

سؤال العلمانية والدولة الحديثة بين الحتمية الحضارية وسياقات المجال السياسي الديني



نياز المجالي
باحث أردني

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

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تبيان طبيعة مفاهيم العلمانية والدولة الحديثة من حيث المنبت الغربي والتلقي العربي الإسلامي، وما يكتنف اللحظتين من غموض وسوء فهم، نظراً لتوازي الرؤى والاهتمامات والموقف المتخذ منها بالنسبة إلى الدين والموقع الذي يحتله في المجتمع.

يحاول هذا البحث تفكيك العلاقة المشتبكة بين الدين والسياسة، على مستوى الفكر والممارسة وتحديدًا في السياق الإسلامي. فعلاقة المقدس الديني بالسياسي، يحيطها الكثير من الغموض والمفتقدة للموضوعية العلمية، من خلال فك الالتباسات ما بين الدين والدولة، وبين الفضاء العام والخاص، والمرجعية المعتمدة ما بين العقل والإيمان، وغيرها من التحديات المفاهيمية.

أدت العلمانية دورها بامتياز في الفكر الغربي الحديث، فلقد استطاعت بالفعل أن تُحدث جملة من القطائع التاريخية مع الفكر الدوغمائي اللاهوتي. وأرجعت للعقل دوره في مجال النظر والتأمل. ولعل السياق العربي المعاصر يتطلب ممارسة النقد والتقويض لأسسنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقدية لكشف التداخل بين الناسوتي واللاهوتي في تراثنا العربي الإسلامي.

إن فكرة الدولة وحقيقتها هي نتاج تطور تاريخي أوروبي غربي، دشّن في القرن السادس عشر وتسارع ظهور القوميات والثورة الصناعية وتكون البرجوازية. هذا يعني أن المجتمعات العربية - الإسلامية لم تكن جزءاً من ذلك التطور التاريخي، فقد أنتت الدولة الحديثة من خارجها، تشكلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات؛ لذلك حين يطرح السؤال: هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة؟ تتفرق سبل التفكير إلى درجة التعارض والتناقض، ليس لأسباب نظرية وفكرية بحتة، ولكن- كما يقول (عبدالله العروي)-: «وصف الدولة الإسلامية صعب إن لم يكن مستحيلاً، والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها».

إنّ المجال الديني بحاجة إلى مراجعة من حيث خطابه، ومن حيث تجلياته في التاريخ، حضور الدين في الاجتماع كما اعتقد، شكل مأزقاً كبيراً للإنسان العربي وللعالم، ذلك أن الحضور الأخير للدين مر عبر أنموذج من الأدلجة التي خنقت الدين وخنقت الإنسان، وبالتالي يصبح لزاماً تأسيس العمل الثقافي التجديدي الذي يتخذ على عاتقه إعادة تفكيك المسألة الدينية.

تمهيد:

إنّ البحث والحفر ما وراء الأحداث ولحالات العنف المتفجر ودوائر النار والرماد في منطقة ذات حساسية شديدة ومحور لحركة الصراع، تفرض علينا إعادة النظر في أفكارنا ومسلّماتنا وخياراتنا؛ لأنّ الدرس المعرفي اليوم وأسئلة مرحلة الحداثة وما بعدها، تفرض علينا الولوج لكل ما هو منسي ومهمش وغامض داخل منظومتنا السردية وطبيعة تمثل المقدس داخلها.

ما زال استشكل العلمانية والدولة (حسب النسق الحداثي) يثير كثيراً من التساؤلات والمشكلات في العالم الإسلاميّ، وما زالت هذه المفاهيم يحيط بها من الغموض والالتباس الكثير ومن كل جانب، خاصة في ظلّ الأطروحات الأيديولوجية المتضاربة من جميع الأطراف، بداية من المصطلح نفسه، مروراً بمدلولاته، ووصولاً إلى تطبيقاته المختلفة في المجتمعات الديمقراطية، أو تلك التي تريد الوصول إليها. بعد نحو مئة من طرح سؤال النهضة، يسير الفكر العربي المعاصر «ويستعيد نفس الأسئلة ذاتها التي طرحها الإصلاحيون على أنفسهم سؤال الهوية أو سؤال «الأنا»، وما زال شديد العناية بالتفكير في سؤال الآخر»¹.

تسعى الدراسة إلى محاولة الكشف وتتبع الأعطاب على المستوى الإبيستيمولوجي لفهم وتحليل بنية العقل السياسي الإسلاميّ والسياسة، وتتبع مسببات الفشل للمشروع التحديثي العربي حاضراً في عدم قدرته على استيعاب لكل آليات الحداثة وأدواتها، من خلال تفكيك لكل الخيوط النازمة للتجاوز الإجمالي ما بين السياسي والدينيّ، ووضع المجال الدينيّ في إطار المراجعة والنقد لفهم مفارقات الخطاب، سواء الخطاب السلطوي أو خطاب الإسلام السياسيّ، وتمثلات وحضور الدين في الاجتماع والتاريخ والسلطة، باعتبارها أدوات إنتاج لتقاطعات السلطة الزمنية مع السلطة الدينيّة.

العلمانية والدولة الحديثة تأسيس مفاهيمي:

النشأة التاريخية:

يعد مفهوم العلمانية من أكثر المفاهيم إثارة للجدل والسجال والتداول في الثقافة العربية المعاصرة، مفهوم تعرض للتشويه والإدانة، اكتنفه أبعاد عاطفية كثيرة، من رضا وغضب وتجاذب، ونسق معرفي مليء بدلالات متعدّدة ومختلفة، «الدلالات التي جعلت الفرد ينظر إليها وفق أحكام قيمية، فكثيراً ما تنطلق هذه الأحكام من فكرتين ثابتتين: إمّا رفض المصطلح نتيجة عدم استيعاب مفهوم العلمانية، طبيعته وتاريخه... أو

1 بلقزيز، عبدالإله، أسئلة الفكر العربي المعاصر، وزارة الثقافة الأردنية، 2018، ص7

قبوله لأنه يُكرس مشروعاً سياسياً جديداً، ولعل هذه الرؤية الضيقة ضخمت من تعقد العلمانية وتوسع مجال الأحكام الموجهة لها»².

تنتمي العلمانية إلى تاريخ الدولة الحديثة في أوروبا، حتى يمكن القول إن القرن السادس عشر والسابع عشر ونشوء الدولة الحديثة على «أنقاض الدولة الوسيطة ذات الطابع الكنسي هو التاريخ الذي ي دشّن قيام الدولة العلمانية في التاريخ البشري»³.

فقد شهدت أوروبا، تاريخياً صراعاً بين سلطة البابا وسلطة الإمبراطور أو الملك. كانت سلطة البابا أوتوقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة (حامل المقدس والصولجان)، فللبابا الحق في استخدام الرموز الملكية، وهو الوحيد الذي يقبل الأمراء قدميه، وهو الذي يسمح بخلع الأباطرة، ولا يحق لأحد أن يسأله، وهو يسأل من يشاء، وليس لأية جهة حق محاكمته⁴. كان من الطبيعي أن يستمد البابا سلطته من الإله، انطلاقاً من أنه ممثلة على الأرض، هذه الحقوق والمكتسبات أجهضت تشكل مفهوم الدولة بالمعنى الحديث.

عند الحديث عن عصر النهضة الأوروبية، هناك شبه إجماع حول أنّ النهضة لم تكن لها قطيعة مع الماضي، أو أنها غير متجذرة في التاريخ، «إذ إنّ أهم أفكار الإصلاح الديني، في القرن السادس عشر، كانت تدعو إلى العودة إلى البدايات الأولى، حيث صفاء العقيدة وخلوها من تدنيس السياسة»⁵؛ إذ إنّ مرحلة العصر الوسيط استمرت أكثر من ألف عام، لا يمكنها أن تنتهي في لحظة زمنية مبتورة، وإنّما خضعت لسلسلة من التحولات الجذرية، فـ «القطيعة ليست كضربة سيف تفصل ما كان عما سيكون، بل هناك أشياء كثيرة تستمر بعد القطيعة، وينبغي أن نتخلص، هنا، من أسطورة القطيعة المطلقة، أو العدمية في تاريخ الفكر بشكل عام»⁶. حدثت العلمانية في السياق الأوروبي جملة من القطاعات التاريخية على المستوى المعرفي، من خلال التأكيد أنّ العقل هو مصدر المعرفة الرئيس، ونزع السلطة القهرية من الكنيسة التي كانت تمنح المعنى على الوجود بصيغ توليتارية شمولية من الميلاد إلى الممات، وتحطيم النظام الاقتصادي الإقطاعي المهيمن، أحدثت فلسفة التنوير نجاحاً من خلال إعلاء شأن الإنسان، والتي عرفها جون هولويك (1817-1906) أنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول والرفض»⁷، إذن عصر النهضة هو عصر تحرر الإنسان وانبثاق معنى الحرية، وتخلي الكنيسة عن

2 محرز، بويش، في سؤال العلمانية الإشكالات التاريخية والأفاق المعرفية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ص223

3 برقاي، أحمد، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2015، ص385

4 المرجع السابق، ص386

5 العلام، عبدالحليم، العلمانية والدولة المدنية تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016، ص250

6 صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص68

7 المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، الجزء الأول، ص54

الفضاء العام، «والتحرر مجتمعياً، من جميع القيود التي تراكمت في العصور السالفة، التحرر من الأشكال العتيقة للنظم السياسيّة، التحرر اقتصادياً من أنماط الإنتاج العتيقة، ومن وسائل الإنتاج المرتبطة بها، تحرر العقل ذاته من قيوده المتمثلة في الأنساق المنطقية، سواء في الأفكار الفلسفية والسياسية، واللاهوتية، أو في النظريات العلمية القديمة التي لم تكن قائمة على أساس ملاحظات وتجارب علمية دقيقة»⁸.

هذا التخلي كان حصيلة لتراجع تدريجي بطيء بدأ عند القرن السادس عشر، كان النظام الاجتماعي خلالها يحدث تطورات بالغة العمق أولاً، وعلى المستوى العقلي ثانياً، وعلى مستوى الاقتصاد ثالثاً، اقتصادياً كان التحول الكبير في ظهور الرأسمالية والمجتمع الصناعي والتحول من المجتمع الزراعي (الرعي) شبه الرعوي إلى المجتمع الصناعي القائم على الإنتاجيات الكبيرة، ثم على المستوى الاجتماعي نجد إن هناك تطورات كبيرة تتمثل في التحولات (التحول من الريف إلى المدينة وظهور المدن الكبرى وظهور الطبقة الوسطى)، تشكل اجتماع مختلف تماماً عن الاجتماع السابق، على المستوى العقلي كان التطور الأساسي يتمثل في التحول من التفكير التقليدي اليوناني المثالي إلى نمط التفكير التجريبي العلمي؛ أي التحرر من فكرة الأصل والنموذج أو ما عرف بـ (المنطق الأرسطي)، «فعلى حين أن أفلاطون كان يقول إننا ندرك العالم المعقول، أو عالم الأشياء في ذاتها (عالم الثبات)، نجد أن كانط يقرر - على العكس من ذلك - أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس أو عالم الظواهر (المتغيرة)»⁹، أسفرت التطورات الاجتماعية الكبرى عن صدام كبير وهائل بين النظام الديني والنظام الاجتماعي، ونتيجة الصدام كان انهزام صريح للكنيسة ففقدت أهميتها وسيطرتها على المجال العام بالكامل وفقدت جزء من هيمنتها على المستوى الفردي الروحي، فالعلمانية كشفت عن هشاشة التأسيس الذي انبنت عليه سلطة الدين في المجال العام.

شكلت معاهدة (وستفاليا) عام 1648 التي أنهت حرب الثلاثين عام في الإمبراطورية الرومانية وحرب الثمانين عاما بين إسبانيا ومملكة الأراضي المنخفضة، ركيزة أساسية في تشكيل الدولة القومية، فقد اختلف حولها العديد من الباحثين في مجال تعريفها وتوصيف سياقات نشأتها، كل حسب البنية الفكرية التي ينطلق منها، أو الوسط الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، الذي يحكمه؛ «فالأنثروبولوجي يعود بها إلى البدايات الأولى للطبيعة القبلية؛ والجغرافي يعرفها من خلال تراب وطني محدد؛ والسوسيولوجي لا يفصلها عن واقعة التمييز بين الحاكمين والمحكومين؛ ويرى المؤرخ أنها تعبير عن نمط وجود أمة، كما يعدها القانوني بمثابة نسق من الضوابط؛ في حين ينظر إليها الفيلسوف بما هي «جوهر أخلاقي واع بذاته». أما الاقتصادي، وتبعاً للمدرسة التي ينتمي إليها، فهو يعدها السلطة التخطيطية العليا»¹⁰.

8 وقيدي، محمد، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص11

9 إبراهيم، زكريا، كانط أو المشكلة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1972، ص9

10 العلام، عبدالرحيم، مرجع سابق، ص 30

التباين المتشكل حول أصل الدولة، وسياقات نشأتها تاريخياً، هو الاختلاف ذاته انصب حول نشأة الدولة الحديثة: فبينما يرددها بعضهم إلى مساهمة الطبقة العاملة في قيادة الدولة، لكونها الأداة الفاعلة للإنتاج كما أشار إلى ذلك كارل ماركس، هذه الفكرة حفزت الكثير من المفكرين في سبل مقومات الدولة المؤسساتية، على الرغم أنّ ماركس والشيوعية يعتبران أنّ الدولة حالة ستنتهي مع العدالة المجتمعية¹¹، وبعضهم ردها إلى تطور فكرة الحريات داخل النظام الرأسمالي، ومن زاوية أخرى يرجع أسبابها إلى موجة الملكية المطلقة المنفصلة عن الإمبراطورية الرومانية الآيلة إلى التفتت (نموذج معاهدة السلام وستفاليا)، «والبعض شببها على شكل دائرة باسكال التي يوجد مركزها في كل مكان ولا يوجد محيطها في أي مكان، فليس هناك مشكلة سياسية في ذاتها، وإنما توجد مسائل تنظيم اجتماعي يستأثر بها الرأي العام، ويخضع لها ممارسة الحكومة لسلطانها»¹²، وهناك من يركز على الجوانب العقلية والقانونية لنشأة الدولة (ماكس فيبر)، «غير أن الذي لا شك فيه أنّ الدولة الحديثة جاءت نتيجة مسار فكري وسياسي متعدد المشارب والتجارب؛ فمن الصراعات التي قامت بين العديد من الملكيات والسلطة البابوية في العصور الوسطى، إلى الإصلاح الديني البروتستانتي، إلى الثورات الأوروبية الحديثة، تشكلت ملامح الدولة، وتغلغلت فكرتها داخل الفكر، كما في الممارسة»¹³.

وبذلك تعتبر الحضارة الأوروبية وما أنجزته محاولة لتحرير العقل واستقلاليتته، وفكراً نظرياً ينحي المقدس جانباً، ويعلي من شأن الدنيوي، والدنيوي أول ما يمثله من دحض فكرة الحق الإلهي في السلطة دفاعاً عن نظرية العقد الاجتماعي التي ستشهد ذروتها في كتاب جان جاك روسو العقد الاجتماعي، وهذا لا يعني ضرورة أن تمر مجتمعاتنا بنفس المرحلة التاريخية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية، «إنّ المنطق منطق العقل ومنطق العصر الحاضر يفرض أن نتلمس أقصر الطرق إلى اللحاق بالركب الحضاري المعاصر كفاعلين ومنتجين، وليس فقط كمنفعلين مستهلكين»¹⁴.

