نقاش الديمقراطية والدين بين العلمانية والإسلام

الاستاذ : ملاح السعيد

استاذ مساعد ' أ '

جامعة محمد بوضياف - المسيلة -

الملخص:

تطرح العلاقة بين السياسة والدين قي المجال السياسي العربي الكثير من التحديات خاصة وأنها تنطوي على طابع إشكالي كبير وهو تناقض الممارسة الواقعية للتدين مع الخطاب المتأثر بالتجربة السياسية الغربية الذي يدافع على الشكل العلماني.

يحاول هذا المقال تحريك الأنماط المعرفية النمطية المتأسسة خلف ثنائية الدين والسياسة، وكذا إدخال الشك في القناعات المعرفية غير المبرهن عليها حول إمكانية استيعاب الإسلام لقيم العلمانية والفردانية، وفي هذا دعوة الى ضرورة استهداف هذه العلاقة في المشاريع البحثية وكذا تخليص انتماءاتنا المعرفية من الطابع المركزي الذي فرضته الاملاءات الوضعية والخطاب التاريخي الغربي.

Résumé :

la relation entre la démocratie et la religion a été provoquer largement dans les débats scientifiques, mais la problématique a toujours rester posée a cause de la nature foundationaliste et eurosentrique des démarche scientifique.

Les processus historiques et la logique de développement occidentale a devenir un model pour les autres espaces socio-culturelles, mais dans les expériences arabo-musulmanes cette tendance a connue beaucoup des difficultés au point que tous les chercheurs a fini par reconnaitre la thèse de l'exceptionnalisme de cette région.

Cette article prend le chemin critique et analytique et essaie de dépasser les connaissances standard et dogmatique sur la relation entre la démocratie et la religion, et puis il défend l'hypothèse que l'islam ne supporte pas la séparation totale entre la religion et le sphère publique.

مقدمة :

الحداثة في الغرب هي مسار تاريخي تطلب عدة قرون من أجل تطوير الشكل الديمقراطي والعلماني للحياة الاجتماعية و السياسية، فالإصلاحات الدينية والحروب الدينية والمحارق والثورة الصناعية وتزايد القومية، والحروب العالمية كلها مواقف تاريخية ساهمت في إحداث تغيرات كبرى وترسيخ قيم الغرب الحديث.

أجمعت نقاشات ما بعد القرون الوسطى في أوروبا على ضرورة إخراج المسيحية من الحيز العام، وإدخال الفرد في بيئة وضعية تتحكم فيها ديانة بشرية وتخضع لقوانين التطور الاجتماعي، والذي حدث فيما بعد هو أنه أصبح يطلب من الجميع أن يتبنى نتائج هذه الصيرورة التاريخية.

ويبدو أن الجميع يريد أن يحدث في التاريخ الإسلامي ما حدث في التاريخ المسيحي وما حدث للمسيحية أن يحدث للإسلام، وفي هذا الكثير من الجهل بطبيعة الدين الإسلامي، وبطبيعة السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي ظهر فيها.

فالإسلام شريعة حياة ويرفض التخلص من أدواره الاجتماعية والسياسية، كما أنه لم يعرف الإشكاليات التاريخية التي عرفتها المسيحية، فلم تظهر فيه كنيسة تحتكر الغفران ولا بشرا يدعي القداسة، وإنما أعطى للإنسان حريته واعترف له بأبعاده الدينية والدنيوية.

ولذلك فالقول بالدولة العلمانية وقيم الفردانية والعقلانية كقيم للحداثة في المجال السياسي العربي الإسلامي فيه الكثير من المحاذير، وهذا ما سيكون موضوعا للمجهود البحثي المتبقي.

1- نقاش الديمقراطية والعلمانية:

تزامن ميلاد العلم الحديث في القرن السابع عشر ببروز العقلانية تحت ضغط قناعة معرفية جديدة مفادها: أنه في الطبيعة توجد ظواهر يكتشفها العلم حسب- فرانسيس بيكون- ، وفي المجتمعات ظواهر يكتشفها العلم حسب -أوقست كونت-، وكثفت كتابات"كوبرنيكوس"، "نيوتن"، "غاليلو"، "ديكارت" و"ليبنتز" هذه القناعات المعرفية، كما كرست وقدست العقلانية والعقل الإنساني، وأعلنت انتصار الحقيقة عن الخرافة والموضوعية عن الذاتية والعقلانية عن العاطفة.

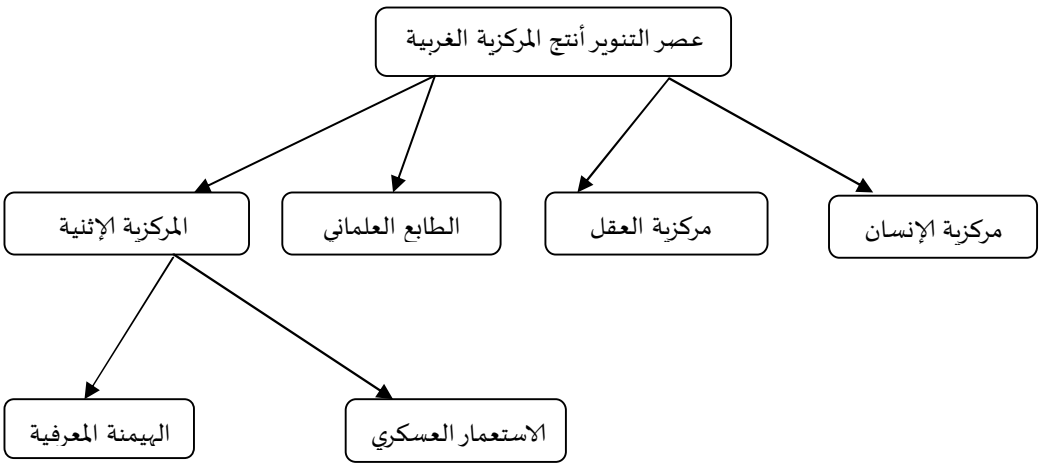
وعموما فإن "أنسنة" الحياة انتهت بعلمنة الحياة الإنسانية وتراجع المبادئ الدينية عن تنظيم المجتمع، وفصل الديني عن الزمني، وهكذا لم يتراجع الدين بالمعنى الكهنوتي والآخروي فحسب بل انتهى لصالح دين جديد قائم على العقل والعلم كما يقول"سيدني بولار" *Sidney Polard* [1]

أعادت هذه الأعمال والتوجهات ترتيب المواضيع المتعلقة بمكانة الله والإنسان والطبيعة والسلطة، وأخرجت الله من مركزية الكون لصالح مركزية جديدة للإنسان العاقل، كما أخرجت الدين

من مضامينه التشريعية لصالح "التشريع الذاتي والوضعي"، لتترجم سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى المصير والتاريخ، وكذا السيطرة على الإنسان غير الغربي الذي يعبر عن البدائية والتخلف.

ونتيجة ذلك يجب أن يفرض هذا الوضع بحجة انسجامه مع الديمقراطية والعقلانية الشاملة، بمعنى فرض الإطار الإنساني الحداثي على الجميع باعتباره الطريق الوحيد للتقدم والسعادة المدنية، وهنا يظهر بأن الممارسات النظرية لعصر التنوير فرضت انعتاق قائم على العقل وعقلانية الحداثة.

وسنحاول في هدا الشكل تبيين وتلخيص أهم هده الانشغالات و الاهتمامات البحثية :

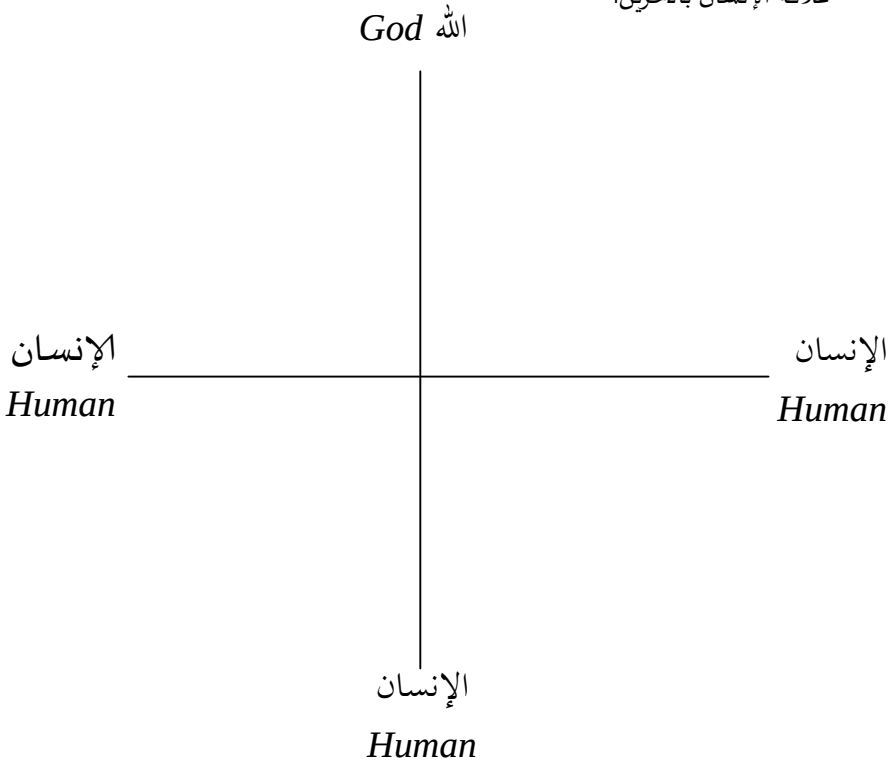


شكل يوضح كيفية تأسس المركزية الأوربية

وبهذا أصبحت العقلانية، العلمانية، التقدم، الحداثة، الديمقراطية حقلا دلاليا مشحونا بالرموز ويعبر عن الآخرية والاستبعاد، كما فقدت الحياد وأصبحت تستهدف التنميط بغض النظر عن الاختلافات في السياقات التاريخية والثقافية.

تصور الغرب لعلاقة الدين بالديمقراطية عموما يستند لفكرة خاطئة عن الدين، وهي أن الدين ينظم علاقة عمودية واحدة بين الله والإنسان، في حين أن التفاعلات الاجتماعية هي مجرد اختصاص بشري يقوم به التنظيم السياسي والاجتماعي، ويحدث التوتر حينما ينحرف خط ما عن مساره، وكأنه يطلب من الدين أن يبقى عمودي العلاقات، والديمقراطية أفقية العلاقات حسب طرح"روجر ستروس" *Roger Strauss*، وهذا طرح أسسي غربي يستند إلى فهم غربي للدين، لأن الإسلام يمتد إلى تنظيم ثلاث علاقات أساسية:

- علاقة الإنسان بالله.
- علاقة الإنسان بنفسه.
- علاقة الإنسان بالآخرين.



هذا الشكل يعكس الفهم الغربي لعلاقة الدين بالديمقراطية*

يحدث الخلل في الفهم الغربي إذا حاول أفراد من المجتمع إدخال علاقاتهم العمودية مع الله إلى الحيز العام الأفقي *horizontal public sphère* كطريقة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، بمعنى آخر عندما يصبح الأساس الأخلاقي للسلطة السياسية الشرعية لا يستند بشكل حاسم إلى "الأساس الأفقي" المتمثل في السيادة الشعبية ويتوجه إلى الأساس العمودي المتمثل في السيادة الإلهية.[2]

وهنا يتزعزع أساس الديمقراطية، لذلك تزداد حساسية الديمقراطية الليبرالية من مسألة توغل الدين في السياسة، هذه الحساسية تتأسس على رفض ادعاء الدين بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وهو ليس توجه الإيديولوجيات التي تتأسس كبنى معرفية نسبية، كما أن الدين يصور على أنه مؤسس على الإقصاء لغير المؤمنين، في حين أن الديمقراطية تقوم على التعايش والمساواة وعدم الإقصاء، فالمواطن لا يعرف بالطاعة لله وإنما بالانتماء إلى مجتمع سياسي.[3]

ولهذا يظهر الدين في الفهم الغربي على أنه غير منسجم مع مشروع العلمنة والسلام الديمقراطي، لأنه يعمل على القضاء على التمييز القائم بين العلاقات العمودية والأفقية، وإدخال الله في النقاش العام، ولتفادي ذلك فإن نشر الوعي الديمقراطي يقتضي:

- الابتعاد عن السياسة الدينية.

- والمراهنة على ترسيخ الطابع العلماني

لقد عمل"جاك ديريدا" *Jacques Derrida* على تفكيك هذه المركزية العقلية والإثنية بمهاجمة الادعاء بشمول العقل وأصالته ومطلقيته، وقال بأن الموضوعية هي مجرد ادعاء لأنها مرتبطة بالتراث اللغوي والثقافي الغربي، وبالتالي فالتصنيف الموجود حول "الغرب العقلاني" و"الشرق كنقيضه" يعتبر بلا قيمة موضوعية، وهذا ما قال به "إدوارد سعيد" أيضا حينما دافع بأن التصورات الغربية عن الشرق غير مبنية على أساس قيم الشرق ومعاييره، وإنما مبنية على أساس القيم الثقافية الغربية.[4]

إن البحث في علاقة الدين بالديمقراطية يجب أن يكون ممتدا في التاريخ، وليس مجرد البحث في أسئلة الحاضر المتعلقة بكيفية إمكانية التعايش فيما بينهما، لذلك فمدخلنا وجهدنا يحاول خلخلة استقرار الفرضية التي شارفت على بلوغ مستويات المسلمة، والتي تقول بان الدين، السياسة والديمقراطية الليبرالية هي ثلاثية غير منسجمة ولا يمكنها أن تتعايش فيما بينها.

منذ أطروحة "موت الله"-كموت رمزي في الوجود الاجتماعي الغربي- أصبحت الليبرالية هي ديانة الغرب، وأخذت الدولة والإنسان مكان الوجود الإلهي، ولكن هذا الوضع لم يحدث في المنطقة العربية الإسلامية، بل بالعكس من ذلك يظهر أن الدين والسياسة غير منفصلين قولا وممارسة حتى في تركيا "أتاتورك" وتونس "بورقيبة"، بالرغم من أن مختلف الأنظمة العربية تدافع عن الجوهر العلماني للدولة لكنها تقدم نموذجا خاصا عن العلمانية:

"علمانية السيطرة السياسية على الدين، بدلا من علمانية الإدارة الدينية للسياسة".[5]

وصف"الكسيس دي توكفيل" *Alexis de Tocqueville* في 1831علاقة الديمقراطية بالدين بأنها أكبر مشكلة في العصر، وحسبه فإن تمرير مشروع الديمقراطية في مجتمع مسيحي هي أكبر تحد في التاريخ، وقد أثبتت هذه المقولة من خلال مراقبة 178 سنة من الاضطراب، وبالتالي فهي ليست مشكلة إسلامية خالصة وإنما هي مشكلة معظم الديانات السماوية.

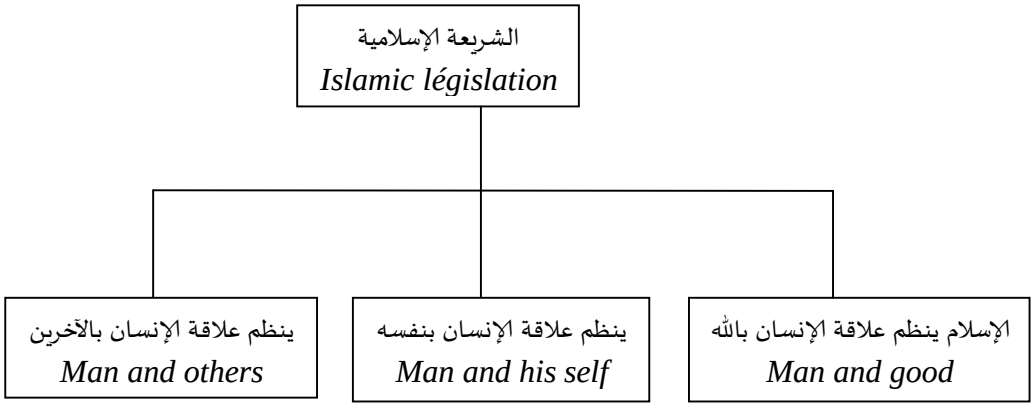
سؤال علاقة الدين بالديمقراطية ودوره الحقيقي في المجتمع السياسي تم حله بشكل نهائي في الغرب، والحل كان بتبني الخيار العلماني، وهذا الخيار لا يعرف أي تحد سواء فكريا أو اجتماعيا أو نخبويا لأنه كان نتاج خيار عقلاني أنضجته الحروب والأزمات والنقاشات الحادة في القرون الوسطى.

في مسألة العلمانية يدافع"صاموئيل هينتنغتون" *S Huntington* بقوة على خصوصية الغرب ويقول بأن المسيحية الغربية هي الخاصية الأولى التي تميز الحضارة الغربية، والثقافة الغربية متفردة لأنها استطاعت أن تستوعب العلمانية والقيم الليبرالية في نفس الوقت ومنذ البداية، وحسبه فإن ثنائيات :[6]

الله والقصير، الكنيسة والدولة، الروحي والزمني قد تخلصت من العداء والتوتر في الثقافة الغربية، كما أن الفردانية والحقوق والحريات تعتبر خصائص للحضارة الغربية بامتياز، والغرب حسبه كان غربا قبل أن يصبح متطورا وحديثا.[7]

"The West was West long before it was modern"

أما الشكل التالي فيبين العلاقات التي يمتد إليها التشريع الإسلامي:



شكل يوضح البعد الشامل للتشريع الإسلامي.*

- العلمانية وعسر فصل الدين عن الدولة في المجتمعات الإسلامية:

تعتبر العلمانية من نتاج تسميات الحداثة، وأول مضامينها هو رسم حدود بين الزمني والديني، وعند"اوين شادويك" *Owen chadwick* تعني إبعاد الدين عن الشؤون الدنيوية و نفي الاعتراف بالدين كإيديولوجيا وكمؤسسة، وعند"ارنولد ليون" *Arnold Léon* هي عملية تاريخية

يجرد فيها العالم من قدسيته، وفي المجال السياسي والفكري الغربي لم يظهر مصطلح دقيق يوصف انفصال الديني والدنيوي، كما أن كلمة "علمانية" استحدثت في أواخر القرن التاسع عشر مقابل مصطلح *Laïcisme* وهو مصطلح عربي بدون اشتقاق لغوي للمضمون.[8]

الفهم العام لمصطلح العلمانية هو الفصل بين المجال الديني ومجال الحكم والسياسية، ولكنها تبقى بمضامين مختلفة:

- هل تعني حياد الدولة في المسألة الدينية؟.
- هل تعني إخراج الدين من الحيز العام؟.
- هل تعني نفي الرموز الدينية من الحيز العام؟.
- هل تعني الفصل التام بين الدين والسياسة؟.
- هل تعني إبعاد مؤسسات الدولة عن تأثير الدين؟.

كل هذه الأسئلة تعكس شساعة في المدلول، وبأن لا أحد يملك دلالة واضحة عن المعنى حسب "شارلز تايلور" *Charles Taylor* لذلك قدم تصنيفا آخر:[9]

1- العلمانية تعني انسحاب الدين من المجال العام وتراجعه في حياة الناس، أي فصل الدين والسياسة في الأماكن العمومية.

2- العلمانية تعني انهيارا لعقائد الدينية والممارسات الدينية بشكل موسع.

3- العلمانية تعني تبني الفهم الشخصي للدين *'Self Understanding'*.

أما في السياق العربي فقد قال "إدوارد سعيد": "إن أكبر إخفاقات المفكرين العرب والغربيين اليوم هو قبولهم بدون تمعن ومناقشة وإدراك صارم لمصطلح العلمانية والديمقراطية، وتعامل كل واحد منهم على أنه يعرف القصد جيدا".[10]

وقد عبر "الماهاتما غاندي" على نفس المدلول بقوله: "الذين يعتقدون بإمكانية فصل الدين عن السياسة لا يفهمون الدين ولا يفهمون السياسة".[11]

هذا الكلام يفرض علينا الكثير من الالتزامات والمحاذير كلما حاولنا مناقشة ثلاثية الديمقراطية والدين والعلمانية، وتفيدنا هنا كتابات"مارشال هودسون" *Marshall Hodgson* الذي قال بأن تحديث المجتمع الإسلامي كان عكس الحالة الغربية بحيث أنه شكل قطيعة سوسيولوجية وفكرية وتاريخية مع ماضي هذه المجتمعات، كما أن الملاحظات التاريخية تثبت أن العلمانية في أوروبا هي نتاج الإصلاح الديني والعكس هو المطلوب في الحالة الإسلامية، كما أن تجارب التحديث في المجتمعات الإسلامية قادتها الدول من الأعلى، ولذلك لم تتحول الثقافات السياسية للمجتمعات الإسلامية من الأسفل.

لا يوجد في العربية أو الفارسية أو التركية لفظ مقابل لكلمة *Sécularism* ، وقد قاربتها المحاولات اللغوية لسيد حسين نصر بمصطلحات العرف، الدنيوي، والزمني التي تعاكس مصطلح الأزلي والأبدي، ولذلك ففي الأدبيات الفكرية يوصف العلمانيين عند المفكرين العرب بالدهويين، وقد رد جمال الدين الأفغاني على ارنست رينان عام 1881 بمقالة سماها "الرد على الدهريين"، وهو نفس ما فعله "محمد عبده" الذي ترجم كتاب "السيد محمد خان" للعربية عام 1885 تحت عنوان: "رسالة في إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران".[12]

ومن خلال هذا يلبس الكفر بالعلمانية، وقد عبر "أبو الفيلالي الأنصاري" على ذلك بقوله أن هناك إدراك بوجود إسلام ولا إسلام ، والقول بأنك علماني يخرجك من الدين ليس فقط عقيدة ولكن من الإطار الأخلاقي والتقاليد الإسلامية.[13]

إذا مهم جدا بأن نعي النقاش وترتيب ثلاثية الدين والعلمانية والديمقراطية، ففي الغرب كان نتاج مسارات تاريخية طويلة المدى وديناميات داخلية متعلقة بالتغير الاجتماعي، وهو وضع نتاج لعمليات تفاوضية ومساومات توفيقية في تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، إنه لم يكن سياق مستورد من الخارج أو مفروض بقوة خارجية من الأعلى.

أما في الحالة العربية الإسلامية فمشروع العلمانية مفروض من الخارج من طرف خطاب القوى المهيمنة، ومن الداخل من الأعلى من طرف الدول وريثة الاستعمار وهذا ما عبر عنه"فالي نصر" *"Vali Nasr"*:

في الحالة الشرق أوسطية والآسيوية العلمانية ليست نتاج تغيرات سوسيواقتصادية، تكنولوجية وثقافية، إنها ليست مرتبطة بأي حركية اجتماعية داخلية، إنها ليست نتاج خيار قوى داخلية، العلمانية كانت دائما مشروعا للدولة، في الأول الدولة الاستعمارية، وبعدها الدولة وريثة الاستعمار، إنها مستورد غربي لدعم مشروع الدولة التحديثي.[14]

ولقد صنفتها كتابات "سيد قطب"، "المودودي" و"القرضاوي" ضمن الحلول المستوردة، وحتى كتابات "محمد عمارة" كمفكر فلسفي متحرر ترفض الخيار العلماني بالمفهوم الغربي لذلك قال بان العلمانية ليست حلنا المفضل كخيار للتطور، وقد أشار إلى ذلك في كتابه "العلمانية ونهضتنا الحديثة" أين دافع على أن الإسلام يملك حلولا من العدالة والمساواة والمصلحة العامة ، في حين أن العلمانية تتأسس على الفردانية والمصلحة الخاصة للأفراد.[15]

ولهذا فخيار العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية يتطلب إصلاحات دينية، وهو عكس ما حدث في الغرب أين كانت العلمانية من مخرجات الإصلاحات الدينية، ولذلك علق "مارشال هودسون" على التجارب الإسلامية بأنها تعبر عن محاولة لتسريع التاريخ لإحداث القطيعة مع الماضي،

وهذا ما انتهى بعدم مرافقة عملية التحديث من الأعلى بالتغيير على المستوى الفكري والثقافي والديني والسياسي.[16]

إن علاقة الإسلام بالديمقراطية كانت حبيسة طرحين أساسيين:

- طرح استغرابي: متأثر بتجربة ا لغرب وتبني فصل الدين عن السياسة بطريقة ميكانيكية ضمن أدبيات ومداخل التنمية والتحديث.
- طرح استشراقي: يصور الإسلام على أنه غير حداثي ولا ينسجم مع قيم الحداثة والديمقراطية.*

أما الطرح المتبقي فهو طرح يمتد إلى الكتابات الأصلية التي استوعبت الحقيقة الفقهية والعقدية لمسألة السياسة في الإسلام، وبالرغم من إستقرار كل الكتابات تقريبا على الطابع المدني للدولة الإسلامية إلا أنها تجمع على عدم تخلي الإسلام على أبعاده الاجتماعية والسياسية، وهذه التوجهات تمثل محاولة لسد الضعف الموجود في الكتابة السياسية نتيجة الضغط الذي مورس على الفقهاء والمفكرين، وكذا انتصار حلقة السياسة على حلقتي الدين والعلم.

ولذلك سنحاول فيما تبقى التقديم للأعمال الإسلامية الصرفة التي تتبنى السياسة الشرعية كمجال بحثي متميز، وهنا سنقدم لكتابات ابن تيمية ومحمد اركون، وكذا كتابات"علي عزت بيجوفيتش".

2-الأطروحات الفقهية والفلسفية لمسألة الدين والسياسة.

2-1 الإسلام والسياسة في أطروحات ابن تيمية:

تعتبر أعمال ابن تيمية –على قلتها- من أدق وأكثر التحليلات عمقا في الفكر السياسي الإسلامي، وصلت إلينا من خلال كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وكذا كتاب "منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية".

عمل ابن تيمية –بالرغم من طابعه القانوني- إلا أنه إسهام أصيل في النظرية السياسية لأنه يدافع على ضرورة التفاعل بين الممارسة السياسية، ومبدأ وشريعة الله، وتطويره القانوني (الفقه)، بحيث أن عنوان كتابه يعكس تلازم ثلاثية السياسية، الشريعة، والفقه أي الممارسة، مكانة الله والاجتهاد.[17]

يعتقد ابن تيمية بأن "مسألة الإمامة" هي الضرورة الأكثر أهمية في الدين وعنونها في كتابه "الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين، كما أنها أشرف مسائل المسلمين".[18]

تتكلم كتابات ابن تيمية عن واجب الطاعة لله ولرسوله وللخليفة، ليعبر بذلك عن توجهه السني الكلاسيكي في علاقة الناس بالسلطة التي تقوم على التعاون وعدم الخروج، وهذا التصور يقدم الأحكام على أنها شريعة الله، ومنطق الطاعة واجب من أجل تحقيق النظام، وفي نفس الوقت تحقيق القرب من الله.

حسب ابن تيمية فإن بدايات الإسلام قدمت نموذجا دينيا صرفا، أي التأسيس لسلطة دينية إلهية إلى حد استبعاد السلوك السياسي، وذلك يرجع في الأساس إلى أن الهدف الأول للرسالة النبوية لم يكن بناء "دولة سياسية" وبتعبير ابن تيمية:

"الإيمان بالله ورسوله كان في كل زمان ومكان أهم من مسألة الإمامة، والإمامة لم تكن الأكثر أهمية ولا أكثر تقديرا، واكتفى الرسول (ص) بالخطوط العريضة لتنظيم الجماعة وترك المهمة لمن بعده".[19]

فزمن الرسول (ص) هو زمن الرسالة ولم يهدف إلى بناء دولة إسلامية، ولذلك يرفض ابن تيمية تسمية الرسول (ص) "بالرسول الإمام" ويستشهد بالحديث الذي قال فيه الرسول (ص):

"إن الله خيرني بين أن أكون عبدا رسولا وبين أن أكون ملكا نبيا، فاخترت أن أكون عبدا رسولا".

لذلك فيجب طاعة الرسول (ص) باعتباره مرسلا وليس لأنه إماما، والطاعة من منطق قوة وليس من منطق ضعف، وهذه الطاعة تحصل حتى بعد وفاته (ص)، في حين أنه في وصف الإمام فإن الطاعة زمنية ومؤقتة.[20]

وقد تكلم ابن تيمية "عن سيادة الجماعة" بالاعتماد على فكرة الشهادة، ووضع شهادة المسلمين في مستوى شهادة الرسول، كما ذكر دور الأفراد ليس فقط في الطاعة ولكن أيضا في المشاركة في تسيير الشأن العام من خلال المناصحة.[21]

فحسب "ابن تيمية" فالإسلام أحال مسألة اختيار الحاكم إلى أهل الحل والعقد، كما أنه فرض الشورى على ولي الأمر حتى لا يستبد برأيه، والشورى ليست مؤسسة سياسية بقدر ما هي ممارسة، وبقيت هذه العلاقات نظرية فقط ولم تتجسد في آليات عملية قادرة على تنظيم المجتمع.

بوفاة الرسول (ص) ظهرت ضرورة المرور من "الرسولية" إلى الملك والخلافة، ولتفادي مضامين الملكية والهيمنة والرقابة لمفهوم الملك يفضل "ابن تيمية" استعمال مصطلح الخلافة، وابتداء من عهد معاوية بن أبي سفيان بدأت الخلافة تتحول إلى ملك، وبالتالي بداية الانفصال بين النظام الديني والنظام السياسي، وشيئا فشيئا ظهر مصطلح "السلطان" ليعبر عن الحكم كظاهرة زمنية تمارس فيه السياسية بكثير من الواقعية والارتباط التاريخي.[22]

وما يهمنا في آراء "ابن تيمية" أنه شدد على أهمية ولاية أمر الناس، وشدد على أن ضمان عدم الوقوع في الاستبداد هو الشورى، وقد خصص فصل كامل في كتابه السياسة الشرعية للتعبير على هذه الأهمية، فولاية أمر الناس من عزم واجبات الدين.

إن الفكر السياسي الإسلامي بجميع أطيافه كرس مبدأين:

- ميثولوجيا الإمامة التي ارتكز عليها الطرح الشيعي.
- الإيديولوجية السلطانية التي كرست الأمر الواقع ومنطق القوة.

وفي كلتا الحالتين يظهر الانحراف عن مبادئ الشورى في الإسلام التي تمثل حسب "بسام طايي" فرصة المسلمين لتأسيس نوع معين من الديمقراطية، فالسلطة في الإسلام إلهية المصدر ونبوية البناء وبشرية الممارسة، فهي بذلك موضوع للتشريع الإلهي، للهدي النبوي، وللاجتهاد البشري، لا تتعارض هذه المصادر ما لم تتعارض المقاصد.

ويجب أن نستوعب أن الانحراف في طبائع السياسة يقع ورائه التركيز على الشخصية وإهمال الإطار القانوني والمؤسساتي، وكذا إضعاف حلقة الكتابة السياسية، بحيث أننا لا نكاد نسجل إلا فقرات لأعظم فقهاء الإسلام، والبقية العظمى انصرفت عن أمر السياسة لدرجة أن الامام "السيستاني" قال بأنه من السياسة ترك السياسة، وتكرست الآراء الفقهية التي تكرس منطقة الطاعة، وأطروحة "المستبد العادل" ومقولات "من اشتدت وطأته وجبت طاعته".

2-2 نقاش الزمني والروحي عند محمد أركون:

يقدم الأستاذ "محمد أركون" تحليلا تاريخيا فيه الكثير من العمق، فرسالة المسيح عليه السلام تزامنت مع وجود الحكم الروماني، لذلك جاءت مقولة "أعط ما لقصير لقيصر وما لله لله"، وهي مقولة جاءت لتفصل السلطة الشرعية الرومانية عن سلطة رجل الدين، والفصل هو نجاة لسلطة رجل الدين من السلطة السياسية، ولكن هذا لا يعني عدم وجود محاولات لاستيلاء السلطة الدينية اللاهوتية العليا على السلطة السياسية، وهذا ما أنتج الثورات الكبرى الإنجليزية التي انتهت بإعدام الملك شارل الأول عام 1649، والفرنسية التي انتهت بإعدام الملك لويس 16 عام 1793، ثم انتهت بالفصل القانوني بين الكنيسة والدولة والمثال الفرنسي هو الأكثر جذرية في أوروبا.[23]

حافظت الكنيسة على السيادة العليا وناضلت من أجل السيطرة على السلطة السياسية الإمبراطورية، ولكن ظهور البورجوازية عمق من الصراع لأنها بدأت تناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية وبالتالي تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية، وهذا الصراع انتهى بتقويض الرأسمال الرمزي، وبصعود السلطة الروحية العلمانية بحسب تعبير "بول بينيشو" المرافق

لصعود البرجوازية في أوروبا، وهكذا خرجت أوروبا فجأة وبعنف من النظام الرمزي الديني ، ودخلت الدولة في المغامرة الكبرى التي دعاها "فيرنان بروديل" باسم "الحضارة المادية"، و"ريمون آرون" باسم الأديان العلمانية الدنيوية.[24]

لم تصطدم رسالة الرسول (ص) بسلطة زمنية مركزية قوية مقارنة بالمسيح عليه السلام، وإنما كان عليه أن يؤسس نظاما سياسيا جديدا مرتكزا على رمزانية دينية جديدة، لذلك فأي محاولة استشراقية للفصل بين الذروتين الدينية والدنيوية تمثل مغالطة تاريخية لا تغتفر، وتبرز عمق الجهل بالمعطيات الأولية والأساسية للأنثروبولوجيا السياسية والأنثروبولوجيا الدينية.[25]

إن الدراسات الغربية تغفل أن النبي (ص) أسس لنظام اجتماعي وسياسي جديد في الجزيرة العربية على قاعدة رمزية دينية والتي طور وبلور المجال السياسي في نفس الوقت مع المجال الديني، والمجهود النبوي من خلال تحويل القبلة، بناء المساجد تقويض أنماط الحج الوثنية، إعادة بناء المعاملات التجارية والاجتماعية، وبهذا يكون قد أسس لنظام يختلف تماما عن أنظمة الجاهلية ويتفوق في زمانه على الأنظمة اليهودية والمسيحية والصابئية والمانوية.[26]

وظف الدين في البداية لخلق الرموز وبناء الدولة، وفيما بعد انحرفت وظائفه لصالح صيانة الوضع الراهن وتبرير الهيمنة والسيطرة، ومنذ العهد الأموي بدأت مسيرة إخضاع العامل الديني من قبل العامل السياسي، وعكس العهد النبوي الذي أسست فيه الممارسة السياسية على القاعدة الدينية تأسس مع العهد السلطاني توجه آخر معاكس لتجربة النبوة.

عموما لم يحصل أبدا في تاريخ البلدان الإسلامية قطيعة تشبه تلك القطيعة التي أحدثتها الثورة الفرنسية، أي أنه لم يحدث فرض المتخيل العلماني مكان المتخيل الديني.

3-2 الإسلام دين استوعب منطق الثنائيات حسب علي عزت بيغوفيتش:

لقد قوض الإسلام الاضطراب بين ثنائيات الدولة والدين، الدنيا والآخرة، الجسد والروح، العلم والدين، العبادة الصرفة والعبادة الاجتماعية، بين العبادة الجسدية والعبادة الروحية، بين حب الدنيا وحب الآخرة، وهي نفسها الثنائيات التي كانت موضوع جدل ونقاش في الديانات وبعدها الفلسفات الحديثة.

فالشهادة ألولهية وربوبية، والصلاة حركة جسدية وحركة نفسية، والطهارة طهارة جسدية من النجس وطهارة نفسية من الشر، والزكاة طهرة للمال وطاعة لله، والصدقة حركة في المال وحركة في المجتمع، والأحكام أغلبها يكفر عنها اجتماعيا، والمسجد مكان للعلم ومكان للتعبد لدرجة أن مدرسة الكوفة سميت "بالمسجدرسة"، والمفكر الديني رجل علم ورجل متدين، والحاكم في الإسلام فقيها في الدين.

قوض الإسلام الاضطراب بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، وقد أمر عمر بن الخطاب ببناء المدارس بجوار المسجد، لذلك قال "رسلر" : بأن في الإسلام كل الأماكن التي يتجمع فيها الناس بإخلاص تسمى مسجدا.[27]

لذلك يعتبر الإسلام نسخة من الإنسان، فيه ما في الإنسان، فيه سمو وومضة إلهية، وفيه نوازع الظلال والواقع، والإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح، إنه دين يغلب الحياة والإنسان لذلك سجدت فيه الملائكة للإنسان، وزاوج النبي (ص) بين التصوف والدولة، فكان يتعبد منفردا في غار حراء ثم ينزل إلى الواقع ليبني مجتمعا وجيشا وحشدا من المؤمنين.[28]

الكتابة تقليدا قرآنيا والقراءة مدخل كلام الله إلى النبي (ص) وهي أولى أوامر الله للنبي (ص) ، على عكس التراث الإنجيلي الذي كان شفويا، كما أصر القرآن على محاربة الشر والظلم ليس من قبيل التدين الصرف، وحينما شرع القتال في وجه الظلم فهي بدايات التأسيس لقواعد سياسية واجتماعية.

لقد مثل الإسلام وحدة بين الدين المجرد والدين الاجتماعي، وهو الآن ومنذ قرون شهد اندثارا لهذه الوحدة لتحويله إلى "دين مجرد" *Pure Religion*، وفي هذا قضاءا على أهم خاصية فيه تميزه عن بقية الديانات، وهو ما يمكن أن نسميه "بنصرنة الإسلام"، إنها انتكاس بالإسلام من رسالة محمد (ص) إلى رسالة عيسى عليه السلام، لذلك فالإسلام يرفض الانحراف:[29]

- سواء الإفراط في الباطنية والانسحاب من الحياة.
- أو الإفراط في المادية والانسحاب من الآخرة.

فهو إذا نقطة مرجعية بين البعدين، إنه دين العالمين الذي احتوى واقعية التوراة وبروتستينية الإنجيل، لذلك لا يحتاج المسلمين إلى الماركسية التي حاولت تعويض العنصر اليهودي الذي تخلصت منه الكاثوليكية والأرثوذكسية في أوروبا.[30]

إن الإسلام لا يعرف كتابات دينية لاهوتية بالمعنى الغربي، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة، فكل مفكر إسلامي هو عالم دين، كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية لذلك قال"ارنست بلوش" *Ernest Bloch* بأن كل علماء الدين العرب كانوا أطباء أيضا.

يعبر الكلام السابق عن أن الإسلام إسلامين: إسلام ما قبل محمد (ص) ممثلا في اليهودية والمسيحية، وإسلام ما بعد محمد (ص) ، فالإسلام الأول تراوح ما بين مادية اليهودية وروحانية المسيحية، أما الإسلام الثاني فعبر عن جوهر الإنسان وزاوج بين ما هو مادي وما هو روحي.

اليهودية وأفكار العقل اليهودي معنية بإقامة جنة أرضية، وكتاب "أيوب" هو حلم بالعدالة التي لابد أن تتحقق على الأرض وليس في العالم الآخر، فمنطلقهم دنيوي لذلك يرفضون فكرة الخلود ويجدونها غير منطقية وهذا ما تثبته فلسفة "سبينوزا"، وأفكار المفكر "موسى بن ميمون" الذي يقول بأن مملكة الرب تتأسس فوق الأرض، كما أن كلام علوم الذرة والاقتصاد السياسي كانت تسمى بالعلم اليهودي، وجل علمائها كانوا يهودا، لذلك فاليهود أسهموا في الحضارة كعمران مادي ولم يسهموا في الثقافة كعمران روحي.[31]

إذا اليهودية لفتت العقل الإنساني إلى العالم وأثارت الاهتمام بالعالم الخارجي، أما المسيحية فقد لفتت الروح الإنسانية لنفسها، بحيث أنه في المسيحية لا يصح شطر الطاقة الإنسانية إلى اتجاهين متعاكسين: اتجاه إلى السماء، واتجاه إلى الأرض لأن الإنسان لا يستطيع أن يخدم سيدين وهذا ما جاء في إنجيل متى 24: 6:

"فلا يستطيع إنسان أن يخدم سيدين، فهو إما أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسك بأحدهما ويستخف بالآخر، إنك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مامون"، ومامون في الكتابات الإنجيلية يشير إلى شيطان الشهوة والمال.*

والمسيحية توجه نحو النفس وليس نحو العالم الخارجي، فالدين يجيب على سؤال كيف تحيا في ذاتك وتواجه هذه الذات، وليس إجابة على سؤال كيف تعيش في العالم مع الآخرين؟، إنه معبد على قمة جبل، و ملاذ على الإنسان أن يرتقي إليه تاركا خلفه خواء العالم الذي لا سبيل إلى إصلاحه لأنه عالم يهيمن عليه الشيطان وحده وهذا هو الدين المجرد، لذلك قال المسيح في إنجيل يوحنا 36 :18 "مملكتي ليست في هذا العالم".[32]

عموما تتوجه النصوص الإنجيلية إلى الإنسان، أما القرآن فيتوجه إلى الناس الكل والجماعة، فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية ومبدئها الهرمي المقدس، أما الإسلام فيتضمن دلالات دنيوية، ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل العام، إنه دين لا يعترف بالصفوة رهبانا كانوا أم قديسين، ولا يوجد فيه برنامجين واحد للمختارين والآخر للناس العاديين، ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي.[33]

من خلال كل هذا الكلام المهم والمقارنات القوية التي قدمها "علي عزت بيجوفيتش" تظهر لنا العديد من الإجابات عن أكبر الأسئلة غموضا، والتي كانت تبدو الإجابات عليها إما سهلة لدرجة السذاجة أو صعبة لدرجة الاستحالة.

فالإسلام دين يقع في الحد الفاصل بين المادية والروحية، بين العلم والدين، بين الزمني والروحي، إنه دين استطاع أن يحتوي الثنائيات التي عجزت عن احتوائها الأديان والإيديولوجيات التي سبقته.

وللتعبير عن القلق من إمكانية التواجد الديني في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة، يفضل الجميع استهداف الإسلام، ويصنفونه ضمن التوجهات اللاهوتية والأرثوذكسية المتبقية في العالم، كما يربطونه بالحركات المتطرفة التي لا تعبر إلا عن الحركات المرضية التي تمثل مجرد استجابات ظرفية عن خطاب وهيمنة التوجه الأحادي في العالم.

لقد سئل "محمد أركون" يوما سؤالا فيه الكثير من الدلالة: هل الإسلام "بروتستنتي" أم "كاثوليكي"؟.

فأجاب: بأن الإسلام بروتستنتي حدثت فيه ظاهرة كاثوليكية، وفي هذه الإجابة يقدم "أركون" محاذير الانحرافات التي حدثت في التفكير وفي الممارسات الإسلامية بالتوجه إلى مضامين الدين الصرف نتيجة محاكاة السياق التاريخي الغربي، وكذا منطق الهيمنة الأسسي، المركزي، الإثني، الذي تفرضه التجربة الغربية.

ورغم أن المنطقة العربية الإسلامية تتبنى ديانة سماوية لكنها لا تعرف أزمة الثنائيات التي عرفتها التجربة الغربية:

- أزمة ثنائية العقل والوحي.
- أزمة ثنائية الدين والسياسة.
- أزمة ثنائية الدين والعلم.
- أزمة ثنائية الله والإنسان.

وكل هذه الإشكاليات لم تطرح بحدة كما طرحت في السياق الغربي فلماذا تفرض علينا القطيعة في حين أننا بحاجة إلى ربط حاضرنا بمنطق الاستمرار؟.

4-2 ثنائية القيم الجماعية والقيم الفردانية في الإسلام:

القيم الإسلامية تؤسس للتراتبية وللعلاقات العمودية والأفقية، كما أنها قيم تدعم التضامن وروح المجموعة والمساواة، ونفس هذه القيم تتعايش –حسب-"اندريا روغ" *Andrea Rugh* مع التركيز على القدرات الشخصية في تحمل مسؤولية حماية هذه القيم، وكل السلوكات الإسلامية تستحضر رقابة الله والمسؤولية أمامه [34]

يستند الإسلام على روح الجماعة لكنه يكرس أيضا المسؤولية الفردية، وبقدر ما هو دين جماعة وبأبعاد اجتماعية فإنه أيضا يستهدف الفرد المسؤول الذي لا ينوب عليه أحد، ولذلك فهو يؤسس للبعد الاجتماعي، وفي نفس الوقت يؤسس للبعد الفرداني، إنه يحمل دعوة لاحترام الجماعة ولاحترام الفرد أيضا.

وبهذا فهو يستوعب النقاشات الحديثة التي تحاول ترتيب قيم الحرية والمساواة والعدالة، فالإسلام يجنبنا الدخول في النقاشات الإيديولوجية القومية حول من هي القيمة القادرة على بناء المجتمعات والدول، هل قيم الحرية أم قيم العدالة والمساواة؟.

والذي يقرأ للنقاشات الماركسية والليبرالية يعتقد بأنها نقاشات ذات معنى، في حين يتجاهل الجميع قدرة الإسلام على احتواء قيمة الحرية وقيمة المساواة في نفس الوقت، فالإنسان حر ويستقل بإرادته عن الجميع، وفي نفس الوقت تقع عليه مسؤوليات أخرى تفرضها عليه فكرة انتمائه للمجموعة، كما أنه يتساوى مع الجميع في العبادات وفي الأجور، وأعظم قيمة يؤسس عليها الحكم في الإسلام هي قيمة العدل، فالعدل أساس العمران كما يقول "ابن خلدون"، والظلم منذر بخرابه.

وهذا الكلام تثبته كتابات غير المسلمين خاصة كتابات "اولاف ايتفيك" *Olav Utvik* التي تدافع على قدرة الإسلام على تخفيف التوتر بين ما هو فردي وما هو التزام أمام الجماعة، أي بين الحرية الفردية وبين ما تقتضيه حريات الجماعة التي ينتمي إليها.[35]

وهو نفس توجه "بيسكاتوري"و "ايكلمان" *Piscatori* و *Eickelman* اللذين يقولان أنه بالرغم من انخراط الفرد المسلم في منظومة قيم صارمة تحدد إجاباته عن كل الأسئلة التي قد تواجهه، إلا أنه في نفس الوقت يتمتع بحرية الشعور والانتماء إلى بيئة تعددية ومنعتقة من السلطة الدينية التي لا تحظى بنفس القداسة في المجتمعات الغربية اللاهوتية.[36]

إذا فلسفة الإسلام قادرة على تخفيف التوتر بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية، بين التصور الاشتراكي والتصور الليبرالي، فالفرد ينتمي إلى بيئتين: بيئته الفردية التي تحضى بخطاب قوي حول المسؤولية وحرية المفاضلة وحرية التملك، وبيئة جماعية تمثل نواة بناء المجتمع المتكافل تؤخذ فيه الحقوق من البعض لترد على البعض الآخر، وهي فلسفة بديعة تضمن تواجد الدولة وفي نفس الوقت تواجه الميولات الفردية، كما تمنع سحب الفرد من الجماعة ومن التاريخ، وفي الوقت نفسه تمنح للفرد هامش حماية نفسه من طغيان الجماعة.

وبهذا يمكننا تجنب التناقضات الكبرى التي رافقت الإيديولوجيات الكبرى ورافقت تطور الطابع المادي للحياة المعاصرة، وبلغة *Charles Taylor* تجنب محنة الحداثة *The malaise of modernity* التي تعبر عدم قدرتها على مقاومة ضرورة التعايش بين التطور وعودة الدين، وكذا

بين النزعة الفردية وضغط الأزمات التي تستوجب ضرورة التفكير الجماعي والحلول المشتركة والتوفيقية.[37]

الخاتمة

الإسلام كدين وكشريعة حياة فيه الكثير من الإجابات عن انشغالات الحضارة الحالية، فهو يحفظ استقلالية الأفراد ويضمن لهم الحماية داخل المجموعة، والحاضر العربي الإسلامي يبين أن الحياة العربية مليئة بالخطاب الديني، وحياة الإنسان العربي مليئة بالتدين، والمظاهر العامة للتجمع لا تستطيع تجنب التوجهات الدينية، ولذلك فالتفكير للسياسة في هذه المنطقة لا يمكن أن يتم بأدوات علمانية ومادية ومدنية بحتة.

ولتفادي الكثير من الأزمات فالحل لا يقدمه نموذج أصلي تراثي بتبني شكل الخلافة، وإنما فتح النقاش حول المسألة الدينية وشروط إحداث الإجماع داخل النخب على تفادي الطروحات الاقصائية الراديكالية، ومعنى ذلك أن طريق المجتمعات العربية إلى السياسية هو طريق لإيجاد منفذ وسبيل للدين في السياسات العامة.

وهذا يعني أن السياسة في المجال السياسي العربي لا يمكنها أن تتخلص نهائيا من أبعادها الغائية والدينية، وإذا قبلنا شكل الدولة كقيمة مجردة فإنه لا يمكن تمرير قيم الغرب التي تسكن هذه الدولة، فالشكل السياسي المناسب للحالة العربية لا يمكن أن يتأسس على مقولات إخراج الدين من الحيز العام، أو وضع الإنسان مكان الله في مركزية الكون.

الجوهر الإسلامي لا يقبل هذا الفصل، وإذا حدث وان مرر مشروع إخراج الدين من الحيز العام فإن الجميع يجد نفسه في تناقض كبير مع ديانته وساعتها يبقى الحل الوحيد هو موقف منهجي وتاريخي وهو إما الدخول في الإسلام أو الخروج منه لصالح ديانة جديدة إما الديانة الوضعية أوديانات أخرى محرفة.

الهوامش :

[1]- صديقي العربي ، البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقال، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص163.

[*]- *Nader Hashemi,* ***Islam, Secularism and liberal democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies****, New York, Oxford University press, 2009, p10.*

[2] - *Nader Hachemi, Ibid, p10.*

[3] - *Nader Hachemi, op cit, p11.*

[4] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص165.

[5] – نفس المرجع، ص 166.

[6] - *Samuel Huntington,* ***the clash of civilizatitin and the Remarking of the Modern world****, New York, Simon and Schuster, 1996, p69.*

[7] - *Ibid., p70.*

[*] - تجدر الإشارة أن كلمة "دين" *Religion* هي الوحيدة في القواميس الغربية والتي تشير إلى العلاقة العمودية بين الله والإنسان، في حين لا ترد كلمة "الشريعة" إلا في الإسلام كونه يرفض أن يكون مجرد دين للعبادة.

[8] - العربي صديقي، مرجع سابق، ص63.

[9] - *Rajeev Bhargava and all,* ***Secularism and its Critics****, New Delhi: Oxford University press, 1998, p31.*

[10] - *Nader Hachemi, op.cit, p103.*

11- *Ibid, p1*33.

[12] - *Seyyed Hossein Nasr,* ***Islamic life and thought,*** *albang: state University of New York press, 1981, pp14-15.*

[13] - *Larry Diamond, Marc Plattner and Daniel Bromberg, eds,* ***Islam and Democracy in the Middle East****, Baltimore: Johns Hopkins University press, 2003, p117.*

[14] - *Nader Hachemi, op.cit, p137.*

[15] - محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، دار الشرق، القاهرة، 1986، ص 18.

[16] - *Nader Hachemi, po.cit, p149.*

[*] - علاقة الإسلام والديمقراطية كانت موضوعا قويا للبحوث الأكاديمية عند المستشرقين أنظر:

- *John L Esposito and John O Voll,* ***Islam and Democracy****, Oxford University press, New York, 1996.*

Bernard Louis, ***the Middle East and the west****, Bloomington: Indiana University press, Herbert Torch books, New York, 1969.* -

[17]- *Carterina Bari, théologie politique et islam a propos d'ibn taymiyya (m 728/1328) et du sultarnat mamelouk, revue de l'histoire des religions, 224-1/2007, p6.*

[18]- ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشريعة والقدرية**، مكتبة دار العرب، القاهرة، 1962، ص ص 2-4.

[19]- ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية**، مرجع سابق، ص50.

[20]- نفس المرجع ، ص51.

[21]- ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 167.

[22] - *Carterina Bari, op.cit, p22.*

[23] -محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**،ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص54.

[24]- نفس المرجع، ص 55.

25-نفس المرجع ، ص57

[26]- نفس المرجع، ص58.

[27] - علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص 311.

[28] - نفس المرجع، ص 281.

[29]- نفس المرجع ، ص287.

30- نفس المرجع ، ص288.

[31] - نفس المرجع ، ص 273-274.

[*] - إنجيل متى 24- 6: تمت الإشارة إليه في كتاب علي عزت بيجوفيتش، ص 274.

[32]- علي عزت بيجوفيتش، مرجع سابق، ص277.

[33] - نفس المرجع، ص 283.

[34]- *Nader Hachemi, op.cit, p58.*

[35]-*John Esposito and François Burgat, **Modernizing Islam: Religion in the public sphere in Europe and the Middle East**, New Brunswick, N.J, Rutgers University press,2003, p57.*

[36] - *James Piscatori, Dale Eickelman, **Muslim Politics**, Princeton, N.J: Princeton University press, 1996, p38.*

[37] - *Charles Taylor, **the Malaise of Modernity**, Concord, Ontario: Anansi, 1991, p12.*