إعادة فهم الإسلام السياسي كحالة متصلة بالفضاء العام وتحديات الثوة الصناعية الرابعة

إبراهيم غرايبة*

المستخلص

تحاول هذه الدراسة فهم حالة الإسلام السياسي القائمة اليوم اعتمادا على التفكير للفضاء العام في ضوء تحديات وفرص الشبكية وتداعياتها وتأثيراتها على الدول والمجتمعات والأسواق، ويحاول الباحث في هذه الدراسة ملاحظة المعطيات الجديدة التي تؤثر في التفكير للفضاء العام في تفاعله مع الدين والشبكية، ومن ذلك صعود التطرف والكراهية، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة للشبكية والعولمة والثورة الصناعية الرابعة.

إن الدين بما هو منظومة من الاعتقادات والممارسات والثقافة والسلوك يشكل حضورا مؤثرا وعميقا في الفضاء العام، وفي ذلك فإن سياسات الفضاء العام في تفاعله مع الدين تحتاج إلى التفكير في الشأن الديني على نحو أبعد بكثير وأشمل من السياسات والأفكار المتصلة مباشرة بالدين مثل العلاقة بين الدين والدولة وإدارة الشأن الديني والتعليم الديني والتطرف الديني.

وقد أنشأت الشبكية والثورة الصناعية الرابعة حالة انتقالية وقلقة لم تتضح بعد، كما أنها أصابت الحالة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة بهزات عميقة جعلتها موضع شك، لكن لم تتكرس بعد الأفكار والتصورات والفلسفات التي يجب أن تصاحب المرحلة الجديدة وتنظر لها، ولذلك يغلب على التفكير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي اليوم مفاهيم عدم اليقين

الكلمات المفتاحية: الإسلام السياسي، الفضاء العام، التحولات الاجتماعية، الثورة الصناعية الرابعة، التحديات.

Abstract

This study attempts to understand the current state of political Islam through thought in the public sphere in light of challenges and opportunities posed by the internet, and its consequences and effects on states, communities and markets.

The researcher attempts in his work to take notice of new facts that influence thought for the public sphere and its interaction with religion and the internet, including the rise of extremism and hate and the social and economic transformations accompanying the internet, globalism and the fourth industrial revolution.

As a system of beliefs, practices, culture and behavior, religion constitutes an influential and deep presence in the public sphere, thus, the public sphere's policies governing the interaction with religion requires a far more long-sighted and comprehensive consideration of the religious aspect than the one required for policies and thought directly connected to religion, such as the relationship between state and religion and the management of religious issues, religious education and extremism.

The internet and the fourth industrial revolution have created an uneasy transitional phase that has yet to take clear shape, not to mention that they struck the prevailing social, ideological and economic states deeply, making them questionable. Meanwhile, the ideas, perceptions and philosophies that should accompany the new era have not yet taken form, and so social, political and economic thought today is dominated by notions of uncertainty.

Keywords: Political Islam, Public Space, Social Transformations, Fourth Industrial Revolution, Challenges.

إعادة فهم الإسلام السياسي كحالة متصلة بالفضاء العام وتحديات الثوة الصناعية الرابعة

مقدمة

صعد الإسلام السياسي كحالة سياسية واجتماعية منذ سبعينات القرن العشرين، وتشكل هذه الحالة اليوم تحديا كبيرا للدول والمجتمعات، وقد ترافقت الظاهرة مع صعود الحالة الدينية في العالم وفي عالم العرب والمسلمين؛ ومع سيادة الثورة الصناعية الرابعة المستمدة من تقنيات الحاسوب والاتصالات والبرمجة وما رافقها من تحولات اقتصادية واجتماعية كبرى.

تحاول هذه الدراسة فهم حالة الإسلام السياسي القائمة اليوم اعتمادا على التفكير للفضاء العام في ضوء تحديات وفرص الشبكية وتداعياتها وتأثيراتها على الدول والمجتمعات والأسواق، وتجد أن الأزمة التي يعيشها الإسلام السياسي هي نفسها أزمة الدول والمجتمعات وأنها تعتمد على مستوى وطبيعة التكيف مع المرحلة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة ومتطلباتها، وفي ذلك فإن الحلّ المقترح هو في إعادة التفكير في دور الدين في الفضاء العام وفي العلاقة بين السلطات والمجتمعات والمواطنين والأسواق والموارد والأعمال على النحو الذي يأخذ بالاعتبار الأفكار والقيم السياسية الجديدة المتشكلة في عالم ما بعد الصناعة أو ما يسمى الثورة الصناعية الرابعة و أو الشبكية و أو اقتصاد المعرفة والإبداع.

ويحاول الباحث في هذه الدراسة ملاحظة المعطيات الجديدة التي تؤثر في التفكير للفضاء العام في تفاعله مع الدين والشبكية، ومن ذلك صعود التطرف والكراهية، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة للشبكية والعولمة والثورة الصناعية الرابعة، والاتجاهات الفكرية الجديدة في إعادة فهم الدين في الفضاء العام بحثا عن أفكار ومعارف تلائم التحولات ولا تتعارض مع الدين وتلاحظ الأخطاء والتحديات التي رافقت النموذجين المتقابلين في الحياة السياسية والاجتماعية، وهما الاتجاه الديني والاتجاه العلماني.

لقد تطورت الأفكار والمعارف المتصلة بالدين وعلاقته بالفضاء العام، وتنشأ اليوم حاجة لأفكار وسياسات دينية جديدة مستمدة من العلوم والتجارب الإنسانية تجعل الدين في سياق الإصلاح والتقدم دون تعارض أو تناقض، كما تتشكل ضرورة لمراجعة عمليات الأسلمة والبدائل الإسلامية والنماذج الإسلامية التي اشتغلت عليها دول وجماعات عربية وإسلامية، والعمل باتجاه التدين

والأنسنة أخذا بالاعتبار أن الاعتدال الديني لا ينشئه فقط تفسير معتدل للنصوص الدينية. لكن ينشئه تقدم اقتصادي سياسي اجتماعي. والفهم المتقدم للدين ينشئه تقدم علمي وتعليمي شامل.

ولا بد من الاعتراف أنها أفكار ومحاولات مازالت في بدايتها في عالم العرب والمسلمين. لكن من المهم جدا أن نخوض في هذه الأسئلة، وإن كانت تبدو بلا إجابات أو توقعات محددة أو واضحة. ويقترح الباحث إعادة فهم علاقة الدين بالفضاء العام باعتبارها مستمدة من المصالح والأفكار والاتجاهات العامة ثم بناء توقعات تحاول السياسة العامة أن توفرها في الخطاب الديني، بمعنى أن الخطاب الديني لا ينشئ توقعات السياسة الدينية لكنها توقعات محددة خارج السياق الديني، ويوصي أيضا بإطلاق الدراسات الدينية من مدخلات علمية وفي سياق العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن الدين بما هو منظومة من الاعتقادات والممارسات والثقافة والسلوك يشكل حضورا مؤثرا وعميقا في الفضاء العام والممتد في السياسة والاقتصاد والتعليم والتشريع والثقافة والصراعات والهوية والعلاقات الخارجية والعلاقات والتفاعلات بين المواطنين ومكونات المجتمع الثقافية والإثنية، وفي ذلك فإن سياسات الفضاء العام في تفاعله مع الدين تحتاج إلى التفكير في الشأن الديني على نحو أبعد بكثير وأشمل من السياسات والأفكار المتصلة مباشرة بالدين مثل العلاقة بين الدين والدولة وإدارة الشأن الديني والتعليم الديني والتطرف الديني.

لقد أنشأت الشبكية والثورة الصناعية الرابعة حالة انتقالية وقلقة لم تتضح بعد، كما أنها أصابت الحالة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة بهزات عميقة جعلتها موضع شك، لكن لم تتكرس بعد الأفكار والتصورات والفلسفات التي يجب أن تصاحب المرحلة الجديدة وتنظر لها، ولذلك يغلب على التفكير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي اليوم مفاهيم عدم اليقين و"الما بعدية" .. ما بعد الصناعة، ما بعد الحداثة، ما بعد الطبقة الوسطى، أو "الشك والنفي" .. مدارس بلا معلمين، مصانع بلا عاملين، طائرات بلا طيار، مكاتب بلا أوراق، معارك بلا جيوش،.. أو مصطلحات "من إلى" .. من الهرمية إلى الشبكية، من الحتمية إلى الانتقاء، من المجتمع إلى الفرد، ..

تستمد الدراسة أهميتها ومبرراتها من الأسئلة التالية: كيف تخدم الحالة الدينية سياسات الإصلاح والتقدم أو لا تتعارض معها؟ كيف يمكن مواجهة التطرف والكراهية المستمدة من الدين؟ هل نحتاج إلى التأييد الديني في الفضاء العام والسياسي والثقافي والأخلاقي وفي بناء التماسك الاجتماعي؟ هل يجب مواصلة الربط بين الدين والأهداف والمصالح العامة والكبرى؟ كيف نحدد نقطة التوازن التي تقف فيها السياسة العامة بحيث تكون في المسافة المناسبة تجاه الدين بحيث لا

تتضرر المصالح العامة ولا يكون الدين أداة تطرف وإعاقة في الإصلاح والتقدم؟ ما التحولات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة للشبكية والثورة الصناعية الرابعة وما تأثيراتها على السياسات الدينية؟ ما مستقبل الدين في الحياة العامة وفي الاتجاهات الثقافية والاخلاقية والاقتصادية وما تأثير هذه التقديرات على السياسات العامة والدينية؟ ما التحديات الناشئة عن السياسات والحالة الدينية القائمة وما المراجعات المطلوبة؟

الإسلام السياسي

يعبر مصطلح "الإسلام السياسي" عن عمليات الصياغة المعاصرة للإسلام التي ابتدأت منذ أوائل القرن العشرين، وقدمت منظومة واسعة وممتدة من التطبيقات والدراسات والمؤسسات والجماعات والأنظمة الجديدة التي أعادت تقديم الإسلام على نحو استوعب التحولات الاقتصادية والسياسية والعلمية التي سادت في الغرب وشملت عالم الإسلام، وهي جهود شارك فيها علماء ومفكرون وأساتذة وباحثون وأنظمة سياسية ومؤسسات علمية وتعليمية واقتصادية، وجماعات سياسية واجتماعية؛ أفضت إلى منظومة واسعة ومعقدة من الفكر والبرامج والمؤسسات والتطبيقات "الإسلامية" في السلوك والثقافة والحكم والتعليم والإعلام والبنوك والأسواق والسلع والخدمات والعلاقات.

