بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 26 مايو 2017

الدّين والسُّلطة والإيديولوجيا... مقاربة نقديَّة

حمدي الشريف
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخص

تقارب هذه الدراسة إشكاليَّة العلاقة بين الدّين والسُّلطة والإيديولوجيا، كما تحاول الكشف عن العامل المهم في هذه العلاقة. كذلك تناقش مسائل مهمَّة من قبيل «تديين السياسة» و«تسييس الدّين»، وتحوُّل الدّين إلى إيديولوجيا (أدلجة الدّين)، ومكانة العنف في الخطاب الفكري الذي يجمع بين الدّين والسياسة...إلخ.

ويتمُّ ذلك من خلال أربعة أقسام: في القسم الأول نحاول تحديد مفهوم «السُّلطة» ومفهوم «الإيديولوجيا»، لكي نقف على أرض صلبة في البحث والدراسة. وفي القسم الثاني نناقش مسألة الاستخدام المزدوج للدّين: التقدميَّة في مقابل الرجعيَّة. وفي القسم الثالث نطرح مسألتي «تديين السياسة»، و«تسييس الدّين»، ونحاول من خلالهما الإجابة عن السؤال المهم، والمتمثل في: متى يتحوَّل الدّين، أو بالأحرى الفكر الديني، إلى إيديولوجيا؟ وفي القسم الرابع نكشف عن منهج العنف في الإيديولوجيات الدّينيَّة كوسيلة لتحقيق أهدافها السياسيَّة والاجتماعيَّة.

مقدّمة

الدّين، والسُّلطة، والإيديولوجيا ثلاث كلمات قد تبدو في الاستخدام الشائع والمتداول واضحة المعنى والمدلول، ولكنَّها ليست كذلك في حقيقة الأمر. وقد تختلط هذه المجالات فيما بينها بحيث يغدو الدّين عند البعض بمثابة إيديولوجيا، وتغدو الإيديولوجيا بمثابة دين، وهكذا. كذلك يحكم هذه المجالات الثلاثة، في حال اجتماعها وارتباطها ببعضها بعضاً، نظام خاص من علاقات التفاعل والتركيب، ويترتب عليه في أغلب الأحيان آثار سلبيَّة خطيرة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع معاً. وعلى هذا النحو فإنَّ هذه المفاهيم الثلاثة بحاجة إلى ضبط، وكذلك العلاقة فيما بينها بحاجة هي الأخرى إلى ضبط وتحديد دقيقين.

وقد كانت إشكاليَّة العلاقة بين الدّين والسُّلطة السياسيَّة خصوصاً محلَّ اهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور، وهي تُمَثِّل إحدى الإشكاليات الفكريَّة الحسَّاسة بسبب كثير من المتغيرات التاريخيَّة، والسياسيَّة، والاجتماعيَّة، والفكريَّة. وإذا كان الدّين يُمَثِّل ضرباً من ضروب التعامل مع الواقع الاجتماعي والسياسي القائم، إمَّا لتغييره أو تبريره، فإنَّ التفسير الذي يخضع له النص الديني سَيُؤثر بدوره على طبيعة هذا الواقع السياسي، سلباً أو إيجاباً، ولاسيَّما ذلك التفسير الذي تتبناه المُؤسَّسَة الدّينيَّة الرسميَّة داخل الدولة.

كما أنَّ هذه الإشكاليَّة لا يمكن مناقشتها بعيداً عن مسألة الإيديولوجيا. فقد اقترن الدّين في الكثير من الأوقات بالسُّلطة السياسيَّة، وتمَّ تفسير العقيدة الدينيَّة وفْقاً لمَنْطق مَنْ يملك السلطة. وليس ذلك بغريب؛ إذ إنَّ الدّين يُعَدُّ المنظومة المعياريَّة الأكثر والأسهل توظيفاً لإضفاء الشرعيَّة على الأنظمة السياسيَّة والاجتماعيَّة. وتسعى كلُّ سلطة في كلّ عصر إلى استعمال الدّين كإيديولوجيا، أي كسُلطة رمزيَّة روحيَّة رديفة للسُّلطة السياسيَّة.

وقد اتخذت العلاقة بين الدّين والسُّلطة أشكالاً وصوراً متباينة في الفكر الإنساني والمجتمعات البشريَّة وعند الحركات السياسيَّة والدينيَّة خصوصاً، وكان للإيديولوجيا دور كبير في تأجيج الصراع بينهما في كثير من الأحيان. كما كان النص الديني دائماً عُرْضَة لأيّ استخدام إيديولوجي مُوَظَّف ومُغْرض.

أولاً: حول مفهومي السُّلطة والإيديولوجيا

من الضروري تحديد مفهوم كلٍّ من السُّلطة والإيديولوجيا، والكشف عن الخصائص والسمات التي تُمَيِّزهما عن غيرهما من المفاهيم السياسيَّة والاجتماعيَّة الأُخْرى كالقوة، وكذلك مدى ارتباطهما بالعنف والقسر.

تَعْنِي القوة Power قُدْرَةَ شَخْصٍ ما على التَحَكّم في ردُود فعل شخص آخر، أو القدرة على التأثير في إرادات الآخرين وتوجيه أفعالهم، ومن ثَمَّ فهي تَفْتَرِضُ طرفين أو أكثر، يُمَارِسُ أحدهما تأثيراً على الآخر، أو هي - كما يقول «روبرت دال» "Robert Dahl"- «قُدْرَةُ الشخص (أ) على الشخص (ب)، أي إمكانية (أ) على حَمْلِ (ب) على القيام بعمل لم يَكُنْ يَنْوِي القيام به لولا تَدَخّل (أ)»[1].

وإذا كانت القوَّة تَعْنِي القدرة على اتخاذ القرارات وتنفيذها، فإنَّها تقوم بذلك إمَّا من خلال وسائل مشروعة، أو من خلال وسائل غير مشروعة. فإذا ما قام الشخص بتنفيذ قراراته بطريقة مشروعة، فإنَّنا هنا نجد أنفسنا إزاء صورة من صور «السُّلطة» Authority، ذلك أنَّ السُّلطة تَعْنِي الحق في فرض الأوامر وتنفيذ القرارات بطريقة مشروعة من دون اللجوء إلى إكراه مادي أو معنوي. ولكن هذا لا يعْني أنَّ السُّلطة تعمل عملها من دون إكراه داخلي، ذلك «أنَّ الوجه الآخر لمسألة السُّلطة هو الإكراه»[2]، وإنَّما يَعْنِي أنَّ السُّلطة، بمعناها الدقيق، تَفْتَرِضُ عُنْصُرَي «الإلزام» و«الطاعة» في تنفيذ الأمر من قِبَل الخاضع لها، كما تَفْتَرِضُ تَحَمُّل «المسؤوليَّة» على القرارات التي يَتْخِذُهَا الآمر.

ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ «القوة» و«السُّلطة» ليستا متماثلتين؛ فإذا كانت القوة هي «القدرة على إصدار القرارات والأوامر»، فإنَّ السُّلطة هي «الحق في الأمر، ومن ثَمَّ فإنَّها تَسْتَلْزِمُ آمراً ومأموراً وأمراً؛ آمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر المُوجَّه إليه»[3]. ولذلك، فإنَّ السُّلطة هي نوع خاص من القوة والسلطان، لاسيَّما أنَّها ترتكز على التفاوت القائم بين الذين يأمرون والذين يطيعون[4]، أو هي كما يُحَدِّدها «ماكس فيبر» M. Weber: «حالة خاصَّة من القوة، ومن أهم خصائصها المشروعيَّة»[5].

---

1. Robert A. Dahl: **"The Concept of Power"**, **Behavioral Science**, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

2. قنصوة ياسر: في فلسفة السياسة، قراءة جديدة، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص 122

3. نصَّار ناصيف: منطق السُّلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 2، 2001، ص 7

4. دالون ميريام ريفولت: سلطان البدايات؛ بحث في السلطة، ت: ساید مطر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 32

5. Dahl, op. cit., P. 202.

وهذا التعريف للسُّلطة على هذا النحو يَتَّفِقُ مع تعريف «آرندت» لها بوصفها «قدرة الشخص ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق»[6]. ومن ثَمَّ، فإنَّ «السُّلطة لا تكون أبداً خاصَّة فرديَّة، وإنَّما تَعُودُ إلى مجموعة، وتَظلُّ موجودة طالما ظلت المجموعة مع بعضها بعضاً. وحين نقول عن شخص ما إنَّه «في السُّلطة» فإنَّنا في الحقيقة نُشِيرُ إلى أنَّه قد سُلِّط من قِبَل عدد من الناس لكي يقرّر باسمهم. وفي اللحظة التي تَخْتَفِي فيها الجماعة التي نبعت السُّلطة عنها ستختفي (سُلطة المتسلط) بدورها. وفي الاستخدام الشائع، حين نتحدَّث عن «شخص ذي سُلطة» فإنَّنا نكون قد استخدمنا كلمة (سُلطة) بشكل مجازي؛ لأنَّ ما نعنيه، خارج إطار المجاز، إنَّما هو القدرة»[7].

وفي هذا الصَّدد، يمكن أن نَسْتَعِينَ بتفرقة «برتراند دي جوفينيل» "Bertrand de Jouvenel" بين الصورتين الأساسيتين من صور السُّلطة، وهما: «سُلطة الأمر الواقع» "de facto"، و«السُّلطة الشرعيَّة» "de jure"، وهو يُمَيِّزُ بينهما على النحو الآتي:

سُلطة الأمر الواقع هي- وكما يُشِيرُ مَنْطُوق لفظها- وضعٌ متحقق فِعلاً. فعندما يُطِيعُ البعض شخصاً من مُنْطَلَقِ الولاء أو الاقتناع أو الاحترام، وعندما يُبْدون استعدادهم لتنفيذ أمر ما لأنَّه صادر عنه، فإنَّهم هنا يَقْبَلُونَ سلطته باعتبارها أمراً واقعاً. وعندما يَقُوْمُ شخص ما أو جِهَة ما بالاستيلاء على السُّلطة باستخدام القوة ثم يُدِينُ له الآخرون بالطاعة من مُنْطَلَقِ الخوف من بَطْشِه وتنكيله، فإنَّنا هنا نجد أنفسنا إزاء صورة من صور سُلطة الأمر الواقع. أمَّا عندما يُطِيعُونه، ليس من مُنْطَلَق الاحترام أو الولاء الشخصي أو الخوف، وإنَّما لأنَّهم يَقْبَلُونَ إطاراً قائماً سلفاً من القواعد التي تُحَدِّدُ كيفيَّة اختيار من سيتبوأ السُّلطة، وقد أَدَّى تطبيق هذه القواعد إلى تَبَوئه السُّلطة، فإنَّهم هنا يَقْبَلُون سُلطته باعتبارها سُلطة شرعيَّة، وما الدولة إلا المُنَظَمَةُ الوحيدةُ التي يُمْكِنُ من خلالها ممارسة السُّلطة الشرعيَّة بمعناها التام، أمَّا سائر التجمعات الأخرى فهي لا تتيح الفرصة إلا لقيام سُلطة شبه شرعيَّة[8].

ويشير «ناصيف نصَّار» إلى الصورة الأولى من صور السُّلطة، أَعْنِي سُلطة الأمر الواقع، بـ(التسلُّط)، وهو يُمَيّز (السُّلطة الشرعيَّة) عن (التسلُّط) وغيرها من أشكال القوة الأخرى بأنَّ السُّلطة الشرعيَّة لها صفة التَّبْرِير أو المشروعيَّة، وكلُّ سُلطة مُبَرَّرة إنَّما هي سُلْطَةٌ في مَيْدانٍ مُعَيَّنٍ ومن أجل هدف مُحَدَّد. أمَّا التسلُّط فهو انتحال للحق في الأمر دون تبرير له، أو دون تبرير كافٍ ومقبول، أو هو تجاوز للنطاق المُحَدَّد للحقّ في الأمر[9].

---

6. أرندت حنّة: في العنف (1969)، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1992، ص 39

7. المرجع السابق، الموضع نفسه.

8. كارل سيلفن: «برتراند دي جوفينيل: الكفاءة واليسر»، ضمن: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين (1976)، تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة: نصَّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، 2012، ص 159

9. نصَّار: «منطق السُّلطة»، مرجع مذكور، ص 8

ولكنَّ السؤال الذي يَطْرَح نفسه: **هل العنف عنصر ملازم للسُّلطة الشرعيَّة، أم هو مجرَّد أداة عرضيَّة لا يرتبط بها في معظم الحالات؟**

الحقيقة هي أنَّه ليست هناك صلة ضروريَّة بين «السُّلطة» و«العنف»، ولا يُمْكِنُنَا الزعم بأنَّ العنفَ مكوّنٌ أساسيٌّ من مكوّنات السُّلطة أو هو شرط أوليٌّ لوجودها، كما لا يُمْكِنُنَا القول: إنَّ السُّلطة ليست سوى واجهة للدولة لفرض قراراتها بأدوات العنف. إنَّ العنف يُمكن النظر إليه، كما يبدو في العلاقات الخارجيَّة والشؤون الداخليَّة، بوصفه الملجأ الأخير الذي يُمَكِّن من الإبقاء على بنية السُّلطة غير مَمْسوسة، أي أن تظلَّ قرارات السُّلطة واجبة الطاعة والتنفيذ في وجه الخارجين عليها (العدو الخارجي، والمجرم المحلي أو المتمرّدين)[10]. ومن هنا يصح أن نقول: «إنَّ السُّلطة تَكْمُن حقاً في جوهر كُلّ نظام سياسي، لكنَّ العنف لا يَكْمُن في هذا الجوهر»[11].

وعلى هذا النحو فإنَّ أحد الاختلافات الأساسيَّة بين السُّلطة والعنف يَكْمُن في أنَّ السُّلطة يمكن أن تكون مشروعة legitimate ويمكن أن تكون غير مشروعة illegitimate، في حين أنَّ العنف يمكن أن يكون مُبَرَّراً justified ويمكن أن يكون غير مُبَرَّر unjustified، ولكنَّهُ ليس مشروعاً مُطْلَقاً.

تقول «آرندت» حول (مشروعيَّة السُّلطة) و(الطابع التبريري للعنف): **العنف، بطبيعته، أدواتي، فهو وسيلة يظلُّ على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه. أمَّا السُّلطة فإنَّها لا تحتاج إلى تبرير، اِنطلاقاً من كونها لا تقبل أيَّ فصل عن وجود المجتمعات السياسيَّة نفسها. وإنَّ ما تحتاج إليه السُّلطة إنَّما هو المشروعيَّة. ولكنَّ اعتبار هاتين الكلمتين (المشروعيَّة، والتبرير) مترادفتين، أمر مُربِك وَمُقْلِق. فالسُّلطة تنبثق في كُلّ مكان يجتمع فيه الناس ويتصرَّفون بالتناسق فيما بينهم، لكنَّها تستنبط مشروعيتها انطلاقاً من اللقاء الأول، أكثر ممَّا تُستنبط من أيّ عمل قد يلي ذلك. ولذلك فإنَّ المشروعيَّة، حين تواجه تحدِّياً، تَسْنِد نفسَها في التوجُّه إلى الماضي، في حين أنَّ التبرير يرتبط بغائيَّة تصله مباشرة بالمستقبل. ومن ثَمَّ فالعنف يمكن تبريره، لكنَّه لا يمكن أبداً أن يحوز على المشروعيَّة. والحال أنَّ التبرير سيبدو أقلَّ مصداقيَّة بالنسبة إلى السُّلطة، بمقدار ما تبدو الأهداف المستقبليَّة المتوخاة بعيدة في الزمن**[12].

وعلاوة على ذلك، فإنَّ العلاقة بين السُّلطة والعنف في أغلب الأحوال علاقة عكسيَّة، بحيث يُمْكِنُ القول: إنَّه كلما انخرطت السُّلطة في استخدام العنف كان ذلك داعياً إلى الإقلال من مشروعيتها. وبعبارة أخرى:

10. أرندت: في العنف، ص 42
11. المرجع السابق، ص 45
12. المرجع السابق، ص ص 45-46

تُعَدُّ مشروعيَّة السُّلطة في تناسب عكسي مع المظالم التي يُحْدِثُها عنفها عند التطبيق، وكما تقول «آرندت»: «السُّلطة والعنف يتعارضان؛ فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. والعنف يظهر حين تكون السُّلطة مُهَدَّدة، لكنَّه إن تُرك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السُّلطة»[13].

وفيما يتصل **بمفهوم الإيديولوجيا**، فإنَّه يشير في معناه الأصلي والدقيق إلى منظومة الأفكار والآراء الاجتماعيَّة التي ترتبط بمصالح طبقة أو جماعة معيَّنة في المجتمع. وقد عرَّفها ماركس في «الإيديولوجيا الألمانيَّة»: بأنَّها «مجموعة التصورات الكليَّة، التي تُعبِّر عن مصالح طبقيَّة». وعلى هذا النحو فإنَّ مفهوم الإيديولوجيا لا يستلزم فحسب تقسيم المجتمع إلى طبقات، بل يستلزم أيضاً أن يكون استخداماً معيناً للتصورات، هو في مصلحة فئة حاكمة في المجتمع تستخدمها لترسيخ سيطرتها على الطبقات الأخرى[14].

ومصطلح الإيديولوجيا مصطلح حديث ارتبط ظهوره بالمجتمع البرجوازي. وكان للبروليتاريا (وهي طبقة العمال الصناعيين التي تعمل ولا تملك) إيديولوجيتها، وهي الفكر الماركسي، كما كان للرأسماليين (طبقة أصحاب رأس المال والمصانع الكبيرة التي تملك ولا تعمل) إيديولوجيتها، وهي الفكر الليبرالي. ولكنَّ اصطلاح الإيديولوجيا خرج من نطاقه الأصلي الضيق، فأصبح يُستخدم على نطاق واسع وبصورة عامَّة في مجال السياسة، والأخلاق، والدين، والفلسفة. أمَّا الدّين فإنَّه، من الناحية التاريخيَّة قبل ظهور المجتمع البرجوازي، استطاع أن يكون شكلاً وجدانيّاً غير إيديولوجي، في تشكيلات اجتماعيَّة أخرى. غير أنَّه في الوقت الراهن أصبح الدين يستخدم في وقت واحد كإيديولوجيا[15].

وفي الواقع إنَّ الارتباط بين السُّلطة السياسيَّة والإيديولوجيا أمر طبيعي؛ إذ إنَّ السُّلطة السياسيَّة بحاجة إلى إيديولوجيا تحرّكها وتعمل وفق منظومتها. فالإيديولوجيات السياسيَّة إذن نتاج لتلاقي الفكر مع السياسة. وعلى هذا النحو يُمْكِنُ القول: «إنَّ الإيديولوجيا تحمل في نفسها مضموناً سياسياً أو مضموناً ذا نتائج سياسيَّة، كما أنَّ السُّلطة السياسيَّة تجد في الإيديولوجيا أداة مميزة، إن لم تجد فيها ما يشبه الدّين»[16]. وعلاوة على ذلك، فإنَّ «كلَّ إيديولوجيا تنطوي بالضرورة على موقف من الدولة أو من الدول التي تقع جماعتها ضمن مجالها. وبالتالي فهي إمَّا أن تكون قابلة بما هو قائم كدولة أو كدول تتفاعل معها الجماعة التي تعبّر عنها وتدافع عن مصالحها، وإمَّا أن تكون رافضة، وبالتالي داعية إلى إنشاء دولة جديدة»[17].

13. المرجع السابق، ص 50
14. برتران ميشال: **وضعيَّة الدين عند ماركس وأنجلز**، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990، ص 121
15. المرجع السابق، ص. ص 122، 123
16. نصَّار: «**منطق السلطة**»، مرجع مذكور، ص 189
17. المرجع السابق، ص ص 189-190

وإذا بحثنا عن الفارق الأساسي القاطع بين الذي يميّز الإيديولوجيا عن الدين فسنجده يتمثل، كما يقول «ميشيل فاده» M. Vadee، في أنَّ أيَّة إيديولوجيا، بالمعنى الحقيقي والدقيق للعبارة، لا يسعها أن تنمو إلا في ميدان المجتمع الحديث، كتصور مقلوب لعلاقاته الأساسيَّة الواقعيَّة[18]. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الذي يميّز الإيديولوجيا عن الدين هو أنَّ «الفكر الذي تصدر عنه الإيديولوجيا ليس بالنسبة إلى معتنقي الإيديولوجيا كالله أو كالوحي بالنسبة إلى معتنقي الدّين. كما أنَّ المؤسّس (أو المؤسسين) للمذهب الإيديولوجي لا يتسامى فوق أتباعه، مهما عظم شأنه، كما يتسامى الرسول (أو الرسل) فوق أتباع الدّين أو المذهب الدّيني. ناهيك عن أنَّ الكتاب الذي يحتوي على التعاليم الثابتة في الإيديولوجيا، في حال وجوده، لا يتعالى على الأحداث الاجتماعيَّة التاريخيَّة بقدر ما يتعالى عليها الكتاب المحتوي على تعاليم الدّين»[19].

وعلى هذا النحو يُمْكِنُ القول: إنَّ سُلطة الإيديولوجيا سُلطة رمزيَّة في المقام الأول، وهي بهذا تختلف عن السُّلطة السياسيَّة، وسُلطة الدّين معاً، فالأولى ذات طبيعة ماديَّة، في حين أنَّ الثانية ذات طبيعة روحيَّة. ولذلك «يختلف التفاعل بين السُّلطة السياسيَّة والإيديولوجيا عن التفاعل بين السُّلطة السياسيَّة والدّين بنسبة اختلاف السُّلطة في الإيديولوجيا عن السُّلطة في الدّين، واختلاف الصفة السياسيَّة للإيديولوجيا عن الصفة السياسيَّة للدّين»[20].

ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ «بنية سُلطة الإيديولوجيا أضعف من بنية سُلطة الدّين ومن بنية السُّلطة السياسيَّة، وأميل إلى الاتصاف بالطابع الضمني الانتشاري. ولهذا السبب يبدو من الضروري استخدام مفهوم السلطان لفهم ما ينشأ في الإيديولوجيا من أمر وطاعة. فالخطاب الأمري الذي تشتمل الإيديولوجيا عليه لا يفعل فعله بفضل السُّلطة التي فيها بقدر ما يفعله بفضل السلطان الذي لها على النفوس. وذلك لأنَّ الإيديولوجيا لا تأتيها الطاعة إلا من قوة التفاعل والتأثير، والجذب والإقناع، والدفع، التي تمتلكها كظاهرة عقائديَّة دنيويَّة اجتماعيَّة»[21].

ولكن هل من الممكن أن يتحوَّل الدّين ذاته إلى إيديولوجيا، أي أن يُعبّر، باللغة الخاصة به، عن مصالح طبقة اجتماعيَّة؟

يمكن ذلك، وقد حدث ذلك بالفعل، على سبيل المثال، عندما أخذ الإصلاح البروتستانتي على عاتقه في القرن السادس عشر طموحات البرجوازيَّة الصاعدة إلى المساواة في الحقوق، وحريَّة المعتقد، والتنظيم

18. برتران، مرجع مذكور، ص 122
19. نصَّار: «منطق السُّلطة»، مرجع مذكور، ص ص 185-186
20. المرجع السابق، ص 185
21. المرجع السابق، ص 186

الجمهوري للمجتمع، وكلّ الشروط الضروريَّة لتكوين اقتصاد رأسمالي[22]. وقد بيَّن «ماكس فيبر» (1864-1920 Max Weber) في كتابه «الأخلاق البروتستانتيَّة وروح الرأسماليَّة»، أنَّ الإيديولوجيا البروتستانتيَّة لها دور كبير في تطور الرأسماليَّة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، وذلك بفضل تشجيعها العمل الحر وإعلاء قيم العقلانيَّة والاستثمار والادخار.

ثانياً: الاستخدام المزدوج للدّين: التقدّميَّة في مقابل الرَّجعيَّة

بادئ ذي بدء، فإنَّ ماهيَّة العلاقة المتبادلة بين الدّين والإنسان ينبغي أن تقوم، لا على أساس عبوديَّة الإنسان لله فحسب، وإنَّما على أساس أنَّ الدين جاء لتحرير الإنسان وخدمته وتحقيق صالحه وسعادته في الدنيا قبل الآخرة. وعلى هذا النحو يجب التأكيد على فكرة أنَّ «الدّين يجب أن يكون في خدمة الإنسان لا أنَّ الإنسان في خدمة الدّين، وكما يقول السيد المسيح: «إنَّ السبت للإنسان لا أنَّ الإنسان للسبت». وباختصار ينبغي التأكيد على فكرة أنَّه لا شيء يتجاوز في آفاقه ذات الإنسان، فكلُّ شيء يجب أن يكون في خدمة الإنسان من الناحيتين الماديَّة والروحيَّة معاً»[23].

إنَّ الدّين يصبح مثار جدل ونزاع عنيف حين يختلط بالسياسة، ولا شك أنَّ السُّلطة السياسيَّة في بعض الأحيان هي التي تبادر في دفع الأمر على هذا النحو، وذلك لأسباب ودوافع عديدة قد يكون من بينها إلهاء الناس عن المطالبة بحقوقهم الأساسيَّة.

ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ ثمَّة ضرورة للاهتمام بالأبعاد الاجتماعيَّة في الأديان؛ لأنَّ ذلك من شأنه أن يدفع في أغلب الأحيان إلى حدوث تغيُّرات اجتماعيَّة حقيقيَّة. ولدينا نموذج جيد لذلك، وهو تيار لاهوت التحرير Liberation Theology في أمريكا اللاتينيَّة الذي ظهر في مطلع الستينيات من القرن العشرين، والذي أدرك أنَّ ما يجمع المسيحيين في أمريكا اللاتينيَّة في محاولاتهم للتغيير هو الجانب الاجتماعي في الدّين المسيحي، والابتعاد عن الخلافات العقائديَّة والمذهبيَّة، التي لا تؤدي إلا إلى الإقصاء والعنف والتكفير.

وعلى هذا النحو يمكن التأكيد على أنَّه إذا ما وجَّهت السُّلطة السياسيَّة اهتمامها بالأبعاد الاجتماعيَّة في الأديان فسوف تصير بالضرورة سُلطة تقدميَّة في هذه الناحية. ومن الناحية الأخرى إذا كان كلُّ محور اهتمام السُّلطة السياسيَّة منصبَّاً على النواحي العقديَّة في الدّين، وقامت بتسخير أدواتها في الدفاع عن عقيدة دينيَّة بعينها وإقصاء العقائد الأخرى المختلفة فستصير بالضرورة سُلطة رجعيَّة. وليس بغريب علينا ما

22. برتران، مرجع مذكور، ص 123

23. ملكيان مصطفى: "المعنويَّة جوهر الأديان"، ضمن كتاب: مطارحات في عقلانيَّة الدين والسلطة، تحرير: محمد الشبستري وآخرون، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، بيروت: دار الجمل، ط1، 2009، ص 33

حدث في عهد «المأمون» (170-218هـ/786-833م)، حين فرض الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، وأجبر المسلمين على اعتناقه بالقوة، وخصوصاً عقيدة خلق القرآن (التي هي مسألة عقائديَّة وكلاميَّة بحتة)، حتى وصل الأمر به إلى حدّ اضطهاد وتكفير وتعذيب كلّ مَنْ يقول بقدم القرآن[24].

ولا غرو في أنَّه عندما تحتكر المؤسَّسة الدينيَّة، وخصوصاً عندما تكون مدفوعة بعوامل سياسيَّة معينة، تفسير النصوص الدينيَّة، فعندئذ تظهر التفسيرات السياسيَّة للدّين. ومكمن الخطورة في التفسيرات السياسيَّة/الإيديولوجيَّة للدّين يتمثل في أنَّ النصوص الدينيَّة تصبح عرضة لأيّ تفسير تفرضه السُّلطة الحاكمة بالقوة - قوة الإكراه.

ولا غرو كذلك في أنَّ التفسيرات الإيديولوجيَّة الموجهة للنصوص الدينيَّة تجعل منها ساحة للإقصاء والتناحر والتنابذ بدلاً من أن تكون ساحة للتواصل الخلاق وفضاء لإنتاج قراءات مُنتجة للنص الديني، إذا استخدمنا تعبير المفكر المصري علي مبروك.

وفي حالة استخدام السُّلطة للدين، أو بمعنى أصح ارتباط السُّلطة بالدين، نكون بإزاء «دولة ثيوقراطيَّة» أو دولة دينيَّة، وهي تمثل خطراً على الدّين والسياسة معاً، وتتكوَّن عندما يُسيّر رجل الدين أمور السياسة مدفوعاً بعقيدته الدينيَّة الخاصَّة، وإلى حدٍّ ما عندما يستخدم السياسي الدّين من أجل أغراض نفعيَّة. وحينئذ نكون بإزاء سُلطة دينيَّة، وهي تَعْنِي -في أبسط تعريفاتها- «أن يدَّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدّين أو بأمور الدنيا. وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينيَّاً أو منصباً سياسيَّاً، وسيَّان كذلك صدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكريَّة أو سياسيَّة»[25].

ولكنَّ تعدُّد الأديان، والاختلاف داخل الدّين الواحد يفرض الابتعاد عن الخلافات العقديَّة والنزوع نحو العلمانيَّة ومدنيَّة السُّلطة والدولة. والعلمانيَّة في أدقّ تعريفاتها لا تعني فصل الدّين عن المجتمع أو محاولة إقصائه بعيداً عن المجتمع، كما هو شائع، وإنَّما تعني في الأساس التأكيد على طابع المدنيَّة للدولة، أو الفصل بين السُّلطة الدينيَّة والسُّلطة السياسيَّة[26].

24. انظر في ذلك: حمدي الشريف: الدين والثورة... بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي **المعاصر**، القاهرة: دار مصر العربيَّة للنشر والتوزيع، 2016، ص ص 104-105

25. عمارة محمَّد: **الدولة الإسلاميَّة بين العلمانيَّة والسُّلطة الدينيَّة**، القاهرة: دار الشروق، ط. 1، 1988، ص 14

26. ولا يخفى علينا أنَّه كان للعلمانيَّة، أي النزعة التي تنادي بانفصال سُلطة الدولة عن سُلطة الكنيسة، الدور الرئيس في إعادة بناء الدول القوميَّة والجمهوريَّة، كما كان لها إسهام كبير في تمجيد الدولة والرفع من شأنها. (غوشيه مارسيل: الدّين في الديمقراطيَّة، ت: شفيق محسن، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 66).

كلُّ هذا يفرض على الدول المعاصرة أن تكون محايدة تجاه الأديان والعقائد الدينيَّة في المجتمع. والحياد يعني الاستقلال التام عن المعتقدات الدينيَّة بالنسبة إلى الدولة في تنظيم أمور السياسة والاجتماع، ولكن ضمن شروط لا تمنع بتاتاً المواطن الذي هو متديّن من أن يستمرَّ أمامها بتغذية الفكرة التي لديه عن علاقته مع الله[27].

ونستطيع ممَّا سبق أن نقرّر أنَّ الدين في ذاته لا يتصف بصفة التقدميَّة، ولا بصفة الرجعيَّة. وبعبارة أخرى: إنَّ الدين يمكن أن يُستخدم في بعض الأحيان كوسائل للسيطرة، وإعادة استنساخ المجتمع القديم، ويمكن في المقابل أن يُفهم كدعوة للتحرُّر والتغيير الاجتماعي، ودعامة للثورة والاحتجاج والتمرُّد. وقد ذهب ماركس إلى أنَّ التحولات الاجتماعيَّة الكبرى تقود إلى تعديلات وتغييرات بنيويَّة في التصورات الدينيَّة والثقافيَّة والذهنيَّة، وعلى النقيض من ذلك تتدخل التصورات الدينيَّة كعوامل (شروط) لإعادة تكوين المجتمع أو للتحويل الاجتماعي سواء بإقدام السُّلطة الروحيَّة للدين على مساندة النظام القائم، أم باستخدامها كوسائل لرفض هذا النظام القائم وسحب المشروعيَّة منه[28].

ثالثاً: «تديين السياسة» و«تسييس الدّين»

في حالة عدم تحديد الأدوار والمجالات الخاصَّة بالدّين والسياسة، سيصبح لدينا نموذجان: إمَّا «تسييس الدّين»، أو «تديين السياسة». وتديين السياسة يحصل عندما تضفي حركات دينيَّة معيَّنة على نظام معيَّن من أنظمة الحكم السياسي طابعاً إلهيَّاً مقدَّساً أو أفضليَّة دينيَّة وسياسيَّة وأخلاقيَّة عن غيره من الأنظمة الأخرى. وقد ارتبط تديين السياسة في التاريخ الإسلامي بفترة حكم الخلفاء الراشدين عندما كانوا ينظرون إلى السياسة بوصفها نظاماً دينيَّاً أو إلهيَّاً. كما ارتبط تديين السياسة في التاريخ الغربي بفترة العصور الوسطى المسيحيَّة عندما سادت نظريَّة الحق الإلهي للملوك في الحكم، وكان يُنظر إلى الحاكم أو الإمبراطور على أنَّه متوَّج بالسلطة من قِبل الله.

أمَّا تسييس الدين فيحصل عندما تستخدم حركات دينيَّة معيَّنة الدّين من أجل أهداف ومصالح سياسيَّة خاصَّة، وفي سبيل ذلك تقوم بتأويل النصوص الدينيَّة بما يتفق مع هذه الأهداف والمصالح. وقد ابتدأ تسييس الدّين في التاريخ الإسلامي منذ معركة «صِفِّين» (37هـ/657م)، حيث أضحت المسائل العقديَّة غطاءً للدفاع عن المواقف السياسيَّة لأصحابها، وحين تمَّ استناد الأطراف المُتنازعة إلى (الدّين) لتدعيم أفكارها وآرائها، وحثّ العامَّة على قبولها وتأييدها، وحين تمَّ استخدام القرآن كسلاح أساسي من جانب كُلّ طرف من الأطراف لتبرير موقفه السياسي وإثبات صوابه، وإقصاء الأطراف السياسيَّة الأخرى.

---

27. غوشيه، مرجع مذكور، ص 83. راجع حول هذه النقطة: (الشريف حمدي: **الدولة المحايدة؛ قراءة في الفكر الليبرالي المعاصر**، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، مارس 2016).

28. برتران، مرجع مذكور، ص 101

وفي حالة تسييس الدّين، كما عند الحركات الدينيَّة المتطرّفة، يتدخَّل مفهوم الإيديولوجيا، بحيث نجد أنفسنا إزاء نموذج «لأدلجة الدّين»، أو تحويل الدّين كله إلى إيديولوجيا من منظور سياسي. ولكنَّ السؤال المهم: **متى يتحوَّل الدّين، أو بالأحرى الفكر الدّيني، إلى إيديولوجيا؟**

يتحوَّل الفكر الديني إلى إيديولوجيا عندما تجتمع ثلاثيَّة الدّين، والمصالح السياسة، والعقائد الإيديولوجيَّة، بحيث تشكّل مزيجاً خاصَّاً يتَّسم بكلّ سمات القهر والسيطرة والعنف. وهذا الاجتماع بين الدّين والسياسة والإيديولوجيا موجود في نماذج لدول معاصرة، أبرزها إيران، وإسرائيل. وفي حالة إسرائيل مثلاً نجد أنَّ كلاً من «هرتزل» (1860-1904) و«مارتن بوبر» (1878-1965) وغيرهما من الذين نظّروا لفكرة الوطن اليهودي، قد وضعوا لبنات وأسس الإيديولوجيا الصهيونيَّة السياسيَّة لدولة إسرائيل، وذلك من خلال رجوعهم إلى الدّين والأساطير الدينيَّة، المؤسِسة للزعم اليهودي القديم بأنَّ كنعان هي أرض الميعاد، ومنه تمَّ الاستيلاء على فلسطين.

وعند اجتماع الدّين والسياسة والإيديولوجيا تظهر بوضوح لعبة السُّلطة، في أن تستخدم الأسطورة الدينيَّة ضمن أساليب تفكيرها ودعوتها، ففي أسطورة الأرض المقدَّسة مثلاً -أرض كنعان- ما يشكّل أقوى عقيدة إيديولوجيَّة للهيمنة والاستعمار وغزو الشعوب الأخرى. ومع تحوُّل الدّين إلى إيديولوجيا، يتحوَّل النص الديني إلى سلطة. ونستطيع أن نقرّر بصفة عامَّة أنَّ النص الديني يتحوَّل إلى سلطة عند كلّ الأحزاب والتيارات والدول التي تستند إلى الدّين كعنصر مهم من عناصر عقيدتها الإيديولوجيَّة.

رابعاً: الدّين والإيديولوجيا والعنف: نموذج سيد قطب

إذا نظرنا إلى الدّين في حدّ ذاته، فسنجده لا يجيز العنف ضدَّ الخصوم والمخالفين له في الرأي والعقيدة، ولكن عندما يتحوَّل الدّين إلى عقيدة دوجماطيقيَّة في نفوس أصحابها، يكون العنف هو السبيل إلى فرضه بالقوة، فيصبح من ثمَّ وسيلة لمصادرة حريَّة الآخرين.

فالناظر والمُدقِّق في تاريخ الأديان يجد أنَّ الدّين في ذاته يدعو إلى التسامح، وقد جاءت معظم الأديان مبشِّرة بالمحبَّة، وداعية إلى توخِّي الحُسْنَى حتى في معاملة الخصوم والمُعْتدين. كذلك نجد أنَّ الدين، في بداياته التاريخيَّة الأولى، ينبذ التعصُّب واضطهاد الخصوم. ويؤيد هذا النزوع شعور رجال الدين بحاجتهم في عصرهم الأول إلى سيادة مبدأ التسامح؛ لأنَّهم كانوا مضطهَدين من جمهرة الناس وأكثر الحكام على السواء. ولكن حين تتهيأ لهم السلطة التي تمكنهم من اضطهاد خصومهم، فإنَّ المُتزمتين منهم ينسون مبادئ دينهم السَّمح الكريم، ويجاهرون بالتعصب لمبادئهم، وينزعون إلى التنكيل بالخارجين عليهم وبكلّ مَنْ يعصي

أمرهم أو يخالف رأيهم، ويجدون فيما ورثوه عن نبيهم، ما يغريهم بالاضطهاد، ويؤيد سياسة الكبح والتنكيل سواء من جانبهم أو من جانب الملوك والحكام، فيضيع في خضم ذلك مبدأ التسامح والحريَّة الدينيَّة[29].

وحقيقة الأمر أنَّ العنف الديني يَرْجِعُ في الأساس إلى التعصُّب للأفكار والمعتقدات الدينيَّة في نفوس أصحابها، وعدم الإيمان بالتعدديَّة الدينيَّة في المجتمعات، أضف إلى ذلك عدم الاعتراف بحقوق البشر، فعندما يسود الاعتقاد بوجود حقائق أبديَّة في الدين والسياسة والأنسنة والعالم، وتزعم جماعة بعينها أنَّها هي الوحيدة التي تعرف أو تملك هذه الحقائق، يكون العنف بالضرورة هو وسيلة في تغيير نمط الحياة الاجتماعيَّة[30].

وفي هذا الإطار، ينبغي الإشارة إلى أنَّ للمعتقدات الدينيَّة قوة كبيرة في عملية التغيير وفي تعبئة وحشد الناس، وتحويل أفكارهم ومشاعرهم نحو هدف مُحدَّد. ويقول العلَّامة «جوستاف لوبون» Gustave Le Bon حول هذا المعنى: «تُسخِّر المعتقدات الدينيَّة الناس غير مستعينة بالعقل، وعندها من القدرة ما يكفي لتحويل الأفكار والمشاعر نحو غرض واحد. ولا تضاهي قوة العقل المطلق قوتها»[31]. ولعل ذلك يفسّر سرعة نجاح الثورات التي تَسْتَند إلى أسس دينيَّة، كما يفسّر لنا أنَّ اللباس الديني الذي لبسته الثورة الإيرانيَّة عام 1979 هو العامل الأكبر الذي ساعد على قوة انتشارها ونفوذها في الماضي والحاضر.

عندما يتحوَّل الدين إلى إيديولوجيا، يصبح العنف هو السبيل الوحيد لفرضه بالقوَّة في المجتمع. وعلى هذا النحو فعندما تلتقي ثلاثيَّة «الدّين»، و«الإيديولوجيا»، و«العنف» فإنَّها تُشكِّل مزيجاً خاصَّاً في التغيير الاجتماعي. ويمكن تقسيم الاتجاهات الفكريَّة هنا إلى اتجاهين: الأوَّل يحاول تجديد الفكر الدّيني لتحويل الدّين إلى عامل إيجابي في المجتمع وعامل قوة في التغيير الاجتماعي. والنموذج الأبرز لهذا الاتجاه هو الكاهن الكولومبي «كاميلو تورِّيس» Camilo Torres (1929-1966)، الذي عَدَّ الفعل الثوري العنيف هو السبيل الوحيد لتغيير الأوضاع الظالمة في أمريكا اللاتينيَّة، وتحقيق مبدأ المحبَّة المسيحيَّة في المجتمع.

أمَّا الاتجاه الآخر فإنَّه يَرْمي أيضاً إلى استخدام الدّين كإيديولوجيا، وكأداة من أدوات العنف الثوري، ولكن من المنظور الشمولي والاستبدادي، الذي يعني العودة إلى نمط معيَّن من المجتمعات الدينيَّة. ويمثل هذا الاتجاه في أبرز صوره «سيد قطب» (1906-1966)، في مشروعه اليوتوبي المتمثل بالدولة الدينيَّة المبنيَّة على أسس الشريعة الإسلاميَّة، كمصدر وحيد للتشريع، وقد ظهر ذلك جليَّاً في كتاباته المُتَأخِرة، وبخاصة كتابه «في ظلال القرآن» وكتابه «مَعَالِم في الطَّريق»، فقد تحوَّل فيها من الفكر الإسلامي الاجتماعي إلى الفكر التكفيري، والدعوة إلى استخدام العنف لإقامة الدولة الإسلاميَّة.

29. انظر: الطويل توفيق: **قصة الاضطهاد الديني في المسيحيَّة والإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991، ص ص 47-78، 91-113، 145-154

30. الموسوي علي عباس: **قراءات نقديَّة في تجديد الفكر الديني**، بيروت: دار الهادي، 2002، ص 56

31. لوبون غوستاف: **روح الثورات والثورة الفرنسيَّة**، ترجمة: محمد عادل زعيتر، القاهرة: المكتبة العصريَّة، ط. 2، 1934، ص 88

ومن المعروف أنَّ الخطاب الفكري عند «سيد قطب» قد مرَّ بتحولات جذريَّة خطيرة، ويمكن أن نقول إنَّ خطابه مرَّ بأربع مراحل أساسيَّة خلال تطوره، وهي:

المرحلة الأدبيَّة (1930-1950)، وفيها ظهر إنتاجه الأدبي، الذي دافع فيه عن حريَّة الخلق والإبداع عموماً. كما ظهر في هذه المرحلة بدايات للتحليل الاجتماعي.

المرحلة الاجتماعيَّة (1951-1953)، وفيها نلاحظ تقدُّماً وتطوُّراً فعليَّاً من مرحلة أدبيَّة خلاقة إلى مرحلة أخرى مهمَّة، حاول فيها اكتشاف الجانب الاجتماعي في الإسلام، حيث قام بتشخيص المشكلة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تواجه المجتمع في ذلك الوقت، وطرح الحل من وجهة نظر إسلاميَّة مستنيرة، وذلك في كتبه: «العدالة الاجتماعيَّة في الإسلام» (1951)، و«معركة الإسلام والرأسماليَّة» (1952)، و«السلام العالمي والإسلام» (1952)، وتنتهي هذه المرحلة بكتابه «دراسات إسلاميَّة»، وفيه تظهر بدايات القطيعة مع رجال الثورة المصريَّة.

المرحلة الفلسفيَّة (1954-1962)، وهي المرحلة التي بدأت فيها المعركة الاجتماعيَّة في فكر «سيد قطب» في الانحسار، وذلك عقب صراع رجال الثورة مع الإخوان في مارس 1954. وقد بدأ يتحوَّل خطابه الإسلامي التقدُّمي إلى الإسلام المستقبلي النظري. فقد تحوَّلت أفكاره وتصوراته الاجتماعيَّة عن الإسلام والنضال الاجتماعي ضدَّ الرأسماليَّة إلى عرض نظري خالص للإسلام أو لبعض المسائل النظريَّة الخالصة. وقد بدا هذا الانحسار واضحاً في كتبه: «هذا الدين»، و«المستقبل لهذا الدين»، و«نحو مجتمع إسلامي».

المرحلة السياسيَّة (1963-1965)، وهي مرحلة النكوص والارتداد من المرحلة الفلسفيَّة إلى المرحلة السياسيَّة. وقد مثلت هذه المرحلة قمَّة المواجهة بين النظام والإخوان، وهي المرحلة التي ظهرت فيها كتاباته الأصوليَّة المتطرّفة ونهجه التكفيري، وحينئذ برزت أفكار الألوهيَّة والربوبيَّة، والربانيَّة، والحاكميَّة، والدنيويَّة، وتمَّ التعارض والتضاد بين «الإسلام» و«الجاهليَّة»، حيث لا وجود لأحدهما إلا بالقضاء على الآخر[32].

ويُلاحظ في هذه المرحلة الأخيرة أنَّ خطابه الفكري لم يكن ينصبُّ على أسلمة الدولة فحسب، بل كان يسعى أيضاً لأسلمة المجتمع سياسيَّاً، من خلال فرض أنماط معيَّنة للسلوك الاجتماعي، من خلال أساليب القهر التقليديَّة. ويتضح ذلك في تمييزه بين نوعين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي. والمجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يُطبَّق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخُلقاً وسلوكاً.

32. حنفي حسن: الدين والثورة في مصر: 1952-1981، ج. 5، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988، ص ص 257-259

والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يُطبَّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه[33].

وبحسب «قطب» فإنَّ مهمَّة الجيل القرآني والطليعة المؤمنة الجديدة هي أن تُعيد الحكم بشريعة الله وأن ترسّخها في المجتمع، ليصبح الإسلام قادراً من جديد على قيادة البشريَّة. ليس هذا فحسب، بل إنَّه يدعو إلى استخدام العنف وضرب كلّ فكرة معارضة لفكره، وفي هذا يقول: «فكلُّ مَن آمن بهذه الدعوة وتقبلها بقبول حَسن، يصير عضواً في (الجماعة الإسلاميَّة) أو (الحزب الإسلامي)...، وبذلك يتكوَّن ذلك الحزب العالمي أو الأممي، الذي يُسمَّى (حزب الله) بلسان الوحي. وما إن يتكوَّن هذا الحزب حتى يبدأ بالجهاد في سبيل الغاية التي أُنشئ من أجلها. فمن طبيعته، وما يستدعيه وجوده، ألَّا يألو جهداً في القضاء على نظم الحكم التي أُسس بنيانها على غير قواعد الإسلام»[34].

ولكن ما الذي يعنيه «سيد قطب» بالمجتمعات الجاهليَّة تحديداً؟ وما منهج الإسلام في مواجهتها؟

يقول «قطب»: «المجتمع الجاهلي هو كلُّ مجتمع غير المجتمع المسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعي لهذا النوع من المجتمعات قلنا: إنَّه هو كل مجتمع لا يُخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبوديَّة في التصوُّر الاعتقادي، وفي الشعائر التعبديَّة، وفي الشرائع القانونيَّة، ... إلخ. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»[35].

كما تدخل في إطار «المجتمعات الجاهلية»، كما يقول «قطب»، «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنَّها «مسلمة»، وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنَّها تعتقد بألوهيَّة أحد غير الله، ولا لأنَّها تقدّم الشعائر التعبديَّة لغير الله أيضاً، ولكنَّها تدخل في هذا الإطار لأنَّها لا تدين بالعبوديَّة لله وحده في نظام حياتها. فهي- وإن لم تعتقد بألوهيَّة أحد إلا الله- تعطي أخصَّ خصائص الألوهيَّة لغير الله، فتدين بحاكميَّة غير الله، فتتلقى من هذه الحاكميَّة نظُمها، وشرائعها، وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكلّ مقومات حياتها تقريباً»[36].

ويقرّر «قطب» أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة في الوقت الراهن تعيش جاهليَّة أشدَّ وأقسى من الجاهليَّة الأولى، فكلُّ شيء حولنا هو محض جاهليَّة: تصوُّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم

33. قطب سيد: **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ط 15، 1992، ص 95
34. قطب سيد: **في ظلال القرآن**، ج3، القاهرة: دار الشروق، ط 10، 1982، ص 1449
35. قطب: **معالم في الطريق**، ص 80
36. المرجع المذكور، ص ص 82-83

وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممَّا نحسبه ثقافة إسلاميَّة، وفلسفة إسلاميَّة، وتفكيراً إسلاميّاً هو كذلك من صنع الجاهليَّة[37].

أمَّا عن منهج الإسلام في مواجهة المجتمعات الجاهليَّة، التي تقوم على أساس حاكميَّة البشر للبشر وعبوديَّة الإنسان للإنسان، فيمكن القول: إنَّ «قطب» يعتبر أنَّ الإسلام ينفرد عن غيره من الأديان الأخرى بأنَّه طرح منهجاً حركيّاً في التغيير، يتَّسم بسمات من بينها: الواقعيَّة؛ فهو حركة تواجه واقعاً بشرياً، وتواجهه بوسائل مكافئة لوجوده الواقعي. وهنا يعطي «قطب» تصوُّره للتغيير مُعتبراً أنَّ من واجبات الحركة الإسلاميَّة في ذلك الوقت إعادة المجتمعات البشريَّة إلى معنى العبوديَّة الخالصة لله بإقامة النظام الإسلامي، وتحكيم الشريعة الإسلاميَّة، ويتمُّ ذلك عن طريق نقل المجتمعات ذاتها إلى المفاهيم الإسلاميَّة، أي عن طريق تغيير تصورات المجتمع كله، بالقوَّة إذا لزم الأمر[38].

ويؤكّد «قطب» على ضرورة تغيير المجتمعات الجاهليَّة، ليس بالقول والبيان فحسب، بل بالقوَّة والعُنف، وفي هذا يقول: وطبيعي أنَّ المجتمع المسلم الجديد لا ينشأ، ولا يتقرَّر وجوده إلا إذا بلغ درجة من القوَّة يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي القديم، قوة الاعتقاد والتصوُّر، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم المادي والبناء الجماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي ويتغلب عليه، أو على الأقل يصمد له»[39]. ثُمَّ يقول في موضع آخر: «إنَّ الانطلاق بالمذهب الإلهي تقوم في وجهه عقبات ماديَّة من سُلطة الدولة، ونظام المجتمع، وأوضاع البيئة. وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطّمها بالقوة، كي يخلو له وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم، بعد أن يحرّرها من الأغلال الماديَّة، ويترك لها بعد ذلك حريَّة الاختيار[40].

من هنا فإنَّ البعث الإسلامي يتحقَّق، كما يقول «قطب»، من خلال تكوين طليعة إسلاميَّة، تُنشى جيلاً قرآنيّاً فريداً، يتربَّى على العقيدة الإسلاميَّة، ويتكوَّن من خلالها. وهذا الحزب الطليعي هو الذي سيمضي في خضم الجاهليَّة الضاربة في أرجاء الأرض جميعاً، وهو من سيُخرج الأمم الجاهليَّة من الظلمات إلى النور[41].

37. المرجع المذكور، ص 15
38. المرجع المذكور، ص ص 51-52
39. المرجع المذكور، ص 79
40. المرجع المذكور، ص 69
41. المرجع المذكور، ص 7

خاتمة

من خلال ما سبق نستطيع أن نستنتج أنَّ أيّ فكر أو دعوة إلى ارتباط الدّين بالسُّلطة أو ارتباط السُّلطة بالدّين، هي في الأساس دعوة إلى تلاشي الدّين في السُّلطة، وتلاشي السُّلطة في الدّين. وهي دعوة قديمة قدم الحضارات الإنسانيَّة، ولن ينتج عنها سوى التلاعب بالعقول والاستخفاف بها من خلال استخدام الأساطير الدينيَّة، وهو ما يمثل أخطر ما يمكن أن يهدّد ذهنيَّة الإنسان المعاصر وانحرافها نحو الهاوية.

وترتبط ثلاثيَّة الدّين والسُّلطة والإيديولوجيا بأوثق الروابط، والعامل المهم الذي يحرّك هذه المجموعة هو المصالح السياسيَّة للحركة الدينيَّة. وفي تحوُّل الدّين إلى إيديولوجيا (أدلجة الدّين)، وخصوصاً عند الحركات الدينيَّة، ما يمثل أكبر خطر يهدّد الدّين والسياسة معاً.

ويُعَدُّ العنف لازمة أساسيَّة من لوازم الخطاب الذي يجمع بين الدّين والسياسة والإيديولوجيا في بوتقة واحدة، وهو لازمة ناتجة إمَّا عن: «تديين السياسة» أو «تسييس الدّين»، في ارتباطهما بالإيديولوجيا المحرّكة لأصحاب المصالح السياسيَّة.

مراجع الدراسة

1. الطويل توفيق: **قصة الاضطهاد الدّيني في المسيحية والإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991
2. حنفي حسن: **الدّين والثورة في مصر: 1952-1981**، ج. 5، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988
3. الشريف حمدي: **الدّين والثورة... بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر**، القاهرة: دار مصر العربيَّة للنشر والتوزيع، 2016
4. أرندت حنّة: **في العنف** (1969)، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1992
5. دي كرسبني وكينيث مينوج (المحرران): **من فلاسفة السياسة في القرن العشرين** (1976)، ترجمة: نصَّار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2012
6. قطب سيد: **في ظلال القرآن**، ج3، القاهرة: دار الشروق، ط 10، 1982
7. .....: **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ط 15، 1992
8. الموسوي علي عباس: **قراءات نقديَّة في تجديد الفكر الديني**، بيروت: دار الهادي، 2002
9. لووبون غوستاف: **روح الثورات والثورة الفرنسيَّة**، ترجمة: محمد عادل زعيتر، القاهرة: المكتبة العصريَّة، ط 2، 1934
10. غوشيه مارسيل: **الدّين في الديمقراطيَّة**، ترجمة: شفيق محسن، بيروت: المنظمة العربيَّة للترجمة، 2007
11. الشبستري محمد وملكيان مصطفى (المحرران): **مطارحات في عقلانيَّة الدّين والسُّلطة**، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، بيروت: دار الجمل، ط1، 2009
12. عمارة محمَّد: **الدولة الإسلاميَّة بين العلمانيَّة والسُّلطة الدينيَّة**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1988
13. برتران ميشال: **وضعيَّة الدّين عند ماركس وأنجلز**، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990
14. دالون ميريام ريفولت: **سلطان البدايات؛ بحث في السُّلطة**، ترجمة: سايد مطر، بيروت: المنظمة العربيَّة للترجمة، 2012
15. نصَّار ناصيف: **منطق السُّلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 2001
16. قنصوة ياسر: **في فلسفة السياسة، قراءة جديدة**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2009
17. Robert A. Dahl: **"The Concept of Power"**, **Behavioral Science**, Vol. 2, No. 3 (Jul. 1957), PP. 202-203.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017