

مناهج القراءة والتأويل في الكتابة العربية المعاصرة

– نموذج رضوان السيد –

يوسف بن عدي
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

أولاً: في نقد الخطاب العربي المعاصر

نحو تأسيس رؤية للعالم (Weltanschauung)

يعتبر الكاتب اللبناني رضوان السيد من الكتاب العرب المعاصرين القلائل الذين يعملون في ثلاث دوائر: دائرة التأليف الفكري ودائرة التحقيق ودائرة الترجمة على حد سواء، وهو الأمر الذي منحه القدرة على الانفتاح على العوالم الثقافية والحضارية المختلفة، بل إن رهانات تجديد الفكر الإسلامي العربي، إنما تحتاج من المفكر العربي المعاصر المزوجة ما بين العمل العلمي والأكاديمي، وبين العمل الترجمي الدقيق أكثر من أي وقت مضى. ويترتب على هذا طموح المعرفي الكبير الذي ينبض به عقل رضوان السيد في تحقيق النهوض العربي والإسلامي، ومحاولة إخراج الأمة والمجتمع من الأزمة الثقافية السائدة في فكرنا المعاصر.

وينجلي من هذا، أن من تجليات تفكير هذا المفكر هو رؤيته المنهجية والنقدية الفائقة لمنجزات الفكر العربي المعاصر. واعلم أن هذا النقد (critique) قلما يحظى به رجل أزهر مشبع بالثقافة الدينية التقليدية، وهو الأمر الذي يخالف فيه رضوان السيد المؤلف في المجتمع العربي. وبكل تأكيد هذه الرؤية المنهجية التي يتبناها الكاتب تصدر من اقتناعه بأن الفكر احتمال وأفق، وأنه فتح لخيارات عدة. يقول رضوان السيد في هذا المعرض "ذهبت إلى ألمانيا الغربية، والتجربة كانت هناك رائعة وهائلة من الناحية الحضارية، ومن الناحية الثقافية والعلمية تعلمت فيها الكثير، حتى عن الإسلام، من خلال إعادة قراءة النصوص الإسلامية التي كنت قرأتها في الأزهر، لكن في ألمانيا قرأتها بعيون جديدة"⁽¹⁾. ويتولد من هذا أن عامل الانفتاح على الغرب والأخذ من مناهجه الحديثة وعلومه الإنسانية والاجتماعية، قد أسهم بقوة في تحولات الرؤية للعالم لدى رضوان السيد.

لقد اعتبر الكاتب أن أزمة الفكر العربي تفكير بلغة الثنائيات: الأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، العروبة والإسلام. والحال أنها "نتاج مناخ ثقافي متأزم في المجال السياسي والمجال العربي بشكل عام"⁽²⁾. فضلا عن ذلك، رفض رضوان السيد عملية التصنيف والتبويب غير العلمي لبنية العقل العربي، وهو الأمر الذي وقع فيه محمد عابد الجابري. يقول الكاتب رضوان السيد: إن "أولى هذه المشكلات: تلك النزعة التبسيطية التصنيفية التي تعتبر أن الأمور الفكرية والثقافية، حتى في مجال واسع تاريخيا وواسع من حيث المجال الجغرافي"⁽³⁾.

ويترتب على هذا أن رؤية الجابري، في رأي السيد، لم تجد لها مجالات للتطبيق والإنجاز. فالجابري "عندما يعجز يجمع ظواهر متباينة، لأن بينها مشتركا ضئيلا واحدا. فالتبسيطية والتصنيفية هذه هي ميزة هائلة وأساسية وبارزة في كل كتبه التي تعنى بالفكر العربي القديم والفكر العربي المعاصر"⁽⁴⁾، بل لقد امتد

النقد المنهجي والنظري لرضوان السيد إلى اعتبار قناعة كل من الجابري وحسن حنفي أن بنية الفكر العربي بنية سلطوية في سياق علاقة الديني بالسياسي في الإسلام هي مسألة تحتاج إلى الدقة المعرفية والتاريخية⁽⁵⁾، وهو الأمر الذي ينسحب على بعض تصورات فهمي جدعان في قضية تطور أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي العربي القديم. يقول رضوان السيد في هذا المعرض: "وأرى في قوله إن أهل السنة والجماعة ظهوروا في منتصف القرن الرابع الهجري قول غير صحيح على الإطلاق، فأهل الحديث تطوروا إلى أهل السنة، وهذا حدث في وقت مبكر تقريبا في حوالي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري بدليل أن الشافعي في الرسالة وفي رسائله الأخرى يسميهم أهل السنة، ويحدث على السنة مصدرا من مصادر التشريع (...). أما أهل السنة والجماعة، فلا شك في أنهم ظهوروا في إبان خلافة المأمون، بدليل أن المأمون يهاجمهم في رسالة له من طرسوس...".⁽⁶⁾

كما لا يتردد الكاتب أيضا في انتقاد مشروع قراءة طيب تيزيني في أن الحديث عن "النزعة السلفية" في تفسير التراث (...) مثلا، لا يستخدم في التذليل عليه غير أمثلة قليلة جدا، لا تنهض دليلا على ظاهرة تستحق الدرس، مع أنه كان في وسع المؤلف، ما دام مهتما بالأمر إلى هذا الحد، أن يجد أمثلة كثيرة للدراسة⁽⁷⁾. وبهذا الاعتبار قام رضوان السيد بانتقاد الدراسات القرآنية في المجال العربي الحديث والمعاصر، إذ تحدث كل من طه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وبنيت الشاطي على مخططات واقتراحات في دراسة القرآن الكريم، غير أن هؤلاء لم يتمكنوا من متابعة جدية في الدراسات القرآنية. فطه حسين على سبيل المثال، كما يقول د. رضوان، "أساء الرجل لكتابه ولديكارت وللقرآن في فقرة اتسمت بالخفة وقلة الإحساس بمسؤولية الكلمة".⁽⁸⁾

وأما دراسات نصر حامد أبو زيد، فقد أسهم العامل الإيديولوجي والسياسي في القراءات اللاحقة على دراسة "مفهوم النص في علوم القرآن"، وذلك بالتسلل إلى تأويلات أبو زيد شبهات الإيديولوجيا والالتزام، في مواجهة إيديولوجيات ودوغماتيات الإسلاميين الذين يوشكون على احتكار دراسة القرآن وتأويله.⁽⁹⁾ كما أنه لا علاقة لتخطيطات محمد أركون الفكرية الهائلة "بالدراسة الجدية والعميقة للنص القرآني".⁽¹⁰⁾

وهكذا، فإن هذه الرؤية النقدية والمنهجية ترنو أيضا إلى نقد الظواهر السياسية الراهنة التي لا تختلف ما بين اليسار الماركسي أو الاشتراكي عن غريمه التيار الإسلامي الصحوي. يقول رضوان السيد في هذا السياق: "أرى هذه الانكماشية التي أحدثها الفكر التقدمي في الثقافة والسياسة، ثم شاركه فيها الفكر الإسلامي لكن بطريقة معاكسة. فالفكر التقدمي مثلا يقول بحتمية الحل الاشتراكي، فيأتي الفكر الإسلامي المعاصر فيقول بحتمية الحل الإسلامي"⁽¹¹⁾. ومن ثم، فإذا كان الحل الاشتراكي يتعامل مع التاريخ وتحولاته بشكل مثالي، فإن الحل الإسلامي "لم يقدم فكرا بنائيا يصلح لأن يكون مطروحا في الساحة الفكرية والسياسية، بل على العكس قدموا فكرا هدميا كان حربا على الثقافة وعلى السياسة السائدة".⁽¹²⁾

ومن الواضح أن النقد المنهجي في فكر رضوان السيد يمتد إلى تقييم الحركة الاستشراقية في الكتابات العربية والغربية على حد سواء. وهذا الأمر هو جزء لا يتجزأ من استراتيجية الكاتب الفكرية والعلمية. من هنا انتقد رضوان السيد رؤية إدوارد سعيد، باعتباره النموذج الأمثل لنقد الفكر الاستشراقي الغربي (الأوروبي والأمريكي). يقول الكاتب: "ولو تحدثت عن مصادر المعرفة الاستشراقية في نطاق الإسلام الكلاسيكي مثلاً، لوجدناها تستند إلى المصادر الأصلية التي تكتمل تدريجياً مع التعرف على المخطوطات العربية ونشرها الكثيف من جانب المستشرقين طوال أكثر من قرن. وهذا جانب مهم لم يتناوله سعيد بالدراسة مع تأكده على أهمية الفيلولوجيا في الاستشراق"⁽¹³⁾. وبهذا الاعتبار، فإن قصور استقراء إدوار سعيد للفكر الاستشراقي وتياراته، ترجع "لأسباب تتعلق بمنهجية ذات خطوتين أساسيتين: جدلية السلطة الاستعمارية والمعرفة، ونقص الموروث العلمي الاستعماري، ليس في الاستشراق فقط، بل في الأنثروبولوجيا والأدب والفلسفة والتاريخ والدين"⁽¹⁴⁾.

ويتحصل مما تقدم، أن الرؤية النقدية هي مكون أساس في خطاب التجديد في الفكر العربي والإسلامي، وذلك عن طريق مقولة رؤية العالم (weltanschauung) التي تعود إلى الفيلسوف فلهيلم ديلتاي الذي يربطها بالتحويلات الحاصلة في الثقافة وعلومها الطبيعية والروحية. يقول رضوان السيد: "أرى أن التحويلات العميقة التي حدثت في الفكر العربي بعد الحرب الثانية، ولدى العقلائيين الإيديولوجيين كما لدى الإسلاميين، تسوغ، بل تفرض التفرقة بين العقلاني الحديث والعقلاني المعاصر، وبين الإسلامي الحديث والإسلامي المعاصر. ولست أقصد بالتفرقة حصراً ما درج المثقفون العرب على الاستناد فيها "قطيعة" فوكو، بل إلى الاختلاف في الإشكاليات المطروحة أو الحاكمة والاختلاف في الحقول المقترحة بناء على التمايز في التشخيص والتقييم"⁽¹⁵⁾، وهو التصور البديل الذي سيقدمه الكاتب رضوان السيد عن مراجعاته النقدية.

ثانياً: ميلاد ونشأة المفاهيم في السياق الإسلامي العربي

لا شك أن مراجعات الدكتور رضوان السيد لجوانب من الفكر العربي والإسلامي، يندرج في نطاق التأسيس والتأصيل لمفاهيم الأمة والمجتمع والدولة والجماعة... إلخ. وذلك من أجل بناء رؤية منفتحة للعالم تستغرق جملة أمور أساسية كعلاقتنا بذواتنا، وعلاقتنا بالدين والتاريخ العربي، وعلاقتنا بالغرب، وعلاقتنا بالأقليات المسيحية، وغيرها من القضايا التي يراهن عليها الكاتب عن طريق إعادة قراءة الأفكار والمنظومات الثقافية والوقائع قراءة فاعلة ومثمرة. وبهذا الاعتبار، فإن "هذه الأمور كلها تتعلق بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى برؤية العالم (...)"، ويقضي ذلك العمل المعرفي الدؤوب والمتابعة المعممة والمتبصرة والنزوع النقدي المسؤول، والنظر للأمة ومصائرها ومستقبلها"⁽¹⁶⁾. وهذا الطموح المعرفي يعني، في الواقع،

أنا "لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم، لا بالمعنى النظري ولا بالمعنى الاستراتيجي السياسي".⁽¹⁷⁾

ومن الواضح أن تشبع الكاتب رضوان السيد بمقولة رؤية العالم، إنما تصدر من المرجعية الفلسفية الحديثة مع كل من ديلتاي وغادامير وماكس فيبر (نظرية النماذج الذهنية) الذين يعتقدون أن "التغيير لا يتم في الوعي، بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردي"⁽¹⁸⁾. من هذا المنطلق المعرفي والفلسفي قام الكاتب بمحاولات قيمة في تقريب قضايا الفكر الإسلامي العربي من خلال الخلفيات النظرية والنقدية الحديثة.

لقد اعتبر رضوان السيد أن طبيعة الأزمة في العقل العربي هي "أزمة داخل الوعي". ومن ثمة كان "المخرج منها تغيير في الواقع نتيجة العودة لمعالجة المشكلات الصحيحة مع العالم وبطريقة الحوار والمشاركة الفاعلة والمقتدرة".⁽¹⁹⁾

وينجلي من هذا، اهتمام الكاتب بالأسس العميقة لنشأة وميلاد المفاهيم والتصورات في السياق العربي والإسلامي القديم والحديث، ويعني هذا البحث عن "المفاهيم المفاتيح" في الفكر وتمظهراتها على هيئة أفكار وإيديولوجيات أو اتجاهات فكرية ومدارس سياسية.⁽²⁰⁾

ومن المؤكد أن تعقب تحولات مفاهيم الأمة والجماعات في التاريخ الإسلامي، يستلزم استدعاء المدخل المنهجي في مستويين: المستوى السوسولوجي والمستوى الإيديولوجي⁽²¹⁾. وهذا يأتي في سياق محاولة رضوان السيد تجاوز القراءات والتصورات التي ظلت في، اعتقاد الكاتب، "سكونية تخطيطية" تدخل في معرض التقديم للتاريخ السياسي في الإسلام⁽²²⁾. ومن البين أن القناعة النظرية والفلسفية التي بلورت رؤية رضوان السيد تنبع من التفاعل البنوي بين النص والوعي والواقع⁽²³⁾، وهو الأمر الذي يتجلى بقوة في تكوين تصور شامل عن مفاهيم الجماعات في الإسلام.

من البين أن دراسة رضوان السيد للمفاهيم الأساسية من منظور سوسولوجيا المعرفة، حيث يتم النظر في تحولات المفهوم ودلالاته السياسية وبالاجتماعية هي المدخل الرئيس لكل مشروع فكري عربي منشود. وهكذا، فإن الاجتماع القرشي اجتماع غير مؤسس ومؤصل، كما يقول رضوان السيد، "لأنهم لم يهتدوا للنص الذي اكتشفوا العلة في غيابه أو نسيانه"⁽²⁴⁾، في حين عرف الاجتماع المدني تحققاً بارزاً على أرض الواقع، وذلك عن طريق "التعويل على الدين أو النص الذي يتساوى "الجميع في ظله، فيوحد ويضبط ويشرع، وتفتح آفاقه فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد التجاري أو الزراعي.."⁽²⁵⁾. وينتج من هذا، أن النص الديني هو الأس والإطار الجامع، بل هو التعبير عن "جماعة الله، وهي الأمة التي وضعها المسلمون منذ اللحظات الأولى فوق كل الاعتبارات...".⁽²⁶⁾

ومن هنا، فإن القرآن الكريم قد خاطب أهل مكة في مرحلة ترسيخ الإيمان والعقيدة والتوحيد، كما خاطب أهل المدينة في الاجتماع الإسلامي السياسي. من ثم نشأت مفاهيم ومصطلحات تعبر عن هاتين المرحلتين كالقوم والطائفة والشيعية والحزب. يقول رضوان السيد في هذا المعرض: "ويمكن القول هنا إن هذه الاستعمالات تعبير طليعة للاستعمالات اللاحقة ذات الظل الديني في هذه المفردات. ولم يكن بوسعي أن أجد تحديدا دقيقا لمفهوم: طائفة الذي يرد مرات ثلاث في المرحلة المكية، وإن يكن يمكن القول، إنه يعني في المرحلة المدينة - الفئة القليلة - من الناس ذات المنزح الواحد أو التي وحدت نفسها في الموقف الواحد استنادا إلى الآية"⁽²⁷⁾. وبهذا الاعتبار، تحول المفهوم إلى الكلام عن الجماعة/"حزب الله" إلى مرحلة جديدة في الاجتماع البشري"⁽²⁸⁾، ليصير أساس الوحدة والاجتماع السياسي والمدني هو الدين الواحد أو " الشريعة الواحدة لا الانتماء العصبي الواحد".⁽²⁹⁾

وغني عن البيان أن كل بحث أو دراسة لمفاهيم الفكر الإسلامي العربي، يتطلب النظر فيه من خلال علوم مختلفة "لا تقطع النص عن سياقه، كما لا تغرقه في جزئيات التجربة التاريخية في الوقت نفسه"⁽³⁰⁾. وهذا يعني قراءة النص الديني قراءة تستحضر الملامبات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، حتى يتسنى لنا فهم القرآن وعالمه المصطلحي في تاريخيته.

من الواضح في الفكر السياسي في الإسلام أن حدث وفاة الرسول الأعظم عليه السلام، قد فرض على المسلمين بناء السلطة السياسية من قبل الجماعة، وذلك للحفاظ على استمراريتها. ولعل الصراع القائم بين علي ومعاوية، كما يقول الفضل شلق، هو صراع "بين فكرة الجماعة التي مثلها علي، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية"⁽³¹⁾، وهو الوضع الذي أسهم في نشوء حركة الخوارج والشيعية. يقول رضوان السيد: "الأصل التاريخي- بايجاز- لهاتين الحركتين يكمن في نظري في ثلاث مسائل رئيسة تتجاوز في علاقة جدلية ملحوظة: هناك "الأمصار" التي نشأت ونمت بسرعة هائلة، وهناك قضايا التنظيم الاجتماعي الداخلي، وهناك أخيرا مسألة السلطة السياسية الناشئة في المدينة وعلاقتها بقريش والأمصار من ناحية، وبالقبائل العربية في الأمصار من ناحية ثانية"⁽³²⁾، فضلا عن عوامل اقتصادية وعقائدية وإيديولوجية في انتشار حركة الخوارج، ومنها استقطابهم للموالي من المسلمين الذين كانوا يعانون من ضغوط السلطة"⁽³³⁾. وأما حركة الشيعة، فقد كانت تبحث عن سبيل التوبة والثأر للحسين من "قتلته وإعادة الأمر إلى أهله"⁽³⁴⁾. ويترتب على هذا الاستشكال التالي، وهو: "لماذا لم يستطع هذان الاتجاهان الاجتهاديين في فهم النص أن يكسبا الأثرية إلى جانبهما، فيصبحان هما الإسلام أو جماعته؟"⁽³⁵⁾

لقد رصد الكاتب رضوان السيد دور "الأصناف" في الإسلام ودورها في الضبط الاجتماعي الإسلامي. وهذا بعد أن تعذر "إيجاد نظام آخر (...)"، ومن ناحية ثانية، فإن الصنف كان يؤدي وظيفة مالية للدولة"⁽³⁶⁾.

ومن المعلوم أيضاً، أن الصنف في الدولة العثمانية كانت له أهمية كبرى، لذلك قامت السلطنة بتشجيع "الولاية على تعميم الأصناف وأشركتها في الاحتفالات السنوية التي كانت تجري في المناسبات الدينية والاجتماعية"⁽³⁷⁾. بيد أن هذا الدور ما فتئ يترجع في أواخر القرن التاسع عشر، حيث تم إحداث نظم جديدة في القرن العشرين مع نشوء الدولة الحديثة.⁽³⁸⁾

ويتحصل مما سبق، أن الجماعات الحضرية الأولى في الإسلام قد كان مسوغ استمرارها في تأويل النص الديني، في الوقت الذي كان هاجس الأصناف البحث عن "شرعية النص عن طريق إثبات الأصالة والتجذر والاستمرارية في نطاق الاجتماع التاريخي للأمة".⁽³⁹⁾

من المؤكد أن جميع المصادر الفقهية في الفكر الإسلامي العربي، تسهم في وحدة الوعي الديني والوعي الثقافي. أعني أن دور الإجماع الديني- الفقهية قد أدى دورا كبيرا في الحفاظ على بيضة المجتمع من الانشقاقات والفرق في الإسلام. وهذا لا يعني "أنه لن تكون حروب بين المسلمين، لكنه يعني أن الحروب الأهلية عندما تحدث ستكون لها أسباب أو حجج ومبررات أخرى".⁽⁴⁰⁾

وهكذا كانت السلطة السياسية في الإسلام تنهج سياسيات مختلفة إزاء الفئات الاجتماعية والدينية، حيث لم تكن هناك سياسة واحدة بالنسبة للمسيحية بالذات".⁽⁴¹⁾

ويترتب من هذا، غياب منظومة قانونية تحدد العلاقات الاجتماعية والفقهية ما بين الإسلام والشرائع الأخرى. ومن ثم نقول إن الفقه الحنفي قد كان، بلا منازع، أكثر المذاهب الفقهية في الإسلام قدرة على رسم ضوابط التعامل مع أهل الذمة. وعلى هذا، فإن المجتمعات الإسلامية الوسطية "لم تكن مجتمعات اندماجية، بل كانت مجتمعات عصبية وفئات، وكانت لكل عصبية استقلاليتها الداخلية، كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل".⁽⁴²⁾

نظر الكاتب في مفهوم الأمة وتحولاته في الفكر السياسي الإسلامي، باعتباره من مكونات الوجود العربي، إذ أن العرب هم مادة الإسلام الأولية⁽⁴³⁾. وبهذا الاعتبار، كان حديث أبي حيان التوحيدي ينهج فيه "نهج الجاحظ في تفضيل العرب على سائر الأمم قبل الإسلام وبعده. فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البيئة وصواب الفكر وذكاء الفهم، ثم اختصهم الله عز وجل بالإسلام، فتحولت جميع محاسن الأمم إليهم، ووقعت فضائل الأجيال عليهم من غير أن يطلبوها أو يكدوا في سبيلها"⁽⁴⁴⁾. وعلى هذا كان الاهتمام واضحا في القرنين الرابع والخامس الهجري بمسألة الهوية والأمة والدولة مع الفارابي الذي اعتبر "أن الوحدة السياسية مقوم من مقومات الأمة، وإن لم تزل الأمة بزوال وحدتها السياسية".⁽⁴⁵⁾

وأما الماوردي الذي يلقي اهتماما خاصا من قبل د. رضوان السيد، فقد تحدث في كتبه عن الأمة أو العرب حديثا مفردا، " لكنه في الكتاب المنسوب إليه "نصيحة الملوك" فثم تلازم بين الأمة والملة أو الدين"⁽⁴⁶⁾. وقد تفرد ابن خلدون بربط الأمة بالدولة ربطا وثيقا عن النظر في الاجتماع العمراني البشري.

المتأني من ذلك، أن النظر في الفكر السياسي في الإسلام يتطلب مقاربة "المفاهيم المفتيح"، لأنها المدخل الأساس لفهم طبيعة وميلاد الحركات الإيديولوجية وظهور الاتجاهات الفكرية. وهذا لا يتحقق لدى رضوان السيد إلا بالاستعانة بالمنظورات المنهجية الحديثة (سوسيولوجيا المعرفة، نظرية النمذجة..). في إعادة قراءة التراث الإسلامي العربي القديم. من ثمة كان من نتائج دراسة مفاهيم الجماعات والأمة والمجتمع والدولة في مشروع رضوان السيد هو الوعي التاريخي بها وبتجلياتها السياسية والثقافية والحضارية، بل وبمحدوديتها المعرفية والنظرية في ظل التطورات المشهودة في الأنساق السياسية والسوسيولوجية.

ثالثا: أسئلة الدين والدولة في الاجتماع العربي

لا ريب أن اهتمام رضوان السيد بالفكر السياسي الإسلامي المتمثل في الآداب السلطانية ومرايا الملوك، إنما يصدر عن قناعة فكرية واضحة، وهي أن هناك فراغا نظريا كبيرا، وإهمالا لبعض النصوص السياسية التي لم نتمكن من تحقيقها ودراستها. من هنا عمل الكاتب في مجال التحقيق لمجموعة من المخطوطات المتعلقة بالماوردي والموصلي وغيرهما. وهكذا، كان العمل في التحقيق الخطوة الأساسية من أجل بناء رؤية فكرية سليمة عن قضايا الفكر السياسي في الإسلام.

لقد عرف الماوردي بمقولته الشهيرة في الآداب السلطانية، وهي: "حراسة الدين وسياسة الدنيا"، والتي أسهمت بقوة في إخضاع الدولة السلطانية لأهداف الجماعة، كما يقول الفضل شلق، وتلبية حاجاتها.⁽⁴⁷⁾ ثم محاولة بناء المرجعية والشرعية السيادية للأمة/ الجماعة" التي كانت تتأكد كل يوم من خلال مؤسساتها وتنظيماتها"⁽⁴⁸⁾. وبهذا الاعتبار، كانت المشروعية متحققة مادامت الخلافة قائمة. "والخلل إنما داخل شرعية المصالح، وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. لكن، الخلافة ما لبثت أن زالت تقريبا؛ فخافوا أن تنتصر "السياسة" على "الشرعية" لتضالوا المشروعية وزوال الشرعية"⁽⁴⁹⁾.

من المؤكد أن رؤية الماوردي للمجال السياسي الإسلامي هي رؤية تتأسس على الفقه الشافعي الذي له تصورات معينة لجوانب من الاجتماع العربي- الإسلامي. يقول رضوان السيد في هذا المعرض: "لذلك أمكن للماوردي أن يتحدث، وهو الفقيه الشافعي عن مدن وأمصار زراعية وأخرى تجارية، دونما اهتمام خاص بالتجربة التاريخية الإسلامية مع المدينة"⁽⁵⁰⁾. في حين كان ابن خلدون متأثرا بالفقه المالكي، إلا أنه لم يوظف

تلك الرؤية في بناء تصوراتها عن العمران البشري بقدر ما أذعن للتصور الفلسفي والاجتماعي للتاريخ والدولة.

ويترتب من هذا، أن "هناك تشابهات ومواطن لقاء عدة بين الماوردي وابن خلدون في نصيهما ناجمة عن تطوير الماوردي للرؤية الشافعية لعلاقة الدين بالدولة (الدولة حضرية في المال على الأقل) من جهة، وعن تحرر ابن خلدون من الرؤية المالكية للماهية الدينية للمدينة والمصر من جهة ثانية"⁽⁵¹⁾.

وهذا يعني، بكل تأكيد، أن قراءة الماوردي للمجال السياسي العربي والإسلامي قراءة عينية "دونما تنظير كثير في محاولة واضحة لتحرير دين (...). من سلطان الدولة القائمة في المدينة (...). أما ابن خلدون، فقد أوضحنا أنه رغم ما يكتبه يتبنى رؤية فلسفية للعمران البشري تلغي الخصوصيات الدينية والسياسية والتشريعية للمستقر الحضري"⁽⁵²⁾. وهكذا كان للفقه علاقة وطيدة ببناء السلطة السياسية القائمة ومحاولة الفقهاء البحث عن المرجعية أو الشرعية لها على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمذهبي. لهذا كان الحنابلة والحنفية "أكثر المستفيدين من جراء السلطان، إذا لاحظنا ضآلة أعداد أتباع المذهبين بمصر والشام. لكن الأحناف لم يرضوا تماما بذلك، إذ كانوا يطمحون لأكثر منه بالنظر إلى أن المماليك (=أرباب السيوف) كانوا كلهم منهم تقريبا (...). وهو السياق الذي كتب فيه الطرسوسي الحنفي رسالته: "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك" حوالي القرن الثامن الهجري"⁽⁵³⁾. إذ كان الطرسوسي يرغب في إقناع المماليك بتحويل المذهب الحنفي إلى مذهب للدولة، وذلك لأنه "الأفق للسلطة والسلطان"⁽⁵⁴⁾. وهذا مفهوم جديد للشريعة في مواجهة السياسة.

والمتماتي من ذلك، أن دراسة رضوان السيد لمفهوم الدولة أو السلطة السياسية في السياق الإسلامي العربي القديم لا تخلو من مقارنات نقدية بين الفلاسفة والفقهاء في تصور المدينة. وبهذا، فقد اعتبر رضوان السيد أن مدينة الفلاسفة تتسم بهرميتها وتراتبيتها وطبيعتها اللا إنسانية. وحسبك "دليلا تلك الإدانة القوية التي يصدرها- شأنه في ذلك شأن أفلاطون وإلى حد ما أرسطو- على "المدينة الديمقراطية" التي يدخلها ضمن الاجتماعات الجاهلة والجاهلية؛ فهي المدنية الجماعية التي أهلها متساوون"⁽⁵⁵⁾. أما مدينة الفقهاء، فهي تتأسس على مفهوم الأمة أو الجماعة، مما يجعلها موصولة بالوجدان العربي والإسلامي. وينجلي من هذا أن تصور الفارابي للمدينة "لا علاقة له بالتجربة التاريخية لأمتنا في مجال التمدين والتمصير أو تصورات السلطة السياسية"⁽⁵⁶⁾.

وعلى هذا، فإن التحول الحاسم في الفكر السياسي العربي في الإسلام هو الذي حدث بإلغاء الخلافة من قبل دولة كمال أتاتورك، وهو تحول كانت له انعكاسات فكرية وإيديولوجية هائلة. ولعل من ذلك كتابة علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" ومحاولته الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي. إنه تغير في رؤية علاقة الدين بالسياسي. وقد عبر د. وجيه كوثراني عن الإهمال الذي

تعرض له كتاب "الإسلام وأصول الحكم" بقوله " نتذكر اليوم كم كانت خطيرة، بل مميتة، ونحن نكتب هذا الكم، الضربة التي مني بها كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" لا لأهميته العلمية اليوم، بل لأهميته المعرفية المنهجية آنذاك؛ فهي أول محاولة في التاريخ العربي المعاصر تتصدى بالمعالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، وبالتحديد بين الخلافة والسلطة معالجة معرفية لا إيديولوجية، بل لعلها محاولة لدراسة بدائل الدولة العربية لمناهج علم السياسة والاجتماع، لا بوسائل الفقه التقليدية".⁽⁵⁷⁾

ويتولد من هذا، أن بناء المرجعية في المجال الإيديولوجي العربي يعتبر من الأمور الشديدة الصعوبة. ويتجلى لنا ذلك في الصراع بين الإسلاميين أنفسهم الذين يعلنون مواجعتهم للرأسمالية والماركسية والديمقراطية التي "تضع حكم الشعب وسلطته في مواجهة حكم الله وشريعته"⁽⁵⁸⁾، وهذا هو مبدأ الحاكمية الإلهية الذي ألف فيه سيد قطب. بيد أن هذه المرجعية التأسيسية للعمل السياسي والديني قد تم انتقادها من قبل جماعة الإخوان المسلمين من خلال كتاب " دعاة لا قضاة" للمرشد العام حسن الهضيبي.⁽⁵⁹⁾

إن الشريعة هي البديل لدى الإسلاميين، باعتبارها المعطى، ولا يمكن، بأي حال من الأحوال، فرضه "إلا بالدولة أو عن طريق سطوتها"⁽⁶⁰⁾ وهذا يعني فقدان مفهوم الأمة بمعناها الإسلامي لصالح "المشروع العربي للدولة الوطنية". من هنا حلت الدولة محل الأمة في وعي الإسلاميين بعد "أن حصرت ظروف التأزم الديني في-الشريعة- وحولت الشرعية إلى إيديولوجيا"⁽⁶¹⁾. وبهذا الاعتبار تغير الأمر السياسي أو المشروع السياسي الإسلامي من استعادة السيادة والمرجعية للأمة إلى الرغبة الجامحة للوصول إلى السلطة لتطبيق الشريعة الإسلامية. يقول رضوان السيد في هذا السياق " فكرة النظام الشامل، إنما ظهرت على حقيقة الانتقال التدريجي للمرجعية من الخلافة إلى الشريعة، ومن الأمة إلى الدولة. ومع تصاعد التوتر في الخمسينيات والستينيات في الواقع السياسي بين الإسلاميين والقوميين تزايد انفصال الشرعية عن الجماعة والأمة في اتجاه تحويل الشرعية إلى إيديولوجيا"⁽⁶²⁾.

ومن قبل ومن بعد، نقول إن أزمة الفكر السياسي الإسلامي قد ارتبطت بتحول، كما يقول بلقرينز، أفكار الصحوة مع سيد قطب وزينب الغزالي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومالك بن نبي وعبد السلام ياسين وحسن الترابي وآخرين، ليصل إلى فكرة "الجماعة الإسلامية" و"الجهاد الإسلامي" و"التكفير والهجرة"... يعني "جنوح الدعوة الصحوية إلى تسييس الدعوة الإصلاحية وتجنيدها في مشروع حزبي، وفي مشروع سياسي(الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة)، غير أنها تمثل تراجعاً فادحاً عنها في تمثلها للعلاقات الاجتماعية وللمجال السياسي وللتراكم الحضاري الكوني، وللهوية وللحداثة وبالغرب... الخ"⁽⁶³⁾. لكن كيف تسهم علاقة الإسلام بالمجتمع والدولة في بناء رؤية للعالم لدى المسلمين المعاصرين؟

من الواضح أن هذه التصورات النهضوية الحديثة تعبر بقوة عن تحولات في الوعي والثقافة، مما أفضى إلى بناء إشكاليات جديدة تستحضر الأخذ بأسباب التقدم والمدنية الأوروبية. لهذا كانت رؤية للعالم أقرب إلى التأصيل النظري والفلسفي، وهو التصور الذي نبتعد عنه كلما اقتربنا من رؤية المودودي والندوي اللذين شرعا في القطيعة مع الغرب الحديث، واستبدال مقولاته بمقولات قرآنية ونبوية. يقول رضوان السيد: " يصل المودودي إذن، بعد تحليل سريع للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية إلى وضع برنامج الانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية، ويشمل هذا الانفصال الجوانب العقدية والثقافية والسياسية، وهو تصور إمكان قيام متحد متعين للثقافة الإسلامية (...). وربما تصبح مثالا للعالم الحديث كله".⁽⁷⁰⁾ وعلى المنحى نفسه يقوم أبو الحسن الندوي، من خلال كتابه "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية" بالدعوة إلى بناء ثقافة إسلامية تكون شكلا من أشكال "التعبير العالمي الجاري والمستمر في تمرد شعوب العالم المستعبدين والمستكبرين"⁽⁷¹⁾، وهو التصور الإحيائي للحضارة الإسلامية الذي تبناه سيد قطب في معرض كلامه عن مشكلات الحضارة في الإسلام. ومعنى هذا أن قضية الهوية هي هاجس الإسلاميين مع المودودي والندوي وسيد قطب إلى اليوم. إنها رؤية للعالم تضع "الإسلام في مواجهة عالم الجاهلية، وعالم الإيمان في مواجهة عالم الكفر، وعالم الولاء في مواجهة عالم البراء"⁽⁷²⁾. مع أن هناك اختلافات بين الإسلاميين أنفسهم في التعاطي مع العالم وقضايا الأمة والمجتمع. يقول رضوان السيد: "وهناك الفريق الرئيسي من الإسلاميين، وهو لا يملك أطروحة بديلة رغم الحديث الكثير منذ الستينيات من القرن الماضي عن "الحل الإسلامي"، والحديث الكثير عن نظام الشورى، وعن البنوك اللاربوية... إلخ. وهؤلاء مسالمون ويريدون المشاركة إن سمح لهم، وهم يكثرون الحديث الآن عن الإسلام الحضاري والحديث مع العالم، بعد أن قضوا عقودا يحاولون إقناعنا بأن الغرب شر كله، وأن صراعنا معه صراع حضاري بعيد المدى".⁽⁷³⁾

من الواضح أن رؤية مالك بن نبي لمشكلة الحضارة هي أكثر تقدما في الفكرة والتصور من دعاة الحاكمية الإلهية التي تسوغ لنفسها المشروعية، وليس إرادة الناس أو انتخابهم.⁽⁷⁴⁾ إنه التعبير الأمثل عن مشروع متماسك في بلورة رؤية فكرية عن إشكاليات الفكر الإسلامي، ولا يضاويه في ذلك إلا أنور عبد الملك وقسطنطين زريق وحسين مؤنس في دراستهم لأصول الحضارة وعوامل نهوضها.

بيد أنهم لا يقدمون "رؤية لمواقع العرب في العالم اليوم، ولعلائقهم بالحضارة الغربية، لا يبدو أن الأستاذين الدارسين - بخلاف مالك بن نبي وأنور عبد الملك - يريان لأمتنا مكانا خارج الحضارة الغربية العالمية"⁽⁷⁵⁾. ويترتب على هذا أن رصد رؤية للعالم في الوعي العربي والإسلامي، يدل دلالة واضحة على أن "التأزم الحاصل اليوم، إنما هو تأزم في الوعي الإسلامي، وليس في الثقافة الإسلامية".⁽⁷⁶⁾

ولعل الانفراج في وعي الإسلاميين المعاصرين وانفتاحهم على مكتسبات الحداثة الغربية وعلومها ومناهجها جعلهم يعملون على صياغة بعض أطروحاتهم في المجال الحقوقي وفق التصور الحضاري للمسلم. وهكذا تغيرت الرؤية للأفكار والوقائع، وتحولت الثقافة السياسية لديهم إلى ثقافة قابلة للنقد والتقويم. بيد أن "أزمة مفهوم الوطن ليست قصرا على الإسلاميين، بل هي موجودة لدى القوميين أيضا؛ فلا أحد من الإسلاميين أو القوميين يقول في الحقيقة بمشروعية الكيانات القائمة"،⁽⁷⁷⁾ بل إن الأمر يمتد، بكل تأكيد، إلى وجود أزمة مشروعية في السلطة السياسية. لهذا دأب الإسلاميون اليوم للوصول إلى الدولة من أجل حماية الإسلام وتطبيق الشريعة. يقول رضوان السيد: "وقد خضت طوال الثمانينات نقاشات مع الإسلاميين من التيار الرئيسي (الصحوي) حول أساس المشروع، ومناطق المرجعية العليا - وباستثناء محمد سليم العوا - يقول هؤلاء جميعا، حتى اليوم بمرجعية الشريعة في الشأن السياسي أيضا"⁽⁷⁸⁾. وعليه، فإن وضع الذات الجمعية في نطاق تقسيمات العالم الواقعية والمركبة تحت مقولة "الصورة الكونية" كتعبير عن رؤية للعالم؛ معنى هذا أن مقولات الوعي النهضوي العربي الحديث مع الطهطاوي وخير الدين التونسي والإمام عبده وفرح أنطون والكواكبي، إنما ظلت تتردد بين التقدم والعقل والعلم والحرية... في الوقت الذي عرفت فيه النزعة الإحيائية الإسلامية تداولها هائلا لمقولات: الاستخلاف والحاكمية.

وهكذا، فإن "البنية الأساسية لوعي العقائديات والاحتميات ولدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة، وظلت كذلك، حتى مطلع التسعينيات من القرن العشرين. أما الصراعات بينها، فهي صراعات على ساحة السلطة أو السلطات وعلى مواقع في دولهم ومجتمعاتهم، وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالم"⁽⁷⁹⁾. ويتضح من هذا أن المشكلة الحقيقية التي تحوم حول الثقافة العربية والإسلامية الراهنة هي تلك الرؤية المتأزمة السائدة، بالرغم من التحولات الحاصلة في إشكاليات الفكر والمجتمع والدولة.

وفي هذا المعرض، ينفرد رضوان السيد بتصورات جادة ونقدية للإسلام السياسي، ويمكن اختزال تصورات الرجل في ما يلي:⁽⁸⁰⁾

أ- الإسلام هو النموذج المكتفي بذاته، والبديل المنافس والمصارع من أجل العالمية والامتداد.

ب- يتطلع الإسلام الإحيائي، وهو فكر هوية، وليس فكر انتماء - إلى استنكار للتجربة التاريخية الحضارية التي تستمد مصادرها من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي، وهذا هو نهج التأصيل.

ج- النزعة الإحيائية هي نزعة اعتقادية تعبر عن الذات المتفردة والجمهوروية، قاطعة مع كل الأشكال الملوثة.

لقد اعتبر د. رضوان السيد أن ظهور الحركات الجهادية كان ضد الاستعمار والعدوان، فضلا عن مواجهة الغرب ثقافيا. وذلك ببناء ثقافة إسلامية تعمل على الحفاظ "على الهوية الصلبة والطهورية التي حاول الغربيون، ويحاولون تذويبها وإلغاءها"⁽⁸¹⁾. ولقد تصور القوميون والتقدميون أن نشوء هذه الحركات الدينية، إنما يرتد إلى "النظام العربي اللا ديمقراطي واللا تمثيلي. علاوة على أنها "تفتقر إلى فكر تنويري في مجال فهم الإسلام خارج التجربة التاريخية العالمية للإسلام، وتفتقر أخيرا إلى فهم واسع للتطورات المعاصرة في المجالات العربية والإسلامية والعالمية"⁽⁸²⁾. ويترتب على ذلك، أن هناك أزمة ثقافية وأزمة في الفكر الديني لدى الإسلاميين والقوميين والتقدميين "في طرائق فهم العالم ورؤيته"⁽⁸³⁾.

ومن الواضح أن هذا الأمر يتجلى لدى النخب الإسلامية في توزعهم بين العودة إلى أطروحات الإصلاحيين وبين الحفاظ على الهوية الخاصة والطهورية، كما يسميها السيد، وبين الأمل في "إحياء الخلافة التي ألغاهها مصطفى كمال"⁽⁸⁴⁾.

وهكذا تحولت الحركات الدينية الإسلامية من الإسلام الإحيائي مع كل من حسن البنا وعبد القادر عودة إلى الإسلام النضالي والحزبي مع المودودي والندوي وسيد قطب. يقول رضوان السيد في هذا المعرض: إن هذا التحول عن "كارزما الجماعة السنية التقليدية إلى كارزما "الشريعة" التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي"⁽⁸⁵⁾.

ومن المؤكد أن هذه الرؤى والتصورات الدينية مرتبطة بالسياقات الحاصلة في العصر العربي الحديث، والتي أسهمت بقوة في بناء رؤية للعالم بأشكال مختلفة وتعبيرات متنوعة. ولعل إعادة قراءة حسن الهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" لواقع الحركة الإسلامية ورهاناتها نابع من تأثره "بالمتغيرات التي تكاثرت في القرن العشرين (...). يحاول الكتاب العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية غير النضالية من جهة، كما يحاول تصحيح العلاقة بين الإسلاميين والجمهور من جهة ثانية"⁽⁸⁶⁾. ومعنى هذا أن المشكلة الحقيقية في الفكر الإسلامي السياسي هي مشكلة علاقة الشريعة بالجماعة، والبحث عن أسباب الافتراق التاريخي والتباعد الإيديولوجي بينهما. لهذا كان الاعتراف بالجماعة الوطنية هي خطوة أساسية ومدخل رئيس لإنهاء "الافتراق بين الشريعة والجماعة بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها الحرة الكاشفة من جهة عن توجهات الأكثرية، هي كاشفة من جهة أخرى عن الأهداف العامة للشريعة"⁽⁸⁷⁾. ويتضح من هذا أن الإسلاميين قد اهتموا منذ الثمانينيات بآليات المقاصد، وتأسيس حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، تعبيرا عن انتقالهم الحاسم من "شرعية النظام إلى شرعية ومشروعية الدستور. لكن هذا الأمر - في رأي رضوان السيد - "ليس كافيا، لكنه غير من التجمد عند الحاكمية وتطبيق الشريعة"⁽⁸⁸⁾.

ويتحصل مما تقدم، أن المطلوب اليوم هو إصلاح الفكر الديني عبر إعادة النظر "في الطابع العقدي الذي سيطر على الفكر الإسلامي في ظل الضغوط الأمريكية وأجواء التشدد الثقافي من الطرفين (...). وأحسب أن السياقات اليوم تستدعي ذلك التغيير الجذري"⁽⁸⁹⁾. ومن ثم، فإن هذه النزعة الإصلاحية الدينية ستجعل الفكر الإسلامي العربي أكثر قوة في التفاعل مع العالم وتحولاته المشهودة، وتجديد علاقاته بالأمم والثقافات الأخرى، وذلك في "مجال العلاقات الإسلامية/المسيحية والحوار المسيحي الإسلامي، لأنه ما كانت هناك مراجعة ضمن الجماعة العربية في القرن العشرين للعلاقات مع المسيحيين العرب، والتي كان يسعى النقاش إلى تجديدها والنظر في عقد جديد لعصر جديد، بل على العكس جرى التهميش أو الإعلان دائماً أن هناك شبهة في أمانة المسيحيين العرب لمجتمعاتهم التاريخية"⁽⁹⁰⁾. ومشكلة الأقليات المسلمة في بعض البلدان الغربية الإفريقية التي فشلت الحركات الدينية الإسلامية في بناء أطروحة عقلانية تشاركية تروم إلى بناء "رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى"⁽⁹¹⁾.

وغني عن البيان أن مجهودات الدكتور في مجال الحوار والتواصل بين العالم العربي – الإسلامي والعالم الغربي (الأمريكي والأوروبي) تتجلى بصورة واضحة في العمل الترجمي لبعض الوجوه المشرقية الغربية في تناول الإسلام وتجربته التاريخية. يقول الكاتب: "ومع ذلك، فالذي أراه أنه مع اندلاع بحوث واهتمامات "حوار الحضارات" أو صراعاتها (وهما سيان)، تتطور الأمور باتجاهات أخرى قد تنقطع علائقها بالسابق التاريخي واللاهوتي، بل وبمناهجه وطرائق بحثه رغم المحاولات المستميتة لجعل هذا الملف الذي نحن بصده أصلاً للحوار المسيحي الإسلامي المستمر"⁽⁹²⁾. وهكذا فلبناء مشروع نهضوي عربي من اللازم تغيير رؤيتنا للعالم من الرؤية الانغلاقية المعتمدة على المواجهة والصراع مع العالم إلى رؤية منفتحة عقلانية تفاعلية، وهذا لا يتحصل لدينا إلا بالنظر في القضايا الفكرية والسياسية التالية:

أ- قضية الوحدة: لا بد للعرب والمسلمين من تبني ثقافة حقوق الإنسان والاختلاف الإيجابي، وذلك بتقوية مؤسسات "التقارب العربي والإسلامي، والتخفيف من عمليات التنافس والصراع"⁽⁹³⁾.

ب- قضية التجديد والإصلاح: تعتبر النزعة الإصلاحية حاملة للمشروع الوطني والإسلامي نحو إخراج الأمة من حالة الضعف إلى القوة، ومن الجمود إلى التجديد.

ج- قضية المشاركة الفعالة: وتظهر في "العمل الجاد من أجل الشراكة التي تضع شأننا العام والكبير في أيدينا، وتخرج العالم من الخوف منا كما تخرجنا من خوف العالم واستهدافه"⁽⁹⁴⁾.

د- قضية المصالحة: ومعنى هذا أن رضوان السيد لا يدعو إلى مواجهة الدولة "وإضعاف فكرتها واستنزاف طاقاتها بحجة تنكرها للإسلام وضرورة فرضه عليها"⁽⁹⁵⁾. والحال أن بناء علاقات جيدة مع

المؤسسات الدينية والحركات الإسلامية المعتدلة والأنظمة والكيانات العربية على حد سواء هو الطريق إلى صناعة حاضرنا ومستقبلنا.

و- قضية المرجعية الدينية والإسلامية: لا بد من التجديد والتغيير لرؤيتنا للواقع والتاريخ، وذلك بغية تأسيس مرجعية متعددة تفسح المجال للمحلي والوطني والعالمي عن طريق التشخيص الصحيح للواقع والفكر. وعلى هذا، فإن المراجعة النقدية لقضايا الإسلام السياسي الحديث والمعاصر هي المدخل الأساس للخروج من الأزمة الثقافية والرمزية التي أسهمت منذ عقود في انعزال العرب والمسلمين عن تحولات العالم الحديث ومشاركتهم القوية في صناعة المسار التاريخي للأمم والمجتمع والدولة.

ومجمل الكلام، نقول إن رؤية المفكر الأزهرى التنويري هي رؤية نقدية نظرية رفيعة تستمد معارفها من استيعاب التراث العربي الإسلامي والانفتاح على مناهج حديثة في قراءة النصوص أو التصورات عن طريق مقولة "رؤية للعالم"، كل ذلك أسهم في مقارنة الثقافة العربية الإسلامية مقارنة أكاديمية وعلمية تتأى بها عن الغلو الإيديولوجي والهاجس السياسي. وبهذا الاعتبار، كانت رؤية رضوان السيد المنهجية والفكرية الطريق الملكي نحو إعادة التفكير في مشكلات الفكر الإسلامي العربي القديم والحديث والمعاصر، كعلاقة المرجعية الدينية بالجماعة والأمة، وعلاقة الإسلام النضالي أو المؤسسة الحزبية بتحويلات الواقع السياسي والاجتماعي والعالمي في الانتقال من إشكالية إلى أخرى. كما أن من أساسيات المعرفة كذلك الإيمان بالتغيير والتجديد، وذلك على خلفية ارتباط المعرفة بصراع القوى الوطنية والقومية والإسلامية على أرض الواقع. إنها رؤية دينامية في معالجة القضايا الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعقدية في الإسلام من أجل صناعة حاضر تشاركي ومستقبل مشرق للأمم العربية والإسلامية الراهنة. على الرغم من أن الاستشكال الذي يظل حاضرا في الكتابة العربية المعاصرة هو: كيف يمكن للفكر السياسي العربي المعاصر الانتقال من رؤية أساسها الجماعة الدينية والصراع مع الآخر إلى رؤية تنتطلع إلى بناء جماعة وطنية ودولة المواطنين؟

هوامش وإحالات:

- (1)- العميم(علي)، كتاب "العلمانية والممانعة الإسلامية.محاورات في النهضة والحداثة"، الناشر: دار الساقى، الطبعة الثانية 2002، ص153
- (2)- المرجع ذاته، ص154
- (3)- المرجع ذاته، ص166
- (4)- المرجع ذاته، ص166
- (5)- المرجع ذاته، ص169
- يقول رضوان السيد: "ما عاد يتحدث عن جوهر الدين، هل هو موحى أو غير موحى، بل انتقل الحديث عن توظيف الدين من جانب السلطة، وأرى في هذا تبسيطا رهيبا، لا يصح أن يقع فيه مفكر مثل الجابري"، ص 169 و168
- ينتقد رضوان السيد فكرة فهمي جدعان بقوله: "لكن فيما يتعلق بجدلبيات علاقة الديني بالسياسي كان ينبغي له أن يتوصل إلى نتائج أدق وأوضح، ليس بمعنى أن ينهي المشكلات، ولكنها يجب أن تقف..". ص161
- (6)- المرجع ذاته، ص168
- "خصوم المأمون، وهم جماعة الإمام أحمد بن حنبل، كانوا يسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، وليس صحيحا أن ظهورهم تأخر مائة عام كما يقول فهمي جدعان"، ص168
- (7)- السيد(رضوان)، طيب تيزيني بين جانبيه المنهج ومزالق التطبيق"، ضمن كتاب "الماركسية والتراث الإسلامي. مناقشة لأعمال حسن مروة والطيب تيزيني"، الناشر: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص157
- _ "فسيد قطب يمكن إدخاله رغم تدقيق تيزيني في تحدياته أو بسبب هذا التدقيق ضمن نزعات ثلاث هي السلفية والمعاصرة والتألفية، وهو سلفي في "معالم في الطريق"، ومعاصر في "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، وتلفيقي في "الإسلام ومشكلات الحضارة". كان على الدكتور تيزيني تجنباً للوقوع في مثل هذا الخلط أن يحاول دراسة فكر سيد قطب أو زكي نجيب محمود في مراحلها المختلفة..". ص158
- "ولا أدري ما شأن تقدير زكي الارسوزي للجاهلية العربية" برد المجتمع الإقطاعي على الطورانيين العثمانيين!!"، ص91 و90
- (8)- السيد(رضوان)، كتاب "الصراع على الإسلام.الأصولية والإصلاح والسياسات الدولة"، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص233
- يقول رضوان السيد: "ولولا سيد قطب وكتبه في التصوير الفني ومشاهد القيامة في القرآن لما درس أحد القرآن دراسة أدبية، رغم ضخامة الدعوى"، ص234
- (9)- المرجع ذاته، ص234
- (10)- المرجع ذاته، ص234
- (11)- العميم(علي)، كتاب "العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة"، الناشر: دار الساقى، الطبعة الثانية 2002، ص162
- يقول الكاتب: "العجيب أن هؤلاء التقدميين واليساريين يكونون شديدي الواقعية وشديدي العملية عندما يتحدثون عن قضايا راهنة، لكن عندما يصلون إلى التاريخ يصبحون مثاليين، ولا يفهمون أنهم بذلك يخونون الفكر الماركسي نفسه..". ص157 و156

- (12)- المرجع ذاته، ص161
- (13)- السيد(رضوان)، دراسة "استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب. دراسة في النص والوعي والواقع"، مجلة التسامح، فصلية- فكرية إسلامية، العدد السادس1425هجريه-2004م، ص64
- (14)- المرجع ذاته، ص64
- (15)- راجع المقال لرضوان السيد مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، أوراق هذا الملف قدمت إلى ندوة "العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر" التي عقدها في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية بتاريخ 9-10 كانون الأول/ ديسمبر 2004، ص85
- (16)- السيد(رضوان)، كتاب "الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولة"، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص29
- يقول الكاتب رضوان السيد: "الرهان يبقى على قدرات النخب على التجدد وارتدتها المشتركة في صنع المستقبل اخر" ص29
- (17)- المرجع ذاته، ص21
- (18)- المرجع ذاته، ص43
- "تشكل الثقافات إذن، مجموعة أو منظومة من الأعراق والنصوص والتقاليد والرموز المتسمة بثبات نسبي. بيد أن ردات الفعل عن الأحداث والوقائع والقراءات المتخذة نتيجة لذلك تتم في الوعي، وليس في الثقافة التي لا تتحول تحولاً فاعلاً وواعياً إلا في المديات الطويلة"، ص43
- (19)- المرجع ذاته، ص44 و43
- (20)- السيد(رضوان)، كتاب "الجماعة والمجتمع والدولة. سلطة الإيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي"، بيروت، دار اقرأ، 1984، ص12
- (21)- السيد(رضوان)، كتاب "مفاهيم الجماعات في الإسلام. دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، ص6
- (22)- المرجع ذاته، ص6
- (23)- يقول محمد جمال باروت: "إن التأويل في إطار وعي مقاصدي تأويلاً بالنص- يمكنه أن يحل عقبات ما يسميه رضوان السيد يقدم قدرة النظرية- التجديدية المعاصرة على التحرك إلا في غير مجالات الجزئيات" ص48. راجع مقال "النص والوعي والواقع : نحو نظرية مقاصدية تأويلية"، مجلة التسامح، فصلية- فكرية إسلامية، العدد السادس1425هجريه-2004م
- (24)- المرجع ذاته، ص13
- (25)- المرجع ذاته، ص13
- (26)- شلق(الفضل)، دراسة "الجماعة والدولة. جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، ربيع 1989، بيروت، ص30
- قارن عن ذلك دراسة رضوان السيد بعنوان "الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكون عقيدة أهل السنة والجماعة"، مجلة دراسات، التي تصدر عن الجامعة الأردنية، مجلد 13-عدد4، 1986، ص18
- (27)- السيد(رضوان)، كتاب "مفاهيم الجماعات في الإسلام. دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، ص29
- (28)- المرجع ذاته، ص33

(29)- المرجع ذاته، ص37

(30)- المرجع ذاته، ص40

- قارن عن ذلك، كتاب "الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي- الإسلامي"، النشر: 1986، الطبعة الثانية، الناشر: دار ومكتبة الهلال، لرضوان السيد، ص134

(31)- شلق(الفضل)، دراسة "الجماعة والدولة جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد،مجلة متخصصة

تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، ربيع 1989،بيروت، ص30

(32)- السيد(رضوان)، كتاب"مفاهيم الجماعات في الإسلام. دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الاسلامي، دار

المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، ص45

- راجع" الوضع الراهن: الدولة والشرعية"، من 13 الى 18، من كتاب" مقالة في الإصلاح السياسي العربي"(2004)

(33)- المرجع ذاته، ص53

(34)- المرجع ذاته، ص56

(35)- المرجع ذاته، ص62

(36)- المرجع ذاته، ص 85

(37)- المرجع ذاته، ص86

- "وقد كانت للأصناف مواكب سنوية فيها أهل كل مهنة بلباسهم وصناعهم في عرض جميل يذكر ابن الجوزي والمقريزي بعض مظاهره في مناسبات معينة" ص92

(38)- المرجع ذاته، ص96 و97

(39)- المرجع ذاته، ص 91

(40)- شلق(الفضل)، دراسة" الجماعة والدولة. جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة

تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، ربيع 1989، بيروت، ص60

- يقول رضوان السيد: "فالقرآن يقترح حلا لمسائل الصراع السياسي بأن يكون الإصغاء إلى مطالب المعارضة. فإن تعذر الاتفاق معها لأن

مطالبها غير معقولة، فهو يرى يقاتل هؤلاء الناس، ولكن ليس من أجل إبادتهم، بل من أجل إخضاعهم سواء كانوا السلطة أم خارج السلطة،

وعندما يرمون السلاح ينبغي أن تتم التسوية معهم لا أن تلغيهم، وذلك لأنهم فئة من الأمة لايجوز إلغاؤها، ولأن الإلغاء سيخلف أحقادا تثير

الفتنة من جديد. "راجع مجلة حوار العرب، مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدرها "مؤسسة الفكر العربي"، السنة الثانية/العدد20،

يوليو(تموز)2006، ص33

(41)- السيد(رضوان) كتاب "مفاهيم الجماعات في الإسلام. دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار

المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، ص105

- يرى فقهاء الأحناف "أن عقد الذمة ينقضه الخروج إلى العدو والقتال معه، وأما التمرد الذي هو "البغي"، وهو التمرد لأسباب ومسوغات

سياسية داخلية، فتعتبر عن نزاع اجتماعي داخلي، ولايمكن حسبانته عملا خارجيا عدوانيا "ضد جماعة المسلمين"113

(42)- المرجع ذاته، ص117

(43)- راجع دراسة رضوان السيد "دراسة في تكون مفهوم الأمة في الإسلام" ضمن كتاب "الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر

السياسي العربي - الإسلامي"، النشر: 1986، الطبعة الثانية، الناشر: دار ومكتبة الهلال، ص من 19 إلى 87

- (44)- المرجع ذاته، ص 129
- (45)- المرجع ذاته، ص 130
- (46)- المرجع ذاته، ص 130
- (47)- شلق(الفضل)، دراسة "الجماعة والدولة. جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، ربيع 1989، بيروت، ص 73
- (48)- المرجع ذاته، ص 73
- (49)- السيد(رضوان) دراسة "الفكر السياسي الإسلامي. دراسة في تطوير التفكير بالدولة"، مجلة التسامح، فصلية- فكرية- إسلامية، العدد الرابع، خريف 1424 هجرية/2004م، ص 18
- يقول الفضل شلق في هذا السياق: "إن قيام الدول السلطانية وتقليص سلطة الخلافة العربية لم يكن بمعناه إلغاء دور تأكيد انتمائها للجماعة كي تكسب شرعية وجودها، مما كان يسهم في توسيع إطار اللغة العربية والتعريب. ومن ناحية أخرى يعني أن العرب يلعبون دورا أساسيا في السلطة، فالوظائف الديوانية والدينية كانت جميعها تقريبا بيدهم، واقتصر دور المماليك على الدور العسكري". راجع دراسة الجماعة والدولة. جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، ربيع 1989، بيروت، ص 81
- (50)- السيد(رضوان)، دراسة "المدينة والدولة في الإسلام دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون"، مجلة الاجتهاد متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد السابع، السنة الثانية، ربيع 1410/1990 هجرية، ص 231
- (51)- المرجع ذاته، ص 232
- يقول رضوان السيد: "هناك تشابه معطى بين الماوردي وابن خلدون. إنه التشابه في عدم الدقة-فالمدينة والمصر والوطن والبلد- يعني كلها الشيء نفسه عند الرجلين أنها التجمع الحضري الكبير" ص 232
- قارن عن ذلك دراسة رضوان السيد" أبو الحسن الماوردي"، مجلة الأبحاث، العدد 33-33، 1985-، ص 66-69
- (52)- المرجع ذاته، ص 246
- (53)- السيد(رضوان) دراسة "الفقيه والفقهاء والدولة صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي"، مجلة الاجتهاد، متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث، بيروت، ص 138
- (54)- المرجع ذاته، ص 138
- "الشافعية يذهبون إلى وجوب الزكاة في أموال الصغار. أما الأحناف، فقد كان العمل في مذهبهم- منذ أيام أبي حنيفة- أنه لا زكاة في أموال الأيتام(...) فكان العمل في أموال الأيتام على المذهب الحنفي أوفق لهم، وأكثر حفظا لأموالهم". المرجع أعلاه، ص 152
- "كان الصراع بين المذاهب الفقهية منذ القرن الخامس الهجري يتم على هذه المسألة الفقهية أو تلك، أو للحصول على هذا المنصب أو ذاك. أما الطرسوسي، فيريد إزالة الشافعية من الدولة كليا ليصبح المذهب الحنفي قانون الدولة أو مذهبها الرسمي". ص 158
- (55)- السيد(رضوان)، دراسة "مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارنة لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي"، مجلة الاجتهاد، متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد السابع، السنة الثانية، ربيع 1410-1990 هجرية، ص 127
- (56)- المرجع ذاته، ص 132
- (57)- كواتراني(وجيه)، دراسة "رشيد رضا وشكيب أرسلان: الموقف من الدولة العثمانية ومن طبيعة الدولة البديلة"، مجلة التسامح، فصلية-فكرية-إسلامية، العدد الرابع، خريف 1424 هجرية/2004م، ص 100

- (58)- السيد(رضوان)، كتاب "أزمة الفكر السياسي العربي" (بالاشتراك مع عبد الإله بلقزيز)، دار الفكر - دمشق- بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص19
- (59)- المرجع ذاته، ص23
- (60)- المرجع ذاته، ص27
- (61)- المرجع ذاته، ص27
- (62)- المرجع ذاته، الهامش 5- ص28
- يقول رضوان السيد: "هل انتهت الأزمة إذن؟ وهل انتهى الافتراق بين الأمة والشريعة في أنظار المفكرين الإسلاميين؟ هناك اليوم، بل ومنذ أكثر من عقدين من السنين اجتهادات يتقدم بها فقهاء كبار من مثل الإمام محمد مهدي شمس الدين والشيخ يوسف القرضاوي وطارق البشري وأحمد كمال أبو المجد ومحمد سليم العوا على تفاوت في أشكال التأسيس وآلياته تكون سلطة الأمة وولايتها على نفسها وتفهم الاستبداد السياسي، باعتباره عدوانا على حق الناس في اختيار النظام الذي يريدون..". ص42
- (63)- بلقزيز(عبد الإله) كتاب "أسئلة الفكر العربي المعاصر"، سلسلة المعرفة للجميع، العدد21، أكتوبر 2001، ص50- راجع الفصل الرابع "التأسيس النقدي في الفكر العربي المعاصر" من هذا الكتاب.
- (64)- السيد(رضوان) كتاب "الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولة"، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص117
- (65)- المرجع ذاته، ص247
- (66)- المرجع ذاته، ص250
- يقول الكاتب: "وأرى أن الطريقة الأصح للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي والثقافي (...الاستيعاب والتجاوز، ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر ووقائع الحداثة وما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية" ص117.
- (67)- السيد(رضوان)، دراسة "مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر"، مجلة التسامح، السنة الثانية- صيف 1426هجرية- 2005 م، ص13
- قارن عن ذلك "رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانات الأخرى"، ضمن كتاب "الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح وسياسات الدولة"، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005
- (68)- المرجع ذاته، ص13
- (69)- المرجع ذاته، ص127 و126
- (70)- المرجع ذاته، ص129
- (71)- المرجع ذاته، ص216
- قارن عن ذلك دراسة رضوان السيد "المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الوطن العربي"، مجلة آفاق، العدد العشرون، بيروت، 1998، ص77 إلى 101
- (72)- المرجع ذاته، ص253
- (73)- المرجع ذاته، ص253
- (74)- المرجع ذاته، ص259

- يقول رضوان السيد: "وما قال بالحاكمية سيد قطب والمودودي وحدهما، بل هي مقولة سائر الإسلاميين، وإن اختلفوا في التفاصيل" ص259

(75)- المرجع ذاته، ص136

- يقول رضوان السيد: "يعرض محمد البهي وعلال الفاسي تأملية حضارية لا تبلغ حد اقتراح نظرية في ذلك، لكنها تحاول العودة إلى مسألة التقدم (...)، بيد أن البعد الأخلاقي الغالب على تلك التأملية واندلاع وعي الهوية آنذاك حال دون الإمساك بتلك الأطروحة وتطويرها" ص135

(76)- المرجع ذاته، ص210 و209

(77)- المرجع ذاته، ص263

(78)- المرجع ذاته، ص257

- يقول الكاتب "البيعة ليست تقليدا خاصا بالمسلمين، وإنما هي من تقاليد إتمام المشروعية في الأنظمة الملكية في العالم كله، والذي يجب الرجوع إليه الآن هو أصل الشورى المفضية لإسباغ المشروعية بالإجماع أو بالأكثرية." ص258.

(79)- السيد(رضوان) دراسة "مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر"، مجلة التسامح، فصلية- فكرية- إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية السنة الثانية- صيف 1426 هجرية- 2005م، ص21 و20

- "أما اليوم فإن الإسلاميين البارزين الذين يتحدثون عن "مقاصد الشريعة"، إنما يريدون من وراء ذلك الدخول في مناقشة مشروعة من ضمن القيم العالمية الكبرى"، ص23 و22

(80)- السيد(رضوان) كتاب "سياسات الإسلام المعاصر. مراجعات ومتابعات"، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ص 184 إلى 204

(81)- السيد(رضوان) كتاب "الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية"، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص16

- "وفي الجانب العملي والمعاصر، كانت الإجابة الشاملة للأمة على هذه التحديات ظهور حركات "الصحة الإسلامية" التي تجاوزت تصرفات وجدليات الفعل ورد الفعل إلى بلورة (توجهات إسلامية نهضوية) في الثقافة وفي السياسة والاجتماع، والتي بنت نظاما إسلاميا شاملا ما تحققت سائر مناحيه بسبب العنف الهائل الذي تعرضت له حركات الصحة وما تزال" ص16

(82)- المرجع ذاته، ص18

(83)- المرجع ذاته، ص19

(84)- المرجع ذاته، ص81

(85)- المرجع ذاته، ص85

- "اتجه التفكير الإحيائي الإسلامي منذ أواخر الأربعينيات في سياق محاولاته للاستقلال عن الغرب، إلى مصارعة الرأسمالية العالمية، باعتبارها الخطر الأكبر الذي يتهدد الهوية الفردية والجماعية للمسلمين" ص96

(86)- المرجع ذاته، ص89 و88

(87)- المرجع ذاته، ص95

- قارن عن ذلك: منهج التأصيل، "كتاب سياسات الإسلام المعاصر"، ص من 171 إلى 183

(88)- المرجع ذاته، ص97

(89)- المرجع ذاته، ص100 و101

- يقول الكاتب اللبناني رضوان السيد: "لابد إذن من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويري أواخر القرن السابع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها باعتبار أننا جزء من هذا العالم، ونريد المشاركة في تقدمه وأمنه وصنع حاضره ومستقبله، ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الأساسية طابعا أخلاقيا مسؤولا"، ص27

(90)- المرجع ذاته، ص23

(91)- المرجع ذاته، ص26

- "سواء العلاقة بين الأقليات الإسلامية والأكثرية في بعض البلدان (...)، ففي نيجريا أراد بعض المسلمين فجأة أن يحيوا حسب الشريعة، وما عادوا يطبقون الآخرين في مناطقهم، وفي أندونيسيا تريد الأكثرية الساحقة إزالة الآلاف القليلة من المسيحيين والإحيائيين من الوجود" ص25 و24

(92)- سوزرن(رينشارد)، كتاب "صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى"، ترجمة الدكتور رضوان السيد، الناشر: المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2006، ص 10

(93)- السيد(رضوان)، دراسة "الإصلاح والمصالحة. سؤال النهوض وسؤال الأولويات" ضمن مجلة التسامح، فصلية- فكرية - إسلامية، العدد 10، 1426هجريه-2005م، ص13

(94)- المرجع ذاته، ص13

- يقول نور الدين أفاية: "يتعين التفريق بين الإصلاح والاتجاه الإصلاحية، فإذا كان الإصلاح قد ارتبط بوقائع تاريخية وسياسية، وحتى عقدية في فترات سابقة من التاريخ البشري فإن النزعة الإصلاحية الحديثة(..)تساوقت مع الحركة الاجتماعية والسياسية التي ميزت القرن التاسع عشر في أوروبا؛ أي في الوقت الذي تكونت فيه أحزاب سياسية تطلب الوصول إلى السلطة، اعتمادا على مشروع واضح ومحدد" ص 22 و21 من دراسة بعنوان "الإصلاح والمصالحة: قضايا التاريخ والدولة"، ضمن مجلة التسامح، فصلية- فكرية - إسلامية، العدد 10، 1426هجريه-2005م

(95)- المرجع ذاته، ص17

- يقول الكاتب أيضا: "فمشكلاتنا بالداخل ومع الخارج مشكلات اقتصادية وسياسية واستراتيجية، وليست مشكلات دينية. ولذا، لا بد من إنهاء النزاع بين الدين والدولة، وهو النزاع الذي أحدثه ذلك الوعي المغلوط، وتلك الممارسات العشوائية"، ص17



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com