي على الفكر السياسي اليوناني إلى الإحساس بالدونية في مواجهة الآخر –نظرًا لعدم وجود نظام اجتماعي حامل له، والتعامل معه بالتالي على مستوى التفكير المجرد– فإن الانفتاح على الفكر السياسي الغربي الحديث تم في ظل مفاهيم مفعلة في الواقع الإسلامي، ويسندها نظام اجتماعي حامل لها في الغرب، يغذى الوعي الإسلامي بالوعي بعجزه في مواجهته. (105)

وظهرت في فضاء مشروعات الإصلاح داخل العالم الإسلامي ازدواجية المقابلة بين: **الفطرة، والحقوق الطبيعية**. ففي حين رأت كافة أطياف الفكر الإسلامي أن التقليد هو المضاف الاجتماعي المناظر **للفساد في الأرض** المحرِّف للفطرة التي هي أصل الصلاح. وبات الإصلاح، بالتالي عندهم هو رد المجتمع إلى **دين الفطرة** أو إلى **فطرة الدين**؛ فإن دعاة الإصلاح من خلال التطعيم من الخبرة الأوروبية رأوا أن الأصل هو: **الحقوق الطبيعية**، المستبطنة لوجود **إنسان ما قبل الدين**. وربط هذا التيار المشروعية السياسية بالطبيعة، نافيًا بذلك مشروعية العرف السائد أو الأساس الديني للسلطة، ومولدًا لمفهوم **المجتمع المدني** من رحم **المجتمع الطبيعي**؛ كمولود لم ينشأ من فكرة متعالية، وإنما من تفعيل وتقويم الإرث الطبيعي بمفهوم مفترض آخر هو العقد الاجتماعي. ومعنى ذلك، أن الاتجاه الليبرالي انتقد المجتمع القائم مستخدمًا مفهوم **حالة الطبيعة**، في تخليق أسطورة لتغيير ما لا يتوافق معه من أعراف، باسم العودة إلى الأصل الطبيعي. وبمجرد استقرار المؤسسات الليبرالية تنكر الليبراليون لذلك المفهوم، واستبدلوه بالدعوة إلى الاندماج في الدولة الجديدة، وبناء مجتمع المستقبل.

وفي المقابل طرح الاتجاه الإسلامي مفهوم **فطرة الله التي فطر الناس عليها**، كنواة للاستقامة يتجاوز نسبية المضاف الاجتماعي، ويجعل انتظام المجتمع رهنًا بالناظم الديني، ويشترط للاقتباس من الآخر مراعاة الأصول والمقاصد الشرعية. إلا أن الواقع فرض نفسه؛ حيث تجسد ذلك الاقتباس في قوى ضاغطة من الداخل والخارج على السواء، وأتى في شكل عناصر مبتورة، تفتقر إلى رؤية أعماق ما يتم اقتباسه، وتنبع من موقع رد الفعل وليس المبادرة. فلقد تصور بعض الحكام في العالم الإسلامي إمكانية إصلاح جهاز الدولة التقليدي بمجرد إصلاح الجيش، أو بمحاكاة بعض المؤسسات والآليات الغربية؛ مما أدى إلى تولد علاقة تناقض بين الدولة والأمة[106].

ومن جهة أخرى؛ فإن الإقدام على ترجمة المفاهيم الغربية المغايرة في نشأتها وفاعليتها للمفاهيم الإسلامية أفضى هو الآخر إلى مزيد من التلبيس والالتباس. وعلى سبيل المثال؛ فإن مفهوم توليرانس Tolerance تُرجم بمفهوم **التسامح**. والتدقيق يبين الخطورة البالغة لذلك؛ فالمفهوم الأول وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، الذي نشأ ليعبر عن تغير في الذهنية الأوروبية، بالاعتراف المتبادل بين قوى تصادمت طيلة القرن السادس عشر في حروب دينية، أدت إلى انشقاقات في الدين الواحد؛ ليعبر عن تجاوز ذلك بإقرار حق الاختلاف في الاعتقاد، ثم حرية الفكر، وتجاوز المذاهب والفرق باللجوء المباشر إلى النص الأصلي. وعلى العكس من ذلك فإن العالم الإسلامي لم يشهد صراعات بين قوى اجتماعية داخلية؛ وإنما شهد غزوًا أجنبيًّا، وتهديدًا بالغزو، وقابلية له. ودور الدين في الحالة الأخيرة هو: **ضمان الهوية الجماعية**، فالإصلاح في أوروبا مر عبر مسلسل الانشقاق، ثم الاعتراف بالاختلاف. أما في العالم الإسلامي؛ فكان ينبغي أن يعرف: **الحفاظ على الهوية كدور دفاعي له**، والعمل كمعيار يُقاس به ما ينبغي أن يفعله المجتمع المهدد من إصلاح وتغيير. واستعمال مفهوم **التسامح** في الحالة الإسلامية هو بالتالي أداة تستخدمها قوى خارجية لإيجاد مداخل لها في نسيج المجتمع الواقع تحت هيمنتها، بما يسهل تفكيك تلك المجتمعات، والسيطرة عليها؛ فالمجتمع المهدد من الخارج يعلي قيم التلاحم، ولا موضع لتعلية مفهوم التسامح بمعنى قبول الاختلاف فيه[107]. فاختلاف الظرف التاريخي لكل من أوروبا والعالم الإسلامي، يحتم اختلاف الوظيفة التي تنشأ حركة الإصلاح للقيام بها. والتسامح -كما تنبه الأفغاني بحق- هو دعوة تخفي قصدًا معينًا هو: النيل من وحدة الأمة، والتضامن الديني هو المفهوم الأولى بالاتباع حين تكون الأمة مهددة. والإجماع الذي يعرفه الإصلاحيون الإسلاميون هو: إجماع توقيف، لا إجماع توفيق؛ حيث يتعين أن يكون معبرًا عن رأى الأغلبية، وموافقًا للقرآن وصحيح السنة[108].

ثالثًا- مدخل جدلية الإسلام الجامع: يرى المنظرون لهذا المدخل أن جدلية الإسلام تنصب على وضع **صيغة للتوازن بين المتناقضات**. ويستدعي هذا المدخل مفهوم الجدل، بين الديني والسياسي، عبر تحديده من أرضية إسلامية، تربطه بمفاهيم أخرى عديدة من بينها: الجدل كطبيعة للإنسان، والمجادلة بالتي هي أحسن، وزوجية الأشياء، والحرية الدينية، والميزان، والضوابط، واختلاف التنوع الذي هو رحمة. بتعبير آخر؛ فإن الجدلية في ظل هذا المنظور تنصب حول فن التعامل مع المتغيرات في ضوء الثوابت، وتوليد تحديات تحرك الحياة، وتؤسس للاختيار؛ فالإسلام يقدم منهجًا معرفيًّا يكشف عن واقع المتغيرات، ويبين الحكمة منها، ويحدد أسلوب التعامل معها، على قاعدة التدافع المؤدي إلى التزكية والتوازن، بغاية نهائية هي القربى من الله. إلا أنه لا يخفى أنه استبطن فكرة **التناقض بين الموجودات، بدلاً من فكرة: التوافق والتسبيح المشترك بسم الله تعالى**

كجامع بين كافة المخلوقات، بما أن كل شيء يسبح بحمد الله.

ويرى هذا المدخل أنه في حين عجزت جدالات معرفية أخرى على مدى التاريخ عن الوصول إلى تلك الغاية؛ حيث أسفرت **الجدلية الوضعية** عن شقاء الإنسانية (حيث أدت الجدلية اليونانية إلى تجميد الفكر، وأدت الجدلية الرومانية إلى تحكيم منطق القوة، وأدت الجدلية الغربية الحديثة إلى حصر الفكر في المحسوسات، ووضع القيم والأخلاق على خط المتغير، برؤية أحادية انفصالية التوجه، وتغافلت الجدلية اليونانية عن أهمية التجريب، وتغافلت الجدلية الغربية الحديثة عن أهمية الثوابت)؛ فإن المشروع المعرفي الإسلامي يطرح **جدلية التكامل** النابذة للصراع، الداعية إلى الإيمان بالغيبيات فيما يعجز العقل عن الإحاطة به، وإلى التجريب في المحسوسات، وإلى التوفيق بين المتناقضات، وإلى السمو بالإنسان بتكريمه بربطه بخالقه، وتعالج بذلك إشكاليات استعصى حلها على الجدالات الأخرى من أهمها: زوجية الأشياء، وثنائية التركيب، وربط المتغيرات لثوابت إلهية ضابطة لها، ومعالجة إشكالية التحكم بالهوى، والإجابة على الأسئلة الكلية المحددة لسر وجودنا في هذه الحياة ومصيرنا من بعدها، بما يحقق للإنسان السكينة والاطمئنان[109].

