مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 18 / العـدد 02 / سبتمبر 2024 / ص ص 97 - 108
Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

# المؤسسة الدينية الإسلامية ومسألة الاختلاف في العالم العربي

# The Islamic Religious Institution And the Question of Difference in the Arab World

**حسان حامي**
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 (الجزائر) ، hasanhhami@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/05/27 تاريخ القبول: 2024/09/04 تاريخ النشر: 2024/09/30

**ملخص:**
رامت هذه الورقة إلى فهم السياقات التاريخية والسياسية والسوسيولوجية التي مسّت المؤسسة الدينية الإسلامية وعلاقتها بمسائل الاختلاف وتجديد الخطاب الديني وحرية التفكير، وذلك من خلال محاولة معرفة مكانة تجديد ومراجعة الخطاب الديني في المؤسسات الدينية الرسمية /غير الرسمية وحدوده. كذلك مناقشة مسألة التكفير قديما وحديثا ومضامينه وخلفياته السياسية والأيديولوجية مع طرح بعض نماذج التكفير في العالم العربي المعاصر، إضافة إلى طرح تصور حول مآلات حرية الفكر في العالم العربي مع تداخل المجالين السياسي والديني، وأفق العلاقة بين المؤسسة الدينية ومن يختلف معها من النخب الأكاديمية في سياق الثقافة الإسلامية ومن داخلها.
**كلمات مفتاحية:** المؤسسة الدينية، مسألة الاختلاف، التكفير، الخطاب الديني، حرية التفكير.

**ABSTRACT:**
This article aimed to understand the historical, political and sociological contexts that affected the Islamic religious institution and its relationship to issues of difference, renewal of religious discourse and freedom of thought, by trying to know the status of renewing and reviewing religious discourse in official/informal religious institutions and its limits, and discussing the issue of blasphemy, ancient and modern, and its contents and backgrounds Political and ideological, in addition to presenting a perception about the consequences of freedom of thought in the Arab world with the overlapping of the political and religious fields. and the relationship between the religious instition and the academic elits in the contexte of Islamic culture
**Keywords:** Religious Institution; Question Of Difference, Atonement, Renewal of Religious Discourse, Freedom Of Thought.

## 1- مقدمة:

أخذت مسألة الاختلاف في الفكر العربي المعاصر حيزا هاما من البحث ومحاولة الفهم، بالنظر إلى امتدادها في التاريخ والجغرافيا في العالم الإسلامي منذ النشأة الأولى. إنها مسألة لم تبق في إطار السجالات النخبوية أو الفقهية بل امتدت لتحدث توترات مجتمعية، قسمت المجتمعات العربية إلى كَنْتُونَات متنافرة، وأدخلته في حالة تشابك فيها الإيديولوجي بالهوياتي بالسياسي، خاصة في العقود الأخيرة مع انتشار الإسلام الحركي والجماعات الإسلامية، سياسية كانت أم ذات لون دعوي. إذ كان حضور التيار السكولائي المدرساني قويا ومؤثرا جدا في عديد المراحل التي عرفها تكوين الدولة والمجتمع (ما بعد الاستقلال)، نتج عن ذلك حالة من الصدام بين المؤسسة الدينية الرسمية مع الحركات الأصولية والإسلام السياسي الصاعد، إذ ساهم هذا الشكل من التنازع على سلطة التفسير والفهم للنص الديني حالة من الجمود والتكلس على مستوى الخطاب والاجتهاد، كما عمل على تعطيل حركة الفكر وكان سببا في التضييق على حرية التفكير وخاصة ما تعلق بتلك الدراسات النقدية للتراث والنصوص.

- المؤلف المرسل: حسان حامي

doi: 10.34118/ssj.v18i2.3984
http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj/article/view/3984
ISSN: 1112 - 6752 رقم الإيداع القانوني: 66 - 2006 EISSN: 2602 - 6090

مثلت المؤسسة الدينية في الحالة الإسلامية لقرون، سلطة روحية مركزية تحلقت حولها كل التنظيمات الاجتماعية التقليدية وأطرت كل أشكال العلاقات المادية والغير المادية بين الأفراد، بحكم صلاحياتها في تمثيل الخطاب الديني في معظم المجتمعات الإسلامية المعاصرة أين يكون الدين منسابا في كل مفاصل الحياة الشخصية والعامة للفرد. إذ لعب تموقعها قرب مساحات السلطة ومعرفتها المسبقة بحاجة تلك السلطة لشكل من الشرعية الدينية، شرطا أساسيا في استقوائها وسطوتها على كل أطر التفكير والرقابة عليه. أين يُمَثَّلَ الدين ومؤسساته بالنسبة لهذه السلطة أحد أهم أدوات البقاء وتحييد الخصوم السياسيين بحجج قد تكون ذات مرجعية دينية.

تأسيسا على ما سلف فإن هذه الورقة ستحاول ملامسة موضوع الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية وسياقات تشكل المؤسسة الدينية الإسلامية في سياقات تاريخية وسياسية وسوسيولوجية مختلفة عن غيرها وفي جوارها من الحضارات والأديان الأخرى هذه المؤسسة التي لا يمكن حصرها في هيئة بذاتها، أوجغرافيا، أو بيئة ثقافية بعينها، أو طائفة من المسلمين، إنما تشكلت وفق حاجات مجتمعية وتاريخية معقدة ألزمتها أن تتخذ أشكالا مختلفة ومرجعيات متعددة إلا أنها اتسمت كلها بتلك السلطة الرمزية و الروحية والتي جعلتها كيانا عابرا للهويات والقطريات بعبور سلطة الديني على كل التمايزات الاجتماعية والهوّياتية.

يُحيلنا ما تقدم من تصور حول مكانة المؤسسة الدينية إلى طرح جملة من الاستشكالات التي نراها ملحة في راهن العالم العربي وهي:

أولها، ما هي الظروف التاريخية والسياسية التي أسهمت في تشكل المؤسسة الدينية في الحالة الإسلامية؟

وثانيا، كيف تعاملت المؤسسة الدينية مع المختلفين معها في تفسير وفهم النصوص الدينية؟ وهل كانت حالات التكفير ذات رؤية عقدية محضة أم رؤية سياسية أم كلاهما معا؟

وثالثا، ما هي مآلات حرية التفكر في العالم العربي في سياقات تداخل فيها السياسي بالشأن الديني؟

**2- عن الدين، والمؤسسة الدينية في السياقين المسيحي والإسلامي:**

عرف الدين أو الظاهرة الدينية في حقل العلوم الاجتماعية سِجالا مفهوميّا وبحثا مستفيضا خاصة في جملة من التخصصات ذات العلاقة من أنثروبولوجيا وعلم اجتماع و مقارنة أديان...، فإذا كان يعني حسب إيميل دوركايم(1858-1917) أنه بالمجمل " منظومة موحدة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، أي معزولة ومحرمة، وهي معتقدات وممارسات تُوحّدُ في جماعة معنوية تسمى الكنيسة جميع من ينتمون إليها (دوركايم، 2019،ص 72) فهو حسب التفسير الفيبري (ماكس فيبر) max weber (1864-1920)" - أي الدين -يمثل شكلا من أشكال الإيديولوجيا خرجت من صلب الظروف الاقتصادية والاجتماعية، والذي شجع في الوقت نفسه تطوير نظام اقتصادي واجتماعي جديد هو الرأسمالية" (مالوري،2009،ص.111)