شاع استخدام مصطلح الإسلام السياسي باعتباره يعني الجماعات الإسلامية السياسية التي تعمل لأجل تطبيق الشريعة الإسلامية والمفاهيم والأحكام الإسلامية من خلال المشاركة السياسية السلمية و/أو الديمقراطية، لكنه اسم يحتمل تسميات أخرى كثيرة غير ذلك؛ فبما هو يعني التطبيق والمفهوم السياسي للإسلام، ويشمل هذا التعريف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية القائمة، والتي تطبق الشريعة الإسلامية أو تقوم بدور ديني سياسي، كما يشمل أيضا جماعات إسلامية متطرفة، سواء كانت سلمية أو تستخدم العنف؛ لأنها أيضا جماعات لديها برامج وتصورات لتطبيق الإسلام وفهمه سياسيا. (1)

عصر المعرفة أو "الشبكية" أو الثورة الصناعية الرابعة

يطلق عصر المعرفة أو اقتصاد المعرفة أو الشبكية على التحولات الاقتصادية والاجتماعية المصاحبة لتقنيات الحوسبة والاتصالات، وقد يكون مفهوم "الشبكية" تعبيرا عن تفاعل الحوسبة مع الاتصالات الأفضل وصفا لهذه المنظومة التقنية الاقتصادية الاجتماعية باعتبار أن المعرفة تمثل جوهرا وهدفا للإنسان في كل العصور والمراحل.

تجتمع في عبارة "المجتمع الشبكي"، باعتبارها أطروحةً تؤكد أن روح عصرنا هي روح الشبكية، فالشبكات أصبحت قوى محركة للحياة الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية"، ويعبر عن هذه المسألة عالم الاجتماع الإسباني مانويل كاستلز، على النحو التالي: "ثمة نزعة تاريخية تنتظم بمقتضاها الوظائف والعمليات الأساسية حول الشبكات على نحو متزايد، وتكون هذه الشبكات الوجه الاجتماعي لمجتمعاتنا، ويعمل انتشار منطق التشبيك على تعديل العمل وثماره تعديلاً جوهرياً في نواحي الإنتاج والتجربة والقوة والثقافة"

تضيف عبارة المجتمع الشبكي خاصيتين في توصيف المجتمعات الجديدة، أو المتشكلة حول التقنيات الجديدة: تقانة الحوسبة والاتصالات، وتوزيع المعلومات وإدارتها على نحو شبكي، وإعادة إنتاج الشبكية باعتبارها الشكل الأساسي للتنظيمات والعلاقات الإنسانية، عبر نطاق واسع من الهيئات والجمعيات الأهلية والسياسية والاقتصادية.

في الاقتصاد الشبكي وتشكله من خلال الشبكة، وعلى نحو عالمي، فإن دور الدولة يتغير متراجعاً عما كان عليه في المجتمع الصناعي. وقد نشأ شركاء للدولة في تنظيم السلطات السياسية والاقتصادية، ويبدو أن المكان والزمان لهما مفهوم مختلف، وكأنهما، في المنظور الصناعي، لا مكان ولا زمان. وفي المجتمع الشبكي، تتوقف القوة والتأثير على المشاركة والوصول (Access) إلى الشبكة والسيطرة، أو المشاركة في تدفق المعلومات والسلع من خلالها .

المجتمع الشبكي مسألة تستحق، بالطبع، اهتماما كبيراً وشاملاً، ذلك أن معظم، إن لم يكن جميع، المفاهيم والموارد والعلاقات يعاد تعريفها وتشكيلها اليوم، ونحتاج إلى التعرف إليها من جديد، وعلى نحو تبدو خبراتنا ومفاهيمنا ومهاراتنا المستمدة من مرحلة ما قبل الشبكية عرضةً للزوال وعدم الجدوى. (2)

لقد حلت الرأسمالية، كما يقول كارل بولانيي (3)، من دون إعلانٍ عن نفسها. ولم يطرح أحد نبوءةً عن الصناعة التي تستخدم الآلات، فقد جاءت مفاجأة للجميع. وكانت الأسواق، قبل زماننا، تشكل جزءاً ثانوياً من الحياة الاقتصادية، وكان النظام الاقتصادي مدمجاً بالنظام الاجتماعي، ولم تكن السوق ذاتية التنظيم معروفة. ويمكن قول الأمر نفسه كيف حلّت الشبكية من دون إعلان ومن دون توقع كاف أيضاً.

تطورات الإسلام السياسي

من إصلاح الخلافة إلى استئنافها إلى الأسلمة إلى البدائل الإسلامية .. إلى الأزمة!

يمكن التأريخ للخطاب الإسلامي المعاصر (4) بما هو الاستيعاب المعاصر لقضايا الدين والدولة ببداية القرن التاسع عشر عندما بدأت الدول الإسلامية تحاول اقتباس النموذج الغربي المعاصر للدولة الحديثة كما حدث في مصر محمد علي والدولة العثمانية وتونس وكثير من الحواضر الإسلامية، وتطورت ظاهرة الخطاب الإسلامي السياسي وتعددت مساراتها واتجاهاتها ومرّت في تحولات عدة حسب تحولات وتطورات الدولة الحديثة في عالم العرب والإسلام، وفي ذلك فإنها تحولات تعكس الحالة الاجتماعية والحضارية وتغيراتها وأزماتها. ويمكن عرض هذه التحولات والاتجاهات في الخريطة التالية :

١- إصلاح الخلافة والسلطة التي كانت امتدادا للقرون الوسطى وتقوم على الحق الإلهي والغلبة لأجل استيعاب الاتجاهات السياسية والفلسفية الجديدة في تنظيم الدول والمجتمعات، مثل الدستور وفصل السلطات وبناء المؤسسات العامة للتعليم والرعاية، واستعادة أو اقتباس الاتجاهات العقلانية في فهم النصوص وتأويلها، ومن رواد هذه المرحلة رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان، ومحب الدين الخطيب (5) (6) وقد تواصل فكر النهضة والإصلاح، وبرغم أنه يتضمن اتجاهات وأفكارا مختلفة ومتباينة لكن يمكن ملاحظة أنها اتجاهات وجهود كانت تركز على النهضة والتقدم أو الإصلاح اكثر من انشغالها بالعلاقة بين الدين والدولة، ومن رواد وأصحاب هذا الاتجاه: سيد قطب في المرحلة السابقة لعام 1954 والتي يعبر عنها كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، ومصطفى السباعي (الإسلام والاشتراكية) وحسن الهضيبي (دعاة لا قضاة) ومالك بن نبي وخاصة كتابه شروط النهضة، وسيد دسوقي: البعث الحضاري، وإسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، ورحيل غرايبة: الحقوق والحريات وفي الشريعة الإسلامية، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، وعبد المجيد الصغير، وهشام جعيط، وطه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري، وأحمد صدقي الدجاني، ومحمد الطالبي، ووحيد الدين خان،..

٢- العمل المنظم لأجل استعادة أو استئناف الخلافة الإسلامية بعد إنهائها في استنبول، ومن أمثلة هذا الاتجاه وأهمها جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عام 1928 وقدمت هدفها بوضوح في استئناف الخلافة ونهضة الأمة الإسلامية. وحزب التحرير الإسلامي (7)

٣- اتجاه الاستغناء عن الخلافة، وأوضح وأهم مثال على هذا الاتجاه علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم (8) الذي صدر في عام 1925. وفي امتداد هذا الاتجاه وتطوره وتبلوره فيما يمكن وصفه "العقلانية الإسلامية" يمكن إدراج عدد غير قليل من المفكرين والمثقفين، مثل طه حسين، ونصر حامد أبو زيد (9)، وعبد الله النعيم (10)، ومحمد محمود طه (11)، ومحمد أركون (12)،

٤- تطبيق الشريعة الإسلامية والدور الديني للدولة

رغم أن هذا الاتجاه لم يدرس دراسة كافية، ولم تلاحظ بعد محاولات التأريخ والتحليل للحالة الدينية أثر عمليات تطبيق الشريعة وإحلالها في القوانين والتشريعات والمؤسسات والحياة اليومية والدور الديني الواسع للدولة الحديثة، ولعله دور غير مسبوق في التاريخ الإسلامي، حيث أنشأت الدول الحديثة وزارات ومؤسسات قائمة على الشأن الديني وكليات علمية في الجامعات لتدريس العلوم الدينية وتقديم البحوث والدراسات وكذلك العدد الكبير من رسائل الماجستير والدكتوراه، لقد ساهمت السلطات السياسية في إنشاء وتطوير خطاب إسلامي وحالة دينية مؤثرة، ولعلها أكبر وأهم مصدر في تشكيل الظاهرة الدينية القائمة اليوم، بما في ذلك الحالة المتمردة والمناوئة للسلطات السياسية.

وانتشرت تطبيقات إسلامية واسعة مستمدة من التأثير الإسلامي في التشريعات والإعلام والتعليم، ونشأت اليوم حالة إسلامية عميقة وممتدة في الحياة والأسر والأسواق والمجتمعات والمؤسسات،..

وانتشرت أيضا أفكار ومشروعات البديل الإسلامي والصراع السلمي في الدول والمجتمعات، وتؤشر فكرة البديل الإسلامي إلى مؤسسات وكيانات اجتماعية واقتصادية "إسلامية" تشكل بديلا للمؤسسات الأخرى القائمة والتي تعتبر "غير إسلامية" مثل المدارس والأندية والبنوك والمنتجعات السياحية، وكذلك انظمة واتجاهات اللباس والطعام والبيوت والعمارة، وفي ذلك يتشكل صراع اجتماعي سلمي بين النموذجين، الموصوف أحدهما بأنه "إسلامي" والآخر "غير إسلامي" (13)

٥- الديمقراطية الإسلامية

طور الاتجاه الإسلامي السياسي في جماعة الإخوان المسلمين والجماعات المناظرة في تركيا والقارة الهندية وشرق آسيا نموذجا ديمقراطيا، يعبر عنه بوضوح في عالم العرب راشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية وفي تجربة حزب النهضة الذي أسسه ويرأسه الغنوشي (14) في تونس، وحسن الترابي (15) في كتابه السياسة والحكم بين الأصول والواقع، ورحيل غرايبة (16) الحريات العامة في الدولة الإسلامية.

