

العلمانية والأصولية في المجتمع العربي



صلاح عبد العاطي

جميع الحقوق محفوظة

مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

ص.ب 2424، رام الله، فلسطين

هاتف: 02 2413001

فاكس: 02 2413002

بريد الكتروني: rchrs@rchrs.org

موقع الكتروني: www.rchrs.org

ملاحظة

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر
مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

تصميم الغلاف : بشار الحروب

المحتويات

٥	تقديم
٧	مقدمة عامة
١٣	الفصل الأول: العلمانية والأصولية . . . إشكاليات مفاهيمية
١٤	مفاهيم الدراسة
١٤	أولاً: العلمانية
٢٢	ثانياً: الأصولية
٢٩	الفصل الثاني: المجتمع العربي مجتمع إشكالي
٢٩	أولاً: نظرة على المجتمع العربي - إشكاليات عامة
٣٤	ثانياً: إشكاليات فكرية ثقافية - إشكالية التقليد والحدائثة
٤٠	ثالثاً: إشكالية العلمانية والدين
٥١	رابعاً: إشكاليات وسمات الفكر العربي
٥٣	الفصل الثالث: الحركات الأصولية في المجتمع العربي
٥٥	أولاً: الخطاب الديني للحركات الأصولية
٥٨	ثانياً: الجماعات الأصولية والتحويلات الإصلاحية
٦٥	ثالثاً: مراكز الإلهام للحركات الأصولية في الوطن العربي
٦٨	رابعاً: خريطة الحركات الأصولية في المجتمع العربي
٨١	الفصل الرابع: مستقبل العلمانية والأصولية في ضوء التدخل الامبريالي
٨٢	أولاً: تأثيرات العولمة على الحركات الأصولية
٨٨	ثانياً: تأثيرات التدخل الامبريالي على الحركات الأصولية
٩٩	خاتمة
١٠١	المراجع
١٠٩	الهوامش

تقديم

تشهد الساحتان الثقافية والسياسية في العالم العربي، ومنذ فترة، نقاشا حادا حول المفاهيم والمصطلحات المطروحة فيهما، ومن بينها مفهوم العلمانية والأصولية اللذان شكلا جزءا مهما من مساحة الصراع الثقافي في المنطقة.

وإسهاما من مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان في تعميق النقاش حول هذه المفاهيم، يقدم للقراء هذا الكتاب "العلمانية والأصولية في المجتمع العربي"، عله ينجح في حصر النقاش في مساحة الحوار والجدل الفكري والثقافي بعد أن أصبح ذلك النقاش يذهب بلا ضوابط إلى ساحات الصراع والاقتيال والانقسام الفئوي والطائفي.

غالبا ما تربي الأصولية الأجيال على أوهاام الماضي الذي يستحيل أن يعود كما كان عليه، وتغرقهم في أوهاام مستقبل لا ينفك يبتعد. لم يدرك دعاة الأصولية الصراعات الدامية التي شهدتها التاريخ العربي الإسلامي بين المذاهب الدينية المتعددة، وقد أخذوه كما هو في مظهره السطحي بسبب غلبة الوعي الأصولي على تفكيرهم؛ إن رؤية المستقبل بالنسبة لهم غائبة عن حياتهم لأنهم يقيسون كل شيء بمعايير الماضي والعودة بكل جديد إلى أصل مبرر من القديم والنظر إلى التغيير في ريبة والى التجديد بعين الاتهام. هذه التربية وهذه الأفكار أدتا إلى تراجع مفاهيم التسامح وقبول الآخر المختلف داخل المجتمع الواحد، وألغت مفهوم المواطنة والحق في الاختلاف.

أما العلمانية فلم تكن متجانسة في كل البلدان التي جرى اعتمادها فيها، فهي تجارب تاريخية مختلفة، وثقافات مختلفة. لكنها بالإجمال مفهوم ظلم كثيرا في العالم العربي. ظلمه رجال الدين الذين قارنوه بالإلحاد، وظلمه الحكام الذين استمروا واستخدام الدين لتحسين سلطاتهم.

إن النقاش في هذه المفاهيم يحتاج إلى تأصيل والذهاب إلى أبعد من السطح من أجل أن نساهم في إيجاد فضاء عقلائي يتسع للجميع في الساحة العربية.

مقدمة عامة

يعاني الفكر العربي من حالة الالتباس والتداخل وعدم التحديد في كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة، وقد تبين هذا بوجه خاص في الخلاف الفكري المحتدم في واقعنا العربي الراهن بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية، فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسي والعملي والسلوكي الذي يرتفع أو بالأحرى يتدنى إلى حدود التكفير والصدّام والعنف، والواقع أن هناك بعض الأصوليين الإسلاميين الذين ينكرون نسبة الأصولية إلى حركتهم كما أن هناك بعض العلمانيين الذين يفضلون تجنب مصطلح العلمانية، ومالاً شك فيه أن هناك التباساً وتداخلاً في المصطلحين، كما سيرد في البحث.

فقد أفرز العقد الأخير من السنوات نقاشاً وصراعاً قديماً جديداً مفتوحاً اليوم، على أشده حول مفاهيم الأصولية والعلمانية ومفاهيم أخرى، وهي مفاهيم يبدو أنها بحاجة على الدوام، إلى تدقيق وإلى عودة المنطلقات المعرفية لا المنطلقات السياسية لمناقشتها؛ فما يجري من تحولات وتغيرات في العالم ككل بانتقال التاريخ العالمي إلى مستوى جديد "العولمة وصدّام الحضارات"، وتنامي ظاهرة المد الأصولي في العالم ككل، وفي المجتمع العربي على وجه الخصوص، جمعيتها عوامل تفرض الدراسة الدائمة لها ولتداعياتها على المجتمع العربي.

وكثيراً ما نُوقش مفهوم إشكالية العلمانية والأصولية، وعُقدت له عشرات المؤتمرات واللقاءات وورش العمل، وكتبت له عشرات الأبحاث والدراسات، وتحت عناوين متعددة ومتنوعة؛ ورغم ذلك لا تزال هناك إشكاليات وصراخ لم يمهدهما، وتتنوع المواقف بتنوع الأفكار والمرجعيات الفكرية لكل من كتب حولها؛ وقد ساعد في احتدام النقاش والجدل حولها بتقديري، الاختلال بين قوى وعناصر ومكونات العملية الاجتماعية، ومن بينها العلاقة بين الثقافة والسياسة.

فالمجتمع العربي على المستوى الخارجي ضعيف وعاجز عن مواجهة تحديات

العولمة والأمركة والامبريالية التي تتحكم في موارده وتهيمن عليه، وعلى المستوى الداخلي تغيب عنه الديمقراطية، واقتصاده لا يزال ريعياً تبعياً لا يستفيد منه إلا ثلثة من المواطنين، وثقافته تعاني من انغلاق وصراع بين ثنائيات الحداثة والماضي، العلمانية والأصولية، اشرق واغرب؛ هذه الثنائيات التي حكمت العقل العربي والمجتمع العربي، وساهمت في إذكاء الصراع بين أنظمة حاكمة تقليدية أحسنت استخدام الشكليات " القومية- الاشتراكية- العلمانية- والدين وعلماء السلاطين " في إحكام سيطرتها على مجتمعاتها وتهميشها واستلابها، وبين حركات سياسية أصولية تستخدم الدين بالمعنى السياسي للوصول لتحقيق أهدافها في وسط عالم لم نصنع فيه حتى القلم الذي كتبت به هذه الدراسة؛ لقد لعبت العوامل السابقة وأخرى دوراً مهماً في فرز تداعيات متنوعة فرضت نفسها بالمجتمع العربي منها انتشار المد الأصولي في واقع الحياة العربية، وعرفت هذه الظاهرة في جميع الأقطار العربية دون استثناء وإن تفاوتت من درجة حدتها من قطر إلى آخر.

أدى ذلك بدوره إلى بروز مجموعة من الجماعات الأصولية التي ترى أنها وحدها هي من تمثل الإسلام الصحيح، مستخدمة في ذلك كافة أدوات ووسائل الحركات السياسية بدءاً من الوعظ والإرشاد، والدعوة إلى المبادئ التي تؤمن بها، من خلال الندوات والصحف والكتب والجمعيات، ومحاولة إقامة نظام اقتصادي مواز للنظام الاقتصادي القائم في المجتمع، وصولاً إلى استخدام العنف الفردي والجماعي^١. مسلحة برغبة قوية لتغيير أوضاع البلاد.

وبالرغم من أن ظاهرة الأصولية لا يختص بها دين دون آخر، كما أن التعصب لا تمارسه فقط بعض التيارات الدينية دون غيرها، بل يشمل أيضاً تيارات سياسية وأيديولوجية أخرى لا تزال متمسكة بأطروحات فكرية مغلقة وإقصائية، إلا أن صعود التيارات الراديكالية المنتسبة للساحة الإسلامية في السنوات الأخيرة والتي تتخذ من العنف والإرهاب أداة لتغيير الأوضاع، زاد من تفاقم الظاهرة وخطورتها، وجعلها تحتل أولوية على الأصعدة المحلية أو الدولية^٢.

ومع إقرارنا بأن الخصوصية الإسلامية تميز عن الاستثناء الثقافي الأوروبي العلماني الطابع بامتلاكها سلاحاً ماضياً إضافياً اسمه المقدس - إلا أن إضفاء الأصوليين " للصبغة الإلهية لمفهومهم الذاتي للإسلام يجعلهم يدخلون

في الحلقة المغلقة للتفسير الأحادي الذي يرفض ما سواه، ولا يمتنع عن نعت مخالفه بالكفر والشرك والزندقة^٣. فبمقدر ما تسود التشبث الدينية الأصولية، تتمكن "السلطات-الحركات" السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة، ولعل هذا ما حدث عندما حولت الأنظمة العربية والحركات الأصولية استخدام الدين لتحقيق إغراضها السياسية مما انعكس بدوره على سيادة مذاهب الإقصاء والتحرير.

فمن ذهنية التحريم وما بعد التحريم التي أشار إليها صادق العظم - حيث حذر وخوف العلماء والمفكرون من العلمانية، إذ في زمن التحريم والتكفير، يستدعي الاقتناع بالعلمنة الجرأة باعتبار العلمانية ضرورة قصوى للنهوض، لذا يعد العمل على إيصالها إلى الرأي العام على حقيقتها نضالاً شاقاً، فليس صحيحاً أن العلمنة دعوة للإلحاد أو إلغاء الدين أو التخلي عن الإيمان، وإنما النزوع التاريخي لقيام العلمانية جاء نتيجة ضرورات الحياة، ولتأمين الحريات وحقوق الإنسان ومساواة البشر بمعزل عن خلفياتهم أو انتماءاتهم في إطار إنساني تسامحي حضاري وديمقراطي^٤. كما شكل الهجوم التكفيري لكل محاولات نقد الخطاب الديني ضرراً بالفكر الديني والفكر العلماني لأن الفكر لا ينمو إلا في مناخ الحرية وهذا ما حل في الثقافة العربية في القرن العشرين^٥.

مما ساعد في تأجيج الصراع بين العلمانية والأصولية، غياب أو ضعف النخب القادرة على إيصال حقيقة المفاهيم وتبنيها بما يتناسب مع مصالح مجتمعاتها، وهنا يحضرني عنوان مقالة لأستاذنا الدكتور إبراهيم أبراش هي مضمون المقال "عندما توطأ النخبة على الوطن"، فالنخبة لدينا "أصولية وعلمانية" منشغلة بتأمين مصالحها الذاتية-الفئوية - الخاصة، والصالح والهم العام أبعد ما يكون عن إن تناوله نخبنا العربية والفلسطينية، لذا يتم تجميل أو تزييف الوعي من خلال تملق عواطف الجماهير، وكسب نصرتها ولو على حساب الوعي الحقيقي الفاعل.

وتحمل العلمانية في المجتمع العربي معها بالضرورة إرثين ثقلين من تراث الثقافة السياسية التي سادت السياسة العربية خلال العقود الماضية، وما زالت تسود في الكلام العربي اليوم. أولهما قضية خصوصية الهوية الثقافية وجملة الأساطير الذائعة بيننا بخصوص فكرة العولمة الثقافية وصنوها الاستثنائية

العربية في مواجهة عمومية المعرفة. وثانيهما إرث التجربة السياسية العربية التي سادت وما زالت تسود علاقات المواطنين العرب، من أفراد وجماعات، بالسياسة. وبهذا الخصوص، فإن أبرز تحديين تواجههما فكرة العلمانية في البلاد العربية، هو تحدي الحركات والجماعات الأصولية، والتحدي الثاني هو أنظمة الاستبداد والعسف في المجتمع العربي وما بينهما من ثقافة يؤسسها كل بطريقته الخاصة؛ فالعلمانية قوة لا يمكن أن تقوم بدورها، إن لم تنغرز وتتجذر كفكرة في وسط اجتماعي ثقافي وسياسي واقتصادي يتفاعل معها.

وليس أدل على ذلك، من أن اللوحة العربية هي اليوم غريبة عن الحركة الواسعة التي يشهدها الفكر الإنساني والمعرفي في دول العالم المختلفة؛ ولعل الضعف الفلسفي يشرح الوهن الفكري والمعرفي لدينا، وقد يرجع ذلك إلى هيمنة الجانب السياسي على الكلام العربي، غير أنه يعكس على مرآته واحدة من الأزمات الفكرية والسياسية والاجتماعية المركزية التي يعاني منها المجتمع العربي، وأرجح أن إشكالية العلمانية والأصولية تفصح عن أكبر تحدٍ تواجهه وسوف تواجهه في السنوات القادمة.

ففي عالم تستخدم فيه كل الأشياء من أجل المصالح "في إطار حرب الكل ضد الكل" حرب المصالح، الداخلة مطلق والخارج مطلق، حرب الكلمات والمفاهيم - هذه هي الحرب الدائرة في عالم اليوم علم الهيمنة والأصوليات القديمة الجديدة، حرب نهاية التاريخ وصراع الحضارات وتكيف وإعادة هيكلة الوطن العربي وشمال إفريقيا ضمن مشروع الشرق الأوسط الكبير، ونحن اليوم منشغلون ومشغولون في حرب كلامية أساسها الصراع على من يصعد إلي ساري السفينة الغارقة أصلاً؛ ربما رسب العرب في امتحان التاريخ بجداره، لكوننا لا نتعلم من أخطائنا، مما يؤهل المجتمع العربي لحالة رسوب قادم أخطر.

إشكالية حقيقية هي قضية العلمانية والأصولية، فهي تفتح على مجموعة واسعة من القضايا التي تتسع ربما لقضايا الحياة عامة في المجتمع العربي. فكيف يمكن مقارنة المشكلات الثقافية التي تواجه العالم العربي، إن لم نقارب الثقافة السياسية والسياسة إذن؟ كيف لا والقضية هي، في أصلها وفرعها، قضية تتصل بتنظيم العالم الاجتماعي والعلاقات التي تشكل لحمته ونسيجه، وفي صلبها علاقات السلطة، ثم كيف يمكن لي إذن أن أخترلها في نقاط

محددة، ومن غير العمق الضروري لمقاربتها؟ كيف يمكن الفصل بين مشكلات ثقافية وغيرها من المشكلات التي تمس المجتمع العربي؟ هل يمكن الحديث عن مشكلات ثقافية فقط؟ وهي في أساسها ثقافية- سياسية أو بالأصح فلسفية فكرية سياسية؟ وأكثر من ذلك كيف يمكن تناول هذه القضية التي أفترض أنها، في أساسها قضية النهضة نفسها؟

مشكلة الدراسة

تحاول الدراسة الإجابة عن تساؤلات:

أولها: يبحث في ما الأصولية والعلمانية في المجتمع العربي؟ هل العلمانية مناهضة للدين ومتناقضة معه فكريا واجتماعيا؟ وهل هي رؤية إلحادية؟ وهل تعني فصل الدين عن الدولة أم عن السياسة؟
وثانيها: يدور حول الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تجري ويجري فيها الجدل والصراع بين القوى العلمانية والأصولية في المجتمع العربي؟
وثالثها: أوضاع ونشأة التيارات الأصولية أو جماعات الإسلام السياسي في المجتمع العربي، ويتناول السؤال أيضا خطابها والنماذج المهمة لها.
ورابعها: يحاول استجلاء مستقبل الأصولية والعلمانية في الحياة السياسية والثقافية العربية في ضوء التدخل الامبريالي؟

كما تطرح الدراسة مجموعة أخرى من القضايا الجزئية، التي رأى الباحث ضرورة إضافتها في البحث نظرا لتعلقها به.

منهج الدراسة

يفرض موضوع البحث منهجه ونظراً لتشعب مفردات الدراسة بين ماضٍ يتطلب تتبعاً تاريخياً وحاضرٍ يصف ويتفحص مشكلات قائمة فقد حرصنا على تبني منهج علمي مركب متعدد الأهداف والمهام، وهو المنهج الوصفي التاريخي التحليلي النقدي والوثائقي.

أهمية الدراسة

تكتسب دراسة الأصولية والعلمانية في الوطن العربي أهمية خاصة بوصفها واحدة من أهم ظواهر الحياة السياسية والثقافية العربية المعاصرة، لكونها تؤثر على حاضر، ومستقبل المجتمع العربي، الأمر الذي يثير تساؤلات حول إمكانية التوصل إلى صياغات تحكم قواعد الحياة السياسية والثقافية في المجتمع؛ بحيث تقوم الممارسات السياسية والثقافية على أساس الحوار العقلاني والديمقراطي بعيداً عن التزمّت والعنف وهي التي تهدد كيان المجتمع العربي.

ولعل ما دفع الباحث لدراسة هذا القضية هو الأوضاع الخاصة التي يعيشها مجتمعنا العربي والفلسطيني من تصاعد دور ونشاط وحضور الحركات الأصولية وتأثيراتها على مجمل الحياة العربية والفلسطينية، كما أن للباحث تجربة مسبقة في دراسة هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر التي تؤثر على أوضاع ومستقبل المجتمع العربي، ولرغبة منه في جلاء إبعادها وتأثيراتها على الحياة السياسية والثقافية العربية، كما أن معظم الدراسات في هذا المجال تقع في دائرة العلوم السياسية ومناهجها المتعددة، وتفتقر إلى توظيف مناهج علم الاجتماع، أو التحليل الثقافي؛ مما يعني أن الحالة الأصولية لا تزال مجهولة على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الوعي العام بها؛ وتجسيداتا المؤسسية، والحركية، وتفاعلاتها وقضاياها الخاصة، وأدوارها في الحياة العربية اليومية شبه غائبة عن الدراسة والفحص؛ كما أن الحالة الفلسطينية وما وصلت إليه من فقدان الاتجاه والهوية والتكرار لتراث الحركة الوطنية وحالة الفوضى والفلتان والتراجع التي يعيشها مجتمعنا، زادت من قناعة الباحث دراسة هذا الأمر، بل تعدى الأمر أن يقتل عدد كبير من الفلسطينيين ويصاب آخرون ويروع معظم الشعب، بسبب الاقتتال الفلسطيني الفلسطيني، الذي يرى الباحث أن أحد أسبابه الأصولية والفكر الفئوي القبلي السائد لدى معظم الاتجاهات الأصولية في فلسطين والمجتمع العربي.

العلمانية والأصولية . . . إشكاليات مفاهيمية

ثمة حالة من الاصطفاف غير الواعي خلف المصطلحات الأصولية- العلمانية- المجتمع المدني- الحداثة- تاريخية النص وما إلى ذلك باعتبارها إفرزات لواقع مر بتعرجات تاريخية وثقافية وسياسية، فحروب اليوم تبدأ من الكلمات أو المصطلحات، وبها تنتهي، واليوم يدرك الجميع ان الحرب هي استمرار للسياسة ولكن بوسائل أخرى .

هناك التباس وتداخل وعدم تحديد في كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة في المجتمع العربي، وقد نتبين هذا بوجه خاص في الخلاف الفكري المحتم في واقعا العربي الراهن بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية، فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسي والعملي، الذي يرتفع أو بالأحرى يتدنى إلى حدود التكفير والصدام والإرهاب والإبادة الجسدية .

كما أن هناك صعوبات لتعريف المفاهيم وتحديدتها في دول العالم الثالث، حيث يتداخل ما هو اجتماعي مع ما هو سياسي، والديني مع الدنيوي، بشكل كبير؛ إذا لا تستمد التعريفات غالباً من المفهوم ذاته، أي من كونه تجريدا للواقع، بل تغلب عليه الأيديولوجيا والأشواق والتطلعات، فيصبح المصطلح من خلال ما يضيف عليه، مما ليس فيه، تعبيراً عن شيء أو أشياء لا علاقة لها بالواقع، الأمر الذي جعل بنية الفكر العربي الإسلامي الذي تملؤه هذه المفاهيم وتشكل لحمته وسده، عبارة عن بناء تصوري ذاتوي منسلخ عن الواقع^٦.

فإن كان مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التي تدل على الجمود والتعصب والاستعلاء، طغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ما عداها، فإن هذا المصطلح ينسب كذلك إلى بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية نفس هذه الدلالة؛ إلا أنه برغم هذا التداخل، هناك تمايز جوهري بين الأصولية الدينية

والعلمانية، ينبغي تحديده وحسمه حتى تتوافر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكري الدائر بين هذين المصطلحين .

إن دخولنا عصر العلم والاتصالات يظل ناقصاً ما لم تدخله البنية الثقافية أيضاً، المعتمدة على العقلية النقدية، كما أنه من دون خلق مهارات التفكير النقدي في برامجنا التعليمية، وحياتنا وممارستنا اليومية، سنظل خارج الإطار التاريخي لعصر التقدم وإن عايشناه على استحياء كمستهلكين وزبائن؛ فالأزمة عميقة، وعلاجها يتطلب تغييرات في البنى والقوالب الفكرية، وهي أمور في منتهى الصعوبة ولكنها تصبح حتمية إذا ما أردنا تفعيل الحاضر بدلاً من تقديس الماضي.^٧

فاستحضار أمثلة من ماضينا المجيد لترشق بها إنجازات الحضارة الغربية الإنسانية على وجه الخصوص أسلوب عجز وخطأ كبير يتمثل باستبدال الماضي بالحاضر، وإلغاء لدور العقل النقدي الذي تركز عليه الحضارة المعاصرة .

مفاهيم الدراسة

أولاً: العلمانية

العلمانية من أكثر المفاهيم حساسية وغموضاً في الثقافة العربية يقبله الكثيرون بصيغ متعددة، وتهاجمه المؤسسات والحركات الدينية الأصولية، رغم الجهل بمعناه ومدلوله؛ وتتجنب الحركات الأصولية والدينية مناقشته، بل وتمنع ذلك، وتتهم خطأً: بأنها مفهوم مستورد من الغرب ولا علاقة له بالواقع العربي وبأنها دعوة للإلحاد، من هنا عدم الجراءة في المطالبة به من قبل الكثير من دعايتها رغم قناعتهم بدورها الايجابي وضرورات تطبيقها.^٨

كما لا يزال التداول النخبوي الحدائثي والإسلامي العربي على حد سواء، لمفهوم العلمانية محكوماً بحمولته الإيديولوجية، بينما يشير تاريخ المفهوم إلى تعقده، وأنه ليس واحداً، حيث يعرف البعض العلمانية، بمعنى حالة أو وضع أو زمن تم فيه فصل الكنيسة عن الدولة - ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الإمبراطور عن بابا روما وتم انتقال بعض المسؤوليات من السلطة الكنسية إلى

السلطة السياسية وسمي هذا الانتقال بالعلمانية.^٩

ورغم انبثاق مصطلح العلمانية من رحم التجربة الغربية، إلا أنه انتقل إلى القاموس العربي الإسلامي، مثيراً بذلك جدلاً حول دلالاته وأبعاده، والواقع أن الجدل حول مصطلح العلمانية في ترجمته العربية يعد إفرازاً طبيعياً لاختلاف الفكر والممارسة العربية الإسلامية عن السائد في البيئة التي أنتجت هذا المفهوم؛ لكن ذلك لم يمنع المفكرين العرب من تقديم إسهاماتهم بشأن تعريف العلمانية، وتختلف إسهامات المفكرين العرب بشأن تعريف مصطلح العلمانية.

يرى معظم المفكرين بأن العلمانية تعني "الفصل بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية"، أي أبعاد المهام القسرية التي تقوم بها الدولة لسيادة معتقد ما، فيما يرى سمير أمين بأن العلمانية تتجاوز مبدأ فصل الدين عن الدولة إلى كونها إعلاناً للقطيعة بالماضي، وإلغاء المرجعية المعتمدة على السلفية، ومنها انتماء الشعب إلى عقيدة دينية مشتركة، ويدلل على ذلك بأن الثورة الفرنسية أعلنت أن المسيحية هي رأي فلسفي فردي "لا أكثر" شأنها شأن أي رأي فلسفي، وليست عاملاً من عوامل البناء الإيديولوجي للمجتمع، بل اعتبرت إي الثورة الفرنسية أن المؤسسة الدينية إحدى مؤسسات طغيان النظام القديم^{١٠} وهو ما يفسر أن الثورة الفرنسية اعتبرت النضال من أجل العلمانية نضالاً ضد النظام الطاغوي ولذلك سنت مجموعة من القوانين تحول دون توظيف الدين من جديد، من طرف السياسيين أو المؤسسة الدينية لأغراض سياسية، ومعلوم أن توظيف الدين والتلاعب يشكل خطراً على الديمقراطية وعلى المجتمع، كما يقول محمد أركون: "حين يحدث التلاعب بالدين، يتحول إلى قوة سياسية خطيرة"^{١١}.

ويرى المسيري أن هناك نوعين من العلمانية: الأولى علمانية جزئية وتعني رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد وهو ما يُعبّر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود غيبيات وما ورائيات، ويمكن تسميتها "العلمانية الأخلاقية" أو "العلمانية الإنسانية"^{١٢}.

الثانية العلمانية الشاملة- أو العلمانية المادية- أو العلمانية العدمية فهي رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والوحدية المادية، التي ترى مركز الكون كامنا فيه؛ وبهذا فالعلمانية الشاملة، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة الدينية أو تلك عن الدولة، أو عما يسمى الحياة العامة وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس عن العالم، أي عن كل من الإنسان في حياته العامة والخاصة بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها^{١٣}.

الفرق ما بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

ويعتبر الفرق ما بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة الفرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية، حيث اتسمت العلمانية بمحدوديتها وانحصارها في المجالين الاقتصادي والسياسي حين كانت هناك بقايا قيم مسيحية إنسانية؛ ومع التغلغل الشديد للدولة ومؤسساتها في الحياة اليومية للفرد انفردت الدولة العلمانية بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيدة عن الغيبات، واعتبر بعض الباحثين العلمانية الشاملة تجلياً لما يطلق عليه "هيمنة الدولة على الدين".^{١٤} ويرى المسيري أن العلمانية الشاملة مرت بثلاث مراحل أساسية هي مرحلة التحديث، ومرحلة الحداثة، ومرحلة ما بعد الحداثة، وفي كل هذا التطور، لا يزال مفهوم العلمانية مثيراً للجدل حول دلالاته وأبعاده في الواقع الإسلامي والعربي، والواقع أن الجدل حول مصطلح "العلمانية" في ترجمته العربية يعد إفرازاً طبيعياً لاختلاف الفكر والممارسة العربية الإسلامية عن السائد في البيئة التي أنتجت هذا المفهوم.

ويرى حلیم بركات العلمانية: بأنها مبدأ إنساني وقناعة تمت تدريجياً في مختلف المجتمعات والحضارات نتيجة تجارب إنسانية وتمت في المجتمع العربي كاستجابة لمشكلات وحاجات أساسية بداخله يستحيل الفصل بينها، منها الحاجة للانفتاح الاجتماعي والسياسي في مجتمع مجزأ، الحاجة للعمل بقوانين يتساوى أمامها جميع المواطنين، حيث يتفاوت الفهم للشريعة من حركة أصولية إلى أخرى كما تتبدل مفاهيمها عن الحكم والدولة والسلطة^{١٥}.

ويؤكد بركات وعدد آخر من المفكرين العرب إن العلمنة هي نظام عام ديمقراطي

عقلاني يهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات فيما بينها والدولة، على أسس وقوانين عامة مشهورة من الواقع الاجتماعي، في إطار العمل على تأمين مساواة أعضاء المجتمع ونتائجه كافة دون تمييز على أساس الدين والطائفة والجنس^{١٦}.

وينضم إليه عزمي بشارة فيقول إن العلمانية هي التي أدت إلى نشوء الديمقراطية- ونتاج الهجمة على العلمانية صممت معظم الحركات القومية والعلمانية والأصولية عن ذكر ضرورة العلمانية في نشوء الديمقراطية ومدتها الأساسي في تعزيز الانسجام الاجتماعي والسياسي^{١٧}.

فيما يرفض محمد عابد الجابري تعريف مصطلح العلمانية باعتباره فقط فصل الكنيسة عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، ويرى أن يستبدل به فكرة الديمقراطية حفظ حقوق الأفراد والجماعات، والعقلانية "الممارسة السياسية الرشيدة". ويضيف الجابري أن مسألة العلمانية في العالم العربي تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات ويرى أن تستبدل بها بالديمقراطية والعقلانية باعتبارها تعبر عن الحاجات العربية في عالم اليوم ويرى أن العلمانية شعار ملتبس يجب استبعاده^{١٨}.

ويرى حامد نصر أبو زيد أن العلمنة ليست في جوهرها سوى تأويل علمي للدين وتحريره من عبودية القراءة النصية الحرفية وليست إلحاداً، ويؤكد بأن الدين يزدهر في ظل العلمنة باعتبارها الحرية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر والإبداع، والتي هي الحرية اللازمة للمجتمع المدني ويرى أبو زيد بأن خلافه مع الإسلاميين الأصوليين ليس خلافاً حول الإسلام وإنما خلاف مع الذين يستخدمون الدين كأداة قمعية وبما يخدم أغراضاً سياسية من قبل النظام الحاكم أو الجماعات الأصولية^{١٩}.

في حين يرى وحيد عبد المجيد أن العلمانية (في الغرب) ليست أيديولوجية- منهج عمل- وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية. ويميز وحيد بين "العلمانية اللادينية" -التي تنفي الدين لصالح سلطان العقل- وبين "العلمانية" التي نحت منحى وسيطا، حيث فصلت بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات الدولة مع الحفاظ على حرية الكنائس والمؤسسات الدينية

في ممارسة أنشطتها .

ويصف فؤاد زكريا العلمانية بأنها الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة، ملتزماً الصمت إزاء مجالات الحياة الأخرى (الاقتصاد والأدب). وفي ذات الوقت يرفض سيطرة الفكر المادي النفعي، ويضع مقابل المادية "القيم الإنسانية والمعنوية"، حيث يعتبر أن هناك محركات أخرى للإنسان غير الرؤية المادية^{٢٠}.

أما مراد وهبة وهاشم صالح فيقفان إلى جانب "العلمانية الشاملة" التي يتحرر فيها الفرد من قيود المطلق والغيبى وتبقى الصورة العقلانية المطلقة لسلوك الفرد، مرتكزاً على العلم والتجربة المادية، فيما يرى نصيف نصار "أن العلمانية موقف مضاد للكليانية الدينية"^{٢١}.

ويمكن القول في تعليق سريع إن دعاة العلمانية فرقاء متعددون، فالفريق الأول يراها تعني فصل الدين عن الدولة انطلاقاً من المفهوم الغربي وإرهاباته التاريخية، في حين يراها الفريق الثاني تعني إعلاء صوت العقل على أي صوت حتى لو كان الدين ومن ثم رفض سلطة الدين، ويرى الفريق الثالث أنها تعني أن يتحرر الفرد من قيود المطلق والغيبى، مرتكزاً على العلم والتجربة المادية، أما الفريق الرابع فيرى أن العلمانية تعني بفصل الدين عن السياسة فقط دون النظر للجوانب الإنسانية الأخرى.

العلمانية من وجهة نظر بعض المفكرين الإسلاميين

تحرص كتابات العديد من الأصوليين الإسلاميين المعاصرين، على تصوير العلمانية بأنها ليست مجرد رؤية فكرية ومنهجية، تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، بل دعوة إلى عزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية عن حياة الناس ودينهم وممارستهم، وهي بهذا دعوة دنيوية معادية للدين وللقيم الإنسانية عامة، وهي في تصورهم أو دعواهم توحد بين الإنسان الحي والطبيعة المادية وتجعلهما في مستوى واحد، بحيث يكون الإنسان مجرد مادة نفعية تسعى لإشباع حاجاتها المادية الغريزية الجشعة، بل إن العلمانية كما يذهب بعض المفكرين الإسلاميين - ترادف شبه كامل في الرؤية المعرفية على مستوى العالم، وبهذا المعنى فالعلمانية في نظرهم ضد الهويات والخصوصيات

القومية والتراثية بوجه خاص ورمز للتبعية الثقافية للغرب، وهي إهدار كامل للثقافات الوطنية والقومية وتغريب لها وهيمنة علىها، وتختلف هذه الأحكام في كتابات الأصوليين الإسلاميين المعاصرين وتتفاوت بين المغالاة والاعتدال، ولكنها جميعاً تكاد توحد بين العلمانية والإلحاد، وبينها وبين النظرة المادية السطحية بما تعنيه هذه المادية عندهم من نفعية وجشع وأنانية واستغلال وعدوان وفقدان ونكران للقيم الروحية والأخلاقية والإنسانية عامة.^{٢٢}

فيما يرى حسن البنا ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي أن الإسلام هو من صنع للأمة العربية جسماً وروحاً حيث كانت الأمة قبل هذا التاريخ قبائل تحيا في جاهلية طامسة^{٢٣}، يرى قطب ومحمد عمارة ورشيد راضي أن العلمنة دعوة لإلغاء الدين وأنها مستوردة من الغرب وليس لها جذور في الواقع العربي، لذا يرون بأن العلمانية بأسرها تقع في خانة التغريب والاستعمار الثقافي الذي يعاني منه الإسلام منذ أكثر من قرن من الزمان^{٢٤}.

ويرى عبد الله خليفة أن الأصوليين السياسيين لا يفهمون مصطلح (العلمانية)، فهم يعتقدون أن هذا المصطلح يشير إلى إيديولوجية كالأيديولوجية القومية والاشتراكية وغيرهما، ولا يعتقدون أن الدينيين يمكن أن يكونوا علمانيين، فالعلمانية نظام سياسي، يطبقه المسيحيون والبوذيون والهندوس وغيرهم، لكن لا يعني أنهم يتخلون عن أديانهم، وحتى بعض الدينيين لدينا الذين يتعاملون في السياسة يطبق بعضاً من جوانب العلمانية دون أن يدرك أنه علماني جنيني؛ فهم حين يجتمعون ويعملون مع تيارات قومية ويسارية يفصلون بين آرائهم المذهبية وبين قضايا الوضع السياسي، مركزين على الأهداف العامة سواء كانت أهداف المعارضة أو الموالية، راغبين في تحقيق أهداف سياسية معينة، وهذه هي العلمانية^{٢٥}.