لقد نظر ماكس فيبر إلى الدين والظاهرة الدينية في النهاية بوصفها حاملا إيديولوجيا للرأسمالية والقصد هنا طبعا هو البروتستانتية، لقد كان تصور ماكس فيبر للدين مناقضا لعديد الرؤى الاختزاليّة التي نظرت إليه كَبِنية فوقية، تؤسس للانغلاق والماضوّية وإعاقة حركة التاريخ؛ غير أنه من خلال كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، وإبرازه لدور البروتستانتية في التأسيس للرأسمالية. فهو يعبر عن ثورية الرؤية الإصلاحية من داخل الكنيسة الكاثوليكية، أي أنها ثورة الديني من داخل النسق الديني نفسه، وأن الأفكار حتى في شكلها القَداسِي أو "السِّحريّ" يمكن أن تكون قوة دافعة للتاريخ، وحاملا إيديولوجيا لديناميات المجتمع والاقتصاد والسوق.

يحيلنا مفهوم المؤسسة الدينية إلى التطرق افتتاحا لمفهوم المؤسسة، الذي يُمثل شكلا من أشكال الأبنية الاجتماعية التي تتميز بالتنظيم ولوجود هدف محدد من قيامها، والتي قد تكون اجتماعية أو اقتصادية أوسياسية أو دينية كذلك، إذ نقصد بها

في إطار ورقتنا هذه تلك المؤسسات الرسمية من مدارس وجامعات إسلامية وهيئات علمية رسمية للإفتاء، أو غير رسمية من حركات حزبية أو جماعات دعوية أو متطرفة، وطرح هذا المفهوم بهذه الصيغة يُحِيلنا إلى سؤال جوهري مفاده هل هنالك مؤسسة دينية في الإسلام؟ إن الإجابة عن السؤال يدفعنا إلى تفكيك المفهوم في سياقه الغربي من باب المقارنة بالنظر إلى كون المسيحية أسبق على الإسلام تاريخيا في هيكلة الشأن الديني وتنظيم سلطته وحدوده، وعليه فإن المؤسسة الدينية في السياق المسيحي تعني تحديدا "الكنيسة"، والتعريف بهذه الصيغة "لا يذهب أبعد من الإقرار بأن الكنيسة هي إما الجماعة أو المؤسسة الدينية، وإما المكان الذي يكون فيه التعبد وتقام فيه الشعائر" (العلوي،2011، ص.27)

ظهرت الكنيسة كمؤسسة دينية قائمة على حماية كل أشكال المقدس، في عصور سابقة حتى على تلك الأنظمة الاجتماعية القائمة على الإقطاعية والسائدة في أوربا في القرون الوسطى. ولكي تضمن مكانتها كان لا بد لها من نسج جملة من العلاقات المُتَأسِسة على الوظيفيّة مع أشكال الإقطاع التي كانت سائدة في أوربا آنذاك. كان نتيجه ذلك التحالف، تعاضم مواردها وتماهيها مع السلطة القائمة." لقد كانت حالة الكفاف الاقتصادي والتمايز الطبقي التي عاشتها قطاعات واسعة من المجتمعات الأوربية أحد أهم مصّوغات تلك الأدوار التي كانت تقوم بها الكنيسة من خلال إضفاء صفة الشرعية على الوضع القائم" (فريغرسهاوس،2010 ،ص.53)، إضافة إلى كونها المصدر الوحيد للمعرفة والحيّز المتفرد في إنتاج وصوغ الفكر. استمر هذا الوضع إلى غاية عصر التنوير الذي قادته تلك الحركة الإصلاحية من داخل المؤسسة الدينية نفسها (مارتن لوثر Martin Luther 1483- 1546، أولريش زونجلي Ulrich Zwingli 1484- 1531، جون كالفن Jhon calvin 1509- 1564 )

وذلك تزامنا مع تحولات عميقة مست البُنَى الاقتصادية والاجتماعية مع ظهور الرأسمالية التجارية وتراجع الإقطاعية الزراعية.

إن الحديث عن الحالة المسيحية مهم ومنهجيّ قبل الحديث عن الحالة الإسلامية، لوجود كثير من عناصر التشابه والتماثل بينهما، ففي كلا الحالتين ارتبط كيان المؤسسة الدينية برابط وجوديّ هو الدين وضرورة إنتاج معانيه وطقوسه والمنافحة عنه، والأهم إعادة إنتاج الأتباع من خلال التلقين والتعليم وإعدادهم لمرحلة التبشير والدعوة بغرض الإبقاء على هذا الدين وزيادة اتباعه ومريديه وانتشاره جغرافيا وبشريا كهدف أساس قامت عليه المؤسسة الدينية وإلا لا ضرورة لوجودها. وبالبحث في حيثيات الحالة الحضارية الإسلامية وشكل المؤسسة الدينية في سياقها، حسب نسق من التنظيم المتسلسل هرميا وتوزيع السلطة والمهام والمحددة جغرافيا ومكانيا؛ فإن هذا الشكل غير حاضر في الحالة الإسلامية بتلك الهيكلية والتصميم والإدارة الذي حَكَمَ شكل المؤسسة الدينية المسيحية، على الأقل في مراحل تاريخية سابقة ومتقدمة من التاريخ الإسلامي. صحيح أنه يمكن الحديث عن طوائف مذهبية ومرجعيات فقهية، غير أنه لا يمكن الحديث عن "مؤسسة دينية" تحتكر التفسيرات والمعاني والتأويلات لكل ما تعلق بالشأن الديني.

عدا ذلك فإن القول بشذوذ الحالة الإسلامية عن باقي السياقات الدينية وعدم وجود "سلطة دينية" تتوسل الدين بُغية التغلب عَقَديًا وسياسيا؛ لا يُصَدِقه ذلك التاريخ الإسلامي المُتخَمِ بتداخل الديني و"الإمَامِي" بالسياسي و الصراع على السلطة، إبتداء من الخوارج(المُحَكِمة) ونزاع الخلافة بين بنو هاشم وبنو أميّة ثم نكبات المتكلمين والفلاسفة من المعتزلة إلى ابن المقفع(724م-759م) والحلاّج(858م-922م) وليس انتهاءا بابن رشد(1126م-1198م)،كلها مؤشرات تُحيل إلى ثقل حضور الديني في كل سياقات الصراع السياسي والاجتماعي والثقافي في إطار الاجتماع الإسلامي الواحد.

