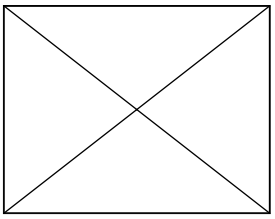
كتاب غير دوري
العدد (٣٢) شتاء ٢٠٠٣



رواق عربي

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

نائب رئيس التحرير
ياسر قنصوه

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

● الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

المراسلات

باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

قواعد النشر بالمجلة

- أن تكون المواد المقدمة للنشر أصلية ولم يسبق نشرها
- أن تراعى الأصول العلمية المتبعة في البحوث على أن يتراوح عدد كلمات البحث بين ٦٠٠٠- ٨٠٠٠ كلمة ولا تقل المواد الأخرى عن ١٥٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تقبل المجلة الدراسات المحكّمة وذلك بالتشاور مع المؤلفين
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.

الناشر:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة/ تليفون:
٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) -
٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
العنوان البريدي
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E-mail:
cihrs@soficom.com.eg
Web Site:
www.cihrs.org
صف الاكتروني: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: **أيمن حسين**
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

المحتويات

■ **هذا الرواق**

نطرق الأبواب ولا نعبرها! — **التحرير** — ٤

■ **الافتتاحية**

الديمقراطية بين خطابات متهافتة — **رئيس التحرير** — ٨

■ **بورتريه**

نصر أبو زيد (لسه الأغاني ممكنة) — **فريد أبو سعدة** — ٢٨

■ **دراسات**

- خطاب العقل والحرية — **د. مصطفى حنفي** — ٣٣

■ **رؤية**

- إبراء الذمة أم رفع الغمة — **د. علي مبروك** — ٦٥

■ **مناظرات**

- **تجديد الخطاب الديني** — ٧٢

- **حلمي سالم**
- **عاطف أحمد**
- **فهمي هويدي**
- **صلاح الجورشي**
- **حيدر إبراهيم**
- **أحمد عبد المعطي حجازي**
- **صلاح عيسى**

■ **تقارير**

- التجربة الدستورية في العراق — **عبد الحسين شعبان** — ١٢٢
- مقارنة بين المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (المغرب) والمجلس القومي لحقوق الإنسان (مصر) — **أحمد شوقي بنيوب** — ١٤٠

■ **كتب**

- الدولة والدين في العراق — **علاء الدين محمود** — ١٥٣
- إسرائيل ٢٠٤٨! — **إبراهيم النجار** — ١٥٨

■ **وثائق**

- المنتدى المدني الأول الموازي للقمة العربية — ١٦٦
- حياة في خطر (بيان صحفي)

هذا الرواق

نطرق الأبواب ولا نعبرها

في سوريا عندما استمع نصر أبو زيد إلى محمد منير وهو يغني "عليّ صوتك بالغنا.. لسه الأغاني ممكنة، بكى وتساءل: هل هى بالفعل ممكنة؟!!

أقول للمفكر الصديق: طبعا لا تزال ممكنة، فلا يتقوّض العالم إلا لينهض من جديد، ولا يتقوّض إلا لأنه، بما هو عليه، لا يمكن أن يستمر طويلا.

وأينما نظرت فإنك واجد ما يؤكد ذلك، النظام العربي، يتآكل ويتردّى، وحتى المناقشات التي انطلقت للبحث عن آليات جديدة، تكفل الفعالية للجامعة العربية، لم يعد أحد يسمع عنها شيئاً!!

رأينا سقوط بغداد واحتلال العراق وإذعان الأنظمة العربية لما تمليه عليها الولايات المتحدة، رأينا القهر والفساد من المحيط إلى الخليج، وتواطؤ الأنظمة والحكومات العربية مع كل ما يحدث، رأينا هذا، ورأينا على الجانب الآخر هبّة الجماهير العربية، احتجاجا على ما يمثله كل هذا من إهانة لعقل ومشاعر الجماهير، واستهانة بمصيرها، لقد هتفت الجماهير تطالب بالتغيير.

وأمام تصاعد سؤال المصداقية/ الشرعية راحت الأنظمة، بارتباك ظاهر، وبرغبة في استعادة الزمام، تجرب الملكية الدستورية في البحرين أو تسمح بالحوار مع الفكر الإصلاحي في السعودية، وتصل في هذا الحوار إلى حدّ الإفراج عن المذاهب الدينية الأخرى كالمذهب الشيعي وحتى المتصوفة، بل والاستماع إلى من يطالبون بملكية دستورية!!، ويتم تأسيس المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، ويتاح حوار نسبي بين الحزب الحاكم وأحزاب المعارضة، ويتم علنا رفض فكرة وراثة الأبناء للآباء!!

هل نجحت حرب تحرير العراق إلى الحدّ الذي جعل من السهل إصدار قانون محاسبة سوريا في الكونجرس الأمريكي والتلويح بأن أسلحة الدمار الشامل قد تم نقلها من العراق، سرا، إلى سوريا!! أو أن المقاومة العراقية إنما تتسلل من سوريا وإيران عبر الحدود المشتركة إلى العراق.

هل نجحت حرب تحرير العراق في خلق حالة الرعب المقصودة فتبادر ليبيا إلى التخلي منفردة، ومن جانب واحد، عن أسلحة الدمار الشامل، وتفكيك برنامجها النووي!!، وتسارع إيران إلى توقيع البروتوكول الإضافي، الذي يسمح بالتفتيش المفاجئ على منشآتها النووية.

في متابعة للتجربة الدستورية العراقية، منذ قيام الحكم الأهلي الملكي في العراق عام ١٩٢١ وحتى سقوط النظام العراقي على أيدي قوات التحالف في ٢٠٠٣، يضعنا عبد الحسين شعبان أمام تجربة العسكر في العالم العربي بشكل عام وفي العراق بشكل خاص، موضحا ما يمكن أن يعطيه العسكر من الديمقراطية عندما يجمعون بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية بأشكال مختلفة. فبالرغم من تراوح الدساتير العراقية بين التقييد والإباحية، وبالرغم من اشتمال بعضها على مواد جيدة إلا أن هذا الجمع بين السلطتين كان دائما ما يجد لنفسه مكانا في الحياة العملية وحتى القانونية، الأمر الذي مكّن العسكر من قتل ٤٠٠ ألف عراقي من المعارضة في حلبجة أو حملة الأنفال ضد الأكراد، أو في التصفيات التي أعقبت انتفاضة مارس ١٩٩١، أو كما يظهر في طرد وتهجير ٥٠٠ ألف عراقي إلى إيران لشك النظام في ولائهم!!.

وبالرغم من النص على حرية التعبير في الدستور فإن قانون الصحافة قد فرض الرقابة الصارمة على كل ما يكتب، فقد حظر الكتابة في ١٢ موضوعا حظرا تاما، واشترط الإذن بالكتابة في ٦ مواضيع كما حظر على الصحافة الأجنبية من تناول ٧ مواضيع.

الدستور إذن لم يمنع هذه الكوارث، لأنه لم يتحول في الثقافة السائدة إلى قانون القوانين، ولأنه لم يأت عن الطريق الطبيعي؛ من خلال جمعية تشريعية منتخبة، ومن تتبع هذا العرض يصل عبد الحسين شعبان إلى رؤية مستقبلية للدستور العراقي القادم

نأمل أن نؤخذ في اعتبار المهتمين بهذا الشأن.

ويقدم د: مصطفى حنفي في دراسته الجادة عن الحرية والعقل تأسيسا للنزعة الإنسانية في فلسفة الأنوار. كما تتجلى عند جان جاك روسو، والتي تحفّز الإنسان على جرأة استخدام العقل، وجرأة نقد المألوف والسائد، وتؤكد أن الحرية لا تكون إلا باستخدام العقل وأن العقد الاجتماعي لا يكون أبدا إلا بين أحرار. وهذه الدراسة، في هذا العدد من رواق عربي، تبدو مقدمة لمناظرة العدد حول تجديد الخطاب الديني والتي شارك فيها أكثر من أحد عشر كاتبا ومفكرا عربيا.

يقول صلاح عيسى: لقد نجح الأوغاد من نجوم الإثارة في إيهام عوام الناس أن تجديد الخطاب الديني هو شعار يدعو المسلمين للدخول في دين جديد هو "الإسلام الأمريكاني"، يستهدف بالدرجة الأولى، إلغاء آيات القرآن الكريم التي تندد باليهود، وتنقيته من كل دعوة للجهاد ضد الغزاة الأجانب.

ويؤكد إن ما ينساه هؤلاء عامدين أن الدعوة لتجديد الخطاب الديني لا تسعى إلى تغيير الدين نفسه، وإنما تسعى لتجديد الفهم البشري للدين، وإن مدونة الفقه الإسلامي، خلال القرون الماضية، قد صنعها بشر مثلنا، سعوا لتجديد الخطاب الديني بما يوافق ظروف الاجتماع البشري المتغيرة.

الانشغال بتجديد الخطاب الديني ليس جديدا. لا هو وليد اليوم أو نتيجة لأن أمريكا تريد أن تضع لنا حكاما يتناسبون ومصالحها، ذلك أن ما يربو على القرن قد مرّ والأمة الإسلامية مشغولة بهذا التجديد.

يقول برنارد لويس "خلال القرون الثلاثة الماضية فقد العالم الإسلامي سيطرته وقيادته وتخلف عن الغرب المتحضر والشرق الذي يتطور بسرعة، وتشكل الفجوة المتزايدة مشكلات تزيد خطورتها يوما بعد يوم وهذه الشكلات قد تكون عملية أو ناجمة عن الحساسية التي لم يجد حكام ومفكروا ومتمردوا العالم الإسلامي حلا لها".

ومن هنا فإن تحذير علي مبروك يصبح واجبا إذ أن "قوى الخارج" لا تبغي من وراء ما تثرثر به من "التجديد" إلا تدشين أجندة (أو سلف مغاير) كنموذج لا سبيل إلا إلى احتذائه.

ويرى، لسوء الحظ، أن "سؤال التجديد" في جل المحاولات الراهنة لا يتجاوز حدود "الموضوع" إلى "الوعي"، بما يعني أن هذه المحاولات لم تتجاوز حدود "الأخلاقي" إلى "المعرفي" وبكل ما يترتب على ذلك من دوام الانشغال بنفس آليات التوفيق، أو بالأحرى، التلفيق والمجاورة.

فحتى متى نطرق الأبواب ولا نعبرها.

فريد أبو سعدة

افتتاحية

الديمقراطية بين خطابات متهافتة (١)

ربما يكون النقاش حول الديموقراطية فى الشرق الأوسط أكبر مناظرة حول الديموقراطية فى التاريخ الثقافى العالمى. فلم يحدث من قبل أن تركزت المناقشات حول الديموقراطية فى منطقة واحدة مثلما يحدث الآن. ولم يحدث أن شارك العالم كله فى مثل تلك المناظرات مثلما يحدث الآن. ولم يحدث أن بدت القضية على درجة التعقيد الذى تتسم به فى هذه المنطقة تحديدا.

الخطاب العربى المعارض

لا أريد أن أخفى شعورى الشخصي بالصدمة حيال الخطاب الرسمى العربى بل وجانب كبير من الخطاب الصادر عن مثقفين تقدميين وديموقراطيين وقوميين عرب أيضا نحو ما يسمى بمبادرة الشرق الأوسط الكبير التى تطرحها أمريكا وقد تشاركها فيها أوربا. وفى تقديرى أن هذا الخطاب غير مقنع لأحد وأنه بائس ومتهافت نصا وممارسة.

ويستند هذا الخطاب على رؤية اعتذارية أو تبريرية تقوم على أربعة حجج نمطية لرفض هذه المبادرة. الحجة الأولى أن الديموقراطية والإصلاحات السياسية لا تفرض من الخارج. والثانية أنها لم تناقش قبل طرحها مع المعنيين بها. والمفترض أن المعنيين بها هم حكومات المنطقة. والثالثة أن هذه المبادرة تطرح حلا أو صيغة نمطية لرقعة جغرافية واسعة وبالغة التنوع من حيث تاريخها الاجتماعى والسياسى وواقعها الاقتصادى والثقافى. والرابعة أن تلك المبادرة قد أهملت أهم قضايا المنطقة وهى القضية الفلسطينية وإنهاء العدوان الإسرائيلي الذي يمثل واحدا من أهم إن لم يكن أهم أسباب التطرف فى المنطقة.

تبدو هذه الحجج مقنعة بذاتها. وما يجعلها متهافتة ليس كونها خاطئة

وإنما أنها تحمل فى مجموعها منطقا اعتذاريا يبرر استمرار الأمر الواقع ويضفى الشرعية على واقع سياسى واقتصادى واجتماعى لا يمكن الدفاع عنه وفشل فى مواجهة أية مهمة أو قضية جوهرية لمستقبل المنطقة وشعوبها وينفض يد الحكومات والنظم من أى التزام بمبادرات كبرى لتحويل وتغيير الأمر الواقع سواء على الصعيد الداخلى أو الاقليمى.

الداخل والخارج

فحجة أن الإصلاح لا يفرض من الخارج خلابة لغويا وبراقة منطقيا. ولكن مشكلتها أنها لا تتعامل مع الموضوع بالمنطق. فليكن أن الإصلاح لا يفرض من الخارج فلماذا إذن لا يأتى من الداخل؟ ولماذا لم يأت من الداخل بعد أزمات وزلازل كبرى فى التاريخ الحديث للمنطقة؟ لماذا مثلا لم يأت الإصلاح من الداخل بعد أن وقعت أزمة الخليج الثانية والتى زلزلت الوجدان العربى وفرضت عليه فرضا مناقشة إشكالية الاستبداد فى العالم العربى والذى اتفق الجميع تقريبا على أنه أحد أهم العوامل المفسرة لهذا الزلزال، مع إدراك أن الفارق بين النظام العراقى والنظم العربية الأخرى كان فارقا فى الدرجة وليس فى النوع؟ ولنترك أزمة الخليج الثانية لنتحدث عن أزمة الخليج الثالثة والتى أكدت على المعنى ذاته لنسأل لماذا إذن لم يقم أكثر الحكام العرب بأية مبادرة لإصلاح الأوضاع السياسية فى بلادهم، لإقناع شعوبهم والعالم أن ثمة حركة تصحيح إيجابية يمكن التعويل عليها فى بناء مستقبل أفضل للمنطقة؟ بل ولماذا حتى بعد أن عرف الجميع أن الأمريكيين مصممون على الضغط باسم الديموقراطية، منذ خطاب بوش فى ٦ نوفمبر الماضى، لم يقم الحكام بمبادرات إصلاحية مهمة حتى يمكن تجنيب العرب عار أن يتم وضعهم تحت الوصاية، وهو المعنى الحقيقى لمبادرة الشرق الأوسط الكبير؟

تلك الحجة لا تناقش قضية الإصلاح ذاتها، وليست معنية بكيفية طرحه، ولا بالإصلاح أصلا. فهى ترفض طرحه من الخارج ولا تطرحه بذاتها من

الداخل. ويعنى ذلك نتيجة واحدة وهى رفض الإصلاح الديموقراطى ذاته، فلو لم يكن هذا هو الحال لكانت تلك النظم قد طرحت رؤيتها هى للإصلاح الديموقراطى، بحيث لا تضطر للتعامل مع القضية بطريقة البقال المستعد للمساومات الصغيرة مع الأمريكيين أو غير الأمريكيين. وما حدث حتى الآن من "إصلاحات" لا تصلح للمناقشة تحت بند الإصلاح الديموقراطى. إذ يعلم الجميع أنها اقرب للخدع الصغيرة وأعمال التجميل البسيطة التى لا تكاد تقنع أحدا.

والواقع أن قضية الخارج والداخل لم تناقش بأية درجة من الجدية المعرفية والمنهجية فى العالم العربى. وثمة أسباب واضحة تماما لرفض مناقشة القضية بصورة شفافة من جانب الحكومات والرسميين العرب. ذلك أنهم يفضلون مناقشة هذه الأمور مع السلطات الأمريكية وربما الأوربية ولكنهم يكتفون بإصدار دعاية للاستهلاك المحلى بالنسبة لشعوبهم. وعليهم أن يظهروا استعدادهم لمقاومة التدخلات الأجنبية كجزء من شرعيتهم رغم أن الكافة يعلمون أنهم سيناقشونها فى الواقع مع السلطات الأمريكية والأوربية إذا أظهرت تلك الأخيرة قدرا كافيا من الإصرار والحسم وهو أمر مشكوك فيه. أما بالنسبة للمثقف القومى والديموقراطى العربى فان جرحا كبير ا فى الكرامة القومية يكون قد حدث لمجرد أن يتدخل الأمريكيون لفرض أية فكرة بما فيها بعض تقنيات الديموقراطية على الحكومات العربية. ويدرك هؤلاء المثقفون بحزن عميق أنه كان من الممكن تجنب الإهانة القومية لو أن الحكام والحكومات تقدموا فى الوقت المناسب وقبل أن يصبح التدخل الأجنبى علنيا ورسميا بالإعلان عن إصلاحات سياسية ودستورية يحتاجها العالم العربى حاجة عميقة وأصيلة منذ عقود من الزمن.

وقد يفسر هذا الشعور بالإهانة تعلق المثقف العربى الشديد بفكرة أن الديموقراطية لا تفرض من الخارج.

ولكن هذا القول يتعامل مع العلاقة بين الداخل والخارج بقدر عجيب من التعجل والسطحية. ولو تأمل هؤلاء المثقفون فى مصطلح الديموقراطية ذاته

لأدركوا على الفور أنه لم يأت من الداخل إلا كنوع من التأثر بأحد أهم منجزات الحضارة الأوربية، وهو منجز سريعا ما صار جزءا من التراث العام للبشرية.

ولا يقل عن ذلك أهمية انه لم يعد من الممكن الفصل التام بين الداخل والخارج وخاصة فى المرحلة الراهنة من التطور العالمى. إن انتصار الديموقراطية فى أى بلد يعزز ممارستها فى بلاد أخرى. وفى اللحظات الحاسمة من النضال قد لا يمكن ضمان انتصار الديموقراطية فى بلاد معينة بدون خوض صراع عالمى. وهذا هو ما حدث فى الحرب العالمية الثانية بغض النظر عن أن هذه الحرب بدأت ليس حول القيم الديموقراطية وإنما حول النفوذ والمستعمرات داخل وخارج أوربا ذاتها. ويصدق ذلك لا بالنسبة للديموقراطية وحدها بل وأيضا بالنسبة لكل القيم الكبرى بما فيها الاستقلال الوطنى. وقد يتوجب علينا أن نعى أيضا وبالمناسبة أنه لن يمكن ضمان انتصار الشعب الفلسطيني إلا بدعم كبير من الخارج.

القضية إذن ليست فى الداخل والخارج. فكل التطورات الكبرى فى التاريخ السياسى والاجتماعى لأى بلد مهما كانت قوته أو مستويات تطوره تنجم عن عمليات ونضالات خارجية وداخلية. ولا تبدو مشكلة الحديث الأمريكى والأوربى عن الديموقراطية فى العالم العربى فى أنه يأتى من الخارج وإنما أنه يأتى من قوى ليست ديموقراطية وأنها لا تهتم بالديموقراطية فى العالم العربى وإنما بمصالح وملفات أخرى لا صلة لها بالديموقراطية.

أما الحجة الثانية فهى أشد تهافتا. فهى أولا متناقضة مع الحجة الأولى لأن قوامها أن مناقشة المبادرة الأمريكية والأوربية للديموقراطية مع الحكومات العربية كان يمكن أن يجعل بعضها على الأقل مقبولا. ويبدو هذا القول مرتبكا فى أفضل الأحوال وخاصة إذا صدر عن مثقفين ديموقراطيين. فبعضهم أدان طرح المبادرة الأمريكية قبل مناقشتها مع المعنيين بها فى المنطقة. ولا أعتقد أن هؤلاء المثقفين قصدوا أن يناقشها الأمريكيون معهم

هم. والأرجح أنهم كانوا سيرفضون مثل هذه المناقشة لو عرضت عليهم من جانب مسئولين أمريكيين. أما عندما تصدر هذه الحجة عن الرسميين أو الحكومات فهى تبدو غير مستغربة ولكنها سخيفة. فعلى المرء أن يقول بحسم انه يرفض مناقشة الشئون الداخلية مع قوى أجنبية فيكون أكثر نزاهة بكثير من أن يرفض مبادرة أجنبية تخص الشئون الداخلية لمجرد أنها لم تناقش مع الحكومات المعنية. وهى- أى هذه الحجة- متهافتة لأنها تفرض السؤال التالى: هل كان الحكام العرب يقبلون بتلك المبادرة أو اقل أو أكثر منها لو أن الأمريكيين قد ناقشوها معهم قبل طرحها علنا؟ ولو كانت الإجابة بالإثبات لكان فى المسألة فضيحة مزدوجة. إذ أن قبول مناقشة الاختيارات السياسية الداخلية للدول العربية يمنح الأمريكيين حقا ليس لهم وقد يؤدى إلى النتيجة التى رفضتها الحجة الأولى وهى أن يكون للأمريكيين اختصاص فى مناقشة التطور الداخلى لشعوبنا العربية. ومن ناحية أخرى سيطرح السؤال التالى: لماذا لم يبادر الحكام العرب بطرح وتطبيق الإصلاحات الجوهرية التى يمكنهم قبولها قبل أن يضطروا لمناقشتها مع الأمريكيين، على الأقل ليتجنبوا منح الأمريكيين صلاحية الضغط عليهم فى هذه القضايا. أما إن كانت الإجابة بالسلب وأن الحكومات العربية سترفض تلك المبادرات للإصلاح السياسى فى بلادها لا يكون لتلك الحجة مقام لأن الحجة الأهم هى أن تلك الإصلاحات مرفوضة من حيث المبدأ وأن التدخل الخارجى مرفوض من حيث الأصل سواء تم بمناقشة أو بدون مناقشة الحكومات العربية.

أما الحجة الثالثة والتى تقول بأن المبادرة الأمريكية والأوربية نمطية لا تصلح لمنطقة واسعة ومتنوعة فهى فى أفضل الأحوال غير ذات موضوع. فما نشر عن تلك المبادرة ـــ فى الواشنطن بوست والحياة- ليس سوى رطانة بالغة العمومية وليس قوالب محددة تفصل فى طبيعة الأنظمة السياسية أو صيغة الحكم الديموقراطى المرغوب. ومن الواجب أن نشير هنا إلى أن أية فكرة بما فيها الديموقراطية بالطبع تشتمل على نوع من الاختزال الضرورى.

ولكن هذا الاختزال لا يصادر على التنوع. فالديموقراطية هى مفهوم محدد وهى فى نفس الوقت غابة من التطبيقات المتنوعة. وقد يكفى تماما أن يتسم النظام السياسى بقابلية تداول السلطة أو بترتيب حماية معقولة للحريات العامة لكى نتحدث عن ديموقراطية بالرغم من أن طبيعة النظام السياسى والاجتماعى قد يختلف تمام الاختلاف. فهل هناك تمايزات أو اختلافات أشد مما يقوم بين الحالة الهندية والأمريكية الشمالية؟ ومع ذلك فكل منهما ديموقراطى دون أن يشكو أحد من تنميط الفكرة الديموقراطية.

فلسطين دائما؟

وتبقى أهم الحجج التى ساقها الحكام العرب على الإطلاق وهى القضية الفلسطينية. ولا يختلف عربى على أن تلك هى قضية القضايا وانها تتداخل مع كل القضايا الأخرى. ولكنها ليست حجة مانعة للديموقراطية بأى حال. فالديموقراطية تعزز النضال ضد الاحتلال وتقوى المقاومة والمناعة الوطنية. وقد صار خطاب لا صوت يعلو على صوت المعركة ممجوجا ومرفوضا لأنه يصادر على الديموقراطية والحريات العامة دون أن يحرر فلسطين.

غير أن الجانب الأخر من الصورة لا يقل أهمية. فطرح قضية فلسطين فى سياق الرد على حديث الأمريكيين عن الديموقراطية يعنى مجرد نقل عبء قضية فلسطين من عاتق الحكام العرب إلى عاتق الأمريكيين. فالحكام العرب لا يريدون أن يفعلوا شيئا من أجل فلسطين بأنفسهم وهم يكتفون بالإعلان عن مطالبتهم لأمريكا بأن تحل لهم قضية فلسطين ويبدو أنهم يهددونها بأنها أن لم تحل لهم هذه القضية فلن يتقدموا بأى تنازل لشعوبهم فى مجال الديموقراطية. ويبدو الأمر وكأن الحكام العرب يقولون للأمريكيين أن عليكم حل القضية الفلسطينية قبل أى حديث عن الديموقراطية فى بلادنا العربية! وقد يعنى هذا المنطق أيضا أن الحكومات العربية ستأخذ شعوبها رهينة الاستبداد طالما أن فلسطين باقية رهينة الاحتلال! ومع ذلك فان عشرات من المسئولين الأمريكيين يقولون فى مذكراتهم المنشورة أنهم

كانوا يشعرون بالمفاجأة لأن المسئولين العرب الذين زاروهم فى أوقات ومناسبات مختلفة لم يحدثوهم عن قضية فلسطين. ولذلك يبدو أن لدى الأمريكيين "أدلة" دامغة على أن الحكام العرب يستخدمون تلك القضية فقط للاستهلاك المحلى وهو ما يفيدهم أيضا فى المصادرة على الديموقراطية والحريات العامة فى بلادهم باسم فلسطين وهى نفس فلسطين التى لم يفعلوا من أجلها سوى اقل القليل.

ولا يقل عن ذلك أهمية وخطورة أن تلك الحجة تقود إلى استمرار خدعة أنه يمكن إقناع الأمريكيين بالمنطق والعقل بحل القضية الفلسطينية بالضغط على إسرائيل أو عقابها.

أما حقيقة الأمر فهى أن الأمريكيين لن يضغطوا على إسرائيل إلا إذا ضغط عليهم الحكام العرب عبر صيغة نضالية تهدد المصالح الأمريكية الجوهرية فى المنطقة بصورة جدية، وهو ما يعنى أن لدى الحكام العرب رؤية لتحرير الأرض المحتلة بما يتجاوز المناشدات المهينة للأمريكيين وبالاعتماد على القوة العربية.

وهنا نعود الى العلة الأعظم وراء تهافت الخطاب الحكومى العربى حول الديموقراطية. ان ما يقوله الحكام العرب يعنى أنه ليست لديهم أية رؤية كبيرة أو أية مبادرات عظمى ملهمة أو مثيرة للحماس حول أى موضوع وأى قضية مهمة، وخاصة فيما يتعلق بالتطور والمستقبل السياسى للعرب. وأن ما يهمهم هو القعود فى السلطة إلى الأبد بدون أى التزام بأى قيد سياسى أو دستورى ودون أى ضمان يتعلق بمضمون السياسات أو بالإنجاز فى أى مجال، وخاصة مجال الدفاع عن الاستقلال والسيادة بمناهضة العودة إلى عصر الاستعمار (الأمريكى هذه المرة) وتصفية الاحتلال الإسرائيلي للأراضى العربية. وقد حكم بعضهم ربع قرن حكما استبداديا دون أن تتحرر فلسطين، ودون أن يحصل الشعب على الحرية، وتراجعت بلادنا العربية إلى المنطقة الأقل إنجازا فى التنمية بعد أفريقيا الاستوائية! وهم يريدون مزيدا من هذا كله دون مناقشة لا من الداخل ولا من الخارج!

الديموقراطية فى الخطاب الأمريكى

لولا أن توقعات المرء من المسئولين الأمريكيين سلبية للغاية أصلا لكان من الضرورى أن يعبر عن صدمة اشد من تهافت وانحطاط الخطاب الرسمى الأمريكى حول الديموقراطية فى العالم العربى والإسلامي. وأول أسباب هذا التهافت هو أن السبب الرئيسى الذى يبرر الديموقراطية لديهم هو أمنهم القومى الخاص. وكأن الديموقراطية قد صارت تبرر بالأمن، وهو موقف فكرى وسياسى غاية فى التدنى على كل الأصعدة.

يبرر خطاب الديموقراطية الرسمى الأمريكى تحول الديموقراطية إلى ضرورة أمن قومى للولايات المتحدة لأن نظم الحكم الاستبدادية فى العالم العربى- من وجهة نظر هذا التيار- قد فشلت فى الأداء الاقتصادى والاجتماعى، وأن هذا الفشل مع تفشى الفقر يعملان لصالح مزيد من الانتشار للقوى الإسلامية المتطرفة، التى أعلنت الحرب على الولايات المتحدة والغرب عموما. وفضلا عن ذلك يعتقد أقطاب هذا التيار أن هذه النظم تقوم بتشجيع الكراهية للولايات المتحدة والغرب وإسرائيل كوسيلة لتشتيت انتباه الشعوب والمجتمعات بعيدا عن الشئون الداخلية، وعن إدراك ضرورة مساءلة هذه النظم بشغلها فى صراعات خارجية.

ثم أن هذا التيار يروج لحجة أن الإصلاحات الديموقراطية فى المنطقة هى بحد ذاتها الطريق الآمن للسلام نظرا لأن الديموقراطيات لا تتحارب، وهو ما يعنى فى سياق الشرق الأوسط أن تحول الدول العربية إلى الديموقراطية يجعل هناك إمكانية لبناء السلام مع إسرائيل! ولهذا السبب يرى هذا التيار أن على الإدارة الأمريكية أن تؤجل عملية السلام بين إسرائيل والشعب الفلسطينى حتى يتم ضمان الإصلاحات السياسية "الديموقراطية" فى فلسطين! ويعتبر عزل الرئيس عرفات، وإعلان سياسة عدم الاعتراف به منذ خطاب بوش فى ٢٤ يونيو عام ٢٠٠٢ أحد أهم الخطوات فى تطبيق هذا السيناريو بالنسبة للفلسطينيين. ومع ذلك فلا يقنع هذا التيار بمحاولة

"فرض الديموقراطية" فى فلسطين المحتلة وحدها بل يسعى لتحويل العالم العربى والإسلامي كله إلى "نظم ديموقراطية" حتى يعقد سلاما مستقرا مع إسرائيل! وبكل أسف فإن عقول أوربية أكثر تقدما مثل وزير الخارجية الألمانى فيشر كان أكثر صراحة ووضوحا فى الإعراب عن فكرة أن الهدف من مبادرات الديموقراطية فى العالم العربى، وخاصة مبادرته، هو التوصل إلى سلام بين العرب وإسرائيل.

أما الحجة الثالثة فتبدو أكثر ارتباكا لأنها تتعلق بالإسلام. ومن الواضح أن مصطلح " الشرق الأوسط الكبير" يقصد به العالم الإسلامي بأكثر مما يقصد به المنطقة الجغرافية. وهنا ندرك أهمية تنظيرات معينة مثل تلك التى يقدمها مفكرون صاروا من أقطاب اليمين الأمريكى مثل فوكوياما الذى يرى أن التناقض الرئيسى فى النظام العالمى اليوم وبعد نهاية الحرب الباردة يدور بين الديموقراطية الأمريكية والفاشية الإسلامية. وبالرغم من أن القليلين هم من يقولون علنا أن الإسلام نفسه معاد للديموقراطية فلا شك أن هذه الفكرة منتشرة على نطاق واسع داخل الفكر الأمريكى باتجاهاته المختلفة. ومن المرجح أنها تنتشر الآن بسرعة فى صفوف الفكر الأوربي أيضا. ولا شك أن المقارنة الضمنية والصريحة هنا تدور فى العقل الأمريكي بين حالة "الفاشية الإسلامية" كما يسميها أمثال فوكوياما و"الفاشية الأوربية واليابانية" أثناء الحرب العالمية الثانية. وتعيدنا هذه المقارنة إلى مدى هيمنة الخطاب الأمنى والعسكرى على "خطاب الديموقراطية" الأمريكى.

الأمن القومى

يطرح الأمريكيون إذن "فرض الديموقراطية" على العالم العربى والإسلامي- فيما يسمى مبادرة الشرق الأوسط الكبير- انطلاقا من أهداف الأمن الأمريكى بعد ١١ سبتمبر. ويمثل هذا الربط ذاته جهلا شديدا بالتاريخ فيما يتعلق بهذه المسألة. فالواقع التاريخي يؤكد أن الإرهاب السياسى الحديث قد انتعش فى صميم المجتمعات الديموقراطية الأوربية.

بل أنه ظهر كفاصل أو ظاهرة جوهرية فى التاريخ السياسى الأوربي على يد الثورة الفرنسية "الديموقراطية" ذاتها. وحتى وقت قريب كان الإرهاب اليسارى ينتعش فى بعض أهم الديموقراطيات الغربية ومنها إيطاليا وألمانيا. بل إنه لا يزال ينتعش فى قلب الديموقراطية الأسبانية بعد فرانكو. كما أن الإرهاب اليمينى يمثل ظاهرة فى التاريخ السياسى الأمريكى ذاته حتى الآن.

وحتى لو قبل الأمريكيون بفكرة أن الديموقراطية فى العالم العربى مهمة لأمنهم القومى فما الذى يقنع العرب بضرورة الديموقراطية اذن؟ هل ثمة ما يقنع العرب بالديموقراطية عندما يقال لهم أنها مهمة للأمن القومى الأمريكى؟

ولكن السخف الكامن فى تلك الحجة من وجهة نظر عربية يظهر بصورة اشد عندما يسمى الأمريكيون حركات مثل حماس والجهاد الإسلامي فى فلسطين كإرهاب بينما يمتنعون عن تسمية الأساليب الإجرامية التى تستخدمها الدولة الإسرائيلية بأنها إرهاب. ويشعر العرب بل وأى مراقب نزيه بالسخف الكامل لهذه الفكرة عندما يصل الأمر بالرئيس بوش للقول بأن مجرم حرب وإرهابي من أسوأ الأنواع مثل شارون كرجل سلام! فى الوقت الذى يسمى فيه من يناضل لتحرير بلاده من الاحتلال كإرهابي!

لقد وظفت الإدارة الأمريكية خطاب الأمن القومى بطريقتين غاية فى التناقض. ففى بلادها ذاتها لم تتورع الإدارة الأمريكية عن طعن الديموقراطية الأمريكية فى مقتل باستخدام حجة الأمن القومى وذلك بإصدار قوانين معادية للديموقراطية والحقوق المدنية مثل قانون باتريوت وقانون الأدلة السرية. وتشير دراسات أمريكية عديدة إلى أن استخدام حجة الأمن القومى للتضييق على الحريات والحقوق المدنية فى أمريكا ليست ظاهرة حديثة وإنما عميقة الجذور فى التاريخ السياسى الأمريكي. وبوجه عام يمكن القول بأن اليمين المعادى للديموقراطية سواء فى أمريكا أو الشرق الأوسط لم يتورع عن استخدام الإرهاب حتى وهو فى الحكم ولم يتورع فى الوقت نفسه عن استخدام خطاب الأمن القومى لتقييد أو العصف بالحريات

الديموقراطية. لقد فعل ذلك كل من الرئيس الأمريكى ريجان والرئيس المصرى أنور السادات. واشتهر عن الأخير تصريحاته التى تقول " بأن الديموقراطية لها أسنان".

الحرب والديموقراطية

غير أن تهافت الخطاب الأمريكى للديموقراطية فى الشرق الأوسط يصل إلى مستوى الغوغائية الكاملة عندما يبرر الحرب بالديموقراطية بينما يقول بأن الديموقراطية لازمة للسلام. فقد فرضت الإدارة الأمريكية الحرب ضد العراق باسم الديموقراطية بين مبررات أخرى! ومن الواضح أن الشعب العراقى شهد بلاده تدمر على نحو شامل دون أن يحصل على الديموقراطية! ولا شك أن تبرير الحرب باسم الديموقراطية هو أكبر تزوير فكرى فى العصر الحديث.

أن الأساس الفكرى للمبادرة المسماة بالشرق الأوسط الكبير تمثل فى برنامج بحثى قامت به الأكاديمية الأمريكية لسنوات طويلة وأثبتت من خلاله إحصائيا أن النظم الديموقراطية لا تتحارب وأن غالبية الحروب فى التاريخ وقعت بين نظم استبدادية أو بين نظم ديموقراطية وأخرى استبدادية. ولم يكن لهذا البرنامج البحثى أية صلة بالشرق الأوسط حتى التقطها بعض الساسة الأفاقين المحترفين لتبرير خطاب فرض الديموقراطية على البلاد العربية والإسلامية فيما يدعون. والواقع أن هذا البرنامج البحثى قد استبعد صراحة من استنتاجاته طائفة واسعة من الحروب التى تسمى حروبا استعمارية حديثة. فقد كان النظام "الديموقراطى" البريطانى هو الذى شن الحروب الاستعمارية الحديثة ضد مستعمرات وشعوب لم تكن تعرف الديموقراطية بسبب المستوى البسيط لتطورها السياسى. ولا يمكن استنتاج شىء له معنى بالقول بأنه لو كانت المجتمعات المستعمرة فى أفريقيا واسيا ديموقراطية لما وقعت لها كارثة الاستعمار! كما أن كون الجيوش الاستعمارية التى زحفت على المستعمرات فى أفريقيا واسيا جاءت من بلاد تسمى ذاتها

ديموقراطية لم يكن أمرا له أى دلالة حسنة للديموقراطية من وجهة نظر هذه الشعوب. وفى كل الأحوال فلم تكن تلك الشعوب لتتردد فى الدفاع عن استقلالها السياسى ما أن تسمع أن الدول التى جاءت لغزو بلادها تتمتع بالديموقراطية!

وهذا هو واقع الحال بالنسبة لشعب جنوب أفريقيا مثلا والذى عاش طويلا فى ظل نظام العزل العنصرى الذى كان ديموقراطيا للغاية! وبداهة هو أن هذا هو ما حدث للشعب الفلسطيني أيضا حيث جاءت العصابات الصهيونية لتغتصب بلاده ولتؤسس فى نفس الوقت فيما بينها نظاما ديموقراطيا!

لا يقتصر الأمر على سخف الفكرة وحدها. فالمشكلة الحقيقية هى أن هذا الارتباط بين الإمبريالية والحرب والعنصرية واغتصاب الأراضى من ناحية والديموقراطية من ناحية أخرى لا يمنح أية ميزة لمصطلح الديموقراطية لدى الشعوب العربية. وبالقطع لن يكون الانبهار بالمصطلح شديدا فيما بينها بحيث تترك هؤلاء "الديموقراطيين" يطردون أصحاب الأرض الأصليين من بلادهم تقديرا لروعة مصطلح الديموقراطية!

ويتضاعف السخف الكامن فى هذا التبرير لأن من يقف وراء مشروع "المبادرة الديموقراطية فى الشرق الأوسط العظيم" ليسوا حقيقة من النوع الذى يقدر السلام ناهيك عن العدل. فقد نصح أمثال وولفيتز وفيث وغيرهم من عتاة الحركة الصهيونية اليمينية الأمريكية وعتاة المحافظين الجدد حتى رجلا مثل نتنياهو بان لا يحترم اتفاق أوسلو بالانسحاب من الأراضى الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧, وبطبيعة الحال فان وقوف أمثال هؤلاء وراء مشروع الشرق الأوسط العظيم أمر لا يساعد على الغرام بالديموقراطية المزعومة التى تريد هذه الإدارة الأمريكية المفتونة بالحرب نشرها فى المنطقة!

وأخيرا نأتى إلى الحجة التى تستخدم المشابهة مع الفاشية الأوربية

الديموقراطية والفاشية

ويروج آخرون داخل وخارج الإدارة اليمينية الأمريكية الحالية لفكرة أن التناقض الأساسى فى العالم اليوم يدور بين الديموقراطية و"الفاشية الإسلامية". ومن ثم فان نشر الديموقراطية ولو بالقوة على الدول العربية هو الطريقة المناسبة لهزيمة الفاشية الإسلامية!

وهنا أيضا نقف أمام قدر مذهل من انعدام المنطق والسخافة النظرية ومن ثم العقم والتفاهة السياسية.

إذ تكفى نظرة واحدة إلى الشرق الأوسط لندرك أن المسألة ليس فيها أى من تلك السمات التى ميزت الصراع بين الولايات المتحدة من ناحية وألمانيا واليابان من ناحية ثانية. فالعالم العربى والاسلامى المستهدف بالخطط الأمريكية الضاغطة لم يتحد أو يصارع الولايات المتحدة أو ينافسها على شىء من النفوذ. بل هو فى أكثره تابع لها تبعية وثيقة وقدم لها خدمات استراتيجية واقتصادية وسياسية ثمينة، بل وجوهرية بالنسبة لمصالحها العالمية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى الآن. وهو أيضا لا ينافسها من ناحية الأيديولوجيا السياسية. وغاية ما يبحث عنه هو الاستئثار بالفضاء السياسى المحلى عبر أنظمة حكم وأيديولوجيات محافظة مستمدة أو مبررة من ثقافات المنطقة. وبداهة لا يمكن تحويل هؤلاء الوكلاء المحليون إلى "منافسون استراتيجيون" ناهيك عن وصفهم بالفاشية من المنظور الأمريكى.

ولا يمكن بحال قبول القول بأن تحدى الحركات الجهادية الإسلامية للولايات المتحدة -ولو بأكبر قدر من شطح الخيال- هو شىء مماثل لما قامت به ألمانيا واليابان من تهديد لأوربا وأمريكا سواءً من الناحية العسكرية البحتة أو من الناحية السياسية والأيديولوجية.

فهناك الفارق الكبير فى مستويات التطور الاقتصادى والتقنى والاجتماعى بل والسياسى بين الدول العربية مجتمعة فى اللحظة الراهنة وكل من ألمانيا واليابان حتى قبل الحرب العالمية الثانية. فلم تتمكن أى من البلاد العربية من إنجاز ثورتها الصناعية الأولى ولا تملك أى منها شيئا من

القدرات الصناعية العملاقة التى امتلكتها الدولتان عندما انفجرت الحرب الثانية. ومن المستحيل لعاقل تدرب على تراث الفكر الأوربي أن يعتبر التحدى الذى يمثله رجال غاضبون يعيشون فى جبال أفغانستان للولايات المتحدة حركة فاشية، تماثل فى شدتها ما مثلته كل من إيطاليا وألمانيا واليابان فى عقد الثلاثينات.

خطاب ديموقراطى منسجم

دون أن ننكر أوجه مهمة للخلاف وربما الانقسامات فيما بين القوى الديموقراطية العربية يمكن القول بأن ثمة خطابا ديموقراطيا أكثر انسجاما بدأ يطرح نفسه على الساحة العربية. وينغرس هذا الخطاب فى التربة العربية ويؤرخ لنفسه فى جهود أجيال من المفكرين والمناضلين الديموقراطيين والدستوريين والحقوقيين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر. ويرى هذا الخطاب أن مشروعية الديموقراطية تنشأ لا من رؤية أمريكية أو غربية لمستقبل المنطقة وإنما من الحاجات العميقة للشعوب العربية ذاتها بما فى ذلك حاجتها لتعزيز قدرتها على مناهضة ومقاومة التحالف الأمريكى الإسرائيلي وما يقوم به هذا التحالف من أعمال عدوان ضد الشعوب العربية كافة والشعب الفلسطينى بصورة خاصة.

ويحتمل هذا الخطاب خلافات أو تمايزات ثانوية فى عديد من القضايا بما فى ذلك الموقف من المبادرات الأوربية والأمريكية. فثمة تيار يشدد على أولوية رفض هذه المبادرات جملة وتفصيلا. ويقدم هذا التيار ثلاثة حجج رئيسية. الحجة الأولى هى ضرورة رفض جميع صور التدخل الأجنبى بما فيه هذه المبادرة بالذات. والحجة الثانية أن هذه المبادرة تعنى قبل كل شىء محاولة الولايات المتحدة وأوروبا لفرض الوصاية على المنطقة. أما الحجة الثالثة فهى أن مهندسى هذه المبادرة هم المحافظون الجدد المتحالفين مع اليمين الصهيونى.

أما التيار الثانى فيركز بدرجة أكبر على تكثيف الضغط الشعبى

والاجتماعى الداخلى للتحويل الديموقراطى للمجتمعات العربية مع تمييز برنامجه الديموقراطى عن البرامج والرؤى الصادرة عن الإدارة الأمريكية والحكومات الأوربية ورفض أى تحالف مع هذه القوى. ان المعيار الحاسم للموقف من أية قوى أو مقترحات خارجية أو داخلية هو موقفها من الحقوق التاريخية للشعب الفلسطينى وعلى رأسها تأسيس دولته فضلا عن تطبيق قرارات الأمم المتحدة فيما يتعلق باللاجئين الفلسطينيين. ويرى هذا التيار أن الديموقراطيين العرب ليسوا معنيين بقبول أو رفض أية مبادرات خارجية تتعلق بالديموقراطية فى العالم العربى بغض النظر عن منطلقاتها وإنما هم معنيون بتفعيل كل صور النضال من أجل تقنين الحقوق الأساسية للإنسان والمواطن فى البلاد العربية والتأكيد على استقلالية هذا النضال عن أى قوى خارجية والاشتباك مع هذه القوى وصولا الى تأمين انتصار النضال الشعبى الوطنى والديموقراطى سواء فى فلسطين أو فى البلاد العربية الأخرى. المهم هنا هو النضال ضد الإمبريالية وأهدافها الكلية مع التأكيد على أن أهداف النضال الديموقراطى تتخطى التنازلات المحدودة التى تطلبها الإمبريالية من الحكومات الإقليمية.

ان هذا الموقف يميز بين المطلب الديموقراطى العربى من ناحية والمبادرات الأمريكية والأوربية من ناحية أخرى. ولكن يجب التمييز أيضا بين هذا المطلب وما تطرحه قوى أخرى فى العالم العربى ترفض الديموقراطية من حيث المبدأ لحساب أهداف أخرى قد تشتمل على النضال ضد الإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية.

والواقع أنه يستحيل أن نخلص المناقشات فى الساحة العربية من الاضطراب المنطقى والنظرى بدون حسم القضية الرئيسية وهى مرغوبية الديموقراطية بذاتها وكمنظومة نضالية لإنجاز الأهداف القومية.

ومن المشروع والضرورى تماما أن نبدأ بسؤال المرغوبية لأن الخلاف حوله غالبا ما يتخفى خلف قضايا أو مستويات أخرى للتحليل. هل تمثل الديموقراطية واحدة من أهم جوانب صورة المجتمع المرغوب فى العالم

العربى؟ هذا هو السؤال الحاسم فى الحقيقة.

يجب بطبيعة الحال أن نضع هذا السؤال فى سياق الصراع حول طبيعة الدولة والمجتمع فى العالم العربى. فهناك قوى كثيرة ترفض الديموقراطية من حيث المبدأ وذلك لأن لديها نماذج مغايرة تماما لطبيعة المجتمع والدولة. إذ يرفض الأصوليون الإسلاميون فكرة الديموقراطية من الأساس لأنها تقوم على مبدأ سيادة الشعب بينما يناضل هؤلاء الأصوليون لتطبيق ما يسمونه "الحاكمية لله" أو الدولة الدينية.

ولا يعد الإسلاميون القوة الوحيدة التى ترفض الديموقراطية كهدف للنضال الشعبى. فلا تزال فئات ضئيلة من التقدميين فى العالم العربى ترفض الديموقراطية انطلاقا من الرؤى التقليدية التى نظرت لها كإطار لديكتاتورية رأس المال. ولا شك أن الحكم على المرغوبية والجدارة يتوقف على معايير تخص الفاعلين الاجتماعيين والأيديولوجيين. ولذلك فغاية ما يمكن عمله هنا هو أن نقول أن الديموقراطية مرغوبة بحد ذاتها انطلاقا من معايير محددة، وهى المعايير الكامنة فى المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان كما هى مسجلة فى المواثيق الدولية. فالديموقراطية وحدها هى التى يمكن أن تضمن الحقوق الأساسية للإنسان والمواطن. فلا توجد حرية للضمير والاعتقاد فى طراز الدولة الدينية التى تبرر أيديولوجيا باسم الحاكمية أو القانون الإلهي. ولا توجد فرصة لاحترام حرية الفكر أو حرية الرأى والتعبير وحرية تكوين الجمعيات أو الحماية القانونية لحرمة الجسد الإنساني أو لحرية الصحافة أو وسائل الإعلام والاتصال. وليس هناك إمكانية لحماية حق المشاركة. أما فى الواقع العملى فلم تكن هناك أية دولة يحكمها قانون إلهي وإنما بشر محددون استولوا على سلطة الدولة والحكم بوسائل عسكرية ويرومون عدم التقيد بأى التزام سوى تفسيرهم الخاص للشريعة أو القانون الإلهي وهو ما يعنى فى العادة سلطة مطلقة فى التفسير وفى وضع السياسات والقرارات. وكانت "دولة الحاكمية" أو "دولة الفقيه" وهى نموذج نادر تاريخيا ولا يكاد نجد له تطبيقا سوى فى الدولة الإيرانية الخومينية

المعاصرة أو نموذج "دولة السيف" التى يبررها فقهاء غالبا ما يتم تغييرهم هم عنوة تبعا لطبيعة ومزاج ومصالح أصحاب السيف أو العصبية. وهذه الأنماط بائدة تاريخيا وسببت معاناة ومحنة لا حد لها ليس فقط للمسلمين وإنما للإسلام ذاته.

وبينما قد يتحدث أنصار الدولة العقيدية عن معانى خاصة بهم للديموقراطية. أما فى الواقع التاريخى فقد صادرت الدولة العقيدية التى تتحدث باسم الجنس أو الدين أو الطبقة على حريات الجميع وتدهورت بسرعة خارقة إلى دولة عبودية عامة.

وبينما لا يطمع المرء فى إقناع أصحاب المدارس الفكرية والعقيدية الأخرى بالفضائل الذاتية للديموقراطية باعتبارها النظام الذى يحمى الحريات. إلا أن ثمة حقيقة تاريخية لا مجال لنكرانها وهى أن الديموقراطية كانت ولا تزال أعظم إنجازات التاريخ البشرى فى المجال السياسى وأنها النسق الوحيد للدولة القابلة من حيث المبدأ للتطور السلمى غير المحدود وبما يتفق مع معارف البشر ومصالحهم المتغيرة وأخلاقهم المتحولة ووعيهم المتبدل.

ولكن مرغوبية الديموقراطية تستند على أهميتها لقضايا وأهداف أخرى، قد لا تقل قيمة فى لحظات معينة من التطور التاريخى للشعوب والمجتمعات، ومنها مجتمعاتنا العربية مثل التحرر الوطنى والتنمية والازدهار الثقافى والتطور الخلقى والعدل الاجتماعى وغير ذلك من أهداف.

وقد يرى كثيرون أن لهذه الأهداف الأخيرة أولوية على إنجاز الديموقراطية اذا ما وقع التعارض بين الأهداف الممكنة والضرورية تاريخيا. بينما تؤكد التجربة التاريخية للعالم العربى خلال نصف القرن الماضى أن الاستبداد كان وراء معظم الكوارث التى ألمت بالعرب بما فى ذلك تلك الأهداف الأخرى التى يقدرونها. بل إنها كانت وراء الدمار الذى لحق بالمجتمعات ذاتها. واليوم يجب أن نفكر بجدية فى كيفية إعادة بناء هذه المجتمعات بعد أن وقع اتلاف شامل لنسيجها بسبب العنف الطغيانى الذى

مارسته الدولة ضدها. وهذا هو ما استنتجه بعض أكثر دعاة القومية تشددا فى مدرسة مركز دراسات الوحدة العربية. فالديموقراطية حتى فى حالة فلسطين هى الضمان الوحيد لاستمرارية النضال من أجل الحقوق التاريخية للشعب فضلا عن أنها هى بذاتها انتصار ثقافى مهم على الآلة العنصرية الإسرائيلية التى تقول بعجز العرب عن بناء الديموقراطية وميلهم لعبادة الاستبداد والإغراق فى الفساد!

إن هذه المناقشة تعنى بالحاجة إلى حسم قضية الديموقراطية من حيث المبدأ. ويعنى ذلك أنه لا يجوز أن نماحك مع الأمريكيين والأوربيين فيما يتعلق بالدعوة الديموقراطية بذاتها باستخدام حجج تافهة ولا مقام لها فى البنية المنطقية للمناظرة حول الديموقراطية. فالقول بأنه لا يمكن تقديم حل نمطى أو تصور واحد للنظام السياسى فى منطقة متنوعة مثل العالم الاسلامى الممتد من المحيط الأطلنطى حتى جزر جاوة صحيح من حيث المبدأ ولكنه لا ينفى حاجة هذه المنطقة كلها لشكل أو آخر من أشكال الدولة الديموقراطية أو على الأقل الإصلاح الديموقراطى. فهناك أشكال متنوعة للديموقراطية وهناك مستويات متباينة لنضجها وقوالب شتى لهيئاتها المؤسسية والدستورية. أما استخدام حجة الأصالة أو الخصوصية الثقافية للحيلولة دون تطور الديموقراطية فهى حجة فاسدة منطقيا. فالديموقراطية لم تكن تراثا متواصلا لأى مجتمع فى العالم. وفى نفس الوقت فالديموقراطية هى النظام الوحيد الذى يسمح بالخصوصية القومية لأنها تترك القضايا المهمة بيد الشعب وهو صاحب وسيد خصوصيته. ولا يجوز أن يملك مستبد أهلية احتكار تفسير الخصوصية لأنها عندئذ لن تكون أكثر من حقه المطلق فى الاستبداد بدون قيد أو شرط.

إن الإقرار بمرغوبية الديموقراطية لا يعنى أنها ممكنة فى أية لحظة تاريخية بعينها. وقد تعترض عقبات شتى طريق التطور الديموقراطى السريع. ولا يمكن دحض هذه الحقيقة. ومع ذلك فلا يمكن قبول أى ادعاء بصدد هذه المسألة بدون مناقشته بكل عناية. وهناك طائفة من التحليلات

التى ترى عدم إمكانية تطبيق الديموقراطية فى منطقتنا من العالم، فى الوقت الحالى أو المستقبل المنظور.

بعض هذه التحليلات تقوم على نظريات عامة هيكلية أو تاريخانية. وعلى سبيل المثال يرى البعض أن الديموقراطية تستلزم حدا أدنى من التطور الاقتصادى الحديث الذى يسمح بنشر التعليم وتجاوز الولاءات الأولية وتحقيق حد أدنى من التوازن الاجتماعى وولادة الفرد ورسوخ ثقافة الاعتراف بالأخر واحترام حكم القانون وضمان السلم الأهلى..الخ. وغالبا ما يقال أن العالم العربى يفتقر إلى هذه الملامح الهيكلية. وثمة نظريات تاريخانية تقول بأن العالم العربى لم ينجز عملية بناء الأمة وهى عملية سابقة على ومحددة لإمكانية تأسيس ديموقراطية ناضجة قابلة للاستمرار. ويؤكد اتجاه أخر أنه لا يمكن بناء الديموقراطية قبل تحقيق الاستقلال الوطنى ومن ثم تصفية الإمبريالية والصهيونية وانتزاع السوق المحلى والاستقلال به كقاعدة تراكم ضرورية لإحداث التحول إلى اقتصاد حديث قادر على تلبية الحاجات الأساسية والوصول إلى حد أدنى من التطور الاجتماع والنضوج الطبقى.