ويرى حسن حنفي العلمانية كرؤية كاملة للكون تغطي كل مجالات الحياة وتزود الإنسان بمنظومة قيمية ومرجعية شاملة، مما يعطيها قابلية للتطبيق على مستوى العالم، ويرى أن العلمانية هي "فصل الكنيسة عن الدولة" كنتيجة للتجربة التاريخية الغربية. ويتحدث عن الجوهر العلماني للإسلام - الذي يراه ديناً علمانياً لكونه قائماً على غياب الكهنوت، كما أن الأحكام الشرعية

الخمسة (الواجب- المندوب- المحرم- المكروه- المباح) تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وكما أن الفكرَ الإنساني العلماني الذي حول بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان وجد متخفياً في تراثنا القديم عقلاً خالصاً في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه^{٢٦}.

يقول بعض رجال المؤسسة الدينية إن الذين تولوا ترجمة كلمة العُلَمانية من المعجم الأوروبي إلى العربية لم يفهموا من كلمتي (الدين) و(العلم) ما يفهمه الغربي المسيحي منها. وأن الدين والعلم في مفهوم الإنسان الغربي متضادان متعارضان. فما يكون علمياً لا يكون دينياً وما يكون دينياً لا يكون علمياً، فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدين والعُلَمانية والعقلانية في الصف المضاد للدين. ويقولون إن هذا غير صحيح، وأن العلم والدين لا يتضادان ولا يختلفان^{٢٧}.

وتستند هذه الأحكام إلى ترجمة لكلمة العلمانية الغربية في جذرها اللاتيني التي تعني الزمانية أو الدنيوية، ويميزون بين هذه الدلالة الدنيوية وما قد توحى به الكلمة في صيغتها العربية من أنها تعني العلم. ولهذا يستبعدون هذا الإيحاء، ويحرصون على نطقها بفتح العين لا كسرهما. والواقع أن ما يعيننا - كما سنعمل مع مصطلح الأصولية - ليس الأصل الغربي الذي تترجم عنه، وإنما دلالتها المتداولة في الوعي العام وفي الخطاب العربي المعاصر.

ولعل الرفضَ للعلمانية منذ نشأتها في المجتمع العربي يرجع إلي أن مصطلح العلمانية لم يكن قد توضح في المجال الفكري العربي يومئذ، وإن توضح بعض عناصر فكرته ودلالاته نسبياً، من ناحية تجاوبها مع مفاهيم المواطنة والحريات والحقوق. وكانت مدرسة محمد عبده تقارن بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. مفهوم المدني في قصدها واستخدامها يتمفصل مباشرة مع هذا المفهوم المرن الزماني أو الدنيوي، ويؤسس جذوره إسلامياً في الفصل الذي وقع في التاريخ الإسلامي، شرعاً ومصالحةً وتاريخاً بين المجالين الديني الشرعي والدنيوي السياسي. إن غياب التطور وانقطاعه في التاريخ الإسلامي سبب عدم استئناف وتطور الحياة المدنية التي لم تجد من يستأنفها بصورة فعالة، وهذا غير مبرر لأن يكون فيها "قدر" المسلم هو "الشجار" مع العالم، كما يفهم الأصوليون الإسلاميون والعلمانيون المتطرفون، والذين يرتدون معاً إلى

بنية إقصائية استتصاليه بامتياز^{٢٨}.

وفي هذا الإطار نتبين أن العلمانية تعني الأمرين معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها فالمفهوم بصرف النظر عن المصطلح الذي تترجم الكلمة عنه، "إنما يعني رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعي بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة"^{٢٩}. وفي هذا يلتقي مفهوم العلم بمعناه الموضوعي بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق في مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعني رفض الدين أو القيم أو الأخلاق أو التراث أو البعد الثقافي والروحي للإنسان، أو رفض الهوية الذاتية والقومية، ولا يعني النظرة المادية بهذه الدلالة الضيقة النفعية الجشعة.

وليس كل علماني هو بالضرورة غير مؤمن أو غير مسلم، أو ملحد، وليس كل متدين أو مسلم هو غير علماني فلا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستيعادية بين العلمانية والدين والقيم والأخلاق والتراث والهوية الوطنية والقيمية كما يذهب بعض الأصوليين الإسلاميين، وتراثنا العربي الإسلامي حافل بالخلافات حول التفسير العقلي والتفسير النقلي للظواهر المختلفة في إطار الدين والعلمانية^{٣٠}.

فالعلمانية تعد في الحقيقة امتدادا للعقلانية في الرؤية والمنهج والسلوك. ولعل الحديث النبوي "أنتم أعلم بشئون دنياكم" أن يكون تأكيدا لهذا المعنى، ولهذا فالتعامل مع الظواهر وتفسيرها في إطار تحققها الموضوعي الدنيوي في واقع حياة الإنسان وفي ضوء المصالح المجتمعية العامة بمنهج علمي خالص بعيدا عن الاستعانة بأسباب خارج سياقها الموضوعي، أمور لا تتناقض مع الدين والتدين، ولكنها بالطبع تتناقض تناقضا كاملا مع الرؤية الأصولية التي لا تفسر الظواهر والمشاكل المختلفة بالدراسة الموضوعية لها، وإنما بالرجوع الدائم إلى النصوص الدينية للبحث عن إجابة مطابقة^{٣١}.

يرى الباحث أن العلمانية لا تتناقض تناقضا استيعاديا مع الدين والإيمان، بل لعل العلمانية تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع، والعلم والعلمانية بشكل عام لا يتمثلان في أدواتهما التكنولوجية

أو في الموضوعات المحددة التي يعالجها، وإنما في ما يعبران عنه من رؤية معرفية وإنتاجية وإبداعية للإنسان، وهما بهذا قيمة روحية من أبرز قيم إنسانية الإنسان، ولهذا فالدعوة إلى اسلمة العلوم والمعارف التي يتبناها الأصوليون هي دعوة إلى تقويض العلم من ناحية وتشويهه من ناحية أخرى.

وكما أن العلمانية لا ترتبط بالثقافة الغربية الحديثة وحدها، وإن كانت هذه الثقافة قد أسهمت إسهاماً عظيماً في تنميتها وتطويرها، وإنما العلمانية تراث إنساني عريق يرتبط بالتاريخ المتطور للإنسان نفسه، ولهذا فهي ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية على تنوعها واختلاف مستوياتها.

ثانياً: الأصولية

التعريف اللغوي

كلمة (أصولي) في اللغة العربية، تعني شيئاً إيجابياً، وهي مأخوذة من الفعل (أصل) الذي يعني الأساس المتين والقوي الذي يعتمد عليه. وكلمة -أصولي- المستخدمة في اللغة العربية وفي التراث الديني، تحيلنا يقيناً إلى ترسيخ الفكر الإسلامي، حيث نشأت أدبيات أصول الدين، وهو عمل تأسيسي مهم يتطلب الكثير من الجهود والتأمل النظري وتختلف دلالة الأصولية في اللسان العربي حيث توحى بالتمسك بالأصول وهو أمر محمود أو تشير إلى علم أصول الفقه، أحد علوم الشريعة الإسلامية^{٣٢}.

تستخدم كلمة "الأصولية" باعتبارها ترجمة للكلمة الإنجليزية fundamentalism التي تعني في معجم "وبستر" مصطلحاً أطلق على احتجاج حركة مسيحية ظهرت في القرن العشرين، أكدت ضرورة التفسير الحرفي للكتاب المقدس كأساس للحياة الدينية الصحيحة، وهو يطلق أيضاً على أية حركة أو اتجاه يشدد بثبات على التمسك الحرفي بمجموعة قيم ومبادئ أساسية، ونتيجة لتأثر بعض الكتاب بالفكر الغربي وتعبيرات اللغة الإنجليزية فقد نقلوا اللفظ إلى العربية وأطلقوه على التيار الذي يتشدد في التمسك ببعض الشكليات الإسلام وهوامش الدين ويتطرف في وجهات نظره مستخدماً القوة والعنف، فقالوا إنه هو الأصولية الإسلامية مهما اختلف روافده وتصادمت،

وإن أتباعه هم الأصوليون الإسلاميون^{٣٣}. وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح الأصولية fundamentalist هو رئيس تحرير مجلة نيويورك "وتشمان" في افتتاحية عدد يوليو ١٩٢٠ حيث عرف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول. وأغلب الظن كذلك أن الذي مهد لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامي ١٩٠٩-١٩١٥ بعنوان الأصول the fundamentals بلغ عددها اثني عشر كتيباً، ووزع منها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أرسلت إلى القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية في العالم^{٣٤}.

على سبيل المثال فالأصولية في أمريكا تنتقد المجتمع الليبرالي من أجل تأسيس مجتمع يقوم على مطلق هو المطلق الأصولي المسيحي، وهي من أجل ذلك تمتد بنقدها إلى العلم الحديث والمجتمع الحديث على الإطلاق، ففي رأيها أن العلم الحديث المتمثل في نظرية التطور هو علم زائف لأنه يضعف سلطة الإنجيل فإذا لم يكن الله خالفاً للعالم في ستة أيام فسفر التكوين باطل. وإذا كان سفر واحد باطلاً فأسفار العهد القديم برمتها باطلة.

والمدينة الحديثة في رأيها كذلك، قد أفرزت البيروقراطية، والبيروقراطية تضعف التواصل البشري ومن ثم فهي ضد الدين الذي من وظيفته تقوية العلاقات البشرية؛ ولهذا فشعار الأصولية المسيحية "خلق الله القرية، وصنع الإنسان المدينة"^{٣٥}.

الأصولية من وجهة نظر بعض المفكرين العرب

يرى حسن حنفي أنه من الصعب إيجاد مصطلح دقيق لما جرى تسميته في الآونة الأخيرة خاصة في الغرب Islamic fundamentalism كأفضل تسمية لما يوصف الآن بالصحوة الإسلامية، أو البعث الإسلامي، أو الإحياء الإسلامية فالترجمة الحرفية الأصولية الإسلامية لا تعبر عن تيار فكري أو سياسي معين، والأصولية الإسلامية تعني البحث عن الأساس أو الشريعة فكل واقعة وكل نظام وكل دولة تقوم على فكرة أو على تصور هو الأساس، فكما تقوم الدول الرأسمالية على تصور للحرية، والدول الاشتراكية على تصور للعدالة الاجتماعية، فكذلك تقوم الدولة الإسلامية على تصور الشريعة الإسلامية، وترجم هذا المصطلح أيضاً بلفظ إسلامي وهو السلفية...^{٣٦}.

وقد ظهر هذا المعنى بالتاريخ في الحركة السلفية الحديثة التي أسسها الإمام أحمد، وسار على ها فقهاء المسلمين حتى ابن تيمية وابن القيم، وفي وجهة نظر حنفي، لا تعني الأصولية الإسلامية بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنية الحديثة، ولا تعني أيضا الجماعات المغلقة، السرية منها والعلنية، وجماعات المضطهدين المنبوذين، بل تدعو إلى بناء الفرد الكامل من أجل القيام بعملية توحيد شامل للأمة ككل، وتجنيد جماهيرها، وإقامة دولتها، والحفاظ على هويتها.

إذا كانت الأصولية هي التيار الذي يحمل مشروع دولة إسلامية، فكل الذين يؤمنون بأن الأحكام الفقهية في كل وقائع الحياة ملزمة يحملون هذا المشروع، وإذا كانت جماعات منهم تحول هذا الطموح إلى برامج سياسية، تسعى إلى تحقيقها بالوسائل المتعارف على ها لدى حركات التغيير السياسي الأهمية أو القومية أو الوطنية، اليمينية أو اليسارية، من الديمقراطية ومسلك التغيير التدريجي أو التراكمي إلى العنف والأسلوب الانقلابي، فلا بد أن تخضع في محاسبتها وقبولها أو رفضها أو معارضتها، لنفس المقاييس والشروط والآليات التي يتم التعاطي مع غيرها^{٣٧}.

ويقول هاني فحص إن مصطلح الأصولية بطابعه الاختزالي والعسكري المتداول قد أصبح بمثابة حقل رماية للتهم، مفتوح لاستقبال أي خطاب إسلامي لا يمكن أن يكتسب بحكم إسلاميته تعريفه وصدقته إلا إذا كانت الأصول منبعها صرف النظر عن المحطات السياسية التي يذهب إليها، حتى لو كانت هذه المحطات تقع على طريق الحداثة المتوازنة بين الجذور الإيمانية وموجبات المعاصرة والمشاركة الحضارية. ولعل أخطر ما في استعماله مصطلح الأصولية في الحالات العربية ذات التعددية الدينية هو استعماله لإثارة مخاوف الأقليات الدينية، رغم كل التضمينات الثقافية والسياسية التي تصدر عن جهات إسلامية^{٣٨}.

ويري أبراش أنه "لا يختلف اثنان في وطننا العربي الإسلامي على أن الظاهرة المسماة المد الأصولي أو الإسلام السياسي هي من قضايا الساعة اليوم، حيث تفرض نفسها بأشكال متفاوتة الحدة ما بين بلد وآخر، وتأخذ تعبيرات وتمارس سلوكيات، قد تختلف في مظهراتها الخارجية، لكنها تتفق في جوهرها وفي مرجعيتها العقلية والعقائدية التي تنهل منها أو أنها تدعي ذلك"^{٣٩}.

أما بشارة فيقسم أنماط التدين الاجتماعية إلى ثلاثة أنماط نمط التدين الرسمي أو المؤسسة الدينية، ونمط التدين السياسي، ونمط التدين الشعبي، ويشير بشارة إلى أن الأصولية مصطلح لا يشير إلى نمط تدين اجتماعي بعينه ولا يحدد ظواهر اجتماعية، وإنما يشير إلى شكل من أشكال الوعي المؤسس على التمسك بحرفية النصوص أو العودة إلى التاريخ في محاولة يائسة لتنقية الدين المجرد من الشوائب التي علقت به تاريخيا، فيتحول بالطبع بنفسه إلى نمط تدين غير نقي بطبيعة الحال عندما يتفاعل مع أحد أنماط الاجتماعية القائمة، " الرسمي، والسياسي، والشعبي " وتتحول حرفية النص إلى مجرد أيديولوجيا" ^{٤٠}.

ويضيف بشارة أن أحد المبادئ الأساسية للتدين السياسي الحركي هو رفض الفصل بين الدين والدولة، حيث يبدأ نمط التدين السياسي حياته بالهجوم على عملية العلمنة، والتدين السياسي هو ردة فعل على عملية التحديث؛ وجزء أساسي في هذه العملية المشوهة في حالتنا في الوقت الراهن والمشارك بينه وبين نمط الوعي الأصولي في هذه المرحلة هو الرغبة في تنقية الدين من الشوائب الخرافية والأسطورية التي علقت به، مع الفرق أن العودة إلى الأصول في هذه المرحلة المبكرة تتم من أجل إيجاد أساس متين لعملية الإصلاح؛ ويعد التدين السياسي في مراحل الأولى إصلاحيا بطبيعته، ولكنه سرعان ما يتقل من إصلاح الدين والدولة بموجب تحديات الحداثة إلى إصلاح الدعوة لكي تتلاءم مع متطلبات الدين المؤدلج، عندها يصبح التدين السياسي أصوليا وليس إصلاحيا ويتحول بذلك إلى حزب سياسي وسلطوي التوجه لأنه يحول الدين إلى أيديولوجيا سياسية ^{٤١}.

فإن كان "مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التي تدل على الجمود والتعصب والاستعلاء وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ما عداها، فإن هذا المصطلح ينسب كذلك إلى بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية بنفس هذه الدلالة، إلا أنه برغم هذا التداخل، فهناك تمايز جوهري بين الأصولية الدينية والعلمانية ينبغي تحديده وحسمه حتى تتوافر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكري الدائر بين هذين المصطلحين" ^{٤٢}.

أما الأصولية فتختلف وتتمايز عن هذه المفردات جميعا وتشكل دلالة مذهبية

وأيدولوجية خاصة. بمعنى أنها الرؤية التي تتخذ من الأصل سواء كانت نصوصاً دينية أو مذهباً دينياً أو سياسياً أو جذراً عرقياً، مرجعاً أساسياً وسندا مطلقاً نهائياً في مفاهيمها وسلوكها، فليست كل مرجعية إلى أصل ثابت تتسم بالأصولية، وإنما تصبح هذه المرجعية أصولية إذا تكررت هذه المرجعية واحتكرت وطغت بشكل مطلق وأصبحت نهجاً مسيطراً^{٤٣}.

وهنا لا ينبغي أن نخلط بين الأصولية الإسلامية وبين الرجوع إلى أصل أو أكثر من الأصول كآية من القرآن الكريم أو نص من السنة النبوية أو من رأي لأحد فقهاء الدين وعلمائه، للاستئناس به أو استلهامه أو الاستناد إليه أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك؛ وإنما المقصود بالأصولية التمسك الحرفي بهذه الأصول ونصوصها والسعي إلى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات في هذا الواقع، فالأزمة تظهر عندما يصبح ذلك هو المنهج والرؤية المتبعة بشكل دائم، وبخاصة إذا أصبح هذا هو الرؤية المستقرة الشاملة والنهج المتبع الدائم في كل ما يتعلق بأمورنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على أنه لن يعيننا هنا الحديث عن الأصولية كمصطلح مرتبط بديانة معينة إسلامية أو مسيحية أو يهودية أو بلحظة تاريخية معينة، أو بترجمة عن لغة أجنبية، كما يحدث في أغلب الحوارات الدائرة، وإنما يعيننا أن تبيين الأصولية لا كمصطلح وإنما كمفهوم سائد متداول في وعينا العام وفي الخطاب العربي المعاصر.

ولهذا يمكننا تعريف الأصولية بأنها نسق في الرؤية والمنهج في كل ما يتخذ من آراء ومواقف وتطويعها لمرجعية نصية بحسب القراءة الخاصة لها التي يغلب عليها طابع الحرفية والاطلاقية. أو بتعبير آخر إنها السعي إلى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ما ينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شيء، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هي المعيار الأساسي والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يستجد من أوضاع وأحوال، وهي ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها رفضاً قد يصل إلى حد الإقصاء والتكفير واستخدام العنف؛ وهكذا تنقلص الرؤية للعالم إلى ثنائية قاطعة بين ما هو حلال وحرام، وبين ما هو مؤمن وكافر.

وللدلالة على ما سبق وذهبنا إلى ، نشير إليه إن المجتمع العربي قد شهد تصاعداً مقلقاً لموجة من التعصب المذهبي والغلو الديني ، وقد اقترنت هذه الظاهرة ، وبخاصة خلال السنوات المنقضية مع تعاضم دور بعض الجماعات المتمسكة بمرجعية دينية متشددة وتربية قتالية عالية ورغبة قوية لتغيير أوضاع البلاد من خلال اللجوء إلى العنف والإرهاب ، وبالرغم من أن ظاهرة التطرف لا يختص بها دين دون آخر ، كما أن التعصب لا تمارسه فقط بعض التيارات الدينية دون غيرها ، بل يشمل أيضاً تيارات سياسية وأيديولوجية أخرى لا تزال متمسكة بأطروحات فكرية مغلقة وإقصائية ، لكن صعود التيارات الأصولية المنتسبة للإسلام والتي تتخذ من العنف أداة لتغيير الأوضاع زاد من تفاقم الظاهرة وخطورتها ، وجعلها تحتل أولوية سواء على الأصعدة المحلية أو الدولية^{٤٤} .

للحق فإنه ليست كل المواقف الإسلامية أصولية بهذا المعنى ، حتى عند العديد ممن يطلق عليهم علماء أصول الدين وأصول الفقه ، فما أكثر ما نجد لديهم من اجتهادات متفتحة متفهمة للنص الديني في ارتباط وتفاعل مع الضرورات تبيح المحظورات ، ومصالح العباد التي تعالج بمقتضى المقاصد العامة للشريعة وليس إلى ظاهر نصوصها ، فضلاً عن الاستجابة للأمر التي تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال ، فتوظيف الدين لصالح الدنيا ليس بالأمر الخطأ بل هو أساس وهدف الدين ، ولكن ما يجب عقلنته هو ممارسة وفهم الحركات الأصولية للدين .

الفصل الثاني

المجتمع العربي مجتمع إشكالي^٥

أولاً، نظرة على المجتمع العربي - إشكاليات عامة

ير المجتمع العربي بأزمة بنيوية شاملة، تستدعي بدورها وقفة نقدية تطال جميع مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية على الصعيد القطري والقومي والعالمي، وخاصة في ظل هيمنة بنى المجتمع التقليدية التي تفرض نفسها وتتحكم في عمق الفكر والممارسة، من أجل إحداث إصلاح داخلي وترميم ديمقراطي وتنموي داخلي في المجتمع العربي، ومحاربة الفساد ومشاكل الفقر والبطالة، وإيجاد دولة القانون، وتقليص مظاهر التخلف المتفشية، للوصول لوحدة عربية منشودة، في زمن التكتلات والعولمة، أو بالحد الأدنى دول عربية قطرية ديمقراطية، تلبى مصالح وتطلعات مواطنيها، كشرط مستقبلي لتعزيز التضامن العربي المشترك في مواجهة التحديات القطرية والقومية والخارجية المتزايدة في عصر ما بعد العولمة عصر التفرد الأمريكي على المجتمع العربي.

بيد أن إشكاليات ومعوقات شتى تعترض سبيل هذه الرؤية وسبيل إنتاج وعي عربي قادر على تجاوز التحديات الداخلية والخارجية؛ ذلك أن ما حدث في المشهد العربي عموماً، وما يحدث في الحالة العربية الراهنة - كما يقول برهان غليون- هو انهيار شامل للنمط القديم وإفساد عميق لآليات النمط المدني العصري. ومن هذا المنطلق فإن بنیان المجتمع العربي يختلف عن الأنماط القديمة والحديثة من حيث إن مكونات المجتمع العربي الآن لم تعد تنجز المهمات نفسها ولا تقود إلى النتائج ذاتها، لأن الرأسمال الذي شكل علاقة تنظيم قوى الإنتاج البشرية والمادية وحركة التقدم التقني والعلمي والعملية في اقتصاديات الغرب قد تحول إلى بناء اقتصادي تابع، كما أن الدين والعصبيات ظلت إطاراً لبناء عقائد ومذاهب سياسية متعددة، فالبنیان القائم هو نمط مختلط هجين، نمط لمجتمعات فقدت رشدتها وتوازنها الداخلي، وفقدت وتيرة تقدمها وأصبحت حركتها مرهونة بحركة غيرها. فالمجتمع

العربي عموماً والفلسطيني على وجه الخصوص ليس مجتمعاً حديثاً وإن التقت فيه معظم مظاهر الحداثة، كما أنه ليس تقليدياً وإن تواجدت فيه كل مظاهر التقليد، وهذا ما عبر عنه تقرير التنمية البشرية باللامعيارية^{٤٦}.

أما حول أهم أزمات المجتمع العربي فهناك أزمات كثيرة تواجهه منها: أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، إلي جانب مشاكل الفقر والبطالة والاحتلال الأجنبي، وهناك نواقص متعددة أضافها الكتاب العرب بأنفسهم في تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية للسنتين ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣، والنواقص هي: الحرية والمعرفة وتمكين النساء، والتي تخلق بدورها الظروف لتشجيع الأصولية، فكلما تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية في المنطقة، حدثت زيادة في التطرف والعنف والجريمة، والهجرة الخارجية ومظاهر سلبية أخرى.

فصورة المجتمع العربي تظهر في تقرير التنمية كصورة مرعبة من التراجع على جميع المستويات نشير إلي بعض مؤشراتها كما ساقها التقرير:

يبلغ مجموع إجمالي الدخل المحلي لبلدان جامعة الدول العربية الـ (٢٢) أقل من إسبانيا، إضافة إلى ارتفاع نسب الفقر والبطالة، فالتقرير يشير إلى الحاجة لخلق ما لا يقل عن ٦ ملايين وظيفة جديدة لامتناس الوافدين الجدد إلى سوق العمل العربي البالغين أكثر من ٥٠ مليوناً من الشباب بحلول ٢٠١٠، وسيدخلها ١٠ مليون بحلول ٢٠٢٠، وإذا ما تواصلت معدلات البطالة الحالية كما هي عليه مستقبلاً فسيبلغ مجموع العاطلين عن العمل في المنطقة ٢٥ مليوناً بحلول ٢٠١٠.

يعيش ثلث سكان المجتمع العربي على أقل من دولارين في اليوم، كما تبلغ نسبة الأمية %٤٠، وتشكل النساء ثلثي هذا العدد؛ مما يؤكد إلي جانب شواهد أخرى صورة التراجع العربي وصور التمييز والتهميش الممارس ضد النساء، ولعل نسبة ما تشغله النساء من مقاعد برلمانية %٥، ٣ فقط في البلدان العربية بالمقارنة، مع %٨,٤ في جنوب أفريقيا والصحراء الكبرى؛ يؤكد بصورة واضحة تدني مكانة ومشاركة المرأة العربية.

أما حول عدد مستخدمي الإنترنت فيبلغ ٦, ١٪ فقط من السكان، وهو رقم أقل مما هو على أي منطقة أخرى في العالم .

أما حول نسب من يرغبون بالهجرة فقد عبر ٥١٪ من الشباب العربي في أفريقيا الأكبر سنًا عن رغبتهم في الهجرة إلى بلدان أخرى، والهدف المفضل لديهم هو البلدان الأوروبية، للهروب من انتهاكات حقوق الإنسان؛ للعيش في مجتمعات أخرى تحترمهم وحقوقهم .

فالمعطيات السابقة تشير إلى أن المجتمع العربي يقف عند مفترق طرق، حيث يؤذن استمرار المسار السابق بإضافة المزيد من المواطنين المفتقرين إلى مستويات لائقة من العمل والتعليم كل عام، والمحرومين من حقوقهم السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

إذا ما أضفنا إلى ما سبق من مؤشرات صورة المشهد الاجتماعي والثقافي الذي تسود فيه قيم الإيمان بالملطق الغيبي والقدري، حيث تسود قيم الاتباع والتسليم والانقياد، وليس قيم التفكير والإبداع، قيم سيطرة العاطفة بدل الاحتكام للعقل، قيم الشكل والمظهر على حساب الجوهر، وقيم الأنانية الفردية على أنقاض الصالح العام، قيم الشعور بالذنب والخيبة، قيم الطاعة وليس قيم التمرد، قيم النزوع نحو الإنكالية واللامبالاة على حساب الاعتماد على الذات، والنزوع نحو التشديد على العضوية مقابل الاستقلال الذاتي، النزوع نحو الفردية والضببط الخارجي وليس الذاتي، وتأكيد سيطرة الرجل على المرأة، بالإضافة إلى انعقاد السيادة للأمية الثقافية والجهل بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان على نحو لا يمكن قبوله، مما يفاقم من حجم المأساة العربية، فكل السمات السابقة يؤكدتها حلليم بركات في كتابه "المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات" وسمير أمين في كتابه "أزمة المجتمع العربي"، ويوافق علىه عدد كبير من المثقفين العرب مثل برهان غليون، وهيثم مناع، وحسن خضر، وفيصل حوراني، ومحمد عابد الجابري، وعزمي بشارة، وجميل هلال، ومنير فاشة، وآخرون .

فسمير أمين يؤكد أن الوطن العربي فاقد السيطرة على موارده؛ فاقتصاده يتبع الاقتصاد الرأسمالي المعولم حيث توصف هذه العلاقة بغياب التوازن

والمساواة، حيث تتحكم الإمبريالية والشركات المتعددة الجنسية في احتكار القرارات الاقتصادية بما يخدم مصالحها. ويعتبر هشام شرابي أن التبعية أدت إلى قيام مجتمع نيوبطركي مشوه، هجين، فيما يذهب بشارة والصوراني وخضر والخوراني إلي أن هذا المشهد لم يكن ممكناً تحققه بعيداً عن عوامل التفكك والهبوط التي بدأت في التراكم منذ اتفاقية "ساكس بيكو" ونجزتها للوطن العربي عام ١٩١٦، ووعده بلفور عام ١٩١٧، والنكبة الأولى للشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨، ثم انهيار الوحدة العربية بين مصر وسوريا في أيلول ١٩٦١، وتطورت بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، وتعمقت وامتدت بعد كامب ديفيد ١٩٧٩ إلى اليوم، لدرجة أن ربع القرن الأخير وبداية القرن الحادي والعشرين، حملاً معهما صوراً من التراجع لم تعرف الجماهير العربية مثيلاً لها في كل تاريخها الحديث؛ فبدلاً مما كان يتمتع به العديد من بلدان الوطن العربي في الستينيات من إمكانات للتحرر والنهوض الوطني والقومي، تحول هذا الوطن بدوله العديدة وسكانه إلى مجمع كبير يعج بالنزاعات الداخلية والعداء بين دوله، وبات مجتمعاً لا يحسب له حساب أو دور يذكر في المعادلات الدولية، وتحولت معظم أنظمتها وحكوماتها إلى أنظمة تابعة، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة والفعل والمواجهة، في إطار عام من الخضوع والارتهان والتبعية على تنوع درجاتها وأشكالها السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والسيكولوجية.

فالمجتمع العربي تبدو الصورة فيه مغايرة عن حالة مجتمعات أخرى، وتجدد الإشارة أيضاً إلي وجود بعض التمايزات والاختلافات في أوضاع بعض الدول العربية، من حيث الفقر والثقافة والنظم السياسية، تعود إلي البيئة الجغرافية - المشرق، المغرب، الخليج - أو إلى التاريخ السياسي والاجتماعي لكل منطقة، كما يضم المجتمع العربي بجناته أقلية عرقية ودينية قاربت ٢٥٪ من تركيبة السكان العرب، بالرغم من إقرارنا بالتجانس الثقافي الكبير الذي يتميز به المجتمع العربي "وحدة الدين اللغة والعادات والتقاليد . . .". الأمر الذي يؤكد وجود هوية ثقافية عربية شكلت وتشكل قيم هذا المجتمع والسلوكيات المرتبطة بالأدوار المختلفة فيه، وتميزه عن غيره من المجتمعات.

إلا إنه بالإجمال يمكن القول إن البنية المجتمعية والثقافية العربية القائمة، والتي وصفناها آنفاً، يسودها انعدام السيطرة على المصير والتحكم بالذات؛ مما يعني

صعوبة إنتاج عناصر تنمي مقومات المجتمع وموارده، مما يولد الحاجة إلى نشوء وعي جديد قادر على تجاوز هذه الفرضية وصهرها في إطار فكري ومادي، وهو ما لا يمكن الوصول إليه إلا عبر تجارب تاريخية مشتركة قاسية، من خلال الصراع لإعادة التوازن الذاتي والداخلي.

والمأمل في تجارب المجتمع العربي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، يشعر بعمق الأزمة وصعوبة إيجاد مخرج لها؛ مما يتطلب وضع تساؤلات حول سلامة الاستراتيجيات السياسية، وتفعيل الأدوات الاجتماعية والسياسية والتربوية والثقافية والمدنية والاقتصادية التي تستطيع أن تقدم إطاراً ثقافياً يعيد بناء الذات العربية وعلاقاتها الناظمة التي تعبر عن آمال ومصالح مشتركة بعيداً عن مفاهيم الانغلاق والإلغاء والتهميش والإقصاء، وتغليب مفاهيم التعاون والمشاركة الإيجابية والطرق الحضارية والحوار كأسلوب لإدارة الصراع سلمياً بدلاً من التناحر، وتنسجم فيها ومن خلالها العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتضامن فيها حقوق المواطنين العرب وآمالهم وتطلعاتهم.

ولكن الأمر ليس بالسهولة التي يمكن أن يفترضها البعض؛ فالصراع الثقافي الدائر في المجتمع العربي بين التقليد والحداثة وبين العلمانية والأصولية... الخ أفضى ويفضي إلى مزيد من الإشكاليات الثقافية والفكرية التي تكرر وتكرس في المجتمع العربي قبل العولمة، وتفاقت أكثر فأكثر في حقبتها.

فالمجتمع العربي في القرن العشرين عاش مرحلة اختلاف مبدئي وتعارض بين القومية والدين كمؤسسات وحركات في التاريخ المعاصر المتأزم بين الحداثة والسلفية، وإزاء تحديات العصر لجأ البعض إلى الماضي في محاولة يائسة لاستعادته، فحدث ما يشبه التصادم بين الوعي والواقع^{٤٧}، وكان من نتائجها الانكفاء حول الذات، ورفض مفاهيم العصر الحديث، ومنها القومية والعلمانية والتحليل الطبقي، حيث تم اختزال التاريخ العربي الحديث إلى صورة ذهنية مستمدة حرفياً من الماضي الذي لا يمكن استرجاعه^{٤٨}. فما حل بالعرب مسؤولية عربية بالدرجة الأولى ومع عدم إغفال مسؤولية الاستعمار- وهي مسؤولية جميع العرب على اختلاف تياراتهم واتجاهاتهم.

لذا نرى من المناسب إلقاء مزيد من الضوء على أهم الإشكاليات الثقافية التي

وجهت المجتمع العربي ولا تزال تفرض ذاتها في حقبة العولمة، التي دخلتها عموماً المجتمعات الثالثة، وهي محملة بأزمات لا حصر لها على كافة المستويات أثرت وتؤثر في سبل تنمية المجتمع ومنعته، وفي ردود فعله إزاء الظواهر العالمية وعلى رأسها العولمة الثقافية.

ثانياً، إشكاليات فكرية ثقافية - إشكالية التقليد والحدائثة

كثيراً ما تطرح إشكالية التقليد والحدائثة في الفكر العربي المعاصر على أنها مشكلة اختيار بين نموذج غربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وبين التقليد بوصفه يقدم نموذجاً بديلاً يغطي جميع نواحي الحياة؛ من هنا تصنف المواقف إلى عدة اتجاهات:

١. مواقف حدائثة تدعو إلى تبني النموذج الغربي كنموذج يفرض نفسه حضارياً.
٢. مواقف سلفية تقليدية أصولية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل.
٣. مواقف توفيقية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين.
٤. موقف حدائثي أصيل منفتح على التراث الإنساني ككل، ويرى الخروج من المأزق عبر انطلاق عقلاني علمي من مكونات الأزمة القائمة دون أن تتبنى بالضرورة نماذج جاهزة تطورت في سياق اجتماعي وتاريخي واقتصادي لمجتمعات أخرى.