رابعًا: المدخل الحركي للإصلاح في الأمة:

يشمل هذا المدخل كل من أنظمة الحكم، والأحزاب السياسية، والقوى السياسية، بكافة توجهاتها في العالم العربي من مبادرات الإصلاح الخارجية، وما قدمته من مبادرات إصلاح داخلية على الصعيدين الرسمي والشعبي؛ فلقد انطلقت كافة تلك الأطراف، من رفض مبادرات الخارج، التي وصفها عمرو موسى بأنها تعاملت مع المنطقة وكأنها حقل تجارب، وانطلقت من مدخل تخلف المنطقة، وعجز أنظمتها وتحملها مسئولية كافة مشكلاتها، واعتبار الديموقراطية حلاً سحريًا لكافة المعضلات التي تعاني منها منطقة الشرق الأوسط[110].

ومع نعت تلك المبادرات الخارجية بالتدخل الاستعماري المشبوه؛ فإن التدقيق في المبادرات الداخلية، والرؤى الرسمية للإصلاح، يكشف عن عدم وجود فارق نوعي يعتد به، كما يكشف عن مسعى للالتفاف على عملية الإصلاح ذاتها، في **ضوء المؤشرات التالية:**

1- **غياب مفهوم الأمة الواحدة:** يجري الحديث عن الإصلاح على ثلاثة مستويات: **المستوى القطري الوطني** (الإصلاح من داخل البلد المعني ذاته، مع ملاحظة وجود دعاة للإصلاح في صفوف الحاكمين والمحكومين على السواء؛ مما يؤشر على إمكانية حدوث الإصلاح من داخل المؤسسات الحاكمة)، **والمستوى الإقليمي** (قيام الدولة بدور النموذج في تحفيز الإصلاح. ويرشح الغرب النموذج التركي لذلك في منطقة الشرق الأوسط)، **والمستوى الثقافي الحضاري** (تسوية التناقض المصطنع بين الإسلام والديموقراطية)[111].

2- **غياب مفهوم الطريق إلى الأمة الإسلامية الواحدة:** يتمثل أهم وجه للقصور في مبادرات الإصلاح العربية في غياب مفهوم: الطريق إلى الأمة الإسلامية الواحدة. ويؤدي ذلك إلى تبني ضمني للوصفة الخارجية للإصلاح، التي تفرض نفسها على أرض الواقع؛ ففي تحديدهم لما يسمى **الرؤية العربية للإصلاح** يقع عمرو موسى أمين عام جامعة الدول العربية -بشكل ضمني- في قبول مفردات الأجندة الخارجية للإصلاح؛ حيث يقول: "**نحن بالطبع لن نعيد اختراع العجلة؛ فعناصر الإصلاح والتحديث معروفة وممارسة في كل أرجاء العالم؛ مثل:**

التعددية السياسية، اقتصاد السوق، الخصخصة، تمكين المرأة، تجسير الفجوة المعرفية والرقمية".

ولا يقف الحد عند قبوله **للعجلة الغربية؛** بل يتعداه إلى الدفاع عن التجزئة في عملية الإصلاح، بدعوى عدم منطقية اشتراك دول متنوعة التوجه (كالسعودية وسوريا) في رؤية واحدة للإصلاح، واختلاف مستويات النمو، واختلاف الثقافة الاجتماعية بين البلدان العربية؛ مما يستدعي أن تكون هناك نسخًا مختلفة للإصلاح، يجمع بينها موضوع التحديث والتنمية. ويصل عمرو موسى إلى حد القول بانعدام المنطق في أن تجمع مبادرة واحدة بين المغرب وبنجلاديش في رؤية إصلاحية واحدة[112].

3- الرد المتعجل المتشرذم: جاءت المبادرات التي طرحت من الداخل بشكل متعجل، ويفتقر إلى التنسيق، ويكتفي بالرفض الصريح أو الضمني لمبادرات الخارج، دون تحديد رد عملي قاطع عليها. ولم تشر أغلب مبادرات الإصلاح إلى دور المواطن العربي فيه، وكأن الشعوب حقول تجارب[113]. وخلت من ذكر أي آليات للتفعيل، وأي أطر لمراقبة مدى التقدم في تحويلها إلى واقع على الأرض.

ولم تركز مبادرات الداخل، على تفكيك مبادرات الخارج، وبيان المنطلقات الفكرية لرفضها، وما تتضمنه من فخاخ، وتسميم مفاهيمي، يراد به التلاعب بهويتنا. كما تراوحت تلك المبادرات بين التزام الصمت تجاه موقع الدين في معادلة الإصلاح، وبين الإشارة إليه بألفاظ عامة فضفاضة، كالتي وردت في مبادرة الإخوان المسلمين المصريين عن بناء الإنسان وإصلاح الأزهر، كما غاب عنها جميعًا الانطلاق من تصور يفضي -ولو في الأمد البعيد- إلى استعادة الوعي بمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة. وتكفي الإشارة هنا إلى أن **الحق في حرية العقيدة والعبادة** جاء في المرتبة العاشرة من بين تسعة عشر حقًّا تضمنتها وثيقة حقوق المواطنة المصرية، الصادرة عن الحزب الوطني الديموقراطي الحاكم. وجاء هذا الحق محكومًا بالدستور والقانون، وليس كحق ناظم لنفسه ولغيره من مرجعيته[114].

ولم تسم مبادرات الداخل إلى مستوى المسعى الأمريكي لفرض الأمر الواقع، في إعادة هيكلة بنيتنا الثقافية، تحت لافتة التحول الديموقراطي. ففي حين أعلن الأمريكيون سعيهم إلى إقناع المسلمين **بالانخراط في حرب الأفكار** ضمن استراتيجية ترمى إلى الترويج لرؤية بديلة للمجتمع الإسلامي، من خلال ما يسمى **القوة الناعمة**، والتلاعب بالمفاهيم؛ بطرح مفاهيم مثل **الإسلام الليبرالي، والإسلام المدني الديموقراطي**، والسعي إلى تصنيف الإسلاميين إلى أصوليين وتقليديين وحداثيين وعلمانيين، والتخطيط لإثارة الصراع فيما بينهم بتطبيق نظرية **القوة الناعمة من أجل ترويج النموذج التركي**، وتشجيع الحرب الأهلية الفكرية داخل المجتمعات العربية والإسلامية [115]، وشفعوا ذلك بآليات لتحويل أفكارهم إلى واقع، من خلال مبادرات للتعليم الأساسي، وقمم لإصلاح التعليم، وتمويل النمو وإعادة تشكيل العالم العربي من الداخل[116]؛ فإن مبادرات الداخل لم تدخل في جدل فكري مع تلك المفاهيم الوافدة، كما لم تستحضر مبدأ وحدة الأمة، ولا آليات التفعيل الإجرائي لمحتوياتها، بل لم تصل إلى التضافر مع توجهات فكرية غربية تستشعر خطورة الإصلاح

على الطريقة الأمريكية على مستقبل الوجود الإنساني على وجه الأرض[117].

4- المخالفة بين القول والفعل: تقف مبادرات الإصلاح الداخلية عند حد الخطاب الكلامي، دون أن تتخطاه إلى ساحة التفعيل في أرض الواقع بمشروع إصلاح شامل، يرسي عقد اجتماعي جديد، ويعالج الاستقطابات الداخلية والخارجية الضاغطة على عملية الإصلاح، ويرسي شراكة قومية إصلاحية. ولا يزال الداخل العربي منقسمًا بخصوص الإصلاح الفوري الشامل، والإصلاح الجزئي المتدرج، وتعليق الإصلاح على تحقيق الاستقرار الإقليمي أولاً، وهندسة الإصلاح لاستبعاد ما يسمى إمكانية استيلاء الإسلام السياسي على السلطة. وفي حين يرى الاتجاه الليبرالي الجديد أن دعاوى الغزو الثقافي والهيمنة الخارجية مجرد وهم نابع من عقد نفسية، وأن الاتجاه الإسلامي مصاب بالاستبداد والجمود، وعدم صدق النية في الإقدام على قبول شروط العملية السياسية الديموقراطية؛ فإن الاتجاه الإسلامي الذي هو أكثر شعبية من نظيره الليبرالي، يرى أن الخطر الخارجي حقيقي، ويؤكد التزامه بالعملية الديموقراطية، ويرفض دعوة النخب الحاكمة الراهنة إلى تسويق مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ضمن ما يسمى: تجديد الخطاب الديني[118].

5- إغفال الدين كمدخل للإصلاح في مبادرات تطوير جامعة الدول العربية: خلت جميع مبادرات تطوير الجامعة المقدمة من البلدان العربية من ذكر الدين كمدخل للإصلاح. وانفردت المبادرة السودانية بمجرد الإشارة إلى أن العروبة والإسلام يتعرضان لمسعى لتشويه صورتيهما، دون أن تهتم في وصفة الإصلاح المقدمة منها بكيفية الرد على ذلك[119].

6- مجاراة التفسير المادي لازدهار دور الإسلاميين السياسي: تذهب معظم مبادرات الإصلاح الغربية والعربية على السواء إلى رد ظاهرة صعود الدور السياسي للإسلاميين إلى إخفاق دولة الرفاهية في العالم العربي، والضعف المؤسسي لأنظمة الحكم العلمانية المعتمدة على الدعم الخارجي. وتذهب إلى أن ذلك فتح الباب أمام الإسلاميين للعمل الاجتماعي المدني، والمطالبة في مقابله **بتكريس هوية إسلامية بديلة**. وفي حين أدى ضعف الجيش الجزائري إلى عجزه عن احتواء الحركة السياسية الإسلامية بالقوة -على عكس ما حدث في مصر- فإن النموذج الماليزي أثبت أن الازدهار الاقتصادي المصحوب بنظام حزبي مرن يكفل التعددية السياسية، والتراكم الرأسمالي، وعدالة التوزيع؛ كفيل بتحقيق إمكانية التعايش مع تعددية التركيبة الثقافية والعرقية، والتوجه الإسلامي للنظام الحاكم، وكفالة اعتدال الحركة الإسلامية[120].

7- التعاون من جانب الحكومات مع الولايات المتحدة: رغم ما أبدته أنظمة الحكم في الدول القومية الإسلامية من معارضة لمبادرات الإصلاح الآتية من الخارج؛ فإنها على صعيد الأفعال تتحرك في اتجاه التعاون مع الأجندة الأمريكية تجاه ما يسمى: الحرب على الإرهاب على الصعيدين الديبلوماسي والعسكري؛ أكثر من تحركها في اتجاه تدعيم العلاقات فيما بينها، أو تبني رؤية مشتركة ومنسقة تجاه المخطط الأمريكي، في الوقت الذي تفرد فيه الإدارة الأمريكية نصيب الأسد للحركات الإسلامية، وللدول العربية، فيما تسميه **قائمة** الحركات الإرهابية، **وقائمة الدول الراعية للإرهاب**، كما تنعت الحركة الإسلامية بأنها الأعنف والأخطر، وتعلل ذلك بأنها تريد إسقاط الأنظمة العلمانية،

وإخراج عملية السلام العربية الإسرائيلية عن مسارها، واعتبار الوجود العسكري الأمريكي في الشرق الأوسط احتلالاً غاشمًا لأراضٍ إسلامية يجب إزالته. وتكشف الدراسات الاستراتيجية الأمريكية أن معاداة إسرائيل هي أهم محدد أمريكي لاستحقاق تهمة الإرهاب(121).

الخاتمة

فلننصت للشاهد

لعل أهم نتيجة يمكن الخروج بها من رسم هذه الخريطة الأولية لمداخل الإصلاح في الأمة، أن الأنظمة الحاكمة، والقوى السياسية بكافة توجهاتها بما فيها القوى الإسلامية؛ قد نحت في مبادراتها للإصلاح باتجاه المبادرات الوافدة، أكثر من توجهها نحو مداخل الإصلاح التوحيدية، على الرغم من كل ما رددته من انتقادات للمبادرات الوافدة. ويعبر ذلك –فيما لو صح هذا التحليل– عن حقيقة أن المدارس الفكرية الإسلامية حققت بالمقارنة بالحركة السياسية سبقًا ملحوظًا في رسم معالم طريق الإصلاح، واستحضار دروس الخبرة التاريخية في الغرب، وفي العالم الإسلامي على السواء، وإعادة تسليط الأضواء على كثير من أفكار السلف المبدعة التي لم تتجسد بعد في نظم ومؤسسات وآليات سياسية. ويؤشر ذلك على حاجة الحركة الإسلامية إلى الانفتاح على المدارس الفكرية الإسلامية الأكاديمية. و الحركة الإسلامية المعاصرة مدعوة بالتالي إلى تدارك أوجه أزمتها التالية: غياب الوعي المنهجي، اختزال الإسلام في برنامج التنظيم ومشروعه السياسي، وتوهم البعض إمكانية الاستغناء عن الاجتهاد البشري بنصوص القرآن والسنة، وإسقاط قداسة النص الديني على الاجتهاد البشرى، الخلط بين النص الديني الموحى به، وبين الفهم البشري له، نخبوية الحركة مما سهل محاصرتها وعزلها عن جسم الأم(122).

وفي ذات الوقت؛ فإن تلك المدارس الفكرية لا تزال بحاجة إلى فك أسر المفاهيم الإسلامية، وإعادة بنائها من أرضيتنا الإسلامية، من موقع المبادرة، وإعادة بناء الإدراك الإسلامي لعالم المفاهيم.

فمفتاح مفاتيح الإصلاح –فيما يدعونا إليه **الشاهد البوشيخي**– هو: **بناء تصور حضاري للمسألة المصطلحية، يرتكز على دعائم ثلاث: الفهم الصحيح الشامل، التقويم الصحيح، التوظيف الصحيح.**

وجوهر المسألة المصطلحية الحضارية هو أمور ثلاثة: البحث عن **مصطلح الماضي**؛ بهدف الفهم الصحيح، التقويم الصحيح، التوظيف الحديث، **ودراسة مصطلح الحاضر بهدف**: "الاستيعاب العميق، فالتواصل الدقيق، فالتوجه إلى أقوم طريق"، واستشراف آفاق **مصطلح المستقبل بهدف** "الإبداع العلمي الرصين، والاستقلال لمفهومي المكين، والتفوق الحضاري المبين"، من خلال تعريف الذات الحضارية المستعملة للمصطلح: ماذا كانت؟ وما هي الآن؟ وما ينبغي أن تكون عليه في المستقبل؟(122).

فتراثنا هو ذاتنا، ومفتاحه هو مصطلحات، ومفتاح ذلك المفتاح هو الدراسة المنهجية للمصطلحات التي لا تضيع شخصية المصطلح، وتحوله إلى **بطاقة هوية** قادرة على الدفاع عن حياض الأمة الحضاري في مواجهة المصطلح الوافد. والمصطلح عنوان **المفهوم**، والأخير هو أساس الرؤية، وبدونه يستحيل استشراف آفاق مفهوم المستقبل، ناهيك عن التعرف على ركائزه الكمية والكيفية.

ولقد كان مدار غواية الشيطان للإنسان هو تغيير المفهوم وتبديل المصطلح. وعلى ذات النهج تحركت كافة جهود المستكبرين في الأرض عبر التاريخ.

بلغة أخرى؛ فإن الإصلاح الحقيقي يستدعي في آنٍ واحد: ضرورة الإبداع المصطلحي، والاستقلال،

والتفوق المصطلحي على الصعيدين الكيفي والكمي. وأهم مصطلح هو:**مصطلح: الذات**، بما أنه هو وعاء كافة مكنات الأمة. ومن هنا فإن جوهر وهن الأمة الحالي هو: أن المصطلح الذي هو في بؤرة اهتمام أبنائها هو **مصطلح غير الذات**، مع أن استيعاب ما لدى الغير واستقبال مصطلحاته ينبغي أن ينطلق من الرؤية الخاصة لـ**مصطلحات الذات**، وينضبط بمفاهيمها.

ومن أهم **مصطلحات الذات** المصطلح الأصل (**مصطلح القرآن والسنة البيان**). فبهذا المصطلح، وله، وعليه قامت الأمة؛ فالأمة لا تقوم ما لم تفهمه حق الفهم، ولا تعتبر قائمة به ولا عليه ما لم تقيمه كما أمرت صدقًا وعدلاً. ومقتضى إقامة الأمة لهذا المصطلح الأصل هو: إقامة **المصطلح الفرع** النابع منه، والمتمثل في مفهوم الأمة ذاتها، وفي أصول تفاعلها مع التاريخ، وفي التاريخ. ويتطلب ذلك إعادة بناء مفهوم **مصطلح العلوم والفنون والصناعات** مع فهمه وتقويمه، وتوظيفه صدقًا وعدلاً. ويرتبط بذلك أيضًا تجديد الفهم لعلوم الشرع، وعلوم الإنسان، وعلوم المادة، وتنقيتها مما دس فيها أو شوهها عبر الفعل الإنساني.

ويحتاج مصطلح **الإنسان وعلوم الإنسان** بشدة إلى **جمارك حضارية** لغلبة المصطلح الوافد عليه؛ فالبحث في هذا المفهوم قائم الآن برؤية الآخر ومنهاجه. والأمة المرشحة لإنصاف الإنسان وتحقيق عزته وكرامته، وإعادة الآدمية المسلوبة للعلوم الإنسانية كلها بالتحول من المفهوم المادي للإنسان إلى خصوصيته في الخلق والتكريم؛ هي الأمة الإسلامية، المكلفة بحفظ وظيفة العلوم، بما ينفع الناس ويمكث في الأرض.

ويرتبط قيام **أمة الإجابة** بهذه المهمة باستعادتها لوضعية **الشهود الحضاري**. ولا شهادة إلا بأهلية، وشروط هذه الأهلية هي: **استعادة الأمة الوسط الخيرة، حاملة الأمانة التي لا تسند إلا للأقوياء، ذات الحضور لأداء الشهادة، وذات المنحى الحضاري في كل المجالات وعلى كافة المستويات**.

ومن هنا يطرح موضوع الإصلاح إشكالية: كيف تنتقل الأمة التي أصبحت أشلاء من: **مشهودية واقع الجمود والجحود**، إلى **شاهدية الموقع** بالاجتهاد والحضور والشهود الحضاري؟ ومفتاح الإجابة هو استحضار هذه السنة الكونية: **لا إصلاح حال قبل إصلاح العمل، ولا إصلاح عمل قبل تجديد الفهم، ولا تجديد للفهم قبل تجديد المنهج**.