**3- تطور المؤسسة الدينية من الحتمية الاجتماعية الى الضرورة السياسية:**

يمكن تلمس ظهور شكل من الهيكلية والسلطوية للمؤسسة دينية في عصر الدولة العثمانية أين احتل "الفقيه فضاءات أسندت إليه مقابل خدمة السلطة، وتحديدا القضاء والتعليم "(كوثراني،2015،ص.97)، حيث كان هذا الشكل من العلاقة كسبيل لاقتراب السلطان من الجماهير أو الرعيّة، مقابل إصباغ الفقيه صفات التعظيم والتقديس للسلطان، في توليفة من العلاقة الوظيفية التبادلية، وفي هذا الصدد يُحيلنا وجيه كوثراني إلى مثال على ذلك، وتحديدا فيما ورد في مقدمة كتاب (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية) من هالة التقديس والتنزيه للسلطان حين يُورِد مؤلف الكتاب ما يلي "وقد وقع هذا الجمع و التأليف في ظل دولة من خَصّهُ الله تعالى بالألطاف السُبحانِية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية ... خلاصة أرباب الخلافة في العالمين، شرف الإسلام، ملاذ المسلمين... مُطِيع أحكام الشريعة والدين، السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان"(كوثراني،2015،ص.97)، ويوضح لنا هذا التقديم كيف يربط صاحب المؤلف وهو عصام الدين طاشكبري زادة (1494-1561)أحد شيوخ الحديث والذي تولى منصب القضاء في السلطنة العثمانية آنذاك، بين شرف الإسلام وبين السلطان وكيف ينُزِهه في طاعة الشريعة والدين، وهي ممارسات لا شذوذ فيها عن السائد من شكل العلاقة بين السلطان والفقيه أي بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية منذ العصر الأمويّ.

خلال هذه المرحلة تداول على منصب الإفتاء عديد الفقهاء و المشايخ، غير أن الانعطافة التاريخية التي يمكن الاستدلال بها في الحكم على ظهور مؤسسة دينية رسمية كانت سنة1545م بعد تعيين "أبا السعود أفندي" شيخا للإسلام في عهد السلطان سليمان القانوني (1494م- 1566م)؛ حيث كانت مرحلة الإصلاحات القانونية والإدارية في كل المنظومة الحاكمة للدولة ومن ضمنها الإفتاء، الذي دخل في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية بعنوان "مشيخة الإسلام" (كوثراني،2015،ص.106)، من خلال تنظيمه في شكل هيكل إداري له إجراءاته وقوانينه الحاكمة في تسييره و موظفيه. كما كانت علاقة السلطنة مع علماء أطراف الدولة العثمانية بانتظام هؤلاء في سُلطات محلية بعد أن تجاذبتهم الصراعات الداخلية في ولايات الأطراف أين يميل فيها الفقهاء للمُتَغلِب، وعرفت تلك الفترة عدم تدخل للديني والفقيه في الشأن السياسي غير أنه استحوذ على القضاء والتعليم الديني.

في السياق نفسه، من المهم الإشارة هنا إلى أن مؤسسة الأزهر كانت تخضع لنفس الضوابط التي حكمت مشيخات الولايات الأخرى مع كثير من الاستقلالية حيث كان شيخ الأزهر لا يُعزل إلا بالموت وكان تعيينه يكون من طرف الملك، رغم محاولات استتباع تعيينه للبرلمان في دستور1923 (العلوي،2011،ص.46) هذا المنصب الذي بقي سياسيا قبل أن يكون دينيا حتى بعد ثورة 1952 على الملكية؛ حيث تولى رؤساء الجمهورية بعد ذلك اختيار شيوخ الأزهر. ولا يشذ الأمر حين الحديث عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، فلقد ارتبطت المؤسسة الدينية بالملكية حتى قبل التأسيس وذلك في حروب الملك عبد العزيز لتوحيد المملكة والحضور القوي للمدرسة السلفية ممثلة في "الوهابية" في ذلك المسار.

**4- المُؤسسات الدينية وإشكالية التجديد في الخطاب الديني الإسلامي:**

شَغَلت مسألة التجديد في الخطاب الديني الإسلامي في العصر الحديث، الأوائل ممن تقدموا مشروع النهضة والإصلاح من أمثال جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، محمد عبده(1849-1905)، عبد الرحمان الكواكبي(1855-1902)، ورشيد رضا(1865-1935). والذين رأو أن مسألة النهضة تبدأ من داخل النسق الحضاري والديني للأمة، ومستوعبة لذلك التطور الحاصل في أنماط الحياة، ومعارضة أشكال التأزم والتراجع الذي عرفته المجتمعات المسلمة بين القرنين التاسع عشر والعشرين.

لقد كانت ولا زالت "مرجعية التجديد في التراث الإسلامي ترتبط دائما بالإمامة الشيعية أو الولاية الصوفية والوعد بإرسال رجل كل مائة عام يجدد للأمة دينها في الفهم السُنِي. وهي ظاهرة مشتركة بين المجتمعات الدينية الكتابية على حد وصف محمد

أركون(1928-2010)، إنها تحيل مسألة التجديد إما لمختارين بعينهم أو لفواصل زمنية محددة يحتاج فيها الخطاب الديني إلى حالة من الثورية والموائمة مع تبدل الظروف وتغير حاجات الناس والمجتمعات. لقد أضاف كل من محمد عبده والأفغاني مرجعية ثالثة لمسألة الإصلاح يكون مصدرها منفتحا على مصادر من خارج الفضاء الإسلامي كما حصل مع التجربة البروتستانتية في التاريخ المسيحي. يمكن القول أن محمد عبده هو من الأوائل من الذين أضعفوا الروح السكولائية في المؤسسة الدينية (الحداد،2003،ص.30)، بحكم أنه كان يحتل منصب مُفتي الديار المصرية وكان مستقلا عن هيراركية المؤسسة الأزهرية، إذ استهدف مشروعه إصلاح التعليم وتحسين وضع المرأة وإصلاح المؤسسة الدينية والخطاب الديني، ما جعله يدخل في سجال مع هذه المؤسسة بسبب أراءه المنافية لمنهج التفكير التقليدي السائد بها.

لا يمكن الحديث في الحقيقة عن تغير جذريّ في مسألة الإصلاح الديني بشكل عام وتجديد الخطاب بشكل خاص في محاولات محمد عبده، وذلك لسطوة المؤسسة الدينية ورفضها كل أشكال التجديد لهذا المشروع النهضوي إلا في أضيق المساحات ونعني بذلك ما خَلفهُ من تلاميذ من أمثال طه حسين(1889-1973) قاسم أمين (1863-1908)، والذين كان لهم حظهم من التكفير والتفسيق وخطاب المؤامرة الاستعمارية، وهنا نشير إلى ضرورة التفريق بين فريقين ممن بحثوا في أسباب الانحطاط. فريق أول يمكن وسمهم بالاحيائيون وهم يزعمون أن الأزمة مرتبطة بالتطبيق وليس بالنظرية وأن الحل يكمن في ضرورة الاستمساك بالنصوص وحَرفِيّتها وأن الأزمة في المسلمين لا الإسلام إضافة إلى المؤامرة الاستعمارية (حب الله،2010،ص.50).