إضافة بالطبع إلى التجربة السياسية الواقعية للإخوان المسلمين ثم الجبهة الإسلامية في السودان برئاسة الترابي، وتجربة الإخوان المسلمين في المغرب (العدالة والتنمية) وحزب العدالة والتنمية في تركيا، إضافة إلى مشاركات سياسية عديدة للإسلام السياسي في مصر والاردن وباكستان وإندونيسيا وماليزيا والكويت، ... (17)

الأزمة والطريق المسدود

تمثل حالة التطرف والكراهية والعنف والفوضى والصراعات الدينية والأهلية الطاحنة اليوم والتي تجتاح عالم العرب والمسلمين أزمة عميقة للخطاب السياسي الإسلامي وتحديا قد تعصف به، أو تجعله يعيد صياغة نفسه صياغة جديدة مختلفا جذريا عما كان عليه الحال منذ اوائل القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين. ويمكن القول إن حالة الإسلام السياسي تطورت من الإصلاح والمشاركة إلى سلسلة من التطرف والعنف من البديل الإسلامي إلى الخروج من المجتمعات والخروج عليها، والانقسام الاجتماعي والكراهية والصراعات والحروب الأهلية المسلحة.

تؤشر هذه الحالة على نموذج "إسلامي" انفصالي عن المجتمع والبيئة المحيطة، وهي تختلف عن الحالة التاريخية للإسلام السياسي، إذا أنها تأخذ طابع العنف المعنوي والمادي أحيانا، والكراهية والاعتداء والرفض للآخر الموصوف بأنه "جاهلي" وبرغم أنه تعبير غير محدد ابتدعه سيد قطب ثم بلوره محمد قطب في كتابه "جاهلية القرن العشرين" لكنه يعني عمليا ضد الإسلام أو الكفر العملي وإن لم يقل أصحابه صراحة بكفر من ليس سواهم، وطور هذا الاتجاه في تجمعات ودراسات جامعية وكتب مهمة مفاهيم واتجاهات جديدة ومؤثرة في الحالة الدينية الاجتماعية، مثل الولاء والبراء والحاكمية والمفاصلة الشعورية واستعلاء الإيمان،

وتطور جزء كبير من الحالة الدينية المعاصرة إلى عنف دامي وصراع مسلح وأهلي طاحن في بلاد عربية وإسلامية كثيرة، كما حدث في مصر منذ منتصف سبعينات القرن العشرين، وفي الجزائر طوال عقد التسعينات، وفي العراق وسوريا وأفغانستان وليبيا واليمن وإيران وطاجيكستان، وفي عمليات القتل والتفجير والاعتداءات والمنتمية إلى اتجاهات ومشاعر وتنظيمات إسلامية والتي تحدث في أنحاء واسعة في العالم. (18)

يمثل كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" (19) الدليل الأساسي للفكر والمواقف والعمل الذي تبني عليه الجماعات برامجها وتصوراتها، ويعتبر سيد قطب هو الأكثر حضورا وإلهاما للجماعات الإسلامية السياسية (أغلبها) وفي كثير من الاحيان تجد أعضاء الجماعات الإسلامية وشبابها يحملون أفكار سيد ومقولاته دون أن يقرأوا كتبه او يعرفوا أنها له، لقد اصبحت منظومة فكرية

تتلقاها الجماعات على نحو جماعي وشفاهي وخفي، بل إنها متجذرة وحاضرة في أذهان وتفكير كثير من المتدينين غير المنتظمين في جماعات إسلامية سياسية، ونسبة كبيرة من المشتغلين بالمؤسسة الدينية الرسمية!

كانت القضية التي أثارت فتنة وأزمة كبرى في صفوف الإخوان المسلمين ثم امتدت إلى الساحة الإسلامية هي ما يمكن تسميته التأسيس للمفاصلة مع المجتمعات والانظمة السياسية القائمة، ما أنشأ حالة متماسكة من الرفض والصراع مع كل البيئة والثقافة المحيطة، وفي حالة العولمة التي مرّ بها العالم كان هذا الفكر المنفصل عن المجتمعات والثقافات ملائما لعمل عولمي رافض للعالم! أو ما يسميه أصحابه "الجبهة الإسلامية العالمية.."

يقول سيد قطب إن وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع من قرون كثيرة، ولا بد من إعادة وجود هذه الأمة، فالعالم اليوم يعيش كله في "جاهلية"، ونحن اليوم في جاهلية مثل التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، .. تصورات الناس وعقائدهم وتقاليدهم وعاداتهم، وثقافتهم وفنونهم وآدابهم وشرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيرا إسلاميا هو كذلك من صنع الجاهلية. ولأجل ذلك لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي، والتصورات الجاهلية، والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية، في خاصة نفوسنا، وإن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي في منتصف الطريق، كلا! إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق. ولذلك فإن الذين يحاولون تقديم الإسلام في الحكم والسياسة والاقتصاد والدعوة إلى أنظمة إسلامية هم أيضا يقعون في الجاهلية وحبائلها أو هم لا يدركون طبيعة هذا الدين، ولا كيف يعمل في الحياة كما يريد الله إنهم مهزومون في أرواحهم تجاه أنظمة بشرية صغيرة، .. ينبغي أن يكون مفهوما لأصحاب الدعوة الإسلامية انهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين أيجب أن يدعوهم أولا لاعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون انفسهم مسلمين ! (20)

ويقول سيد قطب إن الجاهلية التي حولنا تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الإسلامي، وهي (الجاهلية) كذلك تتعمد أحيانا ان تحرجهم فتسألهم أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا اعددتم لتنفيذه؟ ومن واجب الدعاة كما يقول أن يكشفوا مناورة الإحراج وأن يستعلوا عليها، وأن يرفضوا السخرية الهازلة فيما يسمى "تطوير الفقه الإسلامي "

ويكون الجهاد في سبيل الله لأجل إقامة "مملكة الله في الأرض" التي لا تقوم إلا بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة، ولذلك فإن كل قتال دفاعا عن أوطان أو صد عدوان عليها ليس جهادا، فلا جهاد إلا لأجل تحرير الإنسان برده إلى عبودية الله والتي هي اتباع ما أمر الله، ويدخل في العبادة التشريع، فالذين يتبعون مشرعين من دون الله إنما يعبدونهم، .. وحيثما وجد التجمع الإسلامي الذي يتمثل فيه المنهج الإلهي فإن الله يمنحه حق الحركة والانطلاق لتسلّم السلطان وتقرير النظام،.. وإذا كف الله أيدي الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد فهذه مسألة خطة لا مسألة مبدأ. (21)

لكن ما هو المجتمع الجاهلي؟ وما هو منهج الإسلام في مواجهته؟ يتساءل سيد قطب، ويجيب إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، وإذا اردنا التحديد الموضوعي قلنا إنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف الموضوعي تدخل فعلا في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض. تدخل فيه المجتمعات الشيوعية، والوثنية التي مازالت قائمة في الهند اليابان والفلبين وافريقيا، والمجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا،.. وأخيرا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة. فالأصل الذي يجب أن ترجع إليه الحياة البشرية بجملتها هو دين الله ومنهجه للحياة، والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة وليست غامضة، .. أن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر. وفي المقابل فإن المجتمع الإسلامي هو المجمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وشريعة وعبادة ونظاما وخلقا وسلوكا، ويمتد ذلك الى الثقافة والفنون والمعارف الإنسانية والاجتماعية، وليس من مجال للتلقي في الحضارة والثقافة عن غير الله، .. يمكن ذلك في العلوم البحتة والتقنية... فشريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم واصول الأخلاق واصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا . (22)

ومفهوم "الحاكمية" في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقى الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها والحكم بها دون سواها، إن مدلول الشريعة في الإسلام كما يعتبر سيد قطب لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه واوضاعه، هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول الشريعة والتصور الإسلامي. إن اتجاهات الفلسفة بجملتها واتجاهات تفسير التاريخ الإنساني بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها، ومباحث الأخلاق بجملتها واتجاهات دراسة الأديان المقارنة بجملتها واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها، .. كلها في

الفكر الجاهلي أي غير الإسلامي قديما وحديثا متأثرة تأثرا مباشرا بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات ومعظمها إن لم يكن جميعها يتضمن في أصوله المنهجية عداء ظاهرا أو خفيا للتصور الديني جملة وللتصور الإسلامي على وجه خاص .

وليست وظيفة الإسلام أن يتصالح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض ولا الأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، فالإسلام لا يقبل انصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الاوضاع المنبثقة من هذا التصور، فإما إسلام وإما جاهلية. وفي مواجهة حاسمة وقاطعة يقرر سيد قطب أنه لا ينبغي ان تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام، وفي صفة دار الحرب ودار الإسلام، فمن هنا يؤتى الكثير في تصوراته ويقينه، إن لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام الا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق إلا الضلال. (23)

ويبدو واضحا بالطبع أن مسألة الحكم والحاكمية هي مبتدأ الأزمة الكبرى في عالم الإسلام، سواء تلك الأزمة بين الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية السياسية بعامة وبين الأنظمة السياسية والمجتمعات، أو الأزمة الاجتماعية بين المتدينين تدينا "إخوانيا أو قطبيا" وبين مجتمعاتهم وأسرهم والعالم المحيط بهم.