وكل موقف تتبناه طبقة أو فئة أو اتجاه في المجتمع تبعاً للايدولوجيا التي بمقدورها أن تبرر نواياه وأطروحاته، فلدينا الليبرالية والقومية والاشتراكية، ثم اتجاه عريض يحمل القيم والمبادئ الإسلامية. ثمة تساؤلات جوهرية تعترض سبيلنا في هذا السياق من قبيل: هل يتعلق الأمر بخيار عربي في الوقت الراهن؟ وهل يملك العرب حرية الاختيار، ناهيك عن الوضعية التي تؤهل لامتلاك حق الاختيار.

أغلب الظن أن العرب في وضعية لا يملكون فيها حق الاختيار، فقد فرض نموذج الحدائثة نفسه عليهم كنموذج عالمي منذ بداية التوسع الاستعماري،

مثل التنظيم العلماني الشكلي للدولة وأجهزتها، وهكذا وجد العرب والفلسطينيون أنفسهم في عملية تحديث يعتربها التصادم والتناحر مع الموروث الذي يزداد تقوقع المجتمع داخله كلما ازدادت التهديدات الخارجية الأخذة في التفاقم على نحو خطير. ما سبق أدى إلى انعكاس حالة من الشلل والرتابة ألقت بظلالها على مختلف مستويات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأصبح المجتمع لا يعدو كتلة فسيفسائية متناثرة من الأنماط غير المتسقة بل وشبه المتناحرة، بين ما هو حدائهي وما هو تقليدي، يتنافسان ويتصارعان في شتى نواحي الحياة اليومية، وللأسف يتم بناء خطط التنمية التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع بقاء هذه الازدواجية وتلك التناقضات، وتظهر في المجتمع مواقف راديكالية على صعيد الخطاب والممارسة، حيث بعضها يدعو لرفض الحداثة واصفاً إياها بالجاهلية، والبعض الآخر يدعو للتخلي عن كل المظاهر الموروثة من الماضي وينعتها بالتخلف لكن دون أن يقدم بديلاً حقيقياً. وهناك فئات مع التحديث وليس الحداثة، بمعنى قبول التحديث التكنولوجي والتقني المستورد دون قبول مبدأ توطين الحداثة كمنهاج، وثمة فئات أخرى تتماهى مع تداعيات التأثير الغربي وتروج له فقط لأنه يخدم مصالحها^{٤٩}.

من الخطأ استمرار التردد والهروب حيال تلك التناقضات، ولعل ما ينبغي التطرق إليه أنه من الخطر التردد والهروب إزاء هذه التناقضات فالصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي والقرن الراهن صراعا بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل أخذ الصراع مناحي أخرى تألفت فيها كل التناقضات واختزلت لصالح محور واحد هو الصراع ضد الغرب وبسببه وضد عدوانه وتوسعه وهيمنته، وكذلك لأجل الحريات ومظاهر التقدم فيه.

وإذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية التقليد والحداثة كما تطرح في الفكر الغربي فما الذي يؤسسها إذن؟

في محاولتنا الإجابة عن هذا التساؤل الهام نشير إلى أن ادوارد سعيد يرى أن التواريخ والتراثات والجهود القديمة المخترعة من أجل الحكم تفسح المجال الآن لنظريات أجد وأكثر مرونة واسترخاء حول ما هو متفاوت وبالغ التوتر والحدة، وفي اللحظة المعاصرة. في الغرب استغلت ما بعد الحداثة ما يتسم به النظام

الجديد من انعدام للوزن -تاريخي، واستهلاكية. وترتبط معها في ذلك أفكار أخرى، مثل ما بعد الماركسية وما بعد البنوية وهي متنوعات يصفها الفيلسوف الايطالي جيانني فاتيمو "الفكر الهزيل" لزمن "نهاية الحداثة"؛ ورغم ذلك ففي العالم العربي والإسلامي ما يزال كثير من المفكرين والفنانين مثل أدونيس والياس خوري ومحمد أركون وآخرين معينين بالحداثة ذاتها وما زالوا بعيدين عن أن يكونوا منهكين فما زالوا يشكلون تحدياً رئيسياً في ثقافة يسيطر عليها التراث والسنتية، وهذه هي الحال أيضاً في الكاريبي وأوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وأفريقيا وشبه القارة الهندية. إن هذه الحركات تتقاطع ثقافياً في فضاء عولمي ساحر ينفحه بالحياة حيث السؤال المقلق: كيف ينبغي لنا أن نقوم بالتحديث في أوضاع الغليان الزلزالي الذي يعاينه العالم اليوم^{٥٠}.

علي ما يبدو فالإشكالية المطروحة إشكالية فكرية ثقافية أيضاً تجد أسسها ومبررات وجودها في الواقع الثقافي والفكري في المجتمع، فأشكالية التقليد والحداثة كامنة في كون مجتمعاتنا العربية تمتلك تراثاً ثقافياً حياً في نفوس وعقول وعواطف الناس بصورة ربما لا نجد لها مثيلاً في العالم، وما يزيد من ثقل هذا الحضور تعرض الوطن العربي وفلسطين بخاصة للغزو والعدوان الاستعماري الصهيوني الأمريكي؛ مما أدى إلى إثارة جملة من ردود فعل تمثلت في الدعوة إلى الأخذ بالتراث كسلاح أيديولوجي لمقاومة ومواجهة هذه التحديات.

ولعل من المفيد إلقاء نظرة على ما حدث في الغرب في هذا السياق، فنجد في منظور الجابري "أن حالة التراث في الغرب لا تدخل في علاقة تغاير وتصادم مع معطيات وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا ويعيدون ترتيب التراث في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر وتلك هي التاريخية، التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث، والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان بالعقلانية هي جعل العقل حاضراً والتاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والتاريخانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر، وهذا يعني تنظيم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع حتى على صعيد الحلم إلى عودة ما قبل ليحل محله فيما بعد. لذلك نجدهم يتجهون للمستقبل يواجهونه دون التكر لماضي، أما لدينا فالماضي فهو مجرد

تكرار وإعادة إنتاج بشكل رديء للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه الأجداد تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وحدود الإمكانيات التي كانت متوافرة، ونحن للأسف مازلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم مما يجبرنا دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشكلاته ويؤدي إلى جعل حاضرنا مشغولاً بماضينا، بالتالي النظر للمستقبل بتوجيه من الماضي والحاضر ومشكلاتهما معا^{١١}.

تلك السمات لتاريخنا الثقافي يظهره كتاريخ مقطوع الأوصال يميزه الخلاف في الرأي وليس بناء الرأي، أو كما يقول الجابري هو أيضاً تاريخ علوم وفنون ومعرفة منفصلة بعضها عن بعض، إلى جانب أن تاريخنا تسوده علاقة انقطاع واضطراب عن التاريخ العالمي. ليس اللوم بالطبع على طريقة القدماء بل على انقيادنا الأعمى وغير المدروس لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة، وتم بالتالي استبعاد كل القراءات النقدية للتراث، فانعدم النقد الذاتي وأصبح الجديد لا يعدو نسخاً وتكراراً للقديم بكل أخطائه وعلاته.

إن الزمان لا يقف عند حد، وتراكمات الحياة تزداد تعقيداً، وفي مثل هذه الوضعية يصح القول إن الصراع بين الحداثة والتقليد هو انعكاس لصراع طبقي ثقافي على الصعيد الاجتماعي والفكري وإن حضور الغرب بوجهيه التوسعي العدواني والتقدمي الحاضر قد أضاف إلى التعقيدات الداخلية تعقيدات أخرى سواء المتعلقة منها بالحكم العثماني ومخلفاته أم بمظاهر التعدد في الوطن العربي؛ الأمر الذي أدى إلى بلورة تحالفات سياسية وتيارات فكرية انقسمت بدورها بين المحافظة والليبرالية، ونشأ التناقض بين الوطني القومي والآخر الأجنبي المستعمر، وبالتالي تم توظيف التراث كسلاح من أجل المقاومة وتأكيد الذات والحضور، كل ذلك وما تخلله من تناحر وعداء تجاه القيم الغربية قد جعل من استحضار التراث هدفاً بحد ذاته، فازداد ثقل حضور الماضي في الوعي العربي والإسلامي، وانعكس كتحصيل حاصل على الذهنية الفلسطينية، خصوصاً بازدياد التهديد الذي يمثله الاحتلال. في هذا الإطار تشعر النخب المثقفة في المجتمع العربي والفلسطيني بحقيقة الأزمة كما تعي تماماً أبعادها الراهنة والمستقبلية، فهناك هوة عميقة تفصل بين التراث الثقافي العربي القومي وبين الفكر العالمي الحداثي.

الإسلام السياسي الأصولي يرفض فكرة الحداثة، ويرفض مبدأ الديمقراطية ذاته - أي حق المجتمع في بناء مستقبله عن طريق حريته في سن التشريعات . أما مبدأ الشورى الذي يدعي الإسلام السياسي أنه الشكل الإسلامي للديمقراطية، فهو ليس كذلك، لأنه مقيد بتحريم الإبداع، حيث لا يقبل إلا بتفسير التقاليد " الاجتهاد "، فالشورى لا تتجاوز أياً من أشكال الاستشارة التي وجدت في مجتمعات ما قبل الحداثة، أي ما قبل الديمقراطية . ولا شك أن التفسير قد حقق في بعض الحالات تغييراً حقيقياً عندما كانت هناك ضرورات جديدة، ولكنه حسب تعريفه ذاته - رفض الانفصال عن الماضي بشكل يضع الصراع الحديث من أجل التغيير الاجتماعي والديمقراطية في مأزق .

ولذلك فالتشابه المزعوم بين الأحزاب الإسلامية - راديكالية كانت أم معتدلة، حيث إنها جميعاً تلتزم بمعادة الحداثة بحجة خصوصية الإسلام - رغماً عن أن وسائل الاتصال والدبلوماسية الأمريكية تشير إلي نوعين من الحركات الأصولية - المعتدل والمتطرف الإرهابي - كثيراً لإضفاء الشرعية على تأييدها المرتقب للأنظمة الإسلامية في المستقبل . فالديمقراطية المسيحية قائمة في نطاق الحداثة، وهي تقبل الفكرة الأساسية للديمقراطية الخلاقة، وكذا جوهر فكرة العلمانية .

أما الإسلام السياسي فيرفض فكرة الحداثة، وهو يعلن ذلك حتى وإن كان لا يستطيع فهم مغزاها، وإن كان هناك من يرفض فكرة الثنائية كادورد سعيد.^{٥٢}

فسعيد يرفض فكرة المنظومات الثنائية في الثقافة " الحداثة والتقليد، شرق وغرب . . . " باعتبار أن الثقافات متشابكة بعضها مع بعض ولا يوجد بينها ثقافة منفردة ونقية نقاء محض بل كلها مهجنة ومولودة متخالطة، ويشير إلى أن هذا يصدق على الغرب بقدر ما يصدق على العالم العربي الحديث .

مع إقراره بان الثنائية تحاك في صلب نسيج التربية والتعليم حيث يلقن الأطفال أن يجلوا ويحتفوا بفداذة تراثهم عادة وبطريقة بغیضة على حساب تراث الآخرين، ويرى سعيد أن الانقسامات التي تنشأ والحوازج التي تنصب والهويات والسرديات التي تخترع كلها معمق للتنافر والنزاع والصراعات

الاحتدامية بين الإنسان والإنسان، والمجتمع والثقافة، وغيرها ويرى ذلك كله نتيجة للامبريالية والاستعمار، ثم يراه متجسداً بوضوح في المنتجات الاختلاقية لكلا الطرفين. فهو يرى أن مصطلح الأصولية على سبيل المثال مصطلح اشتق كلياً من المصانع الفكرية في المراكز الحضارية "واشنطن ولندن" ويرى أنها صورة مخيفة تفتقر إلى المحتوى التمييزي والتحديثي، كونها تدل على القوة والاستحسان الأخلاقيين لكل من يستخدمها، وعلى الاستدفاعية والتجريم الأخلاقيين لكل من تشير إليه وتخصصه^{٥٣}. ويشير إلى أن الرد على المصطلحات الأمريكية من قبل العرب والمسلمين والأفارقة، يأتي للأسف بنهاية مطابقة ومصطلحات جاهزة خاصة، ولا تربو على ما كان الغرب قد أسبغها عليهم؛ هذا محرك حيوي عبثي لا عقلانية فيه؛ يرى سعيد أن هذه الحروب الحدودية تعبير عن عمليات خلق الجوهر (التقليدية المقيدة) - أفرقة الإفريقي - شرقنة الشرقي - غربنة الغرب - أمركة الأمريكي، - في زمن غير محدود ودون أن يكون ثمة من بديل (إذ إن الجوهر الإفريقي والشرقي والغربي لا يمكن إلا أن يظل جوهرًا) وذلك نسق ما يزال ملقى محمولاً من عهد الامبريالية التقليدية وأنظمتها حتى الآن^{٥٤}.

أما بركات فيصف المجتمع العربي المعاصر بأنه يعيش في مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية والتكنولوجية وبالتالي في مرحلة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة التي تعيشها اليابان وأوروبا وأمريكا^{٥٥}.

ومع إقرارنا بان الإنسانية مترابطة وكذا علومها، وبحيث لم يكن للحداثة أن تقوم لولا القديم، ولكن لم يكن للحداثة أن تقوم كما قامت إلا باختلافها جوهرياً عن القديم، فالحداثة بدأت منذ القرن الخامس عشر؛ ولعل أهم بواردها ما عرف في حينه بعصر النهضة الذي تخلله ثورات وحركات الإصلاح الديني والثورة العلمية والتطور الدستوري والثورة الصناعية وقيام الدول القومية. والحداثة تنطلق من مواقف إيمانية أهمها الإيمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي الذي يجب أن تنصرف إليه الأذهان وتصهر فيه الجهود وأنه ليس مجرد جسر نمر به إلى عالم ثابت سرمدى.

ومن الجدير ذكره هنا أن الفكر الغربي يرتكز أساساً على الإيمان بالإنسان بصفته أهم كائن بالعالم وهو الغاية والعامل معاً، وأن تحرره من العوائق الداخلية

والخارجية هو الغاية، وأن الإيمان بالعقل هو القيمة الحقيقية للإنسان ومصدر تفوقه، مضافاً إلى ذلك الإيمان بالقوى والروابط الإنسانية كأساس لبناء المجتمعات، إنه إيمان يعتمد الإنسان فاعلاً ومشاركاً في تقرير مصيره.

فالحداثة منحت المجتمعات قوى المعرفة والطموح الإنساني من أجل التقدم العلمي والتقني وفي مجال مكافحة الأمراض والتغلب على الحواجز الطبيعية وانتشار وسائل التعليم والمنجزات في مجال الحريات، ونضال الشعوب من أجل حريتهم وحقوقهم السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية واندلاع الثورات وفعاليات التضامن كل ذلك من مكاسب الحياة العصرية؛ وبرغم الانتكاسات فإن نضال الإنسان لأجل حقوقه ولأجل التنمية لم يتوقف، بل بقيت جذوة النضال حية في الإنسان لتغدو كرامته وحقوقه وحرياته هي المعيار الحقيقي للتقدم؛ ومن الضروري هنا الإشارة إلى تجارب قوية خاضها المجتمع العربي تبلورت من خلالها وفي أثنائها مؤسسات حديثة وجدت ما تفعله لأجل الإنسان وحقوقه؛ الأمر الذي يؤكد مجدداً أن المجتمع العربي يحتوي على سمات قوية للحداثة في نفس الوقت الذي يحتوي فيه على كافة مظاهر المحافظة والتقليد^{٥٦}.

ثالثاً، إشكالية العلمانية والدين

من الصعوبة بمكان فصل إشكالية الحداثة والتقليد عن إشكالية العلمانية والدين في المجتمع العربي، وذلك لارتباط عميق الصلة بين الحداثة والعلمانية والتقليد والدين من جهة أخرى، وهذا في حد ذاته يشكل عاملاً يجعل المفاهيم الوردية تحت كل من العنوانين تبدو متشابهة رغم تأكيدنا على وجوب وضرورة الفصل الموضوعي في الحالتين، ذلك أن القوي الأصولية الدينية تقع في إشكالية التناقض بين موافقتها المبدئية على التحديث، مع رفضها لمبدأ العلمانية، . . أخيراً موافقتها على الديمقراطية واستمرار رفضها للعلمانية.

والعلمانية من المفاهيم التي أقحمت في الجدل المحتدم في العالم العربي والإسلامي حول علاقة الدين بالديني، يظهرها بعضهم كأسلوب حياة وحكم متعارض مع الشريعة الإسلامية، وي طرحها آخرون بشكل لا يضعها موضع التصادم مع الإسلام^{٥٧}.

ويرى بعض المثقفين أن العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة والسياسة، وحيث إن العلمانية في نظرهم شكلت عنصراً أساسياً في تطور الحضارة الغربية، وإحدى ركائزها، فإن الأمر، في نظرهم، يتطلب تطبيق العلمانية في العالم العربي الإسلامي لتكون ركيزة نهضة حضارية^{٥٨}.

ويقول إبراهيم أبراش: "إن الفهم الحقيقي للعلمانية التي أخذ بها الغرب، يعني أن أمور الدين ليست حكراً على جماعة تدعي أنها واسطة بين الإنسان وربه، فالعلمانية ترفض التسليم بأن أمور الدنيا لا تستقيم إلا إذا نظمت وسارت على أساس تطبيق نص أو تعاليم دينية واضحة ومحددة، والعلمانية لا تنفي وجود الرب ولا تحاربه، بل تقبل استحضاره والتعايش معه، لكن ليس كنصوص قاطعة أو تعاليم صارمة، بل كروح وقيم ومبادئ تكيف ذاتها مع خصوصيات كل مجتمع وتلاءم مع كل مستجدات تطراً"^{٥٩}.

من المهم جداً ملاحظة أن الصدام بين الفكر العلماني والفكر الديني في العالم العربي الإسلامي ومنذ القدم كان يحسم في الغالب لصالح الفكر الديني بدءاً من محاولات تغليب العقل عند المعتزلة إلى المتصوفة في العصر العباسي، مروراً بمحاولة طه حسين لنقد التراث ثم مقتل حسين مروة في لبنان وفرج فوده في مصر، وبخلاف مسألة تكفير د. نصر أبو زيد ود. سيد القمني، وجل هؤلاء جمع أزمتهماً قاسماً مشتركاً هو محاولة دراسة التراث بصورة نقدية تهدف إلى تصحيح قواعد التعامل معه، فالتفكير ومحاولة المساس أو الاقتراب من المقدس صعبة للغاية أو محظورة، يضاف إلى الحالة الفلسطينية أن مدينة القدس قد شكلت وما تزال كياناً خاصاً في عقيدة المسلمين بل وللأديان قاطبة، مما يجعل مناقشة مسألة العلمانية في الحالة العربية أشبه بمن يشي في حقل من الألغام، هذا إذا لم نتجاهل مسألة المد الإسلامي كظاهرة بديلة للفقر وضياح فلسطين وفساد الأنظمة التي طرحت شكلاً الفكرة القومية ورسعتها ببريق اشتراكي يقوم على عدالة التوزيع بعد كفاية الإنتاج، وفي هذا السياق يجدر الانتباه إلى اندفاع ظاهرة الأسلمة بصورة تصاعديّة أقوى من ذي قبل، الأمر الذي يستوجب المزيد من التوضيح لتداعيات تلك الظاهرة في المشهد الاجتماعي الثقافي العربي.

فالسلاح العقائدي في المجتمعات التقليدية من أمضى الأسلحة، ومن

أقوى العوامل في الحراك الاجتماعي . وسرعان ما يتم استخدامه من كافة القوى الاجتماعية والسياسية التي يحاول كل منها إسقاط أهدافه على النص وقراءتها فيه .

فالخلاف في التفسير هو في حقيقة الأمر هو صراع بين القوى السياسية ، ولا يوجد واحد صحيح والباقي باطل إلا لهذا الذي يحسم الصراع لحسابه ويستولي على السلطة ويعمق تفسيره ويفرز اتجاهه وبما يجعله المذهب الرسمي للدولة في مقابل الاتجاهات الأخرى التي تصبح من قوى المعارضة أو المناهضة للسلطة^{٦٠} .

فالقوى الإسلامية تعمل جاهدة للتواجد وفرض النفوذ حتى في أقوى مؤسسات المجتمع بدءاً من النقابات ومجالس الطلبة والمعلمين والمهندسين والأطباء والمحاسبين . . . الخ ، كما أن لديها فضائيات ومجلات وصحف دورية تعمل بصورة قوية ؛ وبالإضافة إلى ذلك يمتلك الإسلاميون مقدرة على توظيف أدوات التحديث كالإنترنت مثلاً ، لتزيد من نطاق حركة الاستقطاب بين فئة الشباب والشابات وطلبة الجامعات ، كما أن للقوى الإسلامية جمعيات كثيرة ذات أثر بالغ في المجتمع فيما يتعلق بكفالات الأيتام وأسر الشهداء وتوزيع المعونات ولجان الزكاة ، كل ذلك بجانب العمل الدؤوب لتخريج كوادر شابة لقيادة العمل الثقافي الإسلامي والتعبوي في المساجد وغيرها ، واهتمامهم بدورات في أحكام الترتيل والحفظ والخط والفنون الإسلامية وإقامة المهرجانات منادين بتطبيق الشريعة الإسلامية ، كل ذلك يعطي تلك القوى نفوذاً واسعاً وطاقة هائلة على ترسيخ الجذور عميقاً في المجتمع ويجعل الحديث - كما سلف - عن مسألة العلمنة أمراً صعباً .

وبالرغم من أن تطبيق الشريعة الإسلامية شعار ينادي به فرقان الأول الدول القائمة والثاني الجماعات المعارضة ، فهو شعار يرفعه الحاكم والمحكوم إلا أن له عند كل فريق معنى معيناً واستخداماً خاصاً وهدفاً يرمي إليه كل طبقاً لموقفه من الحكم ؛ الأول أي الدولة لتدعيم شرعيتها والثاني انتزاع هذه الشرعية وتقويضها^{٦١} ؛ لذا فللقوى الإسلامية مشروع سياسي يهدف إلى الاستيلاء على السلطة أولاً ثمهيدا إلى تطبيق الشريعة .

ولما كانت المجتمعات الإسلامية كلها حكاما ومحكومين تمر بمرحلة من التخلف

نظراً لطبيعة المرحلة التي تمر بها بعد ألف عام من سيادة الأشعرية الممزوجة بالتصوف منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية، والدعوة للتصوف كطريق للخلاص، حتى الدولة العثمانية وقبيل الإصلاح الديني الأخير، فإن تطبيق الشريعة الإسلامية يعني عند الجماعات المعارضة نفس المعنى عنه الحكام فالهدف سياسي- هو تقويض النظام، لما كانت الدولة تحكم بالقانون الوضعي وليس بالشريعة الإسلامية، ونظراً " لنقص الوعي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لدي الجماعات الأصولية فان تطبيق الشريعة ظل مجرد تعبير عن الحاكمية استنباطاً من مبدأ عام دون تقديم برنامج اجتماعي وسياسي محدد لمعرفة مدى اتفاهه واختلافه مع برامج الاتجاهات والقوى الأخرى؛ مما يدل على أن هذا الشعار ما زال موجهاً ضد النظام القائم كمعول لتقويض كيان الدولة، أي أن جانبه الهدمي أكبر بكثير من جانبه البنائي وأن الرفض والمعارضة أقوى من الوضع والإثبات" ٦٢ .

وإن كنا نرى أنه بالرغم من التقدم العلمي والتقني والصناعي في أوروبا وتوافق ذلك مع عصر التنوير إلا إن أوروبا لم تكتف بإحلال العلمانية والديمقراطية لتجاوز تحديات العصر بل وبفضل الوعي السياسي التجهت إلى الاتحاد والتكامل مع الآخرين: السوق الأوروبية المشتركة التي تطورت إلى اتحاد أوروبي، من أجل تحقيق التقدم والبناء الاقتصادي والاجتماعي، وهذا حال المجتمعات المتقدمة التطور الدائم والمستمر، أما مجتمعنا العربي فإنه يعيش أزمة بنيوية شاملة لا تقتصر على إشكالية الأصولية والعلمانية بل تمتد لكل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والوطنية والقومية مما يتطلب إصلاحات بنيوية شاملة هي بنظرنا لن تتم في الزمن القريب .

إن العلمانية تعني بالنسبة للعلمانيين، وحتى بالنسبة إلى الأنظمة الشعبية التي ادعتها، وضع المفاهيم الدينية في قالب إيماني . . . وفصل الدين عن الألعاب السياسية، من دون أدنى حديث عن إلغائه من حياة الفرد أو الجماعة . فالتقدم الصناعي ثم السياسي، جاء دون تطوير اجتماعي، ليعبر سريعاً، مما أدى إلى الأوضاع التي نحن فيها الآن . . . وهي أوضاع تسيطر عليها سلطات فقدت حتى الطابع الوطني الشعبي الذي كان لها . أما البديل المطروح فأيديولوجيا إسلاموية سلطوية، لا تتصور أي إمكان جدي ومنطقي للانفصال عن العولمة الرأسمالية السائدة، بل أن هذه العولمة ترحب بهذا البديل ٦٣ .

ويشير أمين وغيره من المثقفين اليساريين العرب إلى أن المشكلة تصبح أكثر تعقيدا مع من يعتقدون أنّ الدين هو نظام شامل للكون والحياة وأنه يتضمّن نظاما سياسيا بديلا عن الأنظمة السياسية الأخرى ومنها الديمقراطية. فهذه القراءة أثارت ولا تزال العديد من الإشكاليات والتساؤلات، وشكّلت عاملاً آخر لا يقل أهمية عن عوامل أخرى زادت من تعقيد عملية التحوّل الديمقراطي في المجتمعات العربية. فعلاقة الدولة بالدين لا تزال تتطلب نقاشاً معمقاً وجريئاً من أجل التوصل إلى صيغة تحمي الحقوق الفردية والجماعية، وحقوق المرأة في المساواة، وحقوق الأقليات، وتضمن الحريات، وتدعم قيم المواطنة، وتفصل الحكم عن الدين، وترسخ النظام الديمقراطي.

ومع إقرارنا بأن للإسلام دوراً هاماً في المجتمع العربي سابقاً وراهنا كونه يعد أساساً لشرعية العديد من الأنظمة العربية القائمة، "فمعظم دساتير الدول العربية تنص على أن الإسلام الدين الرسمي للدولة، والمصدر الأول للتشريع أو المصدر الرئيسي للتشريع، وتنص على أن يكون رئيس الدولة مسلماً، ولكن الأنظمة العربية اعتادت على استخدام الإسلام كأداة لتبرير سياسات معينة على المستوى الداخلي أو الخارجي"^{٦٤}.

إذا حاولنا تقييم ما يقوله بعض المثقفين العرب عند حديثهم عن أمور الدين والعلمانية فسنجد ثغرات وإشكاليات عدة في محاولتهم جسر الهوة بين العلمانية والدين، وتبرز هذه الإشكالية على مستوى المعرفة الفلسفية في الادعاء بأن العلمانية لا تتناقض مع الدين، فإذا كان ذلك كذلك، فلماذا يتم تكفير أي تأويل عقلي علماني للنصوص الدينية وهي آلية أُلقت بظلالها السوداء على مجمل حركة تاريخ الفكر العربي؟ ولماذا تفتح القوى الإسلامية نيرانها على كل من يتقرب من خطابها بالنقد العلمي أو يتقرب من محرمات هي صاغتها؟ واضح أن محاولات التقليل من حقيقة التنافر والصدام بين الفكرين هي تسطيح للقضية.

هنا تحديداً يطفو على السطح أحد أهم وأبرز معوقات العلمانية في مجال التشريع والعمل القانوني؛ حيث إن بعض أصحاب الفكر الديني يعتقد عدم أهلية البشر للتشريع، باعتبار أن الشريعة موجودة وجاهزة في النصوص الدينية، وأكثر من ذلك ثمة قواعد فقهية تؤكد بصورة قاطعة أن "لا اجتهاد مع

وجود نص " ، رغم أن الدارس الباحث في التاريخ الإسلامي يتبين عدم صحة تلك الاعتقادات ، حيث قام الخليفة عمر بن الخطاب بتوقيف حد السرقة في عام الرمادة ، كما قام بإلغاء سهم المؤلفه قلوبهم بعد ازدياد عدد المسلمين ، وفي الحالتين كانت هناك نصوص قرآنية واضحة لا لبس فيها .

ثم ماذا عن ابن خلدون وابن رشد وابن سينا والخوارزمي وغيرهم من البشر الذين رفضوا الاستكانة إلى التلقين الغيبي ، وأعملوا عقلهم مستخدمين في ذلك نهجاً شاكاً دارساً منقياً في العلوم المعروفة آنذاك وفي علوم الغير ، نهجاً باحثاً باتجاه الأفضل لما يلائم الحياة المادية وفقاً لتغير المعطيات التي كانت سائدة من قبل^{٦٥} . فرفض القول بصحة وضع قوانين بشرية تنظم حياة الناس في مختلف مجالات الحياة ، والتشبيث والتقييد بالنصوص ، من دون مرونة في التعامل ، يعني أن النص الديني ، يحتوي على إجابات حول كل مشاكل ومستجدات العصر ، وأن كل صغيرة وكبيرة تتوفر النص الديني على إجابة مباشرة عنها .

هذا يعني أنه يمكننا أن نجد في النصوص الدينية ما يشرح العلاقات الدولية المعاصرة ، ونظرية الدولة والاقتصاد والإدارة والتأمين والشركات ، وقوانين النقل البحري والمواصلات ، والذرة ، والاستنساخ وقوانين الفضاء وغيرها من المجالات . . . إلخ ؛ وهذا شيء غير موجود في النص فلقد تطورت أحوال البشرية عما كانت عليه في الماضي تطوراً نوعياً ؛ والقانون باعتباره منظماً لأحوال المجتمع كان عليه أن يواكب التطور ؛ ولذا فإن محاولة إسباغ عصرية على التراث لا يحتملها ولا تحتمله ، وأي تجاهل لمشكلات العصر ليس في صالحنا كما يقول كل من جلال أمين وجوزيف مغيزل^{٦٦} .

ولعل الشيء الأقرب إلى المنطق وإلى حقيقة النص الديني هو أنه " يعود إلى الناس تأويل النص الديني ووضع هذه التأويلات والتفسيرات في قوانين وضعية تجيب عن مشاكل العصر ، وبما لا يجعلها تتناقض مع روح الإسلام ومبادئه الأخلاقية ، بمعنى أن القوانين الوضعية - في السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلوم الإنسانية . . . الخ - تدخل في باب الاجتهاد في أمور مستجدة ، وهذا يتفق مع قول الرسول - صلى الله عليه وسلم " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " . وهذا هو مفهوم العلمانية الذي يجب تبنيه في مجتمعاتنا العربية والإسلامية "^{٦٧} .

نجد هنا الإشارة إلى كتاب الإسلام وأصول الحكم للدكتور على عبد الرازق قد فتح بوضوح وشجاعة فكرية ملف تخطيطية الادعاء بأن الإسلام دين ودولة، مؤكداً بالأدلة التاريخية الدينية الإسلامية أن الخلافة كانت خياراً بشرياً وليس إلهياً، وأن القرآن الكريم لم ينص على شكل محدد للحكم والسلطة والسياسة^{٦٨}.

ويؤكد ذلك محمد عمارة الذي يخطئ الاعتقاد بأن العلمانية في نشأتها الأساسية مذهب فكري مضاد للدين، مؤكداً أنها ارتبطت نشأتها بصراع بين مؤسسة دينية كاثوليكية أوروبية احتكرت كل شؤون الدين والدنيا، وبين مؤسسات غير دينية نامية رافقت نشوء الدول والقوميات في أوروبا، وكانت محصلة عوامل سادت في أوروبا نحو ٧ قرون امتزجت فيها الثورة على استبداد الكنيسة أيام الأمراء والإقطاع، ثم على تدخل الكنيسة أيام الثورة الصناعية، وانتهت إلى الجمع بين العلمانية تجاه الدين، وبين الفكر الليبرالي الرأسمالي تجاه الدولة والاقتصاد. في التجارب التاريخية للكنيسة المسيحية الأوروبية كان من الممكن الفصل الإيجابي بين الدين والدولة.

وفي الشيوعية كان الفصل السلبي (بواسطة القوة) بين الدين والدولة والمجتمع أيضاً، أما في المجتمعات الإسلامية والعربية فإن " التمييز بين الدين والدولة هو المطلوب^{٦٩} .

وواقع العلمانية ليس بالشأن الناجم عن كونها العامل المقرر في الحياة فحسب، بل إن العلمانية في الحياة والفكر العربيين تشكل سجلاً لصعود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة، مترافقا مع تهميش المؤسسة الدينية، التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي، لا شك في أن رد فعل هذه المؤسسة كان قويا عضدته فئات سياسية، وليس ثمة شك في أن دخول العرب زمانية الحداثة كانت متفاوتة الوتائر والوجهات، وإن كان دخولا متمايز الطابع والوجهة حسب المناطق الجغرافية والأوضاع السياسية والاجتماعية والتربوية، وطابع الدولة الجامعة للحداثة بل الموحدة لها^{٧٠}.

لا تبدو العلمانية كتصور منظر للتاريخ والمجتمع والفكر إلا عندما يتعرض

واقعتها الكاسح إلى معاندة من قبل فئات تروم الاستئثار بالسلطة الثقافية والاجتماعية والسياسية، ولئن تمثلت العلمانية على صعيد الفكر في الوطن العربي بتراث الثقافة البرجوازية، دون برجوازية فعلية "تقوم على العقلانية في الفكر" فقد جاءت معاندة العلمانية، باسم أصالة سابقة على ما غير معترفة بواقعها، فجاء تاريخ العلمانية في الوطن العربي كما في فرنسا تاريخاً لمناقضة الدنيا واقعا وعقلانية اسم الدين؛ وكانت العلمانية من منظار الدين الصورة التي تتخذها الدنيا ويتخذها الواقع في منظار تصور يستند إلى الرمز الديني ويعتبر هذه الدنيا وهذا الواقع أمرين متناقضين للحق المتمثل في رأي الحزب الديني، وعلى ذلك كان الفكر العلماني دوما ردا في الواقع على دعاوى الهروب من الواقع ومعاندته^{٧١}.