أما الفريق الثاني فهم التجديديون، ويزعم هؤلاء أنه من الضروري تجديد الفكر الديني والإتيان بتجارب من خارج النسق الحضاري بحكم فشل مقولات الإحيائيين في بعث مخارج لأزمات المسلمين من داخل دائرة الإسلام نفسه. وفي كل هذا السياق بقيت المؤسسة الدينية خارج نطاق التجديد برغم كونها الفضاء الذي يفترض أن ينتجه-أي التجديد- بل كل همها هو محاربة ما يعرف "بالفلسفة الإسلامية" ومخرجاتها، فلا يزال "العَالِمُ التقليدي يحرص على استيعاب معلومات تعكس في نظره حقائق جاهزة ونهائية وعليه تبليغها بكل أمانة على غرار ما قام به أسلافه، ولذلك فإنه لا يرى مجالا لإنتاج معرفة جديدة في مجال الدين، بل هو يحترز من هذا الإنتاج كل الاحتراز (حب الله،2010،ص.52)

لقد بقيت هذه المؤسسات تشتغل على حل المشكلات الفرعية بدل الالتفات للمشكلة الأهم وهي مسألة التجديد في الفقه الإسلامي، زاد على ذلك تأميم الدين من طرف الدولة وحالة التدجين التي لحقت بأغلب رجال الدين وحتى المثقفين المُحدثين أين كانت كفة المحافظين تَرْجحُ دائما أمام التجديديين، في خضم صراع أي نظام سياسي باحث عن الشرعية والمُطَاوع للحسّ المُشْترك لدى للجماهير المتدينة. (أركون،1990،ص.187)

لقد ساهمت عوامل أخرى تاريخية في الحالة التراجعية أو الارتدادية عن التجديد، وذلك بعد سقوط الخلافة وكذا ظهور مشروع الإسلام السياسي وانتشار حركاته من الجماعة الإسلامية مع المودودي إلى جماعة الإخوان المسلمين مع حسن البنا وسيد قطب والتيار الوهابي في أرض الحجاز، وتحويل الإسلام من سياقه الديني الحضاري الإنساني الرِّسالي، إلى مشروع سياسي وخطاب إيديولوجي واسترداد الأدبيات التراثية والقراءات الاختزالية من قبيل الجهاد، والخلافة، والحاكمية، أين أريد من الدين إدارة المجتمع، وخلق حركة في تفاصيله، وتأسيس حكومة، و اقتصاد، (سروش،2009 :85) وتحييده عن حركة التاريخ وإزاحة كل القوى الاجتماعية الأخرى التي ترى في إمكانية وجود خطاب ديني دون مؤسسة دينية رسمية /غير رسمية تحكمه أو تقيده، والتي أسقطت كل تلك السِّحرية و الغُموض عن الشُّخوص و الأماكن الدينية في نظر ما يسميهم عبد الكريم سروش بالمثقفين الدينيين.(سروش،2009،ص.66)

**5- في جذور الاختلاف وأشكاله في التاريخ الإسلامي**

لا يمكن الحديث عن ظاهرة التكفير في المجتمعات المسلمة اليوم، إلا بالرجوع الى تلك المراحل الجنينية الأولى في تبلور الإسلام كمشروع سياسي وانتقاله من مرحلة الدعوة الى مرحلة بناء مجتمع ودولة يَدِين بدين الاسلام، مع التنبيه إلى مرحلة الدعوة المحمدية التأسيسة أين كانت قضية الفصل بين الإيمان والكفر مسألة حاسمة في بعث حالة جديدة تماما مفارقة ومضادة لكل أسس الاعتقاد غير الإسلامي، فالنبي(ص) وبأمر من الوحيّ الإلهي كان بصدد إعادة تشكيل أُطر الاعتقاد والإيمان، ومعها بناء دولة منسجمة عقائديا ودينيا. ولم يخرج الخلفاء من بعده عن هذا السياق بداية من الخليفة أبو بكر الصديق(573-634) والذي حكم برّدة القبائل ممن منعو الزكاة عن بيت المسلمين وهو حكم كما أنه حكم شرعي فهو ذو طبيعية سياسية كذلك، فالفعل من زاوية التفسير السياسي هو تمرد سياسي على سلطة الخليفة.

في الحقيقة يصعب على القارئ التفريق بين مُعطي التكفير كرأي فقهي وبين التخوين السياسي، والثأر القبلي والصراع على السلطة وهذا ما تجلى بصورة أكثر وضوحا بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان و"ثورة الخوارج" على الخليفة علي بن أبي طالب في صورة ارتداد سياسي بلبوس ديني، ولا يعوزنا كثير من الاسترسال في سَردِ وقائع التكفير على امتداد الصراعات الفكرية والفقهية والمذهبية والسياسية في الحيّز الحضاري الإسلامي، حتى تتأسس لنا قناعة بأن التاريخ السياسي وحتى الفكري للمجتمعات المسلمة تميز في كثير من مراحله بتوظيف الدين والتكفير كواحد من أهم أدوات تحييد الخصوم والمنافسين.

إننا أمام فكرة تنبعث من جديد حسب الظروف والملابسات، خاصة مع ظهور "السلفية الجديدة" على حد تعبير عبد الإله بلقزيز، في كل أرجاء العالم الإسلامي "كالوهابية في الجزيرة العربية والمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا، (بلقزيز،2001،ص.93)، إذ استهدفت هذه الحركات في تلك المرحلة ما وصفته هي بالمبتدعة والمتصوفة والطُرقية، أين كانت وتيرة الصراع والتنازع بين هذه الحركات السلفية وتلك التشكيلات التقليدية، أقوى من صراعها مع الاستعمار وأشكاله المختلفة، بل كان هذا الشكل من الصراع في كثير من الحالات في خدمة حالة الاستاتيكية الاجتماعية التي يبتغيها المستعمر.

**6- الجماعات الاسّلامية والتَكفِير في الاجتماع الإسّلامي المُعاصر**

بدأ اختراق الحداثة للمجتمعات المسلمة بشكل متزايد منذ منتصف القرن التاسع عشر كنتيجة لحالة الاستعمار أو الحماية التي كانت تعيشها أغلب الدول المسلمة، وكانت النتيجة أنها أضعفت وفككت كل تلك المؤسسات والأبنية الاجتماعية التقليدية الأبوية والقبلية وغيرها. طبعا كان ذلك تحت ضغط القوانين المدنية والتمدد البيروقراطي للدولة والذي لم تعرفه تلك المجتمعات سابقا. كان من نتائج هذه الوضعية بروز حركات وطنية ذات نزعات قطرية لا تؤمن بالاجتماع الإسلامي إلا في إطار النضال الموّحد ضد أشكال الاستعمار المتعددة التي كان يرزح تحتها كل العالم الإسلامي تقريبا.

توازيا مع بروز هذا الوعي الوطني نحو التحرر، ظهرت كذلك عل الساحة أولى التنظيمات الإسلامية المصادمة للاستعمار ليس فقط على المستوى السياسي واعتباره عدوا محتلا للبلاد يجب طرده خارج الحدود الوطنية؛ بل كان أساس العداوة أساسا دينيا باعتبار هذا الاستعمار عدوا كافرًا يجب جهاده ليس فقط في إطار الحدود الوطنية بل في إطار كل بلاد المسلمين باعتبارها وحدة إقليمية ليس من زاوية الجغرافيا بل من زاوية انتمائها إلى حياض الإسلام يُفرض شرعا الدفاع عنه. لقد ساهمت هذه الحالة في ظهور ردود أفعال ذات منشأ ديني معادي للحالة الاستعمارية، ولعل من أهمها أفكار أبو الأعلى المودودي (1903-1979) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند سنة 1941، وهو ما يمكن وسمه برائد التفسير السياسي للدين في العصر الحديث، والمنظر السياسي الأول للتيارات السلفية.

