

رضوان السيد*

الإسلام في زمن الانشقاقات: جذور العنف الديني

هذه المطالعة لرضوان السيد هي قراءة في متغيرات فقه الدين وفقه العيش المرتبط به خلال مئة عام، وتفجرات المفاهيم الدينية التي حدثت في شبه القارة الهندية وفي العالم العربي، والكاتب يرى أن المجتمعات الإسلامية كلها معرضة، لأن الإسلام التقليدي انتهى أو يكاد.

الدولة الإسلامية أو دولة الخلافة على أنقاض الدول والمجتمعات القائمة؛ ثالثاً، الانجذابات الهائلة إلى العنف في أوساط الشباب، بما يتجاوز قدرات المجتمعات والأنظمة على التقدير والتدبير؛ رابعاً، التدخلات الخارجية المباشرة وغير المباشرة للضبط وملء الفراغ، أو لمصالح دينية واستراتيجية. لقد تداخلت الظواهر وتناقضت وتشابكت واشتبكت، بحيث تجلى الضعف الهائل في بنية الدولة الوطنية العربية في زمنها الثاني (١٩٥٠ - ٢٠١١)، فما عادت تستطيع إدارة الشأن العام، ولا عادت تستطيع حماية الحدود، فضلاً عن الفتك الفظيع بالناس، والذي خُفّ ١٥ مليون مهجّر، وخمسة ملايين لاجئ خارج البلاد، ومليون قتيل، ومليون معتقل، خلال خمسة أعوام.

يقع الوطن العربي بأكمله في خضم أربعة مخاضات بعضها يمكن تبين أصوله وتطورات، وبعضها الآخر يحتاج إلى مزيد من التفكير والتأمل للتوصل إلى فهم أفضل. والمخاضات الأربعة هي: أولاً، الحراك التغييرية الذي بدأ في سنة ٢٠١١ نتيجة تراكمات استمرت عقوداً، وما أفضى إلى مآلات تلبي تطلعات أساسية، فحدثت ارتدادات سببها تدخل إيران دفاعاً عن مناطق نفوذها؛ ثانياً، مخاوف الفوضى التي آلت إلى خوف على الدولة بدلاً من الخوف منها، وظهور الإسلاميين الجهادي والسياسي، ومحاولة إقامة

* كاتب وباحث لبناني، وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

والقوى الأمنية التي بدأ أنهم صنعوها على مثالهم في العقود الطويلة الماضية) مثل ليبيا وسورية والعراق والسودان والجزائر. ففي ليبيا حدث قلب قلب عنيف للسلطة، وقُتل الرئيس بدعم من حلف شمال الأطلسي، وتراوحت الحالة فيها على مدى عامين ونصف بين السلم والانتخابات والعنف إلى أن سادتها الميليشيات لأن الجيش الضعيف كان قد تحطم. وفي الجزائر والسودان أخذت القوى الأمنية والعسكرية الحراك مع استمرار حالة عدم الاستقرار. أما العراق فإن رئيس الحكومة السابق نوري المالكي اعتبر الحراك طائفيًا وثنياً وفضّ الاعتصامات بالقوة من دون استجابة لأي مطلب؛ (٤) انفردت سورية باستمرار الثورة المسلحة واستمرار النظام في الوقت نفسه بدعم إيراني وروسي، بحيث صارت تلك الحالة أفضح الحالات في نتائج العنف الأسطوري على البلاد والعباد. وهي حالة لا تداينها غير الحالة الليبية فالحالة اليمنية، ولا تظهر الفروق إلا في أن الخسائر البشرية والخسائر في العمران هي أقل في اليمن وليبيا في الأعوام الأولى، وأن الحالتين الليبية واليمنية بدأتا في تلك الأعوام أيضاً أقرب إلى السلم والمسار السياسي التغيير، بينما لم يستجب النظام السوري لأي مطلب، وأصر على الحل الأمني والعسكري من أول لحظة!

ما قصدت في الفقرة الأولى هذه إلى عرض أحداث حركات التغيير العربية. وإنما أردتها مقدمة لل فقرات اللاحقة. ولذلك، ومن دون مزيد من التفصيل في هذه الفقرة (باعتبار أن أحداث الأعوام الخمسة جرى عرضها آلاف المرات)، أختتمها كما بدأتها ببعض الملاحظات الموجزة، وهي: أولاً، أن أحداث التغيير الكبرى إنما كانت في الدول العربية ذات الأنظمة الأمنية والعسكرية، وهي (أي تلك الأنظمة) المسؤولة عن فشل

I - الحراك التغييرى والارتدادات

بدأ الحراك الشبابى التغييرى بشكل مفاجئ، وبمجموعات صغيرة من الشباب في تونس ومصر مطلع سنة ٢٠١١، ثم تحوّل إلى حركة جماهيرية واسعة امتدت إلى اليمن وسورية وليبيا خلال الشهور الأولى للسنة نفسها. وكان لها أصداء متوسطة الحجم في دول عربية أخرى مثل العراق والسودان والمغرب والجزائر وموريتانيا والبحرين وعمان. وكانت المطالب متقاربة مثل الحرية والعدالة والانتقال السلمى للسلطة، ومكافحة الفساد. وعلى الرغم من وضوح تأثير الحركات بعضها في بعض، فإنه لم يكن هناك دعوات أو تلوينات دينية أو قومية، وإنما كانت المطالب، على الرغم من عمومية الشعارات وانتمائها إلى عالم العصر وعصر العالم، تمسّ المصالح المباشرة ذات الطابع الوطنى والمطلى.

وقد تأثر المسار التغييرى في عامه الأول بعاملين أساسيين: مدى استجابة الأنظمة والسلطات للمطالب أو المضي في اتجاهها، وموقف الجيوش منها في كل بلد. واستناداً إلى هذين العاملين يمكن تقسيم حالات الحراك في مطلع سنة ٢٠١٢ إلى أربع فئات:

(١) البلاد التي استجابت فيها السلطات للمطالب بطرائق جزئية مثل المغرب وعمان، والمغرب أكثر من عمان، وفي هذين البلدين أمكن استيعاب الحراك، واستعيد الاستقرار؛

(٢) البلاد التي مالت فيها الجيوش إلى الاستجابة للحراك التغييرى ظاهراً أو حقيقة مثل تونس ومصر، فقد تغير فيهما الرئيس، ومضتا في مسارات سياسية سلمية أو شبه سلمية، واليمن التي تغير فيها الرئيس وسارت بداية في هذه المسارات ثم انقلبت إلى حرب مدمرة؛ (٣) البلاد التي أصر رؤساؤها على البقاء (ودعمتهم الجيوش

جميعاً تتعلق بالاختلال الذي سرى في سائر أجزاء المنظومة التقليدية القائمة منذ قرون وقرون. وأول هذه العوامل والتطورات الاستعمار الذي أسقط في الواقع، ثم في الوعي، منظومة دار الإسلام. والطريف أن ذلك بدأ من الهند الإسلامية² التي كانت آخر دولها الكبرى دولة المغل منذ القرن السادس عشر. وقد استطاعت شركة الهند الشرقية البريطانية خلال قرن ونصف قرن أن تنال منها، أكثر مما نال منها البرتغاليون بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح في أواخر القرن الخامس عشر. لكن المهم أنه في مطلع القرن التاسع عشر، بدأت حركات دينية تجمع بين التقليد الحنفي والتصوف والتسلف تطرح السؤال: هل لا تزال الهند دار إسلام؟! ويتعلق مفهوم دار الإسلام في مذاهب الفقه التقليدي بمزيج من الاعتبارات منها وجود الحاكم المسلم وتمتعه بالشرعية من خلال الكفاية (السيطرة في الداخل)، والشوكة (قوة الدفاع تجاه الخارج). أمّا الاعتبار الآخر البارز فهو الكثرة الشعبية التي تحقق مفهوم الجماعة، وهو مفهوم أساسي في الإسلام السنّي، لأن معناه: سواد أحكام الإسلام في الدار، بحيث يستطيع المسلمون أداء عباداتهم بحرية، ويكون كل مسلم ودمي آمناً بالأمان الأول. والاعتبار الثالث قدرة الجماعة والحاكم معاً على التعامل مع الجوار غير المسلم بنديّة وتمكّن في حالتي الحرب والسلم (مفهوم السيادة). وفي الربع الأول من القرن التاسع عشر رأى عدة فقهاء أن بعض هذه الشروط اختل اختلالاً ظاهراً، فصحيح أن الحاكم لا يزال مسلماً، وأن المسلمين ما تعرضت عباداتهم لسوء، غير أن الكفاية ما عادت متحققة بسبب تدخل البريطانيين في الشؤون الداخلية للسلطنة، كما أن الجوار (أو المستعمرين الجدد) طغوا في العقود

الدولة الوطنية العربية في مرحلتها الثانية (مرحلة ما بعد الاستقلال)، وهو الأمر الذي توصل إليه الباحث السياسي المصري نزيه الأيوبي في كتابه المعنون: "تضخيم الدولة العربية"؛³ ثانياً، أن حركات التغيير كلها جرى فيها وعليها ارتدادات مختلفة داخلية وخارجية، وما سلّم مسارها أو كاد إلا في تونس التي أنجزت انتخابات ودستوراً مدنياً ممتازاً، واستقراراً لا يشوبه غير العنف الديني الذي عجز عن إحداث اضطراب في المسار. ويعود ذلك إلى عاملين اثنين: انضباط الجيش التونسي ومهنيته في حفظ أمن الداخل والحدود وعدم تدخله في المسار السياسي، وقوة الوعي المدني لدى النخب التونسية السياسية والثقافية؛ ثالثاً، الانقسام العميق في الداخل العربي ليس بين الأوليغارشيات الحاكمة والشعوب فقط، بل بين فئات الشعب أيضاً، بين النخب الثقافية والسياسية ذات الوعي المعلوم، وعامة الناس ذات الإحساس العميق بالظلم والهضم والانكسار. وقد يعلّل ذلك جزئياً هذا الاندفاع في اتجاه العنف المفرط تجاه جميع رموز السلطة عندما تسنح الفرصة.