لا يخفى على أحد أن الإسلام في العقل الجمعي للمسلمين دين ودنيا، إيمان وسياسة، لكن هذه الصلة بين المقدس والسياسي عرفت عبر التاريخ الحديث موجات مد وجزر لم تتأثر بمهية فكر الناس أو درجة وعيهم فقط، بل أساساً بطبيعة الشرط التاريخي الملموس ومدى الضرورة التي استدعت حضور الدين في الحياة السياسية، وإلى حد ما تم تغييب العلاقة بالآخر أو أنها تراجعت إلى مكانة ثانوية، وهنا أصبح الإسلام معبرا مهما في العلاقة بين هذين الطرفين: إسلام منبع للشرعية بالنسبة للدولة، وإسلام مطلب وحركي من جانب المجتمع^{٧٢}.

وما فاقم عدم تبلور الفكر العقلاني العلماني في أذهان الناس وممارساتهم، انتشار مظاهر التعصب، بسبب موقف النخب الفكرية والسياسية التي تملق عواطف الجماهير جراء الإحباط المتكرر وذلك بحثا عن شعبية ميكافيلية، مع أن وظيفة المثقف الفكرية هي إرشاد الجماهير والتفكير في مصالحها بمنأى عن الأنانية والمصلحة الخاصة. كم عانت الحياة السياسية والثقافية الفلسطينية كثيرا من سيادة ثقافة المؤامرة وانتشار التعصب^{٧٣}.

كذلك توجد إشكالية تتعلق بطرح المثقفين في هذا السياق، فحتى لو تم اقتباس مفهوم العلمانية كتنتاج للتجربة الغربية فإن النسخ الكربوني لذلك المفهوم على الواقع العربي سيكون بمثابة ديكورات وقشور زائفة؛ وذلك كون العلمانية لم تشكل في الغرب بمجرد جلسة قررت فيها نخبة من المثقفين ذلك، بل كانت

أيديولوجيا طبقة جديدة ركيزتها الأساسية جملة من التحولات الاقتصادية، الأمر الذي يجعل من التنمية الاقتصادية جوهرًا ومطلبًا لا يمكن تجاهله أو القفز عنه.

فحرمان المجتمع من الحياة الديمقراطية التنموية ورفع الشعارات المفخمة التي كانت سببًا لقيام الشموليات العربية، أدت إلى حالة يائسة تبعث على الرثاء ويسودها الكثير من الإحباط، لذا فإن وجود ثقافة عقلانية متنورة قد يكون بصيص الضوء في العتمة القائمة. واقع الحال يؤكد أن الشعوب العربية ستظل هامشية تسير في ذيل الأمم في مختلف النواحي ما لم تمتلك نخبة الثقافة جرأة الدفاع عن مبادئ التنمية والتنوير والديمقراطية، ضد التجهيل وثقافة العنف والتعصب الأصولي والتفوق التي تجتاح بشراة العالمين العربي والإسلامي، فلا تقدم ولا مكانة فاعلة لأنظمة القهر والفساد ولا بديل عن سيادة الديمقراطية، وروح الحوار والتسامح والاحترام الصارم للمواطن وحقوقه وكرامته، على أن يتم غرس ذلك منذ الطفولة وفي برامج التعليم والتربية على مختلف المستويات، وهذه - على الأرجح - هي المعايير التي تحدد معاني ومصطلحات المستقبل مقابل التقليد الموروث^{٧٤}، فحجم المعرفة الإنسانية خلال العقد الأخير وحده يفوق بمرات المعرفة التي كانت سائدة في القرون السابقة، وهذا التطور المعرفي بحاجة إلى دمج في منظومة القيم والأفكار والمعتقدات السائدة، وعملية تكيف. وتعايش ما بين الدين وبينها، وخصوصاً أن هذه المعرفة ليست وليدة أفكار فلسطينية أصيلة، بل جاءت من الغرب بقيمه ومعتقداته^{٧٥}.

ويرى بعض الباحثين أمثال زياد أبو عمرو بان موقف التيار الديني السائد يتضمن ازدواجية واضحة، فالإسلاميون وهم خارج السلطة مع التعددية والديمقراطية والحريات لأنها طريقهم إلى السلطة أو على الأقل تتيح لهم حرية العمل المؤسسي، ولكنهم عندما يصلون إلى السلطة لن يحترموا مطلقاً قواعد الديمقراطية^{٧٦}.

ولعل تردد القوى السياسية العلمانية كان سبباً أيضاً في إعاقة فرص التقدم الديمقراطي، فلقد تعززت فرص السلفيين لإدامة نشاطهم الفكري ومقاومة المستجدات التي قد تنعش الفكر العلماني بالرغم من أن تعميم التعليم قد حمل كثيراً من العرب للانتساب إلى أحزاب علمانية إلا أن كل ذلك بقي متواضعاً في ظل استحضر متطلبات الهم المطلي في المجتمع العربي، وطغيان ذلك على

بأقي مناحي الحياة وهمومها^{٧٧}.

لعل المطلوب هنا التأكيد بأن العلمانية تحتاج إلى حوامل اجتماعية واقتصادية وتحتاج إلى علمانيين يمتلكون أسس العلمنة، وفي ظل غياب الحوامل الفاعلة في المجتمع العربي انعقدت الغلبة للموروث وتوالت المحبطات مما دفع بالعلمانيين للتراجع، مع أن واقع الحال يؤكد حاجة المجتمع العربي للعلمانية، وذلك لكونها تشكل المدخل للتطور باتجاه الديمقراطية والتنمية في المجتمع العربي وبخاصة في ظل المخاطر الكبيرة التي يتعرض لها^{٧٨}.

وهذا يوضح حجم وهول التحديات التي تواجه الفكر العلماني وإمكاناته؛ ذلك أن الواقع معاند للعلمانية من جهتين: الأولى داخلية اجتماعية باسم أصالة سابقة، والثانية خارجية من قبل دول استعمارية وإمبريالية، هدفها تحقيق مطمحها في المجتمع العربي؛ وقد ساهم انهيار الاتحاد السوفيتي وتراجع أمد القومي العلماني في إفساح المجال للتيار الأصولي ليملاً الفراغ، وفوق كل ذلك كان الاحتلال والعدوان الصهيوني والأمريكي المتعاضم على المنطقة العربية.

نحو علمانية غير متعارضة مع الدين

يرى بعض الكتاب والباحثين العرب إمكانية تطبيق علمانية غير مناهضة للإسلام، تقوم على دمج الإسلام في نسيج التاريخ الحديث، عبر دعوة الفكر الإسلامي الخروج من الأرثوذكسية الجامدة، أي الأيديولوجية الإسلامية التقليدية، على الثورة المعرفية التي حصلت في الغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، والتي شكلت تدشيناً جديداً لحداثة فكرية، عقلية مترامنة مع ثورة علمية وتكنولوجية هائلة، أكثر اتساعاً وتجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية.

ويقول هويدي: أكثر ما يلاحظ إن (النهضة الغربية) كنموذج يفترض ضرورة السير على خطاه، وهنا المطلوب من النهضة الإسلامية المعاصرة، أن تحاكي نموذجاً من الماضي الغربي في عصر الأنوار ثم عصر النهضة الغربية الحديثة. يفترض هويدي أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تشبه المجتمعات الغربية قبل النهضة وأن الحضارة الغربية المعاصرة تعمل وتؤدي نفس ما أداه الإسلام

حين فتح الغرب، ثم أيقظه ليحتذي النموذج الإسلامي في الأندلس ثم لتبدأ النهضة بالصورة المعروفة^{٧٩}.

إن مواكبة العصر تتطلب امتلاك الوسائل الكفيلة لمواجهة التحديات التي تنهال على العالم العربي والإسلامي، " وهذا يستلزم بناء علمانيا وبشكل مبدع وخلاق وصادق منفتح، يكون تجاوزاً للعلمانية التي عاشها الغرب، وأصبحت بدورها تعيش أزمة عميقة نظراً لعودة العامل الديني، والتقارب بين الكنيسة والدولة العلمانية، وبخاصة بعد انهيار الاشتراكية في البلدان التي قامت فيها، وتفشي الأزمة الأخلاقية في البلدان الرأسمالية في ظل سيادة النزعة المادية الصرفة، وإرهاصات المجتمعات الغربية في البحث عن توازن جديد في حياة الإنسان، تجمع ما بين الروحي والمادي، ومن أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة^{٨٠}.

يرى الباحث أن الخلاف ليس خلافاً بين العلمانية والدين، أو بين العلمانية والإيمان، إذ إنه من الممكن أن يتعايشا وأن يتفاعلا وأن يتعاونوا، وإنما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولي للدين، والفكر الديني المتعصب الذي يتسم بالجمود والنصبية الحرفية واللاتاريخية والإطلاقية والنزعة الاستعلانية الإقصائية. ومن ناحية أخرى، فالعلمانية ليست فقداً للهوية وتقليصاً وطمساً لإنسانية الإنسان وعمقه الروحي والثقافي، وخصوصيته القومية كما يدعي معظم الأصوليين، وليست مجرد أداة إجرائية معملية وضعية، وليست قمعاً لمخيلته ولقدراته المعرفية والإبداعية، وإنما هي رؤية وسلوك ومنهج تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان وتعبر عن طموحه الروحي والمادي للسيطرة على كل المعوقات التي تقف في طريق تطوره وتقدمه وسعادته وازدهاره إلى غير حد، وهي ليست صبغة واحدة نهائية إطلاقية، بل جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والتضاللات عبر التاريخ الإنساني المشترك رغم ما فيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات؛ بل إنها طريق صاعد يتسع لكل قوى الخير والعدل والديمقراطية والاستنارة والتقدم والإبداع وهي معركة إنسانية نبيلة من أجل تحقيق هذه الأهداف، ولا ينكب عنها إلا من تتعارض مصالحه مع هذه الأهداف أو من عجزوا عن رؤية حقائق الواقع والمستقبل.

رابعاً، إشكاليات وسمات الفكر العربي

مما سبق يمكن إجمال أهم سمات الفكر العربي الذي يتسم بأنه :

- ١ . فكر غير متجانس فهو متعدد الاتجاهات ومختلف المناهج والأهداف ومنقسم ومتنوع بتنوع الخريطة السياسية والاجتماعية والثقافية والعربية ؛ لذا لم يستطع هذا الفكر إنتاج نظرية سياسية أو أي نظام مفهومي يتمتع بقدر من التماسك الدلالي النظري، ويمكن استخدامه في تحليل واقع المجتمع العربي^{٨١}.
- ٢ . فشل الفكر العربي في تحقيق النهضة، لكونه فشل في أن يقدم للنهضة المشوذة النظرية التي يمكن أن تهتدي إلى مواضع التحقيق، كما أنه فكر يشتغل على نصوص لا على الواقع المعيش ؛ فلا توجد علاقة مباشرة بين الفكر العربي والواقع القائم^{٨٢}.
- ٣ . الفكر العربي تسوده نزعة توفيقية بين العنصر الغربي الحديث والعنصر الإسلامي العربي التقليدي، ويرى محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون أن التوفيقية إحدى خصائص هذا الفكر وأن المحاولات أدت الى ظهور تيار إسلامي أصولي، وتيار علماني متعدد بين التغرب الكامل وبين علمانيين حدائين ينطلقون من مصالح مجتمعاتهم ؛ ويذكر أننا نشهد منذ السبعينات نمو هذين التيارين ونمو الصراع بينهما الذي أفضى إلى إن البيئة العربية الفكرية قد أصبحت بيئة صراع^{٨٣}.
- ٤ . الفكر العربي هو فكر سلفي أصولي وتقليدي وأن ذهنه السلفية والأصولية والتقليدية غير قاصرة على السلفية الدينية والتي تدعو إلى الرجوع إلى الماضي في صورته الأولى، بل إن الأمر يمتد إلي المفكرين الذين يدعون إلى تبني الغرب وقيمه وأسلوبه من دون " تبيئة " لها من اجل تحقيق النهضة ويقومون بتكرار مقولات المنهج مطبق في الغرب، ومحاولين تطبيقه مع أنه نموذج سبق تطبيقه في ظروف مختلفة عن ظروف المجتمع العربي^{٨٤}.
- ٥ . الفكر العربي فكر يتبع للفكر الغربي باعتباره نموذجاً يسعى الفكر العربي لتحقيقه والوصول إليه ولا يختلف في هذا الاتجاه الأصولي الإسلامي، عن الأصولي العلماني، لكوننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية واحدة هي قضية تراجعنا وتخلفنا قياساً بالآخر أي الغرب.
- ٦ . الفكر العربي فكر استخدمته النخب المسيطرة والحاكمة لفرض سيطرتها على المجتمع والمحافظة على مصالحها.

ولعل جميع السمات السابقة وأخري لم يذكرها الباحث تشير إلى عقم الفكر العربي وعجزه عن أداء وظائفه في المجتمع العربي؛ مما أدى إلى عدم إمكانية التوصل إلى اتفاق ديمقراطي بين القوى السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، على القواعد والبرامج التي تحكم حياة المجتمع في كافة المجالات؛ لذا كان الصراعُ ولا يزال حول من يمتلك الحقيقة ومن يصل إلى السلطة، ولعل هذا ما أدى ويؤدي إلى حالة فكرية أصولية تقوم على اعتماد المطلقات وعدم اعتماد النسبية ولا تحترم الآخر.

الحركات الأصولية في المجتمع العربي

تمهيد

عانى تاريخنا العربي الإسلامي القديم، كما يعاني عصرنا الراهن، من المواقف الأصولية المتعصبة الجامدة التي تسعى لأن تفرض قراءتها الأصولية الخاصة على الواقع الراهن دون إدراك موضوعي لحقائقه وخصوصياته؛ على أن هذه المواقف الأصولية تتراوح تشدداً واعتدالاً، ولعل الحركات الإسلامية التي يطلق عليها الحركات الأصولية أو حركات الإسلام السياسي تكون من أبرز هذه الحركات تشدداً وتعصبا.

حيث تنادي هذه الجماعات - بالحاكمية لله، بديلاً عن حاكمية البشر التي تدينها وتكفرها كما تدين المجتمع الذي يرتبط بها... ولما كان القرآن على حد قول الإمام علي بن أبي طالب "لا ينطق وإنما ينطق به الرجال" فإن قراءة هؤلاء "السلفين"، بالحاكمية لله، ستصبح المرجعية الوحيدة المطلقة في كل ما يمس شؤون الدولة والمجتمع، وسوف تصبح قرارات سلطتهم الدينية السياسية قرارات مقدسة لأنها تجسد النص الديني وتنطق به وتحكم باسمه، والجماعات الإسلامية جميعاً باختلاف مسمياتها وتشكيلاتها هي امتدادات وتفريعات من هذه الدعوة وليس ما مارسه هذه الجماعات من تكفير للمخالفين لرؤيتها ودعوتها، ممارسة عنف "إرهاب" مسلح وقتل على مختلف المستويات الطائفية والسياسية والمدنية، إلا مظهرها لما تعتقد أنه ممارسة للحاكمية التي تتجسد فيها، قبل أن تنجح في إقامة هذه الحاكمية رسمياً^{٨٥}.

على أن هناك من الجماعات الإسلامية الأصولية جماعات تختلف مع هذه الدعوة أي مع هذه الرؤية إلى الحاكمية الإلهية، بل تعبر عن اختلافها مع الداعين إلى السلطة الدينية العامة؛ وهي تذهب إلى القول بالدولة الإسلامية لا الدولة الدينية، أي بأن لا يتولى السلطة رجال الدين وإنما رجال مدنيون، على اختلاف تخصصاتهم، يقومون بتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً شاملاً

في أجهزة الدولة وفي المجتمع عامة .

والواقع أن التمييز بين السلطة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية أو استلهاها في الدولة الإسلامية تمييز وارد، بل هو تمييز متحقق بالفعل في أغلب البلاد العربية بمستوى أو بآخر، بل ليس ثمة بلد عربي واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية، فجميع هذه البلاد تطبق الشريعة الإسلامية وتستلهمها بحسب قراءتها دساتيرها، بل إن بعضها يغالي في تطبيق الشريعة إلي حد الحرفية والجمود والتعصب المظهري الشكل^{٨٦}.

عموماً ظهرت أركان الأصولية في المجتمع العربي مع تفكك الدولة العثمانية، وتساعد حركة التحدي الأوروبي؛ وجاءت ردة الفعل أولاً من جانب البيئات الأصولية "السلفية"، ذلك لأن الأصولية "السلفية" المطعمة بالصوفية السنية كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ، فظهرت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية (منذ ١٧٤٤)، ثم تلتها حركة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢-١٨٤٧) ثم الحركة المهديّة في السودان (١٨٨١-١٨٩٨)، ثم الحركة السنوسية في ليبيا (١٩١٢-١٩٢٥).

كما تأثرت الحركات الأصولية والخطاب الديني المعاصر بالمد الأصولي وانتشار حركات الإسلام السياسي والمراكز الإسلامية الإقليمية في السودان وإيران وأفغانستان، وبخاصة مع وصول بعض هذه الحركات إلى السلطة في أكثر من موقع، أو لعبها أدواراً مركزية في البلدان المتواجدة فيها .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الحركات والمراكز، لا بد من التطرق إلى تطور الفكر الديني الذي واكب ضعف وانهيار الإمبراطورية العثمانية والانكشاف على الحضارة الأوروبية، عبر وصول الاستعمار الأوروبي للمنطقة؛ في هذا السياق شهدت حركة الفكر الديني نكوصاً وتراجعاً، كما شهدت مظاهر حركة إصلاحية مميزة في الفكر الديني كان من أهم روادها رفاة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعلى عبد الرازق، وطه حسين، وغيرهم؛ لكن هذه الحركة تراجعت، وهزمت لصالح بروز الإخوان المسلمين الذي جاء على خلفية الممارك الفكرية القوية والكبيرة التي دارت رحاها في الساحة المصرية تحديداً، وفي المنطقة العربية عموماً .

لذا، وقبل الدخول في تشكيل حركات الإسلام السياسي المعاصرة، ومحاولة التمييز بين خطاباتها لجهة الاعتدال أو التطرف، نرى من المفيد التعرض لكيفية توظيفها للخطاب الديني المعاصر ومدى تأثيرها بالنماذج الإسلامية في العصر الراهن:

أولاً: الخطاب الديني للحركات الأصولية

منذ دخول المصلحين الدينين في صراع مع علماء الدين التقليديين المهيمنين على المؤسسة الدينية، كان الهاجس لهم هو تكييف الإسلام مع الواقع الجديد ومع حاجات العصر وتبني ما يصلح من الغرب، دون النظر إليه على أنه نبت غريب وهؤلاء المصلحون أمثال محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وغيرهم.

وظهرت حركات دينية سياسية أو أصولية أكثر تعلقاً بالتراث وحاولت تطويعه كالوهابية في الجزيرة العربية والحركة المهديّة بالسودان وأخرى في المجتمع العربي، وهذه الحركات الأصولية تهدف إلى أسلمة المجتمع، واعتبار الإسلام ديناً ودولة وتطبيق الشريعة روحاً وفقهاً في مختلف مجالات الحياة^{٨٧}. وتعتقد الحركات الأصولية إمكانية العودة للأصول، من دون النظر لمسألة التباين الشاسع في الواقع الاجتماعي في الزمن وعصور الإسلام الأولى، كما لو أن ليس هناك علاقة بين الأفكار وهذا الواقع^{٨٨}.

أبرز تلك الحركات هي حركة الإخوان في العصر الحديث، التي تفرعت عنها حركات متنافسة تقول بضرورة المواجهة مع الأنظمة الحاكمة، وضرورة الدفاع عن دار الإسلام ضد أعدائه من الغرب من أجل أن تستبدل بأنظمة الفساد، على أساس أنها جاهلية جديدة، نظاماً يقوم على تطبيق حدود الشريعة وحماية المرأة من الفتنة والغواية، وتبث سلطة الرجل وتعزيز العزلة، مع التسليم بالظروف الطبقيّة على أنها أبدية وطبيعية وتحكم آراء العملية.

ولذا يمكن إرجاع كل الحركات والتنظيمات الإسلامية السياسية إلى جذور واحدة، فالبناء التنظيمي والمنطلقات لهذه الحركات الفكرية ترتبط بصلّة ما بتراث الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، والحركة التي أنشأها في الإسماعيلية (مصر) عام

١٩٢٨ وأعطاه اسم "جماعة الإخوان المسلمين"؛ أما الجذر الثاني، فقد كان مصدره شبه القارة الهندية متمثلاً في الأفكار والآراء التي نشرها أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٨-)، والذي أنشأ بدوره "الجماعات الإسلامية" الباكستانية في مطلع الأربعينيات من القرن الماضي؛ يؤكد الإسلاميون هذه الصلة ويعترفون بالتأثير البالغ في حركاتهم وتنظيماتهم^{٨٩}؛ يقول أحد أبرز زعماء الحركات الإسلامية في تحليله لتيارات العودة إلى أصول الدين: "انبثقت الجماعات الأصولية في كل بلاد الإسلام تنشُد إحياء الإيمان بالتركيز والتذكير، أو إشاعة الفقه بالعلم والاجتهاد، أو تنشيط العمل الإسلامي في بعض جوانب الحياة. وكان ذلك أكمل ما كان في دعوة الإمام الشهيد حسن البنا، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وفي دعوة الإمام أبي الأعلى المودودي وحركة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، فلقد كانتا حركتين استهدفتا شامل أهداف الدين، وأتمتا وظيفة الإرشاد الحركي، وأتمتا التعبئة التربوية، وتداعى مع هاتين الدعوتين أئمة وجماعات في بلاد شتى^{٩٠}. هذا عن التأثير الأول الذي تتابع من خلال مجموعة من قيادات حركة الإخوان المسلمين على رأسهم سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) الفكري والحركي.

ويقول كثير من الباحثين إن كتاب معالم في الطريق (١٩٦٤) شكل دستور العمل عند الجماعات الإسلامية، حيث تستند كل الحركات السياسية إلى أسس فكرية تشكل المرجعية النظرية لممارستها؛ ولو أخذنا أهم الكتب التقليدية والأصولية التي تحاول تناول موضوع الخصوصية الحضارية الإسلامية، وأسس العمل الإسلامي لوجدنا نفس الموضوعات تتكرر وأحياناً بعبارات شبه حرفية^{٩١}.

وهنا سنتناول بعض الكتب الرئيسة التي تنهل منها الحركات الأصولية العربية وتعتبر عن فكرها وتحكم سلوكها: حيث يقول حسن البنا المرشد العام الأول لجماعة الإخوان المسلمين نحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام ولا تسير في طريق استعادة حكم الإسلام ومجده، وسنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة حتى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين^{٩٢}. ويضيف سيد قطب في كتابه معالم في الطريق الذي تحدث فيه عن المجتمع المؤمن وخصائصه معتبراً المجتمع المعاصر مجتمعاً جاهلياً موضحاً الأساليب التي يجب اتباعها لتغيير المجتمع الجاهلي وبناء المجتمع المؤمن^{٩٣}، فالكل عند قطب كافر إلا إذا دخل الجماعة المسلمة.

ويقول فتحي يكن إن الأمة تمر بظروف قاسية سقطت فيها كثير من النظم والمبادئ لأنها لا تملك في الأصل عوامل البقاء والاستمرار، سقطت لأنها لم تكن أصيلة وكانت دخيلة مستوردة تماما كما نستورد الأحذية والكلسات، ولأنها غريبة لذا رفضتها الجماهير - إن القوى الدولية كل القوى الدولية متواطئة على الأمة الشرق والغرب اليمين واليسار عدو لها حاقدها عليها متربص بها فالأمة الإسلامية لها شخصيتها المستقلة المتميزة وإنها بحكم هذا التميز والأصالة يمكن أن تتولى مكان الريادة الفكرية والسياسية في العالم، وعليها أن تدرك أن الفراغ الكبير الذي تعيشه لا تملؤه مشاريع البيت الأبيض الأمريكي ولا مشاريع الكرملين السوفيتي ولا تملؤه أفكار ماركس ولينين ولا مبادئ جيفارا وهو شي منه^{٩٤}.

تدعي الحركات الأصولية أنها حركات ربانية، يقول في هذا المجال يكن: إن المنهج الإسلامي هو رباني مما يجعل له القوامه على سائر المناهج الوضعية؛ فهو المنهج الأوحدملائم لاحتياجات الفطرة والتنسيق بين متطلبات الإنسان النفسية والحسية؛ وكذا تشترط الحركات الأصولية إيمان عناصرها بقصور المناهج الوضعية، حيث تؤكد الحركات الأصولية فشل النظم الرأسمالية والديمقراطية والاشتراكية والشيوعية، بسبب وضعيتها ومحدوديتها وعجزها وقصورها وزمنيتها على كافة الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، كما تشترط على عناصرها أن تكون مؤمنة بوجوب العمل والانتماء للحركة الإسلامية^{٩٥}.

مبادئ وأفكار الحركات الأصولية

تعتبر الحركات الأصولية أن الدنيا ميدان تنافس على طاعة الله ورضاه وأن العمل والتجارة والأموال والأوقات والبيوت يجب أن تكون لهذا السبيل، ويشيرون إلى أن الماديين يسخرون كل الأشياء من أجل الأهواء والشهوات، فما أنتجته المدنية الحديثة من سيارات وطائرات وغسالات... إلخ تنتج من أجل المتعة والراحة الحسية للإنسان.

كما تشترط الحركات الأصولية وجوب العمل في داخلها مستخدمة في ذلك آيات من الذكر الحكيم والسنة، وتقر بأن معظم الأقطار الإسلامية تحكم بأنظمة

وضعية وهي خليط من تشريعات رومانية ويونانية وفرنسية وغيرها من النظم الاقتصادية السائدة؛ مما يجعل العمل لهدم الكائنات الجاهلية ومواصلة الحياة الإسلامية فريضة عين على كل مسلم حتى تعود للإسلام القيادة والقوامة. وهذا يتأتى من خلال الخلافة الإسلامية التي تسعى بدورها لتطبيق حاكمية الله في الأرض والمجتمع الإسلامي، وترى الحركات الأصولية الإسلامية في تبني النظم الرأسمالية والاشتراكية وغيرها من النظم الوضعية كفرا بالإسلام، وجحودا بالله، وتخطبا وسيرا على غير هدى؛ حيث يقول الإمام البنا إن مهمة الحركة الإسلامية هي أن تقف في وجه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المادة التي جرفت الشعوب الإسلامية^{٩٦}.

وتشترط الحركات الأصولية الإسلامية واجبات على المنتمي لها محددة في رسالة حسن البنا رسالة التعاليم، من ضمنها أن يعمل العضو على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة، وأن يقاطع المحاكم المدنية وكل قضاء غير إسلامي والأندية والصحف والمدارس والهيئات التي تناهض الفكرة الإسلامية^{٩٧}.

يرى الباحث بروز أفكار الحاكمية لله، والاستخلاف في الأرض وتطبيق الشريعة الإسلامية لدى معظم الجماعات الأصولية في المجتمع العربي، وبعد ذلك يتم تحديد الذات والأخر استنادا إلي هذه الأفكار؛ وبما أن الأخر لا يؤمن بهذه الأفكار فهو إما كافر أو اقرب إلى الكفار، من جماعة المؤمنين؛ وبالتالي فلجماعة المؤمنين أن تفرض على الآخرين ما تراه موافقا لإحكامها، حيث يقول بذلك كل من حسن البنا وسيد قطب وآخرون من الجماعات الإسلامية. ومن هنا تتشكل سلسلة من الأفكار تكون إطارا أيديولوجيا يبرر استخدام العنف ضد الآخرين، ويتصف بأنه إطار أحادي الرؤية ولا يعترف بالآخر، هذا بالإضافة إلى أنه يتسم باللاتاريخية وتجاهل الواقع المادي القائم بما يحويه من ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية.

ثانياً، الجماعات الأصولية والتحولت الإصلاحية

شهد الفكر السياسي للجماعات الأصولية بعض التطورات في مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، فقد كتب عمر التلمساني المرشد العام الثالث

لحركة الإخوان المسلمين: إن الإسلام يبين حقوق الحاكم والمحكوم كما بين واجباتها على السواء، وإن اتهام المسلم في عقيدته جرأة على الله لا أقر بها، ولا يحق لأحد أن يرددها على أحد مهما ارتكب من المعاصي^{٩٨}.

كما شهد القرن الحادي والعشرون تطورا في فكر بعض الجماعات الإسلامية حيث شهدنا وجود جناح فيها يعد معتدلا يؤمن بأسلوب العمل السياسي غير العنيف، إلا أن هذا لا يعني قبول هذا الجناح للأسس التي تقوم عليها شرعية النظام السياسي القائم والتي يتعاملون معها؛ وهناك اتجاه آخر راديكالي يؤمن بالعنف باعتباره الأداة الرئيسة لتغيير المجتمع وإقامة النظام السياسي الإسلامي وفقا لتصورات هذه الجماعات عن الإسلام^{٩٩}.

وبالرغم من تبني الجناح المعتدل للأسلوب السياسي، إلا أنه لم يسقط العنف باعتباره إحدى أدوات هذه الممارسة السياسية، في العادة يقدم جناحه العلني أو السياسي المبررات لعنف الجناح المتطرف الراديكالي، باعتبار أن العنف هو رد فعل على عنف السلطات الأمنية كذلك يحاول أن يظهر الجماعات المتطرفة بصورة المضطهد والمحاصر والضحية^{١٠٠}.

ويقول الترايبي: نحن لا ننزع إلى التحريض، وإنما نمارس التعبئة الشعبية كما تمارسها كل القوى السياسية - بمسؤولية من أجل تعبئة الرأي العام والتعبير عن موقفه - والمعول الأساسي في معارضتنا للسلطة هو الساحة البرلمانية عندما تتيحها الحكومة - أما الساحة الأخرى التي نعمل من خلالها فهي الساحة الإعلامية نعمل فيها بفاعلية بالغة - ويضيف أنه يدين العنف أيا كان مصدره، لذا فالإخوان المسلمون لا يواكبون موجة العنف لديه^{١٠١}.

وإن كانت مدرسة الإخوان قد سارت على خطى التوافق بين معطيات العصر والمعطى الإسلامي إلا أننا سنتوقف هنا عند محمد خاتمي رئيس الحكومة الإيرانية وأحد أهم المجددين في العالم الإسلامي، الذي يؤكد على جملة أفكار أساسية في العلاقة مع التراث هي^{١٠٢}:

١. " الأمة التي تفتقد إلى التراث ليست أكثر من جماعة غير واعية عديمة الفكر والإرادة".

٢. "لا يمكن مصادرة التراث أو القضاء على أساسه بقرار يصدره أهل الفكر والسياسة".
٣. "التراث، كما الحضارة، شأن بشري يستحق التغيير وإن آمنا بأبعاد ثابتة في مجال حياة الإنسان المعنوية والعقلية والإرادية، فإنه يجب القول، إن جانباً مهماً، إن لم نقل جميعه، مما نستخدمه بالتراث، هو نتاج بشري متأثر بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات، وبالتالي فهو عرضة للتغيير وليس مقدساً وخالداً".
٤. "إن تحول التقاليد المستمر، أحياناً بحركة متسارعة وأخرى بطيئة، على مر التاريخ، هو أكبر دليل على أنه لا مفر من التحول والتغيير".
٥. "إن الإبقاء على التقليد الذي انتهى عصره يعني فرض إطار ضيق على كيان الإنسان وروحه اللذين يتسعان إلى ما لا نهاية. وإذا ما تحقق مثل هذا، ليس على المدى البعيد، فإنه يعد خيانة بحق وجود الإنسان ويلحق ضرراً بروحه".

ويشير خاتمي إلى دنيوية الحكم وبالتالي نسبيته وبشريته، معتبراً أهم خدمة للدين في عصرنا، تكمن في التمييز بشجاعة بين جوهر الدين كشأن مقدس، وتصورات الإنسان عنه، هي أمر محدود ونسبي ويدركها التغيير. وهو يعتبر الديمقراطية النموذج الأفضل للناس أو الأقل ضرراً من مناهج الحكم. ومن هذا المنطلق يؤكد على ضرورتها للمجتمعات الإسلامية، ويرى أيضاً في التنمية عملية متكاملة تقوم على الأسس التالية:

- > يتمثل الشرط الأساسي في حضور الإنسان ومشاركته الواعية الحرة في ظاهرة التقدم والتغيير، بوجود فكر مستقر ثابت في المجتمع.
- > لن يتحقق وجود فكر مستقر وفاعل، (بعنوان كونه تياراً متجدداً وحياء في المجتمع)، إلا في إطار الحرية.
- > لن يكون أي تحول إنسانياً وفعالاً ما لم تكن هناك مشاركة إرادية واعية للبشر في إيجادها.^{١٣}

يتجاوز الدكتور خاتمي في أطروحته الجدل العقيم الملعوم الدوافع في أوساط المتزمتين حول تناسب أو عدم تناسب دولة القانون وحقوق الإنسان والديمقراطية مع الإسلام. وهو بتأكيد على دور حضاري جديد، يتخطى الداعين للعودة

إلى التراث وقصور المقلدين لحضارة غربية متأزمة . ليفتح النقاش حول نهضة جديدة وحضارة إنسانية مبتكرة^{١٥} .

ويرى سعد الدين إبراهيم أن الإخوان المسلمين بشر وليسوا كيانات استتائكية جامدة، ولكنهم قابلون وقادرون على التغيير . وربما كانت صورة أو ممارسات الإخوان في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، هي صورة متشددة أو متعصبة وعنيفة . ولكنهم منذ عام ١٩٧١/١٩٧٢ قرروا الإقلاع عن العنف واستخدام القوة للوصول للسلطة . ومنذ ذلك الوقت، أي على امتداد خمسة وثلاثين عاماً، لم يثبت تورط الإخوان المسلمين في حادث عنف واحد، لا ضد السلطة، ولا ضد الأقباط، ولا ضد أي من أطراف المجتمع المدني في مصر^{١٥} .

كما شهدت السنوات الأخيرة فيما شهدت من أحداث جسام تحولاً ثورياً صامتاً في عقول وقلوب وممارسات الحركات الإسلامية اثر إحداه ١١ سبتمبر وما تلاها . ولكن المؤكد أن الأغلبية العظمى لمن يندرجون تحت لافتة الحركات الإسلامية، بدؤوا يراجعون ممارساتهم القطعية المترتبة في عداوتها لمجتمعاتها وللغرب والعالم .

ولكن التحول الصامت في الحركات الإسلامية، ما كان له أن يحدث لولا مجموعة متنوعة من العوامل داخل هذه الحركات نفسها، وداخل أوطان بعضها، ومن العالم الخارجي . كما كان هذا التحول جزءاً من الضغوط المتكاثرة لإصلاح الأنظمة العربية الحاكمة من ناحية والضغوط العسكرية والمالية المتصاعدة على هذه الحركات من ناحية أخرى، فقد شهد عام ٢٠٠٤ عدة مبادرات حول إصلاح الأنظمة السياسية العربية التي تكلمت من جراء الاستبداد، الذي أفرز بدوره صنوفاً شتى من التطرف الديني^{١٦} .