والواقع أن هذه النظريات تشير بالفعل إلى أهمية التوصل إلى شروط اقتصادية واجتماعية لكى يعمل النظام الديموقراطى بصورة كفؤ وعالية المستوى وبدون أزمات كبيرة. غير أن افتراض أن هذه الشروط يمكن التوصل إليها من خلال أنساق استبداد مختلفة ليس سوى زعم اقل معقولية وجدارة من الناحيتين النظرية والعملية معا. وتثبت تجربة الهند أن من الممكن التوصل الى مستوى معقول من التطور الديموقراطى وان لم يكن حرا من الأزمات الهيكلية بالرغم من تدنى الشروط الكلية للحداثة الاقتصادية وللثقافة والمعرفة. ولكن الديموقراطية الهندية أثبتت نضجا أكبر واستقرارا أعمق بعد أن بدأت الهند فى تحقيق معدلات عالية للنمو الاقتصادى والنضج الثقافى والسياسى. وهنا يمكن القول بأن الديموقراطية هى الوسيط الذى يمكن أن ينضج شروط الوعى والتطور الاجتماعى المواكب له بأفضل من

غيرها من النظم وهو الأمر الذى تثبته التجربة الهندية بالمقارنة بالتجربة الباكستانية رغم أن الأخيرة بدأت من شروط ذاتية وموضوعية أعلى بكثير من الأولى. وبتعبير آخر فان الديموقراطية تطلق طاقات التمكين والتنمية البشرية بأفضل كثيرا من أي بنية استبدادية حتى لو كانت ذات طبيعة شعبوية.

ثمة مشكلات أخرى عديدة تواجه عملية بناء ديموقراطية عربية قابلة للاستمرار والنجاح. ولا شك أن التحديات الخارجية من أهم هذه المشكلات. غير أن العالم الخارجي ليس مصدر المشكلات وحدها. بل هو أيضا مصدر للدعم والتضامن. ويجب توظيف الطاقات الهائلة والإمكانيات غير المحدودة فى التضامن الدولى وفى العمل المشترك على صعيد المجتمع المدنى العالمى. ويتطلب هذا التوظيف صياغات استراتيجية ذكية. ولكن تظل القضية بيد القوى المجتمعية الناهضة فى العالم العربى ذاته. ويجب أن يكون إحياء الثقافة الديموقراطية فى سياق النضال من أجل النهوض الشامل بمجتمعاتنا العربية هو محور اهتمامنا. وكل مكسب مهم يتحقق على طريق حماية حقوق الإنسان هو خطوة إلى هذا الأمل.

محمد السيد سعيد

نصر أبو زيد
لسه الأغاني ممكنة

فريد أبو سعدة•

أذكر هذا اليوم الغريب، عندما اجتمعنا، دون ترتيب مسبق، في مكتب معاون اللاسلكي بشرطة النجدة، كنا أنا والمنسي قنديل عند جار النبي، في حجرته الوحيدة على السطح لا أذكر ما الذي جعلنا ننزل في الظلام الذي تمليه ظروف الحرب لنجوب شوارع المحلة، مررنا برمضان جميل ونزل معنا ولا أذكر كيف وجدنا محمد صالح فانضم إلينا وذهبنا جميعا إلى صديقنا الشاعر في شرطة النجدة!!.

في الظلام كنا نستمع إلى راديو صغير، وكان الراديو يردد شفرات فهمنا منها حجم الخسارة، إذ كان اسم حركي يطلب من اسم حركي آخر أن ينسحب إلى خط الدفاع الأول!!

هل كنا غاضبين؟ هل كنا ممرورين؟ هل كنا آسفين لما آلت إليه الأحوال؟

كان بعضنا يشعر بأنه كان يقرأ الإشارات أفضل من الآخرين، وأن الأمور تتجلي هكذا عن توقعاته.

كان نصر حامد رزق ناقم على الثورة وكان يقول: إنها على الرغم من كل نواياها الحسنة فقد أممت كل شئ، ومن ضمن هذا التأميم تأميم الأفكار.

كان يصنع لنا الشاي في مكتبه وهو يقول: النوايا الحسنة لا تصنع تقدما مشاركة الشعوب فقط هل التي تصنع التقدم.

ستة أشباح يتحركون في الظلام، في شوارع شحيحة البشر، يرهصون بالمجهول القادم ويصغون لرهاناتهم التي تتشكل ببطء وألم.

كان نصر، دوننا جميعا، يميل إلى التنقيب في التراث، ويسفر في الجدل الدائر بيننا عن

حذق في ربط ما جرى ويجري بسياقات دينية وليبرالية.

كنا تلامذة في الثانوية، وكان جابر عصفور بالكاد قد حلّ مشكلته، بتدخل مباشر من عبد الناصر، وتم تعيينه معيدا في جامعة القاهرة بعد أن كان مدرسا في قرى الفيوم!!.

لا أعرف هل سيكون لذلك معنى، أقصد هل سيكون لاستعانة جابر بعبد الناصر، من خلال رسالة، دورا في تشكيل مصيره، وهل سيكون انقلاب نصر على عمله كمعاون لاسلكي في الشرطة عاملا في تشكيل مصير نصر أيضا!

تقدم نصر ليأخذ الثانوية العامة (نظام ثلاث سنوات) دفعة واحدة، وكان عليه أن يدرس اللغة الفرنسية، فقام بهذه المهمة بكر الحلو، مدرس اللغة الفرنسية والأخ الأكبر لجار النبي الذي كنا أنا والمنسي نذاكر معه في حجرته الوحيدة فوق السطح.

كان نصر يصعد للسلام علينا بعد الدرس أو قبله، وكنا نجد وقتا مسروقا للتحدث في الأدب أو السياسة أو سماع أشعاره.

"قلبي قارورة عطر
انسكبت ذات صباح
فوق بساط الأرض
الأخضر
ملأت كون الله
سلاماً ومحبة
وترانيما علوية
أطعمت الجائع
كست العاري
لكنك يا شاعرنا الأكبر
لا زلت تغني
لعشيقتك السمراء
بقاعات الهيلتون
ولذات النهد الرجراج بباريس
ولساق الثالثة الأخرى في مدريد
وغناؤك رغم الأحزان

يدق الباب
يدخل دون استئذان
ردهات الدار
ليعكر صفو الحزن الكامن في الأعماق

كنت طالبا في كلية الفنون التطبيقية عندما نجح نصر، وانتسب إلى كلية الآداب، وانتقل للعمل بالقاهرة في نفس المجال، كنت أحضر معه بعض محاضرات د. حسن حنفي والمعيد الجديد جابر عصفور، الذي كان يدرس (تخليص الإبريز) للطهطاوي و(عودة الروح) للحكيم.

أغراني نصر بالانتساب إلى كلية الآداب أيضا. وبالفعل تقدمت بأوراقي لشئون الطلبة، لكنهم كانوا يريدون موافقة جهة العمل!! فأسقط في يدي.

تخرجنا معاً أنا ونصر في ١٩٧٢، ولأنه كان مجتهدا، وأول دفعته في معظم السنوات، فقد عين معيدا بكلية الآداب، مغيرا حياته بنجاح منقطع النظير من معاون لاسلكي بشرطة النجدة إلى أستاذ جامعي مرموق، لكنه مع الانشغال ببحوثه الشائكة ضاع منه الشعر وإن بقى من الشاعر هذا التذوق الرفيع للإبداع.

تغير اسمه من نصر حامد رزق إلى نصر حامد أبو زيد.

كنت أعمل في القاهرة ابتداء من ١٩٧٣، وكنت أزوره في بيته حيث امتلأت غرف البيت بكتب التراث، أشفقت عليه من موضوع الماجستير الذي اختاره وشعرت أنه يفلت مني وأن اهتماماته لم تعد تتماشى مع اهتماماتي، كنت أفقده كلما ازدادت قناعاتي اليسارية وازدادت قناعاته الليبرالية.

كان يقول: إنه منذ حرب ١٩٦٧ انقلبت المعادلة، فلم تعد الحداثة مرجع تأويل التراث بل صار التراث مرجع تأويل الحداثة وأصبح التراث هو المتن الذي يؤوّل عليه!!.

ويقول: منذ القرن الثالث الهجري تم حسم الجدل الفكري حول فكرة خلق القرآن عندما تدخل المأمون وفرض الفكرة بقوة الدولة، ثم جاء المتوكل وقام بعكس ذلك واضطهد المعتزلة، ومنذ صدور الوثيقة المتوكلية حول العقائد الصحيحة لأهل السنة، التي تتضمن أن القرآن أزلي قديم، تجمدت المشكلة وأوقفت الأسئلة لصالح مؤسسة لاهوتية هى أشعرية/حنبلية.

ويقول: نحن نعمل على النظام المعرفي الذي أسسه الشافعي، في القرن الثالث الهجري، والقائم على أن النص مقدس لأنه لغة ورسالة ليسا من صنع البشر، ومحاولة اختراق هذا

النظام معناها أن نقول إنه إذا كانت الرسالة إلهية فإن اللغة ليست إلهية، فالوحي تواصل غير لغوي، وبالتالي فإن صياغة الرسالة إنسانية.

كان نصر آخر ممثل لتيار النهضة العربية، الذي بدأ بالشيخ محمد عبده عندما تكلم عن التمثيل في القرآن، واعتبر أن القصص القرآني تمثيلات (بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة) والتمثيل مفهوم بلاغي.

وطه حسين الذي أشار إلى أن القصة القرآنية عن إبراهيم وإسماعيل ليس من الضرورة اعتبارها واقعة تاريخية، وأمين الخولي الذي اعتبر أن أدبية القرآن هى السمة الأساسية التي تستبق أي سمة أخرى، وأن التحليل الأدبي، وفن القول يسبقان أي تحليل فلسفي أو فقهي.

وهو ما طبقته عائشة عبد الرحمن في التفسير البياني، ومحمد أحمد خلف الله في رسالته عن الفن القصصي، وشكري عياد في رسالته عن يوم الحساب في القرآن.

يتواصل نصر مع هذا الخط في سياق تطور النظرية الأدبية وعلم النصوص.

ظل الحوار مع نصر طويلا، وحتى عندما أصبح من الصعب لقاءه استمر من خلال كتبه.

الدرس الذي استفدته شخصيا من خلال هذا الحوار يمكن تلخيصه في أن الأيديولوجيا غمامة تجعلنا في بعض الأحيان نستمر في الدوران حول قناعاتنا كالثيران التي تدير الساقية مغماة فلا تعرف أنها تدور حول نفسها فيما تظن أنها تتقدم للأمام.

علمني إذن أنه علينا أن نعيد النظر في قناعاتنا، وتوجهاتنا من حين لآخر.

أرسل لي يقول "كم سعدت بخبر انضمامك للعاملين في مجال "الحقوق" يبدو أن هذا هو مجال الاحتشاد الآن دفاعا عن حقوقنا وحقوق أهلنا في كل مكان من الوطن العربي، بل في كل مكان على ظهر الأرض، هل ترى يا صديقي كيف تشعبت مصائرنا، وهل يمكن أن ننسى أيام المحلة، لكن ما أبعد المسافة بين الأمس واليوم".

لقد راهن نصر على المستقبل، على الإسلام المتفتح، على التسامح الديني وعلى الحرية المستعادة.

راهن على هذا كله بالموت، إذ جعل السلفيون الظلاميون الموت ثمنا لكل هذا.

وقد أقدم نصر على الرهان واستمر بالرغم من قتل فرج فودة، ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ.

واستمر أيضا بالرغم من تكفيره في الجامعة، ومحاكمته خارج الجامعة، وهى المحاكمة التي أصدرت حكما قضائيا، لعله الأول من نوعه، بالتفريق بينه وبين زوجته، وهو ما يعني

إهدار دمه، باعتباره مرتدا عن الإسلام!

واستمر في رهاناته بالرغم من عرقلة وجوده كأستاذ في الجامعة، ومصادرة كتبه، وتلويث شرفه أمام تلاميذه.

فلما أصبح وجوده مستحيلا نأى بنفسه وبزوجته من ظلام الجامعة، وظلمات المحاكم، وسافر مضطرا إلى هولندا لتستمر في المنفى جهوده النقدية، بادئا دروسه للطلاب بطقوس الخطاب الإسلامي "إذ كنت حريصا على أن أؤكد لهم أني ناقد للفكر الإسلامي من داخل الإسلام، وإني مسلم وإن القضية ليست قضية دينية، ولكنها قضية سياسية في الجوهر". بعد كل هذه الأعوام في المنفى جاء نصر أبو زيد وجاءت د. ابتهال يونس لنحتفل في القاهرة بعيد ميلاده الستين، أقامت كلية الآداب هذا الحفل، وحضره وجوه الفكر في هذه الأمة.

امتلأ صوته بالبكاء، وهو يذكر الذين رحلوا، وهو في المنفى لا يستطيع أن يشارك في عزائهم.

كان مسكونا بهاجس الموت، ومسكونا بالغضب "أنا بعيد عن المكان وليس عن الناس أحمل حبي للمصريين وغضبي على مصر".

عندما وقف على مقبرة باب الصغير، حيث يرقد الشاعر الكبير نزار قباني، كان حزينا لأن مصيرا كمصير الشاعر ربما ينتظره هنا أو هناك، فيرفض المتطرفون والغوغائيون إدخال جثمانه للصلاة عليه في الجامع كما فعلوا مع نزار في لندن.

وفي زيارته لسوريا عندما استمع إلى محمد منير يغنّي في دمشق:

"عليّ صوتك بالغنى
لسه الأغاني ممكنة"

انتفض المفكر الكبير ولم يعد يستطيع أن يتحكم في دموعه وراح يسأل نفسه أفعلا هى ممكنة؟!

خطاب العقل والحرية

د. مصطفى حنفي*

إن التعالق الدلالي بين النزعة الإنسانية "كمفهوم" فلسفي يتمركز حول الإنسان ويعيد للوعي اكتشاف قابليته الغير محدودة، والنزعة الإنسانية "كظاهرة" تاريخية في خطاب النهضة، قد وضعتنا أمام اعتبارات نظرية ذات دلالة تمثيلية رتبت عبر مرجعية تاريخية ومجال ثقافي محدد، هو النموذج الإغريقي القديم، وغالبا ما كانت الدلالة التاريخية تطغى على استعمال مفهوم النزعة الإنسانية داخل دائرة الخطاب النهضوي، فتغيب أسئلة التفصيل الفلسفي وتحضر بدلها حماسة الدعوة التي تكتفي بمحورة النزعة الإنسانية، كما رسمت ملامحها العامة اجتهادات الانسانيين، داخل محيط "إحياء القديم".

و بعبارة أخرى يمكن أن ننظر إلى مساهمات الإنسانيين على أنها رسمت قارة الإنسانية بلغة تقريظية ملتهبة تسعى إلى إبراز أشكال التداخل والمستويات العلائقية بين الطبيعة والإنسان، فاتحة بذلك تيار العقلانية في حركة النهضة بكل أبعادها المعرفية والسياسية والتربوية، إن هذا يعني أن فكرة إعادة الاعتبار إلى الإنسان عبر التراث القديم، ونقد التصورات والأشكال العتيقة للنظم الفكرية واللاهوتية السائدة، والميل نحو إعادة توجيه التفكير النقدي إلى جمال الحاضر، ذلك الحاضر الذي "أعاد مركز السلطة إلى تجربة الفرد وعقله"، كل هذا إذن عناصر رئيسية في الإطار المرجعي الذي تستند إليه إنسانية النهضة علوما وفلسفة، في صراع مع المبررات الدينية القطعية المتمثلة في اللاهوت الكنسي.

ومن هنا فإن التعريف بالنزعة الإنسانية بالمعنى الذي حددناه من قبل، أي باعتبارها فعلا

---

*أستاذ فلسفة مغربي.

تاريخيا وإنسانيا، ورغبة في تعقل نظام الأشياء مع تأسيس مجال معرفي مستقل عن الافتراضات الايمانية، لا تكتسب في هذا المقام اكثر من دلالة نسبية من حيث هي مشروطة بحقبة تاريخية شهدت لونا من ألوان الانفصال بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

وإذا كان من المؤكد أن خطاب النهضة يقدم لنا نماذج لكتابة إنسانية ألهبت الحماس في دائرة المتعلمين في زمنها دفاعا عن هذا المطلب، رغم أشكال المحاصرة العنيدة التي تعرضت لها، فإن طبيعة الحضور الذي تمتع به مفهوم النزعة الإنسانية كنموذج للطرح الجديد في تفكير من كانوا يميلون إلى تشكيل الصفوة المستنيرة من رواد النهضة والإصلاح الديني، ظلت تحكمه على المستوى النظري إدارة المعايير المستنبطة من نصوص القدماء، وبالتالي بقي مشدوداً في مسعاه النظري إلى تجربة الماضي لإعادة صياغة الوعي الديني صياغة عقلانية.

ورغم أن الدعوة والخطاب لم تتم العودة إليهما في سياق تطوري لاحقا، فقد أشرا بقوة على افتتاح مناخ ساخن من الجدل الفلسفي الديني والسياسي، مناخ لم يقارب موضوع الإنسانية ومفهومها من نفس الزاوية، بل حاول مقاربتها بكثير من الفهم والشفافية داخل دائرة أفق نقدي فلسفي وتاريخي جديدين، هي دائرة فلسفة الأنوار.

ولكي نرتفع بفهمنا إلى مستوى طبيعة المعالجة النظرية التي أنجزت في هذا السياق بصدد التأصيل النظري الذي حصل في مفهوم النزعة الإنسانية في عصر الأنوار، نشير إلى أننا عندما نطرح المسألة هذا النوع من الطرح، فإننا لا نستبعد من الميدان الاجتهادات العلمية والفلسفية لعقلانية القرن السابع عشر في باب ترسيخ الفكر العقلاني وتأصيله الفلسفي، وهو ما ساهم بصورة تاريخية وإيجابية في توسيع مجال التفكير في النزعة الإنسانية والانتقال بالمفهوم وموضوعه من المستوى التقريري الذي تبلور في محيطه مفهوم النزعة الإنسانية داخل دائرة الخطاب الفلسفي الحديث، لتستوي ملامحه فيما بعد داخل منطق من الترتيب النظري للمفهوم في عصر الأنوار.

ولا يعني هذا الترتيب ومجرد فواصل كلية بين المستويات، بقدر ما يعني تقرير لوحدة الأسس المعرفية والتاريخية التي سمحت بنضج المفهوم وإعادة عملية ترتيبه التي اشتركت في تأسيسه وإحكام حدوده، عوامل فكرية وتاريخية متعددة، من أوروبا النهضة إلى أوروبا القرن الثامن عشر.

ومرة أخرى لن نقوم في هذا المستوى من البحث بحصر ما كتب وأنجز من أبحاث عن إنسانية الأنوار، وما أكثرها في هذا الباب، فتلك مسألة قد تجرنا بعيدا، عن إطار التحديدات

الأولية التي يطمح هذا البحث أن يضطلع بقسم منها. وتحديدا ليس الغرض أن نطيل التأمل في أدبيات فلسفة الانوار، أو نفصل القول في مستوى التنظير العقلاني والفلسفي الذي أنتجها ودبج خطابها وإنما الغرض أساسا هو الوعي بالدلالات الفلسفية والتاريخية التي حددت مفهوم النزعة الإنسانية كمجال بحثي، وأعادت بناؤه داخل إطار الشروط النظرية المستجدة التي استلهمته وشكلت المسلمات الكبرى لفلسفة الأنوار. وهذه الإعادة إن هي إلا شكل من أشكال التجديد المتمثل في وضع مفهوم النزعة الإنسانية أمام محك النقد الفلسفي، ليست إلا مطلبا نقديا يدعم في تقريرنا نسبة المفهوم ودلاليته المتجددة، ويساهم بالتالي في تأصيل معاني النزعة الإنسانية بالتفكير في أسسها ومقدماتها.

ولعل هذا ما جعل مفكرا في حجم هيدجر يرى في ضرورة إعادة صياغة السؤال حول معاني النزعة الإنسانية، إثراء لمضمون المفهوم وإكسابه معنى تاريخيا متجددا(١) حيث تتبدى الدلالة في هذا المجال على أنها دلالة تقدم في المعنى، تستفز الوعي نحو السؤال والفهم وتمنحه إمكانية توسيع الحقل المفهومي خارج الحدود التقليدية التي تمخض عنها.

وإذن فكل ما نرمي إليه، من منظور هذا النقد، ومن طرح مسألة المعنى، هو إبراز مناحي التجديد النظري المتمثل في الملامح الفكرية الجديدة التي استوى عليها مفهوم النزعة الإنسانية وموضوعاتها في خطاب الأنوار. إنه إذ يمكننا من مد الرؤية إلى فضاء أوسع، يسمح لنا بالتفكير في الأساس الانثربولوجي الفلسفي الذي قامت عليه إنسانية الأنوار، والرسائل النظرية التي تؤسس بواسطتها نظرتها للطبيعة والإنسان.

وهكذا فإننا عندما نروم إبراز أهمية هذا الاتجاه في فكر الانوار، مفهوما وحركة، فليس ذلك من أجل التلويح بشعار مستنفذ القيمة، أو لمجرد الاستدعاء الشعاري للمفهوم، بغرض الوصف أو المساجلة، بل إنما نريد من وراء ذلك معرفة نمط صيرورة الأفكار وقدرتها على إنتاج أسئلة جديدة لا تكتفي بنسخ المفاهيم، بقدر ما تولدها وتوسعها بهدف دعم أفق جديد للإنسان.

فلنعد إذن، إلى فحص طبيعة المشكل المطروح، ولنبدأ بمعاينة القيم الدلالية التي تبلور في إطارها المفهوم داخل دائرة فكر الأنوار وذلك من خلال التفكير في جوانب نظرية من المشروع النقدي العام الذي رسم نهجا فكريا محددا في تحديد فلسفة الأنوار لمعنى النزعة الإنسانية، والمقاصد التي أريد لها أن تخدمها، وهذا ما سيكون علينا البحث فيه الآن.

إذا كان لنا أن نصدر حكما حول منزلة النقد في تاريخ الأفكار في القرن الثامن عشر،

أمكن القول بدون تردد مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بأنه يمثل ميزة، أساسية من مميزات هذه الفترة بأكملها، يقول كانط في حاشية الاستهلال الذي قدم به الطبعة الأولى من كتابة المعروف "نقد العقل الخاص" « إن عصرنا خاصة هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء، فعادة ما يحاول الدين، متعللا بقداسته، والتشريع متعللا برفعته، ان يفلتنا من هذا النقد،غير أنهما يثيران شبهات مشروعة ولا يستطيعان الطموح إلى بلوغ ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما من شأنه أن يدعم تمحيصه تمحيصا حرا وعلنيا.»(٢)

لا شك أننا هنا أمام ترتيب واضح لعلاقة العقل بمجالي الدين والتشريع، يسمنه هاجس نقدي يتمثل في الكشف عن سلبيات الفكر والممارسة السياسية. ولا شك أيضا لأن الحديث عن هذين المجالين ليس من باب الحصر، كما يبدو للوهلة الأولى، فالسمة البارزة التي طبعت تفكير القرن الثامن عشر وحددت أبرز خصائصه الفكرية، هي هذه الروح النقدية والمتأهبة إلى تحليل الوقائع والبحث عن أسبابها الفعلية. فالوعي الفلسفي والنقدي الذي مثلته دائرة الموسوعين من خلال تأثرهم بتجربة جون لوك، قد نبه الى ضرورة جعل النقد أسلوبا رئيسيا في النظر إلى الأشياء والأفكار، ليس لأن الأمر يتعلق فقط بشيء حدث في التاريخ أي بالتقدم الذي أحرزته المعرفة في مجال علوم الطبيعة، بل أيضا لأن هذا التقدم نفسه يثبت قدرات العقل الإنساني على إبداع المعرفة كفكر نقدي يتأسس داخل مشروع حداثي أطلق عليه القرن ١٨ ب :" قرن العقل"(٣) .

و بعبارة أخرى يتعلق الأمر بسياق ثقافي يسند الفعل الفلسفي في وظيفته النقدية والتحررية ويستمد مقومات نقده من عقل نسقي منتج لفعالية نقدية ذات نزوع كلي للطبيعة والإنسان. وهو ما يعني أن التفكير الفلسفي بعد التحولات التي شهدها القرن الثامن عشر واكتشاف أكثر من قارة معرفية، لم يعد مجرد تمرين للتفكير، لذاته، بل أصبح يفهم، من منظور الأنوار، على أنه حقل متميز لممارسة النظر في ماهية العقل باعتباره جوهرا ثابتا ينطلق من مبادئ قبلية لغرضها على الواقع(٤)، والمقصود بالاستبعاد هنا هو توجه النقد الفلسفي الى مناهضة الأنساق المغلقة لما تتميز به من طابع تجريدي بحت.

ثانيا: نقد للأسلوب، الذي كانت به تتحدد تقليديا، العلاقة بين العقل/الوحي)الدين(وهذا ليس فقط لعدم كفاية الإجابات التي جاء بها الدين لمشكلات المعرفة أو الأخلاق أو السياسة، بل « لقرار إنسان الأنوار من ان العقل يكفي ذاته بذاته في البحث عن الحقيقة »(٥) يكون

فيها من وضوح الرؤية وروح الملاحظة في التحليل ما يلبي طموحه إلى إضفاء الوحدة والتناسق على شتات الظواهر، ويرضي نزوعه الملح إلى طلب اليقين. وهذه في الحقيقة، كما نرى، هي الروح الفلسفية الجديدة، نقصد روح الحداثة التي ستصوغها في الممارسة النقدية الاجتهادات الفلسفية في القرن الثامن عشر لإعادة الاعتبار إلى العقل، وإثباته في مواجهة كل تعصب، ثم التعبير عنه من خلال المعرفة الميتافزيقية أو بواسطة التأويل اللاهوتي.

فلنتعرف إذن على هذه الحداثة التي أسست ما يمكن أن نطلق عليه اسم "إنسانية الأنوار، ولنقتصر على مجال هذا التصور الذي لا يتوقف المقال الانواري عن استدعائه من أجل رسم خط التباين بين العقل/الإيمان.

إذا جاز لنا أن نسمي فلسفة الأنوار بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها بعبارة المفكر الفرنسي جان فال أنها فلسفة العقل التحليلي(٦)، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على فلسفة النهضة حينما يصفها المؤرخون بالفلسفة الإنسانية، وعلى فلسفة القرن السابع عشر حينما يقال عنها، أنها فلسفة النسق والإنسان المهذب(٧) .

والواقع أنه سواء صحت هذه المقاربة أو لم تصح، فإن الثابت في الممارسة الفلسفية هو أن الخطوة التي خطاها الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر بالعقل يسجل من منظور الدارسين، لحظة تاريخية متقدمة من نمو العقلانية الفلسفية المعادلة للتحول نحو بناء المعرفة على أسس المنهج العلمي وتحقيق السيطرة على الطبيعة، بما يكفل قيام عالم ألصق بالإدارة الإنسانية وأقرب إلى طبيعة الإنسان ذاته.

لقد صار على الفلسفة، كنظرية في المعرفة، أن تتجدد حسب خط جاليلي متنام، بتحويل وظيفة الميتافيزيقا إلى طريقة المعرفة الإيجابية، وتعيد ترتيب أجزاء العلاقة بين الوعي/العالم.

ذلك أن المنهج الذي يستخدمه العقل لا يكتفي بتجديد الموضوع، وحسب، أي تقليص حدود الموضوع داخل دائرة الطبيعة، بل يطمح أبعد من ذلك إلى اكتشاف المعايير الجديدة في السلوك والعمل، يخط فيها انتصاراته العلمية في مجالات الاقتصاد والسياسة، كما في مجالات الفن والأخلاق والدين. تلك مهمة يعلق عليها الباحث الأكاديمي المقتدر بول هازار« بأنها شاقة وبطيئة، ولكن العقل بازائها يكون في استطاعته أن يستجوب الوقائع التي تفلت منه، بل أن يكرهها على أن تستأنف عودتها لكي يختبرها عن قرب وأن يراجع ضبط علائقها بفضل طريقة يجهلها الميتافزيقيون. وهو يضعها في الصف الأول، وهذه هي التجربة.»(٨).

نجد هذا واضحا في الطريقة الجديدة التي أرستها الممارسة الفلسفية للقرن ١٨ في بناء أنموذج الحقيقة، وتوضيح دور كل من العقل والتجربة في إنشاء المعرفة، وهي بصورة عامة طريقة نيوتن التي تقوم على أن الوقائع ليست مجرد مواد بناء أو خلط من التفاصيل، بل إنها تفترض صورة توحدها. أن تلك الصورة تتحدد رياضيا بحسب العدد والقياس(٩) وهكذا، وانطلاقا من هذا الاعتبار بأن المبادئ يبحث عنها في التجربة والملاحظة، فقد رجع فلاسفة الأنوار إلى " القواعد الفلسفية " التي أرساها نيوتن وذلك لمعالجة مشكلة الطريقة أو المنهج. خصوصا وأن المقصود بالمنهج هنا، ما عناه الباحث غوسدورف في قراءته لفكر الانوار، من أنه « وسيلة لتقليص المسافات الفكرية، وأداة لاقتصاد الجهد الفكري بفضل التبرير العقلاني المستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر. بدلالة أن كل ما ليس قابلا للقياس يعد أجنبيا عن العقل»(١٠). وهذا يعني أن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقا من المعرفة المتنامية للوقائع التي يتوقف عليها اكتشاف الواقع، بل اكتشاف العقل لذاته من خلال تعالقه بذلك الواقع. وهذا ما تدل عليه النتائج العلمية للقرن الثامن عشر، إذ سواء نظرنا الى التقدم الذي حققته الفيزياء أو إلى تتابع الأطوار التي تؤرخ لهذا العلم، فإننا نجد ان المثل الأعلى في هذه الممارسة قد تحقق بفضل الروح التحليلية الحديثة التي واكبته.

و بالتالي فلقد استطاع هذا العلم أن يمسك بكلية الواقع، وأن يجمع في قاعدة شمولية واحدة كل التنوع الماثل في الظواهر الطبيعية. وليس من شك أن الصياغة الكسمولوجية التي يشخصها قانون نيوتن حول الجاذبية، لم تكن محض صدفة أو اكتشاف أعمى، ولكنها كانت نتاج منهجي صارم يضع نتائجه في هذا الاكتشاف. وتحديدا فإن مدلول الروح الفلسفية في القرن الثامن عشر أصبح يشير، حسب المؤرخين إلى مبادئها الحقة(١١)» .

وهكذا فإذا كانت الصورة التي يشيدها النموذج النيوتوني عن عالم الطبيعة هي التي سوف ستتأسس عليها فلسفة الأنوار، ويتبناها الفلاسفة عموما والموسوعيين خاصة، من أجل الاستدلال بها على أطروحتهم في بناء عالم المعرفة والإنسان، فإن النتيجة المضاعفة التي كان لا بد أن يكرسها هذا النوع من التعامل مع العقل هو هذا التمفصل المزدوج بين فاعلية العقل التحليلية، وفاعلية البناء(١٢). وتحديدا تصور العقل على أنه فاعلية في الإنسان لا يؤدي وظيفته إلا بما يكتسبه من قدرة على التفكيك والبناء : من جهة تفكيك الفكر الى عناصره التي نزلت من قبل منزلة الحقيقة الجاهزة، ثم عزله عمليا عن « كل معتقد تبرره شهادة الوحي أو التقليد أو السلطة » (١٣) وفي هذه الحالة يعلق هازار، ينحو العقل منحى نقديا

معارضا للروح الموثوقية التي يعتنقها الجمهور، والسبب راجع هنا الى وقوعه تحت نير "التخريف الديني " أو الأباطيل عجزه عن الخروج من دائرة الحقائق الجاهزة التي يستدعيها في تفكيره(١٤)و إذا نحن شئنا الدقة أكثر بالاستناد على تصور فلاسفة الموسوعة لحقيقة العقل أمكن القول بحسب المقال الوارد في صدده ب" الموسوعة " «إن العقل هو الحكم الوحيد فيما يخص القضايا التي تعرف بالحدس المباشر، كما هو الشأن بالنسبة للقضايا البديهية بذاتها، أو بواسطة استنتاجات العقل البديهية، مثلما هو الشأن في البراهين الهندسية، وحيثما نجد قرارا واضحا وبديهيا من قبل العقل، لا يمكن أن نضطر إلى العدول عنه لتبني رأي مخالف بعلة أنه موضوع إيمان، والسبب في هذا الأمر هو أننا بشر قبل أن نكون مسيحيين(١٥)»والعقلانية بهذا الاعتبار تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي نشاط تحليلي منظم ويستدل عليه في عالم الظواهر ويستدل به على الأشياء مستندا في ذلك إلى أداتين هما بيركار الرياضيات ومشعل التجربة، وبما ان هذه الأخيرة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في قضية العقل التي أصبحت تعني التحقق تجريبيا، فإن عقلانية القرن الثامن عشر، كما خلص إلى الحكم عليها مؤرخو الفلسفة الحديثة، هي عقلانية تجريبية ذات بناء امبريقي، وليست عقلانية ميتافزيقية كما كان الشأن مع ديكارت(١٦)هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلما كانت عملية التحليل/التفكيك لا تصدر عن مبادئ مستخلصة من الأحكام المسبقة، ولكن من طبيعة الأشياء، ولما كان تنامي الحس النقدي العام الذي استغرقه منهج التحليل، سواء في المحيط العلمي أو الفلسفي للقرن ١٨، قد سجل عنف الاصطدام ضد تحكم العادات الذهنية الفاسدة التي تحرف الفهم بالأخطاء، فإن الوعي بهذه اللحظة المنهجية في صيرورة العقل الأنواري ستظل سلبية ما لم تتحرك في اتجاه البناء، اتجاه يطمح ليس فقط إلى إعادة تركيب أجزاء الواقع وبناء كليته، بل أيضا إلى اكتساب معرفة معقولة بذلك الكل تبعا للقواعد التي أملاها بنفسه، وهي بالنسبة للموضوع الذي نحن بصدده، الدفع بالعقل في اتجاه العقلنة، أي في اتجاه بناء تصورات جديدة في مجالات المعرفة والسلوك البشريين.

وهكذا فبالتحليل أولا، والبناء ثانيا، يحدد العقل موقعه، ويتعرف تباعا على ذاته ليس "كفكرة عن كائن، بل كنشاط وفاعلية(١٧) » إن هذا التصور إذ يؤكد دفاعه عن حقوق العقل والتجربة في تلقي مبادئ اليقين واكتشاف الحقيقة، يبرهن من الوجهة النظرية على استحالة الجمع بين العقلي / الميتي في وعاء واحد يستقبل بكل سلبية أباطيل الواقع ومزاعم الأحكام

المسبقة ذات الجذور اللاهوتية بحسب اصطلاح الموسوعيين.

و ليس وضع هذه المناقضة بين العقل / اللا عقل إلا وجها آخر للقرن الثامن عشر في التعبير عن الممارسة النقدية الجديدة والمتمثلة في "إرجاع الكرامة إلى العقل ودمجها في حقوقه"(١٨).

فنشاط العقل من هذا المنظور إذن، لن يكون له معنى إلا داخل دائرة الإنسان، وتقدم المعارف، الشيء الذي لم يكن يسمح به التحرز الديني أو تقبل به مسلمات الفكر الوثوقي. وهذه فيما نرجح هي الدلالة البلاغية لمعنى "الأنوار" في هذا العصر، أقصد "أنوار العقل" في صراعها ضد الأوهام، وضد الظلمات، ونير الجهل والأحكام المسبقة، وتحديدا إنها دلالة استخدام العقل كقوة معارضة لهيمنة الأسطورة على السلوك العقلي، وذلك بتطوير المعارف، وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود بوصفها ستائر من الظلام لا تتوارى عن سلطتها إلا من خلال رد الاعتبار الى العقل وإثباته من ناحية، وباستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى× والحق أننا نستطيع ان نتبين بوضوح أكثر هذا التعالق الدلالي بين العقل / الأنوار من خلال الصياغة النظرية التي قدمها الفيلسوف كانط بخصوص جوابه عن السؤال : ما هي الانوار ؟ " إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، والقصور هنا هو حالة العجز عن استخدام العقل خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره لأن العلة في ذلك ليس في عيب في العقل، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسة بدون إشراف الآخرين." تجرأ على استخدام عقلك بنفسك" ذلك هو ـــ في رأي كانط ـــ شعار الأنوار."(١٩).

وواضح أن طرح المسألة بهذه الصيغة المختزلة، وإن جاء متأخرا، أي إلى حدود ١٧٨٤، كما لاحظ بحق بعض النقاد، فهو يمدنا بتصور واضح وجدير بأن يقدم على كثير من الآراء المماثلة التي حفل بها القرن ١٨، تصور لا نجانب الصواب عندما نصفه بأنه يضعنا أمام ماهية الموضوع الذي يجب أي يتوجه إليه العقل في ضبط عملياته ووظائفه بدون إشراف غيره عليه. الشيء الذي يغرينا على القول، ان الأسئلة الثلاثة التي طرحتها الفلسفة الكانطية في صيغتها الشمولية: ماذا يمكنني أن اعرف؟ ماذا يجب أن أعمل؟ وماذا بوسعي أن آمل؟ أسئلة مترابطة من الممكن إرجاعها إلى سؤال رابع يشملها وهو: ما هو الإنسان؟ وليس هذا الإرجاع فيما نرجح، مجرد إرجاع اعتباطي، بل تمليه إن لم نقل تفرضه بوعي أو بدونه"كل فلسفة تستند في تصورها لإنسانية الإنسان والانساني، انطلاقا من معايير ثابتة تؤسس من خلالها رؤيتها

الميتافزيقية للوجود" كما يقول هدجر(٢٠) .

و هكذا فعندما نأخذ بعين الاعتبار الترابط الذي أبرزناه قبل قليل بين العقل/الانوار، لا نملك الا ان نسجل بأن شعار "تجرا على استخدام عقلك بنفسك" هو من هذا المنظور، ليس مجرد أولية، يجب ان تحمل محل البداهة، بل هو قبل كل شيء وصف ضابط ودال عن حركية العقل وتماسك نظامه الداخلي، وبيان ذلك من منطلق فلسفة الانوار، انه لما كان كل نظر يحتاج الى أداة، وأن الأداة الصحيحة هي التي تنطوي بذاتها على شروط الصحة، أي تلك التي تقوم على تنظيم عناصر المعرفة على شكل نظام، أو نسق يحقق ضربا من الوحدة التأليفية بينهما(٢١)، وأنه لما كان، من جهة أخرى، ذلك النظر أو الاستخدام لا يستمد معاييره وأحكامه من خارجه بل من ذاته، الشيء الذي يعني حرص العقل على أن تظل مبادئه وأحكامه قابلة للاتساق مع المعطيات التي تشهد له بها التجربة، فإنه لا مندوحة للإنسان من أن يسترشد في تدبير شؤون نفسه وأفعاله باستخدام العقل والاستنارة بهدي من أنواره. ولعل هذا نفسه هو ما يقرره أول ركن من أركان النقد الكانطي والمتمثل في حمل الإنسان على التفكير بنفسه – وسلبه " نزعة الخمول والجبن اللذان يفسران بقاءه وبقاء القسم الأكبر من البشر في حالة قصور"(٢٢). ذلك أن في جنوح كل إنسان إلى التفكير بنفسه والارتفاع به إلى مستوى القدرة على الاستخدام والعمل به من موقع القرار العقلاني الذي تمليه عليه أدواته ووظائفه خارج قيادة الآخرين، إصرار من العقل ذاته على فك القيود التي تكاتفت كل من الأحكام المسبقة والمعتقدات الباطلة فرضها، وبررت بالتالي إحكام السيطرة والوصاية عليه، فكما منشأ القصور هو حالة العجز عن استخدام العقل وانعدام القدرة على ممارسته بسبب الكسل والخمول، كذلك معيار الحكم عن نهاية هذا القصور يفترض رفع أشكال الوصاية على العقل ورموزها من الأوصياء الذين نصّبوا من أنفسهم "سلطة" عليا تشيع الوهم الكبير بأنها تمتلك الحقيقة، وتؤكد ان النظرة إلى الإنسان والعالم التي تنطوي عليها هي نظرة صحيحة لا تسمح بالمجازفة بأدنى خطوة خارج الإطار الذي حشرت فيه الأذهان. وهو ما يعني بعبارة كانط أنه "من العسير على أي شخص بمفرده الإفلات من حالة القصور التي كادت أن تصبح طبيعية فيه"(٢٣). وهكذا فعندما نفكر في أفق هذا المستوى، فيما عسى أن تنطوي عليه دلالة هذا الاستخدام للعقل من حل أو مبدأ حل لرفع الوصاية عن العقل والسير به نحو التنوير، فإننا سنجد بأنه يتأسس على مطلب نظري / عملي صاغه فلاسفة الأنوار في دفاعهم عن حقوق العقل، ونعني به مطلب الحرية.

و يجب أن لا نقلل من أهمية هذا المطلب في سياق فهمنا لنظام الأفكار في القرن ١٨، فلقد كان في الواقع سواء بالنسبة للموسوعيين، أو بالنسبة لكانط لاحقا، علامة ذات دلالة خاصة، لقد أراد كل منهما داخل دائرة فلسفة، الانوار، أن يعلن من خلاله، ان الاعتداد بالعقل في عملية التفكير لا يأخذ بسذاجة القول بأن مصدر القصور ينبع من نقص في المعارف، أو من مجرد بعض الأخطاء أو الهفوات التي يقع فيها العقل أو الفهم، فهذه لم يعد بالإمكان النظر اليها كعلامة على الانغلاق الذي يجعل العقل يقبل بخداع نفسه، أو يرتد إلى ما هو خارج عن كل نظام. بل إن المنحى العام الذي يفتح الطريق أمام التفكير هو ذلك الذي يميل بحسب شعار الأنوار إلى الاستخدام العلني والعام للعقل في جميع الميادين، لا على أساس الطاعة والانقياد، ولكن على أساس الحرية الفكرية الكفيلة بنشر الأنوار بين البشر، وتحديدا « حرية الأفكار كعلماء يثبتون آرائهم كتابة ويواجهون بما يكتبون جمهورا يقرأ »(٢٤). فلا بدع إذن إن كان الاسترشاد بالعقل في ممارسة الرأي والاعتقاد يفترض قيمة الحرية كمبدأ يجد فيه معياره ودعمه، وهو ما يعني أن الحرية ليست شيئا آخر سوى تحقيق للفعالية الإنسانية التي يتسم بها النشاط العقلي للإنسان و« يتوقف عليها تحقق الماهية الأصلية للأنوار » على حد تعبير إرنست كسيرا .(٢٥) وهذا يعني أن الصلة بين العقل / الأنوار / الحرية داخل دائرة فلسفة الأنوار، لا تسجل نفسها كظاهرة عرضية، وإنما كشرط ضروري للبحث عن الحقيقة، أي شرطا إيجابيا يجعل منها أداة للمعرفة في مواجهة حمأة الأحكام المسبقة وأساليب التمويه التي حاصرت العقل وحالت دون انطلاقه وانتشاره.

فالعقل حين يقبل بتجريد نفسه من حس النقد والمعاقلة عبر استعمالاته مقتنعا بما يجده أمامه من أنظمة ترسم له سبيل الخلاص، يأخذ شكل تفكير متقاعس فاقد القدرة على توجيه نشاطه والتخلي عن سائر أدواته. فلا غرابة إذن إن شكّل هذا الترابط المباشر بين العقل / الحرية، السمة البارزة التي طبعت مواقف فلسفة الأنوار في اتجاه ما أطلق عليه فرانسوا شاتيله « دفع خطر الاستعباد الذي يهدف الاستخدام العلني للعقل وزيف استقلالية الإدارة» (٢٦)وهذه السمة إن دلت على شيء فإنما تدل بحسب وجهة النظر هاته، على أن الإنسان بوصفه كائنا عاقلا لا يمكنه أن يتصور علية إرادته إلا من خلال دعامة هي الحرية، فتجعله يتصور نفسه عقلا، بل كائنا حرا يجرؤ على التفكير بنفسه ولا يقبل بشيء عدا شهادة المبادئ والأحكام التي يمليها العقل. وهو ما يعني بعبارة أخرى أن الحرية في مدلولها الأنوار ليست إلا مبدأ إنسانيا متأصلا في الطبيعة البشرية معبر عنها باستقلالية إرادة الكائن وبعالمه

الإنساني، مما يجعلها من وجهة نظر عملية قيمة إنسانية عليا تسند العقل في مواقفة ضد كل تحريف أو هرطقة فكرية تنتحل حقوقه.

و إذن فمطالبة العقل بحقه المشروع في الحرية، إنما يؤسسه من جهة ذلك الشعور الذي لديه عن نفسه من حيث هو عقل، أي من حيث استقلاله في مجال الاستخدام العلني له. ومن جهة أخرى من حيث كون مبدأ الاستقلالية تلك، يُعدُّ أساسا لكرامة الطبيعة الإنسانية. ومن هنا فحمل مهمة العقل على التفكير تبعا لقاعدة "تجرأ على استخدام عقلك بنفسك" والتماس سند له من الملاحظة والتجربة يستوحي منها فاعليته وأحكامه في التحليل، يعبر هنا في أفق هذا المستوى من التنظير الفلسفي عن الكفاية الذاتية للعقل، أي بتعبير هازار « من أن العقل يكفي بنفسه، وأنه من يملكه ويتخذه من دون تسرع لا ينخدع البتة (٢٧)» وواضح أن الوصاية هي التي تبرر في نظر فيلسوف الأنوار أخطاء العقل وتخاذله، وبالتالي فإن "وضع" الحرية في هذا المقام ليس مجرد حق عرضي أو مضاف إلى الإنسان، بل تحديد جوهري ومتأصل في طبيعته، منه ومن خلاله يتعاضد مع العقل في وجه ممارسات ما أخطأ فهمه الأوصياء وفي طليعتهم المؤسسة الدينية ومؤسسة الدولة. والبيانات التالية هدفها تأكيد هذه الدعوى.

على الرغم من اهتمام الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر كان منصرفا أساسا إلى وضع قواعد نقدية شاملة تمكن من يراعيها من تقويم انحرافات التفكير والعادات الذهنية الفاسدة التي تحجب أنوار العقل والفضيلة، فإن تنشيط حركة العقلنة وتوسيع دائرتها لم يكن من الممكن القيام بها بدون الاصطدام بإشكالية الفكر الديني، وهذا راجع كما يقرر ارنست كسيرا، ليس فقط لكون ان الدين قد أعاق في نظر فلاسفة الموسوعة تقدم الفكر والثقافة، بل أيضا إلى قصوره الذاتي في بناء نظام أخلاقي وسياسي عادلين(٢٨).

و من هنا كان المشكل الرئيسي في فلسفة التنوير العقلاني وهو الوصاية في الدين، أي حركة الفكر والاعتقاد، وتعيين حدود حقوق المؤسسة الدينية في التعامل مع هذه الحرية. ومرة أخرى لا يتعلق المر هنا بتفصيل القول في معالجة فلسفة الأنوار لقضايا الفكر الديني، أو بعرض للمواقف النقدية التي واجه من خلالها فلاسفة القرن ١٨ إشكالية الإيمان، بل في الطريقة التي خطتها لطرح منزلة الدين في بناء عالم الإنسان على قاعدة التنوير العقلاني، وفي الروح التي عالجت بواسطتها هذا الطرح.

وهكذا فإذا نحن استعدنا الحقل المعرفي الذي كان يتحدث داخله كانط في مقالته عن الأنوار، أو رجعنا إلى الاجتهادات الفلسفية لفلاسفة الموسوعة في الموضوع، فإنه سيكون علينا

أن نسجل في هذا الصدد أن فكرة رفض الوصاية في الدين شكلت محورا أساسيا ضمن اهتمامات التفكير الفلسفي للقرن ١٨، وهذا راجع في حقيقة الأمر ليس فقط إلى موجة النقد الواسعة التي شنها الموسوعيون الفرنسيون على الدين نفسه وضد صلاحيته وادعائه امتلاك الحقيقة(٢٩)، بل أيضا لان ظاهرة الرفض هاته أشرت بكل قوة على افتتاح مناخ ساخن من الجدل الفلسفي الديني ربط بكثير من الوعي بين سلطة الدين / حرية المعتقد، وهو ما يشكل مدار التفكير في قارة الديني في عصر الأنوار.

و إذن فلن يكون من المقبول، ولا حتى من الممكن، أن يستند التفكير الفلسفي الديني للقرن ١٨ في معالجة هذه القضية على السلطات المرجعية التي يعتمدها هذا اليقين الديني : الكتاب المقدس، والمؤسسة الدينية. فحيث نجد أن العقل نور طبيعي ودليل على الحقائق الضرورية التي « لا يمكن العدول عنها إلى حقائق أخرى بدافع أنها من موضوع الإيمان »(٣٠)، فمن المنتظر إذن أن تكون مهمة العقل تقضي بحسب وجهة فكر الأنوار، بإعادة تأسيس اليقين الديني من الداخل تأسيسا برهانيا، وهو ما يعني السير في طريق نفي المفارقات التي جاء بها « دين المؤسسات » لا « دين العقل ».

و هكذا فإن الاستدلال الكلامي الجديد الذي تمسك به فلاسفة الأنوار على اختلاف جناحيه الراديكالي والإصلاحي هو «أن القانون الإلهي، قانون طبيعي له استقلاله عن روايات الكتاب المقدس التي تخضع لرؤية الراوي وأهوائه ومصالحه »(٣١)ذلك أن اليقين الديني الذي يجري تأسيسه والبرهنة عليه انطلاقا من الكتاب المقدس ووقائع التاريخ، إنما هو يقين خارجي تستند فيه الأرثوذكسية المسيحية إلى سلطاتها المرجعية الظنية في التفسير، ظنيات الرواية والتاريخ التي لا يمكن أن تصبح برهانا للحقائق الضرورية للعقل، ولكون تعاليمها ـــكما يذهب المؤرخ بول هاراز، مضادة لتعاليم الطبيعة وتعاليم العقل(٣٢).

ومن هنا فإن الدين اليقيني، هو «الدين الطبيعي» الذي لا يعتمد في تأسيسه على عقائد وطقوس مؤسساتية، بل على العقل والفطرة والفضيلة التي تسمو به إلى مرتبة الغايات الشاملة. ومن هنا أيضا فإن الإنسان في تأول هذا الوعي، في غير ذي حاجة إلى الكنيسة من أجل الاسترشاد بها في شؤون حياته، إذ طالما ان المسيح كان معلما لدين عقلي / عملي، فإن أي إنسان يتبع تعاليمه الخلقية والعملية يمكن أن يسمى نفسه مسيحيا. وإذن تكفي عقيدة الله الواحد للإنسان كي يكون مؤمنا، وتكفي أيضا ممارسته للفضيلة والخير كي يكون تقيا. فجميع ميولنا ـــكما يكتب أحد كتاب الموسوعة، دمارسيه « خيرة ما دامت صادرة عن الله»

(٣٣)،والميل الإنساني إلى افتراض فكرة الله في هذه الحالة، أي إلى الاعتقاد في المسائل التي تتجاوز إمكانيات العقل ليس مجرد افتراض، بل نزوع إنساني يدل بحسب هذا المنظور الأنواري، "عن حاجة العقل إلى روعة الخالق، وإلى الفوق طبيعي اللذان يتأدى منهما إنماء الخيال وسد ثغرات المعرفة واقتحام حدود العقل "(٣٤). صحيح ـــفيما يذكر المؤرخون- أن هذا التأرجح بين الإيمان والعقل لم يكن جديدا على القرن الثامن عشر، إذ صاغه الحجاج الباسكالي من قبل بروح كلامية ثاقبة، وصحيح أنه بموازاة لهذا التعارض بين الحاجة إلى الاعتقاد / وإطلاقي اليقين الديني، وجدت الأرتودكسية المسيحية في أطروحات باسكال وأسلحته الكلامية ما تدافع به عن خصوصية التجربة الدينية المسيحية، بيد أن النتائج المنطقية التي استخلصها مالت إلى ترجيح كفة الإيمان على العقل، وبالتالي إلى تكريس سلطة اللاهوت ونفوذ الكنيسة.

ومن هنا تلك الظاهرة التي برزت واضحة في المساجلات الدينية لفلاسفة الأنوار، وهي أن الحقيقة الدينية التي يزعم اللاهوتي الكنسي امتلاكها كسلطة مؤسسة يتعين إعادة تأسيسها تأسيسا عقليا على غرار الحقائق والمعارف الإنسانية الأخرى، والسبب في هذا واضح، فيما تعلله أدبيات الأنوار، أن علة الخطأ في البحث عن الحقيقة لا تكمن في النقص الذي تشكو منه المعارف، وإنما في الاتجاه الخاطئ في البحث(٣٥). وتحديدا من الجهل الذي ينزل منزلة الحقيقة، ومن الخداع الذي يميل إلى تعويض النقص المعرفي فيه بواسطة تحريف مبادئ العقل.

وإذا ربطنا هذا بما سبق تقريره حول هيمنة النموذج اللاهوتي في التفكير الديني، أدركنا أن ما يتعارض مع العقيدة ليس الجحود بل التحريف والتعصب، وليس لأنه عيبا من عيوب الفهم، بل لأن الجانب الديني فيه يمس جذور الإيمان ويستنزف المنبع الذي ينبع منه الدين الحق (٣٦)، فالأوهام بالنسبة للإيمان تماثل درجة الحكم المسبق بالنسبة للعلم، والموقف القائل بأن جميع الوسائل صالحة لدعم الإيمان، يفرغ العقيدة من كل محتوى، ويجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم بين الوهم / الحقيقة، بين الوضوح / الحكم المسبق، بين الهواء / العقل. وهذا بالضبط ما نلمسه في نصوص واجتهادات فلاسفة الأنوار، بدءا من بايل وفولتير، ومرورا بديدرو وهلفيتسوس وهو لباخ، وإلى كانط، التي أشرت بكثير من القوة وحصافة الرأي على القاعدة التي تشكل الأساس الضابط لماهية الأنوار الدينية وهي : أن الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى مقاومة الخرافات والأحكام المسبقة، وبالتالي إلى رفع حالة

القصور التي يوجد عليها الإنسان من عبء تلك الأحكام وتحريره منها، يفترض إعادة الثقة في قوى العقل البشري والعمل بمقتضى أحكامه بوصفه ليس فقط "طبيعة" تحمل ضمانها المعرفي بنفسها(٣٧)، بل أنوارا تكتسي في معنى أخلاقي، شكل حرية ذاتية تتناقض مع نزعة القصور التي تنزل الإيمان منزلة المعتقد ، وتحيل الدين إلى مجرد رأي مفرغ من فضيلته العملية والأخلاقية(٣٨).