ونحن تعاني من ترسبات منهجية فاسدة، ومن **مقذوفات منهجية** صبها الغرب على رءوس نشء الأمة، مع افتقارها في صنع **كواسح الركام والألغام**. فالأمة بحاجة إلى منهج لفهم الذات واكتشافها، وبحاجة إلى نهج لخطابها الذاتي يصب في اتجاه توحيد ذاتها، وبحاجة إلى نهج لتجديد الذات لتصير قادرة على الشهود الحضاري على ذاتها وعلى غيرها[123].

وينبه الشاهد هنا إلى أن مفهوم **العولمة هو أضخم غول أمكن لعبدة العجل إنتاجه، وأن أسلحة هذا الغول الجديد هي المصطلحات التي أعدها ويعدها لسحق الديانات والحضارات، العبيد الجميع لـ: دين وثقافة وحضارة العجل**، بمفاهيم مثل:حقوق الإنسان، والشريعة الدولية، والنظام العالمي الجديد، والإرهاب. والحرب المصطلحية الآن تستهدف الإسلام وحده، وهي أخطر من الحرب النووية. ونحن نحتاج بالتالي إلى **التمشيط المصطلحي** في كافة العلوم، وإلى **نقاط فكرية جمركية في كاف نقاط التماس الحضاري تأمينًا لسلامة الذات**، وسلاح ذلك هو العودة إلى المصطلح الإسلامي **بخصائصه القرآنية التحديد** (الخصوصية المفهومية غير القابلة للتغير والتبديل، واللازمانية واللامكانية، والشمول، والنقاء)؛ فمثل هذه المصطلحات هي التي

ستمكننا فيما لو أخذناها بقوة من افتراس مصطلحات السحرة.

وتستدعى هجمة **العولمة المتخللة الراهنة** للبنيات والسياسات والمجالات في عالمنا الإسلامي، والدائمة السعي إلى التحول من **الوصف** على الهوى الغربي، إلى **الوصفة** التي تحمل مسمى لا يمت لها بصلة **الإصلاح**، والتي تزحف من خلال توظيف مفهوم **المدني** ضد **الديني**، وليس ضد **العسكري أو السياسي** بالأساس، وتنصب بذلك فخاخًا عديدة تفرض علينا أولويات ومرجعية ووصاية غربية، في تحيز بالغ في ساحة المفاهيم، بهدف اغتصاب أو احتلال الجهاز المفاهيمي المشكل للوعي الإسلامي، وزرع قابليات الاستعمار فيها. ويستدعي ذلك، الرد بـ **اللياقة البحثية** التي تستوجب: لياقة المعلومة والمصدر والمنهج، والتركيز على التربية بالهوية وعليها ولها[124].

فهل تتخذ الجماعة العلمية الإسلامية المعاصرة من هذا الإنذار أساسًا لاستعادة الإرادة على أخذ المفاهيم الإسلامية بقوة. عسى الله أن يصلح أعمالهم؟

والحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات.

هوامش الدراسة:

1- د. إبراهيم مدكور (وآخرون) المعجم الوجيز، القاهرة: الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 2002، ج1، ص 539.

2- د. حسن سعفان، إصلاح، ضمن: إبراهيم مدكور (تصدير ومراجعة)، معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 190.

3- ثروت إسحاق، الإصلاح أم التنمية؟ شئون الشرق الأوسط، العدد الحادي عشر، 2004، ص 152.

4- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، 1987، ص 410– 412. وارجع على وجه الخصوص إلى: البقرة:11، 220.

5- أبو البقاء الحسيني الكفوي، الكليات، القاهرة: دار الطباعة العامرة ببولاق، 1281 هـ، 145.

6- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ج 1، ص 433 - 434.

7- أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د. ت، المجلد 11، ص 103 – 105.

8- تحية عبد العزيز إسماعيل، قضية السورة ومفتاحها، القاهرة: مطابع الأهرام، د. ت، ص 692 – 693.

9- سعيد حوي، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر، 1985، ص 5781، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ج 28، ص 5- 9.

10- محمد فؤاد عبد الباقي، مرجع سابق، ص 165.

11- انظر في التفاصيل د. خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، بيروت: دار الطليعة، 1989، ص 148- 150. وانظر في ذات المرجع مفهوم (جدل المولى) في معناه العربي المحتمل للنقيضين، على صعيد: بناء الوعي الذاتي، واستغلال ماركس لتلك الفكرة في قلب مفهوم: صراع الواعين إلى صراع الطبقات، وإحلال مفهوم الحاجة محل مفهوم الرغبة. المرجع السابق ص 238. قارن مع مضامين مفهوم الجدل في لغتنا العربية، والتي تشمل: شدة الخصومة، وقوة الحجة، وحضور الدليل، وصحة الاستدلال، والوعي بمواضع الحق، والاستظهار على الخصم بدليل العقل والنقل بالنسبة للجدل عن بينة. وتشمل بالمقابل في حالة الجدل بالباطل: المعاندة والمكابرة والمغالطة والشغب. انظر: إبراهيم اليازجي، نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد، بيروت، ص 47- 52.

12- د. عبد السلام المسدى، المصطلح النقدي، تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر، 1994، ص 45.

13- د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان، 1956، ص 107- 108.

14- د. رشدي فكار، علم الاجتماع، وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية، معجم موسوعي عالمي، باريس: دار النشر العالمية، جيتنير، 1980، المجلد الأول، ص 69.

15- انظر: أبو البقاء الكفوي، مرجع سابق، ص 182، وانظر: خليل أحمد خليل، مرجع سابق، ص 199.

16- قد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى التمازج بين الديني والسياسي فيما يعرف بالأيدلوجيا، والتي هي بمثابة عقيدة ومذهب ومنظومة، تشكل إطارًا نظريًّا يدعى قدرة تفسيرية لسياق سياسي ما، كنسق تمثلي اعتقادي يتيح لمن يتبنونه فرصة الترابط والتكافل الاجتماعي، وضبط حياتهم وفقًا لقيم خاصة بهم. انظر: د. خليل أحمد خليل، مرجع سابق، ص 318.

17- د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ضمن: دورة التثقيف الحضاري: من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري، القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2005، ص 168- 172.

18- سيف الدين عبد الفتاح، التحديات السياسية والحضارية في العالم الإسلامي، مع إشارة إلى التحديات السياسية الداخلية، الأمة في قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ج 1، ص 20- 21.

19- انظر: د. حيلمو نيمارليا، مسلمو البوسنة، خمسة قرون من التجربة الحضارية، ترجمة: صبحي وسيم تادفي، سراييفو، ديسمبر 2003، ص 1- 5.

20- انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السنني، ضمن: دورة التثقيف الحضاري، مرجع سابق، ص 190- 203.

21- د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، بيروت: دار العلم للملايين، ص 105- 107، ص 131- 138.

22- هبة رءوف عزت، من العلوم السياسية للمصادر الإسلامية والعكس: نقاط موجزة حول خبرة بحثية في مجال النظرية السياسية، ضمن: دورة التثقيف الحضاري، مرجع سابق، ص 263- 265. ويميز المستشار البشري في تصنيفه للأدبيات السياسية المعاصرة بين نوعين: أدبيات مثيرة للتفاعل داخل الفكر الإسلامي، وأدبيات حارسة لحدود الفكر الإسلامي. انظر مقدمة: هبة رءوف، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل جامعية، ص 16.

23- هبة رءوف، المرأة والعمل..، مرجع سابق، ص 40- 53.

24- انظر: د. منى أبو الفضل، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني، 159- 162. وانظر أيضًا: د. منى أبو الفضل، شهادة عصر: نص.. وقراءة في نص، العبرة في العبارة، دعوة إلى حوار مفتوح، كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية، 2000، ص 10- 11.

25- انظر في التفاصيل: محمد خاتمي، الإسلام والحوار والمجتمع المدني، عرض، د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة للاستعلامات، 2000. ويجلي خاتمي أبعاد مفهوم المجتمع المدني في هذا الكتاب الواقع في 120 صفحة.

26- انظر:

Emad El din Shahin, Islam, Democracy and the West: Ending the Cycle of Denial, in: Dr. Mona Abul Fadl (editor) Associations of Muslim Social Scientists Proceedings, 21 st, Annual Conference, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1993, PP. 495- 500.

27- انظر:

Dr. Azzam S. Tammi, Democracy in Islamic Political Thought, http://www.ioe-le/-afifi/articles/democracy.html..

قارن مع:

Tamara Sonn, Political Authority in Classical Thought, http://www. islam-online/English/contemporary /Islamic-3/Islamic/shtml.

وتقدم هذه الدراسة تصورًا لمرتكزات الإصلاح السياسي نواته ضبط السياسة بالشريعة، كأساس لعقد رضائي بين الحاكم والمحكوم.

28- انظر:

Irshad Ahmed Haqqany, Emergence of Modern Islamic Community & Responsibilities of a World of Islamic Khilafat, http://www.pak.gov.pk/public/emergence ofmodernIslam2.htm, pp 1- 2.

29- جمال البنا، الحساسية الدينية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987، ص 70- 84، محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1993، ص 11- 15، ص 271.

30- انظر:

Ismail Raje al Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and life, Herden, the International Institute of Islamic Thought, 1982, pp. 171– 187.

ويرى الفاروقي أن السياسة هي أي طريق يستخرج به العدل والقسط. وبالتالي فإن السياسة مرتبطة تمامًا بالدين. وكل إنسان يهتم عن علم بالشأن العام، يعتبر سياسيًّا، ما لم يتسلط أو يسعى إلى التسلط. وللفكر السياسي ثلاثة أنواع: التفكير في الأنظمة السياسية، وفي أساليب رفع كفاءة إدارة الدولة والجماعة، والتدبر في أخبار الوقائع والأحداث. (أحمد بن يوسف، السياسي، المفاهيم والمواقف، الولايات المتحدة الأمريكية: المؤسسة المتحدة في الدراسات والبحوث، 1990، ص 43– 44 ويصف الفاروقي حال الأمة بأنها: منقسمة على نفسها، مجزأة بحدود كفيلة بتخليق خلافات دائمة بينها، تعاني دولها من انقسام داخلي ومن عدم توفر الفرصة لتحقيق التكامل، ذات مؤسسات عامة دمرتها الإدارة الاستعمارية، وذات

نخب حاكمة سبق تعبيدها وصبغها بالصبغة الغربية. المرجع السابق، ص ص 113– 114.

31– حول مدى خطورة نهج المقاربة بين الأديان والنظريات السياسية، انظر دراسة مهمة تبين سعى ماركس وإنجلز إلى توظيف الدين في خدمة مشروعهما النافي للدين، بمنهج المقاربة، بتلمس خصال جامعة بين المسيحية الأولية والاشتراكية تشمل: كون كل منهما: حركة مضطهدين، تبشر بالخلاص من العبودية، وحركة مضطهدة، يتعرض المنتمي إليها إلى الاستبعاد إما بذريعة كونه عدًّوا للدين، أو عدًّوا للإنسانية، وتعرف إحراز تقدم رغم هذا الاضطهاد، وتعرف الأنبياء المزيفين والدجالين، وتنتشر بالأساس على هامش المجتمع. انظر: ميشال برتران، وضعية الدين عند ماركس وإنجلز، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990، ص 143- 147. وحول استلاب الفكر الهيليني للمسيحية، ومحاكاة الكنيسة للأطر الإدارية الرومانية. انظر:، المرجع السابق، ص 234- 242، شارل جينيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، مراجعة: د. عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، 1985، ص 9– 17. وقارن مع آلية جدلية جديدة بين الأديان والسياسة، تطرح فكرة "توحيد الديانات السماوية في مرحلة: ما بعد العصر الحديث" جوهرها: البحث عما يجمع الأديان وإبرازه، والسكوت عما يفرقه، والتوقف من جانب المسلمين عن الدعوة إلى الإسلام، في مقابل توقف الغرب عن التبشير بالمسيحية. انظر: هانس كونج، جوزيف فان إسبن، التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، ترجمة وتحليل: د. السيد محمد الشاهد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994، 1980.

32– انظر في التفاصيل د. طه جابر العلواني، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، 2004، ص 7- 9، ص 17- 24، ص 43– 49، ص 69– 78، ص 96– 101.

33– انظر: د. محمد مورو، طارق البشري شاهدًا على سقوط العلمانية، دار الفتى المسلم، د. ت، د. م.، ص 5– 19، ص 26– 30.

34– المرجع السابق، ص 32– 35 .

35– المرجع السابق، ص 36– 39.

36– المرجع السابق، ص 41– 45. وانظر: د. إبراهيم البيومي غانم، معالم في سيرة طارق البشرى، ضمن: د. إبراهيم البيومي غانم (محررًا) طارق البشري القاضي المفكر، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص 91 – 95، وانظر أيضًا في ذات المرجع: د. سيف الدين عبد الفتاح، المسألة المنهاجية في فكر الحكيم البشرى، ص 134 – 146، وبالأخص تمييزه بين أنواع من النظر: الأعشى، والأحول، والمزدوج، الحاجب، والأعور، والمختلس، ص 147 – وتمييزه بين: مفاهيم الذات الحضارية ومفاهيم الغير، ومفاهيم الموقف المفروضة بحكم الواقع، وأهم آليات التعامل مع تلك المفاهيم. المرجع السابق، ص 148 – 149.

37– المستشار طارق البشرى، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص 16– 17، ص 27– 36، 51– 52.

38– المرجع السابق، ص 55– 64.

39– المرجع السابق، ص 65– 67. وتجدر الإشارة إلى وجود دراسات مهمة يمكن الاستعانة بها في تفعيل مشروع الإصلاح الذي يطرحه البشري. انظر على سبيل المثال: محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، القاهرة: دار الأنصار، 1981، ص 179 – 186، حول مكانة المرأة في القرآن وصحيح السنة. وانظر في تخليص النسق الإسلامي مما حُمِّل به من أخطاء تفسيرية إنسانية، ونماذج للتصحيح والارتقاء في الجمع بين السنة والفقه، محمد الغّزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشروق، 1990، ص 247 – 268، محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، القاهرة: دار الشروق، 1990، ص 104 – 105، ومحمد الغزالي، الإسلام والطاقات المعطلة، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1983، ص 100 – 122.

40– د. محمد عمارة، صراع القيم بين الغرب والإسلام، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 1997، ص 3 – 35.

41- انظر: د. محمد عمارة، د. فؤاد زكريا، أزمة العقل العربي، مناظرة أدارها: سعد الرميحي، القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، 1992، ص 23– 39.

42- د. محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998، ص 60 – 79، ص 91 – 102، ص 109 – 125.

43- انظر: د. محمد عمارة، د. فؤاد زكريا، أزمة العقل..، مرجع سابق، ص 45 – 48.

44- د. محمد عمارة، محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، ضمن: د. محمد محمد الفحام (وآخرون) محمد: نظرة عصرية جديدة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص 91 – 107.

45- . انظر: Tamara Sonn, op. cit , pp 2 - 4.

46- د. أحمد حمد، الجانب السياسي في حياة الرسول، الكويت: دار القلم، 1982، ص 23.

47- انظر: مجدي رياض، رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة، بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1989، ص 165 – 180. وأرسى دستور المدينة المنورة وضع مبدأ التمييز بين الدين والدولة، وهو غير الفصل، وأسس بذلك دولة متعددة الأديان، وحدد الطابع المدني والسياسي للدولة، الذي هو أوسع من نواتها المؤمنة. ومعنى "مدنية الدولة" ليس أنها غير إسلامية، وإنما ينفى عنها الكهانة والسلطة الدينية في ميدان السياسة. انظر د. محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، القاهرة: دار الشروق، 1984، ص 167 – 175. ويدعو الدكتور عمارة، الشيعة إلى الاتفاق في مجال السياسة على مبدأ "مدنية السلطة"؛ لأن فكرة السلطة الدينية شاذة عن قسمات الفكر السياسي الحضاري الإسلامي.

48- انظر: د. محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص 99 – 109.

49- المرجع السابق، ص 136– 144.

50- انظر: مهدي بازاركان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، بيروت: دار الكلمة للنشر، 1979، ص 18 – 23، ص 36-45، ويرى مفكر شيعي آخر أن المذاهب السياسية الوافدة، تتفاعل مع الإسلام بوصفه التيار الحي الأصيل، ويؤدي ذلك إلى تولد نسخ منها مطعمة به ومعدلة. إلا أنه يؤكد على أن هذا التلفيق ليس في صالح الإسلام، ولا في صالح تلك المذاهب الوافدة أحمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988، ص 5 – 9.

51- أحمد عنايت، مرجع سابق، ص 68 – 92.

52- انظر في تفصيلات تلك الخبرة: د. محمد السعيد عبد المؤمن، التجربة الإيرانية في الإصلاح، شئون الشرق الأوسط، العدد 11، 2004، ص 160 – 167. وانظر: د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، القاهرة: دار الشروق، 1989؛ ص 12، ص 69 – 71. وانظر له أيضًا، د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، 1989، حيث يؤكد على أن موطن الخلاف بين المسلمين تاريخيًّا لم يكن متعلقًا بعقائد الإسلام ولا أخلاقياته، وإنما حول دور الشريعة في المشروع الحضاري المنظم للعمران، وأسلمة الدولة والواقع الدنيوي الإسلامي. ويرى أن الإسلام ينكر فكرة الحكومة الدينية بقدر إنكاره للعلمانية، ويدعو إلى التخلص من ثنائية: العلمانيين / الإسلاميين؛ لأنها أصابت الحركة الفكرية بما يشبه: الطائفية الحضارية. د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، 1989، ص 5 – 10. ويرى محمد عمارة أن الإسلام يقيم أمة متعددة الديانات، بجامع المواطنة التي تحقق مساواة الوحدة ووحدة المساواة، وأن الجهل وغياب الحس الحضاري هو الذي يجب أن يخشاه غير المسلمين في الدولة الإسلامية. محمد إبراهيم المرشدي، عروبة مصر وأقباطها عن طريق مشروع حضاري قومي، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 199، ص 5 – 6، ص 134 – 138.

53- انظر د. محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ضمن: أمتي في قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ج 2.

54- انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، القاهرة: المعهد

العالمي لفكر الإسلامي، ص 219 – 220، 248 – 249، 258 – 264.

55- انظر: مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، دمشق: دار الفكر، 1990، ص 15 – 26، ص 28 – 38، ص 40 – 45، وينبه بن نبي إلى أن عالمنا الإسلامي يعاني من تخمة في عالم الأشياء، وفقر في عالم الأفكار، وأن ذلك أدى إلى زيادة في الحاجات، دون أن يولد زيادة في الوسائل، كما أدى إلى اتجاه التطور الاجتماعي صوب الحضارة الشيئية؛ مما قاد إلى عزلة الأفكار وفقدانها للفاعلية، وضعف الجهاز لمفاهيمي. المرجع السابق، ص 48 – 54.

56- المرجع السابق، ص 53 – 58.

57- المرجع السابق، ص 71 – 76.

58- المرجع السابق ص 80 – 84)، قارن مع تعريف الدكتور عمارة للأمة، في: د. محمد عمارة الأمة العربية وقضية الوحدة، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1984، ص 63، ص 180 – 186، د. محمد عمارة، دراسات في الوعي بالتاريخ، بيروت: دار الوحدة، 1981، 122 – 130، ص 142 – 152؛ حيث ركز بالأساس على البعد الإسلامي في تعريفها. فجامع أمة الإجابة هو رباط الإجابة. والطور العربي الإسلامي بذلك لم يكن طور انسلاخ عن رباط أشمل، ولا استقلالٍ عن كيان أكبر، ولا بحث عن العوامل المميزة والفواصل؛ وإنما هو طور جمع وتأليف للفكر الحي الذي جاء به الإسلام مع الموروث الفكري والحضاري في البلاد التي دخلها الإسلام. بتعبير آخر وقفت تلك الحضارة بمضمون مفهوم الأمة عند: الرباط الجامع للجماعة، أيًّا كان هذا الرباط، ليظل الباب مفتوحًا للتأليف والاستيعاب، لتمتد ساحة تأثير النواة الإسلامية إلى كل الجماعات التي تدخل دائرتها حتى لو لم تعتنق الدين الإسلامي، مؤكدة بذلك على عالمية الرسالة، واتجاهها للامتداد الاندماجي الحر، لا للاستقلال الانفصالي، وحرصها على استيعاب الصالح عبر الإحياء والتجديد من الحضارات الأخرى، والبعد عن النسخ والمسخ، وصارت بذلك أمة: دائمة التحقق. انظر د. محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، 1990، ص 16– 24

59- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، 1979، ص 67، ص 78، ص 103

60- انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ص 26 – 38.

61- المرجع السابق ، ص 50 – 64 .

62- المرجع السابق ، ص 77 – 93

63- المرجع السابق ، ص 7 – 22

64- المرجع السابق، ص 24 – 28.

65- المرجع السابق، ص 93 – 97، 106 – 107.

66- انظر: روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة، عرض: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 2000. وظهرت مع الرأسمالية بداية جدلية خبيثة لإفساد دور الدين، قوامها: تهميش دور المؤسسة الدينية، وتوظيف الدين لأغراض سياسية، بحث أصبح دور المؤسسة الدينية متمثلاً في تبرير سياسة الرجل الأبيض الاستعمارية، وتحويل الرأسمالية ذاتها إلى دين جديد.

67- فؤاد العشا، النظام العالمي الجديد؛ الحقيقة والوهم، القاهرة: الجمهورية للنشر والتوزيع، 1994

68- السيد عمر، التحديات السياسية العالمية والإقليمية تجاه منطقة الشرق الأوسط: رؤى مصرية وعربية للاستجابة، القاهرة: مركز القوات المسلحة للدراسات الاستراتيجية، ص 20– 35. وثمة أدبيات عربية تفعل المنظور الغربي للصراعات العرقية، وتصل في رؤيتها للواقع التاريخي والمعاش إلى القول بعجز العروبة والإسلام عن حل مشكلة الهوية، وأن العلمانية وحدها هي الحل، والترويج لمقولة إن خبرة الماضي تؤكد أن نصيب مشاريع الإصلاح ذات الطابع الليبرالي، أوفر من نصيب نظيرتها ذات الطابع العروبي أو الإسلامي. انظر:

Dr. Saad Eddin Ibrahem, Ethnic Conflict and State building in Arab World, Oxford, Black well publishers, 1998, pp 229- 240.

وقارن مع دراسة بالغة الثراء جديرة بأن تقرأ كلها، تتعدى النظرة السطحية للصراعات الراهنة من منطلق عرقي، لتصل إلى عمق عملية تخليق الورقة العرقية، وتوظيفها في كل من أوروبا وآسيا وإفريقيا،

والمخرج الحقيقي منها، الذي يعرى الصراع الحالي بإبراز طابعه الحقيقي المتمحور حول السلطة والثروة. انظر في التفاصيل:

John R. Bowen, The Myth of Democracy 7. 4 1996, http: //www.mtholyokeedu/acad/intrel/Bowen, pp 1- 14 of Global Ethnic Conflict, Journal.

69- انظر د. مراد هوفمان، الإسلام، 2000، ترجمة: عادل المعلم، القاهرة: مكتبة الشروق 1995، ص 11- 12، ص 29- 39.

70- د. رفيق حبيب، المسيحية والحرب.. قضية الأصولية الصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي، يافا للدراسات 1996، ص 3 – 6.

71- ماجد الكيالي، إشكالية الديموقراطية في الخطاب الأمريكي، شئون عربية، ربيع 2004، ص 85 – 97.

72- د. رفيق حبيب، مرجع سابق، ص 3 – 6، ص 36.

73- محمد داود، اللغة والسياسة في عالم ما بعد 11 سبتمبر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2003، ص 114- 116، 118، 138، 144، ص 123- 124.

74- انظر أدلة على ذلك في: هاني اديب، أزمة الحماية الدينية: الدين والدولة في مصر، القاهرة: دار الشروق، 2000، ص 9 – 1، ص 46 – 53، ص 158 – 164. قارن مع تعريف محمد مهدي شمس الدين للسياسة بوصفها: الحكمة العملية المتعلقة بتدبير أمر البشر والمجتمعات، النابعة بالضرورة من عقيدة، تقدم رؤية للحياة والمجتمع والكون والإنسان. انظر محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف في الفكر والسياسة والمجتمع، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 199، ج 1، ص 254– 256، ص 285 – 287. وجوهر العلمانية هو نهج حياتي يستبعد التوجيه الديني لتنظيم المجتمع. والتعامل معه من منطق: الرفض الساكن يؤدى إلى تثبيت الواقع وعدم ابتكار أساليب للمقاومة، كما أن القبول المطلق له ينم عن جهل أو غرور، ويقود إلى الفشل، وخبرة التاريخ تبين أن التعاطي الصحيح مع الوافد العلماني يجب أن يقف عند دائرة البعد المادي له دون المعنوي، وبانتقائية واعية. انظر: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات، 1980، ص 7 ، ص 30 – 34، ص 40 – 48، ص 62.

75- ثروت إسحاق، مرجع سابق، ص 154– 155.

76- انظر في تفاصيل تفعيل هذه الثلاثية: د. السيد عمر، رؤى التعليم الديني السعودي المصري في المنظور الأمريكي، ضمن: د. محمد سعد أبو عامود (وآخران)، العلاقات الدولية والدبلوماسية والقنصلية، الإسكندرية: منشأة الشهابي، 2003، ص 160– 185.

77- David Meir Levi, Terrorism: The root Causes, Front Page Magazine, Nov. 9, 2005, http://www.FrontPageMagazine.com, pp. 1- 5.

78- انظر: د. ريما خلف هنيدي، تمكين الدول العربية من تغيير نفسها: وجهات نظر في تقرير التنمية البشرية العربية، السياسة الدولية 2003، ص 12- 22.

79- السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، الإشكاليات الفكرية والثقافية، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004، ص 141– 152.

80- انظر في التفصيلات: عمرو عبد الكريم، التهديدات الأمريكية لعالم المسلمين، أمتي في العالم، 2005، ج 2، ص 741 – 753.

81- انظر هذا الطرح في:

Jonah Blank, Mullahs on the Mainframe, Islam and Modernity among the Daudi Bohras, 2001, http://www.press,Chicago.Edu/misc/Chicago/056767.Html, pp. 1- 10.

82- انظر: جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد 11 سبتمبر 2001، القاهرة: دار الشروق، 2004، ص 17– 23. كما ينبه على زيادة خطورة موقف المثقفين الآن، في ضوء ميل الأمة الضعيفة إلى تقليد الأمة الغالبة على مدى التاريخ، وقدرة المثقف وحده على اكتشاف أساليب الخداع، في لحظة تاريخية أصبحت المسافة الفاصلة فيها بين ما يبدو على السطح، وما يدور في أعماق الأشياء، أوسع منها في أي عصر مضى في ظل عملية ترويج وتسويق غير مسبوقة لسلع وخدمات وأفكار، يصعب على غير المثقف التمييز في نطاقها بين الضار

والنافع، وبين الحقيقة والخيال. انظر المرجع السابق، ص 22- 23، وقارن مع دراسة أخرى تلفت النظر إلى أن التركيز على ما يسمى بالخطر الأصولي في العالم الإسلامي، لم يتكشف في الخطاب السياسي الغربي، إلا بعد طرد السوفيت من أفغانستان، وتخليقهم لما يسمى بظاهرة: العرب الأفغان. انظر: د. خير الدين العايب، البعد الأمني في السياسة الأمريكية المتوسطية، شئون الشرق الأوسط، مركز بحوث ودراسات الشرق الأوسط لجامعة عين شمس، إبريل 2004، ص 132– 138.

83- برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: د. إبراهيم شتا، ليماسول: دار قرطبة للنشر، 1993، ص 14، ص 17، ص 19، ص 57 .

84- انظر:

Asghar Ali, Islam, Globalization and Fundamentalisms, Islam and Modern age, Institute of Islamic Studies and center for study of Society and Secularism, August 2002, http://ecumene.org/iis/csss86.htm, pp. 1- 3.

وتربط هذه الدراسة بين الاعتبارات السياسية، خاصة تلك المتعلقة بالنفط وإسرائيل، وبين الإلحاح الأمريكي على ما تسميه خطورة الأصولية الإسلامية، وتنبه إلى أن الإسلام الإيراني الثوري لم يواجه بالعلمانية الديموقراطية، وإنما استعانت الولايات المتحدة في مواجهته بالإسلام الوهابي المحافظ. وتبين أن قادة الثورة الإيرانية، وفي مقدمتهم الخميني، لم تتوفر فيهم عند التدقيق العلمي، السمات التي ينعت بها الخطاب الأمريكي من يعتبرهم أصوليين. خلاصة القول إن مفهوم الأصولي يوظف لخدمة أجندة سياسية. فلقد أطلقت الولايات المتحدة على المسلمين الذين تعاونوا معها في طرد السوفيت من أفغانستان مسمى المجاهدين، وما إن أحسوا بحقوقهم، وناهضوا الهيمنة الأمريكية في المنطقة، حتى رمتهم بالأصولية والإرهاب. ولن تكون الديموقراطية بذاتها دواءً للأصولية، ما لم ترافقها: العدالة والفضيلة. Ibid, pp 4-9. وتحذر دراسات أخرى من أن يؤدى إرهاب الإسلام إلى تهديد الديموقراطية الأمريكية ذاتها، وإطلاق العنان لدائرة خبيثة بالكراهية، حتى داخل الولايات المتحدة. انظر:

Ayesha Hashmi, An Insecure Nation? American Chronicle, 13 June 2005, http.//www.americanchroniclecon/articles/viewarticle.asp?articleld=644, pp. 1- 3.

85- انظر:

Gary C. Gambill, Jump starting Arab Reform: The Bush Administration's Greater Middle East Initiative, Middle East Intelligence Bulletin, Vol. 6 no. 6 – 7, June/ July 2004, http://www.meib.org/articles/0407me2.htm, pp. 2– 8.

وتكشف خبرة الحرب الأمريكية في العراق التي جرى الترويج لها، على أنها ستكون مفتاحًا لتسوية كافة مشكلات الشرق الأوسط، عبر إقامة نموذج يحتذى للديموقراطية أن فرض الديموقراطية بالقوة في عداد المستحيل؛ فلقد فتحت تلك الحرب العراق أمام الجماعات الأصولية، وهدمت أحد ركائز العلمانية القوية في الشرق الأوسط، ووسعت الفجوة بين الولايات المتحدة والرأي العام الإسلامي، وأدت إلى ظهور شبكة معقدة من الانقسامات العرقية والطائفية والدينية في المنطقة، وبرهنت على عدم قدرة الحكومة الأمريكية الحالية على التمييز بين الأصدقاء والأعداء، وعلى أن شاغلها الأول هو مصالحها والتمكين لإسرائيل، انظر:

Edmond Ghareeb, Syria, the Arab World and Challenges of Peacemaking in the Middle East, The Middle East center at the univ. of Utah, 2004, pp. 1- 13.

86- انظر:

Gary C. Gambill, Democratization, The Peace Process, and Islamic Extremism Us Committee for a free Lebanon and Middle East Forum, Middle East Intelligence Bulletin, Vol. 6 no. 6- 7, June/ July 2004, http://www.meib.org/articles/0407mel2.htm, pp. 1- 8.

87- انظر في تفاصيل هذا التعريف للدين اليهودي وكيفية تشكله التاريخية: د. إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1988، ص 3 – 20، ص 35 – 43، ص 49 – 55، ص 71 – 72، ص 97

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفريق بين الديانة التي جاء بها موسى عليه السلام، وما يعرف الآن بالديانة

اليهودية التي أضاف إليها الشعب اليهودي الكثير عبر تاريخه. ومن الحكايات الرمزية التي يسوقها اليهود أنفسهم حكاية مفادها أن الشعب اليهودي استثقل ما فرضه الله عليه، وطلب من الله أن يختار له شعبًا آخر غيرهم. وقبل الرب بشرط أن يردوا إليه توراته. فجاءوا إلى جبل سيناء بما لديهم من تلمود وتفاسير، وتفاسير التفاسير بكل لغات العالم. وهنا سمعوا صوت الحق يقول: لكني لم أعطكم أبدًا كل هذا. انظر: إمانويل هيمان، في عقر ديار التطرف اليهودي في فرنسا وإسرائيل والولايات المتحدة، عرض: سميرة دميان، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1996، ص 5. وحافظ اليهود على عنصرهم في المنفى بالطاعة العمياء للتلمود، والمواجهة الصدامية مع الأمم الأخرى، واختزال كل شيء في: القدس، بوصفها مركزًا للعالم، منها يبدأ كل تنوير، وإنقاذ إسرائيل مرهون سياسيًّا بإنقاذ هذا القلب. المرجع السابق ص 15، ص 40. وانظر في أبعاد التوظيف السياسي لنظرية المسيح اليهودي المنتظر: محمد السماك، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، القاهرة: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص 114 – 124.

88- الآن دوتي، الدولة اليهودية، قرن لاحق، ترجمة: د. السيد عمر، منى فرغلي، القاهرة: الاستعلامات، 2000، ص 203 – 212، ص 223 – 232.

89- انظر في التفصيلات:

S. R.Shearer, Antipas Ministries, Wars, Rumors of Wars, Civilization Conflict, http://www.endtimesnetwork.Com/Oldnews/Vol8no1.html, pp. 1- 26.

90- انظر: ر. ستيفن همفريز، بين الذكرى والأمنية: الشرق الأوسط في عصر مضطرب، عرض: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1999، ص 16، ص 45. ويرى هذا المصدر أن الفكر الإسلامي عرف خطًّا فارقًا بين الدنيوي والديني، ميز من خلاله ابن خلدون بين: الملك الطبيعي، والملك العقلاني، والخلافة الإسلامية. وفي ظل الدولة القومية في العالم العربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ترسخ الفصل بين الدين والسياسة، مع حصر الدين في دائرة الشئون الشخصية. انظر المرجع السابق ص 47 – 49.

91- المرجع السابق، ص 60 – 75.

92- انظر:

Alan Dowty, The Jewish State, London: Univ. of California Press, 1998, pp. 3-14,19- 33, 118– 130.

93- انظر يورام حازوني، الدولة اليهودية: النضال من أجل روح إسرائيل، عرض د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 2000. وهذه الدراسة تقع في 450 صفحة، وتغطي مصادرها قرابة 100 صفحة.

94- فؤاد عجمي، في بر مصر: القديسون والدنيوية، ترجمة: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1998، ص 2 – 4.

95- المرجع السابق، ص 19. وتحذر أدبيات غربية من أن انتصار الإسلاميين في مصر أمر شبه حتمي، وأن تأثير التقاطب بين العلماني والإحياء الديني في مصر سيكون ذا أثر على العالم الإسلامي أعمق بكثير من تأثير إيران الشيعية. انظر: مارى آن ويفير، صورة لمصر: رحلة عبر عالم الإسلام المتطرف، عرض: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات 1999، ص 2– 4. وقارن أيضًا مع: جنايف عبده، لا إله إلا الله.. مصر وانتصار الإسلام، عرض، د. السيد عمر، الهيئة العامة للاستعلامات، 2000. وترى هذه المؤلفة الأمريكية المسيحية المنحدرة من أصل لبناني أن مصر تشهد حركة إحياء إسلامي تطول كافة شرائح المجتمع المصري، وتتسم بسلوكيات راقية، وتجرى عملية تحويل عميقة للمجتمع المصري من القاعدة، تنقض عملية التحويل إلى العلمانية التي بدأت من القمة على يد محمد علي، وتؤدي إلى تآكل ملحوظ في التوجهات العلمانية في معظم مؤسسات الدولة، وبالأخص المؤسسة التعليمية والقضاء، وتصل إلى حد الحديث عن "ثورة تغيير" تنطلق من الجامعات، ومن خلال العمل الاجتماعي.