II - ظهور الإسلاميين السياسي والجهادي

إن ظهور هذين المنزعين الدينيين وتفاقمهما لا يرتبط بحركات التغيير بالدرجة الأولى، بل بالانشقاق داخل الإسلام أيضاً. أمّا حركات التغيير فساعدت في ذلك، بسبب التصدع الذي نال من مسألة الضبط والربط في الأجهزة الأمنية والعسكرية، والعلاقات الدولية للأنظمة. لقد انفجر الإسلام نتيجة تطورات حدثت حول مجتمعاته وفي داخل منظومته التقليدية خلال القرن العشرين، وهي

والمعاملات والاتفاقيات مع السلطان أولاً، ثم في التدخل العسكري ثانياً. وفي هذه الحالة، أو إذا صحَّ هذا التشخيص في وعي الفقهاء، فإنهم يرجعون إلى نماذج تاريخية منذ سقوط صقلية والأندلس للعلاقة مع الآخر تتراوح بين الجهاد والهجرة. وبالفعل، فإن التمردات الجهادية توالى من جانب فقهاء يقودون جمهوراً صغيراً لإخراج البريطانيين من مناطقهم الخاصة، وخلال هذه التمردات ظهر وعي جديد فحواه أن مفهوم الجماعة ما عاد متحققاً أيضاً، لأن الكثرة ما كانت مسلمة، وخصوصاً في شمال الهند، وأن البريطانيين صاروا يواجهونهم بعسكر سيخي وهندوسي طليعي أو رديف للقوات البريطانية. وفي النهاية، فإن المسلمين هناك (ومعهم سلطانهم) تمردوا تمرداً شاملاً في سنة ١٨٥٧، سقط بنتيجته عشرات الألوف بالمدفعية والحرب البريطانية، وانتهت السلطنة والسلطان.

وظهر جرّاء ذلك ثلاثة أنواع من الفقه للموقف المأسوي: فقه الانكماش والتفوق الذي لجأ إليه فقهاء التقليد (ندعهم وشأنهم ما داموا لا يتعرضون لمساجدنا ومدارسنا)؛ فقه التلاؤم مع الوضع الجديد (قاده السيد أحمد خان الذي حرّم الجهاد لأنه يؤدي إلى الإبادة وزوال الإسلام من الهند)؛ فقه الهجرة، أي مغادرة الديار لأن الدار لم تعد دار إسلام، وبالتالي لا يجوز العيش أو البقاء فيها. لكن الهجرة إلى أين؟ إلى بلاد الأفغان، لأنها كانت لا تزال مستقلة بعد أن فشل البريطانيون والروس في احتلالها. وفعلاً، فإن فتاوى الهجرة ظلت تصدر حتى سنة ١٩٢٠، وما قام بها إلا فلاحون فقراء متدينون، كانت تتخطفهم عصابات قطاع الطرق، ولا يصل إلى السند وأفغانستان منهم غير أعداد قليلة. كانت نتائج الهجرة مأسوية إذاً، لكنها تركت أثراً عميقاً في وعي كل

المسلمين الهنود، ووقعت في أصل الانفصال الذي حدث في سنة ١٩٤٧ باعتبار أنه "لا ولاية لغير المسلم على المسلم"، الأمر الذي يعني، بحسب هذا الوعي، استحالة عيش المسلمين مع أكثرية غير مسلمة إن لم تكن السلطة في يدهم!

إن مسألة "فقد الشرعية" ظلت تؤدي دوراً كبيراً في وعي الحركات الدينية وتطلعاتها إلى الخروج منها ضمن الثنائية القاتلة بين الجهاد والهجرة. وحدث ذلك في الجزائر بعد سنة ١٨٣١، وفي عدن وجنوب الجزيرة، وفي آسيا الوسطى، وفي القرم، والبوسنة، والجزر الإندونيسية، والسودان، وصولاً إلى ليبيا التي احتل الطليان سواحلها في سنة ١٩١١. وطبعاً، فإن المشكلة الاستعمارية لم تحلّها حركات الجهاد ولا حركات الهجرة، وإنما تصدّت لها الحركات الوطنية التي انطلقت في حقبة ما بين الحربين حتى ستينيات القرن العشرين، حين صار الغرب هو نظام العالم، وصار حتى للثورات وحركات التحرر تقاليد غربية.

لقد بدا في حقبة الحركات الوطنية الاستقلالية أن العرب والمسلمين الآخرين تجاوزوا التقليدية الدينية والسياسية. فحتى السلطنة العثمانية (دولة الخلافة) عندما سقطت في الحرب الأولى كانت قد صارت ملكية دستورية، كما برزت في سائر أنحاء العالم الإسلامي التجربة المصرية التي أقامت ملكية دستورية في سنة ١٩٢٣، لم تتنكر للتقاليد الدينية شأن تركيا الكمالية، وإنما دخل الأزهر فيها متحمساً تحدوه روح محمد عبده الإصلاحية وتلامذته من شيوخ الأزهر مثل محمد مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق. لكن في الفترة ذاتها ظهر في مصر بالذات جماعات وجمعيات صغيرة، على غير شاكلة الجمعيات الخيرية والأخرى النهضوية الدينية في القرنين

الوهابية الصاعدة. وعندما نقول إن سلفية رضا كانت إصلاحية، فلأنه كان هناك تشابك بين السلفيين والإصلاحيين في مصر والهند والمغرب، باعتبار أن الطرفين معاديان للتقليد الفقهي والمذاهب الفقهية، والتصوف، ويدعون إلى فتح باب الاجتهاد، والتخلص من التقاليد البالية والبدعية، بحسب تعبيرهم. ولم يتفكك هذا التحالف إلا في ثلاثينيات القرن العشرين وما بعد، لاتضح اختلاف النماذج والمرجعيات: أوروبا لدى الإصلاحيين، والسلف الصالح لدى أهل الحديث ودعاة السلفية. كل حركة إحيائية هي حركة أصولية، ولذا فهي لا تلجأ إلى التقليد بل للتأصيل. الإحيائيون لا يقبلون البناء على السابق، بل يعيدون دائماً وأبداً إلى الأصول، لأن شرعيتهم ترتبط مباشرة بتكرار تجربة المؤسس الأول، ولذلك تجاوزوا منذ البداية التقليد العقدي والفقهي لأهل السنة، وعادوا إلى زمن النبي (ص) والراشدين. وصحيح أن السلفية (السلف الصالح) كانت جزءاً أساسياً في الروح الإحيائي الثائر على التغرب والتقليد في الوقت نفسه، لكنها لم تتطابق مع السلفية الوهابية التي أقام دولتها الملك عبد العزيز في شبه الجزيرة العربية، واكتملت في أواسط العشرينيات. وكان حسن البناء معجّباً بطرائق الملك عبد العزيز في إقامة الدولة الإسلامية الشرعية، لكن الملك منعه من إقامة فرع للإخوان في المملكة، كما لم يُصغ لإغراءات بعض المصريين والشوام والهنود له بأخذ البيعة بالخلافة لنفسه بعد أن تخلى عنها الأتراك. قال الملك: طوال مئتي عام تقريباً، قاتل الوهابيون الخلافة العثمانية، لقد أقمنا دولة الكتاب والسنة، فلا يضحك عليكم الإنجليز كما ضحكوا على الشريف حسين! وعلى أي حال، ما كان يمكن اتباع طريقة الملك عبد العزيز

التاسع عشر والعشرين. ومن تلك الجمعيات: جمعية الشبان المسلمين؛ الجمعية السلفية؛ أنصار الكتاب والسنة؛ جماعة الإخوان المسلمين (لنلاحظ مصطلح الجماعة القديم في اسمها)، والتي صارت كبرى الأحزاب الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، إلى جانب الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان. وما حدث في مصر والهند، جرى مثله في سائر بلاد العالمين العربي والإسلامي اللذين كانا وقتها يحفلان بالحركات الوطنية الاستقلالية. وقد بدا في نواح تلك الجماعات والجمعيات على الخلافة (التي أزالها مصطفى كمال في سنة ١٩٢٤) أنها إنما تنعى ذلك الماضي الزاهر شأن الأزهر والمؤسسات الدينية، بل الوطنية الأخرى؛ إلا إن الأمر كان في الحقيقة أكثر من ذلك، فهي حركات إحيائية (revivalist movements) تحدها في العمق هموم "فقد الشرعية"، وتبحث عن نموذج آخر للشرعية مفارق لنموذج الدولة الوطنية الجديدة المتغربة.