وحول مسألة الحاكمية على النحو الذي بدأ يفهمه الإخوان والجماعات الإسلامية في ستينيات القرن العشرين؛ نشأت جماعات منظمة وأفكار منتشرة بين الأفراد والمجتمعات وفي المساجد والمناهج التعليمية كما في الثقافة والإعلام، وهي باختصار اعتبار أنظمة الحكم والمجتمعات القائمة غير إسلامية. وهو فهم تشكل أساسا حول مجموعة من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (المائدة، الآية 44)، وقوله سبحانه: "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ" (المائدة، الآية 50)

إن اعتبار الأمة خارجة على الدين وفق هاتين الآيتين، هو فهم طارئ ومفاجئ لمعظم المسلمين. وقد وقع فيه من قبل الخوارج، عندما اعتبروا الأمة كلها خارجة عن الإسلام؛ فما من مسلم سواهم. وأنشأ بعض المعاصرين بينهم إخوان مسلمون، ومن حزب التحرير، والجماعة الإسلامية، والجهاد، والتكفير والهجرة، وبعض السلفيين.. حكما على الأمة بالردة صراحة أو ضمنا، بل إن بعضهم اعتبر الأمة في ردة شاملة دخلت فيها منذ قرون عدة. وتمكن هذا الفكر في صفوف الإخوان، وصار مهيمنا على كثير من قادتها وأعضائها .

وعلى الرغم من أن المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين حسن الهضيبي أصدر كتاب "دعاة لا قضاة" (24) في أواخر الستينيات (1969)، ردا على هذا الفكر الذي انتشر وما يزال مؤثرا. فإن كتاب دعاة لا قضاة ظل مهمشا وشبه مجهول في صفوف الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية السياسية والقتالية حتى بين الذين يعتبرون منهم معتدلين أو مختلفين عن ومع فكر سيد قطب.

يعتبر الهضيبي حكم الناطق بشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله) مسلما تجري عليه أحكام المسلمين، وليس لنا أن نمحص صدق شهادته، ولم ترد "الحاكمية"؛ "حاكمية الله" في الكتاب والسنة، فهو مصطلح حديث. ولكن ورد لفظ الحكم "إن الحكم إلا لله" (يوسف، الآية 40)، وهناك أيضا قوله تعالى: "فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا" (النساء، الآية 65)

إدارة حالة الإسلام السياسي بمنظور الدين في الفضاء العام

ترتبط ظاهرة الإسلام السياسي بقوة وتأثير الدين المتصاعدة في المجال العام، ولا يمكن إدارة العلاقة مع حالة الإسلام السياسي من غير الأخذ بالاعتبار الحضور الديني اللافت في جميع أنحاء العالم، وربما تساعد كثيرا الدراسات والنقاشات التي أجراها في هذا المجال مفكرون مهمون في الفلسفة والاجتماع، مثل يورغن هابرماس، وجوديت بتلر، وكورنيل ويست، وتشارلز تيلور، وادوارد منديتا، وجوناثان فانتويرين، وكريغ كالون، ويمكن الحصول على مقاربات مناسبة ومختلفة في تصور تأثير الدين في الفضاء العام وعلى النحو الذي يقبل فيه المتدينون وغير المتدينين ويفيد ويطور الجدل العام، بما يجب أن يكون عمليات مستمرة وحيوية؛ إذ بغير هذا الجدل لن ننشئ النموذج المناسب في تنظيم الدول والمجتمعات والأسواق والعلاقات والتصورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

هناك طيف واسع من الأفكار والتصورات حول الدين في المجال العام لا تنتمي إلى "التديين" بمعنى الولاية الدينية على الحياة العامة أو المرجعية الدينية في الشأن الجماعي بما هو ينظم الجماعات والمؤسسات، ولا تنتمي أيضا إلى الفصل القطعي بين الدين والدولة كما في العلمانية. وربما تكون هذه التجارب هي ما نحتاج إليه في عالم العرب والمسلمين أكثر من الانشغال بالنموذجين الأكثر شهرة وتداولا في عالمنا؛ النموذج الديني أو "العلماني".

إن الدين يمثل واحدا من أكثر مصادر الاهتمام والقلق في التفكير والتخطيط في الفضاء والجدل العام؛ إذ كان على مدى التاريخ والجغرافيا وفي كل الأديان يشغل الطبقات الاجتماعية والمحافل

العامة والمفكرين والمثقفين كما محدودي التعليم والثقافة، وهو موضوع يزداد أهمية مع التطور الكبير في وسائل الإعلام والتواصل.

تقدم ندوة "قوة الدين في المجال العام" والتي شارك فيها يورغن هابرماس، وجوديت بتلر، وكورنيل ويستـــ وتشارلز تيلر أفكارا وإضاءات جديدة للنظر إلى الدين والحالة الدين في إطار الفضاء العام تتجاوز العلمانية، وتسمى أحيانا "ما بعد العلمانية" (25)

لقد شمل الجدل حول الدين في الفضاء العام السياسة والمؤسسات والنظام الاجتماعي والأخلاقي والعلوم الطبيعية والبحتة، وعلاقة الدين بالسياسة، وهي جدالات طويلة وقديمة، يؤسس لها في العصر الحديث بالثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر. ورغم الأمثلة الإيجابية الكثيرة عن دور الدين في الفضاء العام في العدالة وحقوق الإنسان والتعليم والحريات،.. ظل السؤال عن الدين في المجال العام مهما وملحا، ويدعو الكثيرون إلى أن يبقى الدين داخل المجال الخاص، رغم الإقرار بأثره الفعال والمحفز والأخلاقي في تشكيل الضمائر الفردية. لكن هناك دعوات، في المقابل، للاعتراف بدور الدين في المجال العام حتى في أوروبا التي تدهورت فيها الممارسة الدينية ظلت قضية الدين الشعبي فيها حاضرة بقوة.

يقارب يورغن هابرماس مسالة الدين في الفضاء العام من أزمة السياسة نفسها إذ أنه كما يقول "تمكنت السياسة من النجاح في ظروف اقتصاد السوق الذي تسيطر عليه السياسة، لكنها قدرة تواجه تحديات في ظل الرأسمالية المعولمة، وأصبحت السياسة بوصفها وسيلة تقرير المصير ديمقراطيا مستحيلة بقدر ما هي فائضة عن الحاجة. وتحت ضغوط المقتضيات الاقتصادية التي تغلب على نحو متصاعد على المجالات الخاصة للحياة ينسحب الأفراد أكثر فأكثر فزعين إلى فقاعة مصالحهم الخاصة. وتضمر الرغبة في المشاركة في الفعل الجماعي والوعي بأن المواطنين يمكن لهم تشكيل الظروف الاجتماعية لحياتهم على نحو تعاوني بواسطة الفعل التضامني. والحال أنه لم يعد يمنح مفهوم "السياسي" العتيق فرصة البقاء سوى الخوف من أن تصبح الديمقراطية نموذجا عفا عليه الزمن. (26)

يدرك جون رولز أن مشكلة الأثر السياسي لدور الدين في المجتمع المدني لم تجد حلا بوساطة علمنة السلطة السياسية بوصفها كذلك. إن علمنة الدولة ليست ذاتها علمنة المجتمع. وهو ما يفسر طابع التناقض الذي ظل يغذي إلى يومنا هذا النقمة الكامنة داخل الدوائر الدينية بصدد تبرير المبادئ الدستورية "اعتمادا على العقل وحده" وتدعي العلمانية حل التناقض والتداخل ازاء الدين والمجال العام بفردنة الدين، لكن ما دامت الجماعات الدينية تلعب دورا حيويا في المجتمع المدني

وفي المجال العام فإن السياسية التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجا للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين كما هو من قبل المواطنين غير المتدينين. لقد فقدت قوة الدولة في الديمقراطية الليبرالية هالتها الدينية. والشرعية الديمقراطية هي المتوفرة اليوم. (27)

وأثار جون رولز نقاشا في نظريته الشهيرة التي يعبر عنها كتاب "العدالة كإنصاف" حيويات بمقترحه الداعي إلى دور محدود للدين في المجال العام وأنه يمكن إدخال عقائد عقلانية شاملة، سواء كانت دينية أو غير دينية في الجدل العام. وبحسب هذا المقترح لا بد أن يكون المواطنين أحرارا في تقرير إن كانوا يرغبون في استخدام لغة دينية في المجال العام أو لا، فإن رغبوا في ذلك فإن عليهم قبول أن محتويات الحقيقة المحتملة في الملفوظات الدينية لا بد أن تترجم إلى لغة مقبولة على نطاق واسع قبل أن تتمكن من سلوك طريقها إلى أجندات البرلمانات او المحاكم أو الهيئات الإدارية، وتؤثر في قراراتها. (28)

يعتقد الفيلسوف الكندي تشارلز تيلر أننا في حاجة إلى إعادة تعريف العلمانية، وتدرج مقولاته في ما صار يسمى "ما يعد العلمانية". يقول تيلر هناك خطأ سائد في النظر إلى العلمانية بأنها معنية بالعلاقة بين الدين والدولة؛ بينما هي في الواقع معنية بالاستجابة الصحيحة للدولة الديمقراطية تجاه التنوع. وهذا يقتضي حماية الناس في انتمائهم أو ممارستهم لأية وجهة نظر يختارونها، ومعاملة الناس بالتساوي مهما كانت خياراتهم، والإصغاء إليهم جميعا. (29)

ويقول تيل لا يمكن للدولة أن تكون مسيحية أو مسلمة أو يهودية، لكنها لنفس الأسباب لا يمكن ان تكون ماركسية أو كانطية أو نفعية. بالطبع ستنتهي الدولة الديمقراطية إلى التصويت على القوانين التي في أحسن الاحوال تعكس القناعات الفعلية لمواطنيها والتي ستكون إما مسيحية أو مسلمة ... لكن لا يمكن للقرارات المتخذة أن تؤطر بطريقة تمنح اعترافا خاصا لأحد هذه الآراء. ليس مثل هذا الفعل بالأمر الهين، فالخطوط الفاصلة يصعب رسمها ولا بد ان يعاد رسمها دائما، لكن هكذا هي طبيعة مشروع الدولة العلمانية الحديثة، وهل ثمة بديل أفضل أمام الديمقراطيات المتنوعة؟ (30)

وبرغم الأمثلة الإيجابية الكثيرة عن دور الدين في الفضاء العام في العدالة وحقوق الإنسان والتعليم والحريات،.. ظل السؤال عن الدين في المجال العام مهما وملحا، ويدعو الكثيرون إلى أن يبقى الدين داخل المجال الخاص، برغم الإقرار بأثره الفعال والمحفز والأخلاقي في تشكيل الضمائر الفردية. لكن هناك دعوات في المقابل للاعتراف بدور الدين في المجال العام حتى في أوروبا التي تدهورت فيها الممارسة الدينية ظلت قضية الدين الشعبي فيها حاضرة بقوة.

يعتقد هابرماس يجب أن يكون المجال العام في المجتمع الديمقراطي مفتوحا أمام الجميع، ويجب احتواء المواطنين المتدينين كمسألة تقع في صلب العدالة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد. وأننا نعرض للخطر مستقبل نظام الحكم الديمقراطي إن اخفقنا في دمجهم في مشاغل العقل العام. إن العثور على طرق يدمج بها الدين في المجال العام هو تحد حيوي يواجه المجتمع المعاصر (ونظريات المجتمع المعاصر). فالليبرالية السياسية بحاجة إلى استبصارات أخلاقية والتزامات جديدة، وهي تعترف بالدين بوصفه مصدرا ممكنا للتجديد، ويحب ألا يتخذ مثل هذا التجديد شكل لجوء مباشر للعقائد الدينية أو رؤى العالم الشمولية بطرق تغلق الجدل العام. ويجب أن يلتقي المواطنون المتدينون وغير المتدينين كأنداد، والأفكار الدينية تشكّل المجال العام عبر الجدال. والمجال العام يمثل مضمارا للجدل العقلاني النقدي، ويعد السماح بدخول مسألة قدرة ورغبة على المشاركة في جدال مفتوح، ويخشى أن يؤدي الالتزام الديني الى الانسحاب من الجدل، (31)

ويقارب تشارلز تيلر (كتاب عصر العلمانية) الدين في المجال العام عبر المعاني المتنافسة للعلمانية، ويركز على تعريف نواع المواقف تجاه الدين التي تكون مطلوبة من الدولة الديمقراطية الحديثة ذات التنوع السكاني. فتحقيق حياد الدولة يواجه مشكلتين: أولاهما أن هناك ميل إلى التركيز على الدين بوصفه يطرح أسئلة مختلفة جذريا عن كل ما هو مطروح من أنواع الاختلافات بين المواطنين، والمسألة ليست مجرد سوء فهم للدين، لكنها سوء فهم لعلاقة كل من الدين والثقافة والفاعلية الفردية مع العقل العام. ويقول إن مسألة حياد الدولة تعني تفادي الانحياز والرفض تجاه المواقع المتدينة فقط، لكن تجاه أي موقع أساس، دينيا كان أو غير ديني.

والمسألة الثانية التي يطرحها تيلور ليس ثمة حل يوفّره ترتيب مؤسسي يؤشر أين يمكن تأكيد القيم العميقة. وأفضل صياغة أمكن الحصول عليها مقولات اختزالية مثل "فصل الدين عن الدولة" لكن ما هو أهم بالنسبة للمجتمعات الديمقراطية هو استكشاف الطرق التي يمكن العمل بها من أجل الأهداف المشتركة، مثل الحرية والمساواة والأخوة.

وقد يعتمد بناء حياة ديمقراطية مشتركة على القدرة على الانخراط في مثل هذه المشاغل الإيجابية المشتركة أكثر من اعتماده على أي ترتيب مؤسسي. وهذا الأمر يعني أن علينا أيضا ألا نفهم المجال العام بصيغة الجدل حول صحة المقولات، إنه عالم إبداع وتخيلات اجتماعية يمنح فيه المواطنون حياتهم معا شكلا مشتركا، عالم استكشاف وتجريبي واتفاقات جزئية، على المواطنين أن يجدوا طرقا يتعالمون بها مع الالتزامات الأساسية تجاه بعضهم البعض باحترام، ولحسن الحظ فإنهم يمكن أيضا أن يجدوا مناطق متداخلة لا يستهان بها في ما يقدرونه عاليا. (32)

مقاربة الإسلام السياسي بمنظور شبكي

يبدو الدين اليوم، محرّك الصراعات القائمة في عالم العرب والمسلمين، لكن يبدو مؤكداً أيضاً، أن المؤسسة الدينية تواجه تحديات جوهرية تغير في دورها ومصيرها، ولن تكون بطبيعة الحال في منأى عما أصاب مؤسسات الإعلام والثقافة والمعرفة الأخرى في مرحلة "الشبكية"، فكما انحسرت المؤسسات الإعلامية للدولة وضعفت قدرتها على الاحتكار والمراقبة والسيطرة على عالم الفضاء والشبكات وما يتدفق فيهما من معلومات، فإن المؤسسة الدينية أيضاً لم تعد قادرة على احتكار المعرفة الدينية، وربما يكون من أسباب صعود الإسلام السياسي الجماعاتي هو ضعف وانحسا تأثي المؤسسات الدينية الرسمية، وفي ذلك فإننا في مواجهة مؤسسات وجماعات دينية شبكية مختلفة اختلافاً كبيراً وجوهرياً، وربما تختفي أو تتغير المؤسسة الدينية في هيكلها القائم اليوم. ومن ثم لن يكون ثمة معنى للصراع الديني نفسه أو للصراع على الدين!

كانت المدن في تشكّلها عبر التاريخ، تدور حول قلعة الحكم وهيكل الدين، ومثلت المؤسسة الدينية في ذلك دوراً حيوياً بالغاً للحكم جعل من القلعة والهيكل توأمين لا ينفصلان، ففي المعرفة والاحتياجات الدينية وأسرارها كان الهيكل سلطة اجتماعية ومعرفية يخشاها الحاكم ولا يستغني عنها، وكان التحالف مع القلعة ضرورة للهيكل أيضاً، إذ كانت ثمة حاجة ملحّة الى دعم وحماية التميز والاحتكار اللذين نشآ لطبقتي الحكم والدين، التأثير المعرفي والروحي الذي يعزز السلطة والمشروعية للحكم والهيكل.

لكن الشبكية بما هي مساواة مطلقة تنشئ مدناً جديدة مختلفة، ففي القدرة على الحصول على المعرفة وإنتاجها أيضاً تتشكل مشاركة عامة جديدة تغير من معنى المؤسسة الدينية، ولعل سؤال الدين وعلاقته بالدولة والمجتمعات والأفراد هو اليوم أكثر تطبيقات اقتصاد المعرفة وتقنياتها، ففي واقع الحال لم يعد الدين أداة سلطوية ونخبوية، ولم تعد المعرفة الدينية سراً مقتصراً على طبقة من رجال الدين، ولم يعد الهيكل مقصداً لطالبي المعرفة.

وربما يكون الصراع الديني القائم اليوم إدراكاً واعياً أو غير واعٍ لنهاية التحالف بين القلعة والهيكل، فقد تحول الدين من أداة سلطوية إلى أداة فاعلة بيد المهمشين والمعارضين والمتمردين، وربما يكون الحلّ أو المآل تحرير الدين من الصراع وتحرير الصراع من الدين. سيكون ذلك أمراً حتمياً، ولن يطول المقام حتى يتحول الدين إلى شأن بعيد من السلطات والجماعات والطبقات، فالشبكية التي حرمت السلطات والنخب من هذا المورد لن تجعله حكراً على الجماعات، أو على أحد من الناس، طالما أنها تمنحه بلا وساطة أو وصاية من أحد أو هيئة.

كيف نفكر لمدن شبكية يتساوى فيها جميع الناس بقدر ما يتساوون في الوصول إلى الشبكة؟ وفي ذلك نتساءل بطبيعة الحال، عن العلاقة الجديدة أو المتوقعة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية والأفراد والمجتمعات؟ ما الثقة الممكنة والمتبقية للمؤسسة الدينية عندما لا تعود مصدراً للمعرفة. فقد ورثتها الشبكة بكفاءة ونزاهة، ما معنى العالم الديني أو الفقيه اليوم، وماذا تركت لهما الشبكة؟

لقد غيرت الشبكة (ستغير) معنى المؤسسة والمعرفة الدينية، فبرامج الحاسوب، بخاصة في مرحلة البرمجة الإدراكية المتقدمة، والتي تتجاوز جمع البيانات والمعلومات وتنظيمها إلى تحليلها، تقدّم لقاصدي المعرفة والمشورة (والاعتراف أيضاً) كل أو معظم ما يحتاجون إليه، ولم يعد مجال كبير للعمل الديني المؤسسي، وفي تقديم الخدمات المعرفية صار يتشارك في الدور المعرفي والديني مع الفقيه أو الكاهن متخصصون آخرون، مثل مصممي ومبرمجي تطبيقات الشبكة وبرامجها وغيرهم، فمن هو رجل الدين اليوم؟ ألا يمكن أن يكون مبرمجاً حاسوبياً، وقد يكون منتمياً إلى دين آخر .. وقد لا يكون منتمياً إلى دين؟ ثم وفي مرحلة عندما يتحول الذكاء الصناعي إلى تطبيقات حاسوبية تطور وتضيف ما يبدو حكراً على البشر اليوم، هل سيكون الروبوت أو البرنامج الحاسوبي مصدرا للمعرفة والاستشارة؟

الخطاب الديني الشبكي/ المعرفي

هل يمكن الحديث عن خطاب ديني معرفي مستمد من اقتصاد المعرفة الذي يهيمن على الاقتصاد اليوم ويعيد تشكيل المجتمعات والثقافات؟ يمكن بوضوح ملاحظة تطور الخطاب الديني مصاحبا للتحولات الحضارية من الزراعة إلى الصناعة، ومن ثم يمكن الحديث عن خطاب ديني زراعي وخطاب ديني صناعي،.. وفي التحول نحو اقتصاد المعرفة ومجتمعاتها لا بد من تشكل خطاب ديني "معرفي"

تقتضي المقولة هذه عرض العلاقة بين تشكل الخطاب الديني والحالة الحضارية والاجتماعية السائدة وتطوراتها، ثم محاولة فهم وتقصي الأبعاد الاجتماعية والثقافية لعصر المعرفة واشتقاق الاتجاهات والأفكار المتوقعة والمتعلقة بالخطاب الديني في هذه المرحلة، ولكن مقتضيات الدراسة تبرر القفز مباشرة إلى فكرتين، وهما ضرورة نقد الخطاب الديني القائم بما هو ينتمي إلى مرحلة آفلة أو على وشك الأفول، وملاحظة العلاقة بين أزمة الخطاب الديني القائم وأزمة المرحلة بعامة بما هي انتقالية مرتبكة تلقي بعدم اليقين على كل الحالة السياسية والاجتماعية والموارد والأعمال والعلاقات والأسواق والمجتمعات والمؤسسات بما في ذلك السلطات السياسية ودورها.

وبطبيعة الحال يمكن الحديث اليوم عن خطاب ديني شبكي يشارك جميع الناس في صياغته وفي التأثير فيه ونهاية الخطاب الهرمي الذي تحتكره مؤسسة أو سلطة، وعن مشاركة الأسواق والمجتمعات في تنظيم الشأن الديني مع السلطة السياسية، وفي صعود الفرد وفرصه الهائلة في الشبكية وفي الأعمال والموارد والقدرات والعلاقات يكون الخطاب الديني موجها أساسا إلى الفرد وملاحظة تطلعاته واحتياجاته وأسئلته الجديدة،...

مرجح أن يتغير الخطاب الديني الذي تقوم عليه الدولة وتنشئ لأجله الوزارات والكليات والمناهج التعليمية والسلطات والقوانين، ففي انسحاب الدولة من إدارة وتوفير الخدمات والسلع وامتلاك المؤسسات العامة سوف تنسحب من الدين أيضا وتتركه للأفراد والمجتمعات، ولم يعد ممكنا ولا متقبلا ان تخصخص الدولة الكهرباء والاتصالات والتعليم والصحة والتموين... وفي الوقت نفسه تواصل تأميم الدين!

في هذه التحولات يغير الخطاب الديني في محتواه وأدواته ليستجيب للتحولات والاتجاهات الجديدة، ويستخدم مداخل التأثير الجديدة والتطلعات المتوقع أن تنشأ لدى الأفراد والمجتمعات أو الفراغ والقلق الذي تنشئه التحولات، ولن يواصل وجوده وتأثيره المستمد من الجماعات والمؤسسات الرسمية والقوانين والتشريعات المنظمة لحياة الناس وأسلوب حياتهم وأفكارهم .

ربما يكون تحولا في الخطاب مؤلما وفوضويا، ولكنها على أي حال فوضى شاملة في الأفكار والمؤسسات لن ينجو منها خطاب اجتماعي وثقافي، وفي هذه الفوضى تجرب المجتمعات والأفراد خياراتها وتنشئ أفكارها وتصوراتها...

الخوف والنكوص في مواجهة صدمة الشبكية

تتجه الأمم حسب نظرية أرنولد توينبي "التحدي والاستجابة" (33) في التعامل مع الصدمات التي تتعرض لها في أحد مسارين: النكوص إلى الماضي ومحاولة استعادته والتمسك بعه تعويضا عن الواقع المرّ، أو محاولة استيعابها والتغلب عليها وتوظيفها إيجابيا.

وتمثل الشبكية صدمة كبرى للأمم والمجتمعات والأفراد، وربما تكون الظاهرة المتمثلة في الموجة الدينية الصاعدة وانحسار الفلسفة من أهم وأكثر مؤشرات الخوف وضوحا في هذه المرحلة، فالانحسار الفلسفي بما هو غياب الوعي بالأسئلة الكبرى للكون والحياة، أو العجز عن التفكير فيها أو الانشغال عنها، أو عجز أدواتنا الفلسفية عن فهم واستيعاب العالم المتشكل؛ يؤشر إلى مرحلة يمكن وصفها بـــــ "عالم يحتضر". ذلك أن فناء عالم "الصناعة" يعني نهاية الفلسفة المنشئة له

والمستمدة منه أيضا؛ ففي هذه النهايات للأعمال والموارد والمؤسسات والأسواق والعلاقات والطبقات، تنتهي أيضا الأفكار المصاحبة لها. وبطبيعة الحال؛ فإن فلسفة جديدة تنبعث مع انبعاث العالم المتشكل!

وببساطة، فإن الإنسان تحكم مسار حياته ووجوده ومصيره ثلاثة محددات أساسية بيولوجية سلوكية ونفسية: البقاء، والخوف، والارتقاء. ولا يمكن الارتقاء إلا بتأمين البقاء ومواجهة الخوف والمهددات؛ فالإنسان يفكر في تحسين بقائه عندما يملك الوفرة في الوقت والموارد، ويؤمّن بقاءه واحتياجاته الأساسية. والفلسفة تعكس الارتقاء وتحسين البقاء، وصياغة أسئلة جديدة، أو التفكير في أسئلة مؤجلة، والبحث عن إجابة. هكذا نشأت الفلسفة في العصور القديمة والوسطى بعدما تطورت الزراعة، منشئة استقرارا وقرى ومدناً، ثم نهضت الفلسفة المعاصرة بعد الثورة الصناعية وأنشأت هذا العالم الذي نعرفه.

واليوم في ظل الخوف الذي يكتسح عالمنا الآيل للسقوط، والعالم المقبل غير الواضح، لم تعد الفلسفة قادرة على حماية وعينا بذاتنا ولا تشكيل وعي جديد، ولا نملك أيضا القدرة على انشغالات تتقدمها انشغالات البقاء ومواجهة الخوف على وجودنا وأعمالنا ومصائرنا. لكنها وبطبيعة الحال مرحلة انتقالية محدودة؛ إذ سوف تبدأ الموارد الجديدة بالتشكل، ومعها أسواقها ونخبها وأفكارها وفلسفتها.

الإصلاح الممكن والآفاق المستقبلية

يفترض، بطبيعة الحال، أن تنشأ حول اقتصاد المعرفة، بما هو التقنيات والموارد الجديدة (الحوسبة والتشبيك والتصغير والأنسنة والجينوم)، منظومة اجتماعية وثقافية. وبالطبع، تبدو التقنيات والموارد واضحة ومجمعاً عليها، لكن التشكل الاجتماعي والثقافي ليس واضحاً ولا حتمياً أو تلقائياً، فالمجتمعات أبطأ من الأسواق، ولا تسلك في تشكلها على نحو تلقائي، وهنا يكون الإصلاح في مسارات ثلاثة: إنشاء العلاقة الصحيحة والملائمة بين الموارد والتقنيات وبين التشكلات والاستجابات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، ومواجهة العلاقات والتشكلات الخاطئة، وإعادة صياغة الأهداف والأغراض العملية للإصلاح، في ظل الفرص والتحديات الجديدة الناشئة عن هذه التقنيات والموارد، وأخيراً إعادة تعريف الإصلاح نفسه.

تتمثل الاتجاهات الاجتماعية والثقافية الصاعدة في ظل اقتصاد المعرفة وتقنياتها في خمس اتجاهات رئيسية، هي: أسلوب الحياة ومهاراتها، والمجتمعات والمدن المستقلة، والفنون الجميلة والإبداعية؛

من العمارة والشعر والموسيقى والتصميم والرواية والرسم، والفلسفة والتصوف، وأخيراً الإنسان الذي يعمل بنفسه ولنفسه. وبالطبع، فإنها مقولات وتقديرات تحتاج إلى توضيح وإثبات.

مؤكد أن الإنسان يبحث ويفكر في القيم الجديدة والناشئة، وتلك المتغيرة بفعل التحولات التي تجري في الأسواق والموارد، وبسبب سرعة هذه التحولات وجذريتها، فإن الأفراد والمجتمعات تعطي أولوية وأهمية لأسلوب الحياة، باعتباره التكيف الضروري الذي يجب اتباعه، فعلى سبيل المثال، عندما تصعد وتنتشر تقنيات التصوير والمراقبة وجمع البيانات، يتشكل فكر واتجاه اجتماعي لحماية الخصوصية وإعادة تعريفها، وكانت الفردية ضريبة تؤدي في مجتمعات الصناعة، لكنها تتحول في اقتصاد المعرفة، إلى ضرورة اجتماعية، يحمي بها الإنسان نفسه من الانتهاك والخواء. هكذا، تصعد قيم الفردية باعتبارها مبدأ أخلاقياً رفيعاً وحقاً جديداً للإنسان، ليحمي نفسه من غوغائية التقنيات الجديدة وليرتقي بنفسه، ويحلّ فيها القيم والمعرفة والمهارات الجديدة التي تحميه، والعلاقات الاجتماعية نفسها تتعرض لتحولات وتحديات، ففي فرص العمل، في المنزل أو عن بعد، يقلّ الدور الاجتماعي لمؤسسات العمل، وهي نفسها تواجه الانحسار والتحول. وفي فرص التعلم الذاتي وعن بعد، يقل الدور الاجتماعي للمدارس والجامعات. وهكذا، فإن الإنسان في حاجة إلى أوعية جديدة، لتنظيم علاقاته. كيف ستتكون منظومات الصداقة والتواصل والحب والتعارف؟ وما حدودها في ظل فرص وإمكانيات التواصل الجديدة، واختفاء، أو انحسار وسائل التعارف والعلاقات التقليدية؟.. هذه أمثلة للتحديات والتحولات التي تغير في حياة الإنسان وتجعل أسلوب الحياة مجالاً صاعداً لإجابة التساؤلات الجديدة، وبناء الحياة الجديدة نفسها، كالصداقة والأسرة والطعام واللباس والسلوك الاجتماعي واللياقة والآداب الفردية والاجتماعية.

وصار الإبداع القوة الرئيسية المحركة لاقتصاد المعرفة وأسواقها، وهذا يجعله هدفاً أساسياً للتعليم والتدريب ومقياساً للتقدم المهني والاجتماعي، وجوهر التنافس على فرص العمل والقيادة. وهكذا تصبح الثقافة والفنون والموسيقى والكتابة الإبداعية والشعر والرواية والقصة والعمارة والتصميم المحتوى الأساسي للمؤسسات التعليمية والتدريبية، لأن الإبداع والخيال أهم مورد في الأعمال والأسواق.

ويعتمد التقدم العلمي والتقني الجديد على معرفة الإنسان وفهمه، ففي محاكاة التقنية للإنسان، تصعد علوم اللغة وعلم النفس والاحتمالات، فجوهر التقدم العلمي والتقني، اليوم، هو تحويل اللغة والإمكانات والمهارات العقلية والتحليلية والتذكر والتداعيات والترجمة والتفكير إلى رموز وبرامج حاسوبية وأجهزة وروبوتات. وبطبيعة الحال، يصعد عدم اليقين ليحل محل اليقين، فتتراجع أهمية العلوم اليقينية، وتصعد الفلسفة وعلوم الاحصاء والاحتمالات واللغة والإنسانيات، وتحتل موقعاً

جوهرياً ومؤثراً في العلم والتقنية والحياة، وفي إعادة النظر في المعنى والجدوى والوجود والمصير. وفي صعود التدين الفردي يصعد التصوف، بما هو التأمل الفردي والبحث عن الإجابات والإلهام.

إنسان المعرفة بفرديته وإمكاناته الجديدة يعيد تعريف العمل والمهن والحرف، وتتغير تبعاً لذلك المدن والمجتمعات، وعلاقتها بالأفراد والدولة والسوق، ففي مدن الأفراد القادرين على العمل، بأنفسهم ولأنفسهم، والذين لم يعودوا في مواردهم يرتبطون بمؤسسات عمل محددة، وأنظمة عمل تقليدية، يتغير تخطيط المدن والطرق والبيوت، وتتغير أيضاً العلاقة مع السلطات والأسواق... إنها مدن ومجتمعات أقرب إلى الاستقلالية والقدرة على تنظيم احتياجاتها وأولوياتها أو معظمها بلا حاجة كبيرة إلى السلطة المركزية، فتصعد أنظمة الحكم المحلي واللامركزية، ويدبر الأفراد وأهل المدن معظم احتياجاتهم وخدماتهم الأساسية، ما يجعلهم أكثر ولاية على أنفسهم واحتياجاتهم وخدماتهم، ويصبح للديمقراطية والحريات محتوى ومعنى جديد ومختلف.

وأخيرا فإن الواقع المتعين يعبر عن فكرة داخلية تشكله أو تمنحه هويته كما يقول هيغل، وبذلك فإن الواقع الديني الجديد المتشكل يعكس فكرة دينية جديدة.

ولشديد الأسف، فإن "بومة منيرفا" (الحكمة) تحلق في الغسق؛ أي بعد انقضاء الأحداث... ما من حكمة تسبق الأحداث، وما من حكمة تستوعب أحداثا لم تحط بها.

- باحث أردني، مركز الدراسات الاستراتيجية – الجامعة الأردنية

هوامش ومراجع

١- ربما تكون نقاشات مجلس العموم البريطاني، لجنة الشؤون الخارجية حول الإسلام السياسي ومراجعة جماعة الإخوان المسلمين من أفضل وأهم المراجع في تعريف الإسلام السياسي، يمكن مراجعة محاضر ومداخلات النقاش على موقع المجلس www. Parliament.uk/facom

٢- تناولت التحولات المصاحبة للحوسبة والشبكية مجموعة كبيرة من الدراسات والكتب، وتمثل المقاربة في هذه الدراسة استيعابا لعدد منها، مثل الموجة الثالثة، تأليف ألفن توفلر، تحولات السلطة والموارد، تأليف ألفن توفلر، والشبكية، تأليف مانويل كاستلر، والمجتمع العالمي، تأليف اولريخ بك، وعص الوصول، تأليف جيرمي ريفكن، والمجتمع الشبكي، تأليف دارن بارني،

٣- كارل بولانيي/ التحول الكبير الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر. ترجمة محمد فاضل طباخ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

٤- يعني الخطاب المعالجة المنهجية للنص، وفي ذلك فإن المقصود بالخطاب الإسلامي هو المعالجة المنهجية للنصوص الدينية وتحويلها إلى منظومة من الفهم والتطبيق، يمكن مراجعة قاموس أكسفورد مادة discourse وكذلك كتاب "الخطاب" تأليف سارة ميلز، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

٥- تناولت هذه المرحلة مجموعة واسعة من الكتب والدراسات، من أهمها كتاب البرت حوراني "الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939" ومازالت آثار ومؤلفات هؤلاء المصلحين مصدرا متداولا على نطاق واسع في الفكر والإصلاح، لرفاعة الطهطاوي (1801 – 1873)على سبيل المثال كتب مثل تخليص الإبريز في وصف باريز، ومناهج

الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين للبنات والبنين، وهناك الأعمال الكاملة، وبالطبع فإن سيرته في الترجمة والتعليم والطباعة والنشر كانت مؤثرة في النهضة العربية والإسلامية المعاصرة، ولجمال الدين الأفغاني (1838 – 1897) إضافة إلى سيرته الرائدة والمؤثرة في السياسية والإصلاح والتعليم مجموعة من الكتب جمعها وحققها محمد عمارة في كتاب الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، وهناك كتاب "جمال الدين الأفغاني وعطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي"، أعمال ندوة عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1999، تحرير إبراهيم غرايبة، وبالنسبة لخير الدين التونسي (1820 – 1890) الذي شغل مناصب رفيعة في الدولة العثمانية منها الصدر الأعظم وكذلك في تونس كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وأما محمد عبده (1849 – 1905) فقد عمل في السياسة والتعليم والقضاء كما شغل منصب مشيخة الأزهر ومفتي الديار المصرية، وأنشأ مجلة العروة الوثقى، وجمعت مؤلفاته في خمس مجلدات بتحقيق محمد عمارة، وأما عبد الرحمن الكواكبي (1855 – 1902) فقد عمل في الإصلاح والسياسة والصحافة، وقد لجأ من مدينته حلب التي شغل رئاسة بلديتها إلى مصر، ومازال كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد يتداول على نطاق واسع، وأما رشيد رضا (1865 – 1935) المهاجر من لبنان إلى مصر؛ فقد كان تلميذ محمد عبده، ويعتبر ملهما رئيسيا لحسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، ومن أهم اعماله تفسير المنار ومجلة المنار التي أسسها. وأما شكيب ارسلان (1869 – 1946) الأمير اللبناني فإضافة إلى سيرته السياسية الإصلاحية فقد أصدر مجموعة من الكتب من أهمها حاضر العالم الإسلامي. وأما محب الدين الخطيب الذي أصدر صحيفة القبلة في حكومة الحجاز بقيادة الشيف حسين بن علي، ثم هاجر إلى مصر وصدرت له مجموعة واسعة من الدراسات الدينية والمساهمات الإعلامية في الدعوة الإسلامية.

٦- يمكن أيضا العودة إلى كتاب محمد أبو رمان "الإصلاح في الفكر السياسي المعاصر" وهو في الأصل رسالة دكتواره في العلوم السياسية من جامعة القاهرة بإشراف الدكتور سيف عبد الفتاح، وقد استوعب المؤلف الخريطة الفكرية الإصلاحية على نحو شامل ونقدي.

٧- تناولت جماعة الإخوان المسلمين مجموعة واسعة من الكتب والدراسات ورسائل الماجستير والدكتوراه والأعمال الصحفية والتلفزيونية، يعكس فكر الجماعة ومبادئها رسائل مؤسسها حسن البنا (1906 – 1949) ومذكراته، ونظامها الأساسي https://ar.wikisource.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85_%D9%84%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A_(%D9%86_(%D8%B9%D8%A7%D9%85_1982

ومن الكتب والدراسات كتاب ريتشارد ميتشيل "جماعة الإخوان المسلمين" ترجمة محمود أبو السعود، وهو رسالة دكتوراه في التاريخ من جامعة ميتشغان، وكتاب عبد العظيم رمضان "الإخوان المسلمون والتنظيم السري، القاهرة: دار روز اليوسف، 2993، وسعيد حوى "المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين" وعلي عبد الحليم محمود " مناهج التربية في جماعة الإخوان المسلمين" ومحمود عبد الحليم "الإخوان المسلمون: رؤية من الداخل" .. وقد صدر للباحث عدد من الكتب والدراسات والمقالات، مثل كتاب من الدعوة إلى السياسة، عمان، 2017، ومقالات كثيرة نشرت في الصحافة الأردنية والعربية.

وأما حزب التحرير الإسلامي الذي تأسس في الأردن بقيادة تقي الدين النبهاني (1914 – 1977) فيمكن التعرف عليه من خلال كتب مؤسسه مثل "مفاهيم إسلامية" ونظام الإسلام، والشخصية الإسلامية، والنظام الاقتصادي في الإسلام، والنظام الاجتماعي في الإسلام، والدستور، مشروع دستور لدولة الخلافة الإسلامية.

٨- صدر كتاب علي عبد الرازق (1888 – 1966) عام 1925 ومازال ينشر في طبعات كثيرة متلاحقة في الدول العربية، وفكرة الكتاب الأساسية هي أن الإسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي نوجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن

٩- صدر لنصر حامد ابو زيد (1943 – 2011) مجموعة من الكتب مثل: الاتجاه العقلى فى التفسير، وفلسفة التأويل، ونقد الخطاب الديني، والنص السلطة الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، والخطاب والتأويل، والتفكير فى زمن التكفير. ويرى أبو زيد أن العالم أو

العوالم التي تشير إليها اللغة من خلال نظامها الرمزي، هي العالم أو العوالم المستوعبة فيالتصورات والمفاهيم الذهنية لأصحاب تلك اللغة والمتعاملين بها. لكن النص الديني يسعى إلى إدماج هذه التصورات واستيعابها داخل نسق من التصورات والمفاهيم لا يتطابق مع ما تدل عليه اللغة التي يستند إليها.

١٠- عبد الله النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، جامعة بنسلفانيا، 2006

١١- الرسالة الثانية، والدعوة الإسلامية الجديدة، أعدم محمد محمود طه في السودان عام 1985 بتهمة الردة

١٢- صدر لمحمد أركون (1928 – 2010) مجموعة من الكتب مثل الإسلام: أصالة وممارسة؛ وتاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"؛ والفكر الإسلامي: قراءة علمية؛ والإسلام: الأخلاق والسياسة؛ والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد؛ والعلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب؛ ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي؛ ونزعة الأنسنة في الفكر العربي؛

١٣- بدأت الدول العربية والإسلامية منذ اواخر الستينات تتوسع في الدور الديني، وفي الأردن على سبيل المثال وهو مثال قابل للتعميم أنشئت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية عام 1967 وزاد عدد المساجد من 900 مسجد عام 1991 إلى حوالي عشرة آلاف مسجد، وأنشئت منذ السبعينات عدة كليات للشريعة الإسلامية في الجامعات الاردنية، مثل الأردنية واليرموك والعلوم الإسلامية ومؤتة وآل البيت، والزرقاء،.. وبدأت الدولة بتطبيق قانون الأحوال الشخصية المستمد من الشريعة الإسلامية، وتفرض تدريس التربية الإسلامية في جميع مدارس المملكة، وتنتشر على نطاق واسع البنوك الإسلامية والجمعيات والأسواق والخدمات المستمدة من التدين،...