لقد استند المودودي في رؤيته لكل المجتمعات المسلمة على فكرتين أساسيتين هما الحاكمية والجاهلية، حيث تعني الأولى أن "لا حُكْمَ إلا لله" و بالتالي إسقاط كل تلك النماذج "الحداثية" الأخرى في سُبِل الحكم (ديمقراطية، انتخابات، برلمانات ...) وهذا ما نتلمسه في كتابيه (الخلافة والملك) و(الإسلام والجاهلية )، حيث تتسع دائرة هذه الأخيرة –أي الجاهلية- " والتي وصِف بها العرب سابقا قبل البعثة المحمدية وانتشار الإسلام، لتشمل عند المودودي كل المجتمعات التي لا تُخلص العبودية لله وليس بالعبودية فقط بل في تطبيق الشرائع والقوانين الإلهية، ومن ضمنها المجتمعات المسلمة المعاصرة أيضا" وهذا ما أسس عليه لاحقا السيد قطب (1906-1966) في تكفير المجتمعات المسلمة وحكامها بالمجمل لأنها لا تقيم الشريعة ولأنها حسبه اتبعت مللا سياسية ليست من الإسلام في شيء (الديمقراطية، الأحزاب السياسية، الانتخابات ...) وهذا تحديدا في كتابيه (معالم في الطريق) و ( في ظِلال القرآن) .

لقد مثلت هذه الرؤى ذروّة حالة الصدمة بين الإسلام والحداثة، وكل مخرجاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. أفرزت هذه الصدمة أكثر أشكال الاجتماع السياسي المُؤَسسِ على الاشتغال بالدين والذي يعرف في أدبيات السياسة "بالإسلام السياسي" والذي شمل تيارات متفرقة منها جماعات سياسية متطرفة كانت معادية ومكفرة لمجتمعاتها ودولها بالمطلق، ومنها من انخرط في حركة التاريخ والمجتمعات غير أنها عارضت خيارات الأنظمة السياسية لدول ما بعد الاستقلال في أغلب الدول العربية، في سياق تاريخي كان من أبرز ملامحه فشل مشروع الدول الوطنية، وفشل مشاريع التنمية في تلك الدول حديثة الاستقلال (الجمهوريات تحديدا) وتَعَثُّرِ أهداف الاستقلال بتحول هذه الدول إلى دول نيوباتريمونيالية، تتنازع فيها العُصُب على الموارد الريعية وتحولت بالتالي إلى حالة من الشمولية والسلطوية، جعلها تصادر كل ما هو ذو قداسة من التاريخ إلى ثوابت الهوية وتحديدا الدين بحثا عن تلك الشرعيات المجروحة. تمثل شكل المصادرة هذا تحديدا في مصادرة المؤسسات الدينية الرسمية في مقابل تحييد والتضييق على غيرها من حركات الإسلام السياسي سواء ذات التوجه المتطرف أو المهادنة منها، والأمثلة كثيرة في هذا الصدد يمكن الإشارة هنا على سبيل المثال جماعة الإخوان المسلمين.

مثّلت هزيمة 1967 أمام الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وما يمثله هذا البلد من رمزية دينية وتاريخية في وجدان المسلمين نقطة الانعطاف الرئيسية في بروز تلك الحركات من جديد كبديل عن نموذج الدول "العلمانية " الفاشلة، والتي رأت – أي هذه الحركات الإسلامية- أن سبب تخلف الأمة وهزيمتها لا يتعلق بالمسائل المادية أو الاستراتيجيات العسكرية، بقدر ما هو مرتبط بإبتعاد المسلمين وحكامهم عن شروط التمكين في الأرض حسبهم وهي الإخلاص في الإيمان وإقامة الشرع والعمل الصالح. لكنها في النهاية لم تخرج عن سياق التوازنات المطلوبة في النظام السياسي العربي، إذ كانت أداة هي الأخرى في يد السلطة في خضم احترابها مع الحركات اليسارية بتوظيفها وتوظيف أدبياتها في التكفير، ضد هذه التيارات في سبيل إشغالها وسحب كل أشكال الشرعية، وهذا ما حصل لاحقا في الاتجاه المعاكس أي محاربة الإسلاميين بتلك التيارات الليبرالية الديمقراطية باسم محاربة "تَسيِّيس الدين" (عبد الفتاح،2016، ص.38).

**7- التكفير النُخبوّي المُعاصر نماذج ومضامين**

لعل أبرز مظاهر التكفير على المستوى النخبوي في العصر الحديث التي يمكن أن تؤشر على حالة تحول التكفير من مرحلة العنف الرمزي إلى مرحلة العنف البدني، هي تكفير كل من طه حسين، فرج فودة ونصر حامد أبو زيد(1943-2010)، حسن حنفي (1935-2021) في مصر، ومحمد أركون في الجزائر ومحمود محمد طه(1909-1985) في السودان وعلى أحمد سعيد أسبر(أدونيس) في سوريا، وهي أسماء تنافس في تكفيرها العديد من الجماعات الإسلامية وكذا أعلام الفكر الإسلامي وأكثرهم انفتاحا، ونحن هنا لسنا بصدد التفصيل في الرأي الفقهي أو الديني حول تكفير هؤلاء ولا مساءلة من اجتهدوا بهذا الحكم من الدعاة أو المفكرين

الإسلاميين، وإنما بصدد رصد أمثلة وحالات معاصرة تؤشر على وضعية عامة يعيشها على أراء من أطلقوا هذه الأحكام بالردة وبالتفصيل في بعض مضامين التكفير يمكن التعرض لبعضهم في التالي:

**7-1- فرج فودة:**

قدم المفكر فرج فودة(1992-1945) عدة أعمال نقدية لامست التاريخ السياسي والاجتماعي في المجتمعات المسلمة ولطالما أكد على أن قراءته النقدية هي تصورات و"حديث حول المسلمين وليس حديثا عن الإسلام، إنه حديث تاريخ وسياسية وفكر وليس دين وإيمان وعقيدة... فبوفاة الرسول اكتمل تمام الإسلام وبدأ عهد المسلمين" (فودة،1988،ص.06) وبالتالي فإن الحفر في مسالك العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعقدة في حدود الدولة الإسلامية الأخذة في التوسع بعد عهد النبوّة، هو من صميم اشتغال الباحثين والمؤرخين والمهتمين بالشأن الإسلامي من الأكاديميين.

لقد حاول فرج فودة إخضاع الظاهرة السياسية في العصور المتقدمة من التاريخ الإسلامي للبحث، من زاوية العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة (التاريخ، علم الاجتماع السياسي، الاقتصاد السياسي، اللسانيات)، في سياق نقده لمفهوم الدولة الدينية كشكل من أشكال الحكم والسلطة، وفي هذا السياق كان من المهم نزع السحرية عن كثير من الشخوص والحوادث والأماكن. وهو الأمر الذي جعله يصطدم ليس فقط مع المؤسسة الأزهرية، بل مع كل التيارات والأحزاب الإسلامية التي لم تستصغ هذا التناول لقضايا لاطالما اعتبرتها حكرا على المشتغلين بالحديث والسِّيَر والتفسير من الأزاهرة والمشايخ. إذ كان هذا الأمر سببا في تكفيره خاصة بعد المناظرة التي واجه فيها ممثلين عن الأزهر مثل محمد عمارة ومحمد الغزالي حول موضوع الدولة الدينية والدولة المدنية، في سياق وضع سياسي وأمني متوتر في مصر سنوات التسعينات جعله هدفا لجماعات إرهابية قامت بإغتياله في جوان 1992.