ليس هذا وحسب، ففلاسفة الأنوار لا يكتفون بتقرير هذه القاعدة المنهجية وتعميمها داخل دائرة الفكر الديني، بل يستخلصون منها الدرس التالي وهو : أن مهمة الدين ليس إرساء عقائد جاهزة للإيمان، أو إقامة شعائر، أو تشييد مؤسسات دينية، فالدين ليس بنظام قسري نقع تحت تأثيره، أو فرضا من الخارج على ما هو موجود، بل هو معرفة طبيعية يدركها الإنسان بعقله بما هي حقيقة إنسانية ترتسم فيها صور الوعي لوجوده وللعالم، وأن اليقين الديني على هذا الاعتبار، لن يعود هبة من قوة فوق طبيعية، أو مقاما من مقامات الفضل الإلهي وطور من أطواره. بل حال للإنسان يعترف به ويجادل فيه ويطلب الدليل عليه. وبعبارة فلسفية « إن صورة اليقين الديني التي يبنيها الإنسان لنفسه في العالم، هي تأكيد لذاته في العالم، والإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يسمو إلى هذا اليقين، من أجل أن يتمكن هو من الإقامة فيه (٣٩)». وإذن فالمعقول في الدين، والخير الذي يتضمنه سيكون من وجهة هذا الطرح، لا فيما ينطوي عليه من تعاليم وطقوس روحية، ولكن فيما يتضمنه من « صلاح المواطنة »و«المنفعة الاجتماعية » كما سطر ذلك ديدور في مقالته عن « المسيحية (٤٠)». إنه اكتشاف الإنسان لذاته ولطبيعته كفاعل أخلاقي يبلور طموحا إنسانيا مشروعا لإعادة الاعتبار إلى الأهواء الإنسانية داخل دائرة الإنسان والمجتمع(٤١)، ذلك أن اعتماد الطبيعة الإنسانية كمعيار أخلاقي تتحد داخله معنى "الأهواء" عند فلاسفة النوار، إنما يؤسسها بحسب هذا التصور « أخلاقية الطبيعة التي ترى في الأهواء مبدأ نشاط أو تفكير إنساني »(٤٢). فالأهواء ليست شرا ولا استسلاما من الإنسان لغريزة الخيال، أو عائقا يحول دون بلوغ السعادة بل هي " فضيلة نافعة" تلهمها الطبيعة للإنسان، دليل ذلك أن الأهواء هي مبادئ العمل وأساس الفضائل جميعها، بما فيها النزعة إلى التدين التي تشد الإنسان إلى المقدس، وبما هي أيضا « ركن إنساني يمكنها أن تكون خلاقة للأعمال الجليلة على حد تعبير فولتر(٤٣) » . وواضح أن ما يجعل من الأهواء "فضيلة" حسب هذا التصور. هو اقترانها بالعقل « الذي يحملنا على أن نتبع مصالحنا) ...(ويميز بين درجات اللذة ويرتبها حسب

قانون الاعتدال (٤٤)»، بل وواضح كذلك أن القول "بتوحيد الفضيلة واللذة، وأنه لا يوجد حب منزه عن المصالح والأغراض" وأن "غاية الفضيلة لا تميل إلى شيء آخر غير سعادة الإنسانية، قول ينقلب رأسا على عقب التصور المسيحي للفضيلة، وينسف ذلك التوازن الهش الذي حاول اللاهوت الاحتفاظ به بجعل "الفضيلة" فوق مرتبة اللذة وقريبة من الدين.

وليس من شك في أن هذا الاعتراف الصريح بأهمية "القيم الطبيعية" في مضمار الحياة الخلقية هو الذي يخلع عليها صورة حق مشروع على الوجه الذي يقتضيه العقل دون أن يفيد أي تعارض بين مصلحة الفرد / ومصلحة الجماعة. فهي إذن من هذه الزاوية تابعة للطبيعة الإنسانية العاقلة ولمعايير الوعي الأخلاقي على دعامتي المصلحة والسعاة.

وهكذا، واعتمادا على أخلاق المنفعة بوصفها مبدأ للقواعد الأخلاقية، وعلى ما قد يلتمس لها من شواهد عقلية مؤيدة تعيد ترتيب وضع الإنسان في العالم، وتقر بشرعية أفعاله ومقاصده، أمكن لفلاسفة الأنوار في القرن ١٨ إعادة بناء موضوع الأخلاق على مبادئ إنسانية مستقلة عن يقينيات الدين المسيحي، وبالتالي صار موضوع الأخلاق عندهم «لا يكمن في هدم الطبيعة ولكن في رفعها إلى مستوى الكمال »(٤٥).وأدبيات أخلاق الأنوار تؤكد ذلك تأكيدا.

وبما أن المجال هنا لا يتسع لعرض تفاصيل الموضوع الأخلاقي في ثقافة الأنوار، فإننا سنكتفي بتسجيل أهم النتائج الفلسفية التي درج المؤرخون على النظر إليها بأنها ذات دلالة تمثيلية خاصة في تأصيل معنى النزعة الإنسانية وتوسيع مقاصدها.

أول هذه النتائج من النظر إلى استقلال الأخلاق عن الدين، هو الربط العضوي الذي ربط به فلاسفة الأنوار بين سعادة الفرد / سعادة المجتمع. حيث صار جوهر الأخلاق في نظرهم لا تعلقا بأهداب الدين، أو مرآة له، بل« العلم الذي يشرع للبشر شروط السعادة ووسائل بلوغها من أجل بناء عالم الإنسان »(٤٦). ذلك أن الأمر أصبح انطلاقا من هذه المرحلة، بالتفكير في شروط تحقيق السعادة الممكنة للفرد، وبالتالي تنظيم العلاقات الإنسانية بمقتضى هذا الهدف.

إن انشغال فلاسفة الأنوار بملاحقة وضع ومكانة الإنسان في العالم، قد جعلهم يربطون بين شروط السعادة الفردية، ومشكلات الحياة المجتمعية، فرهنوا الأخلاق بوظائف اجتماعية، كالتربية والقانون، والرأي العام، ليستخلصوا منها النتيجة المحتومة علمنة الفعل الأخلاقي أو بحسب تعبير روسو « الأخلاق الحسية »(٤٧).

هذه واحدة، أما الثانية، فلقد كان من نتائج هذا الانتقال من المرجعية اللاهوتية إلى المرجعية الإنسانية، أن فتحت آفاقا جديدة لمنظومة قيم حديثة، أخلاقية وسياسية ترتهن بها وظيفة الأخلاق الجديدة داخل دائرة فلسفة الأنوار. وأخص ما يميز هذه المرجعية كقوة معارضة لهيمنة الكهنوت الكنسي على السلوك والعلاقات الإنسانية هو ارتكازها على النتائج الإيجابية للوعي الأخلاقي بقيمة العملية الجديدة : التسامح والإنسانية وهي قيم مرتبطة بالوجود الفكري والأخلاقي والسياسي لإنسان الأنوار، وظهورها في الأفق الأنواري علامة على "القطيعة" التي أجراها الفكر الحديث مع عالم القرون الوسطى.

والحق أنه إذا كانت فلسفة الأنوار قد تميزت بشيء في هذه المسألة، أي مسألة إعادة ترتيب عناصر الوعي الأخلاقي على قاعدة التسامح وكأنه المبدأ الإيجابي الذي يسمح بسلوك أخلاق عقلانية تسد الفجوة الفسيحة التي تباعد بين مواقع إنتاج القيم الإنسانية وبين الأنماط الخاصة والقطعية من الدلالات التي اعتقد الفكر الديني أنه قادر على تشبيتها بعناد، وإذا كان ما يجعل من هذا المبدأ تسامحا بحسب هذا التصور، هو اقترانه بالحرية وتسويته بها ليس فقط كقيمة إنسانية لا تنفصل عن وجود الإنسان وتسلم بحق الفرد وقدرته على أن يعلو ذاته ويصير غير ما هو إياه، بل لكون التسامح بهذا المعنى إنما يدل على الحق في الاختلاف والمغايرة في الرأي والاعتقاد، إذا كان المر إذن كذلك، فلأن فلسفة الأنوار لم تصدر في ذلك، حسب آراء الدارسين، عن أي اعتبار نظري أو تأملي تستوحي منه حلولها غير الاعتبار المصلحي العملي الذي حتم التفكير في ضرورة وضع حد للنزاعات الدينية والشرور الأخلاقية التي آلت بالكثير إلى حياة البؤس والتعاسة(٤٨).

و هذا لا يعني أن فلسفة الأنوار حاولت أن تقدم تفسيرا حياديا لمعنى "التسامح" وكأنه مجرد موقف مصالحة وعدم اكتراث بالمسائل الدينية وبحقيقة الآخر، أو أنها وقفت عند حدود الإدانة لسيطرة القيم المسيحية ووصفها بالعار ة أو اللاتسامح على حد تعبير فولتير(٤٩). وليس دونه صدقا كذلك أن تكون قد أرادت أن تخول لنفسها حق الحكم بين الطوائف الدينية المتنازعة، بل إنها اجتهدت في أن تقدم وعيا إصلاحيا يقصي بدءا فرص النزاع بين الجماعات الدينية المتصارعة. ولقد كان النموذج العملي الذي استند عليه هذا الوعي هو مبدأ "التعايش" بوصفه موقفا أخلاقيا متعقلا ينبني على الاعتراف المتبادل بتعددية على الإيمان بالحرية كمبدأ لوجود الإنسان في ظل الأشكال الإبداعية القادر على خلقها وابتكارها(٥٠). مما يعني أن الضرورة العملية للتسامح إنما تنبع من الصفة الموضوعية للحياة

---

(٤٨) رواق عربي

التي تجعل منه واجبا وليس فقط مجرد حق انطولوجي بين البشر. إنه إذن فعل مصلحة ومطلب عقلي في السلوك ضد كل تعصب ديني وأخلاقي يقوم على الرغبة في التسلط، وضد كل ما لا يقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان.

و هكذا فإذا كانت فلسفة الأنوار قد طالبت بترك الاختلافات العقدية بما يكشف ضيق أفقها ولا تسامحها، فإنها في الآن ذاته تعكس طموحا مشروعا لجعل الأخلاق فاعلا شرطيا لتحقيق التعايش المأمول. يكتب فولتير في هذا الصدد :

« لقد استغل الدين في جميع أنحاء المعمور لغايات دنيئة تقود البشر، مع أنه قد وضع لجلب المصلحة والخير، وإذا كان من شأن فعل المعتقد أن يدفع إلى التعصب والحرب، فإن ميزة الأخلاق أن تشع الوفاق وتحل الوحدة»(٥١). والحق أنه إذا كان هذا الرأي الذي يعلن عنه فولتير يقدم التسامح كفضيلة أخلاقية عاملة تدين الإكراه بوصفه موقفا غير متسامح، فإنه من جهة أخرى يعتبر التسامح مطلبا عقليا، وعدلا يفترض وجود عقل قادر على التغلغل إلى بواعث الغير والاعتراف بجزء الحقيقة وجزء العدالة الذين يشتمل عليهما رأي غير مشترك. فالعقل بهذا الاعتبار كما يؤكد فولتير « لطيف وإنساني يعلمنا التسامح ويجنب التنافر، وبالتالي فهو يقوي الفضيلة ويجعل طاعة القوانين محبوبة لدينا بدلا من أن نحصل عليها مكرهين (٥٢)».

ليس هذا وحسب، بل إن مرافعة فيلسوف الأنوار عن قضية التسامح وسعيه لإبراز قيمها والوعي بدلالاتها، جعلت دفاعه عن حرية الرأي / الاعتقاد الأصل والهدف لكل نشاط إنساني. ولعل هذا ما يفسر شعوره الأخلاقي المضاعف بإمكانية إرساء نظام مدني يستوحي مبادئه من القيم الإنسانية، وليس من قيم مجردة مفارقة. وهي إمكانية نجد صداها ليس فقط في الأدبيات الأخلاقية التي دبجتها الرسائل الأنوارية عن التسامح، ابتداء من بايل إلى لسنج مرورا بلوك وفولتير، بل أيضا في النتائج العملية ذات المنحى الإصلاحي الذي حاولت من خلاله إعادة ترتيب العلاقة بين الروحي / الزمني داخل دائرة الأخلاقي والسياسي.

تتضح هذه النتائج خاصة، وبشكل متفاوت، في الخلاصات النظرية التي ينتهي إلى تقريرها مقال جون لوك عن التسامح. هذه المقالة التي تقدم حسب آراء الدارسين، بيان الحركة الأنوارية : حماية حرية الأحكام والعقائد التي هي حق من حقوق الإنسان الطبيعية ضد كل وثوقية دينية أو هيمنة لسلطة الكنيسة على الدولة(٥٣). أما الخلاصة الأولى التي يثبتها لوك فهي عبارة عن سعي نظري وإصلاحي للتفكير في معضلات واقعية حيث يجري

التأكيد فيها على أن النزاعات التي أذكتها الحروب الدينية والمآسي التي عانت منها الشعوب، شعوب أروبا، إنما نشأت من اللبس الحاصل بين الروحي / الزمني. وتحديدا من الخلط وعدم التمييز بين المتحد السياسي / والمتحد الديني. ومن هنا، ولضمان السلم عن طريق التسامح فإنه يتعين في أفق هذا المستوى تحقيق فصل بين قارة السياسي وقارة الديني، خصوصا وأن هذا الفصل موافق لطبيعة الأشياء، طالما أن كلا المتحدين هما من طراز مختلف ولا ينتظمان في مستوى واحد(٥٤).

وأما الخلاصة الثانية، فهي تأكيد على فك المتشابك بين الديني / السياسي . ومدارها يتضح من خلال الدعوة الصريحة بعدم تدخل الكنيسة والنزاعات الدينية في الحياة السياسية للدولة. إن التسامح كما يكتب لوك « هو الشرط والمعيار الأساسي للكنيسة الحقة »(٥٥).

هذا على صعيد الوعي الديني، أما على صعيد الوعي السياسي، أو السلطة السياسة، فبالإضافة إلى علاقات التخارج التي بين هذه القوى وتلك، في إطار أن سلطة الدولة ليست سلطة عقدية لحمل الأفراد على الإيمان، هناك إلى جانبها بل وفي دائرتها علاقات خضوع تفرض نفسها فرضا في تبرير قدسية المتحد السياسي وذلك باسم حق تخوله الدولة لنفسها لفرض التسامح الديني ومنع اللا تسامح المؤدي إلى انقسامها أو تفككها. ومن هنا وهذه هي الخلاصة الثالثة، فالاعتراف بقدسية المتحد السياسي هو أضمن سبيل لجعل الأفراد ينصاعون لها انصياعا تاما، وبالتالي للتدليل على أن قيمة الجسم السياسي يعلو عن كل إيمان ديني أو مؤسسة كنسية. وفي الحالتين معا، فالاعتراف بحرية الضمير كحق ، وبقدسية المتحد السياسي، معناه أن الحل السياسي لإحلال الوفاق بين الديني / السياسي، يجب أن يمر عبر وضع حدود للتسامح، حدودا من طبيعة وظيفية محايثة للوظائف السياسية لا الروحية(٥٦).

و هكذا بمقدار ما يرسم السياسي حدودا للتسامح في شؤون العقيدة درءا لأخطارها، بمقدار ما ينتج خطابه تسليما بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي، وإقرار حريتهما، وهذا ما يسمح لنا بالقول أن الخطاب الذي أنتجته أدبيات الأنوار في التسامح يقدم مادة سياسية للتفكير في ممارسة الحرية، ونظرية تلك الممارسة خارج دائرة الميتافيزيقيا.

إننا عندما نقرأ في الخطاب الأخلاقي الأنواري دفاعه عن مبدأ التسامح، نريدأن نقرر حقيقة أساسية وهي أن خطاب التسامح في الحديث الأخلاقي لفلسفة الأنوار يبلور طموحا علمانيا بارزا في إطار الاحتكام إلى أحكام العقل وقواعد السياسة، ويصوغ بجوارها وبوحي منها أفقا نظريا جديدا لمعنى الحرية يرهن تحقيقها داخل دائرة السياسي. وغالبا ما يؤسس

الدارسون المتشبثون بهذا الحكم موقفهم هذا على صيغة الارتباط الذي درج فكر الأنوار على تقريره، بربط الحرية بمطالبتها بحقوقها(٥٧) بما يسمح بتوضيح جوانب نظرية من هذا الفكر، وفي نفس الوقت يعهد الطريق أمامنا لفهم طبيعة هذا الربط الذي وسم حقل الممارسة النظرية السياسية بسمات خاصة. وبعبارة أخرى إذا كانت المقدمات والتفاصيل السابقة تحدد إشكالية النزعة الإنسانية في عناصرها النظرية الكبرى، وتقدم في نفس الوقت خطابا إنسانيا مصاغا بروح عقلانية مؤسسة، فإن ما يتمم الاجتهادات السابقة في نظرنا هو المسعى الذي نريد تقديمه الآن باعتباره تأسيسا متواصلا للحقل المفهومي للنزعة الإنسانية، ونعني بذلك أن الحرية ليست فقط مصدر وقاعدة السياسي، بل هي أيضا أصل تاريخها الذي ينبني عادة على افتراضات عقلية تحيلنا إلى زمن السياسي الذي بلورته مبادئ السياسة ومشكلة تقنية إنجاز القوانين.

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن الخطوة التي خطاها الفكر السياسي الأنواري نحو تأسيس الحرية لا تنحصر في إثبات جوهر الذات أو العقل بل تتعدى ذلك إلى رفع الحرية إلى مقام الحق / القانون. ويمكن اعتبار مراحل تطور التفكير السياسي الحديث من مونتسيكيو وهوبز، مرورا بغرتيوس وجون لوك إلى جان جاك روسو بمثابة تمثلات عقلانية تتميز بكثير من الأصالة والجذرية للتعبير عن الحرية في مضمونها وشكلها داخل قارة السياسي. ولئن تعددت أساليب صياغة توظيف مبدأ الحرية كفكرة جديدة في الفلسفة السياسية لعصر الأنوار، فإنها لم تغادر بجميع أشكالها أرض العقلانية، إن لم نقل أنها عملت على العكس من ذلك، على توسيع حمولتها كبعد مركزي من أبعاد إنسانية الأنوار يتمثل هذا التصور الحديث للحرية خاصة في الصيغة المكتملة التي بلورها بحصافة من الرأي صاحب "العقد الاجتماعي" روسو والتي شكلت بإجماع الدارسين المثل الأعلى السياسي في تسويغ بنود الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن "غداة قيام الثورة الفرنسية"(٥٨) تتضح لنا مناحي عدة في هذا التصور الأنواري للحرية عند روسو في مستويين عمليين :

هناك من جهة المستوى الذي يتحدد بالزوج المفهومي الحرية الطبيعية / الحرية الفردية، أي المستوى الذي يفرض نفسه كما يذهب قراء روسو كثنائية متحركة يطبعها طابع التعارض والصدام الذي أذكت شرارته ثقافة الأنوار(٥٩) ذلك أننا عندما نفكر في أفق هذا المستوى ومن خلال النصوص التي تؤسسه فإننا سنجد مفهوم الحرية في النص الروسوي يتحدد من خلال مرجعية ضابطة تتعلق بمبدئه الخاص عن حالة الطبيعة. هذا المبدأ الذي يسلم فيه

روسو بالمطابقة بين الحرية كخاصة مميزة للإنسان وبين النظر إليها كقدرة وقابلية للاكتمال، وذلك من حيث هي أي الحرية قدرة يناط بها فعل تقدم الإنسان واكتماله طالما أن الحرية بهذا الاعتبار هي مناط ذلك الاكتمال، وبعبارة أخرى إن الحرية بحسب هذه المرجعية هي الوجه الأصلي للإنسانية وهو لم يغادر بعد حالة الطبيعة أو وجود الفيزيقي. فهي إذن بهذا التحديد « حرية مباشرة وشفافة تحظى بميزة الاستقلال »(٦٠).

و يتأسس، وتبعا لذلك، تاريخها الطبيعي المباشر في إطار زمني يروم وضع الإنسان في مركز الكون دون أي حساب يربطها بسقف عقائدي غير مطابق لكونيتها. ومن هنا فعندما يعلن روسو » أن التخلي عن الحرية، يعد تخليا عن صفة الإنسان »(٦١) فإنه يريد بذلك أن يقرر حقيقة أنثروبولوجية لا ينزلق بها نحو اللاهوت وهي "أن الاختلاف النوعي بين الحيوان والإنسان لا يكمن في صفة العقل أو الذكاء بل في صفة الحرية". وعلى هذا الاعتبار فالحرية، وليس العقل وحسب، هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل من حيث هي قدرة بين رتبة الحيوانية والإنسانية في الإنسان، الشيء الذي يعني أن خط التمايز بين الرتبتين خط إنساني يصنعه الإنسان بنفسه ككائن حر ما دام أن الحرية هنا ليست شيئا آخر غير «قابليته للاكتمال أي شرطا لتحقيق قدرات الإنسان الكامنة فيه وإخراجه من طوره المجرد المباشر إلى طوره العياني الفردي (٦٢)» وواضح أن طور المجرد بهذا المعنى هو غير طور الواقعي: طور المجرد هو ما يعادل عند روسو إنسان الطبيعة أو الحرية الطبيعية لنقل الحرية في بعدها المطابق لقدرة الإنسان وقابليته للاكتمال. أما طور الواقعي فهو ما يعادل عنده إنسان الرأي أو الحرية في بعدها الفردي المنسلخ عن الطبيعة على صعيد التاريخ.

وهكذا، ودون الدخول في تفاصيل المسار الفلسفي الافتراضي الذي أعاد من خلاله روسو تركيب تاريخ الإنسانية وصياغة العناصر والأسباب التي سمحت لها بالنشوء، ثم استمرارها في التاريخ(٦٣) فإن ما يميز وجهة التحليل الذي يسم مسار تفكير روسو في الحرية داخل دائرة الاجتماع)الإنسان (هو الانقطاع مع أشكال ومحتويات الطبيعي(٦٤)

و معناه أننا أمام تصور يتناول مفهوم الحرية داخل دائرة أوسع هي دائرة التفكير والثقافة والحضارة بوصفها وقائع اجتماعية متقدمة ليس لها من معنى في هذه الصيرورة بحسب روسو سوى تمثل الحرية على أنها قدرة على تحريف الطبيعة والانقطاع عنها في صور وأشكال اجتماعية وسياسية متمايزة ولا يعني هذا أن روسو يضفي على مفهوم الحرية معنى إيجابيا على غرار معاصريه من فلاسفة الأنوار الذين فهموا حركية التاريخ فهما وضعيا على

أنه ملتقى لجدل الصيرورة والتقدم إلى الأمام(٦٥) فاجتهاداته في هذا الباب بالرغم من أنها لا تغفل أثناء المقاربة والتحليل استنباط جميع الخصائص الحاضرة للنوع البشري بردها الى واقعة هي واقعة الحرية، اذ ينبع منها في نظره العقل والضمير والمعاطفة الأخلاقية مرورا بنشأة الملكية الخاصة واللامساواة والعبودية وجميع الأشكال الراهنة للحياة الاجتماعية بما فيها المؤسسات والقوانين (٦٦) أنها على الرغم من ذلك فإنها لا تتردد في وصف جميع مظاهر التقدم أنها كانت «خطوات في اتجاه تداع الجنس البشري »(٦٧) وإعلانا على فقدان وضياع الحرية الطبيعية . ومن هنا ذلك الزيف الاجتماعي وذلك التدمير الذي يشوه الحرية ويجعلها عرضة للانسحاق تحت مظاهر الأحكام والمستويات المتعددة:

يبرز في التاريخ كواقعة تجد تبريرها في النظام الاستبدادي الذي يعود فيه كل شيء لقانون الأقوى و« يصبح كل الأفراد متساوين لانهم لا يساوون شيئا . »(٦٨).

و يبرز كذلك في المستوى السياسي كحالة تشهد بها ملابسات الحاضر السياسي لأن « العقد الذي أبرمته الجماعة كان مزيفا وسيء التطبيق» (٦٩)و النتيجة المضاعفة التي يستخلصها روسو هي : تدمير الحرية الطبيعية وانتفاء كل أخلاقية من أفعال الإنسان داخل دائرة الجسم السياسي المزيف وغير المشروع.

من هنا إذن يجب أن نلمس المدلول البعيد لذلك الزوج المتنافر الذي أقامته أدبيات روسو السياسية، انطلاقا من عصر الأنوار وبدافع من معطياته وتناقضاته، بين الحرية الطبيعية لإنسان الطبيعية . والحرية الفردية الزائفة لإنسان المجتمع، بين أفق مباشر يدرجها في رتبة الأصل، وأفق مادي يتأسس على حد التدمير للهوية الطبيعية . انهما الوجهان المفترضان عند روسو لكل يصدر عنه : أن الحرية مبدأ لا يقبل التفويت وأنها كما ينقله هازار «حق منقوش في كل القلوب » (٧٠) .

هل ينبغي،تبعا لذلك ان يفهم من زاوية هذا المنظور الجديد ان العودة الى حضن الطبيعة كفيل لاسترداد الانسان للحرية المفقودة ؟ أم أن السير لرسم طريق الخلاص اصبح يفترض نموذجا في الإصلاح، نستطيع من خلاله أن نتأدى إلى تثمين الحرية ومجاوزة حالة "الاستيلاب"؟ وتحديدا ما الذي يعيد تأسيس شرعية الحرية ؟

نسجل أولا : ان أدبيات روسو السياسية عن الحرية لا تسمح بربط نموذج هذا الإصلاح المفترض باية دلالة ميتا فيزيقية أو دينية مماثلة للأسطورة المسيحية في تعاقب لحظاتها الثلاثة البراءة / السقوط / الخلاص إذ لا شيء أبعد من تصور فيلسوف الأنوار وعن

تحليلاته من مثل هذا الترتيب الذي تستدعيه فرضيات التاريخ المقدس .

فعندما يصوغ روسو مقدمات نموذجه قائلا : « ان تفكيرنا ابعد عن تصور أن السماء قد عصفت بنا إلى الأسفل، أو أنها لم تمنح وجودنا الفضيلة والسعادة فالسبيل الوحيد لعلاج الشر يحتم استخلاصه من الشر نفسه (...) أن نضع القانون مكان الإنسان، ونسلح الارادات العامة بقوة واقعية تعلو على كل إرادة خاصة(٧١)»وعندما يصوغ روسو هذه المقدمة ثم يردفها لاحقا بمقدمة كبرى اشمل وأدق صياغة تتحدد احداثياتها الأساسية من محددات النموذج السياسي المفترض حيث المقصود هو :

« إيجاد شكل للتجمع يدافع ويحسس بكل القوة المشتركة شخص كل مشارك وأمواله، وبواسطته يتحد كل فرد مع الجميع ولا يخضع مع ذلك الا لنفسه ويبقى حرا مثلما كان من قبل » (٧٢) ينتج خطاب صاحب " العقد الاجتماعي" بداية شرعية للتاريخ تؤسسها قواعد جديدة في النظر يبينها العقل بنفسه بعد امتحانه للوقائع ورفعها إلى مستوى المبادئ السياسية المحددة لمادة الحق (٧٣) وهو ما يعني حسب هذه المقدمات، ان بناء مجتمع الحق أي الحرية والعدالة هو إمكان تاريخي بل مثل أعلى مستقبلي ان لم يكن متحققا فهو قابل للتحقيق افتراضا خارج منطقة سلطة الديني .

ولنسجل ثانيا وفي أفق هذا الطرح الجديد الذي اصبح فيه. « كل شيء يتوقف على السياسة » (٧٤) يستدعي فيلسوف الانوار قيمة الحرية كقدرة قابلة للاكتمال يقودها العقل والإرادة المستنيرة ليعيد ترتيبها داخل دائرة الحق أو القانون وهذا يعني انه لكي يعاد بناء مطلب الحرية في أفق التنظيم المدني، فانه يتعين أن الطبيعة العاقلة أن يجد الإنسان فيها اكتماله ومعياره ودعمه، بل ان القيمة التي يبحث عنها روسو في كل قانون هي :« قيمته كحق سياسي تنعقد به ومن خلاله نشأة جديدة للحرية تهبها القدرة على تملك فضائل إنسانية) مدنية(لم تكن واردة في مقامها الأول (٧٥)» الشيء الذي يعني أن الحرية المدنية التي ينتجها الحق السياسي من جهة هي مجاوزة للحرية الطبيعية لان محاولة حصرها في موضوع فردي لا يستغرقها أمر متناقض لها : خصوصا إذا عرفنا ان الحق الذي نقوم به دعامة الحرية المدنية عند روسو « ليس مصدره الطبيعة وإنما تؤسسه التعاقدات»)(٧٦) الشيء الذي يعني ان الحرية المدنية التي ينتجها الحق السياسي من جهة هي مجاوزة للحرية الطبيعية لان محاولة حصرها في موضوع فردي لا يستغرقها أمر متناقض لها : خصوصا إذا عرفنا ان الحق الذي لا تنفصل فيه الحرية عن القانون، او تقف منه موقف عدم اكتراث،

ولكنها الحرية المتعاقدة « التي يضع كل واحد بصفة مشتركة،شخصه وكل قوته تحت الإدارة السامية للإرادة العامة و يلتقي المجتمع ككل عضوي لا يتجزأ » (٧٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالحرية المدنية هي " خروج" عن الحرية الطبيعية لانها تتجه غير الوجهة التي وضعتها فيها الطبيعة وذلك بالانتساب ضرورة الى مؤسسة القانون، إذ «ما دام الأفراد لا يمتثلون الا لمثل هذا التعاقد فانهم بذلك لا يطيعون أي شخص آخر غير إرادتهم الخاصة » (٧٨)واذن فالانتساب إلى القانون، أو إلى الإرادة العامة هو وحده الكفيل بتكوين الشخصية المستقلة التي يطلق عليها نعت " المواطن " وروسو لا يتردد، كما يعلق المؤرخ كسيرا في الإشادة بالقيم الإنسانية العاقلة التي جعلت منها وصفات جاهزة لقيام " المجتمع المدني".

وهكذا فعلاوة على تمجيده المدني للدلالات الجديدة المتولدة عن الحرية المدنية والمركبة لمفهوم العقد، دلالات من قبيل العدالة والعقل والأخلاق والواجب (٧٩) فهو لا يستثني لحظة في استدعاء رابطة القانون المنظم للنظام الاجتماعي، والأكثر سموا من المؤسسات الإنسانية، حيث تقترن الحرية المدنية بالقانون اقتران المعلول بعلته، لتنسج نصوصه بناء « جسم سياسي يوصف بالدولة عندما يكون سلبيا والسيد عندما يكون فعالا لحدبملخ.ليس هذا وحسب، فالارتباط الذي يقيمه العقد بين الحرية المدنية والقانون يقيمه أيضا بينهما وبين المساواة وهنا نجد أنفسنا أمام صياغة محكمة البناء اقرب ما تكون إلى الاستدلال الرياضي في التعبير عن قيمة المساواة ومحدداتها داخل دائرة الحق السياسي والمقصود هنا ذلك الاستدلال الذي يرد كافة الارادات الفردية إلى إرادة واحدة تشملها هى الإرادة العامة حيث تتبادل كل من لفظي " المفر د والجمع في العقد، المواقع والأدوار لتنسجا معا نصا حقوقيا مركبا نتبين من حدوده ونمط تربيته تصورا قانونيا للحرية والمساواة في الحقوق المدنية.

فإذا كان البشر يستبدلون في عقد المشاركة حريتهم الطبيعية بحرية مدنية بمقتضاها « يتحد كل فرد مع الجميع ولا يخضع مع ذلك الا لنفسه ويبقى حرا مثلما كان من قبل (٨١) فلأن كل طرف من أطراف المعادلة حينما «يمنح نفسه بكامله للجميع، فان الشرط يكون متساويا فيها بينهم، وما دام الشرط كذلك، فليس لأحد أي مصلحة على الإطلاق في ان نجعله قيدا على الآخرين »(٨٢) و بتعبير آخر « إذا كان كل مواطن لا يساوي شيئا ولا يستطيع شيئا الا بواسطة الآخرين، وان القوى التي اكتسبها الكل مساوية أو أعلى من مجموع القوى الطبيعية لكل الأفراد، فانه يمكن القول بأن التشريع هو في أعلى نقطته من الكمال

الذي يستطيع بلوغه. » (٨٣).

وهكذا فكما ان القانون هو الذي يعيد المساواة الطبيعية في الحق الاجتماعي ويحيلها الى مساواة معنوية شرعية، فكذلك قاعدة المساواة أمام القانون يجب أن تسري على كل المساواة في الحقوق المدنية بين المواطنين، أي عدم قابلية التصرف فيها بشكل يبرر قيام هيمنة إرادة فردية على أخرى وذلك حفاظا علي حرية الأفراد وصيانة لحقوقهم الشيء الذي يعني ان على المجتمع التعاقدي الذي يتأسس في إطار الحريةوفي تأمل متجدد حول عبوديات الإنسان، تأمين قاعدة المساواة عبر مشاركة قوية وفعالة للإرادة العامة التي تستبعد تعسف وعدم استقرار الإرادات الخاصة .

وإذن فعندما يستدعي فيلسوف الأنوار مفهوم القانون كمعيار يتعلق به العقل ليفكر بواسطته في أفق بناء حرية مدنية موصولة بالمساواة.فان هذا الاستدعاء يظل مفتوحا على ذاته، كما يظل شرطا للحكم على تعميم المساواة في الحقوق. ومن هنا اندفاعه في الوصف والتمجيد للمنافع المدنية العامة التي تبرز في المستوى السياسي كمصلحة مشتركة يتوخاها كل تشريع يستند حسب صياغة روسو « إلى الحرية والمساواة : الحرية أولا لأن كل تبعة الإرادة الخاصة تساوي مقدار القوة التي انتزعت منها لفائدة الجسم السياسي للدولة، والمساواة ثانيا لن الحرية لا يمكنها أن تدوم إلا بواسطتها »(٨٤)

ومن هنا أيضا ذلك الترابط العضوي بين العقل / القانون وهو ترابط يعكس إحدى خصائص العقد الأساسية أي خاصيته العقلية من حيث هو كائن "عقلي" « يضع كل إرادة فردية موضع إنتاج مشترك يساهم في إحلال النظام والعمل على خلقه.»(٨٥)

ولنسجل ثالثا : وفي أفق هذا الربط بين الحرية / القانون / العقل/ النظام / أن الحرية المدنية حسب فلسفة الأنوار لا تستغرقها الخصوصية التاريخية القانونية البحتة لهذا الشعب او ذلك . أو لهذه الدولة أو تلك، خصوصية تغطي مستويات الوجود القانوني ومراتبه، بل أننا لا نبالغ إذا قلنا أن المعرفة بالإنسان والحرية الإنسانية إنما تتخطى تصوره بما هو معطى حقوقي، إلى عقل أفعاله وصفاته، اجتماعه ومصيره من خلال كلية الجسم السياسي الذي تتحدد بها مرتبة المدينة. وهو ما يعني ان الحرية الإيجابية، أي الحرية التي يكون الإنسان فيها سيد نفسه وتقوم بها كينونته الاجتماعية هي تلك التي تجعل من « النفع العام » مثلا أعلى، ومن « الواجب » أداة في « نقل الأنا الى وحدة الجماعة »(٨٦)- يتعلق الأمر هنا إذن، بتصور فلسفة الانوار للبعد الأخلاقي في الحرية المدنية، ذلك البعد الذي لا يتردد صاحب «العقد

الاجتماعي » في وصفه « بالحرية الأخلاقية » التي تجعل حقا من الإنسان سيد نفسه، طالما ان مجرد دافع الشهوة هو العبودية، بينما الخضوع إلى قانون نلزم به أنفسنا هو الحرية»(٨٧) لنوضح إذن، هذا الترابط، ولنسلط بعض الأضواء على هذا المفهوم الجديد، مفهوم "الحرية الأخلاقية" الذي درجت أدبيات السياسة في فلسفة الأنوار على ربطه بالحرية المدنية لتجعل من حضوره حضورا واضحا ومؤسسا لماهية الإنسان.

إذا نحن أردنا أن نتبين الكيفية التي تتم بها صفة حضور الحرية الأخلاقية داخل دائرة السياسي بوصفها حرية مدنية، فإنه سيكون علينا بحسب تعبير روسو «أن نستبعد من دائرة النظر التناول الفلسفي للحرية»(٨٨). والمنظور الأخلاقي الذي تنصرف فيه الاجتهادات الفلسفية إلى تبرير أخلاق موضوعية مستقلة عن الإنسان كتلك التي تعتمد فكرة " الخير " أو" المثال "مبدأ لها. أو تلك التي تنحو منحى نفعيا بحثا فتربط الأخلاق باللذة أو السعادة الفردية الضيقة .(٨٩) ذلك أن ما يميز مسار تفكير روسو في الحرية الأخلاقية هو أنه يقدم فتحا فلسفيا هاما يساهم في التأصيل النظري للمفهوم داخل دائرة الكتابة السياسية، كما يرسم بجوارهما وبوحي منها معيارا جديدا يتجاوز في صياغته حدود الأخلاقية الفردية إلى الأخلاقية الجماعية التي تشكل فيها قيمة "الضمير" العنصر الأخلاقي البارز فيها .

وهكذا فإذا نحن تبنينا هذا الفصل، والذي لا يصدر عن أي اعتبار غير الاعتبار الذي تصدر عنه هذه الملاحظات، أمكن القول من زاوية هذا الطرح، أن الحرية الأخلاقية تتحدد في خط من التطور يتميز بما يسميه روسو " بالحرية المدنية" أو "الإنسان المدني" . ذلك انه لما كان الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة شرطا لبقاء النوع البشري وأملا في الحصول على نفع أكبر ومصلحة أعم تؤمنهما قوانين الميثاق واستقامة ونزاهة الإرادة العامة، ولما كانت هذه الحالة المدنية لا تؤدي فقط ولا يمكن ان تؤدي به الوجود الأخلاقي للإنسان المدني، فإنه لا مندوحة للحرية المدينة من أن تستقر الوعي نحو اكتمال وجوده الأخلاقي من خلال إيجاد صيغة تجعل الوفاق بين العقل / الإرادة، بين الإرادة العامة / الإرادة الأخلاقية أمرا ممكنا، وهذا ما عبر عنه روسو تعبيرا واضحا في قوله « انه يتعذر على العقل بمفرده صياغة القانون الأخلاقي بمعزل عن الضمير الخلقي(٩٠)» وتحديدا : ماذا يعني روسو بهذا المفهوم، مفهوم الضمير عندما يربط الحرية المدنية ؟

يكتب مؤلف " إميل " في هذا الصدد : « أسمى ضميرا، ذلك المبدأ الفطري الكامن في نفوسنا عن العدل والفضيلة، والذي بمقتضاه نحكم على أفعالنا وتصرفات غيرنا على أنها

حسنة أو قبيحة(٩١) والهدف هو الاحتكام إلى قواعد العقل ومقتضيات الضمير أي « معرفة ما يجب أن يكون لحكم على ما هو كائن » (٩٢)، أما مجال الاهتمام فمحصور داخل دائرة الأخلاقية بوصفها معيارا يتجاوز حدود الفردي) الطبيعي (إلى ما هو أخلاقي ينتسب إلى النوع البشري) أو المجتمع المدني (. ومن هنا كانت الحرية منظورا إليها من زاوية أخلاقية هي : القدرة على الامتثال لنداء الضمير وأداء الواجب(٩٣). » حسن تعبير روسو .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما لاحظناه من قبل أن الحرية المدنية تحتل في السياسة نفس المكانة التي تحتلها الحرية الأخلاقية في الأخلاق، صار بالإمكان القول أنه إذا كانت الإرادة العامة هي التعبير عن الحرية المدنية لكلية الجسم السياسي، فإن الإرادة الأخلاقية هي الأخرى مظهر من مظاهر الحرية الأخلاقية التي تشملها الحرية المدنية. أي أنها نفس الحرية المدركة والمعاشة من وجهة إرادة المواطن (٩٤)، فهكذا فكما ان معيار الحق هو الطريق لإصلاح الفضاء السياسية لإعادة بناء الحرية على دعامة القانون، فكذلك صوت الضمير هو المعيار الذي يحمل الإرادة على ممارسة الفضيلة في أبرز مستوياتها بوصفها القيمة الأخلاقية التي تجعل الإنسان جديرا بإنسانيته، إنهما إذن إذ يدلان معا على نظام العقل على غرار نظام الطبي يؤطان طابعهما الإنساني والمحايث، مما يجعل افق العلاقة الجماعة بينهما أفقا تذاوتيا.

ومن دون شك فإن الحرية بحسب هذا التمثيل المركب والمخصب لدائرة شمولها، جديرة بأن تحقق تماسك مبادئ السياسة والأخلاق، وهل تنشد الحرية شيئا آخر غير النظام والوحدة اللذان يفرضهما القانون المدني / القانون الأخلاقي؟ بل إن هذا التركيب، فيما تقرره فلسفة الانوار جدير بأن يساعد كذلك على تثبت إمكانية الحوار بين السياسي / الاخلاقي في وحدة منسجمة تكون الحرية المدنية والأخلاقية من أبرز مظاهرها، (٩٥) لنقف إذن عند هذه المقدمات، ولننصرف الى تسجيل بعض الخلاصات والنتائج العامة التي أصبحت تفرض نفسها الآن علينا بعد التفاصيل التي قدمناها في هذا البحث عن تطور الدائرة الدلالية للنزعة الإنسانية كما رسمت ملامحها في تاريخ الفلسفة الاجتهادات الفلسفية لفكر الأنوار .

إذا نحن أردنا أن نبدأ في تسجيل خلاصات من حيث انتهينا في الفقرة الأخيرة، فإن أول ما يجب إبرازه في هذه الخاتمة هو ان النزعة الإنسانية في أفق أواخر القرن الثامن عشر لا تحضر كمفهوم محايد تكمن قيمته في التأمل الصرف، وبناء الانساق النظرية، قدر ما تحضر كمجال بحثي في الإنسان موجهة باهتمامات فلسفية وأخلاقية سياسية . وهذا راجع إلى ان السؤال الذي كان يملك على فلاسفة الأنوار كل تفكيرهم هو : ما الإنسان ؟ كيف ولماذا أمكن

للإنسان ان يعرف ويسيطر على العالم ؟ ومعناه أننا أمام استفهام مركب يحكمه سؤال واحد يحيل طرف منه إلى سيكولوجيا المعرفة،أي الى التحليل الوصفي لعمليات الذهن البشري التي تؤسس العلاقة المعرفة، إلى مسعى أنثروبولوجي إنساني يتأسس على دنيوية وتاريخية الفعل الانساني في المجتمع، أي بناء دنيا الانسان، في السياسة والأخلاق، على مبادئ وحقوق يتعقلها العقل الأنواري وتضبطها قواعد السياسة المدنية، والطرفان معا، أعني ما يؤطر العقل ويؤطر الحرية، يصوغان عقيدة إنسانية أنوارية بديلة لعقيدة اللاهوت.

و إذا كان من المؤكد ان النصوص واجتهادات فلاسفة الأنوار تقدم نماذج سلالة كتابية جديدة تكشف عن وعي فلسفي حاد لدعم عقيدة النزعة الإنسانية، وإعادة الاعتبار إلى الإنسان، فإن نموذج الإنسان، إنسان القرن الثامن عشر، الذي ارتبطت به تبشيرا ودفاعا كان هو الإنسان الطبيعي القابل للاكتمال فمن جهة يتعلق الأمر بتصور دفاعي يعلي من شان الإحساس والعقل، وتجعل من عالم المعرفة تنويرا يكفي نفسه، ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بتصور للإنسان كاكتمال يتأسس بوسائله الخاصة التي هي الحرية والإرادة . وهذا في الحقيقة هو معنى «الطبيعة الإنسانية » التي نظر لها فلاسفة الأنوار، فالطبيعة هي العقل ومنبع النور، أما الإنسانية فهي مثل أعلى على صعيد الاكتمال تجد مستندها في متاع الأرض، ومن الطبيعة إلى الدولة. وتلك هي النزعة الإنسانية . وإذن فبناؤها على مبدأ قابلية الاكتمال، سيكون عبارة عن سعي نظري لإعادة ترتيب العلاقة بين المقدس / الإنساني ترتيبا عقلانيا يميل إلى تفجير معاني الحدود والقيم، وذلك لا يتأتى، بعبارة هوركايمر بتصور حديث للعقل يحدد عملية الترتيب المطلوبة، بما هي نقد وتفكيك، وبما هي تأويل وإعادة بنا ء « بفك المتشابك من الأفكار، أفكار التناغم والكمال، ونقلها من صيغة الأسطرة الميتافزيقية ذات المرتكز اللاهوتي إلى صيغة الإنساني، بوصفها معايير تستجيب لطموحات البشر (٩٦)» ومن هنا فإن ما كان يبرز أمام محك النقد الفلسفي وكأنه أنسنة للديني، كان عبارة عن تبجيل لنموذج الإنساني.

إن العقل، الحرية، الاكتمال، الإنسانية، هي الدلالات المركبة لمفهوم إنسانية الأنوار، إنها إذ ترسم مسافة بينها وبين متطلبات الديني، تستوعب الأفق السياسي والأخلاقي بلغة تقريظية تبلور رؤية فكرية جديدة للإنسان، رؤية يطغى فيها الهاجس السياسي على ممكنات التأمل النظري، مما يجعل زاوية التنظير في نصوصها مشحونة بكثير من التوتر والحيرة، إن لم نقل حبلى بمشاريع حداثية تقف نظريا في فجر تأسيس وثيقة «الإعلان عن حقوق الإنسان

والمواطن » كما تبلور في الفكر الأوربي الحديث . لحتمتنلخولعل الملاحظات النقدية الثاقبة التي صاغها كانط في مقالته السياسية حول روسو والتي جاء فيها: « مضى وقت كنت فيه أعتبر البحث عن الحقيقة وحده كاف لأن يكون شرف الإنسانية» وفيها بالذات نتبين دليل قوتها النظرية ومحدوديتها، ولعل كل جزم في هذا الباب يخل بمبدأ لا محدودية النموذج الإنساني داخل لامحدودية الزمان، ويقلل في الوقت نفسه من أهمية المغايرة التي يستبطنها ومساحة المغامرة النظرية التي ينطوي عليها.

وحيث يظل هذا الاعتبار مرهونا بصيرورة تاريخ الأفكار، فإن الاهتمام بهذا المفهوم، مفهوم النزعة الإنسانية، والقيم الفلسفية الكبرى المرتبطة بها، يتيح لنا في أكثر من مجال نظري متابعة أنماط القراءة التي باشرها الفكر الغربي المعاصر على مفاهيم وشعارات الأنوار، وهي الخطوة الفلسفية التي لم تبدأ تباشير الدعوة إليها والتلويح بها، خاصة مع من اعتبر ويعتبر رواد فلسفة ما بعد الحداثة، إلا عندما أخذت قضية الحداثة الفلسفية تطرح نفسها كمشروع لم يكتمل بعد بعبارة يورغن هابرماز ومن قبله سلفه مارتين هادغر في رسالة النزعة الإنسانية.

ببلوغرافيا البحث

قائمة المصادر والمراجع

١-العربية

١, برنتون كرين :تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقي جلال -كتاب عالم المعرفة -الكويت , ١٩٨٤

٢, بارتون بيري رالف : معنى الإنسانيات ترجمة يوسف ميخائيل - دار المعرفة القاهرة , ١٩٧٢

٣, بلوخ ارنست: فلسفة عصر النهضة ترجمة الياس مرقس .

دار الحقيقة بيروت ١٩٨٠ -الطبعة الأولى

٤, كسيرا ارنيست: مقال في الإنسان ترجمة إحسان عباس دار الأندلس-بيروت , ١٩٦١

٥, كرنتون موريس:حقوق الإنسان ما هي؟ ترجمة دار النهار للنشر- بيروت ١٩٧٣

٦, هرمان راندل:تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة ج١, دار الثقافة بيروت ١٩٦٥ الطبعة الثانية.

٧, هازار بول: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر ترجمة محمد غلاب .القاهرة ١٩٥٨

٨, ماركوز هربرت: العقل والثورة .ترجمة فؤاد زكريا .المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٩ الطبعة الثانية.

٢-المعاجم الأجنبية:

grand larousse de la langue française .Matiére :Humanisme.Libriraie Larousse.1972 Paris

-Robert(P) :dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française .Matiére Humanisme .sociéte de nouveau lettre 1981 Pris

الهوامش

1. M Heideger : lettre sur l'humanisme. in questions III p123
2. E. KANT : Critique de la raison pure. Préface de la 1ère édition.
3. E. cassier : la philosophie des lumières. P45.
4. J.Wahl : tableau de la philosophie française. P45.
5. E. cassier : opt cité. P194.
6. J. wahl : opt cité p61.
7. G.Goulimot et M.launay: le siècle des lumières. p16

٨، بول هازار : الفكر الأوروبي في القرن ١٨، ترجمة محمد غلاب. ص :

9. E. Cassier : opt. Cité p47
10. Gusdorf : les scinces humaines et la pensée occidentale. TV p6494
11. F.chatelet : Histoire de la philosophie T.II p.241
12. E.cassier : opt.cité. p53
13. ibd : p5

١٤، بول هازار : الفكر الأروبي في القرن ١٨ ص،٣٨ج

15. Encyclopédie: Article "Raison" cité in: M.launay et G.Mailhos: introduction
16. F.châtelet : opt.cité. p244
17. cassirer : opt. Cité p53
18. J.J. Roussean en present : ouvrage collectif p112

×- نستلهم هنا بكيفية خاصة وجهة نظر د الامبيير وهو أحد من ساهم جمعية ديدرو في صياغة مشروع الموسوعة في القرن ١٨ وذلك عندما يسجل "إن الحاجة قائمة وبإلحاح في الفلسفة بعد الخطوات التي قطعتها الى إخضاع جميع الموضوعات اليها، والى التمرد على السلطة الفكرية السائدة عن طريق الاحتكام إلى قوانين العقل" في المرجع السابق ذكره

كما نستلهم المعنى الذي قرأ به مشيل فوكوفكر الانوار من " أن العقل بالنسبة لفلسفة العصر الكلاسيكي عامة قرار ضد كل اللامعقول في العالم."

ذكره فتحي التريكي : الحداثة والفكر السياسي.ص، ٢١

19. E. KANT : Réponse à une question : qu'est ce que les lumières+ in philosophie de l'histoire . p46.
20. M. Heideger : lettre sur l'humaisme questions III
21. M. Horkheimer et T. Adono: la Dilectique de la raison . p92
22. E.KANT : opt cité p46
23. Ibid : p47
24. _ibd : p48
25. _E.cassier : opy cité p226
26. _F. Chatelet : opt.cité p20

٢٧، بول هازار: مرجع مذكور.ص٣٩

28. _E.cassier : Opt cité p193
29. Ibid = p 193
30. Encyclopédie Article "Raison" Opt. Cité P31.

٣١، لنسج : تربية الجنس البشري، ترجمة حسن الحنفي ص ٣٦،

٣٢, بول هازار : المرجع المذكور ص ٦٩ ج ١,

33. G.Dulac : les manuscrits chandestins et le mouvement
34. E.cassier : Opt cité P 50
35. E.cassier : opt cité p 223
36. E.Cassier : opt cité p 224
37. G.Guolemot : opt cité p 228
38. E.cassier : opt cité p 228
39. E.cassier:opt cité p 227
40. 18eme Siècle : Documents (chp : L'encyclopédie)
41. R Mercier : la Rehabilitation da la mature tumaine p 254
42. idb p 254.
43. ibid = p 255
44. F.chatelet : opt cité p 267
45. Mercier = opt cité p 62
46. ibid p 266-267
47. Cité in : M. launay et G Mailhos : opt. Cité
48. R. Polin : la liberté de morte temps (chap : l'idée de la tolérance) p 113
49. 18eme siècle . Document . Opt ; p 138
50. R. Polin : opt cité p 115
51. cité in document 18ème siècle. P 167
52. cité in : E.Cassier : opt cité p 232
53. ibid : opt cité p 124
54. ibid : p 127
55. Cité in : R. Polin : opt cité p 127
56. ibid : p 128
57. E.cassier : opt cité p 336
58. Reflexions et analyses sur la liberté : ouvrage collectif.

انظر كذلك : بول هازار : المرجع المذكور ص ٢٣٦,

59. IZVETAN.TODOROV : frêle bonheur: essai sur Rousseau. Voir également : J.J.Rousseau : la transparence et l'obstacle. P14
60. cité in EDNA SRYGER : la Notion de la liberté chez Rousseau p17
61. JJ.Rousseau : Emile ou de l'Education - p100
62. EDNA CRYGER : Opt cité p19
63. L.Starobinski : opt cité pp340-34-6
64. ibid : p343
65. J.J Rousseau au présent. Ouvrage collectif (opt ;cité) p18
66. Cité .in . J Rousean :Du Contrat Social p 46
67. Edna cryger : opt cité 150
68. Cité.in. J.J Rousseau: Du Contrat social p 46

69. Ibid P 47

٧٠. بول هازار : مرجع مذكور ص ٢١٩

71. J. J Rousseau Emite p 101
72. J. J Rousseau: Du contrat social p 51
73. Voir à ce propos J.J Rousseau : Emile p 601
74. J. J Rousseau : confessions p 405
75. EDNACRYGER : opt cité p 176

و لعل هذا نفسه ما عناه روسو في سياق ثناءه على حسنات التطور المدني قائلا « لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه ولكنه بالمقابل كسب الحرية المدنية وملكية كل ما بحوزته

76. Rousseau : Du Contrat social .p 41
77. Ibid p : 51-52
78. Ibid p: 70
79. Cité m E : Cassiner : opt : cité p 377
80. J. J Rousseau Du contract social p 52
81. Ibd . p 51
82. Ibd p 51
83. Ibid p 77
84. J .J Rousseau Du Contrat Social p 88
85. Guy besse : la Nouvelle Héloise et l'héritage cartésien p 294
86. J .J Rousseau : Emile p 39
87. J J . Rousseau : Du Contract Social P 56
88. Ibid : p 56
89. EDNA CRYGER : opt cité p 33-34
90. Ibd : p 376
91. ibd : p 6000
92. ibd :p 582
93. EDNA CRYGER : opt : cité p 162
94. E .cassirer : opt . cité p 349 - 35 0

٩٥. وللإشارة يتحدد هذا الارتباط بكيفية نموذجية عند روسو وعلى وجه التخصيص في مؤلفة " إميل" "إن الذين يرغبون في تناول الأخلاق بمعزل عن السياسة لن يجيدوا السماع إلى أية واحدة منهما " ص ٣٠٦

1. M . Horkaimer et T . adormo : opt .cité . p 99
2. 18 éme siecle Documents opt: cité : p 366

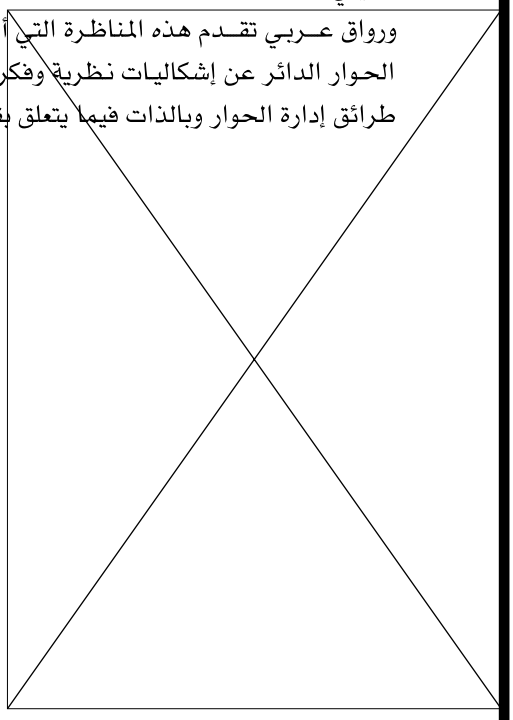
مناظرة

تجديد الخطاب الديني

تجديد الخطاب الديني كان عنوان اللقاء التشاوري الذي دعا إليه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وانعقد في باريس يومي ١٢ و١٣ أغسطس ٢٠٠٣ .

التقى ٢٥ مفكراً وباحثاً حقوقياً ليتدارسوا "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني".

ورواق عربي تقدم هذه المناظرة التي أثارها إعلان باريس وحيث تكشف الحوار الدائر عن إشكاليات نظرية وفكرية عديدة وعن مشكلات عميقة في طرائق إدارة الحوار وبالذات فيما يتعلق بقبول الآخر المختلف.