ويمكن على سبيل المثال الرجوع الى وثائق السي آي ايه عن الاخوان المسلمين في الثمانينات والتي تشير الى علاقات وتحالفات واسعة بين الأنظمة السياسية والاخوان المسلمين لمواجهة العنف والتطرف أو لبناء شرعية دينية للأنظمة السياسية.

https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp83s00854r000200040001-0

يشير التقرير، الذي أُعد في 21 نيسان (أبريل) 1986م، إلى أنّ الإخوان المسلمين في مصر أصبحوا قوّة رئيسية تتحدى الرئيس حسني مبارك، آنذاك، لكنّهم لن يُشكلوا تهديداً في العقد القادم، ومن المعلوم أنّها فترة أعقبت اغتيال السّادات على يد مجموعة عسكرية تنتمي إلى جماعة الجهاد، وقد وجد مبارك نفسه في حاجة للتحالف مع الإخوان المسلمين؛ لمواجهة تحدّي الجماعات المسلحة التي تواجه النظام السياسي، وأجهزته الأمنية، بقوّة السلاح، لكنه تحالف لم يوقف قلق النظام السياسي المصري من جماعة الإخوان المسلمين؛ التي دخلت في تحالفاتٍ سياسية مع حزبِ الوفد، ثم حزب العمل.

ويبدو أيضاً أنّ تأثيرها قد امتدّ في الدولة والمجتمع؛ مما جعل الرئيس المصري حسني مبارك يعرض على الإخوان المسلمين المال لعمل قانوني مرخّص وعلني، مقابل أن تتخلى الجماعة عن تحالفاتها ومشروعاتها السياسية، وأن توقف تأثيرها وعلاقاتها في الجيش والأجهزة الأمنية، لكنّ الجماعة، التي وافق نوابها الستة وثلاثون على التجديد للرئيس مبارك لفترة رئاسية جديدة ماطلت في الاستجابة لهذه الشروط، هكذا فقد تبادل الطرفان

يتحدّث التقرير عن تنظيمٍ عسكري للجماعة يتكوّن من 3 آلاف عضو مدرّب، لكن ليس ثمة معلومات في التقرير غير ذلك، وربما يشير إلى التنظيم الخاص للجماعة؛ والذي أُنشئ في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين.

كما ويتحدث تقريرٌ صادر في 8 أيلول (سبتمبر) 1982 عن الجماعة في الدول العربية؛ حيث بدأت الجماعة تصعّد وتلعب دوراً سياسياً، واجتماعياً متنامياً في سوريا والأردن والسودان، وفي معظم الدول العربية.

١٤- راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993 وقدم الباحث عرض ومراجعة وافية في كتابه من الدعوة الى السياسة، ص 99 – 103

١٥- حسن الترابي: السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، دار الساقي، 2005، وقدم الباحث عرض ومراجعة للكتاب في كتابه من الدعوة إلى السياسة، ص 93 – 98

١٦- رحيل غرايبة: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012 وقدم الباحث عرض ومراجعة للكتاب في كتابه من الدعوة إلى السياسة. ص 104 – 114

١٧- طور الإسلام السياسي خطابا تجاوز الحاكمية، ويصلح كتاب "ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي" لفهم وعرض جوانب مهمة في هذا التطور، إذ يعرض الكتاب حالة يصفها "ما بعد الإسلاموية" في عشر دول إسلامية، ويخصص لكل تجربة دراسة مستقلة؛ إيران (آصف بيات)، وتركيا (جيهان توغال وإحسان داغي) والمغرب (سامي زيني) ومصر (آصف بيات) وإندونيسيا (نور هادي حسن) وباكستان (حميراء اقتدار) والسعودية ستيفان لاركوا) والسودان (عبد الوهاب الأفندي) وسوريا (توماس بيريه) ولبنان (جوزيف الآغا)

وفي الواقع يجب عدم استبعاد على الأقل في المدى القصير إمكانية صعود ديني تقوده قوى اجتماعية تنتمي إلى الإسلام السياسي، لكن حسب الدراسة فإن المخاوف من نظام "حكم ديني" لا تلائم التنوع الكبير في الجماعات الإسلامية المشتغلة بالعمل السياسي، فكثير من هذه الجماعات مثل حركة النهضة في تونس، والعدالة في المغرب، والعدالة والتنمية في تركيا يمكن وصفها بأنها تنتمي إلى ما "بعد الإسلاموية"

يستخدم مصطلح "الإسلاموية" للإشارة إلى الأفكار والحركات التي تسعى إلى إقامة "نظام إسلامي" يتمثل في دولة دينية، وإقامة الشريعة، وفرض القوانين الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية وهذا ما يفرقها عن جماعات دينية واسعة الانتشار ليس لها اهتمام بالوصول إلى السلطة الحكومية.. وتتنوع الحركات الإسلاموية من حيث وسائلها لتحقيق غاياتها، فيسعى الإصلاحيون إلى إقامة دولة إسلامية في النهاية لكن تدريجيا وسلميا من خلال الأطر الدستورية والإجراءات الديمقراطية. .. وفي المقابل لجأت حركات مقاتلة وثورية مثل جماعات الجهاد والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر إلى العنف الموجه إلى مؤسسات الدولة والمصالح الغربية والمدنيين من غير المسلمين.

وقد جاء بعض قادة الإسلامويين من فئة علماء الدين مثل الخميني لكن أكثرهم من المهنيين والعاملين في حقول التعليم، بل إن الغالبية من علماء الدين التقليديين يعارضون الإسلاموية بالنظر إليها جماعات سياسية تعلمن الجوهر الروحاني للدين وموقع العلماء فيه. وعلى الرغم من تنوعهم يستخدم الإسلامويون لغة دينية وإطارا مفاهيميا، ويفضلون الأخلاق الاجتماعية المحافظة، والنظام الاجتماعي الإقصائي، ويحتضنون أبوية المجتمع، ويتبنون وجهات نظر غير متسامحة تجاه الأفكار وأنماط الحياة المغايرة، وشكلت أفكارهم وأنماط حياتهم أيديولوجية وحركة تقوم على مزيج من التدين والالتزام مع قليل من لغة الحقوق.

يشير مفهوم ما بعد الإسلاموية إلى تحولات الإسلاموية في أفكارها ومقاربتها وممارساتها التي تجاوزت بها الإسلاموية في السياسة والفكر والاجتماع، لكنها ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية، هي بالأحرى تمثل سعيا نحو دمج التدين بالحقوق والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر. والتأكيد على الحقوق بدلا من الواجبات، ووضع التعددية محل سلطوية الصوت الواحد، والتاريخية بدلا من الثبات، والمستقبل بدلا من التاريخ، والمزاوجة بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية، والديمقراطية والحداثة، وفي الوقت الذي تتحدد فيه الإسلاموية بربط الدين بالمسؤولية، فإن ما بعد الإسلاموية تؤكد على التدين والحقوق، وبينما تفضل ما بعد الإسلاموية الدولة المدنية غير الدينية، فإنها تتوافق على دور للدين في المجال العام.

ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، مؤلف جماعي، تحرير آصف بيات، ترجمة محمد العربي، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، 2016

١٨- تناولت هذه الظاهرة مئات وربما آلاف الكتب والدراسات والرسائل والبحوث العلمية والجامعية بمختلف اللغات، ولا شك أنها التحدي الأكبر والأخطر الذي يواجه العالم اليوم ويحرك صراعات أهلية ودولية واسعة الشرق الأوسط وفي أنحاء أخرى كثيرة واسعة في العالم، وقد صدر للباحث كتاب التطرف، عمان، 2018 ويمكن أيضا الإشارة إلى كتاب سعود الشرفات "العولمة والإرهاب، عمان (2016) وذهنية الإرهاب، تأليف جان بورديار وجالك دريدا، والتطرف والإرهاب : إشكاليات نظرية وتحديات عملية، تأليف عبد الحسين شعبان، وأصدر الأزهر مجموعة من الكتب والدراسات، مثل: " –نحو عالم متفاهم ومتكامل"، من أعمال الندوة الدولية لمجلس حكماء المسلمين وكنيسة كانتربري. و" –دور الأديان في نشر السلام ونبذ العنف والكراهية"، من أعمال الندوة الدولية لمجلس حكماء المسلمين ومجلس الكنائس العالمي. والغلو والتطرف"،. و"تصحيح المفاهيم"، من إصدارات مجمع البحوث الإسلامية و "الإرهاب وخطره على السلام العالمي"، " –إستراتيجية داعش في استقطاب وتجنيد الشباب"، من إصدارات مرصد الأزهر لمكافحة التطرف.و"لماذا تتصدر بوكو حرام الجماعات الأكثر دموية في العالم؟" من إصدارات مرصد الأزهر لمكافحة التطرف.

١٩- سيد قطب: معالم في الطريق، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1983

٢٠- سيد قطب، المعالم، ص 8
٢١- سيد قطب، المعالم، ص 18 – 19
٢٢- سيد قطب، المعالم، 34 – 35
٢٣- سيد قطب، المعالم، ص 147
٢٤- حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، القاهرة، 1977
٢٥- قوة الدين في المجال العام، يورغن هابرماس وآخرون، ترجمة فلاح رحيم، التنوير، 2013
٢٦- المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب – يورغن هابرماس ندوة قوة الدين في المجال العام، ص 40 – 41
٢٧- هابرماس ، المصدر السابق، ص 56 – 57
٢٨- هابرمسا، ص 58 – 59
٢٩- تشارلز تيلر لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية – تشارلز تيلر ندوة قوة لدين في المجال العام، ص 69
٣٠- تيلر، ص 90
٣١- هابرماس، ص 197 – 198
٣٢- تيلر، ص 199 – 202
٣٣- ارنولد توينبي/ تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2003