

الديني والسياسي وإشكالية الحرية: قراءة في تحولات الإسلام السياسي الراهن

مصطفى بن تمسك
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

«الإسلام يملك جوهرًا ثابتاً تتوالى عليه الدهور، فيتغير المظهر دون الجوهر؛ ومعنى ذلك: أن الأصولية أصيلة فيه، وفي ظروف الأزمات تعود للظهور، باعتبارها الجزء الأصيل من ماهيته».

أرنست جندر

المقدمة:

لعل ما يثير انشغالنا اليوم تجاه حركات ما يعرف بـ "الإسلام السياسي"¹ أو التوظيف الأداتي للإسلام في الشأن السياسي، هو صعود موجة جديدة من الحركات السياسية المدنية ذات التوجه الإسلامي على مسرح الأحداث العالمية. ونقصد بها الأحزاب التي مكنها الربيع العربي وصناديق الاقتراع من اعتلاء سدة الحكم في كل من تونس ومصر وليبيا والمغرب، وتأهلت بالتالي إلى مهمات تحقيق أهداف الثورات والانتقال الديمقراطي في البلدان المذكورة. والحقيقة أن هذه الحركات السياسية ذات التوجهات الإسلامية تعيش بدورها وبشكل داخلي مستتر حالة مخاض ديمقراطي عسير، إذ حالما وجدت نفسها مؤتمنة على المسار الثوري، حتى أدركت صعوبات تكيف الثوابت الدينية والقوالب التشريعية الجاهزة مع وضعيات قطرية جد معقدة.

إن هؤلاء الذين حملتهم صناديق الاقتراع إلى مواقع السلطة التشريعية والتنفيذية، أصبحوا المؤتمنين "الشرعيين" على الديمقراطية. لكن المفارقة المحيرة هنا هو أن هذه الحركات الإسلامية السياسية، كانت إلى الأمس القريب تنظر إلى الديمقراطية بعين التوجس والريبة، على أساس كونها تحمل شبهة العلمانية، أو ربما الكفر أيضًا.

وبالفعل، ففي طور العمل السري كانت هذه الحركات تكفر الديمقراطية وأنصارها، وتعدّها بدعة غريبة. وتروج بدلاً منها لفكرة الشورى القرآنية وتعدّها البديل الأمثل للديمقراطية.

¹ - استخدم مصطلح "الإسلام السياسي" لتوصيف حركات دينية-سياسية تؤمن بالإسلام، باعتباره نظاماً سياسياً للحكم. ويمكن تعريفه كمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية التي يستخدمها مجموعة "المسلمين الأصوليين" الذين يؤمنون بأن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط، وإنما عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي، يصلح لبناء مؤسسات دولة. وتعتبر دول، مثل إيران والسعودية ونظام طالبان السابق في أفغانستان والسودان، والصومال أمثلة عن هذا المشروع، مع ملاحظة أنهم يرفضون مصطلح إسلام سياسي، ويستخدمون عوضاً عنه الحكم بالشريعة أو الحاكمية الإلهية.

يعتبر مصطلح "الإسلام الأصولي" *Islamic Fundamentalism* من أول المصطلحات التي تم استعمالها لوصف ما يسمى اليوم "إسلام سياسي" حيث عقد في سبتمبر عام 1994 مؤتمر عالمي في واشنطن في الولايات المتحدة باسم "خطر الإسلام الأصولي على شمال أفريقيا"، وكان المؤتمر عن السودان وما وصفه المؤتمر بمحاولة إيران نشر "الثورة الإسلامية" إلى أفريقيا عن طريق السودان. بعد ذلك تدرجياً وفي التسعينيات وفي خضم الأحداث الداخلية في الجزائر تم استبدال هذا المصطلح بمصطلح "الإسلاميون المتطرفون"، واستقرت التسمية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 على الإسلام السياسي.

ويكاد يجمع رموز الإسلام السياسي المعاصر، ولا سيما حسن الترابي وأحمد الريسوني وراشد الغنوشي وغازي صلاح الدين والشيخ عبد السلام ياسين "على أن الديمقراطية تنزّل لمبدأ الشورى الذي عرفته الثقافة والتاريخ الإسلاميان. وبالتالي أقصى ما تطلبه هذه الفئة من الإسلاميين من الديمقراطية، مع وجود القناعة الشورية، جملة من الأدوات والإجراءات، حيث يتقلص مفهومها إلى صيغ وأشكال تنفيذية، من شأنها تحقيق غايات الشورى، ومقاصدها الأخلاقية والسياسية². الشورى في نظر الريسوني هي "مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزّل لمبدأ الشورى³ (...). أما راشد الغنوشي، فيميز بين المضمون الفلسفي للديمقراطية وبعدها الأداتي، وقد عد هذا الأخير متمماً للشورى وتنزلاً لها، ف"إذا استطعنا أن نحرر هذه الأداة من المضمون الفلسفي المادي، فعمرها الإيمان بقيمه، عمّرت بالتقوى، عندئذ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا التي ردت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى ظلت في معظم عهودها، قيمة أخلاقية تصلح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة، ولم تتحول إلى نظام سياسي، في حين أن الغرب قد طور الشورى وحولها إلى نظام سياسي"⁴.

تلك هي بعض وجوه المغالطة المتداولة في أدبيات منظري حركات الإسلام السياسي المعاصر، لأنه لا وجود لتمائل مفهومي أصلاً بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى. فالشورى ليست حكم الشعب نفسه بنفسه، وليست ذات امتداد قاعدي، لأن القواعد أو الجماهير إذا ما تركت في وضعية الحرية الذاتية، فستعم الفوضى وستعود الديكتاتوريات والاستبداد بشكل أكثر وحشية. لذلك ومن منطلق الحكم المسبق بحالة القصور الذهني وعدم الرشد السياسي للشعوب، وهو الأمر الثابت الذي ترتكز إليه أنظمة الحكم في الإسلام، فإن الشورى هي الأسلوب الأقوم في تسيير شعوب غير قادرة على إدارة شؤونها بنفسها. الشورى إذن، هي حكم "ولي الأمر" وبطانته وأهل الحل والعقد، وهو إن شاء استشارهم في "الأمر العظام"، كما يقول ابن رشد، وإن لم يشأ فلن يحاسبه أي قانون، لكون السلطان أو الخليفة أو الأمير تجسيد مادي لكل القوانين. فالشورى، التي لم نعثر لها في التاريخ العربي الإسلامي على نموذج تاريخي، هي إجرائية فوقية لا تتعلق بحريات الشعوب والأفراد، مثلما تعنيه في المنظور الحدائي الغربي.

وهكذا، "يرفض الإسلام السياسي، حسب سمير أمين، فكرة الحداثة المحرّرة، ويرفض مبدأ الديمقراطية ذاته، أي حق المجتمع في بناء مستقبله عن طريق حريته في سن التشريعات. أما مبدأ الشورى الذي يدعي الإسلام السياسي أنه الشكل الإسلامي للديمقراطية، فهو ليس كذلك، لأنه مقيد بتحريم الإبداع، حيث لا يقبل إلا

²- جبرون، محمد، "الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)"، مجلة تبين، (يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) العدد 3، شتاء 2013، ص 3

³- الريسوني، احمد، 2004، *الحركة الإسلامية المغربية، صعود أم افول؟* مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ص 50

⁴- الغنوشي، راشد، *حوارات*، 1993، أعدها للنشر قصي صالح درويش، دار قرطبة، الدار البيضاء، ص 63

بتفسير التقاليد، أي "الاجتهاد"، فالشورى لا تتجاوز أياً من أشكال الاستشارة التي وجدت في مجتمعات ما قبل الحداثة، أي ما قبل الديمقراطية⁵.

لكن، رغم فوقية وشكلية تقنيات الشورى وتكريسها لنظام استبدادي، سواء فردي أو جماعي، فإن دعاء الإسلام السياسي لا يزالون يصرون على أن نظام الشورى سيكون هو الحل العملي البديل عن بدعة الديمقراطية الغربية. وطالما الأمر كذلك، فلماذا يتداول الإسلاميون بكثافة المصطلحات الغربية من قبيل: الحداثة وحقوق الإنسان والعدالة الانتقالية إلخ، في خطاباتهم الدعائية والانتخابية؟ وهل هو إجراء تكتيكي يندرج ضمن لعبة الخطاب المزوج أم أن هذه الحركات بدأت تستشعر ضرورة الانخراط في القيم الديمقراطية الكونية والكف عن انفائها الهوي؟

يبدو الارتباك واضحاً في كفاءات التعاطي مع الواقع الجديد الذي أفرزته الانتفاضات العربية الشعبية، لأن الحركات الإسلامية لم تنهياً لمثل هذه التجارب، ولم تتعود على تبني آمال الشعوب العربية في الحرية والاعتقاد، لسبب بسيط هو عدم اكتراثها بهذه المطالب.

ففي الحالة التونسية، التي ساعتمدها سنداً واقعياً في هذا التشخيص، اصطدمت حركة النهضة الإسلامية بالواقع التونسي، لاسيما حين أصبحت تنظر إليه من منظور الحكم والسلطة. علماً بأن ما صدمها ليس واقع الفقر والتفاوت الطبقي المفزع بين الطبقات والجهات، ولا أيضاً منسوب الفساد المستشري في كل دواليب المجتمع، بل ما أسماه بعض صقور النهضة "بجاهلية المجتمع التونسي". وإذن، أصبح من أوكذ أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي هو أسلمة هذا المجتمع المرتد. وكأن الديمقراطية المنتظرة مشروطة أولاً بهذه الإسقاطات الأخلاقية اللاهوتية.

وهكذا تدفقت على البلاد مشايخ الشرق، وفتحت منابرها المسجدية والجامعية والثقافية لهؤلاء الدعاة، حتى يضطلعوا بمهام إعادة نشر الدعوة الإسلامية في الديار التونسية.

أحدث التنافر بين الثوابت الدعوية لحركات الإسلام السياسي ومقتضيات تأسيس الديمقراطية العربية الجديدة انفصاماً واضحاً في السلوك السياسي لهذه الحركات يمكن إجماله في مشاهد ثلاثة:

- إطلاق شماعة الهوية المهددة بالذوبان من قبل العدو الغربي.

- الترويج لرؤية لا أخلاقية ولا واقعية عن حياة الغربيين بكونهم ابتعدوا وهجروا دينهم، وتصوير حياتهم بحياة البهائم وبالحيوانية وبالتكالب على المادة، وبأن مصيرهم إلى جهنم لكونهم ديار كفر.

⁵ - أمين، سمير، 2003، الرأسمالية المتهاككة، دار الفارابي، بيروت، الملحق رقم 6، ص 255

- تقديم العلمانيات القطرية على أنها كفر وردة عن الدين، وأن دعائها كافرون يستباح دمهم وعرضهم، لكونهم يرفضون العمل بشريعة الله وبسنة نبيه، ويفضلون الاجتهادات البشرية أو العقل على النص. وبالنتيجة، فهؤلاء العلمانيون هم كما يسمونهم في تونس ما بعد الثورة "حتالة الفرانكفونية".

وعلى أرض الواقع، جندت فرق شبابية متطرفة دينياً عرفوا بالسلفيين لتجيش المشاعر الدينية داخل المساجد وتعنيف المتظاهرين من القوى اليسارية⁶ وترهيبهم ورميهم بالفسوق والشذوذ.

ونحن نفسر هذا الأمر كما يلي:

- لما فوجئت التيارات الدينية ذات القواعد الجاهزة في كل من تونس ومصر بتوقيعات الثورة، التي لم تشارك فيها، لم يكن لديها برنامج انتقال ديمقراطي، لأنه وبكل بساطة لا تعنيها قضايا الديمقراطية والحرية والمساواة، بقدر ما تعنيها القضايا الدعوية؛ فهي في الأصل حركات دينية أصولية، مهمتها تجنيد الأتباع دينياً استعداداً للانقضاء على السلطة التي ستمكثها من تطبيق الشريعة الإسلامية؛ أي القرآن والسنة.

- أمام غياب البرنامج المرهلي المتعلق بضبط روزنامة الانتقال الديمقراطي، ستغير حركة النهضة وجهة الرأي العام نحو قضايا فرعية لم تطرحها الثورة، ونعني بها قضايا الهوية والعلمانية.

- تصدياً لخصومها من الديمقراطيين والحدائيين، تأمر حركة النهضة قواعدها المسجدية (أئمة المساجد) بالتشهير الأخلاقي بخصومها والتحريض على تصفيتهم بوصفهم أعداء الإسلام⁷.

أمام الفشل الجديد الذي يضاف إلى القائمة الطويلة من الفشل الذي عرفته نماذج الإسلام السياسي السابقة طرحنا الهواجس التالية:

أي أنموذج للديمقراطية يمكن لحركات أصولية مغلقة أن تبشر به الشعوب العربية الثائرة والمتعطشة إلى أنموذج كوني يلحقها بمصاف الإنسانية المتقدمة؟ وهل أحدثت هذه الحركات الثورة الضرورية في إيديولوجيتها العامة؟ وهل حسمت في علاقتها بالحدثة على اعتبار أن الديمقراطية هي التجسيد الفعلي للحدثة في المجال السياسي أم أن علاقتها بالديمقراطية هي علاقة انتقائية وأدائية يتم فيها القبول بما يخدم استراتيجيات حركات الإسلام السياسي ورفض ما دون ذلك؟

لمعالجة هذه الإشكاليات المتداعية، سنتخير التمشي التالي:

⁶ - انظر أحداث 9 افريل 2012 الدامية في تونس.

⁷ - اتفق الملاحظون في تونس أن اغتيال المناضل اليساري شكري بلعيد في 6 فيفري 2013 جاء على اثر حملات مسجدية كثيفة لهدر دمه.

في لحظة أولى، سنهتم بالإحراجات المفهومية المتناسلة من القرآن بين السياسي والديني. وفي لحظة موالية، ننقل من التنظير إلى مجال الاختبار التجريبي لنقيّم بعض تجارب الإسلام العملية في التعاطي مع مقتضيات الحرية الحديثة، وفي التحالف المستتر مع النظام العولمي الراهن. لننتهي أخيراً إلى استشراف مرحلة مابعد الأصولية بما تعنيه من انفراج للمفارقات المستعصية، وخاصة من تدشين عصر الحداثة العربية الحقيقية والشاملة.

1- السياسي والديني: موجبات التناظر والتداخل

أ- المقدمة الأولى:

وتفترض أن العلاقة بين السياسي والديني علاقة "تخارجية"؛ بمعنى أن المجالين المعرفي والعملي اللذين يتحرك داخلهما الخطاب الديني والسياسي، لا ينحوان بالطبع نحو الالتقاء "الطبيعي" باللغة الأرسطية. وبعبارة أوضح، لا يوجد "ميل طبيعي" لهذا الالتقاء، بقدر ما يوجد تناظر جذري يجعل كل مجال يعمل، وبشكل متواز ومستقل عن الآخر. فالامتداد المتوازي لكلا المجالين هو الشكل الهندسي الملائم لوجودهما. ويبدو أن "الموازاة" Parallélisme هي الكيفية الموضوعية الملائمة لحضور المجالين أو الخطابين وجهًا لوجه أي دون تواجه. ولكن قد يحصل هذا التواجه متى أنكرنا الموازاة وافتعلنا التداخل والتقاطع بين الديني والسياسي. ويبدو أن نظرية التخارج البنوي أو الموازاة بين الخطابين هي الأقرب إلى التناول المنطقي للأسباب التالية:

عندما نتفق أن ما نعنيه بالخطاب الديني هو خطاب الوحي دون سواه؛ فعندئذ سنكون أمام خطاب متفوق بقديسيته وسماويته وألوهيته عن كل خطابات الإنسان، وفي كل الأزمان. وفي حالة كهذه ليس هناك أكثر من اختياريين: إما أن نسلم بعلوية مثل هذا الخطاب، فنضعه في سجل المطلقات والخوارق والثوابت والمتعاليات التي تفوق أفهام البشر، وإما ألا نسلم به أصلاً فنطرجه جانباً ونعول على الذكاء البشري القادر على إيجاد توافقات بينذاتية وبين اجتماعية تحقق السلام والتعايش بين الفرقاء.

في مقابل الخطاب الديني الموسوم بالإطلاقية العابرة للتاريخ، يتسم الخطاب السياسي بالنسبية والتوافقية، لأنه يصدر عن اتفاقات بين البشر حول كيفيات وطرائق تدبير أحوال المدن. تخضع هذه الاتفاقات إلى إجراءات الحوار والتشاور والاستفتاء والانتخاب. وتتغير كلما ارتأت الجماعة السياسية ذلك.

وتعريف الخطاب السياسي هو برنامج وضعي؛ من وضع البشر، ورؤية معينة في تدبير حياة البشر داخل المدن بالشكل الذي يحقق التعايش السوي بين مختلف الإرادات المتنافرة (روس-هوبز-اسبينوزا).

تبدو الموازنة، منطقيًا وبنويًا، بين الخطتين الشرط الضامن لاستقلال الخطاب الديني الثابت عن الخطاب السياسي المتحول، وحفظًا لكليهما من كل أشكال التوظيف والاستثمار الإيديولوجي، وهذا هو بالتحديد جوهر الأطروحة العلمانية.

ب- المقدمة الثانية:

وتفترض أن الديني والسياسي متداخلان بالطبيعة وبالماهية؛ فالخطاب الديني جمع فأوعى، فإذا كان الدين قد تناول كل ما يتصل بحياة الإنسان، فكيف نستنتي منه ما يتصل بحياته داخل المدينة، أو ما يعرف الآن بالشأن السياسي؟ والشأن السياسي هو حلقة من حلقات وجود الإنسان المتدين في العالم، وتتعلق بعلاقة الإنسان بالإنسان، وهي المجال الرئيس لاختبار وتجريب مفهوم الاستخلاف الإلهي على الأرض.

ومن زاوية نظر أنثروبولوجية، يمثل الدين تعبير ثقافي حضاري متأصل في عوائد الشعوب والجماعات، ومرتبطة مباشرة بمصالحهم الدنيوية. ومن هنا تحديدًا يستمد الدين قداسته: من كونه قبل أن يكون مصدر رهاب جماعي، حسب فرويد، هو في الحقيقة مصدر الخصوبة والحياة والاستمرار. و يبدو إذن، أن القداسة الدينية لا تتمكن في الشعوب والجماعات إلا عندما تتغلغل في ثقافتهم وعوائدهم اليومية، فتغدو عندئذ جزءًا مرتبطًا بمصالحهم الدنيوية. ودليلنا على ذلك هو الدور الرئيس الذي لعبته الأديان البدائية منها كالديانات الطبيعية والطوطمية والفيثشية، وكذلك التوحيدية في توظيف المقدس في الشأن الدنيوي، من ذلك مثلاً حاجة الشعوب القديمة منها وحتى الحديثة إلى آلهة مخصوصة بنمط عيشتهم، من مثل: اختراع إله المطر والحرب والسلم والفلاحة والرخاء عند اليونان والرومان والفراعنة، وفي الإسلام الربط بين طقوس الحج والتجارة مثلاً⁸، وقيم التدين والعمل في الطهريّة المسيحية... إلخ.

حتى نفهم الدين في حدود السياسة وفي حدود العقل بالتعبير الكانطي، يتعين علينا تغيير إحداثيات المعالجة وزاوية النظر؛ فالدين الذي يعيننا في المنظور السياسي والفلسفي؛ أي ما يتصل بإشكالية الحرية، ليس دين الزهاد والعباد والمتصوفة، بل هو ذلك التعبير الثقافي والأنثروبولوجي الملازمة للوجود الاجتماعي. إنه الدين الدنيوي الذي لم يمتزج بالسياسة فحسب، بل بكل تفاصيل الحياة. ولكن لماذا هذا التنصيص على هذا البراديجم الديني دون سواه؟ لأننا:

أولاً: لا نتعاطى مع الدين من المنظور الوضعي الكونتي الذي يعد الدين نوعًا من اللاهوت المندثر في لحظة الحداثة والعلم.

⁸ - الجابري، محمد عابد، (1990)، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ص ص 103-104

وثانيًا: نتعاطى مع الدين بوصفه مكونًا أساسيًا للثقافة العربية الإسلامية، ليس في معنى الهوية المتحجرة، بل المتحركة، وليس بوصفه لاهوتًا جماعيًا منفصلًا عن حياة الناس اليومية.

ما الذي سيترتب عن هاتين المقدمتين المتناقضتين؟

الحرية التي نحاول إقامها في العلاقة بين السياسي والديني، تفهم على ناحيتين:

أ- **كظاهرة حديثة**، أنتجتها الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر في تطبيقات شتى تراوحت بين الإبداع الفني والتحرر الاستيتقي إلى الانعتاق السياسي والإيديولوجي من سلطات الإقطاع والكنيسة كما جسدتها أحداث ومطالب الثورة الفرنسية 1789؛ فالحرية من هذا المنظور التاريخي، سنقرأ دومًا نقيضًا للممارسات الدينية، باعتبارها كانت ثورة عليها.

ب- **كإجرائية نقدية**: طالما أن الحرية هي من جنس المقولات الكبرى بالتعبير الأرسطي، إذ لا تختص بعلم دون آخر، ولا يحق استملاكها وارتهاؤها أو التحدث باسمها، ومنعها عن الآخرين تحت أي مبرر عنصري كان، أو طبقي أو عقائدي أو عرقي، طالما أن الحرية هي كذلك؛ فهي تقف على المسافة نفسها من كل من يحاول طلب يدها وودها.

قد تكون الحرية جزءًا من السياسي إن كان توجهه نحو الديمقراطية، وربما لا تكون إن كان توجهه استبداديًا. إذن، فالحرية ليست بالبداية من طبيعة السياسي. وبالمثل، فهي في تنافر ماهي مع الديني؛ فماهيتها هي كسر القيود والضوابط، في حين أن الدين يقوم على الأوامر والنواهي، ولا يقوم على الحريات. لا يتعلق هذا القول بدين بعينه، كما لا يستثني أي دين بما في ذلك الإسلام.

على الرغم من إقرار الإسلام بالحريات العقائدية على منوال: " من شاء منكم فليؤمن ومن شاء فليكفر " أو " لا إكراه في الدين "، إلا أن الحرية المكفولة لمن اختاروا طريق العصيان والكفر سرعان ما ترد إلى الكبائر التي يترتب عليها في الدنيا مقاومة وملاحقة هؤلاء المارقين من عقيدة الأمة. أما في الآخرة، فهم موعودون بأفظع أنواع التعذيب المؤبد.

إذن، "فالحرية العقائدية" تبدو مسألة شكلية للتدليل على أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وأنه صاحب الإرادة في كل اختيار، لكن شرط أن يختار الطريق المستقيم دون سواه، وهو مدعو صراحة إلى اختيار وحيد وأوحد ألا وهو الطريق المستقيم. لكن إن هو اختار طريق الضلال، فلن يثمن اختياره، بل سيؤثم لأنه حاد عن الطريق المستقيم. وبذلك يتضح أن الحرية لا تتطابق مع العقيدة التي تلزم البشر باتباع طريق واحد، حتى لا تفرق بينهم السبل. فكيف يمكن تفكيك هذه المعضلة؟ من جهة يحث النص القرآني على الاختيار والحرية الاعتقادية، ومن جهة أخرى يضيق هذا الاختيار إلى حدوده القصوى، متوعدًا كل من يمارس حق الاختيار

بالتكفير والعذاب في الدارين؟ وعلى صعيد الممارسة لا تسمح المجتمعات العربية الإسلامية بالحرية العقائدية، كأن يغير المرء دينه في سن الرشد أو يتخلى عن كل الأديان، كأن يصبح ملحدًا مثلاً. ويعد ذلك ردة Apostasie وكفرًا يجرمه القانون الديني ويقيم في شأنه الحد الشرعي.⁹ في حين تفترض قيم الحرية الحديثة أن يحمي القانون الوضعي كل الحريات الفردية بما في ذلك الحريات العقائدية على غرار حق الخروج عن العقيدة الجماعية.¹⁰ إن تجريم الحريات العقائدية ووصفها بالردة التي تستحق القتل "يشكل نفيًا قطعياً لدولة القانون بالمعنى الذي يقضي على الحرية بما تفيد من معان، وخاصة حرية الاعتقاد والاختلاف أو عدم الاعتقاد، وخاصة إذا تعلق الأمر بتغيير الدين أصلاً".¹¹

كيف يمكن حماية الدين تعبيراً ثقافياً وحضارياً من كل التوظيفات السياسية والإيديولوجية؟

للقطع مع كل الإشكالات القرآنية التعسفية بين مجالين متناقضين بالماهية وبالطبيعة، يتعين تغيير إحداثيات التعاطي مع الدين تعبيراً ثقافياً رمزياً غير ملزم؛ بمعنى أنها لا تفرض علينا التزامات وإكراهات عقائدية ناجازى على إتيانها ونوّم عند تركها. وعندما يكون الدين خال من كل الإكراهات Religion sans contrainte¹² يناهى بنفسه عن كل التوظيفات السياسية، ويحرر معتقيه من كل أشكال الرهاب.

يقضي تحييد التعبير الديني عن الشأن السياسي العودة به إلى موقعه في الوجدان، بوصف الدين هو أولاً اعتقاد **ميتاعقل وميتامنطق** لا يصح إقحامه في لعبة السياسة المتقلبة والبرغماتية، لأن من شأن هذا الاستعمال الأدوات للدين أن يفقده قدسيته وتعالیه. ليس لنا من خيار إذن، إلا تحييد الدين عن اللعبة السياسية، لأن الدين

⁹ - كلنا يتذكر حالة الطبيب الأفغاني المدعو عبد الرحمان الذي ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية 2006، وما تعرض له من تهديدات بالقتل والسجن المؤبد، إن هو أصر على "رדתه". انظر تفاصيل الحادثة وتداعياتها العالمية في الموقع التالي:

<http://www.annabaa.org/nbanews/55/209.htm>

¹⁰ - يناصر بورغن هابرماس التصور الأداتي للحقوق الثقافية بشكل صريح، رافضاً أن تكون للثقافة المجتمعية السابقة والمحددة لوجودنا أية قيمة إلزامية خارجية علينا، لكوننا ذوات حرة ومتساوية في الحقوق والواجبات، حيث لا تعدو هذه الثقافة سوى أن تكون "إحدى الميولات الفردية من الدرجة العليا". لكن تصورنا للثقافة لن يكون بهذا الشكل الأداتي إلا متى أفرغنا هذه الثقافة من محتوياتها القيمية والإيديولوجية والمذهبية التي تسوّغ لها الهيمنة علينا ووضعناها في قوالب حقوقية قابلة للمراقبة والمحاسبة والتعديل. وعندما تقرّ الثقافة القيمية قراءة حقوقية وأدائية، سيكون بإمكان الأفراد أن يختاروا ثقافة ثانية وثالثة، إلخ. وقد يقررون مغادرة ثقافتهم الأصلية والانتماء إلى ثقافة مكتسبة بموجب "قانون معياري" يطلق عليه هابرماس "خيار المغادرة" Exit option. انظر:

- Jürgen Habermas, "Le Multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique ?", in **Une époque de transitions**, 2005, Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindhomme, Fayard, p. 219

¹¹ - Yadh Ben Achour, *La Deuxième Fâtiha, L'Islam et la pensée de droit de l'homme*, CERES, Tunisie, 2011 p. 56

أكدت اللجنة الأممية لحقوق الإنسان في مرصدها العام رقم 22 لسنة 1993 أن الحرية الاعتقادية تعني "بالضرورة حرية اختيار الدين أو أي عقيدة أخرى بما في ذلك الحق في استبدال الدين أو العقيدة بأخرى أو حق الحفاظ عليهم". انظر:

- Abdelfattah Amor, « Interrogation sur la liberté de religion ou de conviction », in Association tunisienne de droit constitutionnel, **Droit, pouvoir et religion**, actes du colloque international, 5-7 mars, Tunis, 2010, p. 227

¹² - Yadh Ben Achour, *La Deuxième Fâtiha, L'Islam et la pensée de droit de l'homme*, op.cit, p.56

مطلق مغلق ثابت، يقع موضوعه خارج قوانين العالم ومواضعات البشر. إنه خطاب الروح كالفن تمامًا، حسب هيغل. في حين أن السياسة نسبية اتفاقيه توافقية متحولة.

ولكن هل يمكن أن يكون الدين دين الدولة، إذا تعذر قرانه بالشأن السياسي للأسباب التي ذكرنا؟

هنا ينبجس مشكل آخر؛ إذا أردنا تحرير الدين من هيمنة السياسي عليه، وارتقينا به إلى خطاب عقائدي أيقوني دستوري يكفله الدستور يرمز إلى هوية الشعب، فحينئذ سنقضي على تعدد التعبيرات الدينية داخل مجال الدولة؛ أي في صلب المجتمع المدني، إذ من الجائز أن نسأل لماذا تفضل الدولة هذا الدين دون ذلك، الإسلام مثلاً، ليكون رمزاً لهويتها؟ وفضلاً عن هذا الإشكال سيحتج اللا دينيون الدهريون على إقحامهم في هوية الأغلبية وتهميش حرياتهم ومعتقداتهم الأقلية. وسيكون هناك مشكل جديد يحتاج بدوره إلى مخرج يتلاءم وحقوق الإنسان في التعبير والانتماء. لكن، في نظري، يتمثل الإعضال الكبير في فقدان الدولة لحياديتها حين تنص في دستورها أنها وصية على دين بعينه، وأنها تحمي هذا الدين وتشرف على مؤسساته بوصفها رمزاً لهوية شعبها. عندئذ، ألا تتناقض وصاية الدولة هذه على دين ما مع المبادئ العامة للعقد الاجتماعي؟ هذا العقد الذي يفترض ألا تتدخل الدولة في الصراعات الاجتماعية القيمية والإيديولوجية الدائرة في صلب المجتمع المدني، وألا تناصر موقف أو رؤية دينية أو أخلاقية أو عرقية ما، وأن تبقى حكماً محايداً يتدخل لحفظ النظام متى اخلت، وتطبق القانون على المؤمن والملحد دون تمييز ديني أو عرقي أو طبقي.

ولكن عندما تعلن الدولة هويتها الدينية، فإنها تفقد لا محالة حياديتها، ويختل أبرز بند في العقد الاجتماعي ألا وهو حياد الدولة عن كل الأديان؛ فأى دولة يمكن أن تكون، في الوقت نفسه، دولة كل الشعب ودولة المؤمنين بدينها فحسب؟ أليس حرياً بالدولة العربية أن ترفع وصايتها عن الدين والهوية، وأن تكون مؤسسة بيروقراطية هدفها النجاعة وليس القيم؟

إن المشكل البنيوي للدولة العربية هو تنصيب نفسها حارساً للقيم بكل أنواعها: فهي راعية الدين وراعية الأخلاق الحميدة وراعية العادات والتقاليد والتراث والتاريخ... إلخ، حيث تلغي بهيمتها على مجالات القيم المذكورة استقلالية علم الأخلاق وفقه القانون وعلوم التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية... إلخ، وتهتمش أدوارها في إنتاج خطابات مستقلة عن هيمنة خطاب الدولة الأحادي والكلياني.

يندرج تحرير الدين من هيمنة الدولة والشأن السياسي بالدرجة الأولى في أفق فعل تحريري آخر، يتعلق بمجالات إنتاج القيم وتأويلها الواقعة بدورها تحت الدولة (المؤسسات الأكاديمية التابعة للدولة). فالمجتمع المدني قادر على تطوير طريقة تعاطيه مع التعبيرات الدينية لو وضعت الدولة بين يديه ما أتاحتها العلوم الاجتماعية من إمكانات بحثية عتيقة.

2- البراديجم التطبيقي الأول: الإسلام السياسي

تضافرت عوامل تاريخية عديدة لظهور حركات الإسلام السياسي،¹³ ولعل من أبرزها:

- انهيار الخلافة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى وقيام مصطفى كمال أتاتورك بتأسيس جمهورية تركيا على النمط الأوروبي، وإغائه لمفهوم الخلافة الإسلامية سنة 1924. وما رافق ذلك من وقوع العديد من الدول الإسلامية تحت انتداب الدول الغربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى.

- فشل الأنموذج الحدائي الليبرالي والنماذج المجتمعية القطرية التي قادت مرحلة التحرر الوطني وما بعد الاستقلال، وبالتحديد القوميات العربية والحركات الشيوعية اليسارية.

- تغلغل الحداثة الغربية وثقافتها في نسيج المجتمعات العربية المحافظة، وبمفعول هذا التناقف بين الثقافة الدخيلة والثقافة المحلية، بدأت تتشكل هوية عربية إسلامية بنمط مغاير.

وجد دعاة الإسلام السياسي في شماعة الهوية المهددة شعرة معاوية التي سيرفعون من خلالها الشعار السحري: "الإسلام هو الحل"، الترياق الذي سيشفى الأمة العليلية من تخلفها وتبعيتها للغرب.

يقدم الإسلام السياسي نفسه بديلاً لوضعية الترددي التي بات عليها الإسلام بعد أن جرى استبعاده من السلطة، وفي الوقت نفسه استعمله من طرفها لحشد التأييد الجماهيري عن طريق تأجير الدولة لرجال الدين. إنه إسلام رد الفعل والحنين إلى استعادة ماضي التجربة النبوية التي اتحد فيها الدنيوي بالديني.

تصر حركات الإسلام السياسي على شمولية الإسلام وحضوره في الشأن العام، لذلك فطموحها إلى استعادة السلطة وإقامة الدولة الدينية واجب شرعي يستحق الجهاد من أجله.

فلأن السياسة هي تدبير لشؤون الرعية وفق ما يرتضيه الشرع؛ فوجوبها هو من وجوب الدولة الخلافة أو الإمامة في الإسلام التي تتم بها "حراسة الدين وسياسة الدنيا". يقول ابن خلدون: "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند

¹³- لمزيد من الاطلاع على أهم ما كتب في مسألة الإسلام السياسي يرجى النظر في:

- العشة، فرج، 2009، نهاية الأصولية ومستقبل الإسلام السياسي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.

- جدعان، فهمي، 2000، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت.

- صالح، هاشم، 2006، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت.

- M.C.Ferjani, 2005, Le politique et le religieux dans le champ islamique, Paris, Fayard, 2005

- Giles Kepel, 2000, Expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000

الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.¹⁴ وهذا الوجوب مؤسس على أحكام عديدة مستنبطة من أدلتها التفصيلية من الكتاب والسنة بما يدل على وجوبها: فأداء الأمانات، وإقامة العدل، وفرض الزكاة والجزية، ومنع الظلم، والدعوة إلى الجهاد، وإقامة الدين، ونشره ونصرته، وحماية الأموال والأعراض والأنفس من بطش الظلمة، ووجوب القتال وراء الإمام العادل... إلخ، كلها أحكام واجبة جاءت بها نصوص القرآن والسنة، ولا تتم إلا بوجود كيان فعلي هو الدولة الشرعية أو دولة الخلافة التي يكلف من خلالها المسلمون بإقامة حكم الشريعة على الأرض.

ماذا يعني منظرو الإسلام السياسي بدولة الخلافة أو دولة الشريعة أو الدولة الإسلامية تحديداً؟ وما هي أساساتها النظرية وبرامجها المجتمعية؟

أ- المرجعيات المتعالية لدولة الخلافة:

يمكن حصر الأسس المرجعية لمشروع دولة الخلافة الموعودة في ثلاث:

- الحاكمية لله

- حاكمية الشريعة الإسلامية

- طاعة أولي الأمر

*- الحاكمية لله:

امتثالاً للروح التوحيدية للإسلام، تعتبر حركات الإسلام السياسي المعاصر أن الحاكمية لا تكون إلا لله وحده؛ فالله وحده هو المشرع للعباد، ويستمد تشريع البشر قوانينه من شريعة الله.¹⁵ فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين. يقول سيد قطب: "إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله. فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين، وإن مشكلة هذا الدين في الأرض اليوم، فهي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه، وتجعل لأنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد. وهي المشكلة التي كان يواجهها القرآن الكريم بهذا الحشد من المؤثرات والمقررات والبيانات، ويربطها بقضية الألوهية والعبودية ويجعلها مناط الإيمان أو الكفر، وميزان الجاهلية أو الإسلام. إن المعركة الحقيقية التي

¹⁴- ابن خلدون، عبد الرحمن (1956) كتاب العبر، الجزء 2، بيروت (ن.ت)، ص 244

¹⁵- "لقد جرى اختراع الإسلام السياسي الحديث في الهند على يد المستشرقين لخدمة السلطة البريطانية، ثم تبناه وبشر به المودودي الباكستاني بكامله. وكان الهدف هو "إثبات أن المسلم المؤمن بالإسلام لا يستطيع العيش في دولة غير إسلامية - وبذلك كانوا يمهدون لتقسيم البلاد- لأن الإسلام لا يعترف بالفصل بين الدين والدولة حسب زعمهم. وهكذا تبنى أبو العلاء المودودي فكرة الحاكمية لله (ولاية الفقيه؟)"، رافضاً فكرة المواطن الذي يسن التشريعات لنفسه، وأن الدولة عليها أن تطبق القانون الساري للأبد "الشريعة". أمين، سمير، ما بعد الرأسمالية المتهاككة 2003، دار الفارابي، لبنان، ص 254-255

خاضها الإسلام ليقرر « وجوده » لم تكن هي المعركة مع الإلحاد، حتى يكون مجرد « التدين » هو ما يسعى إليه المتحمسون لهذا الدين. ولم تكن هي المعركة مع الفساد الاجتماعي أو الفساد الأخلاقي؛ فهذه معارك تالية لمعركة «وجود» هذا الدين. لقد كانت المعركة الأولى التي خاضها الإسلام ليقرر «وجوده» هي معركة «الحاكمية» وتقرير لمن تكون¹⁶.

باتت مشكلة حركات الإسلام السياسي اليوم، مقاومة هيمنة القوانين الوضعية البشرية على التشريعات الإلهية كما تواترت في الكتب المقدسة؛ ففي اعتقاد الدعاة المتسييسين، تعتدي القوانين الوضعية على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه، وتجعل لأنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد. يتعين إذن، إعادة ترتيب السلطات بوضع المطلق في مكانه الطبيعي واستعادة تعالوته على وفاقات البشر النسبية والاختلافية. ومن هنا، نفهم جيداً عمق العدا الذي تعلنه حركات الإسلام السياسي على مشاريع الحداثة والديمقراطية، لكونها تستبدل التشريع الإلهي بالتشريع البشري، وهو ما اعتبره سيد قطب "شركاً بالله". كتب يقول: "والمشركون يشركون مع الله إلهة أخرى في صور شتى. ويقوم الشرك ابتداء على إعطاء غير الله سبحانه شيئاً ما من خصائص الألوهية ومظاهرها، وفي مقدمة هذه الخصائص حق التشريع للعباد في شؤون حياتهم كلها. وحق وضع القيم التي يحتكم إليها العباد في سلوكهم، وفي مجتمعاتهم وحق الاستعلاء على العباد والزامهم بالطاعة لتلك التشريعات والاعتبار لهذه القيم"¹⁷.

حاکمية الشريعة الإسلامية:

إن ما يترتب عن القبول بمبدأ الحاكمية الإلهية، هو ضرورة استنباط الأحكام الفقهية والقانونية والمعاملاتية؛ أي باختصار الشريعة والتشريع من الأصل الأول. فحاکمية الله هي الأصل والتشريع هو الفرع، وهو الأمر الموكول بعهدة فقهاء الدين. تغدو الشريعة مصدر جميع السلطات، ولكونها تستمد أصولها من النص المقدس؛ فهي غير قابلة للمناقشة والتعديل والتنسيب، إذ يعد ذلك استنقاصاً وتشكيكاً في إطلاقيتها التاريخية. وهكذا تلغي الحاكمية الإلهية وحاکمية الشريعة إرادة الإنسان وحرية، وتجعل منه ظلاً لسلطة كهنوتية مستبدة وقهرية.

طاعة أولي الأمر:

يقول الغزالي: "السلطان ظل الله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة. وينبغي لكل من أتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يعطيهم فيما

¹⁶ - سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، 1980، في ظلال القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة ج3، ص 1217

¹⁷ - المرجع السابق، ج2، ص 619

يأمر، ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء¹⁸. طالما أن الخليفة أو السلطان هو ظل الله على الأرض، وأن الشرع أمرنا بالطاعة المطلقة لأولي الأمر الذين اختارهم الله لنا، فليس هناك من مبرر للخروج عليهم، حتى ولو باعوا العباد والبلاد. "فسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم". أما من تخول له نفسه فعل ذلك، فإنه يبتغي الفتنة وإثارة الشغب في المجتمع، وهو إلى جانب ذلك يعبر عن عدم رضاه بما قدره الله لعباده وابتلاهم به. وباختصار، فإن طاعة الحكام هي من طاعة الله. في هذا السياق ظهرت "الآداب السلطانية"¹⁹ في مسار السياسات العربية لتكرس مبادئ الحكم باسم الحق الإلهي، ولتتزع على الملوك والسلطين المسلمين صفات الألوهية والعصمة. يقول الثعلبي في سياق هذا التعظيم: "أن الله لما خص الملوك بكرامته، وأكرمهم بسلطانه، ومكن لهم في البلاد، وخولهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتقديرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم"²⁰.

كيف يمكن لهذه الثابت الجبرية والمتعالية، أن تؤول في مجال التطبيقات والممارسات الى تأسيس نظام اجتماعي وسياسي ديمقراطي؟

ب- المغالطات العملية والدعائية:

منذ البدايات الأولى لحركات الإسلام السياسي (في مصر مع حسن البنا 1924 وفي باكستان مع أبي الأعلى المودودي 1941) وإلى الآن لا يزال الدعاة السياسيون يصمون آذاننا بأن "الإسلام هو الحل" والحل، في اعتقادهم، يتمثل في العودة إلى التجربة الرسولية والخلافتية الأولى؛ فهي الترياق السحري لكل المشكلات المستعصية التي تتخبط فيها الأمة العربية الإسلامية. فما المقصود بذلك تحديداً؟ وأية مغالطة يخفيها هذا الشعار الدعائي؟

لا يوضح دعاة الإسلام السياسي المقصود باستعادة الأنموذج الرسولي والخلافتي والإتيان بهما إلى عصرنا لفض إشكالياتنا العالقة منذ قرون، وإنما يكتفون دوماً بتوجيه سؤال ساذج وخبيث في الوقت نفسه إلى الناس، حين يقولون لهم: "بماذا تفضلون أن تحكموا بشرع الله أم بشرع الناس؟ بقانون الله أم بالقانون الوضعي؟ والإجابة معروفة سلفاً وكائنة في السؤال نفسه (...). غير أن السؤال المهم يبقى قائماً: ما المقصود بشرع الله؟"²¹. وهنا مرتبط الفرس؛ فالشريعة ليست الدين والعكس صحيح. والخلط المفتعل بينهما مقصود للمغالطة؛ لأن الشريعة قد تعني أحكام النص الصريحة وقد تعني اجتهادات الفقهاء. والخطورة تكمن هنا

¹⁸- الغزالي، ابو حامد، 1968، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط1، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ص ص 43-44

¹⁹- انظر: عبد اللطيف، كمال، 1999، في تشريع أصول الاستبداد " قراءة في نظام الآداب السلطانية"، ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت.

²⁰- محمد بن الحارث الثعلبي، 2003، أخلاق الملوك (المنسوب للجاحظ سابقاً)، تحقيق جليل العطية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 32

²¹- سعيد، محمد العشماوي، الإسلام السياسي، 1987، سينا للنشر، مصر، ص ص 122-123

تحديدًا عندما تطغى أحكام الفقهاء وتأويلاتهم للنص على النص ذاته. فيعسر عندها التفرقة بين ما ينتمي لله وما ينتمي لأفهام البشر وتأويلاتهم المرفوعة في بعض الأحيان إلى مرتبة القدسية. ويزداد الأمر تعقيدًا، عندما نعلم أن القرآن الكريم لم يتضمن مبادئ دستورية تخص الشأن السياسي " كتنظيم رئاسة المسلمين وطريقة انتخاب الرئيس وأسلوب عمله بعد انتخابه أو مبايعته، وطريقة اشتراك الشعب في الحكم مساهمة ومراقبة ونظام الانتخابات وأسلوب إبداء الرأي العام..."²²

ولقد أوضح علي عبد الرازق ذلك في كتابه الشهير: الإسلام وأصول الحكم 1925 مدافعًا " على دنيوية الفعل السياسي في الإسلام، كما يدافع عن ضرورة إنجازه دون الالتفات إلى العقيدة الدينية، وفي هذا الإطار يبرز أن شرعية الخلفاء الذين تعاقبوا على دولة الإسلام بمن فيهم الخلفاء الأول كانت نسبية، وقد وجد دائمًا من يعارضها."²³ الخلافة في نظر علي عبد الرازق "ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين"²⁴.

وبخصوص إعادة إحياء التجربة الرسولية والخلافتية الأولى، حيث قامت أول حكومة إسلامية "أصيلة"، حسب اعتقادهم؛ فهو ادعاء مشحون بمغالطات خطيرة نبوبها كما يلي:

أ- لم تؤسس التجربة الرسولية أو تجربة المدينة لدولة مدنية واضحة الأركان، بل كانت حلقة من حلقات نضج الدعوة النبوية وانتشارها على أوسع نطاق، لذلك لم يكن هدف النبي الأول هو إرساء نموذج ما للحكم. والدليل أنه لم يوص لخلفائه باتباع نظام حكم سياسي دون آخر. والدليل الثاني القاطع هو اندلاع الخلافات الدموية بين المهاجرين والأنصار حول خلافة الرسول، وهو لا يزال مسجى على فراش الموت. الشيء الذي ربما سيفقد السلطة الدينية الناشئة قدسيته بعدما انكشفت النزعات العصبية والقبلية.

شهد اجتماع السقيفة الشهير إذن، أول نزاع سياسي على الحكم، انتهى إلى ترجيح كفة العصبية القرشية، وذلك بعد أن هم الأنصار يومئذ بببيعة سعد بن عباد. لكن قريش احتجت على ذلك وقالت: " منا أمير ومنكم أمير استنادًا إلى قول الرسول الكريم: "الأئمة من قريش وبأن النبي أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم. ولو كانت الإمامة فيكم لم تكن الوصاية بكم. فحجوا الأنصار ورفعوا عن قولهم " منا أمير ومنكم

²² - المرجع السابق، ص 123

²³ - عبد اللطيف، كمال، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، 2002، إفريقيا الشرق، المغرب، ص 58

²⁴ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1972، ط5، ص 182

أمير". و عدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد بن عبادة²⁵. ولكن النسب القرشي الذي كان إحدى شروط الإمامة والخلافة، سوف تتخلى عنه العصبية القرشية بعد أن تغلبت عليهم الأعاجم، فانحلت قوتهم بفعل " ما نالهم من الترف والنعيم (...) وذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية و عولوا على ظواهر في ذلك، مثل قول الرسول: اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة"...²⁶ ويفسر ابن خلدون المصلحة من اشتراط الشارع للنسب القرشي لما كان لهذه العصبية من بأس وغلبة على سائر العصبيات العربية الأخرى التي كانت تهاب بطشها. "فكان سائر العرب (يعرفون) لهم ذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم"²⁷.

وعلى الرغم من أن الخلافة آلت إلى العصبية القرشية نظرًا لقوتها الاقتصادية والسياسية؛ فقد وجد دائمًا من يعارضها، حتى قبل تحولها إلى ملك، من التنظيمات الدينية والسياسية السرية والعلنية التي أفرزها الصراع على الخلافة آنذاك، ونعني الخوارج والشيعة. فالأوائل لم يعتبروا النسب القرشي ركناً من أركان الإمامة والخلافة. أما الثواني، فقد اعتبروا أن الإمامة لا تكون إلا في علي وفي أولاده ونسله فقط،²⁸ بينما "شذ بعض الناس وقالوا بعدم وجوب هذا المنصب أصلاً لا بالعقل ولا بالشرع، ومنهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه"²⁹.

ب- التجربة الخلافاية: كانت بدورها مشحونة بالدماء. بيد أن "ما يجري تجاهله الآن هو أن نموذج المدينة الذي جسد في القرن السابع سياسة نبي الإسلام شكل مثالي لا يأخذ في الاعتبار أن التاريخ الحقيقي كان مشوباً منذ البداية بالحرب الأهلية الدموية بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة النبي الكريم؛ فثلاثة من الخلفاء الراشدين قضاوا اغتيالاً. لقد جرى قسم كبير من تاريخ الإسلام في أجواء الحرب الأهلية المستعرة. كما ضج بالاحتجاجات المتبادلة حول شرعية كل واحد منهم"³⁰.

وبإيجاز شديد، ندكر إن خلافة أبا بكر كانت عرضية ووجيزة، وكان هدفها تأجيل الصراع المميت بين أجنحة السلطة الدينية الناشئة إلى حين. لكن عمر هو الذي سيدفع ثمن هذا التأجيل بمقتله، فاتحاً بذلك عصرًا لا ينتهي من الفتن السياسية. أما خلافة عثمان، فكانت أنموذجاً بارزاً لانقسام المسلمين إلى شيعتين تتصارعان

²⁵- ابن خلدون، عبد الرحمان (1956) كتاب العير، الجزء 2، بيروت (ن.ت)، ص 247

²⁶- المرجع السابق، ص 248

²⁷- المرجع السابق، ص 248

²⁸- لمزيد من الاطلاع على تصور الاتجاهات الشيعية لمسألة الإمامة، انظر مقدمة ابن خلدون، 1984، فصل في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة، ص 250 وما بعدها.

²⁹- المرجع السابق، ص 245

³⁰- المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار، بيروت، 2002، ص 59

على السلطة: البيت الأموي الحاكم برياسة عثمان والبيت الهاشمي المعارض بزعامة علي. انتهت خلافة عثمان إلى قتله من قبل خصومه الهاشمين، وجاءت خلافة علي الحافلة بالحروب مع معاوية، وانتهت بمقتله وعودة بني أمية أو الأمويون إلى سدة الحكم في الجزيرة العربية. ومنذ ذلك التاريخ لم نعد نتحدث عن خلافة، بل عن ملك عضوض. عرفت الخلافة الأموية إذن بالاستبداد المطلق وبتوظيف الدين ورجالاته لتبريره، ولم تنشذ الخلافة العباسية عن هذا النهج، ولنا في ما يرويه المؤرخون عن كيفية تشكيل أبي العباس السفاح بالأحياء في عصره من الأمويين، ورفات الأموات منهم ما يتجاوز نطاق الخيال. يقول عابد الجابري ملخصاً ببراعة المخاض العسير الذي رافق تأسيس الدولة العربية منذ لحظة المدينة: "لقد كان التأسيس الأول على يد النبي(ص) على إثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال إقراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل لهم عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللا دولة، فجاء "ملك" معاوية لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة".³¹

فعن أية تجربة خلافتية أنموذجاً يتحدث دعاة الإسلام السياسي؟

يبدو إذن، أن شعار استعادة الأنموذج السياسي والمجتمعي المثالي العابر للتاريخ، ليس سوى مجرد دعاية سياسية وبيدولوجية يستعملها دعاة الإسلام السياسي لأغراض تعبوية. ولهذا، فعندما تصطم هذه الحركات بالعقبات الواقعية تلتجئ إلى العنف وتتحول إلى حركات جهادية³² لعجزها عن الإقناع والمحاججة، أو بالأحرى لافتقارها لبرنامج عمل يخرط ضمن الهموم اليومية للمواطن العربي. في غياب برامج مجتمعية واقعية، تلتجئ بعض الحركات الإسلامية الراديكالية إلى إبلاغ صوتها بقوة السلاح والإرهاب الصادر عن رؤية تكفيرية وتأميرية على العالم. لهذا يصبح هدفها التعريف بلونها الدموي من خلال حصد أكبر عدد ممكن من القتلى في تفجير سيارة مفخخة أو في نصب كمين في المواقع المدنية. أمام عجزها على الانخراط في الشأن العام، تفرض الحركات الأصولية على نفسها حدوداً خاصة لا تستطيع تجاوزها، وهي تعمل داخل تجمعات مغلقة على هيئة طوائف محلية متمحورة حول زعيم كارزمي، ومنعزلة في نطاقات متميزة حقاً ولكنها ضيقة، ولا يؤدي استمرارها على هذا الأسلوب سوى إلى المزيد من الانحسار عوض الاتساع.³³ والخلاصة نفسها تنطبق على شبكات الأصولية الجهادية، ما دام لا وجود لإستراتيجية تنظم عملها، فجلها لم يرسم أية خطة، ولا يسير وفق أي نهج سياسي مرتبط بأهداف واقعية، فبعكس الراديكاليين ذوي الانتماء إلى

³¹- الجابري، محمد عابد، (1990)، العقل السياسي العربي، مرجع مذکور، ص 232

³²- انظر مثلاً:

Barber, Benjamin, 1996, *Djihad versus Mc World*, Desclée de Brouwer.

³³- Olivier Roy, 2002, L'Islam mondialisé, Paris, Seuil, p. 202

الحركات الإسلامية الذين طوروا عنفاً قابلاً للمفاوضة، فإن الراديكاليين الجدد لا يسعون لتطبيق برنامج محدد، ولا يرتجون أية نتيجة ملموسة، بل يختارون الموت لما يحمله من معانٍ ورموز.³⁴

أمام فشل حركات الإسلام السياسي في تكييف ثوابتها العقائدية مع مقتضيات الحداثة السياسية، ستنقسم "الحركة الأصولية إلى قسمين: قسم متطرف عنيف يريد أن يصل إلى السلطة بكل الوسائل، وقسم معتدل له مصالح اقتصادية وحياة مطمئنة نسبياً، ولا يريد أن يضحي بها من أجل مغامرة غير مضمونة العواقب. وهذا الانقسام هو الذي أدى، في رأي جيل كيبييل Gilles Kepel، إلى فشل الحركات الأصولية في تحقيق أهدافها والوصول إلى السلطة. وباختصار، فإن الانقسام إلى معتدلين وراديكاليين متطرفين أضعف هذه الحركات كثيراً".³⁵

3- البراديغم التطبيقي الثاني: الإسلام المتعولم

في عصر العولمة نتحول شيئاً فشيئاً من إسلام سياسي وجهادي إلى إسلام متوافق مع قوانين اقتصاد السوق والمحافظ، في الوقت ذاته، على ثوابته العقائدية التقليدية. إسلام زمن اقتصاد السوق هو براديغم يأتي في إغراب أفول تيارات الأسلمة L'islamisme، لا سيما بعد حادثة الحادي عشر من سبتمبر. إذن، هو إسلام "ما بعد الأسلمة" Post-Islamisme³⁶، أو قل هو أنموذج شكلته الإدارة الأمريكية بالتعاون مع أمراء النفط الخليجين، وذلك في إطار ما عرف: بإعادة تأهيل الثقافة الدينية الشرق أوسطية أو مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، من أجل تجفيف منابع الإرهاب،³⁷ وقد شرعت الإدارة الأمريكية في تنفيذه عبر مراحل يمكن استقرارها على النحو التالي:

- افتعال حادثة الحادي عشر من سبتمبر.

- تشريع قوانين الإرهاب لشن الحروب الاستباقية الوهمية.

³⁴ - Ibid., p.24

³⁵ - صالح، هاشم، 2006، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ص 130

³⁶ - HAENNI Patrick, 2005, L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice, Seuil, Paris. p.8

³⁷ - بعد ثلاثة أشهر من تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2001 نشر الكاتب الصحفي الأمريكي الذائع الصيت ومحرر الشؤون الخارجية في صحيفة نيويورك تايمز توماس ل. فريدمان رسالة متخيلة من الرئيس جورج دبليو بوش إلى وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودي الشيخ صالح آل الشيخ، جاء فيها: "لديكم مشكلة مع الشعب الأمريكي الذي ومنذ 11 سبتمبر بدأ يشعر بان مدارسكم وألف المدارس الإسلامية والمنظمات الخيرية المنتشرة حول العالم، والتي تدعمها وتمولها حكومتكم، تقوم بتلقين تلاميذها وتعليمهم بان غير المسلمين أقل درجة من المسلمين، ولا بد من تحويلهم لاعتناق الدين الإسلامي أو مواجهتهم... لا يمكننا أن نتدخل في كيفية تعليم أبناءكم، ولكن بمقدورنا أن نقول لكم (..) عليكم أن تفسروا الإسلام بالطرائق التي تدعو للتسامح الديني والدعوة لانتشار عقيدتكم بالوسائل السلمية، وإذا لم تتمكنوا من ذلك فإن هناك مشكلة بيننا، وعندها ستصبح المملكة العربية السعودية بالنسبة لنا في حربنا ضد الإرهاب، مثلما كان الاتحاد السوفييتي بالنسبة لنا خلال حربنا ضد الشيوعية. نحن لا نرغب في النظر لكم كأعداء، ولكننا نريد حرباً في إطار الإسلام ضد التعصب والتطرف (...)"

انظر: Thomas L.Fridman, Dear Saudi Arabia Editorial, The New York Times, December, 12, 2001, p.31

- تقسيم العالم إلى محورين أخلاقيين: محور الخير وتمثله العولمة الأمريكية وحلفائها، ومحور الشر وتمثله الدول "المارقة"؛ العراق، وإيران، وسوريا.
- احتلال أفغانستان والعراق والوصاية النفطية على الكويت.
- التحفز لوضع اليد على إيران وسوريا من خلال افتعال الحروب الطائفية والأهلية داخل هذين البلدين الاستراتيجيين في معادلة التوازن الشرق أوسطي، وخاصة الأمن القومي الإسرائيلي.
- زرع فلول مرتزقة منسوبة زيفاً إلى تنظيم القاعدة في العراق وسوريا واليمن وليبيا، وتضخيم الخطر القاعدي المستند إلى إسلام جهادي على أمن العروش الخليجية.

بعد انهيار الاستقطاب السوفيتي الأمريكي ونهاية الحرب الباردة، انفردت الولايات المتحدة بإدارة العالم، وانصرفت إلى نهب مصادر الطاقة حيثما وجدت. بيد أنها كانت بحاجة إلى غطاء قانوني دولي استصدرته من مجلس الأمن (حرب الخليج الثانية قرار مجلس الأمن عدد 1546). هكذا بعد افتعال حادثة الحادي عشر من سبتمبر وابتكار نظرية الحرب الاستباقية على الإرهاب الجهادي الإسلامي الذي تقوده القاعدة من الأراضي الأفغانية، تشكلت في الغرب الأمريكي أدبيات استقطاب عدائي قديم جديد بين الغرب والشرق، الغرب بما يمثله من قيم حداثة وكونية رافضة للعنف وداعية للتسامح، والشرق الموسوم بالمحافظة والأسطرة ورعاية منابع التطرف الديني وكرهية الآخر؛ أي المتبني قيم الإرهاب. انخرط رهط من المفكرين الغربيين المرتزقة في التبشير بهذا التحول الجيواستراتيجي والتنبيه إلى مخاطر التصادم الحضاري بين الغرب والشرق (هنتغتون³⁸ وبنجامين بربار)³⁹.

بدأ التضخيم الإعلامي لدور الحركات الدينية ذات التوجه الجهادي، وانتشر الرهاب الإسلامي، أو ما بات يعرف في الغرب بالإسلاموفوبيا⁴⁰ Islamophobia برعاية الحركات اليمينية المتطرفة الراضة لحقوق الأقليات المسلمة داخل الفضاء الأوربي، وانحرفت تبعاً لذلك محاور الصراع بين غرب يدافع عن قيم الحرية منذ القرن الثامن عشر، وشرق منكفي على هويته منذ أربعة عشر قرناً. نجحت الآلة الدعائية والثقافية والأكاديمية الأمريكية منذ مطلع القرن الواحد والعشرين في تغيير عناوين الصراع الكوني والترويج لظهور عصر جديد هو عصر العولمة الموصوف بعصر الثورة الاتصالية ومحو الحدود والحواجز بين شعوب

³⁸- Samuel P.Huntington, " **Les trois choix de l'Amérique** ", in Le nouvel observateur 11-17 Novembre , 2004, p .52
في هذا المقال يبين هينغتون أن التعددي الثقافي واللغوية وموجات الهجرة المتنامية للولايات المتحدة باتت تهدد الوفاق الوطني.

³⁹- Barber, Benjamin, *Djihad versus Mc World*, Desclée de Brouwer, 1996

⁴⁰- انظر على سبيل المثال الكتاب التالي:

Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003

العالم، والدخول في كونية ديمقراطية سلمية تتساوى فيها كل شعوب الأرض. برزت العولمة في ظاهر الأمر بوصفها قطيعة مع شكل الهيمنة الرأسمالية السابق؛ أي "الإمبريالية. بيد أن الجشع المتواصل على نهب ثروات الشعوب الشرق أوسطية من البترول كان يفضح باستمرار ما يروج له مفكرو الغرب المأجورين من دفاع مزعوم عن الديمقراطية الكونية وحقوق الإنسان العالمية. كما كان يكشف الوجه الدموي لموجة العولمة "الناعمة"، إذ يتبين شيئاً فشيئاً أن ما يسمى بالعولمة لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج آليات السيطرة الرأسمالية بطرق ميكروفيزيائية أكثر ليونة، سواء من خلال تعميم وسائل الاتصال والتواصل الافتراضية وتمير نمط الحياة الغربية من خلالها، ومن خلال تجنيد وتأهيل مثقفين قادرين على ترويج أشكال تعابير ثقافية متوافقة مع قيم العولمة بشكل متوازٍ. انتهجت الإدارة الأمريكية هذا النهج بالنسبة لحالة الشرق الأوسط وذلك من خلال إعادة تأهيل الثقافة الدينية التقليدية بالشكل الذي يجعلها قادرة على التلاؤم مع قيم العولمة.

أ- "مقاولين دينيين" وفضائيات وعظية:

بعد تضخيمها لمخاطر "الإسلام الجهادي" على السلام العالمي، تهيأت لها الظروف لتجنيد دعاة دينيين "مقاولين دينيين" وفضائيات وعظية *Télé prédication* باتت تدعو إلى نبذ كل أشكال العنف والإرهاب والتخلي عن مطلب تطبيق الشريعة ومطلب الجهاد المقدس، لأن الجهاد الحقيقي هو جهاد النفس. وأضحى الفرد هو محور العملية الإصلاحية والوعظية. وباتت قضايا الإفتاء في الشكليات العبادية والسلوكية المطلب الرئيس لشيوخ أمراء النفط المدعومين بالمباركة الأمريكية. "لم يعد هاجس الوعاظ الدينيين المبتوثين على الفضائيات الدينية الجهاد من أجل تطبيق الشريعة، بقدر تحقيق التوافق مع قيم الحداثة الغربية"⁴¹. ويمكن القول إن الفضائيات الوعظية صارت اليوم عوضاً عن المؤسسات الدعوية التقليدية؛ المساجد والزوايا والمدارس القرآنية. ويدعو إسلام العولمة عبر الفضائيات إلى تأسيس تدين فردي ليبرالي عبر التخلي عن مؤسسة الخليفة والمرشد الأعلى. و"أضحت غاية التدين متطابقة مع روح العصر المشبعة بالنفعية، وبذلك يقطع هذا النموذج مع صورة المتدين القدري والمتكشف رغماً عنه مؤسساً في المقابل تيولوجيا معاصرة تحتفل بالرفاهية وبحب الحياة وتستتكف العزلة والخاصة المبررة ماورائياً، وتقرن، على غرار النموذج الطهري الأمريكي، العمل والربح بالخصوص بالعبادة"⁴².

يتمحور السلوك الديني المتكيف مع قيم العولمة حول "تنمية المدارك الذاتية في الفرد، والهادف إلى بناء المجتمع الإسلامي الجديد انطلاقاً من مقولتي الكمال والكرامة، عن طريق أسلوب يروم استبطان قيم الذاتية، كالصبر وضبط النفس ومقاومة الشدائد، فليس الإلزام في صلب هذا الخطاب مجرد قيام بالواجب أو تجنباً

⁴¹- HAENNI Patrick, *L'islam de marché : L'autre révolution conservatrice*, op.cit, p.8

⁴²- Ibid., p.10-11

للمنكر، بل هو امتحان للإيمان الروحي العميق المتأصل في عمق الروح، إيمان لا يستمد مشروعيته من أي تقليد اجتماعي، بل من الاعتناق والالتزام الخالصين".⁴³

يتحدث باتريك هايني عن أنموذجين لداعيتين توفقا إعلاميا في الترويج لأنموذج إسلام اقتصاد السوق أو "الإسلام البرجوازي"، وهما: المصري عمرو خالد، والأندونيسي عبد الله جيمناستييار⁴⁴ Abdullah Gymnastiar. يعتمد هذين الداعيتين طرفاً جد عصرية في الدعوة تشبه إلى حد بعيد الطرق التي يعتمدها المبشرون الأمريكيون Télévangélistes على شاشات التلفزيون. يقدم الداعيتين تصوراً ناعماً للإسلام يقوم على العناية بالفرد وتنمية قدراته العملية، ولا سيما في مجال العلم والعمل والإنتاج والكسب. وينأيان تبعاً لذلك عن الدعوة للجهاد المقدس أو تطبيق الشريعة أو الإذعان لشيوخ الدين. فضلاً عن ذلك، يقدمان تصوراً لإله رحيم يدعو للمحبة والإبداع والشغف بالحياة، وذلك في مقابل إله شيوخ المؤسسة الدينية التقليدية الموسوم بالشدّة والانتقام والقسوة. يركز هذين الداعيتين على فضيلة "السعادة الفردية" من خلال التأمل في القوى الروحية والنفسية الداخلية، ويطوران تبعاً لذلك "مقاربة هيدونية Hédoniste للاعتقاد، يصحح الدين فيها متعة وليس مشقة، وشغف بتحقيق كمال النفس والجسد Achievement".⁴⁵ وبهذا تحقق التقاطع المنشود بين قيم الأسلمة وقيم الغربية Occidentalisation بشكل جعل الفرد أكثر فاعلية وتحرراً في فضاء المعاملات المادية. ويقدر ما يكون كذلك ينأى عن الشأن السياسي ويتوافق بالتالي مع منطق العولمة. يقول هايني: "يتبع إسلام اقتصاد السوق إستراتيجية فك العزلة عما هو ديني بإعادة غرسه في فضاء المعاملات الكونية اللادينية"⁴⁶

⁴³ - Olivier Roy, 2002, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, p. 80

⁴⁴ - "الأخ" جيم" يبلغ من العمر 42 عاماً، بدأ الظهور على شاشة التلفزيون منذ عدة أعوام، لكن شعبيته تصاعدت في وقت قصير جداً؛ ليزيد جمهوره عن 60 مليون شخص يتابعون محاضراته الأسبوعية عبر التلفزيون، إضافة إلى شرائط الكاسيت وأقلام الفيديو والكتب، وقد وصلت شعبيته إلى حد أن يصبح ثمن الساعة الواحدة التي يقدمها من البث التلفزيوني إلى 100 ألف دولار، وذلك بحسب جيمناستييار نفسه. يخترق جيمناستييار الجموع الحاشدة على دراجته البخارية؛ حيث جاء أكثر من خمسة آلاف شخص، ليستمعوا إلى الدرس الذي يقدمه، ويشاهدوه على شاشات تلفزيونية ضخمة تملأ المكان. تتزاحم الجماهير من حوله، البعض يقبل يده، والبعض الآخر يمد يده محاولاً لمسه، وكأنه نجم سينمائي محاط بالمعجبين. المكان تزينه لافتات تحمل نصائح الأخ "جيم" العملية السريعة، واحدة منها تقول: "سبع خطوات للنجاح: كن هادئاً، خطط لحياتك، كن ماهراً، ومنظماً، ومثابراً، وقويماً، ومتواضعاً". يقف الأخ "جيم" على المسرح، يلقي المحاضرة لمدة ساعة، يهتف بكلمة ويهمس بأخرى، ويلقي النكات، ويطعم كلماته بأغانيه التي تشتت في جميع أنحاء إندونيسيا، وفي النهاية تدمع عيون الحضور على صوت دعواته لإندونيسيا والعالم الإسلامي. تتعلق قلوب الجماهير بالرجل الواقف على المسرح، وبعضهم جاءه من أماكن بعيدة، فقط ليشاهده ويستمتع إليه. لقد تصاعدت شعبيته بشكل هائل، حتى إن أربعة من المرشحين الخمسة في انتخابات الرئاسة الإندونيسية استعانوا به للتحديث في حملاتهم الانتخابية. ومن المشاهد المذهلة أيضاً أن قوات الشرطة أخذت تندندن أغنيته "اعتن بقلبك" لتفريق جموع المتظاهرين (...). لا تنسوا يا أصدقائي أن محمداً -عليه الصلاة والسلام- كان رجل أعمال ناجح جداً"، دائماً ما يردد الأخ جيم هذه العبارة؛ خاصة في دروس الإدارة التي يلقيها خلال دورة تدريبية، مدتها ثلاثة أيام، مقابل 200 دولار للفرد الواحد. يتزاحم المشتركرون على محاضرات الإدارة هذه؛ ليتعلموا من عبد الله جيمناستييار كيف يصبحون رجال أعمال ناجحين، ليس فقط بصفته داعية إسلامي، ولكن أيضاً كرجل أعمال ناجح وصاحب مؤسسة (إدارة القلب). تضم مؤسسة (إدارة القلب) 18 شركة، من بينها قناة فضائية، ومحطة راديو، ودار نشر، وأستوديو تسجيلات، ووكالة إعلان، ومكتب سياحة، وشركات لتسويق العقارات، والمياه الغازية، ومساحيق الغسيل والمكرونة ومشروبات (قلبو كولا) المكتوبة على غلبته نصائح الأخ جيم القصيرة. إن لكلمات جيمناستييار عن النجاح مصداقية خاصة، فقد استطاع أن يتحول من شاب صغير يعمل بائعاً للجراند إلى صاحب مؤسسة كبيرة، تحقق واحدة فقط من شركاتها مكسباً يصل إلى أكثر من 300ر000 دولار شهرياً. المصدر: شبكة الأحرار www.ala7rar.net

⁴⁵ - HAENNI Patrick, *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, op.cit., p.36

⁴⁶ - Ibid., p.43

نقد الإسلام الناعم إلى الكونية عبر انخراطه في اقتصاد السوق وتحريضه على الاستهلاك كشكل من أشكال تحقيق الذات. وبذلك بدأ يتحرر شيئاً فشيئاً من الخصوصية والإقليمية والنجسية المغلقة.

لقد استثمرت الماركات العالمية الرموز الإسلامية على غرار وضع علامة "حلال" على المنتجات التجارية الحاوية للحم الخنزير أو الخمر،... إلخ، وكذلك صور مكة أو المحجبات أو العائلة الخليجية، حيث يتوافق المظهر التقليدي للمرأة والرجل والأطفال مع استهلاك أغلى العطور وأشهى أنواع البيتزا والهمبورغ الأمريكي داخل البيت المسلم البرجوازي. كل ذلك يسوق إعلامياً على مدار الساعة على القنوات الخليجية والوعظية، خاصة في إطار من المرح والسعادة.

وهكذا تحقق التكيف المنشود بين "العقلية الأصولية والعولمة الأمريكية التي تكتسح العالم منذ عدة سنوات بأجهزتها المعلوماتية ومطاعمها وصورها ومسلسلاتها وموسيقاها الشعبية... إلخ. فالملأ الإيراني الذي يهيج أتباعه على الجهاد من جهة، هو نفسه الشخص الذي يشاهد مسلسل "ديناستي" على شاشة التلفزيون من جهة أخرى. والكنيسة الأرثوذكسية الروسية التي تحاول بعث الإيمان القديم والأصولي بعد سقوط الشيوعية، هي نفسها التي تتعامل مع الرأسماليين الأمريكيين من أجل استغلال المياه المعدنية وتعليبها في زجاجات مباركة تحمل اسم "مياه الينابيع المقدسة"، وكل ذلك لكي يقبل عليها الشعب البسيط "المؤمن" ويشتريها دون غيرها. وهكذا تختلط الرأسمالية بالأصولية، والحادثة بالرجعية، والمادية بالروحانية".⁴⁷

يقول عبد الوهاب المؤدب في السياق ذاته: إن "ما يثير استغرابي على الدوام هو هذا التعايش الذي تشهده الأصولية بين الرجوع إلى الأصل الجامد وبين المشاركة الفعالة في استخدام التقنيات الجديدة".⁴⁸

ب- المفارقات المستعصية:

بيد أن هذا الانفتاح على كونية الاستهلاك والرفاه لا يخرط صراحة ضمن قيم الحداثة القارية (الأوروبية)، وهذه هي إحدى أكبر مفارقاته. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: كيف أمكن تحقيق انفتاح إسلامي على اقتصاد السوق العالمية دون أن يعاضده أو يسبقه أو يلحقه انخراط في إصلاحات حدائية سياسية وثقافية؟ وهل بإمكان الانفتاح على السوق الكونية أن ينقل المسلمين إلى الحداثة السياسية المنتظرة؟ وبعبارة أوضح: كيف نقبل الحريات الاقتصادية المطلقة ونصادر الحريات المدنية والسياسية؟ يجيب هايني قانلاً: "يؤسس انخراطاً كهذا أنموذجاً لمسلم جديد فخور متفرد لا يعنيه الشأن السياسي بقدر ما

⁴⁷- صالح، هاشم، معضلة الأصولية الإسلامية، مرجع مذكور، ص 110

⁴⁸- المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار، بيروت، 2002، ص 51

يشغله المردود الاقتصادي".⁴⁹ أصبح الرهان الجديد هو تحقيق السعادة الفردية وامتلاك القدرة الاقتصادية القدرة على مغالبة الغربيين في أفضية السوق العالمية. أصبحت قصة النجاح الفردي للمسلم الجديد مبعثاً للافتخار. وفي هذا السياق، ظهر أنموذج "التقي الفائز winner pieux: الناجع اقتصادياً، غير الملتزم سياسياً، الشغوف بتحصيل قيم الثراء والاكتمال التي لا تتعارض مع مخياله الديني. ويؤسس هذا التوجه ثقافة مقاومة Kulturkampf داخل الإسلام السني، حيث يفرض مقلو الدين الجدد على أتباع الإسلام التقليدي والقدري أنموذج تديني قوامه فكرة "صداقة السوق" "market-friendly" ذات التوجه البرجوازي، الكسمبوليتي الساعية إلى رأسملة الأمة الإسلامية، حتى تكون قادرة على منافسة الأمم الأخرى"⁵⁰

يعتبر دعاة إسلام السوق، أن نكسة الأمة العربية الإسلامية تعود إلى تفشي وضعية الخمول والدوغمائية القدرية والدروشة والانغلاق الهوي. ويتمثل الحل بالنسبة للدعاة الجدد في تقليد الأنموذج البروتستنتي كما تناوله ماكس فيبر.⁵¹ يقصد البروتستانت والپهريون Puritains في الولايات المتحدة العمل بوصفه أمراً إلهياً لا يقل أهمية عن طقوس العبادة. يجد هذا الأنموذج صده ونجاحاته في بلدان شرق جنوب آسيا (أندونيسيا وماليزيا) وكذلك تركيا. استطاعت النخب القيادية في البلدان المذكورة، أن تحوّل وجهات اهتمام شعوبها من السياسي والعقائدي إلى الإيتيقي النفعي والفرداني. وقد أمكنها هذا من قدرة تنافسية عالمية، لا سيما بعد تخليها عن وصاية الدولة الأبوية.

وهكذا "يدافع دعاة إسلام اقتصاد السوق عن رؤية أمريكية محافظة وعن حرية لا تقوم على حق الاختلاف، بل على مجاوزة وصاية الدولة"⁵² أضحت السوق الرأسمالية هي الفضاء الجديد لإثبات الذات الدينية الفاعلة والحررة. لكن في المقابل، هناك تزل عن دور الدولة الضامنة والراعية للحرريات والشروع في استبدالها بالقطاع الخاص من جهة وبالجماعات والجمعيات الدينية من جهة أخرى. وبذلك أصبحت مصالح المواطنين وحررياتهم مرتبهة بهذين الهيكلين. إن المفارقة الثانية الكبرى لأنموذج إسلام السوق هي تضحيتها بالكونية الحقّة وإعادة إنتاجه لمجتمع الطبقات المتناحرة.

⁴⁹- Ibid., p. 56

⁵⁰- Ibid., pp. 59-60

⁵¹- Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, collection, Agora, 1904-1905, p. 191

⁵²- HAENNI Patrick, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, op.cit., p. 95

وهكذا يمثل الشكل المعدّل من الإسلام السياسي الخطر الأكبر بالنسبة للشعوب العربية، لأنه " مجرد تحويل للوضع التابع للرأسمالية الكومبرادورية، (...) إذ يعمل (...) على فرض النظام الليبرالي للعولمة الذي يعمل بدوره لمصلحة رأس المال المسيطر".⁵³

4- ما بعد الأصولية: آفاق التحرر الديني والسياسي

بعد ارتقائها لسدة الحكم، أصبح لزاماً على حركات الإسلام السياسي الانخراط ضمن منظومات المجتمع المدني والدولة المدنية المحكومة بالمؤسسات والقوانين الوضعية والتخلي عن أوهام الدولة الدينية الأوتوقراطية. وليس هذا وحسب، بل باتت أيضاً مطالبة بأن تتأهل للعمل العلني والمدني، بعد فترات طويلة من امتهان العمل السري، وما يفرضه من طقوس أمنية وانغلاق على الذات.

وتجد الحركات الإسلامية نفسها اليوم منخرطة رغماً عنها في حراك ديمقراطي حتمي وواسع، حيث لا يمكنها أن تكون خارج قوانين الحركة التاريخية الحتمية. لهذا فتخليها عن مقولاتها التعبوية التقليدية عندما كانت في طور العمل السري، ولا سيما شعارات: "الإسلام هو الحل" و"القرآن دستورنا" و"تجهيل" شعوبها وتكفيرها، أصبح أمراً محتوماً تحت ضغط الحركة التاريخية الخصوصية (التحديث الذي عرفته الأقطار العربية وتغلغل الثقافة الغربية عبر الاستعمار المباشر أولاً، ثم عبر آليات التحديث المختلفة، وخاصة الثورة الاتصالية)، وكذلك الحركة التاريخية الكونية: انخراط جل أمم العالم ضمن منظومات حقوق الإنسان الكونية ونمط الإنتاج والتبادل العولمي.

ستغير السلطة إذن، من طباع الحركات الإسلامية وستفرض عليها القبول بقيم المواطنة والمدنية والتداول الديمقراطي على السلطة، بل وتكييف برامجها واستراتيجيتها السياسية والاقتصادية بشكل يحقق التقاطع مع المصالح الغربية.⁵⁴ يقول أوليفي روي في هذا السياق: "يجب التذكير بأنّ التحوّل الذي يشهده المشهد

⁵³- أمين، سمير، 2003، الرأسمالية المتهاكّة، دار الفارابي، بيروت، ص 158

⁵⁴- أثير المؤتمر الدولي حول سوريا الذي استضافته تونس في ظل حكومة حزب النهضة الإسلامية التي يتزعمها الشيخ راشد الغنوشي، اعتبرت الإدارة الأميركية هذه الخطوة ومجموع الخطوات التي أقدم عليها الغنوشي منذ عودته من المنفى منتصراً بمثابة دليل على السير بالاتجاه الذي تريده أميركا للإسلام السياسي الناهض في مختلف البلدان العربية، وأكدت وزيرة الخارجية الأميركية هيلاري كلينتون في محاضرة لها أمام 200 من الطلبة التونسيين، أن نموذج الإسلام السياسي الذي يقدمه حزب النهضة الإسلامية التونسي، يستحق أن يقود ليس تونس فحسب، بل عموم المنطقة. وقالت كلينتون بالنص: إن تونس يمكنها أن تقود المنطقة فيما يتعلق بقيادة الإسلاميين ومدى توافيقها مع الديمقراطية. ودعت إلى تعاون وثيق بين الإسلاميين والعلمانيين من أجل تحقيق التقدم والرفاهية للشعب التونسي، كما دعت الشباب التونسي إلى الاهتمام أكثر بمواقع التواصل الاجتماعي على شبكة النت كالفيسبوك وتويتر وغيرهما، محذرة الإسلاميين من إعادة الدكتاتورية والاستبداد إلى تونس.

السؤال الذي يمكن أن يثار في هذا المجال، بل ويفرض نفسه هو ما الذي جعل أميركا تبدي كل هذا التفاؤل بخصوص الإسلام السياسي في تونس، وتعمل عليه في تعميم أنموذجها على البلدان الأخرى التي التحقت بسيطرة الاتجاهات الإسلامية على أغلبية المقاعد البرلمانية وحقت انتصارات كبيرة غير معهودة من قبل؟

حسب المتابعة الأولية لمجمل المواقف والخطوات التي اتخذها وتبناها الإسلام السياسي في تونس وتحديدًا الشيخ راشد الغنوشي هو الذي جعل الإدارة الأميركية تتعامل بهكذا تفاؤل مع الاتجاه الإسلامي الحاكم في تونس اليوم، منها على سبيل الإشارة لا الحصر:

السياسي في هذه البلدان ليس بفعل الإسلاميين، بل هو نتيجة لحركات الديمقراطية Démocratisation. وبما أنّ هذه الحركات لم تعرف، أو لم تنشأ، ملء الفضاء السياسي، فإنّه من المنطقي أن يستفيد الإسلاميون من ذلك. أقول من المنطقي، لأنّ الإسلاميين هم الوحيدون الذين لهم تنظيم وأفكار وزعماء وتجذّر اجتماعي على عكس اللاتكين وأحزاب اليسار مثلما رأينا في تونس مثلاً. دخل الإسلاميون إذن، فضاء ديمقراطيًا لكن ليسوا هم من قام ببنائه، ولم يفرضوا بنيتهم السياسيّة عليه، والواقع أنّ هذه الحركة الديمقراطيّة تحوّلهم في العمق، بمعنى أنّهم مجبرون، ما عدا في مصر التي تُعتبر الحالة الأكثر تعقيدًا، على القبول بالقاعدة الجديدة للعبة، وعلى تحمّل التوجّه البرلمانيّ. فالنهضة في تونس هي الآن الحزب الحاكم، وقد قبلت بتحالف مع أحزاب أخرى للعمل على الدستور، أعتقد إذن أنّه بإمكاننا الحديث عن "ما بعد أصوليّة إسلاميّة"؛ بمعنى أنّه ليست إيديولوجيا هؤلاء الإسلاميين ولا فعلهم الثوريّ هما من أوصلاهم إلى سدّة الحكم؛ فقد خضع هؤلاء إلى عمليّة ديمقراطية لا يدينونها ولم يدينوها أبدًا ولكنّها مع ذلك لم تكن في برنامجهم قبل 30 عامًا، وهم الآن يحتلون وسط اليمين في الفضاء السياسيّ. هي بطبيعة الحال أحزاب محافظة في مجالات المجتمع والثّقافة والدين. ولكنهم بالأحرى ليبراليون من الناحية الاقتصاديّة وقانونيون من الناحية السياسيّة. بهذا المعنى، فقدوا بعدهم الثوريّ، مثلما وصلت الأحزاب الاشتراكيّة الديمقراطيّة والشّيوعيين في أوروبا إلى فقدانها.

ليس الإسلاميون إذن، هم من هيئوا الديمقراطيّة، بل إنّ الديمقراطيّة هي التي هيأت الإسلاميين فيما يخصّ "الدولة الإسلاميّة" و"القرآن باعتباره دستورًا... إلخ، كلّ هذا اختفى في المغرب العربيّ؛ فحزب العدالة والتنمية في المغرب هو حزب ملكيّ كما أنّ النهضة لا تتحدّث مطلقًا عن دولة إسلاميّة، ولا كذلك عن الشريعة. أمّا في مصر، فالحالة على العكس منهما أكثر تعقيدًا، غير أنّنا نلاحظ أنّ الإخوان المسلمين قد تخلّوا

- تأكيد راشد الغنوشي منذ استعادته للعودة إلى بلاده بعد نحو ربع قرن قضاها في المنفى على تبنيه النموذج التركي في مشروع الإسلاميين الجدد لقيادة أنظمة الحكم.

- تأكيد قادة حزب النهضة بعدم فرض أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع التونسي.

- التصدي للاتجاه السلفي الداعي إلى إقامة حكومة إسلامية وإعطاء دور أكبر للدين في الدولة والمجتمع، والتعامل معهم بالهراوات والغاز المسيل للدموع.

- نفي الغنوشي لدى زيارته أميركا أوائل كانون الأول / ديسمبر الماضي 2012 على تسميته أميركا بالشيطان الأكبر، وقوله: "رفضت مراراً اللغة التي استخدمها الإمام الخميني لتشبيه أميركا بالشيطان. أنا لا أؤمن بلغة الخميني".

- تأكيد الغنوشي أن البرنامج الانتخابي لحزبه لا يتضمن أية إشارة إلى قطع العلاقات مع إسرائيل.

هذه بعض المواقف التي جعلت الغرب ينظر بعين الرضا إلى الإسلام السياسي الحاكم في تونس ويستبشر خيرا بالذي لم يلحق به بعد، ولعل استضافة أول مؤتمر دولي في تونس من بعد سقوط نظام زين العابدين بن علي، قد كرس مقبولية النموذج التونسي للإسلام السياسي الذي يتقاطع مع مصالح الغرب، ويتعامل وفق ما يتطلع إليه الغربيون مع الواقع في إطار عملية التدجين والتكيف للحالة الإسلامية التي دلت تجارب الماضي ان التعامل معها بالعنف والتهميش والإقصاء لا يزيدا إلا قوة.

استخرج في 1 / 09 / 2013 من: <http://albadee.net/news/2352> / تونس...نموذج-الإسلام-السياسي-المرغوب-أميركا

عن شعار "القرآن هو دستورنا" بما أنهم تحديداً مستعدون لكتابة دستور، ولو أخذنا مثلاً معاكساً، فإنّ طالبان أو السعوديين لا يهتمون بإيجاد مجلس تأسيسي بما أنّ القرآن يتضمّن كلّ شيء⁵⁵.

وفي السياق نفسه، يرى جيل كيبيل أن وصول الأصوليين إلى السلطة في إيران والسودان كان شيئاً مفيداً جداً لحركات التحرر الديمقراطي في العالم الإسلامي. لقد كان ذلك فرصة تاريخية نادرة، لاختبار قدراتهم السياسية ومقولاتهم الهلامية، لكشف أوهامهم على محك الممارسة وليس فوق المنابر. لقد فشل المشروع الأصولي فشلاً ذريعاً في حل مشكلات المجتمعات العربية بعد أن اختبرتهم شعوبهم، وهم في موقع السلطة؛ كحالة مصر وتونس اليوم.⁵⁶ لهذا يجب أن نتهياً لعصر ما بعد الأصولية. "والدليل على ذلك هو أنه حتى قادة الأصوليين أصبحوا يتبرؤون من خطهم السابق ويتحدثون عن حقوق الإنسان والديمقراطية، بل ويقبلون بالتعامل مع المثقفين العلمانيين المتهمين إلى أمد قريب بالكفر والإلحاد. لقد شعر بعض زعماء الأصوليين بأن الخط الإرهابي السابق وصل إلى الجدار المسدود، وأن العناصر المتطرفة قد أصبحت خطراً على الحركة ككل"⁵⁷.

الخاتمة:

تتغير الخارطة الجيوسياسية الكونية وتضطر معها حركات الإسلام السياسي لتغيير استراتيجيات عملها والتكيف بنجاعة أكبر مع المستجدات العالمية. وبذلك تتخلى تدريجياً عن معاداتها للحادثة وللقيم الغربية، بعد أن تأكدت أن الشعوب العربية التي تريد أن "تأسلمها" من جديد وتخرجها من وضعية "الجاهلية" الجديدة التي ارتدت إليها، لم تعد تقبل النكوص إلى الوراء بعدما تشبعت طوعاً وكرهاً بالقيم الحداثية الكونية. وحتى لا تتخلف هذه الحركات عن حركة التاريخ وإرادة الشعوب العربية في التحرر والانعتاق والاتحاق بمنظومة حقوق الإنسان الكونية، يتعين عليها أن تحيّن قراءتها وتأويلاتها للدين، وأن تتخلى عن القراءات والتأويلات المذهبية التي حلت محل النص الأول. وبعبارة أخرى، أن تفصل بين الدين تعبيراً أنطولوجياً وثقافياً وأخلاقياً

⁵⁵ - "ما بعد الأصولية الإسلامية": حوار مع : أوليفييه روي Olivier Roy بقلم : ماتيو مايفغاند Matthieu Mégevand. حوار أجراه ماتيو مايفغاند Matthieu Mégevand للمجلة Le Monde des religions.fr ونشرته هذه الأخيرة على موقعها الإلكتروني في 06 - 12 - 2011. استخرج بتاريخ 1 / 09 / 2013 من <http://assuaal.net/content>

⁵⁶ - "اعترف الشيخ عبد الفتاح مورو نائب رئيس حركة النهضة التونسية في تصريحات نقلتها عنه صحيفة "الشروق" الجزائرية، بأن مشروع الإسلام السياسي في تونس والدول العربية الأخرى يلفظ أنفاسه الأخيرة، وبأن الإسلاميين هم من يتكفلون باغتيالها باجتهاداتهم الجاهلة بالإسلام، التي لا تراعي واقع المسلمين الراهن. وحذر فيها أيضاً من الأخطار المحدقة بلاده بسبب الأنشطة المكثفة للدعاة الوهابيين التي وصفها بأنها "مفتاح للفتنة والفضي". وقال مورو أحد مؤسسي حركة النهضة ونائب رئيسها الحالي، أن شعار "الإسلام هو الحل" الذي رفعته حركته التي كانت تسمى "حركة الاتجاه الإسلامي" هو شعار سياسي نشأ في السبعينيات، وهو "مجرد شعار ليس له محتوى أو معنى حقيقي يمكن أن يجسد في الواقع". وحمل الشيخ مورو بشدة على من وصفهم بالواهيين في إصرارهم على مشروع الإسلام السياسي المتآكل، قائلاً إنهم يدفعونه إلى الغرق والانتحار نتيجة لعدم قدرتهم على التعايش به، "في ظل الأوضاع الراهنة وتجانباتها المعقدة". وأكد أن القيميين على هذا المشروع في معظمهم لا يفهمون "حقيقة وعمق نصوص الإسلام، وهم رهن حلم تاريخي ويعيشونه في واقع غابوا عنه، وعندما يسألون عن تطبيق النصوص يحيلون الناس إلى الماضي، فيسيئون لأنفسهم بقدر إساءتهم للإسلام، وترك انطباع بأن الإسلام مرتبط بفترة تاريخية وأبوت وانقضت". استخرج في 1 / 09 / 2013 من <http://www.tunisia-mix.com/vb/showthread.php?p=300413>

⁵⁷ - صالح، هاشم، معضلة الأصولية الإسلامية، مرجع مذکور، ص 132

وإنسانيًا، والشريعة بوصفها تأويلات المؤولين المرتبطة بذواتهم وبسياقاتهم التاريخية. وعندما نحرر التعبير الديني من أقال التأويلات التي هيمنت عليه، فإننا لا نحرر فقط الدين من السياسة، بل نحرر السياسة أيضًا من الدين، ويتحرر معهما المواطن العربي من الثقلين، وعندها فقط يلج حدثه الموعودة.

المصادر والمراجع:

- الجابري، محمد عابد، (1990)، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- العشة، فرج ، 2009، نهاية الأصولية ومستقبل الإسلام السياسي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.
- جدعان، فهمي، 2000، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت
- صالح، هاشم، 2006، معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت
- المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار، بيروت، 2002
- ابن خلدون، عبد الرحمان (1956) كتاب العبر ، الجزء 2 ، بيروت (ن.ت)
- الغزالي، ابو حامد، 1968 ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط1، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة،
- عبد اللطيف، كمال ، 1999، في تشريع أصول الاستبداد" قراءة في نظام الآداب السلطانية" ، ط1، دار الطليعة للنشر ، بيروت
- محمد بن الحارث الثعلبي، 2003، أخلاق الملوك (المنسوب للجاحظ سابقا)، تحقيق جليل العطية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،
- سعيد، محمد العشاوي ، الإسلام السياسي، 1987 سينا للنشر، مصر
- عبد اللطيف، كمال، التفكير في العثمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، 2002 ، إفريقيا الشرق، المغرب،
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، 1972، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت
- جبرون، محمد، " الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الادائية الى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)"، مجلة تبين، العدد 3، شتاء 2013
- الريسوني، احمد، 2004 ، الحركة الإسلامية المغربية، صعود أم أقول؟ مطبعة النجاح، الدار البيضاء.
- الغنوشي، راشد، حوارات، 1993، أعدها للنشر قصي صالح درويش، دار قرطبة ، الدار البيضاء.
- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، 1980، في ظلال القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة
- أمين، سمير، 2003، الرأسمالية المتهاككة، دار الفارابي، بيروت.
- Barber, Benjamin, 1996, Djihad versus Mc World, Desclée de Brouwer.

- Thomas L.Fridman, 2001, « Dear Saudi Arabia” Editorial, The New York Times, December, 12,
- Samuel P.Huntington , 2004," Les trois choix de l’Amérique " , in Le nouvel observateur 11-17 Novembre .
- Vincent Geisser, 2003, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte,
- HAENNI Patrick, 2005, *L’islam de marché : l’autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris
- Max Weber, 1904, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, collection, Agora.
- Yadh Ben Achour, 2011, *La Deuxième Fâtiha, L’Islam et la pensée de droit de l’homme*, CERES, Tunisie.
- Abdelfattah Amor, « Interrogation sur la liberté de religion ou de conviction », in Association tunisienne de droit constitutionnel, **Droit, pouvoir et religion**, actes du colloque international, 5-7 mars, Tunis, 2010.
- Jürgen Habermas, "Le Multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique ?", in *Une époque de transitions*, 2005, Traduit de l’allemand et de l’anglais par Christian Bouchindhomme, Fayard, Paris.
- M.C.Ferjani, 2005, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard
- Giles Kepel, 2000, *Expansion et déclin de l’islamisme*, Paris, Gallimard.
- Olivier Roy, 2002, *L’Islam mondialisé*, Paris, Seuil



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com