**7-2- نصر حامد أبو زيد:**

لا تختلف مُلابسات تكفير نصر حامد أبو زيد (2010-1943)عن تلك التي تعرض لها فرج فودة، أي أنها مؤسسة على تأويلات لأراءه وأبحاثه حول مسائل متعلقة هذه المرة ببنية الخطاب الديني وآليات تأويل النصوص، بعد تقديمه لملف الترقية للأستاذية بجامعة القاهرة، أين اعترض عبد الصبور شاهين (1929-2010)على ما قدمه من أعمال بحكم أنه كان مسؤول اللجنة العلمية المكلفة بتقييم أعماله، وكان هذا الأخير في مقدمة المُكَفرين لأبو زيد والذي حدد له جملة من الاتهامات تخرجه من دائرة الإسلام حسب شهادة أبوزيد وهي: العداوة الشديدة لنصوص القرأن والسنة، ونقد الشافعي ونَعتُ الصحابة بما لا يليق بهم والدفاع عن الماركسية والعلمانية، (أبوزيد،1994،ص.21)

وكانت نتيجة هذه الادعاءات تقديم أبو زيد إلى المحاكمة سنة 1995 والتفريق بينه وبين زوجته وجعله هدفا للتكفير من كافة التيارات الإسلامية سواء من توصف بالاعتدال أو التطرف، هذا الوضع الذي يصفه أبو زيد في إطار تحليله لبنية الخطاب الديني بقوله "إن بنية الخطاب الديني المعاصر لا يمكن أن تفصل إلا إلى شكلين من الخطاب خطاب ديني معتدل وأخر متطرف، غير أن الفرق الوحيد بينهما تتعلق بحدة الخطاب اتجاه الفكر النقدي وفي درجتها، فكلاهما يتفق على التكفير كطريقة لتحييد المخالف فكريا وإيديولوجيا"، ولهذه الأسباب ولخوفه على حياته اضطر في النهاية اختيار المنفى. إن أزمة أبو زيد تدلل على إشكالية عميقة عطلت حركة الفكر في عالم عربي معاصر، كان ماضيه أكثر رحابة في تناول المسائل الخلافية بين المذاهب والفلاسفة المتقدمين والمدارس الفقهية المتعددة. لقد كانت أفاق التجديد عند أبو زيد "بلا ضفاف" "اقتنع بضرورة عدم وجود مناطق آمنة ومعزولة عن التساؤل والنقد والنقاش (في رأيه) لأنها مقدمة للتأسيس للكهنوت الديني" (أبوزيد،1994،ص.21)

**7-3- محمد أركون:**

يعد محمد أركون(2010-1928) من أهم أعمدة المدرسة النقدية للتراث الإسلامي في العصر الحديث، و هو رائد تيار الأنسنة في الفكر الإسلامي، والإسلاميات التطبيقية نادي بضرورة تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والألسُنية في دراسة النص القرآني، قدم تصورا تاريخيا حول مسألة العلمانية وانفصال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية في سياق التاريخ الإسلامي وتحديدا خلال فترة الدولة البُوَيهية في القرن العاشر الميلادي(أركون،1990،ص.69)، أي أنها كممارسة وطريقة لتنظيم العلاقة بين السياسي والديني كانت حاضرة في التاريخ الإسلامي وسابقة عن تلك السيرورة التي حصلت في أوربا مع تحول البنية الاقتصادية والإنتاجية بعد صلح واستفاليا في 1648 وتأسيس الدول القطرية (الدولة الأمة) في أوروبا.

لاقت كتابات وأراء محمد أركون الكثير من النقد والتوجس إلى حد التكفير، من طائفة واسعة من الدعاة والمفكرين الإسلاميين بالنظر إلى الأدوات المنهجية والإبستمولوجية التي استخدمها في تحليل النصوص والأحداث التاريخية (الفهم التأويلي، فسلفة التأويل) ومرجعيتها المعرفية الغربية والاستشراقية، ولعل أبرز محطات هذا الصدام هي حادثة تكفيره خلال فعاليات مؤتمر "الصحوة الإسلامية والمجتمع الإسلامي" سنة 1984 بالجزائر، اعتراض الشيخ محمد الغزالي وهو إمام الوسطية والاعتدال على أراء أركون حول مسألة إخضاع النص القرآني لأدوات ومناهج التحليل في العلوم الاجتماعية واتهامه بالرّدة عن الدين والكفر إن كان يعتقد بذلك(مع اختلاف الروايات حول الحادثة)، و هو رأي شدّد عليه ووافقه الشيخ يوسف القرضاوي في مذكراته ومحمد سعيد رمضان البوطي.

كما يمكن التفصيل في أسماء نخبوية أخرى كان لها نصيب من التكفير مثل المفكر محمود محمد طه من السودان، والذي أعدم سنة 1985 بسبب أراءه وموقفه من تطبيق قوانين الشريعة في السودان، إضافة إلى غيره من المتأخرين والذين لا تزال لهم العديد من القضايا في المحاكم وهم من المشتغلين في الثقافة والأدب والفلسفة والاجتماع، والذين حاولوا اختراق جدران المدرسة الفقهية، ومنازعة المؤسسات الدينية في احتكارها للفهم والتفسير والبحث في النصوص الدينية وتحديد مقاصدها وظروفها.

**8- المؤسسة الدينية ومآلات حرية التفكير:**

من خلال عرض للطائفة السالفة من حالات التكفير المعاصرة فإننا لا نُحيل إلى أن ضحايا ثقافة التكفير هي فقط من النخب العلمانية بالضرورة، أو أنها تستهدف بالضرورة أصحاب التصور العلماني والمهتمين بالقراءة التاريخية لتطور الدين والمجتمعات والتي جاءت مُصَادِمة للتيار السكولائي المدرساني (حسب التعبير الأركوني) الذي تمّكن من المؤسسة الدينية، بل هي سلوك قديم حديث ساد بين كل المذاهب الإسلامية (الشيعة، السنة، الفرق الكلامية، الخوارج ،الصوفية) كما أنها لم تختلف في كثير من تفاصيلها عن حالات التكفير التي تعرض لها المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين. إن مسألة الإيمان والاعتقاد بحيازة الحقيقة المطلقة تُؤسّس مع تمدد الدين في الجغرافيا والزمن إلى إكليروس يرتبط بتقلبات السياسة والسلطة المتغلبة بعيدة في كثير من الحالات عن الطبيعة الخام للدين الذي جاء لإنشاء قاعدة صحيحة للعلاقة بين الإنسان وخالقه.