96- د. إبراهيم كروان، طريق الإسلاميين المسدود، عرض د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1998.

97- انظر في التفاصيل:

Rein hard Schulze, A Modern History of the Islamic World, New York, New York University Press, 2000.

98- انظر:

Anthony Shadid, Legacy of the Prophet, Despots, Democrats and the New Politics of Islam, Oxford: West view, 2000, pp. 222- 230.

99- انظر: سلمى بوتمان، جنوسة المواطنة في مصر: التاريخ ومجتمع الشرق الأوسط الحديث، عرض: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1999.

100- د. محمد سعيد العشماوي، روح العدالة، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1983، ص 7 – 18.

101- المرجع السابق، ص 40 – 71.

102- محمد عشماوي، 100- 113. وأثر السياق الغربي الذي نشأ فيه هذا المفهوم على العقلية الإسلامية والذي أدى بمفكر مثل جارودي، إلى إسقاط الخبرة الغربية على الإسلام، والخروج بالتالي بنتائج لا تصمد أمام النقد. فلقد زعم أن تسييس الدين يعني تقديس السياسة، وأن الأصولية الإسلامية تعاني من عدة أخطاء جامعة، خص منها: احترام السنة النبوية ، والخلط بين الشريعة التي جاء بها القرآن وبين القانون؛ فالأولى مجرد أخلاق، وتجاهل تاريخية الأحكام التشريعية القرآنية، فالدائم منها هو القدوة وليس الأحكام. وخلص جارودي إلى أن كل ما عدا العلمانية هو سرطانات أصولية. وفي حين قدم جارودي تحليلاً عميقًا للأصوليات الغربية؛ فإن عدم ملاحظته للفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي، وإسقاط الخبرة الغربية عليه وراء ذلك.

وفي معرض انتقاده لتلك الأفكار، ينبه الدكتور عمارة إلى أن الخطر ليس في اعتقاد **امتلاك الحقيقة المطلقة، والإيمان بها، والانحياز إليها؛ وإنما الخطر هو في الاعتقاد بإطلاق إدراكنا للمطلق، أو إنكارنا على الآخرين مثل هذا الاعتقاد.** (د. محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، القاهرة: دار الشروق، 1998، ص 6 – 22، ص 71 – 74، ص 86).

103- ولا يتسع المجال لتفصيلات بالغة الخطورة في التأسيس الفكري لطرح الأمازيغية كبديل للثقافة العربية والإسلامية في بلدان المغرب، وتصويرها على أنهما مستوردين. ولمزيد من التفاصيل انظر:

Terhi Lehtinen, Competing Geopolitical Representations and Regional Identities in North Africa, Regions and Regionalization X111 Nordic Political Science Association Meeting, University of Helsinki, pp. 2- 23.

104- انظر في التفاصيل: ناتان ج. براون، الدساتير في عالم غير دستوري: القوانين الأساسية والفرص المستقبلية لإقامة أنظمة حكم مسئولة، عرض: د. السيد عمر، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 2002.

105- علي أومليل، الإصلاحية الغربية والدولة الوطنية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985، ص 5 – 27.

106- المرجع السابق، ص 62- 82، ص 90- 104.

107- المرجع السابق، ص 108- 113.

108- المرجع السابق، ص 170- 176. ويكشف أومليل عن أن الاتفاق حول مفهوم الديموقراطية يكاد يقف عند: المشاركة وتداول السلطة، وأن العقل الإسلامي لا يزال تتنازعه رؤيتي: التوجه الديموقراطي، والتطلع إلى الزعيم المخلص. المرجع، ص 200 – 208.

وتجدر الإشارة إلى أن استيراد مفهوم المجتمع المدني يستدعي حمولة فكرية له، من نماذجها التعريفات التالية التي يقدمها له مفكر عربي إسلامي معاصر؛ فهو يعرفه بأنه: أداة إبداع الواقع الرمزي المخيالي. ويضعه في موازاة المجتمع السياسي. الأول هو مادة العمران، والثاني، هو صورته، بما أنه هو إبداع الواقع التاريخي الفعلي. ويرى أن المجتمع المدني يتألف من أربع قوى جوهرية: المصالح المادية المتقابلة، والمصالح الروحية المتقابلة، والنقابات والجمعيات في بعدها الدولي. ويؤدي به استحضار هذه المضامين الغربية المولدة لثنائية المدني / السياسي، إلى تقسيم الاستخلاف إلى: نظري وعملي. الأول هو سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض، والثاني هو سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض، ويصل إلى أن التوفيق السوي بين المجتمعين المدني والسياسي مرهون بالتلازم بين: القانون الطبيعي

والقانون الخلقي. انظر: د. أبو يعرب المرزوقي، الفلسفة العربية في مائة عام: إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق، الأمة في قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ج2، ص 205 – 206، ص 214 – 224.

109- انظر: د. محمد شوقي الفنجري، جدلية الإسلام، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، 1989، ص 5، ص 67- 83..

110- انظر: ماجد الكيالي، مشاريع الإصلاح في المنطقة: تنافسات خارجية وتجاذبات إقليمية، شئون عربية، خريف 2004، ص 52 – 57.

111- انظر: د. أسامة الغزالي حرب، الإصلاح من الداخل، السياسة الدولية، إبريل 2004، ص 6 – 7.

112-Ahmed Amrawi, Arab League and the Future of Reform, 19 May 2004, http//English.
Aljazera.net/nriexerts/Aifb96D2-D82D-42ec-99ds-eo7f793945d, pp. 1- 5.

113- خليل العناني، الشرق الأوسط الكبير، السياسة الدولية، إبريل 2004، ص 98 – 101.

114- انظر: البرنامج الانتخابي للإخوان المسلمين الصادر في القاهرة في عام 2005 الصادر في 95 صفحة، وانظر وثيقة حقوق المواطنة المصرية. وانظر في مبادرات الداخل المصري والخارج الصادرة عام 2004 في:
Http//www.Islamonlinenet/Arabic/doc/2004/02/articles.5 shtml

115- د. أحمد سليم البرصان، مبادرة الشرق الأوسط الكبير: الأبعاد السياسية والاستراتيجية، السياسة الدولية، أكتوبر 2004، ص 42 – 47.

116- عاطف الغمري، الشرق الأوسط الكبير، القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، 2004، ص 159، ص 203 – 209.

117- على سبيل المثال؛ فإن دراسات غربية تدعو إلى شكل جديد من السياسة يعبر عن الفضيلة والحياة الطيبة، وتكون غايته هي: تنمية الحكمة، وليس تعاظم الشهوات، واستعادة الأسرة، وتحذر من أن حركة المساواة بين الجنسين تنذر بانهيار نهائي للمجتمع المدني، وتنبه إلى أن: اكتشاف مثل أعلى هو المهمة الكبرى للسياسة في القرن الواحد والعشرين. انظر: وليم أوفلز، التحرر غير القادر على البقاء والحرية القادرة على البقاء، ضمن: دينيس س. بيريدجز، بناء مجتمعات قادرة على البقاء، مخطط للعالم ما بعد الصناعي، ترجمة: د. السيد عمر، د. محمد إسماعيل، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، 1999، ص 45 – 49

118- انظر: د. حسن أبو طالب، ثلاثية الإصلاح والحريات والمعرفة، التقرير الإستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، 2003/2004، ص 9 – 16، ص 341 – 253، 423 – 430.

119- المرجع السابق، ص 341 – 253.

120- انظر:
Lubeck Islamist Responses to Globalization: Cultural Conflict in Egypt Al Algeria, Malaysia, in: Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschulz (Editors) The Myth of Ethnic Conflict: Politics, Economics and Cultural Violence, Berkeley: Univ. of California, 1998 , pp 295 - 298 , 316 - 318 . M Paul .

وانظر في نفس المصدر دراسة تبين أن ما يسمى الصراع العرقي، هو في الحقيقة صراع على الثروة والسلطة والحراك السياسي والاجتماعي، يتم بديناميات من الخارج، وليس نتيجة تفاعلات الأوضاع الداخلية في الأماكن التي تشهد مثل تلك الصراعات:
Ronnie D. Lipschulz, Seeking a State of one' s own: An Analytical Frame work for Assessing Ethnic and Sectarian Conflicts , in , ibid.. pp 44 – 72.

121- انظر:
Kenneth Katzman. Near Eastern Groups and State Sponsors. 2002. Congressional Research Service Web. PP. 1- 43.

122- د. طه جابر العلواني، أبعاد غائبة...، مرجع سابق، ص 106-107.

123- د. الشاهد البوشيخي، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، فاس: مطبعة أنفو برانت، 2002، ص 8 –11

124- المرجع السابق، ص 14 – 31.

125- انظر في هذا الصدد الدراسة الرائدة التالية غير المنشورة التالية التي تقع في 93 صفحة: د. سيف الدين عبد الفتاح، التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية: الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا.