

الإسلاميون وقضايا التحديث والعلمنة والدولة

مازن النجار

باحث فلسطيني



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جاءت الثورات العربية منذ عامين لتعيد طرح القضايا التي تناولتها مختلف الكتب والدراسات والأبحاث التي تناولت على مدى العقود الخمسة الماضية أطروحتات وتحولات وتواريخ حول نهضة المشرق، المطروحة منذ أواخر القرن التاسع عشر، في وجه إمبريالية المركز الأوروبي واختراقه للعالم الإسلامي، وسيطرته على مصائر العرب والمسلمين والشرقيين، والتحولات الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي فرضها على هذه الأقاليم. ومثلت، بشكل أكثر تحديداً، أفكار وجهود السيد جمال الدين الأفغاني وتلاميذه، وأبرزهم الأستاذ الإمام محمد عبده، بوأكير الحركة الإسلامية الحديثة التي كان أبرز محدثاتها أو تعريفاتها أنها الاستجابة التاريخية لتحديات الاختراق الأوروبي الحديث وحركة التحديث المصاحبة له اختياراً، كما في حركة التنظيمات العثمانية ومشروع محمد علي، أو إكراهاً على يد السلطات الكولونيالية، كما وقع في مجالات القانون والقضاء والاقتصاد والحكم والتعليم وغيرها.

امتدت هذه التحولات وتداعياتها على مدى جزء كبير من القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين، وأدت إلى إلحاق معظم العالم العربي بجناحيه الآسيوي والأفريقي بنفوذ ونظم ومصالح الدول الاستعمارية. وكان سقوط الخلافة والسلطنة العثمانية في 1924 مع تقسيم العالم العربي بين الحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية الأولى، بموجب «اتفاقية سايكس-بيكو» 1916، الضربة القاصمة لوحدة واستقلال وسيادة الأمة.

مثلت حركة العلماء الإصلاحية في المشرق العربي لاحقاً امتداداً لحركة الأفغاني ومحمد عبده، لكنها شهدت تحولات هامة أبرزها التداخل مع رافدينهما: المدرسة السلفية الحديثة، ممثلة بمحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وفكرة الجامعة الإسلامية التي رعتها الدولة العثمانية في عقودها الأخيرة، قبل وأثناء الحرب العالمية الأولى. وفي هذا السياق التاريخي، ومن تلك السلالة أو الخلفية الفكرية والسياسية والثقافية جاءت الحركة الإسلامية العربية المعاصرة، فعلى هذه الخلفية، نشأت معظم حركات الإحياء الإسلامي أو الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي: «الإخوان المسلمون» عام 1928 في مصر والبلاد العربية، و«الجامعة الإسلامية» عام 1940 في شبه القارة الهندية امتداداً لحركة إحياء الخلافة هناك. وقد كان على هذه الحركات أن تواجه تحديات الإحياء الإسلامي في ظل الإدارات الاستعمارية ثم مرحلة حكومات الاستقلال أو بالأحرى «ما بعد الاستعمار»، وكان لها تجارب سياسية متباعدة، خاصة فيما يتعلق بالنظام السياسي والتعددية السياسية والحزبية المتاحة ومساحة السيطرة البريطانية على تلك الأوضاع، ثم مرحلة صعود العسكريين إلى سدة الحكم ونماذج الدولة الوطنية التي حاولوا إقامتها.

وقد ظهرت، على المستوى الأكاديمي، في النصف الثاني من القرن الماضي أعمال كلاسيكية درست تلك المرحلة، وشتهر منها ترجمة مؤلفات جورج أنطونيوس بعنوان «يقظة العرب»، ومؤلفاً مترجمًا لأبرت

حوراني بعنوان «الفكر العربي في عصر النهضة»، ومؤلفاً مترجماً لهشام شرابي بعنوان «المثقفون العرب والغرب»، ومؤلفاً لفهمي جدعان بعنوان «فكرة التقدم عند مفكري الإسلام»، ومؤلفاً على المحافظة حول فكر رواد النهضة، وغيرها من أعمال. كما صدرت لاحقاً أعمال أخرى هامة لكل من ستيفنسون ورالف كوري وفيليب س. خوري وزين الدين وبشير نافع وعصام الغريب تناولت سير وأعمال رموز مرحلة النهضة مثل شكيب أرسلان وعبد الرحمن عزام وال حاج أمين الحسيني وشخصيات وتاريخ هذه المرحلة. وظهر، في أواخر السبعينات، كتاب ريتشارد ميشيل حول «جماعة الإخوان المسلمين: 1928-1954»، ثم تالت المؤلفات والأبحاث حول الحركة الإسلامية المعاصرة، ولا تزال هذه الموضوعات والقضايا تجذب اهتمام الباحثين خاصة في مرحلة الدراسات العليا.

التحديث والعلمنة

في سياق الحرب العالمية على الإرهاب عقب أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، طرحت بعض الأصوات في الغرب تفسيراً لنشوء العنف في الشرق الأوسط، بما يرده إلى احتكار النخب «الأوليغاركية»، من أسر وعصبيات، للسلطة والثروة معاً، وغياب الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وافتقار قيم الحداثة والاستنارة والعلمانية من المشهد الثقافي والبيئة الحضارية في المنطقة، وسيطرة ثقافة تقليدية «متخلفة». بل مضى البعض أبعد من ذلك، فاعتبروا أن الإسلام بطبيعته يؤدي إلى التعصب والانغلاق على الذات ورفض الآخر، وأن التوجه العنصري في الإسلام أمر ذاتي نابع من نصوصه وديباجاته ومبادئه وتضاعيفه، وخلصوا من ذلك إلى أن الإسلام لا يقبل التعايش ولا يعترف بالتنوع الديني والثقافي والحضاري؛ لذلك لا بد من تفكيك منظوماته التعليمية الثقافية والمؤسسية من مدارس تحفيظ القرآن وعلوم شرعية وجمعيات ومؤسسات خيرية، وشيطنة تعبيراته السياسية والاجتماعية، خاصة حركات الإحياء الإسلامي ومؤسساته الدعوية والإغاثة، وتجفيف منابع الحالة الإسلامية بتغيير مناهج التعليم الرسمي حيث تمحف منها الآيات القرآنية والموضوعات التي تؤكد على «خيرية» و«تميز» الأمة الإسلامية ودورها العالمي، أو تتناول قضايا الجهاد أو تجربةبني إسرائيل مع الأنبياء، أو كل ما يدعو إلى التصدي للاختراق أو مقاومة الاستعمار أو قتال الاحتلال.

وأصبحت مرحلة ما بعد 11 سبتمبر 2001، بامتياز، «عصر التشهير بالعرب والمسلمين» حسب المفكر الدكتور جلال أحمد أمين الذي اختار هذا التعبير عنواناً لأحد كتبه الصادرة في العقد الماضي. وبلغ التمادي في الغي وإغراء التشهير بمراسل شبكة تلفزة إخبارية أميركية رئيسية أن يقف، في إحدى المدن الباكستانية، وسط حلقة تحفيظ القرآن الكريم لأطفال في سن مبكرة يقرؤون ما تيسر من قصار السور، ليصف في تقريره تلك

الحلقة بـ«ورشة عمل للتدريب على الإرهاب»، على طريقة الخطاب المعرفي الإمبريالي في اختزال الظواهر وتبسيطها بشكل مخل، فقد اختزلت الحملة على العرب والمسلمين صورة الإسلام في خطين رئисين:

- الخط الأول: الإسلام عنفي وعدواني ولا يؤمن بالتسامح أو التعايش بين الحضارات الذي هو روح العصر.

- الخط الثاني: الإسلام مختلف عن القيم العلمانية الضرورية لتحقيق الحداثة ودخول العولمة، بل ومتناقض معها.

ويعد الخط الثاني، من ناحية أخرى، الاختزال إلى حلبة النقاش بعض القضايا التي كانت مطروحة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي حول عملية التحديث في العالم الثالث بشكل عام، والعالم الإسلامي بشكل خاص، حيث كان يتلمس طريقه نحو النهوض والاستقلال والتنمية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ودور الدين في المجتمع، والعلمانية ضرورةً متلازمة مع عملية التحديث.

وفي سياق الحديث عن العوامل الإثنية والدينية في عالم الاجتماع البشري اليوم، طرح جون ثول، أستاذ التاريخ الإسلامي وتاريخ العالم بجامعة جورجتاون في واشنطن، منذ أكثر من عقد رؤيته حول «الإسلام ونهاية العلمانية» وآفاق العلاقة بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، والسؤال الكبير الذي يتबادر إلى أذهان كثيرة: هل نحن سائرون إلى صراع أم إلى تصالح؟ ورغم أن مفكرين، كマイكل فرانز، يرون أن عنصر الدين يمثل مشكلة في عالم اليوم، فإنه يرى أن الدين يصلح لأن يكون سبيلاً للتصالح والوفاق مثلاً يمكن أن يكون أداة للصراع، لذلك يطرح جون ثول رؤيته للدين باعتباره حلاً وليس مشكلة، ويقدم إطار هذه الرؤية من خلال كلمات رودني ستارك، أحد أبرز علماء اجتماع الدين:

«على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون، دأب علماء الاجتماع والمثقفون الغربيون البارزون على التأكيد على أقول الدين، وساد اعتقاد بأن التحديث هو المحرك الذي سيتسبب بصورة حتمية في إقصاء الدين عن الحياة».

ثم يستأنف ستارك طرحة قائلاً:

«لابد من إعلان نهاية إيمان علم الاجتماع بنظرية العلمنة، والإقرار بأنها لم تكن إلا محصلة لأفكار وتوجهات محببة أو مرغوبة لذاتها، وبعد نحو ثلاثة قرون من إخفاق نبوءاته، حرّي بمبدأ العلمنة أن يُلقى في مقبرة النظريات الفاشلة».

يرى جون ڨول أننا نشهد اليوم عالمًا يسقط الفكرة القائلة بأن التحديث يؤدي بالضرورة إلى إقصاء الدين، فقد أدرّت تلك الحقبة التي سادت فيها تلك الفكرة. وبالنظر إلى دور الولايات المتحدة في شؤون العالم، جدير بالأميركيين أن يتقبلوا فكرة نهاية العلمنة كأحد أبعاد عملية التحديث، وليس باعتبار ذلك أيديولوجية منافسة أو بديلة. وكمؤمنين، أو كأمريكيين، أو كبروتستانت متغيرين، أو كاثوليك إصلاحيين، أو كابن واعظ مسيحي "ميثودست" Methodist كان يُدرّس اللاهوت في معهد الجيزويت — كما هو شأن جون ڨول نفسه — نحتاج في كل هذه الحالات أن نعترف بدور الدين.

هناك ثلاثة عناصر تشكل إطار رؤية ڨول، يوجزها أولاً ثم يبسط تضميناتها ونتائجها على علاقة الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي، وهذه العناصر هي:

أولاً: إن خبرة مجتمعات عديدة في العالم خلال نصف القرن الماضي تظهر أن التحديث لا يعني انتهاء دور الدين قوة فاعلة رئيسة في الحياة العامة، وهذا يعني بدوره أن **العلمنة المجتمع ليست جزءاً أصيلاً في عملية التحديث**.

ثانياً: من الواضح أن سياسات «فصل الكنيسة عن الدولة» أو «فصل الدين عن السياسة» لم تكن محايضة دينياً، أي أن الدعوة للعلمنة والعلمانية اتخذت في حد ذاتها موقفاً أيديولوجياً ودينياً، فهذه الدعوة إذن ليست وصفاً موضوعياً منفصلاً عن القيمة لما يحدث في عملية التحديث.

ثالثاً: يعني ما تقدّم، وباستخدام مصطلحات العلوم السياسية، أن **العلمنة ليست شيئاً يحدث طبيعياً أو حتمياً** من العملية التاريخية للتحداث، بل يمكن أن ينظر إلى العلمانية، كما أظن أنها كانت دائماً، واحدة من رؤى عديدة متنافسة حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في الحقبة المعاصرة. أي أننا نشهد نهاية حقبة كانت تعد فيها العلمنة معطىً لازماً في تطور المجتمعات الحديثة.

إننا نشهد نهاية العلمانية!

يمثل هذا الوضع بعداً هاماً لما سمي في بعض الأحيان انبعاث الأديان أو الإحياء الديني مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. إن ما ننظر إليه وما نريد أن نركز عليه هو أن فكرة علمنة المجتمع وفكرة استحسان العلمنة المتراقة معها هي مجرد جزء من عالم الرؤى والأفكار المتنافسة، وليس ببساطة توسيفاً سوسيولوجياً علمياً لازماً أو حتمياً لما يسمى بالحقيقة الواقعة.

لهذا المنظور الجديد أهمية خاصة لأجل فهم الإسلام المعاصر، فكان ينظر بوضوح دائمًا في العالم الإسلامي إلى الدعوة إلى علمنة المجتمع باعتبارها أيديولوجية منافسة أكثر من كونها جزءاً ضرورياً وأصيلاً في عملية التحديث، فعلى مدى قرنين، ركزت المؤثرات والنتائج الرئيسية لعملية الإصلاح في العالم الإسلامي على إنشاء أمم حديثة وحكومات حديثة ودول قومية حديثة. وقد أدت الفكرة السائدة حول أن التحديث يشمل قدرًا من فصل الدين عن الحياة العامة أو المجال العام إلى وسم دعاة الإصلاح والتحديث بالعلمانية.

وقد كانت أهم عناصر برامج الإصلاح والتحديث، في القرنين التاسع عشر والعشرين، إحداث انفكاك واضح عن الماضي الذي كان يُعد ويُعرف باعتباره «تقليدياً»، وقد أكد ذلك ما صدر في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي من دراسات العلوم الاجتماعية الرئيسية المتخصصة بتعريف التحديث.

كان من أهم دراسات التحديث التي لعبت دوراً هاماً في تشكيل فهم العمليات المتصلة بالتحديث كتاب نشر في خمسينيات القرن الماضي بعنوان «اندحار المجتمع التقليدي» لمؤلفه دانيال ليرنر، وقد أرسى الكتاب رؤية واضحة لما كان يعتقد أنها قضايا التحديث. وتحدث ليرنر، ضمن مناقشات الكتاب، عن من أسماهم «الانتقاليين». وكان هناك في هذا السياق «التقليديون» الذين كان من بين ما يعتقدونه أن الدين شيء هام جداً، وثمة من كانوا نتاجاً لعملية التحديث وهم «الحداثيون» الذين يعتقدون، ضمن ما يعتقدون، أنه ليس للدين دور في المجال العام، وأنه أمر شخصي يتعلق بحياة الفرد الخاصة.

يقول ليرنر في وصفه للانتقاليين في تركيبة إنهم «يكسبون حراكاً عقلياً (في الوعي)، أي قدرة شخصية على التعرف والانفتاح على الآخر والتواصل الفاعل... إنهم يعلمون... كما أنهم ينشطون. وفي نظرهم، يكون التعاطي مع المشكلات بصياغة وصنع سياسات، وليس بالصلاحة والدعاء».

هذه صورة لما كان يفترض أن يكون عليه الشخص التحدسي، لكن مع وصولنا لنهاية حقبة ساد فيها الاعتقاد بأن العلمنة جزء أصيل في عملية التحديث، فإننا نرى أن كثيراً من الحادثيين في أكثر المجتمعات تحدثياً يعتقدون، وهم في مستهل القرن الحادي والعشرين، أن السياسات ليست بالضرورة بديلاً عن الصلاة.

ثمة عدد كبير من رجال الأعمال والعلماء والمثقفين، في تركيا المعاصرة وبعد مضي أكثر من نصف قرن على دراسة ليرنر، حداثيين تماماً ولا يشعرون بأن عليهم أن يختاروا بين السياسة والصلاة، بل إنهم في المقابل يعيشون منظوراً يشمل الاثنين معاً.

كان يُنظر في الغرب عادة إلى رواد التحديث في العالم الإسلامي من خلال آفاق نظرية العلمنة التقليدية القديمة. وعندما ينظر الأميركيون إلى العالم الإسلامي، فإنهم يرون في التحدثيين العلمانيين شخصيات بطلية،

ومصطفى كمال «أتاتورك» في تركيا مثال بارز على ذلك، فقد أرسى أتاتورك أسس المجتمع الحديث في تركيا التي هي واحدة من أهم حلفاء الولايات المتحدة، وعضو كبير في حلف معاهدة شمال الأطلسي (ناتو)، كما كانت داعماً رئيساً للغرب خلال الحرب الباردة، لهذا تأتي نظرة الغرب، ولها ربما ما يبررها، لإنجازات مصطفى كمال باعتبارها كانت أساسية في قيام تركيا المعاصرة.

من المهم أن ندرك، في سياق دور الدين في الشؤون الدولية وعمليات قيام مجتمعات حديثة، أن مصطفى كمال أقام نظاماً سياسياً بناءً على ادعاء بأنه لا مناص من إقصاء الدين عن الحياة العامة، إذا ما أريد أن يُقام مجتمع حديث. وقد حكم رضا خان بهلوبي في العشرينيات والثلاثينيات، وابنه محمد رضا شاه في الخمسينيات والستينيات، حكما إيران وفق إطار سياسات مشابهة.⁽¹⁾

إن ما ينبغي الإقرار به الآن هو أن الفكرة القائلة بضرورة فصل الدين عن الحياة العامة لأجل تحقيق التحديث قد دُحِّست من خلال حياة وخبرات وتجارب أناس كثيرين وبلاط عديدة، في شتى أنحاء العالم، وفي العالم الإسلامي بشكل خاص.

يعتقد قول أنه عندما ينظر الأميركيون إلى العالم الإسلامي في سياق خيارات السياسة الأميركيّة، من المهم أن لا يغيب عنهم هذا الإطار الفكري الأوسع حول نهاية نظرية العلمنة، وهو بحد ذاته هام لأنهم بحاجة إلى البحث عن «حلفاء مناسبين». في حقبة تدرك أهمية الحوار الحضاري، ينبغي أن يكون هناك وعي بمن تستطيع التحاور والعمل معهم بفاعلية.

وكما خلص جون لينتشووسكي إلى التوكيد على أهمية أن ترتكز الحرية على أساس أخلاقية، فإن جون قول يريد لذلك التوكيد الهام أن يمتد، فيما نلحظ أن حرية العالم كله تتطلب أساساً أخلاقياً.⁽²⁾

⁽¹⁾ ثمة حالات عديدة أخرى في العالم الإسلامي، حيث كان ينظر للعلمنة باعتبارها جزءاً ضرورياً من التحديث. ويتبين هذا من توصيف عمليات التحديث الاجتماعي والعمل السياسي كذلك. غالباً ما اعتبر خلع الحجاب عنصراً هاماً في برامج التحديث، كما يتكرر ذكره في توصيفات برامج الإصلاح. فقد كانت شرارة «البداية لحقيقة جديدة للنساء» في مصر مثلاً هي قيام هدى شعراوي ونبوية موسى بخلع الحجاب بصورة مفاجئة درامية وعلنية بعد تزولهما من القطار في محطة السكك الحديدية الرئيسية بميدان رمسيس بالقاهرة، لدى عودتهما من مؤتمر دولي عام 1923.

⁽²⁾ يعتقد قول أيضاً أنه إذا كان الأميركيون يسعون لبناء وتقوية الركائز الأخلاقية للحرية في الولايات المتحدة، فإننا لا نبحث إذن وبالضرورة عن حلفاء من بين أشباه الملاحدة أو الدهريين (اللادينيين). وإذا كانوا لا يغطون ذلك في الولايات المتحدة ذاتها، فلماذا يغطونه لدى التعامل مع العالم الإسلامي؟ يتتسائل قول: لماذا نرى في سلمان رشدي مثلاً حليفاً عظيماً ومسلماً معتدلاً بدلاً من البحث والتحاور مع من يؤمنون ويحافظون بقوة على القيم الأخلاقية على أساس ديني، ويعتقدون أن للدين مكاناً في السياسات والحياة العامة؟ ويجيب: في مثل هذا السياق، وكمثال بعيد، فإن آية الله الخميني يمثل حليفاً أفضل لنا من سلمان رشدي. لكن على أي حال، فإن خياراتنا المتاحة ليست هي أن نختار بين أمثل سلمان رشدي وأمثال الخميني. ففي العالم الإسلامي من يؤمنون ويتعلمون إلى قيام مجتمعات على أساس أخلاقي، ومع هؤلاء نستطيع — كما فعل غيرنا — أن نتحدث.

الدولة الحديثة:

لم تكن مصادفة أن يكون القرن التاسع عشر الذي شهد ذروة تجلّي الحداثة في مركز العقل الأوروبي والعالمية الأوروبية المسيطرة هو أيضاً قرن الاستعمار ومشروعات الغرب الإمبريالية التي اجتاحت العالم من أقصاه إلى أقصاه، وليس هناك من ريب في وجود علاقة جدلية تفاعلية وتبادلية بين فكر وروح وفلسفة الحداثة وبين توجّه أوروبا الأصيل نحو العنف والنهم والاجتياح. هذا التوجّه ينبع ويشكّل فكراً صراعياً وعنيفاً ضدّ الحضارة والطبيعة والآخر غير الأوروبي بل والآخر الأوروبي أيضاً. وقد تمثل ذلك في أفكار القرن التاسع عشر أيضاً: الداروينية الصراعية (البقاء للأصلح)، والنيتشوية (البقاء للأقوى)، وعبء الرجل الأبيض في استعمار شعوب العالم والارتقاء بها، وشرعية السيطرة بالاكتشاف الجغرافي، وفكرة التقدّم الحتمي المستمر والمنحنى التاريخي الصاعد دائماً، واستبدال الفلسفه بالنبوة بعد ترذيلها والجحود بها.

وقد قدمت هذه المنظومة الفكرية حداثة عنيفة «غير ربانية»، بتعابير البروفسور سيد حسين نصر، مما يفسّر العنف الأوروبي البالغ حد الإبادة تجاه الحضارات والموارد الطبيعية، والمنظومات البيئية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية الهشة، والشعوب ذات الثقافات المسلامة، وكافة التكوينات التاريخية والحضارية المركبة والقديمة خارج النسق الأوروبي.

مال توازن القوى، منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بشكل كبير في الغرب لصالح دولة حديثة، تتبنّى رؤية معرفية غربية ذات طبيعة إمبريالية كامنة في نظرتها للإنسان والطبيعة والمقدس، فهي تتحوّل إلى نزع القيادسة عن الإنسان، بل تدعوه لغزوه وتسخيره وإخضاعه دون اعتبار لأي معايير أخلاقية، باستثناء القوة. وتنتهي هذه الرؤية المعرفية على علمانية لا تفصل المؤسسة الدينية عن الدولة، كما هو شائع، بل تعزل القيم المطلقة، المعرفية والأخلاقية، عن الحياة. وتنماها في هذا السياق الرؤية المعرفية العلمانية مع الرؤية المعرفية الإمبريالية، بحيث تصبح الإمبريالية نقاً للمنظومة المعرفية والأخلاقية العلمانية من الغرب إلى العالم.

بيد أنه لا يمكن تناول العنف الحداثي الأوروبي منهجياً دون التعرض لسيرورة وطبيعة الدولة الحديثة بشكل كبير، وتعرف في أدبيات الاجتماع والتاريخ السياسي بـ«الدولة القومية»، فجوهرها هو التماهي بين الأمة والدولة، وتصبح الدولة هي إطار الأمة والتعبير الأسمى عنها، ويتجسد ذلك بسيطرة الدولة على إقليمها (أرضها وحدودها)، واحتقارها لوسائل القوة والعنف، وهيمنتها على مختلف مناشط الحياة والمجتمع والاقتصاد.

يؤدي ذلك، بشكل منطقي، إلى تقويض استقلال الجماعات الأهلية التقليدية، الدينية والإثنية والثقافية، وإضعاف أو انثناء المؤسسات الوسيطة بين الفرد والمجتمع من جهة والدولة من جهة أخرى، وإخضاع التقسيمات المناطقية والجهوية ذات الشخصية المتميزة أو الحكم الذاتي لإدارة الدولة المركزية، وقمع التشكيلات غير المتماهية مع الحكم المركزي. وكلما زادت حداة الدولة، ازداد عنفها وقمعها وبطشها بالأخر وإلغاؤها لهويته وخصوصياته الثقافية الإنسانية والاجتماعية.⁽³⁾

وقد أدى تراكم القدرة الضخمة للدولة القومية في الغرب على تركيز القوة وتطوير أدوات العنف والسيطرة من مدافع وأساطيل وسُكّاك حديد وتلغراف إلى اتساع نطاق المشروع الاستعماري والهيمنة الإمبريالية على العالم، مما دفع الدول الأخرى غير الأوروبية، كالدولة العثمانية واليابان لاحقاً، إلى السعي نحو حيازة أدوات القوة المكافئة لقوة الدول الإمبريالية باستعارة نماذج التفكير والتنظيم والتعليم والإدارة الأوروبية، مما ساعد على تعميم أنموذج الدولة الحديثة، دولة السيطرة الشاملة، في مختلف أنحاء العالم.

وقد أصبح نظام الدولة الغربية الحديثة الأنماذج المستلهم غالباً لبناء الدولة الحديثة في كافة البلاد العربية والإسلامية، رغم الإشكالات التي تتطوّي عليها فرضياته الأساسية الكامنة، من رؤية معرفية علمانية، وسياق تاريخي إمبريالي عنيفي، واقتصاد سياسي قائم على فائض النهب. فهي دولة مركزية مسيطرة، دولة تتماهى فيها الأمة، وهي وحدها المؤهلة لمنح حق المواطنة، وهي دولة تحكر وسائل العنف، وتعد مصدرًا للتشريع والشرعية. أما ما يتفاوت فهو عمق تجذر ودرجة واستقرار نظام السيطرة المرتبط هو الآخر بمستويات الصراع والإجماع الداخليين.⁽⁴⁾

⁽³⁾ في سياق المقارنة بين السياسات الكولونيالية الفرنسية في الجزائر زمن الإمبراطور نابوليون الثالث ومثيلاتها في ظل الجمهورية الفرنسية، وجد مؤرخون فرنسيون وجزائريون أنّ عنف الجمهورية الفرنسية ضد الشعب الجزائري غير مسبوق وبما لا يقاس. فقد اختارت حكومة نابوليون الثالث جنرالاً فرنسياً معتقداً للإسلام ليكون حاكماً للجزائر؛ فقام بصياغة سياسة احتلال «متسامحة» نسبياً مع السكان، وأصدر كتاباً يدعم احترام خصوصياتهم الدينية واللغوية والثقافية في ظل الإمبراطورية، وحاول جده رفع المظالم عنهم وإنصافهم، تقادياً لاستفزازهم ودفعهم إلى الثورة، وتحققوا للاستقرار، وهو هدف الإمبراطورية. لكن عندما جاءت الجمهورية الفرنسية (الأكثر حداة) انتهت سياسات قمع عنصري والغاء ثقافي ولغوي وحضارى، وأسفرت فرنسا عن وجهها الاستعماري الصريح آنذاك، وبدأت مشروعات الاستيطان التي فتحت السبيل لنقل كثلة سكانية أوروبية غربية إلى الجزائر لتكون البنية التحتية الأساسية للمشروع الإمبريالي الاستيطاني هناك. وحتى بعد خضوع فرنسا للاحتلال النازي المذل في الحرب العالمية الثانية، واشتراك عشرات آلاف الجزائريين في الدفاع عنها وإزالة عار الاحتلال الألماني عن ترابها، كافت فرنسا الجزائريين بمجزرة قتل فيها خمسون ألفاً من المتظاهرين الذين خرجوا عشيّة انتهاء الحرب وانتصار الحلفاء مطالبين بحقهم في الحرية والاستقلال. واقتضى تحقيق هذا الحلم حرب استقلال دامت ثمان سنوات، وسقط فيها مليون ونصف مليون شهيد.

⁽⁴⁾ منذ حوالي 20 عاماً تقريباً، قام عالم وأستاذ السياسة بجامعة ديوك الأميركي، الدكتور بروس لورنس، بدراسة حركات العنف في أندونيسيا وأرخبيل الملايو، فوجد أن الدولة الحديثة، بامتلاكها لوسائل وأدوات ومؤسسات العنف، وزروها نحو ممارسته لتأكيد ذاتها وسيطرتها، هي المؤسس الحقيقي للعنف في ذلك الإقليم بعيداً عن العالم. وهي حالة تنسحب على أقاليم وشعوب أخرى تعاني من تحول الدولة الحديثة واختزالتها لكيان الأمة والجامعة والنسيج الاجتماعي والتراكمي ومخالف التقاليد المستقرة.



إشكالية التوازن بين الدولة والمجتمع:

رغم أن التدافع حالة قائمة في الإدراك العربي الإسلامي لحركة التاريخ العامة، وهو درجة محكومة من التناقض، وربما الصراع، بين النخب والأمم والحضارات والأفكار، مما يؤدي إلى بزوع بعضها واندحار الآخر،⁵ إلا أن الغالب على التجربة التاريخية العربية الإسلامية هو المحاولة المستمرة لبناء الإجماع. واتخذت وحدة الأمة أهمية خاصة جعل منها قيمة، تسبق في الخبرة التاريخية أحياناً، قيمة العدل أو فكرة قيام الحكومة المثالية، أي كانت الوحدة مقدمة على العدل. وتتكرس فكرة الوحدة وأهميتها من خلال:

1) قيام الأمة على أساس التوحيد ووحدة الوحي المنزّل ووحدة المعتقد ووحدة القبلة ووحدة المصير، وتجسد وحدة المؤمنين في مفهوم «الأمة» كما تمثل الوحدة السياسية للمسلمين في مفهوم «الجماعة» أو جماعة المسلمين.

2) خصوصية الوضع الاستراتيجي للعالم العربي والإسلامي، الذي جعل منه مطمعاً لغزة وساحة لارتطام بين القوى الطامعة في اختراقه وتكريس هيمنتها على مقدراته ومستقبله وتلقى موجات من الغزو الخارجي والسيطرة.

بلغت الدولة القومية الحديثة ذروة تجليها في نطاق الخبرة العالمية الأوروبية لحظة انفجار الحرب العالمية الثانية، وكانت النتائج كارثية وغير مسبوقة في التاريخ الإنساني، بما لا يحتاج إلى تفصيل. لكن الدولة القومية استمرت، في ما بعد الحرب، أساس النظام الدولي المعاصر، مع أن صيغتها القائمة اليوم تتفاوت من حيث درجة ونمط وأسلوب سيطرتها.

فقد حسمت الصراعات الداخلية، على اختلاف تعبيراتها و مجالاتها، منذ أمد طويل نسبياً، بعد نزاعات وتدافعات وحروب أهلية وأصبحت الدولة تمثل التيار الرئيس وتعبر عن وجهة نظر الأغلبية، في الدول القومية الراسخة. ولم تعد الدولة هناك بحاجة لتوظيف أساليب القوة والبطش والقمع المباشر لتحقيق سيطرة

⁽⁵⁾ ربما كانت الفكرة الأساسية في المثال الديمقراطي (الغربي) هي إتاحة المجال لمناظرة أو «جدل» بين حزبين أو وجهتي نظر أو أكثر ونقل الصراع بين الفرقاء من صورته التاريخية (العنفية) إلى ساحة الرأي العام، حتى يتمكن أحد الفرقاء من تأمينأغلبية وحسن الجدل لصالح موقفه. ربما تعود هذه الفكرة إلى مفهوم الجدل الهيغلي القائم على مبدأ الصراع في المتروبوليتان (المدينة) الأوروبي. وهو تفاعل كلٍّ بين الظاهرة (أو الحال) وبين تقضها وصولاً إلى «صيغورة» ما أو عملية تحول تحسم الصراع. ويؤشر على الطابع الصراخي للعملية الديمocrاطية في الغرب أن معظم مصطلحات الحملة الانتخابية المندالة في الأدبيات السياسية يغلب عليها الطابع العسكري؛ فكل حملة انتخابية «غرفة عمليات»، و«سجل معارك»، و«مجلس حرب»، و«ضباط وجنود»، ودوائر انتخابية حرجة أو مترجمة «أرض المعركة»، و«صلوات أو قذائف افتتاحية»، و«مدافع ثقيلة»، بل إن مصطلح «حملة» في حد ذاته عسكري أيضاً.

الدولة، فقد أنجزت الأخيرة بالفعل مهام السيطرة، وتم صنع «الإجماع» أو «الامثال»، بتعبير المفكر الأميركي نعوم تشومسكي.

لذلك، أصبحت العلاقات بين الدولة ومؤسساتها وبين قوى المجتمع علاقات تدافع غير عنفي في معظمها؛ إذ يشكل قانون الدولة ونظامها الإطار المرجعي الحاكم لذلك التدافع. وهذا ربما يفسر عدم اضطرار هذه الدول للجوء الصريح إلى الفاشية، كما حدث في بعض البلاد بين الحربين العالميتين، لإحكام واستدامة سيطرتها بسبب استقرار السيطرة.⁽⁶⁾

وفي المقابل، لم يحسم التدافع، في معظمها، بين مختلف التوجهات الفكرية والاجتماعية والسياسية داخل أغلب البلاد العربية والإسلامية، ولم تنجح هذه الدول حتى الآن في بناء الإجماع الداخلي، لا بالوسائل السلمية ولا العنفية، فالدولة هناك غير قادرة على تأسيس نظام سيطرة مستقر، فيصبح اللجوء إلى وسائل القمع والعنف أمراً شائعاً، ولا يعني هذا أن مؤسسة الدولة في هذه البلاد تختلف، في جوهرها، عن مؤسسة الدولة في الدول القومية المستقرة.

لقد طالت عملية التحديث وكانت واسعة النطاق وجرت تحت وطأة الضغط الاستعماري والتمدد الإمبريالي الغربي، التي شهدتها العالم الإسلامي عموماً والدولة العثمانية خصوصاً، في ظل ما عرف بحركة «التنظيمات العثمانية»، طالت كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأدت إلى زيادة مركزية الدولة، وظهور دورها أكثر في حياة الشعوب المكونة للإمبراطورية، وتحولات هامة في توازن القوى الداخلي، وزيادة درجة الالتحاق بالخارج، وتفكك البنى الاجتماعية التقليدية.

فقد احتفت الثنائية الكلاسيكية: «أهل السيف» و«أهل القلم» التي ولدت في عصور كانت الدولة «السلطانية» فيها محدودة النطاق، بينما تتسع فيها مساحة الحراك الاجتماعي والاقتصادي للجماعة الأهلية، مما أعطى للمؤسسات الوسيطة، من نقابات مهنية أو أصناف، وطرق صوفية، وأوقاف، أدواراً رئيسة في حياة الأمة وحريات متعددة وحقيقية، فلم يكن فساد السلاطين أو صلاحهم هو العامل الحاسم في مجريات الأمور⁽⁷⁾. ضمنت هذه الثنائية الكلاسيكية انحصار دور النخب الحاكمة في، شؤون السلطنة والفردية وقيادة الجيوش

⁽⁶⁾ في مناقشة مع المفكر الراحل الدكتور عبد الوهاب المسيري (ر) عقب صدور القوانين التعسفية والإجراءات الاستثنائية وانتهاك الحريات (مثل قانون باتریوت) التي اتخذتها إدارة جورج بوش الابن والكونغرس أثر أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، تناول الناشر ما إن كانت الولايات المتحدة وصلت بالفعل إلى الفاشية، لفت المسيري إلى قدرة تلك الدولة ومؤسساتها على إحكام واستدامة السيطرة بدون اللجوء الصريح إلى الفاشية، نظرًا لاستقرار السيطرة وضيق فسح المجال للمجتمع مقابلاً هيمنة الدولة

⁽⁷⁾ كان السلاطين أنفسهم مادة لنمط طريف من الأدبيات أو المؤلفات التي عرفت بـ«نصيحة السلاطين». وربما حق لنا اليوم أن نتساءل عن النية الحقيقية لمصنفي هذه الكتب: هل كانت مجرد نصيحة لأولي الأمر؟ أم أنها محاولة من مصنفيها الكشف طبيعية الحكم والحاكم وطرائفهم في التفكير والإدارة أمام الأجيال؟

وجبي الخراج والداع عن بيضة المسلمين، كما ضمنت استقلال أهل القلم من العلماء والفقهاء والقضاة والأدباء والكتاب بشؤون العلم والفقه والاجتهاد والتدريس والفتيا وإقامة العدل بين الناس، فلم يحاول السلاطين التدخل في شؤونهم أو أن يفرضوا عليهم ما لا يتفق مع اجتهادهم وقناعاتهم.⁽⁸⁾

ضعف مؤسسة العلماء التقليدية، في عصر التنظيمات العثمانية؛ أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي كانت من أسباب استقرار المجتمع وترسيخ التوازن إزاء سلطة الدولة، من حيث نفوذهم لدى طبقة التجار التي كانت بدورها عاملاً هاماً في الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، كذلك كان العلماء لعصور طويلة ممكين بالقضاء وإدارة البلديات أيضاً، إضافة لإشرافهم على الأوقاف التي لم تكن قد وصلتها يد الدولة بعد. وكان لمعظم العلماء دور ومكانة في التصوف والطرق المنبثقة عنه، والذي يمثل التعبير أو التنظيم الاجتماعي والثقافي للحياة الإسلامية.⁽⁹⁾

بيد أن عصر التنظيمات العثمانية قد شهد بدايات حل أراضي الأوقاف وخصخصتها لصالح طبقة اجتماعية جديدة سماها ألبرت حوراني «أعيان الحضر»، الذين مثلوا حالة شبه إقطاعية ملتحقة بدرجة أو أخرى بالخارج. وتغير تنظيم القضاء باتجاه المحاكم المختلطة التي انحصر دور الشريعة والعلماء والقضاة فيها، وبدأت موجات الأوربة والتغريب والتطليعات نحو المثال الأخلاقي والثقافي للأخر الأوروبي، ونجم عن ذلك تهميش مؤسسة العلماء وإلحاقهم بالدولة.

كان نظام الدولة الغربية دائماً، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، الأنماذج المستلهم لبناء الدولة الحديثة في كل البلاد العربية والإسلامية، رغم الإشكاليات التي تتطوّي عليها فرضياته الأساسية الكامنة، من رؤية معرفية علمانية، وسياق تاريخي إمبريالي، واقتصاد سياسي قائم على فائض النهب. فهي دولة مركزية مسيطرة، دولة تتماهى فيها الأمة، وهي وحدها المؤهلة لمنح حق المواطنة، هي دولة تحكر وسائل العنف، وهي مصدر التشريع والشريعة. إن ما يتقاول هو عمق تجذر ودرجة واستقرار نظام السيطرة المرتبط هو الآخر بمستويات الصراع والإجماع الداخليين.

⁽⁸⁾ لم يخل الأمر من توترات في علاقات الأمراء بالعلماء. فقد حظر الإمام محمد بن إدريس الشافعي الاجتهاد على الخلفاء، درءاً لما يُعرف بـ«تعارض المصالح». وفسر إمام الحرمين الجويني وغيره قول الله تعالى «وأطِيعُوا اللهُ وَالرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْتُمُ الْمُعْلَمُونَ» بأن أولي الأمر هم العلماء العاملون المجتهدون والمؤمنون على حراسة الدين ومصالح الأمة.

⁽⁹⁾ تقليدياً، لم تكتثر مؤسسة العلماء — حارسة الشريعة والناطق باسم الدين — كثيراً بخطورة الدولة وتغولها، نظراً لأن سلطة الدولة وسيطرتها كانت محورة المجال في قرون الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. لكن شهدت المجتمعات العربية والإسلامية حركة تحديد واسعة ولدت دولة هائلة النفوذ، تمتدد سيطرتها من القانون والتشريع والأمن إلى الاقتصاد والتعليم والثقافة. بذلك أصبحت الدولة عاملاً حاسماً في تحديد هوية المجتمع وفرض اختيارها للهوية. وتحولت وبالتالي إلى مجال للصراع بينها وبين التوجهات الأخرى.

مناقشة على سبيل الخاتمة:

وصلت لحظة الثورة العربية بينما كانت المجتمعات العربية والإسلامية تعاني افتراقاً أيديولوجياً وفصاماً سياسياً واسعاً، وتواترات بل حروباً، وسيطرة وسيادة مفروضة بالعنف والقمع، وفقدان ثقة بالدولة، وعدم اكتراث بمؤسساتها وقوانينها، بل وبصيرتها كل؛ مما يجعل من شبه المستحيل قيام نظام تداولي سلمي على الحكم. كل ذلك مؤشرات صارخة على زواج مأزوم بين الأمة والدولة الحديثة، وإخفاق الأخيرة في تحقيق وعد التنمية والرفاهية وفكرة التقدم وصيانة الهوية وإقامة العدل. لكن الأسوأ الذي تخشاه هو أن يستقل عنف الدولة ثم ينفجر عنفاً أهلياً لا يبقي دولة ولا مؤسسات ولا رأية ولا أمل ولا حلم.

طرح هذه التحولات إشكالات هامة في مسار التحول الديمقراطي والإصلاح السياسي في البلاد العربية والإسلامية، وربما يصبح الجدل حولها أقل أهمية لدى مقارنته بإشكال التوازن بين الدولة الحديثة المتغولة والمجتمع.

ثم جاء الاستقطاب الهائل الذي تولد في المجتمعات التي شهدت فيها الثورات العربية عائقاً كبيراً في سبيل التحول الديمقراطي الاجتماعي السياسي، وهو استقطاب محور بين قوى الإسلام السياسي وقوى أخرى تتراوح بين الليبرالية والعلمانية والفوضوية والانتهازية وفلول الأنظمة السابقة والدول الاستعمارية ذات النفوذ بالمنطقة، وهو استقطاب لم يكن ضروريًا أو حتمياً لولا حملات الشيطنة والتحريض على الشفاق التي شنتها وسائل الإعلام الخاصة المتمولة خارجياً، وسوء إدارة الفترة الانتقالية من قبل مختلف الأطراف، بما فيها جماعات الإسلام السياسي. يهدد ذلك العملية السياسية والدستورية برمتها باتجاه اندلاع العنف الأهلي بين مختلف فئات المجتمع، وقد تنفجر الأحوال بحادية عنف واحدة، يرتكبها فلول الأنظمة السابقة، تطال قيادات أو شخصيات سياسية، ثم يتسع الاحتراب لآفاق غير محدودة.

وإن كان البعض يتساءل عما يضمن أن لا تتحول شعبية وقوة واستجابات اتجاهات الإسلام السياسي لعدائية خصومها إلى «فاسية دينية»،⁽¹⁰⁾ فالحقيقة أن مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، أهم مضامين السردية التوحيدية، وثنائيات التوحيد (الإله والإنسان/ الخالق والخلق – عالم الغيب وعالم الشهادة – الإنسان والطبيعة)

⁽¹⁰⁾ هناك اختبار بسيط لصدقية الدعوى المطروحة ضد جماعات الإسلام السياسي: الموقف من الصهيونية والأميرالية! فالملاحظ أن الذين يتهمونحركات الإسلامية بالتعصب والانغلاق والفاشية – ومعظمهم لا يجهرون أو لا يجرؤون على توجيه هذه الاتهامات مثلاً إلى الصهيونية وكيانها الاستيطاني الأميركي الإلحادي العنصري في فلسطين أو إلى رعاة وحماية هذا الكيان على مدى ستة عقود، ولم تحرّك المظلومية الفلسطينية أو حتى المظلومة العراقية لديهم أي شكوك أو أفكار حول عنصرية وفاسية المركز الغربي وعدم صدقية دعاوه الديمقراطي أو الفكرية أو الأخلاقية. هذا يلقي شكوك كبيرة حول غايات ونوايا بعض خصوم الحركات الإسلامية – وهي بدورها باشد الحاجة إلى النقد والتقييم والتقويم – نظراً لاتساع شعبيتها والتأثير الجماهيري للمشروع الإسلامي، مما يعني خطورة موقفها و حاجتها للترشيد والتوصيب والتسديد والمقاربة بسبب موقعها في قيادة الأمة.

أو حتى ثلاثة «الغيب والإنسان والطبيعة» التي تميز تماماً بين الإله والإنسان، وتفصل فصلاً كاملاً بين الذات البشرية ومرجعيتها، فلا يصبح الإنسان مرجعية ذاته إلا إذا غرق في حلولية باطنية طاغية تجحد الربوبية وتتكرر الألوهية ومقتضيات التوحيد، وهذا ما لم نشهد له مثيلاً في التجربة التاريخية للأمة، خاصة التجربة السنوية. ومع الأخذ بالاعتبار أن التجارب الفاشية في السياق الأوروبي، وهو ليس قدرًا مقدورًا علينا في الشرق، ارتبطت صراحة بتصاعد القوميات العنصرية الحصرية الإمبريالية الطاردة، بل إن التجارب الثلاث المعاصرة التي شابتها ممارسات فاشية في العالم الإسلامي،⁽¹¹⁾ كانت علمانية بامتياز: مصطفى كمال في تركيا، ومحمد رضا شاه في إيران، والحبيب بورقيبة، ثم زين العابدين بن علي في تونس. في ضوء ذلك، تبقى الأمة، أمة التوحيد هي الضمان ضد قيام الطغيان بكل أشكاله.⁽¹²⁾

وعلى صعيد آخر، وفي سياق نقد الحداثة، جادل البعض بأن لا شيء في العالم خارج نطاق الحداثة، فما بال أقوام يتجرأون على نقدتها أو ادعاء الخروج منها أو التميز عنها. ومع أنه لا جدال فيما أحدهته الحداثة والدولة الحداثية من تغيرات هيكلية وسياسية واقتصادية وقانونية هامة في العالم الإسلامي، إلا أن اللحظة الحالية للعالم ليست لحظة الحداثة، فقد تجاوزها الغرب، الذي أصابه الإفلاس المالي والمعنوي، على المستوى الفلسفى والفكري والأخلاقي إلى رؤى وطروحات ما بعد الحداثة، وتجاوزتها قوى التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية في سياق رفض التبعية للمنظومة الإمبريالية بكلفة أعبائها وميراثها، بحثاً عن هوية وطنية حقيقة وعدالة اقتصادية واجتماعية راشدة، لكن الأهم من ذلك أن العالم الإسلامي الذي يضم جزءاً كبيراً من المستضعفين في العالم وكذلك محتواه الروحي والأخلاقي والحضاري، لا يزال خارج الحداثة على مستوى القناعات والتطلعات والمصير، بل إن الوحي بمغزاه وآفاقه وقضاياها ومطلقاته ومقاصده كان ولا زال وسيبقى خارج نطاق سيطرة الحداثة. وكل من يؤمن بخلود الوحي وعصمته وصعوبته وانتصاره لا يمكن إلا أن يكون خارج نطاق السيطرة الحداثية، وفي طليعة حركة التحرر من العالمية الأوروبية وسيطرتها الإمبريالية.

لا شك، أخيراً، في وجاهة ومشروعية وأهمية دراسة وتحليل وربما تшиريح الخطاب الإسلامي المعاصر حول الفضاء العام وشخصية الدولة وقضايا التعددية وتداول السلطة والمشاركة السياسية وغيرها. لكن الأمر

⁽¹¹⁾ بل إن مقوله الدولة الدينية التي تستند مفرعاً ضد كل أشكال الإسلام: السياسي والحضاري والثقافي، كانت خارج السياق الحضاري والخبرة التاريخية للأمة. فلم يشهد الشرق العربي الإسلامي دولة دينية واحدة على امتداد 14 قرناً من الحضارة العربية الإسلامية، باستثناء الدولة الصوفية في إيران (1501-1722)، التي كانت استثناءً كارثياً: حضارياً وثقافياً واستراتيجياً.

⁽¹²⁾ في منتصف العقد الماضي، وفي سياق الحرب على الإرهاب، استخدم الرئيس الأميركي جورج بوش الابن — ولفتره قصيرة — تعابير «الفاشية الإسلامية»، لحشد الدعم والمبررات وراء «حربه العالمية على الإرهاب»، خاصة بعد غزو العراق واندلاع المقاومة العراقية وإخفاقات حروبها ومشروعاته الإمبريالية. لكن استخدام بوش لهذا التعبير أثار موجة من الاستهجان بين الطبقة السياسية الأميركيّة، باستثناء المحافظين الجدد بالطبع، نظراً لما حمله هذا التعبير من نزءٍ وشطط. ثم اختفى هذا التعبير، كما اختفت ثبوءات جورج بوش ومشروعهات المحافظين الجدد الإمبريالية في العالم الإسلامي... فاعتبروا يا أولى الأ بصار.

الأكثر غموضاً واستحقاقاً للدراسة والتحليل في هذه اللحظة هو خطابات الاتجاهات أو القوى الليبرالية والعلمانية والفوضوية حول موقفها من: الوحي وتجلياته الحضارية العربية الإسلامية، والسردية التاريخية والثقافية للأمة، وشخصية مصر التاريخية ومركزيتها وقيادتها في العالم العربي والإسلامي، وآفاق الوحدة العربية، وتطلعات الأمة إلى استكمال استقلالها واستئناف عالميتها الحضارية والثقافية. والأخطر من ذلك إلى أين تؤدي الجهود التي تقوم بها هذه الاتجاهات والقوى؟



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com