الحركات الأصولية وخطاب الإصلاح في العالم العربي

يتراوح خطاب الإصلاح في العالم العربي بين وجهتي نظر في مجال علاقة الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي، وأيهما يشكل شرطاً للآخر؟ تقول وجهة النظر الأولى بأسبقية الإصلاح الديني، ذلك أن مجتمعاتنا العربية بحاجة إليه قبل أي إصلاح لإزاحة روح الإقصاء والعقلية التقليدية المتخلفة

الموجودة عند الناس التي لا تتقبل الديمقراطية والحريات السياسية، ويؤكد أصحاب وجهة النظر الثانية، أن الاكتفاء بالدعوة إلى إصلاح الدين، يعتبر جهداً ضائعاً مع غض النظر عن تردي الشروط السياسية والاجتماعية، بحيث يتم صياغة جديدة لشروط الحياة تخلق الفرص الضرورية لضمان حقوق وحاجات الإنسان العربي المادية والروحية وتالياً لتطور أفكارهم وإبداعاتهم المتنوعة^{١٠٧}.

ويستشهد أصحاب هذا الرأي بالطهطاوي الذي نادى بالحريات المدنية وربط تقدم المجتمع بالسير وفق النهج الغربي، مؤكداً ألا فروق كبيرة بين الشرائع الإسلامية ومبادئ القانون التي تركز عليها قوانين أوروبا الحديثة؛ أما محمد عبده فأرجع في البداية فساد الأوضاع السياسية إلى سبب رئيس هو فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً، وقال بإصلاح التربية الإسلامية كطريق إلى إصلاح الأوضاع السياسية، فالحركات الدينية الإسلامية تزداد نكوصاً وانغلاقاً وعنفاً، في هذا العالم المتغير والمتقدم. رغم أنها قامت كحركات للإصلاح الاجتماعي ولم تقم كحركات إصلاح ديني معرفي^{١٠٨}.

ويؤكد الاتجاهان أن شروط النهضة هي: أولاً: ضرورة صياغة وبناء مفهوم ومؤسسات المجتمع المدني العلماني عربياً. وثانياً: ضرورة بناء ثقافة الديمقراطية وإمكان تحويلها إلى منهج فكر ومجتمع ودولة؛ ولكن ثمة عقبات أو ممانعات، تحول دون ذلك، أهمها: عقبة العقل الديني السلفي، وعقبة العقل البطرقي، وعقبة العقل السياسي^{١٠٩}.

أما ممثلو الحركات الإسلامية فيرون أن الإصلاح مسؤولية كل مسلم ولا يقتصر على القيادات والمؤسسات. وغاية الإصلاح إيقاظ الأمة لتكون قادرة على هداية البشرية جمعاء والتصدي للعولمة والهيمنة الأمريكية، وتستند هذه الرؤية إلى قبولها للديمقراطية بشرط ألا تتعارض مع المبادئ الإسلامية، ومن ذلك قبولهم بالتعددية الحزبية وبالأحزاب التي لا تخرج عن الأصول العامة، ويحددون سمات الإصلاح كالتالي: الشمول والنموذج (القدوة الحسنة) والاستمرارية، التدريجية من تحقيق الضرورات ومن ثم الحاجة إلى التحسينات. وأي منهج لا يتضمن هذه القضايا يعد في نظرهم من الأمور الخطيرة، ويحددون وظيفة الدولة بحراسة هذا المنهج وجمع الناس وتمكينهم من أدائه^{١١٠}.

وهناك من يدعي أن التحولات الديمقراطية التي بدأت في بعض البلدان العربية والإسلامية، كما في تركيا ومصر، والأراضي الفلسطينية حيث سيطرت حركة حماس على السلطتين التشريعية والتنفيذية، تشير إلى أن الإسلام السياسي يمكن أن يسلك الطريق السلمي الديمقراطي، إلا أن هناك من يشكك في صحة مثل هذا الادعاء ويعتقد بأن المشكلة لا تزال تتمثل في التمييز بين وسائل الديمقراطية وقيم الديمقراطية .

ويلاحظ أن الحركات الإسلامية في المغرب - الوطن العربي يتوزعها تياران أساسيان أحدهما يميل إلى الاندماج والمشاركة السياسية وفق أسلوب وإستراتيجية تقوم على التوافق والتراضي، وقد تكونت لديه بوادر قابلة للتطور، نحو وعي بأهمية الديمقراطية وضرورتها كآلية وكشروط إجرائية تقوم على حق الاقتراع وحق التشريع وتداول السلطة التعددية؛ وثانيهما يتردد في الاندماج والمشاركة، ويميل أكثر إلى الانفراد، وتتسم مواقفه بنوع من التشويش إزاء الديمقراطية وآلياتها ومفاهيمها، وهذان التياران الأساسيان هما اللذان يتقاسمان الآن الحركة الإسلامية في المغرب^{١١١}. وهكذا الحال في معظم الدول العربية .

يرى الباحث أنه وبالرغم من هذا التحول الإصلاحي يبدو أن الحركات الإسلامية الأصولية لن تنجح؛ فالثقافة والتوجهات السياسية الأصولية التي هي واحدة في مضمونها العام ورؤيتها وجوهرها تقوم على التفرد التسلطي وإلغاء الآخر ولا تسمح سوى بصوت واحد أو أحد، فلقد انطلقت حركات الإسلام السياسي ليس من مبادئ الإصلاح الديني المستنير، بل تتمسك بتفسيرات سلفية على غير مستوى التحديات التاريخية .

كما أن شروط ومقومات الديمقراطية والتحول الديمقراطي والإصلاح في المجتمع العربي لم تتوافر بعد لكونها تحتاج إلى وعي إلى نضج سياسي واقتصادي لم تصله بعد مجتمعاتنا .

في هذا الشأن، يشير أبراش إلي تجربة حركة حماس باعتبارها إحدى حركات الإسلام السياسي، حيث اعتبرت الحركة السلطة خارجة عن الإجماع الوطني والانتخابات التشريعية الأولى - خيانة، والأجهزة الأمنية - جيش لحد، والاعتراف بإسرائيل والمفاوضات ونهج التسوية كلها أموراً تدرج في

إطار الخيانة بل في إطار الخروج عن الإسلام. فعلى مدار عشر سنوات من عمر السلطة وحماس تتخندق في موقع المعارضة الجهادية، تقسم المجتمع الفلسطيني إلى عالم الكفر واللاوطنية وهذا هو عالم السلطة ومن يدور في فلكها من علمانيين ومساومين ومستسلمين، وعالم الإيمان والوطنية التي لا تشوبها شائبة وهذا هو عالم حماس ومن يدور في فلكها، عقد من الزمن وحركة حماس تشوه السلطة وتعمل كل ما يسيء إليها^{١١١}.

وترى مجموعة من الباحثين أن برنامج حماس الانتخابي وما تقوم به وتطبقه الحركة بعد أن قامت بالسيطرة على قطاع غزة، وما قاله ويقوله قادتها من أمور يظهرها كحركة تحتكر وحدها المقدس، وتنطق باسم الإسلام، وتعمل على صياغة المجتمع الفلسطيني على أسس دينية جديدة، وكأن المجتمع الفلسطيني خارج عن الإسلام.

وفي هذا الإطار ولتفسيره، يرى عبد الإله بلقزيز أن مقولة الإسلام هو الحل كانت من حسن البناء وما زالت شعارا للتعنت والتجيش وليست مشروعاً سياسياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأن سائر المحاولات التي بذلت حتى الآن لصناعة فكرة الاقتصاد الإسلامي من قبل بعض منظري الحركة الإسلامية لم تصل بعد إلى تمييز نفسها والتمايز من المثاليين الاقتصاديين المهنيين في العالم الرأسمالي والاشتراكي، والشيء نفسه يصدق على الحديث عن الدولة الإسلامية التي ما فتئ الوعي بها يتأرجح حتى اليوم بين الفكرة الشمولية والفكرة الليبرالية عن الدولة؛ وبالتالي فإن مقولة المشروع الإسلامي لا تعدو أن تكون هي الأخرى فرضية تحتاج إلى نظرة^{١١٢}.

وينضم إليهما أيضاً حسن خضر فيشير إلى أن العالم العربي يستقبل فيه العقل باسم الخير المطلق والشر المطلق، ليتحوّل الكفاح من أجل الاستقلال، وتصفية الكولونيالية، وتحقيق الحرية والتقدم، من كفاح مصالح، ومطامح دنيوية، إلى حرب مطلقات تاريخية، وجغرافية، وثقافية، ولاهوتية، تعيد الخليقة إلى نقطة الصفر. ومصدر القلق، هنا، أن دعوات الخير المطلق والشر المطلق تلقى استجابة واسعة في بلدان فشلت في خلق وبلورة الضمير المدني لدى مواطنيها، وتتنافس حكوماتها مع أصحاب الدعوات المعنية على طريقة تحقيقها، بدلا من نقدها، ونقضها، والخروج عليها، والوقوف ضدها^{١١٣}.

فالعالم العربي يشبه شخصاً يريد التحرر من أغلاله، لكنه يفعل ذلك بطريقة تزيد من إحكامها حول معصميه، وإلا فكيف نفسر استقالة العقل وتنامي الأصولية في الخطاب الرسمي بشكل يساهم في القضاء على ما تبقى من تنوير وعقلانية في المجتمع العربي، الذي لم يستفد من الإمكانيات الهائلة التي فتحتها عصر ثورة الاتصالات والمعلومات، فثقافة الاستهلاك التي تبثها وسائل الإعلام العربية تسهم بدورها في تدمير ما تبقى من العقلانية.

فمع كل دعوة وممارسة علمانية تتعزز ظواهر مرافقة لها مثل تدعيم الممارسات الديمقراطية وتكوين مؤسسات المجتمع المدني، وكل ردة عن هذه الظواهر السياسية والاجتماعية يترافق معها مظاهر التعصب والتطرف والاستبداد والعنف والانحرافات، والتمييز العرقي والفئوي والطائفي.

ثالثاً، مراكز الإلهام للحركات الأصولية في الوطن العربي

يقول المفكر محمد أركون إن انتشار الخطاب الإسلامي فيما وراء العالم العربي يترافق ويتناسب مع حجم الضغط الديموغرافي والسياسي والاحتياجات الاقتصادية الضخمة لكل بلد، نلاحظ أن ملايين المسلمين في اندونيسيا والهند وبنغلادش والباكستان وتركيا يجدون في الإسلام ملاذا ومرجعا، وكذلك ساهم انتصار الخميني في إيران في إشاعة الفكر الإسلامي الأصولي وجعله يحل محل الاتجاهات العلمانية للثورة العربية والاشتراكية^{١١٥}.

وبالرغم من اختلاف وتعدد النماذج التطبيقية للحركات الأصولية في النهج والممارسة والخطاب فالنموذج التركي يختلف تمام الاختلاف عن النموذج السوداني أو الأفغاني، إلا إننا سوف نشير إلى ثلاثة مراكز للإلهام، اقتدت بها الحركات الأصولية الإسلامية وساهمت في إضفاء نماذجها على بعض التيارات والحركات الأصولية في المجتمع العربي.

< النموذج الإيراني

جاء انتصار الثورة الإيرانية ليعطي الحركات الإسلامية السياسية أملا ودفعة معنوية في إمكانية الوصول إلى السلطة، كما مثلت مصدراً للدعم بأشكاله

المختلفة ومن خلال "تصدير الثورة الإسلامية"؛ ومن الجدير بالملاحظة أن الحركات بحكم ميولها الأكثر اهتماما بالسياسة لا تعطي قيمة كبيرة للفروق المذهبية بين الشيعة والسنة وتفضل "إسلاما بلا مذاهب" وكان الإسلاميون رغم سنتهم يهتفون إيران في كل مكان، ويقول طارق الزمر أحد مفكري جماعة الجهاد في مصر: إن نموذج الثورة الإيرانية هو نموذج ناجح استطاع أن يستوعب معطيات الواقع وأن يتفاعل معه بصورة كفلت له الانتصار، كما أن هذا لا يعني بحال أننا نرى رؤية الشيعة الاعتقادية أو أننا نصحح مذهبهم، فهذا أمر، وذلك أمر آخر^{١١٦}.

وهذا النموذج هو نموذج للثورة الشعبية السلمية التي لم يستخدم فيها العنف، بالرغم من أنها شكلت إلهاما لجماعات العنف السياسي الأصولية المختلفة؛ ومن جانب آخر تقوم إيران بدعم معظم الحركات الأصولية في المنطقة العربية وبما يخدم أهدافها وغاياتها السياسية ويحمي مصالحها.

< النموذج الأفغاني

يعد النموذج الأفغاني من أكثر النماذج الإسلامية تأثيرا على إذكاء الأصولية والتطرف والعنف في المجتمعات الإسلامية، بل يمكن القول إنه من أهم الأسس لثقافة الإرهاب التي تصيب العالم الإسلامي بضرر كبير، وهذا النموذج مثير للجدل من نواح عدة؛ فقد استغلت أمريكا العامل الديني في تحريض الأفغان على مقاومة السوفيت وحشد التأييد لحربها غير المباشرة ضدهم في الدول والمجتمعات الإسلامية، وجندت في ذلك الدول المرتبطة بها مثل باكستان والسعودية، وعملت أيضا على إذكاء روح الجهاد وشجعت الدعوة إليه واستخدمته في تجنيد شباب المسلمين في صفوف المقاومة الأفغانية؛ وبمجرد خروج قوات الاتحاد السوفيتي من أفغانستان لأسباب مختلفة، دخلت القوى والتيارات الإسلامية المختلفة في صراعات طاحنة للاستيلاء على السلطة حتى تسنى لحركة طالبان المتحالفة مع تنظيم القاعدة الذي يتزعمه أسامة بن لادن السيطرة على معظم أفغانستان وتطبيق حكم إسلامي متعصب جدا وغارق في الأصولية والتشدد^{١١٧}.

ويمثل نموذج طالبان والقاعدة مصدر إلهام لما ينبغي أن يكون عليه الجهاد

من أجل إقامة حكم الإسلام حتى لو كان يمثل هذه الدرجة من التشدد، حيث تحول الأفغان العرب الذين شاركوا في معارك أفغانستان إلى أنوية لجماعات تشيع العنف والإرهاب بأفضع صورته في العالم العربي وفي مناطق أخرى؛ ولعل التجربة الجزائرية خير شاهد على تأثير الجهاد الأفغاني والخطاب الإسلامي المتطرف الذي واكبها. وقد زاد تأثير هذا النموذج إثر أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا التي على أثرها قامت الولايات المتحدة الأمريكية بالهجوم على أفغانستان وحركة طالبان وملاحقتها حتى الآن؛ ولكون سياسات أمريكا تلقى المعارضة الشديدة من قبل الشعوب التي تنتهك كل يوم أمريكا وحلفاؤها حقوقهم فقد أصبح تنظيم القاعدة نموذجا للتمرد والثورة بالرغم مما يلحقه هذا النموذج من ضرر في الحياة العربية المعاصرة.

< النموذج السوداني

تصالحت الحركة الإسلامية بالسودان مع نظام حكم النميري المذعور من الشيوعيين عام ١٩٦٢ حيث تم إطلاق سراح بعض القيادات الإسلامية العليا مثل حسن الترابي؛ وقبلها كان الإخوان المسلمون يسعون لإسقاط حكمه، ولكن صراع الحركات الإسلامية مع النميري أثر بصورة سلبية على تطورها ونموها داخل المجتمع؛ على إثر هذه المصالحة أصدر الترابي في سبتمبر ١٩٧٧ بيانا أعلن فيه فض الجبهة الوطنية.

وقد نظر قادة الإخوان إلى صفقة المصالحة الوطنية باعتبارها خطوة في اتجاه تحقيق هدفهم الاستراتيجي المتمثل في احتلال موقع أساسي في الحياة السياسية السودانية، وتسنى للحركة السيطرة على الحكم بعد ثورة الإنقاذ عندما انقلب عليها النميري، ولكن كان الوقت متأخرا بالنسبة له، وهي استفادت إلى أقصى درجة من المصالحة في ترسيخ جذورها في المجتمع.

ولكن السودان واجه مشكلة جدية على خلفية تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم، وبخاصة في مجال إقامة الحدود والتحریم، وفي منع الحريات الشخصية والعامّة، كما اصطدمت الحركة الإسلامية مع نظام البشير الذي أبعد قادتها عن السلطة وسجن الترابي وقادة آخرين من الحركة^{١١٨}.

ويمكن القول إن تأثير الحركة الإسلامية في السودان، ليس بمستوى الحركات الإسلامية في مصر أو في أفغانستان، وإن كانت تعتبر نموذجاً لتطبيق حكم الشريعة الإسلامية ووصول الحركة الإسلامية للسلطة.

مجمل القول أن انتصار بعض الحركات الإسلامية الأصولية في أماكن مختلفة وتشكيل مراكز لنشر الدعوة قد شكل بدوره عنصراً إضافياً مهماً في حفز وتشجيع الاتجاهات الأكثر تشدداً في العالم الإسلامي لمحاكاة هذه النماذج، سواء بالتطرق في خطابها أو في سعيها العملي لتحقيق الثورة على الأنظمة وعلى المجتمعات الحديثة، حتى لو كان ذلك عبر إعلان الحرب على المجتمع أو العالم ككل.

رابعاً، خريطة الحركات الأصولية في المجتمع العربي

نقصد بالجماعات الأصولية جماعات الإسلام السياسي التي تستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية وتحويل النظام الاجتماعي لكي يتوافق مع النموذج الإسلامي التاريخي كما يحدده أدبيات هذه الجماعات؛ ويدخل في نطاق هذه الجماعات ذات الطابع السلفي الأصولي، الجماعات الإسلامية على اختلاف أنواعها والتي تجمع ما بين الأسلوب الإصلاحية الذي كان يتبناه الجناح العلني للجماعات، والأسلوب العنيف الذي يمثله الجناح السري؛ حيث تتفق معظم الدراسات التي تناولت قضية الحركات الأصولية أو الإسلام السياسي التي عثر عليها الباحث على أن الجماعات الأصولية تجمع ما بين الأسلوبين، الأسلوب الإصلاحية والأسلوب العنفي، فالمقصود بتلك الحركات الأصولية الإسلامية هنا هو تلك الجماعات التي تشترك معاً في اعتبار أحد جوانب الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها سواء فيما يخص وجودها أو أهدافها، والتي تنشط بطرق مختلفة من أجل تطبيق الصورة التي تراها للإسلام في المجتمعات والدول والمجالات التي توجد بها.

ويلعب الجانب الفكري دوراً محورياً في تحديد التمايزات بين الحركات والجماعات الإسلامية المختلفة بالإضافة إلى جوانب أخرى ترتبط به بصورة أو بأخرى، وعلى الرغم من وجود بعض المعايير الأخرى التي يمكن أن يستند إليها في تصنيف تلك الحركات، مثل: الأصول الاجتماعية لها، أو تصوراتها

السياسية، أو أساليبها الحركية، فإن الأساس الفكري يظل هو القاعدة الأكثر صلابة للتمييز فيما بينها، وقد تختلف تلك الجماعات في فهمها لتفاصيل علاقة مشروعها الفكري والسياسي والاجتماعي بقواعد الإسلام وأصوله كما قد تختلف في تفسيرها لبعض تلك القواعد والأصول، إلا أنها تظل جميعها، تعتقد صحة انتساب مشروعها للإسلام وتظل تطلق عليه صفة "إسلامي" ^{١١٩}.

وعلى الرغم من أهمية الأساس الفكري لدى كل الحركات السياسية والاجتماعية الأخرى، فهو ذو مكان خاص بالنسبة للحركات الإسلامية؛ حيث يمثل بالنسبة للبعض نصاً دينياً "مقدساً" تسعى لتطبيقه دون اجتهاد أو تعديل، بينما هو بالنسبة للبعض الآخر مرجعية رئيسية لها الأولوية على أي مرجعيات أخرى قد تلجأ إليها. ويمتد التأثير الحاسم للأساس الفكري إلى مختلف جوانب الحركات الإسلامية الأصولية السياسية بدءاً من أسمائها، ومروراً بمصطلحاتها ورموزها وأشكالها التنظيمية، وانتهاءً باستراتيجياتها وأساليبها الحركية؛ وهو الأمر الذي يميزها عن غيرها من الحركات السياسية والاجتماعية في علاقتها بأسسها الفكرية، على الرغم من التشابه الظاهري الذي يبدو بينها.

سنحاول في ضوء ما سبق رسم صورة تبين التنظيمات التي تنتمي إلى الإسلام السياسي بوحى معايير معينة يمكن إجمالها في:

١. نظرة شمولية إلى الإسلام.
٢. محاولة الوصول إلى أسلمه الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.
٣. العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات واتحادات وروابط مهنية وفتوية وجهوية وقطاعية.
٤. الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية، مثل المدارس والمساجد والأندية، وأجهزة الإعلام ^{١٢٠}.

من الجدير بالذكر هنا، الإشارة إلى إن حركة الإخوان المسلمين تعد الإطار السياسي الحاضن والمفرخ لمعظم حركات الإسلام السياسي في مصر والعالم العربي، وأنها

أول من جعل التنظير لمبدأ الحاكمية يكتسي حلة عملية من خلال محاولات تطبيقه كفكر سياسي هو أول من نادى باستخدام القوة في محاولات الانقلاب على نظام جمال عبد الناصر (١٩٥٤ و١٩٦٥) إلا أن حركة الإخوان المسلمين تحاول غالباً الالتصاق بالأنظمة ومهادنتها بدءاً من النظام الملكي في مصر ونظام السادات، ويمكن تعميم هذا الأمر على أكثر من بلد عربي كالأردن مثلاً، "فهي تحتمي بالأنظمة في إطار سياسة الحفاظ على الذات بالاستفادة من هامش موالاة السلطة لتعزيز قوتها ونفوذها دون التعرض لبطش الحكام وتبرر هذه السياسة انطلاقاً من مبدأ الطاعة؛ ولكن هذا يأتي من باب مراكمة القوة واعتماد سياسة المراحل التي حاول حرقها سيد قطب والاتجاهات الأكثر راديكالية في الحركة، ويشير تاريخ الإخوان في أكثر من موقع أنه عندما تشعر الحركة بأن الظروف مواتية للانقضاض على السلطة فإنها لا تتورع عن القيام بذلك عملاً بمبدأ تغيير المنكر باليد والجهاد في صورته القتالية ومراتبه العليا"^{١١١}. ومع ذلك فهناك محاولات لإظهار الاعتدال في حركة الإخوان المسلمين في العديد من المناسبات أو على الأقل تبيان أن التيار الغالب في الحركة يميل إلى الاعتدال والوسطية والبرغماتية السياسية، ففي شهر ١٩٩٤ صدر عن المركز الإسلامي للدراسات والبحوث التابع للإخوان المسلمين بيان جاء فيه الأمة مصدر السلطات وإن الأمة لا بد أن يكون لها دستور مكتوب، نضعه ونتفق عليه نأخذه من نصوص الشريعة الإسلامية يجعل الحكم شورى استمدادا من سلطة الأمة ويحدد مسؤولية الحكام أمام الشعب . . . ، وهذا يقتضي وجود مجلس نيابي له سلطات تشريعية ورقابية ذات فعالية تمثل فيه الإدارة الشعبية الحقيقية"^{١١٢}.

وبالسرورة التاريخية النسبية يمكن من خلالها فهم التنظيمات والحركات الأصولية المعاصرة بصورة أكثر دقة ومنهجية، فنحن إزاء عنف ديني يتسع منذ عقود فمذ عام ١٩٨٠ لم تكن هناك سوى بضع منظمات دينية مبالغة إلى العنف، بعد عقد تقريباً ثماناً العدد إلى أكثر من ثلاثين حركة عنف نصفها من أصول دينية أما في ١٩٩٥ فبلغ عدد الحركات الدينية العنيفة ستاً وعشرين حركة جلها إسلامية^{١١٣}. والعدد في تزايد مستمر وينذر بخطر تفتيت الهوية وتعريض مستقبل المجتمعات العربية للخطر والتراجع الحاد.

وسوف نقوم هنا باستعراض وتصنيف الحركات الأصولية وفقاً لمحورية الأساس الفكري في التصنيف، واعتماداً على هذا المقياس فإن الحركات الأصولية تنقسم

إلى فئتين رئيسيتين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب، وقراءة الدين الإسلامي .

أولاً: الحركات السياسية الأصولية

وهي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص الدينية - تنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط؛ والقضية الرئيسية بالنسبة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد والعبودية الحققة لله كما تراهما، وفي هذا السياق تمثل النصوص القرآنية والنبوية وبعض آثار السلف بالنسبة لتلك الحركات المعين شبه الوحيد لجلب الأفكار والخبرات التنظيمية والحركية؛ وهي تقوم بتفسير تلك النصوص القرآنية والنبوية بطريقة حرفية ظاهرية تستند إلى قاعدة "عموم اللفظ" وليس "خصوص السبب" الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص الكريمة، وتدفع تلك المنهجية تلك الحركات بصفة عامة إلى التورط في أحكام متسرعة بكفر الدول وجاهلية المجتمعات والأفراد.

وفضلاً عن تلبس تلك الحركات في أسمائها ومصطلحاتها وتشكيلاتها التنظيمية وسلوك أعضائها للموروث الإسلامي من حقبة النبوة والخلافة الراشدة، التي تمثل المرجعية التاريخية الوحيدة لها، فهي تقوم بقراءة واقع مجتمعاتها المعاصرة عبر تجربة تلك الحقبة، بمعنى إعادة أسلمة المجتمعات والدول - وكذلك الأفراد بالنسبة للبعض منها - حيث إنهم جميعاً حسب رؤيتها خارجون عن الإسلام بصور مختلفة .

وتنقسم تلك الحركات الأصولية الإسلامية، في تبنيتها للحقبة النبوية وما تلاها من خلافة راشدة وقياس المرحلة الحالية عليها إلى قسمين رئيسيين: الأول الحركات الأصولية السلمية، والثاني الحركات الجهادية العنيفة .

١: الحركات الأصولية السلمية

تقر تلك الحركات بأن المجتمعات المعاصرة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية وقبل الهجرة منها إلى المدينة، كذلك وبنفس القياس

فتلك الحركات ترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال - أو الجهاد حسب مصطلحهم - حيث إن كل ذلك لم يؤمّر به المسلمون قليلو العدد والحيلة في مكة، نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد الكافرين أو الجاهليين حسب رؤيتهم لهم مثلما لم يفعل ذلك المسلمون الأوائل في المرحلة المكية^{١٢٤}.

أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد والدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناءً على إجابته إلى قسمين رئيسيين: الأول يمكن تسميتهم بحركات التكفير والهجرة، والثاني بحركات الدعوة.

أ. حركات التكفير والهجرة المتطرفة:

ترى هذه الحركات المنتشرة في المجتمع العربي أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط وبالتالي لا بد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى؛ حيث إنهم يمثلون المسلمين الوحيدين على وجه الأرض ومن سواهم ولم ينضم إليهم فهو كافر كفراً بواحا، والهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماماً والانفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحارى والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية انتظارا لأن يظهر الله دينه ويعودوا إلى ذلك المجتمع منتصرين.^{١٢٥}

مثال: جماعة المسلمين "التكفير والهجرة" في مصر

أنشأ هذه الجماعة شكري مصطفى العضو بجماعة الإخوان المسلمين الذي اعتقل عام ١٩٦٥ على خلفية محاولة التعرض لنظام جمال عبد الناصر، وبعد إن أفرج عنه في ١٩٧١ بدأ في تشكيل جماعته، متمردا على منهج الإخوان المسلمين وقد قامت إستراتيجية جماعته على ثلاث مراحل: الأولى هي التبليغ التي يتبعها التنظيم لنشر أفكار دعوته، تليها الهجرة وفي هذه المرحلة تنشغل الجماعة ببناء المجتمع المسلم والتدريب على استخدام

السلاح ، وقد مارست الجماعة مرحلتين معا حيث هاجر جزء منها للإقامة بالمنية من ١٩٧٣ في عزلة عن المجتمع ، وتأتي المرحلة الأخيرة حين تخرج على المجتمع من عزلتها لتفتح الأراضي الكافرة حسب تعبير أعضائها وتقيم المجتمع الإسلامي ، وتنفيذا للمرحلة الثالثة بدأت الجماعة صدامها المسلح مع النظام في ١٩٧٧^{١٢٦} .

ب . حركات الدعوة السلمية

يضم القسم الثاني كل الجماعات والحركات التي ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة بعد البعثة النبوية ، حيث إن دعوة - أو بعبارة أدق إعادة دعوة - الناس الموجودين فيها والذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون الأوائل . ويمثل " التبليغ والدعوة " ، وهو اسم أبرز جماعات ذلك القسم على مستوى العالم ، إلى تعاليم الإسلام الأساسية وأركانه وعباداته الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الجاهلية والكافرة - حسب رؤيتهم - دون اعتزالها أو الهجرة منها أو الاصطدام العنيف معها . إذًا تظل الحركات الغالية بالرغم من تطرفها الشديد في الحكم على المجتمعات والدول والأفراد المعاصرين بالكفر والجاهلية ، أقرب في غالبيتها الكبيرة إلى السلوك السلمي غير العنيف تجاهها انطلاقاً من قياسها لها على المجتمع المكّي قبل الهجرة النبوية^{١٢٧} .

ثانياً : الجماعات الأصولية العنيفة

في الوقت الذي بدأت فيه حركة الإخوان المسلمين في الاقتراب نوعاً ما من القبول ببعض الأفكار العامة حول آليات الديمقراطية والتعايش مع طبيعة نظام الدولة الحديثة ، برزت اتجاهات في الحركة الإسلامية ترفض بشدة الانصياع لصيرورة الواقع ، بل تأخذ على عاتقها العمل من أجل تغيير النظام السياسي بالقوة ، ونشأت أولى الجماعات الإسلامية الصغيرة المتطرفة في مصر ١٩٦٤ وكان الإعلان عن هذا الخط المتشدد يشكل رداً على محاولة إضفاء الاعتدال على حركة الإخوان في تحالفها الجديد مع النظام ١٢٨ .

مثال : تنظيم الجهاد في مصر

جذور هذا التنظيم تعود إلى الجماعة الفنية العسكرية، التي مرت بمرحلتين الأولى عام ١٩٧٧ والأخرى عام ١٩٧٩ وقد شكل التنظيم الأول على يد اثنين من أعضاء الجماعة الفنية هما: سالم الرحال، وكان طالبا بجامعة الأزهر، وهو أردني الجنسية وحسن حلوى بعد أن تمكننا من الهروب في أثناء اعتقال أعضاء الجامعة في ١٩٧٤ حيث قاما بتشكيل تنظيم إسلامي جديد باسم الجهاد في الإسكندرية، وقد تم الكشف عن هذا التنظيم في أغسطس ١٩٧٧ وتوجيه ضربة أمنية له^{١٢٩}.

وتتفق الحركات الأصولية العنيفة على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة وما تلاها، وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة والدين بالدولة، أي بالسياسة. ووفقاً لذلك القياس، فإن المجتمعات والدول الحالية بالنسبة لتلك الحركات قد عادت إلى حالة الجاهلية التي سبقت ظهور الإسلام، والأفراد جزء منها وإن كان كل منهم ليس بالضرورة كافراً أو مرتداً إلا إذا صرح بذلك أو سلك ما يؤكده^{١٣٠}.

وتتقاسم تلك الحركات الرأي بأن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام وتعد مسئولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية وعن محاربة قوى التوحيد، التي ترى تلك الحركات أنها تمثلها. ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية المعاصرة حسب تلك الحركات لا تجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة المكية الهادئة المتنامية، بل المطلوب هو إعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة^{١٣١}.

ويعد العنف الديني، أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريباً لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف؛ وذلك عبر السعي الدائم لتوسيع عضويتها وتنظيمهم باعتبارهم "العصبة المؤمنة" التي ستعيد الإسلام إلى بلاده وتدفع عنها عدوان أعدائه الخارجيين. وبلغه سيد قطب الأب الحقيقي للحركات الجهادية العنيفة، فإن وظيفة تلك الحركات، أو الإسلام كما

يقول، هي: "إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية وتولي هذه القيادة على منهجه الخاص"، وهو ما يدفع به حسب تعبيره "ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان" ١٣٢.

ونتيجة اختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة تلك الحركات الجهادية العنيفة، فإنها توزعت لقسمين على الأقل، يتفقان فيما بينهما حول المفاهيم الأساسية السابقة ثم يختلفان بعد ذلك في الأولويات، أولهما الحركات الأصولية قطرية المجال، وثانيهما الحركات الأصولية دولية المجال.

١ - الحركات الأصولية المحلية

تنطلق الحركات المحلية أو القطرية والتي لا توجد تقريباً في سوى بلدان العالم العربي والإسلامي، تنطلق من فكرة أن "العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد"، وهو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها والتي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي يجب على ها البدء بها^{١٣٣}، وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع عن عقيدتهم ودينهم الممثلين في "دار الإسلام" من أي هجوم على ها من عدو خارجي غير مسلم من "دار الحرب"، فقد حورته تلك الفئة من الحركات الجهادية ليصير جهاداً داخلياً موجهاً إلى حكومات البلدان التي تنتمي إليها والتي تسعى إلى اقتلاعها وتأسيس دول إسلامية بدلاً منها. ولما كان وصف تلك البلدان بأنها "دار حرب" لتبرير القتال فيها أمراً صعباً بالنسبة لتلك الحركات مثل صعوبة الاعتراف بأنها "دار إسلام"، فقد ابتدعت مفهوم "الدار المختلطة" التي يتداخل فيها حسب تفسيرها الإسلام مع الجاهلية والكفر لكي تستطيع أن تصف ما تمارسه من عنف ديني وقتال بداخلها بأنه جهاد.

ولا شك أن وضع تلك الفئة من الحركات مفهوم "الجهاد" عنواناً لقتالها الداخلي ضد حكوماتها إنما كان يعكس من ناحية رؤيتها لها باعتبارها حكومات "جاهلية كافرة" معادية للإسلام، ويسعى من ناحية أخرى للاستفادة من الشحنة المعنوية الإيجابية التي يحملها المعنى الأصلي للجهاد، أي الجهاد الخارجي، عند عامة المسلمين؛ وتعد "الجماعة الإسلامية" و"جماعة الجهاد" في مصر، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" في الجزائر و"الجماعة الإسلامية المقاتلة" في

ليبيا، أمثلة بارزة لتلك الفئة من الحركات الأصولية محلية الطابع^{١٣٤}.

ونشير بشيء من الإيجاز لإحدى الجماعات المذكورة أعلاه وهي الجماعة الإسلامية في مصر: التي نشأت في إطار الجامعة الإسلامية حيث كانت تشط تحت اسم "اللجنة الدينية" وكان نشاطها ينحصر في الدوائر التقليدية مثل أنشطة الاجتماعية والثقافية والرياضية وإقامة الندوات والمعسكرات والرحلات. . وبدأت الجماعة في مرحلة لاحقة في السيطرة على الاتحادات الطلابية في الجامعات واستغلالها لنشر الثقافة الإسلامية، ولم تفلح محاولات الإخوان المسلمين في احتواء هذه الجماعة مع أنها نجحت في احتواء بعض قياداتها التقليدية، وتطور نشاط الجماعة وصولاً إلى الطابع الصدامي، حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التي كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف لتغيير مظاهر السلوك الاجتماعي التي كانت تراها منافية لأفكارها عن الإسلام إضافة إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين وأخذت منشوراتها طابعا عدائيا شديدا للمسيحيين والكنيسة المصرية^{١٣٥}.

وكذلك كان سلوك المجتمع الإسلامي في بدايته قبل تأسيس حركة المقاومة الإسلامية حماس في الأراضي الفلسطينية، والتي أعطت نموذجا ايجابيا صاعدا منذ بداية تشكيلها بحيث اعتبرت درة الحركة الإسلامية. . . إلا أن تجربتها الأخيرة ومنذ فوزها بالانتخابات التشريعية أظهرت أنها لا تختلف كثيرا عن الحركات الأصولية الإسلامية من حيث استخدام الخطاب والعنف وعدم احترام الحريات العامة والخاصة.

ثالثاً: الحركات الأصولية العالمية

تحتفظ تلك الحركات بالأساس الفكري لكل الحركات الأصولية "الجهادية"، والمتمثل في اعتبارها أن مجتمعات أقاليمها تعيش في حالة جاهلية وأن هدفها الأول بعد تحقيق استقلالها أو انفصالها هو إعادة أسلمتها وإقامة الخلافة الإسلامية فيها. وهي على اشتراكها مع الحركات الأصولية الأخرى في الأفكار الرئيسية لتلك الحركات تتميز عنها بتفسيرات أخرى لها وبخاصة مفهوم الجهاد وأولوية القتال "للعُدو القريب أم للعُدو البعيد، فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجى ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيون وبشكل خاص الجهاد

الدفاعي الذي يرمي إلى الدفاع عن " دار الإسلام " من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلم " ١٣٦ .

وقد نشأت تلك الحركات ذات المجال الدولي خلال العقد الأخير في عدد من مناطق العالم مثل البوسنة والشيشان وقبل ذلك في أفغانستان التي كانت المهدي الذي ولدت فيه إبان مقاومة الغزو السوفيتي ، وتشكل تلك الحركات في العادة من خليط من الإسلاميين الأصوليين ذوي النزعات الجهادية ، من مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي ، ويعد السعودي أسامة بن لادن والجماعات المرتبطة به وجماعات أخرى صغيرة متناثرة في مختلف دول العالم أبرز من يمثل ذلك الاتجاه .

وبالنسبة لابن لادن نفسه فقد ارتبط بذلك المفهوم الأصولي للجهاد ، الدفاعي منذ بداية نشاطه ، وأضحى جزءاً من تكوينه ؛ فقد ذهب ابن لادن إلى أفغانستان ليخوض تجربته الأولى في العمل الإسلامي وهو في سن الثانية والعشرين عام ١٩٧٩ حيث لم يكن يملك قبلها أي خبرة تقريبا في النشاط الإسلامي داخل بلاده أو خارجها^{١٣٧} .

لقد شكلت الحرب الأفغانية - الدولية ضد الاحتلال السوفيتي لأفغانستان التجربة المركزية في حياة ابن لادن ، الذي وجد نفسه بين آلاف الأصوليين المجهدين القادمين من عشرات الدول الإسلامية للدفاع عن " دار الإسلام " ، فأضحى ذلك مفهوم الجهاد الدفاعي الخارجي هو المرادف للجهاد كله عنده وهو المتمم لصحة عقيدته الإسلامية ؛ فقام بتأسيس تنظيم القاعدة ، بمساعدة من حكومة طالبان ، كما ساهمت حرب الخليج الثانية ، في بلورة ملامح هذا التنظيم كتنظيم دولي ، دوره الوحيد هو قتال أعداء الإسلام كما يراهم ، فبدأ مرحلة عداوته للولايات المتحدة بعد أن انتهى جهاده ضد الاتحاد السوفيتي بجلائه عن أفغانستان ثم انهياره ، وقد قام التنظيم كما أعلن بتنفيذ هجمات ١١ سبتمبر التي أدت إلى احتلال أفغانستان والعراق وتصعيد الهجوم على الوطن العربي ؛ ومن الجدير ذكره أن تنظيم القاعدة لم يكن قط تنظيمًا إسلاميًا " داخليًا " يسعى لاقتلاع نظام حكم يعينه وإقامة نظام إسلامي بدلا منه^{١٣٨} .

وبالتالي فإن تلك الحركات تختلف عن الحركات الأصولية محلية المجال

في اعتبارها أن " العدو البعيد أولى بالقتال من العدو القريب " ، بالرغم من اتفاتها معها في النظر إلى " العدو القريب " ، أي حكومات الدول الإسلامية ، باعتبارها حكومات جاهلية كافرة^{١٣٩} .

ويتفق معظم الباحثين على أن نجاح الحركات الإسلامية الأصولية في نشر دعوتها والتعئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص إنما يرجع أساسا إلى الأوضاع المتردية في الواقع العربي عامة ، واستشراء التخلف الاجتماعي والاقتصادي والتمايز الطبقي وسياسات التبعية للرأسمالية العالمية والخضوع بوجه خاص للرأسمالية الأمريكية ورببيتها إسرائيل ، فضلا عن تفاقم الفساد والبذخ ، ومظاهر التغريب الأجنبي والتحديث المظهري النخبوي وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية ، إلى جانب تمزق النظام العربي ، واستفحال العدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني ، والعجز العربي عن التصدي لها رغم البطولة النوعية للانتفاضة الفلسطينية وتصدي المقاومة اللبنانية المشرف للعدوان الصهيوني على لبنان ؛ لذا يصفون الحركات الإسلامية السياسية بأنها رد فعل لهذه الأوضاع وهي دعوة تعبوية روحية أخلاقية في مظهرها على الأقل لو صدقت النوايا لاستعادة الهوية على أساس ديني خالص بعد فشل المشروع القومي وضعف الحركات اليسارية والديمقراطية^{١٤٠} .

إلا أن الحركة الإسلامية الأصولية تختلف في أساليبها ومناهجها ومواقفها من بلد عربي إلى آخر ، بل تنخرط بعض فصائل هذه الحركات الإسلامية الأصولية في المقاومة والنضال ضد العدوان الإسرائيلي المتصل على الشعب الفلسطيني والشعوب العربية عامة ، وضد حليفه وسنده الأمريكي .

وبالرغم من تزايد العدوان الإسرائيلي الأمريكي على المنطقة العربية واتساعه ، إلا أن هذه الحركات الإسلامية في مجملها يقتصر دورها وعملها على الجانب الدعائي التعبوي دون أن تقدم صيغه نضالية أو تنمية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع ، اللهم إلا الشعار التعبوي المجرد " الإسلام هو الحل " فضلا عما تتخذه بعض فصائلها من أساليب عنفيه ومواقف جامدة متعصبة داخل المجتمع ، خالية من أي تفتح عقلائي موضوعي .

وقد يكون شعار الإسلام هو الحل شعارا تعبويا بهدف إبراز وتأكيد الهوية

المفتقدة في ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومي والتبعية^{١٤١}.

ولعل هذا هو ما يجعل الحركات الأصولية الإسلامية رغم طابعها الجهادي التعبوي وبعض مواقفها الراضية لمظاهر التخلف والاستغلال والتغريب وفقدان الهوية، والمعادية للعدوانية الاستعمارية والصهيونية، قوة تراجع لا قوة تقدم، وقوة تمهيل وتغيب للوعي لا قوة استنارة وإبداع؛ وهذا ما يجعلها - يا للمفارقة! - مصدرا لدعم الأنظمة التابعة التي تبدو أمام الجماهير رغم رجوعيتها وتبعيتها أكثر قدرة على ضمان الأمن والاستقرار والعقلانية واحترام هامش مهما كان ضئيلا من الحرية والديمقراطية من هذه الحركات الإسلامية الأصولية في حال استولت على السلطة^{١٤٢}. وهذا ما حدث ربما بعد فوز حركة حماس في الحكم، فالسنة الأولى والثانية من الحكم كرس هذا الأمر، وجعلت معظم فئات الشعب تقارن بين أداء حركة فتح الذي شابه الفساد والفوضى وبين استبداد حركة حماس وتفردا وقمعها للآخرين.

وهنا يداعب فكرنا سؤال كبير: هل يعني هذا إنكار وإهدار كل ما تعنيه هذه الحركات الإسلامية السياسية سواء المعتدل منها والمتعصب وحرمانها من التعبير عن نفسها، والعمل على تحقيق ما تراه مشروعاً حضارياً؟ وهنا نضم رأينا لكل المنادين بالديمقراطية، وبأن هذه الحركات الأصولية الإسلامية ظاهرة موضوعية لا سبيل إلى إنكارها أو الاكتفاء بالتعامل معها إدارياً وقمعياً رداً على منهجها الأصولي^{١٤٣}.

إن جذور الداء ستظل تنمو وتبرز ما لم يتم الحرص على استئصاله بمواجهة كل السياسات والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتردية، والعمل على علاجها وتخطيها، في إطار رؤية إستراتيجية شاملة تستند إلى المشاركة الديمقراطية الشعبية من ناحية والرؤية العقلانية لحقائق واقعا المحلي والقومي والعالمي من ناحية أخرى؛ وبهذا يمكن أن يفتح باب الحوار المجتمعي مع كل القوى في المجتمع، ومنها هذه الجماعات الأصولية على اختلاف اجتهاداتها ومواقفها، ولكن على قاعدة التسامح والمشاركة واحترام الخلاف والاختلاف والالتزام بالمشروعية والديمقراطية وتداول السلطة بشكل سلمي، ونزع فقه التكفير والإرهاب، والعنف، وتنمية الاجتهاد والتجدد الفكري، لا تكريس التخلف والتجهيل والتمزق الوطني والقومي من خلال الانقسامات

والصدّامات السّياسية والاجتماعية والفكرية غير المجدية .

الفصل الرابع

مستقبل العلمانية والأصولية في ضوء التدخل الامبريالي

يطرح عالم اليوم على المجتمع العربي تحديات متعددة أوردنا جزءا كبيرا منها في فصول البحث السابقة، أثرت برأينا على مجمل أوضاع المجتمع العربي ومشكلاته الداخلية والخارجية وظواهر التحول فيه، وأفرزت تداعيات مختلفة من ضمنها أزمة الديمقراطية والحرية، التي تعد محنة تاريخنا في السنوات الألف الأخيرة، ولعل مهمتنا اليوم تكون في إيجاد البدائل والحلول والإجابة عن سؤال ما العمل؟ .

فالقول " برفض كل ما هو غربي حتى لو كان تقدم التشريعات الوضعية التي تصون حقوق الإنسان فهو فشل، ومنعا لتطوير الاجتهاد كي يتلاءم مع مقتضبات العصر، وهو إحجام عن الإسهام في الحضارة الإسلامية تحت دعوى الأصالة من حيث الشكل^{١٤٤} ". وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن نستمع رأي الآخرين، فالآخرين ليسوا مجرد وهم أو صراع، فإن كنت موجودا فالآخر موجود - علينا فقط أن ننفذ إلى جذور الأزمة في قلوبنا الذهنية، وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف^{١٤٥} .

" إن العالم من الصغر والاعتماد المتبادل بعضه على بعض حيث ينبغي ألا نسمح لهذه الازمات أن تحدث ونحن عنها سليون سادرون فالعداء بين الثقافات عداء يقود إلى الأزمات، حيث لا ينفق إلا قدر ضئيل من الوقت في اكتساب المعرفة من الثقافات الأخرى فنحن نلقن أجيالنا الإعجاب بتراثنا ونربي أولادنا على تعقب مصالحنا بصلاية وقسوة ودون اكتراث بالمجتمعات الأخرى فهذه عشائرية جديدة تصنع المجتمعات وتشجع الجشع والنزاعات الدموية^{١٤٦} ".

ومع ذلك ففي الصورة مشاهد أخرى تأتي من الخارج لكون الداخل لم يحل أسئلة امتحان التاريخ وترك فراغا كبيرا، كان من أهم تداعياته محاولة الامبريالية ملأه .

أولاً: تأثيرات العولمة على الحركات الأصولية

منذ انهيار الاتحاد السوفيتي في العقد الأخير من القرن العشرين، اجتاحت العالم الفكري والسياسي الغربي موجة واسعة من التصورات والأفكار تعتقد نهاية الأيدولوجيا ونهاية كل ما شهدته العالم "القديم" من ظواهر فكرية وسياسية واجتماعية، وولادة عالم "جديد" يزخر بظواهر أخرى مختلفة ليس لأي منها خصائص واضحة ولا حتى اسم متميز، فكلها مجرد ما بعد "الظواهر القديمة".

وهكذا بتنا غارقين في خضم واسع من تلك المصطلحات الغامضة المضمون، المهمة الملامح، مثل "ما بعد الحداثة"، و"ما بعد الشيوعية"، و"ما بعد الدولة"، و"ما بعد السيادة الوطنية"، و"ما بعد القطبية الثنائية"، وغيرها وصولاً إلى مصطلح "ما بعد الظاهرة الإسلامية" الذي بدأ الترويج له في بعض الكتابات الغربية خلال الأعوام الأخيرة من القرن السابق.

فلم تعد موجة أطروحات ومصطلحات "ما بعد" مقتصرة على الكتابات الفكرية والسياسية الغربية التي كان لها سبق الابتداء، بل امتدت - كالعادة - إلى عديد من الكتابات العربية التي على الرغم من تظاهرها بارتداء حلة عقلية، تجاه خصومها الفكريين والسياسيين، ظل "النقل" شبه الحرفي والحرفي أحياناً من الكتابات الغربية هو الطريق الوحيد الذي سلكته لكي تروج تلك الموجة في الحياة الفكرية والسياسية العربية.

وإذا كنا نعتقد أن التراث الإنساني كل متداخل، يؤثر ويتأثر بالثقافات إلا إن الصراع الدائر في عالم اليوم، عالم اللامعيار، يطرح مشاكل الماضي والحاضر والمستقبل في مجتمع عربي مدين للتاريخ بمشكلات لم يحسمها سابق؛ فعالم ما بعد البعديات "ما بعد الحداثة وما بعد العولمة لم يطرح إلا من نخبة.

لقد سيطر على تاريخنا الفكري مفهوم توكلي أصولي "يشرح الإيمان بالغيب، ويتساءل المفكر الإسلامي محمد أبو القاسم حمد بصدد الإنسان العربي في هذا العصر، فيقول: "ماذا سيحمل العربي - وهو في قمة تحلفه الآن - للعالم الذي تجاوزه حضارياً؟ وكيف سيتحول العربي من دائرة الانفعال

السلبى بالعالمية الأوروبية المعاصرة، إلى دائرة الفعل الإيجابي باتجاه عالمية بديلة؟ إنها مشكلات النصف الثاني من (الإسراء)^{١٤٧}.

ومن داخل النفق المظلم لواقع مجتمعي مفكك وضعيف استعرضنا بعض ملامحه سابقا، تطالعنا العولمة، تلك المفردة التي أصبحت تطرح رؤاها الخاصة بصورة تكاد تنسف وتبطل كل ما سبقها من مفاهيم للجغرافيا والحدود والواقع الجديد بكل عوالمه الخائلية، ومجتمعاته التي تتمثل في أفراد لا يجمعهم سوى إمكانيات ثورة الاتصال، تلك العولمة ينظر إليها كمجموعة من المخاوف والأهوال التي تهدد النسيج السياسي والاقتصادي والاجتماعي لشعوب العالم وثقافتها، وتحديدا شعوب العالم الثالث، وما ينجم عن ذلك من احتكارات كونية للاقتصاد العالمي والموارد الطبيعية والنفطية وتعاضم النفقات على التسلح في مقابل تراجع النفقات في محاربة الفقر والجوع والمرض والجهل؛ مما يؤدي إلى حرمان الدول المتخلفة من أشد ما تحتاج له للنهضة والتقدم، علاوة على أن اتساع الهوة بين الشعوب القادرة والضعيفة واختلال النظام الاقتصادي العالمي وانخفاض معدلات النمو وتفشي الفقر والبطالة وارتفاع المديونية وتفاقم تبعية الدول الفقيرة إلى الدول الصناعية، ناهيك عن معدلات التكاثر السكاني المتزايدة بصورة محمومة، وتناقص الموارد الطبيعية وتلوث البيئة الطبيعية وانتشار نزاعات الاستهلاك وتغليب السطحية والتقليد على الاقتباس المتبصر وانتشار قيم الفساد والأناية وبروز أمية القيم وتزايد الانحراف والعنف كل هذا يهدد ما وصلت إليه البشرية من قيم الحداثة وإنجازات التقدم العلمي ويؤدي إلى زيادة التقليد والأصولية في العالم، والمجتمع الفلسطيني جزء من العالم يتأثر بشكل كبير بهذه الأحداث التي تترك آثارا وبصمات خطيرة على تكوين المجتمع. والسؤال المطروح الآن: كيف يمكن الصمود في وجه التحديات الجديدة المفروضة؟ هذا لو نحينا جانبا قدرة الدولة العبرية بل ودورها المؤثر والمتفوق في أدوات العولمة التي تتيح لها استقطاب أوسع للعقول والكفاءات، مسلحة بلوحة متعددة الألوان من الثقافة والتكنولوجيا وحتى علوم اللغات، ومن الفنون والمسرح إلى الموسيقى؟ ينبغي هنا الاعتراف بهول التحدي وخطورة ما هو قادم إذا لم يتم التدارك الفوري والعاجل للإشكالية قيد البحث والدراسة، أي مدى الحاجة المتزايدة إلى تناول قضايا تحرير الإنسان وتنميته وتوفير كل ضمانات احترام حقوق مواطنه، ودمجه في الحداثة التي تعني قبل كل شي حرية العلم، والفكر العقلاني، ومرونة الذهن، والقبول بالاختلاف

والتعددية الفكرية، وحرية المعتقد الديمقراطي، والمواطنة^{١٤٨}.

ففي ظل التسارع المعرفي والتغير في العالم يصبح المطلوب من المجتمعات والبشر اكتساب قدرات التحرك والتكيف لضمان البقاء والتقدم، ولا بد لها من مغادرة نطاق التقليد، والطموح نحو الإبداع في الحكم الصالح والتنمية والتحرر الذاتي وإحقاق الديمقراطية والتحرر من العصبية العشائرية والإرثية. يشار هنا إلى أن الثقافة الفلسطينية تعاني كما (العربية من ثنائية وانقسام، ثنائية التقليد والحداثة ولا يحتاج الإنسان لجهد كبير لكي يرى الفجوة التي تفصل بين الثقافتين)^{١٤٩}؛ فالانغلاق والانكفاء على الذات والاعتراب يجعلنا نواجه التحديات بعقول سلبية هروبية وعلينا الانخراط في الحضارة الإنسانية دون تردد ودون حدود لأنها حضارة إنسانية لا يمكننا الوقوف ضدها ولا تحقيق التقدم خارجها، وللأسف إن ما يكبل العقل والعمل المشترك في المجتمع الفلسطيني في مجال التنمية هو ضعف الإرادة السياسية التي يمكن إرجاعها إلى غياب المجتمع المدني - الديمقراطي، وغياب دور المثقفين وتشريعاتهم للمستقبل بالإضافة إلى دور العوامل الخارجية المتمثلة في الاستعمار والصهيونية والإمبريالية العالمية والأمركة، التي تهدف إلى إبقاء حالة التخلف والتبعية في مجتمعنا. "فخصائص وسمات المجتمعات العصرية باتت تؤثر فيها العوامل الخارجية بشكل كبير، فالحروب المرتقبة والناشئة الآن وجرائم العدوان والحرب والاحتلال الأجنبي آخذة في التصاعد، والتدمير الحضاري لمنجزات البشرية في مجالات التنمية وحقوق الإنسان آخذ في التسارع المحموم، ويمكن القول إن العالم يمر بأزمات وهموم غير عادية"^{١٥٠}.

ويرى الكاتب أن معظم بلدان العالم الثالث لجأت إلى التحديث وليس للحداثة، فلم يتحقق من هذا التحديث شيء اللهم إلا بعض التغييرات القشرية السطحية النخبوية الهشة التي تفضي إلى تشويه هذه البلدان وإهدار هويتها، وتعويق تطورها التنموي المتلائم مع طبيعتها البنوية الخاصة، وقد يعود الخطأ إلى المنهجية العلمانية نفسها التي استخدمها العرب والتي لم تراع التمايزات والاختلافات والخصوصيات، ولعل هذا هو سبب ما نجده في مجتمعاتنا العربية عامة من هشاشة العلمانية وهشاشة الفكر العقلاني في حياتنا وممارساتنا، وذلك نتيجته لهشاشة وسطحية ونخبوية التحديث في الأبنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية في مجتمعاتنا؛ ولعل هذا أيضا هو ما يفجر

الإحساس بفقدان الهوية وبالاغتراب ويشكل مصدرا من مصادر الرفض اللاعقلاني للواقع السائد، واللجوء إلى القيم والمفاهيم السلفية والماضوية، وتفاقم واستشراء النزعات الأصولية المتزمتة التي تبلغ حد العنف المسلح .

إن سقوط المعسكر الشرقي فسح المجال أمام العولمة الليبرالية بمختلف أبعادها الاقتصادية والثقافية والسياسية، مما أدى بدوره لعولمة الاحتجاج الإسلامي كرد فعل على فشل المشروع الوطني الإسلامي من جهة ومن جهة أخرى الرد على الانفراد السياسي العالمي من قبل أمريكا .

ولا شك أن النظام الرأسمالي العالمي المعاصر يستغل العلم ومنجزاته التكنولوجية في كثير من الأحيان استغلالا بشعا في قهر شعوب العالم واعتصار ثرواتهم ووقف تقدمهم، بل في قهر واستغلال مواطنيه أنفسهم؛ إلا أنه ينبغي التمييز بين علمانية الحضارة الغربية الراهنة التي هي حضارة إنسانية عامة لعصرنا، وبين نظامها الرأسمالي الامبريالي الذي يسيطر على العلم والنهج العلماني ويفرغهما من مضمونهما المعرفي والإبداعي الإنساني في توظيفهما لخدمة أهدافه ومصالحه الاستغلالية والتوسعية . ولهذا، فمن التجني بل من الغفلة هذا الخلط بين العلمانية وهذا النظام^{١٥١} . فالعلمانية لا تعني طمس الهويات والخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية، فلعل هذا هو ما تسعى لتحقيقه الامبريالية والرأسمالية العالمية في عصرنا الراهن، وبخاصة الامبريالية الأمريكية والشركات المتعددة الجنسية لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفقا لمصالحها، " ١٥٢ .

فهناك ما هو كوني عام وعالمي شامل، ولكن هناك داخل هذا الشمول والعمومية الكونية والعالمية ما يمثل خصوصيات وتميزات قومية وثقافية، يسهم العلم وتسهم الرؤية العلمانية في اكتشافها وإدراك قوانينها الخاصة وتنميتها؛ بحيث لا يطغى الشمول الكوني العالمي على هذه الخصوصيات ولا تتغافل هذه الخصوصيات عن هذا الشمول الكوني والعالمي، وإنما يدور بينهما حوار وتفاعل واستفادة متبادلة .

فالعولمة الثقافية حققت عن طريق أدواتها المختلفة والتي أتاحتها لها الثورة المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان، فهذه الأدوات والوسائل

والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وبخاصة أمريكا لتنميط العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً ولاسيما البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أشجع أشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية وإهدار الشرعية الدولية، وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل توظيفها لخدمة مصالحها الاحتكارية التوسعية وإدارة أزماتها الثقافية، ومثال فلسطين خير شاهد على استخدام أمريكا المتكرر لحق النقض، الفيتو، ضد أي تحرك لوقف ممارسات الاحتلال الإسرائيلي، ومثال ذهابها للحرب على العراق بدون غطاء دولي ما يؤكد عدم احترام حقوق الإنسان واستخدام سياسة الكيل بمكيالين بشكل يكفل مصالح القوي المهيمنة.

وفي المجال الاقتصادي، تسعى الدول الكبرى عن طريق شركاتها العابرة للقارات، ومؤسساتها الاقتصادية، وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية إلى إدماج واستيعاب اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الإنتاجي والخدمي لدولها، والاكتفاء بدورها الأمني لحماية مصالحها، وتفكيك الروابط القومية والإقليمية وخلق الهويات الثقافية، وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح التجارة بكل شيء، وتسليع القيم الثقافية، وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية الإنتاجية بوجه خاص وعوالة الأصوليات، وإعادة إحياء النزعات والصراعات الأقلوية والإثنية والعرقية وصراع الحضارات وهو ما بشرت به العوالة الليبرالية وحملته في ثناياها، وهذا ما روجت له مراكز فكرها وأبرز مفكريها؛ والأخطر هو تحول هذه الأفكار من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق والممارسة السياسية والعسكرية والاقتصادية في علاقة جدلية بين الفكر والسياسة.

محصلة القول: أدت العوالة ضمن ما أدت إليه عوالة الأصوليات، التي لم تعد تخص الداخل الإسلامي فقط، بل إنها لم تعد تخص الخارج الغربي فقط، وإنما الخارج الشرقي أيضاً؛ " فالأصولية الإسلامية أضحت في مواجهة شاملة مع الكرة الأرضية بأسرها، الشيء الذي سيعجل حتماً في إضعافها وتفكيكها، ثم لاحقاً، انحسارها، ولكن المسألة لم تحسم بعد، ولن تحسم قبل انتصار القراءة التنويرية للتراث الإسلامي على القراءة الأصولية التي تسري في عروقنا وشرابينا " .^{١٥٣}

وما سبق الإشارة إليه يشير إلى أن المعركة الفكرية في عصر العولمة، لن تكون أقل ضراوة وتعقيدا من المعارك العسكرية أو السياسية، فالاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة دون بقية البشر سيؤدي مباشرة إلى الاستبداد، والتعصب الأعمى، وإلغاء كل فكر آخر؛ وتكون نتيجة الصدام المروع وسفك الدماء، وهذا مما حدث في أمريكا وبريطانيا واسبانيا، والسودان؛ والجزائر والسعودية، والعراق، وأفغانستان، وما هو مرشح للحدوث في دول أخرى؛ وهنا تكمن أزمة الحركات الأصولية في العالم، وهي التي دخلت في أزمة كبيرة لا تقل خطورة عن أزمة عصور الانحطاط في أوروبا، وبنظرنا من المبكر القول إن هناك أفاقا لحل هذه المعضلة.

ويخلص الباحث إلى القول إن التحديات التي تعاني منها الثقافة العربية في ظل العولمة كبيرة وخطيرة وتحتاج إلى مبادرات عاجلة وفاعلة، فالثقافة العربية بحاجة إلى إعادة بناء وتجديد وتفعيل من الداخل لتهيئتها للمقاومة والتصدي، وهذا يستدعي ضرورة البحث عن الوسائل الفاعلة لإخراجها من أزمتها المعروفة التي تحكمت فيه خلال العقود الماضية، والعمل على الاستفادة من وسائل العولمة وتوظيفها في نشر الثقافة العربية القائمة على مركات الديمقراطية والعقلانية والتسامح والانفتاح الثقافي على الآخر، مستفيدين من تقدم العلوم الإنسانية ومشاركين في صياغتها وتطويرها، وتحديد إستراتيجية مواجهة العولمة ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا، وإبراز الاختراقات التي تكمن وراء العولمة الثقافية، بشكل يكفل الحفاظ على الهوية الوطنية العربية المتميزة؛ الأمر الذي لا يعني بحال من الأحوال رفض الآخر أو العداء للآخرين، بل الرغبة الطبيعية في أن يتمتع العرب بالسيادة والعزة والكرامة والحرية والأمن والسلام في أوطانهم، وان يتحرروا من الاحتلال وينعموا بخيراتهم ومواردهم مثل شعوب أية أمة أخرى، في إطار من التواصل والتعارف والتعاون القائم على العدل والمساواة والاحترام مع شعوب العالم، من أجل تقدم الإنسانية ورفيها وتنميتها، وتعايش شعوبها؛ وهذا يستدعي ضرورة التعاون بين الدول العربية في جميع المجالات وبخاصة في المجال الثقافي لإنتاج وتسويق ثقافة عربية إنسانية عصرية، تأخذ مكانها في خضم هذه العولمة، ثقافة تساهم في تقديم بديل ثقافي حضاري - مشروع عولمة إنسانية بديلة- يتلاءم مع متطلبات تنمية الإنسانية لمشروع نقيص لمشروع العولمة الليبرالية المتوحشة.

ثانياً: تأثيرات التدخل الامبريالي على الحركات الأصولية

أدت مجموعة من العوامل إلى جعل الوطن العربي مجالاً استراتيجياً حيوياً للقوى الصناعية الرأسمالية في الغرب، لأنه يوفر تدفق النفط والاستثمارات والمواد الأولية، إلى جانب الموقع الميزله الذي يوجد عدد هام من الممرات المائية والبحار والقواعد العسكرية البرية والبحرية والجوية والمخازن الإستراتيجية التي تقوم بدور مهم في تعزيز الإمكانيات اللوجستية، وتوسيع القدرة للسيطرة على العالم.

وهذا " ما جعل الولايات المتحدة تربط أمنها القومي بأمن المنطقة العربية الذي يشكل الدعامه الحيوية في سياستها الكونية إلى جانب أوروبا، وكان تشكيل قوة الانتشار السريع الأميركية سنة ١٩٨٠ دليلاً واضحاً على ذلك؛ فقد حدد رونالد ريغن رئيس الولايات المتحدة في الأول من أيلول ١٩٨٢ هدف هذه القوة بقوله: " علينا وضع سياسة مشتركة مع أصدقائنا وحلفائنا واستخدام القوة إذا ما اقتضت الضرورة للدفاع عن منطقة الشرق الأوسط " ١٥٤.

كما عززت الامبريالية خليط الثقافات والهويات على مستوى كوني غير أن أسوأ هباتها وأكثرها اتساماً بالمفارقة الضدية، كما يشير ادوارد سعيد، " هي أنها حملت الناس على الاعتقاد بأنهم بيض أو سود أو غربيون أو شرقيون . . . فقط أو بشكل رئيسي أو حصري ولكن كما أن البشر يصنعون تاريخهم الخاص، فإنهم بالضبط يصنعون ثقافتهم وهوياتهم العرقية، وليس بوسع أحد أن ينكر الاستمراريات الملحة للتراث العريقة والجغرافيات الثقافية واللغات القومية، ولكن يبدو أن ليس ثمة من سبب سوى الخوف والتحيز في المضي في الإلحاح على انفصالياتها وتميزها، كأنما ذلك هو كل ما تدور عليه الحياة الإنسانية. وأنه لأعظم نفعاً وأكثر صعوبة أن نفكر بمحسوسية وتعاطف، طباقياً، بالآخرين بأن نفكر بأنفسنا فقط، بيد أن ذلك يعني أيضاً ألا نحاول أن نحكم الآخرين وألا نحاول أن نصنفهم في تراتيبات ويعني فوق كل شيء، ألا نكرر باستمرار أن ثقافتنا أو بلادنا هي الأولى (أو أنها ليست الأولى في هذا الخصوص)، إن أمام المفكر والفكر لقدراً كافياً مما هو قيم ليستغني به عن ذلك " ١٥٥.

لم تكتفِ القوي الخارجية الامبريالية بالهيمنة على المنطقة العربية بل هي تسعى اليوم لدمج الدول العربية في إطار إقليمي " الشرق الأوسط الكبير " مستهدفة

إلغاء ما يشير إلي وجود وطن عربي أو شردمته وتجزئته بما يضمن مصالحها ويصون أمن إسرائيل، ولتهديد العرب إذا فكروا في استعادة أراضيهم بالقوة، وتركيز مبدأ الحفاظ على الوضع الراهن، وتقديم ضمانات أمنية واضحة لهذا الكيان - ومعارضة قيام سباق تسلح بين الدول العربية وإسرائيل^{١٥٦}.

فالنظم السياسية العربية، لاسيما في المشرق العربي، مهددة في معظمها بمشروع الهيمنة الأميركي "الشرق الأوسط الكبير، صدام الحضارات، غزو العراق... الخ" وبالمشروع الصهيوني التوسعي، كما هي مبتلاة بأوضاع داخلية تتسم بالتسلط والقمع والفساد - وانتشار الفكر الأصولي؛ الأمر الذي يجعلها مكشوفة أمام مخاطر المشروعين المذكورين؛ لذلك فإن معيار جديتها في مواجهة هذين المشروعين يتمثل في انفتاحها على المعارضة الوطنية الديمقراطية، وتبني أطروحاتها في الإصلاح والديمقراطية والتنمية الإنسانية، وتحصين الوحدة الوطنية الداخلية، وإقامة صيغ سياسية واقتصادية ودفاعية متكاملة بين الدول العربية المتماثلة في ظروفها وتطلعاتها^{١٥٧}.

فقد أدرك الغرب منذ زمن بعيد أن الموقعَ الجغرافي الذي يتمتع به العالم العربي، ووفرة إمكاناته الاقتصادية الهائلة وثرواته النفطية ووزنه الحضاري ووجود الإسلام فيه كطاقة روحية، يشكل خطراً على مصالحه ويحد من أطماعه؛ لذلك بذل جهوداً كبيرة لتحجيم العالم العربي، واحتواء أقطاره، وإبقاء عناصر التجزئة فيه، والعمل على تفتيته، وجعله هدفاً مستمراً لمخططاته؛ ومما ساعده على ذلك انهيار الاتحاد السوفيتي، وانتهاء الحرب الباردة وتشيت القوى العربية واحتلال العراق.

لذا يعد موضوع الأمن القومي العربي واحداً من خطر التحديات التي تواجهها دول منطقة الشرق الأوسط، في إطار المتغير الجيو-سياسي الكبير الناتج عن الاحتلال الأنجلو-أميركي للعراق، واتخاذ منطقة - مركزاً لإعادة بناء المنطقة وعولمتها وتنظيمها خلال عشر سنوات، في شراكة أمريكية - شرق أوسطية اقتصادية وسياسية وثقافية، تشكل في حقيقتها جزءاً من عملية إعادة بناء النظام الدولي برمته، وعولته في نظام عالمي جديد.

فعملية العولمة لم تتوقف؛ لكن الجديد فيها بعد تغير إستراتيجية الأمن القومي

الأمريكي من سياسة الاحتواء إلى سياسة الضربات الوقائية، بفعل هجمات الحادي عشر من سبتمبر، هو رفع مستوى الأولويات من المستوى الاقتصادي الاندماجي إلى المستوى السياسي وفي قلبه المستوى الأمني والثقافي، وذلك بتشكيل سلطة سيادية إمبراطورية على ما فوق قومية، تُخضع " المارقين " و " الآبقين " بالقوة إن تطلب الأمر للمعايير العالمية الجديدة. ربما يكمن أكبر خطأ في قراءة ذلك في أنه يمثل موقف الإدارة الجمهورية الراهنة وليس الإستراتيجية القومية الأمريكية التي تعلو فوق الإدارات، على الرغم من أن بعضها قد يخففها أو يعدل من تكتيكاتها هنا وهناك، وفي هذه النقطة أو تلك^{١٥٨}.

نحن اليوم أمام سؤال كبير يتحدانا، ولم يعد تجاهله أمراً ممكناً، وقد بدأت صياغة عناصر هذا السؤال منذ هزيمة عام ١٩٦٧، واستمرت تكامل حتى استقر شكلها في إثر حرب الخليج الثالثة، والحرب على لبنان واستمرار ممارسات الاحتلال الصهيوني في قمع الفلسطينيين، باعتبار كل ذلك وغيره يهدد المنطقة، لاستقبال نظام إقليمي جديد، اصطلاح على تسميته النظام الشرق الأوسطي، ورسمت له أبعاد تجسده كتنظيم إقليمي، وفي طليعتها البعد الثقافي والاقتصادي والبعد الأمني.

فما كاد العالم يتنفس الصعداء من زوال شبح الحرب الكونية المدمرة التي كانت تخيم على أجواء العلاقات المتوترة بين المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفيتي، والمعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك إثر انهيار المعسكر الشرقي وتفكك المنظومة الشيوعية، وانتهاء الحرب الباردة في أواخر الثمانينات من القرن العشرين، حتى ظهر في الغرب العديد من الطروحات والخطابات السياسية والفكرية التي ترسخ مفهوم الصراع والصدام بين الحضارات في القرن الحادي والعشرين، وتضع الإسلام العدو البديل للشيوعية.

فالأمريكيون يدركون أهمية الإسلام في الوعي الجمعي للمنطقة العربية وحياتها السياسية، ففي ذروة الحرب الباردة، وحتى قبل أن يطلق الرئيس الأميركي دوايت إيزنهاور مبدأه الشهير بملء الفراغ في المنطقة بعد انسحاب القوى الأوروبية القديمة، اكتشف وزير خارجيته جون فوستر دالاس أن المنطقة العربية تعوم فوق بحرين: النفط والإسلام؛ أما في مصر فقد لوحظ امتناع الجماعة الإسلامية عن مهاجمة أهداف أميركية طوال فترة صراعها مع

الحكومة، كما حاولت النأي بنفسها عن العمليات التي شنها تنظيم "الجهاد" ضد أهداف غربية. أما "الإخوان" فأبدوا في غير مناسبة استعدادهم لاحترام مصالح أميركا ورغبتهم في الحوار معها^{١٥٩}.

وصحيح أن "التطرف الإسلامي" اخذ صفة العدو الرقم واحد بالنسبة إلى الولايات المتحدة خلال الولاية الأولى للرئيس جورج بوش بعد أحداث ١١ سبتمبر، حيث بدا مهووسا بمنع وقوع هجمات جديدة على بلاده من خلال ما سمي "الحرب على الإرهاب"، لكن الملاحظ أيضا أن بوش أخذ مع بداية ولايته الثانية يتخلى عن شعار "الحرب على الإرهاب" ليخيلها لمشروعه الجديد "نشر الديمقراطية" في العالم العربي كضرورة أمنية ملحة لأميركا، وقد جاء هذا التحول نتيجة اقتناع واشنطن بان منبع التطرف الإسلامي الذي ضربها هو الظلم والقهر والفقر والتسلط، لذلك يحمل بوش الأنظمة العربية المسؤولة عن ظهور التطرف الإسلامي لأنها لم تقم بالإصلاح السياسي والاقتصادي المطلوب^{١٦٠}.

وفق هذا التصور الجديد بدأت واشنطن ترى أن نشر الديمقراطية مرتبط بقبول الأحزاب السياسية الإسلامية كشريك شرعي وفاعل في البلدان العربية، وظهرت أوضح إشارة إلى استعداد أميركا للتفاهم مع الإسلاميين العرب عندما أكدت كوندوليزا رايس خلال إحدى زيارتها الأخيرة للمنطقة أن واشنطن لا تخشى وصول تيارات إسلامية معتدلة إلى السلطة إذا تم ذلك بوسائل ديمقراطية؛ ويؤكد ذلك ما أشار إليه إدوارد سعيد بان "حدة نزاع الشمال-الجنوب لن تنحصر، وسوف تكون ثم حاجة لابتكار إشكال جديدة من السيطرة لتضمن احتفاظ الشرائح ذات الامتيازات في المجتمع الصناعي الغربي بقدر كبير من التحكم الموارد الكونية الإنسانية والمادية وأن تفيدَ فائدة لا تتناسب مع حجمها من هذا التحكم، فليس ثمة مفاجأة في أن تجد إعادة تشكيل العقائدية في الولايات المتحدة أصداء لها عبر العالم الصناعي كله، غير أنه من المقتضيات المطلقة في النظام العقائدي الغربي أن تخلق هوة شاسعة بين الغرب المتحضر بالتزامه التقليدي بالكرامة والحرية - وبين الوحشية البربرية لأولئك الذي يخفقون لسبب أو لآخر، ويرجع إدوارد هذا السبب إلى الموروثات المشوهة المعتلة"^{١٦١}. فالخوف والرعب اللذان تولدهما الصور المضخمة لمقياس مفرط للإرهاب والأصولية - ولنسمهما شخوصا لتخيل عالمي أو عبر قومي مكون

من شياطين أجنب- ليسرعان في خضوع الفرد للمعايير المهيمنة في اللحظة الراهنة ويصدق ذلك على المجتمعات ما بعد المستعمرية الجديدة .

فتحت حالة التردّي العربي الأبواب للتغلغل الأميركي، والخطرسة الصهيونية، في ظل القمع الرسمي، وحرمان الصحافة من دورها، وإخضاع الأحزاب والقوى السياسية، وتحريم حرية الرأي^{١٦٢}، فقد غلبت الأنظمة ومعظم القوى الأصولية العربية الثانوي على الرئيسي، وبالتالي فإن مصلحة الوطن، ومصلحة الشعب ليست هي الأساس؛ إن مواقف الأنظمة هذه ومواقف قطاعات من الأحزاب العربية والقوى الوطنية والإسلامية، أدت إلى الإشكالات التي نعيشها اليوم . فالأنظمة والقوى الأصولية تصارع بقوة، وتعمل لتهدئة الصراع مع الكيان الصهيوني، ويستنفر نظام على آخر، في الوقت الذي تفتح فيه كل الأنظمة والقوى الأصولية، وإن بدرجات متفاوتة أبوابها للتفاهم مع الإمبريالية الأميركية .

ولعل هذا ما يفسر تحول قضايا الصراع الرئيسية إلى ثانوية، أما القضايا الثانوية، فتتحول إلى قضايا صراع رئيسية، أليس واضحا أن الاتجاه إلى محاربة العدو الصهيوني ضعف كثيرا؟

إن الأمم المستعبدة، والبلاد التابعة، كالأمة العربية والوطن العربي، تحتاج إلى بناء قوتها الذاتية لمقاومة الإمبريالية الأميركية، تلك بديهية لا تحتاج إلى برهان؛ والمضحك المبكي أن هناك اتفاقا عاما حولها، وإن اختلف المثقفون في مستوى وعي هذه القضية، فالأمة العربية لم تخضع إلا بسبب ضعفها وتخلفها وتبعيتها للغرب، وهي بالتالي لن تكسر ريقه الاستعباد الأميركي - الصهيوني، إلا عندما تملك القوة اللازمة لذلك .

ومن هذا المنطلق، فإن تحررها مرتبط ببناء قوتها الذاتية، وإثبات القدرة على الانتصار . كيف؟ إن ذلك لا يتم إلا عبر إعادة بناء الوعي السياسي والثقافي العربي القومي والديمقراطي على أساس الربط بين الإمبريالية الأميركية والصهيونية العالمية والكيان الصهيوني، وعلى أساس صراع الأمة العربية مع معسكر العدو الرئيسي، الإمبريالية الأميركية التي تزداد توغلا وتوسعا في السيطرة على الوطن العربي، وتريد بناء نظام شرق أوسطي يتمحور حول

قوة إقليمية واحدة هي الكيان الصهيوني، وهذه الترتيبات تقع في صلب الإستراتيجية الأميركية التي ترى أن هناك تماثلاً في الوظائف السياسية بين الأصولية الإسلامية العربية والكيان الصهيوني، اللذين يخضعان كلاهما لذات الأيديولوجيا المدافعة المعادية للحركة الوطنية وللوحدة العربية، وتحاربانها.

عموماً يمكن القول بان الاستعداد الأميركي لقبول حكومات إسلامية في المنطقة العربية لم يأت من فراغ، ولا يشكل في أي حال قفزة في الهواء، حيث تدرك واشنطن اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إن التغيير في المنطقة العربية قادم لا محالة وأن النظام الرسمي العربي الذي صمد طوال ستة عقود في طريقه إلى الزوال، وأن مستقبل المنطقة في ظل ضعف التيارات الليبرالية العربية وتلاشي القومية، يوشك أن يقع في يد الإسلاميين، وهي تعدّ نفسها للتعامل مع هذا السيناريو - معانقة الإسلاميين المعتدلين الذين قد يوفرون بديلاً معقولاً خارج ثنائية الحكم الفردي الديكتاتوري وتوأمه الأيديولوجية الأصولية المتطرفة، وما يساعد أميركا على هذا التحول هو استعداد الإسلاميين المعتدلين لملاقاتها في منتصف الطريق من خلال التأكيد على توجهاتهم "الديمقراطية"^{١٦٣}، وقبولهم بالدخول في اللعبة السياسية.

وهنا يحضرني قول للكاتب غازي أبو ريا في مقال له: لا تخافوا من "الإسلاميين"!! لأن شعوبكم تشنق إلى حاكم أجنبي يخلصها من استبداد الحاكم... حاولوا التعاون مع الإسلاميين.. فإن هم حكموا على الهدى، يا مرحبا!! وان حكموا على ضلال فإن الشعب قد أصبح مدركاً بأن التغيير وارد، وان الحاكم ليس قدرًا، وويعود أبو ريا بمفهوم المخالفة القول "سجلوا أمامكم قولي هذا: "إن الشعوب العربية والإسلامية، غير قادرة على دخول الحياة الديمقراطية حتى تدخل تجربة حكم الإسلام السياسي الذي يطرح "الحل هو الإسلام" وهذه التجربة ستفشل تماماً.. وسيكون فشلها بداية لعهد ديمقراطي"^{١٦٤}.

إذا كانت هزيمة الإسلام السياسي الراديكالي تظهر بمثابة نتيجة لمظاهر الفوضى والتأزم الحاد الذي حكم الكثير من الخطابات الراديكالية الإسلامية، ومنها خطاب لبن لادن، فثمة إمكانية كبيرة يشهد على ها الواقع، وتشهد على ها خطابات الكثير من المنتورين والأحزاب الإسلامية المختلفة نهجا وتفكيراً مع ما

مضى، وهي ترجح كفة التحول باتجاه القبول بالتعددية الديمقراطية وبحضارة العصر؛ وبالتالي التكيف مع العصر وقيمه بدلا من شتمه والانزواء عنه^{١٦}.

وهنا نرى بأن المدخل المنطقي والتاريخي، وربما الوحيد الممكن لاستنهاض الأمة العربية، واستعادة الشعب العربي إلى دائرة الفعل السياسي الراديكالي، هو المدخل الديمقراطي، وإعادة بناء الحركة السياسية العربية القومية الديمقراطية بالمعنى الحديث والعقلاني والتاريخي للكلمة؛ وذلك لكون أول شرط للانتصار على الإرهاب الأميركي - الصهيوني، يتلخص في بناء الحركة الشعبية المتنورة، القادرة على حشد الجماهير ذات المصلحة، وبناء قواعدها السياسية المؤهلة لتحقيق الانتصار، والتي تعمل في الاتجاه المعاكس، تنمية القوة الذاتية القادرة على الانتصار.

فاستفرد أمريكا في إدارة قضايا المنطقة واقترح مشاريع التسوية فيها لن يخدم العرب، لأن منطق السلام الأميركي لا يعكس الشرعية الدولية، ومبادئها، ولأن الموقف الأميركي من السلام الذي يمثل السياسة الخارجية الأميركية عمليا، يقوم على استعراض القوة والعظمة للإمبريالية الأميركية، وانتهاج إستراتيجية الحرب والحصار على الأقطار العربية المناوئة لسياستها وبخاصة فلسطين، ولبنان أي الأقطار العربية التي تعاني من الحصار الظالم، باعتباره وسيلة من وسائل تنفيذ سياسة القوة والعدوان وإرهاب الدولة؛ ولم تثبت الإمبريالية الأميركية أنها معنية بمكافحة الإرهاب بل إنها هي التي تمارس الإرهاب الدولي وتنميه من أجل اقتسام العالم، ونهب ثرواته الطبيعية، كما هي الحال بالنسبة للنفط العربي، وإبقاء الأمة العربية خاضعة وتابعة، وخوض الحرب ضد أفغانستان والعراق من أجل السيطرة على النفط وضمان أمن إسرائيل.

لذا، فعلي المعنيين بمحاربة الإرهاب الصهيوني-أميركي، عليهم أن يعملوا على بناء القوة الذاتية العربية، قوة الجماهير العربية المنظمة؛ وفي تنمية هذه القوة يجب أن نخوض الصراع الإيديولوجي والسياسي ضد الخط الاستسلامي الرئيسي في السياسة العربية الرسمية وغير الرسمية إنه خط الأنظمة التابعة والقوى المستسلمة، خط التجار والسماسة وخط الوجاهات السياسية والإيديولوجية المرتبطة بالسياسات الدولية التي تتفرد أمريكا بقيادتها.

وهنا نرى أن معركة عصرنا، للتححر من سيطرة الرأسمالية الامبريالية على مقدرات شعوب العالم، هي في ذاتها معركة من أجل تحرير العالم من هذه السيطرة، حتى يستعيد العالم عافيته، ويؤكد حقيقته كقيمة إنسانية ويصبح قوة تحريرية تنويرية إبداعية في أيدي شعوب العالم جميعا .

الحالة الفلسطينية كنموذج

بدأت عملية تشكيل هوية ثقافية للفلسطينيين مع تشكيل م.ت.ف وقيام المؤسسات الرسمية والشعبية التي على الرغم من ضعفها ساهمت مساهمة فاعلة في تثبيت الهوية الفلسطينية، ولم يغير قدوم السلطة الفلسطينية من هذه الحقيقة، بل تفاقم الأمر خلال سنوات إلى الحد الذي تمزقت فيه هذه الهوية إلى هويات جزئية، ومع صعود حركة المقاومة الإسلامية " حماس " طرحت إشكالية أخرى تتعلق بالكون الإسلامي للهوية الفلسطينية وإبرازه على حساب المكونات الأخرى، وهو ما يعني أن الهوية الفلسطينية لا زالت أبعد عن النضج والاكتمال، وقد كان لفشل السلطة الوطنية أسباب خارجية: أهمها ممارسات الاحتلال وقوى العولمة الحليفة، فالمتابع للسياسة الإسرائيلية في حربها ضد الشعب الفلسطيني، يلمس أنها تعمل على جبهتين: عسكرية لاحتلال الأرض، وسياسية ثقافية لهزم ذاكرة الإنسان الفلسطيني وتشويه تاريخ القضية، ليصبح الشعب الفلسطيني شعبا بلا تاريخ وبالتالي بلا هوية، وعندما تنتفي الهوية الوطنية عن شعب يسقط حقه في دولة مستقلة بل يفقد حقه بالحياة، وداخلية: أهمها الفساد وسوء الإدارة والتعسف في استخدام السلطة والفردية وعجزها عن ترسيخ قيم الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون، الأثر الذي أدى إلى زعزعة شعور المواطن بالانتماء للوطن والشعب؛ وبالتالي انتشرت الولاءات التقليدية الضيقة والأصولية الفكرية، وتعززت حالة العجز والتدهور وسيادة ثقافة التعصب والتطرف والعنف في التفكير والممارسة؛ لتصبح ثقافة العنف تسم طبع العلاقات السياسية والاجتماعية التي رسخت بشكل غير مسبوق خلال الانتفاضة الثانية، فقد تزايدت مظاهر التخلف الاجتماعي بصورة غير مسبقة، حيث تراجع العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية القائمة على أساس المشروع الوطني والتماسك المجتمعي والعمل المنظم الفصائلي لحسابات عائلية وفتوية، وما يعنيه ذلك من بروز قيم النفاق والتفكك الاجتماعي والانحطاط والفوضى والإجباط، بديلا عن قيم التكامل والتضامن والمقاومة

والتوحد في الوعي الوطني والاجتماعي ، وأصبحت هذه المظاهر وغيرها تهدد ليس فقط أمن المجتمع الفلسطيني ، ولكن قدرته على مواصلة معركته من أجل الانعتاق من الاحتلال وبناء المجتمع الديمقراطي أيضا .

ومما لا شك فيه أن الاحتلال والتحديات الاقتصادية والسياسية الناتجة عنه جعل الانشغال بالأمر الأمني والسياسية على رأس سلم اهتمامات أصحاب القرار في السلطة الفلسطينية ، أما الثقافة فقد تراجعت إلى درجة متدنية من الاهتمام ، وشكل غياب الرؤية الثقافية في المشروع الوطني بشكل عام وفي مؤسسة السلطة بشكل خاص سببا آخر لتراجعها ؛ ذلك أن اعتقادا ساد وما زال بأن النشاط الثقافي ما هو إلا شعارات وخطابات ترفعها وتقول بها أحزاب وقوى سياسية أو مثقفون بقاعات مغلقة ؛ وبالتالي يتداخل مفهوم الثقافة الوطنية مع الايديولوجيا والدعاية الحزبية والتنظير الفكري ، أو أن الثقافة هي مجرد فرق فنية : دبكة وغناء وموسيقى .

وفي ظل العولمة وتأثيراتها وممارسات الاحتلال وحصاره للأراضي الفلسطينية ظهر انحياز قوي العولمة للاحتلال ؛ وفي ضوء عجز السلطة وضعف بنى المجتمع المدني ، وفي ظل تصارع المدارس والأفكار وتأثرها الكبير بالرؤى السياسية غابت الاستراتيجيات الثقافية ، وطرائق التعامل مع المحيط العربي والدولي ، وكيفية استيعاب المستويات الثقافية الفلسطينية في الجغرافيات المختلفة ، وكيفية التعامل مع واقع الاحتلال ؛ وبالتالي برز العنف والتعصب والانفلات الأمني كسمة أساسية من سمات هذا المجتمع ، وانتشرت ظواهر النزاعات القبلية والعشائرية المسلحة والثوية ، بل ساهمت الأطر الحزبية المتداخلة مع الأطر القبلية والعائلية نفسها بوسائل العنف والسلاح ، وأصبحت لهذه الأطر سلطتها المنفصلة عن إطار السلطة الوطنية ؛ مما أضعف من فعالية السلطة وأوجد ازدواجية في السلطات ، كرست انقساما فلسطينيا غير مسبوق إثر عملية الحسم العسكري والانقلاب الذي نفذته حركة حماس بغزة ، وساهمت في تعطيل النظام السياسي الفلسطيني الذي كان يعاني من اختلالات متعددة ، فقد فرضت عمليات الاقتتال والصراع على السلطة بين فتح وحماس في قطاع غزة ، التي انتهت بسيطرة حركة حماس على قطاع غزة كسلطة أمر واقع ، والتي تبعها إعلان الرئيس الفلسطيني بتاريخ ٢٠٠٧/٦/١٤ حالة الطوارئ ، وإقالة الحكومة القائمة ، وتشكيل حكومة إنفاذ حالة الطوارئ ، وما تبعه من رفض الحكومة المقالة قرار الرئيس

الفلسطيني، فرضت واقعا جديدا ألقى بآثاره على جميع مناحي حياة المواطنين؛ مما أفرز بدوره معوقات جديدة أمام إحداث تحولات ديمقراطية، تعيد الأمور إلي نصابها الصحيح بما يكفل ترتيبات اجتماعية واقتصادية وسياسية وأمنية وثقافية تكفل تكريس سلطة عادلة، وإعادة بناء الجماعة الفلسطينية بطريقة تكفل إعادة تشكيل قيم الفرد لمصلحة الشعب والمجتمع الفلسطيني، وليس لمصلحة الحزب، أو العائلة أو الصالح الخاص.

ولقد كان لمجمل تلك الظروف الدولية والإقليمية والمحلية وما تحمله العولمة الثقافية من مخاطر على الهوية الثقافية للمجتمع إسقاطاتها وانعكاساتها على المجتمع الفلسطيني في الحقوق والصعيد المختلفة اقتصاديا واجتماعيا ونفسيا وثقافيا، كما كان لها نتائج وآثار ملموسة ومباشرة، كالفقر والبطالة والحرمان، والتعصب والانفلات والإقصاء وتعدد الهويات وغياب سيادة القانون والصراع على السلطة؛ وبدا ظاهرا أن المجتمع الفلسطيني في حقبة العولمة يشهد حالة من الانزياح الثقافي والفكري والسلوكي لجهة غياب عوامل التوازن السياسي والاقتصادي والمجتمعي والثقافي الشامل.

إذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء، تنتشر الجرائم المنظمة، وظواهر "البطلجة" والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، ويتشر الفساد ويزداد الغلاء والتراف ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال، وتضيع القيم العامة، وينتهي ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسري والتشرد الاجتماعي، كل فرد وكل جماعة أو طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن في قلوب المواطنين، ويسود الشك وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز، وتصبح ثقافته هي نموذج الثقافات، بما يعني ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز، لتصبح هوية بلدان الأطراف الثقافية هوية تعتربها عوامل الضعف، بسبب التغيرات السريعة الناجمة عن العولمة؛ مما يولد تآكلا في شخصية الفرد وتراجع هويته وزعزعة روح الولاء والانتماء للوطن وقضاياها.

يتم ذلك بطريقة لا شعورية وتحت أثر الثقافة الاستهلاكية، وبمقدار ما يزداد التعريب في المجتمع، وتنتشر قيم الاستهلاك والفردية وأساليب الحياة المعولمة

الغربية خاصة عند النخبة التي بيدها مقاليد الأمر، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها التقليدية، وتمسكها بتقاليدها، فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية دافعا عن الأصالة وتمسكا بالهوية؛ فبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضي، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الانغلاق والظلام؛ وهذا ما حدث في المجتمع الفلسطيني، حيث انشق الصف الوطني إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وتحول هذا النزاع إلى نزاع قاتل ولد تداعيات سياسية واجتماعية وثقافية غاية في الخطورة؛ وهذا هو الحال في فلسطين حيث وصلت الأمور إلى حد القتل وتهتك النسيج الاجتماعي وتهديد السلم الأهلي، وكذا الحال في بعض بلدان المجتمع العربي، فكل فريق يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر، وكل فريق يرى أنه أحق بورئاسة الحكم من الفريق الآخر بمفرده؛ فعندما ضعفت السلطة الوطنية لأسباب خارجية وداخلية تحول الصراع الثقافي إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمني، وصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية الآخر وانقسام المجتمع، كل فريق وجد أعوانه في الخارج، والوطن هو الضحية، فأصبحت ساحة المجتمع ميدانا لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وأصبح الوطن مستباح الدم والعرض، منتهكة حرماته، وغاب وعز الوفاق الوطني أو المصالحة الوطنية، وصمت الحوار الوطني، فالمعركة بين الخصوصية والعولمة الثقافية ليست معركة بريئة حسنة النية، فالمعركة تمس حياة المجتمع ومصير المواطنين فيه.

وتكشف هذه المعركة عن أزمة الهوية التي اتخذت شكل النزاع على السلطة في الأراضي الفلسطينية والتي طرحت أزمة الثقافة الفلسطينية والعربية والإسلامية؛ وليس عدم تجانس الثقافة والوعي جديرا بالملاحظة فقط على مستوى اجتماعي، أو في بعض الطبقات الاجتماعية، ولكن داخل الفرد نفسه بشكل خاص، هذا ما يميز حقبة ما بعد الحداثة " العولمة الثقافية " وهذه إحدى تداعيات العولمة الثقافية على المجتمع الفلسطيني بشرائحه المختلفة.

خاتمة

ليس من اليسير الحديث عن حلول عملية أو وصفة جاهزة لحل الصراع بين العلمانية والأصولية، حيث يتضح من خلال بحثنا، وبالملموس، أن الطريق نحو العلمانية ما زال في بداياته في المجتمع العربي ويعود ذلك إلى: أولاً، وجود نظام سياسي مناهض للعلمانية والتحديث. ثانياً، تعدد الأطراف الرافضة والمقاومة للفكر العقلاني والتقدمي، ولأي تغيير قد يطرأ على المجتمع العربي. ثالثاً، غياب نخبة قادرة على التعبئة ونشر الفكر العقلاني. رابعاً، سيادة ثقافة أصولية، وارتفاع نسبة الأمية والجهل، ونواقص كثيرة أخرى على رأسها المجتمع المدني والتنمية والحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية؛ مما أدي بدوره إلي تنامي الفكر الذي يسوغ ويسوق العنف داخل الفكر العربي الأصولي الإسلامي المعاصر نتيجة عوامل عدة داخلية وأخرى خارجية على رأسها تأثيرات العولمة المتوحشة والأمركة المهينة على العالم.

ففي الوقت الذي تطلعت فيه منطقتنا إلى ثقافة حديثة منفتحة متفاعلة مع الثقافة العصرية ظلت الثقافة التقليدية الموروثة على حالها تقريباً دون تجديد، وسارت الثقافتان في خطين متوازيين مخلفين وراءهما نمطين مختلفين، بل أحياناً متناقضين، وهو ما أفرز ظاهرتين مازلنا نعاني منهما في الحياة الثقافية والسياسية العربية:

الأولى: هي الاستغراق في قضايا الماضي، فكثير من القضايا الحيوية والمهمة للتطور الديمقراطي والتحديث مازالت هي ذاتها المطروحة علىنا اليوم، مثل أسلوب ومضمون تطوير التعليم، أو تطوير الخطاب الديني، أو وضع المرأة، أو مضمون الحريات المدنية والفردية والعامة، أو التعددية والتناسفية وعلاقة الدين بالسياسة أو غيرها.

الثانية: هي الازدواجية الثقافية أو الإشكالية التي تعالج دائماً تحت عنوان "الأصالة والمعاصرة، أو التقليد والحداثة أو العلمانية والأصولية"؛ ما ساهم بدوره بتكريس نوع من الجمود أو في أغلب الأحيان إعادة إنتاج القديم، مما يفرض بدوره الحاجة إلى التجديد الثقافي وإعادة القراءة الواعية للتراث لإبراز الجوانب المضيئة فيه، ومعالجته بفكر مفتوح يتواءم مع متطلبات العصر، واحتياجات التطور الديمقراطي في مجتمعاتنا

العربية بشقيه السياسي والثقافي معاً .

فحالة المجتمع العربي تتطلب ثورة منهجية شاملة؟! عليها . . . تمكننا من القيام بمجموعة من الأدوار دفعة واحدة في إطار عملية تنمية شاملة بعيدة عن التخدير الأيديولوجي والافتراء على حقائق التاريخ، لأن تحويل العلاقة من علاقة قوامها التنمية والتحرر إلى علاقة تتخذ حدية الصراع بين داخل مطلق وخارج مطلق؛ وبالتالي تنامي الحديث عن الغزو الفكري بدلاً من الاعتراف ومواجهة عوامل التخلف والضعف الذاتي، وتنحية الشروط الاجتماعية والثقافية للتنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وبالتالي اعتماد البنى الثقافية والاجتماعية الموروثة التي تحولت إلى عوامل للمناعة الوطنية أمام هاجس الغزو الفكري . كل ما سبق جعل قضايا التحرر والمدنية تنفصم عن البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية، وبقيت تلك البنى على حالها دون أن يطرأ عليها أي تغيير جوهري، وتحول الخطاب النهضوي الحدائثي إلى خطاب تقليدي ماضوي، مما مكن الاحتلال والإمبريالية من التحكم بأجزاء من عالمنا المطلق بناءً على خصوصية مزعومة، وعليه فإن العرب مطالبون بفحص أدواتهم في المعركة من أجل التقدم والدمقرطة، والحكم الصالح والرشيد، والتنمية والاعتناق، بما يمكنهم من مواجهة تحديات العصر في إطار كوني يتسم بالتعقيد والهيمنة الأمريكية .

فلا تنوير بغير تغيير، ولا تغيير بالطبع إن لم يصاحبه ويمهد له ويتطور معه تنوير موضوعي عقلاني ديمقراطي علماني؛ فالمنهجية العلمانية ليست نسقا مطلقا نهائيا، وإنما تتطور وتتجدد عبر خبراتها وتطبيقاتها وأخطائها وعبر الطابع النقدي لمنهجيتها ذاتها، إلا إذا أسقطت في تثبيت وجمود عقائدي، وهو ما يحولها إلى أصولية لا تختلف كثيرا عن الأصولية الدينية مهما اختلفت دلالتها .

فنحن جميعا أبناء هذا الوطن نحصد ثمار نهضته وندفع ثمن تخلفه، فالتكفير والإقصاء للآخرين مدعاة للانقسام والانغلاق والتطرف؛ وبالتالي الهزيمة الجماعية لجميع الأطراف فالتيارات السياسية والفكرية كافة مطالبة بالتعاطي على نحو إيجابي مع هذه التغيرات؛ والدول العربية كذلك مطالبة بتفهم مختلف يكون أساسا لسلوك مختلف، فالمستقبل كما ينذر بمخاطر كبيرة فهو أيضا محمل بأمل ومستقبل أفضل إن بدأنا العمل لأجله من الآن .

المراجع

- (١) إبراهيم أبراش، دراسة بعنوان بين السياسة والدين الأصولية والعلمانية، فلسطين، مجلة رؤية، العدد ٢٣، ص ٥٦-٧٨، ايلول ٢٠٠٣.
- (٢) إبراهيم أبراش، ورقة عمل بعنوان العلمانية والأصولية في المجتمع الفلسطيني، مركز الدراسات الجماهيرية، غزة، ٢٠٠٢.
- (٣) أحمد صدقي الدجاني، مفهوم التطرف: قراءة في شروط الوسطية والاعتدال، موقع إسلام اون لاين، نقلا عن مجلة التقريب، العدد ٣٦، ١٤٢٤هـ.
- (٤) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨.
- (٥) أشرف العجومي، الخطاب الإعلامي الديني وحقوق الإنسان، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، ٢٠٠٥.
- (٦) أنور مغيث، المثقفون الكاثوليك في فرنسا بين الدين والسياسة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٧) إياد البرغوثي، الاسلمة السياسية في الاراضي الفلسطينية المحتلة، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ط ٢، رام الله، ٢٠٠٣.
- (٨) برنارد لويس، لغة السياسة في الاسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة، قبرص، ١٩٩٣.
- (٩) برهان غليون، اغتيال العقل "محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، ط ٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٧.
- (١٠) برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة الى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠.
- (١١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الاتحاد العربي، بيروت، ١٩٨٦.
- (١٢) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤، نحو الحرية في الوطن العربي.
- (١٣) تقرير التنمية البشرية العربي، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣.
- (١٤) التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، مؤسسة الأهرام للنشر، ١٩٨٨.
- (١٥) توفيق المديني، نحو رؤية علمانية غير مناهضة للإسلام، عن جريدة المستقبل لبنان، ٣١/٣/٢٠٠٤.
- (١٦) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دون ذكر تاريخ مؤسسة الرسالة.
- (١٧) حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.
- (١٨) حسن حنفي، من العقيد إلى الثورة، المجلد الرابع، النبوة-المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- (١٩) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السادس، الأصولية

- الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.
- (٢٠) حسن خضر، نقطة ضوء، السياسة والضمير، جريدة الأيام، الثلاثاء، ٢-٥-٢٠٠٦.
- (٢١) كتاب الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، جامعة بيرزيت، ١٩٩٦.
- (٢٢) حمزة بن قبالان المزيني، ثقافة الجهاد، الوطن، العدد ١٣٠٨، ٢٨ أبريل ٢٠٠٤.
- (٢٣) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ديسمبر ١٩٩٩.
- (٢٤) حيدر على، مفهوم الاصولية التاريخ والمعني، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٢٥) خليل عبد الكريم، خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٢٦) ديل ايكلمان " التعليم العالي الجماهيري والتصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة"، ترجمة محمد أعفيف، المستقبل العربي، العدد ٧٠، أبريل ١٩٩٣.
- (٢٧) رفعت السعيد وعادل حسين، المواجهة حول الاعتدال والتطرف، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٦.
- (٢٨) زياد أبو عمرو، الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، دار الأسوار، عكا، ١٩٨٩.
- (٢٩) زياد أبو عمرو، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين، إصدار مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.
- (٣٠) سعد الدين إبراهيم، الإسلام والعالم، دار ابن خلدون، سلسلة حوارات خلدونية رقم ٤، ٢٠٠٣.
- (٣١) سمير أمين، مفهوم القومية في مواجهة أزمة عصرنا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.
- (٣٢) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط ٩، ١٩٨٢.
- (٣٣) سيد القمني، شكرا بن لادن، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤.
- (٣٤) شحاتة صيام، العنف والخطاب السياسي في مصر، سينا للنشر، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٤.
- (٣٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط ٦، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.
- (٣٦) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، ط ٣، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٧.
- (٣٧) صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ط ١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٧.
- (٣٨) صلاح عبد العاطي، المجتمع الفلسطيني بين التقليد والحداثة المحددات والإمكانات لدستور تنموي ديمقراطي، جامعة بيرزيت، برنامج دراسات التنمية، ٢٠٠٤.
- (٣٩) صلاح عبد العاطي، مقال بعنوان كنعانيات، الحداثة والتقليد، نشرة كنعان العدد ١٧، معهد كنعان التربوي النمائي، غزة فلسطين، ١٩٩٩.
- (٤٠) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٦، ط ٢، دار الشروق، بيروت،

- ١٩٨٣ .
- (٤١) طيب تيزيني، ملاحظات أولية حول الاصولية الإسلامية، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣ .
- (٤٢) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط٢، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨ .
- (٤٣) عبد الرحمن بن معلل اللويحيق، مشكلة الغلو المركبة من أبرز التحديات لمجتمعنا، الحياة اللبنانية، ١٠/٤/٢٠٠٤ .
- (٤٤) عبد الغفار شكر، ومحمد مورو، المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣ .
- (٤٥) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧ .
- (٤٦) عبد الإله بلقزيز وآخرون، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، أزمة المعارضة السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠١ .
- (٤٧) عبد الإله بلقزيز، مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ١٢٣، مايو، ١٩٨٩ .
- (٤٨) عبد الهادي يموت، النمو السكاني والتنمية الاقتصادية والاجتماعية العربية، معهد الإنماء العربي، الدراسات الاقتصادية، بيروت ١٩٨٥ .
- (٤٩) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول والثاني، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢ .
- (٥٠) عدنان السيد حسين، السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية، المستقبل العرب، ملف حال الأمة العربية، نوفمبر ١٩٩٥ .
- (٥١) عمر التلمساني، الحكومة الدينية، دار الاعتصام، القاهرة، دون تاريخ .
- (٥٢) عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٠ .
- (٥٣) عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨ .
- (٥٤) عزمي بشارة، التحول الديمقراطي والتدين الشعبي، نط التدين الجماهيري، مؤسسة موطن، ١٩٩٧ .
- (٥٥) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ .
- (٥٦) غازي فيصل حسين، التطورات الشرق - أوسطية - أبعدها وانعكاساتها على المنطقة العربية، مجلة آفاق عربية، السنة (٢٠)، آذار - نيسان ١٩٩٥ .
- (٥٧) غالي شكري، الخروج على النص: تحديات الثقافة والديمقراطية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤ .
- (٥٨) غسان سلامة، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة

- العربية، بيروت، ١٩٨٧.
- ٥٩) فالج عبد الجبار، استشرء العنف الأصولي، الحياة، ٢٤ يوليو ٢٠٠٥ م.
- ٦٠) فتحي يكن، ماذا يعني انتمائي للإسلام، مؤسسة الرسالة، بدون ذكر تاريخ.
- ٦١) فتحي يكن، أبجديات التصور الحركي للعمل الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١.
- ٦٢) الفلسفة الإسلامية المتميزة، الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز ابن خلدون، ١٩٩٣.
- ٦٣) فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة، صنعاء، ١٩٨٨.
- ٦٤) فيصل حوراني، العلمانية في فلسطين أسس واهنة وعلمانيون واهنو العزيمة، صوت الوطن، العدد ٩١، ٢٠٠٣.
- ٦٥) قائد محمد طربوش ردمان، حقوق الإنسان في العالم العربي دراسة مقارنة حول حقوق الإنسان في الدساتير العربية، دار المعارف للدراسات والنشر، ١٩٩١.
- ٦٦) كريم مروة، حوار الأيديولوجيات بين أفكار ماركسية وأفكار دينية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٧.
- ٦٧) ماهر عبد الرحمن، قراءة في مسلسل اتفاقيات التعاون الاستراتيجي الأمريكية الصهيونية منذ ٦٧ ومؤثراتها السياسية، مركز فلسطين للدراسات والبحوث، دون تاريخ، غزة.
- ٦٨) محمد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٦٩) محمد أركون، الفكر النقدي والبعث الروحي، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٧٠) محمد أركون، الحركات الإسلامية (قراءة أولية)، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد (٩) أيلول ١٩٩٢.
- ٧١) محمد اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، ط٣، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
- ٧٢) محمد بيومي، التطرف والعنف في المجتمع المصري، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٧٣) محمد حسنين هيكل، واشنطن تؤذن للجهاد، وجهات نظر، العدد ٣٧، فبراير ٢٠٠٢.
- ٧٤) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩.
- ٧٥) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، طبعة ثالثة، ١٩٩٩، ص ٢٣-٣٥.
- ٧٦) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.
- ٧٧) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.
- ٧٨) محمد عابد الجابري، السيد ياسين وآخرون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي

- (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، طبعة ١٩٨٥.
- ٧٩) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٢.
- ٨٠) محمد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٨١) محمد العشماوي، الخلافة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٨٢) محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، لبنان، ١٩٩٧.
- ٨٣) محمود أمين العالم، الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٨٤) هاني حبيب، مجلة صوت الوطن، غزة، العدد ٩١، إبريل ٢٠٠٣.
- ٨٥) مراد وهبة، أصوليات هذا الزمان، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣.
- ٨٦) مروان قبلان، أميركا تفتح ذراعيها لـ «معانقة» الإسلاميين العرب، الحياة ١٢/١٢/٢٠٠٥.
- ٨٧) مصطفى الفيلالي، الصحوة الدينية الإسلامية، خصائصها أطوارها ومستقبلها، الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥.
- ٨٨) منهج حزب التحرير في التغيير، كتيب دون ذكر اسم أو دار نشر أو سنة طباعته.
- ٨٩) مهدي عامل، نقد الفكر البومبي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.
- ٩٠) نادر سعيد، مداخلة التنمية البشرية الانعتاقية ومتطلبات العمل المؤسسي الفلسطيني، جامعة بيرزيت، حوار الأربعاء - معهد كنعان التربوي، غزة، ٢٠٠٣.
- ٩١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف حول المرأة، دار منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩.
- ٩٢) علي الدين هلال، نفين مسعد، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٩٣) هادي العلوي، فصول من تاريخ الاسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٥.
- ٩٤) هاشم صالح، الأصولية وصراع الحضارات - لا حضارة لنا الآن حتى نصارع حضارة الغرب، الحوار المتمدن، ٢٠٠٢ / ١ / ٢٨.
- ٩٥) هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلي جماعات العنف، ط٢، المحروسة للنشر، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٩٦) هاني حبيب، العلمانية واجتهادات عربية متناقضة، صوت الوطن، العدد ٩١، ٢٠٠٣.
- ٩٧) هشام أبو غرمة، وميسون قوارسي، وآخرون، المعرفة والسلطة في العالم العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨.
- ٩٨) يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٩٩) يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤.

الانترنت

- > إبراهيم أبراش، مقال بعنوان : حركة حماس من حركة جهادية معارضة إلى حزب سلطة، ٢١ / ٥ / ٢٠٠٦، موقع فلسطين،
http://www.falasteen.com/article.php3?id_article=6064
- > موقع إسلام اون لاين
<http://www.islamonline.net/Arabic/index.shtml>
- > موقع الحوار المتمدن <http://www.rezgar.com/debat/nr.asp>
 > دليل الحركات الإسلامية موقع الجزيرة نت، انظر دليل الحركات الإسلامية الجزيرة نت .
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7926EBE8-986D-4EB9-88F9-3A4E80317DD8.htm>
- > <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/52706AF9-926C-4B92-82C5-BE6FD4DB468B.htm>
- > يوسف القرضاوي، المسلمون والعنف السياسي- نظرات تأصيلية، موقع إسلام اون لاين،
 ٦ / ٦ / ٢٠٠٤ .
- > محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة والعالمية الإسلامية الثانية " العالمية الإسلامية الثانية"، عرض ومراجعة عبد اللطيف زكي أبو هاشم، وزارة الاوقاف، موقع دينا الوطن
 > ضياء رشوان مستقبل الحركات الإسلامية بعد أحداث سبتمبر،
<http://moragaat.com/work/02/sep02w1.htm>
- > هاني فحص الأصولية الإسلامية دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس (موقع إسلام أون لاين،
 ٢٣ / ٨ / ٢٠٠٣
- > هاشم صالح، الأصولية وصراع الحضارات .. لا حضارة لنا الآن حتى نصارع حضارة الغرب،
 ٢٨ / ١ / ٢٠٠٢ www.sc.rezgar.com
- > سمير أمين، الإسلام السياسي الحوار المتمدن - العدد: ١٤٦١ - ٢٠٠٦ / ٢ / ١٤ موقع الحوار المتمدن
- > الترابي، الثورة الشعبية طريق الإسلاميين، مقابلة مع حسن الترابي، موقع إسلام أون لاين
 ٣ / ١١ / ٢٠٠٣ .
- > عبد العزيز بن محمد الخاطر، الحوار المتمدن ٢٠٠٤-١٠-١٥ .
- > الترابي : الثورة الشعبية طريق الإسلاميين، مقابلة مع حسن الترابي، موقع إسلام أون لاين
 ٣ / ١١ / ٢٠٠٣ .
- > هاني فحص، الأصولية الإسلامية دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس، موقع إسلام أون

لاين، ٢٣/٨/٢٠٠٣ .

- > منتصر الزيات، مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر، موقع الجزيرة نت
- > محمد جمال باروت، العلمانية بين مفهوم معتقدي صلب وبين مفهوم زمني مرن، الحوار المتمدن ١٦/٧/٢٠٠٥ .
- > راشد الغنوشي، مشكلات العنف-الأسباب والعلاج، موقع إسلام أون لاين، ٢١/٩/٢٠٠٥ .
- > رضوان السيد، العنف والإصلاح الديني، موقع إسلام أون لاين، ٢٣/٢/٢٠٠٤ .
- > سمير أمين، الإسلام السياسي، الحوار المتمدن، العدد ١٤٦١، ١٤/٢/٢٠٠٦ .
- > سمير أمين، مقابلة مع إبراهيم العريس: المثقف العربي بين الصمت والانتهازية، المطلوب من المثقف العربي التهيئة للمتغيرات الحتمية القادمة، الحياة اللندنية موقع الكاتب على الحوار المتمدن .
- > أكرم البني، جدل وجهي الإصلاح السياسي والديني، وجهات نظر: الجزيرة نت .
- > عبد الله خليفة، علمانية السياسية وإسلامية المجتمع، موقع أخبار الخليج، ١ نوفمبر ٢٠٠٥،
- > غازي أبو ريا، الإسلام السياسي - مرحلة حكم لا بد من تجربتها حتى نتجاوزها، صحيفة اليسار، سوريا، ٣/٤/٢٠٠٤ . منشور على موقع الحوار المتمدن .
- > عادل لطيفي، الأصولية والإسلام من الإصلاح الديني إلى الجهاد العالمي، وجهات نظر: الجزيرة نت .
- > موقع الدكتور هيثم مناع:

http://www.alonysolidarity.net/manna_files.htm

الهوامش

- ^١ التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، ١٩٨٨، ص ٢٤٠.
- ^٢ محمد أركون الفكر النقدي والبعث الروحي، الاصوليات الاسلامية في عصرنا الراهن، القاهرة، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥ ص ٤٨٨.
- ^٣ لقد انضم الشيخ محمد الغزالي ومحمد عمارة إلي هذا المفهوم. أنظر: الفلسفة الإسلامية المتميزة، في: الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز ابن خلدون، ١٩٩٣، ص ١٥١ وما بعدها.
- ^٤ انظر جلال صادق العظم، ذهنية التحريم، وما بعد ذهنية التحريم، دار المدي للثقافة والنشر، سوريا، ١٩٩٧.
- ^٥ حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر " بحث في تغير الظروف والاحوال "، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٠ ص ٥٠٦.
- ^٦ إبراهيم أبراش بين السياسة والدين الأصولية والعلمانية، فلسطين، مجلة رؤية، العدد ٢٣، ص ٥٦-٧٨.
- ^٧ عبد العزيز بن محمد الخاطر الحوار التمدن ٢٠٠٤-٢٠٠٥-١٠. ١٥.
- ^٨ حلیم بركات مرجع سابق ذكرة ص ١٦٩.
- ^٩ عزيز العظمة، " العلمانية من منظور مختلف " مرجع سابق ص ١٧.
- ^{١٠} سمير أمين: مفهوم القومية في مواجهة أزمة عصرنا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩٧.
- ^{١١} صادق جلال العظم نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ط٦، ١١٨، ١٩٨٨-١١٩.
- ^{١٢} سمير أمين مرجع سابق ذكرة ص ٢٣.
- ^{١٣} عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، مرجع سبق ذكره، ص ١٠١-١٠٦.
- ^{١٤} نفس المرجع السابق ١١٠-١١٣.
- ^{١٥} حلیم بركات مرجع سابق، ص ٥٠٥.
- ^{١٦} نفس المرجع ص ١٦٩.
- ^{١٧} عزمي بشارة أنماط التدين الشعبي دراسة حول الخيار الديمقراطي، مؤسسة موطن، ١٩٩٧، ص ٧٦-٧٩.
- ^{١٨} محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى ١٩٩٦.

- ١٩ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف حول المرأة، دار منشورات المركز الثقافي العربي في بيروت العام ١٩٩٩ ص ٢٧-٢٩
- ٢٠ عبد الوهاب المسيري مرجع سابق الجزء الاول، ص ٦١ .
- ٢١ عادل ضاهر الاسس الفلسفية للعلمانية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩
- ٢٢ انظر فتحي يكن ماذا يعني اتمائي للاسلام، ص ٧، سيد قطب معالم في الطريق ص ١٧، يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٥٩-١٦١ .
- ٢٣ حلیم بركات مرجع سابق ذكره ص ٧٥ .
- ٢٤ عادل ضاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨، ص ٤٠-٤١ .
- ٢٥ عبدالله خليفة، علمانية السياسية وإسلامية المجتمع أخبار الخليج - ١ نوفمبر ٢٠٠٥ م
- ٢٦ حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السادس، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩ م، ص ٢٦ .
- ٢٧ يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣ ص ٤٨، ٤٩ .
- ٢٨ محمد جمال باروت العلمانية بين مفهوم معتقدي صلب وبين مفهوم زمني مرن، الحوار المتمدن ١٦/٧/٢٠٠٥ .
- ٢٩ عادل ضاهر مرجع سابق ذكره ص ٣٧ .
- ٣٠ محمود امين العالم، قضايا فكرية، مرجع سابق ص ١٥ .
- ٣١ محمد أركون، مرجع سابق ذكره ص ٥٧ .
- ٣٢ محمد أركون. الحركات الإسلامية (قراءة أولية). مجلة الوحدة. السنة الثامنة. العدد (٩) أيلول ١٩٩٢ الرباط/ المغرب. ص: ١٦ .
- ٣٣ حيدر على، مفهوم الاصولية التاريخ والمعني، قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٧ .
- ٣٤ مراد وهبة أصوليات هذا الزمان مجلة قضايا فكرية القاهرة، ص ٢١-٢٢ .
- ٣٥ انور مغيث، المثقفون الكاثولوك في فرنسا بين الدين والسياسة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة ص ٩٩ - ١٠٠
- ٣٦ درج بعض المفكرون والكتاب على استخدام لفظة "الإسلام السياسي" لوصف الحركات الإسلامية الأصولية .
- ٣٧ محمود امين العالم مجلة قضايا فكرية مرجع سابق ص ٩-١٠
- ٣٨ هاني فحص، الأصولية الإسلامية دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس (موقع إسلام أون لاين، ٢٣/٨/٢٠٠٣ .

- ^{٣٩} إبراهيم أبراش، مرجع سبق ذكره.
- ^{٤٠} عزمي بشارة، التحول الديمقراطي والتدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري، المستقبل العربي، ١٩٩٨ العدد، ص ٨٨-٨٩.
- ^{٤١} المرجع السابق ص ٩٠.
- ^{٤٢} محمود أمين، العالم قضايا فكرية، الاصوليات الاسلامية في عصرنا الراهن، الفكر العربي المعاصر بين الأصولية العلمانية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٩-١٧.
- ^{٤٣} حسين سعد، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٣٦-٣٩.
- ^{٤٤} سعد الدين إبراهيم، الاسلام والعالم، دار ابن خلدون سلسلة حوارات خلدونية ٤، ص ٣.
- ^{٤٥} يقصد الباحث بالمجتمع الإشكالي: إي مجتمع المشاكل والأزمات باعتبار إن المجتمع العربي يعيش إشكاليات متعددة على كافة الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهو بهذا المعنى يعاني إشكالية التقليد والحداثة والعلمانية والدين... الخ.
- ^{٤٦} مداخلة التنمية البشرية الانعناقية ومتطلبات العمل المؤسسي الفلسطيني د. نادر سعيد، جامعة بيرزيت، حوار الأربعاء - معهد كنعان التربوي بغزة ٢٠٠٣.
- ^{٤٧} حلیم بركات مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.
- ^{٤٨} المرجع السابق ص ٧٤.
- ^{٤٩} صلاح عبد العاطي، المجتمع الفلسطيني بين لتقليد والحداثة المحددات والإمكانيات لدستور تنموي ديمقراطي، جامعة بيرزيت، برنامج دراسات التنمية، ٢٠٠٤، ٤٦-٦٤.
- ^{٥٠} ادوارد سعيد الثقافة، والامبريالية ترجمة كمال أبو الأديب دار الأدب بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٨.
- ^{٥١} محمد عابد الجابري، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي الأصالة والمعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٧٦-١٧٩.
- ^{٥٢} سمير أمين الإسلام السياسي الحوار المتمدن - العدد: ١٤٦١ - ٢٠٠٦ / ٢ / ١٤ موقع الحوار المتمدن.
- ^{٥٣} ادوارد سعيد مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.
- ^{٥٤} نفس المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.
- ^{٥٥} حلیم بركات مرجع سابق ذكره ص ١٩.
- ^{٥٦} صلاح عبد العاطي، مقال بعنوان كنعانيات، الحداثة والتقليد، نشرة كنعان العدد ١٧، معهد كنعان التربوي النمائي، غزة فلسطين، ١٩٩٩.
- ^{٥٧} إبراهيم أبراش مرجع سابق ذكره.
- ^{٥٨} هاني حبيب العلمانية واجتهادات عربية متناقضة، صوت الوطن، العدد ٩١، ٢٠٠٣،

ص ٣٠ .

- ٥٩ . ورقة عمل بعنوان العلمانية والأصولية في المجتمع الفلسطيني ا. د إبراهيم أبراش مقدمة الي ندوة مركز الدراسات الجماهيري بغزة عام ٢٠٠٢ .
- ٦٠ حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣١٣-٣١
- ٦١ المرجع السابق ص ٣٢٠
- ٦٢ حسن حنفي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٤
- ٦٣ سمير أمين في مقابلة مع إبراهيم العريس المثقف العربي بين الصمت والانتهازية، المطلوب من المثقف العربي التهيئة للمتغيرات الحتمية القادمة، الحوار المتمدن .
- ٦٤ محمد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، دار المعارف القاهرة، ١٩٩٤ ص ٣ .
- ٦٥ نزار صباغ، العلمانية، مجلة سورية الغد للدراسات، ١٩٨٢، العدد ٣٦، ص ٤٢-٤٧ .
- ٦٦ التراث وتحديات العصر مرجع سابق ص ٢٢٣ .
- ٦٧ إبراهيم أبراش مرجع سابق ذكره .
- ٦٨ هاني حبيب، مرجع سابق ذكره ص ٣٠ .
- ٦٩ محمد عماره، الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، لبنان، ١٩٩٧، ص ٧٢-٧٥ .
- ٧٠ عادل ضاهر مرجع سابق ذكره ص ٢٣١
- ٧١ عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوجد العربية، بيروت، ص ١٠-١١
- ٧٢ عادل لطيفي، الأصولية والإسلام من الإصلاح الديني إلى الجهاد العالمي، وجهات نظر: الجزيرة نت
- ٧٣ إبراهيم أبراش مرجع سابق .
- ٧٤ . حول علاقة التعليم بالتصور الديني في الوطن العربي، أنظر ديل ايكلمان " التعليم العالي الجماهيري والتصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة"، ترجمة محمد أعيف، المستقبل العربي، العدد ٧٠ أبريل ١٩٩٣
- ٧٥ . ابراهيم ابراش مرجع سابق .
- ٧٦ المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين زياد عمرو وإصدار مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية الطبعة الاولى ١٩٩٥، ومع ذلك رشح الكتاب نفسة لعضوية المجلس التشريعي الثاني وحصل على دعم حركة حماس .
- ٧٧ فيصل حوراني، العلمانية في فلسطين اسس واهنة وعلمانيون واهنو العزيمة، صوت الوطن، العدد ٢٠٠٣، ٩١، ص ٢٤-٢٥ .
- ٧٨ حسن خضر العلمانية في فلسطين، صوت الوطن مرجع سابق ص ٢٧-٢٨ .

- ^{٧٩} فهيمي هويدي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة، صنعاء - اليمن، ١٩٨٨، ص ١٣.
- ^{٨٠} توفيق المدني نحو رؤية علمانية غير مناهضة للإسلام عن جريدة المستقبل لبنان، ٣١/٣/٢٠٠٤، وهذا الرأي يوافق على سعد الدين إبراهيم انظر، الإسلام والعالم، دار ابن خلدون سلسلة حوارات خلدونية ٤، ص ٦٤.
- ^{٨١} عبد الإله بلقزيز مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي مجلة المستقبل العرب بيروت مركز دراسات الوحدة العربية العدد ١٢٣ مايو ١٩٨٩ ص ٥
- ^{٨٢} محمد عبد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٢، ص ٣٣-٣٤
- ^{٨٣} برهان غليون مجتمع النخبة، بيروت، معهد الاتحاد العربي، ١٩٨٦، ص ١٥٥
- ^{٨٤} عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص ١٣.
- ^{٨٥} انظر الأدب السياسي الورد في صفحة المراجع.
- ^{٨٦} قائد محمد طربوش ردمان، حقوق الإنسان في العالم العربي دراسة مقارنة حول حقوق الإنسان في الدساتير العربية، دار المعارف للدراسات والنشر، ١٩٩١. ص ٥٣ - ٥٥.
- ^{٨٧} غسان سلامة الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٥.
- ^{٨٨} حلیم بركات، مرجع سابق ص ٥٢٢
- ^{٨٩} حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية مرجع سابق من ص ٢٥ إلى ٣٥
- ^{٩٠} سعد الدين إبراهيم مرجع سابق ص ٥٦.
- ^{٩١} أنظر كتاب "الحجاب" وكتاب "نظرية الإسلام وهدية" للمودودي محمد قطب "شبهات حول الإسلام، مؤسسة الرسالة ص ٣٤.
- ^{٩٢} الإمام الشهيد حسن البنا مذكرات الدعوة والداعية بدون ذكر تاريخ مؤسسة الرسالة ص ١٤٤.
- ^{٩٣} سيد قطب معالم في الطريق القاهرة دار الشروق، ١٩٨٢، ط ٩، ص ٢٢-٢٥.
- ^{٩٤} فتحي يكن، ماذا يعني انتمائي للإسلام، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ، ص ٣-٦
- ^{٩٥} المرجع السابق ص ٥٤
- ^{٩٦} المرجع السابق ص ٨١ ٨٠-
- ^{٩٧} المرجع السابق ص ١٣٥-١٣٩ وانظر أيضا فتحي يكن ابجديات التصور الحركي للعمل الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١ ص ١٨٩-١٩٢.
- ^{٩٨} الشيخ عمر التلمساني الحكومة الدينية، القاهرة، دار الاعتصام، ص ١٥-١٦
- ^{٩٩} محمد أبو عامود مرجع سبق ذكره ص ٣٧-٣٩
- ^{١٠٠} محمد العشموي الإسلام السياسي سينا للنشر القاهرة ديسمبر ١٩٨٧. ص ١٠٦-١٠٩

- ^{١١١} الترابي، الثورة الشعبية طريق الإسلاميين، مقابلة مع حسن الترابي، موقع إسلام أون لاين ٣/١١/٢٠٠٣.
- ^{١١٢} د. محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، طبعة ثالثة، ١٩٩٩، ص ٢٣-٣٥.
- ^{١١٣} محمد خاتمي مرجع سابق ص ١٤٤.
- ^{١١٤} الرجوع السابق ص ١٤٨.
- ^{١١٥} سعد الدين إبراهيم مرجع سابق ص ٣١.
- ^{١١٦} المرجع السابق ص ١٢.
- ^{١١٧} أكرم البني، جدل وجهي الإصلاح السياسي والديني، وجهات نظر: الجزيرة نت
- ^{١١٨} عادل لطيفي، مرجع سابق ذكرة.
- ^{١١٩} برهان غليون، اغتيال العقل الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤، ص ٣٣-٣٩.
- ^{١٢٠} تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤: نحو الحرية في الوطن العربي، الإنترنت
- ^{١٢١} انظر. حيدر إبراهيم على التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ص ٨٦-٨٧.
- ^{١٢٢} إبراهيم أبراش، مقال بعنوان: حركة حماس من حركة جهادية معارضة إلى حزب سلطة، ٢١/٥/٢٠٠٦، موقع فلسطين، http://www.falasteen.com/article.php3?id_article=6064
- ^{١٢٣} عبد الآلة بلقزيز وآخرين، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، أزمة المعارضة السياسية العربية مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص ٣٠-٣١.
- ^{١٢٤} حسن خضبر، نقطة ضوء، السياسة والضمير، جريدة الأيام، الثلاثاء، ٢-٥-٢٠٠٦، ص ٢٥
- ^{١٢٥} زياد أبو عمرو، الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، دار الأسوار، عكا ١٩٨٩، ص ١١٧-١١٨
- ^{١٢٦} د. عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٩٠.
- ^{١٢٧} اشرف العجومي الخطاب الاعلامي الديني وحقوق الانسان، مركز رام اللة لدراسات حقوق الانسان، رامالله ٢٠٠٥، ص ٦٠.
- ^{١٢٨} حسن الترابي الثورة الشعبية طريق الإسلاميين، مرجع سبق ذكره.
- ^{١٢٩} انظر حيدر على التيارات الإسلامية والديمقراطية ص ٥١، ومحمد ابو عمود جماعات الاسلام الساسي في الوطن العربي، ص-٣٨٣٤.
- ^{١٣٠} راجع الخطاب الديني لحركات الاصولية نفس البحث في صفحات سابقة.

- ١٢١ محمد ابو عمود مرجع سابق ذكرة ص ٣٨-٤٠ .
- ١٢٢ رفعت السعيد وعادل حسين، المواجهة حول الاعتدال والتطرف، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٦، ص ٥٥، ٥٧ .
- ١٢٣ فالح عبد الجبار استثناء العنف الأصولي، صحيفة الحياة، ٢٤ يوليو ٢٠٠٥ م ص ١٤ .
- ١٢٤ حيدر على، مرجع سابق ذكرة، ص ٤١-٤٢ .
- ١٢٥ محمد بيومي التطرف والعنف في المجتمع المصري، قضايا فكرية، مرجع سابق ص ٤٣٨ .
- ١٢٦ اشرف العجرمي مرجع سبق ذكره ص ٥١ .
- ١٢٧ حيدر على، مرجع سابق ذكرة، ص ٥٠-٥١ .
- ١٢٨ محمد بيومي، التطرف والعنف في المجتمع المصري، قضايا فكرية، مرجع سابق ص ٤٣٨ .
- ١٢٩ رفعت السعيد وعادل حسين مرجع سلبق ص ١٠٦ .
- ١٣٠ محمد ابو عمود مرجع سابق ذكرة ص ٣٥ .
- ١٣١ خليل عبد الكريم، خيار القوة المسلحة لدي الجماعات الاصولية، قضايا فكرية مرجع سابق، ص ٤٤٨-٤٤٩ .
- ١٣٢ مصطفى الفيلاي، الصحوة الدينية الاسلامية، خصائصها اطوارها ومستقبلها، الحركات الاسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٥، ص ٣٣٤-٣٣٩
- ١٣٣ نفس المرجع السابق ص ٣٤١-٣٤٣ .
- ١٣٤ محمد أبو عامود مرجع سابق ص-١١٢ ١٠٥ .
- ١٣٥ هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلي جماعات العنف، المحروسة للنشر، ط٢، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٦ .
- ١٣٦ سيد القمني، شكرا بن لادن، دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٤، ١١٧ ص ١١٨ -
- ١٣٧ نفس المرجع السابق ص ١٢٣ .
- ١٣٨ ضياء رشوان مستقبل الحركات الإسلامية بعد أحداث سبتمبر، <http://moragaat.com/work/02/sep02w1.htm>
- ١٣٩ انظر دليل الحركات الاسلامية موقع الجزيرة نت .
- ١٤٠ محمود امين العالم قضايا فكرية مرجع سابق ذكرة ص ١٣ .
- ١٤١ طيب تيزاني، ملاحظات حول الاصولية، قضايا فكرية، مرجع سابق ذكرة، ص ٢٩٧-٢٩٩
- ١٤٢ ضياء رشوان مرجع سابق ذكرة .
- ١٤٣ الباحث يحمل موقف معارض لكل الانتهاكات الغير إنسانية التي تعرضت لها بعض

الجماعات الاصولية الإسلامية، والجماعات السياسية المعارضة للسلطة في الدول العربية، فمن حق الأفراد والجماعات تشكيل الأحزاب السياسية والجمعيات والانتساب إليها ومن حقها أيضا حرية التعبير عن رأيها، ورفض الباحث المذكور ينطلق من قناعة راسخة بأهمية احترام حقوق الإنسان كما وردت في الأديان السماوية السمحة والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

^{١٤٤} عدنان السيد حسنين، السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية، المستقبل العربي ملف حال الأمة العربية ص ٩٨ العدد نوفمبر ١٩٩٥

^{١٤٥} الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي ٤ ص ١٨٨-١٨٩ .

^{١٤٦} ادوارد سعيد مرجع سابق ص ٨٩-٩٠

^{١٤٧} محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة والعالمية الإسلامية الثانية " العالمية الإسلامية الثانية"، عرض ومراجعة عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مدير دائرة الوثائق والمخطوطات والآثار، وزارة الأوقاف، فلسطين، بدون ذكر تاريخ.

^{١٤٨} صلاح عبد العاطي المجتمع الفلسطيني بين التقليد والحداثة مرجع سابق ذكره .

^{١٤٩} . محمد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٦٧ .

^{١٥٠} هشام أبو نمره وميسون قوارسي وآخرين المعرفة والسلطة في العالم العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨ . ص ٦٧ .

^{١٥١} عبد الغفار شكر، ومحمد مورو، المجتمع الاهلي ودوره في بناء الديمقراطية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣ .

^{١٥٢} محمود امين العالم مرجع سابق ص ١٤ .

^{١٥٣} هاشم صالح، الأصولية وصراع الحضارات . . لا حضارة لنا الآن حتى نصارع حضارة الغرب، ٢٠٠٢ / ١ / ٢٨ www.sc.rezgar.com

^{١٥٤} غازي فيصل حسين، التطورات الشرق أوسطية - أبعادها وانعكاساتها على المنطقة العربية، مجلة آفاق عربية، السنة ٢٠، آذار - نيسان ١٩٩٥، ص ١٨ .

^{١٥٥} ادوارد سعيد مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧

^{١٥٦} عمر عبد العزيز عمر، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧٢٥

^{١٥٧} عبدالله بلقرين

^{١٥٨} محمد جمال باروت، مفهوم الأمن القومي في عالم يتغير ٢٠٠٣-٢٠٠٥-٢٤

<http://www.arabrenewal.com/index.php?rd=AI/AIO=1142>

- ^{١٥٩} سيد القمني مرجع سابق ص ٨٧-٩١ .
- ^{١٦٠} منتصر الزيات، مستقبل الحركات الإسلامية بعد ١١ سبتمبر موقع الجزيرة نت .
- ^{١٦١} ادوارد سعيد المرجع السابق ص ٣٤٠
- ^{١٦٢} عبد المنعم سعيد، العرب و١١ سبتمبر، الأعمال الفكرية، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٨٢-٨٥ .
- ^{١٦٣} مروان قبلان، أميركا تفتح ذراعيها لـ «معانقة» الإسلاميين العرب، موقع جريدة الحياة ١٢/١٢/٢٠٠٥ .
- ^{١٦٤} غازي أبو ريا الإسلام السياسي - مرحلة حكم، لا بد من تجربتها حتى نتجاوزها، صحيفة اليسار سوريا، ٢٠٠٤/٠٤/٠٣ ،
- ^{١٦٥} انظر دليل الحركات الإسلامية الجزيرة نت ،
- <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/52706AF9-926C-4B92-82C5-HBE6FD4DB468B.htm>

future of the Arab society will be discussed.

The book attempts to answer important and persistent questions in the Arab society, which are a source of concern to many theorists, intellectuals, political activists, researchers and concerned Arab institutions and individuals.

There seem to be endless questions and there are many solutions provided, based on a variety of opinion, analysis and views of intellectuals.

This controversy surrounding which is very important and complex issue was behind the urge to attempt to study and understand its different dimensions and its implications on the Arab society, and to come up with conclusions in a book which consists of an introduction and four chapters.

The first chapter attempts to shed light on the concepts of secularism and fundamentalism, introducing a summary of the Arab thought with regard to these notions. Chapter two describes the Arab society, focusing on its intellectual and cultural complexities, while chapter three provides a mapping of fundamentalist movements in the Arab society, their origins, their rhetoric and their implications. Chapter four focuses on the impact of globalization and imperialist intervention on secularism and fundamentalism in the Arab society.

There are also closing remarks and conclusions.

Abstract

Secularism and Fundamentalism in Arab Society

Arab thought is actively engaged in a new-old open discussion around concepts of secularism and fundamentalism, among others, which seem to always need to be re-examined and reconsidered, based on knowledge rather than on political notions.

Transformations and changes are an indication of the growing impact of ideological differences resulting from the interpretation of fundamentalism and secularism in the current Arab reality and a growing conflict between forces representing the two social directions. This impact is not restricted to intellectual controversies anymore; it has transformed itself into behavior, practice and political conflict, manifested in accusations of apostasy, confrontations and violence. This phenomenon has spread in all Arab countries, without exception, only with different degrees of intensity in different countries.

This study, will attempt to raise some questions related to this phenomenon in order to be able to understand the nature of conflict between the concepts of secularism and fundamentalism and to clarify their impact and repercussions on the Arab society, which already faces many internal and external challenges. The aim is to contribute to efforts that have been, and are still, exerted and to shed light on this and other complex phenomena facing the Arab world; the focus is on these two concepts as major challenges to a true modern political and cultural Arab life. Undoubtedly, many other issues related to public life and affecting the present and the



Secularism and Fundamentalism in Arab Society

Salah Abdatiu

**Ramallah - Palestine
2008**