

بحث بعنوان

# صراع السلطة الدينية و السياسية في العالم العربي و آثاره

اعداد الباحث: صهيب رزوق  
مركز برق للأبحاث و الدراسات



[www.barq-rs.com](http://www.barq-rs.com)

## الفهرس

تمهيد	٣
مقدمة	٦
الفصل الأول: تاريخية العلاقة بين حقلي الدين والسياسة	٨
١. نشأة العلاقة وملامحها الأولى (منذ العصور القديمة وحتى ظهور الإسلام)	٨
٢. العصور الإسلامية	١٢
٢,١. عهدة النبوة والخلافة الراشدة	١٣
٢,٢. الخلافة الأموية	١٦
٢,٣. دول الخلافة والسُلطنات الإسلامية (قُبيلَ انتهاء الخلافة الراشدة وحتى إنهاء الخلافة العثمانية)	١٨
الفصل الثاني: أزمة الهوية والبحث عن التوازن السياسي والديني	٣١
١. الاحتلالات الأجنبية ونشوء مفهوم الدولة الحديثة	٣١
٢. من دول الاستقلال إلى الأنظمة العسكرية الاستبدادية	٣٦
٢,١. الحقبة الأولى	٣٨
٢,٢. الحقبة الثانية	٤١
٣. مقارنة بين مفهوم الدولة الإسلامية والدولة الوطنية القومية الحديثة	٤٤
الفصل الثالث	٥٤
١. مرحلة ثورات الربيع العربي (مظاهر وانعكاسات)	٥٤
الخاتمة	٦١
٢. نتائج البحث	٦١
٣. توصيات ومقترحات	٦٥
المصادر والمراجع	٦٩

## تمهيد

إن البحث في المواضيع الدينية والسياسية يعتبر من أعقد المجالات من حيث التداخل والتشابك بين المجالين، خاصةً في عالمنا العربي حيث يشغل الطابع الديني حيزاً كبيراً من المجتمع، ولذلك سنقوم بتوضيح محددات بحثنا في هذا التمهيد لنسهل على القارئ الولوج بين صفحات البحث بسهولة ووضوح دون تختلط عليه المفاهيم والمصطلحات المستخدمة.

## أهمية البحث:

تأتي أهمية بحثنا من تناوله لأحد أسخن وأعقد المواضيع في العالم العربي في هذه الفترة "ثورات الربيع العربي"، وفي المراحل السابقة التي لم يحسم النقاش فيها حول هذا الموضوع "علاقة المؤسسة الدينية بالمؤسسة السياسية" أو ما يُعرف بإشكالية علاقة الدين بالدولة أو علاقة الدين بالسياسة، كل هذه العناوين تعتبر واحدةً في جوهرها؛ لأنها تتناول ظاهرة الصراع على السلطة بين الديني والسياسي بشكل عام.

لأبد لنا من البحث في هذا المجال؛ لتمكين مجتمعاتنا من اتخاذ قراراتها تجاه هذه القضية القديمة الجديدة في مجتمعنا العربي والإسلامي لتكون المنطلق المتين للنهوض بها والتعبير عن ثوراتها بعد كل التجارب الفاشلة التي مرت بها في ظل الأنظمة الديكتاتورية العسكرية، والتركيز بشكل دقيق ومفصل على علاقة الجانب السياسي بالديني دون الدخول في انعكاساتهما الاجتماعية أو الاقتصادية على الدولة والمجتمع.

## إشكالية البحث:

هل يمكننا الفصل بين الدين والدولة؟ وهل بناء الدولة الإسلامية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية التي لا يتم الدين ولا يكتمل إلا بها؟ ما هي الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة؟ ومن يستغل من، الدين أم السياسة؟

تكمن إشكالية بحثنا، في الإجابة عن انعكاسات هذه التساؤلات على واقع ومستقبل الدول العربية، خاصةً تلك التي شهدت ثورات كبيرة كسورية وتونس ومصر... إلخ.

## منهجية البحث:

استخدمنا في البحث منهجية التحليل التاريخي للظاهرة؛ لنتمكن من تعقب الظاهرة منذ نشأتها وحتى العصر الحالي، وانسجاماً مع منهجية بحثنا قمنا بتقسيم العمل حسب التسلسل الزمني للظاهرة؛ ليسهل علينا تتبع ظاهرة البحث وتطورها في كل مرحلة تاريخية على حدة، وتحديد طبيعة الصراع في هذه المراحل، والتي حُددت أيضاً؛ انسجاماً مع أهم المنعطفات والأزمات التاريخية التي حصلت في المنطقة العربية فيما يتعلق بموضوع البحث (الصراع بين السلطين السياسية والدينية).

آخذين بعين الاعتبار التمييز والفصل بين ما يمكن أن تفرضه هذه الظاهرة على المجتمع من معطيات، وبين ما قد يتم تحميله باسم الظاهرة لفرضه على المجتمع، أي التمييز بين المخرجات الطبيعية للظاهرة، وبين المخرجات المسيئة والمؤدلجة.

## المصطلحات:

هذا تعريف بأهم المصطلحات التي استُخدمت في البحث لكيلا يلتبسَ على القارئ المقصود بها:

**المؤسسة الدينية:** تشير إلى السلطة الدينية التي كان يتمتع بها رجال الدين أو الفقهاء وغيرهم ممن له علاقة بالجانب الديني، سواءً قبل ظهور مفهوم المؤسسات في العصر الحديث أو بعده.

ففي العصور الإسلامية كانت تشير إلى سلطة رجال الدين والفقهاء المتمثلة بالمدارس الفقهية في العصر العباسي مثلاً، أما بعد إلغاء الخلافة العثمانية فقد استُخدمت للدلالة على المؤسسات الدينية الرسمية أو شبه الرسمية، كالأزهر الشريف، ووزارة الأوقاف أو دائرة الإفتاء...إلخ.

ولا بُدَّ أن نشير هنا إلى أن المقصود بالمؤسسة الدينية ليست الإسلامية فقط، وإن كانت غالباً قد استُخدمت للدلالة على المؤسسة الدينية الإسلامية فذلك لكون الظاهرة الإسلامية هي الأعم والأكبر في الوطن العربي، إلا أن هذا لا يعني أنها لا تعبر عن حال المؤسسات الدينية الأخرى.

**المؤسسة السياسية:** تشير إلى السلطة السياسية التي تسيطر على الحكم والدولة، كالملوك، والحكام، والخلفاء، ومن ثم الحكومات والرؤساء في العصر الحديث، ومن الممكن أن تشير أحياناً إلى الدولة بحد ذاتها عندما يكون هناك اندماج تام بين الدولة والسلطة السياسية.

**الإسلاميون:** يشير إلى كل من يعتقد بضرورة قيام الدولة الإسلامية، أو أن تكون الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع في الدولة أو دين الدولة الرئيسي.

وعليه، يمكن أن يشمل هذا المصطلح كل الأحزاب، والحركات، والشخصيات السياسية الإسلامية، باستثناء بعض الليبراليين من المسلمين الذين يقبلون أو يعتقدون بمدنية السلطة السياسية، وأنه لا ضير من عدم الالتزام أو تطبيق ما سلف.

**الحركة الإسلامية:** مصطلح يستخدم للإشارة إلى المنهج الفكري للإسلاميين (فكر الإسلام السياسي).

## مقدمة:

سوف نحاول في بحثنا استعراض المحطات المفصلية للصراع بين السلطة السياسية والدينية تاريخياً، لنرى كيف أن العلاقة بين طرفي هذا الصراع ليست محددة سلفاً بمقتضى نص من النصوص مهما بلغت قدسيته، وإنما هي حصيلة تفاعلات موضوعية حصلت في التاريخ وبفعل قواه؛ تدافعاً، وتصارعاً، وتعاوناً، حرباً وسلاماً.

إن ما تشهده بلادنا العربية والإسلامية من غليان وثوران لم يأت من عبث، بل له موروث كبير في التجربة التاريخية السياسية للمنطقة يستند إليه كل فريق أكان سياسياً أم دينياً، من أجل امتلاك السلطة السياسية باسم السياسة والشرعية الشعبية، أو الدين والشرعية الدينية.

إن العودة إلى الجذور التاريخية للتجربة العربية والإسلامية في العلاقة بين الدين والسياسة، من شأنه أن يوضح كيف نشأ الخلاف السياسي في المنطقة، وحوّل أبنائها إلى فِرَقٍ يتنازعون على السلطة منذ العصور القديمة والعصور الإسلامية وصولاً إلى الآن.

لقد أثبتت التجارب الإنسانية التاريخية، أن الصراع على السلطة مترسخ في جذور التاريخ، ومتأصل في النفس البشرية، فنرى كيف أن المسلمين لم يخرجوا عن هذه الحقيقة، وأخذوا يتصارعون على السلطة، وآلياتها، وإدارتها، وتداولها، حتى تحول الصراع منذ البدء إلى صراع فرقٍ دينية ومذهبية غابت عنه العوامل السياسية، إلى أن اختفى الشأن السياسي من إدراك الوعي الإسلامي، ولم يبقَ إلا الخطاب المذهبي الذي تحول بدوره إلى بُنية قائمة بذاتها تعيد إنتاج نفسها عبر العصور دينياً وكلامياً وفقهياً، بعد أن كُبتت في اللاوعي غريزتها السياسية التي تُمثّل في واقع الأمر منشأها الحقيقي.

لقد مرَّ مسار العلاقة بين المؤسسة الدينية والسياسية عبر تقلبات مختلفة، فتارةً كان يشهد حالة استقرار وتناغم، وتارةً يتوتر ليطغى أو يسيطر فيه طرف على آخر، فلم تستطع تجارب الإنسانية السياسية منذ القديم وحتى ظهور الإسلام، تحديد الحدود الفاصلة بين حقلي السياسة والدين، فكان لابد لأحدهما أن يسيطر على الآخر ليُطوَّعه حسب رغباته ومصالحه السلطوية والشخصية.

فمن الملوك والحكام في بلاد الرافدين ومصر القديمة الذين اعتبروا أنفسهم ملوكاً وآلهةً، إلى اليهود الذين سيطروا على الدين ورفضوا الانصياع لسلطان الله الواحد، إلى المسيحية التي ضيعت الدولة في الكنيسة وحاولت السيطرة على كل شيء باسم الرب، وصولاً إلى الإسلام الذي جاء ليضع حدوداً واضحة متميزة بين الديني والسياسي، وبين شريعة الله ورسالته في الأرض، وبين من يريد استغلالها لسلطة، أو عرّض يصيبه في الأرض.

وسنقوم باستعراض أهم المراحل المفصلية للصراع بين المؤسسة الدينية والسياسية للوصول إلى السلطة، آخذين بعين الاعتبار التمييز بين المنظومات الفكرية والدينية التي قامت عليها التجارب السياسية الإنسانية عبر التاريخ، وبين معطيات وسياقات التجارب التاريخية ومدى تمثيلها للمنظومة التي قامت عليها، فالإسلام وتشريعته التي تتعلق بالأمور السياسية شيء، وتطبيق المسلمين لها وفهمها وتفسيرها واستغلالها أو لا شيء آخر.

ونأمل من خلال هذا البحث، أن نقدم إجابات عن الكثير من التساؤلات المطروحة علينا في هذه المرحلة العصبية التي تمر بها منطقتنا العربية، لكي نستفيد منها في بناء تصورات مستقبلنا بأيدينا، وعلى ضوء التجارب السابقة والانتباه لعدم الوقوع في ذات الأخطاء مجددًا وخاصة التقليد والاستنساخ، لن يقدم لنا أي أحد مستحضرًا سحريًا جاهزًا ينتقل بنا من دول متخلفة إلى دول متقدمة راقية، فإن لم نقم نحن بإبداع تجاربنا وتطوير أفكارنا بالانطلاق من ذاتنا وواقعنا الحالي، لن ننجح أبدًا.

لننطلق ونتساءل؛ أليس من المُتَّفَقِ عليه أن الإسلام في أحد أهم جوانبه قد أتى للقضاء على كل أشكال العبودية والظلم والتسلط التي سبقتها باسم الدين على يد الملوك ورجال الدين؟ ألم يقل الله في كتابه الكريم أنه لا إكراه في الدين، وكررها في آية أخرى فقال: فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر؟ ألم يقل أيضًا أننا سنختلف ونفترق إلى أمم وشعوب وقبائل وفرق وأسباط، وأن مردنا إليه ليفصل ويحكم بيننا يوم الحساب؟ فإذا أعطى الله لعبيده الحرية ليفعلوا ما يشاؤون وهو خالقهم؛ فلماذا يريد من يدعي النطق باسم الرب على الأرض أن يفرض على أقرانه من البشر \_ وهو ليس بخالقهم \_ آراءه، ومعتقداته، وشكل الدولة التي يريد؟! أين هؤلاء من المنهج الإلهي في رسالاته السماوية؟

إن من عظمة وقدرة الله أنه ترك لعباده حرية الاختيار المطلقة في كل شيء؛ لأنه ليس بحاجة لصلواتنا وعباداتنا وتقربنا إليه، فمن شكر وآمن وعمل صالحًا فلنفسه، ومن كفر فإن الله غني حميد. من هذا المفهوم الإلهي العظيم للحرية، نعتقد جازمين أن الإسلام لم يكن ليأمر معتنقيه أن يفرضوا شيئًا على أحد، لا دولة، ولا مذهب، وأن كل ما نراه في التجارب السياسية الإسلامية ليس إلا محض اجتهاد وخضوع لإرادة الجماعة \_ منذ عهد النبوة وحتى أيام الدولة العثمانية \_ قابل للصواب أو الخطأ.

إن ما يريده المسلمون اليوم، هو دولة صادقة عادلة، تحترم الإسلام، وتهيئ الظروف والأدوات للحفاظ عليه، لا أن تحافظ هي عليه، وأن تكون محايدة حقًا، وتقف على مسافة واحدة من الجميع. يكاد أن يكون هذا مطلبًا طوباويًا في ظل الواقع الراهن، ولعل هذا يفسر رغبة بعض الإسلاميين في الوصول إلى السلطة، فهم يرون أنه لا يمكن لأحد سواهم تحقيق هذه المعادلة الحيادية ليس للإسلام فقط بل لباقي الأديان والمكونات الأخرى في المجتمع، وهذا ما حصل في التجربة التونسية بعد الثورة.

فلا فائدة من تحويل الناس عبر أدوات الدولة القهرية من عصاة إلى منافقين، فالله تعالى قد خلقهم أحرارًا.

## الفصل الأول: تاريخية العلاقة بين حقلي الدين والسياسة

### ١. نشأة العلاقة وملامحها الأولى (منذ العصور القديمة وحتى ظهور الإسلام)

يعود أصل الصراع بين الدين والسياسة بجذوره إلى فترة الألفية الرابعة قبل الميلاد، ففي نهاية هذه الألفية وبداية الألفية الثالثة شهدت المنطقة العربية وتحديداً منطقة الشرق الأدنى، انطلاقاً ما يُطلق عليه علماء الآثار اصطلاحاً "الثورة المدنية الأولى"، والتي كان من أهم تجلياتها: ظهور أولى المدن المدنية المتحضرة، والكتابة، والتجارة بعيدة المسافات، والمباني الإدارية الضخمة كالمعابد.

تعتبر هذه الثورة نقطة ولادة وانطلاق لمفهوم السلطة السياسية في العالم، فقد كان أهم ما يميزها على الصعيد السياسي-الاجتماعي، ظهور الطبقة الحاكمة في المجتمع، والتي سيطرت في تلك الممالك الصغيرة آنذاك على السلطة بعد أن كانت حكراً على رجال المعابد وكهنتها في المرحلة التي سبقتها، فالكهنة كانوا هم من يدير شؤون البلاد الإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية، وبالتأكيد الدينية للسكان. ويعتبر كهنة المعابد أول من زاوج بين السلطة السياسية والدينية في التاريخ (لكن ربما كان ذلك بشكل غير مقصود، فلم تكن قد أنشئت المدن أو وُجدت السلطة السياسية في الوجود بعد).

ونتيجةً لسيطرة الملوك على السلطة، سُمي هذا العصر -بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد- بعصر السلالات الباكرة، في إشارة واضحة لدور سلالات هؤلاء الملوك في إنشاء الممالك والمدن في بلاد الرافدين.

ومن خلال الشواهد الأثرية، يمكننا ملاحظة الكثير من التطورات المعمارية التي تؤكد وجود سلطة سياسية مدنية حاكمة، فالقصور والمنشآت الإدارية والخدمية، تدل بشكل واضح أن إدارة البلاد تحولت إلى يد سلطة إدارية مركزية مقرها القصر لا المعبد.

إلا أن السيطرة الفعلية لهؤلاء الملوك بدأت مع ظهور المدن الكبرى، وتأسيس الإمبراطوريات ضمن السياق الحضاري التاريخي لما يسمى "بالثورة المدنية الثانية"، في منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد.

وتتمثل أبرز معالم هذه الثورة الاجتماعية-السياسية، في إضفاء الملوك صفة القداسة على أنفسهم، وتصوير أنفسهم على أنهم ملوك وآلهة في آن واحد، محاولين بذلك الدمج بشكل واع ومقصود للمرة الأولى في التاريخ بين الدين والسياسية، مقوضين بذلك سيطرة أصحاب المعابد ورجال الدين على البلاد ومدخراتها، بل وتحويلهم إلى أداة بيد السلطة السياسية، واعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة.

منذ هذه الفترة وحتى بداية ظهور الأديان التوحيدية، بقيت العلاقة بين الدين والسياسة مستقرة دون حدوث أزمات، فقد استمر الكهنة في بلاد الرافدين، ومصر الفرعونية، وآسيا القديمة، يشكلون جزءاً أساسياً من الهيكل الإداري المؤسسي للدولة، وأصبح تقديس الملوك عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة، وأصبحت مهمة رجال الدين خدمة الملوك حصراً، وإضفاء القداسة على سلطتهم، وبفعل هذا الارتباط كان الملوك هم الذين يغيرون الطقوس التعبدية التي يشكلون مركزها، لابل الآلهة المعبودة التي يمثلونها، ويقترحون آلهة جديدة<sup>١</sup>.

إن ظهور الأديان السماوية يؤرخ لمرحلة تحول جذري في مسار العلاقة بين الدين والسياسة، فقد حررت الديانات السماوية الدين من السلطة المتشخصة للسياسة، وشكلت النبوة نفيًا للإمبراطورية العبودية القائمة على القوة والسلطان المادي، واستبدلتها بملك أو سلطان قائم على فكرة القرابة الروحية.

إن الدين التوحيدي شكّل طفرة في التجربة الدينية للإنسانية؛ لأنه قام لأول مرة على الانفصال عن السلطة السياسية، وإعادة بناء المُقدَّس والروحي، خارج إطار السلطة السياسية وصلاحياتها، أي في عالم غيبي سيادي قائم على ما فوق الدولة ومهيمن عليها.

يرى برهان غليون أن الدين ولد كسلطان له سلطة سيادية موازية للسلطة الزمنية، وذلك بعد أن كان أحد أدواتها التي تقوم عليها وتستخدمها كما تشاء حسب مصالحها<sup>٢</sup>. إن التحول العميق الذي أحدثته الفكرة التوحيدية لا يكمن في إدراك فكرة الله نفسها، ولا في اكتشاف مفاهيم الروح والخلود أو في تغيير الطقوس والعبادات، بل يتمثل في تحرير فكرة الألوهية عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة؛ أي إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهية نحو مرتبة أسمى.

لم يعد الدين وحسب كما كان قبل سيطرة الملوك عليه وإضفاء الألوهية على أنفسهم، بل عاد ليُضفي على المجتمع الطابع الديني محجماً السلطة الزمنية بماهيتها البشرية فقط، ومعلياً فكرة الألوهية الغيبية بشكل كبير. فالله وفقاً للمنظومة التوحيدية، ليس رباً متميزاً عن الكون والطبيعة والإنسان فقط، بل هو أكثر من ذلك، إنه إله حي، وهو منبع الحياة والقوة، ومتحكم في الوجود كله، وهو ليس خارج التاريخ بل هو التاريخ نفسه.

لقد أخفقت اليهودية في تحرير الروح من الثقافة الجسدية، وفهموا أن ملكوت الله هو مملكة زمنية خاصة بهم، ومقتصرة عليهم دون العالمين. وبذلك تحولت الرسالة الروحية إلى قالب جامد عاجز عن مواجهة دولة العبودية (دولة

<sup>١</sup> طويل، عبد السلام، ٢٠١٢: إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، ص ٥٤-٥٥.

<sup>٢</sup> غليون، برهان، ٢٠٠٧: نقد السياسة: الدولة والدين، ص ٣.

المَلِك)، وضاع الدين في الدولة، وتحولت اليهودية إلى طائفة تتصرف كقبيلة دينية معزولة عن العالم مع عالمية رسالتها.

لم يقبل اليهود أن يخضعوا الدولة المتمثلة بالسلطة الزمنية إلى السلطة الدينية الإلهية، ونتيجة لهذا الإخفاق الحاصل أنت المسيحية لتحرر الدين من الدولة مجدداً، إلا أن رجال الدين المسيحيين قد جعلوا الكنيسة هي المُسيطرَة، لتذوب الدولة في الدين، مما أدى إلى تفكك الاجتماع المدني، وسيادة الفوضى، وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة<sup>٣</sup>.

بعد ذلك أتى الإسلام كتتويج وتجاوز إيجابي لكل من اليهودية والمسيحية، وذلك بجمعه بين السلطتين الروحية والزمانية بشكل متناغم ومتوازن لا تطغى فيه واحدة على أخرى، ولذلك فإن نجاح الإسلام وتقدمه على غيره، يرجع أول ما يرجع إلى قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة، وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين هاتين السلطتين.

لقد كان الإسلام تحريراً للإنسان والجماعات، واستقبل بالفعل كمحرر من سجن الإمبراطوريات والدول القومية، مرسخاً فكرة الجماعة الإنسانية المتحدة والموحدة في الله، وممهداً لنشوء حضارة عالمية.

ومع أن جوهر الأديان التوحيدية واحد، يتمثل في إعلان إلهية الله الواحد وعدم تقديس أي شيء سواه، إلا أن التجارب التاريخية لهذه الأديان لم تستطع تحقيق المعادلة الأساسية للدين التوحيدي، القائمة على تحقيق التوازن بين الدين والسياسة (بين السلطة الدينية والسياسية)، فرأينا كيف عمل اليهود على إخضاع الدين لمصالح السلطة الزمنية وأهواءها، أما المسيحيين فقد جعلوا الكنيسة تسيطر على كل شيء، لتصبح الدولة كنيسة كبيرة يقودها الكهنة من محبي السلطة والملوك معاً، وبذلك ذابت الدولة، وضاع الدين وتحول إلى جانب روحاني فقط، ليأتي بعد ذلك المسلمون، وينجح قليل منهم في إنجاح المعادلة، ويفشل الكثير من مستغلي الدين من أجل الوصول للسلطة.

إذن يمكننا أن نوجز مسار الصراع بين حقلي الدين والسياسة خلال هذه المرحلة الطويلة من التاريخ، والتي امتدت لأكثر من أربعة آلاف عام، على الشكل التالي:

١. قبل ظهور الأديان التوحيدية: بدأ الصراع (دينيًا-سياسيًا) ومن ثم تحول إلى (سياسي-سياسي) بين الملوك ممثلي السلطة السياسية والتي شكل الدين جزءاً منها؛ ليبقى بعدها صراعاً سياسياً-سياسياً ولكن بصيغة

<sup>٣</sup> طويل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢م، ص ٥٧-٦١.

دينية أتت نتيجة تحول الملوك إلى ملوكٍ وآلهةٍ في الوقت نفسه؛ ليُخضعوا ويستغلوا السلطة الدينية لمصالحهم السياسية.

٢. بعد ظهور الأديان التوحيدية: عادت طبيعة الصراع لما كانت عليه في البداية من كونها (دينية-سياسية) (أيام اليهودية والمسيحية)، حتى مجيء الإسلام وحسمه الموقف بالدمج المتناغم والمتوازن بين السلطتين.

وخلاصة القول: أن الصراع بين السلطة الدينية والسياسية حقيقة متأصلة في النفس البشرية وعلى مدى التاريخ، لذلك يتوجب علينا الانطلاق، في فهم ودراسة مسار علاقة الحقلين السياسي والديني، بإدراك هذه الحقيقة مما يمكننا من معالجة الأمور المرتبطة بهما بموضوعية ووعي، دون اللجوء إلى إسقاط صور نمطية مؤدلجة على هذا الدين أو ذلك. استمرت هذه العلاقة التنافسية بين الدين والسياسة؛ من أجل السيطرة على السلطة والتربع على رأس هرمها حتى أيامنا هذه.

ولا بُدَّ لنا من الانطلاق بقراءة تاريخنا والتمعن به؛ للاستفادة من تجاربنا الذاتية في رسم صورة مستقبل بلادنا، فالتاريخ يعيد نفسه في دورته الطبيعية، فعندنا نرى من منظور التجربة التاريخية، أن شعوب المنطقة ألَّهت حكامها منذ آلاف السنين، لا نستغرب، بل نفهم بشكل أقرب للصحة، ظاهرة تقديس الشعوب العربية لرؤسائها في العصر الحديث.

وهذا ما أكد عليه محمد جابر الأنصاري بقوله: إن النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة معرفية علمية، موجهة في المقام الأول إلى فهم الذات الجماعية للأمة، وإعادة اكتشافها ونقدها، لدرجة أنه قد خلصَ من استقرائه لخبرة العرب التاريخية المعاصرة في مجال السياسية وممارسة السلطة إلى ما عبَّرَ عنه بـ "بؤس السياسة في الوجدان العربي قديماً وحديثاً".

ويؤكد أيضًا أننا لن نستطيع تحقيق التشخيص المعرفي لذاتنا الحضارية والمجتمعية، إلا إذا ميزنا بوضوح في تراثنا الإسلامي، بين العنصر الإلهي الذي هو موضع الإيمان، وبين العنصر البشري التاريخي الذي هو موضوع التحليل والنقد والرفض، وأن استمرار الخلط بينهما سيؤخر حركة النهضة الحضارية ذاتها.

## ٠٢. العصور الإسلامية:

إذا كنا قد اعتبرنا أن ظهور الدين التوحيدي ثورة على نظام الحكم السياسي الإمبراطوري، جردّه من قدسيته وأعادته إلى طبيعته البشرية؛ فإن قدوم الإسلام يعتبر المرحلة النهائية لهذه الثورة، فقد توجّها بأن جعل رسالة الدين عالمية غير قومية كما اختزلها اليهود، وروحية - دنيويةً لا كما حولها المسيحيون لروحانية كنسية فقط.

لقد استطاع الإسلام أن يدمج بين المجالين الديني والسياسي بشكل متوازن لم يتم تحقيقه من قبل، فالجانبان الديني والدنيوي فيه متصلان ومنفصلان في آن واحد؛ منفصلان من خلال رسمه للحدود الفاصلة بين هذين الحقلين بشكل تفصيلي جداً، ومتصلان من خلال جعل شرعية السلطة السياسية مستمدة من خضوعها لوحداية الله وملكوته.

أتى هذا الدين مشتملاً على منظومة اجتماعية - حياتية وروحانية متكاملة لا يتحقق أحد جوانبها دون الآخر، تسعى هذه المنظومة إلى تشذيب سلوك الفرد قدر المستطاع؛ من أجل النهوض بالمجتمع ككل إلى أرقى درجات الحضارة والتقدم الدنيوية، وبلوغ أعلى مراتب السعادة والسرور الأخروية.

لكن وقبل الخوض في غمار التجربة التاريخية السياسية الإسلامية، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أن اختلاف طبيعية الدين الإسلامي عما آل إليه الدين المسيحي بعد مرحلة السيد المسيح، قد لعبت دوراً مهماً في تصوير الدين الإسلامي في العصر الحديث وكأنه مختلف عن باقي الأديان السماوية، وأنه من تأليف بشر وليس برسالة سماوية كاليهودية والمسيحية، وخاصة في مسألة محاولة فصل الدين عن الدولة، والعمل على تحويل الإسلام إلى كنيسة روحية فقط كما أصبحت المسيحية، والتسويق إلى صلاحية التجربة الأوروبية في العالم العربي والإسلامي في صراع الكنيسة والسلطة، والذي انتهى بانتصار العلمانية، مما سهل على رجال السياسة مهمتهم بالسيطرة واستغلال السلطة الزمنية دون أي منازع.

لقد أدرك الإمبراطور قسطنطين الكبير، المكائد التي كانت تحاك من قبل رجال السياسة في روما للسيطرة على الدين المسيحي، وتحويله إلى شأن روعي فقط، يهتم بتهديب الإنسان وترقيته روحياً دون الدخول في تفاصيل حياته الدنيوية، وبذلك يُبعدون الدين ورجاله عن عالم السياسة خاصتهم، ليصبح التنسك والترهبين أعظم مظاهر التدين المسيحي، ففر هارباً بدينه ليعلن قيام إمبراطوريته الدينية - التي تهتم بأمور الدنيا أيضاً - في القسطنطينية، وليؤكد للعالم على مر التاريخ، أن جوهر الأديان التوحيدية واحد يتجسد بإعلاء كلمة الله في الأرض.

لقد جاء الإسلام ليؤكد على أن الحقل السياسي ليس إيجاباً من جوانب شريعته، يخضع له وليس العكس، موجباً على المسلمين الاهتمام بإدارة شؤون حياتهم ودولهم بشكل لا ينفصل عن الدين. ومن هذا المنطلق يمكن تفسير سعي

الإسلاميين (الصادقين غير محبي السلطة) للوصول إلى السلطة، ليس من أجل السلطة بحد ذاتها، ولكن ليتمكنوا من تطبيق أمور دينهم وحياتهم بحرية تامة.

لا نبرر هنا سعي الإسلاميين للوصول إلى السلطة، والاستحواذ عليها تحت ذريعة تطبيق الشريعة، وأن الدين الإسلامي ناقص لا يكتمل إلا بوصولهم للسلطة، ولكن المقصود أنه من الصعب أو في أغلب الحالات، لا يمكن ضمان تطبيق الشريعة بحرية إن لم يتسلم الإسلاميون مقاليد أمور الدولة، أما في حال تم تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال تحقيق مقاصدها وجوهرها لا شكلها ومسمياتها ضمن أي شكل من أشكال الدولة، فليس من المطلوب شرعياً من الإسلاميين السعي وراء السلطة.

إن جوهر الإسلام وغايته الأسمى، يتنافيان مع الرغبة في بناء سلطة زمنية، فهو قد جاء محارباً للممالك وإمبراطوريات الظلم الزمنية، فكيف للإسلام أن يحارب فكرة، ومن ثم يطلب من معتنقيه العمل بها.

لقد كانت طبيعة الصراع خلال هذه المرحلة، والتي تمتد منذ العهد النبوي وحتى إلغاء الخلافة العثمانية، (دينية - دينية) في ظاهرها بين المسلمين أنفسهم، تحت سقف الإسلام كحاكم شرعي للبلاد متمثل بالخليفة تارة، وبالسلطين تارة أخرى، و(سياسية - سياسية) تستغل الدين في المضمون؛ نتيجة لطبيعة الإسلام التي تجعل الحقل السياسي مشمولاً ضمناً بالحقل الديني العام المتمثل بالدين الإسلامي.

هذه الطبيعة الجديدة للصراع، كان لها الأثر الكبير في تحديد هوية المنطقة ككل، كما كان لغيابها - بانتهاء الخلافة العثمانية وعودة الصراع إلى (سياسي - ديني) - دوراً كبيراً في ارتفاع حدة الصراع، والتوترات بين الدين والسياسة ومؤسستهما، وولادة تيارات وأفكار إسلامية سياسية جديدة لم تكن لتنشأ لولا اختلال توازن هوية شعوب المنطقة ككل وليس المسلمين فقط، بعبء انتهاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م.

## ١,٢ عهد النبوة والخلافة الراشدة:

جمع الإسلام منذ نشأته، بين الدين والسياسة، وبين الدولة والدين، فقد اجتمعت هاتين السلطتين في شخص الرسول الكريم محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، فكان مبلّغ الوحي للأمة بما لا ينطق عن الهوى، ومؤسس للدولة وقائد لها في الوقت نفسه.

كانت البيعة الأولى للمجموعة التي قدمت من يثرب إلى مكة، بيعة دينية للرسول، وذلك بأن يؤمنوا بالله ورسوله، بينما كانت البيعة الثانية سياسية بشكل واضح، فقد نصت على أن يحموا النبي ومن معه إذا قدموا إليهم، حتى بسببهم في حال هوجمت المدينة.

فالرسول كان إماماً للدين، فهو يصلي بالناس في المسجد ويعلمهم أمور دينهم التي يأخذونها عنه دون اعتراض أو إبداء للرأي، وفي الوقت نفسه، كان إماماً للسياسة يقضي بين الناس، ويقود الجيوش، ويعقد المعاهدات، ويقوم بكل الإجراءات والتدابير السياسية التي يرى فيها - بالتشاور مع الجماعة - مصلحة الأمة جميعها. وفي هذا السياق لا بُدُّ لنا أن نتناول أول وأهم هذه الإجراءات المدنية السياسية التي قام بها الرسول، وهي ما سميت بـ "دستور المدينة" أو "الصحيفة"، لنرى كيف أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد رسم منذ البداية الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة، وبين الأمة العامة (السياسية / المواطنة) وأمة الدين.

تضمنت الصحيفة جملة من المواثيق بين المهاجرين والأنصار بمختلف قبائلهم الذين اعتبرتهم أمة، والقبائل اليهودية من سكان المدينة الذين اعتبرتهم أمة دينية أيضاً. فالتمييز بين الديني والسياسي هنا واضح، المسلمون أمةٌ عقيدة واليهود أمةٌ عقيدة، وهما وبقيّة سكان المدينة مجتمعين يُشكّلون أمة، وهي الأمة السياسية.

ظلّ مفهوم التمايز هذا بين الديني والسياسي واضحاً في سلوك النبي، حتى إذا اختلط الأمر أحياناً بين ما هو ديني (سبيله التقيد والإلزام)، وبين ما هو سياسي (سبيله الاجتهاد)، كان الصحابة يسألون الرسول بقولهم: أهدنا وحياً ملزماً، أم هو الرأي والمشورة؟ فإذا كان رأياً واجتهاداً سياسياً دنيوياً من الرسول، كان الصحابة يخالفونه الرأي في بعض الأحيان، والأمثلة على ذلك كثيرة في السيرة النبوية والقرآن الكريم، كقضية أسرى بدر وكيف أخذ الرسول برأي بعض الصحابة ولم يكن رأيهم صائباً، ونزل الوحي حاسماً للخلاف، معاتباً النبي، ومُثبِّتاً حكماً من أحكام الشريعة بخصوص التعامل مع الأسرى.

ليس من مهمة الدين إذن، تعليمنا أساليب الزراعة، والصناعة، وفنون الحرب والقتال، أو حتى آليات الحكم والسياسية، وكيف يمكن أن ندير الدولة؛ لأن كل هذه الأمور عبارة عن تقنيات، والعقل يمكن أن يبدع فيها ليصل إلى أفضل الوسائل، إن مهمة الدين أن يُجيبنا عن القضايا الكبرى التي تتعلق بوجودنا، وأصلنا، ومصيرنا، وأن يمنحنا نظام قيم ومبادئ يمكن أن تمثل توجيهات لتفكيرنا، ولأنظمة الدولة التي نسعى إليها، أي أن يكون الدين بما يتعلق بالسياسة مجرد مرجعية قِيَمِيَّة<sup>٥</sup>.

خلال فترة العهد النبوي ترسّخت في أذهان المسلمين قاعدة أساسية بخصوص معيارية اختيار الحاكم في النظام السياسي الإسلامي، فقد ارتأوا وجوب اختيار الحاكم على أساس الصلاح والتقوى والورع الديني تيمناً بالرسول واقتداءً

<sup>٥</sup> الغنوشي، راشد، مقال بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٠٣-١٠٥.

به، كونه كان أول من جمع بين السلطتين الدينية والسياسية، إلا أن هذا الجمع كان مبنياً على أساس التمييز بين الديني والسياسي كما ذكرنا أعلاه.

بعد وفاة الرسول، واجتمع كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة؛ لاختيار خليفة لرسول الله - بالمعنى السياسي كقائد للأمة، لأنه من غير الممكن بعد وفاة الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين، أن يتم اختيار خليفة له بالمعنى الديني ( كما حدث لدى الشيعة بفكرة الإمامة) - توصلوا باجتهادهم وإجماع رأيهم على اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، انطلاقاً من معيارية التقوى والورع الديني، وكانت أبرز المبررات: أن أبا بكر هو أول من صدّق الرسول في دعوته، وكان صاحبه في الغار أيام الدعوة الأولى، بالإضافة لكونه إمام المسلمين بعد رسول الله في حال عدم حضور الرسول للصلاة.

ولهذا الاجتماع أهمية كبيرة في التاريخ السياسي الإسلامي، وذلك للأسباب التالية:

**أولاً:** إقرار الصحابة مبدأ الاجتهاد والإجماع لاختيار حاكمهم، مما يؤكد على أن السلطة السياسية في الإسلام مصدر شرعيتها هو الأمة السياسية، وأنه لا يوجد نص شرعي قطعي الدلالة، يفرض على المسلمين آلية اختيار الحاكم، ولا وصية، أو أمر من الرسول الكريم بتعيين شخص محدد خليفة من بعده، فلو قال الله أو رسوله شيئاً واضحاً بهذا الخصوص، لما اختلفت آراء الصحابة واعملوا الاجتهاد، وكانوا هم أولى بالأخذ بما تنص عليه الشريعة أو ما يوصي به الرسول. فالحكمة الإلهية - على ما يبدو- تكمن هنا في ترك هذا المجال مفتوحاً للاجتهاد وإجماع الأمة.

**ثانياً:** اعتماد كبار الصحابة معيارية الصلاح والورع الديني في اختيار الحاكم من بعد الرسول، لا يعني أن تصبح قاعدة شرعية ملزمة يتوجب على المسلمين في الفترات اللاحقة الأخذ بها، فقد توصل الصحابة لهذا الرأي من خلال نقاشاتهم واجتهاداتهم ضمن ظروف وسياقات تاريخية مختلفة تماماً عن الوقت الحالي، لذلك علينا إقرار آلية اختيار الحاكم التي تتفق عليها الأمة، فإن تطابقت مع وجهة نظر الصحابة أو غيرهم من المجتهدين على مدار العصور الإسلامية كان أمراً جيداً، وإن لم يكن فليس هناك أي مشكلة أو إخلال شرعي في ذلك.

اعتبرت فترة أبي بكر وعمر، مرحلة استقرار سياسي في الدولة الإسلامية، نتجت عن حسم الصراع بين السلطتين، مباشرة لصالح الدين وغلبته، إضافة إلى انشغالهما في تأسيس الدولة، والفتوحات، وحروب الردة. أما أيام الخليفة عثمان بن عفان، فقد كانت مرحلة تطورات خطيرة؛ نتيجةً لتوسع رقعة الدولة من الجزيرة العربية إلى الأقاليم المجاورة كافة، كفارس، وأرمينية، والشام، ودخول الكثير من الأقوام الإسلام، وسنرى في الفقرة التالية كيف استمرت الخلافة منذ أيام عثمان وعلي وصولاً إلى معاوية.

لقد كان الجيل الأول من المسلمين متميزاً بقوة الإيمان والفهم السليم لجوهر العقيدة الإسلامية والاستعداد التام لإخضاع النفس لسلطان القانون العام (الكتاب والسنة)، أما الجيل الجديد فقد ظهرت لديه المطامع الفردية، وبُعِثت فيه العصبية للأجناس، والأقوام، والقبائل، والجماعات الضيقة<sup>٦</sup>.

أخيراً، هناك وجهة نظر تقول بأن لقاء الدين بإدارة الدولة، ودوره في تأسيسها في يثرب، ليس إلا حدثاً تاريخياً لا دينياً، كان نتيجة امتناع تجار قريش عن السماح للرسول بنشر الدين في مكة لما طلب منهم أن يخلوا بينه وبين الناس فأبوا ذلك، الأمر الذي اضطر الرسول للهجرة إلى المدينة لتبليغ رسالته الدينية التي جاء بها لنشر الخير، والعدل، والوحدانية بين الناس، لا لبناء دولة، ولما كان الوضع في المدينة غير مهيباً من الناحية المدنية كمكة لنشر الدين، اضطر الرسول لإقامة النظام في المدينة اضطراراً لا اختياراً<sup>٧</sup>.

من خلال وجهة النظر هذه، يمكن أن نؤكد مجدداً على أن الإسلام لم يأت لبناء دولة إسلامية، إلا أن الأمر أصبح واجباً مفروضاً بحكم الواقع لا بنصوص الشريعة، عندما تعذر على الرسول تبليغ رسالة ربه ونشر الدين للعباد، وبذلك يكون الموجب الشرعي الوحيد لإقامة دولة إسلامية هو عدم تمكن المسلمين من ممارسة ونشر دينهم بحرية تامة، ومتى تحقق ذلك بأي شكل من الأشكال، ينتفي هذا الموجب.

## ٢،٢ . الخلافة الأموية:

لم يستمر الدمج الذي حصل في الفترة السابقة بين السلطتين السياسية والدينية مدةً طويلةً، فسرعان ما عادت الجماعات المدنية السياسية للتحرك، في محاولة منها للوصول إلى السلطة وتقويض قاعدة معيارية اختيار الحاكم السابقة، مستفيدةً من تغيرات الأوضاع الإقليمية، وتحول الدولة الإسلامية إلى إمبراطورية قوية بسرعة قياسية، ولعل هذا ما يفسر الخلافات التي حصلت بين المسلمين منذ أيام عثمان وصولاً إلى معاوية الذي نجح في فض الارتباط بين السلطتين، ليتربع بذلك على عرش الحكم السياسي، معلناً بدء مرحلة جديدة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، ومسار الصراع بين المؤسسة السياسية والدينية.

كان معاوية يرى في نفسه الأهلية والجدارة السياسية، لتسلم زعامة الأمة الإسلامية، أو على الأقل ما يكفي لعدم عزله وإبقائه في منصبه عاملاً في بلاد الشام، إلا أن علياً -رضي الله عنه- وباقي عموم المسلمين من الجيل الأول، كانوا

<sup>٦</sup> العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ٧٥-٨٠.

<sup>٧</sup> بلكبير، عبد الصمد، من نقاش بحث راشد الغنوشي بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٣٣.

يرغبون باستمرار العمل في تطبيق ما وصلوا إليه بعد وفاة الرسول بخصوص قاعدة اختيار الحاكم على أساس المرجعية الدينية والتقوى.

لم يكن معاوية قادراً على أن ينقلب على هذه المعيارية، التي كانت إحدى معالم النظام السياسي الإسلامي الأولي، فلذلك لجأ إلى استغلال الدين من أجل الوصول إلى السلطة، دون أن يخرق ما توصل إليه إجماع كبار الصحابة، ويخسر بذلك الرأي العام أيضاً.

إعادة معاوية طبيعة الصراع إلى (دينية - سياسية)، أعادت معها إمكانية التسلط على الدين من أجل السلطة، بعد أن استطاع الإسلام أن يحرر الدين من الدولة. لقد أدرك هذا القائد السياسي مبكراً، كونه ابن بيئة مدنية عملت بالتجارة، وكان لديها احتكاك ومعرفة بالشعوب والأمم وتجاربها أكثر من الآخرين، وكونه مارس السياسة أثناء توليه الشام لأعوام طويلة - أنه لا بُدَّ من الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، واستغلال السلطة الدينية للبقاء على العرش دون منازع.

فعندما أمر معاوية جيشه برفع المصاحف في معركة صفين، لم يكن يريد الاحتكام إلى كتاب الله وشرعه، فلو كان الأمر كذلك لما دخل في قتال مع علي منذ البداية، لقد شعر معاوية أن مطامعه السياسية في السلطة، ونعراته القبلية كونه قرشياً، سوف تنكشف ويخسر المعركة والرأي العام أمام عموم المسلمين، فقام بإلباس مواقف ومطامعه السلطوية لباس الدين؛ ليسترها ويحشد حوله ومن خلالها الرأي العام المؤيد لقاعدة الحكم المعيارية، وليبدو أنه لم يخرج عن هذه القاعدة، بل كان هو المبادر في طلب الاحتكام لشرع الله.

بهذه الخبرة المدنية والحنكة السياسية، استطاع معاوية في فترة مبكرة من تاريخ التجربة السياسية الإسلامية، أن يعيد الفصل بين الديني والسياسي، ويوهم عموم المسلمين حتى الآن، أن أصل الخلاف هو ديني - ديني، يستند على حقوق ومطالب دينية، وأنه أول من سعى إلى إحقاق الحق وتطبيق الدين وشرعه، وليحدث بذلك انطلاقة أول شرح بين أمة المسلمين (سنة وشيعة)، على أساس ظاهره ديني وباطنه سياسي.

ومنذ ذلك الوقت، أصبحت سياسية التوظيف الديني لدى أغلب حكام بني أمية قاعدة أساسية في الحكم، بدأت تتضح أكثر في أواخر عهدهم، عندما لجؤوا إلى الخطاب الديني لمواجهة الفتن والثورات والدفاع عن دولتهم، وجمع الناس حولها باستخدام مفاهيم دينية مثل "الطاعة" و"خلافة الله"<sup>٨</sup>.

<sup>٨</sup> طویل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢، ص ٧٦.

### ٢,٣. دول الخلافة والسلطنات الإسلامية (منذ انتهاء الخلافة الأموية وحتى إلغاء الخلافة العثمانية)

بعد أن أخذت أوضاع الدولة الأموية بالتدهور، أخذ دعاة الدولة العباسية بالنشاط ضد الأمويين في العراق، وفارس، وخراسان، وقد أحسنوا قراءة المزاج العام لجمهور الأمة في تلك الفترة. لقد أدركوا أن توظيف الأمويين للدين من أجل الاستيلاء على السلطة، لم يمكنهم من الحفاظ على دولتهم؛ لأنها اعتبرت لدى بعضهم (من الممكن لدى غالبية المسلمين)، دولةً مغتصبةً للسلطة باسم الدين، فلم يقوموا بإعادة استخدام هذه الأداة الدينية، بل دعوا إلى ثورة سياسية ضد دولة اتهمت اتهامات سياسية، كغصب الحكم من أهله، وممارسة التعسف والطغيان، والاستئثار بالمال، وإساءة استخدام المال العام.... إلخ.

ومع أن التهمة الأساسية (استلاب السلطة)، لها خلفية دينية أو ارتباط بالجانب الديني من حيث اعتقاد العباسيين أن آل البيت هم أصحاب السلطة وليس الأمويين، إلا أنهم لم يوظفوا هذا الجانب سياسياً، إلا بعد أن استتب حكمهم.

ربما يعود السبب في ذلك، ليس لأنهم كانوا مدركين للواقع السياسي في تلك الفترة وحسب، بل بسبب وجود شركاء لهم في الثورة من المسلمين غير العرب، ومن الأقوام غير المسلمة أيضاً، من أبناء المنطقة الذين لم يتمكنوا من تحقيق مصالحهم السياسية والسلطوية أيام الدولة الأموية.

في هذا السياق، يمكننا الاستدلال بوجهة نظر المفكر محمد عابد الجابري، الذي وقف ملياً عند مقولة المؤرخ ابن الطقطقي، الذي عاصر مرحلة سقوط الدولة العباسية بعد ستة قرون من قيامها قائلاً: «إعلم أن هذه دولة من كبار الدول، ساءت العالم سياسية ممزوجة بالدين والملك، فكان أخيار الناس فيها وصلحاً وهم يطيعونها تديناً، والباقون يطيعونها رهبةً أو رغبةً».

فيتساءل الجابري هنا، عن مصدر هذا المفهوم للدولة الممزوجة بالدين والملك، وخاصة أن الإسلام لا يقول بهذا النوع من المزج بين الدين والملك (فالملك كله لله، والسياسة جانب منضو ضمن منظومة الشريعة الإسلامية المتكاملة)، لا على مستوى نصوصه قرآناً وسنةً، ولا على صعيد تجربته التاريخية زمن الخلفاء الراشدين، بل والأمويون كذلك (فهم قد حكموا على أساس سياسي وظف الدين، ومزج ظاهرياً بين الدين والسياسة).

من خلال هذه المقولة، توصل الجابري إلى أن هناك مصدراً خارجياً وراء هذه الظاهرة، ألا وهو الموروث الفارسي والذي تم الشروع في نقله إلى الثقافة العربية في عهد هشام بن عبد الملك، فكان هذا الموروث هو المرجع الذي تم استدعائه لتوظيف الدين في السياسة، وكانت أشهر مصادر هذا الموروث "عهد أردشير"<sup>٩</sup>.

<sup>٩</sup> الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ٢٠٠٦م، ص ١٥١-١٥٢.

وبذلك يكون تفسير المقولة الشائعة في الأدبيات السلطانية لهذه الفترة، بأن "الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أسُّ الملك وعماده، ثم صار الملك بَعْدُ حارسَ الدين، فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم"، ليس كما يقدم في كتب الأدب في الثقافة العربية، والتي ثوهم القارئ أن حراسة الملك للدين هي من أجل حفظ الدين، ولكن المقصود في الحقيقة هو العكس تمامًا؛ أي بمعنى أنه لا بُدَّ من الحفاظ على الدين وتوظيفه من أجل ضمان استمرار الملك، وهذا ما قام به أردشير حينما أسس ملكه بواسطة التحالف مع رجال الدين الذين قاموا بتعبئة العامة من حوله، وما إن استتب له الأمر حتى نصب نفسه حارسًا للدين، الذي أصبح هو من يسيطر عليه ضامنًا بذلك عدم انقلاب أهل الدين عليه.

ينتفي هذا التحذير من رجال الدين بانتفاء وجود أي سيطرة أو نفوذ لهم، فرجال الدين منذ القديم وحتى أيامنا هذه، لا يقتصر نفوذهم على مظاهر السلوك الديني والروحي، بل لهم دور أساسي في توجيه الشعب أخلاقيًا، والتأثير على مزاجه العام، إنهم يمتلكون حكومة الأرواح. يمتد سلطانهم ونفوذهم إلى التربية والتعليم، من خلال المدارس والمعاهد التابعة لهم، والتي تُدرِّس علومهم التي لا تقتصر على المناحي الدينية والفقهية، فهناك تدريس لعلوم الدنيا وآدابها أيضًا يتم بإشرافهم، هذا إلى جانب امتلاكهم الموارد المالية الكبيرة الآتية من الأراضي، والهبات، والغرامات الدينية، والعشور، إنهم يتمتعون باستقلال بعيد المدى، فحالهم أشبه بوضع دولة داخل دولة، لذلك كان لا بُدَّ أن يسيطر الحاكم السياسي على نفوذهم ويضبطه، وإلا فلا محالة من انقلابهم عليه، والشواهد التاريخية - منذ القديم وحتى الآن - كثيرة على ذلك، إنها ليست سمة خاصة بالعهد الساساني الفارسي، فكما ذكرنا سابقًا، أنه خلال العصور القديمة في بلاد الرافدين ومصر الفرعونية وغيرهما من حضارات العالم القديمة، قام الملوك بإعلان أنفسهم آلهة أيضًا؛ لاحتكار السلطتين، وضمان تبعية رجال الدين إلى الجهاز الإداري في الدولة<sup>١٠</sup>.

إن هذه الظاهرة الدخيلة على الفكر السياسي الإسلامي، أصبحت بفعل قوة السلاطين والخلفاء أيام الدولة العباسية أساس طبيعة الحكم، والمعيارية الجديدة لاختيار الحاكم، ولعل هذه الظاهرة تقترب من جوهر الإسلام لو لم يتم استغلال الدين فيها لصالح السلطة.

إن النموذج الساساني للحكم، فرض مرجعيته بقوة على التجربة السياسية الإسلامية الناشئة حديثًا، فقيام المسلمين بنقل علوم الفرس وترجمتها إلى العربية، أدى بلا شك للتأثر بالقيم الكسروية في النظام السياسي لبلاد فارس.

ويتجلى هذا أيضاً بوضوح، من خلال مفهوم الإمامة المتواتر في أدبيات الأحكام السلطانية، والذي يوجد أصله - وفقاً للجابري - في التراث الفارسي أيضاً، فحينما يعتبر الماوردي أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فإنما يستعيد مقولة لا تجد مرجعيتها إلا في عهد أردشير<sup>١١</sup>.

ومن هنا يمكننا القول بأن أصل الخلاف الذي فرق الأمة الإسلامية إلى سنة وشيعة، ليس ذو منشأ ديني كما يُسَوَّق له حتى الآن، بل هو سياسي ألبس لباس الدين؛ لاستغلاله من أجل الوصول إلى السلطة حُباً فيها لا خوفاً على الدين، وادعاء احتكار تطبيقه على الأوجه الأمثل (وما زال هذا الحال، من توظيف الدين للبقاء في السلطة، مستمراً على يد دول إسلامية مثل السعودية وإيران).

لم تكن التجربة السياسية الإسلامية خلال القرون الثلاثة الأولى تسعى كما يشاع لفصل الدين عن الدولة، فهذا ظاهر الأمر، أما حقيقته فهي استخدام للدين واستنصار به؛ من أجل تمكين السيطرة والوصول إلى السلطة، وإيجاد الذرائع لمحاربة المعارضين سياسياً تحت مسميات وذرائع مختلفة كمحاربة الفتنة، الردة، الخوارج أو الخروج عن الدين والعمل بالشيعة، والفترة العباسية بالتحديد تزخر بالشواهد على هذا التوظيف السياسي للدين في محاربة حتى المخالفين فكرياً ممن يمكن أن يهددوا عرش السلطة.

فقضية الخلاف بين المأمون والإمام أحمد بن حنبل، لم تكن محاولة من المأمون لفرض وجهة نظر فكرية تتعلق بقضية خلق القرآن على المؤسسة الدينية المتمثلة بالفقهاء وعلماء الشريعة آنذاك، بل هي في جوهرها عملية فرض سلطة الخليفة السياسية على السلطة الدينية من أجل تطويعها ومن ثم السيطرة عليها، واحتكار فقهاء وآدابها ومنظومتها الفكرية.

ومن هنا نرى مدى قوة التجاذب بين السلطتين، الذي انتهى باستخدام قوة السلطة السياسية وزج إمام الزمان في السجن<sup>١٢</sup>. إلا أنه ومع استخدام المأمون لسلطته السياسية، لم يستطع الانتصار في هذه القضية، فقد تراجع عن فكرته تحت ضغط الرأي العام على الدولة، وأخرج الإمام أحمد من السجن، لكن السلطة السياسية بمسارها العام استطاعت أن تنتصر على المؤسسة الدينية، التي أرادها الإمام أحمد أن تكون مستقلة، وتطويعها وهذا ما اتضح جلياً من خلال ظهور ما يسمى في التاريخ الإسلامي السياسي (فقهاء السلطة / فقهاء السلاطين).

مع ظهور الأدبيات السلطانية، بدأت مرحلة جديدة في العلاقة بين المؤسساتين، كانت سمتها الأساسية تتمثل في ثقافة الطاعة وعدم الخروج على الحاكم، فقد عمل فقهاء السلطان منذ بدايات الدولة العباسية على ترسيخ منظومة

<sup>١١</sup> طویل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢، ص ٨٣-٨٤.  
<sup>١٢</sup> السيد، رضوان، وجهة نظر بعنوان: الإصلاح الديني وإخراج الدين من الصراع السياسي، جريدة الاتحاد، ٤ أغسطس ٢٠١٣ م.

فكرية متكاملة لتطويع الرعية وتحريم الخروج على الحاكم حتى وإن كان "إمامًا متغلبًا"، وسوف نرى كيف أن الحكومات العربية الديكتاتورية في العصر الحديث، عملت على استغلال هذه المنظومة مستعيدة بذلك فكرة أولوية الأمن والاستقرار على الحرية والعدالة<sup>١٣</sup>.

بعد هذه المرحلة، عادت إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية إلى الساحة تحت عنوان جديد وهو "علاقة الشريعة بالسياسة"، وذلك في أواخر الخلافة العباسية، بعد أن سيطر المتغلبون من البويهيين ومن ثم السلاجقة على الحكم. كان ذلك بدعوى الفقهاء، أن السياسة قد طغت على الشريعة، لا سيما فيما يتصل بعدم التزام الحكام في العقوبات بأحكام القضاء القائم على الشريعة، ومبالغتهم في ذلك تحت اسم السياسة، وبالتحديد في قضية القضاء على الخصوم السياسيين بدعوى الخلاف السياسي.

إن هذا الموضوع له أصل شرعي، عمل به سابقًا للقضاء على المعارضين، وهو التخليط في الحكم، إلا أن هذا الاستثناء الشرعي أصبح قاعدة عامة توجهها الدواعي السياسية، الأمر الذي أدى إلى إسقاط الكثير من أحكام الشريعة؛ لذلك كان لا بُدَّ للفقهاء من إعادة النظر في المنظومة الفقهية، ومحاولة تطويرها، ليس فقط من أجل موضوع إباحة القضاء على الخصوم السياسيين بهذا الشكل الاستبدادي الذي يقوض من الحرية ولا ينسجم مع الشريعة إلا في بعض الحالات الاستثنائية، بل من أجل إضفاء صفة الشرعية على حكم أمراء الغلبة أيضًا، فهم وصلوا إلى الحكم بقوة السلاح لا بإجماع الأمة.

هذا المنعطف التاريخي في السياق السياسي، فرض على الفقهاء مجددًا، إيجاد حل يتكيف مع الواقع الجديد لا يجعلهم في صدام مع السلطة<sup>١٤</sup>.

استغل الفريق الإسلامي الآخر المتمثل بالشيعة، الصراع على السلطة بين أمراء الغلبة، وحسموا النقاش حول قضية الإمامة، لينتهي الأمر بوجود الإمامة وضرورتها، نتج عن ذلك قيام الإمامة الفاطمية في القاهرة خلال القرن الخامس، وسقوطها في القرن السادس الهجري<sup>١٥</sup>.

منذ ذلك الحين، وحتى إعلان السلطان العثماني سليم الأول نفسه خليفة للمسلمين، استمرت العلاقة بين المؤسساتين بشكل مستقر، حيث قامت على إرث الفقه السلطاني وفقه العلاقة بين الشريعة والسياسة (السياسة الشرعية)، المكيف مع فكرة شرعنة إمارات الغلبة.

<sup>١٣</sup> عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ١٣.

<sup>١٤</sup> طويل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢م، ص ٨١.

<sup>١٥</sup> السيد، رضوان، وجهة نظر بعنوان: الإصلاح الديني وإخراج الدين من الصراع السياسي، جريدة الاتحاد، ٤ أغسطس ٢٠١٣م.

إن رغبة السلطان سليم الأول، التمتع بصفة خليفة المؤمنين يعني أنه أراد لسلطته السياسية أن تسيطر أو تمتزج مع السلطة الدينية، وأن تكون مستمدة من المعيارية القائمة على مبايعة الخليفة بإجماع الأمة، وليس نتيجة لفقه الغلبة والأمر الواقع، إضافة إلى أنه أراد أن يعطي لقتاله الصفويين -الذين أخذوا يهددون الإمبراطورية العثمانية، ويطعنونها بظهرها بتحالفهم مع الصليبيين- طابعاً دينياً يمكنه من الحصول على دعم المسلمين في العالم كافة، وليس من ممالك وولايات الإمبراطورية العثمانية فقط.

استمرت علاقة السلطتين أو المؤسستين السياسية والدينية على ماهي عليه حتى أواخر الخلافة العثمانية، التي أخذت في الضعف والتشتت؛ نتيجةً للكثير من الأسباب والعوامل الداخلية والخارجية التي لسنا في معرض الحديث عنها، إلا أن العامل الأبرز في هذا التقهقر، كان نتيجة تعاضم القوى الأوروبية بعد نجاح ثوراتها على الكنيسة خلال القرن الثامن عشر، والانطلاق في رحلة التقدم والنمو والاستعمار، ناقلة معها أفكارها وتجاربها الديمقراطية والتحريرية من الدين.

لقد كان لحركة النهضة في أوروبا أثراً في تغيير مسار العلاقة بين الدين والسياسة بشكل كبير في الوطن العربي والإسلامي، فأخذت تظهر مؤسسات وجمعيات وحركات النهضة والإصلاح العربية والإسلامية الداعية للاستفادة من التجربة الغربية للنهوض بالأمة علمياً ودينياً بعد أن أصبحت في حال يرثى لها، من الجهل والتخلف في أواخر أيام الخلافة العثمانية تحديداً.

نعتقد أن سيطرة الدولة على الدين آنذاك، قد لعبت دوراً كبيراً في الوصول لهذه الحالة من التراجع والجهل، فقد حاولت الدولة أن تختزل الدين الإسلامي بالمذهب الصوفي الذي تبنته، مما جعل الأمة غارقة في عشق الذات الإلهية، والعمل على تصفية قلوبها للتقرب من الله بشكل روعي صرف، وكأنه هو السبيل الوحيد لذلك في الإسلام.

وكما في أواخر الدولة الأموية والعباسية، بدأ جلياً أيضاً في آخر أيام الدولة العثمانية دورها في السيطرة على الدين، وتوجيهه لضمان بقاءها على كرسي الخلافة، فقد أصبح السلطان هو من يعين المشايخ ومفتي الديار في الولايات التابعة لأراضي الدولة، بما يتناسب مع توجهات ورغبات السلطة، بعد أن كان السلاطين في المراحل السابقة، يستشيرون الفقهاء والعلماء في الفتوى والرأي، محاولين كسب وُدِّهم لضمان سيطرتهم على سلطتهم الدينية، وإضفاء الشرعية الدينية على ملكهم السلطاني.

إن تاريخ الصوفية على مر الأزمان، وفي أيام العصور الذهبية للخلافة العثمانية تحديداً، لم يكن كذلك على الإطلاق، بل كان مشايخ الصوفية على رأس المجاهدين والمقاتلين في المعارك، أو تجار في الأسواق، أو عاملين في أشغال الحياة اليومية، إلا أن السلاطين أواخر أيام الخلافة العثمانية، ومن بعدهم الحكام العرب أيام الدول القومية والأنظمة

العسكرية الاستبدادية، استغلوا الفكر الصوفي الذي ينادى في أحد جوانبه، بالنفس البشرية عن المشاغل والهموم الدنيوية، لكيلا تشغلها عن الوصول إلى أعلى مراتب القرب من الله، جاعلين من هذه الفكرة السمة العامة والأساسية للصوفية، وأخذوا يدعمون مشايخها ومريديها بالسلطة والجاه تارة، وبالحرية الدينية المطلقة في ممارسة عباداتهم وطقوسهم تارة أخرى، وبذلك استطاعوا اختزال الإسلام ومذاهبه ومدارسه في لون واحد، وكل ما سواه عدو للدين وللحكومة وللشعب يتوجب القضاء عليه.

أما الآن ونظراً لأهمية المرحلة التي سبقت إلغاء الخلافة العثمانية، من حيث التأثير على علاقة الدين بالسياسية، وخاصة في مرحلة ما بعد الاحتلال الأجنبية وقيام دول الاستقلال، سنقوم بعرض أهم مظاهر وسمات الصراع في تلك الفترة، والتي تمتد من بدايات القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين:

**المرحلة الأولى:** تقع بين الطهطاوي ١٨٣٤م، وخير الدين التونسي ١٨٦٧م، وقد كان لكل منهما وعي قوي بالغرب والنهوض الأوربي، إلا أن أصولهما الثقافية مختلفة، ويعتبر الاثنان من أهم الأمثلة على الشخصيات العربية النهضة التي عاصرت تلك المرحلة المتأخرة من أيام الدولة العثمانية، والتي أصبح خلالها حال الأمة متردياً على الصعيد الفكري والديني، ومن المتأثرين بالتجارب الأوروبية للنهضة.

ومن خلال ما دعا إليه الاثنان من أفكار ومشاريع نهضوية، يمكننا أن نستشف طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، حيث كان الدين مُسيطرًا عليه من قبل الدولة ومُوجَّهًا وفقاً لمصالحها السلطوية، مما جعل دوره وسلطته يتراجعان بشكل كبير في المجتمع، ليصبح سبب تخلف الأمة، وأن التحرر منه هو الذي سيدفع الأمة نحو الأمام، ولذلك تم بالفعل إعلان أُناتورك إنهاء الخلافة وعلمانية الدولة التركية.

كانت أفكارهما ومشاريعهما تنصبان على موضوع الإصلاح والنهضة ولم تطرح - كما سيحصل في المرحلة التالية - موضوع فصل الدين عن الدولة، بل دعت للإصلاح الديني وبناء المؤسسات والمصالح العامة للنهوض بالدولة مجدداً، مما يشير بوضوح إلى الرغبة في إعادة كلاً من السياسي والديني للعمل بأفضل الإمكانيات في مجاله، ضمن آلية تكون فيها الحدود الفاصلة بين الحقلين واضحة وليست منقطعة.

فالطهطاوي أزهرى قضى في باريس خمس سنوات كتب عنها كتابه "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز"، وقد حاول من خلال مؤلفاته ومترجماته، التوليف بين المفاهيم والمؤسسات التي عرفها في فرنسا من جهة، والموروث الديني والثقافي الإسلامي من جهة أخرى. وقد سيطرت عليه فكرة المنافع العمومية أو المصالح العامة، التي رأى فيها سرّ النهوض الفرنسي.

لم يكن يرى أن هناك مشكلة في الإسلام أو معه، بل هناك ضرورة لانتقاء وتبني القيم الإسلامية من أجل النهوض والإصلاح وخاصة أن تلك القيم تتلاءم مع ما رآه وقرأه في فرنسا عن تجربتها مع الثورة.

أما خير الدين التونسي فقد كان رجلاً دولة، وقد عرّضَ في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وقائع النهوض في عدة بلدان أوروبية، وكان يرى كالمطهطاوي أيضاً أن إقامة المؤسسات التي تنهض بالمصالح العامة هو علة النجاح في النهوض الأوروبي، وأن للإسلام دوراً في إقناع العامة المتدينة بأن الدين يُقرُّ بل ويُشجع الإصغاء للمصالح في إقامة المؤسسات الجديدة<sup>١٦</sup>.

أما المرحلة الثانية: فتقع في الربع الأول من القرن العشرين من عام ١٩٠٥م وحتى ١٩٢٥م، ويُعتبر رمزها مفتي مصر الشيخ محمد عبده، ومن ثم تلميذه الشيخ علي عبد الرزاق.

تتمثل أفكار وقناعات محمد عبده في أمرين: إصلاح التربية والتعليم، وإصلاح الفكر الديني والمؤسسات الدينية، لذلك فقد نشط في مناح عدة تصب في الشأن الديني؛ لأنه كان يرى بأن الفكر الديني المستنير هو القادر على الإسهام في النهوض الاجتماعي والسياسي والثقافي<sup>١٧</sup>.

ويقول عبده بأنه لا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام في الإسلام، إلا إذا وُجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة يجب أن تكون في يد السلطان أو الخليفة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها، فهو حاكم مدني في جميع الوجوه.

الموقف ذاته، يُضمنه عبده في المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري فيقول: أن الحزب سياسي، لا ديني (بمعني أنه ليس حزباً دينياً، لا بمعنى أنه ضد الدين)، وأنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصاري واليهود، وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه.

ولا يختلف موقف عبده في هذا السياق، عن موقف أستاذه جمال الدين الأفغاني عندما قال: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منها رجلاً قوياً عادلاً، يُحكّمه بأهلها على غير طريق الفرد بالقوة والسلطان؛ لأنه بالقوة المطلقة يكون الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة"، فالقوي العادل عند الأفغاني، هو حاكم دستوري

<sup>١٦</sup> السيد، رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٥٨.  
<sup>١٧</sup> المرجع نفسه، ص 159.

مقيدةً سلطته بسلطة الشعب ومشاركته، وأن هذا الأمر لا يتم إلا بالتدرج الحكيم، الذي يؤدي المطلوب دون طفرة غير مأمونة، ودون ثورة مجنونة، وهذا نفسه أمل لا يزال يحلم به الإصلاحيون في بلادنا بعد قرن كامل من هذا الحديث<sup>١٨</sup>. وتعتبر أفكار هذه المرحلة امتداد لأفكار المرحلة السابقة، من حيث إنها تدعو للإصلاح الديني وإصلاح المنافع العامة كأساس لنهضة المجتمع، إلا أنها تختلف عنها من حيث تركيزها بشكل أكبر على الإصلاح الديني، والعمل على إعادة الدين إلى حاضنته الشعبية في المجتمع.

إن هذا التركيز على الإصلاح والإحياء الديني، يمكننا تفسيره بأن مفكري هذه المرحلة استشعروا خطورة الموقف، وأن انهيار النظام السياسي للدولة العثمانية بات وشيكًا، لذلك أخذوا يهتمون بشكل أكبر بالحفاظ على الدين؛ لكيلا يضيع مع الدولة عند انهيارها، مما يشير إلى حجم التماهي الكبير بين الدولة والدين في هذه المرحلة، حيث أصبحت الدولة فعلًا هي حارسةً للدين، وحامية له من الضياع، لكن تحت ذريعةٍ مركبةٍ من المشاعر والنوايا الدينية، والمطامع والطموحات السلطوية.

إلا أن بُعد نظرهم وحنكتهم هذه لم تكن صحيحة، فلقد سعوا للحفاظ على الدين الذي يعلمون بأنه متشابك ومنتدمج مع الدولة تمامًا، من أجل تحريره منها والحفاظ عليه، ناسين أو متناسين أن انهيار الدولة سيؤدي إلى انهيار الدين وضياعه من الدولة والمجتمع معًا، وهذا ما حصل فعلًا بعد انتهاء الخلافة وبدء فترة الاحتلالات الأجنبية، وشعور المسلمين والأحزاب الإسلامية تحديدًا، أنهم أصبحوا خارج إطار اللعبة سياسيًا ومجتمعياً.

لقد كان إعلان أتاتورك عام ١٩٢٤م إلغاء الخلافة العثمانية وإنشاء الجمهورية التركية العلمانية، أهم حدث مفصلي في هذه المرحلة على الصعيد السياسي والاجتماعي بل الوجودي للمنطقة، فقد عاد بذلك مسار الصراع بين الدين والسياسية من إسلامي - سياسي إلى ديني - سياسي بالمفهوم العام.

إن إنهاء الخلافة العثمانية في الدول العربية، والذي تم للأسف بمساعدة أبناء العرب والمسلمين أنفسهم ضمن ما سُمي بالثورة العربية الكبرى، قد دمر الهوية العربية قبل الإسلامية في المنطقة؛ لأن الإسلام كان وما زال جامع العرب تحت رايته.

لا نتحسر هنا على إلغاء الخلافة العثمانية من وجهة نظر دينية متأملين إعادة قيامها، بل إنها حسرة على تخلفنا وقصر نظر أجدادنا، الذين استمعوا واستجابوا إلى الدول الأجنبية ووثقوا بوعودها، وأنها ستساعدهم على بناء دول حديثة كتلك التي أنشئوها في بلادهم الأوروبية.

إنها حسرة على تلك الدولة التي كانت تجمع تحت رايتها كل أبناء المنطقة، مقدمة لهم أسباب الرفاه والازدهار الاقتصادي والاجتماعي، إنه حقاً أمر يدعو للاستغراب! لماذا لم يكن لدى أجدادنا القليل من الصبر والعمل الدؤوب، من أجل إصلاح هذه الإمبراطورية التي فسدت في آخر أيامها؟ بل قاموا بالمشاركة في القضاء عليها، ليقضوا في نفس الوقت على هويتهم وكرامتهم التي أنت ثورات الربيع الحالي لاستعادتها، والتي نأمل أن تكون كذلك، ولا نخذع مرةً أخرى ونكون ألعوبة بيد الآخرين، ونتعلم من تاريخنا دروساً وعبراً.

خلال هذه الرحلة الطويلة للصراع بين الدين والسياسة في العصور الإسلامية ينبغي علينا أن نشير إلى النقاط التالية:

١. كانت صيغة الصراع خلال تاريخ التجربة السياسية الإسلامية، تتمثل في الصراع الإسلامي السياسي من أجل الحفاظ على استقلالية الدين بعيداً عن التوظيف السياسي، وليس كما في باقي العصور والتي كان الصراع فيها من أجل السلطة، بمعنى آخر: لم يكن هناك صراع من أجل السيطرة على السلطة بين رجال الدين (ممثلو المؤسسة الدينية) ورجال الحكم (ممثلو المؤسسة السياسية)، فطبيعة التجاذب بين السلطتين تنسجم بشكل تام مع جوهر الإسلام، الذي يُوجب بقاء الدين شأنًا مجتمعيًا مستقلاً لا يحق لأي سلطة السيطرة عليه.

٢.

وهنا يكمن جوهر الخلاف بين التجربة الغربية والإسلامية العربية حول الصراع بين هاتين السلطتين، ففي حين أن الإشكال الغربي تمحور حول كيفية تحرير الدولة من الدين، مما أدى إلى قيام ثورات كبيرة لتحقيق هذه الغاية، إلا أن وجهاً من وجوه الإشكالية لدينا، يتمثل في كيفية تحرير الدين من الدولة ومنعها من التسلط عليه؛ لكي يبقى الدين محل اجتهاد متاحاً لكل المسلمين بقدر كبير غير محدد من الحرية، فليقرئوا القرآن وليفهموا ما شاءوا، فغياب الكنيسة المسيطرة على تفسير وضع الدين وحدها مهم جداً في تراثنا الإسلامي، ربما إخواننا الشيعة هم فقط من توجد لديهم

فكرة المؤسسة الدينية (بالشكل القريب لمفهوم الكنيسة لدى المسيحيين)، بينما لا توجد في العالم السني مؤسسة دينية واحدة، بل هناك مؤسسة علماء وهؤلاء بطبيعتهم مختلفون في الرأي والاجتهادات<sup>١٩</sup>.

لكن هذا لا يقودنا أبداً للقول بأن الإسلام يدعو للفصل بين الدين والدولة، بل إن الإسلام يدعو للفصل بين الدين والسلطة، والتمايز بين الديني والسياسي، وهذا التمايز بيّن واضح حتى عند الفقهاء، فقد ميزوا بين نظام المعاملات ونظام العبادات، واعتبروا أن نظام العبادات مجال التقيد (الصلاة والصوم؛ لماذا نصوم هذا الشهر ولا نصوم غيره)، فهو مجال الثوابت والتقيد، والعقل غير مؤهل في هذا المجال لأن يدرك الحقيقة، لكن مجال المعاملات هو مجال البحث عن المصلحة؛ لأن الإسلام جاء لتحقيق مصالح العباد، وهذه المصالح تتحقق من خلال أعمال العقل، في ضوء موجهات ومقاصد ومبادئ وقيم الدين.

فالدولة عبر التاريخ الإسلامي، كانت متأثرة بالإسلام على نحو أو آخر في ممارساتها، والقانون يسنه البشر في ضوء القيم الإسلامية كما يفهمونها، وليس للدولة الحق بأن تفرض وجهة نظرها على الأمة في فهم أو تفسير الدين ومقاصده، فالأمة هي مصدر التشريع المستمد من الاجتهاد.

نذكر هنا قصة الإمام مالك والخليفة المنصور، عندما طلب من الإمام مالك جمع آراء واجتهادات علماء الأمة المنبثقة بالأصل من الدين الواحد؛ لكي يجمع شمل الأمة ولا تتشتت، وبالفعل قام الإمام آنذاك بكتابة موطئه الشهير، وأعجب بذلك المنصور كثيراً وأراد أن يكون هذا الكتاب قانوناً ملزماً لكل الأمة الإسلامية، لكن الإمام مالك فرع وهاله الأمر! وقال لا تفعل يا أمير المؤمنين، فقد تفرق أصحاب رسول الله في الأمصار ومعهم علم كثير، وهذا ما بلغني أنا، فدع الناس وما يختارون.

<sup>١٩</sup> الغنوشي، راشد، مقال بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٠٧.

من خلال هذه الحادثة، نرى بوضوح أحد الحدود الفاصلة بين سلطة الدين والسياسية، وكيف أن غياب الكنيسة في الإسلام لا يُبقي سوى حرية الاجتهاد المنبثقة من نبع واحد<sup>٢٠</sup>.

يؤكد محمد جابر الأنصاري أن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة فصلاً قاطعاً، فالدولة والسياسة من الأبعاد الداخلة في عموم الظاهرة الإسلامية، إلا أنه سرعان ما يتدارك ذلك معتبراً أن الإقرار بأن الإسلام لم يفصل بين الدين والدولة، لا يعني أن الإسلام لا يفصل بين الدين وبين التنافس على السلطة والتصارع عليها، مبرراً كيف أن التنافس على السلطة، والحاجة إلى تداولها يُعدُّ ظاهرة طبيعية في كل المجتمعات البشرية، ومن الطهرانية الطوباوية الزعم أن الاجتماع الديني يخلو من ظاهرة التنافس على السلطة، وهذا ما كشفته الفتنة التي حصلت بين كبار الصحابة بمن فيهم أولئك المبشرين بالجنة<sup>٢١</sup>.

٢٣. إن النشاط السياسي في التجربة العربية الإسلامية، ظل محكوماً إلى حد كبير بمنطق القبيلة والعشيرة، فالتأسيس للفكر السياسي الاجتهادي في موضوعات السياسة وقضاياها وتنظيماتها وألياتها الإجرائية، ظل حقلاً شبه مُغفل رغم غنى الفكر الإسلامي في التشريع والفقه واللغة والعلوم والفلسفة، فيبدو هذا الحقل من أفقر وأجدب فروع الفكر في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، مع أن السياسة تُعدُّ من أرقى وأخطر أشكال المعاملات في حياة الأمة.

وحتى عندما كتب مُنظرو السياسة في التاريخ الإسلامي مصنفاتهم القليلة، ما كانت إلا نتيجة أزمة حصلت للأمة، وكرد فعل تبريري للواقع السياسي، كما حصل أيام ظهور سلطنات الاستيلاء، ويمكن أن نستثني هنا بعض المؤلفات، كتلك التي أبدعها ابن رشد والتي أتت لتكسر هذا الصمت في المجال الفكري، وتحاول إغناؤه بالاستفادة من هذا القدر الكبير من الحرية والمسؤولية التي تركها الإسلام في المجال الاجتهادي، والتي رأى ابن رشد أنه يتوجب عليه استغلالها من أجل إثراء الفكر السياسي للدولة ومؤسساتها، وما يتصل بها من آليات وإجراءات سياسية يتعين اتباعها انطلاقاً من المرجعية القيميّة والمعياريّة الأصلية للإسلام.

<sup>٢٠</sup> المرجع نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.

<sup>٢١</sup> طویل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢م، ص ٥١-٥٢.

إلا أن قضية الاحتراب والاحتكام إلى منطق القوة والتكفير، لعبت دوراً أساسياً في الوصول إلى هذه الحالة من الفقر السياسي، فقد طغي وما زال يطغى منطق القوة على منطق التفكير والتفاهم السياسي<sup>٢٢</sup>.

إن هذا الفقر في مجال الفكر السياسي وأليات بناء الدولة وإدارتها، بالإضافة للاحتكام لمنطق القوة عند الاختلاف، هو السبب الرئيس في تخلف الأمة العربية والإسلامية.

٤. إن السلطة السياسية في الإسلام مدنية وليست دينية، تستمد شرعيتها من الأمة السياسية التي تتشكل من الأمة المسلمة وغيرها من الأمم الدينية والأقوام والشعوب الأخرى، ومصدر شرعية هذه الأمة السياسية ليست الشريعة الإسلامية أو الالتزام بتطبيقها، بل الإجماع والاتفاق الذي تقره هذه الأمة دون أي فرض أو إكراه لوجهة نظر مكون من مكوناتها على الآخر.

ويجب أن نميز في هذا السياق، بين ما آلت إليه التجارب التاريخية السياسية في الإسلام، وبين مقتضيات الشريعة في السياسة، فقد كان من الطبيعي جداً أن يحكم الأمة السياسية في دول الإسلام المختلفة، خليفة مسلماً وليس مسيحياً أو لا دينياً، فالمسلمون هم من يشكلون الأغلبية في هذه الأمة السياسية، إلا أن الشريعة الإسلامية لا تنص صراحة، على أنه لا يمكن لغير المسلم أن يقوم بإدارة شأن المسلمين العام (السياسي-الديني)، ففي حال أجمعت الأمة على أهلية أحد أبنائها في مجال الحكم من غير المسلمين، فهذا لا يتعارض مع آيات الحاكمية؛ لأن إجماع أمة يكون المسلمون غالبيتها، من المفترض ألا يأتي بحاكم فيه تلك الصفات السيئة المنصوص عليها في آيات الحاكمية (الظلم الكفر والفسق)، ولو اختارت الأمة حاكماً فيه هذه الخصال السيئة لكانت فاسدة أصلاً، بالإضافة إلى أن هذه الخصال ليست مقتصرة على غير المسلمين.

وللتأكيد على مدنية السلطة السياسية في الإسلام، تُذكر بما أسلفنا سابقاً بهذا الخصوص، وكيف أن المسلمين في السنوات العشر الأخيرة من الخلافة الراشدة، رفضوا السلطة الدينية للخليفة في محاولة منهم لفضّ توحيد السلطتين الذي حصل منذ عهد الرسول، وثاروا على هذا.

بعد نهاية الخلافة الراشدة لم تعد مزاعم الخلفاء، بأنهم قادة الأمة بالمعنى الديني، تجد القبول مع أن الخليفة كان ما يزال يؤم المصلين، ويُخطب له على المنابر، فقد انتقلت السلطة الدينية عملياً إلى مراكز خارج الدولة، ولم تنجح محاولة إعادة الدمج بين السلطتين عبر ثورات العباسيين والثورات الشيعية الأخرى (الدمج بمعنى إعطاء الحاكم صفة قائد الأمة بالمعنى الديني)، ونتيجةً لهذا الفشل أصبحنا نرى محاولات استمالةٍ وتوظيفٍ للدين من قِبل السلطات<sup>٢٣</sup>.

٥. إن منع المسلمين من ممارسة شعائرهم وتبليغ دينهم بحرية، هو الموجب الشرعي الأول إن لم يكن الوحيد، لقيام المسلمين ببناء دولتهم، فالدين الإسلامي اكتمل في عهد النبوة "الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" [المائدة:٣]، ولا يمكن أن يكون الدين بعد ذلك ناقصاً إذا لم تقم دولة للمسلمين، وإن كان الأمر كذلك - كما يزعم البعض - فلماذا لم ينص الإسلام صراحة في نصوصه الشرعية على هذا الأمر، وليجعل إقامة الدولة الإسلامية ركن من أركان الدين، جوهر الإسلام واضح وبيّن، وكل من يريد أن يستخدمه من أجل أطماع السلطة، لن ينجح على الإطلاق ما دامت عقول المسلمين في رؤوسهم.

<sup>٢٣</sup> الأفندي، عيد الوهاب، تعقيب على بحث راشد الغنوشي بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٢٤.

## الفصل الثاني: أزمة الهوية والبحث عن التوازن السياسي والديني

### ١. الاحتلالات الأجنبية ونشوء مفهوم الدولة الحديثة (مرحلة ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين)

بعد إعلان أتاتورك في عام ١٩٢٤م إلغاء الخلافة العثمانية وتأسيس الجمهورية التركية العلمانية، دخلت البلدان العربية والإسلامية في مرحلة جديدة من مراحل تاريخها السياسي، كانت السمة الأبرز للصراع السياسي فيها، أنه تحول إلى صراع هوية ووجود، وانتقل من مرحلة النهوض والتطوير والتجديد إلى مرحلة الدفاع والإثبات والتبرير، ويرجع السبب الرئيس في ذلك إلى أن المسلمين وجدوا أنفسهم في هذه المرحلة، مجبرين على التفكير بالعلاقة بين الدولة والدين بشكل مختلف عما كان سائداً خلال المراحل السابقة على اختلاف تجاربها وصراعاتها مع السلطة السياسية.

في هذه المرحلة لم يعد هناك حتى ولو شكلياً، سلطة سياسية حاکمة تحت سقف مرجعية الإسلام، فقد بدأت الشعوب تنادي بمصطلحات ومفاهيم ليست جديدة على العالم الإسلامي من حيث مضمونها، إلا أن آليات تطبيقها وفهمها مختلف عما كان سائداً خلال القرون الطويلة الماضية ضمن تجربة الفكر السياسي الإسلامي.

فمفاهيم بناء الدولة الحديثة، القادمة مع جيوش الاحتلال الأوربي، كالديمقراطية والحرية وحكم الشعب والدولة الوطنية القومية والبرلمان والدستور... إلخ، بدأت تسعى لأخذ مكانها في ثقافة المجتمع ومحددات بناء الدولة.

منذ ذلك الحين وحتى الآن، لم يكن من السهل على المسلمين قبول هذا الشكل الجديد للدولة ولل فكر السياسي بالمجمل، فقد اعتادوا على مناقشة الخلافات، وإيجاد الحلول للصراعات، ضمن الإطار العام لطابع الدولة المستمد بشكل أو بآخر من الإسلام.

دخل المجتمع المسلم في الوطن العربي بعد تقسيمه إلى دويلات وطنية في "أزمة ضميرية ودينية وشرعية وسياسية" من وجهة نظر الأنصاري، وذلك بفعل التعارض والتناقض بين الانتماء التاريخي العقدي (الشرعي) لدار الإسلام، وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو الأمة المعنوية الكبيرة، وبين التبعية لأرض محدودة<sup>٢٤</sup>.

وخلال مرحلة الغزو الأجنبي لمعظم أقطار العالم العربي والإسلامي، أثرت إشكالية العلاقة بين السياسة والدين انطلاقاً من مسألتي الولاية أو المرجعية الحاكمة، والتي بمقتضاها، وانسجماً مع تصور الفقهاء وتمثلهم لماهية الإسلام ودار الإسلام، يستحيل أن يحكم المسلمين من لا يدين بعقيدة الإسلام، إذ لا ولاية لغير المسلم على المسلم، فدار الإسلام لا تتحدد بكون المسلمين أكثرية فحسب، وإنما من خلال الاحتكام لشرعية الإسلام كمرجعية حاكمة.

كما أثّرت الإشكالية ذاتها، في فترة سيطرة الأنظمة الشمولية الاستبدادية لمواجهة الدعوة المتصاعدة لعلمنة الدولة والمجتمع من جهة، وفي سياق الجدل الذي أثّير حول مقولة الحاكمية، لدى كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب والخميني من جهة أخرى<sup>٢٥</sup>.

وفي هذا السياق يرى رضوان السيد، أنه ومع أن موقف السنة من قضية مدنية السلطة الحاكمة أقرب للمدنية منه للدينية، لكن في الحقيقة هذا لا يعني أن السلطة السياسية لدى أهل السنة كانت أمراً مدنياً في السابق، ولكنها أصبحت تستخدم على أنها شأن ديني في الوقت الحالي أو انطلاقاً من فترة انتهاء الخلافة العثمانية.

فيرى أن كلا الطرفين يتفق على أن السلطة السياسية يجب أن تكون ذات مرجعية دينية، لكن تختلف طريقة تفسير وتنفيذ كل منهما للوصول إلى هذه النتيجة، ففي حين ترى الشيعة أن السلطة السياسية شأن ديني صرف، ويجب أن يكون على رأسه الإمام، وأن الله سبحانه وتعالى ورسوله، جعلوا السلطة السياسية في الأئمة الاثني عشر من سلالة على بن أبي طالب -رضي الله عنه-، تأتي وجهة نظر السنة، متمثلة برؤ الفقهاء والمتكلمين من السنة في القرنين الرابع والخامس للهجرة، بأن الإمامة ليست ركن من الدين، وليست شأنًا تعبدياً، بل هي شأن مصلي واجتهادي تعتمد على الاختيار من الأمة.

وبرأيه أن هذا ما يفسر سعي الإسلاميين بعد إلغاء الخلافة للوصول إلى السلطة؛ لكي يتحقق هذا الشرط الديني المفقود، الذي يضفي الشرعية على الدولة سواء بالإمامة أو الخلافة أو جعل الدين كمصدر تشريع للدولة<sup>٢٦</sup>.

في الحقيقة لا نتفق مع الباحث رضوان السيد فيما ذهب إليه، بأن السلطة السياسية لدى أهل السنة شأن ديني، وأن ضياع هذا الشأن (مرجعية دينية)، هو ما جعل الإسلاميون يسعون دائماً للوصول إلى السلطة بعد إلغاء الخلافة العثمانية.

صحيح أن الإسلاميين سعوا إلى إعادة السيطرة على السلطة السياسية من أجل المحافظة على الهوية الإسلامية للدولة، إلا أن هذا السعي لم يكن قائماً على أساس أن السلطة شأن ديني، يجب تحقيقه وإلّا لن يكون لهذه الدولة شرعية لدى المسلمين، إن الأمر يعود بالتحديد إلى عدم تقبل المسلمين فكرة الدولة الحديثة ومفاهيمها الوافدة على أيدي الغربيين في صيغة الفرض / الاحتلال، بالإضافة إلى عدم اعتياد المسلمين، منذ نشوء الدولة الإسلامية أيام الرسول الكريم وحتى إلغاء الخلافة العثمانية، على أن تكون المرجعية غير إسلامية من وجهة نظر نفسية اجتماعية وليست دينية، فمنذ أواخر العهد الراشدي وحتى انتهاء الخلافة العثمانية، كان مسار العلاقة بين الدين والسياسة مستقر

<sup>٢٥</sup> طويل، عبد السلام، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٢م، ص ٨١-٨٢.  
<sup>٢٦</sup> السيد، رضوان، وجهة نظر بعنوان: الإصلاح الديني وإخراج الدين من الصراع السياسي، جريدة الاتحاد، ٤ أغسطس ٢٠١٣م.

بشكل متوازن بين هاتين السلطتين، أو في حالة توظيف للدين لأغراض السلطة، فلم يكن من السهل تجاوز هذا التاريخ الطويل من التجربة السياسية الإسلامية، التي كان الدين فيها متداخلاً أو مندمجاً مع السياسة، بحيث ترسخ في أذهان المسلمين أن الدولة والدين لا يمكن أن ينفصل بعضهما عن بعض.

بالعودة للتعقب التاريخي لظاهرة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، يمكننا أن نؤكد مدنية السلطة السياسية في الإسلام، فالرسول الكريم - عليه الصلاة والسلام - منذ أن وضع لبنات الدولة الأولى في المدينة، وضع دستوراً على أساس التمايز بين الدين والسياسة، والفصل بين الأمة الدينية مصدر الشرعية الدينية وحارسه الدين، وبين الأمة السياسية مصدر الشرعية السياسية والقائمة بالمصالح العامة لضمان خير المجتمع ونموه، في خطوة منه للتأكيد على جوهر الإسلام الذي أتى ليحرر الدين من سيطرة الدولة.

وعليه فإن مفهوم المرجعية الدينية للسلطة السياسية أو للدولة لدى الفكر السني، يخضع أولاً وأخيراً لإجماع الجماعة السياسية، فهي مصدر الشريعة السياسية وليست الجماعة الدينية وحدها، كما في الفكر الشيعي المتمثل بالإمامة وولاية الفقيه.

حاولت حركات الهوية الدينية والثقافية، التي نشأت في هذه المرحلة مثل: جماعة الإخوان المسلمين بمصر عام ١٩٢٨م، وجمعية الشبان المسلمين عام ١٩٢٧م، وحركة الشبيبة الإسلامية ببلاد الشام عام ١٩٣٣م، الخ، حاولت أن تدافع عن الهوية الإسلامية للبلاد من خلال هدفين بارزين هما: مكافحة التغريب في الحياتين العامة والخاصة، ومكافحة الاستعمار والغزو السياسي والعسكري والثقافي، ومن الجدير بالذكر، أن هذه الحركات والجماعات قد بدأت وهي تحمل طابعاً دعويًا وتربويًا، ثم ما لبثت أن تسييس بعضها بالتدرج؛ نتيجة لتفاقم الأزمة التي جعلت من المسلمين في المقدمة، يواجهون الاحتلال الأجنبية وبعض التيارات الوطنية الأخرى، التي لم تكن ترى أن الاحتلال يهدد هويتها أو يتناقض معها أيديولوجياً كما هو الحال بالنسبة للإسلاميين.

إن معظم هذا الأحزاب كانت حديثة النشأة أو تأسست إبّان فترة الاحتلال، متأثرة بالأفكار الديمقراطية والوطنية الشيوعية والاشتراكية، فلم تكن قد كونت هويتها بشكل جيد لتشعر بوجود خطر يهددها، بل على العكس فقد ساعد الاحتلال بعضها على الانتشار في المجتمع، من خلال تمهيد الأرضية المجتمعية لتقبل الأفكار الحديثة الوافدة، ونتيجة لذلك فقد حصل في هذه المرحلة افتراق تدريجي بين التيارات الوطنية والإسلامية، وأصبح أكثر حدة في

المرحلة التالية بعد الاستقلال<sup>٢٧</sup>، وتشكّل مفهوم جديد للدولة في البلدان العربية يمثل نموذجين للدولة، الدولة الإسلامية والدولة الوطنية القومية.

على الصعيد شبه الرسمي للمؤسسة الدينية والذي كان يمثله الأزهر الشريف، يرى هاني السباعي بأن نابليون بونابرت هو أول من وضع أسس التعامل مع المؤسسات الدينية، وكيفية احتوائها، أيام الحملات الفرنسية على مصر، في إشارة منه إلى أن دور الأزهر كسلطة دينية في المجتمع من ذلك الوقت قد أخذ بالانحطاط، والابتعاد عن روح الأمة والدين، واتباع الهوى والمناصب الدنيوية، فيقول "استطاع نابليون أن يجند مجموعة من العلماء لتخدير الأمة، ولقتل روح المقاومة والجهاد ضد المغتصب، كما هو حاول الأنظمة الحاكمة الآن، بُغية الرضى بالواقع المرير، وحتى يحافظوا على مناصبهم، وعلى حكمهم وانتقاله لأبنائهم وذرياتهم".

ويسرد السباعي العديد من الأحداث التي تسلط الضوء على موقف الأزهر السلبي تجاه قضايا الأمة، ليستشهد بها على انحراف الأزهر، وسيطرة الأنظمة السياسية عليه وعلى قراراته، والذي بدأ تدريجياً منذ القرن الثامن عشر أيام الفرنسيين ومن ثم الإنكليز، وصولاً إلى أيام عبد الناصر ومبارك فيقول "على الرغم من أن شيخ الأزهر محمد الأحمدى الظواهري ١٩٢٩-١٩٤٤م، كان ينادي بإصلاح الأزهر، وله مواقف طيبة، لكنه كان متعاوناً مع الملك فؤاد الذي كان يسعى لكسب الأزهر لصالحه، وبالتالي يضمن ألا يكون موقف الأزهر ضد الإنكليز، كونه متعاوناً معهم ضد الأحزاب السياسية في مصر"<sup>٢٨</sup>.

ومع احتدام الصراع على السلطة بين التيارات الإسلامية والوطنية في هذه المرحلة، إلا أنه بقي ضمن الإطار السياسي والسلمي، ومحاولة التيارات الإسلامية وعلى رأسها الإخوان المسلمون، تكييف وموائمة وتأصيل بعض مظاهر الفكر السياسي الغربي (الديمقراطي)، ومؤسساته، وأليات عمله مع الشريعة الإسلامية.

وتمكن حسن البنا من تقديم رؤية جديدة للإسلام، اعتبرت أن الإسلام دين شامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، وهو الجامع لكل أطراف الحياة، فالإسلام كما تقدمه دعوة البنا وفكره السياسي، فلسفة، وقانون، وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان، وقلبه، وظاهر أمره وباطنه، فهو دين ودنيا، ومصحف وسيف<sup>٢٩</sup>.

<sup>٢٧</sup> السيد رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٦٢.

<sup>٢٨</sup> السباعي هاني، الصراع بين المؤسسات الدينية والأنظمة الحاكمة، ٢٠٠٢م، ص ١٦.  
<sup>٢٩</sup> العوا محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص ٣١٧.

يعتبر رضوان السيد أن هذه المقولة جديدة في تاريخ التجربة السياسية الإسلامية القديمة والحديثة؛ لأنها تعتبر الدين الركن الأول للدولة، ومنها تبلور فكر الإخوان وساد فيما بعد، من خلال أطروحة الحاكمية التي تهدف للوصول إلى السلطة السياسية؛ لأنه من خلالها يمكن إضفاء الشرعية على الدولة والتي سقطت عنها بإلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م<sup>٣٠</sup>.

كما أن الباحث الحبيب الجحاني يعقب في السياق ذاته، على أوراق رضوان السيد المقدمة ضمن الندوة الفكرية المنعقدة في الإسكندرية، حول موضوع الدين والدولة في العالم العربي بقوله: إن مقولة الإسلام دين ودولة العائدة للبنا تحتاج إلى إعادة نظر، فهي صحيحة في دولة المدينة في حياة الرسول، أما بعد وفاته وانقطاع الوحي فالإسلام دين فقط، فقد ترك الإسلام الحرية الكاملة للمسلمين في اختيار النظام السياسي الذي يتماشى مع المرحلة التاريخية التي يعيشون فيها<sup>٣١</sup>.

انتهى الصراع في هذه المرحلة بإعلان دول الاستقلال العربية ذات الطابع القومي القطري، والتي شارك الإسلاميون فيها مع باقي الأحزاب الوطنية في تشكيل الحكومات والبرلمانات المنتخبة على ضوء أفكار السيد حسن البنا، مع أن الكثيرين يعتبرون مشاركة الإخوان في تلك المرحلة ما هي إلا عبارة عن استراتيجية براغماتية تكتيكية، من أجل محاولة الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية لإعادة الهوية الإسلامية الضائعة للأمة، إلا أننا نرى أن البنا استطاع من خلال رؤيته السياسية تطوير الفكر السياسي الإسلامي، ليتناسب مع المفاهيم السياسية الحديثة لبناء الدولة، وهذا بحد ذاته ينم عن فهم واسع وسريع للواقع السياسي، وتغيير المعطيات السياسية محلياً وعالمياً.

ولو أن الإخوان المسلمين استمروا على هذا النهج في التطوير الفكري السياسي حتى الآن، لكان وضع هذه الجماعة مختلف تماماً على الصعيد السياسي العربي والإسلامي، إلا أن تبنيهم في المرحلة التالية -مرحلة الانقلابات العسكرية وحكومات الاستبداد الشمولية- أفكار سيد قطب المتمثلة في الحاكمية وتكفير الآخر، كان لها تأثير كبير على صورة الجماعة، وقدرتها على العمل السياسي ضمن إطار التعددية، وخلال بحثنا سنقوم بعرض الأسباب التي دفعت السيد قطب للوصول إلى هذه الأفكار، وعلى رأسها محاربة الجماعة من قبل النظام الاشتراكي في مصر آنذاك.

<sup>٣٠</sup> السيد، رضوان، وجهة نظر بعنوان: الإصلاح الديني وإخراج الدين من الصراع السياسي، جريدة الاتحاد، ٤ أغسطس ٢٠١٣م.

<sup>٣١</sup> السيد رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٩٥.

## ٢. من دول الاستقلال إلى الأنظمة العسكرية الاستبدادية:

في هذه المرحلة لم يعد مفهوم المؤسسة الدينية يمثل السلطة الدينية كما كان سابقاً، بمعنى آخر لم تعد هذه المؤسسة طرفاً الصراع الوحيد بين حقلي الدين والسياسة، فقد أصبحت هناك أحزاب سياسية إسلامية أخذت تتصارع مع السلطة السياسية للسيطرة على الدولة، وأصبحت المؤسسة الدينية المتمثلة بوزارة الأوقاف، ودار الإفتاء، أو حتى مؤسسة الأزهر في مصر، تخضع للتجاذبات السياسية، ليس بين المسلمين أنفسهم كما كان خلال العصور الإسلامية، بل بين الإسلاميين على اختلاف توجهاتهم السياسية من جهة، والأحزاب السياسية والوطنية من جهة أخرى.

وهو ما يتضح جلياً، من خلال ما يصدر عن هذه المؤسسة من فتاوى تتعلق بشكل مباشر بالشأن السياسي للدولة، لتدعم فيها طرفاً على حساب آخر، ولعلّ السبب الأساسي لهذا التغيير يعود لرغبة القوى السياسية إسلامية وغير إسلامية، كسب ولاء هذه المؤسسة التي أصبحت الممثل الرسمي للسلطة الدينية في الدولة.

فنتيجة لمأسسة الشأن الديني في إطار الدولة الحديثة، لم يعد المجتمع وحده، ولا مدى التزام المؤسسة في تطبيق الشريعة هو ما يمنحها الشرعية، بل تشارك في ذلك كل من الشعب من جهة، والسلطة الحاكمة والأحزاب السياسية الإسلامية من جهة أخرى، وبذلك أصبحت مسؤولية حماية الدين وحرصاته، ليست مقتصرة على علماء الشريعة والفقهاء كما كان الحال في بعض الفترات الإسلامية (مثال: الدولة العباسية أيام أحمد بن حنبل)، ولا على الدولة التي كانت تكتسب شرعيتها سابقاً من الدين الإسلامي بشكل أو بآخر، بل أصبحت مُشتركة بين أطراف المعادلة الجديدة الثلاث: المؤسسة الدينية (غير المستقلة) + الدولة (السلطة السياسية) + الأحزاب الإسلامية، إن العامل المشترك بين هؤلاء -الذين يدعون الحفاظ على الدين أو تطبيقه- هو حب السلطة والسيطرة، وإخراج المجتمع (الشعب) خارج دائرة التأثير، وبذلك تكون نتيجة هذه المعادلة، أن الجميع يسعى إلى استغلال الدين وتوظيفه بحجج حراسته، من أجل السلطة بحد ذاتها، هذه هي المعادلة التي سادت في هذه الفترة وحتى الوقت الحالي، مع بعض المتغيرات البسيطة في معطياتها إلا أن الجوهر بقي واحداً.

سنعرض حال المؤسسات الدينية في هذه الفترة، من خلال مواقف الأزهر الشريف كنموذج للمؤسسة الدينية المستقلة التي لها وزنها وأهميتها إسلامياً وعربياً، لنرى كيف تحولت إلى مؤسسة شبه رسمية بفعل تدخل وسيطرة السلطة الحاكمة، التي لم تعد تقتصر على محاولة كسب ولاءها وعدم عدائها، بل بدأت بالسيطرة عليها واحتوائها بشكل كلي، وذلك من خلال التدخل بتعيين شيخ للأزهر، ومحاولة تطوير مناهجه التعليمية، وربط موارده بالدولة، مما حول كادره إلى موظفين تنفيذيين تابعين للحكومة.

في عام ١٩٥٢م، وصف شيخ الأزهر محمد الخضر حسين انقلاب الضباط بأنه أعظم انقلاب اجتماعي في مصر، في حين أن عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر بين عام ١٩٥٤-١٩٥٨م، أصدر بياناً بعنوان (مؤامرة الإخوان)، شن فيه هجوماً على جماعة الإخوان المسلمين، معتبراً أنهم يشوهون الدين وحقائقه، وأنه سوف يعمل على حماية الدين منهم وردهم للصواب، والحقيقة أن هذا الشيخ اعثبر من أكثر من استخدمهم نظام عبد الناصر ضد خصومه السياسيين آنذاك.

في عام ١٩٦١م، أصدرت حكومة عبد الناصر القانون رقم ١٠٣ المعروف باسم قانون تطوير الأزهر، والذي تضمن إنشاء كليات جديدة لتدريس العلوم التقنية والتطبيقية (كالطب والهندسة وغيرها من العلوم الدنيوية)، بالإضافة إلى تغيير مناهج طلاب المرحلة الإعدادية والثانوية في الأزهر، وإجبار طلاب العلم الشرعي على دراسة مناهج المدارس المدنية العادية إلى جانب مناهجهم الشرعية، مما أدى إلى تغيير هوية الأزهر وتحويله من جامعة متخصصة في العلوم الشرعية إلى مدارس وجامعات، تنمى فيها الهوية بين الدينية والمدنية، وتشكل مناهجها عبئاً على الطالب الذي أصبح مطلوباً منه دراسة مناهج بكميات مضاعفة، مما أدى إلى هبوط المستوى التعليمي.

أما حسن مأمون الذي أعدم في عهده سيد قطب، فقد طلب من الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي الاطلاع على كتاب سيد قطب (معالم على الطريق)، وإعداد وثيقة في الأمر جاء فيها تكفير سيد قطب، واعتباره من الخوارج<sup>٣٢</sup>. إلا أنه على الوجه المقابل، كانت هناك مواقف مشرفة لبعض مشايخ الأزهر، التي حاولت الحفاظ على استقلاليته، وابتعاده عن الخوض في السياسة، نذكر منها موقف الشيخ إبراهيم حمروش عام ١٩٥١-١٩٥٢م، الذي قدّم استقالته بعد خلافٍ مع الملك فاروق حول شرعية اشتغال العالم الأزهرى بالسياسة<sup>٣٣</sup>.

وقبل البدء بمناقشة إشكالية مفهوم الدولة الحديثة في البلدان العربية، سنقدّم تمهيداً نعرض فيه أهم الظروف السياسية والفكرية التي من خلالها نشأ أو تبلور مفهوم الدولة، فهناك جملة من الظروف المحلية والعالمية التي أثّرت سلباً وإيجاباً على ظاهرة الصراع الذي نشده حتى الآن حول شكل الدولة في الوطن العربي، ونظراً لكثافة الأحداث والمتغيرات التي حصلت آنذاك على الساحتين الدولية والمحلية، سنقوم بتقسيم هذه الفترة إلى حقبتين، الأولى: تمتد من أواخر الأربعينيات إلى بداية سبعينيات القرن الماضي، والثانية: من أواخر السبعينيات وحتى انطلاق ثورات الربيع العربي عام ٢٠١٠م.

<sup>٣٢</sup> السباعي، هاني، الصراع بين المؤسسات الدينية والأنظمة الحاكمة، ٢٠٠٢م، ص ٨٥-٨٧.

<sup>٣٣</sup> المرجع نفسه، ص ٩١.

## ٢٠١. الحقبة الأولى: الصحوة الإسلامية

خلال هذه المرحلة سادت فكرة النظام الإسلامي الكامل، وتحولت الحركات والجمعيات الإسلامية إلى أحزاب متينة البنية، وحسب فكرة هذا النظام؛ فإن الإسلام هو نظام شامل للحياة في المجتمعات والدول من كل النواحي العقديّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو يقوم على إحلال الشريعة محل الأمة، أساساً للمشروعية في المجتمع والدولة، ليظلّ المجتمع مسلماً والدولة إسلامية، وتقوم الدولة والنظام السياسي بمهمة أساسية هي تطبيق الشريعة أو حكم الله، أخذت هذه الفكرة تتبلور منذ مقولة حسن البنا الشهيرة بأن الإسلام دين ودينيا، ومصحف وسيف، حتى جاء سيد قطب وأقرّ مبدأ الحاكمية، وأن الله استخلف الإنسان والمؤمنين تحديداً على الأرض، وصولاً إلى مقولة القرضاوي في السبعينيّات بحتمية الحل الإسلامي<sup>٣٤</sup>.

لقد مرت المنطقة العربية والإسلامية بجملةٍ من الظروف والأحداث، كان لها الأثر الأكبر في انحراف الفكر السياسي الإسلامي نحو الإقصائية والتكفيرية، نذكر منها:

**أولاً:** تحول الافتراق الحاصل - في مرحلة الاحتلالات الأجنبية (ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي) - بين النخب الوطنية من جهة والإسلامية من جهة أخرى إلى صدام مباشر، بعد قيام حكومات الضباط في الخمسينيات والستينيات؛ بسبب وقوف الأحزاب الوطنية إلى جانب الحكومات وإيصالها للحكم، على حساب قمع الأحزاب والحركات الإسلامية وعلى رأسها جماعة (الإخوان المسلمين)، فالزمن كان زمن عقائديات وأيديولوجيات شمولية.

**ثانياً:** أثر الحرب الباردة التي اندلعت في أواخر الأربعينيات في العسكر والسياسة والاقتصاد والثقافة، والتي كان الوطن العربي والعالم الإسلامي من ساحاتها المشتعلة، مما أدى إلى انقسام العالم بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي، والسيطرة على الدول والمجتمعات بأفكار الشعبويات الهائلة، المتمثلة بالفاشيات من جهة والشيوعيات من جهة أخرى، في كلتا الحالتين تظهر الجماهير بوصفها أسطورية القوة والسطوة، تمنح بعدها القوة، وتركزها في أيدي طغاةٍ وجبارة يمتلكون حق الإرغام المطلق، بمقتضى سلطة الشعب الممنوحة لهم.

**ثالثاً:** أثر المشكلات الكبرى التي حدثت وتفاقت في بيئات الإسلام الحضارية والسياسية، كاحتلال فلسطين من جانب الصهاينة، وإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م بدعم من الغربيين، وسكوت وعدم مقاومة الاتحاد السوفيتي، إضافة إلى ترتيبات ومدابح المناطق الإسلامية الرئيسية وانفصالها عن الهند وإقامة دولة باكستان في تلك المناطق عام ١٩٤٧م.

<sup>٣٤</sup> السيد، رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٦١.

رابعاً: انتشار أفكار الأدبيات العلمانية واليسارية المعادية للدين، التي حمل لواءها مثقفون عرب ومسلمون كثيرون تحالفوا مع حكومات الضباط أو مع أحد طرفي الحرب الباردة.

خامساً: عجز الحكومات العسكرية واستبدالها، والتي أخرجت فئات شعبية واسعة من دورة الإنتاج والحراك والحياة السياسية المتضائلة، هذا العجز تزامن مع أعمال قمع مباشر لذوي التوجهات الدينية من الشباب، مما دفعهم إلى الانضمام لجمهور الإسلاميين، الذين شكّلوا حركات المعارضة الرئيسية لهذه الأنظمة العسكرية.

سادساً: ضعف وعجز واستتباع المؤسسات الدينية السنية، مما أفقدها كل جاذبية وحجية، وترك عشرات الآلاف من ذوي الأمزجة الدينية حائرين بين الاستكانة لتهافت تلك المؤسسات، أو الذهاب إلى الجهاديين، أو إلى الرحابة النسبية للإخوان ومتفرعاتهم<sup>٣٥</sup>.

إن جملة هذه الظروف والمعطيات السياسية، والاجتماعية، والعسكرية، والثقافية، العالمية منها والمحلية، جعلت الإسلاميين في خوف متزايد على الدين، وعلى هوية المجتمع الإسلامية، وبالتأكيد على وجودهم ضمن دائرة السلطة والعمل السياسي والمجتمع، وتمثلت أبرز هذه المخاوف في الأمور التالية:

١. الخوف من الوقوع بما وقع فيه الغربيون في تجربتهم السياسية، سواءً في العصور الوسطى، حيث أقاموا السلطة على أساس الحق الإلهي للباباوات والملوك، أو في الأزمنة الحديثة (أزمنة الدولة القومية)، حيث دهرنوا الدولة بفصلها عن الدين، وإعطائها سلطات مطلقة، بما في ذلك سلطة التشريع وصوغ القوانين وإنفاذها.
٢. الخوف من سطوة الشعبويات الهائلة المتمثلة في الشيوعية والفاشيات الأخرى، ومن انتشار الأفكار العلمانية واليسارية التحريرية، وأثر هذه الشعبويات والأفكار على أبناء المنطقة من المسلمين.
٣. شعور الإسلاميين بأنهم لم يصبحوا خارج دائرة الحدث السياسي والصراع على السلطة فقط، بل أصبحوا خارج التيار الرئيسي للجمهور، بمعنى أنهم أبعادوا عن السياسية، ويتم العمل على إخراجهم من المجتمع، وإبطال قدرتهم في التأثير على مكوناته.

إذن هذه هي الظروف والمخاوف التي قادت مؤسس ومُصَلِّ فكرة الحاكمية سيد قطب، إلى ما وصل إليه في كتابه معالم على الطريق، وهو ما انتهت إليه أنظار الأيديولوجيين الإسلاميين من حزبيين وغير حزبيين.

فلقد أصبحت الشريعة هي المرجعية العليا، ومصدر المشروعية بدلاً من الأمة باعتبار أصلها الإلهي، والمجتمع الذي لا يطبق الإسلام، ولا تحكمه تصورات وقيمه وموازينه وشرائعه هو مجتمع الجاهلية<sup>٣٦</sup>. ولكي تُطبق الشريعة (الحل

<sup>٣٥</sup> المرجع نفسه، ص 162.

<sup>٣٦</sup> العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص ٣١٨.

الإسلامي)، فلا بُدَّ من أداة للتنفيذ، ولا أداة في هذه الحالة إلا الدولة التي تُوكَل إليها مهمة صون الدين وتطبيق شريعته، وبهذا أصبح من الواجب شرعاً الوصول إلى قمة هذه الدولة لضمان حصول ذلك، أو فرض ذلك على الدولة فرضاً لتصبح شرعية من وجهة نظر الإسلاميين.

إن هذا التصور يبدو متنافراً الأجزاء، ويحاول مواءمة وتكييف واقع الإسلاميين السياسي على ضوء الواقع السياسي آنذاك، والأخذ بعين الاعتبار التجارب الأوروبية الوسيطة والحديثة.

إن أفضع ما في هذا التصور أنه:

١. أصل لفكرة نقل الجهاد من دار الكفر - المتمثلة في البلاد خارج إطار الدولة الإسلامية - إلى دار الإسلام، الذي اعتبرها جاهلية (كافرة)؛ إن لم تطبق الشريعة الإسلامية.
٢. يسلب الشريعة والسلطة من الأمة، ويضعهما في مواجهتها، وهو بذلك يضع الشريعة خارج الأمة بدلاً من أن تظل حاضنة لها، ويحوّل الشريعة إلى سلطة قامعة باسم الله، فيسيئ للدين وقيمه الأخلاقية.
٣. يضع الدين وشريعته بيد السلطة السياسية بحجة الحاجة إلى تطبيقه، فيتحول إلى سوط بيدها تضرب به باسم الله، فإذا كانت الأنظمة العسكرية الديكتاتورية تضرب بيد من حديد، بموجب ما توصلت إليه الأنظمة الاشتراكية والشيوعية من أفكار ومنطلقات نظرية تحكم الدول، فكيف سيكون استغلال أي نظام ديكتاتوري آخر لكتاب الله، إذا أصبح الدين وشريعته تحت تصرف السلطة السياسية؟!!

لكن لا بُدَّ لنا من الإشارة والتأكيد على أن الفكر السياسي الإسلامي، ما كان ليصل إلى هذه المرحلة من الإقصائية، لو لم يتم دفعه إلى ذلك دفعاً، من خلال تأثير كل العوامل والظروف السياسية المحلية والعالمية، التي تتقاطع فيما بينها بعامل أساسي مشترك، وهو فرض السيطرة والهيمنة على العالم باسم التحرر والديمقراطية والحداثة، الأمر الذي جعل الإسلام والمسلمين المستهدف الأول؛ كونهم أصحاب حضارة عالمية وعقيدة راسخة، لا يقبلون أن يُسيطر عليهم من قبل دول وإمبراطوريات زمانية جاء دينهم ليحرر العالم منها.

إذن لا يمكن تحميل المسلمين أو الإسلاميين وحدهم مسؤولية ما وصل إليه حال بعض فرقهم، التي قيّدت إلى طريق مسدود يُحتمُّ عليها اللجوء إلى القتال والعنف، أو ما وصل إليه حال الأمة الإسلامية والعربية من جهل وتخلف وإرجاعه إلى الدين الإسلامي.

لم يكن لدى الإسلاميين مشكلة في العمل السياسي ضمن منظومة الدولة الحديثة، وهذا واضح في فكر البنا أيام نشاطه السياسي وعهد دول البرلمانات والدستور، إلا أن السياسات القمعية والعنيفة التي ضغطت على الإسلاميين مع بداية الصراعات السياسية أيام الانقلابات العسكرية، ومن ثم الحكومات الشمولية الاستبدادية، وضعتهم في مواجهة هذه

الحكومات التي لم تُحرّم عليهم المشاركة السياسية فقط، بل حاربتهم بكل ما أوتيت من قوة، لتخرجهم من إدارة الحدث السياسي والاجتماعي.

إن من يتحمل المسؤولية الأخيرة فيما وصل إليه حال الأمة العربية والإسلامية، هي تلك الحكومات العسكرية والشمولية المستبدة التي فرضت على المجتمع أفكاراً دخيلة لا تتناسب مع طبيعته، ولم تسع في الوقت ذاته إلى تطويرها وتكييفها مع مجتمعاتنا العربية، بل أخذت في القضاء على كل من حاول القيام بذلك من إسلاميين وغيرهم.

نعم لقد أثبتت فكرة الدولة الوطنية والمنظومات الشيوعية والاشتراكية فشلها، وهي المسؤول الأول والأخير عما أصاب الأمة من جهل وتخلف، كما سنرى في الحقبة التالية أيضاً، كيف فشلت الحكومات القومية والقُطرية في قيادة الدول العربية إلى الأفضل، بعد أن انقلبت على حكومات التوافق الوطني لتبقى في الحكم حتى قيام ثورات الربيع العربي.

## ٢٠٢٠. الحقبة الثانية (من ثمانينيات القرن الماضي إلى ثورات الربيع العربي عام ٢٠١٠م)

هذه الحقبة امتداد لسابقتها من حيث استمرار نفس الأنظمة العسكرية الديكتاتورية في الحكم في بعض الدول، وتسلم ديكتاتوريين آخرين الحكم في دول أخرى، واتباع السياسات ذاتها في محاربة وقمع الإسلاميين والحركات الإسلامية السياسية، ومن حيث الفشل في النهوض بالمجتمع نحو الأفضل أيضاً، بل بالأحرى تخريب بنيته الاجتماعية والثقافية كما السياسية.

إن أهم ما يميز هذه الحقبة، بأن الصراع بين الإسلاميين والأنظمة الحاكمة تحول إلى عنف متبادل، ولم يعد احتكاك العنف مقتصرًا على الدولة، فشهدت المنطقة حرباً أهليةً في لبنان، وثورةً داخليةً قُمعت باسم القضاء على الإرهاب في سوريا.

ومع أن وصول الصراع على السلطة إلى هذا المستوى الخطير، الذي أفضى إلى حروب أهلية وثورات، إلا أن هذه الأنظمة الاستبدادية لم تستطع التخلي عن استغلال الدين الإسلامي لصالحها سياسياً نتيجة حريها مع الحركات الإسلامية، بل حاولت أن تستثمر الصراع لصالحها، من خلال الإمعان في إخراج الإسلاميين الثائرين عليها من دائرة الإسلام الصحيح، واعتبارهم متطرفين، وأن باقي المسلمين ممن لا يدعم حركات التمرد هذه هم الإسلاميون المعتدلون، وأخذت تدعم انتشار مذهب الصوفية الذي يرجئ الأمر لصاحب الأمر (اللّه سبحانه وتعالى)، ويُبعد المسلمين كل البعد عن التدخل في الشأن السياسي، فقد بقيت الكثير من دساتير هذه الدول تنص بشكل أو بآخر بالمرجعية الإسلامية للدولة أو أن

الإسلام هو دين الدولة الرسمي، حتى أن حافظ الأسد عندما رسَّخ أركان انقلابه في دمشق، ذهب إلى طهران بعد الثورة ليطلب من آية الله الخميني فتوى تعترف بالطائفة العلوية النصيرية، كأحد مذاهب الشيعة الإثني عشرية، ليضمن بذلك عدم خروج المسلمين عليه بدعوى ولاية غير المسلم.

كذلك كان الحال مع السادات، الذي بقي خلال فترة حكمه يلوِّح بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ ليضمن ولاء الأقباط إلى جانبه، وليفهمهم أنه لولا وجوده على كرسي الحكم لطبقت الشريعة الإسلامية، حيث سيعتبرهم الإسلاميين مرتدين.

أما بالنسبة لمشايخ الأزهر أيام مبارك، فلنا في فتاوى السيد طنطاوي خير دليل على حال المؤسسة الدينية، وإلى أي مدى أصبحت تابعة للدولة، فشيخ الأزهر طنطاوي كان لا يردُّ طلباً للنظام الحاكم، ويصدر الفتوى حسب المقاس الرسمي المطلوب للدولة، فقد أصدر - على سبيل المثال - فتوى تفيد بأن الشريعة الإسلامية تحتاج إلى وقت طويل ليتم تطبيقها، حتى يصل الجميع إلى قناعة بهذا الخصوص، كما أفتى بجواز التحاق الفتيات بالجيش والكلبات العسكرية.... إلخ<sup>٣٧</sup>.

أما عن المؤسسة الدينية الوهابية، فسوف نتطرق إلى وضعها بشيء من التفصيل، في معرض حديثنا عن الدولة الإسلامية كنموذج للدولة الإسلامية في العصر الحديث، لكن يمكن أن نشير هنا إلى فتوى لها، توضح مدى تقاربها وتناغمها مع الحكومة السعودية، فقد أصدرت هيئة كبار العلماء أيام حرب الكويت بتاريخ ١٣ / ٠٨ / ١٩٩٠م بياناً يؤيد الاستعانة بقوات أجنبية غير مسلمة لإخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد، وهو أمر واجب تمليه الضرورة الحاضرة، ويحثُّه الواقع المؤلم وقواعد الشريعة وأدلتها<sup>٣٨</sup>.

بعد القضاء على المعارضين والثورات الداخلية، واستتباب حكم الأنظمة الدكتاتورية وتفردهم بالسلطة، لم يعد هناك ما يسمى صراعاً بين السلطة الدينية والسياسية، فقد تحولت المؤسسة الدينية إلى دائرة من دوائر الدولة، تخضع لها بكل شيء وتتقاضى رواتبها منها، حتى أوقافها فقد تم تأميم الكثير منها وأصبح المشايخ والأئمة والمفتون يُعيَّنون من قبل الحكومة، فأخذوا يدعون للقائد الخالد ويمجدونه ويسبحون بحمده، وكلما ظهرت طفرة شبابية إسلامية، يتم القضاء عليها واستئصالها أولاً بأول، إما بالقتل، أو الاعتقال، أو التهجير، أو غض الطرف، ليتم التخلص منها (إن كانت جهادية في دول الجهاد الخارجي، كالشيشان وأفغانستان والعراق)، وبذلك لا يتبقى على الساحة من يُمثِّل الإسلام والمسلمين سوى بعض مشايخ السلطان، ومشايخ الطرق الصوفية، الذين أصبحوا هم وفتاويهم مصدر بلاء على الأمة الإسلامية.

<sup>٣٧</sup> السباعي، هاني، الصراع بين المؤسسات الدينية والأنظمة الحاكمة، ٢٠٠٢م، ص ٨٩.

<sup>٣٨</sup> المرجع نفسه، ص ١٢١.

إن هذه الأنظمة الاستبدادية الفاسدة، لم تعمل على استغلال الدين وتحويله إلى أورق رابحة بيدها وحسب، بل عملت على تفتيت بنية المجتمع ونسيجه الاجتماعي، وأخذت تستغل موضوع الأقليات وتدعي حمايتها، كما فعلت الدول الأوروبية عندما أرادت القضاء على الدولة العثمانية بالضبط، فقد رأت في سياسة ادعاء حماية الأقليات مدخلاً مناسباً لاختراق مناعة هذه الإمبراطورية، وهنا يتكرر الأمر ذاته، فقد وصّعت هذه الأنظمة المكونات الوطنية في مواجهة بعضهم بعضاً، وكأنّ الخلاف بينها وليس مع المستبد، إلا أن هذه السياسة لا تخدم المستبد فقط، بل كانت وما زالت مدخلاً للقوى الخارجية للتدخل في شؤون البلاد<sup>٣٩</sup>.

من هنا ينطلق موقفنا في تحميل المسؤولية التاريخية لضياح الأمة، وتجهيلها، وتحولها إلى بلدان عالم ثالث، لتلك الأنظمة الفاسدة المستبدة الطاغية الديكتاتورية.

شهدت هذه الحقبة تطورات لافتة، كان لها الأثر الكبير على طبيعة الصراع من أجل السلطة بين الدين والسياسة، ومن أهمها النقاط التالية:

١. نجاح الثورة الإيرانية وتمكنها من إقامة نظام حكم ثيوقراطي، أفكاره هي أفكار الإخوان في النظام الكامل، وإنما له خصوصية آتية من المذهب الشيعي الجعفري متمثلة في نظام "ولاية الفقيه".
٢. انقسام الإسلاميين إلى جهاديين بالداخل وتجاه الخارج، وإلى متلائمين لا يُقَرُّون العنف وإن ظلوا مُصَرِّين على أسلمة المجتمع والدولة، عن طريق المشاركة تحت سقف الأنظمة القائمة بحسب المتاح والمقدور عليه.
٣. انطلاق اجتهادات من جانب الإخوان والمفكرين القريبين منهم، تمضي في أطروحة التلاؤم بين الإسلاميين والأنظمة، في تخلٍ واضح عن مسألة الحاكمية، والانفتاح على المسألة الديمقراطية، وأبرز أعلام هذا المنهج الشيخ محمد شمس الدين وقوله بولاية الأمة على نفسها، وراشد الغنوشي وأفكاره التي بلورها للوصول إلى ديمقراطية إسلامية، أو ديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام<sup>٤٠</sup>.

إلا أنه ومع هذا الانفتاح والتطور في الفكر السياسي الإسلامي نحو الديمقراطية، لم تستطع الجماعات الحركية السياسية بمختلف اتجاهاتها (ومن ضمنها جماعة الإخوان المسلمين)، تسخير الطاقة البشرية الهائلة، التي أخذت بالانضمام لصفوفها منذ بداية الحقبة السابقة، وازدادت في هذه الحقبة ضمن ما يسمى ظاهرة الإحياء الإسلامي، لعمل مشروع إسلامي نهضوي، بل نرى العكس تماماً، حيث كبّلتها بخلافاتها الفكرية والتنظيمية، والتي كانت في معظمها جزئية لكنها أضاعت هذه الطاقات الهائلة، وحالت دون تحقيق الهدف العام، ويعود ذلك لسببين:

<sup>٣٩</sup> عماد عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣م، ص ٢٦٦.

<sup>٤٠</sup> السيد رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢م، ص ١٦٣.

**الأول:** يتعلق بطبيعة فكر الحركة الإسلامية منذ إلغاء الخلافة العثمانية - على الأقل - وحتى الآن، فقد كان "فكر أزمة" ينشط ويخمل تبعاً للخط البياني لعلاقة حقلي الدين والسياسية، ومدى استقرار المجتمع والدولة أو تأزمهما، فكل الإسهامات الفكرية أو الأدبيات الإسلامية للمشروع الإسلامي الحركي، يمكن تصنيفها في إطار الفكر الدفاعي، القائم على ردود الأفعال من أجل رد التهم، وتصحيح الصورة التي تسعى أعداد الوطن والإسلام لتشويهها، الأمر الذي لم يدع فرصة كافية للتأمل، والتنظير، والتقويم، والمراجعة، من أجل أن يتركز الاهتمام الفكري على الحلول والمعالجة، أكثر أو بدلاً من الدفاع والتعبئة.

**الثاني:** تشديد القبضة الأمنية للأنظمة العسكرية على المجتمعات العربية، وبالتحديد الحركات والأحزاب الإسلامية، بدعم الأمريكيين الذين هيمنوا على عالم ما بعد الحرب الباردة، فلم يتمكن الإسلاميون من جهاديين وليبراليين متلائمين أن يرتاحوا ويعملوا على تطوير فكرهم السياسي، ليتمكنوا من الاستفادة من الطاقات الهائلة التي أصبحوا يمتلكونها نتيجة لشعبيتهم المتزايدة.

حتى حزب الوسط، الذي كوّن فكره الخاص، المخالف للتنظيمات الإسلامية التي اتخذت العنف طريقاً للتغيير السياسي، وفكر الإخوان الذي لم يستطع استيعاب طاقات الشباب والقيام بنهضة حضارية، لاقى رد فعل عنيف من الحكومة المصرية كردهم على الإخوان المسلمين، فقد قبض على ثلاثة عشر رجلاً، من بينهم وكيل المؤسسين (أبو العلا ماضي) واتهموا بأنهم حاولوا التحايل على الشرعية بتأسيس حزب سياسي<sup>٤١</sup>.

### ٣. مقارنة بين مفهوم الدولة الإسلامية والدولة الوطنية القومية الحديثة:

سنحاول في السطور القادمة استعراض مفهوم الدولة الحديثة الذي تبلور في البلدان العربية منذ فترة تحررها من الاحتلال الأجنبية، حول شكلين أساسيين: الدولة الإسلامية، والدولة الوطنية القومية.

إن مفهوم الدولة بحد ذاته لا يزال حتى الآن، غير واضح المعالم أو متفق على مفهومه في الدول العربية، وهو محل نقاش وجدل كبيرين بين الإسلاميين والليبراليين.

سنناقش أوجه اختلاف هذا المفهوم، من وجهة نظر الإسلاميين الطامحين لبناء دولة إسلامية، والليبراليين من مختلف التوجهات السياسية الساعين لبناء دولة ديمقراطية مدنية (للمزيد من التفاصيل حول إشكالية الدولة يمكن الرجوع إلى كتاب، مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين)، وذلك من أجل محاولة فهم انعكاسات اختلاف وجهات النظر حول شكل الدولة، على طبيعة العلاقة بين المؤسسة الدينية والسياسية.

<sup>٤١</sup> العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ٣٢٣-٣٢٥.

إن الناظم الأساسي الذي يجمع حوله التيارات الإسلامية المختلفة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، يتمثل في الإقرار بمرجعية الإسلام في الدولة، إلا أن تفسير آلية تطبيق هذه المرجعية على أرض الواقع تختلف من فريق إسلامي لآخر، فالسلفية والحركات الجهادية يعتقدون أنه لتحقيق هذه المرجعية لا بد من تطبيق الشريعة الإسلامية على ضوء مبدأ الحاكمية، متمسكين بحرفية النص، في حين أن الإخوان يقولون إن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون هي مصدر الشرعية والتشريع، أما بعض الليبراليين فيكتفون بالقول بتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية بموجب قوانين الدولة وسياساتها بصرف النظر عن شكل الدولة.

يمكننا اختزال الخلاف بين نموذج الدولة الإسلامية والقومية بالنقطتين التاليتين: اختلاف الهوية، واختلاف الشرعية والمشروعية حول تطبيق الشريعة؛ إن مناقشة هذين الاختلافين العريضين، يوفر علينا نقاش الكثير من القضايا الجزئية التي تتفرع عنهما (كالحريات، والعدل، والمساواة... إلخ)، كونها جزءاً أساسياً من الشريعة الإسلامية.

### الأولى: اختلاف الهوية

فهوية الدولة الوطنية من وجهة نظر الإسلاميين، إما هوية ساقطة غير شرعية؛ كونها وليدة وصنيعة الاستعمارات الأجنبية، ومنتاقتة؛ كون أمتها التي تسعى إلى خدمتها ورعاية مصالحها تقتصر على أمة الوطن، وليس على الأمة الإسلامية بالمعنى الواسع، أو غير كاملة؛ لأنها لا تعبر عن هوية المكون الأكبر فيها وهم المسلمون، فلذلك ليس لها مشروعية لا دينية ولا فقهية ولا سياسية، وستبقى من وجهة نظرهم كيانات مؤقتة وعابرة منقوصة الشرعية، فالأمة التي يحلم بها القوميون العرب لا تمثل الغاية النهائية للعالم الإسلامي<sup>٤٢</sup>.

إن الهوية في الدول الحديثة علمانية، أو مدنية، أو حالة مركبة تلفيقية بين العلمانية والدينية، فلا هي علمانية ولا هي دينية بل تعمل على الاستفادة من ميزات كلا النموذجين لثبّت بقاءها في السلطة، كما هو الحال مع أنظمة الدول العربية قبل ثورات الربيع العربي، أو حتى الآن في بعض الدول، أما مرجعية هذه الدولة، فهي الدساتير والقوانين الوضعية المتفق عليها بين أغلبية الشعب مصدر السلطة وشرعية الدولة.

في هذا السياق يجب علينا أن نذكر تعاريف لأهم المفاهيم التي يستند عليها كلا نموذجي الدولة محل النقاش (دولة إسلامية، ودولة وطنية قومية)، ليُبّضح مصدر اختلاف الهوية.

<sup>٤٢</sup> عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ١١-١٢.

يعرّف الباحث عبد الإله بلقريز العلمانية بأنها "فلسفة في الدولة والمجتمع السياسي، تقوم على مبدأ مدني مجرد من أية مصدرية ثقافية أو دينية، هي المواطنة المتحررة من أي قيد سوى ذلك الذي يفرضه القانون بما هو تجسيد للإرادة العامة، إنها ذلك التعبير المادي، المؤسسي، عن الفلسفة السياسية الحديثة ونظرتها إلى الدولة والنظام السياسي"<sup>٤٣</sup>.

أما القانون الوضعي فقد عرفه انطوان نصري مسرة بأنه "ثمرة تجربة تاريخية عالمية وبراغماتية، وفي كل الأديان ومن دون استثناء، كوسيلة لحماية الناس من التسلط السياسي وحمائتهم أيضًا من الأديان إذا تحولت إلى سلطة بالمعنى السياسي، أي إمكانية اللجوء إلى الإكراه. إن القانون الوضعي له بالضرورة مصادر دينية وفلسفية وفكرية، وتعتبر الأديان مصدرًا قِيمِيًّا للقانون، ولكنها ليست مصدرًا إجرائيًا

أما الدين فيُعرّف بأنه "تنزيل سماوي من قِبَل اللّٰه على الأنبياء المنزهين عن مقتضيات الغفلة والنسيان والسهو والخطأ، وكل ما أتى به الدين من أحكام، وعبادات، وتشريعات، ومعاملات، تنضوي تحت ما يسمى الشريعة الدينية، أما الفكر الديني: فهو قراءة بشرية للدين قابلة للخطأ والصواب".

لذلك عندما نتعامل مع الأديان يجب علينا عدم الخلط بين فضاءات الدين الثلاثة:

**فضاء الإيمان:** وهو في جوهره تساؤل حول الماورائي والحياة والألم والحب ومعنى الوجود.

**فضاء الدين في الحياة العامة:** يُعتبر موضوعًا حقوقيًا يتعلق بممارسة الشعائر وتعليم الدين وإنشاء أماكن للعبادة.

**فضاء السياسة – السلطة:** والذي يظهر عندما يُستخدم الدين في التعبئة والمنافسة السياسية من قبل رجال دين أو سياسيين.

<sup>٤٣</sup> بلقريز، عبد الإله، تعيب على بحث راشد الغنوشي بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٣٠.

فلذلك عندما تُدخل الدين كفضاء روعي أو كمكون في الحياة العامة إلى السياسة؛ فإننا نخضع لمكيدة الخبراء في التلاعب بالأديان واستخدامها كوسيلة تبريرية لإضفاء صفة الشرعية على غايات سلطوية<sup>٤٤</sup>.

### الثانية: الشرعية والمشروعية، وقضية تطبيق الشريعة وفريضة الجهاد

يقول سليم العوا في هذا الخصوص أنه "يجب أن تخضع أي دولة إسلامية أو تعتبر نفسها إسلامية فعلاً، إلى مبدأ المشروعية ورقابة تطبيقه، وهذا يعني أن كل ما يصدر عن الدولة من قرارات أو ما تقوم به الحكومة، خاضع لأحكام الإسلام، وأنه يبطل كل ما يخالف أحكام الإسلام أيًا كانت السلطة التي قررتها، وهناك العديد من الدول الإسلامية تنص دساتيرها على أن الإسلام دين الدولة، أو على أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع أو مصدر التشريع، ومع ذلك فإن هذه النصوص لا تزيد قيمتها من حيث التطبيق العملي على قيمة المداد الذي كتبت به، فلا أثر للشريعة فيما تصدر سلطات هذه الدول من قوانين، ولم يترتب على هذا النص الدستوري في أي من تلك الدول تعديلات تشريعية ذات شأن في إحلال النظام القانوني الإسلامي محل النظم القانونية الغربية السائدة فيها"<sup>٤٥</sup>.

أما ابن قيم الجوزية فيرى أن العدل هو المقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسل، وأن السياسة العادلة جزء من الدين، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فنم شرع الله ودينه.

إذن فالمطلوب من أي دولة تتبنى النموذج الإسلامي، أن تحقق غاية الشريعة لا شكلها، وأسمى غايات الشريعة الإسلامية تتجسد في إقامة العدل والقسط، والشورى، فهاتان الغيتان قطعيتا الدلالة بموجب النص القرآني، أما باقي المقاصد كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعلى الرغم من كونها قطعية الدلالة أيضاً، إلا أن آليات تحقيقها واسعة ومنوعة، وفيها جدل وخلاف كبير.

ومع أن هذا الاختلاف لا يعدو عن كونه جزءاً فرعياً من الاختلاف الأول، إلا أننا نفرده هنا بعنوان مستقل؛ لما له من حساسية لفظية لدى بعض التيارات الإسلامية (تطبيق الشريعة)، وحساسية عملية لدى جماعات أخرى كالجهادية (فريضة الجهاد)، التي يشكل الجهاد عمود فكرها الفقري.

إن الجهاد لا يعدو عن كونه وسيلة وليست غاية، ومقصداً من مقاصد الشريعة، لذلك من الممكن اعتماد أية وسيلة أخرى يمكن أن تحقق الغاية المرجوة من الجهاد، وهي نشر الدين وتبليغه دون إكراه، وضمان حرية ممارسة الشعائر الدين بحرية تامة، ورد العدوان على الأمة عند الاعتداد عليها.

<sup>٤٤</sup> مسرة، أنطوان نصري، تعيب على بحث رضوان السيد بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٧٨-١٨٣.

<sup>٤٥</sup> العوا محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ٢٦١.

ونرى أن موجبات الجهاد تتمحور في النقاط التالية:

١. محاربة من يقف في طريق نشر الدين وتبليغه إلى سائر البشر في أصقاع الأرض كافة، وهذا هو مبرر قتال من يرفض دخول الإسلام أو دفع الجزية، وليس كما تم تصويره من قبل أعداء الإسلام، بأنه عبارة عن إكراه في دخول الدين أو إذلال وإصغار بدفع الجزية.

فمن لا يريد دخول الإسلام من سكان البلاد المفتوحة، له الحرية الدينية التامة، لكن لا يمكنه أن يمنع المسلمين من التقدم في مواصلة طريقهم لنشر دينهم في البلاد، كما تطلب منه الجزية بدلاً عن عدم التزامه بقوانين هذه الدولة الجديدة، وبالتحديد في موضوع القتال في جيشها، ولهذا قال بعض الفقهاء بأن الجزية تسقط عن كل من يشارك المسلمين في قتالهم، فالجزية إذن، ضريبة تُدفع لتأمين الحماية لكل من لا يبذل دمه في سبيل بقاء الدولة.

إذن، ما الفرق بين الجهاد، وبين ما تقوم به الدول الأجنبية من استعمارات واحتلالات وحروب لنشر الديمقراطية في بلدان العالم كافة، على يد قواتها العسكرية وبمشروعية عالمية؟

الفرق يكمن في أن هذه الدول تقوم بعملياتها العسكرية؛ من أجل السيطرة على خيرات وثروات الشعوب، وإبقاءها فقيرة وعبدة لها، ومن لا يقبل بهذه المنظومة العالمية الجديدة، تقوم بمحاربتة وفرض ما تشاء عليه، أما الإسلام، وإن كان يريد السيطرة والهيمنة الاقتصادية إلا أنه لا يقوم بنهب وسرقة البلاد والعباد، ولا يفرض نفسه على من لا يرغب بدخوله، بل يطلب منه المغادرة آمناً على حياته أو أن يدفع الجزية ويبقى تحت حماية الدولة الإسلامية.

٢. رد الظلم والعدوان عن النفس، وهذا مبدأ متفق عليه في كلا نموذجي الدولة: الإسلامية، والوطنية الحديثة، فقد أقرته الشريعة والمواثيق الدولية أيضاً.

أما باقي المبررات الأخرى للجهاد، فهي خاصة بالمسلمين أنفسهم، وليس لها علاقة بأوجه الخلاف هنا (كقتال الفئة الباغية).

إن مفهوم الجهاد في الإسلام، شؤّه واستُغل بطريقة خبيثة، أخرجته عن مضمونه وغاياته، وخاصةً في ظل غياب دولة إسلامية تقوم بفرض الكفاية هذا، فبعد أن قامت القوى الغربية بالاعتداء على المسلمين في دول عدة، تم اعتبار الجهاد من قبل التنظيمات الجهادية، فرض عين على المسلمين؛ من أجل نصرة أخوة الدين المظلومين في شتى بقاع الأرض، وكأنه لا يمكننا نصرتهم إلا بالقتال معهم لنطبق هذه الفريضة.

المشكلة تكمن في أنهم اعتبروا الجهاد القتالي، الشكل الوحيد من أشكال الجهاد، وأنه لا بد من القيام بهذه الفريضة، سواءً وجدت دولة إسلامية أم لم توجد، غير مدركين (أو مخدوعين / خادعين) جملة الظروف الدولية وموازين القوى

العالمية، التي استغلّت تفكيرهم بهذا الشكل، لثُورَ أمة المسلمين على أنها أمة إرهاب، وأن الجهاد وكل ما يتعلق به هو المظهر الوحيد للعبادات في الإسلام، والسبيل الوحيد لنصرة المظلوم.

لقد أخطأ المسلمون العرب، والحركة الإسلامية في العالم العربي في الوقوف في مواجهة السلطات بالقوة، وإعلان الاستنفار الكامل في مواجهتها، مصورةً لنفسها بأن هذا نوع من الجهاد، فقد أدت عسكرة السلوك الإحيائي لتيار الحركة الإسلامية لفقدانها قاعدة تبني وترشد، فبيئة الصراع لا يمكن أن تفسح مجالاً للتربية، حتى جرّوا الدين الإسلامي إلى ساحات الصراع السياسي القذرة.

نعتقد أنه حتى الآن، لم تستطع تيارات الحركة الإسلامية في الوطن العربي تقبل الخسارة التي لحقت بالإسلام عند إلغاء الخلافة العثمانية، وما أفرزه هذا الحدث من متغيرات على كافة الأصعدة، فلم يعد للمسلمين أيُّ طريق لاستعادة الهوية السابقة للدولة في أذهانهم، إلا باعتماد مفهوم الدولة الحديثة، وهذا ما يفسّر سعيهم الدائم في ذكر عبارات مثل: الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، أو مصدر التشريع في دساتير الدول العربية، فاستغلّت الأنظمة الديكتاتورية هذا الواقع استغلالاً كبيراً لتضفي الشرعية الإسلامية على نفسها.

إن عدم تقبل هذا الواقع، أو عدم رؤيته بشكل مسبق، حرم الدول العربية من مرحلة عمل وبناء فكري ونظري تصل لأكثر من نصف قرن، كان من الممكن خلالها للحركة الإسلامية أن تعيد بناء نفسها وعلى أساس قوي ومتين، لا على أساس فقه المرحلة والأزمات، كما كان بإمكانها رغم كل الظروف العالمية والمحلية التي وقفت في وجهها، أن تتأى بنفسها عن الوقوف في المواجهة مدافعة عن نفسها، فبدل أن تشجع الشباب المسلم المتحمس للذهاب إلى الجهاد في مختلف دول الإسلام المُجتاحة لنصرة أخوته، كان من الممكن أن تصل إلى الحكم بقيمها الإسلامية (كما حصل في تركيا فبعد صبرهم، وعدم تبنيهم العنف منهج عمل سياسي، وصل حزب العدالة والتنمية لسدة الحكم)، وأن تنصر الدول المستضعفة بكل ما أوتيت من قوة الدولة، وليكن هذا العمل أعظم جهاد تقوم به، فلم يعد ممكناً في هذا العصر الحديث، زمن التطور والحدائث، العمل بنفس آليات ومناهج الدولة الإسلامية سابقاً، في الكثير من الأمور وليس فقط فيما يخص الجهاد.

يرى كمال حبيب السعيد (قائد تنظيم الجهاد بَعَدَ مؤسسه سالم الرحال في الأردن)، أن سبيل الخروج من مأزق التيار الجهادي يكون في: نبذ ممارسة العنف بشكل تام تجاه السلطة والمجتمع؛ والانعطاف إلى المجتمع، وتحويل طاقة العنف المتجه إلى السلطة، إلى طاقة عمل في مجالات الدعوة، والعمل الاجتماعي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بشكل سلمي؛ وتغيير منهج التفكير الذي ينظر إلى الأشياء بشكلها الكليّ المجمل، دون تفحص الجزئيات المكونة لها؛

وأخيراً يدعو إلى قَبول المنازلة السياسية، وينهى عن محاولة إيجاد مجتمع موازٍ أو بديل عن المجتمع الذي نعيش فيه، فلا بُدَّ من الانخراط فيه والعمل في قلبه، وليس بموازاته أو بعيدها عنه<sup>٤٦</sup>.

لقد تغيرت المفاهيم أيها المسلمون! فيجب على الجماعات الجهادية، وأيُّ جماعة إسلامية أخرى، الخروج من القوالب الجامدة، ومن التمسك بالقشور والأشكال، والمضي قدماً في تحريك هذا الجمود الفكري والحركي، والسعي وراء تطبيق مقاصد الشريعة الإسلامية من خلال أي نموذج للدولة، غربيّ الصنع كان أم إسلامي الأصل والمنشأ، فالعبرة - كما تقول القاعدة الفقهية - تكون بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

### هل يمكن للدولة أن تكون علمانية حديثة وتطبق الشريعة الإسلامية؟

إذا استطعنا أن نفصل بين التجارب السياسية للدول الحديثة، والتي اعتمدت العلمانية كمنظومة فلسفية وفكرة لبناء الدولة، وبين المنظومة ذاتها ككيان مجرد (بين التجربة السياسية للدولة الإسلامية على مختلف عصورها، وبين الفكر السياسي الإسلامي للدولة)، عندها يمكننا أن نبدأ الخطوة الأولى والصحيحة في عمل مقارنة يمكن أن تخرج البلدان العربية من مأزق دولتها.

لنكن حياديين ومتسامحين، وننسى أن لكل نموذج تجارب عملية تُشوّه صورة المنظومة التي قام عليها، وأدّت إلى خلق حالة من العداء والرفض المسبق المتبادل، بين مؤيدي كلا النموذجين: الإسلامي، والعلماني.

لنفترض، أننا اليوم أمام واقع جديد يُحتمُّ على المسلمين تبني مفهوم الدولة الحديثة، القائم على العلمانية الصادقة والمحايدة، التي تحقق للمسلمين المساواة والحرية التامة فعلاً، ولنرى هل يمكن قَبول شكل هذه الدولة من وجهة نظر الإسلام والإسلاميين في الدول العربية؟

إن غاية الدولة العلمانية والإسلامية، هو تحقيق الصالح العام، وإرساء العدل، والمساواة، والحرية، بين أبناء الشعب كافة؛ بالسهر على تطبيق القوانين المستمدة من الدستور.

إلا أن مفهوم الصالح العام في الإسلام، يختلف عما هو عليه في المنظومة العلمانية، فهو محدد سلفاً في الشريعة التي وُضعت كلها لتحقيق الخير - من وجهة نظر المُشرِّع - للبشر جميعاً (فهو ثابت بشكل أو بآخر)، في حين أن الصالح العام في العلمانية، يستند إلى أغلبية الشعب دون أي اشتراط مسبق (فهو متغير)، فإذا كانت دولة ما، ذات غالبية

<sup>٤٦</sup> العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ١٦٥.

مسلمة فمن المفروض أن يتقاطع الصالح العام مع شريعتهم الإسلامية، فلماذا الخوف إذن من الدولة الحديثة العلمانية، والقول بأن صالحها العام مختلف؟

أما في الحالة المعاكسة، إذا كان المسلمون أقليةً في دولةٍ ما، فلا يحق لهم، لا من وجهة نظر دينية (لا إكراه في الدين)، ولا من وجهة نظر سياسية - أن يفرضوا رأي الأقلية على الأكثرية.

كذلك الأمر بالنسبة للقوانين الوضعية التي تتقاطع في أغلب الأحوال مع مقاصد الشريعة الإسلامية، المتمثلة بالعدل، والمساواة، والحرية، وتولية الأكفاء، وإقامة الدين، وبهذا الشكل يمكن للدولة العلمانية المحايدة الصادقة أن تطبق جوهر الشريعة الإسلامية دون أن يكون المسلمون على رأس السلطة.

إن ادعاء تطبيق الشرعية من خلال العمل بمبدأ الحاكمية، لا يخلو من كونه مسوغاً، يمزج عند الكثير من التيارات الإسلامية بين حب السلطة والسيطرة باسم الدين، وبين الرغبة في نشر الدين عن طريق الدولة، فالمرجو من كلا النموذجين (الإسلامي أو العلماني)، العمل على تحقيق المقاصد والغايات، بعيداً عن الاهتمام بالمظاهر والأشكال، ولنا في قيام الدولة الإسلامية في إيران والسعودية خير دليل على ذلك، فأين هاتين الدولتين من الإسلام وتحقيق مقاصده؟

في الحقيقة إن هذين النموذجين (الإيراني والسعودي)، للدولة الحديثة التي تبنت مفهوم الدولة الإسلامية، يعكس لنا بوضوح، إلى أي درجة يمكن استغلال الدين ومؤسساته من أجل بناء دولة ديكتاتورية باسم الدين، لقد عمل آل سعود على الاستفادة من الدعوة الوهابية للوصول إلى السلطة، والسيطرة على البلاد، حتى تداخلت الدولة مع المؤسسة الوهابية لدرجة التماهي، وأصبحت المؤسسة الدينية عبئاً على الدولة بعد أن استثمرتها إلى آخر رمق، والآن تعمل على الحد من سلطتها وتأثيرها داخل المجتمع والدولة.

أما في إيران، فمن أهم مظاهر استغلال الحكومة الإسلامية للدين، قضية "ولاية الفقيه" التي تقوم على منح الفقيه مكانة الإمام والحاكم والقاضي، وبذلك تكون ولاية عامة وخاصة منذ غياب الإمام الثاني عشر، وحتى ظهور الإمام المهدي، فعندما قام الخميني بالثورة على الشاه عام ١٩٧٩م، كان بحاجة إلى أن يجد سنداً لجهاده السياسي من فقه الشيعة، يقنع به طلاب العلم وشباب الشيعة الذين التفوا حوله في النجف وخارجها، فأعطى لولاية الفقيه بعداً سياسياً يخرج بالمذهب الشيعي من الجمود السياسي المتمثل بانتظار عودة الإمام الثاني عشر ليقيم من جديد حكومة الإسلام، فنرى

بوضوح كيف استغل قضية ولاية الفقيه ليس لقيام دولة إسلامية فقط، بل من أجل السيطرة عليها باسم الشريعة الإسلامية، وحراسة الدين من قبل أمناء هذه الأمة<sup>٤٧</sup>.

هذا الاستغلال السياسي للدين، ليس حكراً على الإسلاميين، بل نراه بشكل واضح في الدولة اليهودية المغتصبة لأرض فلسطين، فمع أن هوية هذه الدولة -بموجب دساتيرها وتشريعاتها- علمانية، إلا أنها قائمة بالأساس على استغلال الهوية الدينية اليهودية من قبل ساسة الصهاينة الإسرائيليين.

إن الدولة الحديثة، هي دولة محتكرة للعنف وإصدار القوانين، وتفرض المكونات الاجتماعية التقليدية، وتحوّل المجتمع إلى أفراد مواطنين؛ لتصبح قادرة على تلبية طبيعتها التي تسعى لجعلها تغطي على المجتمع تحت غايات تحقيق وحدة الشعب والأمة والوطن والأمن والاستقرار.

فالدولة الحديثة، دولة طاغية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والفرد ضعيف أمامها بالضرورة، وهو يتعامل مع أجهزتها وقوانينها وأنظمتها، إنها دولة مُتَحَكِّمَةٌ في المؤسسات الدينية الرسمية، وفي الأوقاف والمساجد عمومًا، وحتى توجيه التعليم الديني، وإذا كان هناك من دور للدين فهو خارجها وباستقلال عنها رغماً عن المؤسسات الدينية.

ومن هنا، وفي هذه الحالة التي نحن بصدددها، فإن المطلوب هو تحرير الدين الإسلامي من سيطرة الدولة الحديثة، وكفّ يدها عن المؤسسات الدينية، سواء الجامعات أو المدارس، وبصورة خاصة عن الأوقاف؛ ليتمتع الدين في بلادنا كما تتمتع به الكنيسة في الغرب، من حريات وحقوق وعلاقة بالمجتمع، فالذين يظنون أنه من الممكن أسلمة الدولة الحديثة، يجب أن يخافوا على أنفسهم وإسلامهم من التماهي في هذه الدولة، والخضوع لسلطانها وإغراءاتها، ولن ينجو منهم إلا القلة القليلة.

فالتجربة العالمية لم تترك في الثوار الشيوعيين الاشتراكيين، أو الإسلاميين، أو الليبراليين المستقلين -إلا لدى قلة منهم- شيئاً من تلك المبادئ والاستقامة والقيم، ولذلك يجب أن يكون الإسلام في بلادنا عاملاً بشكل أساسي من خارج الدولة، وفي المجتمع تماماً -كما تفعل المضادات الحيوية- فيدعم السياسات والمواقف الصحيحة ويُقوِّم الخاطئة<sup>٤٨</sup>.

إن الإسلام دين شعب وليس دين نخبة، والعامل الأساسي في استمراره ليس نفوذ الدولة، بل هو ما يتمتع به من قبول عام لدى معتنقيه، والدولة في كثير من الأحيان كانت كلاً عليه. فلذا لا يجب على الكثير ممن ينتمون للتيار الإسلامي،

<sup>٤٧</sup> المرجع نفسه، ص>229

<sup>٤٨</sup> الغنوشي، راشد، مقال بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٥٠-١٥١.

الخوف على الإسلام إن تحرر من الدولة، وترك شأناً شعبياً مجتمعيًا، بل عليهم الخوف على أنفسهم ودينهم من الخضوع لمقتضيات الدولة.

علينا الخوف على الإسلام حقيقةً، من نتائج وأفكار الجماعات الجهادية التكفيرية وغيرها من محبي السلطة والتسلط باسم الدين، والتي تريد الاستحواذ المطلق على الدين من أجل الوصول للسلطة، بل ولا تكتفي بذلك، فتقوم بطريقتها بقتل مَنْ تُكفّرهم باسم الدين، إن الدين براءً مما يفعله أصحاب الفكر الأحادي المتمثل بالفرقة الناجية<sup>٤٩</sup>.

يجب على الداعين إلى الدولة الإسلامية، التمييز المستمر بين ما يُعتبر في التراث السياسي (حُكماً) ملزماً للمسلمين في هذا العصر وكل عصر، وبين ما يُعتبر أو يمكن أن يُعتبر أصلاً ومقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية يجب علينا الأخذ بها، ولكن لم تنتفي صفة الإلزام عنه، فالشورى تعتبر أصلاً ومقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية يجب علينا الأخذ بها، ولكن لم يفرض علينا الدين نصوصاً ثابتةً تُفصل آليات تطبيقها، بل تركها مفتوحةً لاجتهادات الأمة بما يتناسب مع متغيرات وظروف كل عصر، والتي لا تتشابه مع بعضها بالضرورة<sup>٥٠</sup>.

كما ينبغي عليهم أيضاً (القائمين بالدولة الإسلامية)، أن يُقرّوا للأمة -بناءً على وضوح التجربة التاريخية الكبيرة- أن مصدر السلطات ومصدر الشرعية للدولة هو الأمة (السياسية)، وما دام الأساس في هذا السياق واضحاً، فلا حاجة للتلفيق والتوفيق بين التصورات القديمة والحديثة للدولة كما فعل أكثر المنظرين للدولة الإسلامية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة<sup>٥١</sup>.

وفي الختام، نعتقد أن عامة المسلمين وبعض الإسلاميين ممن ليس لديهم حب السلطة من أجل السلطة، لا يريدون إقامة دولة إسلامية بالمعنى المروّج له من قبل الجماعات الجهادية والسلفية، إن السبب الرئيسي لديهم لإقامة هذه الدولة أو تأييد إقامتها؛ شعورهم بعدم القدرة على ممارسة دينهم، وتبليغهم، ونشره بحرية تامة في ظل الدولة الديمقراطية التي تدّعي العلمانية، والوقوف بحياد على مسافة واحدة من كل الأديان، فلو كان هناك نموذج صادق للدولة الحديثة الديمقراطية العلمانية، لاستطاع إقناع المسلمين بالعيش في كنفه، والتفاعل في المجتمع كمكون أصيل ينهض بالدولة، وهذا ما استطاع -استثنائياً- حزب العدالة والتنمية أن يفعله في تركيا، حيث قام هذا الحزب بإظهار الجانب الصادق الصحيح للدولة العلمانية، والذي أقتنع به المسلمون وغيرهم، أنهم قادرون على التمتع بالحرية في مجالاتها كافة على قدم السواء.

<sup>٤٩</sup> السيد، رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٧٥.

<sup>٥٠</sup> العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ٢٣٤.

<sup>٥١</sup> السيد، رضوان، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٧٢.

## الفصل الثالث:

### ١. مرحلة ثورات الربيع العربي (مظاهر وانعكاسات)

إن فشل الدولة الوطنية القومية في مرحلة ما بعد الاستقلال، ومن ثم بعد سيطرة الأنظمة الديكتاتورية الفاسدة عليها، والعمل على تخريب المجتمع وتهميش دور شرائحه المختلفة في كل النواحي السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، كل ذلك كان السبب الرئيسي في اندلاع ثورات الربيع العربي، فقد شعر المواطن العربي، أن هذه الحكومات لم تقدم له أي شيء على مدار أكثر من ستة عقود، بل أرجعته إلى الوراء، لدرجة أنه أصبح مواطناً من الدرجة الثالثة، بعد أن كان أيام الدول الإسلامية على مر العصور، مواطناً من الدرجة الأولى، ساد العالم بفكره وحضارته، إلا أن هذا لا يعني أن الدول التي قامت في مرحلة ما بعد الاستقلال على أساس مرجعية دينية كالسعودية وإيران - كانت أفضل حالاً، أو أنها سَعَت بشكل أكبر لتحسين مستوى المواطنين لكونها إسلامية.

ومع أن هذه الدول ما زالت قائمة إلى الآن، إلا أن مشروعها أخذ بالسقوط والانهيال؛ لأنها وجه آخر من أوجه الاستبداد العسكري الديكتاتوري، الذي ثارت عليه الشعوب في الدول العربية الأخرى، بل هي أشد سوءاً منها؛ لأنها قامت على شرعية الدين، ومن ثم استغلته للتسلط على رقاب العباد.

ما يهمنا في موضوع البحث هنا، هو الجانب الديني الذي قامت أنظمة هذه الدول باستغلاله للوصول إلى السلطة، وهنا يكمن دافع الإسلاميين في الانخراط في صفوف الثورات العربية، فقد كانوا خلال معارضتهم لأنظمة الحكم، يعيبون عليها استغلالها للدين وللمؤسسات الدينية من أجل أهداف سلطوية سياسية، فالثورات لم تقم لإكمال الدين أو تطبيقه، بل قامت لتحرير الدين - من وجهة نظر الإسلاميين - من أيدي السلطة وإعادته إلى المجتمع، إضافة إلى رغبتهم بتحسين الشأن العام وإصلاحه وتطوير الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهم يتقاطعون في هذا الجانب مع شرائح المجتمع الثائرة الأخرى، إلا أنه وللأسف كان ادعاء الإسلاميين العمل على تحرير الدين من أيدي السلطة، ما هو إلا إعادة إنتاج لذات الخطاب وأدوات هذه الأنظمة الاستبدادية من أجل الوصول إلى السلطة، وسنرى كم سيكون لهذا الأمر من آثار سلبية على الدين وعلى الإسلاميين أيضاً<sup>٥٢</sup>.

إن ثورات الربيع العربي فتحت الطريق أمام شعوب العالم العربي لإعداد مقاربات وأفكار جديدة للتعامل مع الحاكم المستبد، تؤسس بلا شك لقطيعة مع ثقافة إرث فقهي سلطاني محمول عبر التاريخ، يتمركز حول مفهوم الطاعة،

فلقد حركت الثورات الأفكارَ من جديد، ودفعت بها نحو الموضوعات الساخنة والصلبة، والتي لاتزال بين صانعي الحدث الثوري وفاعليه والملتحقين به، موضعَ اجتهاد وتباين واستقطاب.

إن هذه الفتوى السلطانية (الطاعة)، تحصر العلاقة بالحاكم في مبدأ السمع والطاعة مهما كان ظلمه واستبداده، وتحصر الخروج عليه بحالة واحدة وهي الكفر البواح، وبوسيلة واحدة وهي المنابذة بالسلاح.

تعتبر الوثيقة الأولى التي صدرت عن الأزهر بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م، التجسيد الفعلي للقضية مع هذه الفتوى وهذا الإرث من الفقه السلطاني، وهذا لم يكن ممكناً قبل ثورات الربيع العربي في المؤسسة الدينية الرسمية الأكبر والأعرق في العالم العربي.

فقد أعلنت الوثيقة بوضوح، جواز الخروج على الحاكم المستبد وعزله، حتى مع وجود آراء فقهية تطالب بالصبر عليه، مؤكدة أن الإخلال بشروط أمانة الحكم وعدم إقامة العدل فيه، مسوغ شرعي لعزل الحاكم، وفي الوقت نفسه، حسمت الحق في المعارضة السلمية للشعوب، معتبرة قمع التظاهرات السلمية من قبيل البغي والعدوان الذي يجب محاسبة الحاكم عليه بعد عزله.

تكمُن أهمية الوثيقة في نقطتين، الأولى: الخروج عن عباءة السلطان المتمثلة بالفقه السلطاني والقضية معه، والثانية: التأكيد الضمني على أن آلية هذا الخروج على السلطان لا يجب أن تكون بالطريقة الوحيدة التي تملئها التجربة التاريخية والإسلامية والشرعية أيضاً (المنابذة بالسلاح)، بل تم قبول فكرة التظاهر السلمي وتشريعها بشكل واضح<sup>٥٣</sup>.

فالأزهر من خلال الوثائق التي أصدرها عقب ثورة يناير، أعاد تشكيل دوره كفاعل ومرجعية حاضرة في ضمير الجماعة والأمة، ولا شك أن دوره هذا يرتبط بالحالة الديمقراطية، فكما انتعشت اكتسب استقلالاً وتفرغاً لرسالته دون الارتباط بسلطة (ويمكننا أن نرى الآن كيف عاد الأزهر بعد انقلاب السيسي من ناحية ارتباطه بالسلطة كما كان أيام مبارك بل وأشد سوءاً).

إن عودة الناس وقت الشدة نحو الكيانات التي سبقت الدولة (قَبَلِيَّة، أو دينية، أو طائفية)، كمرجعية للحكم والفصل في المنازعات بينهم، يؤكد لنا كيف أن الدولة بنموذجها القومي الوطني لم تفشل فقط في تحسين مستوى حياة المواطن على مختلف الأصعدة، بل فشلت في بناء الدولة كمؤسسات وإطار للمواطنة<sup>٥٤</sup>.

<sup>٥٣</sup> عماد عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ٤٠-٤١.

<sup>٥٤</sup> المرجع نفسه، ص ٤٦.

تابع الأزهر مسيرته كمؤسسة دينية مستقلة حتى أصدر بياناً عن مستقبل نظام الحكم في مصر، ذكر فيه بعد النص على مرجعية الإسلام في النظام الجديد، أن نظام الحكم هذا ينبغي أن يكون دستورياً وعصرياً وديمقراطياً وتعددياً ومؤسساً على المواطنة، وقد كان صائغوا البيان مجموعة من الشيوخ والمثقفين المسلمين والمسيحيين ومن بينهم إخوان وسلفيون، إلا أن هذا الانفتاح من الأزهر والتيارات الإسلامية المختلفة، لم يستمر في المستوى نفسه إبّان الحملة للاستفتاء على الإعلان الدستوري في مصر لصالح القضايا المتعلقة بالهوية الإسلامية لمصر التي تتعرض للتهديد، مع أن المادة الثانية في دستور عام ١٩٧١م والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع لم تكن معروضة للنقاش أو الاستفتاء، وكذلك الأمر في الحملة الانتخابية لمجلسي الشعب والشورى، فقد عاد شعار الإسلام هو الحل وتطبيق الشريعة للارتفاع، فشعارات الحرية والكرامة والعدالة والديمقراطية تراجعت كثيراً في الدرجة وليس في الخطاب، ويعود السبب في ذلك إلى عدم استقرار المنظومة الفكرية السياسية للإسلاميين. دفع زمن الثورات بالإسلام السياسي إلى الواجهة وأخرج الإسلاميين من جيوبهم السرية والعلنية إشكاليات المرحلة السابقة (كالإقصاء والقطيعة والإحيائية والمرجعية الإسلامية)، بقصد الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها دون القيام بأية مراجعة لمقولاتهم العقدية سالفة الذكر، ودون الانتباه إلى عمق المتغيرات الفكرية السياسية التي فرضتها الثورات العربية<sup>٥٥</sup>.

لقد بقى التفكير الحركي الإسلامي واقفاً عند حدود النموذج الطوباوي الذي تم تحقيقه في عهد النبوة والخلافة الراشدة، بما يتعلق بموضوع الحكم والسلطة الذي تم استمداده من المدونة التاريخية الفقهية، فبقي في الغالب تفكيراً يدور حول النصوص ولم ينتقل إلى التجربة السياسية التاريخية، بل كان متجاهلاً لها، وإن استوحى منها فيستوحى ما يؤيد وجهة نظره في تطبيق النصوص التي قام عليها النموذج المثالي دون النظر إلى الديناميكيات الحركية التي شهدتها هذه التجربة التاريخية السياسية، باختصار بسيط، بقي الفكر الحركي الإسلامي مقيداً بمتلازمة قيام الدولة الإسلامية النموذجية في ذات القوالب والسياقات التي تناسب الحالة الاجتماعية والسياسية لذلك العصر.

إلا أنه من جهة أخرى، كان هناك بعض التحرك لتطوير هذا الفكر السياسي الإسلامي بعيداً عن النموذج المثالي للدولة (كتجربة حزب النهضة في تونس)، إلا أن غالبية تيار الحركة الإسلامية لم يكن كذلك، ومن هنا نرى أن الإسلاميين يحكمون على أنفسهم مجدداً بالخروج على دينامية الحراك الثوري الجديد، أو الانحباس داخل أسوار المنظومة المعرفية القديمة للعمل السياسي<sup>٥٦</sup>.

<sup>٥٥</sup> السيد، رضوان، ٢٠١٢، مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٧٣.

<sup>٥٦</sup> عماد عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ٢٦٦.

بعد نجاح الإسلاميين في الانتخابات في مصر وتونس، أخذت شرائح عديدة من الإسلاميين تبحث عن مخرج من المأزق التاريخي للحركة الإسلامية التي عانت الإقصاء والمطاردة وحملات التشويه، وفي إطار اجتهاداتها بشأن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، عبّرت هذه الشرائح عن نفسها في ثلاثة تيارات رئيسية:

١. **التيار الأول:** تيار أيديولوجي شمولي لا يكف عن ترديد فكرة الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة بحرفيتها، لكون حاكمية الإنسان غير شرعية على الأرض، يتمثل هذا التيار بطيف من السلفيين الجهاديين وصولاً إلى حزب التحرير، فلقد ساهم المناخ الديمقراطي الذي أعقب ثورات الربيع العربي في انتشار الحركات السلفية وغيرها من التيارات الدينية السياسية في بلدان الوطن العربي كتونس، ومصر، وليبيا، واليمن وسورية، تلك الجماعات التي ظلت لفترات طويلة في حالة من الخمول والانكفاء، بل ومن الإعراض التام عن السياسة والشأن العام.

إن المشكلة ليست خروج هذه التيارات إلى الوجود، فهي موجودة أصلاً، ولكن المشكلة تكمن في أنها أعلنت انطلاقتها السياسية على نحو فجّر تناقضات حادة، انتقلت بالاجتماع العربي من الاستقطاب السياسي حول شؤون خلافة، إلى استقطاب ديني تحولت معه المساجد إلى مسارح لنزاعات سياسية يومية.

لقد أدخل صعود الإسلام السياسي إلى السلطة والنزاع عليها بين قواه المختلفة، أدخل الدين بشدة في معترك ذلك النزاع، وعرضه لفقدان وظيفته الأساسية كجامع للشعب والأمة، وأدخل المسلمين في خلافات مذهبية بثت الحياة في ذاكرة الفتنة القديمة التي كان المسلمون - ولا يزالون - في غنى عنها وخاصة في هذه الأوقات.

إن اعتبار هذه الجماعات أن لها الحق بالنطق باسم الإسلام أو باسم الله على الأرض، لهو توظيف خطير للدين بهدف الوصول إلى السلطة تحت ذرائع دينية، وخطره لن يكون على المسلمين فقط، بل وعلى الدين أيضاً، وخير مثال على ذلك تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، وما تقوم به من سلوكيات وممارسات الإسلام بريء منها ومن فاعليها، فهي تعتبر نفسها المالكة الوحيدة والحصرية للحقيقة الدينية الخالصة، والمُتمثلة للمنهج القويم والفهم الصحيح لتعاليم الدين كلها في أنحاء الدنيا كافة، من طريقة الصلاة، إلى كيفية إطلاق اللحي، إلى الملابس، وإلى شكل نظام الحكم.

لقد تحولت آلاف المساجد في مدننا المحررة إلى أماكن تُصنع فيها مقدمات الفتن والحروب الأهلية من قِبَل من يُنصّبون أنفسهم حراساً للعقيدة في وجه مخالفيهم من المسلمين، بل في وجه المسلمين كافة<sup>٥٧</sup>.

<sup>٥٧</sup> بلقرين، عبد الإله، تعيب على بحث رضوان السيد بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٧٨-١٨٣.

٥٢. **التيار الثاني:** ذهب إلى مدنية الدولة ولكن بمرجعية إسلامية، (الإخوان المسلمين نموذجًا)، فنرى أن البرنامج السياسي لحزب الحرية والعدالة الذراع السياسي للإخوان المسلمين، ينص على أن الشعب مصدر السلطات، وصاحب الحق الأصيل في اختيار حاكمه، وترسيخ مبدأ التعددية وتداول السلطة، وبناء مجتمع مدني، والأهم من ذلك إعلانه أنه يريد دولة تقوم على مبدأ المواطنة، يتساوى فيها جميع المواطنين دون تمييز، وضمن دستور وقانون يحقق المساواة الكاملة، كما أعلن بوضوح أن الدولة الإسلامية بطبيعتها دولة مدنية، وليست دولة دينية (ثيوقراطية) تحكمها طبقة رجال الدين أو العسكر، وهذه الدولة مسؤولة عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة لغير المسلمين بالقدر نفسه الذي تحمي به الإسلام وشؤونه.

واللافت للنظر أنه ومع كل هذا الوضوح في برنامج الحزب تجاه المدنية والمواطنة وكل المفاهيم الأخرى التي تؤكد أنه عمل حقيقة على تطوير منهجه الفكري، إلا أن موقفه من بعض القضايا التي يعتبر النقاش فيها محسومًا بعد الاعتراف بالدولة المدنية والتعددية السياسية، لم يكن واضحًا، بل دفع بالتشكيك وإعادة تفحص ما يعنيه الحزب بمفهوم المواطنة أو دولة المواطنة، مثل وجهة نظره تجاه مسألة الوظائف العليا كرئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، وهذا الغموض تبين الغرض منه عمليًا في ممارسات الحزب السياسية، عندما أراد السيطرة على هذه المناصب العليا جميعها لصالحه أثناء الانتخابات بعد الثورة، وبذلك أكد لجميع الشركاء السياسيين أن ما ذكر في برنامجه لم يكن سوى مناورة تكتيكية براغماتية، وأن خط سيره مازال حبيس فكرة المرجعية الإسلامية وتطبيق الشريعة من خلال السلطة لا عن طريق إرادة الشعب<sup>٥٨</sup>.

ولأسف فقد كان لهذه الاستراتيجية التقليدية، التي اتبعتها الحزب بالغ الأثر السلبي عليه بعد وصوله للسلطة، فقد أعطى المبرر لكل معارضيه، وخاصة من أزلام النظام السابق للانقلاب عليه.

في المقابل نرى أن حركة الإخوان المسلمين في سورية، قد خطت خطوات أكثر جرأة في ذات النقاط التي كان إخوان مصر فيها غير واضحين، أو تجنبوا اتخاذ مواقف حازمة منها، فقد ذكر في الوثيقة التي أعلن عنها من قبل الجماعة تحت عنوان "عهد وميثاق" عام ٢٠١٢م "يلتزم الإخوان بالعمل على قيام دولة مواطنة ومساواة، يتساوى فيها المواطنون جميعًا على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، وتقوم على مبدأ المواطنة، التي هي مناط الحقوق والواجبات، ويحق لأي مواطن فيها الوصول لأعلى المناصب، استنادًا إلى قاعدتي الانتخاب والكفاءة، كما يتساوى فيها الرجال والنساء في الكرامة الإنسانية والأهلية، وتتمتع المرأة بحقوقها الكاملة، كما أن الميثاق يتضمن التزامًا واضحًا بقيام دولة مدنية، حديثة، ديمقراطية، تعددية، تداولية، تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية".

<sup>٥٨</sup> عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ٢٨٨.

ولم تتضمن الوثيقة بنداً ينص على أن الشريعة الإسلامية ستكون مصدراً أساسياً للتشريع، وبذلك تميّز السوريون عن نظائرهم المصريين بمسألتين، الأولى: إقرارهم بحسم ووضوح حق غير المسلمين بالمواطنة الكاملة وتولي أعلى المناصب بالدولة؛ والثانية: تأكيدهم احترام موثيق حقوق الإنسان الدولية<sup>٥٩</sup>.

ويجب ألا ننسى أن الإخوان المسلمين في سورية أعلنوا عن هذه الوثيقة أثناء الثورة كرسالة تطمينية للسوريين وللعالم، على أنهم سيكونون البديل الأفضل بعد سقوط نظام الأسد، لكن السؤال المطروح بشدة، هل سيلتزم الإخوان في سورية بما ذكر في هذه الوثيقة؟ أم سيكون حالهم كإخوانهم في مصر بعد أن وصلوا إلى سدة الحكم؟!

٣. التيار الثالث: هو تيار ناشئ متأثر بالتجربة التركية، يذهب إلى مدنية الدولة وفق قاعدة "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة"، ذلك لأن شكل السلطة وكيفية عملها لم يكن واضحاً في النص الديني المركزي<sup>٦٠</sup>. ولعل العبارة الأنسب لتوصيف هذا الفريق، ليست كما أشار إليها عماد عبد الغني أنها بمعنى الفصل بين الدين والسياسة، بل يمكن أن تكون بمعنى الفصل بين الدين والسلطة.

نأخذ على سبيل المثال حركة النهضة في تونس، فراشد الغنوشي يعتبر المؤسس والمنظر الحقيقي لأفكار الديمقراطية التي قام عليها حزب العدالة والتنمية التركي ذو الخلفية الإسلامية.

وقد أعلن الغنوشي أن الدستور التونسي الجديد لن يتضمن نصاً يشير إلى أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، كما أن الحركة بعد الفوز الانتخابي الذي حققته بعد الثورة، لم تتردد في التحالف والمشاركة مع الليبراليين ويساريين في الحكومة والبرلمان.

إن المشكلة الوثيقة التي يواجهها إسلاميو تونس، تتمثل في تنامي الظاهرة الدينية التي أدخلت الحركات السلفية - كما أشرنا سلفاً - معترك الحياة السياسية، الأمر الذي يثير مخاوف الكثير من الشرائح الاجتماعية، وخاصة العلمانيين واليساريين الذين سعوا بكل قوتهم إلى استعادة فاعليتهم بعد الهزيمة التي أصابتهم في أول انتخابات بعد الثورة<sup>٦١</sup>.

في حقيقة الأمر تعتبر التجربة التونسية الإسلامية من أهم وأعظم التجارب السياسية الإسلامية العربية في العصر الحديث، فقد استطاعت بشكل عملي، أن تخرج الحركة الإسلامية من قيودها التقليدية، وتوجد صيغاً متكيفة مع العلمانية ومفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، تنبع من صميم اعتقادها لا من سياساتها البراغماتية.

<sup>٥٩</sup> الجزيرة نت، وثيقة "عهد وميثاق" إخوان سوريا، ٢٥ مارس ٢٠١٢.

<sup>٦٠</sup> عماد، عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، ٢٠١٣، ص ٧٩.

<sup>٦١</sup> المرجع نفسه، ص ٢٣.

ختامًا: يجب على الحركة السياسية الإسلامية العمل على تأصيل مفاهيم الدولة المدنية الحديثة في آليات عملها وخطابها معًا، والاستفادة على الأقل من آخر تجربة سياسية مرت بها في مصر وتونس بعد نجاح الثورات التي أوصلت بها إلى السلطة، وخاصة الإخوان المسلمين في سورية.

إن العمل على تطوير الفكر السياسي الإسلامي خارج القوالب الجامدة لفكرة الحاكمية وتطبيق الشريعة، قد فتح آفاق جديدة للإسلام السياسي، عادت به إلى رأس السلطة دون استغلال للدين واستخدام للعنف.

أثبتت التجربة السياسية أن العمل وفقًا لآليات الدولة المدنية الحديثة، من تداول للسلطة والإقرار بشرعية سلطة الشعب (الأمة) والتعددية السياسية والديمقراطية، أليق وأنسب للإسلاميين من التفرد بالحكم وفرض الشريعة بسوط الدولة.

ومع أن حركة النهضة التونسية حرمت من ممارسة العمل السياسي أيام حكم المستبد زين الدين بن علي، ونفي زعيمها الغنوشي لأعوام طويلة في المهجر، إلا أنهم تفوقوا على الإخوان المسلمين في مصر، الذين لم ينقطعوا عن العمل السياسي أيام مبارك، ومن المفترض أنهم اكتسبوا خبرة سياسية أكبر بكثير من نظائهم في تونس، ويعود السبب في ذلك أن الإخوان استمروا بالعمل السياسي حتى وصلوا للحكم بعد ثورة يناير ضمن إطار المنظومة العقدية القديمة لفكرة أن الإسلام هو الحل، ولم يأخذوا فترة تفكير وتنظير وتطوير ليصلوا إلى ما وصل إليه الغنوشي من أفكار، استطاعت أن تخرج بالإسلاميين من قيود المرحلة السابقة، لتتكيف مع العلمانية والديمقراطية ومؤسسات الدولة الحديثة ومقتضيات العمل بها، ولم تعط المبرر لخصوم الإسلاميين السياسيين أو لأعداء الدين المبطنين الشر للقاء على ثمرة نضال سياسي إسلامي دام لقرون؛ بحجة أن الإسلاميين غير صالحين، وليس لديهم الخبرة لبناء الدولة الحديثة.

إن الإسراف في استخدام الدين في الصراع الديني والسياسي، أو التنافس على السلطة في الدولة والمجتمع، قد قسّم في فترة قصيرة، في سورية، وتونس، وليبيا، واليمن، ومصر، بيوتًا وأسرًا وجماعات، حتى أوشكنا ألا نصلي معًا وألا نعتقد العقائد ذاتها ونمارس الشعائر ذاتها، فديننا الواحد حتى الآن يوشك أن يصبح تحت وهج السلطة أديانًا متنازعة، وبدأت تدخل فرقه في صراع عنيف كما الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت على مدى ثلاثمئة عام.

فهل ما زالت هناك أصواتٌ رشيدة وأذان مصغية حكيمة يمكنها أن تحفظ الإسلام والمسلمين من ملوثات وأوساخ الصراع على السلطة.

## الخاتمة

### • نتائج البحث:

١. فُقر الفكر السياسي الإسلامي، وعدم قدرته على التطوير إلا تحت تأثير الأزمات والمنعطفات التاريخية الخانقة، فسقوط الدولة الأموية، ومن ثم العباسية، وظهور إمارات التغلب، ومن ثم إلغاء الخلافة العثمانية وما تلاها من احتلالات أجنبية، ووصول أنظمة ديكتاتورية عسكرية للحكم، وصولاً إلى ثورات الربيع العربي، كل ذلك اعتُبر الباعثَ للتحديث والنهوض في الفكر السياسي الإسلامي، الذي كان يدخل في كل مرة في حالة من الركود، ربما نتيجة للاستقرار السياسي النسبي الآتي من سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية، أو من حالة التوازن والانسجام بين المؤسستين.

هذه الخاصية للفكر الإسلامي " فكر أزمة"، لم تمكنه من إبداع آليات بناء الدولة ومؤسساتها بشكل ينبع من المرجعية القيمة للإسلام، وبشكل قادر على تقبل المفاهيم العصرية للدولة الحديثة، مما دفع الدول العربية إلى محاولة التوفيق بين التجربة الغربية والإسلامية وفقاً لمنهجية التقليد والاستنساخ بدلاً من الإبداع والإسهام الحضاري، ولعل هذا الأمر يدعونا للقول بأن الفكر السياسي الإسلامي والعربي الآن في مرحلة شلل تام.

٢. إن الحركات الإسلامية العربية -بشكل موضوعي، وبصرف النظر عن وعيها- هي حركات "علمانية"، فقد دخلت منذ بداية تحولها للعمل السياسي، في صراع مع الحكومات من أجل تحرير الدين من سيطرة الدولة، ومنعها من استغلاله لتسويغ استبدادها، وهي بذلك تتقاطع مع جوهر العلمانية القائل بأن العلمانية تعني: " تجريد إدارة الدولة من استعمال الدين كأيدولوجيا سياسية ضد مجتمعها"<sup>٦٢</sup>.

هذا التحليل ينسجم تماماً مع جوهر كل الأديان التوحيدية التي جاءت للوقوف في وجه إمبراطوريات وممالك العبودية والظلم البشرية، لا لتستبدلها بأخرى تستبد بالبشر باسم الله، بل لتبليغ العالم رسالة الرحمة والإنسانية الإلهية.

٣. يشهد العالم السني الآن ثوراتاً يريد إلغاء الفواصل والحدود بين الدين والدولة، لصالح دعاة الدين وأحزابهم، وليس لصالح المجتمع والمسلمين عموماً، مستغلين بذلك مطلب الدولة الإسلامية الذي تهدر به حناجر الكثير من المسلمين في أنحاء العالم، والذي لا يعدو عن كونه مطلباً يجعل من الإسلام المرجعية الأخلاقية والفكرية والقيمية للمشروع السياسي الناهض، الذي يجمع المواطنين كلهم على قدم المساواة، ولا يفرقهم بين فرق ناجية وهالكة.

٤. خلقت الظروف المحلية والعالمية، وسياسات الدولة في الوطن العربي، أزمة ثقة كبيرة بين التيارات الوطنية السياسية، وخاصة بين الإسلاميين وبين اليساريين أو العلمانيين، ففي ظل الاستبداد الذي عرفته أغلب المجتمعات العربية الإسلامية، وفي إطار التوافق الذي حدث بين أنظمة ما بعد الاستعمار وبعض النخب، فرضت علاقة غريبة ومركبة بين

<sup>٦٢</sup> بلكبير، عبد الصمد، من نقاش بحث راشد الغنوشي بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص ١٣٢.

الدين والدولة، حيث تم الفصل بين الدين والدولة، وفي الوقت ذاته تمت محاصرة المؤسسة الدينية حتى لا تؤدي دورها بنوع من الاستقلالية التي تعيشها الكنيسة في المجتمعات الغربية، فاستغلت أنظمة الدول العربية، العلمانية تارة، والدين والمؤسسة الدينية تارات أخرى، حسب مصالحها السلطوية، مما أدى إلى تشويه مفهوم الدولة بصورتها العلمانية والإسلامية، وخلق حالة عدم ثقة متبادلة بين جميع الأطراف السياسية.

٥. إن تسلم السلطة باسم الدين - ليس عند المسلمين فقط - يلغي السلطات الأخرى، ويحدث صراعات بين الفرقاء لا تنتهي إلا بنهاية سلطة أحدهم على الآخر، فالبابوية عند الكاثوليك لم تكن مُلغيةً لسلطة الملوك، وإنما كان البابا يريد أن يكون هو رأس النظام أو الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وواهب الشرعية باسم الدين للأنظمة الملكية القائمة. لذلك فإن الدولة العربية الآن موضوعة ضمن دوائر صراع ثلاث: بين الديني والطائفي، وبين المدني والأمني، وبين الانتماء والتحديات الاستراتيجية، وكل عامل من هذه العوامل لا يقبل الشراكة، ويفضل الخراب على الخضوع وبخاصة الأصوليات<sup>٦٣</sup>.

٦. إن اللافت للنظر في المشروع الإسلامي الحركي العربي، أنه ما زال يُسقط من خطابه، الماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يُخفف من أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية العقدية والدعوية، وهذا ما يجعل الدولة أداةً قابلة للتملك والاستعمال، في مشروع يغلب عليه البعد الأيديولوجي الدعوي.

إن وصول الإسلاميين للسلطة، وخاصة في مصر، دون تملكهم للعدة النظرية اللازمة في مسألة الدولة وإدارة مؤسساتها، وتمركز خطابهم بين محوري الدعوة والدولة، جعلهم ضائعين بين أطر تفكيرهم العقدية القديمة، وبين العمل بمفهوم الدولة الحديثة، وبالتالي أعطوا الفرصة لخصومهم للقضاء عليهم بحجة أنهم ليس لديهم الكفاءة اللازمة لإدارة الدولة، والحقيقة أن الإخوان في مصر لا تنقصهم الكفاءات على الإطلاق، وهم أفضل بكثير من حكومة الانقلاب الحالية، إلا أن عدم اتخاذهم موقفًا فكريًا واضحًا، تجاه القضية مع منظومتهم العقدية القديمة، والمضي قدمًا في إدارة الدولة بأدواتها الحديثة، كان هو السبب في تمكين خصومهم منهم.

٧. لم يأت الإسلام لبناء دولة سياسية، ولم يكن بناء دولة المدينة الأولى إلا نتيجة تأكد الرسول الكريم من أنه لم يعد يستطيع نشر رسالته المكلف بها من ربه، بسبب ظرف تاريخي حصل معه (امتناع قريش عن السماح له بنشر الدين في مكة)، أجبره على البحث عن مكان آخر ليتابع تبليغ الدين الإسلامي، فلذلك يمكننا القول بأن الموجب الشرعي لبناء دولة إسلامية ليس تطبيق الشريعة، بل التمكن من نشر الدين وممارسته بحرية تامة ضمن أي شكل كان من أشكال الدولة، وليس هناك مانع شرعي من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى والأخذ بها إن كان ذلك في صالح المسلمين، فإذا كان شكل الدولة العلمانية الحديثة يوفر للمسلمين الحرية التامة في ممارسة ونشر دينهم فلا يجب عليهم بناء دولة إسلامية.

٠٨ إن مقولة فصل الدين عن الدولة في الدول العربية والإسلامية وفقاً للشكل العلماني الفرنسي أو الأتاتوركلي، ماهي إلا تجاهل للتاريخ ولتجارب الإنسانية السياسية التي مرت بها المنطقة العربية عبر عصورها المختلفة، فإذا نجح الأوروبيون في ثوراتهم بإبداع مفهوم العلمانية للتخلص من سيطرة الدين على الدولة، فهذا لا يعني على الإطلاق أن هذه التجربة من الممكن أن تكون صالحة للتطبيق في بلداننا العربية، فكيف إن علمنا أن ماهية نشوء الصراع الذي أدى للثورات ولولادة هذا المفهوم العلماني لدى الأوروبيين، يختلف تماماً عما هو عليه في الحالة العربية والإسلامية، فنحن نسعى لتحرير الدين من الدولة ليعود شأناً مجتمعياً مستقلاً، في حين أن الأوروبيين ثاروا ليحرروا الدولة من الدين الذي سيطر عليها.

٠٩ إن إقحام الدين في صيغ العمل السياسي وممارساته، أمر بالغ الخطورة، فهو يؤدي إلى:

- أ- تحميل الدين نتائج ممارسات بشرية قابلة للخطأ أو الصواب.
- ب- إضفاء الطابع الديني والإلهي على المواقف والتحليلات والمنجزات السياسية، بينما هي في الواقع نتاج عقل بشري، وهي قابلة للتعديل والإلغاء والمعارضة والنقد والاختلاف، مما يُحوّل السياسة إلى عمل مقدس مُفرغ من طبيعته البشرية، ويحوّل الفاعلين فيه إلى معصومين لا يمكن إخضاعهم للمساءلة أو المحاسبة، وهذا ما يؤدي إلى تعطيل الوعي الديمقراطي اللازم لإنتاج البرامج السياسية العملية.
- ت- فتح المجال لتوظيف الدين في المصالح السياسية والمناورات الحزبية، والسماح بادعاء ملكية الحقيقة سواء كانت سياسية أم دينية، وعندها تصبح الآراء السياسية تمثل الدين، وأن كل مخالف لها يخرج عن الدين، فهو إما كافر أو فاسق.

٠١٠ من خلال تعقبنا التاريخي لظاهرة البحث، يمكننا التأكيد على أن العلاقة بين المؤسسة السياسية والدينية كانت متقلبة بين التناغم والتقارب، وبين السيطرة والاستغلال أو الاستقلالية، والعامل الرئيس المؤثر على هذه المعادلة هو حب السلطة، والفهم الصحيح لجوهر ووظيفة كل من هاتين المؤسساتين، فالملك الفاسد المستبد الطامع بالسلطة لن يسعى حتماً لمنح المؤسسة الدينية استقلالها، وكذلك المشايخ ورجال الدين المتسلطين من محبي الدنيا والمناصب سيحاولون السيطرة على المؤسسة الدينية باسم الدين، إنها علاقة مصالح متبادلة تكون خيرة حياً وسيئة أحياناً أخرى.

٠١١ يطرح المفكر سليم العوا في كتابه "في النظام السياسي للدول الإسلامية"، سؤالاً محيراً تركه مفتوحاً للإجابة، فحوى هذا السؤال؛ لماذا سُجن ونُفي وعُذب وقتل الكثير من رواد الحركة الإسلامية السياسية على اختلاف مشاربهم وآراءهم تجاه

الحكومات؟ فَمِنَ التيار الذي اعتَبَرَ العنفَ وسيلةَ لعودةِ الأمةِ لماضيها المجيد المتمثل بسيد قطب، وصولاً إلى وكيل مؤسس حزب الوسط أبو العلا ماضي، وما بينهما من إخوان مسلمين وحركات سلفية أو جهادية.

اعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تنقسم إلى قسمين: الأول: متعلق بمنهج وآراء رواد هذه الحركة الذين أعطوا المبرر للحكومات الاستبدادية في القضاء عليهم باسم الدين أو الوطن، والثاني: متعلق بالقوى العالمية والأنظمة الديكتاتورية في البلدان العربية.

إن إقحام هؤلاء المفكرين أنفسهم والدين معهم في السياسية، سمح لأنظمة الحكومات المستبدة القضاء عليهم على أنهم خصوم سياسيون تبنا منهج العنف للوصول إلى السلطة (كالإخوان وسيد قطب)، أما جماعة مذهب الوسطية والاعتدال، فقد صورهم على أنهم مخالفين لقوانين وأنظمة الدولة، وأنهم يريدون الإطاحة بها، مستفيدين من الدعم الغربي لهم في محاربة أي نهوض للإسلام السياسي، هذا فيما يتعلق بالقسم الأول.

أما فيما يتعلق بالقسم الثاني، فيكمن في الخوف من عودة الإسلام للسلطة بأي شكل من الأشكال (وسطي، أو حضاري، أو ديمقراطي)؛ لأن ذلك سيشكل أرضية صالحة لانطلاق حركة إحيائية جديدة للأمة الإسلامية، وخاصة في حال وصول الإسلاميين الديمقراطيين، هذا الخوف موجود لدى الأنظمة العربية والدول الغربية التي تدعمها لتقوم بهذه المهمة عوضاً عنها.

## • توصيات ومقترحات:

١. يجب عند تناول الموضوع السياسي في الإسلام، الفصل بين ما هو تدييري (خاضع للاجتهاد)، وبين ما هو تشريعي (حكم ملزم)، وذلك لأن الأحكام التدييرية (مجال المعاملات) تعتبر أحكاماً مؤقتة تخص زماناً ومكاناً محددين، وقابلة للنقاش والخضوع لإجماع إرادة الأمة، في حين أن الأحكام التشريعية (مجال العبادات) تعتبر صالحة وملزمة للمسلمين في كل زمان ومكان، وغير قابلة للنقاش؛ لأنها محض أوامر إلهية تشريعية، لذلك يجب عدم الخلط بين ما هو مؤقت ومؤبد، وعدم العمل على تحويل المؤقت إلى مؤبد، فالجانب السياسي شأن تدييري مؤقت لا يجب أن يتم استغلاله وتصويره على أنه حكم شرعي مؤبد من أجل أغراض السلطة، فهذا تجنُّ على الدين، الذي فصل بشكل واضح منذ أيام الرسول الكريم بين الديني والسياسي.

٢. على الشباب المسلم المشتغل بالسياسية العمل على أسلمة المجتمع (إعادة الإسلام إلى حاضنته الشعبية بصدق وليس من أجل استغلاله للوصول للسلطة)، وأن يعتبر الدين فما يتعلق بالسياسة ليس أكثر من مرجعية قيمية، فليس من مهمة الدين تعليمنا أساليب الزراعة والصناعة وفنون الحرب والقتال أو حتى آليات الحكم والسياسية، وكيف يمكن أن ندير الدولة، لأن كل هذه الأمور عبارة عن تقنيات، والعقل يمكن أن يبدع فيها ليصل إلى أفضل الوسائل، إن مهمة الدين أن يجيبنا عن القضايا الكبرى التي تتعلق بوجودنا وأصلنا ومصيرنا، وأن يمنحنا نظام قيم ومبادئ، يمكن أن يمثل توجيهات لتفكيرنا ولأنظمة الدولة التي نسعى إليها، أي أن يكون الدين فما يتعلق بالسياسة مجرد مرجعية قيمية.

٣. يجب علينا التفكير جيداً في إدارة الشأن الديني والمؤسسة الدينية زمن الحرية، فلا نسارع للحكم على المؤسسة بالفشل أو التقديس، فالمطلوب منها ولها الاستقلال والحرية والنهوض والقدرة على القيام بواجباتها الدينية. فلنفكر جيداً في الدين في زمن الحريات، بحسب تعبير مارسيل غوشييه.

إن الدين حاضنٌ ومحضون من جانب جماعة المسلمين، ولا حق للسلطات التدخل فيه انتصاراً أو معارضة؛ لأنه عبادات مفروضة وأخلاقيات وقيم عامة هي خيارات الأفراد، ونتاج التقاء تلك الخيارات على المستوى الجمعي كان الدين العام، وهو الذي يكون على السلطات صونه أو حراسته بحسب تعبير الماوردي، من ضمن حراستها للحريات والحقوق الأساسية للناس.

كما يجب أيضاً على الإسلاميين في مرحلة الحرية مرحلة ما بعد الثورات، الإيمان بالحرية حقاً والعمل وفقاً لمقومات الدولة المدنية، انطلاقاً من جوهر قناعاتهم بها وليس لغايات نفعية تكتيكية، فالرسول الكريم محمد علمنا ألا نتعامل بمثل هذه الحالات مع الأمور من منطلق "فقه الأزمة"، فلم يقل في نفسه عندما سن دستور المدينة: المسلمون الآن ليسوا أقوىاء لذلك يمكننا القيام بعهد وميثاق مع الآخرين على أساس شراكة الوطن، وبعد أن يشهد عودنا لنقلب عليهم، قطعاً لم يكن الأمر كذلك، بل تابع العمل في هذا الدستور الذي سنه وحارب اليهود عندما نقضوه.

٤. على رجال الدين والإسلاميين الابتعاد عن الأيديولوجيا المسييسة في خطاباتهم، لما لها في واقعنا الحالي من تأثير على العنف السياسي الحاصل، وليكن دورهم تنويرياً، وإحيائياً، وحضارياً، وجامعاً غير مفرق، يهتم بالأمر الديني في جانبها الشرعي، ولا يقحم الدين في الأمور والصراعات السياسية القذرة.
٥. إن البحث والنقاش في هوية الدولة وشكلها في حقبة ما بعد الثورات من أهم الأمور الواجب حسمها في هذه المرحلة، ولا يجب تأجيل النقاش فيها، فالمعطى الديني حاضر على الدوام في المجال العام ومؤثر في إنتاجه السياسي والقيمي، ونجح في الفترات السابقة في مصادرة المقدمات الآيلة إلى نشوء مجتمع مدني يقف في المسافة بين الدولة والفرد، ويرجع ذلك في الأساس إلى فشل دُول ما بعد الاستقلال العربي في حسم موقفها، وعلاقتها بالدين والهوية الوطنية، وفشلها أيضاً في النهوض بالمجتمع على كافة الأصعدة، وتقديم مشروع الدولة المدنية الحديثة.
٦. لا بُدُّ للامة الإسلامية أن تخطو الخطوة الأولى نحو بناء التجربة الديمقراطية، ونقترح أن تكون هذه الخطوة عبارة عن دعوى لكل الفاعلين في هذه الأمة لتشكيل مَجْمَع علمي وليس فقهيًا، يضم باحثين من مختلف التوجهات والاختصاصات العلمية والدينية من رجال شريعة، وقانون، وتاريخ، وآثار، وسياسة، واجتماع، وحديث.... إلخ، ليعملوا على ترسيخ أسس الدولة المدنية وتأسيسها، وليعلنوا أن بناء الدولة الإسلامية ليس مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية، أو من أهم مقاصدها. وأن ما شهدته التجربة السياسية الإسلامية في مختلف عصورها فيما يتعلق بموضوع بناء الدولة وشكلها، ومصدر مشروعيتها، ليس موضوع اختلاف شرعي، بل هو تنوع في وجهات نظر بشرية، يختلف فيها الطابع والدافع والسياق الديني والسياسي.
- وأن شكل الدولة في الإسلام لا يهتم بقدر المضمون الذي يجب أن يكون محققاً لمقاصد الشريعة العليا وقائماً على أساس الفصل بين الدين والسلطة (بين الدين وإدارة الدولة)، أي بمعنى فصل الدين كمنظومة عقدية أخلاقية شرائعية، عن الجانب السياسي الذي تهتم به كأحد مكوناتها، وبذلك يمكن أن تدار الدولة وفقاً لمصالح وإجماع أبنائها الذي يعتبر المسلمون جزءاً أصيلاً منهم، ليس له الفضل والغلبة على أحد.
- فلا لتسييس الدين ولا لعلمنة السياسة، بمعنى أن السياسة يمكن أن تكون مستوحاة من القيم الدينية، أو أن قوانينها تخضع بحكم الأغلبية لبعض الموجبات والأخلاقيات الدينية، إلا أن الدين لا يمكن أن يكون ميسساً، وإلا فسيصبح خاضعاً لسلطة ما تستغله حسب مصالحها.
- فإن تم عقد هكذا اجتماع إسلامي، عاد المسلمون إلى ساحة الإسهام والتقدم الحضاري، وإن لم يتم، فسوف نبقى مهمشين ومضطهدين باسم محاربة التطرف الديني الإسلامي، وسوف نفقد هويتنا بلا رجعة، تلك الهوية الضائعة منذ عشرينيات القرن الماضي، والتي تعود للتشكل ولكن بصورة مشوهة وغير حقيقية، ولا تعكس إنسانية وحضارة الإسلام والمسلمين العريقة.

فإذا كان الإسلاميون صادقين حقاً في نضالهم لتحرير الدين من السلطة، وإعادته إلى المجتمع لتعود له الهوية الضائعة، فليتركوا الدين بعيداً عن أطماعهم ونزواتهم السياسية؛ لأنها ستقضي على الدين وتخرجه من السلطة والمجتمع معاً، ليكون سعيهم بذلك الدواء المدمر وليس الشافي.

وإن كان من العَصِيِّ على الكثيرين من العلمانيين واليساريين استيعاب واقع التداخل بين الدين والسياسة، فليس ذلك بسبب حيارتهم على مفهوم أصفى للدين أو السياسة، بل بفعل استيطانهم، كمنخبٍ شبه مفصولة عن سياقها التاريخي والسياسي، عقائدية اجتماعية حديثة، تفترض أن صلاح السياسة يفترض الابتعاد المسبق عن الدين وفصله عن الدولة.

٧. على الشباب الإسلامي عدم انتظار الأحزاب التقليدية أو الدخول في مشاكلها العقدية القديمة التي لم يستطيعوا تجاوزها، بل عليهم أخذ زمام المبادرة، وإعداد مشروعهم النهضوي السياسي الاجتماعي للأمة، على ضوء التجارب العملية والنظرية للحركة الإسلامية، محاولين الاستفادة من الأخطاء السابقة وتجاوزها، والانطلاق من مقتضيات الواقع السياسي الحالي، وليس من سياقات النماذج الطوباوية أو القديمة.

٨. يجب إعادة النظر في مفهوم الجهاد وموجباته في الإسلام، والعمل على تطوير مفهومه؛ لكونه من الجوانب القابلة للاجتهد، والغاية تحقيق مقصده وليس مبناه، فهذه الفريضة تعتبر في الوقت الحالي من أكثر الجوانب الدينية التي يتم استغلالها في أغراض السلطة، وتشويه صورة الدين تحت ذريعة السهر على تطبيقه وحمايته، فإن لم يقم علماء الأمة بمراجعات جادة في هذا الخصوص فسوف تقتل الأمة بعضها بعضاً باسم الجهاد والفرقة الناجية.

٩. إن الحركة الإسلامية الآن أمام خيارين لا ثالث لهما: أما المراجعة الجادة لمنظومتها الفكرية وتجربتها السياسية للتعلم والاستفادة من الأخطاء السابقة، أو العودة إلى التقوقع كجماعات منعزلة عن المجتمع، متصادمة مع السلطة تعمل بشكل سري.

فلقد أثبتت الخبرة السياسية والتاريخية، أن الإقصاء يُؤدُّ التَشَدُّد، وأن الإدماج موصل إلى الاعتدال، وأن الإسلاميين يجب أن يكون شأنهم شأن أي تيار سياسي آخر، فهم مطالبون عند وصولهم للسلطة بتقديم إنجازات تُؤمِّنُ حقوق ومطالب الناس الفردية والاجتماعية، وتسقط عنهم الحصانة الشرعية التي طالما تمتعوا بها كأحزاب دينية.

إن إدماج الأحزاب الإسلامية في المجال العام، وفي الحياة السياسية الديمقراطية، هو المدخل الصحيح لتطور الفكر السياسي عموماً والإسلامي خصوصاً، وللأسف فإن تجربة الإخوان المسلمين الفاشلة في حكم مصر كان من الممكن أن يكتب لها النجاح لولا الفشل السياسي، وسوء التقدير من قبل الإدارة السياسية للجماعة، واستغلال معارضيها هذا الأمر للانقلاب عليها.

١٠. يجب على الأقليات الدينية والمذهبية في الوطن العربي، أن تكون على قدر المسؤولية الوطنية الملقاة على عاتقها، في السعي للعمل في إطار الشراكة التعددية ضمن الدولة الوطنية، وألا يقبلوا أن يكونوا مدخلاً لإضفاء صفة الشرعية على استبداد الحكام على الشعب، أو لتدخل القوى الأجنبية في شؤون البلاد والعباد حسبما شاءت، تحت ذريعة حمايتهم من أبناء وطنهم وشركائهم.

١١. على الأنظمة الجديدة بعد الثورات، العمل على تنمية المناطق المهمشة، وتحسين الوضع الاقتصادي في المجتمع وتوسيع دائرة الانتماء الوطني، وإلا سوف تتوسع وتنتشر الحركات السلفية، وستظهر حركات فوضوية جديدة يسهل السيطرة عليها، وقيادتها، وتحريكها ضد أعداء وهميين أو حقيقيين، في داخل أو خارج الوطن، مهددة بتحريكها هذا "السلم الأهلي"، وتكون أرضية خصبة لتجنيد الشباب الذين فقدوا أبسط سبل العيش الكريم، ويسعون لاسترجاع ما فقدوه من خلال فرض وجودهم في المجتمع وتجاه الدولة بالقوة والعنف.

١٢. على كبار المثقفين العلمانيين والمدنيين الآخرين، العمل على توعية الشعب فيما يتعلق بالدولة المدنية ومفاهيم الدولة الحديثة، التي دمرها وقضى عليها الضباط وحكوماتهم الاستبدادية، لا الإسلاميين، فالوقوف إلى جانب الطغاة والمستبدين تحت تأثير هاجس الإسلاموفوبيا لن يحقق للبلدان العربية أي تقدم أو نهوض، بل سيؤدي للقضاء على أصغر بذور الحياة المدنية على يد تنظيمات الفكر الأحادي.

كونوا صادقين في مواطنكم وحرصكم على الوطن والإنسان والعمل المشترك، ولا تقفوا في صف أي طاغية ديني كان أم سياسي.

## المصادر والمراجع:

- الجابري، محمد عابد، *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية*، نقد العقل العربي ٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٦.
- السيد، رضوان، *وجهة نظر بعنوان: الإصلاح الديني وإخراج الدين من الصراع السياسي*، جريدة الاتحاد، ٤ أغسطس، ٢٠١٣.
- السيد، رضوان، *الحد الفاصل بين الدين والسياسة*، جريدة الشرق الأوسط، عدد رقم / ١٣٢٢٦، ٢٠١٥.
- السيد، رضوان، *مقال بعنوان: الدولة والدين من منظور إسلامي عصري ومنفتح*، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢.
- العوا، محمد سليم، *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*، ط٢، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٦.
- الغنوشي، راشد، *مقال بعنوان: الدولة والدين في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر*، ضمن كتاب الدين والدولة في الوطن العربي، ندوة فكرية لمعهد دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٢.
- الأنصاري، محمد جابر، *تحولات الفكر والسياسية بمصر ومحيطها العربي: مخاضات العرب في القرن العشرين*، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٣.
- عماد، عبد الغني، *الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣.
- غليون، برهان، *نقد السياسة: الدولة والدين*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٧.
- طويل، عبد السلام، *إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر*، محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجاً، مدارك للنشر، ط١، ٢٠١٢.
- السباعي، هاني، *الصراع بين المؤسسات الدينية والأنظمة الحاكمة*، مركز المقريري للدراسات التاريخية، لندن، ٢٠٠٢.

## روابط الكترونية:

الجزيرة نت، عهد وميثاق إخوان سوريا، ٢٠١٢.

<http://www.aljazeera.net/news/arabic/2012/3/26/%D9%88%D8%AB%D9%8A-%D9%82%D8%A9-%D8%B9%D9%87%D8%AF-%D9%88%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7>