أطراف المناظرة

- **حلمي سالم**
- **عاطف أحمد**
- **فهمي هويدي**
- **صلاح الجورشي**
- **حيدر إبراهيم**
- **أحمد عبد المعطي حجازي**
- **صلاح عيسى**

تجديد الخطاب الديني

حلمي سالم ❖

الحق أن الفكر الديني يمثل، منذ فجر التاريخ، مكونا جوهريا (إن لم يكن المكون الجوهري) في مسار تقدم -أو تراجع- الأمم.

وقد كان الفكر الديني في مصر الفرعونية القديمة (مثلما كان في معظم دول المشرق: الأدنى والأوسط والأقصى) العامل المحرك في حياة المواطن (المتضرّع للرب) وحياة الحاكم (الملك/الإله). وهنا يمكن أن نستدعي إخناتون كواحد من أوائل مجددي الخطاب الديني منذ "غبش" الحضارة البشرية، من خلال دعوتيه الكبيرتين: توحيد الآلهة في إله (الكل في واحد: دينيا وسياسيا). وتبسيط اللغة الرسمية العقيمة.

كما يمكن أن نستدعي الشكاكين في الحضارة الفرعونية القديمة، من مثل ذلك الذي صرخ "يا إلهي، كائنا من كنت" أو ذلك الذي كتب:

"انظروا إلى بيوتهم
لقد تهدمت حيطانها ولم تعد موجودة
فكأنها لم تكن
إن أحدا لا يأتي من هناك حتى يخبرنا عن حالهم،
أو يطلعنا على حظوظهم
لكي تدخل السكينة إلى قلوبنا
إلى أن نرحل نحن أيضا
إلى المكان الذي ذهبوا إليه، في الغرب"

وكان تجديد الفكر الديني ضرورة كبرى في المسيحية، جسدت نفسها في تلك المعركة الدرامية الطويلة بين السلطة الكنسية والسلطة الزمنية، التي انتهت بنجاح عصر النهضة في فصل الدين عن الدولة لحساب الدولة الأوروبية المدنية الحديثة.

نار التطرف الديني، إذن، هى نار تصرخ

❖ المنسق العام لندوة "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني" باريس ١٢- ١٣ أغسطس ٢٠٠٣

"هل من مزيد"؟

وهكذا نجد، ضرورة تجديد الخطاب الديني الإسلامي هى -بتعبير أزمة خلق القرآن الشهيرة- "قديمة وحادثة" في آن.

والحق أن أي سعي حقيقي إلى "تجديد الفكر الديني" لابد أن ينهض -في رأينا- على خمس دعامات أساسية:

الدعامة الأولى: هى فك التحالف، غير المقدس، بين السلطة السياسية وسلطة الفكر الديني السلفي، فتتجرد كل منهما من سندها المكين: السلطة السياسية تتجرد من القناع الذي توهم به جماهيرها أنها ظل الله على الأرض، وأن معارضتها هى معارضة للمشيئة الإلهية، وأن طاعتها من طاعة الرحمن. وسلطة الفكر الديني السلفي تتجرد من حماية النظام السياسي، ومن تثبيت السلطة السياسية لها عبر المؤسسات الدينية والإعلامية والتعليمية والاجتماعية والوجدانية.

إن فك الارتباط بين هذين الحليفين القويين سينجم عنه ضعف ضارب في كليهما، فيتبدى الأول طغيانا بشريا مباشرا يمكن أن يزيحه البشر طالما أنه ليس مدعوما بالرب. ويتبدى الثاني استثمارا للدين في فرض الوصاية على المؤمنين، طالما أنه ليس وسيط الله إلى العباد.

الدعامة الثانية: هى الإيمان بأن لغة النص المقدس هى لغة رمزية وليست لغة حرفية. وعلى ذلك فالمعول في التعامل مع النص ينبغي أن يكون على المعنى الرمزي الدلالي لا على المعنى الحرفي المباشر. وهذا يتطلب الانطلاق من "منطق" النص لا من "منطوقه".

يتصل بذلك الإيمان بأن هناك "أسباب تعطيل" معاصرة مثلما كانت هناك "أسباب تنزيل" سابقة. ولنا في عمر بن الخطاب أسوة. وعليه: تصبح حياة الناس (واستمرار معاشهم) هو الأساس لا حياة النص. وإذا عاش الناس وتقدموا فقد عاش النص، وليس العكس صحيحا: إذا عاش النص عاش الناس! والمبدأ الحاكم الصحيح هنا أن منطوق النص نسبي بينما "منطقه" هو المطلق الثابت.

الدعامة الثالثة: هى إعادة النظر في الاعتقاد الشهير بأن الفكر الديني ينقسم إلى قسمين: معتدل ومتطرف. ذلك أن التأمل الصادق، غير الإيهامي، في هذا الأمر سيكشف لنا بجلاء أن كليهما وجهان لعملة واحدة، وأن الفوارق بينهما هى فوارق درجة لا فوارق نوع. والمثال الدقيق على ذلك هو شهادة الشيخ محمد الغزالي (وكان من كبار المعتدلين) في حادث مقتل فرج فودة في أوائل التسعينيات، على أيدي الجماعات الإسلامية المتطرفة.

لم ينكر الشيخ الغزالي -من حيث الحكم

الفقهي الشرعي- كفر فرج فودة واستحقاقه القتل، كل ما هنالك أنه أخذ على المنفذين افتئاتهم على حق أولي الأمر في التنفيذ!

إن أمثلة عديدة تؤكد لنا أن الفكر الديني المعتدل هو الذي شكل المهاد الفقهي والتبرير النظري للرصاص والمطواة والقنبلة، وذلك لأنه محدود -في نهاية المطاف- بسقف من النص المقدس يستطيع أن يستخرج منه- بالتأويل السليم أو بالتأويل المتعسف- ما يدعم الموقف النظري الداعم للتكفير والتطرف والعنف.

الدعامة الرابعة: هى الإيمان بأن هناك ما يمكن تسميته -بتعبير النقد الأدبي- "التناص بين الأديان". إذ على الرغم من الإيمان باستقلال كل دين، وبأن كل دين هو تنزيل لكلام الله على العالمين، فإن ثمة منطقة يمكن أن نلحظ فيها تلاقح الأديان أو "تراسل العقائد" الدينية، إذ يفضي بعضها إلى بعض، ويتطعم بعض لاحقها ببعض سابقها. ودليلنا هو انبثاث الكثير من الرؤى الدينية الفرعونية والآشورية والبابلية والهندية القديمة في تضاعيف الديانات الكتابية الثلاث التالية: اليهودية والمسيحية والإسلام.

إن الإيمان "بالتناص بين الأديان" سيساهم مساهمة عظمى في تخفيف غلواء كل دين، الناتجة عن ظن أهله أن دينهم هو القول الفصل المحكم المغلق. ومن ثم تتشذب حدة اقتناع كل دين اقتناعا يكاد يكون "عنصريا" بأنه الدين المميز الأعلى، الصافي، الممتلك الوحيد للصواب الوحيد.

إن تشذب هذه "النزعة العنصرية" في كل دين سيعني إدراك الجميع أن الدين رسالة إلهية سماوية وتجربة حضارة بشرية، في الآن نفسه.

هنا يضمحل التعصب العصابي، وهنا يوجد "الآخر الديني" كريما وشريكا وندا، وهنا لا يتفاضل دين على دين إلا بالتقوى، التي هى -حينئذ- أداء حقوق وواجبات المواطنة، والمشاركة في تقدم المجتمع والحياة.

في مثل هذا السياق، فإن وعي المسلمين بأن "الوحي والنبوة" قد انقطعا بوفاة الرسول، سيجعلهم يوقنون بأنه لم يتبق لهم من النعمة الأولى سوى جانبها البشري، الذي يوجب عليهم أن يأخذوا أمرهم بيدهم (مدعومين بالإرشاد العام للوحي والنبوة) في امتحان ميداني بشري طويل ومتجدد، يجيبون فيه إجابتهم البشرية الراهنة على أسئلة معاشهم البشري الراهن.

الدعامة الخامسة: هى فصل الدين عن الدولة. وهو الفصل الذي نادى به مفكرون إسلاميون مستنيرون كثيرون: من علي عبد الرازق الذي أكد خلو الإسلام من نظرية في نظام الحكم السياسي، إلى جمال البنا الذي

رأى أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، منطلقا من أن دخول الدولة على الدين مفسدة كبيرة. كما نادى به المواطنون أنفسهم في غمار الثورات الوطنية (مثل ثورة ١٩ في مصر) حيث "الدين لله والوطن للجميع".

إن هذا الفصل هو الذي:

أ- سيمنع السلطة السياسية من استغلال السلطة الدينية في الاستبداد بالشعب، مستندة على أن آية "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، لم يبق منها - بعد انقطاع الوحي والنبوة، سوى" أولي الأمر"!.

ب- سيمنع رجال الفكر الديني من الاستبداد بالعباد تحت قناع "نحن وسطاء الله في الأرض".

ج- سيحل المرجعية المدنية محل المرجعية الدينية ليصبح أساس المواطنة هو العقد الاجتماعي في الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة، وليس العقد الديني بين المؤمن وربه.

د- سيرفع عن جماعات التطرف الديني الغطاء الشرعي والتشريعي والقانوني والدستوري، الذي يوفره النص الدستوري على أن دين الدولة هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي لتشريع القوانين.

إن هذا النص ينتج مفارقة مأساوية مدوية: إذ يجعل موقف المتطرفين هو الموقف الدستوري الشرعي الوحيد، فيما يجعل موقف الدولة والنخبة السياسية والفكرية والمواطنين (فضلا عن أصحاب الديانات الاخرى) موقفا غير شرعي وغير دستوري.

هـ- سيعطي لكل ذي حق حقه، فيغدو تنظيم العلاقة بين العبد والرب مهمة الدين، ويغدو تنظيم العلاقة بين العبد والعبد مهمة البشر، عبر القوانين الوضعية التي يستنونها من واقع حياتهم المتغيرة الموارة. وواضح من تجارب الأمم أن هناك ارتباطا شرطيا بين هذا الفصل بين الدين والدولة، وبين الارتقاء في مدارج التقدم.

و- سيتيح لقضية الديمقراطية أن تنمو وتزدهر، جوهرا لا مظهرا وعمقا لا سطحا، بدون عوائق من القهر باسم الدين، أو الدين باسم القهر.

هذه الدعامات التي نتصور أنها أسس جوهرية لأي سعي حقيقي نحو تجديد الخطاب الديني ليست جهيزة التي قطعت قول كل خطيب، كما قال الشاعر العربي القديم. إن هى إلا اقتراحات تخطئ أو تصيب، وليس "فصل المقال" في هذه الشئون ملكا لأحد.

أما ما هى السبل العملية -في الإعلام والتعليم ومنابر المساجد وممارسات المواطنين- لتجديد الخطاب الديني؟ فهذا

أمر من الأمور الذي ستدور حولها الاجتهادات والرؤى.

على أن السؤال الأكثر حرجا ودقة هو: من الذي سيتوجب عليه تنفيذ ما سوف يقترحه الحوار الجاد من سبل عملية لتجديد الخطاب الديني؟

هل هم رجال الدين السلفيون؟ وهم الذين قادوا الانغلاق وتسببوا في تحويل "الفكر الديني" إلى دين مقدس.

هل هم رجال الدين المستنيرون؟ وهم المحكومون في النهاية بسقف يظلهم مع السلفيين بمظلة واحدة، وإن اختلف اللسان واللهجة، هذا من جهة. ثم إنهم -من جهة ثانية- متهمون في إيمانهم من قبل أهل التيار المتطرف، حتى أنهم، في نظر المتطرفين لا يمثلون الدين تمثيلا سليما.

هل هم العلمانيون؟ وهم ليسوا -من الزاوية الفنية الإجرائية- أصحاب الاختصاص، كما أنهم -من الزاوية الفكرية العقائدية- من أوائل دعاة المرجعية المدنية، لا المرجعية الدينية، سواء كانت هذه المرجعية الدينية مجددة أو مجمدة.

هل هم الناس العاديون؟ وهم المكبلون بهستيريا المعاش اليومي، والغارقون في الدعاية المغيبة التي يفرزها الحلف المكين بين السلطة الاستبدادية والفكر الديني السلفي.

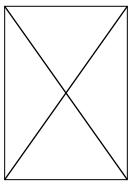
هل هى السلطة السياسية؟ وهى "صاحبة المصلحة الحقيقية" في استمرار تجمد الخطاب الديني، إذ تدرك أن تجديد الخطاب الديني سيضر بسطوتها وهيمنتها الراهنة والمقبلة.

وإذ اتفقنا على أن اقتراحات تجديد الخطاب الديني -نظريا أو عمليا- ستظل مجرد رؤى فكرية هائمة في فضاء العقل أو في بطون الكتب، ما لم تحملها آليات تنفيذية فعالة ومؤثرة إلى حيز الإنجاز والتحقق الفعلي، ألا نكون هنا أمام سؤال أكثر جذرية هو:

هل المسعى هو تجديد الخطاب الديني أم تجديد النظام السياسي؟

هل يمكن تجديد الخطاب الديني بدون تجديد النظام السياسي؟

أليس هذا هو السؤال المفتاح.



حول ندوة باريس لتجديد الخطاب الديني

نقاط إضافية *

عاطف أحمد **

قرأت في العدد الأسبق من "القاهرة" عرض جمال البنا لوقائع ندوة "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني" التي عقدت في باريس يومي ١٢-١٣ أغسطس الجاري، ولما كنت قد شاركت في هذه الندوة، فقد رأيت أن أقدم بدوري بعض النقاط التي قد تلقي بعض الضوء على إشكالات تحديث الخطاب الديني، و التي لم ترد تفصيلا في مقال البنا، أو التي علق عليها من خلال منظور فكري قد لا يكون موضع اتفاق كامل بيني وبينه.

ولعل أولى تلك النقاط هي مضمون الورقة التي قدمها أحمد عبد المعطي حجازي تحت عنوان " نحن في حاجة إلى فقه جديد".

فقد ساوى حجازي بين تجديد الخطاب وبين تجديد الفقه، وحدد الدوافع والأسباب التي أدت إلي تلك المساواة بأنها الأزمة العميقة التي تواجهها مجتمعات المسلمين من حيث تخلفها الحضاري الداخلي و من حيث تردي علاقتها بالآخر الغربي على السواء.

ثم حدد الخصائص المسؤولة عن تلك الأزمة في الخطاب الديني بأنها: تجريد النص الديني الأول من ملابساته التاريخية والبشرية، أولا، وتحويل النص البشري إلى نص مقدس، ورفعه إلى مستوى الوعي الذي لا يناقش ولا يقبل إعادة النظر فيه، ثانيا. والتزام القراءة الحرفية دون اعتبار الغاية من النص الديني والتي تمثل روحه الحقة ثالثا.

ثم طرح العلاج الضروري لتلك الأزمة والذي يتحدد في العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة أي عن السياسة.حتى نتمكن من إقامة دولة ديمقراطية، تعددية، ذات قوانين وضعية تجسد مبادئ الحرية

* جريدة القاهرة - ٩ / ٩/ ٢٠٠٣
** مفكر إسلامي مصري

وحقوق الإنسان للجميع دون تمييز من أى نوع كان.

ثم ختم ورقته الجميلة بتحديد المبادئ التي يجب أن يقوم عليها الفقه الجديد، والتي تتمثل في أن صلاحية الإسلام لكل مكان وزمان إنما تعني أنه يستجيب للتاريخ ويتطور معه، وأن فهم الوحي هو بالضرورة فهم بشري بحت، وأن العبرة إنما هي بالغاية من النصوص لا بالنصوص في حد ذاتها.

هذا هو مضمون ورقة حجازي.

ومن الواضح هنا أن ثمة اختلافا بين المنظور والمفاهيم والأفق الفكري الذي ينطلق منه حجازي وبين ذلك الذي ينطلق منه البنا، رغم اتفاقنا جميعا على كثير من النتائج المستنيرة التي يصل إليها البنا بل وإشادتنا بها.

إذ أنه من الصعب أن يوافق البنا على مفاهيم مثل: تاريخية النص الديني؛ ورفض النظرة التقديسية له، وأولوية الواقع على النص، والعلمانية كإطار لازم لممارسة حرية الفكر والاعتقاد التي هي شرط للتجديد الحقيقي للخطاب الديني.

فالواقع أن المتأمل لمنهج تفكير البنا ـ وهذه هي النقطة الثانية. لن يجد عناء في تحديد انتمائه للتيار التوفيقي العقلاني الذي اتسمت به حركة النهضة أو الإصلاح الديني منذ عهد رائدها الإمام محمد عبده. تتحدد توفيقية هذا التيار في أنه يسعى إلى التوفيق بين الدين كما هو وبين مقتضيات الحداثة دون موقف نقدي أو تحليل تاريخي للنص الديني في حد ذاته. كل ما في الأمر هو العودة إلي الجوهر الحقيقي للدين، ذلك الجوهر الذي تعرض للطمس والتشويه من خلال عوامل تاريخية عديدة، لعل أهمها، عند البنا مثلا: الموروثات الثقافية الأخرى، والفقهاء الموالون للسلطة، والحكام السياسيون المنشغلون بمصالحهم الدنيوية. بينما تتحدد عقلانيته في افتراضه أن الدين، لكونه إلهي المصدر، لا يمكن أن يتعارض مع مبادئ العصر الحديث و حقائقه ومتطلباته. وحيثما وجدنا ما يبدو أنه تناقض فعلينا إعادة تفسيره أو تأويله- عقليا- فينكشف لنا المعنى الحقيقي وراء التناقض الظاهري. ولعل النتيجة الطبيعية لمثل هذا المنهج هي السكوت عن كثير من النصوص التي قد لا تتوافق مع متطلبات الحداثة.

من هنا اختلافه الواضح مع مفهوم التحليل التاريخي بالوقائع الدنيوية (أي التي لا تتعلق بالعقائد أو العبادات).

ولعل هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفسر لنا إحجام البنا عن عرض مضمون ورقة

حجازي بأي درجة من التفصيل والاكتفاء بالتعبيرات العامة الغامضة وبمنحه لقب" فارس في مجال التجديد الديني مثلما هو في مجال الأدب والفن"، وهي منحة مستحقة على البنا -على الأقل- ردا على إشادة حجازي بريادته للتجديد الديني أثناء الندوة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فلعل هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفسر أيضا موقف البنا من ورقة نصر أبو زيد. فهو فضلا عن أنه يتأفف للجمع بينه وبين خليل عبد الكريم، فهو يكاد يصرح بأن قول أبو زيد "أن تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن يكون تجديدا ناجزا إذا ظل التعامل مع النصوص التأسيسية ينطلق من نفس الأسس اللاهوتية التي استقرت (في الأذهان)"، ومناقشته لموضوع طبيعة كلام الله، ولجوئه إلى روايات تراثية حول الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول؛ يعتبر طعنا على الإسلام. وهو موقف لا يتسق بحال من الأحوال مع ما يذهب إليه في مواضع أخرى من دفاع عن حرية الاعتقاد وذهابه في ذلك إلي أقصى الحدود، بل ويلقي ظلالا كثيفة علي مدى استيعابه الداخلي لذلك المبدأ.

وأما النقطة الثالثة فهي شخصية إلى حد بعيد إذ هي تتعلق بمداخلتي التعقيبية على ورقة حجازي. ورغم أن البنا معه كل الحق في عدم ذكرها، من حيث أنه لم يتناول أيا من الأوراق التعقيبية، علي قلتها، فإنني أود معرفة موقفه من المفاهيم التي طرحتها فيها والتي أعتقد، صادقا، اننا لو تبنيناها لربما أمكننا حل تناقضات كانت ستظل دون ذلك بلا حل.

فقد عرضت في تلك الورقة ثلاثة مفاهيم : مفهوم الإسلام النقدي، ومفهوم علمنة الفكر الديني،ثم مفهوم العلمانية.

و"الإسلام النقدي"يعني تبنى الحداثة العلمية منهجا في التفكير والبحث و محاولة تطبيق هذا المنهج على المسائل المختلفة التى يطرحها الفكر الإسلامى .وهو ليس مجرد قراءة نقدية للإسلام لأ ن مثل هذه القراءة يمكن أن تتم من خارج الفكر الإسلامى ويمكن أن يقوم بها أي باحث غير مسلم. بينما الإسلام النقدى ينتمى للفكر الإسلامى ويمارس النقد من داخله.

ولعل السمة المشتركة بين كتابات الإسلاميين النقديين هى التفرقة داخل الإسلام بين مكونين رئيسيين هما :المكون العقيدى العبادى من جهة ،والمكون الدنيوى من جهة أخرى. وهما مكونان مختلفان من حيث الطبيعة ومن حيث الخصائص ومن حيث الهدف. فبينما يتسم المكون العقيدى بأنه ايمانى تسليمى، لا يخضع لمقاييس

الصـواب والخطأ، ويتـسم أيضـا بأنه ذو أسـاس ثابت مـفـارق ومطلق. فـإننا نجـد أن المكون الدنيـوى البـحت (أو الايديولوجى)، على العكس من ذلك ،ذو طابع نسبى تاريخى متغير.

وتختلف طرق التعبير عن المكون الدنيوى وفقا لسياق الموقف الذى يستدعيه ،فقد يشتمل النص المعبر عنه على نظرة ما للعالم الطبيعى و البيولوجى تتوافق مع الإدراك الحسى المباشر لدى المخاطبين، أو يسرد قصصا تاريخية وحكايات قديمة بهدف الموعظة واستخلاص العبرة، أو يتناول تشريعات وتعاليم على مستويات مختلفة:اجتماعية وأخلاقية واقتصادية، أو يتضمن تعليقا على أحداث أو مواقف معينة، أو يجيب على تساؤلات طرحت على النبى أو يقدم حلولا لمشكلات ألمت بجماعة المؤمنين أو بالنبى.

والنص القرآنى يتضمن المكونين كليهما دون تفرقة حادة بينهما، لأن الهدف العام للمكون الدنيوى هو تحويل القبائل العربية المتفرقة إلى مجتمع موحد متماسك ودولة واحدة تدين بالديانة الجديدة وتعمل على ترسيخ وجودها ونشرها.

لكن ذلك الترابط بين المكونين في النص القرآنى لا ينفى حقيقة هامة هى أن المكون الدنيوى لا يمكن استنتاجه منطقيا ولا عقليا ولا عمليا من المكون العقيدى العبادى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالمكون الدنيوى هو الذى يتسم، بصورة واضحة، بالتاريخية والنسبية والتغير تبعا للمواقف والأحداث والوقائع التى عاشتها جماعة المؤمنين في زمن النبوة، وهو الذى يشكل نطاق بحث الإسلام النقدى، لأنه بحكم طبيعته يقبل- بل ولا يفهم إلا من خلال- تطبيق مناهج وتحليلات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ولعل من أهم أهداف التحليل العلمى لعناصر هذا المكون:

١- استعادة الإطار البنائى للحالة الأصلية التى شكلت سياق النص القرآنى ومقاصده.

٢- رصد و نقد التوظيفات الأيديولوجية وتحويرات المعانى وتنميطها والانتقائية في قراءة التراث واستخدام آليات الاستبعاد والحذف التى يمارسها المفسرون والفقهاء بحيث تبدو تفسيراتهم وفتاواهم مطابقة للوحى.

وبذلك يتحقق ما يمكن تسميته ب:"علمنة الفكر الإسلامي."

فعلمنة الفكر الاسلامي إذن تعني النظر إلى الدين باعتبار أنه يشكل نطاقا خاصا بالمعنى والغاية والحاجة إلى الشعور بالرعاية الكونية وبان حياة الفرد في حد ذاتها ذات

أهمية وذات معنى، وهي احتياجات أساسية للغاية على المستوى النفسي والاجتماعي والوجودي على السواء. وهي احتياجات تتحقق من خلال الإيمان الديني وتتأكد من خلال ممارسة العبادات التي تقيم صلة ملموسة بين الإنسان وبين الله . فالدين هنا، يلعب دور منظومة المعنى التي لا غنى للإنسان عنها ،والتي لا تتأسس على منطق الصواب والخطأ، والتي تجيب على أسئلة لا يستطيع العلم أن يجيب عليها لأنها تقع خارج نطاقه بالكامل، حاليا أو مستقبلا، حيث أنها لا تنتمي إلى بنيته المعرفية أصلا.

ووفقا لهذا المفهوم يصبح علينا أن نتعامل مع النصوص الدنيوية في القرآن على أنها خطاب موجه لأناس معينين في سياق تاريخي واجتماعي وثقافي محدد لأهداف عملية محددة، علينا بطبيعة الحال أن نقيس عليه، وفقا لشروط حياتنا المغايرة، دون أن يتساوى ،من حيث مستوى التقديس والقابلية للتحليل، مع النصوص العقيدية والعبادية.

وعلى ذلك تصبح العلمانية، هي موقف من عملية المعرفة يقوم أولا على التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي ،حيث يحتل الديني نطاق المعتقد الإيماني والتعبدى الشخصي وما يتعلق به من قيم سلوكية ووجدان ذاتي، بينما يحتل الدنيوي كافة مجالات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي التي تشكل المجال العام للحياة المدنية. ويقوم ثانيا على التفكير في أمور الواقع الدنيوي بعقل مستقل تماما عن أية سلطة معرفية ذات مرجعية فوق بشرية.

بذلك لا تتعارض العلمانية مع الدين بأى حال، لكنها تتناقض مع أية سلطة دينية تحاول فرض نفسها على أمور الواقع خارج نطاق الدين.

والتعبير السياسي عن الموقف العلماني إنما هو فصل الدين عن الدولة.

وليس معنى ذلك ألا يسمح بحرية الاعتقاد والتعبد، بل العكس تماما هو الصحيح. كل ما في الأمر أن يتحول النشاط الديني إلى نشاط تمارسه وتموله مؤسسات أهلية غير حكومية لا تهدف للتربح من ورائه.

هذه هي النقاط الثلاث التي وددت أن أتعرض لها بعد قراءتي لحديث جمال البنا، ولعلي بذلك أكون قد أسهمت، شيئا ما، في إلقاء بعض الضوء على بعض الإشكالات الفكرية المتعلقة بتحديث الخطاب الديني، كما أبرزتها ندوة باريس.

نقطة نظام*

فهمي هويدي**

عندي طعن من حيث الشكل في تناول مسألة تجديد الخطاب الديني، التي صارت مضغة في أفواه كثيرين، وساحة مستباحة اقتحمها كل من هبّ ودبّ، ولم يكن الكلام السقيم على كثرته أسوأ ما قيل في تلك المناسبة، وإنما الأسوأ أن نفرا من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف، الأمر الذي يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنه، وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب.

(١)

منذ أكثر من عام وملف التجديد مفتوح أمام الرأي العام، على الرغم من أن المتابعين للشأن الإسلامي يعرفون أنه مثار في دوائرهم منذ أكثر من قرن، على الأقل منذ ظهر الأفغاني ومحمد عبده في الأفق، ولا أستبعد أن تكون أجواء ما بعد ١١ سبتمبر، وما استصحبته من دعوات وضغوط، قد أسهمت في تصعيد الاهتمام بالقضية طيلة تلك الفترة. ولأسباب أحسبها مفهومة، كنت أحد المتابعين لما قيل وكتب في الموضوع الذي لا يختلف أحد على أهميته. وقد فهمت وقدرت الجهود التي بذلتها في هذا الصدد الجهات المسئولة ذات الصلة المباشرة بالموضوع، لكني لم استسغ من البداية انفراط عقد المناقشات الدائرة حوله، واقتحام آخرين لساحتها على نحو كانت فيه الاستباحة أوضح ما تكون. آثرت الصمت طيلة تلك الفترة، معتبرا أن أكثر ما قيل بعد انفراط العقد من قبيل الثرثرة واللغو، وأن ما تخلله من غلو وشطط لا يعدو أن يكون تنفيسا عما يجيش بصدور دوائر الغاضبين والخصوم.

في الوقت نفسه فقد كان تقديري ولايزال

* الاهرام ٢٠سبتمبر ٢٠٠٣

** مفكر إسلامي

أن الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني له شروط، أهمها أن يكون للمشاركين في الحوار شرعيتهم، والحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب إليه من أي باب، وكان من العبث الذي يرقى إلى مستوى العجب أن يتحول غير ذوي الصلة أو الصفة، بل أن يصبح المشتبكون مع الخطاب الديني، متحدثين رئيسين في أمر تجديده، الأمر الذي وضعنا بإزاء صورة كاريكاتورية يصعب على المرء أن يحملها على محمل الجد. وبلغ العبث مداه حين وجدنا أن المهرجانات التي أقيمت لذلك الغرض استبعد منها المفكرون والباحثون الجادون الذين نذروا أنفسهم وكرسوا جهودهم منذ عقود لأجل تأسيس فكر إسلامي مستنير، يخدم التجديد ويدعو إليه، على نحو سنأتي على ذكره بعد قليل، وهو أمر بدا باعثاً على الدهشة، وكان متعذرا افتراض البراءة فيه، ومازلت أرجو من الذين يرفضون فكرة المؤامرة أن يبحثوا لنا عن تفسير مقنع غير تآمري له! إزاء عدم شرعية أغلب الذين خاضوا في الموضوع، وتهافت ما صدر عن المهرجانات التي نصبت لأجله، لم أجد ما يشجع على الاشتراك في المناقشة، التي أزعم أنني أحد الذين يقفون في ساحتها منذ ربع قرن على الأقل، وظل العنصر الحاسم الذي دفعني إلى الانصراف عن تلك المناقشة، أنني كنت ومازلت أؤمن بان هناك قضايا أخرى أكثر إلحاحا ينبغي أن تستأثر بالاهتمام، وألا يصرف انتباه الناس عنها، غير أن أمرا استثنائيا جدّ على المشهد، ودفعني إلى تسجيل بعض الانطباعات عنه، وهو أمر يحتاج إلى إيضاح.

(٢)

عدت من سفرة إلى الخارج، لأجد رسالة من الأستاذ محمد فايق الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، مرفقا بها خمس ورقات أطلق عليها كاتبوها اسم "إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني"، وفي الرسالة ذكر الأستاذ فايق ما يفيد بأن تلك الورقات صادرة عن لقاء نظمه مركز القاهرة لحقوق الإنسان، عقد بالعاصمة الفرنسية في ١١ و١٢ أغسطس الماضي

بحث السبل العملية لتجديد الخطاب الديني، وان اللقاء تم ترتيبه بالتعاون مع الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، بدعم من الاتحاد الأوروبي.

لأول وهلة بدا الأمر أشبه بنكتة، إذ وجدت أن فرنسا الكاثوليكية قد احتضنت لقاء لتجديد الخطاب الإسلامي، ومن عباءة ذلك اللقاء أطلت علينا بشارة التجديد في ثنايا إعلان باريس، لكن وقع النكتة تراجع حين لاحظت أن الاتحاد الأوروبي هو الذي موّل اللقاء، وأن أمر انعقاده رتبته منظمه مصريه ممولة بدورها من الخارج، بالتعاون مع

منظمتين أوروبيتين، وهو ما دعاني إلى التساؤل على الفور: ما شأن هؤلاء بالموضوع؟ ومنذ متى كانوا غيورين على الإسلام وحريصين على تجديد خطابه؟ وهل كان يمكن أن يتم ذلك اللقاء لولا أنه يقف على الأرضية الأوروبية، ويستجيب لأولويات الأجندة الأوروبية والأمريكية؟

اطلعت على نصّ الإعلان، فلاحظت أموراً ثلاثة؛ أولها أنه يكرر الكلام المتهافت الذي رددته مهرجانات أخرى سابقة، ذلك الكلام الذي يتذرع بتجديد الخطاب الديني لكي يعبث بالدين نفسه ويشتبك معه. وثانيها أنه ينوه بأسماء طائفة من المجددين الذين دُسّت عليهم أسماء شخصيات مشبوهة، تسجل كتاباتها إنكارا للشريعة واجتراء على العقيدة. أما ثالثها فكانت توصية وصفت بأنها مهمة، دعت إلى تعريف الرأي العام بالعلمانية، وإزالة الالتباس الذي لحق بمفهومها، وتأكيد أنها لا تعارض الدين كدين، ولكنها تعارض تسييس الدين. الأدهى من ذلك والأمر، أنني حين ألقيت نظره على المشاركين في اللقاء ٢٩شخصا دعوا من ٨ أقطار عربية وجدت أن ٨٥٪ منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين (أحدهم اعترض ذات مرة على ذكر اسم الله في مستهل بيان صدر عن مؤتمر عقد في صنعاء، والثاني ألقى محاضرة قبل أشهر معدودة في جامعه برلين الحرة بألمانيا شككت في أن الوحي مصدر القرآن الكريم)، وكان هؤلاء هم الذين صاغوا إعلان باريس الذي لك أن تتصور مضمون بقيه ما صدر عنهم من أفكار وتوصيات بشان التجديد الديني. حين رأيت الأمر بهذه الصورة، أدركت أن الاستباحة جاوزت المدى، ووجدت أن الأمر يجب ألا يمر دون أن تقال فيه كلمة تنبه إلى ما يجري، وتحذر من مغبة المضي في ذلك الاتجاه.

(٣)

قبل ألف عام حدثنا الإمام أبو حامد الغزالي في مؤلفه إحياء علوم الدين عن فقه المناظرات، وقال: إن التعاون على طلب الحق بعد تحرير موضوعه، والاتفاق على مضمونه، له شروط، من بينها تقديم الأهم على المهم، حيث لا معني للانشغال بفروض الكفايات عن فروض الأعيان (الأولى يؤديها نفر فتسقط عن غيره، والثانية واجب يلزم به كل أحد)، ومن بينها أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه ولا يقلد غيره، حتى إذا ما ظهر الحق في مذهب آخر التزم بالحق ولم يلتزم بالمذهب، منها كذلك ألا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع، أي في شأن راهن حتى لا ينساق المتظاهرون وراء قضايا افتراضية أو غير حالة، الأمر الذي يحول المناظرة إلى جدل عقيم.

كانت كلمات الإمام الغزالي حاضرة في ذهني وأنا أتصفح الإعلان الباريسي سالف الذكر، وحين احتكمت في تقويمه إلى

ضوابط المناظرات وآدابها التي أوردها، وجدت أننا بصدد نموذج للخلل والعوار الثقافي، مجرح ومطعون فيه من زوايا أربع على الأقل، هي:

أولا: تحريف الموضوع والتدليس في المصطلح، ذلك أن اتساع مصطلح الخطاب الديني وشموله لعناوين عدة، تكاد تشمل كل ما هو منسوب إلى الإسلام، من القرآن والسنة إلى اجتهادات الفقهاء وانتهاء بكلام الدعاة والخطباء. هذا الاتساع فتح الباب واسعا لمحاولات العبث والتجريح، التي طالت الدين نفسه، حتى وجدنا من اهتبل الفرصة ودعا إلى إسقاط القدسية عن النص، واستبعاده من كل ما له صله بالواقع. صحيح أن حسني النية الذين أطلقوا في البداية نداء تجديد الخطاب الديني كان مقصدهم تجديد الخطاب الدعوّى بالدرجة الأولى، وهو قصد نبيل لا يكاد يختلف عليه أحد، إلا أن هناك أطرافاً ذات مصلحة وليست فوق الشبهة انتهزت فرصة اتساع المصطلح، فاخترقت الصفوف واعتلت المنصة في أكثر من مناسبة، ومارست ذلك العبث الذي استهدف تهميش مرجعية الدين وتقليص دوره في الواقع.

ثانيا: التوقيت والملاءمة، فأنت إذا سألت عن أهم ما ينبغي أن ينشغل به المثقفون العرب في زماننا، فالقدر المتيقن أن قضية تجديد الخطاب الديني لن تجد لها مكانا على الأقل في أهم خمس قضايا راهنة، وأرجو ألا أكون بحاجة للتذكير بالقضايا التي تتقدم عليها في الأولوية، من هجمة الهيمنة الأمريكية الماثلة تحت أعيننا إلى التوحش الإسرائيلي، إلى غير ذلك من قضايا غياب الديمقراطية والفساد والفقر والبطالة، وتلك كلها فروض أعيان إذا استخدمنا المصطلح الفقهي تدخل بامتياز في واجبات الوقت التي تتقدم على مسألة تجديد الخطاب الدعوّى، التي هي واجبة في كل وقت.

ثالثا: المكان والملابسات: ذلك أن عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية، وبتمويل من الاتحاد الأوروبي يعدّ سببا آخر للطعن في شرعيته، ويبرر سحب الثقة منه، وقد شرحت هذه النقطة قبل قليل لذلك فلن أفصل فيها.

رابعا: المشاركون: وقد أشرت إلى خلفية معظم الذين تصدوا لمسألة تجديد الخطاب الديني في لقاء باريس، ولاحظت ولاحظ غيري أن أضرابهم تنادوا في مرات سابقة وتحت لافتات أخرى لمناقشه الموضوع نفسه، الأمر الذي يثير سؤالا جوهريا هو: استنادا إلى أي شرعية، وبأي معيار موضوعي أو حتى أخلاقي يقبل من عناصر لها تحفظاتها على دور الدين أو أنها على خصومة معه أن تكون طرفا، ناهيك عن أن تكون حكما، في مسألة تجديد الخطاب الديني؟ وهو سؤال يثير أكثر من قضية، ومن ثم تحتاج مناقشته

إلى وقفهة.

(٤)

ذلك أن أي باحث منصف لابد له أن يلاحظ أن العقدين الأخيرين شهدا تطورات إيجابية مهمة في ساحة الفكر الإسلامي، تجلت أساسا في طرح فكرة الوسطية شعارا، الأمر الذي كان من شأنه تنامي الأصوات الداعية إلى الدفاع عن قيم المواطنة والتعددية والديمقراطية والانفتاح على الآخر، والبحث عن المشترك معه، وهو ما تبدى للعيان في ممارسات ومواقف عده، من بينها الفتاوى التي قدمت تأصيلا شرعيا للدفاع عن تلك القيم، والبحوث والمؤلفات التي خدمت ذلك الاتجاه، وبروز فكرة المؤتمر القومي الإسلامي الذي يعد تجسيداً لفكرة العمل المشترك، وسواء كان ذلك التوجه رد فعل لبروز ظاهرة التطرف والإرهاب في الداخل، أو وعيا بضرورة الاحتشاد لمواجهة الضغوط والتحديات التي فرضت من الخارج، فالشاهد أن التطور أصبح حقيقة واقعة، وإن لم تسلط عليه الأضواء الكافية لأسباب يطول شرحها.

في هذه الأجواء ظهرت في ساحة الفكر الإسلامي أطروحات وفرت أجواء مواتية لمد الجسور مع الآخر والتواصل معه، وهي التي ميزت بين علمانية معتدلة متصالحة مع الدين، وأخرى متطرفة مخاصمة للدين، وبين علمانيين وطنيين غيورين على ثوابت الأمة واستقلالها، وآخرين متغربين ومنسحقين انبهروا بالنموذج الغربي صارت قضيتهم وغاية مناهم أن يكونوا جزءا منه، ويجروا بلادهم معهم في ذلك، وهي الأطروحات التي شملت الماركسيين أيضا الذين تضمنت خرائطهم تمايزات مماثلة على الأصعدة العقيدية والحضارية والوطنية.

الآن صار الاحتشاد أشد وجوبا بعدما لم يعد هناك شك في أن تطويع وتركيع الأمة العربية، أصبح ضمن أولويات المخططات الأمريكية فضلا عن أنه أحد أمنيات السياسة الإسرائيلية، ومن ثم فإن أيا من القوى السياسية أو التيارات الوطنية لم تعد تملك في هذه الظروف ترف الاشتباك مع الآخر، كما أن الاعتبارات الوطنية نفسها أملت على الجميع أولويات معينة، يعد الإخلال بها تفريطا في المسئولية الوطنية. أما صرف الانتباه عنها، واشعال الرأي العام بغيرها، فإنه يعد من الكبائر التي يجرم فاعلها ولا يقبل فيها عذر.

إننا إذا عدنا مثلا إلى حالة إعلان باريس الذي بين أيدينا، فسنجد أنه نموذج للتورط في اقتراف تلك الكبائر التي أعنيها، ذلك أنه يقوم على دعامتين رئيسيتين، أولاهما تقليص الحضور الاسلامي، وثانيتهما تسويغ العلمانية والدفاع عنها، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن المصلحة الوطنية في تفجير أمور من هذا القبيل، عبر إثارة الجدل مثلا

حول الدين والسياسة وتاريخية النص ومسألة العلمانية، في حين أن القضية الأولى والتحدي الحقيقي للدولة القطرية في الظرف الراهن ليس في هويتها، وما إذا كانت إسلامية أو علمانية، لكنها في إقامة الدولة الديمقراطية المستقلة، وهو العنوان الذي لا يستجيب فقط لتحدي المرحلة، لكنه يحظى بإجماع مختلف القوى الوطنية.

(٥)

في المشهد مفارقة لا تخلو من غرابة، ذلك أنه بعدما طور الطرف الإسلامي الذي نتحدث عنه موقفه، وقبل بالآخر كما هو، تعزيزاً لوحدة الصف الوطني، واحتشاداً في مواجهة تحديات الداخل والخارج، فإن نفرا من عناصر الآخر ما برحوا يلحون على فرض وجهة نظرهم وركائز مشروعهم (العلماني) على الطرف الإسلامي، مصرين على أنهم لن يرضوا عن أهله إلا إذا صاروا مثلهم واتبعوا ملّتهم، فاستبعدوا الشريعة، وقبلوا بتأويلهم للنصوص وليها، وتنازلوا عن الاحتكام إلى مرجعية القيم الإيمانية في شئون حياتهم.. إلخ، وهذا الإصرار تجلي في ممارسات عدة، أقربها إلى الأذهان الكلام الذي قيل في المهرجانات التي أقيمت تحت لافتة تجديد الخطاب الديني. كما تجلت في تلك الكتابات التي تدعي دفاعا عما سمي بصحيح الدين، وفي طياتها استماتة لتفريغ الدين من محتواه، عبر جرعات أسبوعية منتظمة.

إن ما سمي بإعلان باريس لا قيمة تذكر له من ناحية الموضوع، فهو خطاب أريد به بالدرجة الأولى إدخال السرور على قلوب الذين موّلوا واستضافوا، وما يعنينا فيه هو دلالته لا أكثر، من حيث كونه حلقة في سلسلة التحرش والاجتراء على الإسلام ودوره في المجتمع. كما أنه يجسد تحالف غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين الذين أداروا ظهورهم لقضايا الأمة الملحة، وانصرفوا إلى تصفية حساباتهم، وقد التقت بدرجة أو أخرى مع الأهواء والمصالح الغربية التي اعتبرت الإسلام عدوا يجب تنحيته وإبعاده.

إن ثمة وعيا بالخطر الذي يمثله التطرف على الجانب الإسلامي، الذي تراجع إلى حد كبير في العديد من الأقطار العربية، ومصر في المقدمة منها، لكن التطرف الناشط على الجانب الآخر، الذي يمثله ذلك التحالف الكامن الذي يطلّ علينا بين الحين والآخر لم يلق ما يستحقه من انتباه، على الرغم من أنه يلعب الآن دورا خطيرا، ليس فقط على صعيد النيل من ثوابت المجتمع وخلخلة قواعده، ولكن أيضا على صعيد تشتيت الصف الوطني، عبر افتعال المعارك الجانبية وإثارة الفتن التي تصرف الأمة عن تحدياتها الأساسية التي تهدد مصيرها ومصالحها العليا لذا لزم التنويه والتحذير.

تجريح الأشخاص لا تشريح المضامين*

د. عاطف أحمد

للأستاذ فهمي هويدي هواية خاصة، موهوب فيها إلى حد يقترب من التفرد، هي أنه، من بين نقاد الفكر جميعا،يعرف جيدا كيف يحوم حول الموضوع دون أن يدخل فيه، فهو يكاد يكون متخصصا في التعمق في شكليات الموضوعات التي يتصدى للكتابة عنها. وهو تخصص يتطلب مهارات لا يمتلكها سوى القليل.

من هذه المهارات مثلا التركيز على أشخاص الكتاب والباحثين القائلين بأفكار معينة لا تروق له لسبب من الأسباب. وهو تركيز لا يتجه إلى ما تدل عليه أفكارهم وتحليلاتهم من مستوى معرفي أو فكري ما، فهذا شأن سواه من غير الموهوبين من النقاد، أما هو فلا أقل من أن يتغلغل إلى داخل القلوب التي في الصدور ليكشف، بالذات، عن سوء النوايا وتعمد الإضرار بما يعتبره هو من ثوابت الأمة وقيمها الراسخة. وأدواته في تحليل النوايا ، يمكن القول أنها ملائمة تماما لموضوعها ولسياقه معا. فهو أولا يضع الشخص المستهدف في خانة توصيفية معينة يكون قد حدد لها من قبل، وبصورة شخصية ذاتية،سمات منفرة ومعادية لقناعات جمهور القراء. ثم يطلق على الدور الذي يقوم به الشخص المستهدف، أوصافا من الصعب تحديد مدلولاتها الفعلية لإمكان تقييمها موضوعيا، من مثل: الإساءة للدين والتبديد والتجديف (بدلا من التجديد) وإنكار الشريعة واجتراء على العقيدة وإثارة الفتنة، والاستباحة التي جاوزت المدى؛ وتحريف الموضوع والتدليس في المصطلح

* جريدة القاهرة - ٢٣ / ١٢ / ٢٠٠٣

والتورط في اقتراف الكبائر بل والجرائم، وطائفة مماثلة من تلك العبارات الموضوعية والدقيقة.

ولعل تبني التصور التآمري هو ثاني تلك المهارات. فهو يجيد الربط بين الأطراف القائمة بعملٍ ما بطريقة تجعل منها عناصر في مؤامرة محبوكة الأطراف تستهدف النيل من الخصم (الذي يدافع عنه) بل والقضاء عليه إن أمكن. وهي مؤامرة تنسج خيوطها في سرية تامة وبصورة خفية لا تدركها إلا أعين الخبراء.

أما المهارة الثالثة فلعلها، اعتقاد راسخ لديه بأنه يمتلك حقيقة يقينية ومعيارا يقينيا، يستطيع وهو مطمئن، أن يقيس عليه كل الآراء والأفكار الأخرى بل و سلوكيات الآخرين - رغم عدم إعلانه عن بنوده بأي درجة من الدقة أو الثبات بهذه العقلية "النقدية الموضوعية" يتناول فهمي هويدي "اعلان باريس"الصادر عن ندوة" سبل تجديد الخطاب الديني"، بالتحليل والتقييم. فيكتشف أنه يمثل مؤامرة كبرى تدبر للإسلام، خاصة بعد صحوته التطورية التي تبنى فيها " الوسطية " التي جعلته يتبنى المواطنة والتعددية والديموقراطية والانفتاح على الآخر، أي أنها مؤامرة ذات صلة وثيقة بحالة النهضة الإسلامية المعاصرة التي جعلت بإمكانه المشاركة بفعالية في صياغة معطيات الواقع.

وهي مؤامرة تقوم على أدلة ثلاثة: أنها تمت برعاية وتمويل أوربي؛ وأنها ضمت في غالبيتها مشاركين من غير ذوي الاختصاص ولا الصفة؛ وأنها أثارت تساؤلات وطرحت أفكارا "مشبوهة " مثل تاريخية النص الديني ومثل إعادة تعريف العلمانية بحيث لا تتناقض مع الدين من حيث هو دين.

هذه هي أركان المؤامرة التي كشف عنها فهمي هويدي.

ولو توقفنا معه عند حدود تلك الشواهد الشكلية فربما نعطيه الحق فيما ذهب إليه.

لكننا لو تعمقنا الأمر قليلا ومضينا إلى أبعد من ذلك بعض الشيء فربما وصلنا إلى نتيجة مغايرة بل ومعاكسة.

ذلك أن فهمي هويدي يعلم، ربما أكثر من سواه، على الأقل بحكم أسفاره العديدة وعلاقاته وتعاملاته المتنوعة، أن أوربا ليست شيئا واحدا، وأن فرنسا ليس الوجه الوحيد ولا الأساسي ولا المحدد لسياساتها ولا لاقتصادها ولا لثقافتها، أنها كاثوليكية. إذ لدينا، إلى جانب ذلك بل ربما قبل كل ذلك، فرنسا التنوير والعلمانية وحقوق الإنسان.

فلماذا لا يفترض هويدي أن هذه هي فرنسا التي تعاملت معها ندوة باريس، خاصة وأن الجهات الراعية لها هي- كما يصرح هو نفسه بذلك- مؤسسات حقوق إنسان؟ ولماذا لا يفترض أن فكرة الندوة - من جميع جوانبها- هي فكرة نشأت وتبلورت لدي مركز القاهرة ذاته قبل سواه؟

فمثل هذه الافتراضات جميعا واردة بالنسبة للشخص العادي، أما من يتسلط على ذهنه وسواس المؤامرة، فلا شك أنه سيرى الأمور على نحو مغاير.

لكن السؤال يعود ليطرح نفسه من جديد: ما العلاقة بين منظمات حقوق الإنسان وبين تجديد الخطاب الديني وتحديثه؟ طبعا إذا فهمنا الخطاب، كما قد يفهمه البعض،على أنه خطب المساجد ومواعظ الدعاة، فستكون العلاقة واهية. أما إذا فهمناه على أنه يعني الفكر الديني أو الذهنية الدينية عموما، فستكون العلاقة وثيقة.

ذلك أنه من أول أوليات الحقوق المدنية للفرد الإنساني : الحق في حرية الاعتقاد والرأي والتعبير، وهي حقوق يمتلكها جميع الأفراد دون أي تمييز من أي نوع كان.

و غني عن البيان أن فكرة حقوق الإنسان نفسها إنما نشأت من النظرة الحديثة للفرد الإنساني كفرد مستقل بذاته و متساو مع الآخرين جميعا في وقت واحد.

الحرية الدينية(والتي قد تتعرض لانتهاكات بسبب التطرف الديني أو السلطة الدينية) والحقوق المدنية(والتي قد تتعرض لانتهاكات بسبب التمييز على أساس ديني) إذن شأن إنساني عام . فمن الطبيعي إذن أن تكون موضع اهتمام بالغ من قبل منظمات حقوق الإنسان.

وعلي العكس مما يرى الأستاذ هويدي، لم تكن التطورات التي لاحظها علي الفكر الإسلامي المعاصر مثل تبنيه لقيم تعددية الرأي والمواطنة والديمقراطية والانفتاح على الآخر، دافعا لمؤسسات حقوق الإنسان للنيل من الخطاب الديني لسبب بسيط : هو أن نشاط تلك المؤسسات، كان،واحدا على الأقل من العوامل الرئيسية التي أسهمت في تبني المجتمع المدني عموما ، بما فيه أحد تيارات الفكر الإسلامي، لمثل تلك القيم.

هذا من حيث الأساس النظري العام للموضوع. أما من حيث الواقع الفعلي ، فكما ورد في مقال هويدي فإنه: منذ أكثر من عام وملف التجديد مفتوح أمام الرأي العام، وأنه هو شخصيا قد فهم وقدر الجهود التي بذلتها في هذا الصدد الجهات المسئولة ذات

الصلة المباشرة بالموضوع ، الذي لا يختلف على أهميته أحد .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان ملف التجديد الذي لا يختلف على أهميته أحد مفتوحا أمام الرأي العام، فلماذا تنقلب تلك الأوضاع حينما يشارك فيه مثقفون عرب من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية في مكان يستطيعون فيه تداول أفكارهم الحقيقية في حرية تامة؟

لعل إجابة هذا السؤال ذات صلة وثيقة بما يسميه هويدي السؤال الجوهري في الموضوع والذي يطرح للبحث أيضا الدليل الثاني من أدلة المؤامرة وهو:

استنادا إلى أية شرعية، وبأي معيار موضوعي أو حتى أخلاقي يقبل من عناصر لها تحفظاتها على دور الدين أو أنها على خصومة معه أن تكون طرفا، ناهيك عن أن تكون حكما، في مسألة تجديد الخطاب الديني؟

إذ هنا يصل وسواس المؤامرة إلى أقصى المدى.فالمشاركون في الندوة، هم، بمعيار هويدي اليقيني أعداء للدين، فكيف يوكل إليهم أمر تجديده إن لم يكن في الأمر تآمر متعمد؟

على أن هويدي وهو يطرح هذا السؤال "البريء "لا يدرك، أو يبدو لنا كما لو كان لا يدرك ، عدة أمور:

فأولا المعيار الذي يقيس به هويدي مسألة العداء للدين هو معيار ذاتي شخصي لا يحمل، فيما يبدو لنا على الأقل، أي قدر من الموضوعية.

وثانيا ثمة خلط واضح بين الفكر الديني أو الذهنية الدينية وبين أسلوب الوعظ الديني.

وثالثا ثمة خلط واضح أيضا بين مسألة التدين الشخصي و بين القدرة على بحث سبل تحديث الفكر الديني من حيث أن الدين ظاهرة إنسانية متعددة الجوانب والمستويات.

ولعل هذه النقطة الأخيرة تتطلب شيئا من التفصيل.

ذلك أن الدين، فضلا عن أنه، بحكم الواقع والتاريخ، اعتقاد ذاتي وممارسة شخصية، له جوانب موضوعية تختص ببحثها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالجوانب اللغوية فيه يبحثها علم الألسنيات، والجوانب السوسيولوجية يبحثها علم الاجتماع، والجوانب الأنثروبولوجية يبحثها علم الإناسة،والجوانب السيكلوجية يبحثها علم النفس، والجوانب الثقافية يبحثها علم الأديان المقارن وهكذا .أما الدين كظاهرة عامة مؤثرة في مختلف مجالات الحياة

الاجتماعية، فهو شأن عام من حق جميع أفراد المجتمع أن يفكروا فيه وأن يتخذوا موقفا منه وفقا لتقييمهم الشخصي ولإرادتهم الشخصية. والحدود الوحيدة لممارسة تلك الحقوق هي نفس هذه الحقوق لدى الآخرين.

لكل ذلك كان من حق بل من واجب المثقفين، خاصة من كان منهم مشتغلا بالفكر والكتابة، أن يشارك بالرأي والتحليل في مسألة تجديد الخطاب الديني.

وأما بالنسبة للمشاركين في ندوة باريس، فالسؤال المشروع هو مدي تمثيلهم للتيارات الفكرية المختلفة في الواقع الثقافي العربي. ولعل الأستاذ هويدي نفسه قد لمس مدى ذلك التنوع الذي لم يكن له، فيما أرى، سوى شرطين بديهيين: الاهتمام بالموضوع والانشغال به على المستوى الفكري؛ والاستعداد للحوار المتفهم والمتقبل للآخر المختلف في الرأي.

تتبقى بعد ذلك نقطة أخيرة هي الدليل الثالث على فرضية المؤامرة لدى هويدي، وهو طرح مسائل "مشبوهة" مثل تاريخية النص الديني و إعادة تعريف الرأي العام بالعلمانية التي لا تتناقض مع الدين بل مع تسييس الدين.

فأما "تاريخية النص الديني"، وهي العبارة التي يرفضها بعض منا، فهي تمثل نظرة حديثة لجميع الظواهر التي تقع في المجال الإنساني، بما فيها حتى الظواهر الطبيعية. وبهذا المعنى فالأصل الإلهي للدين لا ينفي تاريخية حدوث الظاهرة الدينية في الواقع الإنساني.

على أن تاريخية النص الديني الإسلامي ليس مفهوما حديث المضمون إذ يمكن تتبع أصوله في نظرية خلق القرآن، أى حدوثه في الزمان، لدى المعتزلة. وهو أحد المضامين الأساسية لمفهوم التاريخية.

وتنطوي التاريخية أيضا على فكرة مطابقة النص الديني لمقتضى الأحوال وقت وروده. وهي فكرة تمثل أداة مفهومية يصعب بدونها للغاية فهم بعض الظواهر القرآنية على الأقل مثل: أسباب النزول؛ ومثل الناسخ والمنسوخ؛ ومثل التدرج في الأحكام،بل ومثل اللغة القرآنية ذاتها وغير ذلك من أمور. فتلك الظواهر تشير جميعا إلى علاقة التأثير و التأثر بين الوحي والواقع أو مراعاة الوحي للواقع بتعبير أدق. وهي مسالة أساسية بالنسبة لفهمنا وتفسيرنا للنص الديني.ومن هنا مركزيتها بالنسبة لتحديث الخطاب الديني.

ولعل من المناسب هنا التنويه بأنه لم يحدث في ندوة باريس أن أحدا نزع القدسية عن النص الديني ذاته وإنما الذي رفض تقديسه هو فهمنا البشري للنص الديني، وهي مسألة من الواضح أنها مختلفة للغاية.

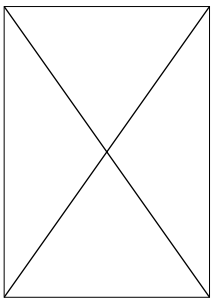
أما مسألة رفع الالتباس الذي يجعل العلمانية مناقضة للدين في ذاته، فهي أولا مسألة صحيحة وثانيا مسألة ضرورية إذا كنا بصدد تحديث الفكر الديني.

فالعلمانية تعني، بإيجاز،أولا التمييز بين ما هو ديني، يتعلق بالمعتقد والتعبد، وبين ما هو دنيوي، يتعلق بأمور الواقع الفعلي. وثانيا التعامل مع أمور الواقع من خلال المعارف والمفاهيم المستمدة من خلال تعاملنا ،النظري والعملي، مع هذا الواقع.

هذا من ناحية التعريف، وأما من ناحية ضرورتها لتحديث الفكر الديني، فلعله من الواضح، أن الفهم العلماني للدين، على أنه يتعلق بالنطاق الروحي الداخلي لحياة الأفراد، نطاق المعنى والغاية الكلية للوجود؛ هو السبيل، أو أحد أهم السبل على الأقل،للتعامل مع الوقع بعقل مستقل فعال وقادر على تغييره على مختلف المستويات، أى على تحديثه.

وقد كان ذلك النوع من التفكير، أحد الاتجاهات الفكرية التى تضمنتها ندوة باريس.

فإذا ظل هويدي بعد ذلك لا يرى في إعلان باريس أية قيمة تذكر من ناحية الموضوع، وأن ما أريد به بالدرجة الأولى هو إدخال السرور على قلوب الذين مولوا واستضافوا، فهذا شأنه وحده لا أظن أحدا من المفكرين المستنيرين سيشاركه إياه.



لقاء باريس خطوة إلى الأمام وليس مؤامرة ضد الإسلام*

صلاح الدين الجورشي **

يتمتع الكاتب والصحفي الأستاذ فهمي هويدي بمكانة هامة وتأثير واسع النطاق، خاصة لدى القراء من ذوي التوجه الإسلامي. فالرجل يتمتع بقدرة ملحوظة في فن الكتابة. كما أنه أسهم ضمن ما سمي بالتيار الوسطي الذي يتزعمه الشيخ يوسف القرضاوي بعد وفاة المرحوم "محمد الغزالي" في تطوير كثير من القضايا ذات الصلة بالفكر الإسلامي والحركة الإسلامية.

وقد سبق لي أن تعرفت على الرجل من قرب، واشتبكت معه في أكثر من قضية ومناسبة، لكن ذلك لم يؤثر على دماثته، وصبره على بعض الآراء التي ربما بدت له "خروجا عن الثوابت" أو "تحاملا غير مبرر على الحركات الإسلامية". مع ذلك استمر اهتمامي بما يكتب، وأعترف له بالفضل في توسيع دائرة معرفتي بعدد من القضايا منذ أن كنت أتابع سلسلة مقالاته ب "مجلة العربي". ومن هذا المنطلق أريد أن أناقشه في مقال صدر له مؤخرا بأكثر من صحيفة (مثل "الشرق" القطرية بتاريخ ٣٠ سبتمبر)، تحت عنوان "نقطة نظام".

هذا المقال لفت انتباهي لأمرين على الأقل. الأول لكونه يتعرض للقاء تم بباريس خلال شهر أغسطس الماضي، وكنت بمعية الأستاذ جمال البنا من المشاركين فيه. وثانيا إثارته لعدد من المسائل الهامة التي تحتاج إلى توقف ونقاش.

لقد بدا واضحا من الأسلوب الانفعالي الذي كتب به المقال أن الأستاذ هويدي قد نفد صبره من كثرة الحديث هذه الأيام عن "تجديد الخطاب الديني"، خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر، والضغوط

* رواق عربي
** مفكر إسلامي تونسي

الأمريكية العلنية التي تمارسها مختلف الأجهزة الأمريكية على الحكومات والمؤسسات الدينية والنخب من أجل إنجاز هذه " المهمة " وفق مصالحها ورؤيتها للمسائل. ومن حقه أن ينزعج ويعبر عن مخاوفه من تزايد احتمالات الخضوع لهذه الضغوط. ولعلمه فإن الذين شاركوا في لقاء باريس كانوا واعين بهذا الجانب، وتعرضوا له في ورقاتهم ونقاشهم.لكن هل يكفي هذا التخوف لتبرير الهجوم على ذلك الاجتماع والتشكيك في خلفياته ونوايا أصحابه أو الذين دعوا إليه ؟.

سيدي علاقة الجغرافيا بالفكر تغيرت

استند الأستاذ هويدي في هجومه على عدة طعون، سنستعرض بعضها، ونحاول التعليق عليها وفق أخلاقيات الحوار التي أشار إليها، والتي يجب فعلا الالتزام بها.

كان أول اعتراض لفت الانتباه يتعلق بمكان انعقاد اللقاء. فاختيار باريس بدا له "أشبه بنكتة" وعلق على ذلك ساخرا " إذ وجدت أن فرنسا الكاثوليكية قد احتضنت لقاء لتجديد الخطاب الإسلامي. ومن عباءة ذلك اللقاء أطلت علينا بشارة التجديد في ثنايا (إعلان باريس) ". والحقيقة أنني استغربت من توقف الكاتب عند مسألة اختيار المكان. إذ بقطع النظر عن الأسباب العملية واللوجستية التي قد تكون دفعت بالمنظمين إلى اختيار باريس لعقد اللقاء، فإن أوروبا وأمريكا يحتضنان منذ فترة طويلة أبرز الندوات والمؤتمرات الخاصة بالإسلام والمسلمين.إضافة إلى أن هذا الربط بين اللقاء وفرنسا الكاثوليكية، من شأنه أن يحيل القراء، بالخصوص الإسلاميين منهم إلى نقاط التباس، قد تغذي لديهم " ثقافة المؤامرة " التي حاربها الكاتب في كثير من كتبه ومقالاته. فعلاقة الجغرافيا بالفكر والسياسة تغيرت بشكل جوهري، وقد سبق لباريس على سبيل المثال أن احتضنت من قبل رواد الإصلاح وفي مقدمتهما الأفغاني وعبده، كما تحتضن العواصم الغربية اليوم آلاف اللاجئين من الإسلاميين وغيرهم.

إذا عرف السبب هل يبطل العجب؟

الاعتراض الثاني يبدو أكثر أهمية. وقد صاغه بالطريقة التالية " وقع النكتة تراجع حين لاحظت أن الاتحاد الأوروبى هو الذي مول اللقاء، وأن أمر انعقاده رتبته منظمة مصرية ممولة بدورها من الخارج (يقصد مركز القاهرة لحقوق الإنسان)، بالتعاون مع منظمتين أوروبيتين)الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الانسان)، وهو ما دعاني إلى التساؤل على الفور: ما شأن هؤلاء بالموضوع، ومنذ متى كانوا غيورين على الإسلام وحريصين على تجديد خطابه؟ وهل كان يمكن أن يتم

اللقاء لولا انه يقف على الأرضية الأوروبية ويستجيب لأولويات الأجندة الأوروبية والأمريكية؟ ".

من الناحية النظرية يمكن اعتبار هذه الأسئلة مشروعة، خاصة في هذه الظروف الدولية الحالكة، لكن وضع ندوة باريس في سياقها يمكن أن يزيل كثيرا من هذه الشكوك والالتباس. إذ لا يوجد مبرر إطلاقا للقول بأن " عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية، وبتمويل من الاتحاد الأوروبي يعد سببا آخر للطعن في شرعيته. ويبرر سحب الثقة منه ".

لا يخفى أن المنطقة العربية أخذت تشهد منذ أواسط السبعينات ميلاد ظاهرة جديدة وإيجابية، تتمثل في عدد متزايد من منظمات حقوق الإنسان. هذه المنظمات لم يشارك في تأسيسها إسلاميون أو مهتمون بقضايا الثقافة الإسلامية. لقد كان هؤلاء مشغولين بقضايا ومعارك أخرى. فالذين بادروا بتأسيسها ينتمي معظمهم إلى التيار الليبرالي بمفهومه الواسع، ثم التحق بهم مناضلون قدموا من الساحة اليسارية، بعد أن قام الكثير منهم بمراجعات سياسية وفكرية.ورغم أن هذه المنظمات دافعت عن المساجين الإسلاميين في كثير من المناسبات، إلا أنها بقيت متمسكة باختلافها معهم في معظم القضايا الجوهرية، كما حافظت في الغالب على طابعها العلماني من حيث البناء الأيديولوجي لمنظومة حقوق الإنسان.

وبما أن الإسلام حاضر بقوة، ليس فقط داخل العالم الإسلامي ولكن أيضا على الصعيد الدولي، أصبح من غير المنطقي أن تتجاهل الحركة الحقوقية العربية بالذات وكذلك العالمية دور الدين في المنطقة.من هنا بدأ التفكير من قبل الحادي عشر من سبتمبر في تنظيم سلسلة من اللقاءات التشاورية، هدفها تنضيج فكرة مد الجسور بين طرفي المعادلة وتطوير آليات الحوار بين الأشخاص وليس (التنظيمات) المستعدين لذلك والذين اقتنعوا بأهمية الإقدام على خطوة من هذا القبيل. لأنه في المقابل هناك من داخل صفوف نشطاء حقوق الإنسان من يرى في مثل هذا الجهد عملا عبثيا من شأنه أن يحدث أضراراً بمنظومة حقوق الإنسان، ويؤدي حسب اعتقادهم إلى " تنازلات يستفيد منها الإسلاميون ".

أما لماذا التركيز على مسألة " تجديد الخطاب الديني "، فذلك أمر يبدو بديهيا، لأن التفاعل مع أفكار ومبادئ حقوق الإنسان يستوجب بالضرورة الانطلاق من نظرة مستنيرة للإسلام، تتجاوز تلك القطيعة المعرفية التي لا يزال يعيشها عدد واسع من المتشددين في الساحة الإسلامية على الصعيدين الحركي أو الثقافي.كما يدرك

الأستاذ هويدي أنه بالرغم من أهمية الجهود التي بذلتها أطراف عديدة من بينها " التيار الوسطي " الذي ينتمي إليه، فإن قضايا شائكة وحارقة لا تزال معلقة في الفكر الإسلامي، وأن عملية التجديد لم تتوقف، ولا يمكن أن تتوقف لأنها جزء من طبيعة الدين وحركة التاريخ.

صحيح، أن حضور التيار العلماني في اجتماع باريس كان قويا، وقد تمت ملاحظة ذلك عند النقاش، كما تمت التوصية بضرورة تشريك أقوى وأكثر تمثيلية لكتاب ومثقفين ينتسبون لمختلف مدارس الفكر الإسلامي بما في ذلك القريبين من الحركات الإسلامية. وأن هذه التوصية لم تجد صدا أو اعتراضا من المشاركين.

مصير الإسلام

لم يعد يهم المسلمين وحدهم

أما لماذا يهتم الاتحاد الأوروبي بقضية تجديد الفكر الديني عند المسلمين، فأعتقد أنه بعد كل ما حدث من تطورات خطيرة منذ أن رفع تنظيم القاعدة الغطاء عن بئر الأفاعي، لم يعد بالإمكان مطالبة صانعي القرار في العالم بالبقاء على الحياد في قضايا تعنيهم بشكل مباشر، وتتفاعل داخل عواصمهم وتحدث تصدعات في مؤسساتهم. اليوم لم يعد مصير الإسلام يخص فقط المسلمين أو الفقهاء وحدهم. إن للموضوع تداخلاته الأمنية والثقافية والسياسية والاستراتيجية.لهذا تجري حاليا في كل الدول الغربية تقريبا مراجعات لإعادة تشكيل العلاقة بالإسلام والجاليات الإسلامية ومراكز القرار في كل العواصم الإسلامية. لا يعني ذلك تبرير أي شكل من أشكال التدخل، ولكن فقط حتى نفهم أن الأرض التي كنا نقف عليها من قبل قد تغيرت تضاريسها تماما. لهذا أصبحت وزارات الداخلية الأوروبية (فرنسا مثلا) تحرص على أن يكون للمسلمين هياكل رسمية تنظم وجودهم بشكل ديمقراطي، ومساجد ممولة من قبل الدولة مثلها مثل الكنائس والبيع.كما أصبحت الحكومات الغربية مهتمة بتكوين الأئمة والوعاظ حرصا على تحقيق التناغم بين العلمانية القائمة عليها الحياة الغربية والإسلام كدين ضمن بقية الأديان. وفي هذا السياق يجري منذ فترة التأسيس لفقه إسلامي أوروبي، أو على حد تعبير البعض " إسلام أوروبي " لأن الأمر يتجاوز الإطار الفقهي ويفرض رؤية مختلفة لمجتمعات مغايرة.

احترام الدين واجب وحرية التفكير مقدسة

الاعتراض الثالث الذي ركز عليه الكاتب مطولا خاصة في قوله : " الأسوأ أن نفرا من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف، الأمر الذي

يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنة، وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب ".

واعتبر أن " الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني له شروط، أهمها أن يكون للمشاركين في الحوار "شرعيتهم". والحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب له من أي باب ".

واعتبر أنه " من العبث الذى يرقى إلى مستوى العجب أن يتحول غير ذوى الصلة أو الصفة، بل أن يصبح المشتبكون مع الخطاب الدينى، متحدثين رئيسيين في أمر تجديده".

من حيث المبدأ لا خلاف حول القول بأن احترام الإسلام والإيمان به والانطلاق من آلياته شروط دنيا لاكتساب شرعية الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني.لأنه بدون ذلك يصبح الأمر أشبه بالعبث.الاستناد على " التجديد " بنية تقويض الدين تفكير قصير النظر وجهد لا طائل من ورائه. لكن هل يمكن الانطلاق من ذلك لمنع إقامة حوارات مفتوحة بين المتدينين وغيرهم، أو بين من يؤمنون بالدور الاجتماعي والسياسي للإسلام وبين من يعتقدون بضرورة الفصل بين الدين والدولة ؟.

ليكن في علم الأستاذ الكريم أن اجتماع باريس لم يشهد تهجما على الإسلام، بل إن جميع المشاركين عبروا بوضوح عن احترامهم للإسلام ومكانته. ثم إن الغلو في تحديد الشروط المسبقة لإدارة الحوار، يخشى أن يؤدي في نهاية المطاف إلى الوقوع في الإقصاء والتكفير.فكثير من القضايا الخلافية المطروحة حاليا تستوجب النقاش المعمق والحر من أجل توضيحها على الأقل، لأن الكثير منها مطروح بدوره داخل دائرة الفكر الإسلامي، رغم عناد البعض أو عدم اعترافهم بذلك. والهدف من هذا التعقيب هو المشاركة في إخراج العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين من مأزق تاريخي، كلما بذلت جهود من أجل تجاوزه إلا وتجدد الاشتباك ليعيد الصخرة من جديد إلى سفح الجبل. من هذه الزاوية اعتبرت أن اللقاء الذي تم في باريس رغم بعض نقائصه واختلافي مع العديد ممن شاركوا فيه، يشكل خطوة في الطريق الصحيح يجب دعمها وتطويرها، ولم أستشعر في الإعداد له أو الأجواء الحوارية الإيجابية التي سادته ما يشكل "مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين".

الإرهاب الناعم .. والتجديد*

حيدر ابراهيم علي **

أثار موضوع تجديد الفكر الديني قدرا كبيرا من الجدل والنقاش أكثر مما كان متوقعا لأنه من الطبيعي أن يتوقف أي مجتمع حي في كل فترة وأخرى لإعادة النظر في أفكاره، ولكن المجتمعات الخامدة تخشى أي تساؤل أو دهشة قد تهز الثابت والقار. خاصة حين تعتبر القضايا الفكرية محرمات لا يمكن الاقتراب منها. وقد كشف النقاش الدائر الآن عن إشكاليات نظيرة وفكرية عديدة، وعن مشكلات عميقة في طرائق إدارة الحوار وبالذات قبول الآخر المختلف. ورغم الكتابات الكثيرة فقد استوقفتني ظاهرة كتابية يمثلها الأستاذ فهمي هويدي، تتردد في عدد من الصحف والمجلات العربية ولكن جسدها جيدا المقال المنشور في عدد الثلاثاء ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٣م بصحيفة الأهرام ويعاد نشره في عدد من الصحف الخليجية.

١- هناك نوعان من الحوار، الأول أن يقارب أو يبحث عن الحقيقية أو بعض الحقائق، والثاني يفتش عن الإدانة وتجريم الآخرين. وفي الحالتين تختلف بالتأكيد- اللغة والتعامل مع الآخر أي الاحترام أو التحقير. ومن الملاحظ أن الأستاذ هويدي دأب على تقمص شخصية ناظر الوقف الفكري العربي الإسلامي أو ألفة في فصل مدرسة الفكر الديني. وتظهر هذه الصفة من العناوين التي يختارها لمقالاته، مثال ذلك: "نقطة نظام" عنوان المقال الحالي أو "أسئلة مغلوطة في لحظة الخطر" (الأهرام ٣٠ أغسطس ٢٠٠٣م) ويمكن للقارئ أن يرصد أمثلة كثيرة. وبعد العنوان تواجه طوال متن المقال بتلك "اللغة المدججة" أو "منقبة" لأنها لا تفصح مباشرة أو صراحة عما يريده

* جريدة القاهرة - ١٤ / ١٠ / ٢٠٠٣

** مفكر سوداني - مدير مركز الدراسات السودانية بالخرطوم

الكاتب ولكنها تنجح في وظيفتها في إثارة التشكيك والتساؤلات المريبة ضد الطرف الآخر، خاصة وأن كتابات الأستاذ هويدي في معظمها سجالية لأنه يعشق المبارزات وبالفعل يستعمل سيف الكلمات في تجريح الخصم أو المخالف. وهذا السيف عدته لغة حامضة وقارصة قادرة على العنف اللفظي.

يستهل الكاتب مقاله بهذا الحشد من الألغام من الكلمات والمفاهيم والتعابير التي تكفي لنسف كل المخالفين أفرادا وهيئات حيث يكتب:

"عندي طعن من حيث الشكل في تناول مسألة تجديد الخطاب الديني، التي صارت مضغة في أفواه كثيرين وساحة مستباحة اقتحمها كل من هب ودب ولم يكن الكلام السقيم على كثرته أسوأ ما قيل في تلك المناسبة، وإنما الأسوأ أن نفراً من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف، الأمر الذي يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنة وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب". ولا أدري لماذا استمر في كتابة المقال ولو كنت مكانه لاكتفيت بهذا القصف المكثف فقد أنهى معركته مبكرا، إذ ماذا يتبقى بعد هذا لكي يناقش؟ ولكن الكاتب مازالت لديه أسلحة للدمار الشامل من الكلمات والتعابير والصفات والنعوت. إذ يقول عن إعلان باريس: "وجدت أننا بصدد نموذج للخلل والعوار الثقافي، مجرح ومطعون فيه "يضيف صفات للإعلان: "أولا تحريف الموضوع والتدليس في الموضوع" ويردد صفة الاستباحة عند الحديث عن تزايد الاهتمام بالتجديد. كما أنه يصر على تسمية المؤتمرات والندوات بالمهرجانات مع أن هذه التسمية ليست قدحا تقلل من قيمة هذه اللقاءات فكريا ويقربها من مهرجان المسرح التجريبي أو الأغنية الشبابية.

تذكرني لغة وتعابير الأستاذ هويدي بكتب السلفيين والحنابلة والوهابيين التي تهتم بردع المخالفين وليس مناقشتهم. لذلك نجد عناوين مثل "السيف المسلول في قول فلان شاتم الرسول" أو "الصواعق المرسلة" وغيرها من العناوين. وكثيرا ما نجد في سرد نقاشاتهم مثل هذه العبارة: "ألقمه حجرا" أو "أفحمه". ويصر الأستاذ هويدي استصحاب هذا التراث في حوارات يفترض فيها احترام الآخر والبحث عن الحقائق. فالأستاذ لا يناقش الأفكار والآراء بل يستهدف الأشخاص. ولقد أثارت إعجابي دقة الأستاذ الإحصائية حين كتب: إنني حين ألقيت نظرة على المشاركين في اللقاء (٢٩ شخصيا دعوا من ٨ أقطار عربية) وجدت أن ٨٥٪ منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين. وكنت

أظن أن هؤلاء هم ما يجب أن يحاورهم الكاتب إذ لا جدوى من مناقشة إسلامويين مثله تتطابق آراؤهم مع آراءه. وبالمناسبة إسلاموي هذه ليس القصد منها القدح والمهاترة بل هى مصطلح دقيق لكل من تطغى لديه الجوانب السياسية والأيديولوجية على الجوانب الدينية والثقافية في الإسلام والأخير هذا يسمى إسلامي، ويقابلهما في الإنجليزي Islamist و Islami . لذلك يمكن أن يصنف على سبيل المثال الأساتذة طارق البشري ومحمد سليم العوا وأحمد كمال أبو المجد وصلاح الدين الجورشي كإسلاميين ولكن الأساتذة فهمي هويدي ومحمد عمارة وحسن الترابي هم إسلامويون.

٢- يبدو أن الكاتب لم يهتم بمناقشة موضوع التجديد نفسه وبالتالي كان عليه مناقشة الآراء المطروحة وإثبات تهافت أفكارهم كما كان يفعل المجددون أيام عظمة الدين. ويهتم الكاتب كما ذكر بالتوقيت والملاءمة، ثم المكان والملابسات وأخيرا المشاركون. فالكاتب هنا أقرب إلى وكيل نيابة يريد أن يقدم صحيفة اتهام تمسك بأعناق المتهمين ولا تعطيهم فرصة للبراءة، أكثر منه مفكر وكاتب يسعى للمعرفة وتصحيح المفاهيم والفرضيات يبدأ الكاتب مرافعته بتساؤل شديد الخطورة عن "شرعية" المشاركين في الحوار ويرى أن الحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب إليه من أي باب، وهؤلاء من غير ذوي الصلة أو الصفة. وهذا هو المدخل إلى تحويل الإسلام إلى كنيسة قرون وسطية جديدة يقف على بابها كهنة جدد وسدنة يمنحون صكوك الغفران، يسميها الكاتب هنا: الشريعة، وسوف يظهر من يحدد تفاصيل هذه الشريعة باعتباره يمتلك مفاتيح معرفة الحقيقة الوحيدة المطلقة. أما فيما يتعلق بالصلة والصفة فالمشاركون مسلمون أبناء مسلمين وهذه صلتنا كلنا بما فينا الكاتب نفسه. لأننا لم ندخل الإسلام بعد دراسته والاقتناع به. هو إيمان الوراثة والمولد والمنبت ثم تأتي بعد ذلك محاولات تثبيت هذا الإيمان بالاطلاع والتعميق، فهل ينفي الكاتب هذه الصلة وما يتبعها من صفة؟ وأظنه يعني بالشرعية المؤهلات التي تسمح لهم بالاجتهاد والتجديد. هل يقصد أن يكون أي كاتب أو باحث في الدين الإسلامي أزهريا أو خريج معهد ديني؟ أم يمكن لأي متعلم يملك الأدوات العلمية والعقل المتسائل والرغبة في المعرفة أن يجتهد وأن يخطئ أو يصيب دون أن يتهم باستباحة الدين أو الفتنة؟ للمفارقة أن أغلب المجددين المعاصرين تلقوا تعليما غربياً حديثاً، حتى قادة الحركات الإسلامية،

بالذات الكبرى والنشطة (السودان، الجزائر، الأردن، تونس) وفي خارج المنطقة العربية نجد جميع المجددين والمفكرين المهتمين بالتجديد من غير الشيوخ مثل السير سيد أحمد خان ومحمد إقبال ووحيد الدين خان، وكل الذين يقودون الدعوة إلى علم الكلام الجديد هم الذين ينزع عنهم الأستاذ هويدي الشرعية وانتفاء الصلة والصفة!!.

٣- يدرج الكاتب ندوة باريس ضمن فكر المؤامرة لأنها استبعدت المفكرين والباحثين الجادين الذين نذروا أنفسهم وجهودهم منذ عقود لأجل تأسيس فكر إسلامي مستنير حسب قوله حرفيا، لقد دأب بعض الإسلامويين على ابتزاز الآخرين. فهم يعزلون الأشخاص الذين يتم تصنيفهم كعلمانيين أو غير متدينين باعتبار ذلك أمرا عاديا، بينما يعطون أنفسهم حق حضور النشاطات التي ينظمها المختلفون عنهم. إذ يستحيل على صادق جلال العظم أو الطيب تيزيني أو محمود أمين العالم أو نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون وغيرهم، حضور ندوة ينظمها الشيخ القرضاوي في الدوحة، أو مؤتمر يعقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن على سبيل المثال، حقيقة أتمنى أن يذكر الكاتب ندوة أو مؤتمراً واحداً أعدته جهات أو مؤسسات إسلامية ودعيت له مثل هذه الشخصيات. فالحوار طريق ذو اتجاه واحد لدى الإسلامويين، وحتى الإسلاميين بسبب تفكيرهم الإقصائي، وفي نفس الوقت يجيدون تمثيل دور الضحية والمضطهد.

يعرج الكاتب إلى "المكان والملابسات" ليقول "إن عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية وبتمويل من الاتحاد الأوروبي يعد سببا آخر للطعن في شرعيته" استغربت من موقف كاتب إسلاموي مخضرم وعالم يقدر الظروف أن يتحدث بهذه الطريقة التبسيطية عن المكان. فكيف يفسر انتقال حركة الإخوان المسلمين أو التنظيم العالمي للإخوان المسلمين في الخمسينيات إلى جنيف حيث أسس سعيد رمضان مجلة "المسلمون"، وكيف يفسر لجوء مئات الإسلاميين إلى لندن حيث ينشطون بحرية منذ هجرة راشد الغنوشي؟ وكيف يفسر على سبيل المثال- أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي وهو مؤسسة فكرية إسلامية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة في ١٩٨١م بواشنطن وهى التي تمول وترعى كل ما يتعلق بإسلامية المعرفة؟ والأمثلة لا تحصى فمركز دراسات الإسلام والعالم مكانه تامبا بولاية فلوريدا. حتى باريس المشبوهة هذه هى التي احتضنت مجلة "الإنسان" التي أصدرها إسلاميون في مطلع التسعينيات. هناك أسباب موضوعية كالحرية وحقوق الإنسان

هى التي جذبت كل هؤلاء إلى مدن الغرب المسيحية ولم يتجهوا إلى بغداد أو القيروان أو فاس. لابد أن أشير على المستوى الشخصي أنني أقدر جهود الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان والاتحاد الأوروبي في مجال كرامة الإنسان. لأنه في حين كان الاضطهاد والقمع على أشده في السودان، وكان الشعب السوداني، يئن تحت حذاء العسكر، لم نسمع غير أصواتهم تدافع عن حقوق الشعب السوداني وتدين كل أشكال القمع والإهانة. والأدهى والأمر أن الإسلامويين في خارج السودان كانوا مبتهجين لقيادة دولة المدينة في الخرطوم، بل كتب أحد الأشقاء المصريين عن مجلس الصحابة الذي يحكم في السودان، يقصد مجلس الانقلاب العسكري.

يعتمد رفض أو قبول التمويل الأجنبي على الأجندة التي يتبناها النشاط: هل فرض الممول شروطه في تحديد الموضوعات والمشاركين واتجاهات النقاش أم كان الأمر متروكا للمنظمين؟ وهناك سؤال هام: هل التمويل المشبوه هو الذي يأتي من الغرب أم كل دعم من خارج الوطن حتى ولو من الأشقاء العرب والمسلمين الذين يفرضون أجندة سياسية وفكرية!!؟

٤- من المؤسف أن الكاتب شدد على مهاجمة الأشخاص والإسهاب في المكان والملابسات والتمويل، والأهم من ذلك مناقشة النوايا وما يريد المشاركون أن يتآمروا ضده. يقول عن الإعلان "إنه يكرر الكلام المتهافت الذي رددته مهرجانات أخرى سابقة، ذلك الكلام الذي يتذرع بتجديد الخطاب الديني لكي يعبث بالدين نفسه ويشتبك معه" يتهرب الكاتب من مناقشة الآراء وتحليل ازدياد الحاجة إلى تجديد الفكر الديني، حتى لو فرضنا جدلا لا اقتناعا أن هؤلاء المشاركين كتبوا بإيحاء من أسيادهم الأمريكان أو أرباب نعمتهم الغربيين، يجب أن ندحض أفكارهم بالعقل والمنطق والمنهج العلمي. فيمكن أن يكون هناك مفكرا عميلا، لذلك حين نكتب نناقش أفكاره أما عمالته فيتولى أمرها آخرون.

من أهم أسباب هجوم الكاتب على لقاء باريس أنه ابتعد عن قضايا أكثر إلحاحا وهنا يضع العربة أمام الحصان. فنحن في حاجة لعقل أو فكر متجدد وناقد يستطيع أن يفهم هذه القضايا علميا ويجد لها الحلول الواقعية، علينا أن نبدأ بتحديث وتجديد العقل والواقع معا، ثم نواجه القضايا الأكثر إلحاحا. لذلك يقول بعض الإسلاميين الحقيقيين أننا لا نريد إسلام الموالد والدروشة، هذا ليس من التدين الصحيح، بل نريد تدين العلم والمعرفة والنقد.

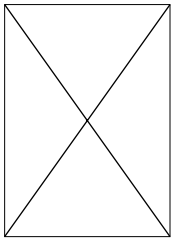
إن ظهور محاولات التجديد بين

الإسلاميين لا يعني عدم مناقشتهم ومحاورتهم، ولا يعني عدم قيام ندوات ومؤتمرات (أو مهرجانات) أخرى تناقش قضايا التجديد. ولماذا ينسى الكثيرون أن التكليف في الإسلام فردي، لذلك يظل التفكير فريضة إسلامية كما قال العقاد- وواجب على أي مسلم أن يفكر ويجتهد.

خاتمة

يأتي الإرهاب الناعم أو التحريض واضحا في الجزء الأخير من مقال الأستاذ هويدي الذي يرى أن إعلان باريس قصد به إسعاد الممولين، ولكن ما يهمه من دلالة "من حيث كونه حلقة في سلسلة التحرش والاجتراء على الإسلام ودورة في المجتمع. كما أنه يجسد غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين"، وهنا يرى أن التطرف الإسلامي تراجع إلى حد كبير: "لكن التطرف الناشط على الجانب الآخر، الذي يمثله ذلك التحالف الكامن الذي يطل علينا بين الحين والآخر لم يلق ما يستحق من انتباه، على الرغم من أنه يلعب دورا خطيرا، ليس فقط على صعيد النيل من ثوابت المجتمع وخلخلة قواعده ولكن أيضا على صعيد تشتيت الصف الوطني". وهكذا يؤكد الإرهاب الناعم على دوره الذي يتمثل في كشف وإدانة التطرف الجدي الذي يمثله حسب الحديث السابق: كفار (خطر على الثوابت) وخونة (يشتتون الصف الوطني). بعد مهمة الكتابة تبقى مهمة التنفيذ مفتوحة بإمكان أي مهووس أن يستخدم هذا المقال مرجعية في التكفير ثم يستخدم يده في إزالة المنكر ولم يكتب قاتلوا فرج فودة أو عمر الجار الله مقالات منمقة وملغومة فقد كفاهم أمثال الأستاذ هويدي القيام بذلك الجهد.

وأخرا أختم بقول جلال الدين الرومي: "هذا هو الفكر الذي شوه سمعة العقل".



ليس في الإسلام كهنوت*

حلمي سالم

كتب فهمي هويدي، في عدد "الأهرام" يوم ٣٠-٩-٢٠٠٣ مقالا بعنوان "نقطة نظام"تعرض فيه بالسب والتكفير والتخوين لمن نظموا وشاركوا في ندوة "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، التي عقدها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بباريس في منتصف أغسطس الماضي، ولم تفته فاحشة لم ينسبها إليهم. فقد اتهمهم هويدي "بالتجديف والعبث بالدين والاستباحة والتحرش والاجتراء على الإسلام والنيل من ثوابت المجتمع وإثارة الفتن والتقارب مع المصالح الغربية ضد الإسلام والتآمر وتشتيت الصف الوطني والتفريط في المسئولية الوطنية"!!. وهى اتهامات خطيرة تستوجب المساءلة القانونية لكاتبها قبل الأدبية، خاصة أنه يعرف جيدا الثمن الذي دفعه من دمهم أو آمانهم أولئك الذين أصابتهم اتهامات مماثلة. وتجنب هويدي خلال مقاله (٢٠٠٣ كلمة) القيام بعرض أمين لتوصيات الندوة أو مناقشتها، مكتفيا بتوزيع الاتهامات والشتائم، متوهما بأن مجرد السخرية من عقد الندوة في باريس بمشاركة منظمات دولية وبتمويل أجنبي، كاف لإضفاء مشروعية على اتهاماته، متوقعا أن مغازلة العاطفة الدينية والوطنية للقارئ بهذه اللغة التعبوية كافية لإقناعه، حتى لو تم تغييب عقل القارئ. نفس القارئ الذي يعرف الآن أن روسيا "الأرثوذكسية" صارت عضوا بمنظمة المؤتمر الإسلامي!، وأن فرنسا "الكاثوليكية" والصين "الملحدة" تتهيأ لاحتلال مقاعدها!.

وأود، باعتباري منسق هذه الندوة، أن أوضح النقاط التالية، ليس لهويدي وحده،

* الأهرام - ٢١ / ١٠ / ٢٠٠٣

بل أيضاً للقراء الذين قرأوا مقاله :

١- يصف هويدي المشاركين في هذه الندوة بأنهم "من هب ودب"!، وبأنهم شخصيات "مشبوهة"! وهم من أبرز المفكرين والكُتّاب والحقوقيين في العالم العربي، وبعضهم له إسهامات مرموقة في دراسة التراث العربي والإسلامي، وبعضهم يعيش في منفى إجباري، نتيجة تعرض حياته وسلامته للخطر، إما من نظم مستبدة أو جماعات أصولية متطرفة أو المحرضين المعبرين عنها.

٢- يضيف هويدي: أنهم يفتقرون إلى "شرعية" الحديث عن تجديد الخطاب الديني، وقد غاب عنه أن الإسلام لا" كهنوت" فيه، وأن مناقشة قضاياه ليست" حكرا" على أحد. وإذا كان لابد من شرعية، فأصحاب الشرعية الأولى في تجديد الفكر الديني هم أولئك الذين يدفعون ثمن "تجمد الخطاب الديني" من حياتهم كل يوم، نتيجة هيمنة خطاب يؤبد التخلف ولا يحض على التقدم والتفكير العلمي والعصري، ولا يلبي احتياجات التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي، بل والروحي للمسلمين في القرن الحادي والعشرين. وكذلك أولئك الذين دفعوا الثمن من حياتهم، سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين الذين يموتون بالسيوف والخناجر وبمتفجرات التطرف بلا ذنب، سواءً كانوا من المفكرين والكُتّاب والأدباء مثل: فرج فودة ونجيب محفوظ ومكرم محمد أحمد ونصر حامد أبو زيد وسعيد العشماوي وغيرهم من الذين تعرضوا للاعتداء على حياتهم أو تهديدها. أو كانوا من المسلمين المهاجرين الذين يواجهون بموجات من الكراهية العنصرية في بعض الدول الغربية، التي عرفت بعض مؤسساتها كيف توظف تجمد الخطاب الديني، لتصوير المسلمين جميعا لرجل الشارع باعتبارهم وحوشا وإرهابيين.

٣- يسخر هويدي بطريقة استعدائية معتادة ضد الأديان الأخرى، من عقد ندوة في موضوع عربي إسلامي في "باريس الكاثوليكية"! وقد فاته أن أقوى موقف معارض للحرب على العراق قد خرج من باريس الكاثوليكية وبرلين البروتستانتية، وموسكو الأرثوذكسية (الملحدة سابقا)، وأن أقوى موقف عالمي ضد إسرائيل منذ إنشائها قد خرج منذ عامين من دربان بجنوب أفريقيا المسيحية، وضد العولمة والسياسة الأمريكية في بورتو اليجيري وسياتل وروما وغيرها من المدن غير العربية أو الإسلامية. فهل ينتقص ذلك من جدارة المواقف التي صدرت عن هذه المدن لصالح الشعوب العربية والإسلامية والمستضعفين عموما؟!.

إن الكاتب المتخصص في الشأن الإسلامي يتناسى أن أول إعلان عن حقوق الإنسان في

الإسلام قد صدر عن اجتماع المجلس الإسلامي العالمي في "باريس الكاثوليكية" عام ١٩٨١، وأن رابطة العالم الإسلامي أصدرت "إعلان روما لحقوق الإنسان في الإسلام"، أي على مسافة أمتار من أحضان المقر البابوي "الكاثوليكي"! فهل ينتقص ذلك من جدارة هذه الاجتماعات أو الإعلانات الصادرة عنها؟ أم هو فقط الولع ببث سموم الكراهية الدينية؟.

٤- إن الصحفي الباحث عن الحقيقة لا التشهير- يجب أن يسعى إلى استقاء الحقيقة من مصادرها الأصلية قبل أن يسارع بتوزيع الاتهامات والشتائم. لقد كان يكفي هويدي اتصال تليفوني لدقائق ليستفسر عما قد يكون أثار قلقه أو ريبته. كان يستطيع أن يجول في الإنترنت ليجمع ويوثق معلوماته. لكنه لم يفعل، لذا نجدنا مضطرين لإيجازها للقارئ.

يتساءل هويدي ببراءة لامزة ساخرة عن سر مشاركة الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان في موضوع خاص بالعرب والمسلمين!، وهو سؤال غريب من صحفي حصيف ومتابع، لابد له أن يعرف أو يسأل. فهذه المنظمات تضم في عضويتها عشرات المنظمات العربية، وقسما هاما من المسئوليات القيادية في هاتين المنظمتين الدوليتين، معقود لمسئولين عرب ومسلمين الأمر الذي توضحه قائمة المشاركين "كل من هب ودب" المرفقة بإعلان باريس الذي بين يديه(!)، كما لابد أن الصحفي الحصيف المتابع "للشأن الإسلامي" يعرف أن الفرع "الباريسي" للمنظمة الأولى، هو أحد الأطراف الرئيسية في الدعوى التي رفعت في "باريس" ضد الكاتبة الإيطالية العنصرية أوريانا فالاتشي، الذي يقطر كتابها الأخير سما ضد العرب والمسلمين، وأن المنظمة الأولى التي يتولى منصب الأمين العام فيها عربي مسلم!- هى أحد الأطراف الرئيسية المنظمة للمظاهرات "الباريسية" العارمة بمئات الألوف تضامنا مع الشعب الفلسطيني وضد الحرب على العراق، وأن نفس المنظمة "الباريسية" هى التي صممت بوستر بالفرنسية وعدة لغات بينها العربية- عن شارون، كتبت عليه بالبنط العريض "مجرم حرب" ووضعته على صفحتها على الإنترنت. وبمقتضى ذلك قامت جماعات مصرية وغير مصرية بطبعه وتوزيعه في بلادها، بلغة البلد المعني. نفس الأمر ينطبق على المنظمة الثانية "الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان" التي يتولى رئاستها عربي مسلم!، ويتولى منصب نائب الرئيس فيها عربي مسلم! ويتولى عرب ومسلمون نحو نصف مقاعد لجنتها التنفيذية. وهذه المنظمة

شكلت مجموعة عمل خاصة بالعمل من أجل فلسطين -بناء على اقتراح مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الذي وضع ورقة العمل لها- ومهمة المجموعة هى المساهمة في تعبئة الرأي العام الأوروبي تضامنا مع حقوق الشعب الفلسطيني، وتنسيق الجهود بين المنظمات الدولية والعربية والفلسطينية المعنية. كما بعثت الفيدرالية والشبكة بعدد من بعثات تقصي الحقائق إلى فلسطين، ونشرت تقاريرها بالإنجليزية والفرنسية على الرأي العام، ويمكن للقارئ أن يطلع عليها من خلال مواقعها على الإنترنت، أو يطلبها منها أو من مكاتب المنظمات المصرية والفلسطينية والعربية المعنية بحقوق الإنسان.

للأسف فإن المساحة المتاحة للتعليق على مقال هويدي لا تتيح عرض المساهمات العديدة القيمة لهذه المنظمات وغيرها في دعم ومساندة الحقوق العربية وصد الهجمة العنصرية ضد المسلمين، ومع ذلك يتساءل هويدي بسخرية العالم بأسرار مخفية، عن علاقة هذه المنظمات بالقضايا الحيوية للعرب والمسلمين؟!.

٥- من المنطقي توقع أن يمول العرب والمسلمون هذا النوع من الأنشطة من أجل فلسطين وبقية القضايا العربية والإسلامية، ولكن للأسف الشديد فإن أموال العرب والمسلمين لا تذهب في هذا الاتجاه، بل على الأرجح تذهب لدعم الخطاب الديني المتحجر والمدافعين ضد تجديده. ومن ثم فإن المنظمات الدولية الداعمة لكفاح الشعب الفلسطيني وبقية قضايا العرب والمسلمين، تعتمد في تمويلها على أفراد ومؤسسات أمريكية وأوروبية، وبينها الاتحاد الأوروبي، الذي يتساءل الصحفي الحصيف بسخرية اتهامية عن سر علاقته بندوة باريس، ويدمغ كل ذلك باتهامات يوزعها باستخفاف بالقارئ غير الملم بهذه المعلومات- تزعم أن كل ذلك يصب في الأجندة الأمريكية الإسرائيلية والمصالح الغربية.

في يناير من هذا العام انعقد المنتدى الاجتماعي العالمي الثالث ضد العولمة في بورتو اليجيري بالبرازيل، وبحضور نحو ٥٠ ألف مشارك في أكبر مؤتمر غير حكومي في العالم. المنتديات الثلاث هى أعلى المنابر في العالم صوتاً ضد السياسة الأمريكية وأكبر منابر التأييد للشعب الفلسطيني. يعرف هويدي أن هذا المنتدى لا يموله العرب والمسلمون، بل تموله مؤسسات أوروبية وأمريكية، وعدد من المؤسسات الكنسية! فهل نعتبره مشبوها لمجرد أنه ينعقد في عاصمة كاثوليكية وبتمويل أجنبي وكنسي مسيحي؟!

٦- غير أن الأكثر إثارة للعجب أن يندهش هويدي من المشاركة مع منظمات دولية وبتمويل خارجي في ندوات تتعلق بالشأن

الإسلامي، رغم أن هويدي هو ضيف دائم في ندوات تتناول نفس الموضوعات وتنظمها من الألف للياء منظمات أوروبية وأمريكية في عواصم "كاثوليكية وبروتستانية"، وبتمويل أوروبي وأمريكي! بل إن الأستاذ هويدي زامل بعض المشاركين في ندوة باريس التي يحتج عليها- في ندوات من هذا الصنف، دون أن يعتذر عن المشاركة، أو يعبر عن احتجاجه أثناءها، أو ينسحب قبل نهايتها، أو يدمغها بخدمة جدول الأعمال الصهيوني الأمريكي المعادي للإسلام، وغيرها من الاتهامات المشينة التي وزعها دون أن يجفل له جفن على المشاركين في ندوة باريس التي لم يشارك فيها- بل كان سعيدا راضياً بمبادرة غير العرب والمسلمين بمناقشة أخص دقائق الشأن الإسلامي القرآني والنبوي.

من المثير للذهول أن هويدي يزف للقارئ المعلومات الخاصة بمشاركة منظمات دولية في الندوة والتمويل الخارجي لها، باعتبارها سرا خاصا كشفه له محمد فائق(!)، برغم أن هذه المعلومات مذكورة بالنص في الصفحة الأولى من الإعلان الذي يعلق عليه(!). ولم تكن هناك حاجة لخدمة "نبيلة" من فائق أو غيره.

٧- يحاجج هويدي في مواجهة إعلان باريس بأن الأولوية يجب أن تكون لإقامة "الدولة الديمقراطية"، رغم أن الإعلان يؤكد أن لا تجديد حقيقيا للخطاب الديني إلا بالإصلاح السياسي الشامل، بل إن هذا هو عنوان الإعلان ذاته المكتوب بالبنط العريض في أعلى الصفحة الأولى منه(!). ومع ذلك، فإذا صدقنا أن الديمقراطية هى أولوية حقا لهويدي، فهل يمكن التحرك خطوة واحدة للأمام باتجاه تحقيقها في ظل هيمنة خطاب ديني يكرس الاستبداد، ولا يؤمن بالتعددية، ويتخاذل عن مناظرة الأسس الفقهية لخطاب بن لادن، مكتفيا بالإدانة اللفظية السطحية له، رغم آثاره الوبيلة على صورة المسلمين الكريهة أمام العالم، وعلى تعميق الانقسام بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين مواطنيهم غير المسلمين، في بلادهم وخارج بلادهم من إندونيسيا والفيليبين شرقا إلى نيجريا غربا. إن مشكلة المسلمين بسبب سيادة ذلك الخطاب الديني المتحجر الذي يرفض هويدي تجديده، لم تعد محصورة بالغرب وحده، بل تكاد تشمل العالم بأسره.

من المفارقات اللافتة، أن بعد ٣٦ عاما من هزيمة يونيو ٦٧، وعدم "إزالة كل آثار العدوان" حتى الآن، بل احتلال دولة جديدة هذا العام، لا يجد كاتب في مواجهة دعاوى التجديد، سوى إعادة إنتاج شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة"، ليصادر به دعوات المراجعة الجادة والإيقاظ والانتباه لوضع كارثي غير مسبوق، لم يعد مجديا مواجهته

بنفس الفكر الذي ساهم مع عوامل أخرى- في إنتاج الهزائم المتوالية.

٨- لو أن الأستاذ هويدي قرأ "إعلان باريس" بعناية لاتضح له:

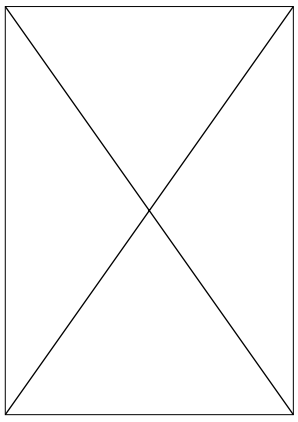
أن الإعلان عرض التيارات الثلاثة الرئيسية واتجاهين غير رئيسيين- التي تبلورت في الندوة، بما فيها التيار الذي لا يرى ضرورة للتجديد، وذلك دون أن يتبنى الإعلان وجهة نظر تيار بعينه. وأكد الإعلان على أن تجديد الخطاب الديني بات يشكل ضرورة داخلية عميقة تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردي في العالم، وشدد على ضرورة التمييز بين الإسلام كدين، والفقه كمعرفة أنتجها فقهاء وباحثون بشر يظل إنتاجهم قابلا للنقد والمراجعة والتطوير، من أجل إجراء مصالحة بين الفكر الإسلامي ومتطلبات التقدم المادي والمجتمعي والأخلاقي والروحي في العصر الحديث.

وقد تضمن الإعلان عدداً من التوصيات التي استهدفت حفز جهود المجددين بمختلف اتجاهاتهم في إطار مناخ يكفل حرية البحث والاجتهاد دونما مصادرة أو تكفير، وبما يتيح مجالا رحبا للحوار الفكري والثقافي والحقوقي الذي ينبغي ألا يكون محصورا في رجال الدين وحدهم، بل يتسع ليشمل المجتمع ككل.

٩- إن مركز القاهرة معني بالأساس بالبعد الحقوقي لتجديد الخطاب الديني، ودوره في هذا المجال -كما كان دوما منذ نشأته- هو الدعم الأدبي لكل جهود ومدارس ومبادرات تجديد الخطاب والفكر الديني ، دون استثناء، بصرف النظر عن التباينات والاختلافات بين هذه المدارس أو المبادرات الفكرية، طالما أنها تسعى إلى تضييق الفجوة الهائلة بين التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي والروحي للمجتمعات العربية والمسلمين -سواءً بسواء في البلدان التي يشكلون أغلبيتها أو أقليتها- وبين العالم المعاصر. أما أي مدرسة في التجديد سيعتمدها المسلمون لخطابهم وفكرهم الديني، فهذه مسئوليتهم هم، شريطة أن تتاح لهم فرصة الاطلاع الوافي على هذه المدارس والمبادرات، وأن تطرح على بساط المناقشة الجادة المعمقة، والاشتباك الفكري النزيه. وهو بالطبع أمر لا صلة له بمنطق التكفير والتخوين والسب والقذف والتشويه الذي لا يؤدي سوى إلى طرد القراء وجهود المسلمين منهم خارج الحلبة.. ومن ثم فإن إحدى توصيات ندوة باريس، كانت نشر فكر المجددين دون استثناء على أوسع نطاق، وإخضاعه للمناقشة والنقد، والعمل على خلق مناخ حرية الرأي والتعبير والحرية الأكاديمية اللازم لذلك.

١٠- إن عنوان الندوة -كما هو واضح من نص الإعلان- ليس هل: نجدد الخطاب الديني أم لا؟ بل هو حول "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، وبالتالي فإن اجتماعا هذا هدفه، يكون قد حدد مسبقا نوعية المدعوين للمشاركة في أعماله، أي من بين هؤلاء المؤمنين بضرورة وإلحاحية الحاجة للتجديد، ويستبعد بالتالي من دائرة الدعوة هؤلاء الذين لا يؤمنون بضرورة التجديد، وكذلك هؤلاء الذين يرون أن أحوال العرب والمسلمين على ما يرام، وأنه يمكنهم أن ينتظروا قرونا أخرى إلى أن يقرر هؤلاء الذين يملكون "صكوك المشروعية" إطلاق طلقة البداية للتجديد، ذلك إذا لم يكن العرب والمسلمون قد طالهم حينذاك مصير الهنود الحمر.

١١- إن هذا البيان الذي قدمه هويدي إلى من يهمه الأمر -بما يحمله من استهانة بإسهام مفكرين معروفين، ومن احتكار الحديث عن الدين- يتعارض مع "آداب" السجال الفكري الأمين. ولهذا فإنه مدين باعتذار مرتين للقارئ قبل منظمي الندوة والمشاركين فيها- مرة لهذا الخطاب التكفيري الشتّام، ومرة لحجبه عن القارئ معلومات منافية لما جاء بمقاله، رغم أنه يعرفها إما كصحفي متابع، أو يتضمنها إعلان باريس ذاته. وهى كلها أساليب أبعد ما تكون عن روح وتعاليم الإسلام.



لأسباب مفهومة!! *

أحمد عبد المعطي حجازي **

من الطبيعي أن يضيق البعض باهتمام المثقفين المصريين بمسألة تجديد الخطاب الديني، هذه المسألة التي كان الحديث متصلا حولها طوال العامين الأخيرين، فيما كتب من مقالات ودراسات، وفيما عقد من مؤتمرات وندوات في مصر وخارج مصر، أهمها المؤتمر الذي عقده المجلس الأعلى للثقافة في أوائل يوليو الماضي، والندوة التي عقدها مركز القاهرة لحقوق الإنسان في باريس.

وضيق البعض بالدعوة لتجديد الخطاب الديني وباستجابة المثقفين المصريين لهذه الدعوة له أسباب مفهومة لا تحتاج إلي شرح طويل، فالتجديد في أي أمر من الأمور عمل شاق يتطلب التفكير وإعادة النظر فيما كنا نقوله ونفعله دون نظر أو تفكير، لأنه كان لطول العهد والألفة يبدو لنا مستقرا ثابتا مسلما به مفروغا منه. ولأن الإنسان لا يبذل في إتيان ما تعوده الجهد الذي يبذله فيما لم يتعود. فضلا عن أن المألوف محسوب مجرب، أما الجديد فلا يزال في نظر المقبل عليه غامضا مجهولا.

ونظرة واحدة في التاريخ القريب والبعيد تؤكد لنا أن الدعوة للتجديد عندنا وعند غيرنا لم تكن دائما محل ترحيب وتأييد، وأنها قوبلت غالبا بالتخوف والتشكك والرفض، حتى أثبتت جدارتها، وفرضت نفسها، وأصبحت وضعا مستقرا ونظاما مألوفا.

والذين عاشوا في الخمسينيات والستينيات يعرفون مثلا أن معظم الشعر المعترف به اليوم لم يكن يحسب في الشعر آنذاك، وأن

* نشر بالأهرام بتاريخ ٨ أكتوبر ٢٠٠٣ .
** شاعر وكاتب مصري

معظم فن اليوم لم يكن يعتبر فنا آنذاك، لأن الأجيال التي ظهرت في الخمسينيات والستينيات من الشعراء والكتاب والفنانين وجدت نفسها في عصر جديد لا تستطيع التقاليد الموروثة في هذه الفنون أن تفهمه وتتمثله وتعبر عنه، فلابد من خطاب أدبي وفني وفكري جديد يتحرر من هذه التقاليد، ويبلور تقاليد جديدة حية قوبلت في البداية بالرفض والاستهجان، حتى استطاعت في النهاية أن تمثل عصرها، وتخاطب جمهورها، فحظيت بالاعتراف.

وإذا كان الناس عامة يضيقون بالدعوة لتجديد الفكر أو الفن أو النظام السياسي والاقتصادي، فضيقهم أشد بالدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، لأنهم في الدين يحتاجون إلى تلك الطمأنينة التي ننالها بالموافقة والتسليم.

غير أن حاجتنا اليوم أشد لتجديد الخطاب الديني. والدليل علي ذلك أن الحديث لم ينقطع طوال العامين الأخيرين في هذه الدعوة التي انبنت علي أساس أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان. وبما أن الزمان متجدد، والواقع متغير، فالأسئلة والموضوعات التي يتعرض لها الدين متغيرة مختلفة. وما دام السؤال قد اختلف فلابد أن تختلف الإجابة ويتجدد الخطاب. وبهذا تتحقق صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

فإذا رفضنا تجديد الخطاب، أو أغلقنا باب الاجتهاد فيه، فالنتيجة أن يقف فهمنا للدين عند تصورات لم يعد يصلها شيء بالواقع الذي تحملنا عجلته إلي الأمام بينما تشدنا تصوراتنا إلى الخلف، وهكذا نتمزق بينهما ونجد أنفسنا أمام اختيار صعب: أن نتشبث بتراثنا القديم فننفصل عن الحاضر الذي نعيش فيه، أو أن نكون أوفياء لعصرنا فنفقد تراثنا وننقطع عن ماضينا.

وبعض الناس لا يتعرضون لهذا التمزق الأليم أو لا يشعرون به، لأنهم يعيشون بكل كيانهم في الماضي، فهم يعتادون عادات الماضي، ويتكلمون لغة الماضي، ويرتدون الأزياء التي كانت شائعة في أيام المماليك والمغول والديلم!

والخطاب الديني ليس مجرد كلام، وليس مجرد تراث محفوظ، وإنما هو منهج في التفكير يرتبط أشد الارتباط بما يتصل به في الواقع من المناهج الفكرية والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة، يتفاعل معها، ويصب فيها، وتصب فيه.

إغلاق باب الاجتهاد في القرنين الهجريين الثالث والرابع لم يكن مجرد هزيمة للمعتزلة

القائلين بالعدل والتوحيد وخلق القرآن، ولم يكن مجرد انتصار لخصومهم من الحنابلة والأشاعرة، وإنما كان تعبيرا عن تحولات سياسية واجتماعية وفكرية شهدتها دولة الخلافة العباسية بعد أن رحل المأمون سنة ٢١٨ هجرية (٨٣٣ ميلادية) فخلفه المعتصم، ثم الواثق، ثم المتوكل الذين أبعدوا العرب وهم حملة الرسالة عن السلطة، كما أبعدوا عنها الفرس وهم ورثة الحضارة، وأقاموا سلطانهم علي حراب المرتزقة من جنود الترك الذين لم تكن لهم سابقة ولا تراث.

ومن البديهي - وقد أصبح هؤلاء هم الحكام الفعليين - أن تسقط الشرعية، وتتوالى الانقلابات، ويتضاءل سلطان الخليفة فلا يتجاوز حريمه، وأن يعزل، ويحبس، ويقتل، ويسمل، وأن يكفر أمثال المعري، ويصلب أمثال الحلاج، وأن يصادر الوزراء والتجار، وتشتعل الفتن، وتسقط البلاد كلها في أيدي اللصوص، والعيارين!

إغلاق باب الاجتهاد كان نهاية عصر ذهبي، وبداية عصر انحطاط! وقد لاحظنا في هذا العصر الذي نعيشه أن الردة العقلية التي نقاومها بالدعوة إلى تجديد الخطاب الديني والثقافي بوجه عام، لاحظنا أن هذه الردة ارتبطت من ناحية بهزيمة ١٩٦٧ التي كانت هزيمة للنظم التي رفعت شعارات الثورة في المنطقة، كما ارتبطت من ناحية أخري بالثروات البترولية التي تدفقت علي بعض النظم المحافظة، وما نتج عن ذلك كله من اضطراب الرؤية، واختلال الموازين، وفقدان الثقة في العقل والتقدم. فإذا كان العالم قد تغير الآن عما كان عليه في الستينيات والسبعينيات، ونشأت أوضاع دولية وإقليمية تفرض علينا اليقظة، وتسمح لنا بالخروج من الردة واستئناف النهضة والتجديد فسوف نجد بالطبع من يعترض طريقنا، لأن النوم بالنسبة له خير من اليقظة، والتقليد أسهل من التجديد، وربما كان أنفع وأربح! وبعض الذين يتحدثون في المسائل الدينية يريدون أن يجعلوا هذا الحديث امتيازا خاصا مقصورا عليهم لا يحق لأحد أن يشاركهم فيه. وبإمكاننا أن نفهم هذه الظاهرة التي لم ينج منها مجتمع متدين. فليس كل مؤمن بدين قادرا وحده علي فهم نصوصه أو أداء شعائره. والمؤمنون في كل ملة يحتاجون إلى من يعلمهم ويشرح لهم عقيدتهم، ويقيم معهم شعائرها. وكلما اتسعت الدائرة، وانتشرت العقيدة، احتاج المؤمنون الجدد، ومعظمهم من العوام البسطاء لمن يساعدهم ويهديهم ويأخذ

بأيديهم، وعندئذ تسنح الفرصة للوسطاء أن يقيموا من أنفسهم سلطة تقطع طريق المؤمنين إلى السماء، وتحتكر الكلام في الدين، وتنفرد بالتحليل والتحريم، وتخص نفسها بما شاءت من حقوق وامتيازات.

هكذا قامت السلطة الدينية في الحضارات القديمة فكانت الكهانة وظائف ومناصب يرثها الأبناء عن الآباء. وكان للكهنة رتبهم، وأزياؤهم، وأسرارهم، ولغتهم المقدسة التي يعرفونها هم ولا يعرفها جمهور المؤمنين. وكانت النصوص الدينية القديمة هي الأجدر بالتقديس والتكريم في مصر الفرعونية، ولم يكن يحق لغير الكهنة أن يشرح هذه النصوص ويكشف عن مقاصدها.

وكانت اللاتينية هي لغة الكنيسة الكاثوليكية حتى في البلاد الأوروبية التي كانت تتكلم لغات لا علاقة لها باللغة اللاتينية كألمانيا، وهولندا، وإنجلترا، والسويد، ولم يكن هذا الوضع غريبا في نظر الكنيسة التي كانت ترى أن الكاهن وحده أو الراعي، هو صاحب الحق في أن ينطق اللغة المقدسة، أمام خرافه أو رعيته التي تقرأ بلغاتها ولهجاتها الدارجة كما تشاء، إذ لاحق لها في أن تقرأ نصا أو تجتهد في تفسيره. من هنا كانت ترجمة مارتن لوثر للإنجيل من اللاتينية إلى الألمانية في القرن السادس عشر ثورة هزت أوربا، وساعدت في إخراجها من ظلام العصور الوسطي إلى أنوار العصور الحديثة.

ومن فضائل الإسلام أنه نجا من هذا الخطر، وجعل الصلة مباشرة بين الإنسان وربه، فالله سبحانه أقرب إلينا من حبل الوريد، غير أن بعضهم يريد أن يدخل في الإسلام بدعة جديدة فيحتكر لنفسه الكلام في الدين، ويمنع المثقفين المصريين من الدعوة لتجديد الخطاب الديني، لأن تجديد الخطاب الديني يسلبه امتيازاته التي لم يتمتع بها هو وأمثاله إلا في ظل الردة العقلية التي آن لنا أن نخرج منها، وأن نستأنف طريق النهضة والتجديد.

والمثقفون المصريون والعرب الآخرون الذين شاركوا في الحوار الدائر حول تجديد الخطاب الديني ليسوا غرباء عن الخطاب ولا عن المخاطبين، لا عن النص الذي يخاطب الواقع، ولا عن الواقع الذي يتطور ويتجدد، فلابد أن يطور فهمه للنص، ويجدد علاقته بالدين.

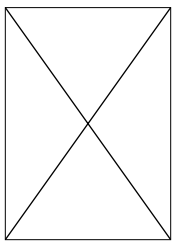
لقد شارك في هذا الحوار فقهاء، ومفكرون، ومؤرخون، وقادة رأي من أمثال محمود حمدي زقزوق، وجمال البنا، وأحمد

كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي، ومحمود إسماعيل، وحسن حنفي، ورضوان السيد (لبناني)، وحيدر ابراهيم (سوداني) وهم من كبار المشتغلين بالدراسات الإسلامية، فضلا عن أدباء، ونقاد، وعلماء اجتماع، وفلاسفة من أمثال إسماعيل صبري عبد الله، وسيد ياسين، وخلدون النقيب (كويتي)، وهشام شرابي (فلسطيني)، وجابر عصفور، وصلاح فضل، وفيصل دراج (فلسطيني)، وجورج طرابيشي (سوري)، وعبد السلام المسدي (تونسي)..

ثم إن هؤلاء المثقفين لم يخترعوا الموضوع الذي ناقشوه، ولم يقترحوه، ولم يفرضوه، بل هو الذي فرض نفسه عليهم، فقد رأينا ما جره خطاب التطرف من محن، وما اقترفه المتطرفون طوال الأعوام الثلاثين الماضية من جرائم بشعة كنا جميعا ضحاياها، فليس عجيبا، أن نهب، وأن يهب العالم معنا لإقرار حقوق الإنسان، ومقاومة التطرف، ومعالجة أسبابه، والدخول في حوار مع أهل الديانات والثقافات الأخرى نصحح فيه صورتنا عند الآخرين، ويصححون صورتهم عندنا، ونصل معهم إلى أرض مشتركة، ومستقبل مشترك.

والمثقفون الذين اهتموا بتجديد الخطاب الديني وعبروا عن آرائهم في هذه المسألة ليسوا معصومين، كما أن غيرهم ليس معصوما. وقد يحدث ونحن نراجع رأيا ونصحح ما نجده من خطأ ـ قد يحدث أن نقع في أخطاء جديدة نحتاج لمن ينبهنا لها، ويساعدنا على تصحيحها، وبهذا الجهد المشترك، وبهذا الحرص علي تجنب الخطأ وبلوغ الصواب يتحقق ما ندعو إليه من تجديد الخطاب الديني.

لكن معظم الذين راجعونا حتى الآن لم يكونوا موضوعيين، وإنما عمدوا إلى التهييج، والتحريض، وإثارة العواطف، واستدرار الدموع حتى لا يفكر أحد فيما يقولون، ولا يطالبهم بالتزام المنطق أو تقديم الدليل.



من هم الدعاة الحقيقيون للإسلام الأمريكاني*

صلاح عيسي **

ما كاد "رفاعة رافع الطهطاوي" يصل عام ١٨١٦ إلي مارسيليا بصحبة البعثة المصرية الثالثة التي أرسلها محمد علي الكبير إلي فرنسا، ليتعلم العلوم والفنون والصنائع في البلاد الأوروباوية، حتي احتجزتهم السلطات الفرنسية، في مكان كان معداً للكرنتينه، أي للحجر الصحي.. ولم يعترض الشيخ رفاعة -إمام البعثة- علي ذلك، ولم يأخذ بالرأي الذي كان يتبناه بعض فقهاء المسلمين، بأن الكرنتينه محرمة في الشريعة الإسلامية، لأنها تعتبر من "جملة الفرار من القضاء"!.

وبعد ذلك بحوالي القرن، وفي عام١٩٠٣، تلقي مفتي الديار المصرية الأستاذ الإمام "محمد عبده" رسالة من مواطن مسلم، يقيم في الترانسفال -إحدى مقاطعات جنوب أفريقيا الآن- يقول فيها انه يعمل في مناجم الذهب المنتشرة في تلك البلاد، ويستثمرها مهاجرون من النصارى، وبسبب طبيعة العمل، وقواعد الأمن الصناعي، فضلاً عن الشمس الحارقة، فهو مضطر للبس برنيطة من الفلين ليتوقى ضربة الشمس، فهل يكون -بذلك- كما أفتي بعض مشايخ بلاده -كافرا لتشبهه بالكفار- في لبس البرنيطة؟!

وأضاف المسلم الترانسفالي يقول في رسالته: إن أهل تلك البلاد من النصارى يذبحون الماشية علي غير الطريقة التي يذبحها بها المسلمون، إذ يضربونها بالبُلط ولا يذكرون عليها اسم الله، فهل يكون آثماً أن أكل منها؟!.

وعلى عكس ما حدث مع "رفاعة رافع الطهطاوي" الذي خضع للحجر الصحي في ميناء مرسيليا من دون أن يعرف أحد، إلا عندما أذاع هو الواقعة بعد ذلك بسنوات في

* جريدة نهضة مصر - ٢٨ / ١ / ٢٠٠٤
** كاتب ورئيس تحرير جريدة القاهرة

كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، فلم يتعرض للاتهام بالكفر لسعيه للفرار من قضاء الله، فقد تعرض الإمام "محمد عبده" لحملة صحفية عنيفة، لأنه بالفتوى الترانسفالية- أباح للمسلم أن يلبس البرنيطة، وأن يأكل طعام أهل الكتاب، ولم تكن الغيرة علي دين الله هي الدافع الوحيد للحملة، بل كان الدافع الأكبر لها صراعا سياسيا، بين الأستاذ الإمام، وبين الخديوي عباس حلمي الثاني، ليتهم صاحب الفتوى الترانسفالية، بالخروج عن الملة، وبالعمالة لأعداء الإسلام.. وبأنه دسيسة نصرانية تسعي للقضاء علي دين الله، وصلت إلي حد تركيب صورة من عدة صور، يظهر فيها الإمام "محمد عبده" وهو يراقص فتاة أوروبية في أحد الملاهي.

بعد قرنين من الزمان، لم يعد أحد من المسلمين يقول إن الحجر الصحي من جملة الفرار من القضاء، أو أن الشريعة الإسلامية تحرمه، وحين ظهرت -قبل حوالي ربع قرن- جماعة إسلامية، تحرم اللجوء إلي الأطباء، انطلاقاً من القول بأن الله هو الشافي، سخر منها الناس.

وبعد قرن من الزمان، لم يعد أحد يقول أن لبس البرنيطة تشبه بالكفار أو يحرم طعام أهل الكتاب، الذي يحلله القرآن الكريم بنص صريح.

وعلى الرغم من هذه الأمثلة، وعشرات غيرها فلا يزال البعض يتساءلون في استرابة: لماذا الدعوة إلي تجديد الخطاب الديني؟

المصدر الرئيسي لهذه الاسترابة، هو ذلك الفيلق من نجوم إعلام الإثارة في الصحف والقنوات الفضائية، الذي يخفي سطحيته وجهله وتخلّفه بمتابعة الأفكار التقليدية الشائعة بين الناس، ويسعى عبر ذلك- للحصول علي شعبوية زائفة تجعله يبدو الأكثر تمسكاً بما يسميه ثوابت الأمة، والأكثر تشدداً في الحفاظ علي دينها وحقوقها القومية، وبإثارة الريب والشكوك في كل دعوة للتجديد والحديث، باعتبارها خضوعاً لتدخلات وضغوط أجنبية يتوجب علي الأمة أن تتصدى لها وأن ترفضها.

ولأن الناس وخاصة العوام منهم- يفضلون الاستفادة بما هو تقليدي وشائع ومستقر بحكم أن ذلك يريحهم ويجنبهم مشقة بذل مزيد من التفكير، فقد نجح الأوغاد من نجوم إعلام الإثارة في إيهامهم بأن تجديد الخطاب الديني، هو شعار يدعو المسلمين للدخول في دين جديد، هو "الإسلام الأمريكاني" يستهدف بالدرجة الأولي، إلغاء آيات القرآن الكريم، التي تندد باليهود،

وتنقيته من كل دعوة للجهاد ضد الغزاة الأجانب. وما ينساه هؤلاء عامدين، أن الدعوة لتجديد الخطاب الديني، لا تسعى لتجديد -أو تغيير- الدين نفسه، ولكنها تسعي لتجديد الفهم البشري له، فالرسول - صلي الله عليه وسلم- ليس بيننا لكي يفسر لنا آيات القرآن الكريم، أو لكي نستفتيه فيما جدّ علي أحوال المسلمين الاجتماعية والاقتصادية، خلال القرون الخمسة عشرة التي مضت علي رحيله، أو حتى لكي نسأله عن الصحيح والمدسوس من الأحاديث النبوية المنسوبة إليه، فلا مفرّ من أن نجتهد في ذلك كله، وهو ما أوصانا به الرسول نفسه، حين تنبأ بأن الله سوف يبعث لأمته، علي رأس كل مائة سنة، من يجدد لها أمور دينها.

وكان ذلك ما فعله من سبقنا من المسلمين علي امتداد القرون، فتركوا لنا مدونة الفقه الإسلامي الثرية، التي وضعها بشر مثلنا، سعوا دائماً لتجديد الخطاب الديني بما يوافق ظروف الاجتماع البشري المتغيرة، حتى أن هذا الخطاب بالنسبة للفقيه الواحد، كان يتغير من بلد إلى آخر، ليتواءم مع ظروفه، وهو ما يعني، أن الخطاب الديني -أو الفهم البشري للنصوص المقدسة- هو عمليه تدور مع دوران الزمان، وتتغير بتغيره، وأن ما اجتهد فيه السابقون، وكان صالحاً لزمانهم، ليس -بالضرورة- صالحاً لزماننا!.

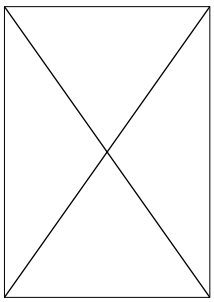
وما ينساه هؤلاء عامدين، هو أن اليقين بأن الإسلام صالح لكل زمان وكل مكان، لا يكتمل إلا باليقين بأن النص الإسلامي المقدس - الذي ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح- لابد أن يكون عاماً، يقر قاعدة، تصلح للأحوال المتغيرة وتقبل تطبيقات مختلفة مادامت هذه التطبيقات تحقق الهدف الذي قصده الشارع، ولا تفسير للمسكوت عنه في القرآن الكريم من أحوال الاجتماع البشري، التي لم تكن قائمة في العهد النبوي، علي الرغم من أنها تدخل بالطبع في علم الله عز وجل، إلا انه ترك للمؤمنين به الفرصة للاجتهاد في أحوالهم المتغيرة في ضوء القواعد العامة، التي وردت في النص المقدس.

ما ينساه هؤلاء عامدين، هو أن تجديد الخطاب الديني، بالإعلاء من شأن العقل والحرية، كان أحد أهم العوامل التي أدت إلى ازدهار الحضارة الإسلامية في العصور الوسطي، بينما كانت أوروبا ترزح تحت طبقات كثيفة من الظلام، بل وكان هذا التجديد، هو الذي انتقل من الأندلس إلي أوروبا، فاستفادت منه، وأضافت إليه، وكان أحد الروافد التي ساهمت في بناء قواعد الحضارة الغربية القائمة الآن، في الوقت

الذي أخذت فيه الدعوة لتجديد الخطاب الديني تتراجع في بلاد المسلمين، بسبب تصاعد نفوذ الداعين للتقليد والجمود من فقهاء السلاطين الذين عملوا علي توظيف النص الشرعي لحساب الاستبداد السياسي، فأساءوا للإسلام والمسلمين، وقادوا الأمة لتدهور حضاري، ما لبث أن أوقع بلاد المسلمين بلداً بعد آخر تحت أقدام الغزاة الأوروبيين، الذين استفادوا من تجديدنا وطوروه، وأضافوا إليه، بينما تخلينا عنه، فتقدموا وتخلفنا، وسادونا بعد أن كنا أنداداً لهم.

وعلى عكس ما يدعي هذا الفيلق من رجال الدين والإعلاميين، المناهضين والمشككين في الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، فإنهم بما يفعلون، لا يقاومون بوش، ولا يتصدون للنزعة الإمبراطورية التي تسيطر علي الإدارة الأمريكية، ولكنهم -من الناحية العملية- يمهدون لها الطريق، إذ لا شك أنه مما يسهل تنفيذ هذه الخطة أن يظل المسلمون يؤمنون بأن الحجر الصحي حرام، لأنه من جملة الفرار من القضاء، وأن لبس البرنيطة حرام لأنه تشبه بالكفار، فتتفشى بينهم الأوبئة، وتقضي عليهم ضربات الشمس، وبذلك يجد "بوش" الطريق ممهداً أمامه للقضاء علي الأمة الإسلامية!.

فهم -وليس أحد غيرهم- الدعاة الحقيقيون للإسلام الأمريكاني!.



ملاحظات حول حوار التجديد

إبراء الذمّة .. أم رفع الغمّة؟!

علي مبروك*

رغم ما يربو على القرن من ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد -وككل شئ في هذا العالم التعيس- قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملا وشاملا؛ الأمر الذي أجبر العرب على استعادة "سؤال" يعد -تاريخيا ومعرفيا- من إرهاصات "الحداثة" ومقدماتها، في اللحظة التي بدا فيها لهم، أو حتى لبعضهم، أنهم -وللمفارقة- يغادرون عالم "الحداثة" إلى ما بعدها.

وإذ يبدو أن بعضا من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوه والالتباس، وهو التشوه الذي يطال -لسوء الحظ- دلالة الثلاثي المفاهيمي الذي يتركب منه هذا العنوان الرئيسي: "تجديد الخطاب الديني"، وبكيفية تبدو فيها المجاورة بينها، وهى أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقراً، في حاجة إلى إعادة النظر والاعتبار. إذ الحق أن تلك "المجاورة"؛ وأعني من حيث هى آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هى أحد أهم أصول أزمته. وهنا فإن ما يبدو من كون مفهوم "الخطاب" هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثي المفاهيمي؛ وأعني من حيث يبدو كالجامع بين "التجديد" كممارسة عليه من جهة، وبين "الديني" كوصف لحدوده ومحتواه من جهة أخرى، لابد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولا من وطأة التشوه والالتباس.

ولعل أصل الالتباس الذي يطال مفهوم "الخطاب" في العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه

* مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة

يرتد والخطابة، إلى جذر لغوي واحد؛ الأمر الذي تيسّر معه للبعض أن يختزل "الخطاب" في مجرد "القول" لغة وبلاغة. وبالرغم من أن لفظ "الخطاب" إنما ينطوي على معنى "القول" لا محالة، فإن دلالته "كمفهوم" إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران "القول" ويتجاوزانه إلى ما سواه، ومن هنا ما يتسمان به من شمول وكلية يرتقي معها "الخطاب" إلى حدود المفهوم "المعرفي" القادر على العقلنة والتفسير. ورغم ما يبدو -والحال كذلك- من أن صرف دلالة الخطاب إلى مجرد "القول" ولا شئ سواه، إنما يؤول إلى ابتذاله؛ وأعني من حيث ينتهي إلى تغييب ما يجعله منتجا لمعرفة حقة، فإن كثيرين من ذوي الوعي الساذج والفهم البليد، لم يجاوزوا بنطاق "تجديد الخطاب الديني" حدود "تغيير" أسلوب القول، وتحديث لغة "الوعظ"، وبكيفية كان لابد معها أن تكون "المرجعية" في التجديد لأصحاب الصفة والشأن في إدارة "الوعظ والإرشاد".

وإذ يبدو أن وعيا بدلالة الخطاب يتخطى هذا الفهم البليد، فيتجاوز حدود "القول" إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه، هو أمر بالغ الجوهرية حقا من أجل بناء "معرفي" للخطاب يقدر معه الوعي على احتوائه. والسيطرة عليه توطئة لتجاوزه، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر فيما يتعلق بهذا القائم في الوراء، قارا تحت السطح، إنما يتجاوز، لا مجرد "القشرة الأولى" للقول؛ وأعني بها لغته وأسلوبه، بل وحتى قشرته الثانية"؛ وأعني بها محتواه ومضمونه، إلى ما يقوم كامنا خلفهما من نظامه وبنيته العميقة. ولعل قيمة هذا الثاوي في الخلف (نظاما وبنية) تتأتى من كونه يكاد يمثل بوتقة انصهار كل من "القول" و"العقل" في هوية واحدة، وعلى نحو يكاد يدنو فيه -أي الخطاب- من أن يكون، لا نظاما أو بنية لمجرد "القول"، بل تعيينا لنظام وطرائق وآليات عمل "العقل"، فإن ذلك يستلزم ضرورة مقاربة مفهوم "التجديد" الذي يبدو غير قادر على استيعاب أي اشتغال على "الخطاب" إلا من حيث مضمونه، وليس أبدا من حيث بنيته ونظامه.

إذ يبدو أن طبيعة "التجديد" -من حيث هو فعل يتعلق بشئ تقادم عهده، ويُراد -مع ذلك- إطالة أمده، إنما تعّين حدود اشتغاله عند مجرد مضمون هذا الشئ ومادته، وليس نظامه وبنيته. فتجديد أي شئ إنما يعني مجرد إضافات، أو حتى تغييرات، تطال مضمونه ومادته، ومع الاحتفاظ، بالطبع، بنفس نظامه وبنيته. ومن هنا فإن "تجديد بناء" هو أمر يختلف كليا عن "بناء جديد"؛ وأعني من حيث يحيل البناء الجديد إلى تحول يطال البنية نفسها، وبما يقتضي تفكيكا لبنية ونظام البناء القديم، على نحو يهيئ لبديل مغاير. وهكذا فإن الأمر

يقتضي -فيما يتعلق بمقاربة حقة للخطاب تطال بنيته ونظامه، وهما الأساس في عالم أي خطاب- ضرورة مجاوزة مفهوم "التجديد" إلى آخر أرقى يهيئ لخطاب بديل.

ولعل تعدي الخطاب لكل من مجرد "الأسلوب والمحتوى" اللذين يبدوان كقشرتين يرقد تحتهما أصله وأساسه؛ وأعني بهما نظامه وبنيته اللذان يدنوان من أن يكونا نظاما للعقل (وأعني من حيث يشكل الخطاب ويتشكل فيه وبه في آن معا)، إنما يحيل إلى شمول الخطاب وكليته وبكيفية يصبح معها تحديده بمجرد "الديني" قصورا لابد للوعي في سعيه إلى تعيين أزمة الخطاب من تجاوزه ورفعه. فالدين، هنا، ليس إلا مجرد أحد أقنعة الخطاب التي يعمل من تحتها، بنية ونظام يغوص كلاهما مطمورا تحت تموجات أقنعة شتى، من بينها الديني والسياسي والاقتصادي والفني،بل وحتى العلمي، تمثل جميعها أقنعة لنظام قار خلفها ينتظمها، وأيضا يتجاوزها.

حقا إن للديني -في سياق الخطاب العربي الراهن بالذات- خصوصية تتأتى من كونه الفضاء الممتد الذي تبلور فيه هذا الخطاب على مدى تاريخي طويل، واكتسب من ذلك سلطته الخاصة التي راحت تترسخ وراء قداسة "الديني" وتعاليه. ولكن مراوغات هذا الخطاب، إنما تستهدف -من وراء تعيينها لما يلزم تجديده بأنه "الديني" ولا شئ سواه- لا مجرد التغطية على بؤس أشكال الممارسة تحت أردية الأقنعة الأخرى للخطاب (من سياسية وفكرية وعلمية وغيرها)، بل وإطالة أمد بقائه أيضا، لا عبر مجرد هذه التغطية، بل -والأهم- عبر تثبيت نفس بنيته التي لابد أنها تترسخ إذ تتزركش بزخارف تخايل معها "بتجديد" لا يجاوز البتة مظهرها إلى جوهرها العميق.

ومن هنا جوهرية "ضبط المفاهيم"، ليس فقط لما يؤول إليه هذا الضبط من الانتقال من مجرد "تجديد" وزركشة المظهر إلى "تفكيك" وبناء الجوهر، ومن حصر الاشتغال على الخطاب في أحد أقنعته -رغم جوهريته وخصوصيته- فقط، إلى إطلاق الاشتغال عليه كنظام وبنية ينتظمان كافة الأقنعة ويتجاوزانها أيضا، بل وأيضا لما يؤول إليه من تحرير الوعي من الانخراط في ممارسة لا يفعل فيها إلا من يفكر بحسب شروط "الخارج" ومواصفاته، وإن بدا له عكس ذلك.

إذ من المفارقات أن تجديدا لا يجاوز زركشة المظهر إلى تفكيك وبناء الجوهر، هو -ولا شئ سواه- ما تبتغيه قوى الخارج، التي يعنيها الإبقاء على نظام خطاب يؤول -في الجوهر- إلى ترسيخ التبعية. فإذ يتكشف الخطاب في العمق، عن نظام في التفكير بأصل أو نموذج أو

أجندة جاهزة سلفا، وهو ما يحتاج إلى نقض وتفكيك من حيث هو الأصل المؤسس لكل تبعية- فإن ذلك بعينه هو ما تبغي "قوى الخارج" ترسيخه وتثبيته، وفقط يتعلق الأمر بتغيير في النموذج أو الأجندة التي يجري التفكير بها. وهكذا فإنه فيما ينبغي أن ينصرف جهد الوعي إلى تفكيك ونقض تلك الآلية التي لا يعرف معها الخطاب إلا التفكير بأجندة أو سلف جاهز، فإن "قوى الخارج" لا تبغي من وراء ما تثرثر به عن "التجديد" إلا تدشين أجندة أو سلف مغاير، وكنموذج لا سبيل إلا إلى احتذائه بالطبع. وهكذا فإن حدود التجديد، هنا، لا تتجاوز مجرد استبدال سلف أو أجندة بأخرى، وليس تجاوز تلك الآلية في التفكير بسلف أو أجندة، والتي تمثل المأزق الحق للخطاب. وإذن فإن التجديد لا يتجاوز حدود مضمون الخاب (أو أجندته وسلفه) إلى بنيته ونظامه هو ما تستهدفه قوى الخارج. إذ الحق أن "نقضا" و"تفكيكا" لنظام خطاب هو المكرس للتبعية، في العمق، لا يمكن أبدا أن يمثل هدفا لأولئك السادة في الخارج الذي لا يمكن أن يعنيهم، تثبيتا لهيمنتهم، إلا مجرد نقل الخطاب مما يتصورنه تبعية للأقدم إلى التبعية للأحدث الذي يجد في الغرب أصله.

وهكذا فإن الانعتاق الحق من الاشتغال بحسب أجندة الخارج وشروطه، إما يتأتى من نوع وكيفية ممارسة الوعي على الخطاب، وليس أبدا من مجر التأكيد على "أن تجديد الخطاب (الإسلامي) ضرورة داخلية (عربية-إسلامية) عميقة، تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردي في العالم، وهى ضرورة لا صلة لها بمطالب بعض الدول الكبرى، حتى لو حدث تماس في لحظة من اللحظات". إذ الحق أن الأمر لا يتعلق بمجرد التماس في اللحظة، وهو أمر وارد بالطبع، بل بذلك النوع من التماس الأخطر الذي يتعلق بعمل الوعي وطرائق اشتغاله. وأعني أن هذا التأكيد سوف يبقى خارجيا محضا ما لم يرتفع الوعي بطرائق اشتغاله على الخطاب من لعبة استبدال النماذج والأقنعة، التي تتناحر على ساحته، إلى تفكيك ونقض آلياته وبنيته العميقة.

والحق أن تحريرا للوعي من الاشتغال بحسب هيمنة قوى الخارج يعد أمرا بالغ الجوهرية حقا، لأن ضغوط الخارج قبل أكثر من قرن، كانت هى علة إخفاق خطاب الإصلاح أو التجديد عند تبلوره آنذاك مع الرائد الأكبر (محمد عبده) الذي لم يزل أحفاده وأفراد سلالته يفكرون للآن على طريقته. فقد راح هذا الخطاب، بتأثير الضغوط عليه، يتبلور مجاورا بين النقائض، لا مفجرا لها، ومعتذرا عن واقع بائس بأصل نقي وخالد، وقائم هناك عند السلف، وهو نفسه الأصل الذي أدرك الأستاذ الإمام ملامحه متحققة في أوروبا (حين رأى فيها إسلاما من غير

مسلمين)، وعلى نحو بدا فيه وكأن "الرائد الكبير" إنما يخايل بأن جوهر الإسلام (متحققا بعيدا عن السلف فيما وراء الزمان) هو نفسه جوهر الحداثة (متحققة فيما وراء المكان من غزاة الشمال)، ومدركا فيهما "أصليين" لا سبيل إلى رفع بؤس الواقع إلا عبر احتذائهما، احتذاءا يستحيل إلا عبر المجاورة والقفز؛ وأعني "المجاورة" بين مفاهيم وأصول لا سبيل إلى استعادتها إلا عبر "القفز" فوق الواقع (زمانا ومكانا). ولعل الخطاب، إذ راح هكذا يمارس عبر آليتي المجاورة والقفز، كان يحد من قدرته على إنجاز إصلاح حقيقي، وأعني من حيث أن هاتين الآليتين كانتا -وللمفارقة- تنتظمان وتؤسسان بنية التراث الطويل الذي انبثق هذا الخطاب لإصلاحه بالذات، فبدا وكأن الإصلاح إنما يعمل ضد نفسه؛ وأعني من حيث يخوض ضد التراث بنفس الآليات المؤسسية في هذا التراث ذاته. والحق أن هذه الآليات قد أعاقت الخطاب وآلت به إلى الإخفاق فعلا.

ذلك أنه إذا كان الطهطاوي، قد انشغل بالإسلام، قبلا، كظهير للحداثة وسندا لها، الأمر الذي جعل دوره ينحصر في مجرد التبرير والتسويغ، فإن ضغوط الحقبة الكولنيالية قد فرضت على الأستاذ الإمام تبني نوع من الوعي الاعتذاري المحاصر راح معه الإسلام يمارس نفس دوره التبريري، ولكن كأصل في موازاة الحداثة، وليس كظهير وسند لها فقط. وبالطبع فإن وعيا "اعتذاريا" لابد أن يكون "تجاوريا"، وأعني من حيث يكون مضطرا إلى المجاورة بين مفاهيمه محتفظا لكل منها بهويته الخاصة، وليس تفجيرها أو تذويبها في هوية واحدة، وذلك انطلاقا من انشغاله بتأكيد هويته التي لا يقدر على صهرها أو تذويبها في الآخر، يمثل ما يعجز عن تذويب الآخر لأنه يقع تحت هيمنته، فيضطر لذلك للاحتفاظ بهما متجاوران، وككل المفاهيم التي تتجاور، ولا تتفجر أو تنصهر، فإنها وبمجرد غياب الشروط التي تفرض عليها هذا التجاور سرعان ما يتشظى كل في اتجاه، حيث "التجاور" لا يحيل إلا إلى علاقة خارجية محضة يقوم فيها طرف إلى جوار آخر. وبالطبع فإنها من أبسط أنواع العلاقات وأكثرها فقرا، وأعني من حيث تفتقر إلى ثراء علاقات الباطن التي تجعل طرفين يتخلى كلا منهما عن وجوده الخاص من أجل وجود أشمل وأرقى يتعداهما. وعلى أي الأحوال فإن ما تؤول إليه المجاورة من التشظي قد كان فعلا هو ما انتهت إليه مصائر الإصلاح مع الأستاذ الإمام أو بالأحرى مع أفراد سلالته من بعده.

وإذ يستحيل الإصلاح عبر "المجاورة"، فإنه يستحيل كذلك عبر القفز فوق الواقع. حيث الواقع -أي واقع- ليس جملة ممارسات عمياء لقوى منفلتة تعمل في انفكاك عن العقل

(وأعني به العقل بالمعنى الثقافي؛ أي العقل الذي يتشكل في الثقافة إذ يشكلها)، بل هو بناء ينطوي تحت سطحه على معنى يجد أصله في عقل ما (بالمعنى الثقافي أيضا). ولعله يلزم التأكيد هنا على أن "الثقافة" هى نقطة انحلال التعارض بين كل من العقل والواقع، وأعني من حيث تمثل فضاء يتشكل فيه العقل من جهة، ويجد فيه الواقع أساسه ومعناه من جهة أخرى، فإن ذلك يحيل إلى استحالة السؤال عن الأولوية لكل من الواقع على العقل، أو العكس، وذلك من حيث تمثل الثقافة بؤرة انصهارهما في هوية واحدة يستحيل الارتداد بها إلى الواحد منهما بمعزل عن الآخر. وإذ الواقع، وحتى العقل، يكاد كلا منهما أن ينحل إلى نظام يجد ما يؤسسه في بنية الثقافة- التراث، فإن ذلك يعني أن تجاوزا لبؤس الواقع أو العقل، إنما يستحيل تماما إلا عبر الارتداد بهما إلى ما يؤسس لبؤسهما في عمق هذا التراث/الثقافة. ومن هنا، ليس فقط جوهرية الاشتغال على هذا التراث/الثقافة، بل وكذا ضرورة البدء منه في أي عمل يستهدف تحرير العقل، والواقع بالتالي، من أزمتهما، وليس أبدا مفارقته والقفز فوقه. إذ الحق أن قفزا فوقه لن يؤول إلا إلى إعادة إنتاجهما؛ أعني العقل والواقع، وليس أبدا تجاوزهما، وهو ما يحدث الآن لسوء الحظ.

وليس من شك في أن الخطاب قد أجبر على هذا القفز ابتداء من وعي محاصر ألزمه أن يفكر معتذرا عن تاريخ من العبء والانحراف، بأصل نقي يقوم وراءه ولابد من القفز إليه إذ الحق أن وعيا يشقى بالأزمة والحصار لا يمكن أن يمارس البتة إلا اعتذارا عن انحراف، والتياذاً بمثال، فإن التاريخ -الانحراف، إذ يثقل على كاهل الوعي ويشقيه لا يملك الوعي إلا أن يهرب من مواجهته قافزا فوقه. وهو إذ يقفز فوقه، ملتاذا بمثال خلفه، لا يجد بعضا من سلامه فقط، وإنما يجد أيضا انفراجا -لا شك في كونه زائفا- لأزمته مع ما يراه تاريخا من الانحراف عن الأصل-المثال، وأعني من حيث لا يرتد بتلك الأزمة إلى طبيعته، وإلى نوع علاقته مع كل من المثال وما يراه انحرافا عنه، الأمر الذي كان يعني أن يكتشف أصول أزمته في بنيته هو ذاته، بل يرتد بتلك الأزمة إلى شروط تقع خارجه كليا، أي في "الاستبداد" أو "الاستعمار"، وبكيفية جرى معها اختزال الأمر ببساطة في أن رفعا لكليهما) أعني الاستبداد والاستعمار) إنما يؤول إلى تجاوز "الانحراف" من جهة، واستعادة الأصل الضائع من جهة أخرى. وهكذا راح الوعي يرتد بالأزمة إلى "السياسة" ومدركا لشروط تجاوزها في "السياسة" أيضا، الأمر الذي يكشف عن وعي يطلب البراءة كاملة من أي دور له في الأزمة، وبعبارة أخرى فإنه الوعي يلتمس إبراء الذمة، وليس إزاحة الغمة.

ولعل إزاحة للغمة حقا تستلزم انقلابا يطال طبيعة علاقة الوعي بموضوعه وطرائق اشتغاله عليه؛ وأعني بذلك ضرورة أن يقارب الوعي موضوعه، ولا يقفز فوقه، وأن يجابهه من غير أن يفر منه، وهو ما يعني أن يجعل "الوعي" من بنيته وطرائق اشتغاله ونوع علائقه مع موضوعاته، موضوعا لتحليل ونقد، أو أن يكون هو ذاته موضوعا للوعي وإلا فإنه لن يقدر، مع ثبات بنيته وطرائق ونوع علائقه، إلا أن يعيد أبدا إنتاج أزمته، لأنه يكون واقعا في قبضة "موضوعة" لا يستطيع مجاوزته، وإن كان -وللمفارقة- يرفضه. إذ الحق أن موضوعا يدركه الوعي كانحراف، لا يمكن إدراكه أبدا إلا ضمن دائرة "الحكم الأخلاقي"، وليس "الفعل المعرفي".

وليس من شك في أن موضوعا يدركه الوعي "أخلاقيا" وليس "معرفيا" هو موضوع لا يمكن للوعي أن يتجاوزه، حتى وإن بدا أنه يرفضه ويسعى للفكاك منه. فالمجاوزة تتطلب هيمنة على الموضوع لا يحققها الوعي بمجرد رفضه، بل باستيعابه -بالأحرى- ومعرفته. وهكذا فإن مجاوزة الوعي لموضوعه تقتضي منه أن يتحول به من كونه موضوعا "لحكم أخلاقي"، إلى أن يكون "موضوعا" "لفعل معرفي"، وهو التحول الذي ينتقل معه "الموضوع" من كونه "انحرافا" إلى أن يكون تحققا ضمن شروط ما، وهو تحقق له قوانينه التي يمكن السيطرة عليها عبر استيعابها وفهمها.

وإذا كان يبدو -هكذا- أن الهيمنة -وهى شرط المجاوزة- لا يمكن أن يحققها وعي يقارب موضوعه "أخلاقيا"، لا معرفيا"، فإن ذلك يحيل إلى أن "الأزمة". حقا هى في صميم "الوعي"، وليست أبدا في "موضوعه"، وبما يحيل إلى ضرورة أن يتمحور "سؤال التجديد"، لا حول "الموضوع"، وإنما حول "الوعي".

ولسوء الحظ فإن "سؤال لتجديد" في جل المحاولات الراهنة لا يتجاوز حدود "الموضوع" إلى "الوعي"، وبما يعني أنها لم تتجاوز حدود "الأخلاقي" (إدانة واعتذارا) إلى "المعرفي" (هيمنة ومجاوزة)، وبكل ما يترتب على ذلك من دوام الانشغال بنفس آليات التوفيق -أو بالأحرى التلفيق- والمجاورة. وإذ يحيل ذلك إلى أن المسار طويل حقا من أجل "الجديد" الحقيقي، فإن خطوة أخرى في هذا المسار لابد أن تبدأ من هنا؛ وأعني من الانشغال بسؤال "الوعي" هذه المرة.

التجربة الدستورية في العراق

عبد الحسين شعبان ❖

احتدم النقاش والجدل بشأن (الدستور) المنشود خصوصا بعد انهيار النظام الاستبدادي الشمولي السابق، وبدء مرحلة جديدة من التطور السياسي في العراق. ورغم تداخل هذه المرحلة مع وقوع البلاد تحت نير الاحتلال، فقد ظل الحوار لسنوات طويلة وربما لعقود من الزمن، في مسألة حيوية مغيبا، ولذلك يمكن اعتباره في الوقت الحاضر قضية راهنة ولا يمكن تأجيلها لأنها في غاية الخطورة.

وحاليا يكتسب الحوار حول الدستور أهمية فائقة، لأنه لا يتعلق بأوضاع الحاضر فحسب، بل بأوضاع المستقبل أيضا، وليس بصورة مؤقتة بل دائمة. واصبح من هو مختص أو غير مختص يدلي بدلوه في قضايا الدستور والقوانين والتشريعات والاقتصاد والثقافة غيرها، فهذه مسالة أصبحت جزءا من الوضع السياسي الراهن، وفي ظل حرية التعبير التي أصبحت متاحة بعد التغيير. وعلي الجميع إن يقولوا رأيهم فيها، بيد إن المختصين يقع عليهم عبء أكبر بحكم مسؤولياتهم، فضلا عن الطاقم السياسي من النخب الفكرية والثقافية والحقوقية.

وإذا كان الاختلاف بشأن مسالة الحكم الانتقالي والوزارة المنبثقة عنه قائما، إلا أنه خلاف مؤقت وإن تقاطعت الرؤي، بحكم طبيعة المجلس والوزارة المؤقتتان (الانتقاليتان)، فإن الاختلاف بشأن الدستور يمكن أن يكون (دائما) أي مستمرا خصوصا فيما يتعلق بالقيم والمبادئ والقواعد والمصادر والنظم التي يمكن اعتمادها.

واتخذ الخلاف شكلا ومضمونا بعدا

❖ باحث وحقوقي عراقي- لندن

سياسيا وقوميا ومذهبيا منذ الإعلان عن تشكيل لجنة دستورية، قيل أنها لاختيار مجلس دستوري أو تحديد المبادئ لطريقة الاختيار. وشمل الاختلاف طريقة اختيار المجلس، فذهب آية الله السيد علي السيستاني إلي التأكيد في أكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة إلى أنه يريده مجلسا منتخبا. وكان هناك رأي آخر بإجراء انتخابات محدودة في المحافظات والمدن من النخب السياسية والدينية وغيرها، في حين أن رأيا ثالثا كان بين الرأيين. أما الرأي الرابع فقد عبر عن رغبته في تأجيل موضوع الدستور الدائم لحين إجراء انتخابات عامة لمجلس تأسيسي (برلمان) وهو الذي يقوم بتشريع الدستور، وبخاصة بعد رحيل قوات الاحتلال وعن طريق الإرادة العراقية الحرة والمستقلة.

صيغة الفيدرالية

وارتأى السيدان مسعود البرزاني وجلال الطالباني ممثلا الحركة الكردية في مجلس الحكم، ضرورة اعتماد الدستور صيغة الفيدرالية بين العرب والكرد، وليس علي أساس جغرافي أو مناطقي كما يدعو البعض إلي ذلك، أو نظام للولايات كما يذهب بعض الإسلاميين.

وبين هذا وذاك هناك قلق أخذ يكبر لدي أوساط واسعة، من أنها ستتحول إلي (أقلية) محكومة وربما حسب بعض المخاوف إلى (مضطهدة)، خصوصا وان مجلس الحكم الانتقالي اعتمد طريقة القسمة الطائفية - الإثنية، وليس الاعتبارات الوطنية والسياسية، في اختيار أعضائه، رغم إن كثرة من أعضائه هم من ذوي الماضي النضالي المشهود، إلا أن طريقة التعيين والصلاحيات، وخضوع المجلس للإدارة المدنية الأمريكية ورئيسها السيد بول بريمر، جعلت الشكوك تكبر والمخاوف تتعاظم والقلق يتسع، بشأن المستقبل وبخاصة في موضوع الدستور.

النعرات الطائفية

ويكاد الأمر يشكل هاجسا مستمرا وشغلا شاغلا لأوساط وقوي وأطراف كثيرة، قسم منها داخل مجلس الحكم الانتقالي، والقسم الآخر خارجه وترفض صيغته. ورغم إن الاثنين يحذران من خطر النعرات الطائفية والمشاحنات المذهبية التي لو استفحلت، لا سمح الله، ستؤدي إلى حرب أهلية يكون الجميع ضحاياها، إلا أن الأمر ليس بالنوايا والتصريحات، فثمة شيء علي الأرض وفي الميدان يشي بخبر آخر لعله لن يكون مفرحا!.

وثمة اتجاهات متقاطعة بشأن مرجعية الدستور ومصادره، فهناك اتجاه متشدد

يدعو ويصر علي اعتبار الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، بينما يذهب اتجاه (اقل تشددا) إلي اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع، في حين إن هناك اتجاها علمانيا (ليبراليا) يصر هو الآخر علي سن دستور علماني لا علاقة له بأي شكل من الأشكال بمصادر الشريعة. ويبرز توجه آخر يؤكد علي ضرورة احترام القيم الدينية الإسلامية والمسيحية والديانات الأخرى مع الدعوة إلي فصل الدين عن الدولة.

ومن باب العلم فإن القانون الأساسي لعام ١٩٢٥ (و هو الدستور الأول) الذي يتكوّن من ١٢٣ مادة، اعتبر في المادة ١٣ منه أن الإسلام دين الدولة الرسمي مثلما دعا إلي احترام الديانات والشعائر الأخرى. وتضمن دستور ١٤ تموز (يوليو) مادة واحدة فقط من مجموع ٣٠ مادة، تؤكد إن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، كتبها الزعيم عبد الكريم قاسم بقلمه وبخط يده علي مشروع الدستور الذي أعده الفقيه القانوني حسين جميل كما يذكر هو نفسه.

انطلاقا من كل ذلك وبحكم المسؤولية الوطنية، أقول إن التأني في صياغة وتشريع الدستور مسألة مهمة للغاية، كما أن إيكالها إلى جهة غير منتخبة قد تثير كثيراً من الإشكالات خصوصا في ظروف غير طبيعية وفي ظل احتلال. وإذا كان الوقت ضروريا فإن الحكمة والتوافق أكثر ضرورة. والانتخابات تحتاج إلى إحصاء سكاني وبيانات متكاملة، والإحصاء السكاني لن يتم قبل عامين على أقل تقدير، ولن يكون الأمر يسيرا بوجود الاحتلال، الذي يتطلب أن يحدد سقفا زمنيا لرحيله. علي أن لا تترك البلاد لمزيد من الفلتان الأمني، ولهذا اقتضى الأمر العودة للشرعية الدولية وملء الفراغ من جانب الأمم المتحدة في الفترة الانتقالية، والإشراف علي الانتخابات في إطار التعددية والمساواة واعتماد المناطق السكنية والجغرافية للمرشحين والناخبين.

الفراغ الدستوري

ولكن هل تبقي البلاد حتى تلك اللحظة بدون دستور؟ الجواب لا بد من سد الفراغ الدستوري بإصدار إعلان دستوري مؤقت أو العودة إلى دستور ١٤ تموز (يوليو) عام ١٩٥٨ بعد تعديله لكي يتناسب مع الوضع الجديد ولإقرار مبادئ التعددية والتداولية والتناوبية واحترام حقوق القوميات والأقليات وجميع التكوينات، كمرحلة أولي لإقرار حقوقها كاملة.

وإذا كان كولن باول وزير الخارجية الأمريكي قد حدد شهر كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٣ موعدا لإعلان متي سيتم

إنجاز صياغة الدستور الجديد لكي يتم اعتماده فإن الأمر لا يحتاج إلى كثير انتظار للشروع بهذه الخطوة لحين سن دستور دائم جديد للعراق الديمقراطي المنشود، وذلك بالشروع بإصدار إعلان دستوري مؤقت أو العودة كما أشرنا إلى دستور ١٤ تموز)يوليو) بعد تعديله لسد الفراغ الدستوري واستعادة الحياة الطبيعية تدريجيا.

مشكلة قديمة

ظلت قضية الدستور وتفرعاتها إحدى أهم إشكالات ومشكلات الدولة العراقية منذ تأسيسها في ٢٣ آب (أغسطس) ١٩٢١ . والدستور باعتباره مجموعة القواعد القانونية الناظمة لعلاقات الدولة بالمجتمع، هو تعبير عن تطوره الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي والروحي في مرحلة من مراحل تطوره، يمثل إحدى الإشكاليات الأساسية للدولة العراقية الراهنة خصوصاً بانهيار النظام الشمولي الاستبدادي السابق، الذي حكم البلاد نحو ٣٥ عاماً بالضد من إرادة الشعب وتطلعاته.

ومن المفارقة أن تكون الإطاحة بالنظام السابق، مقرونة بغياب دستوري وفراغ سياسي وإداري وبفقدان الاستقلال الوطني وتعرض سيادة العراق كدولة إلى التعويم ونهب وسلب مؤسساتها ومرافقها الحيوية وتدمير هياكلها الارتكازية وبنيانها التحتي، وكذلك تخريب منشأتها الثقافية والتراثية بما فيها المتاحف والمكتبات والجامعات، التي تعرضت إلى تخريب وحرق شبه منظم أو غير عفوي علي أقل تقدير.

ولذلك تصبح مناقشة قضية الدستور بالارتباط مع إشكالية الدولة العراقية فرض عين وليس فرض كفاية كما يقال وهي اختيار واضطرار في آن. ومن هذا المنطلق سأسعى لتقديم القراءة الارتجاعية للماضي بهدف استشراف آفاق المستقبل.

التجربة الدستورية
والبحث عن هوية الدولة

مرّ العراق خلال تطوره الدستوري بثلاث فترات إذا جاز التعبير: **الأولى**: فترة العهد العثماني حين بدأت بعض التطبيقات الدستورية الغربية المحدودة وبخاصة بعد العام ١٩٠٩ ثورة اتاتورك ١٩٠٨ والحركة المشروطية في ايران ١٩٠٦ . **والثانية**: فترة العهد الملكي وقد صدر (القانون الأساسي) للمملكة العراقية في العام ١٩٢٥ بعد قيام الحكم الأهلي عام ١٩٢١ باستقدام الملك فيصل الأول وتنصيبه ملكاً على العراق. وبفرض صيغة بيرسي كوكس -مس بيل- النقيب علي الحكم بعد فشل ثورة العشرين من تحقيق أهدافها. **والثالثة**: فترة العهد

الجمهوري، التي بدأت بعد ثورة ١٤ تموز (يوليو) عام ١٩٥٨ وصدور الدستور المؤقت في ٢٧ تموز (يوليو) ١٩٥٨ حيث ألغي النظام الملكي وأعلن عن قيام النظام الجمهوري وجاء ببعض المبادئ الدستورية الجديدة خصوصاً بتأكيد شراكة العرب والأكراد في الوطن العراقي وهو أول نص دستوري يتضمن الإقرار بحقوق الشعب الكردي، لكنه من ناحية أخرى كان البداية لتعطيل الحياة الدستورية في العراق حيث تم قطع خط التطور التدريجي واستعيض عنه بإرادوية قسرية ازدادت ضيقا وعسفا مع مرور الأيام.

وبدلاً من معالجة العيوب والنواقص والثغرات في النظام الدستوري السابق، فان هيمنة (العسكر) علي مقدرات البلاد قد أدي تدريجياً إلي وضع مبادئ الدستور علي الرف وعطّل الكثير من القواعد الدستورية. وقد غاب من الحياة السياسية طيلة ما يزيد عن أربعة عقود ونيف من الزمان أي حديث عن قضايا الدستور والشرعية الدستورية ودستورية القوانين واستقلال القضاء وغيرها، بل أعتبر الحديث في مثل هذه الأمور مساس بأمن الدولة يعرض أصحابها إلى أغلظ العقوبات.

القانون الأساسي لعام ١٩٢٥

رغم إن العراق كان خاضعاً للنفوذ البريطاني ومقيداً بمعاهدة ١٩٢٢ إلا انه تم إنجاز تشريع دستوري بعنوان (القانون الأساس العراقي) لسنة ١٩٢٥ وذلك بعد أن تقرر في مؤتمر القاهرة ١٩٢١ تشكيل حكومة أهلية في ظل الانتداب البريطاني مقيدة بقانون، برئاسة الأمير فيصل الذي رشح لعرش العراق بتأييد من بريطانيا، وتأسس الحكم الأهلي فعلاً بتاريخ ٢٣ آب (أغسطس) ١٩٢١ . وقد كان مشروع القانون الأساسي قد أعد في وزارة المستعمرات البريطانية من قبل المستر يونيك والسير بونهام ادوارد (مستشار العدلية العراقية) وكذلك المندوب السامي السير بيرسي كوكس، إضافة الي مشاركة كل من ناجي السويدي (وزيراً للعدل) وساسون حسقيل (وزيراً للمالية) وفي ما بعد لجنة برئاسة عبد المحسن السعدون وعضوية كل من ناجي السويدي ورؤوف الجادرجي وأطلق عليه اسم القانون الأساسي بدلاً من الدستور بعد جدال بين أعضاء المجلس التأسيسي.

إن الوضع الحالي يشبه إلي حدود غير قليلة الوضع الذي عاشته الدولة العراقية منذ تأسيسها، برغم انها كانت في مرحلة التأسيس أما المرحلة الحالية فهي مرحلة إعادة التأسيس بعد التفكيك فهناك قوات أمريكية وبريطانية تحتل العراق وهناك حاكم أمريكي عسكري هو الجنرال جي غارنر،

الذي أعقبه حاكم مدني يكاد يكون مطلق الصلاحية هو بول بريمر، بغطاء دولي هو قرار مجلس الأمن رقم ١٤٨٣ الصادر في ٢٢ أيار (مايو) ٢٠٠٣ والذي استكمل بقرارين آخرين هما القرار ١٥٠٠ الذي رحب بتشكيل مجلس الحكم الانتقالي والقرار ١٥١١ الذي أكد الدور الأمريكي في العراق علي حساب دور الأمم المتحدة والشرعية الدولية مثلما كانت تطالب كل من فرنسا وألمانيا وروسيا وغيرها.

إن الوضع الراهن كثير الشبه بأوضاع احتلال العراق وفرض الانتداب عليه، فقد كان السير بيرسي كوكس المندوب السامي البريطاني هو الحاكم المتنفذ مقابل بول بريمر حاليا ومثلما احتل العراق الجنرال مود احتل العراق الجنرال تومي فرانكس.

وإذا كان البريطانيون قد اعتمدوا علي بعض رؤساء العشائر فإن الأمريكيين والبريطانيين يحاولون اليوم، في إعادة التأسيس، الاعتماد علي بعض الشيوخ ورؤساء العشائر، إضافة إلي بعض رجال الدين خصوصا وان بعضهم كان قد استبعد بعد ثورة العشرين (١٩٢٠)، فإن محاولة استمالتهم إنما تستهدف إظهار حسن النية من جهة واستبعاد ممانعتهم او مقاومتهم. وإذا لم يكن الأكراد معنيين بتأسيس الدولة العراقية في العام ١٩٢١، فإنهم في صلب عملية إعادة التأسيس حاليا، وهذا هو أحد مفارقات المشهد العراقي الحالي.

إن هذا الفراغ الدستوري يتطلب معالجة سريعة وموضوعية للواقع الراهن، خصوصاً بإعادة ترتيب ولحمة الدولة العراقية من خلال مبادئ دستورية عامة، وإبطال مفعول القوانين المقيدة للحريات والمتعارضة مع حقوق الإنسان، وذلك بعد تشكيل حكومة وحدة وطنية ائتلافية تمثل جميع القوي والتشكيلات والفئات، وبالتعاون مع الأمم المتحدة وإشرافها تمهيداً لإجراء انتخابات حرة وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً.

الدساتير الجمهورية

أما الفترة الجمهورية فقد أعلن عن قيامها بثورة ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨ وهكذا أطيح بالنظام الملكي وأقيم في أعقابه نظام جمهوري وحكمت البلاد منذ ذلك التاريخ، وحتى كتابة هذه السطور، بدساتير مؤقتة وهي دستور ٢٧ تموز (يوليو) ١٩٥٨ ثم قانون المجلس الوطني/ لسنة ١٩٦٣ في ٤ نيسان (أبريل)، وتبعه دستور ٢٩ نيسان (أبريل) ١٩٦٤ ثم صدر دستور ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٨ وتلاه دستور ١٦ تموز (يوليو) لعام ١٩٧٠ وكلها كما تدلّ التسمية دساتير مؤقتة، ومازال العراق منذ الرابع عشر من تموز (يوليو) عام ١٩٥٨ ولحد الآن يعيش في فترة

انتقالية، برغم صدور مشروع دستور دائم لجمهورية العراق في ٣٠ تموز (يوليو) ١٩٩٠، لكنه لم يستفت عليه وظل في الأدراج حتى حصل الانهيار الشامل والغياب المفاجئ لأجهزة الحكم المدنية والعسكرية والحزبية ولقيادة الدولة في التاسع من نيسان (أبريل) ٢٠٠٣ بعد أن تم شن الحرب علي العراق في ٢٠ آذار (مارس) من العام ذاته.

سنحاول أن نسلط الضوء سريعاً على أبرز ما ورد في هذه الدساتير متوقفين عند دستور ١٩٧٠ النافذ ومشروع الدستور الدائم المقترح لما يمثله من إثارة للجدل فيما يتعلق بمستقبل العراق.

دستور ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨

ألغي الدستور الجمهوري الأول المؤقت، القانون الأساسي العراقي وتعديلاته كافة (وهو ما نصت عليه ديباجة الدستور المؤقت) وجاء الدستور مقتضباً إذ احتوي علي ديباجة وأربعة أبواب وتضمن ثلاثين مادة. فبعد أقل من أسبوعين من قيام الحكم الجمهوري صدر الدستور المؤقت واستمر حتى الثامن من شباط (فبراير) ١٩٦٣.

من أبرز مواده المادة الأولي التي أكدت قيام النظام الجمهوري، والمادة الثانية التي اعتبرت العراق جزءً من الأمة العربية، والمادة الثالثة التي أكدت علي أن العرب والأكراد شركاء في هذا الوطن، وضمن الدستور حقوقهم القومية ضمن الوحدة العراقية، وهو أول نص دستوري يعترف بحقوق الشعب الكردي وبمشاركتهم في الوطن العراقي، وأقام الدستور هيئة باسم (مجلس السيادة) الذي يتألف من رئيس وعضوين ولكنه لم يمنحه سلطات واضحة وأولي السلطات الرئيسة لمجلس الوزراء الذي منحه إضافة الي السلطة التنفيذية السلطة التشريعية وهو أمر غريب بلا أدني شك ومن نتاج محاولات الهيمنة واحتكار السلطة، حيث نصت المادة ٢١ علي ما يلي: (يتولى مجلس الوزراء السلطة التشريعية بتصديق مجلس السيادة) وفي ذلك خروج علي مبدأ الفصل بين السلطات، ومحاولة منح صلاحيات غير اعتيادية لرئيس مجلس الوزراء الذي أراد الاحتفاظ لنفسه بالسلطة ممدداً فترة الانتقال ومستديراً بالبلاد نحو الاستبداد والحكم الفردي. وجدير بالذكر أن دستور ١٤ تموز (يوليو) ١٩٥٨ كان قد كتبه الأستاذ حسين جميل، نقيب المحامين العراقيين الأسبق، وأحد ابرز قادة التيار الليبرالي الديمقراطي في العراق. وكان الزعيم عبد الكريم قاسم قد كلف حسين جميل علي رأس لجنة لصياغة الدستور المؤقت الذي لم يستغرق اكثر من ١٠ أيام، وعندما سؤل حسين جميل، في وقت لاحق، عن سبب

اقتضاب الدستور المؤقت، أجاب انه مؤقت وكنت اعتقد أن العمل فيه لن يزيد عن بضعة أشهر. ومع ذلك فقد كان هذا الدستور يحتوي علي قواعد أساسية تنسجم مع المبادئ الدستورية العصرية العامة خصوصا إذا أخذنا ظروفها بنظر الاعتبار.

دزينة الدساتير المؤقتة

في ٨ شباط (فبراير) ١٩٦٣ أطيح بالزعيم عبد الكريم قاسم وتولي السلطة المجلس الوطني لقيادة الثورة الذي خصه البيان رقم ١٥ بعد الانقلاب بممارسة (السلطة التشريعية وصلاحيات القائد العام للقوات المسلحة وانتخاب رئيس الجمهورية وتشكيل الحكومة).

يتكون قانون المجلس الوطني (الدستور الجمهوري الثاني) من عشرين مادة بعضها لا يمت بصلة إلى الدستور أو إلى المبادئ الدستورية خصوصاً تلك التي حددت رواتب ومخصصات أعضاء المجلس الوطني وبعض الأمور التنظيمية والوظيفية كمكتب أمانة السر وغيرها.

بقراءة سريعة يتوصل المرء إلى طابع الارتجال والخفة التي تم فيها معالجة أمور البلاد بدستور من أحكام مرتبكة وغير واضحة المعالم كما أنه لم يتطرق إلى مصير دستور عام ١٩٥٨ مما أعطي الانطباع أن بعض تلك المواد ظلت سارية المفعول، ويتولى المجلس الوطني إضافة إلى السلطة التشريعية تعيين موظفين من درجة معينة، والإشراف علي القيادة العامة للقوات المسلحة، والشرطة والحرس القومي ورئاسة الأركان وشؤون الدفاع وأجهزة الاستخبارات والأمن العامة. ومن اختصاصاته تأليف الوزارة وقبول استقالتها أو إقالتها والمصادقة علي قرارات مجلس الوزراء.

إن المجلس الوطني الذي جمع بيده كل تلك الصلاحيات كانت تبريراته حماية الثورة، والوصول بها لتحقيق أهدافها في فترة الانتقال، في حين اختزلت صلاحيات رئيس الجمهورية ليصبح بعضها شكلياً تماماً خصوصاً بعد أن تجمعت الصلاحيات كلها بيد المجلس الوطني، الذي تصرّف علي نحو خال من الشعور بالمسؤولية وبغرور وبصبيانية فضلاً عن خروقات وانتهاكات لكل الأعراف والقوانين السائدة وذلك في فترة زمنية قصيرة لم تدم اكثر من ٩ أشهر ونيف انفلت فيها الإرهاب علي نحو سافر وصارخ لم تشهد له البلاد مثيلاً من قبل خصوصاً انتهاكات حقوق الإنسان.

أما الدستور الجمهوري الثالث فقد صدر بعد الإطاحة بحكومة ٨ شباط(فبراير) في تشرين الثاني(نوفمبر) ١٩٦٣ بانقلاب عسكري قاده العقيد (المشير) عبد السلام

عارف رئيس الجمهورية في انقلاب ٨ شباط (فبراير) من العام نفسه.

وبدلا من الصلاحيات الكبيرة التي يتمتع بها المجلس الوطني السابق خصّ رئيس الجمهورية نفسه بصلاحيات واسعة وذلك في (قانون المجلس الوطني لقيادة الثورة رقم ٦١ لسنة ١٩٦٤) الذي هو استمرار للقانون الذي سبقه (الدستور الجمهوري الثاني) مع أنه حدد بعض الصفات لعضوية هذا المجلس، وألغي هذا القانون (الدستور) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٣ ولكنه سكت عن دستور ٢٧ تموز (يوليو) عام ١٩٥٨.

قانون الحزب القائد والعقوبات الغليظة

الدساتير العراقية المؤقتة تجاهلت التعددية وكرست السلطة بيد الحاكم بعد عام ١٩٥٨

إن صدور دستور مؤقت في ٢٩ نيسان(أبريل) ١٩٦٤ (وهو الذي نعتبره الدستور الثالث) كان كثير الشبه بدستور الجمهورية العربية المتحدة (مصر) ويحتوي علي مائة وستة أبواب، وصدر عن رئيس الجمهورية والوزراء وليس عن جهة منتخبة وأغفل طريقة تعديله مع ذلك، فقد عدّل مرتين، ومع أن الدستور اشترط أن يكون رئيس الجمهورية عراقياً مسلماً من أبوين عراقيين قدم للوطن والأمة خدمات مشهودة ولا يقل عمره عن الأربعين عاماً (المادة ٤١) إلاّ انه لم يحدد كيفية انتخابه، وليس هناك كثير عناء إذا عرفنا ان هذه المادة تنطبق، أو هكذا يراد لها، علي عبد السلام عارف رئيس الجمهورية مما يعطي الانطباع ان الغرض من الدستور في الأنظمة الاستبدادية والشمولية هو الحفاظ علي سلطة الحكّام خصوصاً الذين وصلوا إلى السلطة بطريق غير دستوري ولا يرغبون بمغادرتها بطريق دستوري ولهذا فهم حاولوا ان يفصلّوا قماش الدستور علي أذواقهم الخاصة.

وقد حصرت السلطة التشريعية بالمجلس الوطني ومجلس الوزراء (وهذه ازدواجية السلطات أيضا) ثم اجري تعديل آخر بأن يمارس السلطة التشريعية مجلس شوري، ولكن هذا النص ظل معطلاً من الناحية الفعلية.

وبعد ان أطيح بالحكم العارفي ومجيء حزب البعث الحاكم مرة ثانية إلى السلطة في ١٧ تموز (يوليو) ١٩٦٨ صدر دستور جديد في ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٨ الدستور الرابع كرّس السلطة بيد مجلس قيادة الثورة الذي شرّع الدستور ويتألف هذا الدستور من خمسة أبواب و٩١ مادة وأبرز ما فيه:

١ ـ الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية شعبية تستمد أصول ديمقراطيتها من التراث العربي وروح الإسلام.

٢ ـ الشعب العراقي جزء من الأمة العربية، هدفه الوحدة العربية الشاملة.

٣ ـ الدعوة لتحقيق الاشتراكية. هذا وتضمن بعض الأحكام العامة عن مقومات والمبادئ في الدستور يقصد منه عمليات تضليل وديماغوجية للظهور بمظهر جديد يختلف عن عام ١٩٦٣ ولكن سرعان ما تكشفت الحقائق، خصوصاً محاولات الحكم الجديد تصفية الخصوم وضرب المعارضة.

دستور عام ١٩٧٠

بعد تحضيرات وإعلانات أقدم النظام السابق علي إصدار دستور مؤقت جديد في ١٦ تموز (يوليو) ١٩٧٠ (الدستور الخامس). واستمر هذا الدستور نافذا حتى سقوط بغداد في ٩ نيسان (أبريل) ٢٠٠٣.

أما أبرز النقاط التي تناولها فهي:

١ـ العراق جزء من الأمة العربية ونظام الحكم جمهوري ديمقراطي شعبي.

٢ـ يتكون الشعب العراقي من قوميتين رئيستين هما القومية العربية والقومية الكردية ويقر هذا الدستور حقوق الشعب الكردي القومية والحقوق المشروعة للأقليات كافة ضمن الوحدة العراقية.

٣ـ اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

٤ـ تكون اللغة الكردية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية في المنطقة الكردية.

٥ـ العمل لتحقيق الدولة العربية الواحدة وإقامة النظام الاشتراكي.

٦ـ الشعب مصدر السلطة وشرعيتها.

٧ـ اخذ الدستور بالنظام الرئاسي حيث يتولى رئيس الجمهورية الجانب الفعلي من السلطة التنفيذية باعتباره رئيساً للدولة والحكومة وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة.

لقد توزع الدستور المؤقت لعام ١٩٧٠ علي ٦٧ مادة بخمسة أبواب تضمن الأول التعريف بالجمهورية العراقية وبهويتها، والثاني في المؤسسات والهيئات، والخامس تضمن أحكاما عامة. ويتضح بجلاء ان مجلس قيادة الثورة حاول حصر السلطات بيده باعتباره الجهة المؤسّسة التي قادت (الثورة) وشرعت (الدستور) وحققت (المنجزات)، وهو الهيئة التشريعية العليا ويمتلك السلطة بمجموعها.

ويمارس مجلس قيادة الثورة صلاحيات تنفيذية وتشريعية من خلال اقتراح تشريعات وسنّ مراسيم إدارية، غالبيتها الساحقة تتعارض مع مبادئ الدستور العراقي نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى هدم مبدأ سيادة القانون من أساسه علي حد تعبير اللجنة الدولية للحقوقيين في دراسة نشرتها في شباط (فبراير) ١٩٩٤، ومما كان مدعاة أكثر إلى القلق أن النظام القضائي لا يملك أية صلاحيات لمراجعة القرارات الإدارية.

ثم أدخل تعديل علي الدستور المؤقت بقرار من مجلس قيادة الثورة رقم ٢٤٧ في /١١/٣ ١٩٧٤ نصّ علي ما يلي (تتمتع المنطقة التي غالبية سكانها من الأكراد بالحكم الذاتي) ثم صدر قانون الحكم الذاتي لمنطقة كردستان.

تقويم التجربة

إن الدساتير الجمهورية خلت من مبدأ التعددية، وكرست السلطة بيد من يقبض عليها إلى أجل غير محدد، ولم يكن ذلك قد تم من خلال إجراء انتخابات حرة واستفتاء شعبي نزيه، كما قلّصت تلك الدساتير إلى حدود كبيرة من مفهوم المؤسسة أو المؤسسات ولم تعر اهتماماً لمؤسسات المجتمع المدني أو باستقلال القضاء باستثناء بعض المبادئ العامة التي دونتها.

و إذا كانت عيوب النظام الأساسي لعام ١٩٢٥ تتلخص في بعض الأحكام الدستورية المتخلفة، وعدم ثقة المواطنين عموماً بالنظام الدستوري المنبثق عنه، خصوصاً تدخلات السلطة التنفيذية وتأثيرها علي الانتخابات والترشيح وما سواها من مضاعفات، فإن ثقة المواطن سرعان ما تحولت عن النظام الجديد تدريجياً خصوصاً في ظل تكريس الأوضاع الاستثنائية والشاذة، وقوانين الطوارئ والمحاكم الاستثنائية والقوانين المقيدة للحريات، وانعدام حالة من الأمن والاستقرار، التي أصبحت هي الحالة السائدة في العراق منذ ثلاثة عقود ونيف، وخصوصاً في ظل الحكم الحالي، أي منذ ١٧ تموز (يوليو) ١٩٦٨،

النظام الدستوري ودستورية القوانين

عندما نقول النظام الدستوري، فإنما نعني أن السلطة فيه مقيدة بالدستور، الذي يكفل حقوق وحريات المواطنين ويقدم الضمانات لعدم التجاوز عليها. أما دستورية القوانين فإنها تعني علوية النصوص الدستورية علي جميع التشريعات الأخرى، أي أن القوانين الأخرى التي تصدرها السلطة التشريعية تكون خاضعة للنصوص الدستورية، التي لها المرجعية بالنسبة للقوانين والأنظمة التي تصدرها السلطة التشريعية والتنفيذية، الأمر الذي يعني وجود ضمانات قانونية لحماية الدستور باعتباره القانون الأعلى خصوصا، عند التعارض بينه وبين القوانين الأخرى التي ينبغي أن تتناغم وتتساوق معه، علماً أنها بمرتبة أدني. إن الدستور هو الذي يوجد السلطات الأساسية للدولة بالمعني الوظيفي، ويحدد اختصاصاتها لهذا فهو يعلو عليها وعلي جميع السلطات بما فيها البرلمان. وهذا ما نطلق عليه مبدأ أو قاعدة (دستورية القوانين) أي انسجامها مع الدستور. وتبرز هنا أهمية الرقابة القضائية

كواحدة من أبرز مقومات النظام الدستوري لتحقيق الشرعية الدستورية، وضمان سير العدالة وتنفيذ القوانين وصيانة الدستور.

وعندما نتحدث عن ضرورة تحقيق الشرعية الدستورية، فإنما نقصد أن هناك تعارضاً قد حصل بين السلطة التنفيذية (الحكومة) وبين السلطة التشريعية والقضائية، بما يعني تجاوز الأولي علي صلاحيات السلطتين التشريعية والقضائية، وهو ما طرح مسألة إعادة الشرعية الدستورية ورد الاعتبار الي الدستور وقواعده.

لقد ساهمت تدخلات (العسكر) في فترة العهد الجمهوري في تقويض التجربة والحياة الدستورية التي كانت قائمة، علي كل ما عليها من ملاحظات وكل ما فيها من أخطاء وانتهاكات، خصوصا بسلسلة الانقلابات المتعاقبة والتنصّل من تحديد فترة الانتقال وإجراء انتخابات برلمانية، فضلاً عن الإبقاء علي الدستور المؤقت وكذلك باستحداث سلطة تشريعية باسم (مجلس السيادة) أو (المجلس الوطني) أو (مجلس قيادة الثورة) وخصوصاً بعد انقلاب ١٧ تموز (يوليو) ١٩٦٨.

حقوق الإنسان

ظل الدستور العراقي المؤقت معمولاً به ونافذاً منذ ١٦ تموز (يوليو) ١٩٧٠ وحتى ٩ نيسان)أبريل) ٢٠٠٣، وعلي الرغم من إقرار الدستور ببعض المبادئ الدستورية التي يتضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ وكذلك العهدين الدوليين الصادرين عن الأمم المتحدة ١٩٦٦، فإن الجانب العملي التطبيقي قد اتخذ مناح خطيرة إذ أصبحت بعض الحقوق الأساسية مهدورة في العراق، كما هو حق الحياة، وهو أهم تلك الحقوق، فضلاً عن التدخل في الحياة الشخصية بما فيها الزواج، واختيار العمل والإكراه في الانتماء السياسي وغيرها.

ومن الجدير بالذكر ان العراق صدَّق علي هذين العهدين اعتبارا من العام ١٩٧١، لكنه كان من أكثر بلدان العالم انتهاكا للحقوق الواردة فيهما، تلك الانتهاكات التي تعاظمت خصوصا خلال الحرب العراقية الإيرانية ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨ وما بعدها، خلال غزو الكويت ١٩٩٠ وفي التسعينيات، حيث شهدت البلاد هدرا سافرا وصارخا لحقوق الإنسان لا مثيل له، لدرجة اعتبرت أوضاع انتهاكات حقوق الإنسان استثنائية، علي حد تعبير السيد فان دير شتويل المقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة ١٩٩١ ـ ١٩٩٩ مما يتطلب جهودا استثنائية لمعالجتها، خصوصا آثار تركة الماضي الثقيلة، فضلا عن تأثيرات الحروب والحصار الدولي

والاحتلال الحالي.

وقد انكشفت للعالم أجمع مأساة العراقيين، من خلال حملات التنكيل والعقاب الجماعي، بما فيها قصف مدينة حلبجة الكردية بالسلاح الكيماوي، أو حملة الأنفال التي راح ضحيتها عشرات الآلاف من المواطنين الكرد، أو التصفيات التي أعقبت انتفاضة آذار (مارس) ١٩٩١ وما بعدها. وسيظل مشهد المقابر الجماعية يؤرق الضمير الإنساني، حيث دفن نحو ٤٠٠ ألف تحت التراب دون محاكمة أو قرار قضائي. إن ممارسة التعذيب كان أمراً روتينيا لدي عمليات التحقيق في العراق. كما أن ظاهرة الاعتقال خارج القضاء كانت مسألة شائعة. وتعتبر ظاهرة الاختفاء القسري، الأكثر شيوعا في العراق من جميع بلدان العالم.

لقد تنصل الحاكم من أي اعتبار دستوري أو قانوني أو أخلاقي أو أنساني أو ديني في هدره لقواعد الدستور نفسه وانتهاكه لحقوق مواطنيه، وذلك حين أعطي لنفسه (المبررات) لاستخدام جميع الوسائل بما فيها اللامشروعة للحفاظ علي سلطته وحكمه محوّلا الدولة بكاملها في خدمته.

القانون ١٤٢ لسنة ١٩٧٤

تم فرض قانون الحزب القائد رقم ١٤٢ لسنة ١٩٧٤ علي (الوزارات وكل هيئات الدولة وأجهزتها اتخاذ التقرير السياسي للمؤتمر القطري الثامن كبرنامج ودليل عمل) وهو ما يعني مصادرة حرية التفكير. وقد ارتقي هذا القانون ليصبح بمثابة القاعدة الدستورية. وبالإضافة إلي القانون رقم ١٤٢ فقد أصدر مجلس قيادة الثورة قرارا يقضي بتعديل المادة ٢٢٥ من قانون العقوبات رقم ١١ لسنة ١٩٦٩ بحيث تصبح عقوبة من يقدم علي إهانة رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامها (مجلس قيادة الثورة أو حزب البعث أو المجلس الوطني) بإحدى الطرق العلانية، السجن المؤبد ومصادرة الأموال المنقولة وغير المنقولة بدلاً من السجن مدة لا تزيد عن السبع سنوات أو بالحبس حسب النص الأصلي للمادة ٢٢٥ المشار إليها وتكون عقوبة الإعدام إذا كانت الإهانة أو التهجم بشكل سافر وبقصد إثارة الرأي العام ضد السلطة.

أما حرية التعبير، فبرغم النص عليها إلا أن قانون الصحافة قد فرض الرقابة الصارمة علي كل ما يكتب في أي صحيفة أو دورية. كما حظر الكتابة في ١٢ موضوعاً(حظراً تاماً) واشتراط إذن خاص للكتابة في (٦مواضيع) كما حظر علي الصحافة الأجنبية من تناول (٧ مواضيع).

رؤية مستقبلية حول الدستور المنشود

ما المعايير الدستورية الضامنة للاستقرار

في ظروف العراق الجديد؟

ما هي حصيلة التجربة؟

بعد أن حاولنا تقديم قراءة ارتجاعية تقويمية للماضي كيف ننظر إلي المستقبل؟ فالعراق حُكم منذ اكثر من أربعة عقود ونصف بدساتير مؤقتة وظروف طارئة استثنائية ومحاكم خاصة، كما أن الدساتير المؤقتة جميعها بما فيها الدستور المؤقت (لعام ١٩٧٠) ومشروع الدستور الدائم كلها لم تصدر عن أية هيئة تشريعية منتخبة بل صدرت عن مجلس قيادة الثورة أو ما يقابله. وهذه الدساتير كلها جعلت السلطة التنفيذية في مكانة يمكنها التغوّل علي السلطات الأخري، خصوصا وأنها لم تضع حدودا فاصلة أحيانا بينها وبين السلطتين التشريعية والقضائية.

إن الافتقاد إلي دستور دائم، ونتيجة لتجاوز السلطة التنفيذية، أدي إلي غياب سلطة القانون وتمجيد القوة، وتأكيد الانفراد بإدارة شؤون البلاد، وطغيان الحكم الفردي الاستبدادي الشمولي، وغياب الرقابة. وقد جري تجيير السلطة التشريعية لصالح السلطة التنفيذية، فضلاً عن تغييب السلطة القضائية وتشويه القضاء، من خلال تدخلات السلطة التنفيذية الفظّة في أحكامه، خصوصا في ما سمي بالمحاكم الخاصة وذات الطبيعة الاستثنائية. ولعل نموذج محكمة الثورة والأحكام التي أصدرتها منذ تأسيسها حتى مطلع التسعينيات خير دليل علي عدم وجود رقابة دستورية، وعدم الخضوع لأحكام الدستور. وهو ما دفع روائي وكاتب ساخر (شمران الياسري ـ أبو كاطع) للتعليق بأن أقل حكم في محكمة الثورة هو الإعدام!.

لقد ساهمت تجاوزات السلطة التنفيذية ومجلس قيادة الثورة إلي تعطيل الشرعية الدستورية فعلي سبيل المثال لا الحصر، فإن مجلس قيادة الثورة قد أصدر بين عام ١٩٧٦ ـ يمتمتن لحيمتن قراراً) لها قوة القانون تجيز عقوبة الإعدام في ٢٩ نوعا من الأعمال المرتكبة بعضها ذا أثر رجعي، الأمر الذي يتنافى مع المادة (١١) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تؤكد على (عدم جواز إدانة أي شخص من جراء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلاّ إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب..).

وظل المواطن العراقي مهدداً بالإعدام بموجب ٥٠ قانون (قرار) عن مجلس قيادة الثورة. وقد أضطر أكثر من نصف مليون مواطن عراقي من حكم أنفسهم بالإعدام من خلال التعهد والتوقيع علي المادة ٢٠٠ من قانون العقوبات التي يمكن بموجبها تنفيذ حكم الإعدام (المؤجل).

ونجم عن غياب الدستور الدائم وإخضاع السلطة القضائية للسلطة التنفيذية سلب إدارة السلطة القضائية، وتعطيلها من الناحية العملية بحيث لا تمتلك حق الاعتراض علي قرارات مجلس قيادة الثورة، أو الطعن في دستورية القوانين، مما أدي إلى حصرها بدور هامشي تابع.

الدستور والمجتمع المدني

إن غياب دستور دائم وشرعية دستورية يؤدي إلى غياب مؤسسات حقيقية للمجتمع المدني، أي مؤسسات ومنظمات وهيئات وجمعيات حرة ومستقلة عن الحكومة ولا يمكن لأي نظام ديمقراطي أن يقوم بدون مؤسسات المجتمع المدني، التي تتشكل للتعبير عن قطاعات واسعة من المجتمع، وللتعبير عن إرادة منتسبيها من المواطنين كالنقابات والمنظمات المهنية والاجتماعية والجمعيات والهيئات الثقافية وبخاصة أجهزة الإعلام الخاصة كالإذاعة والتلفزيون، التي لا تملكها الدولة، وهنا في ظروف العراق يمكن للصحافة الحرة أن تلعب دورا مهما كسلطة رابعة، ورقيب علي مؤسسات الدولة وكذلك بقية مؤسسات الرأي العام، وإضافة إلى دور مؤسسات المجتمع المدني في الدفاع عن مصالح وحقوق أعضائها فهي تلعب دوراً مهماً في رفع الوعي في المجتمع ككل، وهي باختصار الوجه الثاني للعملة في النظام الديمقراطي، فإضافة إلى السلطات الثلاث التي يتضمنها الدستور فإن هذه المؤسسات تشكل ظهيراً ورديفاً بل ومراقباً يقظاً ومحاسباً لممارسة السلطة ولا تكتمل أو تغتني الديمقراطية بدون نمو وتعزيز مؤسسات المجتمع المدني التي تعتبر صمام أمان لحماية حريات وحقوق المواطنين.

ما هو المطلوب في الدستور المنشود؟

يمكنني القول باختصار، لا بد من تأكيد بعض المعايير والمبادئ والقواعد الدستورية العصرية وتطبيقها علي ظروف العراق وهي:

٧ تأكيد مبدأ الفصل بين السلطات وتعدد وتوازن هذه السلطات والرقابة المتبادلة بينها.

تأكيد المبادئ الدستورية العامة وتثبيتها علي نحو واضح في الدستور، بحيث تشكل النواة لإصلاح النظام القانوني وإلغاء القوانين المقيدة للحريات ومحاكم الطوارئ ومحاكم الضرائب والمحاكم الخاصة والمحاكم العرفية.

❖ تأكيد استقلال القضاء ووضع ما يتعلق بتطبيق القانون مرهوناً به، وكإجراءات عاجلة إيقاف تنفيذ القوانين والأحكام الدستورية والمسائل الجزائية وفي الحجز علي الأموال المنقولة وغير المنقولة.

❖ تأكيد التعددية السياسية والفكرية والثقافية والقومية والتوصل إلى صياغات قانونية متوازنة تحدد المعاني والألفاظ والمباني والمدلولات بحيث تتأكد مؤسسات الدستور ومعانيه علي نحو واضح، وتعكس طبيعة تنوع وتعدد وتركيب المجتمع العراقي وموزائيكه السياسي والفكري والقومي والاجتماعي.

ينبغي علي الدستور أن يولي اهتماماً خاصاً بمعالجة المشكلة القومية والطائفية بسنّ نصّ يدعو إلى تحريم التمييز العنصري الشوفيني تحريماً تاماً والتأكيد علي المساواة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم بسبب اللون أو الجنس أو الانحدار القومي أو الانتماء السياسي أو المذهبي أو الأصل الاجتماعي أو اللغة، ومحاسبة كل من يمارس أو يشجع أو يحبذ التمييز أو يتستر عليه.

❖ تأكيد الالتزام بالمواطنة العراقية، وجعلها معياراً أساسياً، بل شرطاً لا غني عنه وتحديد ذلك دستورياً بما يؤدي إلى إعادة النظر بقوانين الجنسية العراقية، تلك التي تلحق ضررا بحق فئات واسعة من أبناء العراق والتي علي أساسها جري تهجير أكثر من نصف مليون مواطن عراقي بحجة التبعية الإيرانية المزعومة، والتي كانت من نتاج سعي بعض الأطراف المتنفذة لـ(تمذهب) الدولة العراقية منذ تأسيسها في العشرينيات وبخاصة مراجعها العليا وأجهزتها الحساسة ك(الجيش) و(وزارة الخارجية) وغيرها، والتي زادتها على نحو سافر الممارسات والهستيريا الطائفية خلال حكم ١٧ تموز (يوليو) ١٩٦٨ وبخاصة خلال الحرب العراقية-الإيرانية إذ أن التهجير شمل فئات واسعة من العرب والكرد وغيرهم. حيث اعتبر الولاء السياسي هو معيار المواطنة وليس الولادة بما فيها الولادة المضاعفة أو رابطة الدم كما تذهب إلى ذلك القوانين العصرية الحديثة للجنسية.

خرق حقوق الإنسان

وقد تم نزع الجنسية ومصادرة الممتلكات المنقولة وغير المنقولة من أصحابها الذين اعتبروا من (الطابور الخامس) في مخالفة صريحة لروح ونص المادة ١٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعديد من الاتفاقيات الدولية التي لا تجيز نزع الجنسية تعسفاً وتحرّم حرمان أحد من جنسيته.

ولعل من إفرازات تلك الظاهرة التي أخذت في النمو هي الطوائفية المجتمعية أو المذهبية التي هي رد فعل للطائفية السياسية. وقد كان عالم الاجتماع العراقي الكبير علي الوردي محقاً حين وصف هؤلاء الذين يتمترسون بالطائفية ويتمسكون

بأهداب التعصب المذهبي من كلا الفريقين، وهم في الغالب الأعم غير متدينين بأنهم (طائفيون بلا دين) لأن المؤمن الصحيح والمتدين الحق هو بعيد عن الطائفية، الأمر الذي يقتضي الحذر منه والعودة إلى معايير المواطنة والوطنية والكفاءة بعيداً عن أية حسبة طائفية أو إثنية أو محاصصة مذهبية أو عنصرية أو عشائرية أو جهوية، لأن ذلك سيقود إن عاجلا أو آجلا إلى تفتيت المجتمع العراقي. وهو الذي دفع أوساطا واسعة إلى انتقاد طريقة تشكيل مجلس الحكم الانتقالي.

حقوق الأقليات

❖ تأكيد حق الشعب الكردي في العراق في تقرير مصيره واختيار الصيغة المناسبة للعلاقة مع الشعب العربي وبما يضمن المصالح المشتركة والصداقة والتعاون والعلاقات التاريخية، سواء كانت صيغة فيدرالية أو أية صيغة أخرى وعلي أساس الاختيار الحر وصيانة حقوق بقية الاقليات (الثقافية والإدارية) كالتركمان والكلدو اشوريين وغيرهم.

❖ تأكيد نبذ العنف في الحياة السياسية وإقرار مبدأ تداولية السلطة سلمياً وشرعياً بموجب الدستور.

❖ تثبيت احترام الرأي والرأي الآخر وتحديد حقوق الأقلية والأكثرية، بما يؤدي إلى الاحترام والتعاون والمنافسة الشريفة وتأكيد ضمان حماية الأكثرية لحقوق الأقلية.

❖ نقل السلطة إلى الشعب وتأكيد حقه باختيار ممثليه عن طريق الانتخابات الحرة النزيهة المباشرة لبرلمان عراقي علي أساس صوت واحد لكل امرأة أو رجل، واعتماد المناطق السكنية في الترشيح والانتخاب. وجعل صندوق الاقتراع أداة تغيير وليس أداة تجميل للحكام وذلك باعتبار الشعب مصدر السلطات والشرعية في الحكم كما ينبغي ان يؤكده الدستور.

❖ تأكيد اللامركزية كصيغة للإدارة والسياسة والاقتصاد والتخلص من الآثار الضارة للنظام الشمولي الصارم.

❖ ضمان الحريات الأساسية الأربعة وهي حرية التعبير والرأي وحق الاعتقاد وحق التنظيم الحزبي والمهني والنقابي وتأسيس الجمعيات وحق المشاركة السياسية في إدارة شؤون الحكم.

❖ النص على عدم تعارض الدستور مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ والمعاهدات والاتفاقيات الدولية وبخاصة العهدين الدوليين الصادرين عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٦٦ حول الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الموقع عليها العراق، واللتان دخلتا حيز التنفيذ في

العام ١٩٧٦، والسعي لإلغاء أي نص يتعارض معها.

❖ تأكيد مبادئ التسامح والإخاء والمساواة والعدل الاجتماعي ووضع ضمانات دستورية لعدم انفلات العنف والانتقام وذلك بتعزيز سيادة القانون ومنع العزل السياسي واحتكار العمل وتأكيد أسس مدنية المجتمع وتحويل الجيش إلى مهماته الأساسية في الأعمار وإعادة البناء والدفاع عن الوطن في حالة تعرضه للعدوان فقط، وتخليصه من آثار سياسة صدام حسين ونظام حكمه، وذلك بتحديد مهماته دستورياً.

فترة انتقالية

وكخطوة أولي وقبل سن دستور دائم للبلاد فلابد من تحديد فترة انتقالية لا تتجاوز السنة مثلاً لإجراء انتخابات عامة في البلاد وإصدار إعلان دستوري وتحديد سقف زمني لرحيل قوات الاحتلال يجري التمسك والالتزام به، يحدد الخطوط العريضة للنظام الدستوري في العراق وإيقاف أي نص يتعارض معه لحين تشريع الدستور من قبل مجلس منتخب (برلمان) بإرادة شعبية.

وينبغي في هذه الظروف بالذات وضع هذه القضية نصب العين تحسباً واحترازا للمستقبل وقبل فوات الأوان خصوصاً إذا كانت تستهدف التغيير الحقيقي والمسؤول، فتلك مسألة أساسية ستواجه الحركة الوطنية في العراق الآن وفي المستقبل، وهي لا تعفي أحداً من دفع استحقاقاتها سواءا كان في مجلس الحكم الانتقالي أو خارجه من القوي والشخصيات الوطنية، لأن صحة مسارها يعتمد علي البدايات الصحيحة والمسؤولة ووضع مصلحة الشعب والوطن فوق كل اعتبار، وبذلك يمكن التمهيد لدخول العراق بوابة الديمقراطية وسيادة القانون والتوجه لاحترام حقوق الإنسان في ظل دستور عصري يستظلُ تحت فيئه الجميع ويجدون فيه الملاذ من تغوّل السلطات علي حقوقهم.

في المقارنة بين

المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (المغرب) والمجلس القومي لحقوق الإنسان (مصر)

أحمد شوقي بنيوب ❖

مسار فكرة المؤسسات الوطنية:

انشغل المنتظم الدولي منذ أكثر من نصف قرن، بموضوع مؤسسات وطنية تعني بحقوق الإنسان، حيث دعا المجلس الاقتصادي والاجتماعي عام ١٩٤٦ الدول إلى النظر في إنشاء مجموعات إعلامية أو لجان محلية لحقوق الإنسان.

وبالنظر لحداثة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإن الإطار المفاهيمي لأنشطة الأمم المتحدة المبكرة في هذا المجال، ظل مرنا بما يكفي "ليشمل أي مؤسسة على الصعيد الوطني لها تأثير مباشر أو غير مباشر على تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها".

واعتبرت بذلك في عداد المؤسسات الوطنية: "المحاكم القضائية والإدارية والأجهزة التشريعية والمنظمات غير الحكومية ومكاتب المساعدات القانونية ومخططات الرعاية الاجتماعية واللجان الوطنية ومكاتب أمناء المظالم والهياكل الإدارية".

وظل السعي قائما من أجل إيجاد مؤسسة كفيلة بالمساهمة في حماية حقوق الإنسان وتعزيزها على صعيد كل بلد، إلى أن دعت لجنة حقوق الإنسان سنة ١٩٩٠، إلى دراسة موضوع المؤسسات وتكوين فريق عمل خاص لإعداد مشروع بصدده، وقد توج هذا المجهود سنة ١٩٩١، بوضع المبادئ المتعلقة بالمؤسسات الوطنية التي أصبحت معروفة بمبادئ باريس التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠ ديسمبر ١٩٩٣ .

ورغم ميلاد هذه المؤسسة، والتقدم الذي عرفته اتفاقيات القانون الدولي لحقوق الإنسان، تطور تدريجيا مفهوم ثان، هو مفهوم الآليات الخاصة بحماية حقوق

❖ محام مغربي، عضو المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان

الإنسان والكفيلة بتوفير سبل فعالة للتظلم والإنصاف، كما لم يحل مفهوما المؤسسات والآليات، دون استمرار آليات أخرى احتفظت بعراقتها كالوسيط أو أمين المظالم.

مبادئ باريس بشأن اختصاصات المؤسسات الوطنية:

شكلت مبادئ باريس بشأن المؤسسات الوطنية، تقدما مهما في أنشطة الأمم المتحدة، وحرص واضعوها على أن تكون لها ولاية واسعة قدر الإمكان وأن ينص صراحة على طبيعتها وتشكيلها ونطاق اختصاصاتها في نص دستوري أو قانوني، غايتها السعي من أجل تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها، وبما لا يمس بصلاحيات باقي السلطات، فهي ليست بهيئة لصنع القرارات، ولا بهيئة قضائية، بل هيئة استشارية. وتختص المؤسسات الوطنية حسب مبادئ بارس بصفة خاصة بالمسئوليات الآتية:

- تقديم فتاوى وتوصيات ومقترحات وتقارير على أساس استشاري.
- جمع وبحث انسجام جميع الأحكام الإدارية والتشريعية وتلك المتعلقة بتنظيم القضاء مع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان.
- تناول حالات انتهاك حقوق الإنسان.
- إعداد تقارير عن الحالة الوطنية لحقوق الإنسان بوجه عام وتقديم مقترحات بشأنها.
- المساهمة في إعداد التقارير المقدمة إلى هيئات ولجان الأمم المتحدة.
- التعاون مع الأمم المتحدة وجميع المؤسسات الأخرى ذات الصلة.
- المساهمة في إعداد البرامج المتعلقة بالتعليم والإعلام بحقوق الإنسان وبالجهود المبذولة لمكافحة جميع أنواع التمييز.

تأسيس المجلسين المغربي والمصري ونطاق المقارنة:

يرجع وضع المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في المغرب إلى ٢٠ أبريل ١٩٩٠، كما أسس المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر بتاريخ /١٩ /٦ ,٢٠٠٣

ولذلك سيبقى نطاق المقارنة بين المجلسين محصورا في حدود القانونين المنظمان لهما، ونحتاج بالنتيجة إلى زمن معقول من ممارسة المجلس القومي وتقدم المجلس الاستشاري في ضوء الاختصاصات الجديدة لتتوفر شروط وإمكانات المقارنة من حيث الإعمال الفعلي للمقتضيات المنظمة للمجلسين.

صدر الظهير (قانون ملكي) المؤسس للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، في نطاق الفصل ١٩ من الدستور المغربي، وذلك على عهد المغفور له الملك الحسن الثاني سنة ١٩٩٠، كما لحقت مقتضياته مراجعة نوعية في عهد العاهل المغربي الملك محمد السادس، وذلك بمقتضى الظهير

١,٠٠,٣٥٠ الصادر ١٠ أبريل ٢٠٠١.

وبالمقابل فإن المجلس القومي لحقوق الإنسان، صدر بمبادرة من رئيس الجمهورية التي قررها بدوره مجلس الشعب في صيغة قانون رقم ٩٤، بتاريخ ١٩ يونيو ٢٠٠٣ الذي دخل حيز التنفيذ كقانون من قوانين الدولة.

وبذلك تكون الخاصة الرئيسية التي تطبع القانونين معا، أنهما صدرا عن أعلى سلطة في البلدين، وهو ما يمنحهما قوة دستورية جوهرية بإمكانها التأثير على باقي السلطات، كما تجعل من الجهة المنشئة قوة تحكيم عند الاقتضاء.

وانطلاقا من مبادئ باريس التوجيهية بخصوص المؤسسات الوطنية الاستشارية ستتمحور المقارنة بين المجلسين من خلال ثلاثة مجالات رئيسية: الاختصاصات، التكوين وآليات العمل الداخلية، دون إغفال دواعي التأسيس والطبيعة والإدارة التنفيذية.

يتعين التذكير أيضا من حيث أسس المقارنة أن المقتضيات المنظمة للمجلس الاستشاري العربي أتت على مرحلتين، مرحلة التأسيس سنة ١٩٩٠، ومرحلة المراجعة النوعية التي تمت بعد مرور عقد كامل من الممارسة، مما ينطبق عليها وصف اختصاصات جديدة في ضوء التطبيق، وهذا الشرط غير متوفر في الحالة المصرية.

وتتجلى أوجه المقارنة الممكنة بين المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (المجلس الاستشاري) والمجلس القومي لحقوق الإنسان (المجلس القومي) من خلال المحاور الآتية:

أولا: دواعي وأسباب التأسيس:

يتكون الظهير المراجع لاختصاصات المجلس الاستشاري من ديباجة و١٨ مادة تتضمن كل واحدة أكثر من فقرة، كما تنتظم مقتضيات القانون رقم /٩٤ ٢٠٠٣ المتعلق بشأن المجلس القومي لحقوق الإنسان في ١٥ مادة.

يتميز الظهير المنظم للمجلس الاستشاري بديباجة تبرز دواعي وأسباب التأسيس، بينما لم يتصدر القانون المنظم للمجلس القومي أي تقديم، وإن كانت المادة الأولى منه قد ركزت الهدف العام من وضعه والمتمثل في تعزيز وتنمية حماية حقوق الإنسان وترسيخ قيمها ونشر الوعي بها والإسهام في ضمان ممارستها.

وتتخلص الأسباب الموجبة بالنسبة للمجلس الاستشاري كما يلي:

- يرتكز استكمال بناء الدولة العصرية للحق والقانون، على كون العدل قوام نظام الحكم، في نطاق ملكية دستورية ديمقراطية واجتماعية، قائمة على التشبث بحقوق الإنسان كما هو متعارف عليه عالميا، وما تم

تحقيقه نم مكتسبات ديمقراطية في الثقافة والممارسة.

● تعد صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات وضمان ممارساتها أمانة دستورية، كما أنها تجسيد لأسس الحضارة والثقافة والقيم الإسلامية السمحاء ولالتزامات الدولة بخصوص حقوق الإنسان وصونها والنهوض بها، وباعتبار كل منها مرجعية في هذا الشأن.

● تتدرج مواصلة العمل على النهوض بحقوق الإنسان وصيانة الحريات، وترسيخ دولة الحق والقانون، وتعزيز كرامة المواطن، ضمن مفهوم شمولي لحقوق الإنسان، باعتبارها رافعة قوية للتنمية، تتكامل فيها كل الأبعاد السياسية، المدنية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

● يترسخ المفهوم الجديد للسلطة وهو مفهوم أقره العاهل المغربي بعد توليه العرش وأكدته ديباجة الظهير، من خلال مؤسسات كفيلة بخدمة المواطن ووقايته من كل تجاوز أو شطط في استعمال السلطة من قبل الإدارة أو الجماعات أو الأفراد.

● اعتبارا لما قد يشوب النصوص القانونية من ثغرات، وما قد ينجم عن ممارسة السلطة من تجاوزات ملازمة للطبيعة البشرية.

● ترتكز عملية إعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان على رصيده الإيجابي في مجال النهوض بالحقوق والحريات، وعلى السعي من أجل تجديد هيكلته وتوسيع اختصاصاته، وعقلنة عمله وتأهيله على نحو أفضل لترسيخ الحقوق المدنية والسياسية، وإيلاء الأهمية الكبرى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها الركيزة الأساسية لصون كرامة الإنسان.

● يتبوأ المجتمع المدني المكانة الجديرة به في المجلس اعتبارا للدينامية التي أبان عنها.

● يراعى في اختيار شخصيات المجلس أن يكون مشهودا لها بالتجرد، النزاهة الخلقية، الكفاية الفكرية، التشبث المخلص بحقوق الإنسان، والعطاء المتميز في سبيل تعزيزها.

● تتشكل تركيبة المجلس التعددية أساساً من مكونات المجتمع السياسي والمدني المتوفرة على الصفة التقريرية وتمثيلية الجهاز التنفيذي، مما يساعد على ضمان استقلالية المجلس وفتح مجال رحب للحوار.

● أن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان باعتباره، متعدد التكوين، موسع الصلاحيات، مستقلا إداريا وماليا في النهوض بمهامه عن الأجهزة التشريعية والتنفيذية والقضائية، من شأنه أن يبلور الإرادة المشتركة لجلالة الملك والشعب المغربي في إيجاد جهاز يساعد على صون الحريات وضمان الحقوق والنهوض بها.

● يقوم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بمخاطبة المؤسسات الوطنية والدولية العاملة في هذا الميدان صيانة لكرامة المهاجرين ضد كل المخاطر التي تخرق حقوقهم الأساسية.

● يمارس المجلس صلاحياته بما لا يمس ممارسة الأجهزة التشريعية القضائية والتنفيذية لاختصاصاتها، وفق ما تفرضه دولة الحق والقانون من استقلال وفصل السلطات.

● ومن أجل بقاء المغرب في صلب دينامية العصر، وفيا لالتزاماته الدولية في مجال حقوق الإنسان، مؤهلا لرفع تحديات القرن الحادي والعشرين، في وئام مع تاريخه وحضارته القائمة على التكريم الإلهي للإنسان، وعلى فضائل الحرية والمساواة، والسلم والإخاء والتسامح، والاعتدال وتحريم الظلم.

الطبيعة والاختصاصات:

يلزم قبل فحص طبيعة ونوعية اختصاصات المجلسين بالنظر لمبادئ باريس بشأن المؤسسات الوطنية، التوقف عند اختصاصات كل واحد منهما ويمكن في مرحلة أولى تصنيف اختصاصات المجلسين من حيث وحدة الموضوع حسب المجالات الآتية:

اختصاصات المجلس القومي لحقوق الإنسان:

ويمكن حصرها في أربعة مجالات رئيسية:

١-في مجال حماية حقوق الإنسان:

● وضع خطة عمل قومية لتعزيز وتنمية حماية حقوق الإنسان في مصر واقتراح وسائل تحقيق هذه الخطة.

● تقديم مقترحات، وتوصيات إلى الجهات المختصة في كل ما من شأنه حماية حقوق الإنسان، ودعمها، وتطورها إلى نحو أفضل.

● إبداء الرأي والمقترحات والتوصيات اللازمة فيما يعرض عليه أو يحال إليه من السلطات والجهات المختصة، بشأن المسائل المتعلقة بحماية حقوق الإنسان وتعزيزها.

● تلقي الشكاوى في مجال حماية حقوق الإنسان، ودراستها وإحالة ما يرى المجلس إحالته منها إلى جهات الاختصاص مع متابعتها، أو تبصير ذوي الشأن بالإجراءات القانونية الواجبة الاتباع ومساعدتهم في اتخاذها، أو تسويتها وحلها مع الجهات المعنية.

٢-في مجال النهوض بثقافة حقوق الإنسان والتربية عليها

● العمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان، وتوعية المواطنين بها، وذلك بالاستعانة بالمؤسسات والأجهزة المختصة بشئون التعليم والتنشئة والإعلام والتثقيف.

● عقد المؤتمرات والندوات وحلقات

النقاش في الموضوعات المتعلقة بحقوق الإنسان أو في الأحداث ذات الصلة بها.

● تقديم المقترحات اللازمة لدعم القدرات المؤسسية والفنية في مجال حقوق الإنسان بما في ذلك الإعداد الفني والتدريب للعاملين في مؤسسات الدولة ذات الصلة بالحريات العامة، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، وذلك لرفع كفاءاتهم.

● إصدار النشرات والمجالات والمطبوعات المتصلة بأهداف المجلس واختصاصاته.

٣-في مجال متابعة إعمال الاتفاقيات المصدّق عليها والتعاون الدولي:

● متابعة تطبيق الاتفاقيات والمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتقدم إلى الجهات المعنية بالمقترحات والملاحظات والتوصيات اللازمة لسلامة التطبيق.

● التعاون مع المنظمات والجهات الدولية والوطنية المعنية بحقوق الإنسان بما يسهم في تحقيق أهداف المجلس وتنمية علاقاتها به.

● المشاركة ضمن الوفود المصرية في المحافل، وفي اجتماعات المنظمات الإقليمية والدولية المعنية بحماية حقوق الإنسان.

● الإسهام بالرأي في إعداد التقارير التي تلتزم الدولة بتقديمها دوريا إلى لجان وأجهزة حقوق الإنسان، تطبيقا للاتفاقيات الدولية وفي الرد على استفسارات هذه الجهات في هذا الشأن.

٤-في مجال التعاون مع مؤسسات المجتمع المدني:

● التنسيق مع مؤسسات الدولة المعنية بحقوق الإنسان، والتعاون في هذا المجال، مع المجلس القومي للمرأة، والمجلس القومي للطفولة والأمومة وغيرهما من المجالس والهيئات ذات الشأن.

● إصدار تقارير عن أوضاع وتطور جهود مصر في مجال حقوق الإنسان على المستوى الحكومي والأهلي.

وفي ضوء هذه الاختصاصات في القانون المنظم للمجلس القومي، بأنه مجلس يتمتع بالشخصية الاعتبارية وبالاستقلال في ممارسة مهامه وأنشطته واختصاصاته.

هذا وقد وردت في صلب المادة الأولى، إحالة تفيد كون المجلس "يتبع مجلس الشورى" دون أن يبسط القانون مدلول ونطاق هذه العلاقة.

اختصاصات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان:

١-صلاحيات المجلس في إبداء الرأي:

● يمارس المجلس صلاحية إبداء الرأي فيما يستشيره فيه جلالة الملك بخصوص القضايا العامة أو الخاصة المتصلة بحماية واحترام حقوق الإنسان، وحريات المواطنين

والجماعات والهيئات، والدفاع والنهوض بها، وكذا بأي مهمة تناط بالمجلس في هذا المجال.

٢-رفع التقارير والاقتراحات:

كما يرفع المجلس في نطاق وظيفته الاستشارية إلى جلالة الملك:

● اقتراحات وتقارير خاصة في كل ما من شأنه حماية حقوق الإنسان ودعمها وتطويرها على نحو أفضل.

● تقريرا سنويا عن حالة حقوق الإنسان، وحصيلة وآفاق عمل المجلس.

● كما يبدي رأيه في التقرير السنوي الذي يقدمه للمجلس العضو المسئول عن الجهاز المكلف بالنهوض بالتواصل بين كل من المواطنين والهيئات والإدارة)أي والي المظالم).

٣-ملائمة القوانين:

● يبحث المجلس ملاءمة النصوص التشريعية والتنظيمية الوطنية للمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التي صادقت عليها المملكة أو انضمت إليها والتي تم نشرها ويقترح التوصيات المناسبة في هذا الشأن.

٤-تشجيع مواصلة المصادقة على الاتفاقيات:

يتولى المجلس في هذا النطاق:

● تشجيع مواصلة مصادقة المملكة على الاتفاقيات والمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان أو الانضمام إليها.

● دراسة مشاريع الاتفاقيات والمعاهدات الدولية والنصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بحقوق الإنسان المحالة عليه.

٥-التصدي لحالت خرق حقوق الإنسان:

● يقوم المجلس، في نطاق الحماية، بالتصدي لحالات خرق حقوق الإنسان، وذلك إما تلقائيا أو بطلب ممن يعنيهم الأمر، وذلك بدراستها وتقديم توصيات بشأنها للجهة المختصة.

٦-التعاون الوطني والإقليمي والدولي:

● يتولى المجلس تسيير التعاون بين السلطات العمومية وممثلي الجمعيات الوطنية والدولية والشخصيات الكفأة في مجال حقوق الإنسان.

● يتعاون المجلس مع منظمة الأمم المتحدة والأجهزة التابعة لها، والمؤسسات الدولية والجهوية المختصة لحماية حقوق الإنسان، وكذا العمل على تعزيز دور المملكة في هذا المجال.

● يساهم المجلس، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، في إعداد التقارير التي يتعين على السلطات العمومية تقديمها لأجهزة الأمم المتحدة والمؤسسات الدولية والجهوية المختصة، تطبيقا للالتزامات الدولية للملكة، وتقديم المساعدة عند الاقتضاء للوفود

المشاركة في الاجتماعات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

٧-نشر ثقافة حقوق الإنسان وتكريس مثلها:

● يساهم المجلس في نشر ثقافة حقوق الإنسان وترسيخها بكل الوسائل الملائمة.

كما يشجع ويدعم كل عمل إنساني يستهدف الدفاع عند حقوق الإنسان واحترامها والنهوض بها والمساهمة في تكريس المثل السامية لحقوق الإنسان.

٨-حماية المغاربة المهاجرين:

● يسهم المجلس بصفة فعالة في التعاون مع المؤسسات المماثلة في حماية حريات المغاربة القاطنين بالخارج وصون حقوقهم.

وفي ضوء هذه الاختصاصات، يعد المجلس من حيث طبيعته "مؤسسة متخصصة" مهمتها مساعدة جلالة الملك "في جميع القضايا المتعلقة بالدفاع عن حقوق الإنسان وحمايتها وضمان ممارستها والنهوض بها وصيانة كرامة وحريات المواطنين والجماعات والهيئات".

اختصاصات المجلسين القومي والاستشاري تنسجم ومبادئ باريس:

وبناء على الاختصاصات الموكولة للمجلسين الاستشاري بالمغرب والقومي بمصر، يمكن القول في ضوء القانونين المنظمين لهما، أنهما ينسجمان من حيث الاتجاه العام، ومبادئ باريس بشأن المؤسسات الاستشارية الوطنية.

فالمجالات الرئيسية التي حددتها المعايير الدولية التوجيهية قد احترمت، وهذا مؤشر هام للغاية، لأنه يعكس إرادة مهمة على صعيد التوجهات والاختيارات السياسية على مستوى رئاسة الدولتين، وهذا الانسجام يخص المجالات الآتية:

● حالات انتهاكات حقوق الإنسان.

● النهوض بثقافة حقوق الإنسان والتربية عليها.

● التعاون الدولي والتدخل في دعم وإعداد التقارير الدورية ذات الصلة بالتزامات الدولة.

● التعاون مع الفاعلين في المجتمع المدني.

● إصدار تقارير عن أوضاع حقوق الإنسان.

ويمكن مع ذلك في إطار هذا الاسترشاد بمبادئ باريس، إبراز بعض الاختصاصات بالنسبة المجلسين التي وردت على درجات من التفاوت والتمايز وأحياناً من الأفراد، وبيان ذلك كما يلي:

١- حماية حقوق الإنسان:

وسعت مقتضيات المجلس الاستشاري من نطاق الحماية وذلك بالتنصيص على مفهوم التصدي لحالات خرق حقوق الإنسان كما أرست قاعدة التدخل إما تلقائيا أو بطلب

ممن يعنيهم الأمر، وهذا الشرط الأول لم ينص عليه المجلس القومي.

كما تتفق المقتضيات المنظمة للمجلسين على مبدأ التدخل لدى الجهات المختصة بخصوص الحالات التي وصفها المجلس الاستشاري "بحالات خرق حقوق الإنسان" والمجلس القومي "بالشكاوى في مجال حماية حقوق الإنسان"، هذا وقد أضاف المجلس القومي مهمة بالغة الأهمية لم يوردها المجلس الاستشاري وهى مهمة المتابعة مع الجهات المختصة.

وسيظل هذا الاختصاص يحتل مكانة حيوية بالنسبة لعمل المؤسسات الوطنية خاصة في الدول التي هى في طور انتقالاتها الديمقراطية، ولقد أبرزت الأعمال التمهيدية لوضع مبادئ باريس الأهمية القصوى التي يكتسبها موضوع التدخل الحمائي اعتبارا للدور الشبه قضائي الذي تملكه المؤسسات الوطنية في هذا المجال وذلك بخصوص تلقيها للشكايات والتحقيق فيها والبت فيها برأي تعكسه توصياته ومقترحاته.

٢-التدخل في مجال التشريع:

يعتبر التدخل في مجال التشريع من أهم الاختصاصات التي أقرتها مبادئ باريس التوجيهية وذلك بدعوتها الصريحة إلى تعزيز وضمان التناسق بين التشريع الوطني والصكوك الدولية.

وهذا الاختصاص ورد بصفة صريحة في القانون المنظم للمجلس الاستشاري وذلك بصيغة "بحث ملاءمة النصوص التشريعية والتنظيمية للمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، بينما ورد بخصوص مقتضى عام جدا بالقانون الخاص بالمجلس القومي، ويمكن مع ذلك أن يشكل مدخلا لعملية الملاءمة وهو القاضي بمتابعة تطبيق الاتفاقيات والمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والتقدم إلى الجهات المعنية بالاقتراحات والملاحظات والتوصيات اللازمة لسلامة التطبيق.

واعتبارا للأهمية الخاصة التي يكتسبها موضوع التشريع فلقد أبرزت بعض التجارب المهمة على صعيد البحر الأبيض المتوسط بمناسبة الملتقى الأول للمؤسسات الوطنية (مراكش/المغرب ١٩٩٨) تزايد الدور الذي تقوم به المؤسسات الوطنية في هذا المجال:

- تقوم اللجنة الاستشارية الإيطالية لحقوق الإنسان بمساهمة فعالة في بلورة القوانين الوطنية الداخلية وبصفة خاصة تلك المتعلقة بالهجرة وحق اللجوء.
- تتابع اللجنة الاستشارية لحقوق الإنسان الفرنسية بصفة منتظمة مصادقة فرنسا على الاتفاقيات الدولية كما تقدم آراءها وتفحص التحفظات المقدمة من طرف فرنسا في هذا الميدان، ولقد تزايد اهتمامها في

السنوات الأخيرة بالحقوق الاقتصادية التي احتلت المكانة الأولى في انشغالاتها كما قدمت عدة آراء استشارية بخصوص سياسات العقوبات والحظر على المستوى الدولي.

● التدخل المتزايد لمؤسسة الوسيط في البرتغال في مجال تقديم التوصيات للبرلمان من أجل تقنين الأفعال غير المشروعة كما يفحص الثغرات والخصائص الموجودة في التشريع، وقد بدأ يرفع إلى المحكمة الدستورية كل ما يراه غير دستوري من القوانين والضوابط.

وبالإضافة إلى ما يمكن تسجيله على اختصاصات المجلسين من حيث استرشادهما بمبادئ باريس الدولية، توجد بعض التمايزات الواردة على سبيل الاختصاص الصريح، أو الاستنتاج الضمني التي انفردت بها كل مؤسسة على حدة.

ما انفرد به المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان:

نص الظهير المنظم للمجلس الاستشاري على اختصاصات ذات أهمية بالغة من بينها:

● إبداء الرأي في التقرير السنوي الذي يقدمه والي المظالم (عضو بالمجلس الاستشاري) في نفس الوقت باعتباره مؤسسة قائمة الذات مكلفة بالنهوض في كل ما يخص التواصل بين كل من الموطنين والهيئات والإدارة.

● التعاون مع المؤسسات المماثلة في حماية حريات المغاربة القاطنين بالخارج وصون حقوقهم.

ما انفرد به المجلس القومي لحقوق الإنسان:

تميز القانون المنظم للمجلس القومي لحقوق الإنسان بسنه في مقدمة اختصاصاته، صلاحية المجلس في "وضع خطة عمل قومية لتعزيز وتنمية حماية حقوق الإنسان في مصر واقتراح وسائل تحقيق هذه الخطة" وهذا التأطير الإستراتيجي لمهام المجلس القومي أمر بالغ الأهمية، إذ من المفروض أن ينعكس على التوجهات والاختيارات الكبرى للدولة في هذا المجال.

ثالثا: التكوين والعضوية وآليات العمل الداخلية:

يكتسي موضوع العضوية في المؤسسات الوطنية أهمية بالغة باعتبارها شرطا حيويا من شروط ضمان الاستقلال والتعددية.

ولقد وضحت مبادئ باريس التوجيهية معايير في هذا المجال تعلق الأمر بالتعيين أو بالانتخاب بغرض ضمان تمثيلية واسعة للمؤسسات الوصية، وأكدت في هذا المجال على تمثيلية المنظمات غير الحكومية والنقابات والهيئات الاجتماعية والمهنية وتيارات الفكر الفلسفي والديني والجامعات

والخبراء المؤهلين، كما شددت على الدور الاستشاري غير التقريري للإدارة الحكومية.

وقد أدمج المجلس القومي لحقوق الإنسان معيار الشخصيات العامة المشهود لها بالخبرة والاهتمام بمسائل حقوق الإنسان، أو ذوي العطاء المتميز في هذا المجال.

ويتشكل المجلس القومي من رئيس ونائب للرئيس و٢٥ عضوا، ولم يبرز هذا القانون مصادر اختيار هذه الشخصيات.

وعلى خلاف ذلك، وضع المجلس الاستشاري قواعد لاختيار أعضائه على النحو التالي:

- ١٤ عضوا يقترحون من بين الجمعيات الفاعلة في مجال حقوق الإنسان والمعروفة بنشاطها المكثف وبما فيها الجمعيات المختصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كقضايا المواطنة والبيئة والنهوض بأوضاع المرأة والطفل والأشخاص المعاقين.
- ٩ أعضاء يقترحون من قبل الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية.
- ٦ أعضاء يقترحون من طرف روابط العلماء والقضاة والمحامين والأطباء والجامعيين.

ويتم تعيين الأعضاء المنتسبين إلى هذه الفئات من قائمة تضم ثلاثة أشخاص تقترحها كل واحدة من الهيئات المعنية، وبالإضافة إلى الاختيار الملكي لهؤلاء الأعضاء يعين الملك مباشرة ١٤ عضوا يتم اختيارهم مباشرة كما يعين إلى جانبهم والي المظالم ورئيس المجلس والأمين العام.

وتتفق مقتضيات المجلسين معا على الدور الاستشاري غير التقريري لأعضاء الحكومة وهذا يمثل ضمانة إضافية للاستقلالية.

وبخصوص آليات العمل الداخلية فقد حددها المجلس القومي في ستة لجن وهى تكاد تقترب من صيغة اللجان البرلمانية هى:

- لجنة الحقوق المدنية والسياسية
- لجنة الحقوق الاجتماعية
- لجنة الحقوق الاقتصادية
- لجنة الحقوق الثقافية
- لجنة الشئون التشريعية
- لجنة العلاقات الدولية

وبالمقابل اختار المجلس الاستشاري نظاما آخر اعتمد مسطرة مجموعات العمل وهى ذات طبيعة موضوعاتية وهى خمس مجموعات:

- مجموعة النهوض بثقافة حقوق الإنسان
- مجموعة حماية حقوق الإنسان والتصدي للانتهاكات
- مجموعة حقوق الإنسان والتطور المجتمعي
- مجموعة دراسة التشريعات والسياسات العمومية
- مجموعة العلاقات الخارجي

مقتضيات أخرى متشابهة:

إلى جانب هذه الاختصاصات نصت المقتضيات المنظمة للمجلسين على مقتضيات متشابهة من حيث منصب رئيس المجلس، مع إضافة المجلس القومي لمنصب نائب الرئيس، واحتفاظ المؤسستين بمنصب أمين عام يتولى الإدارة الفنية والشئون المالية والإدارية، وكما ورد في القانونين معا فقد يكون من بين أعضائه أو من خارجهم، وكذا إمكانية المجلسين في وضع لوائح لتنظيم الأشغال الداخلية والاستعانة بالخبراء.

وحسب الظهير المنظم للمجلس الاستشاري يتوفر المجلس على ميزانية خاصة ترصد لتغطية نفقات التسيير والتجهيز وتسجل الاعتمادات المخصصة له في ميزانية البلاط الملكي، ويستعين الآمر بالصرف بنظام المحاسبة لمسك حسابات المجلس وتدقيقها والمساعدة في إعداد الميزانية والتقرير المالي السنوي.

وبالمقابل للمجلس القومي لحقوق الإنسان موازنة تتشكل مصادرها من الاعتمادات المخصصة من الميزانية العامة للدولة والهبات والمنح والإعانات التي يقرر المجلس قبولها بأغلبية ثلثي أعضائه وأيضا ما تخصصه الدولة للمجلس من منح أو إعانات.

رابعا: نظام المجلس ومسئوليات حركة حقوق الإنسان:

يمثل بدون شك إحداث مؤسسات وطنية استشارية في مجال حقوق الإنسان، مجالا جديا لحماية حقوق الإنسان والنهوض بها كما تمثل فضاء جديدا لعمل حركة حقوق الإنسان.

وتزداد أهمية ذلك بالنسبة للمنطقة العربية التي تعتبر حدود وفضاءات حقوق الإنسان فيها محدودة للغاية، كما أن وجود مؤسسات من هذا النوع ولو في حدودها الدنيا لمن شأن عرض قضايا حقوق الإنسان على صعيد أعلى هيئات ومؤسسات الدولة.

وتبرز التجربة المغربية أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الحقوقيون الفاعلون في المجتمع المدني في هذا المجال، ولقد توج التعامل الإيجابي لقطاع عريض من الحركة الحقوقية المغربية مع موضوع تعامل الحقوقيين مع المؤسسات الوطنية يستحق لوحده حلقة دراسية مستقلة.

ويمكن القول في ضوء الرصيد المتقدم للحركتين الحقوقيتين بمصر والمغرب أن بإمكان الحقوقيين أن يلعبوا أدوارا ذات أهمية بالغة ومن بينها:

- تعزيز وتقوية التدخل الحمائي باللجوء إلى المجلسين قصد عرض الملفات ذات الصلة بالانتهاكات الكبرى لحقوق الإنسان.
- التقدم بمقترحات تخص تطوير وإشاعة

ثقافة حقوق الإنسان بصفة عامة في السياسات العمومية والسياسة التعليمية والتربوية على وجه الخصوص.

● المطالبة برفع التحفظات المنافية لمقاصد اتفاقية القانون الدولي لحقوق الإنسان المصدق عليها من طرف الدولة.

● تقييم أداء المجلس في حد ذاته.

● تقديم مقترحات تخص تطوير التشريعات والسياسات العمومية في البلد.

● وختاما لا خيار للحقوقيين غير استثمار فضاءات الدفاع عن حقوق الإنسان وبما ينسجم مع المبادئ الموضوعية والنزاهة الفكرية والتجرد، وتحقيقه تحد آخر للفاعل الحقوقي.

الرباط في: ٢٢ /٩ / ٢٠٠٣

المراجع المعتمدة

● مبادئ باريس المتعلقة بالمؤسسات الوطنية، الاختصاص والمسئوليات.

● مؤسسات حقوق الإنسان الوطنية، مركز حقوق الإنسان جنيف ونيويورك)سلسلة التدريب المهني رقم ٤ ١٩٩٥).

● الظهير (قانون ملكي) رقم ٠٠,٣٥٠ المتعلق بإعادة تنظيم المتعلقة بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان.

● القانون الداخلي للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في ضوء الظهير المراجع.

● قانون رقم ٩٤ لسنة ٢٠٠٣ بإنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان.

● الأشغال الكاملة للملتقى الأول للمؤسسات الوطنية لحماية وتطوير حقوق الإنسان بحوض البحر الأبيض المتوسط مراكش (المغرب) ٢٧-٢٩ أبريل ١٩٩٨، منشورات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان ١٩٩٨ بالعربية والفرنسية.

● تقرير حلقة التدارس الدولية بشأن المؤسسات الوطنية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان، لجنة حقوق الإنسان، الدورة ٤٨-١٩٩٢/٤٣/٤ .

الدولة والدين في العراق*

علاء الدين محموده **

يعتبر هذا الكتاب أول دراسة مستفيضة عن علاقة الإسلام والحركات الإسلامية بالدولة والمجتمع في العراق. يبدأ الكتاب الذي حرره الباحث العراقي "فالح عبد الجبار" باستعراض الأشكال والهياكل المختلفة للدين في العراق حالياً ابتداء من الدين المنظم إلى أنماط لا حصر لها من الدين الشعبي، بالإضافة إلى شتى الحركات والمنظمات الإسلامية مع بيان بما تقوم به من وظائف اجتماعية وسياسية واقتصادية معقدة.

يعمل محرر الكتاب د. فالح عبد الجبار أستاذاً زائراً بكلية السياسة وعلم الاجتماع في بربيك كوليدج بجامعة لندن. للمحرر أعمال كثيرة عن العراق والشرق الأوسط منها "ما بعد الماركسية والشرق الأوسط" و"القبائل والسلطة: القومية والإثنية في الشرق الأوسط". يستفيد المحرر من تخصصه الدقيق حيث أشار في أكثر من موضع إلى بعض المناهج السوسيولوجية - خاصة إسهامات علماء الاجتماع الألمان - المتبعة في دراسة الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية في العالم. يحاول د. عبد الجبار من خلال هذه المناهج إلى تقديم أكثر من تفسير سوسيولوجي لظاهرة "الإسلامية" Islamism التي أصبحت مثار اهتمام الكثير من الدوائر السياسية والاجتماعية في العالم الغربي بخاصة في عالم ما بعد سبتمبر.

يهدف الكتاب الذي جاء نتيجة ندوة

* مراجعة كتاب "الدين والدولة والحركات الاجتماعية في العراق" تحرير د. فالح عبد الجبار

** باحث مصري.

أكاديمية عن الدولة والمجتمع والدين في العراق إلى التجاوز عن الطروحات الحالية عن طبيعة الإسلام ودوره في العراق - والتي يتسم أغلبها بالإفراط في التبسيط والسطحية، وإنما يهتم برصد العلاقة المتبادلة والمتشابكة بين الدين والإثنية لاسيما ثالوث الأكراد والسنة والشيعة، وهي العلاقة التي طالما تميزت بالتوتر والعداء.

يرجع محرر الكتاب صعود الحركات الإسلامية الحديثة بالشرق الأوسط إلى عام ١٩٦٧، كما يربط بين مظاهرات الشيعة ضد النظام البعثي العراقي عام ١٩٧٧، والثورة الإيرانية ١٩٧٩، واغتيال السادات عام ١٩٨١، ثم قيام الثورة الإسلامية في السودان ١٩٨٩، وقيام جبهة التحرير الإسلامية بالجزائر عام ١٩٩٠، وأخيراً استيلاء حركة طالبان على كابول عام ١٩٩٦، ويرى د. عبد الجبار أن الخط المشترك بين كل هذه الأحداث هو رفض الإسلاميين للنموذج "الحداثي" التقدمي لما يؤدي إليه - في وجهة نظرهم - من ضعف كل المؤسسات الاجتماعية بما فيها الدين. وبهذه الصورة، يعكس هذا الصراع بين الإسلام والحداثة شكلاً أكبر للصراع بين الشرق والغرب، أو بمعنى أدق، بين ما يمثله الغرب وما يمثله الشرق من "قيم مختلفة".

ينقسم الكتاب إلى سبعة عشر فصلاً تقع في أربعة أجزاء تتناول - على الترتيب والتوالي- الدين والمجتمع والدولة، وكلاً من الدين المؤسسي والشعبي مقابل الدولة، والحركات الإسلامية الاجتماعية منذ النشأة وحتى المنفى، وأخيراً أنساق الفكر في العراق.

يناقش القسم الأول من الكتاب دور الدين في تحديد المجتمع وعلاقته بالدولة. فعلى سبيل المثال، يرى "اسحق نقاش" مؤلف الفصل الأول "طبيعة المذهب الشيعي في العراق" أن المذهب الشيعي في العراق "ذو طبيعة متميزة" إذا ما قورن بنفس المذهب في إيران، رغم ما قام به النظام البعثي بعد انتفاضة الشيعة ضد صدام حسين عام ١٩٩١ من خلال حملة إعلامية مكثفة ضد شيعة العراق بوصفهم من "الفرس"! يحاول نقاش أن يحطم هذا المفهوم المغرض بالتأكيد على "عراقية" شيعة العراق إلى جانب كسر التصور التقليدي عن المذهب الشيعي باعتباره كياناً مصمتاً ومتجانساً ليؤسس القول بأنه فضاء ثقافي "تعددي" يتجاوز حدود القومية والتاريخ.

يقدم البروفيسور "بيتر هاينه" - من جهة أخرى - دراسة مكملة عن الشيعة في الفصل الثاني حيث توصل من خلال بحثه لطبيعة المجتمع في النجف في النصف

الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى نتيجة مفادها أنه بينما انقسم الشيعة بوجه عام بين ثلاثة أصول إثنية هي الأتراك والفرس والعرب، فقد انقسم الشيعة العرب في العراق إلى حضر وبدو. ويلقي "هلكوت حكيم" الضوء في الفصل الثالث على الصراع اللغوي/الثقافي بين العروبيين والنخب العلمانية والقوميين الأكراد. من المثير للدهشة أن استغلال اسم الإسلام في هذا الصراع جاء بهدف تمييع الشخصية اللغوية والإثنية للأكراد.

يناقش القسم الثاني من الكتاب الثقافة الرفيعة أو الرسمية والثقافة الشعبية عند كلٍ من الشيعة والسنة. ففي الفصل الرابع يعرض فالح عبد الجبار لنشأة وتطور مؤسسة "المرجعية" الشيعية حيث يرى أن نمو هذه المؤسسة جاء بشكل معاكس لمركزية الدولة نفسها بما يكرس التوتر بين دولة سلطوية ومؤسسة دينية مستقلة. يستكمل الفصل الخامس موضوع الصراع بين المرجعية الشيعية والدولة من خلال استعراض حالة آية الله محسن الحكيم مع النظام البعثي)السابق). يتناول الفصل السادس والسابع والثامن مختلف أشكال الدين الشعبي من خلال دراسة طقوس الاحتفال بيوم عاشوراء (الحسينية) عند الشيعة وأصول الطريقة النقشبندية الصوفية، وكذا مختلف الطرق الصوفية بين الأكراد. تقارن الفصول سالفة الذكر بين شكل وتصور الدين الرسمي والأشكال والتصورات المختلفة للدين الشعبي في المجتمع العراقي.

يعالج القسم الثالث من الكتاب شتى الحركات الإسلامية الاجتماعية من السنة والشيعة والأكراد. يتناول "عبد الحليم رحيمي" دور حزب "الدعوة" الإسلامي، كما تمت الإشارة إلى حركة الإخوان المسلمين السنية، وكذا الحركات الإسلامية المختلفة بين الأكراد. تركز هذه الأطروحات جميعاً على نشأة هذه الحركات والأحزاب الإسلامية المختلفة وإيديولوجية كل منها وممثليها بما يسمح باستخلاص بعض الخصائص المشتركة بينها.

تناول "علي باباخان" في الفصل المعنون "نفي الشيعة أثناء الحرب العراقية الإيرانية" حيث ركز على أسباب ونتائج نفي الشيعة خارج وطنهم في السبعينات والثمانينات، حيث ركز على الصراع (المؤدلج) بين حكومة عراقية تسيطر عليها أقلية "سنية" وأغلبية من الشيعة والأكراد وغير ذلك من الأقليات. بينما عالج "جينس-أوي راهي" موضوع الشيعة العراقيين ونفيهم في لندن، لكنه يهتم

بالمنظمات الشيعية بالمنفي مثل حزب "الدعوة" ورابطة الخوئي الأكثر ليبرالية وحزب بحر العلوم.

يركز القسم الأخير من الكتاب على الأنساق الفكرية أو الأيديولوجيات خاصة ما يتعلق منها بالمفكرين الإسلاميين من الشيعة. وجاء هذا الاختيار - بطبيعة الحال - لاحتلالهم الفضاء الثقافي في العراق، بينما يتوجه اهتمام الزعماء الإسلاميين السنة بالجانب العملي. في هذا الصدد، يكتب "يوسف الخوئي" عن الفكر السياسي عند آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي الذي يعتبر "المرجع" الأكبر الأسبق على الخميني في القضاء. يفند مؤلف هذا الفصل القول بأن فكر آية الله الخوئي لم يكن سياسياً، بينما يكتب "طالب عزيز" فصلاً عن النظرية السياسية لآية الله محمد باقر الصدر متناولاً عناصر هذه النظرية من عمل سياسي ونظام سياسي والقاعدة الإسلامية للإصلاح الاجتماعي. جدير بالذكر أن باقر الصدر هو أول "مجتهد" يعمل على تأسيس حزب سياسي بالمعنى الحديث للشيعة. وأخيراً يعرض "جودت القزويني" لدراسة تاريخية مقارنة بين مدرستي النجف وقوم عن شيعة العراق.

من جهة أخرى، يقارن الكتاب بين السنة والشيعة في العراق بوجه عام. فإذا نظرنا إلى الدين المؤسسي - والذي يتخذ شكل المرجعية الشيعية أو شيخ الإسلام أو المفتي عند السنة - فلابد ألا ننسى أن هناك الكثير من الأشكال الأقل رسمية من التصورات والممارسات الدينية سواء على مستوى "فقه العبادات" أو "فقه المعاملات". وإذا كانت المؤسسة الشيعية غير رسمية ولا مركزية بوجه عام، فإن المؤسسة السنية تميل إلى بيروقراطية الدولة.

المنظومة الثانية والأدنى في تراتبية الإسلام المؤسسي في العراق هي "المدرسة" الدينية، وهي المؤسسة التي تقوم بإنتاج المعارف الدينية ونشرها بين الناس. تقوم المدرسة أيضاً بدور المجدد للفكر الإسلامي الحديث، كما تخرج - ويتخرج منها - الكثير من "العقول الأيديولوجية" و"الأيدي التي تحمل السلاح" على السواء. ترتبط المدرسة الدينية من جهة أخرى بالفكر المحافظ الصارم.

تقع الأشكال الكثيرة للإسلام الشعبي في المستوى الثالث والأخير من الهرم. ووفقاً للكتاب، تتصل هذه الأشكال بالصوفية اتصالاً كبيراً. فالطرق الصوفية في العراق تنتظم إما على شكل رابطات في المدن أو تذوب داخل القبائل في المناطق الريفية كما

هو الحال بالنسبة للطريقة الصوفية النقشبندية المنتشرة غربي كردستان والطريقة القادرية في الشرق. ومن الأمثلة الأخرى الاحتفال "بالحسينية" عند الشيعة يوم عاشوراء سواء في المدن أو في الريف. يذكر الكتاب أن الممارسات الشعبية للدين من حلقات الذكر الصوفي والتشابيه أو المسرحيات الشيعية إلى زيارة السنة لمقابر الأولياء تقوم بوظائف كثيرة تتراوح بين التطهير الأخلاقي والتماسك الاجتماعي إلى اعتبارها - وهو الأكثر أهمية بالنسبة للسلطة السياسية - أدوات للسياسة الجماهيرية.

من ناحية أخرى، يرصد الكتاب - إحصائياً - "تعددية" الإسلام أو الحركات الإسلامية، ففي العراق - وحده - ثلاث حركات سياسية شيعية على الأقل، وخمس مؤسسات شيعية، وجماعتان إسلاميتان كرديتان بارزتان، وحركتان عربيتان سنيتان! إلا أن الكتاب لم يعنَ كثيراً برصد التيار العلماني (الذي مثلته النخب المثقفة في الدولة في عهد صدام) وصراعه أو بالأحرى تقاطعاته مع ثالوث السنة والشيعة والأكراد الشهير.

باختصار، فإننا لكي نصل إلى قراءة "مثلى" لهذا الكتاب - إذا أقررنا منذ البداية بوجود مثل هذه القراءة - لابد لنا من الاعتراف بأمرين مهمين وهما "تعددية" الإسلام والحركات الإسلامية في العراق بشكل يبدو معه منهج الجوهرية الثقافية السوسيولوجي عاجزاً عن استيعاب هذا القدر الكبير من الطرق والمدارس والاتجاهات والإيديولوجيات التي تنتسب أحياناً أو تنسب كثيراً للإسلام. من جهة أخرى لابد من إقامة مقارنات مفيدة بعد رصد العلاقة المتشابكة بين الدين والدولة والمجتمع في العراق وبين غيره من بلدان الشرق الأوسط مثل إيران وباكستان وتركيا والجزائر والسودان ومصر، الخ للتعرف بشكل أفضل على أوجه التشابه والاختلاف بين الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط ورؤاها وأجندتها المختلفة - بطبيعة الحال - في ظل حرب أمريكية راهنة على "الإرهاب".

إسرائيل عام ٢٠٤٨ !!*

إبراهيم النجار **

منذ ولادة الدولة اليهودية في إسرائيل، والسؤال الذي يراود الكثير من القيادات والمؤسسات العربية متى ستزول هذه الدولة التي ولدت في ظروف إقليمية دقيقة ودولية مثيرة؟!

في البداية اتفقت الغالبية على اختيار الأسلوب المسلح للتخلص من إسرائيل، وخضنا حروبا طويلة ضدها، لم تفض إلى هذا الهدف، واستمرت الدولة اليهودية وتمددت وتوسعت بصورة أذهلت الكثير من المراقبين.

ونتيجة لتطورات وظروف دولية وإقليمية معينة اختارت الدول العربية نهج الاعتراف بإسرائيل "كأمر واقع"، مقابل الانسحاب من الأراضي العربية المحتلة، بموجب الصيغة التي أصبحت رائجة في أدبيات عربية كثيرة وهى "الأرض مقابل السلام".

لكن لا تزال هناك أراض عربية تئن تحت الاحتلال الإسرائيلي، وأخفقت التسوية السياسية الجماعية (التي انطلقت من مؤتمر مدريد في أكتوبر ١٩٩١) في الوصول إلى صيغة أو تصورات نهائية للسلام، بل دخلت المنطقة في دوامة طويلة من العنف والغطرسة الإسرائيلية، حتى أصبح طريق السلام محفوفاً بالمخاطر.

كانت المفاجأة في ظهور كتابات ودراسات يهودية تحذر من مغبة الإجراءات الإسرائيلية المتعاقبة ضد الشعب الفلسطيني، التي اعتقدت في عدم جدواها، بل وخطورتها على الدولة اليهودية برمتها. وحاول معظمها

* قراءة في كتاب "هل ستبقى إسرائيل حتى عام ٢٠٤٨" للكاتب أوري وزولي، ترجمة سميرة دميان

** باحث مصري

تأكيد أهمية إقامة علاقات طبيعية مع الدول العربية، باعتبارها ضمانة رئيسية لاستمرار الدولة ووسيلة لتحييد المشاعر العربية التي تصر على استكمال المواجهة مع إسرائيل بالنهج العسكري، مما يستنزف الأخيرة.

ويبدو أن الدول العربية بدأت تتجاوب بأمنياتها مع الدراسات اليهودية، التي هدفها الجوهري الحفاظ على الدولة، بمعنى أنها تنطلق من حرص بالغ على وجودها بشكل طبيعي. لذلك فالرؤية الإسرائيلية في هذا السياق تتباين كلية مع الأمنيات العربية كما طرحت في كتاب "أوري وزولي" هل ستبقى إسرائيل حتى عام ٢٠٤٨؟!.

ويعتبر "أوري وزولي" واحدا من أبرز اليساريين في فرنسا ويؤكد دوما في كتاباته إن الاتجاه اليميني آفة تأكل المجتمع وتحرقه.

وتأتي أهمية قراءة هذا الكتاب، من عدة زوايا. أولها: أن الأوضاع في الأراضي الفلسطينية تدهورت بصورة كبيرة، حتى أصبحت على وشك أن تقود إلى انفلات أمني على المستوى الإقليمي من جراء العمليات العسكرية الإسرائيلية.

وثانيها: أن اليمين الإسرائيلي في صعود مستمر، منذ أواخر أيام "ايهود باراك" رئيس الوزراء السابق، وأخذت مواقفه تتجه نحو مزيد من الوضوح عقب صعود نجم "آرييل شارون" رئيس الوزراء الحالي.

وثالثها: ارتفاع معدل الإحباط في الأوساط الفلسطينية نتيجة الممارسات الإسرائيلية والتراخي الدولي والعجز العربي.

ورابعها: وجود حالة من الفراغ العربي، فحتى المبادرة السعودية التي أيدتها قمة بيروت الأخيرة لم تحظ بتجاوب أمريكي كبير أو دعم إسرائيلي واضح، ولذلك أحدث هذا الوضع خللا في منظومة الأفكار العربية.

الحفاظ على حلم الدولة

انطلق "أوري" من رؤية موضوعية في تناول الدولة اليهودية وما يحيط بها من مشكلات داخلية وخارجية، بيد أن زاوية التناول الرئيسية التي نفذ من خلالها تأتي من الخوف على حلم الدولة والحرص على ضمان مستقبلها. وفي هذا المجال أوضح "أوري" أن كل مواطن إسرائيلي يدرك أو يستشعر أن السنوات المقبلة ملبدة بغيوم كثيفة تنذر بتعرض بلادهم لعواصف عاتية. ولا شك أنه بمقياس عمر البشر "أكثر من خمسين عاما من حياة إسرائيل" يعتبر فترة طويلة، لكن بمقياس عمر الدولة فإنها لا تشكل سوى فترة زمنية وجيزة، لا تسمح مطلقا بالقطع بأحكام مسبقة حول المستقبل.

ومن النقاط البارزة التي عزف على وترها "أوري" بين ثنيات كتابه أهمية إقامة علاقات جوار جيدة بين إسرائيل والدول العربية، وأشار إلى أن "بن جوريون" كان قد أيقن فورا إنشاء الدولة اليهودية "أن مسألة التعايش والتفاهم المتبادل المستهدفة مع السكان العرب هى إحدى السمات الأساسية المميزة للحركة الصهيونية".

وحاول "أوري" تصوير مشهد الصراع العربي-الإسرائيلي، على أن هناك أرضا متنازعا عليها في الشرق الأوسط بين اليهود والعرب. وتعمد التلميح تارة والتصريح تارة أخرى إلى عمق الوجود اليهودي في المنطقة عبر الأزمان. وتعمد "أوري" الإشارة إلى أن اليهود على الدوام مضطهدون في محاولة لخداع القارئ واستدرار عطفه. ولكن وعلى الرغم من ذلك حذر من أن جنوح المتدينين اليهود إلى التقوقع داخل مجتمعين متعارضين يمثل أخطر أشكال الانقسامات التي عرفتها إسرائيل.

قنبلة موقوتة:

احتلت المشكلة السكانية اهتمام الكثير من الدوائر الإسرائيلية، وأصبحت معضلة استراتيجية تؤرق العديد من السياسيين،خاصة كما قال "أوري" إنها تصبح شائكة إذا برز ما يسمى بـ "دولة إسرائيل الكبرى" إلى النور!! وقدم المؤلف بعض المؤشرات التي تؤكد خطورة هذه المسألة.. ففي إطار حدود ما قبل عام ٦٧ كان اليهود يشكلون يمتح من الإسرائيليين، إنما في حالة قيام "إسرائيل الكبرى" سيتعين إضافة تعداد سكان الضفة الغربية والقدس الشرقية، وهو ما سيجعل عدد السكان الإجمالي يرتفع، والأغلبية اليهودية تتراجع إلى بنتمتح. ومن منطلق الحرص البالغ على كيان الدولة اليهودية، أوضح "أوري" أن السلام وحده مع العالم العربي هو الحل الكفيل بوضع حد لشطط اليمين المتطرف الذي سيؤدي إلى أحد احتمالين: إما انهيار النسيج الديمقراطي في إسرائيل، أو وقوع صدامات عنيفة بين عناصر مكوناته المختلفة، التي قد تتفاقم إلى حد تفجير حرب أهلية في البلاد. وبافتراض النجاح في تجنب هذه المخاطر فسرعان ما تجد إسرائيل نفسها في مواجهة مشكلة الزيادة السكانية لدى العرب.. وفي كل هذه التصورات فإن وحدة الشعب الإسرائيلي ذاتها ستكون مهددة بالانهيار بعد حين.

اندلاع حرب جديدة:

من المرجح أن يؤدي الإبقاء على تصعيد الوضع الراهن إلى مصادمات أكثر ضراوة، وفي هذا المجال يقول "أوري" إن ذلك

سيفضي إلى اندلاع حرب جديدة بين إسرائيل والعرب.وقد يتفجر هذا الحدث في القدس عندما ينجرف الشعب اليهودي في أعقاب إحدى الهجمات الفلسطينية لشن عمليات انتقامية ضد العرب، أو ربما عندما ستتفاقم إحدى الحملات التي دأب المستوطنون اليهود على ممارستها في الضفة وتتحول إلى مذبحة. خلاصة القول يؤكد "أوري" إنه إذا استمر الوضع الحالي أكثر من ذلك فإن الموقف سينفجر لا محالة.

وفي موضع آخر من الكتاب يؤكد "أوري" إن كل خطوة تتم صوب هدف بناء دولة "إسرائيل الكبرى" وكل مستوطنة جديدة تقام وكل توسيع للمستوطنات السابقة، إنما تساهم بالعكس في زيادة تجميد العلاقة، مع توجيه رسالة صريحة للفلسطينيين تقول "هذه البقع أصبحت ملكا لليهود والتفاوض بشأنها مرفوض فما عليكم سوى الاستكانة أو الحرب" وإن عاجلا أو آجلا سيحاربون وسيرد عليهم الإسرائيليون بهجوم مضاد.

فكر الترانسفير: بين الواقع والمأمول:

إذا كان من رابع المستحيلات وفقا لاعتقاد اليمين الإسرائيلي التنازل للفلسطينيين عن جزء من مزاعمه الخاصة بـ "دولة إسرائيل الكبرى" فإن "أوري" يعتقد أن أفضل طريقة للتخلص من مشكلة التعايش المستحيل بين الإسرائيليين والفلسطينيين هى طرد هؤلاء من الضفة. ومن هنا يبدو "أوري" وكأنه يطرح السيناريو ذاته الذي يريده شارون الآن!! ويرى أن شبح الفكرة المسيطرة على اليمين الإسرائيلي هو "نقل" الفلسطينيين، وهو تعبير مهذب يستخدم للتلويح إلى طردهم نحو الأردن. فيما سيشكل في الواقع "تطهيراً عرقياً" لهم بالمفهوم السليم لهذه الكلمة.

وحذر من أن عملية "النقل" الجماعي سيترتب عليها عواقب وخيمة للغاية بالنسبة للدولة اليهودية، وقد تبدأ بإعادة إسرائيل إلى عزلة سياسية أكثر شمولا من تلك التي عايشتها في السبعينيات والثمانينيات. وليكن معلوما أن كافة أشكال العلاقات ستنقطع مع البلدان العربية.

وفي ضوء هذه المعطيات يطرح أوري سؤاله المحوري: من هو الطرف الذي سيكسب الحرب القادمة؟! وأجاب موضحا أنه في حالة اندلاع هذه الحرب مثلما يبدو مرجحا قبيل حلول عام ٢٠١٠- فإن إسرائيل ما تزال لديها قطعا- الإمكانيات والقدرة اللازمتان لتكون لها الغلبة في النهاية، لكنه سيكون نصرا فادح الثمن لا غالب فيه ولا مغلوب، لأن إسرائيل ستخرج منهكة القوى وضعيفة وبعيدة أكثر من أي وقت مضى عن الوفاء

بالشرط الثاني الوجوبي لدوامها ألا وهو التفاهم مع دول الجوار.

فضلا عن أن ثمة تمزق عنيف سيزلزل إسرائيل في وحدة صفها، وذلك من شدة الانفعالات التي ستصل إلى حدّ الانفجار، بسبب ويلات الحرب وعملية "النقل" المأمول حدوثها للفلسطينيين، حيث ستتباعد المسافات الفكرية إلى حد الهاوية وتحتدم الخلافات إلى حد القطيعة.

ويؤكد أوري إنه من الخطأ الاعتقاد أن القوة تسمح بالتغلب على كل العقبات. والحقيقة أنه عندما لا تكون هذه القوة كافية لتحطيم العدو بالكامل، وهذا هو بالفعل حال إسرائيل، فإنها تعجز عن تسوية المشكلات وتعمل على ترحيلها فقط. ويعترف أوري أن الدولة اليهودية لم تكسب أبدا حربا ضد العرب، غاية ما في الأمر أنها انتصرت في معارك وليس أكثر.

وستسير الأمور على المنوال نفسه في الجولة القادمة، وحتى لو افترضنا أن الجيش الإسرائيلي سيعسكر في قلب دمشق وعمان والقاهرة، فإن إسرائيل لن تكون قد كسبت أبدا غير معركة مرحلية وليس الحرب، لأنه ببساطة شديدة، فإن الدولة اليهودية بعدد سكانها الذي لا يتجاوز ٥,٧ مليون نسمة ليس لديها القدرة على احتلال ٨٠ مليون من المصريين والسوريين والأردنيين المستقرين فوق مساحة جغرافية مترامية.

إن كل التدابير الإسرائيلية الباطشة تزيد من غرق الفلسطينيين في قسوة الفقر والحقد كما تزيد من تدعيم إرادتهم لبلوغ "هدفهم النبيل" المنشود.

ويشير أوري إلى الخطأ الأهم الذي يكمن في الفرضية التي يقيم الإسرائيليون حساباتهم على أساسها والتي توهمهم بأن ميزان القوى الذي يرجح لصالحهم غير قابل للتغيير وبأنهم سيظلون متفوقين على العرب دائما. والحقيقة أن مجموعة من "التحولات البطيئة" يمكن أن تحدث خللا مؤثرا في اثنين من الركائز الرئيسية التي ينبني تفوقهم عليها، قوة الجيش الإسرائيلي ومساندة الولايات المتحدة الأمريكية.

في الطريق إلى الزوال:

يعتبر الجيش القوة الضاربة لقوة إسرائيل بدون جدال، لكن أيا كانت عظمة قوته الآن فهذا الجيش يعاني من المشاكل ذاتها التي تؤزم الشعب الذي أفرزه، من انقسامات وتلاشي للمثل العليا وتخبط حول ما يسمى بـ "الأهداف النبيلة" كل هذه العوامل ستؤدي في النهاية إلى تضاؤل قدراته القتالية.

وحتى يتسنى لدولة ما أن يكون لديها جيش قوي وفعال فلابد أن تشمل هذه الدولة على

مجموعة من العناصر من أهمها: أن يكون لديها عتاد متميز وقدرة على التخطيط المحكم وقيادات أكفاء. والواقع أن إسرائيل تجمع بين كل هذه المزايا في الوقت الحالي. فمنذ نشأتها لم تتوان عن مضاعفة وتحسين قدرة أسلحتها، ولو جمعنا ما تحصل عليه وما تشتريه وما تنتجه في قلب مصانعها سنجد أن إسرائيل تحتكم على ترسانة مذهلة من الأسلحة.

بيد أن فرضية قيام دولة فلسطينية كما يقول أوري- تثير سؤالين جوهريين هما: هل ستشكل خطرا على أمن إسرائيل؟! وهل سيكون مستقبلها مضمونا من الناحية الاقتصادية؟!

وحول افتراض قيام دولة فلسطينية في الضفة وقطاع غزة، ستعود إسرائيل إلى حدود عام ١٩٦٧ وينحصر كيانها من جديد في رقعة من الأرض ملاصقة للبحر المتوسط يطول يناهز ٤٠٠كم ولا يتجاوز عرضها في بعض الأماكن ٢١ أو ١٥ كم، مما يعني عودتها من جديد للعيش في شريط طولي من الأرض حدوده يصعب تأمينها، فضلا عن الافتقار الكامل لأي عمق استراتيجي.

ومن منظور عسكري، كان لسيطرة إسرائيل منذ عام ١٩٦٧ على الضفة وغزة أثرها على "إعطاء براح" لهذه الدولة وفي منحها فسحة كافية من الوقت للرد على أي هجوم محتمل فالسماح بقيام دولة معناه إذن التنازل عن كافة هذه المزايا وتعريض المنطقة الوسطى من الدولة اليهودية أي قلب إسرائيل النابض حيث يتركز السواد الأعظم من السكان- إلى خطر أي هجوم مفاجئ.

أما عن مستقبل الدولة الفلسطينية المنشودة من الناحية الاقتصادية فيؤكد أوري إنه ففي السنوات الأولى لمولد الدولة، ستكون احتمالات شروعها في تبني سياسة عدوانية حيال إسرائيل محدود للغاية. لأن القيادات الفلسطينية ستصطدم بمشكلات اقتصادية ومادية وسياسية عويصة وسوف يلزمهم تأسيس بنيات أساسية وتوفير فرص عمل لأهل البلد، وبناء جهاز الدولة وإقامة روابط اقتصادية وسياسية مع مختلف دول العالم، وإعادة توطين اللاجئين، وربما مواجهة أزمات قد تثيرها عناصر المعارضة المختلفة خصوصا من المتدينين.. الخ.

وبوصولنا لنهاية الكتاب .. ما هى الإجابات التي تصلح للرد على السؤال الذي يطرحه في عنوانه "هل ستبقى إسرائيل حتى عام ٢٠٤٨؟!، وبمعنى آخر يقول أوري هل ستنجح إسرائيل في تحقيق "هدفها النبيل"، أي في الجمع بين شرطي الديمومة بأن تصبح دولة متحدة الأواصر على صعيد الأمة والعيش

في سلام مع جيرانها على الصعيد الخارجي؟! إذا أخذت باستراتيجية "السور الفولازي" فمن المحال أن تخرج الإجابة بعيدة عن "لا" النافية، لأن سبيل البقاء بالقوة" دائما ما ينتهي إلى طريق مسدود".

غير أن قوة إسرائيل ليست كافية حتى تنتصر على العالم العربي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العناصر الأساسية لهذه القوة، قدرة جيش إسرائيل ومساندة الولايات المتحدة، سوف تنكمش بمرور الزمن، كما ستساهم هذه الاستراتيجية أيضا في عزلة إسرائيل على الصعيد الدولي.

أما على الصعيد الداخلي فمحاولة تنفيذ هذا الجيتو المسلح" سيعرض أول شرط لضمان بقاء إسرائيل أي وحدة الشعب- للخطر لأن هذا المستهدف سيضاعف انقساماته بجانب تدعيم المجتمعات المضادة التي بدأت تتكون لدى اليهود، وسيهدد الطابع الديمقراطي للدولة وسيحدث ثمة تشدد لدى عرب إسرائيل، دون نسيان مخاطر الزيادة السكانية لدى العرب التي ستلقى بظلالها على الطابع اليهودي لإسرائيل إذا أبقت على الاحتفاظ بالأراضي المختلة. ومن ثم يبدو من غير الراجح على الإطلاق أن استراتيجية "السور الفولاذي" كفيلة بأن تحقق "الغاية النبيلة" لدولة إسرائيل.

هل ثمة طريق ثالث:

في ضوء الانقسام الشديد الذي يشتت الكثير من الناخبين الإسرائيليين، هناك أطروحات أخرى لا يمكن استبعادها في حالة استمرار الحزبين الكبيرين (الليكود والعمل) في خسارة بعض الأصوات وبعض المقاعد، فمن المؤكد أن شهد تكوين ائتلافات غير متجانسة لتشكيل حكومة وحدة وطنية تضم مثلا عناصر من اليسار واليمين ومن بعض الأحزاب الصغيرة.

وفي حالة ما إذا استطاعت أطلال أحزاب الوسط أن تستعيد رونقها وتتجمع في كيان واحد موسع يضم عناصر حزب العمل فإنها ستكون ضعيفة جدا حتى يمكنها مواصلة بذل كل الطاقة اللازمة لاستكمال التقدم نحو السلام.

في كل هذه التصورات التي قدمها المؤلف فإن أي ائتلاف سيصل إلى سدة الحكم سيكون محكوما عليه إن لم يكن بالجمود التام، فعلى الأقل باتباع سياسة بطيئة للغاية.. سياسة الخطوة خطوة.

غير أن أسلوب التقدم ببطء خلال السنوات المقبلة سيكون مرادفة بالنسبة لإسرائيل الوقوف محلك سر. ومثل هذا

الجمود لن يكون أفضل على الإطلاق من استمرار الليكود في مقاليد الحكم!!.

ترى أي من هذين الطريقين سيختاره الإسرائيليون؟!

يبقى أن تشير إلى مقولة المؤلف أنه ليس من المفروض بالضرورة أن يصدق المثل الشائع على الصعيد المحلي الذي يزعم "أن أسوأ الأمور تحدث دائما في الشرق الأوسط". إن الإسرائيليين أتاحوا بالفعل الفرصة لسياسة "اليد الممدودة" لدى انتخابهم ائتلافا يساريا لتشكيل الحكومة في عام ١٩٩٢، وبالرغم من تغيير توجههم في عام ١٩٩٦ إلا أنهم ما زالوا يشكلون أغلبية ساحقة تطالب بالسلام والأمن. وهى عبارة تكذبها الوقائع الراهنة، حيث تراجع مؤيدو هذا المعسكر بشكل لافت في ظل ممارسات الغطرسة الإسرائيلية.

ومع ذلك يقول أوري إن هذا يدعو للأمل بأن الإسرائيليين سيدركون سواء من تلقاء أنفسهم أو بعد حرب جديدة- أن تحقيق كلا الأمرين يتنافى مع حلم "إسرائيل الكبرى".

عندئذ سيعودون للأخذ بالسياسة الوحيدة الملائمة .. سياسة "اليد الممددة". وسبق أن تنبأ تيودور هرتزل للصهاينة الأوائل قائلا: "إن شئتم ذلك فلن يكون حلما"، ومن المحتمل أن يقتنع أبناؤهم في النهاية بنصائح الذين يؤكدون لهم" إن شئتم ذلك فلن يكون كابوسا".

٢٢ مارس ٢٠٠٤

المنتدي المدني الأول الموازي للقمة العربية
يبعث برسالة للملوك والرؤساء العرب حول الإصلاح السياسي

بيان صحفي

اعتمد المنتدى المدني الأول الموازي للقمة العربية الإطار العام لمبادرة من أجل الإصلاح السياسي في العالم العربي.

تتناول المبادرة ١) المبادئ الأساسية للإصلاح ٢) المطالب الأساسية للإصلاح، والتي تنقسم إلى مطالب عامة، ثم مطالب خاصة لحقوق القوميات والأقليات والمرأة والعمالة الوافدة واللاجئين، وإصلاح الخطاب الديني وأولويات الإصلاح في السودان والعراق وفلسطين ٣) وإصلاح الجامعة العربية وميثاقها لحقوق الإنسان، كما يحدد أولويات منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي في عملية الإصلاح.

اشتملت المطالب الأساسية على إنهاء حالة الطوارئ وإلغاء القوانين والمحاكم الاستثنائية والإفراج عن سجناء الرأي وإنهاء ممارسة التعذيب، وكفالة حرية تكوين وإدارة الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية والجمعيات الأهلية، وضمان حريات الرأي والتعبير وتداول المعلومات، وعدم السماح للمؤسسات الدينية بممارسة الرقابة على النشاط السياسي والفكري والأدبي والفني، ومقاومة الفساد ونهب المال العام، والتمتع

بأنظمة تمثيلية مدنية من خلال انتخابات حرة ونزيهة، وكفالة حقوق القوميات والأقليات العرقية والدينية والثقافية واللغوية، وغيرها من المطالب.

جاء ذلك في المنتدى المدني الأول الذي نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع جمعية الدفاع عن الحقوق والحريات (عدل) بلبنان، والمنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان، وبالتنسيق مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، وبدعم من المفوضية الأوروبية. عقد المنتدى في بيروت في ١٩-٢٢ مارس ٢٠٠٤، بعد أن رفضت السلطات التونسية الاستجابة لطلب مركز القاهرة عقد المنتدى في تونس.

اعتمد المنتدى هذه التوصيات في رسالة موجهة للملوك والرؤساء العرب، ووثيقة مفصلة ملحقة تحمل عنوان "الاستقلال الثاني"، باعتبار أن المرحلة الحالية هي استكمال ما لم ينجزه الاستقلال "الأول"، أي حكم الشعوب نفسها بنفسها. كما أصدر المنتدى عدداً من البيانات السريعة بخصوص سجناء الرأي في السعودية وسوريا، والمعتقلين في تونس ومصر، وانفجارات مدريد والأعمال الإرهابية في العراق، واغتيال الشيخ أحمد ياسين، والإصلاح الدستوري في البحرين وحقوق اللاجئين الفلسطينيين، وكلف المنتدى مركز القاهرة بمخاطبة السلطات الجزائرية من أجل عقد المنتدى القادم في الجزائر في مارس ٢٠٠٥، حيث تنعقد القمة العربية القادمة.

١٤ أبريل ٢٠٠٤

حياة في خطر

سـوريا تقـاوم الإصـلاح وتعـتـقل المصلحين

وثائق

بيان صحفي

تلقى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان وجماعة تنمية الديمقراطية وجمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، بانزعاج بالغ نبأ إلقاء القبض على رئيس لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا المحامي البارز أكثم نعيسة والذي سبق أن أمضى ثمان سنوات داخل السجون السورية، عقابا على مبادرته بتأسيس أول منظمة داخل سوريا لحقوق الإنسان. وحسب هذه المعلومات فقد تم القبض على نعيسة بواسطة الأمن العسكري باللاذقية ظهر أمس، ولم يعد لمنزله، ورفضت سلطات الأمن تقديم أية معلومات حول مكان احتجازه أو مصيره.

إن احتجاز نعيسة وثيق الصلة بالدور النشط الذي تلعبه اللجان في التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان والمطالبة بالإصلاح السياسي والديمقراطي، وخاصة في أعقاب الحملة التي نظمتها اللجان للتوقيع على عريضة -هى الأولى من نوعها- تدعو السلطات لتبني عدد من المطالب في مقدمتها إنهاء حالة الطوارئ السارية منذ ٤١ عاما دون انقطاع، وقع عليها حتى الآن أكثر من ٧ آلاف مواطن سوري. كما شارك عدة مئات من المثقفين ونشطاء المجتمع المدني السوري في اعتصام احتجاجي هو الأول من نوعه أمام البرلمان السوري دعت إليه اللجان ورفع ذات المطالب وقامت أجهزة الأمن بفضه، واحتجزت على أثره عشرات من المشاركين فيه لعدة ساعات بما فيهم أكثم نعيسة ذاته.

وقد أكد أحدث التقارير السنوية التي أصدرتها اللجان مؤخراً على أن السجون السورية تحتضن نحو ألفي معتقل من مختلف الانتماءات السياسية، وأن بعضهم مضى على اعتقاله ما يزيد على ربع قرن. وتشمل قائمة المعتقلين أعدادا من السياسيين لمجرد اختلافهم في الرأي مع الحكومة، كما أن بعضهم كان ضحية محاكمة بسبب المطالبة بالإصلاح أو بوضع حد للفساد. وفي أحدث المحاكمات العسكرية تلقى ١٤ من نشطاء المجتمع المدني أحكاما بالسجن لمجرد المشاركة في ندوة سلمية حول الطوارئ في سوريا.

وقد شارك نعيسة في أعمال المنتدى الذي نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الشهر الماضي في بيروت من أجل بلورة رؤية مشتركة تجاه قضايا الإصلاح في العالم العربي لطرحها على القمة العربية، وأكد نعيسة من خلال ورقته التي تقدم بها للمنتدى على أن الحكومة السورية غير قادرة على دفع استحقاقات الديمقراطية والتعامل معها. وبعد أقل من شهر من هذا الاستنتاج الذي أطلقه نعيسة فإن احتجازه يبدو كما لو كانت الحكومة السورية قد أرادت التأكيد على ما ذهب إليه من استنتاجات.

إن ما يضاعف من القلق، أنه في ظل الشروط القاسية للاحتجاز في سوريا والسمعة السيئة التي تحظى بها السجون، فإن مخاوف شديدة تثور بشأن المخاطر التي تهدد حياة نعيسة من جراء احتجازه، خاصة وأنه هو نفسه كان قد كشف في تصريح صحفي له قبل يومين فقط من اعتقاله عن مقتل اثنين من المعتقلين على ذمة أحداث القامشلي بسبب التعذيب. كما أنه يعاني من أزمات قلبية متكررة، وقد تلقى تعليمات مشددة من الأطباء بعد تكرار هذه الأزمة الصحية خلال منتدى بيروت في ٢٢ مارس الماضي بضرورة أن يلزم الراحة الكاملة لمدة شهر في إطار برنامج علاجي صارم.

إن المنظمات الأربعة تؤكد على إدانتها لاحتجاز أكثم نعيسة، وتدعو كافة المنظمات الدولية والعربية وأصحاب الضمائر الحية للتضامن معه ومع كل المدافعين عن حقوق الإنسان في سوريا والإفراج الفوري عنه.

وتؤكد أيضا على أن التنكيل بدعاة الإصلاح في العالم العربي ليس سوى تعبير عن الموقف الأصيل لبعض الحكومات العربية في رفض الإصلاح من الداخل وقمع المصلحين، وهو بحد ذاته دليل إضافي على أن القمة العربية ـــ إذا كتب لها أن تنعقد ـ ليس لديها ما تقدمه لقضية الإصلاح في العالم العربي، سوى العبارات الإنشائية التي تستهدف قطع الطريق على ضغوط الإصلاح، سواء من الداخل أو الخارج.