

المنابر المسيّسة : محاولة في مقارنة الخطاب الديني

سيف غابري، باحث دكتوراه علوم ثقافية، عضو مخبر البحث 'فيلاب'

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل جامعة تونس 1

ملخص :

هذه المقالة تعالج الخطاب الديني لا من حيث كونه فقها للدين أو انتصابا للإيمان، لكن كونه عنصرا ثقافيا فقط يتحرك في إطاره الفكر والمخيال فتندرج بذلك هذه المحاولة في فضاء الحضارة الشاسع، وتخرج الحضارة بذلك عما شاع في الدراسات العربية الإسلامية والجامعات التي تدرسه وتقدّمه على أنه كلام في الدين يدور في مدار القرآن والسنة ويرمي إلى الإحاطة بالعلوم الإسلامية، فقها وأصولا وكلاما وفلسفة أو تكفيرا ومذاهب وهلم جر...

والعلمانية، سواء كانت مصروفة إلى الاشتراكية أم الرأسمالية، يمكن أن تزاحم الأديان أو تساعد أو تطرح نفسها بديلا جزئيا لها، لكنها في كل الأحوال والظروف لا يمكنها أن تزيجها أو تحل محلها، إذ ليس بوسعها أن تؤدي ما تقدّمه الأديان في الجوانب المرتبطة بالامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي، وليس بمقدور العلمانية أن تطرح إطارا أكثر تماسكا وأعمق مما تطرحه الأديان في النظرة الشاملة إلى الحياة. ومن الهام النظر في دور وخصائص الخطاب لتكريس أي من هذه التوجهات والأفكار.

تقديم :

يسود التصور القائل أن الإسلام والعلمانية طريقان لا تلتقيان أبداً، لا في الفكر ولا في الواقع المعيش، ويروج أصحاب هذا الرأي لمقولات نمطية جامدة عن تبادل الكراهية بين الاثنين، وعن صراع ظاهر وباطن بينهما، فيعرضون هذا التنافر في صيغة "معادلة صفرية" فإما هذا أو ذاك، ولا جمع أو تقريب يُضيق الهوة في الفكر والممارسة بين ما هو "إسلامي" وما هو "علماني".

وقد لعب مفكرو حركة "الإحياء الإسلامي" أو "الصحوّة الإسلامية" الحديثة دورا أساسيا ومحوريا في تغذية وتنمية هذا التصور وترسيخه، فصنّفوا المؤلفات ونشروا دراسات ومقالات تُحمّل "العلمانية" -حصرا- مسؤولية ما أصاب في بلاد المسلمين من تخلف عن ركب الحضارة الحديثة، واستلاب، والتقليل من شأن العطاء الحضاري للعرب والمسلمين في زمنهم الزاهر والزاخر. حتى وصل بهم الأمر إلى تصوير العلمانية على أنها مؤامرة على الدين، فكفّروا كل من ينادي بها وسمّوا كل من يعتنقها بأنه إما فاسق أو هو عميل لأعداء الأمة. وللأسف التقط شباب التنظيمات والجماعات السياسية ذات المرجع الإسلامي هذه الرؤية ورفعوا شعار "المقاومة والممانعة" في المظاهرات والاحتجاجات، في وجه الغرب تارة، وضد الأنظمة الحاكمة طورا، وذلك في ظل تصنيف الإسلاميين لهذه الأنظمة ورجالها من العلمانيين.

وبقدر ما انبنت هذه التصورات—شأنها في ذلك شأن الموقف من الديمقراطية والدولة القومية والمساواة والحريات السياسية والثقافية وغيرها من المفاهيم الحديثة— على فهم خاطئ لكثير من القيم العامة العميقة التي ينطوي عليها الإسلام، بقدر ما تتبني على إدراك مزيف لمعنى العلمانية، يعطيها وزناً أكبر مما هي عليه، ويخلط جزئها بأكملها، ويتوهم أنها نظرية متكاملة الأركان، مكتفية بذاتها، قادرة على الصمود والتحدي في كل وقت وكل مكان. كما أن هذا التصور يجور على الإسلام نفسه، حين يضع الدين السماوي الخاتم، الصالح لكل زمان ومكان، في مضاهاة أو مقارنة أو حتى مواجهة مع العلمانية، التي هي في النهاية منتج فكري أرضي ووضعي، قابل للمراجعة والدحض، وينصرف في أغلبه إلى العقل ومقتضياته، من دون أن يمس شفاف الروح وأغوار النفس ونبض القلب، كما يفعل الدين، في تجليه وجلاله⁽¹⁾.

لكن المضاهاة بين الإسلام والعلمانية يمكن أن تجري في ساحة ضيقة أو محاور محددة تتمثل في الجانب الذي يحتك فيه الإسلام مع الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. هنا يمكن للدين أن يقدم نفسه للناس بوصفه إطاراً نظرياً لبعض الممارسات الحياتية، حتى أنه يمكن أن يقدم لهم أو يحيلهم إلى إجراءات واقعية للتعامل مع المشكلات الجارية. والعلمانية هي الأخرى، سواء كانت مصروفة إلى الاشتراكية أم الرأسمالية، يمكن أن تزاحم الأديان أو تساعد أو تطرح نفسها بديلاً جزئياً لها، لكنها في كل الأحوال والظروف لا يمكنها أن تزيحها أو تحل محلها، إذ ليس بوسعها أن تؤدي ما تقدمه الأديان في الجوانب المرتبطة بالامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي، وليس بمقدور العلمانية أن تطرح إطاراً أكثر تماسكاً وأعمق مما تطرحه الأديان في النظرة الشاملة إلى الحياة.

ومع هذا فإننا لو أمعنا النظر، بروية وتجرد ونزاهة، سنجد أن الأبواب مفتوحة بين "الإسلام" و"العلمانية" في طورها الجزئي، الذي يقوم على معادلة مفادها أن "فصل الدين عن السلطة ضرورة، لكن فصله عن المجتمع جريمة" وليس العلمانية بما هي محاولة إقصاء الدين عن الحياة تماماً. فعند هذا الحد يمكن للطرفين أن يتقابلا، وللطريقين أن تتلاقيا، على عدة أسس، لا ينكرها إلا جاهل أو متعصب أو متسرع لا يعنى النظر في الحقائق، أو متعرب من مواجهة الواقع.

ولعل أول هذه الأسس أن الإسلام ليس ديناً روحانياً خالصاً، بل يزاوج بين المادة والروح في توازن جلي، والمادة منطلق العلمانية، ومحور وضعيتها ومنطقها فهي لا تؤمن إلا بما هو محسوس وملسوس، حتى لو كانت الأخيرة قاصرة عن تحقيق الامتلاء الروحي والإيمان بالغيب الذي يكمن في الإسلام والأديان عامة. لكن الفارق أن الإسلام لا يقف عند حد هذه المادية بل يتجاوزها إلى الحدسي والروحي، ويتحدث عن "المعرفة اللدنية" التي لا تأتي من الحواس الخمس بل يلقيها الله سبحانه وتعالى في قلوب عباده، وهو الذي علم الإنسان ما لم يعلم، ويتحدث الإسلام أيضاً عن تركيبة زينة الروح إلى جانب حظه على زينة الجسد.

وثانيها أن الإسلام لا يعارض "دنيوية" العلمانية، لأنه لا يلغي الدنيا لحساب الآخرة، إذ يقول القرآن الكريم "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا". ويطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من المسلمين أن يجدوا ويعملوا إلى آخر لحظة في حياتهم "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها"، ويقول "فضل العامل على العابد كفضلي على سائر الناس". والدنيا في الإسلام هي الطريق إلى الآخرة، وبالتالي فإنه

يحترمها، ويقدم ما يؤدي إلى العيش فيها بقوة وسلام، يحقق للإنسان إنسانيته التي خلقه الله عليها، بوصفه خليفة في الأرض، وكونه كائنًا مختلفًا عن الملائكة والجان والشياطين.

أما الأساس الثالث فهو أن الإسلام ينفي ويدحض المؤسسة الكهنوتية ولا يضيف أي قداسة على بشر مهما علت مكانتهم، ويجعل العلاقة بين الإنسان وربه مباشرة، لا وسطاء فيها ولا أوصياء عليها؛ فإذا كانت العلمانية قد قامت على محاربة هذه الوساطة، حين أساء رجال الكنيسة في أوروبا استخدامها لحساب السلطة الزمنية، فإن الإسلام من قبلها قد حاربها، وانتصر في نصه لهذا، وإن كانت الممارسة قد شابتها نقائص وعيوب من استغلال الإسلام لحساب الحكم، أو تحول بعض الفقهاء إلى سلطة فوق عقول الناس وأحوالهم ومصالحهم، أو ظهور طبقة "ثقافة عالمة" تسعى إلى احتكار إنتاج الرأي الديني.

والأساس الرابع هو أن الإسلام جعل من "التفكير فريضة"، إذ إن أول كلمة في كتابه المقدس القرآن الكريم هي "اقرأ"، وهناك عشرات الآيات في القرآن الكريم التي تدعو إلى التفكير والتدبر في خلق الله ونفس الإنسان وأغوارها خصوصاً. وبالتالي فإن الإسلام في هذه الناحية لا يتعارض مع المطالب العلمانية بإعمال العقل، وطلب العلم، إلا أنه يرفض في نفس الوقت المغالاة في الاعتماد عليه "بحيث لا يصبح سلطان إلا سلطانه، أو يصير لها يُعبد من دون الله، أو يتوهم أن بوسعه أن يستغني عن رسالة السماء، بدعوى أنه قادر لوحده أن يميز الحسن من القبيح، والخبيث من الطيب". وفي حقيقة الأمر فإن هذا التمييز يبقى نسبياً، يخضع لاعتبارات معقدة تخص كل فرد على حدة، ومن ثم فإن ما يراه شخص صواباً قد يراه شخصاً آخر خطأ. أما رسالة السماء فإنها تضع إطاراً جامعاً مانعاً وقاطعاً للحكم على الأشياء والأفعال، وهو حكم يسرى على الجميع، ويقوم على قاعدة أن "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات".

أما الأساس الخامس فهو إقرار الإسلام بأن الحكمة تقوم - أساساً وفي المقام الأول - على العقل والعلم والفهم وإدراك روح الإسلام ومقاصده وقيمه. وهذا مبدأ أصيل في الفكر الإسلامي وتشريعاته، إذ يقول الرسول "الحكمة ضالة المؤمن فإنى وجدها فهو أولى بها". وهو رأي اهتدى إليه بعض القائلين بالعلمانية لأن فيه ما يساعد العقل على التفكير، وما يقي الدين من أن يتحول إلى أيديولوجية سياسية، أو إلى سلطة حاكمة مصابة بكل عيوب وثقوب السلطة في كل زمان ومكان.

عند هذا الحد نجد أن الإسلام يستوعب العلمانية جزئياً (أو الأطوار الدنيا من العلمانية) والتي تنتمي إليها الأغلبية الساحقة من العلمانيين العرب، بل لدى الإسلام ما يجعله غنياً عن كثير من أطروحاتها ومراميها، ويعارض فقط العلمانية الشاملة التي تسعى إلى إقصاء الدين خارج الحياة قاطبة، والعلمانية الإلحادية التي تتوهم موت الإله أو نسيانه للعالم. لكن من المؤسف والمخجل في آن واحد أن الطامة الكبرى من الكتاب والفقهاء الإسلاميين يخلطون الحابل بالنابل، ويتعاملون مع العلمانية على اختلاف درجاتها وألوانها باعتبارها شيئاً واحداً إلحادياً وكريهاً.

لقد عرفت المجتمعات منذ القدم علاقات متميزة بين الدين والسياسة. ففي غياب مفهوم الدولة مثلت هذه الثنائية شرطاً جوهرياً في بناء الأنظمة الاجتماعية لمختلف الجماعات البشرية، فأسست لعلاقات التعاون والتضامن، وخلقت إطاراً للتواصل المعنوي والمادي كشرط لازم لقيام كل حياة اجتماعية. فبينما عمل الدين على حماية النظام

السياسي من خلال تزويده بالشرعية اللازمة وكان منبع احترام وقدسيّة القانون، سعى النظام السياسي، من موقعه، إلى فرض احترام ذلك النظام الشمولي الذي أقامته الآلهة واعتُبر شرط الوجود الاجتماعي. ومن جهة أخرى فقط تطبّع النظامين بعضهما ببعض، إذ غالبا ما اجتمعت الصفة الدينية والمهمة السياسية في شخص واحد: فتارة يتحمّل القائد الديني المسؤوليات الاجتماعية ويتقلّد أدوارا سياسية وطورا اعتُبر القائد السياسي مقدّسا وهو ما يحيلنا إلى البعد الديني.

ومنذ انبثاق الأديان السماوية الثلاث، تزعزع هذا الوعي الديني القديم ليعاد تشكيل الفاعلية الدينية وتوجيهها من منطلقات مغايرة نحو أهداف جديدة بواسطة تحرير فكرة الألوهية عن الملك وعدم إلحاقها بأيّة سلطة دنيوية، هذا رغم أنّ الوعي الديني استمرّ في جزء كبير منه لا يرى في فكرة الألوهية إلّا تجسيدا لقوى الطبيعة وتمثيلها.⁽²⁾ فالعلاقة بين الديني والسياسي لم تُطرح كإشكالية تمسّ الوعي الإنساني إلّا مع ظهور الديانات الموحدة وفي حقب تاريخية محدودة ضمن مجال اجتماعي معيّن أيضا، أي في فترات التناقض والتفاوت بين القيم الدينية والقيم المجتمعية. هذا "الجدل" ارتبط بظروف تاريخية خاصّة تزامنت - عادة - مع الغزو أو تطوير النظام الديني في مجتمع ما الذي يطوّر هو الآخر نظاما سياسيا يتوافق مع قيم المجتمع الجديدة من خلال عمليات الإصلاح وإعادة البناء والصيغة الفكرية المتجددة. وما يجب التنبيه له هنا أنّ المجتمعات الإنسانية لم، ولن، تشهد إشكاليات متزامنة ولا متطابقة. إذ، ومن خلال مقارنة بسيطة بين نظام الغرب المسيحي والنظام العربي الإسلامي، نلاحظ أن اختلاف النظامين الاجتماعي والسياسي والثقافي أنتج أصناف مختلفة للإشكاليات الدينية لتتباين الحلول داخل السياقين.

وقد عرفت القارة العجوز منذ مطلع القرن السادس عشر، تحولات اجتماعية وسياسية وثقافية تجلّت في الصراع الذي قام بين مؤسسة الكنيسة والإمبراطور؛ ففي حين بذل البابوات قصارى جهدهم للحدّ من مصادر السلطة الزمنية من خلال نظريات "الحق الإلهي"، أكّد الإمبراطور على شرعية سلطته الشعبية في تعارض تامّ مع الأصل الإلهي لسلطة البابا. وهو ما نتج عنه أزمة سيادة وما انجرّ عنها من صعوبات توحيد السلطة وبناء الدولة. ومن هنا توترت العلاقة بين رجال الدين ورجال السلطة ممّا دفع الفكر الأوروبي والغربي عموما لطرحها كإشكالية اختلفت فيها آراء المفكرين وتصوراتهم باختلاف قيمهم الاجتماعية ومراكزهم السياسية وتكوينهم العلمي وعقيدتهم التي آمنوا بها. وهنا يمكن أن نميّز بين أربعة اتجاهات كبرى:

- السمو المطلق للدين على السياسة، ووفق هذا المنطلق تشكّلت مجموعة الأفكار التي تسير في اتجاه خضوع السياسي للديني "فهي تتّاج رؤية دينية ذات حساسية تجاه المفارقة وتجاه سمو الروحي على الزمني". وقد انبثقت هذه الأفكار مع جملة من المصلحين الدينيين أمثال "لوثر Luther" و"كالفن Calvin" ورجال القانون على رأسهم "بودان J. Bodin" وبعض الفلاسفة "كدوميستر Demaistre".⁽³⁾ فأصبح السياسي وفق هذا المنهج مستقلا عن الديني وغير منظم من قبل الله بل خاضعا لقوانين الطبيعة التي يضعها الإنسان. كما تبلورت فكرة القانون المنظم للمجال السياسي بصورة أكثر وضوحا ودقة. هذه النظرة تميزت من ناحية الغاية والأهداف - في تمييز واضح عن نظرية "الحق الإلهي"

السائدة في العصور الوسطى - لأن لا هدف له غير خدمة الصالح العالم من خلال قوانين يصوغها الشعب بأكمله فيصبح القانون الظالم "انحرافاً" عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن يبلغها الإنسان بعقله. ورغم أن هذا الخطاب الإصلاحى الذي ساد في القرن السادس عشر (وما قبله)، كان مناقضاً لفكرة الدولة (لصالح فكرة مدينة المؤمنين)، إلا أنه حمل بذور نظام سياسي ارتبط وجوده بالضرورة بمشيئة الله.

- إخضاع الدينى للسياسى، وهو فكرة مضادة لنظرية "الحق الإلهى" تبناها جمهور من مفكرى أوروبا تهدف إلى سيطرة السياسى على الدينى واعتبروا الدين مجرد وسيلة وأداة تساعد الحاكم على تحقيق أهدافه السياسىة. فبعيدا عن إنكار دور الدين كعامل استقرار اجتماعى، لاحظ بعض المفكرين أنه قد أصبح مصدر فتنة وفرقة ونزاعات متواصلة وهو ما له تأثير مباشر على تماسك الدولة وقوتها. وبالتالي وجب خضوع الدين لهذه الأخيرة حقنا للأخطار وفي نفس الوقت الاستنجاد به لتعزيز أركان الدولة والحفاظ على قوتها. وهنا برز اتجاهين رئيسين: أما الاتجاه الأول والذي تزعمه "ماكيافيللي Machiavel" و"مونتسكيو Montesquieu" أكد على أن الدين أداة للسياسة. فارتباط الدينى بالسياسى - في فكرهم - لا يعنى تطبيق الحاكم للواجبات الدينية والأخلاقية بقدر ما يعنى توظيف الدين للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها وبدون السيطرة التامة عليه. أما الاتجاه الثانى فكان أكثر راديكالية، إذ ذهب منظروه (على رأسهم "هوبس Hobbes"، "روسو Rousseau"، "سبينوزا Spinoza") بعيدا لأجل الإخضاع الكلى للدين فى السياسة. وقد برروا رأيهم بمحاولة الحد من مختلف الأخطار والآفات النى قد تشكلها الانتماءات الدينية المختلفة على الوحدة السياسىة وعلى الاستقرار الاجتماعى العام. وعلى الرغم من استمرار هذا الاتجاه فى الربط بين السياسة والدين عبر إخضاع هذا الأخير للسياسة، إلا أنه سجل نزوعا متزايدا نحو إعطاء الاستقلالية للسياسى الذى أصبح يؤسس على العقد الاجتماعى ويهدف إلى الخير العام، أما امتداده إلى الدينى فهو مجرد امتداد أداتى بهدف البحث عن شروط القوة السياسىة والمحافظة عليها وليس امتداد تأسيسيا".⁽⁴⁾

- الفصل التام بين الدين والسياسة، إذ ظهرت -تزامنا مع قيام الدولة القومية- أفكار تنتقد المراهنة الكبيرة على جهاز الدولة خاصة فيما تعلق بإخضاع القيم والمبادئ، واقترحت هذه الرؤية استقلالية الكنيسة عن الدولة.⁽⁵⁾ وهو ما ساهم بشكل كبير فى تأسيس ما يُعرف بـ "حجر الزاوية فى المفهوم السياسة الحديث" أى الفصل بين مجالين: المجال العام (بما هو حقل للتنافس المستمر والحرب بين المصالح المنظمة للوصول إلى تفاهات عملية واجتماعية) والمجال الخاص المستقل عن المجال الأول (كالدين ومختلف القيم الأخلاقية والفلسفية وغيرها من المبادئ الشخصية). ومن رموز هذا الراى ومؤسسيه نذكر "جون لوك John Locke" و"بنجامين كونستانت Benjamin constant".

- الاتجاه النقدي للدين في علاقته بالسياسة والمجتمع، وهو أول اتجاه لم يعالج العلاقة بين المؤسستين بالإخضاع أو الفصل. إذ طالب منظرو هذا الاتجاه، العلماني، بدين جديد ذو طبيعة عقلانية وصفات علمانية "فالأشكال الدينية الموجودة والمتوارثة لم تعد تتناسب مع حاجات المجتمع الصناعي المتقدم".⁽⁶⁾ وقد تزعم هذا الاتجاه بعض الاشتراكيين الطوباويين من ذلك مطالبة "سان سيمون Saint-Simon" بمسيحية ثورية ومتجددة وه ما تبناه عالم الاجتماع "أوغست كومت Auguste Comte" وأطلق عليه اسم "الديانة الإنسانية". لكن هذا الاتجاه اتخذ منحى راديكاليا مع "ماركس Marx" و"إنجلز Engles" حيث اعتبرا الدين عامل عجز وضعف نظير الشرعية التي يضيفها على الوضع القائم بتكريسه التمايز الطبقي من خلال "التمويه الإيديولوجي" و"الوعي الزائف" الذي يصرف الأفراد عن واقعهم الاجتماعي ويدفعهم للهروب إلى الديني عوض مواجهة ظروفهم الموضوعية.

هكذا اكتسبت السياسة عند الغرب حيزا خاصا تمكنت من خلاله من بناء شرعية خاصة بها لا تمر عبر ممر الكنيسة، بل إنها نجحت في بلورة سلطة قانونية مستقلة منتزعة سمة القداسة عن ممارسة الحكم بإخضاعه للنقاش والمحاسبة والمساءلة. كما أن المجال السياسي نفسه تطور، فلم يعد الأمير أو الملك أو الإمبراطور هو مركز السلطة ومحورها، بل إن هذه الأخيرة تجاوزت صاحب الحكم فتقاسمها مع طبقة سياسية معترف بها تقوم بدور الوساطة (médiation) بين المجتمع والدولة.

أما عند العرب المسلمين، فلم تكن علاقة الدين بالسياسة مثيلة لنظيرتها في المجتمعات المسيحية، حيث عرفت انسجاما وتكاملا خلال فترات طويلة من التاريخ الإسلامي. إذ نجد أن الدين طبع بشكل ملفت أنماط التنظيم الاجتماعي والسياسي السائدة في بلاد العرب، ولم يميز نفسه عنها وهو ما تجلّى في وحدة القوى الدينية والعصبية⁽⁷⁾ التي نشأت في المجتمع الإسلامي، فأصبح الإسلام منطلقا لمختلف النظم الفكرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. هذا التوافق يرجع لأسباب عديدة، نخصها "برهان غليون" في "مركزية الدين بالنسبة للمجتمع الإسلامي ككل، ووضعه في مركز الحياة الاجتماعية وقدرته على استيعاب النشاطات الروحية والزمنية، وانغماسه الكبير في النشاطات الدنيوية وعمله المستمر فيها، بالإضافة إلى أنه إطار لتكوين المشروع العامة للجماعة والدولة، والمسؤول الأول عن تكوين الرابطة الجماعية وترسيخ روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها الحياة السياسية".⁽⁸⁾ كل هذه العوامل ساهمت في تنوع الإسلام وتطور معناه ليضم كل المواقف والتيارات والقيم والتوجهات العلمية والروحية، لدرجة أنه غير مفهوم الدين نفسه.⁽⁹⁾ كما غاب فيه التمييز بين الزمني والروحي بين الديني والسياسي في جل الميادين لاسيما القضاء والتشريع والسلطة، عكس التقسيم المسيحي الذي لطالما ميز بين السلطة الزمنية ممثلة في سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الروحية. فالإسلام لم يعرف إلا سلطة واحدة لا تتجزأ تستند إلى معيار واحد هو معيار الشريعة كقانون منظم للمجتمع ولعلاقات الأفراد سواء كانوا في السلطة أو خارجها، وبالتالي انتفت نظرية المجال السياسي المستقل بقوانينه الوضعية حتى أن مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي لا يتقارب مع المفهوم الحديث للدولة - الأمة؛ فصاحب السلطان يمارس حكمه على أمة

المؤمنين وليس على الدولة أي رقعة جغرافية محدّدة. كما أنّ المسلمين والمشرّع الإسلامي لم يجدوا حاجة أصلاً إلى بناء مجال سياسي مستقل بحكم حفاظ الدولة -منذ نشأتها- على مركزيتها. فعلى عكس مسار السياسي الأوروبي الذي تزامن مع النظام الإمبراطوري القديم كان الانتقال إلى هذا النظام الرهان المسيطر داخل التجربة الإسلامية، لنشر الدعوة عن طريق الجهاد وتجاوز الطبيعة الطائفية والقبلية للتشكيلات الاجتماعية⁽¹⁰⁾.

وخلافاً للفكر الغربي الحديث، فإنّ الفكر الإسلامي غاب عنه المجال الخاص بالسياسة: ففي حين تساءل الغرب عن دور الدين في تكوين الدولة وفي الحياة الاجتماعية، كانت ضرورة الدولة للدين هي الشغل الشاغل للعرب. واقعٌ يمكن أن نفسره باختلاف المنطلقات والتصورات الدينية، وهو ما لم يدفع المسلمين للتفكير في السياسة كعلم منفصل عن سائر المعارف الإسلامية، حتى بعض المسائل التي طُرحت (من قبيل ماهية الحكومة وأنواعها أو صفات الحاكم وحدود سلطته) فقد وردت في نطاق العلوم الشرعية وفي حرمة. وهذا لا يعني أنّ المؤسسة الدينية قد حرّمت السياسة، فالمجتمع الإسلامي منذ فجر الرسالة المحمدية "فكر ومارس وطوّر عبر تاريخيه مفاهيم وأطر لفهم المسألة السياسية، حيث نجد مجعاً للأراء والمدارس الفكرية المتنافسة ومنطلقات مختلفة لأسس سلطة الحكومة وحدود طاعتها، يدلّ على ذلك مفاهيم ذات الطبيعة السياسية الخاصة بالفكر الإسلامي مثل الإمامة، الولاية، العصمة عند الشيعة، البيعة عند السنة، الخلافة، الإجماع"⁽¹¹⁾.

لكن منذ مطلع القرن التاسع عشر، طرح الوعي العربي الإسلامي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، دافعه في ذلك انهيار الخلافة العثمانية والاصطدام بجدار الحداثة. فقد تبين حينها عجز المفاهيم المشتقة من الرؤية السائدة في الدين عن توليد نظام "شرعي" جديد قادر على مجازاة نسق التحولات التي تعرفها الأمة الإسلامية. فوجه المفكرون معاول نقدهم نحو خلخلة أقاليم النظام الفكري السياسي المتوارث، واتجه رواد السلفية الإصلاحية نحو التوفيق بين جملة القيم التقليدية من جهة وقيم الحداثة البارزة مع ظهور الدول القومية في أوروبا. لكن أفكار علي عبد الرزاق الداعية لإقامة نظام سياسي يفصل الدين عن السياسة⁽¹²⁾، فجّرت التيار السلفي الإصلاحي الساعي إلى التوفيق وتجنّب الانفصام والتغريب وبين التيار التحديثي صاحب الرؤية الدستورية ذات الأسس المدنية والديمقراطية: حيث أكّدوا على ما يشكّله التخلي عن مفهوم الخلافة من خطر على ركائز الإسلام والجماعة الإسلامية. تناقضٌ دام طويلاً إلى بداية القرن العشرين حيث ساهم الاستعمار في تجميد هذا التناقض والتخفيف من حدّته: فنشأت حركات التحرّر الوطني المرتكزة على التراث الإسلامي والتقاليد الثقافية من جهة والرغبة في اللحاق بالعصر الحديث من جهة. وكتجسد لهذه المصالحة المؤقتة بين الدين والسياسة تكونت دولة الاستقلال. ومثلما كان الاستعمار عاملاً مؤثراً في الفكر السياسي الديني، لعب الاستقلال دوراً رئيسياً في تحرير الدينامية الداخلية لهذه التركيبة "فتكوّن الدولة الوطنية أسهم في إعادة إنتاج البنية الانقسامية للوعي العربي بصدد إشكالية الدين والسياسة على أسس أكثر حدّة، ذلك أنّ الصراع كان جامعاً في الربع الأول من القرن العشرين بين الجامعة الإسلامية والتيار القومي، أصبح اليوم يتخذ صورة الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني"⁽¹³⁾. وبذلك تجاوز النقاش مسألة الخلافة ونظريتها التأسيسية في القرآن، ليتدارس مفهومي الدين والسياسة في حدّ ذاتهما فطُرحت مسائل الدين في علاقته بالحياة الاجتماعية والدولة والسلطة.

ويمكن أن نستخلص من خلال مختلف القضايا التي طرحها الفكر الإسلامي بشقيه الديني والعلمي، أن الصراع بين هذين التيارين تمحور أساساً حول الإسلام بما ينطوي عليه من إرث تاريخي وقدرته التعبينية والتنظيمية بما جعله أكبر رهانات النخب الاجتماعية في سبيل احتوائه وتنظيمه في مشاريع سياسية متنافسة، خاصة مع تزايد الطلب عليه في الشارع العربي منذ أواخر القرن العشرين.

أ. الخطاب الديني الإسلامي:

1. الخطاب الديني:

أ. مفهوم الخطاب:

"الخطاب" مصدر منبثق من فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة "والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطب بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان"⁽¹⁴⁾ ويستعمل هذا اللفظ للدلالة على توجيه الكلام لمن يعقل ويفهم، ثم انتقل معناه من "الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الإسمية، فصار بذلك دالاً على كل ما يتم به التخاطب الذي يقضي بوجود طرفين مخاطب ومخاطب، يتم بينهما اتصال وتواصل أحياناً أخرى عن طريق رسالة محددة المعالم يطلق عليها الخطاب الذي يرسله الأول في اتجاه الثاني، ويكون ذا مرجع معلوم عندهما"⁽¹⁵⁾.

ومن جهة أخرى فالخطاب هو بناء من الأفكار وجملة من المفاهيم تُصاغ في بنية استدلالية بهدف الوصول إلى نتائج معينة، مما يعكس قدرة المخاطب على الانسجام مع المقدمات والأفكار والمنطقات التي سعى إلى استثمارها من أجل تقديم وجهة نظره وإقناع المتلقي بوجهتها. ومن هذا المنطلق، اكتسب الخطاب مكانته الكبرى والهامة نظير دوره الأساسي في تشكيل البنية الذهنية للمجتمعات الإنسانية على اختلافها ولعله من نافل القول التذكير بتأثيره المباشر في شخصية وأراء المتلقين. وبذلك اعتُبر من الوسائل الخطيرة في توجيه الأفراد والمجتمعات وتطوير الرأي العام.

ب. مفهوم الدين:

إنه لمن العسير تعريف الدين بدقة شاملة تنطبق على كل الأديان، ويعود ذلك إلى اختلاف أشكال وطبائع الدين الخاصة والمتنوعة. فللدين (مهما كانت صفته: بدائي أو متطور، سماوي موحد، إثني...) صلة خاصة وحيوية بشعور وعقيدة وأداء كل إنسان متدين، وهو يتضمن النزاعات التي تضبط مواقف الإنسان تجاه الحياة. وحتى خلال مختلف مراحل حياته، فإن فهم الفرد للدين قابل للتطور والتغير بين فترة وأخرى. بهذا المفهوم يمكن أن نعرف الدين بأنه "علاقة روحية بين الشخص المتدين وبين قوة سامية أو عليا يتصورها على طريقته الخاصة، يقرّ بسلطانها ويطمئن إليها أو يخشاها في الأحوال العادية ويستعين بها روحياً في أحوال الشدة (...)" فالدين ظاهرة اجتماعية، تتجلى في مجتمع ينشد أفرادها قيم الحياة المثلى، وتتضمن ثلاث عناصر هي: المثل الأعلى، الممارسات الهادفة إلى تعظيم هذا المثل الأعلى وتحقيق قيمه، والنظرة "اللاهوتية" التي تربط بين إله معبود يمثل المثل الأعلى وبين الكون المحيط بالإنسان"⁽¹⁶⁾.

هذا التعريف العام - إن صحّ التعبير - قد ينطبق أو يتوافق على الأديان البدائية والمتطورة، لكنه يظلّ منقوصا حين يتعلّق الأمر بالديانات السماوية الموحدة الثلاث. كما أن التعريف الأنف الذكر لا يتضمّن عبادة إله واحد، وإنّما في الواقع يتضمن تبجيل جدّ حكيم بعينه (البوذية مثلا) أو تبجيل الأجداد عموما وحلول أرواحهم في الأحفاد الذين هم على قيد الحياة (الهندوسية). فإذا ما استثنينا هذه الأديان يصبح التعريف أشمل حين ينصّ على "الإيمان بالوحي، والبعث بعد الموت، ويوم الحساب لتلقي حكم الإله بالثواب والعقاب، والحياة الأخرى".⁽¹⁷⁾

هنا لابدّ من التطرّق إلى نقطتين محوريّتين وأساسيتين، وجب أخذهما بعين الاعتبار:

- العلاقة الثنائية بين الفرد (الإنسان) ومثله الأعلى (الآلهة): فالواجبات الدينية مفروضة على الفرد مباشرة، والحساب الأخروي فرديّ أيضا. وحتى إذا ما تضمّنت التعاليم الدينية تنظيما للجماعات كقوله تعالى "وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"، فإنّ الفرد هو موضوع الأمر. إنّ المسؤولية الدينية هي مسؤولية فردية، وكذلك الضمير الديني فهو فرديّ أيضا، وبالتالي فإنّ الفرد في مجموعة ما مسؤول عن فعله ولا يُعقل أن يكون الأمر غير ذلك لأنه "لا تزر وازرة وزر أخرى".

- أن يكون الإنسان متديّنا أي تقيّا متمسّكا بدينه ممارسا لطقوسه وممثّلا لأوامره ومنتھيا عن نواهيّه لا يعني أن يكون دينيّا أي أن يمتلك حماسا دينيا مفرطا أو متطرفا مما قد يفقده الحكم على الأمور الفكرية والروحية حكما منطقيا متّنا مما يمكن أن يجيد به عن الأهداف العليا والمثلى. وهذا لا يفقده تديّنه طبعاً، إلّا أنّ المتدين قادر على فصل بعض أمور دنياه عن الدين. ومن ذلك مثلاً قبول تنظيف الأسنان بالفرشاة الخاصة ومعجون الأسنان والماء بدلا من استعمال السّواك (يُروى أن رسول الله (ص) كان ينظّف به أسنانه)، إذ ورغم ثبوت فعالية هذه "البدعة" وعدم وجود نصّ ديني يمنعها أو ينكرها، يصرّ الديني على استعمال السّواك دون غيره من المعاجين الحديثة وفرشاة الأسنان!

فمن خلال فكره الديني، يقبل هذا "المتعصّب" وقوع المقابلات المتضادة على شيء واحد وفي نفس الوقت (معجزات الأنبياء مثلا التي يصعب تصديقها بالعقل البشري، ويستحيل تفسيرها بالمنطق العلمي). وربما أبلغ تعبير عن التفكير الديني المقصود - هذا إن صحّ اعتباره تفكيراً - ما ورد على لسان بعض علماء الدين المصريين الذين ساهموا في صياغة "البيان الديني المعتدل" في القاهرة، من أنهم سجدوا وصلّوا شكرا لله على هزيمة بني قومه (العرب) أما عدوهم إسرائيل في حرب 1968، بحجّة أن الهزيمة هي عقوبة ربّانية مستحقّة حاقت بمن سموهم "شيوعيين" أي الناصريين الاشتراكيين (الاشتراكية عندهم قرينة الشيوعية وهذه الأخيرة قرينة الإلحاد). بينما الإسرائيليون هم أهل الكتاب وبالتالي فهم مؤمنون، متناسين أنهم كانوا يمكن أن يكونوا أكثر اشتراكية وأكثر إلحادا، هذا إذا سلّمنا بصحة الإدعاء طبعاً. ومما يبعث على الاستغراب هنا تناسي العدد المهول من الضحايا الذين سقطوا في العدوان الإسرائيلي، الذين وبدون شكّ كان بينهم مؤمنون أتقياء، مثل أصحاب البيان أو أكثر منهم، قضا دفاعا عن قضيتهم ومشروعهم ومعتقدهم (الديني والحضاري والاجتماعي والاقتصادي) ولم يُقتلوا من قبل النظام الحاكم المُتهم بالإلحاد. ومن دواعي السخرية في هذا البيان أيضا،

دفاعه عن "حكام اليوم" وهم خلفاء الأمس - حسب البيان - وجميعهم ممن "لا يردون على الله حكما ولا ينكرون للإسلام مبدأ" !

ج. مفهوم الخطاب الديني:

"إنّ الخطاب الديني، إذا أردنا التبسيط، حيّزٌ فراغٌ لا يشملُه الخطاب العلمي - أو المتشبه به - الدائر في مدار الواقع، القابل للقرن بالحقيقة، ولا يكتسحه الخطاب الأدبي الذي لا همّ له غير إتيان المشهد الجميل الذي كلّما كان أكذب كان أزهى".⁽¹⁸⁾ فالخطاب الديني ليس واقعا صرفا تمثّل حقيقة لا شك عليها ولا هو خيال محض تشكّل فأعجب وأطرب. وإنّما هو ماضٍ يُحيى ومستقبل يُستشرف، مستمدا شرعيته من ذلك الماضي الذي لا شاهد عليه ومن ذلك المستقبل الذي لا يعلم أمره أحد. ولعلّ فرادة هذا الخطاب تتأتى من توفيقه العجيب بين ذلك الماضي وذلك المستقبل موجها بذلك حياة الناس ويقتنّ حاضره وقد سلبه منهم ونصّب نفسه وصيّا عليه. كذلك هو الخطاب الديني "فلا ماضي انتهى وولّى وأصبح ذكرى. ولا حاضر يعيشه المرء لذاته لا علاقة له بما تقدّم ولا علاقة له بما تأخّر. ولا مستقبل يُستشرف ليكون قطعا مع الماضي الذي تقادم عهده والحاضر الذي تحت عبئه يَرزح الناس إعياء وهُزالا. هنا الزمن استمرار وتواصل، يفرض في الناس حكمه الدائم".⁽¹⁹⁾

2. الخطاب الديني الإسلامي:

نقصد بالخطاب الإسلامي مجموعة الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم المشتركة الصادرة عن جملة الفاعلين الذين تحدوهم الرغبة في بناء السلطة على أساس "الشريعة الإسلامية". ويُعتبر هذا الخطاب الأكثر تطبعا بالفكر الإسلامي لأنه يطالب بالدرجة الأولى بتطبيق الإسلام في الحياة السياسية باعتبارها المرجعية الشاملة والوحيدة للمجتمع الإسلامي، فهو خطاب ينفي السلطة القائمة ويعارضها. ومن هنا نتبيّن أن مركز توازنه وتوجهه الرئيسي هو تحويل الإسلام إلى عقيدة سلطة شاملة أي المصدر الوحيد للقيم والمفاهيم التي يحتاجها بناء السلطة وتكون بذلك الشريعة منطلقا للسياسات الداخلية والخارجية والاستراتيجيات الكبرى. وقد جمع هذا الخطاب - بصورة أو أخرى - كلّ التيارات والحركات الإسلامية راديكالية كانت أم معتدلة والمفكرين ذوي المرجعيات الإسلامية الذين لم ينضوا تحت لواء مختلف هذه التنظيمات. هذه المرجعية الإسلامية مثّلت الخط الفاصل بين الخطاب الإسلامي من جهة وخطاب الدولة النفعي تجاه الدين (تتعامل مع الدين حسب حاجاتها) والخطاب العلماني المتأثر بالفكر التنويري الأوروبي من جهة ثانية.

إنّ دراسة هذا النوع من الخطاب تمكّننا من فهم بنيته واستيعاب الأطراف الناطقة به من خلال التحديات التي ترفعها والإشكاليات التي تطرحها ونقاط قوة خطابها، كما يمكننا منولوج إلى المطالب الجماهيرية التي قد تقبل بالخطاب الإسلامي برّمته أو قد تكتفي ببعض الفصول منه وتحترز على أخرى.

وباعتبار الخطاب الإسلامي مظهرا من مظاهر تفاعل الديني بالسياسي، وهو الذي لطالما طرح تساؤلات تتعلق بطبيعته ومكوناته وأهدافه وغاياته، نتبادر إلينا جملة من التساؤلات حول مدى قدرته على تقديم حلول إيجابية لمختلف

العراقيل والشوائب السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية الراهنة أو إسهاماته في ما يُعبر عنه بالتنمية الشاملة والمستدامة: فهل هو خطاب ديني أم سياسي؟ هل هو ثمرة قيم عقائدية ودينية، أم مجرد صراع بين النخب الناطقة به لغاية توسيع سلطتها الاجتماعية؟ هل هو مجرد عودة إلى جملة القيم العقدية المتوارثة، أم تجديد لها؟ وما هو موقف الخطاب من التاريخ الإسلامي: هل هناك مساعٍ إلى نقد جذري وقراءة متجددة لعناصره على ضوء الشروط الاجتماعية المعاصرة، أم أنها قراءة انتقائية نفعية خدمة لأغراض سياسية ضيقة حسب درجات الصراع القائم؟ وما هو موقف الخطاب من الآخر المختلف باعتباره تجربة إنسانية يمكن الاستفادة من منجزاتها، أم أن الآخر لم يتجاوز أن يكون عدوا لدودا وجب التمترس خلف ثقافة محلية للرد عليه ومجابهته؟ وموقفه من النص المقدس وعلاقته بالعقل: فهل يمكن أن يختلف فهم النص باختلاف الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية للقراءة أم أنها قراءة ثابتة جامدة لا تتغير البتة؟

وبالرغم من تعدد الكتابات والتحليل التي تعالج هذه التساؤلات، وتعدد المرجعيات الفكرية والحقول المعرفية لأصحابها، إلا أنها غالبا ما اتخذت منحى سجالي. والخطاب السجالي -على ما بلغنا- لا يثبت حقائق علمية بقدر توجهه نحو الرغبة في إبطال الرأي الآخر، وهو ما يمكن أن يفسر غياب المعرفة الموضوعية والبراهين العلمية في هذه الخطابات الدينية إذ وردت جلها في صورة ردود وردود على الردود. فلئن تعددت الأدبيات التي اهتمت بالعلاقة بين الدين والسياسة، مثلا، فإن السواد الأعظم منها اكتسب طابعا سياسيا لا علميا، كان للإسلاميين فيها القسم الأكبر في إطار مساهمهم إلى تقديم وجهة نظرهم للمتلقي. ولعل هذا مرده أن الإسلاميين في تناولهم لمسألة الارتباط بين الدين والسياسة، انطلقوا من أرضية تقر بأن هذا الارتباط يجد أصله في التعاليم القرآنية مما يستوجب الانطلاق من الدين كمصدر للشرعية وضرورة استجابة الممارسات السياسية له. وهو ما دحضه الخطاب العلماني بتأكيد على خلو الدين من أية تعاليم أو نظريات سياسية، معتبرا في الآن نفسه أن الخطاب الديني هو خلط بين العقيدة والممارسة السياسية، أي تحصن وراء ما هو مقدس ومطلق ووجداني خلال ممارسة الفعل السياسي، مما قد يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن واقعه المعيش والموضوعي.

إن بحثنا هذا لا يهدف إلى تمييز المنطقي والسليم في مسألة ربط الدين بالسياسة لا من خلال المتن الإسلامي ولا الحجج العقلية والمنطقية، لأن طرق المسألة هنا ستكون اجترارا لأبحاث تكاثرت وتناشرت هنا وهناك منذ العصور الأولى للإسلام "فحتى لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة إلى الربط بين الدين والسياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريره، وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية أن المجتمع الإسلام لا يستطيع أن يخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وأن يستخدم عقله ليخرج نظرة جديدة للعلاقات تستجيب للتحديات التي تواجهه في كل مرحلة من مراحل تطوره التاريخي".⁽²⁰⁾ ومن هذا المنطلق، وجب أن يوجه الباحثون نشاطهم لهدف تحديد الدوافع التي حدت بالتيارات الناطقة بالخطاب الإسلامي إلى الربط بين الدين والسياسة من خلال إمطة اللثام عن الأسباب الموضوعية التي قادت إليه وتبين المعقولة التاريخية

لهذا الربط وشروطه الاجتماعية والسياسية. ولا يعني هذا التسليم بتوافق هذا الربط مع أصول الدين، وإنما توسيع النظر في الموضوع إلى حين كشف أسباب انتشار هذا الخطاب ومصادره وقوته وقدرته الفائقة على التعبئة الجماهيرية. إن العلاقة بين الدين والسياسة وما لفها من صراعات لم تتعلّق أبداً بأصل الدين، وإنما المشكلة -لطالما- تلخّصت أساساً في تعدّد مراكز التعامل مع الدين وتعدّد تفسيراته وتحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي. ومن هذا المنطلق، لا يجب إدعاء الحلول لمختلف هذه المسائل من منطلق نظري محض (إذ لا يعدو أن يكون ثمرة فكرية لصراع دائم بين مختلف الأطراف السياسية حول امتلاك الدين وتفسيره وتأويله)، بل إنه وجب علينا أن نجيد المسلمات الذهنية الراهنة حول ثنائية "دين - سياسة" والإبحار بحثاً عما يخفيه هذا الجنوح المتزايد للربط بينهما كشفاً لأهداف هذا المنحى ومقاصده.

3. المثث العلائقي: العلماء بين السلطة والمجتمع

"المثث" هو شكل هندسي دقيق تتبنّاه ونقتبسه بهدف تبين العلاقة التي تربط بين المكونات الرئيسية الثلاث للدولة: المجتمع، السلطة، أهل العلم والمثقفون. هذه الصورة لا تكتمل إلا بتوفّر عناصرها: قاعدة وضلعان، تتربط فيما بينها حسب مقاسات محدّدة (التقاليد والأعراف والثقافة والمعتقدات...)، وبارتباطهم هذا ينتجون زوايا تختلف درجاتها باختلاف انفتاح الواحد على الآخر.

فإذا ما أسقطنا هذا الشكل الهندسي اجتماعياً: يتمثّل المجتمع في قاعدة المثث في حين يرمز الضلع الأول إلى المثقفين والعلماء أمّا الثاني فللسلطة. وبالتالي يصبح التفاعل والارتباط بين مختلف هذه المكونات هو محرار نجاح وفشل الدولة: إذ قد يجد المثقفون والعلماء أنفسهم في مواجهة محاولات استقطاب وجذب يقوم بها المجتمع والسلطة كلّ من جهته وهو ما من شأنه أن يقيّض أركان المثث. والعكس صحيح أيضاً فإذا ما تحالف المثقفون مع السلطة، وهو تحالف من المفروض أن يكون لصالح الناس والإنسان والمجتمع، وليس طلباً للمال أو الجاه، ولا خوفاً من وضع سياسي وعسكري، أو درءاً للفتن، ولا يمكن أن يفضي في أي حال من الأحوال إلى احتواء السلطة السياسية للمؤسسة الدينية وإدماج العلماء في جوقه الدعاية السياسية والإيديولوجية. إنّ هذا التحالف إن حدث فإنّما يقدم إنذاراً شديداً بحدوث فجوة بين المثقف ومجتمعه. ولا يختلف الأمر كثيراً حين يشمل التحالف السلطة والمجتمع.

أ. العلماء بين تبني السلطة ورفضها:

لننّ تعدّد المحاولات الفاشلة "لثقافة العالم" التي تصبو إلى تحقيق مكاسب جزئية تتلخّص في الاعتراف بهم كممثلين للمعرفة الإسلامية الجديدة ولرؤية الإسلام الحق في تسيير شؤون الدين والمجتمع في ما يشبه مؤسسة الكهنوت في المسيحية واليهودية مقابل التنازل على العمل السياسي، ولننّ اندلعت انتفاضات عنيفة في المسرح الديني السياسي للمجتمعات العربية الإسلامية (وفي مقدّمتها ثورة ابن الأشعث). فإنّ الأخبار التاريخية الواردة تؤكّد أنّ "سلطة العلماء لم تُدعم إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة وخاصّة سلطة الفقهاء الذين ساندوا بصفة عامّة السلطة السياسية القائمة، سواء أكان ذلك في المشرق أم المغرب أم الأندلس، أمّين عن طريق مساندتهم تلك أن تعترف بهم السلطة

باعتبارهم يؤثفون ما يمكن أن يكون طبقة كهنوتية لها استقلالها ونفوذها الواسع في مجالات معينة⁽²¹⁾. هذه المكانة الجديدة التي أضحت عليها فئة الفقهاء اعتبرها جمهور المؤرخين أول بوادر فصل الدين عن الدولة على مستوى الممارسة دون اعتراف نظري بذلك حتى أن ابن خلدون رتب فصلا كاملا في مقدمته تحت عنوان "فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها". وهذه الفئة من الفقهاء لم تشذ على قاعدة الفرقة والانقسام وتضارب المواقف الفكرية التي ميّزت في التيارات الفكرية لمختلف الأديان، حيث يمكن أن نميز مجموعتين رئيسيتين: مجموعة أولى تدافع عن السلطة باسم وحدة الجماعة، وهم الذين عاشوا في صلب دواليب الحكم أو المقربين من دوائره، دافعوا عن الحاكم وكتبوا ينظرون لشرعيتهم وضرورة طاعتهم "ما لم يصدر عنهم مروق واضح عن الشريعة". ومجموعة ثانية من المعارضين تزعموا اتجاهها شعبيا مضادا للسلطة - المنحرفة في نظرهم - باسم وحدة الجماعة أيضا. هذا التيار المعارض لم يتعاون مع السلطة التي فشلت هي الأخرى في استقطابه، وقد تجسّد هذا التيار بالأساس في فقهاء المساجد الذين حافظوا على فكرة أو قضية "تقديم الأهم على المهم"، ولم يتنازلوا قيد أنملة عن نظرية عقد الإمامة "الذي ينحل بما يخل بمقصودها الذي هو العدل وكف يد العدوان، فإذا تعدّى وخالف الأمير ما نصّب من أجله فهو ليس أهل للإمامة"⁽²²⁾ بل إنهم تجاوزوا ذلك إلى العمل المسلح في وجه الحاكم الجائر سندهم في ذلك ما يروى عن الرسول (ص) من أخبار تحث على مقاومة المستبد والتصدي له: عن أبي داود عن أبي سعد الخدري، قال رسول الله (ص) "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" وورد على لسان ابن عباس أنه قال أيضا "خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام إلى إمام فأمره ونهاه في ذات الله تعالى، فقتله على ذلك".

وعلى الرغم من الاختلاف والتباين الواضح في المواقف تجاه السلطة إلا أننا نجد أن الاتجاه للفتنيتين يتفق حول مسؤولية الإمام في إقامة العدل دون مخالفة الشريعة، حتى أنهم ذهبوا أحيانا إلى تجريم وتحريم الخروج عن ولي الأمر لاسيما إذا كان في منازعته فتنة. وهو ما نظر له ابن تيمية في مؤلفه "رسالة السياسة الشرعية" حيث أكد على ضرورة سلطة المماليك الذين أصبحوا في مقام الخلفاء؛ إذ وبعد سقوط نظام الخلافة الإسلامية الموحدة ورث الملوك مكانة الخلفاء فوجبت بالتالي طاعتهم في مقابل التزامهم بإقامة حكم عادل يستجيب لما أمر به الله. ملجأ في الآن نفسه على ضرورة استشارة الحاكم لقادة الرأي وأهل العلم.

وللمتأمل في طبيعة العلاقة بين أهل السلطة وأهل العلم أن يلاحظ التبعية المطلقة لعلماء الدين من خلال بعض الأحاديث والمقولات والآيات التي نظمت الحكم "الله يعطي من يشاء"، "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". وهي وضعية تتج عنها علاقة صدامية ومتوترة بين المؤسسة الدينية للدولة التي مثّلت الإسلام الرسمي والحركات الدينية الطرقية التي تمثّل الإسلام الشعبي. ولعل كل هذه المعلومات والأحداث التاريخية، على شحها وندرتها، وتعدد الحركات الصوفية والطرائقية الغير ثابتة والغير دائمة، وما أقيمت به مؤسسة العلماء (التي احتكرت دور المثقف طيلة فترة زمنية ليست بالقصيرة) من مرونة في تفاعلها مع السلطة، كل هذه العوامل تبرر صعوبة أو استحالة الإنهاء والجزم بطبيعة العلاقة القائمة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية الحاكمة رغم ما يمكن أن نوّكه من إدماج الدولة للعلماء في إطار هياكل ثقافية وتربوية وتعليمية وتقنيها وفق معايير معينة⁽²³⁾.

لقد أخذ العلماء، مثلما ذكرنا آنفاً، على عاتقهم مهمة التجديد والاستنباط. وقد وردت منتجاتهم في شكل خطابات تهدف إلى نشر تعاليم الدين والدعوة إلى تطبيقها ومثلت هذه الخطابات محملاً لجملة تصوراتهم، الجماعية والفردية ذات المرجعية أو المنظور الديني، للكون والوجود والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. هذه المواقف والقراءات يعتبرها جمهور علماء الدين تعاليم محدّدة سلفاً في الوحي، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينهم وبين عامة الناس. وقد لعب مركزهم الاجتماعي الرفيع باعتبارهم قطب المعرفة والعلم والفئة الاجتماعية ذات القدرة الإدراكية العالية والحساسية الحادة تجاه القيم دوراً كبيراً في استمرار خطابهم بكل مكوناته القيمية والتنظيمية والتشريعية. وهنا يمكن أن نميز محورين أساسيين في خطاب علماء الدين: الخطاب الديني والخطاب السياسي.

ب. خطاب العلماء:

ذهب العلامة بن خلدون إلى أن "العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" نظراً للهوة الحاصلة بين المجتمع والدولة من جهة ولطبيعة المكانة التي يتموقع فيها جمهور العلماء من جهة أخرى. وهو ما قد يجعل مكونات المجتمع في انتظار "كلمة الحق" من العلماء من خلال تحليلهم وتقييمهم للوضع المتردي للمجتمع وما يعانيه من ظلم واستبداد وغياب العدل. إذ يعتقد العامة من الناس أن للعلماء، باعتبارهم الفئة المحتركة للعلوم والمعرفة والمخولة للنطق باسم القانون السماوي، قدرة على التنديد وفضح الخروقات التي قد تشوب المجتمع خاصة من طرف أصحاب السلطان. ومن هنا فقد تنوعت الكتب والمصنفات والموروث الشفوي وغيرها من منتجات أهل العلم في تقسيم واضح للاهتمامات. إذ في حين اهتم بعضها بما تعلّق بالعلاقة بين الخالق والمخلوق فيما يمكن أن نسميه خطاب ديني، ذهب بعضهم إلى تناول العلاقة بين الحاكم والمحكوم وهو خطاب سياسي بامتياز.

- الخطاب الديني الإسلامي:

"بين التعرف على الشيء والمعرفة الحقيقية به بون شاسع؛ فعين يكتفي المرء في الحالة الأولى بمعرفة شيء موصوف ومعلوم مسبقاً في النصوص المقدسة. أما الحالة الثانية يكتشف الإنسان أمراً لم تكن له أية صورة مسبقة".⁽²⁴⁾ ومن هذا المنطلق تنتفي صفة الاستكشاف والتجديد والعقلانية في المعرفة الدينية تحت تغطية أن كل شيء قد ذكر في الكتب المقدسة وأصبح له تعريف واضح ومؤيد منذ الوهلة الأولى وما على المؤمن إلا التمثّل داخل هذه الرؤية الدينية وممارسة ما يتماشى معها من سلوكات والابتعاد عما يمسّها! هذا المبدأ رسّخه العلماء الأصوليون في إشارة إلى جملة الممارسات الفكرية المثبتة والمقنّنة بصرامة ودقة في رسائل الأصول والتي راحت تزيد من سماكة السياق الدوغماتي المطلق وتُقيّو من انفلاقه على ذاته".⁽²⁵⁾ لكن، أليس القرآن هو كلام الله الذي تلفّظ به وصاغه على طريقته وركّبه في لغة عربية بالغة الوضوح والإيجاز، وهو الصالح لكل زمان ومكان، في حين اقتصر دور نبيّ الله محمد (ص) على مجرد النطق والتبليغ؟ نعم لقد كان هذا الوحي النهائي والأخير شاملاً جامعاً لكل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والمعاملات والعالم الآخر، فأصبح بذلك معياراً لما اكتشفه (وما زال يكتشفه) العقل البشري على نسبية صحته حتى وإن كان غير مستند إلى تعاليم الله وتوصيات أنبيائه ورسله وغير منصوص عليه في الكتب المقدسة. لقد نصّ الوحي على جملة من القوانين العامة التي نظّمت الحياة

الاجتماعية والسلوكيات المتداولة والتصورات ذات الصلة بالآليات والمحركات الأساسية للوجود الاجتماعي (من ذلك: الأمانة، الصدق، تقسيم الميراث، تنظيم الحروب والعلاقات مع الآخر...) وقد احتكر علماء الدين هذا النوع من الخطاب القابل للمعرفة والفهم نظير مشروعيتهم ومصداقيته في نظر "المؤمنين" الذين يكتشفون من خلاله أنفسهم وعقائدهم وحقوقهم وواجباتهم (أو فرائضهم كما يطلق عليها في المعجم الإسلامي). هذا التطويق الوثوقي يقودنا إلى إرهاسات متعددة ناسبت بين السلوك والمعنى وبين المعيش واللفظ مما زاد في التطابقات والإسقاطات وخاصة المديونية dette de sens (مديونية المعنى تجاه المقاصد التي يكشفها الخالق للبشر، مديونية الأمن تجاه السلطة المتكفلة به والضامنة له) لكن هذا التطويق الوثوقي للمعرفة لم يقتصر على الجانب الإيديولوجي فقط، إنما ارتبط -بشدة- بالتطور التاريخي للمجتمعات التي سادها الفكر الإسلامي طيلة قرون.

ومن نافلة القول أن علماء الدين لم يستطيعوا تحقيق استقلالية فعلية في مختلف أشكال وأنظمة الحكم المتتابعة (الخلافة، الإمبراطورية، النظام الملكي، الإمارة، الدولة بمفهومها الحديث...)، حتى أنهم لم يتمكنوا من بلورة نظرية نقدية ومتماسكة الروابط للعلاقة بين "السيادة العليا الروحية وبين السلطة السياسية التنفيذية" كما عبر عنها محمد أركون. وفي الحقيقة فقد اقتصر دور العلماء منذ زمن ليس بقصير على تكوين خطاب ديني يتسق حول محاور معينة ومحددة مسبقا (نظير تضيق الأنظمة الحاكمة على المؤسسات الدينية وتطويعها لصالحها، وأيضا النقص الفادح في المعالجة الموضوعية لمختلف القضايا المعاصرة التي لم يتم طرحها في صدر الإسلام) تبدو منقوصة من محاور أخرى لم تزل مصدر قلق في المجتمع مما دفع البعض إلى التشكيك في قيمة العلماء ومكانتهم ومصداقيتهم.

وبالعودة إلى بعض المصنفات الفقهية وكتب العلماء والمصلحين الدينين، ومن خلال متابعة بعض البرامج الدينية المتلفزة أو المبثوثة على الشبكة العنكبوتية، ومن خلال استماعنا لبعض خطب صلاة الجمعة، فإن أول ما يشد انتباهنا في هذا الخطاب نسقه التعاقبي في مستوى التقبل؛ فإذا كان المتقبل هو الله تعالى أو رسله انطبع الخطاب بالثناء والمدح والابتهال والتأكيد المستمر على الطاعة الرهبانية اللامتناهية والتبعية المطلقة للإرادة الإلهية وأوامر رسله وهو ما نلاحظه خاصة في ديباجة الكتب وفي مفتتح الخطب الدروس الدينية؛ فيبدأ عبد الله بن المقفع مثلا مؤلفه الشهير كليله ودمنة بالعبارات التالية "الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وخصه دون المخلوقات بشرف التكريم ووهب له عقلا يتدبر به ما في السماوات والأرض من آيات ليسلك بإرشاده أوضاع المحجّات ويمحو بنوره ظلمات الريب والالتباس. والصلاة والسلام على من بين معالي العرفان المختص بجوامع الكلم في غاية البيان سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين".⁽²⁶⁾ وأما إذا كان المتلقي هو الكائن البشري أو الإنسان المؤمن تشتد حدة الخطاب لتتراوح بين التهديد والتحذير وبين الأمل والفوز؛ وتكرر في هذا الخطاب الدعوة المستمرة للتخلي بالأخلاق الدينية وتطبيق أوامر الله وإتباع سنة نبيه (وقد تشمل نصائح علماء الدين وعاداتهم!) كما يحضر التحذير المتواصل من نتائج الأعمال المنكرة من ذنوب وضياع وخسارة "بسم الله الرحمن الرحيم نستعينه ونستغفره ونعوذ به من شر أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلل الله فلا هادي له ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن محمد عبده ورسوله. من يعص الله فله حبه ومن يعص الله فقد رُشد ومن يعص الله فقد غوى ولا يضُرّ إلا نفسه ولا يضرّ الله في شيء".⁽²⁷⁾ أما في

محتوى الخطاب فنلاحظ دعوات متجددة للالتزام بالتعاليم الدينية خاصة فيما تعلق بالعلاقات البشرية (العلاقة بين الجنسين، العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد أو بين المؤمن والآخر...) والتعاليم الدينية فيما تعلق بطاعة ولي الأمر والالتزام بالفروض وتجنب المحرمات سندهم في ذلك سنة النبي بصفة قد تطفى على التعاليم الواردة النص القرآني ! وفي سبيل ذلك تجرّ الكلمات والتعبيرات نفسها لتذكّر المؤمن بواجباته والتي تمحورت بالأساس حول تطبيق العقيدة واحترام أركانها واحترام الأشراف والصحابة والعلماء. ومن جهة أخرى يركّز العلماء في خطابهم إدانة رافضي هذه التعاليم والفئات المرابية والذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وأولئك الذين آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه فأصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد (ص) وشرّ الأمور محدثاتها وكلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار⁽²⁸⁾. وفي مقابل ذلك تذكير مستمرّ بفناء الحياة الدنيا وخلود الآخرة التي لا يفوز بها إلا المؤمنون، أما الذين كفروا فمآلهم عذاب أليم مؤبّد. ويرجع العلماء المشاكل المعاصرة التي قد تصيب أمتهم دائماً إلى الابتعاد عن كتاب الله وسنة نبيه حتى وإن كانت العلة عصرية لا مثيل لها في فترة الدعوة والوحي. فاستحضار القضايا الأنبية مثل مركبا لجمهور الفقهاء لمخاطبة "المرتدين" أو المخطئين وحثّ المؤمن على الرجوع إلى طريق الصلاح والهداية والصواب من خلال بثّ تصوّر العلماء للسخط والغضب الإلهي وليس ما ذكر في النصوص المقدّسة (من ذلك ما يُعرف بعذاب القبر وما ارتبط به من خرافات وتفسيرات وتأويلات). فكلمّا حلّت مصيبة بأمة ما (مثل المجاعات والجفاف، والكوارث الطبيعية، والهزيمة في الحروب، والتخلّف العلمي والتبعية الاقتصادية وغيرها...) أرجع الفقهاء الأمر إلى التخلّي عن الروحانيات والابتعاد عن الأخلاق الإسلامية التي تغيب في نفس المؤمن ذاته وبينه وبين مجتمعه من ناحية أخرى. ولا ينسى جمهور الخطباء التعرّيج في كلّ مناسبة على الدور الرئيسي والأول والمحوري للانحطاط الاجتماعي والسياسي والكوارث الطبيعية (وهي الخارجة عن إرادة الإنسان وقد يقدّمها بعضها على أنها ابتلاء وعقاب إلهي).

هذا الخطاب "العلمي" يرسخ صورة تُلَازم الشرّ والسوء من جهة بانحراف المؤمن عن الشرع والقواعد والمبادئ الدينية، دونها عن التفاني في العمل والإخلاص فيه وتطويره وإتقانه. فقد طبع كلّ المشاكل المعاصرة منها والقديمة والأقدم منها إلى ما يعتبرها العلماء تخلياً عن الدين. وهو ما يفسّر تأكيدهم وتركيزهم على دفع المؤمنين نحو العمل، الذي يتلخّص في فكرهم في التقوقع داخل رؤية ثقافية واحدة ثابتة لا تتطوّر ولا تتأثر بمرور الزمن والانزواء للعبادة وفي نفس الوقت ازدياد للعمل والتقليل من أهميته. هدفهم من ذلك إصلاح الذات والتزام تامّ بالنصوص دينية دونها عن التجارب الإنسانية المتعددة أو منطق العصر (التي لم يمنعها ولم يدحضها النص المقدّس). أمّا فيما تعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية، فالمؤمن لا حول ولا قوة له لتغيير قدره وما عليه إلا اللجوء إلى الله والتشفع برسوله، وحسبه أن يتجه إلى غير ذلك (من قبيل التنظّم في أحزاب سياسية وجمعيات ثقافية أو تنموية مثلاً) وهو ما أدّى إلى عزل الأفراد عن مسرح الحياة الاجتماعية الواقعية وبالتالي عجزهم عن خلق أشكال وصيغ جديدة أو بلورة نسق مطلبية أمام المسائل السياسية والاقتصادية والمعيش اليومية.

وما سبق بيانه لا يعني تحييد علماء الدين عن المجتمع وعن الفاعلين فيه، بقدر ما يبيّن عجز خطابهم وقصوره أمام إنتظارات وتوقعات المجتمع السياسية والاقتصادية والتنموية وغيرها. وليس أدلّ من ذلك على خطب صلاة الجمعة التي

تحضرها جماهير لا تُحصى ولا تعدّ من العامة ويخرجون في نهاية كل خطبة صفر اليمين فيما تعلّق بمشاكلهم الدنيوية التي يعانونها يوميا، فلا الدين برّر لهم واقعهم ولا الفقهاء قدّموا أسباب موضوعيّة أو ما قد يشفي غليلهم فيما تعلّق بالظلم والقهر والتخلّف العلمي والتبعية الاقتصادية، بل إنهم قد يصلون إلى حدّ التشكيك في علم العلماء وصلاحيات منهجهم أو حتى رسالتهم. وفي نهاية المطاف، فإنه من الإجحاف حقا إنكار الدور الرئيسي الذي لعبته السلطة والأنظمة الحاكمة في الدول العربية الإسلامي في تدهور المؤسسات الدينية لغاية الحفاظ على كيانهما من خلال بسط سيطرتها ونفوذها عليها وتوجيهها خدمة لمصالحها.

- الخطاب السياسي:

تشير مختلف مصنفات وكتب العلماء ومواقفهم المختلفة، أنّ قضية الموقف من السلطة مثل مبحثا بالغ الأهمية باعتبار انعكاساته المباشرة وغير المباشرة على الدولة والأمة، وهو ما يتأكد لنا من خلال تكون ما يسمّى "مصنفي الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية". وقد ترسّخت هذه ظاهرة مع سقوط نظام الخلافة الإسلامية بما يشبه النظام الملكي "فقضية الموقف من السلطة السياسيّة قد أصبحت مطروحة على نخب الأمة العربية الإسلاميّة الناشئة بشكل حادّ وملحّ بعد أن تحوّلت مؤسّسة الخلافة إلى ملك عضوض ولاحت في الأفق معالم الكسروية في دمشق أيام معاوية بن أبي سفيان (...). ومع بداية عصر التدوين في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة والتغيّر الذي حصل في الأساس للفئات المثقفة اتخذ الموقف من السلطة أشكالا وصيغ جديدة وبدأت عملية التنظير للموقف من السلطة. فظهر باب الإمارة في المسانيد والسّنن ومجاميع الحديث النبوي ثمّ في كتب التفسير وخصوصا في تفسير الآية "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"⁽²⁹⁾ هكذا اكتسب الأمر أهميته في عالم التنظير ليصبح من أهم القضايا التي يتدارسها الفقه الإسلامي وهو ما تجلّى في تعدّد الفتاوى والأجوبة والرسائل التي تناولت هذا الموضوع، والتي ولئن تعدّدت مرجعياتها العقديّة والزمنية والفقهية والثقافية إلّا أنها أقرت كلها واتفقت على مبدئين متناقضين ظاهريا لكنهما يكملان بعضهما فعليا: فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وطاعة الحاكم الجائر خير من فتنة داخل الأمة. وقد برّر أهل العلم هذا الجمع بين المتناقضين بالمحافظة على "فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، أو مشروعية عليا ممارسة كليّا داخل المنظور الذي أرادّه الله"⁽³⁰⁾ وإذا ما تمحصنا في الموروث السياسي الإسلامي نجد أنّ التنظير لشرعية الأنظمة الحاكمة وضرورة الطاعة هي السمة الأبرز في العلاقة بين مؤسّستي السلطة والدين رغم بعض الحالات الشاذة: فابن تيمية مثلا رغم ما عاناه من السلطة السياسيّة والأزمات والتوترات المتعددة التي طبعت علاقته بأهل الحكم (لعلّ آخرها وفاته في سجن قلعة دمشق) نجده من أكبر المنظرين لطاعة الحاكم وضرورة سلطة الملوك وشرعيتها "فالخلافة تجرّأت إلى ممالك وأصبح الملوك كالخلفاء لهم الحقّ في أن يطاعوا لكن عليهم أن يطيعوا الله وأن يقيموا حكما عادلا"⁽³¹⁾.

وإذا نرى أن لا فائدة من التذكير بمراحل احتواء السلط السياسية المتعاقبة للمؤسسة الدينية، فإننا سنحاول التطرّق هنا إلى محدوديّة "صلاحيات" العلماء والمواضيع التي يتطرقون إليها. وربما يعود هذا القصور إلى تضيق الدائرة

التي تتحرك فيها هذه الفئة (من خلال أدلة المؤسسات التعليمية الدينية، تحديث مؤسسات القضاء...) بل إننا يمكن أن نحصر إنتاج العلماء الفكري وتجديدهم في خطب صلاة الجمعة الشفوية دونها عن الكتب والرسائل والبرامج التلفزيونية وغيرها من المصادر الأخرى. فرغم المراقبة الشديدة المفروضة على صلاة الجمعة من قبل الأنظمة الحاكمة، فقد تمكن جملة الأئمة الخطباء من ذوي المكانة الاجتماعية الخاصة أو أولئك الذين يتمتعون بأهلية إدراكية مرتفعة وتعلق حاد بالقيم والمبادئ الإسلامية، نجدهم يلجون المبحث السياسي فيفسرون الأوضاع الراهنة ويتخذون مواقف منها ولو تلميحاً. فخطبة صلاة الجمعة -من المفروض- تتناول القضايا الراهنة التي تشغل الرأي العام فيشعر المؤمن حينها بالرضا إذ أنه يتحصل على الرأي الفقهي والديني في مختلف مشاغله الحياتية فيطمئن ضميره الديني.

إن الاهتمام بالقضايا السياسية المعاصرة والحينية لم يغيب يوماً على خطب الجمعة حتى وإن كان تناولها ضمناً ومستتراً ضمن خطاب ديني ظاهرياً يطوق خلاله الإمام الخطيب أو الشيخ نصريحاته وتلميحاته فيشد بالتالي اهتمام المصلين أثناء الاستماع وبعد الصلاة بحيث تكون هذه الأفكار والآراء منطلقاً لنقاشات طويلة. فلو حللنا بنية الخطب لاتفقت كلها على الترتيب التالي: ينطلق الخطيب من التسبيح لله وطلب المغفرة منه ثم يمر لمخاطبة المصلين مذكراً إياهم ببعض القواعد الأخلاقية (يقدمونها على أنها أخلاق إسلامية بحتة) التي من شأنها أن ترفع مقامهم كأمة مؤمنة صالحة يسودها الإخاء والمحبة والتكافل الاجتماعي... بعد ذلك يذكر الإمام بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستنداً في ذلك بجملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ليمر بعد ذلك إلى مسألة العدل ودوره المركزي في توحيد أمة المؤمنين في حين أن الظلم والطغيان يولدان حتماً القهر والفساد والفوضى... لكن سرعان ما يتم تطويق هذه الإشارات والتلميحات من خلال التذكير بوجوب الإيمان بالقضاء والقدر والاعتقاد في إرادة المولى التي يخر المؤمن أمامها لا حول له ولا قوة في ردها أو مواجهتها، دون نسيان التعرّيج على قدرة ولادة الأمور على إصلاح أمور الدنيا وتحقيق العدل بين الرعية مما استوجب طاعتهم وعدم الخروج عليهم حتى إن جاروا فالفتنة (ويقصد بها جمهور الخطباء هنا كل خروج عن ولي الأمر ومهما كانت مسبباته) أشد من القتل (الإعدام، اغتصاب الحقوق، انتشار المجاعات والأوبئة، التخلف العلمي...) ويختتم الإمام "وصلته" التربوية أو التوعوية هذه بطمأنة خواطر جموع المؤمنين بتبشيرهم بغد أفضل ومستقبل كله خير يقدمه لهم الله جزاء لهم إن هم تفاعلوا في عبادته وطاعته التي تتلخص -عندهم- في إقامة العبادات دونها عن الاجتهاد في طلب العلم وتطوير العمل وإتقانه. ومن خلال متابعتنا لمختلف خطب صلاة الجمعة والدروس الدينية الملقاة في بيوت الله نستنتج أنها اتفقت كلها على فكرتين أساسيتين يقوم عليها الخطاب السياسي: أولاً الإقرار بتفشي الظلم والقهر والتخلف والتعصب والتبعية لكن دون الإشارة إلى مصادرها أو أسبابها. أما الفكرة الثانية فتتلخص في أن الرحمة الربانية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والتنمية والتطور العلمي والفوز بالآخرة مشروطة باحترام الشريعة الإسلامية واجتناب الفوضى. هذه الأفكار ردها الفقهاء طوال تاريخهم السياسي رغم مختلف التغيرات التي طرأت على المجتمعات العربية الإسلامية والتي مست تركيباتها التنظيمية والمؤسسية وبنائها الاجتماعية. ولئن وجد هذا المنهج دوره وأهميته في الماضي فإنه وبتغير ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وفي عصر حديث تسوده أحكام القوة والعولمة بمختلف أوجهها، فإن هذه التبريرات تصبح هراء. وهو إن يعبر على شيء فإنما

يعبر عن "إفلاس" المؤسسة الدينية (الفقهية على وجه التحديد) في مجتمع تنوعت فيه الأفكار وتطور الوعي البشري وتعدّد الابتكارات في شتى المجالات مما أنزل النقد الموضوعي منزلة عليا إذا كان هدف الأمة البحث عن التقدم والرفق والرفاهة.

4. خطاب الإسلام السياسي: نفي الآخر والتحريض عليه

إنه من نافلة القول أن الخطاب السياسي للحركات الإسلامية، والأنظمة العربية ذات الحكم الإسلامي قد شكّلا الحاضنة الخصبة لتنامي خطاب الكراهية في الدول العربية خاصة مع اندلاع ما يُسمّى "ثورات الربيع العربي"، وهي حقيقة باتت أمرا واقعا للأسف.

فقد أطلق الربيع العربي عنان خطاب الكراهية بكلّ مضامينه السيئة من التحريض والإقصاء والالتهام وحتى التكفير...⁽³²⁾ وهو ما نتجّاه من خلال استسقاء طرفي الحوار الرئيسيين في مختلف أقطار الحراك: خطاب يتبنّاه عامة الناس يطالب بالإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكفل لهم العيش بكرامة في دولة مدنية ديمقراطية تحقق مبدأ تكافؤ الفرص وحرية الرأي، وخطاب حكومي رسمي مضادّ له مورط في مواجهته ومغالطته وإقصاءه وتحريف الواقع، وخطاب أخير سطع نجمه خاصة مع ظهور بؤادر التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية لدول الحراك الشعبي العربي ممثلاً في الخطاب الديني المتورط في العمل السياسي.

ومنذ اندلاع الانتفاضات الشعبية أواخر ديسمبر 2010، برزت خطابات التحريض والكراهية بشكل ملفت للانتباه في المشهد السياسي العربي خاصة في الخطاب الإعلامي والسياسي للعديد من القوى السياسية الإسلامية الحاكمة التي اختطفت ثورات الشباب العربي ووصلت إلى السلطة والحكم في العديد من البلدان العربية والإسلامية سواء كانت مصر أو اليمن أو تونس أو ليبيا. أو القوى الإسلامية المعارضة للأنظمة في سوريا والعراق ولبنان وإيران. ويمكن أن نقول هناك يجري استغلال للعديد من الأحداث في صناعة الكراهية وهي صناعة تدخل فيها الإعلام والانترنت إلى جانب التظاهرات والمسيرات والحرب الإعلامية والنفسية والفوضى والعنف والافتراء على كلّ ما يجري من أحداث وأخبار وإطلاق الإشاعات.⁽³³⁾ فقد جنحت بعض حركات الإسلام السياسي التي نجحت في الوصول إلى السلطة (تونس ومصر) إلى استخدام خطاب إقصائي واتهامي يتضمّن تحريضا صريحا مباشرا وغير مباشر على الكراهية شمل كلّ من لم يوافقهم الرأي والموقف على اختلاف مشاربهم الإيديولوجية والفكرية والثقافية. وهو ما حدا بـ16 منظمة حقوقية في مصر إلى إصدار بيان⁽³⁴⁾ تدعو فيه من سمّتهم "جماعة الإسلام السياسي إلى نبذ العنف ووقف كافة خطابات التحريض على العنف والكراهية الدينية وإدانة المتورطين فيها والتبرؤ منهم". معربة في الآن نفسه عن قلقها "إزاء تصاعد حدة جرائم العنف الطائفي واستهداف الأقباط وكنائسهم منذ اندلاع انتفاضة الثلاثين من يونيو". وأدانت المنظمات التي ساندت البيان "خطابات التحريض على العنف والكراهية الدينية التي تطلقها رموز جماعة الإخوان المسلمين وحلفائها بغية

تحقيق مكاسب سياسية دونما اعتبار لتداعيات تلك الخطابات ومخاطرها الجسيمة على السلم الأهلي "مسجلة في الوقت نفسه ما وصفته بـ"تقاعس مؤسسات الدولة عن توفير الحماية الواجبة لمواطنيها من الاقباط والتصدي بحزم للاعتداءات ذات الصبغة الطائفية"، والتطبيق الحازم للقانون في ملاحقة ومحاسبة مرتكبي تلك الاعتداءات ذات الصبغة الطائفية". وقالت في بيانها أنها "تلاحظ التأثير المدمر لخطاب العنف الطائفي المستخدم من قبل فصائل الإسلام السياسي والشحن ضد المسيحيين المصريين، وكذلك تقاعس قوات الأمن عن حماية أرواحهم، ومن ثمّ تشدّد على ضرورة اضطلاع النيابة العامة بواجبها في ملاحقة مرتكبي جرائم العنف الطائفي وتقديمهم للمحاكمة، كما شدّد على ضرورة توفير الحماية الكافية للشهود في تلك الجرائم". وهي نفس الأسباب التي دفعت المستشار الخاص للأمن العام للأمم المتحدة المكلف بالوقاية من أعمال الإبادة الجماعية "أداما ديينغ" للتحذير من أن "الاستخدام المتزايد للخطابة من قبل الزعماء السياسيين والدينيين في سياق الأزمة السورية يمكن أن يؤدي إلى تفاقم العنف في البلاد الشرق أوسطية وإشغال قتل التوتر بين الجماعات المختلفة في المنطقة".⁽³⁵⁾ مُعرباً في الآن نفسه عن قلقه من الصبغة الدينية التي أصبحت تطبع الصراع في سوريا قائلاً "لقد أثبت التاريخ أن استغلال التوترات الدينية في سياق النضال السياسي والمسلح قد يحرض على العنف ويمكن أن يؤدي إلى ارتكاب الفظائع على نطاق واسع (...) فمثل هذه التصريحات، عندما تتطوي على تحريض على العنف على أسس دينية، يمكن أن تؤدي إلى تفاقم العنف القائم بشكل كارثي بالفعل في سوريا وتؤدي إلى مزيد من جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وإشغال قتل التوترات بين المجموعات المختلفة سواء في سوريا أو في أماكن أخرى في المنطقة".⁽³⁵⁾ هذه التصريحات والبيانات التي سقناها إنما هي مجرد أمثلة طويلة جداً يصعب الإحاطة بها كلها تتضمن وقائع وتحليلات ودراسات أجمعت على خطورة المقابلة بين الخطاب الديني من جهة وأي خطاب آخر وطنيا كان أو قوميا أو طائفيا. إذ ينتج عن هذه المواجهة -في كل مرة- خطاب تحريضي بامتياز يحرك نغرات كراهية الآخر باعتباره شريكا متهما وغير موثوق فيه.

وقد تطوّر خطاب الكراهية هذا في الجو العدائي المنتشر في مختلف الدول خاصة تلك التي تعرف صعوبات اقتصادية ودول الحراك الشعبي في الوطن العربي، فتعددت بالتالي أساليبه وتعددت أوجهه وأدواته واختلفت غاياته وأهدافه حتى أنه صار بإمكاننا الحديث اليوم على صناعة الكراهية وهي صناعة تتدخل فيها الحرب القويّة والافتراء على التاريخ بل وتزييفه بين الجماعات المختلفة، وما أن تدخل الكراهية في مجتمع حتى تبرزه إربا إلى شيع وجماعات متنافرة ومتضادة. ومنذ أن تجرّ الإنسان على تزييف التاريخ واتسعت مساحة الكراهية باسم الدين تارة والقومية تارة أخرى والوطن تارة ثالثة، وأكثر الحروب كراهية هي التي تُرتكب باسم الدين: فقد دخل البروتستانت والكاثوليك في حروب دموية بالغة القسوة حتى تركزت الكراهية بين الاجتهاديين وامتدت لعصور طويلة، وهي أيضا اليوم تُستخدم لتمزيق الشعوب في منطقتنا العربية من خلال تقسيم سياسي وطائفي يبث سمومه بين الناس ويشيع بين الجهلاء

والمستفيدين سياسياً".⁽³⁶⁾ ولعلّ "الربيع العربي" كشف عورة الخطاب الديني وما يحمله من نزعة لإضفاء صفة المكروه والمرفوض على الآخر بل إنه بلغ درجة المتهم أحياناً. هنا مربط الفرس فهذه هي الآفة الكبرى لبعض الخطابات الدينية الإسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية، فهي تتغذى على ثقافة النسق المغلق الذي يركّز على المنظومة الدينية العقائدية والأخلاقية تحت ذريعة مواجهة التهديدات التي قد تطل الدين ومخاطر اجتياحه! فخطاب الحركات الإسلامية، طيلة مرحلة ما يسمّى "الربيع العربي" بكلّ ما حمله من خطاب سياسي وديني استند إلى خطاب سلفي موغل في التاريخ معادٍ في الآن نفسه للحاضر، لم يكن وليد الحراك الشعبي فقط وإنّما وجد في هذه الفترة المضطربة مناخاً مناسباً لتجديد خطابه وتغليفه مرحلياً بطعم الديمقراطية. بيد أنه يستند في جوهره وأساسه إلى جذور سلفية تستمد مرجعيتها ومعطياتها من قاعدة "الحكم لله"⁽³⁷⁾ وهي قاعدة فرضت نفسها في التاريخ الفكري للإسلام السياسي الذي ازدهر خلال الحرب الأفغانية (هي بالأحرى مواجهة أمريكية سوفيتية بالوكالة) في ثمانينات القرن الماضي والتي اعتبرتها مختلف الدراسات حجر الأساس في الإسلام التكفيري الأصولي الذي ضرب أطنابه في المنطقة وأخذ في الانتشار منذ تسعينات القرن الماضي وصولاً إلى ما نشهده اليوم من جماعات تكفيرية وجهادية وجدت في فوضى الربيع العربي بيئة مثالية لممارسة طقوسها ومحاولة بسط نفوذها وتطبيق أفكارها في مجتمعاتها المحلية ومن ثمّ في مجتمعها الديني الأشمل. ولسنا هنا في موضع تعديد الأمثلة الواقعية، فمكانها في عنصر آخر من هذه الدراسة، لكنه من المُشَرَّع حتماً التأكيد على أن دوافع خطاب الكراهية والتحريض، تعود إلى شعور التيارات السياسية المتنازعة والمتصارعة داخل القطر الواحد بأنها "تجارب" من أجل مكاسب محدودة وبالتالي فإن النجاح في إزالة الآخر يعني حصّة أكبر. من هذا المنطلق بالذات وجد خطاب الكراهية مكانته في صراع الربيع العربي الذي شارب على تقسيم مجتمعات مصر وتونس واليمن والبحرين سياسياً واجتماعياً، ونشب صراع دموي في سوريا بين تيارات دينية أصولية متعصبة من جهة والنظام القائم (بمفهومه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لا السياسي البحت) من جهة أخرى، حيث اعتبره التيار السلفي "جهاداً مقدساً سيؤدي به إماماً إلى الجنة وإماماً إلى النصر" كما كان الأمر خلال الحرب الباردة في أفغانستان بين السوفييت الكفار ودولة الإيمان أمريكياً باعتبارها من أهل الكتاب.⁽³⁸⁾

ولم يتوقف خطاب الكراهية المتبادل، بين حركات الإسلام السياسي وخصومهم من التيارات السياسية والاجتماعية الأخرى، عند الحدود التقليدية لوسائل إشاعة مثل هذه الأفكار من وسائل إعلام مختلفة وبيانات وخطابات ونشاطات جماهيرية بل إنّ وصل حدّ استخدام الجماعات الإسلامية للمساجد باعتبارها الوحيدة المخوّلة لامتلاك صلاحية الوصول إلى المنابر دونها عن المجموعات السياسية الأخرى ممّا أدى -كما كان متوقعاً منذ البداية- إلى توظيف المساجد للتحريض على الآخر وبث خطاب الكراهية وتعزيز العداء الطائفي. وهو ما نتجلاه خاصّة في النموذجين التونسي والمصري حيث كان احتلال المساجد أبرز سمات الصراع السياسي. هذا الاستغلال لبيوت الله لغير الممارسة الطقوسية الدينية، لم ينقطع منذ اندلاع الحراك الشعبي العربي إذ اعتمدتها التيارات الإسلامية في صعودها إلى السلطة فوظفتها لحشد الناخبين لصالحهم سواء في الاستحقاقات الانتخابية أو الأزمات السياسية. هذا إضافة إلى عزل أئمة المساجد واستبدالهم بقيادات تنتمي إلى التيارات الإسلامية؛ من ذلك ما حدث في تونس خلال فترة الانفلات

الأماني بعيد انهيار نظام بن علي "حيث استولت التيارات الإسلامية على 1100 مسجد فضلا على التنازع المتواصل على 2200 مسجد بين الدولة وبعض التيارات الدينية ذات المصالح المتعارضة. كذلك كان الشأن في ليبيا التي شهدا صراعا عنيفا بين التيارات السياسية والميليشيات المسلحة فضلا عن تدمير المساجد والأضرحة من جانب السلفيين في الزلطان وطرابلس ومصراتة".⁽³⁹⁾ هذا التمشي اختلف حين تعلّق الأمر بالبحرين، حيث تمّ "هدم أكثر من 35 مسجدا وموقعا دينيا لطائفة معينة في حملة لنشر الكراهية ضد الطائفة الشيعية، وما قام به تلفزيون البحرين من التحريض والاستهزاء ببعض الفئات المجتمعية من خلال برامج المقابلات والمحاكمات التي تمّ بثّها على الهواء مباشرة في برامج متعدّدة أثناء وبعد فرض قانون السلامة الوطنية، وما تنشره بعض الصحف البحرينية بشكل يوميّ وحتى الآن يشكّل إهانة أو تهديدا أو اتهامات بالخيانة لفئة من أبناء الشعب، بالإضافة إلى ما يتفوّه به بعض رجال الدين واتهام فئة أخرى من المجتمع بأنهم خونة ووصفهم بصفات غير أخلاقية ونابية وللأسف يتمّ ذلك على منبر صلاة الجمعة ولا تتخذ الدولة أية إجراءات للحدّ من ذلك".⁽⁴⁰⁾

وكنتيجة حتمية وطبيعية ومنتظرة، فإن الخطاب الديني المتطرّف المرتّب عن زجّ المساجد في الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ساهم في تفكيك المجتمعات العربية وتقسيمها وهو ما يوجب على الدولة التدخل بصورة حاسمة للحفاظ على حياد ووسطية المؤسسات الدينية وفرض ضوابط على النزعات المتطرّفة ومواجهة خطاب التحريض وتجريم الدين كأداة للصراع السياسي حفاظا على قدسيته ونقائه أولا واستقرار ووحدة المجتمع ثانيا.

خطاب الكراهية هذا تطوّر وانتشر بشكل كبير وخطير في مختلف مراحل "الربيع العربي"، والأدهى من ذلك أنّه وجد حاضنة عريضة ومتشعبة تستند إلى إرث عقائدي وفكري وتنظيري لدى الحركات الإسلامية التي ارتأت أنّ أنجع سبيل لمواجهة منافسيها من التيارات السياسية الأخرى هو الاتهام والتحريض والتكفير في مراحل أخرى. وهو ما أدّى إلى تطوّر خطاب العنف في اتجاهين متضادين: فرغم أنّ خطاب الكراهية كان قد نما في أحضان حركات الإسلام السياسي، إلّا أنّه وجد له حاضنة لدى بعض الأحزاب والتيارات السياسية والشعبية المناهضة للإسلام السياسي. وارتفع بالتالي منسوب الخطاب العدائي العنيف المتبادل بين مختلف الأطراف المتنازعة على ثمرات التحركات الشعبية التي وقع تحريفها وتأويلها لتصبح سياسية بحتة. وهو ما كان له وقعه على وحدة المجتمع الواحد والقضية الوطنية المركزية والأساسية. وضعية كارثية أصبحت تعرفها دول "الربيع المشؤوم" من انقسامات وصراعات قومية ووطنية ودينية وسياسية ووطنية وجهوية. هذه الوضعية المستمرة "خضعت إلى ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية في غاية الخطورة تمثّلت بالاحتراب بين أبناء الوطن الواحد بسبب خطابات الكراهية المتبادلة بين السادة الجدد في مرحلة ما بعد الربيع العربي".⁽⁴¹⁾ والآفة الكبرى التي تواجه الدول العربية أنّ كلّ المؤشرات الإستراتيجية والجيو- سياسية تؤكد أنّ الإسلام السياسي سيبقى المحرك الأساسي للأحداث بطريقة أو بأخرى رغم تراجع التأييد الشعبي الذي اكتسبه هذا التيار خاصة في تونس ومصر. ولعلّ فشل الحكومات الإسلامية في تونس ومصر في إدارة الدولة والأزمات الاقتصادية والاجتماعية أثبت لدى جمهور العامة بما لا يدع مجالا للشك أنّ سياسيات قوى الإسلام السياسي باتت في رأي الكثيرين تشكّل عبئا وتمثّل عقبة أمام طموحات وآمال التحرر التي نهضت من أجلها الشعوب العربية، حتى أنّ نسبة معتبرة من

المواطنين في مختلف الأقطار أصبحت تعتقد بشدة في مساهمة قوى الإسلام السياسي، التي أعطوها ثقتهم عقب الثورة مباشرة، في إعادة إنتاج الأنظمة التي لفظتها الأمة. يُضاف إلى ذلك المخاوف التي عبرت عنها القوى السياسية الليبرالية والثورية ومنظمات المجتمع المدني خاصة فيما تعلق بمعادة المشروع الإسلامي (وهو الشعار الذي تبنته حركات الإسلام السياسي طيلة حملاتها الانتخابية) للديمقراطية والهوية الوطنية مستدئين في ذلك بما حدث في منابر المساجد ووسائل التواصل والإعلام من شيطنة وتخوين وتكفير لكل من يخرج عن خطاب الأحزاب الإسلامية صاحبة "الشرعية الانتخابية" والتفويض الشعبي الذي بدا وكأنه مطلقاً. هذه الأجواء المحتقنة والمتشعبة التي أصبحت تميز الواقع الاجتماعي العربي استوجبت في هذه المرحلة تعزيز الحوار وقبول الآخر (تجربة الحوار الوطني في تونس تحت رعاية الاتحاد العام التونسي للشغل و3 من أكبر منظمات المجتمع المدني المحلي) وإعادة بناء مناخ الديمقراطية على أسس جديدة وإشاعة قيم التسامح في المجتمع (النسخ النهائية من الدستور المصري والتونسي) وهو ما كان له الأثر الطيب في التخفيف من حدة "خطابات الكراهية".

ولعله واضح وضوح الشمس أن خطاب الكراهية بكل مخلفاته ومؤثراته وتجلياته لن يتلاشى ولن يختفي إلا حين تؤمن الحركات السياسية، كل الحركات السياسية بما فيها حركات الإسلام السياسي، بفكرة الديمقراطية ومبادئ المجتمع المدني والدولة التشاركية القائمة على التنوع الفكري والعقائدي والقومي داخل المجتمع الواحد.⁽⁴²⁾ وحين يتحقق هذا الهدف لن يكون هناك مكان لخطاب الكراهية والعنف والإقصاء الذي يؤدي حتماً إلى صراع داخلي قد يكون حرباً أهلية مدمرة في أبسط صوره.

لقد بات من الواضح أن ثورات الربيع العربي ستعيد تشكيل خريطة الإسلام السياسي، بل إن الإنجاز الحقيقي الذي يُحسب لهذه الثورات هو الدفع نحو وضع نظريات الإسلاميين وممارساتهم على المحك حين وجدت الأحزاب الإسلامية نفسها على أعتاب تحوّل تاريخي لم يقتصر على الإطار الفكري والعقائدي والإيديولوجي بل إنه يمس أولوياتها واستراتيجياتها في المستقبل كما كان الشأن مع الأحزاب المسيحية في أوروبا منذ سنين خلت.

الإحالات والهوامش :

- 1 - حسن (عمار علي)، هل يتناقض الإسلام مع العلمانية ضرورة، www.aljamal.com
- 2 - غليون (برهان)، نقد السياسة... الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص. 535
- 3 - انظر:
- شوافليه (جون جاك)، "تاريخ الفكر السياسي"، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1995، ط2، ص. 56-75.
- عبد الحكيم (أبو اللوز)، "إشكالية الدين والسياسة في تونس: أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة"، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص. 11-12.
- 4 - الجابري (محمد عابد)، "العقل السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990، ط1، ص. 14.
- 5 - تبلورت هذه الفكرة خاصة في الفكر الأنجلوسكسوني المتأثر بالفردية البروتستانتية التي تدعو إلى الإيمان والثقة المتعلقة بالفرد، فكما كانت لها قاعدة شبه دينية بخلاف الفلسفة الأوروبية التي ظهرت في إطار الصراع مع الكنيسة فكانت ثورية منذ نشأتها.

- 6 - عبد الحكيم (أبو اللوز)، 'إشكالية الدين والسياسة في تونس: أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة'، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص 21- 22.
- 7 - العصبية مأخوذة من العصب، وعصبه الرجل بنوه وقرابته، وفي المفهوم الفقهي: العصبه هم قرابة الميت الذين يستحقون الإرث ويأخذون في حال انفرادهم جميع التركة أو يأخذون ما بقي من التركة بعد إعطاء أصحاب القروض حقهم، ويدخل ضمن العصبه الأصول والفروع وفروع الأب، وفروع الجد، أي الآباء والإخوة والأعمام ويأتي فروعهم من بعدهم، والعصبه هنا أهم وأشمل ويراد بها الجماعة التي ترتبط مع بعضها برباط القرابة ولو كانت تلك القرابة النسبية بعيدة وهي ما يمكن تسميته بالرابطة القبلية.
- انظر: النبهان (محمد فاروق)، 'الفكر الخلدوني من خلال المقدمة'، مؤسسة الرسالة، ص 156.
- 8 - غليون (برهان)، 'نقد السياسة... الدين والدولة'، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص 99.
- 9 - يميز أهل الذكر مفهومين للدين: أما المفهوم الأول فارتبط بالتعريف الدوركايي المؤسس على موضوع الرابطة الاجتماعي أو الصلة الاجتماعية، فالدين هنا 'هو محل للتقديس الاجتماعي ونظام للتواصل بين الأفراد والجماعات التي تشترك في تصوّر محدّد للحقيقة والغاية المركزية' finale centrale. أما المفهوم الثاني فيحيلنا إلى مجال خاص منفرد عن المجال الزمني. وهو معنى خاص بالتجربة الغربية -في تقديرينا- لا ينطبق على الإسلام، لأنه يجمع مختلف الشؤون الأنشطة الدينية منها والزمنية حول مفهوم الدين. انظر: Touraine Alain ; Les politiques de Dieu ; sous la direction de Gilles kepel ; Le Seuil ; Paris 1993 ; P.288.
- 10 - بادي (برتواند)، 'الدولتان: الدولة والمجتمع في بلاد الغرب والإسلام'، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1997، ص 23.
- 11 - عنايت (أحمد)، 'الفكر السياسي الإسلامي المعاصر'، ترجمة إبراهيم شتا، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، د.ت، ص 19.
- 12 - انظر: عبد الحكيم (أبو اللوز)، 'إشكالية الدين والسياسة في تونس: أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة'، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص 29- 30.
- 13 - غليون (برهان)، 'نقد السياسة... الدين والدولة'، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص 9- 10.
- 14 - ابن منظور، 'لسان العرب'، دار صادر، بيروت 1997، ط1، ص 275.
- 15 - القرآن (محمد)، 'مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر'، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط 2007، ط1، ص 17.
- 16 - غيبة (حيدر)، 'هكذا تكلم العقل: المفهوم العقلاني للدين'، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 29- 30.
- 17 - غيبة (حيدر)، مرجع سابق، ص 30.
- 18 - السعفي (وحيد)، 'في قراءة الخطاب الديني'، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2008، ط1، ص 14.
- 19 - السعفي (وحيد)، مرجع سابق، ص 15.
- 20 - غليون (برهان)، 'نقد السياسة... الدين والدولة'، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1993، ص 234.
- 21 - بن سعيد (بدر الدين)، 'الإسلاميون والعلماء والانتلجنسيا في تونس: بين التأسيس الثقافي والتكتيك السياسي'، دار آفاق للنشر، ط1، تونس، 2014، ص 54.
- 22 - ابن أبي الضياف (أحمد)، 'إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان'، ج1، ص 9.
- 23 - وناس (المنصف)، 'الدولة والمسألة الثقافية في تونس'، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1988، ص 146.
- 24 - بن سعيد (بدر الدين)، 'الإسلاميون والعلماء والانتلجنسيا في تونس: بين التأسيس الثقافي والتكتيك السياسي'، دار آفاق للنشر، ط1، تونس، 2014، ص 70.
- 25 - أركون (محمد)، 'الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد'، دار الساق، ط1، بيروت، 1990، ص 9.
- 26 - بيدبا، 'كلييلة ودمنة'، ترجمة عبد الله بن المقفّع، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1937، ص 1.
- 27 - بن أبي الضياف (أحمد)، 'إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان'، كتابة الدولة للشؤون الثقافية، تونس 1963، ص 2.
- 28 - بن تيمية (أحمد)، 'عرش الرحمان'، تحقيق عبد العزيز الشيرازي، دار العلوم العربية، ط1، بيروت 1995، ص 8.

- 29 - الجنحاني (حبيب)، "المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 104، ص 22.
- 30 - حوراني (ألبرت)، "الفكر العربي في عصر النهضة"، دار النهار للنشر، بيروت 1977، ص 22.
- 31 - حوراني (ألبرت)، مرجع سابق، ص 22.
- 32 - وهو ما أثبتته دراسات دولية متعددة، منها مركز "بيو" للأبحاث الذي اعتبر هذه الخطابات تهديدا للجنس البشري بكامله. وقالت الدراسة أنها رصدت "تنامي الكراهية الدينية بين المجتمعات والقيود الحكومية المفروضة على الحريات في 198 دولة وأكدت على وصول الكراهية الدينية إلى أعلى مستوياتها خلال ست سنوات في العام 2012، أي أن الكراهية الدينية ارتفعت عالميا بما يزيد على 26% مقارنة بالعام 2007، وأن ثلث الدول التي شملتها الدراسة سجلت ارتفاعا ملحوظا في الكراهية الدينية في العام 2012 وتجاوزا بنسبة 29% للعام 2011، و20% اعتبارا من منتصف العام 2007 حيث بلغت أعلى زيادة في معدلات الكراهية الدينية في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا التي لا تزال تعاني من آثار الربيع العربي".
- انظر: دراسة مركز بيو بتاريخ 14 جانفي 2014، نقلا عن صحيفة الوسط البحرينية، العدد 9514، الأحد 26 جانفي 2014. انظر: www.alwasatnews.com.
- 33 - النعماني (محمد)، "الإخوان المسلمون وصناعة الكراهية" www.ahlan.com.
- 34 - بيان متوفر على الرابط www.coptreal.com صادر يوم الأربعاء 8 أوت 2013 وقعته المنظمات التالية الذكر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، الجمعية المصرية للنهوض بمشاركة المجتمعية، جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، مركز الأرض لحقوق الإنسان، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، مركز حابي للحقوق البيئية، مركز وسائل الاتصال الملائمة من أجل التنمية، مصريون ضد التمييز، المنظمة العربية للإصلاح الجنائي، المؤسسة المصرية للنهوض بأوضاع الطفولة، مؤسسة حرية الفكر والتعبير، مؤسسة قضايا المرأة المصرية، نظرة للدراسات النسوية.
- 35 - تصريحات مستشار الأمين العام للأمم المتحدة المكلف بالإبادة الجماعية منشور في شهر جويلية 2013 على الموقع الرسمي لانباء الأمم المتحدة www.un.org/arabic.
- 36 - النعماني (محمد)، نقلا عن محمد الريميحي www.ahlan.com.
- 37 - إن قاعدة "الحاكمية لله" تعني بالضرورة تكفير المجتمع باعتباره مجتمعا "لا يحكم بشرع الله"، وقد أدت هذه القاعدة إلى "استبعاد المسلم العادي فكيف بغير المسلم؛ فهذا الخطاب يتمسك أثناء طرح قضاياها بوضع حد حاسم بين الإنسان المسلم والإنسان غير المسلم، كما أن هذه المقولة تحصر مفهوم الإنسان في بعد عنصري ضيق لأن الإنسان في تلك الأطروحة لا يكتسب إنسانيته إلا من خلال الانتماء لهذا الفكر الذي يستبعد وينفي كل البشر، فينكمش مفهوم الإنسان في خطاب الإسلام السياسي المعاصر ويتضاءل لينحصر في "المسلم" المنطوي تحت جناح تأويلات النفع السياسي للدين والعقيدة، فتتبعاد المسافات وتتسع الهوة بين مثالية النصوص الدينية من جهة وبين واقع الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى.
- انظر: زهرة (وليد حسني) "إني أكرهك... خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي"، مركز حماية وحرية الصحفيين، ط 1، الأردن، 2014، عن الإسلام السياسي وتحديات ما بعد الثورة. لروثة كريدية.
- 38 - كرد فعل على الاحتلال السوفياتي لأفغانستان سنة 1979، حشدت الولايات المتحدة الأمريكية (في إطار ما عرف بالحرب الباردة) الإسلام الأصولي تحت راية فريضة الجهاد، فشهدت كابول حربا ضروسا بين معسكرين هما معسكر الإيمان ممثلا في المجاهدين الأفغان والعرب في مقابل معسكر الكفر والإلحاد السوفياتي. وكنتيجة مباشرة لهذه الأحداث، ظهر هذا الفصل من الأصوليين المتشددون الذي نشؤوا على أفكار الباكستاني أبو الأعلى المودودي والمصري سيد قطب. وتم تغذية هذا الفكر في العشريتين الأخيرتين من القرن الماضي وبدايات القرن الواحد والعشرين بأفكار ورؤى العقيدة الوهابية السعودية. فأعيد إحياء قاعدة "الحكم لله" التي نشأت في صدر الإسلام عندما رقع الخوارج (اعتبرهم عدد من المؤرخين والباحثين أول حركة تكفيرية متشددة في تاريخ الإسلام) المصاحف في مواجهة الحرب التي دارت بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب ورفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، ثم رجع ابن تيمية لينفخ الروح في هذه العقيدة وأعاد ترسيخ مفاهيمها. فتحوّلت أفكاره المتطرفة والمتشددة والتي تم تطعيمها ببعض الآراء الوهابية إلى ما يشبه الوعاء السياسي للإسلام الأصولي المتشدد في العصر الحديث.
- 39 - "إني أكرهك... خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي"، مركز حماية وحرية الصحفيين، ط 1، الأردن، 2014، ص 126.
- 40 - عن موقع جمعية الوفاق الوطني الإسلامي - البحرين: www.alwefaq.net.
- 41 - مركز حماية وحرية الصحفيين، مرجع سابق، ص 127.

42 - ففي حين ينادي البعض بضرورة تفكيك ثقافة الاستبداد من خلال منع وتجريم تحالف المؤسسة الدينية بكامل مكوناتها مع السلطة السياسية التي توظف الخطاب الديني وضمير المؤمن لأهداف سياسية، تصرّ حركات الإسلام السياسي أنّ ثمة هيمنة منظومة من القوانين المقيدة للحريات العامة والشخصية والتي تحد في نظرهم من حرية التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر والطقوس الدينية المختلفة.