العلمانية والعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة في السياق الفكري العربي المعاصر:

احتدم النقاش بين الباحثين العرب في أصل الجذر اللغوي لكلمة العلمانية؛ فمنهم من نطقها بفتح العين ومنهم من نطقها بكسرها، ومن المؤكد أن العلمانية تعاني من تشرذم على مستوى الدلالات اللغوية والاصطلاحية نتيجة تعدد القراءات الإيديولوجية، سواء التي تقبلها أو ترفضها، ولكن ما يعيننا في هذا المقام

11 الناهي، هيثم، الدولة وخفايا إخفاق مأسستها في المنطقة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016، ص9

12 دي فاير، جاك دوه، الدولة، ترجمة أحمد حسيب عباس، الأمل للطباعة والنشر، 1995، ص37

13 العلام، عبدالرحيم، مرجع سابق، ص 31

14 الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص119

أن مفهوم العلمانية يعبر عن صيغة متحركة متطورة ضمن بيئات مختلفة مفتوحة على أفق الزمان وأصالة التاريخ، وموقفاً فلسفياً يستجيب لحاجات المجتمع على مستوى الحريات، واحترام التعدد فكرياً وسياسياً ودينيّاً، في المجال السياسي والاجتماعي العربي الإسلاميّ نقدم العلمانية كرؤية فلسفية عالمية، وكرتيب سياسي واجتماعي، سياسياً نعني بها الحياد الإيجابي للدولة تجاه الأديان والعقائد والطوائف والإثنيات المؤلفة للاجتماع، واجتماعياً احترام الضمير والوجدان واستقلال العقل الإنساني؛ أي توجيه المجتمع توجيهاً عقلياً، دون الإخلال بالدين أو شجبه أو إبعاده، للوصول في النهاية إلى دولة الرفاه الاجتماعيّ.

ولا بد أن نفرق في البداية بين العلمانية بكسر حرف العين التي توحى بنسبتها إلى العلم وبين العلمانية بفتح العين واللام معاً: فالعلماني بفتح العين هو ما يشار إليه في كتاباتنا المعاصرة بالعلموي... والعلماني بكسر العين هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة نموذجاً لكل أنواع المعرفة¹⁵. وبهذا التعريف، نستدل في أنّ العلمانية بتعريفها الحالي تعني أنها تتبنى وجهة النظر الوضعية، ووجهة نظر مماثلة لها، مما يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية؛ ذلك لأن القضايا المزعومة لأيّ منها لا يمكن إخضاعها، لمعايير العلم¹⁶. إنّ التعريف للعلمانية المبني على فتح العين واللام، والتي تعني استقلالية العقل الإنسانيّ في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أيّ من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه، باستقلال عن الدين¹⁷.

يقدم ناصيف نصار اجتراحاً معرفياً للعلمانية متصلة اتصالاً وثيقاً بين الدولة والمجتمع، وهي الحلّ للمجتمع السياسي والطائفي، وهذا ناتج عن شعور الشعب في تعدد الانتماءات الدينية أو المذهبية، لذلك تظهر الحاجة عندهم إلى تأكيد انتماء أعلى يدرك به الشعب وحدته ويصلح أساساً للدولة¹⁸. عزيز العظمة قدم تفسيراً مختلفاً يقول: وليس تاريخ العبارة هو وحده المتسم بشيء من الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (علمانية) بكسر العين أم من العالم، العلمانية بفتح العين بناء على اشتقاق غير سليم، ولكن من الواضح، أنّ الاشتقاق الأول هو الأولى؛ فهو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة. وليست محاولات الشيخ العلايلي وغيره لإرجاع العلمانية إلى العالم مقنعه على وجه العموم، كما أنها قريبة العهد متأخرة على واقع العبارة. والعلمانية بكسر العين أذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب مبدئياً؛ أي كتاب العلمانية من منظور مختلف،

15 ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، 1998، ص37

16 المرجع السابق، ص38

17 المرجع السابق، ص38

18 نصار، ناصيف، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، 1986، ص55

واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العالم أو من العلم¹⁹. تعامل العظمة مع مفهوم العلمانية من منظور تاريخي واجتماعي وفكري، وكحدث مرتبط بسياقات وتحولات التاريخ الكوني، فقد رفض حصر المفهوم بشكل تبسيطي في علاقة الدين والدولة، فهو يوصفها بأن «العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيدولوجية، تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة»²⁰.

الجابري له رأي في أن العلمانية ترجمة غير دقيقة لـ «اللائكية» بالفرنسية؛ ذلك لأن الكلمة «لايك» لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ «العلم»²¹. إنه يستخدم العلماني بكسر العين على أساس اشتقاقها من العلم، واعتبر أيضاً العلمانية شعار ملتبس يشير عن حاجات غير متطابقة، مناهضاً كل المسارات التي دعت إلى الانفصال عن تراث الأمة، ويقر أنه في نطاق المسار التاريخي لا وجود لمؤسسة خاصة بالدين، «فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين، ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل»، فقد اعتبر مسألة الفصل بين الدين والدولة مصطنعة ومزيفة ودعا إلى «الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، وإلى الممارسة العقلانية للسياسة، وهي حاجات موضوعية فعلاً. إنها مطالب معقولة وضرورية في عالما العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورته، بل مشروعيته، عندما يُعبّر عنها بشعار مُلتبس كشعار العلمانية»²².

والحق أن الخلاف حول لفظ العلمانية بكسر العين، أو بفتحها ليس خلافاً شكلياً، تلك الكلمة تؤدي معنيين مختلفين بالفتح والكسر. فالعلمانية، لم تشتق من العلم حتى نلفظها بكسر العين، ولو أنها اشتقت من العلم لكان أصلها الأجنبي هو «Science»، وصار معنى العلمانية ذلك الشخص الذي يؤمن بحقائق العلم فقط، ولا يعتقد بما هو خارق للطبيعة، وهذه قضية ليست لها علاقة مباشرة بالسلطة والسياسة، يمكن لإنسان أن يؤمن بحقائق العلم دون أن يؤمن بالدولة العلمانية؛ أي بفصل الدين عن الدنيا²³.

مال المفكر محمد أركون إلى رفض الثنائية التقليدية (ديني - دنيوي)، ويستدل على هذا الطرح أن الإسلام يرفض الوصل بين الزمني والدنيوي، على عكس التجربة التاريخية؛ «فالواقع يؤكد أن التجربة

19 العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص17

20 المرجع السابق، ص11

21 الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص108

22 الجابري، محمد عابد، وجهة نظر... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص85

23 برقواوي، أحمد، مرجع سابق، ص388

التاريخية للمسلمين هي التي جعلت لهذا قولاً تستند عليه، حيث بدا أنّ الحاكم يتمتّع بالغطاء الديني، أو ينال قداسة دينية»²⁴. لقد فتحت أسئلة محمد أركون المجال من جديد للتفكير في العلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة، وهي تقدم فتحاً فلسفياً مهماً يسهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر²⁵.

يعقد برهان غليون مقارنة والقبول معرفياً بمبدأ التمييز بين رجال السياسة ورجال الدين بقوله: «بقدر ما كانت العلمانية الغربية اكتشافاً إيجابياً خطيراً مبدعاً - بما أتاحتها من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف المجتمعات عشرات الحروب، بسبب الصراع على الدمج بين الدولة والاعتقاد الفكري، تهدد العلمانية المتحولة إلى دين أو عقيدة بتخريب الوعي السياسي، وتعميق الخلط بين سلطة الدولة ومذهب الفرد وعقائده - وبقدر ما ساعدت العلمنة في الغرب على خلق شروط استقلال السلطة السياسية واطمئنانها على نفسها وتطويرها لآليات ضبطها الذاتي، ومن ثم تطور مفهومها، وإنتاجها لدولة ديمقراطية، باسم العلمانية التي تماهت مع الاشتراكية أو الليبرالية أو الحداثة عموماً، على تسعير التنافس الشامل بين نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، في إطار التنازع العقائدي، وليس في إطار الإنجازات العلمية، وهكذا فتحت الباب أمام الخلط أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية»²⁶.

الوصول إلى حالة الوعي وفك الالتباسات على مستوى دلالة مفهوم العلمانية، يستلزم الدخول في النسق المفهومي للعلمانية وفهم مضمونها ومقاصدها وغاياتها ومستقبل العمل بها، ولذلك «يتطلب التمييز مسبقاً بين مستويين؛ الأول: هو مستوى الواقع الذي تسعى العلمانية، أو تفترض أنها تسعى إلى مواجهته، والثاني: هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي؛ أي إدراكه وتفسيره والكشف عن قوانين حركته. فالعلمانية تتضمن بالضرورة جانباً معرفياً قابلاً للنقاش العقلي والفلسفي، كما تتضمن جانباً قيمياً يشكل جزءاً من العقيدة التي تغذيها الآمال والآلام والمخاوف والتطلعات والمشاعر المختلفة في كل عصر ومجتمع»²⁷.

عندما نتحدث عن علاقة الدين بالسياسة، وعلاقة السياسة بالدين في الواقع العربي المعاصر، فإننا نتحدث في إطار سجل عربي عارم يعيش مرحلة التحولات، السمة الإيجابية لفكرة (التحول). إننا لا نهرب من واقعنا، ونقر أننا نعيش في مجتمع خاضع لإكراهات بعضها قادم من المنظومات المستحكمة والحاكمة

24 أركون، محمد، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، دار النهضة، ومركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 44-45

25 عبداللطيف، كمال، التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 77

26 غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2007، ص 308

27 الطويل، عبدالسلام، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر، مجلة الديمقراطية، العدد 25، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 2007، ص 111

في حياتنا، سواء كان بنائياً أو هيكلياً أو معنوياً أو روحياً أو سياسياً، وبعضها قادم من إكراهات الواقع، والتي هي بالضرورة نتاج الإكراهات الفوقية أو التحتية بالمعنى الماركسي، ولها علاقة بالثقافة السائدة.

أركيولوجيا بناء السلطة في السياق الإسلامي:

المطلق الأنطولوجي والسياسي السلطوي الإسلامي:

يطرح الراهن السياسي والفكري العربي الإسلامي والحقائق الماثلة اليوم، وما وصلنا إليه من حالة انسداد معرفي وسياسي العديد من الأسئلة الفلقة على مستوى الذات وبنية العقل العربي، من حيث تجلي حالة الاستعصاء وفشل المجال السياسي منذ ما يقارب القرن تقريباً في بناء نموذج الدولة الوطنية وإضفاء الشرعية عليها من جهة، والوصول إلى مرحلة الوعي بها من جهة أخرى، بالإضافة إلى هيمنة لاهوت منتج ومعبر عن كل نماذج الاستبداد، إشكاليات يكتنفها الكثير من الغموض على مستوى الدلالة التاريخية والاجتماعية، خاصة مع ضعف التنظير السياسي الإسلامي المعاصر لسؤال الدولة والسلطة، وعدم القدرة على إنتاج نظرية كلية في الممارسة السياسية، قادرة على تجاوز مفاهيم ونظريات التجربة الغربية. كل هذه الإشكاليات والأعطاب المعرفية، تجعلنا نروم بالبحث إلى تفكيك المخزون الرمزي والبنية النسقية لمفهوم السلطة والدولة في تاريخ الإسلام، لغايات فهم الواقع المعيش. الثورات وحالات الاحتجاج العربية وما بعدها، لا بد من قراءتها بشكل أعمق، متجاوزين أن هناك أنظمة فاسدة ومستبدة تثور عليها الشعوب؛ فالثورات أشارت إلى إخفاق العرب في مشروع التحديث والالتحاق به، وأن ما جرى ويجري حتى الآن هي استمرار لذات الخطاب من خلال أقنعة مختلفة. ولذلك، لابد من تجاوز الغطاء والقناع السياسي وعدم اختزال المشهد كله في الوجه السياسي؛ فهناك أبعاد أخرى تحتاج إلى تحليل وفهم واستيعاب، وإلا سوف نمارس باستمرار لعبة السير في المحل (خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف)، والتحول إلى حالة من حالات الصخب والانفعال، اختزال الأزمة في جوانبها السياسية سيؤدي بنا إلى مزيد من التأزم، بممارسة فعل الفهم النقدي سوف يخرجنا من منظومة الأزمات المستحكمة والتحول الذاتي.

لفهم الحاضر يُطرح عادة سؤال الماضي (العودة إلى التراث)، دون أن تقودنا هذه العودة إلى فهم تلك الأبنية المستحكمة لمنظومة التدين؛ فالثقافة العربية تعرفت على مفهوم الزمن التاريخي بعقلية ماضوية، حولت الماضي إلى دين، ونحتت حوله نزوعات ماضوية، جعلت الانشداد نحو الماضي هو صلب الدين، ولذلك تدين العربي المسلم هو تدين مبني على الذاكرة التاريخية، وعلى النص، وعلى صيرورة تكون الجماعة وارتباطها بذاتيتها وبهويتها وبالعلاقتها مع الآخر، ثمة انسحاب نحو الآخر، وذاتية متكونه في الماضي ومتحوصلة حول النص بالدرجة الأولى.

لا نريد أن نتعالج مع اشكالات الموروث الديني، إلا في إطار الرصد للظاهرة الدينية في لحظتها الراهنة؛ فالموروث لا يمكن التعامل معه بانفصال تام عن اللحظة الراهنة، باعتباره سائدا ومهيمناً شئنا أم أبينا، الفقه سائد وعلم الكلام والعقلية الطائفية سائدة، والتقسيمات الدينية التي شكلت العقل الكلي للمسلمين راسخة الجذور والمنبت، فهي جميعاً مازالت تصبغ حتى هذه اللحظة كافة الحراك والصراع السياسي في المجال الجيوسياسي العربي، وهذا يضعنا أمام حقيقتين تلقين الضوء على السؤال التراثي في الوعي العربي المعاصر كما يوضحهما (عبدالإله بلقزيز): «حقيقة مجتمعية وحقيقة ثقافية، فأما الأولى، فهي حالة الإخفاق والانسداد التي ولجتها البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن تعرّض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة أتت تعبّر عنها الهزيمة العسكرية، والإخفاق الاقتصادي، والانسحاق الاجتماعي، والانهايار الثقافي، تحول العرب - سريعاً - إلى حاضر مأزوم، وأما الثانية، فهي حالة التأجيل، فالكثير من أسئلة الماضي القريب (القرن التاسع عشر) مازال معلقاً²⁸... إن الاستيعاب النقدي للفكر السياسي العربي القديم أمور مطلوبة، لتوكيد قدرة الفكر السياسي العربي على تهديم الصنميات السياسية والأوهام والقيود، التي يفرضها النزاع بين الأصالة والخصوصية من جهة، والانفتاح والتغرب من جهة ثانية²⁹.

تقديم قراءة مفهومية لبنية السلطة وميكانيزمات تشكلها، وتتبع الخيط الناظم للجذور الغائرة على مستوى البنية الإسلامية، تقتضي الوعي بتفكيك الخطابات الفاعلة والمهيمنة في الوقت الراهن؛ فالبعض يتصور أن هذه الخطابات انتهت واندثرت، وليس لها حضور وفاعلية، ثمة زعم أن العقل والذهنية العربية الإسلامية لم تتجاوز خطاب المذهب الأشعري، وهو الخطاب الذي يكاد وحده القادر على تفسير كل الممارسة العربية، وفي كافة تجلياتها الفكرية والسياسية والاقتصادية وحتى الاجتماعية، فنحن أمام خطاب يأبى عن الاندثار والغياب، ولهذا السبب قد نكون محتاجين لممارسة تفكيك ممنهج لهذا الخطاب ووضعه تحت مبضع (الفهم النقدي) للربط بما يحصل في الزمن المستمر، وبالتالي لتجاوز الأزمة الثقافية والدخول في مجرى التاريخ، لا بد من امتلاك الأدوات المعرفية القادرة على التجديد، «أن النقد الذاتي للتراث يخلق الوعي الذاتي، وروح الاستقلالية، لتصبح العقلانية النقدية منهجاً لدراسة التراكم الفكري، واستيعابه وتحليله»³⁰.

سارت جميع أنظمة الثقافة والحضارات والمعرفة على مدار التاريخ البشري، تعمل وتشتغل على ثلاث مقولات أساسية (الله، العالم، الإنسان)، الحضارات والأمم تختلف فيما بينها بطبيعة الكيفية التي ترتب بها هذه المقولات، حتى لو كان في طور النسق الأسطوري، وهذه المقولات تندرج في إطار الممارسات العقلية التي تقوم عليها الفلسفة، باعتبارها نسقا وعلماً يبحث في معنى الحياة والحقائق، وتتجه بحثياً في ثلاثة مباحث

28 بلقزيز، عبد الإله، المرجع السابق، ص 78

29 شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 10

30 طرابيشي، جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 35

رئيسة؛ المبحث الأنطولوجي (وهو مبحث الوجود، يثير أسئلة تتعلق بطبيعة هذا العالم، وكيفية نشأته، ومادة عناصره، ومصير الحياة في الكون...)، والمبحث الأكسيولوجي (وهو مبحث القيم، ينشغل بالبحث في معنى الحقيقة، ومقاييس الخير والشر، وبالنظر في المبادئ والأخلاقيات التي لابد من أن تنظم سلوكنا وقيمنا...)، أما مبحث الإبتسمولوجيا (يتصل بالمعرفة كيف نكتسبها، وما هي مصادرها...) ³¹.

يقدم الجابري مقارنة معرفية للتباين المتشكل بين النسقين الحضاريين: اليوناني- الأوروبي من جهة، والعربي- الإسلامي من جهة أخرى، يؤسس هذا التباين على مجرد اختلافهما في ترتيب نظام العلاقة بين هذه المقولات الثلاث المركزية (الله، الإنسان، الطبيعة «العالم»)، فإذا «العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور قطباه: العقل (الإنسان) والطبيعة. أما الله، فإنه - رغم كونه الضلع الثالث - لا يشكل طرفاً أو (مقولة) مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان؛ بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقاً بالطبيعة في مواجهة الإنسان، أو ملتصقاً بالإنسان - كما ظهر في اللاهوت المسيحي - في مواجهة الطبيعة، وأما العقل العربي، فإن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، والإنسان، والطبيعة، وإذا أردنا تكثيف العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة إلى العقل اليوناني- الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما الطبيعة، فلا بد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني الأوروبي» ³².

هيمن الجدل والصراع في البنية المعرفية العربية الإسلامية بين مدرستين وتيارين وبنيتين عقليتين؛ بنية تلح على مفهوم الإطلاق والتعالي بشكل مستمر عند ترتيبها للمقولات الثلاث المركزية (الله، الإنسان، العالم) وهي بنية الخطاب الأشعري، وبنية عقلية علائقية بمعنى (أن المقولات داخل هذه البنية تدخل في علاقات بين بعضها البعض، وهذا الدخول يسمح لهذه المقولات أن تلعب دوراً في تحديد المقولة الأخرى) يمثلها الخطاب الاعتزالي.

الخطاب الأشعري رتب العلاقة بين (الله، الإنسان، العالم) على نحو إطلاقي، وجود مقولة واحدة مهيمنة وتمارس تحديداً مطلقاً للمقولتين الأخرين، فتجعلها مقولات منقسمة ومتجاوزة وعلى شكل هرم رأسه الله في التصور الأشعري، هناك مقولة مهيمنة هي (الله كمطلق) إما العالم والإنسان فلا يردان إلا باعتبارهما مجرد ساحة لاشتغال وفاعلية المقولة الأولى المهيمنة على نحو مطلق، فتصبح العلاقة بين الله؛ كتصور أشعري، وبين الإنسان والعالم، هي علاقة «إكراه وقهر خارجي»، رغم أن اللاهوت يقصد، وبالأساس إلى

31 الخراط، محمد، الدين والسياسة بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية للعالم، ندوة الديني والسياسي وإشكالية الدولة الحديثة، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2013، ص14

32 الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص ص27-28

بناء تصور لله يحوز فيه كل صفات التعالي والجلال، فإنه يبقى في العمق خطاباً بشرياً حول الله، مسكوناً بكل ضروب التحيزات التي ينطوي عليها عالم البشر³³، فهذا الاتصال يأتي من أنه مصدر تهديد - لا تحديد للهوية الإلهية، إذ «القوم لما عكفوا على التوجه إليها (أي هذه المقولات) كان عكوفهم ذلك عبادة، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها»³⁴، «فالله، وهو المقولة الأكثر جوهرية في النسق يتحدد بذاته وبمعزل عن أية مقولة أخرى، يحدد (الجويني) النسق بضرب من الانفصال، من أن «كل صفة في المخلوقات دلّ ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالتها في حق الحادث المخلوق»³⁵. إن الأمر لا يتعلق بنزع القدرة والفاعلية عن الإنسان على العموم، بقدر ما يتعلق بنزعهما عن الإنسان (محكوماً)، وإضافتهما إليه (حاكماً) فقط. يبدو إذن، أنه القصد إلى إشراك الحاكم مع الله في الفاعلية والقدرة، وليس إفراد الله بهما. وبالطبع، فإن لاهوتاً يتعالى بالحاكم إلى مقام الشراكة مع الله في الفعل والقدرة³⁶، سيتطور إلى قياس إضافة القدرة إلى (الله) في الغائب، على قيامها في السلطان في الشاهد، «يبدو - وانطلاقاً من الإقرار بدور وظيفي لأي نظام بنيوي - أن سعي النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي، لم يكن غير قناع يخفي القصد الأصيل، وأعني به تأكيد سيادة المطلق السياسي في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا للمطلق فقط (كإله في المجرّد وحاكم في المتعين)»³⁷، ومن هنا ما قرره أبو فخر الرازي في تأويل آية: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ تَمَنُّكَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَيُؤْخِرْهُ أَجْرًا عَظِيمًا» (سورة الفتح، الآية 10)، أنها تعني قدرته قياساً على إن القول: «البلدة في يد الأميرة»، إنما تعني استطالته وقدرته عليها³⁸. أن حضور الله في دنيا الإنسان لا يقابله مثيل في الدنيا؛ لأن بني البشر يختلفون في إدراكه ومعرفته والامتثال له، هذا يعني أن السلطة الطبيعية سابقة عن تجربة الإيمان الديني والسلطة السياسية متمركزة في طبيعة الإنسان، وتماهي السلطتين يولد الاستبداد، وإنكار النشاط السياسي في المجتمع³⁹، مما يعني عند علي حرب «إننا نتعامل مع الحاضر بمنطق الأموات»⁴⁰. فالنسق الأشعري هو النسق الأثير لأية سلطة، في هذا النسق والبنية «كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد

33 مبروك، علي، في لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014، ص11

34 الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ص104

35 الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1978، ص21

36 مبروك، علي، مرجع سابق، ص13

37 مبروك، علي، الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015، ص206

38 الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، 1935، ص82

39 نصار، ناصيف، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص148

40 حرب، علي، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص75

للسلطان، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان؛ لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها الآخر»⁴¹.

في الطرف الآخر يبني خطاب المعتزلة علاقة تحديد وتحدد بين المقولات الثلاث؛ أي كل مقولة تحدد الأخرى، (الله) مثلاً لا يمكن أن تفهمه بمعزل عن فهمك عن العالم الإنساني والعالم الطبيعي، (الله) عند المعتزلة لا يتحدد بذاته في فراغ ولكنه يتحدد عبر علاقته بالعالم والإنسان، وهذا ما يسمى بالعلاقات الجدلية؛ فالإنسان يريدون قوانين تنظم وجودهم وحياتهم، والقانون المهيمن من بين هذه القوانين هو (قانون العدل)، والعدل في نظر المعتزلة هو جوهر العلاقة بين البشر ومفهوم مركزي في العالم الإنساني، هذا التصور لحضور العدل ينعكس على (الله)، فيقرروا بوجوب أن يكون (الله) عادل في علاقته مع البشر؛ فالتحديد بأن الله عادل مرتبط بتصورنا للوضع الإنساني، وهذا ينعكس في ساحة السياسة العلاقة التي تحكم بين الحاكم والمحكوم قائمة على قانون العدل، المعتزلة تم تسميتهم بـ (أهل العدل والتوحيد) فالدور التأسيسي لأصل «العدل» منحها أسبقية في التسمية على أصل التوحيد، القاضي عبد الجبار أحد أعلام المعتزلة في كتابه (شرح الأصول الخمسة) يقول: «الوعد والوعيد داخلان في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى، إذ وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أنه لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين منزلتين داخل في باب العدل؛ لأنه كلام من أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام، على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يخل بالواجب، وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁴² هنا لا نتحدث فقط على طبيعة العلاقات الاجتماعية، وإنما أيضاً العلاقات على المستوى السياسي، المعتزلة يدافعون عن «مركزية الوجود الإنساني»، وأن هذا الوجود ليس تابعاً ولا هشاً، مجال النظر في نطاق السياسة والإمامة يتأسس التفضيل المعتزلي في سياق وطريق مختلف عن السياق الذي تأسس عند الأشاعرة، «فإذا الأشاعرة قد صاروا إلى التفضيل يتأسس على النص أو الوضع من الله، فإن المعتزلة قد صاروا في المقابل إلى تأسيسه على الفعل أو الوضع من الإنسان»⁴³. إذن، النظام البنيوي المعتزلي سعى إلى ترسيخ نظام لا مجال فيه للتسلط أو الهيمنة المطلقة، عبر التأسيس لنظام تفاعلي وتأثيري بين المقولات المركزية، للوصول في النهاية إلى عالم يكون فيه الإنسان أكثر حضوراً وفاعلية.

المعركة الحقيقة التي تبرز لاحقاً تدور وتتمحور حول الإنسان، هل الإنسان فاعل وقادر ومؤثر وله وجود في هذا الوجود؟ أم هو وجود هشّ وتابع ومجرد موضوع للإكراهات والأوامر تنتزل عليه بشكل

41 حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة «المقدمات النظرية» ج 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 8

42 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، 1966، ص 25

43 مبروك، علي، المرجع السابق، ص 277

مطلق؟ (ثنائية الفاعل والمفعول به)، ثمة تصوران للإنسان (الإنسان الفاعل والإنسان المفعول به)، هذه المعركة تأخذ ساحة مجردة للصراع السياسي بين الفريقين يتم خوضها بعناوين المطلقات (الله، خلق الأفعال، النبي، القرآن)، استخدام الأشاعرة (الله كمطلق) ونزع الفاعلية عن الإنسان ليس من أجل (الله)، وإنما يقف وراء ذلك قناع (السلطان المستبد)، هيمن النسق الأشعري عبر تماهيه ووضع ذاته في «هوية واحدة مع ما يراه الدين الحق، ومارس الخطاب كل صنوف الإقصاء للخطابات المخالفة، بوصفها «ضروباً من الهرطقة والضلال» وانسرب في الحقول المعرفية المختلفة في الثقافة كبنية انفعالية، «فالأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية التي كانت أغياراً متنوعة الكيف لها، ولا غرو أنها إن كانت طرفاً لا يفهم على حقيقته إلا بالنظر إليه في علاقاته مع من حوله: في فعله وانفعاله مع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى»⁴⁴.

تشكل إذن الفكر السياسي الإسلامي بفعل التراث الفقهي الشفوي والمكتوب، والذي عبر تمظهراته تمت صياغة قواعد العقل الإسلامي، من خلال بناء يقينيات وصائية مطلقة، بحكم التجاور ما بين السياسي والديني، وانعكاس للواقع السياسي المفروض بقوة السلطة المهيمنة، «وإلى جوار الكتابات العملية أو الأدب السلطاني، احتفظ الفقه بدوره المهيمن وصلاحياته القريبة من صلاحيات النص داخل هذه المنظومة، ولا سيما في الدائرة السنية، وبرز دور (التنصيب) الذي نقل المسألة برمتها وبشكل صريح إلى نطاق الدين خصوصاً في العقل الشيعي»⁴⁵.

يؤكد عبد الجواد ياسين أن استيعاب العقل الإسلامي لقيم الحداثة السياسية وإحداث التحول الثقافي ما يزال بعيد المنال، «فهو لا يزال في مجمله سلفياً في بنيته ومزاجه على السواء، وهي نتيجة مفهومه بالنظر إلى المدى التاريخي الطويل الذي استغرقه التراكم السلفي في العقل المسلم، وإلى عمق التضافر بين الواقع الاستبدادي المتواصل بلا انقطاع، وبين الثقافة الأوتوقراطية الموازية له»⁴⁶، (46)، لقد اختلط التاريخ بالنصوص، واختلط الفقه بالشريعة، وعم الخلط جميع الأطراف بما فيهم إسلاميون مجتهدون ينتمون بالميلاد للعقل الجمعي المسلم الذي شكله التاريخ بأكثر مما صاغه النص، انتهى بهم موقفهم إلى الدفاع عما حسبه «نظام الحكم» الثابت أو الملزم في الإسلام.

44 العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992، ص17

45 ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص10

46 ياسين، عبد الجواد، المرجع السابق، ص11

التأسيس الإيديولوجي لمفهوم الدولة في السياق العربي المعاصر:

واجه المفكرون المسلمون المحدثون والمعاصرون، وتحديدًا من القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بالغرب وضعف الخلافة العثمانية، طرح سؤال النهضة وإشكالية البحث عن أصل ومضمون الدولة - بحسب المعنى المتداول راهناً - في التاريخ والواقع الإسلاميين؛ أي عدم الخلط بين الإدارة والحكم، وبين الدولة كفلسفة ومؤسسات وأجهزة، وتشتمل الإشكالية على محاولة إيجاد جذر أو صلة للدولة الوطنية في الأصول الإسلامية، «ومن خلال عملية قياس مفاهيم حديثة وواقع جديد مختلف بمفاهيم قديمة وواقع تاريخي، لأبد من أن تتعدد المصادر، بل تتناقض ومن ثم يتم اللجوء إلى الانتقائية، وأحياناً التعسف في المقارنة والتسمية»⁴⁷.

هناك عوامل تاريخية يمكن أن تكون شكلت طريقة الفكر العربي - الإسلامي في تناول القضايا الحديثة مثل (الدولة)؛ فالظهور المتأخر لهذا الموضوع على صعيدي الواقع والفكر جعل الجدل حولها مضطرباً، وكأنه في لحظات التكون الأولى، لأننا حين نتساءل متى بدأ الفكر العربي - الإسلامي يناقش موضوع الدولة الوطنية، يمكن أن نورخ لذلك بمنتصف القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بنموذج للحكم يختلف عن الأشكال السائدة، مثل الخلافة والسلطنة⁴⁸.

لم يصبح شعار الدولة الإسلامية محوراً من محاور السجال والتداول، وهدفاً يسعى البعض إلى تحقيقه، إلا بعد ظهور الحركات الإسلامية، وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين عام 1928 على يد مفكرها ومنظرها المؤسس (حسن البنا)، ولقد تأسس هذا الشعار بناء على شعور ساد حينها لدى الأغلبية من المسلمين، بأن المؤسسة الرمزية الممثلة بالخلافة العثمانية التي كانت تشعرهم بتملك هوية واحدة قد سقطت⁴⁹.

يرى الفكر الإسلامي الحديث نفسه امتداداً طبيعياً لتراث وضعه أقدمون، وأن بعض الأصول ثابتة لم يصحبها تغيير يذكر، ولكن لأبد من التأكيد بأن المفهوم الحديث لم يجد له أي وجود في الفكر التراثي الإسلامي؛ وذلك بسبب خصوصية التطور ذاتها التي يتحدث عنها الإسلاميون؛ فالتراث السياسي القديم يفرض نفسه في السياق المعاصر، ويرى كثير من الباحثين غياب نظريات مستقلة للفكر السياسي. أما الأسباب، فمتعددة؛ على سبيل المثال يلاحظ أن المسلمين قليلاً ما نظروا في السياسة كعلم أو معرفة منفصلة عن العلوم المشابهة؛ فمسائل مثل طبيعة الدولة وأشكال الحكومة وصفات الحكام وحدود سلطاتهم وحقوقهم؛

47 علي، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 95

48 علي، حيدر إبراهيم، المرجع السابق، ص 96

49 عماد، عبدالغني، الإخوان المسلمين بين مرحلتين: الناصرية والساداتية، المجلة العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد رقم 37، 2013، ص 10

كلها درست ضمن مقولات الفقه واللاهوت وداخل السور المنيع للشريعة، ولم يتغير هذا الوضع الفكري إلا في القرن التاسع عشر مع بداية الاصطدام بالغرب⁵⁰، ومع ذلك لم يتمكن مفكرو الإسلام السياسي من تحديد مفهومهم الواضح والخاص للدولة، لأنهم يحاولون تأصيل آرائهم عن الدولة في التراث والأدبيات الكلاسيكية - أي حين تتناول السياسة تتكلم على الخليفة أو الملك، وليس على الدولة: «كون الملك حصراً وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأدبياتها. وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساسا الملك، فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجابه أو كقضاء تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لاحق للملك ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية»⁵¹، وهذا يعني أن الدولة تظهر في ما أسماه ابن خلدون «الدولة الشخصية» كدولة معادية أو يزدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي بما هي «دولة كلية»، مثل الدولة الأموية، أو الدولة الساسانية، أو الدولة التركية⁵².

لم يجد منظرو حركات الإسلام السياسي المحدثون أي تأسيس فكري أو مرجعية يرتكزون عليها في تأسيس، أو تطوير، نظرية أو نظريات في الدولة، فإن أغلب ما كتب كان يدور حول الجماعة السياسية، وليس حول الدولة، وفقهاء الماضي كتبوا عن الحكومة، وليس الدولة، بالإضافة إلى الكتابات التي احتوت على النصائح والمواعظ للحكام، والعديد من الذين تناولوا موضوع الحكم، لم يكن دافعهم الوصول إلى نظرية متكاملة للدولة، فقد كانت لهم أهداف ذاتية أو فكرية محدّدة ومحدودة أو كما يقول أومليل: «كان يشغلهم لعب دور استثماري ونصح الأمير وتوجيهه تسيير شؤون الدولة وتنظيمها وفق النماذج التي يتبنونها، ويتعلق الأمر على الخصوص، إمّا بنمط التنظيم المأخوذ عن الإمبراطورية الفارسية، وإما الشغل بجعل السياسة فرعاً للشريعة والتعلق بنموذج من الماضي، أو ظل يحلق في مثاليات عن مدن فاضلة - كما هو شأن الفلاسفة»⁵³. يضعنا تصور (حسن البنا) والذي عمل على الوصل بين الإسلام والسياسة نظرياً وعملياً، مخطئاً كل الداعين إلى الفصل بينهما على أي مستوى، معتبراً أن دعوى الفصل / العلمانية «أول الوهن وأصل الفساد»⁵⁴، (54) وهذه الصلة التي خُطت تحت عنوان: «الإسلام دين ودولة»، غدت شعاراً للجماعة، وثابتاً مسلماً في كتابات «الإخوان المسلمين»، وكان أكثر من وسع في الشرح منهم (عبدالقادر عودة ويوسف القرضاوي)، يقول عبدالقادر: «الإسلام ليس ديناً فحسب، وإنما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة...، فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية تقوم على

50 غنايت، حميد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991، ص5

51 العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص48

52 الأيوبي، نزيه نصيف، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقى، بيروت، 1992، ص69

53 أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985، ص10

54 البنا، حسن، مجموعة الرسائل، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ص358

أمر الله...»⁵⁵. ويعلق القرضاوي في ذلك: «إنّ تاريخ الفكر الإسلاميّ في عصوره المختلفة لم يعرف أحداً من رجاله من أية طائفة كانت من المتكلمين، أو الفقهاء، أو حتى الفلاسفة، نادى بفصل العقيدة عن الشريعة، أو الدّين عن الدّولة أو الرسالة عن الحكم»⁵⁶.

واضح أن مفهوم الدّولة الحديثة لم تحظ بنظرية خاصة في السياق الفكري الإسلاميّ، ويمكن اعتبار موضوع الخلافة البديل العملي التي استحوذت على الاهتمام، وحاول الإسلاميون تداولها وتطويرها، باعتبارها شكلاً ما لموضوع الدّولة، ومن دون تحديد مفهومها الخاص للدّولة، استخدام ذو طابع ذرائعي براغماتي، حتى يفقد مفهوم الدولة الحديثة الكثير من مضمونها الفلسفي والتاريخي، ويبقون على وظائف الدّولة، وهذه يمكن أن تقوم بها الخلافة أو الإمامة، ويرى عبد المجيد الشرفي أنّ إسهامات المعاصرين في الفكر لا تمثل إضافة، بل مجرد تشبث بالماضي: «كلهم ينطلقون من التصورات القديمة، ولكنهم يصوغونها في ثوب حديث، ويسقطون عليها اهتماماتهم الراهنة، سواء في ما يتعلق بنشر الإسلام في المجتمع، أو بتحديد نفوذ الحاكم المطلق، وكلهم قصرُوا في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية داخليا ودوليا، فجاءت نظريتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، حيث يمكن أن يحشر فيها الشيء ونقيضه، دائما باسم الإسلام»⁵⁷. وقد اشتهر عن الفقيه الأزهري (علي عبد الرزاق) قوله بأن الخلافة «ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدّولة، وإنّما تلك كلها خطط سياسية ولا شأن للدّين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدّين بها، وإنّما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين»⁵⁸.

مخاضات تشكل الرسالة الدينية للإسلام في بدايات التأسيس والمواجهات مع الأطراف الداخلية والخارجية، فرضت فكرة الدفاع والتقدم كمسار لحماية الدّين، ولم يخطر ببال أحد أن يبني دولة أو يرث سلطاناً بأي معنى من المعاني، يحاول (برهان غليون) من خلال هذا النص، أن ينتصر لفكرة كون الصراع الذي تلا وفاة النبي الكريم لم يكن ذا خلفية سياسية أو سلطوية، وإنّما هو راجع إلى الرغبة في تنظيم شؤون الدعوة بدليل أنّ «لا أبا بكر ولا غيره من معاصريه قد فكر في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك، ولكن استخدم ببساطة كلمة خليفة رسول الله، ولم يكن اختيار هذه الكلمة التي لم تكن مستخدمة بهذا المعنى

55 عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، القاهرة، 1984، ص106

56 القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص174

57 الشرفي، عبدالمجيد، الإسلام والحدأة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص208

58 عبدالرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ط1، 1925، ص57

أبدا من قبل اعتباطاً، ولكن تعبير عميق عن روح المهمة التي تحملها». ولكن هل كان الصراع من أجل الدعوة بالفعل؟⁵⁹

وبالعودة إلى الجدل الذي قام خلال ما بات يعرف بـ «سقيفة بني ساعدة»، يظهر أنه بعد خلاف حاد بين المهاجرين والأنصار حول أحقية كل مجموعة في اختيار الأمير، وهو خلاف قال عنه عمر بن الخطاب فيما بعد أنه كان «سقطة وقي الله شرها، وكان الفرقاء عند السقيفة أكثر فهما لطبيعتها، فتحدثوا عن خلافة السلطة السياسيّة للرسول، أو «سلطان محمد» على حد تعبيرهم، وظلّ الدّين في موقعه مظلة أخلاقية تظلّل الأهداف، وظلّ حضوره طاغيا في المعادلة على حضور «الدّولة» التي لم يكن جهازها قد اكتمل نضوجا بالمعنى التسلسلي المعروف، ويتضح الطابع السياسيّ للخلاف من خلال مضمون النقاش السائد آنذاك، فقد احتج عمر بن الخطاب للمهاجرين على الأنصار بقوله: «أن محمدا رسول الله رجل قرشي وقومه أحق بميراثه وتولى سلطانه»، فأين هي النصوص الدينية التي احتج بها الصحابة على ضرورة قيام الخلافة؟ ولماذا لم يتوسل بها هؤلاء أثناء جدالهم المحتدم حول من هو الأحق بنباية الرسول الكريم؟⁶⁰

يتبين لنا أنّ «نظام الخلافة» ليس من منصوبات الدين، وإنّما هو، على غرار باقي الأنظمة السياسيّة، نتاج للاجتهاد البشري، وخاضع لتقلبات المناخ والجغرافيا، وغير مُنفلت من مبدأ التاريخانية، فأى نظام سياسي محكوم بالنجاح بحسب قدرته على التكيف وامتلاكه لمبررات وجوده، والقوانين الاجتماعية، وهذا ما لا يمكن أن يفرض بنصوص دينية ثابتة، وإنّما ينطبق عليه مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، فكانت الخلافة هي السلطة الشرعية الوحيدة، على الرغم من عدم قدرتها الشاملة على امتلاك «احتكار الوسائل الشرعية للإجبار» بمعنى لا أحد يفترض أن يعاقب أو يحارب من دون موافقة الخليفة، كان مجالها التشريعي، على أي حال، محدوداً بالمكانة المقدسة للشريعة، وعلى عكس أية دولة غربية، كانت هي السلطة الشرعية الوحيدة والفريدة من نوعها⁶¹.

59 غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص60

60 ياسين، عبدالجواد، مرجع سابق، ص99

61 بلاك، أنتوني، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، عالم المعرفة، الكويت، 2013، ص98

تصورات واستنتاجات ختامية:

في مرحلة الربيع العربي والبيادين الهادرة كالحظة تاريخية فارقة، تعثر مسار بناء الدولة واستهلك جُل وقتها في الصراع السياسي الداخلي، وعدم القدرة على إنتاج الكتلة التاريخية المولدة للقيم الكبرى، وفك الاشتباكات والتفاعلات المرتبطة بين الدين والسياسة، والتي تشكل واحدة من أكبر التحديات التي تواجه تلك المجتمعات، بالإضافة إلى النكوص في تأسيس نسق أنثروبولوجي يتواجد الإنسان فيه كمفكر وفاعل وغاية للتفكير؛ فالخطاب الديني أجهض الوصول إلى مناقشة وتحول تاريخية» تخرج الراكد السياسي والاجتماعي إلى السطح»⁶²، لتحول الخطاب إلى أيديولوجية عن طريق تركيبات ما يسمى بحركات (الإسلام السياسي)، باعتبارها أيديولوجيا ضاغطة تسعى إلى الوصول للسلطة، فقد تركز خطابها حول إيجاد الآليات التي توصل الجماعة أو الدعوة، والتي لها عقل سياسي برجماتي في الوصول والتموضع حول السلطة. ما يزال الإسلاميون يتخوفون من الحداثة وأدواتها، قبول بالمبدأ الإجرائي مقابل رفض التأسيس الفلسفي؛ فالمنظومة القيمية المرتبطة بالحداثة قامت على عنصر أساسي، وهي (العقلانية النقدية)، والتي تعتبر منهجا في التفكير يتعارض بشكل قطعي مع المنهج الغيبي والتسليمي والوثوقي واللاتاريخي الذي يتمسك به الإسلام السياسي الحركي والتنظيري، ويحاولون تطبيقه وتعميمه على مجتمعاتهم وفق منهج الإسلام وأحكامه، معولين في ذلك على إحياء النصوص التراثية التي تنتمي إلى ثقافة تقليدية تغطي عليها العقلية المتيولوجية والسحرية أحيانا.

الخطاب الديني المعاصر يشعر أنه منذ القرن الماضي، أمام مقاربات شديدة تدفعه دفعا لكي يقدم مطارحات من تلقاء نفسه، أو بحكم الاستجابة لضرورات الواقع ليقدم رؤية جديدة للعالم وللحريات والدولة والحداثة والعلمانية والديمقراطية، على المستوى التأسيسي وعلى المستوى السياسي، المقاربة الأولى التي تعرض لها الخطاب الديني في عالمنا العربي المعاصر، هي مقاربة (الحداثة)، وهذه شكلت نوعا من الصدمة أمام الحاضرة الإسلامية التي أجمعت كل من يعيش فيها، أنها تعيش مرحلة الفوات الحضاري وبشكل هائل، وأنها في طور لا بد لها من استدراك ما فاتها من كثير على المستوى الثقافي والسياسي والإبداعي، حتى تستطيع أن تكون أمة حرة، سؤال النهضة الأولى هو سؤال (الحرية) بالدرجة الأولى، خصوصاً وأنه كان تحت ضغط الاستعمار والإلحاق، الخطاب الديني طرح على نفسه السؤال: لماذا تخلفنا ولماذا لسنا أحراراً؟. فكرة القصور الذاتي دفعت بالخطاب الديني إلى الانكفاء كرد فعل باتجاه الحداثة، وتحول إلى خطاب رجعي؛ أي إنه اكتشف نموذج التاريخي والمثالي في الماضي، وأراد أن يعيد التأسيس لمرحلة الاستئناف التاريخي بناء على العصر الذهبي وما يسمى بالتجربة النبوية.

62 الطويس، باسم، مقالة المناقشة الغائبة، صحيفة الغد الأردنية، 22 يوليو 2013

المقاربة الثانية، ممارسة التنسيب والتحقيب والخروج من مطب التعامل الاسمي مع القضايا المطروحة؛ فالخطاب الديني نجح في قتل المعادلة التأويلية للوعي الإسلامي، عندما قام بتنشيت (الدوال والمدلولات)، تعدد نطاق الدوال والمدلولات باستخدام الأدوات والمناهج المعرفية التفكيكية، تفتح باب التأويل والتعامل مع التراث على مستوى التنظير الكلي؛ أي النزول إلى تفاصيل التفاصيل لفهم حركية الأفكار بالتفاعل مع السياسي والتاريخي والتقنيات والصراع والاقتصاد، ما يسوقه البعض على أنه دين، باعتباره مدونات نصية يتم الدفاع عنها ككتلة كلية باسم العقل السلفي يتم حبسه وتكبله بإغلاق كل مسارات التعامل النقدي، الفهم النقدي يخرج الخطاب الديني من دائرة المطلق إلى حيزه النسبي، وتربط الإنسان بإحداثياته الثقافية ليس من الملزمات، وإنما من باب فاعلية الاستدامة.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا، كانط أو المشكلة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1978
- أركون، محمد، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، دار النهضة، ومركز الإنماء القومي، بيروت، 1990
- أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985
- الأيوبي، نزيه نصيف، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقى، بيروت، 1992
- برقاي، أحمد، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2015
- بلقزيز، عبدالإله، أسئلة الفكر العربي المعاصر، وزارة الثقافة الأردنية، 2018
- بلاك، أنتوني، الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، عالم المعرفة، الكويت، 2013
- البناء، حسن، مجموعة الرسائل، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.
- الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004
- تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996
- الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1978
- حرب، علي، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998
- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة «المقدمات النظرية» ج1، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة.
- الخراط، محمد، الدين والسياسة بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية للعالم، ندوة الديني والسياسي وإشكالية الدولة الحديثة، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2013
- دي فابر، جاك دوه، الدولة، ترجمة أحمد حسيب عباس، الأمل للطباعة والنشر، 1995
- الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، 1935
- شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990
- الشرفي، عبدالمجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968
- صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005
- ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، 1998
- طرابيشي، جورج، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقى، بيروت، 1993
- الطويسى، باسم، مقالة المناقشة الغائبة، صحيفة الغد الأردنية، 22 يوليو 2013

- الطويل، عبدالسلام، إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر، مجلة الديمقراطية، العدد 25، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 2007
- عبدالرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ط1، 1925
- عبداللطيف، كمال، التفكير في العلمانية: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002
- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992
- العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992
- علي، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996
- عماد، عبدالغني، الإخوان المسلمين بين مرحلتين: الناصرية والساداتية، المجلة العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد رقم 37، 2013
- العلام، عبدالرحيم، العلمانية والدولة المدنية تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016
- عنايت، حميد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991
- عودة، عبدالقادر، «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، مؤسسة الرسالة، القاهرة، 1984
- غليون، برهان، نقد السياسة: الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2004
- القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة تحقيق عبدالكريم العثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، 1966
- القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996
- مبروك، علي، في لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014
- الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015
- محرز، بويش، في سؤال العلمانية الإشكالات التاريخية والآفاق المعرفية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015
- المسيري، عبدالوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002
- الناهي، هيثم، الدولة وخفايا إخفاق مأسستها في المنطقة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016
- نصار، ناصيف، مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، 1986
- منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995
- وقيدي، محمد، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990
- ياسين، عبدالجواد، السلطة في الإسلام نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com