إن الاختلافات الجوهرية بين الإسلام وبقية الأديان الأخرى، الإبراهيمية تحديدا، تجعله أبعد عن فكرة وجود طبقة اجتماعية لها طبيعة روحية أورمزيّة تحتكره أو تحتكر الحديث عنه أو بإسمه. غير أن محاولة تمييز السياق الإسلامي عن بقية السياقات الدينية الأخرى فيما خَصّ مسألة المأسسة لا تستقيم، فهي ظاهرة غالبة في كل الأديان عبر التاريخ، وهي ليست مسألة تنظيمية إجرائية بقدر ما هي حتمية يفرضها ذلك الحضور القوي للدين في تشكيل وتنظيم الحياة الاجتماعية على الأقل في عصور ما قبل الدولة والتنظيم السياسي والبيروقراطي. فوجودها يَتأتي من حتمية ضمان واستمرارية الأمّة الإسلامية والوفاء الدائم

للرسالة التأسيسيّة"(الملولي،2017) هذا ما نجده في الحالة الشيعية وسلطة الولي الفقيه كمنصب ديني/سياسي، أو مؤسسة الأزهر كمؤسسة علمية ذات سلطة روحية تتجاوز الحدود السياسية لكل البلدان الإسلامية على الأقل في المنطقة العربية.

أسس هذا الاعتقاد لدى الفقيه أو المشتغل بالدين سواء في الحقل الاجتماعي أو السياسي بأنه يمثل مؤسسة ذات سلطة تحمي الدين أو يحمل مشروعا دينيا ذا لبوس سياسي قبل أن تكون لها وظيفة لا تُفَعلُ –أي هذه السلطة- إلا في تحييد المعارضين فكريا وإيديولوجيا أو سياسيا، وعليه فإنه إجمال أسباب الظاهرة التكفيرية والبنية التحتية المُشَكِلة له في الوعي الإسلامي في عناصر ثلاث هي:

أ.سياسي: يرتبط بمُجمل المصالح الاجتماعية والسياسية للأفراد في سياق الصراع حول المصلحة. والذين يجدون في فكرة التكفير وسيلة من وسائل تحييد الخُصوم وعزلهم اجتماعيا قبل تحييدهم سياسيا.

ب. معرفي: والقصد هنا هو ما تعلق بنوع البديهيات غير المفضوحة والتي تشتغل في وعي المُكَفِر فتدفع بالمسارعة إلى التكفير بدل محاولة الفهم الواعي لما جُبِلَ عليه من حقائق

جـ الإيديولوجي وهو ما تبدى في حالات التكفير في التاريخ المعاصر في خضم الصراع بين الإسلام السياسي بشقيه "المعتدل" والمتطرف والتيارات العلمانية اليسارية واللّيبرالية. وهو صراع على مساحات النقاش المحدودة التي منحتها الأنظمة السياسية ما بعد الكولونيالية، حتى لا تتاح الفرصة لبروز معارضة حقيقية تطرح المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الراهنية والمُلّحة.

في ظل هذه الظروف تبدوا ملامح حرية التفكير وانبثاق وعي جديد بالإسلام لا زال بعيد المنال، إذ أن المؤسسات الدينية والفقيه وممتهني الإسلام السياسي لا زال يحصر الإسلام في ذلك "اللاهوت الإسلامي المغلق(بلقزيز،2001،ص.210) والذي أقفل الباب عن استدخال تلك المحاولات الحثيثة من الدارسين و الباحثين والمثقفين في دراسة التراث والنصوص والتاريخ الإسلامي باعتماد تلك المقاربات الفلسفية والسوسيولوجية واللسانية وغيرها، والتي يمكن أن يكون لها بالغ الأثر في تشكيل وعي جديد بالإسلام يكون تشكيله من الداخل الإسلامي وبعيدا عن تلك الرؤى الإستشراقية الاختزالية، أي من داخل النسق الحضاري الذي يعيشه ويعيش به.

**9- خاتمة:**

لقد رامت هذه الورقة إلى فهم السياقات التاريخية والثقافية والسياسية، التي ساهمت في تَشُكِل المؤسسة الدينية في الفضاء العربي الإسلامي، وطبيعة العلاقة الناشئة بينها و بين المجال السياسي والسلطة، بداية من المراحل الجنينية الأولى في تَشُكلِ الاجتماع الإسلامي وآليات وأسباب توظيف التكفير كأحد أدوات التحييد الفكري والسياسي قديما، والاستبعاد الإيديولوجي حديثا، فالمؤسسة الدينية الإسلامية لم تخرج عن سياق المؤسسات الدينية بشكل عام والمسيحية بشكل خاص، بغض النظر عن تاريخ التشكل والتنظيم، وبغض النظر عن البيئة المُجتمعية وسياق التاريخ والثقافة، فالمقارنة بين كلا النموذجين توضح بشكل جليّ ذلك التشابه فيما تعلق بمسألتين على الأقل:

فأما الأولى فقد ارتبطت بشكل العلاقة بينها وبين نُظُمِ الحُكم فلقد كانت (ولازالت على الأقل في السياق الإسلامي) علاقة وظيفية تبادلية بين الفقيه والسلطان بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية على طول الخط التاريخي الحضاري للمسلمين بشكل عام، حيث وجد السياسي في الديني محلّ شرعيته أمام الجماهير كما وجد الفقيه في السياسي محلاّ للتَنَفُذِ والترقيّ الاجتماعي، أما الثانية فهي سلطة الرقابة التي مارستها السلطة الدينية بمَعيةِ الدولة وأدواتها والقصد هنا الرقابة على كل أشكال الاختلاف وعدم التماهي مع الأطر الإحيائية للموروث الديني المتواترة عند الفقهاء، وبالتالي ممارسة التكفير وتحييد كل فكر ناقد أو مشكك.

إن معضلة المؤسسة الدينية كانت دائما متركزة في شكل تعاملها مع الخطاب الديني؛ بحكم رفضها لكل أشكال التجديد في الخطاب الإسلامي وهذا ما تُبلغنا به شواهد التاريخ ووقائعه في تعاملها مع التيارات العقلانية والنقدية وحتى الصوفية في بعض الحالات. وهذا ما عرفه رواد التجديد المُحْدَثِين باصطدامهم بالتيار الإحيائي، الذي انتقل من حيز الرسمية إلى حيز الممارسة الحركية والسياسية كإفراز لاحتكار الدين من طرف النظام العربي الرسمي الكُلّياني، والذي كان من أهم سلبياته تصاعد خطاب التكفير بشكله (التعميمي ) أي على كل المجتمع، وفي شكله السياسي أي ما تعلق بالأنظمة الحاكمة ليتراجع بعد ذلك الخطاب التجديدي وتتمدد الأصولية مع جمود المؤسسة الدينية الرسمية والتزامها نمط الاجتهاد التبريري بدل التوجه إلى فقه الواقع. غير أنه لا يمكننا في هذا الصدد التغاضي عن الأسباب الكامنة وراء تغول الخطاب المتطرف على عديد حركات الإسلام السياسي أو ما يمكن وصّفه بالمؤسسات الدينية غير الرسمية والذي يرجع كذلك إلى تصحّر المجال السياسي وانغلاقه من طرف أنظمة سياسية جاءت بعد الإستقلالات والتي صادرت كل الرموز والشخوص وأحداث التاريخ حتى ما يدخل في دائرة المقدس منها.

لقد ساهمت كل العوامل السالفة، إلى ظهور حركات نخبوية نقدية جديدة، حاولت تلمس مكامن الأزمة في الموروث الديني هذه النخب التي اختلفت مسالكها مشاربها يسارية أو ليبرالية وحتى دينية لامست ذلك التراث بأدوات علمية وبحثية في محاولة للتأسيس لفهم آخر للإسلام ينطلق من أسس ابستيمية فلسفية، أركيولوجية، سوسيولوجية، ونفسية وحتى اقتصادية حاولت من خلالها –هذه النخب- نزع السحرية عن الأحداث والأشخاص، بغرض فهم سياقاتها التاريخية والاجتماعية. إلا أنها محاولات جوبهت بالتكفير والتفسيق، لأنها كانت بصدد تفكيك الرساميل الرمزية التي تجمعت لتعطي لتلك المؤسسات الدينية أدوارها الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية، فتراوح التكفير بين أغراض عقدية ورؤى ضيقة عن كينونة الإسلام وأخرى سياسية خادمة لنظم تريد الإبقاء على تلك الحالة الإستاتيكية في الوعي والفكر، أو أسباب إيديولوجية تقوم على التحييد والإقصاء.

**- قائمة المراجع:**


إميل دوركايم. (2019). الأشـــكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في أســـتراليا.ترجمة: رندة بعث.ط1.قطر. المركز العربي للأبحاث ودراســـة السياسات.

برويز أمير علي بيود. (2015). الإسلام و العلم الأصولية الدييينية و معركة العقلانية.ترجمة محمود خيال.ط1.القاهرة.الهيئة المصرية للكتاب.

حيدر حب الله. (2010).مشروعية تجديد الفكر الديني، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث.العدد الثاني و العشرون. نطاق الصفحة 41-70.

رولف فيغرسهاوس وآخرون .(2010).دور الدين في المجتمع.ط1.دمشق.دار الفكر.

سيف الدين عبد الفتاح. (2016). الزحف غير المقدس تأميم الدولة للدين. ط1. بيروت. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عبد الإله بلقزيز.(2001).الإسلام و السياسة. دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي.ط1.المغرب.المركز الثقافي العربي.

عبد المجيد الشرفي.(2011).لَبِنات في الثقافة و المجتمع.ط1.تونس.دار الجنوب للنشر.

عبدالكريم سروش.(2009).السياسة والتدين. ترجمة أحمد القابنجي.ط1.بيروت.دار الانتشار العربي.

العلوي سعيد بن سعيد وآخرون. (2011). حراسة الإيمان المؤسسات الدينية. ط3.دبي.مركز المسبار للدراسات والبحوث.

فرج فودة.الحقيقة الغائبة.(1988). ط3.مصر.دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع.

محمد أركون.(1990). العلمنة و الدين الإسلام – المسيحة – الغرب، ،ترجمة هاشم صالح.ط1.بيروت.دار الساقي.

محمد الحداد. (2003). محمد عبده قراءة جديدة في الإصلاح الديني. ط1. بيروت. دار الطليعة.

محمد حمزة.(2008). إسلام المجددين.ط1.بيروت.دار الطليعة للطباعة و النشر.

محمد حيرش بغداد.(2006).القراءة النقدية للتراث و عائق التكفير،مجلة إنسانيات،العدد31. نطاق الصفحات 67-87.

محمد عفان(2016).الوهابية و الإخوان الصراع حول مفهوم الدولة و شرعية السلطة.ط1.بيروت.جسور للترجمة والنشر.

ناي مالوري. (2009). الدين الأسس. ترجمة هند عبد الستار. ط1. بيروت. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

وجيه كوثراني.(2015). الفقيه و السلطان جدلية الدين و السياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية و الصفوية.ط4.الدوحة.المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات.

## Arabic-Romanized references:

Abd al-Fattah, S. I. (2016). al-Zahf Ghayr al-Muqaddas: Ta'mim al-Dawla lil-Din (1st ed.). Bayrut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abhath wa al-Nashr.

Affan, M. (2016). al-Wahhabiyya wa al-Ikhwan: al-Sira' Hawla Mafhum al-Dawla wa Shar'iyyat al-Sulta (1st ed.). Bayrut: Jusur lil-Tarjama wa al-Nashr.

al-Haddad, M. (2003). Muhammad 'Abdu: Qira'a Jadida fi al-Islah al-Dini (1st ed.). Bayrut: Dar al-Tali'a lil-Tiba'a wa al-Nashr.

al-Sharafi, A. I. (2011). Labinat fi al-Thaqafa wa al-Mujtama' (1st ed.). Tunis: Dar al-Janub lil-Nashr.

Arkoun, M. (1990). al-'Ilmaniyya wa al-Din: al-Islam – al-Masihiyya – al-Gharb (1st ed.). Bayrut: Dar al-Saqi.

Balqaziz, A. I. (2001). al-Islam wa al-Siyasa: Dawr al-Haraka al-Islamiyya fi Sawgh al-Majal al-Siyasi (1st ed.). al-Maghrib: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Barwiz Amir, A. B. (2015). al-Islam wa al-'Ilm al-Usuliyya al-Diniyya wa Ma'rakat al-'Aqlaniyya (1st ed.). Misr: al-Hay'a al-Misriyya lil-Kitab.

Bin Sa'id, A. S. (2011). Harasat al-Iman: al-Mu’assasat al-Diniyya (3rd ed.). al-Imarat al-'Arabiyya al-Muttahida: Markaz al-Masbar lil-Dirasat wa al-Buhuth.

Durkheim, E. (2019). al-Ashkal al-Awaliyya lil-Hayat al-Diniyya: al-Manzuma al-Tutamiyya fi Australia (1st ed.). Qatar: al-Markaz al-'Arabi lil-Abhath wa Dirasa al-Siyasat.

Fouda, F. (1988). al-Haqiqa al-Gha'iba (3rd ed.). Misr: Dar al-Fikr lil-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi'.

Hamza, M. (2008). Islam al-Mujaddidin (1st ed.). Bayrut: Dar al-Tali'a lil-Tiba'a wa al-Nashr.

Hirrèche, M. (2006). al-Qira'a al-Naqdiyya lil-Turath wa 'A'iq al-Takfir. *Insaniyat*, 10(1), 67-87. Retrieved from https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/14/10/1/237142

Huballah, H. (2010). Mashru'iyyat Tajdid al-Fikr al-Dini. *Majallat Thaqafatuna lil-Dirasat wa al-Buhuth*, 22, 41-70.

Kothrani, W. (2015). al-Faqih wa al-Sultan: Jadaliyat al-Din wa al-Siyasa fi Tajribatin Tarikhiyyatayn al-'Uthmaniyya wa al-Safawiyya (4th ed.). Qatar: al-Markaz al-'Arabi lil-Abhath wa Dirasa al-Siyasat.

Mallory, N. (2009). al-Din al-Asas (1st ed.). Bayrut: al-Shabaka al-'Arabiyya lil-Abhath wa al-Nashr.

Soroush, A. (2009). al-Siyasa wa al-Tadayyun (1st ed.). Bayrut: Dar al-Intishar al-'Arabi.

Vigrehaus, R., & al-Tir, A. (2010). Dawr al-Din fi al-Mujtama' (1st ed.). Dimashq: Dar al-Fikr.