عندما أنشأ حسن البناء جماعة الإخوان المسلمين في سنة ١٩٢٨ كان في مطلع شبابه، فهو من مواليد سنة ١٩٠٦، وقيل إنه كان ذا ميول صوفية (الطريقة الحسافية)، لكن المرجح أن التأثير الرئيسي عليه جاء من والده الذي كان من علماء الحديث النبوي، وله تأليف على مسند الإمام أحمد بن حنبل. ومما يدل على ميوله الحديثية أن أولى اتصالاته بالقاهرة كانت بالسيد محمد رشيد رضا، الشامي الأصل، صاحب مجلة "المنار"، وتلميذ محمد عبده، والذي كان يملك ميولاً سلفية / إصلاحية في حياة شيخه، وقد تزايدت بعد وفاة الشيخ عبده في سنة ١٩٠٥ حتى صارت عميقة وقوية في النصف الثاني من العشرينيات عندما زادت صلاته بالملك عبد العزيز آل سعود، والسلفية

وهي تمثل كما سبق أن قلنا انفصالاً أو تمايزاً عن الفئات الاجتماعية الأخرى المتغربة أو المتدينة تديناً تقليدياً. بيد أن الصحوية الشعائرية الواسعة التي صار الشارع مسرحاً لها أيضاً، منذ ستينيات القرن الماضي، كانت خارج الجزيرة العربية، وهي إخوانية في الأصل، في مصر والجزائر والشام وتركيا وإندونيسيا. وأنا أشدد هنا على التمايز فالانفصال، لأن التمايز كان هدف الإخوان الأول من أجل إيجاد بيئات حاضنة لهم، وسط اندماجيات الشعب المصري القوية من جهة، ثم صراعهم مع النظام الجمهوري في مصر بعد سنة ١٩٥٤. ولذلك، ما كانوا يركزون على العقائديات كي لا يظهروا بمظهر نافر من جهة، ولأن هدفهم البعيد كان الوصول إلى "التمكين" أي إقامة نظام سياسي إسلامي من جهة أخرى، فلم يكن من المصلحة المعالنة بالعداء للفرقاء السياسيين الموجودين على الساحة. لكن منذ ستينيات القرن الماضي، دخل التسلف بقوة إلى صفوفهم بتأثير عملهم في المملكة العربية السعودية، وبتأثير السميتية الصحوية التي بدأ التزامهم بها منذ ثلاثينيات القرن الماضي، حين كانوا لا يزالون جماعة صغيرة وسط بحر شاسع من الأحزاب والحركات الوطنية والخيرية والإحيائية الأخرى. لقد كان الهدف المعلن مواجهة التغريب بجميع أشكاله، ولم يكن الهدف السياسي البعيد بارزاً لديهم،^٤ لكن بسبب السميتيات المتنامية من جهة، والتسلف الصاعد في خضم الصحوة من جهة أخرى، تحوّل بالتدريج التمايز الشعائري الطابع والقابل للتشدد إلى انفصام أو انفصال تسوده عقائدية الولاء والبراء التي ترفع السلفية لواءها، في مواجهة الآخرين كلهم، وليس تجاه الخارج فقط، ولا تجاه غير المسلمين في الداخل

في مصر (إقامة الدولة بالقتال)، ولا أتباع طريقة الباكستانيين في الانفصال عن الهند. وراح حسن البنا (وآخرون) يضعون البرامج الإعدادية الطويلة الأمد، واشتهر في الأربعينيات برنامج حسن البنا: دعوة وإرشاد، فتدريب وإعداد، فسلطة وتمكين، فالخلافة، فأستاذية العالم! ومع ذلك، فإن الأمر ظل عصبياً على تصور الإمكان، وسط نجاح الدولة الدستورية المصرية وجماهيريتها، واتساع الطبقة المصرية الوسطى المتأوربة، والاندفاع الوطني المشهود بين المصريين مسلمين وأقباطاً، بل يهوداً أيضاً! ولذلك نُقل عنه إعجابه الشديد باليمن، وإمكان إقامة الدولة الإسلامية هناك! وشارك الإخوان في سنة ١٩٤٩ في الثورة على الإمام يحيى وقتله، لكن بعد مقتل حسن البنا في مصر! قام برنامج إحقاق الشرعية أو استعادتها على ثلاث دعائم أو خطوات: سمتية دينية وأخلاقية صارمة؛ عمل دؤوب على تحويل المفاهيم والتقاليد؛ بناء كوادر وعناصر وتلامذة وأتباع وحلفاء، أي صيغة لحزب أو تنظيم مع تنظيمات جماهيرية وأخرى إعلامية ودعائية.

١ - أقصد بالسميتية الدينية^٥ العبادات واللباس واللحية وملابس النساء وحجابهن المختلف عن الحجاب التقليدي، وتحولات عادات الزواج والمناسبات الاجتماعية. ولأن الروح روح إحيائي فقد انتشر في سائر الفئات الاجتماعية المتوسطة المتدينة، ودخل في زمن الصحوة الذي دخل فيه السلفيون خارج المملكة أيضاً. وما كان لدى السلفيين همّ استعادة الشرعية المتحققة عندهم في دولة الملك عبد العزيز، ولذا فإن ثقافة أو عقائدية الاتباع عندهم ركزت نفسها في هذه السميتية الصارمة التي كانوا فيها، وما زالوا، أكثر صرامة من الإخوان،

للأمة، وكانوا جميعاً يذهبون (وبعضهم من أصول يسارية!) إلى أن المرجعية العليا في المجتمع والدولة هي للشريعة! فالذي أخشاه أن تظهر وتستعلي في صفوفنا فكرة الدولة الدينية من طريق الدعوات الصارخة لتطبيق الشريعة، وبذلك تظهر صيغة سنية لولاية الفقيه الإيرانية التي تكافحها أنت كل الوقت! فقال: وما العلاقة؟ قلت: إن الحجاب في الأجيال الماضية ما كان يعني غير اتباع التعاليم الدينية والعادات. أما هذا الحجاب المتجمل والمتأنق فيعني تمايزاً عن الحجاب التقليدي، وتغييراً في رؤية العالم، وفي نمط الحياة، وقد يكون له أبعاد سياسية، أو يستخدمه أنصار تطبيق الشريعة والدولة الإسلامية!

٢ - عمليات ضرب التقليد وتحولات

المفاهيم: عندما ظهرت دعوات الإصلاح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ما كان التقليد الفقهي والعقدي بخير. وعندما نتحدث عن "التقليد الفقهي" فإننا نعني به المذاهب الفقهية الأربعة التي استقرت باعتبارها ممثلة لكل أطراف "أهل السنة والجماعة" في القرن الخامس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. كان المالكية والشافعية في المشرق والمغرب هم أول المنتظمين، ثم تبعهم الأحناف مع بعض التمايزات العقدية، وأخيراً الحنابلة الذين ظل لديهم تمايزات عقدية أيضاً. ثم جاءت الطرق الصوفية فدخلت في سائر المذاهب والأطراف باستثناء الحنابلة، لكن "الوحدة التعددية" إذا صح التعبير، استقرت عندما اعترف السلطان المملوكي في سنة ٦٦٥هـ بالمذاهب الأربعة، وولّى قضاة من سائر المذاهب في شتى المدن. ولأن المماليك، مثل سائر الشعوب التركية، كانوا من الأحناف فقد ظل المذهب الحنفي أول بين متساوين. وازداد سلطان المذهب الحنفي مع قدوم

المصري فقط؛ بل تجاه السواد الأعظم من المسلمين الذين كانوا تقليدياً (باعتبارهم على العقيدة الأشعرية) لا يقولون بعقائديت الولاء والبراء في الداخل المسلم. وهكذا كانت هذه العقائدية الجديدة، وتحت وطأة المزايمة مع السلفية، كما تحت وطأة الصراع مع النظام المصري (١٩٥٤ - ١٩٦٥)، تجعل من التمايز انفصلاً سماً سيد قطب كما هو معروف في كتابه: "معالم في الطريق" (١٩٦٤): الانفصال الشعوري، إباء للجاهلية الغربية (التي سادت بحسب وجهة النظر هذه في الدول الوطنية)، وترفعاً عنها في عملية تطهير ذاتي قاسية، تحدها دوائر ورمزيات وأدبيات الهجرة من المجتمع الكافر تمهيداً للهجوم عليه فاتحين، كما حدث في هجرة النبي (ص) من مكة إلى المدينة، ثم عودته إليها فاتحاً. وقد صار ذلك سهلاً أو ممكناً، لأن عمليات تحويل المفاهيم التي قادها الإخوان في مصر، وأبو الأعلى المودودي زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان والهند وأفغانستان، كانت قد مضت أشواطاً بعيدة.

كنا نذهب إلى مصر كل عام لحضور مؤتمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف، وفي سنة ١٩٨٧ أو ١٩٨٨، وكنت بصحبة شيخ الأزهر جاد الحق والشيخ محمد مهدي شمس الدين، سمعت شمس الدين يقول لشيخ الأزهر: منذ الستينيات تغيرت مصر تماماً، في سنة ١٩٦٥ كان معظم النسوة في الشوارع لا يلبسن غطاء رأس، ونشهد في الثمانينيات العكس. شيخ الأزهر أجاب: نعم هذا أمر جيد، وسكت. فقال لي شمس الدين هامساً: لا يبدو أن الشيخ جاد الحق مسرور جداً بهذه الظاهرة. فقلت: لكنك يا سيدي كنت عشية أمس تجادل عدداً من كبار المصريين في مسألة مرجعية الإسلام، وأن الولاية

والحرفة والدين والفقه والحديث، كانت تعني نهوضاً يشبه البيوريتانية البروتستانتية، لكن الغزوة النابوليونية قضت عليه لمصلحة السوق الاستعمارية. لقد حفل القرن التاسع عشر بالحركات والظواهر الإصلاحية، استناداً إلى المعرفة بأوروبا، واتخاذها نموذجاً، وكان الإصلاحيون أعداء للتقليد أيضاً، وأرادوا فتح باب الاجتهاد، لكنهم ما اهتموا بالمسائل العقديّة كما اهتم السلفيون في الحجاز ونجد واليمن والهند والمغرب. ومع أن الطرفين اعتبرا نفسيهما سلفيين، إلا أن سلفيي البلاد التي ذكرناها ركزوا على الاعتقاد، وعلى كراهية التصوف، أمّا الذين عُرفوا بالإصلاحيين في مصر والمغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن شواهدهم كانت قرآنية وراشدية، بينما مثالاتهم أوروبية. هكذا فعل الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي ومحمد عبده.

لماذا انهار التقليد في الربع الأول من القرن العشرين جزاءً لضغوط القرن التاسع عشر، ولم ينهر في القرن الثامن عشر مع أن الضغوط كانت أشد؟! أرى أن ضغوط القرن الثامن عشر كانت داخلية وذاتية، وقد اعتاد التقليد على النهضات الداخلية، وأفاد منها في التجدد الذاتي، أمّا إصلاحيات القرن التاسع عشر، فكانت تحت وطأة نظام العالم الجديد، نظام نابوليون وغلاستون. وقد ذهب كل النهضويين العرب والمسلمين إلى أوروبا ليروا كيف يمكن أن يدفعوا السيل (كما قال خير الدين التونسي)، لكنهم بدلاً من ذلك اندفعوا في سياقه تاركين وراءهم مجتمعات متخلخلة، ورجال دين مذهولين لا يدرون ماذا يفعلون، أمّا السلفيون فيواجهونهم بالتفسيق والتكفير، وأمّا الإصلاحيون فيواجهونهم بالجمود والخمود وظلم الدين والأمة بإصرارهم على التقليد،

العثمانيين، لكن التصوف ظل تعددياً وكذلك المدارس والأوقاف. وبذلك، تضاعف الصراع على المناصب وعلى المدارس وفيها، لأن كل عالم بارز من أي مذهب كان يجد مكاناً رحباً أو أكثر من مكان. ولنا في ابن بطوطة ثم ابن خلدون نموذجان بارزان. فقد كان ابن بطوطة يتولى القضاء في كل مدينة يصل إليها، وكان ابن خلدون فقيهاً مالكيّاً فلما نزل القاهرة تولى سدة قضاء المالكية ست مرات، فضلاً عن التدريس والاحترام. واقترب الفقه بالمذهب العقدي، فباستثناء بعض الحنابلة (الذين أصروا على السلفية)، وباستثناء بعض الأحناف (الذين أصروا على الماتريدية)، صار معظم أهل السنة من الأشاعرة نسبة في الاعتقاد إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ). وقد بلور الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في "إحياء علوم الدين" وكتبه الأخرى الشُّعب الثلاث لمذهب أهل السنة: العقيدة الأشعرية، والمذاهب الفقهية الأربعة، والتصوف.

في القرن الثامن عشر بدا كأنما الجمود قد سيطر، فظهر نزوع متشدد أومتسلف حتى لدى الصوفية. لقد حملت السلفية دعوة قوية إلى فتح باب الاجتهاد والخلاص من التقاليد الفقهية والصوفية، بل كان هناك أيضاً اتهامات بالشرك لأقل الأشياء. كان هناك تغيير قوي في فقه الدين، يميل إلى الطهورية، ويعتبر التقاليد بدعاً يجب الخلاص منها. وكان هناك حركة جدالية كبرى بين الوهابية وأتباع المذاهب الفقهية والصوفية، بدا كأنما هي جميعاً موجهة من العثمانيين الذين كانوا يتصارعون مع الوهابيين ليس في الدين فقط، بل في العسكر أيضاً. وقد وجد بيتر جران (Peter Gran) في كتابه: "الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠"، أن حركات القرن الثامن عشر في التجارة

ولا بد من استعادة الشرعية، بالعودة إلى التجربة النبوية الأولى، كما هو شأن جميع الجماعات الإحيائية، ولذلك سمى الإخوان المسلمون أنفسهم "جماعة"، ودخلوا في سمتية دينية ذات طابع شعائري. وكان حسن البنا معجباً بسلفية نجد، وبتجربة الملك عبد العزيز في إقامة الدولة على الكتاب والسنة، لكن ذلك كله بدا مستحيلاً في مصر، وفي مجتمعات مدينية ضخمة واندماجية ومستقرة. ولذلك ركز على "الخصوصيات" التي تبتعد بجماعته عن المجتمع العام، فحتى "حجاب المرأة المسلمة" الإخواني بدا مختلفاً عن الحجاب التقليدي. لقد كان الاستهداف استعادة الشرعية باستلهام التجربة الأولى التي يمكن التصرف في تأويلها بحسب الظروف التي وجد البنا نفسه فيها. تجربة الملك عبد العزيز معروفة بتفصيلاتها، ولا يمكن التأويل فيها، أما التجربة النبوية، فإنها فضلاً عن قابليتها للتأويل والتحويل، فإنها تملك لدى المسلمين ذكريات عذبة ونضالية بين الجهاد والهجرة أو الهجرة والجهاد. وبالتوازي مع مساعي اختصاص جماعته بأنهم هم أساس الشرعية الجديدة، فقد انصرفوا في الثلاثينيات والأربعينيات إلى التحويل في مفهوم الشريعة، وهو أمر أفضح من مسألة السنة التي كان السلفيون يركزون عليها، فالشريعة هي الدين ذاته بعقائده وعباداته ومعاملاته. وقد لفتهم إلى أهمية هذا التحويل في "فقه الدين" عبد الرزاق السنهوري القانوني المصري الكبير الذي كتب في السوربون في سنة ١٩٢٦ - ١٩٢٧ أطروحته للدكتوراه عن الخلافة التي كان مصطفى كمال قد ألغاهها في سنة ١٩٢٤. والسنهوري - كما هو شأن الإصلاحيين المسلمين - يريد الاستغناء عن الخلافة التاريخية بجمعية أمم إسلامية، على شكل

وتجاهلهم لضرورات الزمان والمكان! لقد انهار التقليد الفقهي التاريخي، وضعفت الأشعرية العقديّة تحت وطأة السلفية أو الاعتزال الجديد، وما نجا غير التصوف، لأن الفئات الشعبية تشبثت به، ولأن المستشرقين وصانعي السياسات الاستعمارية صنعوا سلامهم معه. لقد حدث الفراغ في مؤسسة التقليد في سائر ديار الإسلام، وكان يجب أن ينقضي وقت طويل قبل أن يتحدد لهم اتجاه شبه مستقل من جديد. أما في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، فكان على العالم أن يكون سلفياً أو إصلاحياً، وعلى أي حال ما عاد أحد إلا الجريء يقول إنه شافعي أو حنفي أو مالكي، حتى مشايخ الأزهر المفروض أنهم شيوخ التقليد منذ قرابة الألف عام سمى بعضهم نفسه سلفياً، وزعم البعض الآخر أنه مجتهد ولا يعتنق مذهباً.

للمرة الأولى، في ثلاثينيات القرن العشرين، يمكن الحديث عن حركات هوية، وهي الجمعيات التي سميتها جماعات إحيائية^٦ لقد ظهرت نتيجة خوف على الدين، معتبرة أن المفاهيم الأساسية طرأ عليها اختلال كبير، ولا بد من إعادة بنائها على الأساس الأول الذي بناها عليه رسول الله (ص). ولذلك فإن عمليات "تحويل المفاهيم" بدأت بالمفهوم الأساسي، أي مفهوم الجماعة، فالجماعة عند أهل السنة هي أساس الشرعية الاجتماعية (فقه العيش)، وهي التي تحتضن الدين (السنة). فالجماعة التاريخية الكبيرة، والتي سادت فيها الأشعرية والمذاهب الفقهية الأربعة والتصوف، سمّت نفسها: أهل السنة والجماعة. وقد رأت الجماعات الإحيائية أن الشرعية انتفت لأن مفهوم الجماعة (الإجماع) تحطم، فترتب عليه اختلال في فقه الدين (أزمة المذاهب الفقهية)،

كتاب: عبد القادر عودة، "التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي"، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١ - وقد أعدم عودة في سنة ١٩٥٤ في الصراع بين جماعة الإخوان وثورة يوليو).

بين الأربعينيات والستينيات، نجحت الجماعات الإحيائية، والمفكرون الإسلاميون الأفراد، في تحويل مفهوم الشريعة تحويلاً كاملاً، فقد قالوا إن الشريعة لا تملك نظاماً قانونياً كاملاً فقط، بل تملك أيضاً نظاماً اجتماعياً وآخر اقتصادياً وآخر سياسياً. والطريف أن الإسلاميين ما كانوا متفقين على النظام الاقتصادي الذي يجب منافسته: فسيد قطب كان معادياً للنظام الرأسمالي، ويريد مباراة النظم الاشتراكية؛ ومصطفى السباعي اعتبر أن اشتراكية الإسلام أفضل من اشتراكية السوفييات؛ أمّا في الستينيات، ومع اشتداد الحرب الباردة والاصطفاف العربي والإسلامي في تلك الحرب، فإن الفكر الإحيائي مال إلى النظام الرأسمالي، مع إيثار الطريق الثالث، أي الطريق الإسلامي ذي النظام الكامل من كل وجه!

وطبعاً، فإن الإسلام بالمعنى الاعتقادي لا يملك نظاماً قانونياً ولا نظاماً اقتصادياً، وإنما ترتيبات وموروثات بحسب المصلحة والزمان في الاقتصاد والإدارة؛ وباستثناء تحريم الربا والاحتكار والغرر، ليس هناك ما يمكن قوله عن طبيعة النظام الاقتصادي في الإسلام. أمّا في القانون، فهناك موروث فقهي هائل، وهناك نظام قضائي تاريخي كبير، لكن باستثناء فقه المواريث والأحكام العامة للأسرة، ليس هناك ما يمكن اعتباره نظاماً منصوحاً عليه. والدليل على ذلك الخلاف بين أهل السياسة وأهل الشريعة في العصر العباسي، وبين أهل الشريعة وأهل القانون في العصر العثماني. لقد كان الخلاف في الحقيقة بين فئات اجتماعية

عصبة الأمم التي تشكلت في سنة ١٩٢٠. أمّا "الشرعية" في كل نظام من أنظمة "عصبة الأمم الإسلامية"، فتقوم على أن الإسلام يملك منظومة قانونية كاملة سواء في الكتاب والسنة، أو في الموروث الفقهي الكبير. إنها أهم وأوفق للمجتمعات الإسلامية من قانون نابوليون والتشريعات الأوروبية الأخرى. وفعلاً، فإن السنهوري وفقهاء الدستور والقانون في مصر أدخلوا كثيراً من قواعد وأحكام الأصول والفروع في القانون المدني المصري، وقوانين الدول العربية الأخرى التي أشرفوا على إصدارها بين أربعينيات القرن العشرين وستينياته. وما أفادت الجماعات الإحيائية من هذا السند غير المتوقع فقط، بل أفادت أيضاً من الذاتية المصرية والوطنية التي تعلمت وقتها. فقد كتب توفيق الحكيم مسرحية: "محمد"، و"يوميات نائب في الأرياف" التي انتقد فيها تطبيقات قانون نابوليون مثلما قال، وانصرف عباس محمود العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل للكتابة في الإسلاميات عن شخصيات وعن وقائع ماجدة، وصار ذلك كله جزءاً من الثقافة الوطنية المصرية والعربية.^٧

وطبعاً، لم تفهم الجماعات الإحيائية هذه الذاتيات، كما فهمها الكتاب الذين أرادوا مجارة الغرب، والمساهمة في بناء شخصية وطنية مستقلة، وإنما اعتبرت الجماعات ذلك كله جزءاً من الدين الذي يملك منظومة كاملة ومقدسة للمجتمع والدولة، رمزها الكبير الشريعة. وبدلاً من أن يظل نقد الغرب والتغريب والغزو الثقافي هو السائد لدى الإسلاميين والوطنيين والقوميين، فقد ظهرت دراسات محددة عن الفرق بين الشريعة والقانون، وأن الشريعة أصلح لمجتمعاتنا لأنها مقدسة، ولأنها ملائمة لأحوال المجتمعات ﴿الأي علم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (سورة الملك، الآية ١٤) (انظر

متعددة، اعتبرت إحداها أن الأخرى تعتدي على مصالحها، وقد أمكن الوصول إلى حلول وسطية في الحالتين، فجرى الحديث عن "السياسة الشرعية" للتخفيف عن الرعية، كما جرى الحديث أيام العثمانيين عن "القانون الشرعي" الذي يضعه السلطان ويُقرّه شيخ الإسلام.

إن أبرز التحويلات على مفهوم الشريعة يتمثل في اعتبار النظام السياسي جزءاً منها. كان النواح قد تكاثرت في مصر والهند عندما ألغى مصطفى كمال الخلافة، لكن سلفي الملك عبد العزيز لم يدخلوا فيه. وقد وضع حسن البنا ضمن برنامجه في الأربعينيات استعادة الخلافة، إلا إن الحديث لدى الحركات الإحيائية، باستثناء حزب التحرير، كان عن الدولة الإسلامية، كأنها نموذج معروف، وليس باعتباره نظاماً تاريخياً، بل هو نظام حاضر لمواجهة النظم الغربية. وما فعله الإخوان والحركات الإحيائية الأخرى أنهم اعتبروا، في الأربعينيات وما بعد، النظام السياسي جزءاً من الشريعة. وما كان النظام السياسي في التاريخ الإسلامي أبداً جزءاً من الدين. فجميع متكلمي الأشعرية يعتبرون النظام السياسي تدبيرياً ومصليحياً ولا شأن له بالاعتقاد. وعندما قويت الفكرة بعد مقتل حسن البنا في سنة ١٩٤٩، اختلفت بشأنها الحركات الإحيائية، فالأصوليون المتشددون قالوا إن نظام الحكم جزء من الدين، بينما قال الإحيائيون الآخرون: حتى لو لم يكن النظام السياسي جزءاً من الدين فإنه ضروري لتطبيق الشريعة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وعندما قيل لهم: لكنكم تعطون النظام السياسي مهام دينية، فكيف يظل نظاماً مدنياً بحسب ما تقولون؟ قالوا: لأن الحاكم منتخب وهو غير معصوم في تصرفاته. ثم ازداد تديين نظام الدولة

مع حاكمية سيد قطب. إذأ، تغير "فقه الدين" في الستينات من جهتين:^٨ اعتبار الشرعية مفتقدة لأن الشريعة غير مطبقة، واعتبار النظام السياسي الأداة الرئيسية في تطبيق الشريعة. أمّا مسألة تطبيق الشريعة فإن الإخوان وأشباههم هم المسؤولون عنها، بينما المسؤول عن المهمة الدينية للنظام السياسي هو أبو الأعلى المودودي زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان ونظريته في الحاكمية، والتي أخذها عنه سيد قطب. لماذا قامت باكستان وانفصلت عن الهند؟ لأن الناس يريدون تطبيق حكم الله في الأرض، وهم لا يتمكنون من ذلك إن بقوا مواطنين في الهند. إذأ، كي تكون الجماعة الجديدة مسلمة حقاً، فإنه لا بد من تحكيم شرع الله فيها من طريق النظام السياسي. وقد ظل المودودي مهتماً بمسائل الانتخابات والدستور الإسلامي، وشكليات الانتقال من النظام الغربي إلى النظام الإسلامي "التيوديمقراطي". أمّا سيد قطب ومن بعده فقالوا بتطبيق الحاكمية الإلهية بالقوة في مواجهة الجاهلية الغربية التي سيطرت في ديار المسلمين. لقد كان هناك تمهيدات عديدة للوصول إلى هذا الحل الثوري، فهناك مسألة اختفاء الجماعة واختفاء شرعيتها، وبالتالي ما عاد مهماً حتى لو كان الجمهور يشارك في الانتخابات وأنظمة الدولة الوطنية؛ وهناك المفهوم الجديد للشريعة التي اختلفت في نظرهم من المجتمع باستثناء الشكليات (لنتصور أن العبادات صارت شكليات!)، فمن أجل أن يعود الإسلام، فإنه لا بد من تطبيق الشريعة التي تشكل نظاماً كاملاً متكاملًا، إمّا أن يسود كله، وإمّا يختفي كله؛ وهناك الظروف الداخلية في الدولة الوطنية العربية والإسلامية، والتي سادتها الأنظمة

تشبه في نظره المجموعة الأولى التي كوَّنها رسول الله (ص) في مكة، فما الحاجة إلى "النظام الخاص"، أي الفريق المسلح الذي أشرف البنا على إنشائه وتدريبه، وشارك في الأربعينيات في عدة عمليات اغتيال؟ فالنبي (ص) ما مارس العنف ولا الدفاع طوال ثلاثة عشر عاماً في مكة، وقد قارب أتباعه الخمسمئة، أكثرهم من الرجال. ثم إن الجماعة التي تملك هذه الفكرة الكبيرة كانت تحتاج إلى أمن ووداعة من أجل الانتشار، ولم تتعرض في الأعوام العشرة الأولى لأي ضغوط من النظام السياسي، ولا من الأحزاب الأخرى، ربما باستثناء النفور الوفدي من هذا "الشيخ" الذي يتدخل في السياسة وينزل في الانتخابات! كانت أعمال البنا كلها تهدف إلى جمع الأنصار، وتوسيع العضوية، وإنشاء التحالفات، والتودد للقصر الملكي، وعدم إظهار العداء للبريطانيين، والتودد للأزهر، وكان البنا يصف حركته بجميع الأوصاف الممكنة التي لا يعرف أحد بعدها ما هي في الحقيقة، مثل أنها جماعة سلفية وصوفية وإصلاحية وأزهرية ووطنية وعربية وإسلامية... إلخ. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا أنشأ "النظام الخاص" في سنة ١٩٣٧ أو ١٩٣٩؟ وهو تنظيم عسكري - كما سبق القول - شارك في عمليات اغتيال لشخصيات سياسية كبيرة بسبب عمالتها للبريطانيين، أو عدائها للجماعة بحسب ما قالوا، كما أنهم اغتالوا قاضياً لأنه حاكم مجموعة منهم. ويقال إنهم استُخدموا في حريق القاهرة في سنة ١٩٥١، إنما كان ذلك بعد مقتل حسن البنا على يد البوليس السياسي المصري في سنة ١٩٤٩. والذي أراه أن الجهات السياسية المصرية، والأخرى البريطانية، توافقت على قتل الرجل، أمّا الجهات المصرية فبسبب العنف باسم الدين ضد الطبقة السياسية، وأمّا البريطانيون

العسكرية والأمنية القادمة فأفضت إلى تمردات في صفوف الشباب باسم اليسار وباسم الإسلام؛ وهناك الظروف العالمية خلال الحرب الباردة، والتي أفضت إلى اصطافات عربية وإسلامية مع هذا المعسكر أو ذاك، وصار كل من القطبين يلعب في ساحات القطب الآخر. وقد اشتهر تلاعب السوفيات والصينيين في ساحات ذوي الانحياز إلى الولايات المتحدة، كما اشتهر تلاعب الأميركيين في صفوف الإسلاميين و صفوف اليسار الجديد في الدول ذات الانحياز إلى الكتلة الشرقية.

٣ - الجماعة الحزبية والشرعية: سمى

حسن البنا مجموعته الجديدة: جماعة، ليشير إلى أنها ليست "جمعية" خيرية، كما أنها ليست حزباً مثل الأحزاب السياسية الأخرى. ومنذ البداية اشترع لها نظاماً كاملاً وهرمياً للانضباط والشورى والعضوية والبيعة للمرشد. وهذه أمور استطاعتها أكثر الحركات في العشرينيات والثلاثينيات في الغرب والشرق. أمّا ما تفردت به جماعة حسن البنا الحديدية التنظيم فهو أن هذه المجموعة الصغيرة صارت مؤتمنة على الدين، على الشرعية التي توشك أن تختفي حتى من مجتمعات المسلمين، ولا بد من استعادتها بالنضال. وكما سبق القول فإن التنظيم (هذا الاسم أطلقته السلطات في مصر على الإخوان في الزمن الملكي والزمن الجمهوري) من الناحية الشكلية، وطرائق العمل، أفاد ممّا كان معروفاً وقتها في الحركات السرية والفاشية الأوروبية، وهو أمر أفادت منه أيضاً الأحزاب والحركات الوطنية المصرية في الثلاثينيات والأربعينيات مثل حزب "مصر الفتاة"، وبعض الجماعات الشيوعية، والأخرى التي اصطنعها القصر الملكي. لكن إذا كان الأمر كذلك، أي أن جماعة البنا

شبان الطبقة الوسطى الصغيرة والمتدينة بأن الشرعية الإسلامية فُقدت من الدولة، ثم من المجتمع. كانت الكتابات الإخوانية في النصف الثاني من الأربعينيات تركز على تغرب الدولة، وغفلة المجتمع، وكان هناك أمل بأن يستطيع الضباط الأحرار استئلافهم أو تحييدهم (وبعض الضباط كانوا يعرفونهم من الداخل أو كانوا منهم)، فلما حدث الصدام بسبب الاختلاف على تقاسم السلطة أو على نصيبهم فيها، حدثت القطيعة وحدث الصدع الذي لم يلتئم بعد ذلك. ولأن عمليات "تحويل المفاهيم" كانت جارية بقوة فيما بين ثلاثينيات القرن الماضي وستينياته، فقد سهّل على "الحراك الثوري"، ومن خلال أوساطهم في كتابات سيد قطب في الخمسينيات والستينيات (من "في ظلال القرآن" إلى "معالم في الطريق")، أن يشرعن للعنف الديني باعتباره صراعاً بين الله والفرعون، بين الحاكمة والجاهلية!

الانشقاق: حاول السوسيولوجي

الألماني الكبير ماكس فيبر (Max Weber) (١٨٦٤ - ١٩٢٠) أن يضع قوانين أو قواعد للانشقاق ونشأة الفرق في الديانات الكبرى الغربية والأسبوعية، وقد اعتمد البروتستانتية أو البروتستانتية الغربية في حيوياتها وحركاتها منذ انقسامها أو انشقاقها الأول عن الكاثوليكية، باعتبارها نموذجاً للقياس، لكنه أخطأ في وصف الانشقاقات في البوذية والهندوسية، وأخطأ أكثر في فهم الانقسام داخل الإسلام، باعتبار التشيّع انقساماً عن جسم أكبر هو التسنن أو الأورثوذكسية الإسلامية. فعندما ظهر التشيّع بمختلف تياراته بين معتدلين وغلاة، لم يكن "أهل السنة والجماعة" بصيغتهم التاريخية موجودين بعد. ثم إن الإسلام بشيئته وسنته في الزمن الأقدم، ما كانت فيه طبقة كهنوتية يقوم مريدو

فلأن الإخوان من مصر وسورية ذهبوا إلى القتال في فلسطين. وهناك تقارير كتبها عميل للمخابرات البريطانية، كان يتلبس لبوس الأستاذ، تشير إلى أن البريطانيين ما كانوا يأمنون جانب حزب الوفد على مستقبل مصر، وكان فريق منهم معجباً بانضباطية الإخوان وطهوريتهم التي تشبه الطهورية البروتستانتية التي يعرفها البريطانيون والأميريكيون جيداً. هم مزعجون قليلاً في تعرضهم للحريات الشخصية، لكن يمكن الحديث معهم بعد أن صاروا الحزب التالي في الشعبية لحزب الوفد الذي ظهر فيه يساريون وثوار. ثم انتهى كل ذلك فجأة بعد اشتراكهم في حرب فلسطين.^٤ إن صلابه "التنظيم" يدل عليها عدم ضعفه أو انقسامه بعد مقتل قائده ومؤسسه، ثم مشاركته في ثورة ٢٣ يوليو في الشارع بقوة، واصطدامه بالضباط الأحرار في سنة ١٩٥٤، ودخول آلاف من أعضائه إلى المعتقلات، ومحاولته التمرد مرة أخرى في سنة ١٩٦٥ والقبض على بضعة آلاف أخرى. وما أتاهم الفرج إلا سنة ١٩٧١ من جانب الرئيس السادات الذي أطلق سراحهم من السجون، وحقق لهم إنجازاً آخر هو إدخال الشريعة في الدستور باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع - ومع ذلك فإن الذين اغتالوه في سنة ١٩٨١ كانت أصول بعضهم أو ثقافتهم إخوانية!

إن الصلابه المشهودة للتنظيم في وجه قوة الدولة المصرية، لم يكن سببها البناء الجيد والمحكم فقط، بل قوة الفكرة بالدرجة الأولى أيضاً، بدليل أن هناك أحزاباً راديكالية أخرى وطنية وشيوعية وإسلامية عامة، تمكّن النظام المصري من اختراقها وتفكيكها أو استئلافها باستثناء الإخوان المسلمين. والذي أقصده بقوة الفكرة، الاقتناع العميق لدى فئات من

السعودية أو خارجها حتى السبعينات بالعمل السياسي أو العمل السياسي باسم الدين، لكنها تحت وطأة العولميات، والسمتية الدينية القاسية، تسيّست خارج المملكة ثم في داخلها. وظهر ذلك في مصر في أحداث الكلية الفنية العسكرية (١٩٧٤)، وفي قتل وزير الأوقاف المصري (١٩٧٧)، ثم في قتل الرئيس السادات (١٩٨١)، وقد شرعَ سيد قطب الاقتتال الداخلي باعتباره صراعاً بين الفتية الذين آمنوا برهبهم وزدناهم هدىً ﴿ (سورة الكهف، الآية ١٣)، وسائر المجتمعات الإسلامية باعتبارها دخلت في زمن الجاهلية، ولا بد من إعادة تجربة النبي الأولى معها. وقد أثار ذلك اهتمام الشبان والكهول في السجون والمعتقلات، إلا إن شيوخ الإخوان انزعجوا من هذه الرؤية المقبضة والتي لا تبشر بأي نجاح وإنما هي انتحاريات، وقالوا: إنما نحن دعاة ولسنا قضاة! وهنا تكفل إخوان متسلفون، وسلفيون ليسوا من أصول إخوانية، بالمضي إلى الجهاد فوراً مستخدمين أحياناً مفهوم الشُّرك السلفي (تأليه الحاكم)، وأحياناً أخرى مفهوم الجاهلية الذي فضله سيد قطب. وكان المتسلف ذو الأصول الإخوانية محمد عبد السلام فرج قد كتب في سنة ١٩٧٧ رسالته المشهورة: "الفريضة الغائبة"، وهو يعني بها الجهاد، وأن استخدامه في الداخل صار ضرورياً، لأن الدولة والمجتمع كليهما تغرباً وأشركاً، وقد شارك المؤلف في مؤامرة اغتيال الرئيس السادات باعتبار ذلك جهاداً في سبيل الله. ولست أزعم هنا أن العنف الديني (الجهاد في الداخل المسلم) صار برنامجاً للإخوان في السبعينيات، إذ كانوا لا يزالون يأملون بحصول انقلاب شامل جزاء الفساد والاستبداد، يصلون من طريقه إلى السلطة (كما حدث في سنة ٢٠١٢)، غير أن جميع التحويلات في المفاهيم الدينية

الإصلاح بالانشقاق عنها أو عليها. لكن على الرغم من ذلك، فإن هناك علامات أخرى في رؤية فيبر يمكن الإفادة منها في فهم الانشقاق الذي حدث في الإسلام السني، وظهرت معالمه في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته: أولاً، انهيار التقاليد العريقة في فهم الدين وثوابته، وفي فقه العيش وترتيباته؛ ثانياً، ظهور جماعات مصممة على ملء الفراغ ولو بالعنف بدعوى تجاوز التشوهات التي داخلت التجربة الأولى أو التأسيسية. وقد حدث هذان الأمران لدى السنة والشيعية، أي انهيار التقاليد أو الأورثوذكسيات التاريخية تحت وطأة الحداثة، لكن المؤسسة الدينية الشيعية الكبرى في إيران استوعبت هذا الأمر، وأعدت توجيهه في حركة جماهيرية زاخرة يقول قادتها أنهم أفادوا في ذلك من تجربة الإخوان المسلمين! وما أمكن للجماعات الدينية الجديدة في الإسلام السني أن تحصل بعد حسن البناء على قيادة مشابهة، ولا سيما أن الإسلام السني التاريخي لا يملك هرمية مشابهة للكاثوليكية وللتشيع، ثم إن فكرة الجماعة غير الهرمية وغير الانقسامية شديدة العمق لدى المسلمين السنة بصورة خاصة، ولذلك يصعب التلويح بالخروج عليها. ولذا، ففضلاً عن السمتية الدينية الشديدة التي نشرها الإخوان والجماعات المشابهة، والسلفيات، والتي صارت تياراً جارفاً باسم الصحوة، كان هناك التحويلات الدووية للمفاهيم الدينية والتقليدية الثابتة مثل الجماعة، والشريعة، والجهاد، والسلطة وعلاقتها بالدين، والمؤسسة الدينية وتبعيتها للسلطات وعدم أمانتها للدين. وظهر عنصر أو وضع جديد هو التلاقي الجزئي أو الكلي بين الإخوانيات والسلفيات الجديدة في السبعينيات وما بعد. ولم تهتم السلفيات داخل المملكة العربية

أن توجه أسامة بن لادن انتصر فحدثت "غزوة" نيويورك وواشنطن. لكن في المدى الاستراتيجي - إذا صحّت هذه المعلومة فعلاً - فإن الذي انتصر إنما هو اتجاه أيمن الظواهري. إن المعروف عن أسامة بن لادن أنه سارع إلى مبايعة أمير حركة طالبان، أمّا الظواهري وقبل مقتل أسامة بن لادن (٢٠١١) وبعده فدخل في مشروعات إقامة دول أو دولة إسلامية أو دولة خلافة. وظهر ذلك مع الزرقاوي (٢٠٠٥ - ٢٠٠٦)، ثم مع أبي بكر البغدادي (٢٠١٤). ومفتو التنظيمات الجهادية مختلفون حتى اليوم بين الظواهري والبغدادي، وليس على مبدأ إقامة الدولة، وإنما على الشروط والمؤهلات والتوقيت. فالظواهري يرى الترتيب إلى حين الاستيلاء الكامل، والبيعة العامة، بينما يرى البغدادي إقامة الدولة على أي شبر يتحرر من سلطة الطواغيت في أي مكان. وربما ما كان الخلاف فقهيًا كما تُوهم المظاهر، بل هو صراع على النفوذ والقيادة. وما أريد الوصول إليه هو أن مشروع الدولة (الإخواني في الأصل)، لم يفجر المجتمعات والدول فقط، بل الدين أيضاً لأن آلاف الشبان العرب وغير العرب (وغير العرب أكثر من العرب) الذين يسارعون إلى الانضمام إلى دولة داعش، صاروا يملكون هدفاً محدداً هو الدولة الإسلامية أو دولة الخلافة، التي صارت في الإسلام السنّي الجديد ركناً من أركان الدين لا يُعتبر المرء مسلماً إلا بالقول به أو النضال من أجله. إنه تغيير في أصول الدين، وهو أمر أكبر من الانشقاق، لأن ثوابته وأركانه تغيرت. الجماعة هي الأصل في الإسلام السنّي التاريخي، فأين هي الآن؟ من هو صاحب المرجعية؟

منذ سنة ٢٠٠٧ تحدثت مرتين مع وزير الخارجية السعودي الراحل الأمير سعود الفيصل. فقد قرأت له تصريحاً بأن القاعدة

والتقاليد الدينية إنما قاموا بها هم، أو المفكرون الذين كانوا قريبين منهم منذ الأربعينيات. فالشرعية منتفية عن نظام الدولة الوطنية، ومشروع الدولة الإسلامية جاهز، والتنظيم الذي يقود هذا المشروع جاهز. أمّا الانشقاق في الدين عملياً فإن الذي صنعه هو اللقاء بين المشروع السياسي لأصولي الإخوان، وجهاديات السلفيات الجديدة. وأهم معالم هذا الانشقاق: استخدام الجهاد ضد الداخل المسلم، أو اعتبار الداخل المسلم هو العدو الأول، كأنهم ينتمون إلى دين آخر هم وحدهم الذين يحددون ثوابته وضوابطه من طريق إخماد صوت الإسلام القديم والمتعارف عليه. إن الجهاديين فرقة مثل الفرق التي كانت تظهر في العصور الوسطى، وما داناها في "العنف الشعائري" هذا إلا القرامطة الذين غزوا الكعبة وقتلوا الحجيج، واغتنموا الحجر الأسود. وحدث الشيء ذاته مع السلفيين الجدد هؤلاء في سنة ١٩٧٩ - ١٩٨٠ عندما تمترسوا في البيت الحرام وقتلوا الناس، لكن بشعارات مهذوية وليست جهادية!

انفجار الدين: ذكر توماس هيغهامر

(Thomas Hegghammer) في كتابه:

"الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب" أنه حتى سنة ٢٠٠٠ كان هناك خلاف في رأس القاعدة بين أنصار أسامة بن لادن ذوي الأصول السلفية، وأنصار أيمن الظواهري ذوي الأصول الإخوانية. لقد كانوا مختلفين على الأولويات في "الجهاد": هل نبدأ بمهاجمة فسطاط الكفر، أم نبدأ بمهاجمة فسطاط الطغيان والشرك والجاهلية، أي حكومات البلاد الإسلامية؟ وكان الظواهري (زعيم حركة الجهاد التي شاركت في قتل الرئيس السادات، وقتلت طويلاً في الداخل المصري) من أنصار الجهاد في الداخل، غير

ذلك التسامح الديني بعد سنة ١٦٤٨. ولا شك في أن معظم الجمهور السنّي ليس مع القاعدة أو مع داعش، لكن العامة الإسلامية تريد نظاماً سياسياً على علاقة أوثق بالدين، لأنهم صاروا مقتنعين بأن دينهم يمتلك نظاماً سياسياً. ووعي الجمهور هذا دفع بعض الحكام مثل النميري والبشير وقبلهم الرئيس السادات، إلى دعم شرعيتهم أو قلة شرعيتهم بالاقتراب أكثر من الجمهور بدعوى تطبيق الشريعة أو استحداث إمارة للمؤمنين. والنظام المغربي مستقر لأن الملك فيه هو حارس الدين، وأمير المؤمنين. ولا يكفي أو لا يشفي الآن - وسط الكوارث في سورية والعراق وليبيا واليمن ولبنان - النعي على الدولة الوطنية العربية في زمنها الثاني، زمن صدام حسين، وحافظ الأسد وابنه، والقذافي، والنميري والبشير، وعلي عبد الله صالح. فالدولة الوطنية فاشلة بامتياز بسبب هؤلاء الطغاة، غير أن العنف باسم الدين السنّي والشيعي انفلت من عقاله من دون وازع ولا ضابط، وبما يناظر أفعال هؤلاء الطغاة. فالعنف الصدامي والأسدي ربما يذهب بذهاب النظام القاتل، لكن كيف نخرج من العنف باسم الدين الذي كان عماد الطمأنينة والاستقرار في المجتمعات؟ لقد انتهت ترتيبات فقه العيش، وظهر فقه جديد للدين صار العنف فيه جزءاً من الدين ذاته. لقد تغير الدين أو تغير فقهه، فما عاد يكفي كي تكون مسلماً صالحاً أن تؤدي عباداتك المفروضة، وأن تحسن التعامل مع الناس، باعتبار أن المسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده. لقد صار عليك إذا كنت سورياً أن تتحمل ليس براميل الأسد المتفجرة، ومقاتل الميليشيات المقاتلة معه فقط، بل أن تعتبر داعشاً في المناطق التي يسيطر عليها جزءاً من إيمانك الديني. ويكاد العراقي السنّي يواجه وضعاً

ليست تنظيمياً أصولياً متطرفاً فقط، بل هي تملك مشروعاً للخلافة العالمية أيضاً. وجادلت الأمير بأن سلفي الملك عبد العزيز ما كانوا مع الخلافة، وإنما مع دولة الكتاب والسنة، وهم يعتبرون أن مشروعهم تحقق. وقال الأمير سعود الفيصل: أنا أعجب من رؤيتك النمطية والتقليدية هذه، فسلفيو الملك عبد العزيز انتهوا من زمان، وهذه سلفيات جديدة، ملقحة بالأفكار الإخوانية والجهاديات. وقد تحققت لهم أمور بدت مستحيلة، أهمها مهاجمة الولايات المتحدة، فلماذا لا يستقيم لهم أمر إقامة الدولة مثلما تحقق لأبي بكر الصديق؟ وهذه هي رؤيتهم اليوم! لقد نجحوا في تغيير ثوابت الدين، وصار لهم جمهور من المؤمنين، ومن الشامتين بالأنظمة وبالأميركان. وعندما قابلته في مطلع سنة ٢٠١٣ كان هو الذي افتتح الحديث: "متى قلت لك إن هؤلاء يملكون مشروعاً للخلافة؟" قلت: في سنة ٢٠٠٧ عقب مقتل الزرقاوي. قال: "إن استتب الأمر للإخوان في مصر، فإن مشروعات الخلافة والدولة الإسلامية ستسارع إلى الظهور في كل مكان!" كيف يحدث التغيير الجذري، وأقصد به هنا التغيير الديني؟ نعرف شكلين للتغيير الديني أو في داخل الدين: الأول، هو الذي حدث في إيران بفعل الدولة الصفوية وبالقوة: الثاني، في الفوران البروتستانتية، وقد أنتج بقوة الجمهور المنشق، وبتأييد بعض الأمراء والملوك، ديناً مسيحياً جديداً خارج الكاثوليكية، ترتبت عليه حروب دامت إحداها ١٠٠ عام، والأخرى ٣٠ عاماً، وطبعاً لم يكن لها أسباب دينية فقط. الصفويون أرغموا أهل السنة على التشيع أو الهجرة، والبروتستانت هاجروا بالملايين إلى أميركا قبل أن تستقر لهم دول ومجتمعات في القارة القديمة، وجاء بعد

دخلوا في هذا "العنف الشعائري" من أجل السلطة باسم الدين، أن يعودوا بشراً كسائر البشر؟ ما نجا الأوروبيون والأميريكيون من العنف باسم الدين إلا بقوة الدولة، وإخراج الدين من المجال العام، فهل يمكن ذلك في عالم الإسلام؟

منذ سنة ٢٠١٠ نشرت عدة دراسات^{١١} عن إمكانات إعادة السكينة إلى الدين بتقوية المؤسسات الدينية وتحريها من قبضة الدول وإعادة الانسجام بين الدين والدولة، وتعاون العلماء والمتقنين في عمليات نقد المفاهيم وتحريها، وإقامة أنظمة للحكم الصالح تُنهي هروب الناس إلى الدولة الدينية. ولا تزال "سياسات الدين" بحاجة إلى أعمال بحثية وميدانية ومراجعات كثيرة، ونحن نشكو عربياً وإسلامياً من عدم وجود حالة نهوض في الفكر والتفكير والتقدير والتدبير، ويكفي دليلاً على ذلك تجرد علمانيين ومتقنين قوميين عند بشار الأسد وحسن نصر الله، وتجمد مثقفين إسلاميين عند تطبيق الشريعة لدى الإخوان!

إن انفجار الدين، وتفكك الدول في العالم العربي، ظاهرتان هائلتان تكاد الإحاطة بهما واستيعابهما يتعذران في الأمد المنظور مع غياب حالة النهوض، وربما يكون علينا الإفادة من مطالعات الآخرين ودراساتهم.

لقد وعدت القراء في مطلع المقالة بقراءة أربع ظواهر: حراك سنة ٢٠١١؛ ظهور الإسلام السياسي والآخر جهادي؛ العنف المنفلت من عقاله في أوساط الشبان، والعالم العربي؛ العلاقات الدولية في الأعوام الخمسة الأخيرة، وأدوار تلك العلاقات في العنف الجاري، وفي التفكك الموجود في الدول والمجتمعات. وبعد هذه المطالعة، أجد أنني ركزت كما قصدت على

أصعب بين داعش والحشد الشعبي والأكراد. ولا أدري فعلاً كيف يعيش الليبيون الآن، بعد دولة القذافي التي كانت مخيفة حقاً!

هذه المطالعة قراءة في متغيرات فقه الدين، وفقه العيش المرتبط به خلال ١٠٠ عام، وفي تفجرات المفاهيم الدينية التي حدثت في شبه القارة الهندية، وفي العالم العربي. لكن المجتمعات الإسلامية كلها معرضة، لأن الإسلام التقليدي الذي نعرفه (فأنا من دارسيه والمتخصصين فيه) قد انتهى أو كاد. إن تشخيصي أن الحركات الإحيائية (وبشكل رئيسي الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان وأفغانستان، والإخوان المسلمون في مصر والعالم العربي) تمكنت من خلال السمتية الدينية ذات الطابع الشعائري، وتحويلات المفاهيم، والتنظيم الحديدي، أن تُحدث انشقاقاً في الدين. ولأنها لم تصل إلى السلطة في دولة كبرى أو وسطى في العالم السنّي (بخلاف إيران)، فإنها تحاول تفجير الدين والمجتمعات في وجه الشعوب والدول. ولست متشائماً في إمكان إخماد هذا الفوران بالقوة في الأعوام المقبلة، إنما ماذا نفعل بالقوة التفجيرية لهذا الشكل الجديد من أشكال الفوران الديني، والذي قضى ويقضي على المعروف لدينا من الإسلام التاريخي؟

على الرغم من كل ما قدمته من تحليل لعلل ظهور العنف الديني، فإنني لا أكاد أستوعب هول هذا العنف ذي الصبغة الشعائرية في تصرفات متطرفي الإسلاميين. جرب بشار الأسد السلطة، وهو مستعد للقضاء على شعبه كله من أجل البقاء على الكرسي، وجرب الإخوان السلطة، وجربها داعش، فكيف يمكن للملايين الذين

هذا الاندفاع في اتجاه العنف من جانب بعض الشباب والفئات، وقد ذكرت أسباباً لهذه الهشاشة، بيد أن ظاهرة الاندفاع المفزع هذه تحتاج إلى تفصيل أكثر إقناعاً. ■

الحركات، ثم على جذور العنف باسم الدين، لكن الأدوار الإقليمية والدولية في المخاض الهائل في العالم العربي تحتاج إلى معلومات أكثر، وإلى دراسة مستقلة. وكذلك الأمر مع

المصادر

- ١ نزيه الأيوبي، "تضخيم الدولة العربية"، ترجمة أمجد حسين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).
- ٢ درست وجوه الوعي لدى الإسلاميين بهذه المسألة في كتابي: "سياسيات الإسلام المعاصر - مراجعات ومتابعات" (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٢٠ - ١٨٠، و"أزمة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي" (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤)، ص ١٣٣ - ١٦٠.
- ٣ درست مسألة السماتية بإسهاب في كتابي: "أزمة التغيير..."، مصدر سبق ذكره.
- ٤ بل هناك كلام منسوب إلى حسن البنا من أواخر الثلاثينيات يعتبر فيه أن الحكم من أركان الإسلام، وأن الإخوان يسعون للوصول إليه. قارن بـ: إسحاق موسى الحسيني، "الإخوان، كبرى الحركات الإسلامية" (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٢)، ص ١٢.
- ٥ بيتر جران، "الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠"، ترجمة محروس سليمان ومراجعة رؤوف عباس حامد (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).
- ٦ تشبيهاً بالنهضات البروتستانتية (revivalist movements).
- ٧ كنت أظن أن البنا أخذ عن السنهوري فقط فكرة المضاهاة بين الشريعة والقانون، ثم وجدت له كلاماً يشير إلى أنه أخذ عنه فكرة عصبة الأمم، فلا أدري كيف كان في وسعه الجمع بين الخلافة وعصبة الأمم الإسلامية في خطاب واحد.
- ٨ بشأن ذلك، انظر دراستي: "الإسلام السياسي ومسألة الشرعية" في: "أزمة التغيير..."، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣ - ١٦٠.
- ٩ جيمس هيوارث دن، "الاتجاهات الدينية والسياسية في مصر الحديثة"، ترجمة أحمد الشنبري (بيروت: دار جداول، ٢٠١٣).
- ١٠ توماس هيغهامر، "الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب"، ترجمة أمين الأيوبي ومراجعة سعود السويدا (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣).
- ١١ جمعتها في كتاب: "أزمة التغيير..."، مصدر سبق ذكره. وخارج الكتاب لي دراسة بعنوان: "مخاضات التآزم الديني"، وأخرى بعنوان: "سياسات الدين في أزمة التغيير"، وثالثة بعنوان: "إمكانات الإصلاح الديني في أزمة التآزم"، وأخيرة بعنوان: "الفتوى بين فقه الدين وفقه العيش"، وكلها منشورة في موقعي الإلكتروني: