رواق عربي

٤

الحرية في الفكر التنويرى العربي .
هيثم مناع

محمود طه و التجديد في الفكر الاسلامي .
عبد الله بولا

مناظرة :

الدين والعلمانية وتحديات التحديث
عاطف أحمد طه إسماعيل

تقارير كتب وثائق

أكتوبر ١٩٩٦

يصدرها "مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان"

مركز القاهرة

لدراسات حقوق الإنسان

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

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

* لاينخرط المركز فى أية أنشطة سياسية ولاينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته ، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

---

٩ شارع رستم - جاردن سيتى- القاهرة
الرقم البريدى ١١٤٦١ ص. ب ١١٧ مجلس الشعب
تليفون ٣٥٤٣٧١٥- فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثمانى (تونس)
أسمى خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبدالهادى (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبدالله النعيم (السودان)
عبدالمنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فاتح عزام (فلسطين)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميدانى (سوريا)
هيثم مناع (سوريا)

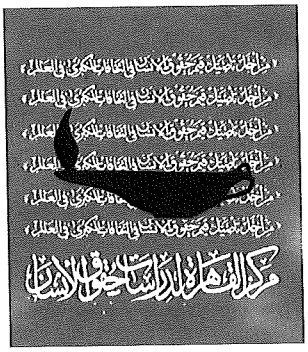
مستشار البحوث
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهى الدين حسن

رواق عربى

يصدرها

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رئيس تحرير العدد

هيثم مناع

مدير التحرير

جمال عبد الجواد

هيئة التحرير

السيد سعيد

آمال عبد الهادي

بهي الدين حسن

عبد الله النعيم

محمد السيد سعيد

سكرتير التحرير

علاء قاعود

المراسلات

بإسم مدير التحرير على العنوان التالى:

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب

رقم بريدى ١١٤٦١

رواق عـــربـــى

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ شارع رستم - جاردن سيتى القاهرة

تليفون : ٣٥٤٣٧١٥

الغلاف : أحمد عز العرب

الإخراج الفنى : أحمد هاشم

إنجاز : **آفاق للترجمة والنشر**

١٦٦ شارع ٢٦ يوليو - ميدان سفنكس

تليفون : ٣٠٣٩٤٣٦

رقم الإيداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

الترقيم الدولى:

المحتويات

الإفتتاحية

حلم الحرية وحركة حقوق الانسان — رئيس التحرير — ٥

دراســـات

الحرية في الفكر التنويري العربي: لم يذهب مفكرو عصر النهضة الى مدى ابعد في التأسيس للحرية بسبب نفوذ الثقافات السائدة

هيثم مناع — ١٠

محمود محمد طه والتجديد في الفكر الاسلامي: لايمكن حل مأزق التعارض بين النصوص من خلال الحيل الذهنية المجزأة، وانما عبر انشاء بنية مفهومية كاملة تتجاوز التعارض في صميمه

عبد الله بولا — ٢٩

مناظـــرة

مأزق الشريعة وتحديات التحديث: مشروع محمود محمد طه كما طوره عبد الله النعيم هو اقامة دولة ذات شرعية دينية على أسس علمانية

عاطف أحمد — ٤٨

الدين والعلمانية وتحديات التحديث: أطروحات النعيم لا تفتح الباب لأى دولة ثيوقراطية أو طائفية، فالنصوص فيها لا تعدو أن تكون مؤشرات لقيم ومفاهيم ثقافية

طه اسماعيل — ٧٤

الآراء الواردة لاتعبر بالضرورة عن رأى رواق عربى أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

تقارير

الشرط الاستعماري في الاتفاقية الاروبية لحقوق الانسان
محمد أمين الميداني ١٠٦

كتابات نقدية من الفكر التنويري — ڤيوليت داغر ١١٩

كتب - ندوات

الديمقراطية في الشرق الاوسط — علياء سرايا ١٣٠

الدين والدولة وتطبيق الشريعة — محمد حسين ١٣٦

وثائق

الحرية — أديب اسحق ١٤٢

حقوق الانسان لا يجب أن يدوسها انسان — فرح أنطون ١٤٨

الدفاع عن حرية الفكر — جماعة الفن والحرية ١٥٢

حلم الحرية وحركة حقوق الانسان

سواء كان بحثنا في ميدان الفلسفة والعلوم الانسانية، أو تعدي الأمر النظرية لمتابعة ضروب الكفاح التى جعلت من الحرية أمثولة لها، فإن هذه الكلمة ، رغم بداهتها المفرطة وعشق البشر المتعدد الأشكال لها، تبقى واحدة من أهم الألغاز التى تدغدغ مشاعر كل انسان. فمَن مِنَ البشر لم يحلم بلحظة حرية مطلقة لا رقيب عليه فيها؟ ومَنْ لم تختلجه الرغبة فى قراءة نص ممنوع ؟ مَنْ مِنَ البشر لم يخطر على باله أن يحيا بشكل أفضل وأن يأمن من هواجس القصاص والعقاب والعذاب والاغتيال ؟ مَن مِن مئات ألاف الاطفال الذين يرغمون على العمل لم يفكر بالهرب من هذا الجحيم ؟ مَنْ مِن ابناء غزة المحاصرة لم يحلم بكسر الطوق الاسرائيلى عليها؟ مَنْ مِن المعتقلين لم يرسم عشرات السيناريوهات للتخلص من قضبان السجن ؟ بل لعل الحياة الأزلية فى احدى اهم تجلياتها اللاواعية، صرخة للتحرر من عبودية الموت !

ولكن، وكأية أمثولة سامية، فقد استعملت هذه الكلمة لقتل الهنود الحمر والاتجار بالسلاح بحرية واعلان الحروب واغتصاب الاطفال واعتداء البشر على البشر.

وان كانت كلمة الديمقراطية قد خسرت من عنفوانها فى كل مرة اضيف لها ملحق وصفى (شعبية، ثورية ...) فان الحرية قد بقيت فى عالم السيمياء قبل ان تعطيها كلمات اضيفت لها البعد الحقوقى والمفهومى اللازم لخروجها من حالة اللاجدية باستعارة تعبير الصديق منصف المرزوقى، بل البلاهة، كما يفضل اندريه مالرو. من هنا، بدأت تتحدد الحريات الاساسية فى ذهن علماء الاجتماع والسياسة والقانون ونشطاء حقوق الانسان مع الانتشار الافقى للعهود الدولية والاقليمية الخاصة بالحقوق والحريات، وأصبحت حرية التفكير والتنظيم والعمل والتظاهر والاعتقاد من المحددات الاساسية للحرية تضيف الى كونها قوة نداء ضرورية فى اعماق كل انسان، امكانية قابلة التحقق للعيش بكرامة تليق بمشارف الالف الثالث للميلاد. وان كان الجوع المحيط بنا قد شكل الدافع الأول للتوجه اليسارى أو التضامنى الدينى فى المجتمع العربى، فان الحرية كانت ، بكل ما تحمه من هلامية

ولكن هذه الحرية، وبقدر ما تعطى من القوة لمن يتمتع بها، فهى نفسها اسيرة القوة ، قوة السلطان السياسى والسلطان المالى، الأمر الذى يجعل الحريات هدفا مكشوف الظهر، ويجعل من حقوق الانسان باعتبارها وحدة متكاملة ، مصدر الحماية الضرورية التى يمكن ان تحول دون جعل الاستعباد سلاحا تنتجه الليبراليات الفظة والامتيازات المفرطة لتجمعات المصالح التى توظف الحريات العامة لصالحها. ومثل اسرائيل الذى يجنع بين احتقار القوانين الانسانية والشرعة الدولية لحقوق الانسان وديمومة الحماية المدللة والارهاب الفكرى الذى يستهدف خصومها والتعبئة المالية الداعمة المتعددة الاشكال لها التى تعزز عنجهيتها يعطى صورة بليغة لمشكلة «الحرية» فى المجتمع المشهدى المعاصر.

لايّدعى هذا العدد ولايبتغى الالمام بمجمل اشكاليات التنوير والحرية، وان كان تجنب التوظيف الايديولوجى هاجسا من هواجس اقلامه. فان السؤال المركزى الذى طرح الى جانب كل محور من محاوره كان: الى أى مدى ذهب رواد التنوير والاصلاح فى فهمهم للحرية وماهى انعكاسات هذا الفهم على الحقوق الانسانية الاساسية: السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؟ بالتاكيد لم يتم، وليس من المحبذ ان يتم ذلك بشكل مدرسى فج، كون التفكير البشرى يعطى خير ماعنده كلما كانت مشاعر التمرد على القوالب والنصية قوية الحضور. والتأكيد،لايمكن ان يحمّل هذا العدد أكثر من طاقته، أى لايمكن ان يطلب منه الالمام بجوانب قضية تحتاج لأكثر من محور قادم لـ «**رواق عربى**» ان غياب رموز نهضوية كبرى عن هذا العدد لايعنى ابدا اغفال دورها، وانما يعود ذلك وحسب الى عدم تمكن زملاء طلب اليهم الكتابة من الاستجابة فى الزمن القصير المطلوب.

***

من الصعب برأيى، ان تتحقق نهضة عربية انسانية جديرة بالكلمة تسمح بالخروج من المستنقع السائد فى العالم العربى اليوم دون حركة انتاج فكرية واسعة لتيارين اساسين متكاملين ومتميزين: الأول تيار ديمقراطى علمانى يستنبط سماته من الواقع المجتمعى والثانى تيار اسلامى حديث متنور يفتح

من الصعب أن تتحقق نهضة عربية انسانية دون حركة انتاج فكرية واسعة من جانب تيار ديمقراطي علمانى وتيار اسلامى حديث ومتنور

الباب واسعا امام حركة التجديد والاجتهاد في الاسلام. وأول نقاط إلتقاء الضرورية بين هذين التيارين واهمها تكمن فى اعتبار الشرعة الدولية لحقوق الانسان المرجع المشترك باعتبار ان اية علمانية غير ديمقراطية لاتضع نصب اعينها هذه الحقوق ستمسخ بالضرورة الى حالة تسلطية. وكل توجه اسلامانى لم يحقق بعد عملية التجاوز التاريخية للمفهوم القرون وسطى للخلافة، لن يتعدى ان يكون صورة معاصرة لاستبدادهما .

إن مراجعة سريعة لاعداد «**رواق عربى**» فى عامها الأول ، تظهر حرصا فى اعماق القائمين عليها ، غير مبرمج بشكل ادارى ، لاسماع صوت نويات هذين التيارين اللذين يغذيان حركة حقوق الانسان العربية بتعبيريها النضالى والفكرى.

وان كان هذا العدد، يستعيد عملية استقراء بعض الرموز الفكرية التاريخية لهذين التيارين، فانه ايضا يضعهما وجها لوجه فى قضية مركزية من قضايا الفكر الاسلامى المعاصر: قضية محمود محمد طه كفكر وكمأساة.

والحديث عن طه ، يطرح علاقة الفكر بالنص والشريعة بالتاريخ والدين بالدولة، وفى هذه القضايا الثلاث نجد اهم معضلات الفكر الاسلامى فى القرن العشرين. وفى حين يُذكر عاطف احمد بأن حقوق الانسان تقوم على اساس نزعتين من نزعات السلوك البشرى: ارادة الحياة وارادة الحرية يعيد بولا واسماعيل الى الاذهان ان نقطة الانطلاق عند طه ايضا، تكمن فى اعتبار الحرية والمساواة الأصل فى العلاقات الانسانية. ولكن هل تمكنت مدرسة طه من الانتقال نهائيا الى اطروحة الفصل بين سماوية الدين وبشرية الدولة، وبالتالى نزعت عن الاخيرة مرجعها الالهى؟ يعتقد عاطف احمد بأن النعيم ، ابرز ابناء هذه المدرسة قد طرح دولة ذات شرعية دينية على اسس علمانية ويؤكد طه اسماعيل فى رده عليه على المرجعية الدينية للاصلاح وقبوله التعددية والاختلاف وحقوق الانسان انطلاقا من هذه المرجعية. من مفارقات الصراع الثقافى العربى فى هذا القرن، ان كلمة «العلمانية» كانت فى القاموس الاصولى الاصلاحى اكثر خطرا وشؤما من الشرك والالحاد. بل نجد انها تحل محل الشرك والالحاد فى اكثر من نصف استعمالاتها، وقد قلت يوما فى نجامينا فى ندوة «الاسلام

إن أية علمانية غير ديمقراطية لا تضع نصب أعينها حقوق الانسان ستمسخ بالضرورة الى حالة تسلطية

وحقوق الانسان» بأن العلمانية لاتتجاوز عندى «اعتبار الدولة مؤسسة بشرية وبوصفها كذلك فهى لجميع الافراد بغض النظر عن عرقهم ودينهم وجنسهم ولغتهم»، فوقف رجل دين وقال: اذا وقعت لى على ورقة بأن هذا هو تعريفك للعلمانية فانا اقبل بها. وعندما صدر دستور جمهورية ايران الاسلامية قدمته لأحد قادة حركة الاخوان المسلمين وسألته عن جعفرية مذهب الدولة فعلق بالقول: «انهم بشر، اجتهدوا فأخطاوا» فحتى اكثر القائلين بالباس الدولة ثوب الدين يعرفون بأن الانسان هو كاتب دستور الدولة. نريد القول ، أن الدولة وقضاياها اسيرة النسبية والمؤقت والمكان وموازين القوي وكلها اعتبارات غير دينية.

قر اكون مغاليا فيي قولي، ولكنني اعتقد بأن غالبية المسلمين تجد في بعض معتقداتها الشعبية غير الاسلامية مرجعا مقدسا اكثر مما نجد ذلك فى استنتاجات رجال الدين السياسية، ومن هنا، وبغياب الديمقراطية الضرورية لاستفتاء جدير بهذه الكلمة ، لا أشاطر النعيم الرأى بوجود رغبة عارمة عند المسلمين لتطبيق الشريعة الاسلامية التقليدية، خاصة وانه لم يسمح فى يوم من الايام، مثلا ، لمدافع عن حقوق الانسان ان يقدم تحليلا مصورا عن العقوبات الجسدية فى تلفزيون اى بلد مسلم. وقد يكون من الصعب على عاطف احمد اثبات «ان التعددية الدينية» مثلها مثل التعددية السياسية والتعددية الفكرية هي ثمار الفكر العلمانى» وهناك من العلمانيين من أغمض العين عن الحزب الواحد والجنرال القائد ويمكن ملاحظة غياب التعددية عن تعبيرات الاستبداد الوثنية والدينية والعلمانية بأن معا.

كذلك سيجد انصار تطوير الشريعة من يحاججهم النص بالنص، الا أن الأساسى فى هذا الحوار النقدى، الذى استبقنا بعض عناصره لتشويق القارئ به، هو التوقف عن «التخزين الايديولوجى» (باستعارة تعبير اهل اليمن كمضغ القات) للانتقال الى محاولات الإنتاج الفكرى اللازمة لاشباع حقبة عطشى.

***

يعيش نشطاء حقوق الانسان فى العالم العربى وبلدان الجنوب حالة لم يعرفها المجتمع الغربى، حيث زج بجيلنا الى فوهة البندقية النضالية فى نفس

إن كل توجه اسلامى لم يحقق بعد عملية التجاوز التاريخية للمفهوم القرون وسطى للخلافة، لن يتعدى أن يكون صورة معاصرة لاستبدادهما

الوقت الذى يجعل فى صلب مهماتنا النضالية مواكبة المناهج الفكرية النقدية واستنباط وسائل معرفية قادرة على زرع رسالتنا فى الوعى الجماعى. ان هذا التحدى يتنصب امام مراكز ومعاهد البحث العربية اليوم كونه يعبر عن حاجة ملحة، ان وعى هذه المسألة فى مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان يؤكد على شئ اساسى واحد: نحن بحاجة لكل الطاقات الخلاقة فى العالم العربى لخوض هذا التحدى معا بثقة وتفاؤل.

رئيس التحرير

العلمانية هي إعتبار الدولة مؤسسة بشرية وبوصفها كذلك فهى لجميع الأفراد بغض النظر عن عرقهم ودينهم وجنسهم ولغتهم

الحرية في الفكر التنويري العربي

هيثم مناع *

تسلم محمد علي السلطة في مصر في ١٨٠٥ وسط وضع مشوش تبع رحيل حملة بونابرت اليها. هذه الحملة التي وضعت بذوراً ما للأزمنة الحديثة وما عليها. فرغم الخطاب المؤسلم الحريص على الأمة المصرية الذي حاول نابليون إسماعه لشعب مصر، لم ينس الأخير تهشيم أنف أبي الهول وحمل المسلة المأثورة الى باريس في تعبيرين رمزيين عن العدوانية الكامنة ورغبة الاستحواذ، يجد التحليل النفسي الغنى اللازم لتناولهما.

إلا أن هذه العدوانية عينها هي التي ستقطع سبات مشرق أعياه السأم من ادمان الاستبداد الداخلي، وان لم يكن الهاجس الديمقراطي قد نال حظوة عند محمد علي، فقد استوعب بالتأكيد فكرتي الوحدة والدولة الغربية لإحداث قطيعة أضحت ضرورية مع الماضي. لذا ليس من الغريب أن تضرب قواته بحزم الحركة الوهابية في وقت أخذت البعثات المصرية ترسل فيها الى فرنسا بانتظام. ومن رحم هذه البعثات، ستخرج أولى اصوات النهضة:

في البدء كان الطهطاوي، ومعه، أصبح بوسع من يقرأ ويكتب أخذ صورة أمينة عن الشاطىء الآخر للبحر المتوسط، فمهما كان تقييم رفعت بدوي رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) للعقلانية الغربية وعلاقات الجنسين، فقد أمسك بحبال التنوير الأولى من حب المعرفة ورغبة التجديد والاختراع وطموح اكتشاف أصل الاشياء والمروءة والانسانية. وان كانت تجربة وتراجم الطهطاوي قد سمحت بتراكب معرفي يتعايش فيه مفهوم الحاكم العادل مع حب الوطن، إلا أن الحرية التي تنجب هذه المحبة برأيه بقيت كلمة غامضة لم يكن بوسع شيخ «الانفتاح

* مسؤل العلاقات الدولية في لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الانسان في سوريا ، وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ونائب رئيس الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان .

المعرفي» أن يذهب بعيدا معها حرصا على ما تبقى عنده من صلات مع الثقافة المحلية السائدة.

وسنلحظ هذا التحفظ غير المعلن على كلمة الحرية، بالمعنى الواسع، عند غالبية المثقفين العرب المسلمين في منتصف القرن الماضي لارتباط هذه الكلمة في الوعي واللاوعي الجماعيين بالاباحة والهرطقة بعد قرون من هيمنة المدرستين السنية والجعفرية على العالم الاسلامي وترك ذات اليد للجهاز الاكليروسي في الاوساط المسيحية وفقا لعهود الذمة ونظام الملل.

المسيحي اللامسيحي

ليس من الغريب أن تبدأ أولى الكتابات عن الحرية عند مثقفي الأقليات التي لم تعطها الخلافة حق المواطنة الا بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد وجدت هذه النخبة نفسها محاصرة بين الاكليروس الماروني والارثوذكسي من جهة والطابع الديني للخلافة العثمانية من جهة ثانية، فهرب قطاع غير قليل من الاولى الى اعتناق البروتستنتية ومن الثانية الى المطالبة بالنموذج العلماني الفرنسي للدولة، وبذلك كانت أولى تعاريف الحرية في الكتابات اللبنانية - السورية والى حد كبير المصرية، مقتبسة من الفكر والتجربة الفرنسيين ولو أن دعاة البروتستنتية كانوا من الانجليز والامريكيين.

رفض القس إدخال جثمان أديب اسحق (١٨٥٦-١٨٨٥) الى الكنيسة الا اذا كتب والده بخطه وتوقيعه أن ابنه عاش كاثوليكيا ومات كاثوليكيا. وفي رثائه، أعاد الأديب اسكندر العازار الأمور الى نصابها بالقول: «كان غايتنا في حب الانسان .. زهرة الأدب في الشام وريحانة العرب في مصر. عاش حر الضمير فكرا وقولا وفعلا ومات حر الضمير فكرا وقولا وفعلا، فليبكه ضمير الأحرار ولتندبه الحرية ». [١]

لم يحتج اسحق لأكثر من ٢٩ ربيعا لاعطاء اربعة من خيرة دروس النهضة لأجيال من بعده:

- المبادئ فوق العصبيات الدينية، من هنا مد يده للأفغاني وأنصار الاصلاح والتسامح
- الرابطة العربية ودور مصر فيها .
- هاجس الحرية والمساواة وتعليم الصغار .
- التأكيد على «حرية المطابع وحرية المجامع» كأساس لتنبه النفوس وارتفاع الهمم.

سيحمل فرح انطون (١٨٧٤-١٩٢٢)، اللبناني المولد المصري الهوى الى العربية مفهوما رومانسيا ونضاليا للحرية يعتمد على التسليم الكامل لمبدأ حق الاختلاف «على كل واحد من البشر ان يحتمل رأي غيره وان كان مخالفا لرأيه»، يكرر فرح لمن يحب الاستماع اليه، أما الحرية فبكلمة موجزة «طريق الانسان لتحقيق كل ما يريد».

أصرّ فرح انطون على حـــرية الكـتابة، ودفع ثمن ذلك غاليا جدا، الأمر الذي لم يجعله يهادن أو يتدجن مع ضرورات الرقـابة و«احـــترام» المشاعر والسوق. فعنده: «أن أولى حاجات الكاتب الجرأة والحرية، ونريد بذلك حـرية الفكر والنشر.. تحت الحرية تدخل فضائل كثيرة، فانه متى كان الكاتب يكتب بحـــرية واستقـــلال فكر، فانه يكون صادقا منصفا عادلا.. ويشترط ذلك أن تكون الحرية مطلقة في أقواله لا أن يتكلم بحرية في هذا الموضوع لأن الحرية موافقة لمصلحته ويداهـــن ويصانع في ذلك لأن الحرية فيه مخالفة لمصلحته».

وقد جاء في تلخيصه لكتاب «فريسة الأسد» لاسكندر ديماس (في ١٩٠٢) جاء: «الحرية تقتضي الاجتماع والعمران. وتعـريفها ان يكون لكل انسـان الحق بأن يصنع لمصلحته ولنفسه كل شئ لا يكون فيه ضرر لسواه. فحق الانسـان الواحد يقف اذا عند حق الانسان الثاني. وهذا الحق مقدس، وعام لا يختص بفـئة دون فئة ولا بفـريق دون فريق. فالحرية إذا نعمة عـامة لجمـيع البـشر ومن سمـاوي منحـــه الله الى الناس ليتمتعوا به على السواء. وكل شعب يحرص على هذه المنح عليه ان يقتسمه مع الشعوب الاخرى. وفي الحرية تنمو قوى الانسان كلها وتنطلق المواهب من أسـرها. في الحـرية يبيت الانسان آمنا على نفسه وعرضه وماله بلا خوف ان يستيقظ في اليـوم الثاني وهو فاقد هذه النفائس الثلاث. فالحرية اذا وسط صالح تنمو فيه كل الفضائل البشرية».[٢]

اعتبر فرح انطون المساواة اطلاق الحرية لجميع الناس على السواء والغاء الامتيازات والمراتب الوراثية ورفع الحواجز من بين البشر ليكـون كل واحد قادرا على الوصول الى الرتب والوظائف العمومية بقوة نفسه وحسـن عمله وطالب بعـلمنة مدارس الدولة قائلا: «يجب وضع الدين جانبا، أي ان كل مدارس الـدولة التي يدرس فيها الفريقان (المسلمون والمسيحيون) درسا واحدا ويتلقنـــان فيها مبـادئ متشابهة يجب ان تكون كالمدارس الفرنسية معزولة عن الدين عزلا قـــطعيا... أما الدروس الدينية والمبادئ الدينية فتدرس في المعابد والمنازل»[٣]

دافع فرح انطون بشدة عن اعلان حقوق الانسان والمواطن، وقد قام بترجمـته للعربية في ١٩٠١ (انظر وثائق تاريخية من هذا العدد)، وقد اعتبـره مرجعا فكريا له منتقدا بحدة استعمال مبادئ حقوق الانسان بالاسـم واغتيالها بالفـعل في مقالة هامة بعنوان «آفات التمدن الحالي» يقول في ١٩٠١: «للتمدن الحالي آفات، كما أن له حسنات، ومن هذه الآفات تمكن بعض البشر من دوس القـانون استنادا الى القـانون وقتل حقوق الانسان استنادا الى مبدأ حقوق الانسان. ومن هذا القـبيل حالات الغـنى الطائلة في امريكا. فان انصار حرية الغني يقولون ان مداخلة الحـكومة في شـؤون ارباب الأموال لتحديد غناهم ومراقبة أعمالهم، أمر يخالف مبدأ الملكية المقدس ويفضي الى الفوضى فضلا عن خنقه بذور النشاط والجد في العالم. وهو قـــول لا يخـلو من صواب و لكن

النتائج التي تبدو الآن من امريكا فيما يختص بالغنى الطائل توشك أن تكون للهيئة الاجتماعية خطرا أشد من خطر القيام على مبدأ الملكية. و هذا الخطر هو الاحتكار».[٤]

من الضروري في هذا المقام، التوقف عند الموقف المتميز لشبلي شميل (١٨٦٠-١٩١٧) رائد فكرة النشوء و الارتقاء في العالم العربي في القرن الماضي من قضية الحرية، هذا الموقف القائم على الاحترام لدرجة التقديس، فهو رغم كل نقده لرجال الدين ينتقد موقف الثورة الفرنسية العنفي منهم و يرفض بتعبير رفعت السعيد «أي خدش لحرية الاعتقاد لخصومه».[٥]

ينطلق شميل في تعريفه من الشك في مفهوم القانون نفسه «فالقوانين مجموع شبهات وظنون وهو عقبة في سبيل تقدم الانسان، فالشريعة ليست من العلوم الرياضية حتى تدون في بنود كقضايا مسلمة تجري مجراها ولا تنقح حتى يتفاقم شرها. فالشرائع لا تعاقب ذنوبا بل مذنبين، كما أن الطب لا يأوي أمراضا بل مرضى والاحكام الاجتهادية أفضل جدا من الاحكام القانونية».[٦] ويقول في مكان آخر: «أنا حر كأحرارنا ولكني غير دستوري، فلا أقيد الحرية بالقانون لا أكون به حرا في استبداد أو مستبدا في حرية».[٧]

الحرية والاصلاح

عاشت مصر في بداية القرن فرصة فكرية تاريخية عبر توارد الرواد النقديين اليها وصيرورتها عاصمة الثقافة كرد على عاصمة الخلافة اسطنبول. ومن هنا فقد تقاطعت الافكار وتحاجج المدافعون عنها وان كان الاحترام المتبادل صفة الكبار في كل معركة فكرية صارمة، فالتشهير سلاح الصغار. وقد تقاسم الأجواء الثقافية دينامية الخلاف المثمرة ومعارك الايذاء الملوثة. وفي هذا الاطار يمكن ان نعيش معركة قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) من أجل الحرية في بعدها الاجتماعي، الحرية عبر حقوق نصف الجنس البشري الذي لم يعد من معنى لممارسة اي شكل من اشكال الاضطهاد بحقه.

فبعد كتاب «تحرر المرأة» الذي فتح هذا الملف بأسلوب يجمع بين الرصانة والحذر، وردود الافعال القاسية التي رافقت صدوره في ١٨٩٩ ، انطلق امين في كتابه «المرأة الجديدة» (١٩٠٠) من المرجعية المحلية الى المرجعية العالمية ومن النفير المطالب بالاستيقاظ الى قواعد الاجتماع والنفس الحديثة مع تفسير ذرائعي يضيف لمبدأية القضية بعد الضرورة والمنفعة العامة.

يتحدث قاسم أمين عن علة الشرق في النهج الاستبدادي العام السائد فيه فيقول: «انظر الى البلاد الشرقية تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته مظلوم اذا

خـرج منه»)[٨] ويضيف في مكـــان آخر: «وهذا يـــدل على أن سلطان الاخلاق القديمة لا يزال نافذا في نفوسـنا وله أثر ظاهر في اعمالنا فقوانيـننا وضعت لأمة حرة واخلاقنا لا تزال أخلاق أمة مسترقة».[٩]

وفي حديثه عن الحرية يقول: «الحرية هي قاعدة ترقي النوع الانسـاني ومعـراجه الى السعادة ولذلك عدتها الأمم التي أدركت سر النجاح، من أنفس حقوق الإنسان.

ومن المعلوم أن المقصود من الحرية هنا هو استقلال الانسان في فكره وارادتـــه وعمله متى كان واقفا عند حدود الشرائع..».[١٠] ويعطي أمثـــلة على انتهاك حـــرية المرأة فيقول: «الرجل الذي يحجر على امرأته أن لا تـــخرج، لا يحـــترم حريتها فهي من هذه الجهة رقيقة بل سجينة والسجن أشد سلبا للحرية من الرق»[١١] ويضيف «والمرأة التي يسوقها والدها كالبهيمة الى زوج لا تعـــرفه ولا تعرف شيئا من أحواله، معرفة تسمح لها بأن تتبـين حقيقة أمره وتحصـــل لنفسها رأيا فيه، لا تعتبر حرة بل تعد في الحقيقة رقيقة».[١٢] «والمرأة التي يجب أن لا تتعلم إلا فـروض العبـادة كما يقول الفقهاء ومن أخذ عنهم أو يجب أن لا تتعلم الا مقدارا محـــدودا من مبادئ بعض العلـوم تحسب رقيـقة»... «و المرأة التي تلزم بسـتر أطـرافها والأعضـاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم الا بمشقة تعد رقيقة».... «وبالجملة فالمرأة من وقت ولادتـها الى يوم ممـاتها هي رقيقة لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها وأنما تعيش بالرجل وللرجل وهي في حاجة اليه في كل شـأن من شؤونها فلا تخرج الا مخفورة به ولا تسافر الا تحت حمايته ولا تفكر الا بعقـله ولا تنظر الا بعينه ولا تعمل الا بواسطته ولا تتـــحرك بحركة الا ويكون مجراها منه فهي بذلك لا تعد انسانا مستقلا بل هي شئ ملحق بالرجل».[١٣]

للأسف تعدت الاتهامات شخص الكاتب الى اهله وعائلته، ولم يحترم خصوم قاسم امين جرأته ونبله، وكأن ضريبة الحرية فرضا واجبا على انصارها في المجتمعات الشمولية.

والحديث عن حرية المرأة يقودنا الى جميل صـدقي الزهاوي (١٨٦٣-١٩٣٦) شاعر الحداثة الشعرية الشرقية الكردي العائلة العربي الفصاحة الذي اتقـن الفارسـية والتركية الى جانب الكردية والعربية ولم يعط الوقت للغة غربية واحدة. فقد خاض الزهـــاوي منذ ١٩١٠ ومقالته في المؤيد (١٩١٠/٨/٧) معركة حرية وتحرر المـــرأة نادرا في النـــثر وغالبا في الشعر فقال ابدع ما عرفه مطلع القرن في المساواة بين الجنسين[١٤]:

ان التـــــعـــــصـــب مـــــانـع	أن تبـصـــر العـــين الصـــوابا
مـــا عـــاش شـــعب نصـــفـــه	قـــــد شـــّـــل من داء أصـــابا
مـــا كـــان خـــدرك غـــيـــر سـجـــن	مظلـــم يولي اكـــتـــئـــابا

أو قوله في وصف الناس الظالم للمرأة:

الناس في الشرق ضلوا سبيلهم وأضلوا
وبالحياة استفوا وبالحقوق أخلوا
ظن النساء الرجال صنفا أذاه يحل
وانهن كحيوان ليس يهديه عقل
وانهن متاع لهم من النفس يخلو
وانهن ملذات تشتهى وتمل
وأنهن ظروف يراد منهن نسل
لأربع محصنات منهن يكفل بعل
وكل ذلك منهم اذا تأملت جهل

عرف الزهاوي اروقة الخلافة فتحول الى ناقد صارم للسلطان عبد الحميد ووصف دولته التسلطية بعد ان سجنه و ابعده لبغداد مخفورا بالقول:

وهل في بلدة نصف أهلها ولما على نصفه الثاني عيون تطلع
رأيت الغدر في القوم شيمة وأن مجال الظلم فيهم موسع
الكلام الحق ينبذ جانبا وأن اراجيف الوشاية تسمع

وقال يعبر عن رغبته الجامحة في الحرية والتمرد:

قضيت حياتي كلها في تمرد لقد ولد ومن ذا يرى خسفا ولا يتردد
الانسان حرا بطبعه ولكنه للنفس منه

أعطى الزهاوي أهمية كبيرة للنقد الاجتماعي وتعرية التقاليد المعيقة للتقدم وان كان غياب الرؤية السياسية الواضحة يطبع العديد من مواقفه، فقد جمع عنفوان الشاعر ورغبة السلطة وهاجس الثورة، ويذكر الزيات ان ملك العراق فيصل عاتبه على نشر رائعته «ثورة في الجحيم» فقال: «ماذا اصنع ياسيدي، عجزت عن إضرام الثورة في الأرض فأضرمتها في السماء»[١٥] وقد اكد في

رسالة له على مفهومه للدين بالقول: «المسلمـــون لا ينهضون الا اذا فرقوا بين أمور الدنـيا والدين» وقال: «ولا نهـضة للمسلمين الا بتعديل أحكام الشـــريعة وما أحسن القاعدة التي وضعها علماء الكلام من أهل الســنة وهي «اذا تعارض العقل بالنقل أوّل النقل بالعقل»[١٦] ولعل مختصر فلسفته مُركّز في قوله:

سـئـمـت كل قـديم عـرفـتـه في حـيـاتي
ان كـان عـنـدك شـئ مـن الجـديـد فـهـات

وهل يمكن الحديث عن الثمن الواجب دفعه من انصـار الحـرية دون تناول عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) الذي دفع حياته ثمنا لحرية كلمته.

يقدم الكواكبي في الأيام الاولى من هذا القرن تشريحا نقديا للاستـبداد معتبرا اياه من أهم بلايا غياب الحرية التي ليست برأيه معنوية وحسب، بل ذات مضـمون اجتماعي ومدني، يقول في «أم القرى»:«وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحـريـة، هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرّف الحـريـة من عرفها: «بأن يكون الانسان مختارا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظـالم». «ومن فروع الحـرية تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة، ومنها حرية التعليم وحـرية الخطـابة والمطـبوعات، وحرية المباحثات العلمية، ومنها العدالة بأسرها، حتى لا يخشى انسان من ظالـم أو غـاصـب. ومنهـا الأمن على الدين والأرواح والأمن على الشـرف والأعـراض والأمن على العلم واستثماره. فالحرية هي روح الدين» مضيفا: « هذ ولا شك أن الحرية أعز شئ على الانسان بعد حـياته وأن بفـقـدانها تفـقـد الآمـال وتبطل الأعمـال، وتموت النفوس وتتـعطل الشـرائع وتختـل القوانين».[١٧]

ولا تناقض برأي الكواكبي بين الاسلام والحرية لأن «الاسلامـية مؤسسة على اصـول الحرية برفـعـها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والاخاء، بحضـها على الاحسان والتحابب».[١٨]

كانت قراءات واستشـهادات الامـام محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) في الحرية وافرة، ولا شك باطلاعه على الآراء الأوربية المعروفة في القرن الماضي حيث يستشـهد بجمل معروفة مثل «لا وطن في حالة الاستبداد»، «لا وطن إلا مع الحـرية»، «الحـرية انما هي حق القيام بالواجب المعلوم فان لم توجد فلا وطن، لعدم الحقوق السياسية». بكلـمة، جملة الافكار التي تربط مفهوم الأمة – الدولة

بالمواطنة، وبالتالي بالحقوق السياسية والمدنية. إلا أن الإمام يرفض اطلاق استعمال الكلمة مقيدا إياه بالمستوى الثقافي والمدني للمجتمع وراهنا للحقوق السياسية بـ «الاستعداد» البشري لها، فحسب رأيه «ليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له» كون العطاء في هذه الحالة «كتمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد».

الأدب السياسي عند الامام عبده من شروط الحرية السياسية «فاذا حصل هذا الأدب للوطني السياسي، وكان مع ذلك نبيل النفس، طاهر الذيل، صادق النية، قادرا على ايثار المصلحة العمومية. فله حينئذ (حينئذ فقط) ما لسائر أهل الحياة السياسية، وهي حقوق كريمة مقدسة لا ينبغي أن يمسها الا المطهرون من درن الدنيئات: حرية رأي وحرية قول وحرية انتخاب. ولكل من هذه الحقوق الثلاثة حد، لوتعداه لكانت الحرية فيه شر من القيد: فحد حرية الرأي أن يكون مبنيا على القياس، موافقا للحكمة مطابقا للصواب. وحد حرية القول أن يراد به الخير، ولا يجاوز فيه حد المنفعة، ولا يمس شرفا مصونا ولا يضر بريئا أمينا، ولا ينشر عن غير علم يقين. وحد حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس الا. وقد عنيت حكومتنا السنية بتعزيز هذه الحقوق وتعيين الحدود أخذا بما يحق لها وما يجب عليها من ذلك، وصدورا عن الرأي العمومي الذي اختارها لتكون دليله في هذا السبيل.».[١٩]

ويذكر الشيخ في المقال عينه بدرجات الارتقاء قائلا: «فأنت في أول درجة من مرقاة السياسة، وفي أول مرحلة من طريق الحرية، فلن تبلغ الدرجة العليا الا اذا صعدت سائر الدرج، ولن تدرك الغاية القصوى ما لم تقطع سائر المراحل، فان حاولت غير ذلك لم تأمن الهبوط من الدرجة التي بلغت، والرجوع من المرحلة التي وصلت. بل ربما صرت على مسافة أعوام مما كنت ترجو ادراكه بأيام.».[٢٠]

من السهل تصنيف وجهة النظر هذه ضمن تراث اخوان الصفا في التاريخ العربي الاسلامي حيث ارتباط الحقوق بالمعارف والمسلكيات وبالتالي نخبويتها. ولا شك بأن ارتكاز الفكر السياسي للامام عبده على فكرة المستبد العادل حجّم باستمرار مفهوم الشورى الذي اصبح عند العديد من معاصريه الترجمة العربية للديمقراطية التمثيلية التي بقيت عنده رهن «مستبد يكره المتناكرين على التعارف ويلجئ الأهل الى التراحم ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة ان لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة».[٢١]

«لا وجود للحرية مادام الانسان حرا في تسخير الانسان لنفسه يعطيه بعض العلف ليستمر في خدمته»،[٢٢] بهذه الجملة يلخص الطاهر حداد ازمة العلاقة بين العدل والحرية عند عملاق الادب العربي المعاصر، «أيمضي العالم الى تحقيق العدل أم الى تحقيق الحرية؟». يتساءل طه

حسين «هذه هي المسألة، أو قل هي المشكلة التي ألقاها القرن التاسع عشر على بعض العقول في اوربا، والتي جعلت تتسلط على هذه العقول قليلا قليلا حتى شغلتها واستأثرت بها، ثم تجاوزتها الى عقول اخرى، ثم جعلت تتنزل شيئا فشيئا من الطبقات المفكرة الممتازة الى الطبقات الوسطى ثم الى الطبقات الدنيا، ثم استأثرت بالتفكير السياسي كله في أواخر القرن الماضي حتى انقسمت لها اوربا شيعا واحزابا».[٢٣] ويعرض لنا حجة اهل العدل على حساب الحرية بقولهم ان الانسانية مريضة وعلاجها لا يكون بالتدليل وانما بالدواء وان كان بغيضا في تلميح لتجربة الاتحاد السوفيتي، ثم يقول: «فالانسانية بين اثنتين: اما أن تريد الشفاء، فتسلك اليه طريقه المستقيمة، واما ان تؤثر المرض، فتشقى بآلامه واثقاله حتى يدركها الفناء. وكذلك ستظل الانسانية مضطربة بين هذين المذهبين: مذهب العدل وما يقتضي من وسائل قد تكون منكرة في كثير من الأحيان، ومذهب الحرية وما يستتبع من نتائج ليست أقل من وسائل العدل نكرا. ومن يدري! لعل يوما من الأيام قريبا أوبعيدا يرى ذلك الفيلسوف الذي يبتكر للانسانية مزاجا معتدلا من الحياة يتحقق فيه العدل من غير عنف، وتتحقق فيه الحرية من غير ظلم ويذوق الناس فيه سعادة لا يشوبها بؤس ولا شقاء».[٢٤]

الخبز... والحرية؟

لعل من أهم اشكاليات الحرية في البلدان الفقيرة السؤال عن امكانية استنشاق هذا الاكسير في حال غياب اللقمة. وهذا السؤال الموغل في القدم عاد يتصدر الصراعات الفكرية والسياسية في اواخر القرن الماضي وبحر هذا القرن مع الهزات الاقتصادية العميقة التي تعرض لها العالم العربي، مع ما تركته من آثار على مستوى المعيشة وامكانيات العمل والنمو غير المتكافئ بين الشمال والجنوب. وقد تصدر الاشتراكيون الاتجاهات التي تعرضت لهذه القضية ، والتي حاولت باستمرار ربط الديمقراطية السياسية بالعدالة الاجتماعية، وكان لولادة الاتحاد السوفييتي أثر كبير في قولبة افكار الشيوعيين الموالين له الذين بدأوا يتروضون على عملية اغماض العين عن الانتهاكات التي تطال الحريات الاساسية باسم برامج التنمية والتأميم ووجود حد ادنى للأمن الاقتصادي وكذلك فعلت الاتجاهات القومية الاشتراكية كالبعث والناصرية والبورقيبية في النصف الثاني من هذا القرن. أما في نصفه الأول، فقد كان الهاجس الديمقراطي اقوى وأشد حضورا، وباستثناء المتعصبين للأنموذج الستاليني للدولة، كان التقدميون بشكل عام مع الخطوط العامة للاشتراكية الديمقراطية وكان هناك انصار فعليون لأنموذج نيابي تمثيلي يتصارع فيه السياسيون في معركة سلمية تقوم على الحدود الدنيا للاحترام

المتبادل.

ويمكننا الحديث عن مرحلتين واضحتي المعالم، الأولى قبل صعود النازية الفاشية في أوربة والثانية بعدها. فقبل الخطر الفاشي، كان هناك غنى أكثر في الحوار واتجاهات غير سوفيتية متعددة المشارب والاتجاهات. ومع تصاعد الخطر الفاشي، اصبح نقد الأنموذج السوفيتي نوعا من الترف لا تسمح به الأوضاع العالمية الحساسة. واصبحت كلمة الجبهة الديمقراطية في مصر مثلا تشمل الطليعة الوفدية والمنابر الماركسية والاحزاب الشيوعية وانصار انجلترا وفرنسا الحرة.

في ١٩١٥، اصدر مصطفى حسنين المنصوري «تاريخ المذاهب الاشتراكية»، هذا الكتاب الذي يطلعنا على مستوى معرفة الكاتب للافكار الاشتراكية ودقة وامانة هذا القلم المتواضع. ونتعرف عبر الكتاب على داعية للسلم ومطالب بوضع حد لاشكال الاستعمار والاستغلال يطالب بالبحث عن «طريق مصري للاشتراكية».[٢٥]

يقترح المنصوري برنامجا لمصر يجمع بين المساواة والحريات الديمقراطية من نقاطه:

- جعل رأي الجمعية التشريعية قطعيا - جعل الوزارة مسؤولة أمامها - اصدار قوانين تكفل حرية الانتخاب - اصدار قانون يمنع تعدد الزوجات - جعل الطلاق على يد القاضي الشرعي ويتحتم ايجاد اسباب - تعيين حد أدنى لاجرة المزارعين والعمال.. - تقريب التفاوت الهائل بين موظفي الحكومة في المرتبات، توزيع الاراضي على المزارعين الفقراء، - فرض ضريبة متدرجة على الدخل - الغاء المحاكم المختلطة والغاء امتيازات الأجانب - تعديل القانون الشرعي حتى يتمشى مع الروح العصرية، - الغاء جميع القوانين التي تقيد حرية الاجتماع والخطابة والصحافة ...[٢٦]

في ١٩٢١، ولد الحزب الاشتراكي المصري ولو قرأنا سجالات ومخاضات الولادة لوجدنا قضية البلشفة أو التبعية لأنموذج موسكو للحزب من اوائل الاشكاليات التي لم تلبث ان ابعدت عن الحزب عددا من الديمقراطيين الاشتراكيين الذين كان بأمس الحاجة لهم. ورغم مغادرته المبكرة لصفوف الاشتراكيين بقي لثنائية الخبز والحرية موقعها في أعماق سلامه موسى.

ادرك سلامه موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) أن نزعات القرن الماضي قد ادركت عالم العرب، وفي رحلته الطويلة، بقي عمله محكوما بها: الحرية الفكرية والحركة العلمانية، الروح الاشتراكية والاستضاءة بالتطور، بحث الاخلاق بحثا موضوعيا ومحاولة تحقيق علم اليوجنية، ووضع التجارب فوق العقائد.[٢٧]

منذ ١٩١٠، ينتقد سلامه موسى بقوة الحجاب ووضع المرأة والحكومات الجائرة وعلاقة الدين بالمجتمع والدولة معتبرا تدخل الأديان في أمور العالم عرقلة لسير الرقي. وهو يتناول نسبية مفهوم

الاخلاق بالقول «الأخلاق أيضا يجب أن تكون حـــرة، لأن حـرية الأخلاق تدعو الى انقراض الفاسد منها وبقاء الصالح. وليس من مصـــلحة الانسان أن يعيش في قفص من الواجبات الاخلاقية.».[٢٨]

كان سلامه موسى من مؤسسي اول حزب اشتراكي في مصر، ولم تطل عضـويته فيه، وقد دافع عن خط عام اشتراكي ديمقراطي وكان أول من وضع النقاط في «المجلة الجديدة» ومن ثم «الكاتب المصري» عن دور الولايات المتحدة كقوة عظمى في صـعود. وقد ازداد تأثره بالنموذج الامريكي للديمقراطية حتى اعتبر واشنطن «ينـبوع الديمقراطية للعالم في عصرنا»[٢٩] ولكنه بقي بعلاقة مثمـــرة مع مختلـف اطراف اليســار عبر منبره «المجلة الجديدة».

وعلى صفحات «المجلة الجديدة» نقرأ العديد من النصوص السجالية حول الحـــرية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، فتحت عنوان «حقوق الفكر» تكتب سعـــاد الحكيم مثلا: «ان الكاتب اليوم ليس حرا في انتاجه وابداعه، لأن هذا الانتاج والخلـق انما هو سلعة يتحكم فيها الناشر وتوجهها الأرباح التي سيحصل عليها.. مادام جمهور القـراء لم يصل الى حد كاف من التعليم والاتساع» وتضيف: «اننا يجب ان نعـطي الفـكر حقوقه. ولكننا يجب أن نعطي هذه الحقـــوق أساسا وسندا من الظـــروف المـــادية والتاريخية التي تجعل هذه الحقوق شيئا ممكنا بل وشيئا ضروريا..».[٣٠]

وفي التجربة الثانية لمحاولات بناء حزب شيوعي مصري في الثلاثيـــنات والاربعينات لا نجد رأيا محليا اصيلا في مفهوم الحرية عند المنابر الستاليـنية، في حين تمتع المحور التروتسكي الســـريالي بهامش واسع للكتـــابة في الحـــرية وغيرها، واسع الى درجة القطيعة مع الماركسية اثر انتهاء الحرب العالمية الثانية.

ويمثل رئيف خوري برأينا، القلم الأكثر حساسية لقضايا الحـريات الاساسية وحقوق الانسان في الحركة الشيـــوعية العربية الرسمـــية. فليس بالصـــدفة أن يكون رئيف ، مؤلف أول كتاب بالعربية حول هذا الموضـــوع عنوانه: «حقوق الانسان: من أين، الى أين المصير» أعده في ١٩٣٧ وصدر عن منـشورات مجلة الطليعة – مطبعة ابن زيدون – دمشق.

يشكل هذا الكتاب قراءة لينينـــية لحقـوق الانســـان في عرضه لمفهوم الدولة والحكم والصراع. وهو يقـــسم التاريخ البشري في الخطوط العامة الى مرحلـــة «الانسان بلا حقوق» وفيها حديث عن طغيـــــان اسياد الكهنوت والاقطاع والملوك ثم «الانسان بحقوق سياسية ومدنية» وينتـقل فيها الحـديث الى الديمقـــراطية الرأســـمالية وبالمساهلة. وأخيرا «الانسان بأوسع حقوقه» وفيها حديث عن عصر الاشـتراكية. وبعد ذلك يصل المؤلف الى المنعطف الذي يعيشه العالم مع صعـــود الفاشـــية مخصصا فصلا بعنـوان: الطريقان أمام حقوق الانســـان: الحياة في الاشتـــراكية.. الموت في طريق الفاشستية واخيرا موضوع الخاتمة: نحن وحقوق الانسان: الديمقراطية شعارنا.

وفي هذا الفصل يرسم رئيف خوري معالم العلاج للمجتمع العربي فيقول:

«لنا سبيل واحد هو الديمقراطية ... في ظل الديمقراطية تعيش للمواطنين حقوق وحريات هي حقوق وحريات الانسان التي مازلنا نتكلم عنها، والتي هي حيوية جدا لنمونا ونجاحنا في كل ناحية من نواحي حياتنا. لأن الحريات هي بمثابة منافذ بروز لقوى نشاطنا المكبوحة... في ظل الديمقراطية وحقوق المواطنين وحرياتهم تنكسر شوكة الاضطهاد والتشريد.. في ظل الديمقراطية وحقوق المواطنين وحرياتهم نستطيع أن نشيد معقل اقتصادياتنا... في ظل الديمقراطية وحقوق المواطنين وحرياتهم المطلقة على اختلاف هيئاتهم نستطيع ان ننتظم في ألف شكل من اشكال التنظيم: العمال والفلاحون في نقاباتهم ؛ الشباب في فرقهم الكشفية والرياضية وحفلاتهم ورحلاتهم وتمثيل الروايات للشعب ؛ المثقفون في انديتهم ومشاريع محو الأمية واصدار الكراريس والمجلات وفتح غرف القراءة الخ الخ بدون اي اعتبار للطائفية والعائلية وما أشبه، فتضمحل منا بفضل هذه الأعمال العصبيات السامة ومخاوف الأقليات وشكوكها، وتنهار دعائم الجدران التي تفصلنا عن بعضنا، وتموت ذكرى الجهالات والحماقات الماضية..»[٣١]

وان لم تكن الحرية وحدها وراء موقف رئيف اللاحق من الاتحاد السوفييتي، فان هذه الكلمة كانت في صلب خروج أهم رموز الفن والحرية من تجربتهم الماركسية وحملة مؤسس الخبز والحرية (انور كامل) على التجربة السوفيتية،[٣٢] ففي نهاية الثلاثينات ومطلع الأربعينات، أعطت هذه المجموعة أكثر الاقلام اليسارية حرصا اعتبار الحرية في صميم التزامها، فيما يختصره جورج حنين بالقول: «ان مسائل الحرية والسلم والخبز مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، فلا قيمة للحرية عند الرجل الذي ينقصه العيش والسلم، ولا قيمة للخبز اذا اختلط بالاستعباد، ولا قيمة للسلم لرجل فقد الخبز والحرية»،[٣٣] وكان لمنع «الكتاب المنبوذ» لأنور كامل بقرار حكومي في ١٩٣٦ أثره في جعله لا يهادن احدا على حريته في الكتابة وابداء الرأي ونقده الصارم لرجال الدين والاقلام الرجعية، كتب انور كامل في مجلته «التطور» يقول: «اننا نرفض هذه السجون التي تضعها على عقولنا فئة ضئيلة جاءتها القوة عفوا.. ان كان المجتمع الحاضر لا يكفل الحرية لأرواحنا واجسادنا، فلا أقل من أن نحيا أحرارا بتفكيرنا وخيالنا».[٣٤] في نص اربعيني، يعلن جورج حنين ورمسيس يونان بالاشتراك مع كامل الزهيري وعادل أمين وفؤاد كامل:« ان موقفنا تجاه الماركسية هو عكس الموقف التي تتبناه القوى الماركسية تجاه الفرد والحرية وعلى العموم تجاه النشاطات المتعلقة بالابداع الأدبي أو الفني» ينتهي النص بثلاثية: الفرد بوجه الدولة، المخيلة بوجه المادية الجدلية، الحرية بوجه الارهاب المتشعب.[٣٥]

وفي أسطر متمردة لرمسيس يونان يقول: «منذ اكتشاف النار، والانسان يجهد في تحويل العالم، مدفوعا بحاجاته، برغباته وخصوصا بأحلامه. والصراع في هذا، لم ينقطع بين البوميثوسيين الشبان، بؤر احلام حرائقية وبين الآباء الذين كانت نار الحلم قد خبت لديهم فأصبحوا حماة ما هو قائم. اننا ننعت بالمتواطئين، وبالتالي بالمجرمين، كل اولئك الذين لا يدفعهم الوجه الحالي للعالم – وجه يزداد بشاعة مرة بعد مرة – الى أشرس التمردات».[٣٦]

«ان التفاؤلية الاجتماعية لعقلانيي القرن التاسع عشر المشددة على الآفاق المعجزة للعلم المتقدم باطراد، تلك التفاؤلية الساذجة، لم تلق في الحقيقة الا أفجع الردود فمكتشفات التقنية حملت لنا من المهالك أكثر مما حملت لنا من التنوير. أما التفاؤلية الماركسية، المؤسسة على العملية شبه السحرية لثالوث الديالكتيك، فهي بعيدا عن أن تقدم براهينها، نراها تفقد من اقناعنا يوما بعد يوم... وبعد ثلاثين عاما على ثورة اكتوبر، ورغم نشوء الأحزاب المدعوة بالثورية وانتشارها في كل مكان، ها نحن نرى مسالك الانسان وهي مغزوة بالظلمة دون انقطاع»[٣٧]

بالنسبة لرمسيس يونان، لم تعد فكرة الصراع الطبقي تستجيب لمقتضيات العصر، ولا يمكن الخروج من اللامساواة الاجتماعية الا بشجب الصورة وتجاوزها والقطيعة الكاملة مع القادة والآباء والمجتمع الطبقي، الثمن الضروري لحيازة الحرية.

في نص متأخر (١٩٦١) بعنوان «الحرية: كحنين ومشروع» نشره جورج حنين بالفرنسية في بيروت، تتصدر الحرية وحدها مشروع وأحاسيس الشاعر الذي يرفض أن يطرح بدون عبيرها أية قضية أخرى تهز الوجدان الانساني.

الحرية: موقف

وبقدر ما تعنينا نظرة رموز النهضة للحرية، يعنينا الاحساس الداخلي بهذه الكلمة وتجسد مفهوم الحرية في ممارسة الرواد، فما أكثر المصفقين في كل عصر، وما أقل من يجمع قلمه وعمله في بوتقة منسجمة. فهنا تتجلى الكلمة في جرأة القلم وجرأة الموقف عبر صرخات تجمع الى النبالة اشراقة الرؤى. فها هو فرح انطون يتمرد على لعبة المنع والسماح والاقفال والفتح للصحف فيكتب: «الآن نحن مضطرون أن نجرب تجربة جديدة، لأن وظيفتنا أن نعمل ونكتب وننشر ما توحيه الينا ضمائرنا وذممنا. فان كان في نظام الوزارة الجديد واتفاقها الجديد مع السادة الانجليز ما يبيح لنا العمل والحياة كسائر الناس، أخذنا حقنا ونصيبنا من العمل والحياة من غير أن نحيد قيد انملة عما توحي به الينا ذممنا وضمائرنا وأما اذا كان في ذلك النظام وفي ذلك الاتفاق ما يوجب علينا نحن أن نكون من أهل الكهف على الدوام، وعلى صحفنا أن تكون قبل

صدورها من أهل القبور، وأن الامتياز الجديد للعصر الجديد، هو الوزن بميزانين والكيل بكيلين، وأن الحياة أصبحت في مصر مباحة لفريق من الناس دون فريق، فلا عدل ولا حق ولا أمن ولا حرية، الا اذا وافقت هذه الأمور أغراض الحكام أو اهواءهم. ان كان ذلك قد أصبح كذلك..

فيا موت زر إن الحياة ذميمة ويا نفس جودي إن دهرك هازل»[٣٨]

يهاجم شبلي شميل خصومه معتبرا اياهم عقبة أمام التطور مؤكدا: «أنا لا اتحول عما اقول ايضا: «ان مصلح اليوم لا يلبث أن يصير رزءا كبيرا وعبئا ثقيلا على مصلح الغد» لوجوب التعديل على الدوام في كل اصلاح كان».[٣٩] وينال شهادة في امانته العلمية وجرأته من الافغاني خصمه النزيه يقول «اني أقدر للشميل قدره في دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث ما يعتقده من الحكمة وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم».

وفي جرأة في البحث والتحليل نادرة من نوعها، يعيد علي عبد الرازق بناء العلاقة بين الاسلام ونظام الحكم، وكما انتزع فرويد من اليهود عبرانية نبيهم موسى في «موسى والتوحيد» القى عبد الرازق بمئات آلاف من الصفحات التي تراكمت مع الزمن حول الصلة العضوية بين الخلافة والاسلام الى خارج خطاب التقديس طارحا على طاولة النقاش علاقة الدين بالدولة وهالة الخلفاء الراشدين ومفهوم المرتد وتحليل حروب الردة مهاجما «ظلمة التاريخ وظلمه» قائلا: ليس بنا من حاجة الى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد.[٤٠] منهيا بحثه بالقول: «لا شيء يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الاخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا اليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتجته العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».[٤١]

لا يمكن تقدير مدى التحدي الذي يثيره هذا الخطاب الا اذا استعرضنا وصفا لهذه الحقبة من قلم مي زيادة تتحدث عن مدى دخول الديمقراطية في المجتمع المصري عبر سيد الكلمة في اللغة العربية أحمد لطفي السيد تقول: «ولقد لمست موجة الديمقراطية شواطئ الشرق الأدنى، وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحا لقب «الفيلسوف الديمقراطي». ولم تقف المسألة عند حد المزاح بل هو لاقى من اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات. منها أنه يوم كان مرشحا لعضوية الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ حاربه أحد مزاحميه بما لو فهمه القوم لكان للطفي بك لا لخصمه حجة. قال الخصم: «يبقى نائب عنا ازاي؟ دا راجل ديمقراطي»! فأرعبت الناخبين هذه الكلمة الأعجمية وأولوا معناها بأسوأ ما يتوهمون. بيد أن التغيير ناموس الكون. ولم تمض خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى

«الحزب الديمقراطي المصري» تنتسب اليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين في اوربه، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترم الألقاب».[٤٢]

لنا عودة الى لطفي السيد فى تناول تقييمي مسهب، وقد نقرأ عند سلامه موسى بعضا مما كان له فيه فضل: «لطفي السيد مهد لحركة سنة ١٩١٩ بجمع الأمة على رأي موحد في الوطنية، كما أنه جعل التجديد مساغا لا يتهم القائمون به بالهوج أو الرعونة. بل أصبحت الدعوة الى حرية المرأة وتعليمها شيئا وقورا محترما، واحترمت «الجريدة» بعد أن كانت موضوعة للنكات البذيئة».[٤٣]

ويقول في عرفان شخصي لهذا الفضل – وفي زمن النكران يصبح العرفان ندرة –: «كان هؤلاء الثلاثة: يعقوب صروف، وفرح انطون، ولطفي السيد، من القوات التي صاغت شخصيتي الثقافية الذهنية. فان الأول وجهني الى طريق العلم. والثاني بسط لي الآفاق الأوربية للأدب. والثالث جعل من المستطاع لي، بوصفى أني غير مسلم، أن أكون وطنيا في مصر»[٤٤]

وهل يمكن الحديث عن الحرية كلمة وموقف دون التعريج على هدى شعراوي (١٨٧٩-١٩٤٧)

هذه المرأة التي جمعت بين القلم والممارسة، الحرية والوطنية، تحرر المرأة وتحرر المجتمع،.خاضت هدى تجربة مصرية للجمعيات النسوية غنية بجدتها وقوتها ونجحت في إسماع صوت المرأة المصرية والعربية الى العالم، فبعد «المرأة الجديدة»، شكلت «الاتحاد النسائي» في مصر في ١٩٢٣ وفي ١٩٣٥ انتخبت نائبة لرئيسةالاتحادالنسائي الدولي وفي ١٩٤٤ نجحت مساعيها في اقامة الاتحاد النسائي العربي. وكان لسان حالها مجلتي «الاجيبسيان» بالفرنسية و«المصرية» بالعربية في مقدمة المنابر للدفاع عن قضايا المرأة والحريات في مصر والعالم العربي. وقد كتبت تلميذتها أمينة السعيد تقول «هدى شعراوي هي بلا نزاع قائدة حركة تحرير المرأة في العالم الاسلامي قاطبة، ولقد قضت ما لا يقل عن خمسين عاما من حياتها وهي في صراع مرير من أجل رفع الظلم عن المرأة المسلمة عموما. والعربية على وجه التخصيص، وكانت البادئة برفع الحجاب والمناداة بالمساواة الكاملة بين الجنسين لتمكين نصف الشعب العربي من الخروج عن عزلته الاجتماعية والانطلاق الى عالم البناء والانتاج».[٤٥]

لا يمكن اعتبار الحرية مجرد هاجس فكري، فهي برأينا ذاك الاحساس العميق بممارسة حق لا يوضع على طاولة الشروط الواجب مناقشتها بين أرباب السلط. ومن هنا اهميتها المجتمعية

كونها تعني القبول الطوعي للناس بالتعايش السلمي بين الافكار والافراد بنبل، أي على قاعدة الاحترام الكامل لحق الآخر في ان يعيش في ذاته ومن أجل ذاته. من هنا نقرأ تعريف الحرية في كل قرار منعت فيه صحيفة وكل فتوى صودر اثرها كتاب وكل اغنية عبرت عن شجون حنجرة، نجدها في شعر الجواهري يطالب بفتح مدرسة للبنات في النجف، في كل حرمان لصحيفة عن الصدور وفي الاسطر الخارجة عن «القانون! عند منصور فهمي وطه حسين وعلي عبد الرازق وادمون رباط والطاهر حداد ومنيره ثابت وعلي الوردي.. نبحث عنها في الزوايا والأقبية التي انتجتها حالة الطوارئ... نناديها كلما جبن قلم وتردد آخر وصمت ثالث ووظف رابع شعره في الصحافة الصفراء. نبكيها في غرب صمت على اغتيال غسان كنفاني وشرق يقبل فتاوى قتل اصحاب الكلمة النشاز، نشعر بأنها جواز السفر الوحيد الذي يسمح لنا باعتناق كل ما تنجبه مخيلتنا دون قانون رقابة أو مقص رقيب.

الحرية ممارسة.. كحنين أو كمشروع!!

في مجتمعات خارجة من الاستبداد العثماني، لم يكن من السهل أن يكون للحرية أعداء، ولكن بالتأكيد لم يكن لها في كل قلم نصيرا وفي كل ايديولوجية الحيز الذي تستحق، ونجد في الكتابات التوفيقية الاصلاحية والاصولية كما في النصوص القومية مكانا لهذه الكلمة وبما تغطي من عوالم فلسفية وحقوقية، فحسن البنا (١٩٠٦- ١٩٤٩) يطالب بتعديل واصلاح قانون الانتخاب نحو الأفضل، ولم يطالب بالغائه[٤٧] أما محمد رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) أحد ملهميه فيقول:« ترتقي الأمم على قدر صيانتها واحترامها للحرية، وتتخلف عن الارتقاء بل ترجع الى الوراء على قدر عبثها بالحرية وتحكمها في الباحثين والعاملين »[٨] ويضيف: «يجب أن نحترم رأي من يخالفنا كما نحترم رأي من يوافقنا، لأن الفلاح متوقف على ظهور الحقائق، وظهورها يتوقف على استقلال الأفكار وحرية البحث والكتابة والخطابة، ولا يخاف على دينه من حرية البحث الا من لا ثقة له بدينه ومن كان واثقا بأنه على الحق فإنه يعلم أن مخالفته فيه لا تزيده الا قوة وظهورا».[٤٩] الا أن هاجس السراط المستقيم وخوف البدعة بقي عند الاتجاهات الاسلامانية أقوى وأشد حضورا من الهاجس الديمقراطي، ولذا، قبل المودودي والخميني كلاهما بسهولة تعبير الجمهورية (الغربي) وتصدى كلاهما لوسم النظام الاسلامي بالديمقراطي لأنها تعبير (غربي)!.

ان المعضلة الاساسية للمدرسة الاصلاحية التي اسسها محمد عبده تكمن في قناعتها بأن الاصلاح يبدأ من فوق وبعد أن يقر المستبد العادل من أهل البلاد العدل ويصح الشعور بالتعليل وتستقيم الأهواء بالتعديل يبيح من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن من قضمه والناقه من المرض هضمه.

وفي حين جعل جورج سعاده من الاثم الكنعاني قاعدة عصبية الأمة التي تهمش عبر يقظتها فكرة الحرية،[٥٠] حافظ رواد القومية المصرية على الصلة التي نادى بها لطفي السيد بين الوطن والحرية الى ان غاب نجمهم مع صعود الناصرية.

لقد طبعت نتائج الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية الحركة الوحدوية من سورية الكبرى والهلال الخصيب الى رغبة الكيان الجامع لما بين الماء والماء (المحيط والخليج)، وقد تركت الحركات القومية الاوربية بصماتها في وعي السياسي والمنّظر، ومن المفيد استعادة الصورة التي يقدمها وضاح شراره لأولوية توليد «مفهوم» الديمقراطية من مفهوم «الوحدة»: « لما كانت الوحدة حركة الأمة العربية الأصيلة وثوابها الى طبيعتها التاريخية الحقيقية، كان لا بد لهذه الحركة أن تستيقظ أولا في ضمير العرب، جماهير وأفرادا، وأن توحدهم مناضلين قبل أن توحدهم مواطنين. أي أن الوحدة هي ارادة الأمة الحقيقية وهي، بالتالي، التعبير المكتمل عما يتخطى تضارب الأهواء والشيع والفئات والمصالح. لذا فان الوحدة، أو المشروع الوحدوي، ذروة الديمقراطية، بل انها الفعل التاريخي الذي تجد فيه الديمقراطية فرصة فريدة تتجسد فيها وتتألق»[٥١].. لقد اصبح هذا التحليل يصفع الوجوه منذ نكبة ١٩٤٨، فالمشرق الذي اعتقد انه رغم كل مآسيه مازال قادرا على تحقيق بضع من احلام النهضة يجد نفسه أمام واقع قد تجاوزه وجعل من كلماته وخطاباته ألغازا يعجز ابناء البلد عن فهمها. فلقد وُلِدَ الضبع في «قلب الأمة» باعتباره بعثا لشعب لم يكن يراهن أحد قبل سنوات على امتلاكه هذه الكلمة، في حين خرج العرب من الحرب الكونية الثانية بأكثر من عشرين كيان، شبه كيان ومشروع كيان. ورغم الخصب الثقافي لمجلة «الحديث» التي اسسها سامي الكيالي في حلب في ١٩٢٧، ستفتقر سورية الى تيار ثقافي يغني للحرية باعتبارها الصاعق الضروري للابداع والتغيير، وستعيش مصر قرابة ربع قرن باسماء جيل الاربعينات وستهمش بغداد علي الوردي في وقت كان العراق فيه بأمس الحاجة الى مدرسة ديمقراطية ثقافية.

هل كان في ذهن منظمي المؤتمر الأول للجمعية اللبنانية للعلوم السياسية في ١٩٥٩ الذي شكل لجانا اربع موضوعات بحثها: (حول مفاهيم الديمقراطية، حول الديمقراطية في لبنان، حول الديمقراطية في العالم العربي، حول الديمقراطية والمجتمع) انهم لم يكرسوا بداية مرحلة بقدر ما

كان مؤتمرهم تعبيرا عن صرخة غير واعية لنهاية حقبة.. لن يتذكر احد من المجتمعين في قبرص بعد ربع قرن أن مؤتمرهم ليس الأول، وأن في ذمة مذاهب وتجارب جلّ الحاضرين ما جعل من الحرية بدعة في عالم يُكفّر اصحاب البدع!!

لقد تحولت الايديولوجية الى لعنة عامة على الحق الفطري في الحرية، ولم يكن زرع الاستبداد الحديث ليعيد لهذه الكلمة زخمها، وباستثناء اللفتات العبقرية لأقلام همشها التيار العام، ستعود الدعوات الى الديمقراطية هزيلة كحقبتها تخشى على نفسها من الحاكم و/أو المحكوم وتمارس ارقى انواع الرقابة الذاتية على اقلام جف حبرها منذ اعادة الاعتبار للحقبة الحميدية في حنينها لمجد ضحت من اجله بالحق الطبيعي للانسان في التغريد.

كم من المصائب حلت بنا منذ جعلناك قربان آلامنا أيتها الحرية.

المراجع

١ -اديب اسحق، الدرر، دار مارون عبود بيروت، ط ٢ ١٩٧٥، مقدمة مارون عبود للكتاب.
٢ – فريسة الاسد، مجلدات الجامعة، ١٩٠٢، ص ٧٩.
٣ – كتاب مفتوح الى عطوفتلو رشيد باشا، مجلدات الجامعة، ايضا، رفعت السعيد في ثلاثة لبنانيين في القاهرة، دار الطليعة، بيروت، ص ٨٩.
٤ – الجامعة، السنة الثانية، ابريل ١٩٠١ ص ٧١١، آفات التمدن الحالي.
٥ – ثلاثة لبنانيين، مذكور، ص ٥٤.
٦ – نظرة عامة في مسألة هامة، فلسفة النشوء والارتقاء، ط٢، مطبعة المقتطف، مصر ١٩١٠، ص ٢١٠.
٧ – سيادة الأمم ومستقبل الملوك، نفس المصدر، ص ٢٠٠.
٨ – قاسم أمين، المرأة الجديدة، دار سينا، مصر، ١٩٨٧، ص ٥١.
٩ – نفس المصدر، ص ٥٧.
١٠– نفس المصدر، ص ٦٠.
١١ نفس المصدر، ص ٦١.
١٢ – نفس المصدر، ص ٦١.
١٣ – نفس المصدر، ص ٦٢.
١٤ – انظر: ديوان جميل صدقي الزهاوي، تقديم عبد الرزاق الهلالي، ط ٢، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩. جميع الابيات المذكورة موجودة في اعماله.
١٥ – الدكتور ناصر الحاني، محاضرات في جميل الزهاوي، القاهرة، ١٩٥٤، في الديوان ايضا ص: ب ب.
١٦ – أحمد محمد عيش، رسائل الزهاوي، مجلة الكاتب المصري، مجلد ٤، عدد ١٥، ديسمبر ١٩٤٦.
١٧ – عبد الرحمن الكوكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط١، تموز/يوليو ١٩٧٥، ص ١٧٦–١٧٧.
١٨ – الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الناشر رياض كيالي، دمشق، ط٢ ص ١٥١–١٥٢.
١٩ – الامام محمد عبده، الأعمال الكاملة، محمد عماره، بيروت، ١٩٧٢، ج١ ص ٣٣٦ الى ٣٤٥.
٢٠ – نفس المصدر
٢١– مجلة الجامعة، السنة الأولى، الجزء الرابع، ١٨٩٩/٥/١، انما ينهض بالشرق مستبد عادل.

٢٢ – ملف: الطاهر حداد، قراءة في فكر لا يزال حيا، نساء، عدد ٤، نوفمبر ١٩٨٥، ص ٤.
٢٣ – طه حسين، بين العدل والحرية، الكاتب المصري، مجلد ٣، عدد ١٠، يوليو ١٩٤٦.
٢٤ – نفس المصدر.
٢٥– انظر: رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠–١٩٢٥، بيروت، الفارابي، ١٩٧٥، ص ١٤٥.
٢٦– مصطفى حسنين المنصوري، تاريخ المذاهب الاشتراكية، مصر، ١٩١٥، ص ١٢٢ وما بعدها. عند رفعت السعيد، تاريخ، ص ١٤٩–١٥٠.
٢٧– سلامه موسى، مقدمة السوبرمان، القاهرة، طبعة خامسة، ١٩٧٧، ص ٥
٢٨– نفس المصدر، ص ٢٤
٢٩– سلامه موسى، جورج واشنطون والديمقراطية الامريكية، الكاتب المصري، ١٩٤٦.
٣٠ – سعاد الحكيم، حقوق الفكر، المجلة الجديدة، العدد ٤١٨، ١٩٤٢/٦/١٤.
٣١ – رئيف الخوري،. حقوق الانسان: من أين، الى أين المصير» منشورات دار الطليعة – مطبعة ابن زيدون– دمشق ١٩٣٧. ص ١٢٣–١٢٥.
٣٢ – اشارة الى كتابه «افيون الشعب» الصادر في القاهرة،١٩٤٨، والذي يعتبر فيه النظام السوفييتي «طبقة بيروقراطية جديدة حاكمة» وموسكو التي وافقت على تقسيم فلسطين «افيون الشعب».
٣٣ – جورج حنين، اختراق المراحل، التطور، العدد الثاني، فبراير ١٩٤٠، الافتتاحية
٣٤ – انور كامل، تيارات رجعية، التطور، العدد الثالث، مارس ١٩٤٠.
٣٥– وثيقة سوريالية من أربعينات مصر، وهي مقدمة جماعية لكراس «طفولة الشئ»، منشورة في: النقطة، العدد ٢–٣، باريس، ١٩٨٣/٦/٥.
٣٦ – النص الاصلي بالفرنسية، نشر بعناية عبد القادر الجنابي في «الخشيشة السوداء» العدد الثالث، ١٩٧٩، وترجمها الجنابي للعربية ونشرها في مجلته «الرغبة الاباحية» العدد الأول من السلسلة الجديدة١٩٨٠/١٢/٢٥. وفي النص صرخة رمسيس التنبؤية لدور الجيش: يا شبان جميع العالم، أفضحوا اباءكم وابصقوا في وجوه العسكر.
٣٧ – نفس المصدر.
٣٨– رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين، مذكور، ص ٨٩
٣٩ – آراء الدكتور شبلي شميل ، مطبعة المعارف، ١٩١٢، النقطة، باريس ١٩٨٣.
٤٠ – هيثم مناع، تحديات التنوير ، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩١، ص ٣٠.
٤١ – علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، موفم للنشر ، الجزائر، ص ٤٤.
٤٢ – نفس المصدر، ص ١٢٤.
٤٣ – مي زيادة، المساواة، مارون عبود، بيروت، ص ٧١.
٤٤ – سلامه موسى، ذكريات أول وجداني الذهني، الكاتب المصري، مجلد ١، عدد ٢، نوفمبر ١٩٤٥. ص ٢٣٤.
٤٥ – نفس المصدر.
٤٦– انظر: هدى شعراوي: مذكرات، القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٨١. درية شفيق وابراهيم عبده: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي الى الفاروق، القاهرة مكتبة الآداب، ١٩٤٥. ايضا: نبيل راغب، هدى شعراوي وعصر التنوير، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨.
٤٧ – مجموعة رسائل الامام حسن البنا، المؤسسة الاسلامية، بيروت، نظام الحكم، ص ٣٢٩.
٤٨ – محمد رشيد رشا، الحرية واستقلال الفكر، المنار، ج٢، مجلد ١٢، ١٩٠٩/٣/٢٢، ص ١١٣–١١٧.
٤٩ – نفس المصدر.
٥٠ – انطون سعاده، نشوء الأمم، طبعة خامسة، عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، بيروت، ص ١٦٦ – ١٦٧.
٥١ – وضاح شراره، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٣١.
٥٢ – للاطلاع على مواضيع المؤتمر انظر: يوسف اسعد داغر، الديمقراطية في المكتبة العربية، مصادر ومراجع، مطابع المصري، بيروت، ١٩٥٩ ■

محاولة للتعريف بمساهمة الأستاذ محمود محمد طه في حركة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

عبدالله بولا *

ثمة مشكلات عديدة تواجه قضايا التجديد في حركة الفكرالإسلامي في هذا العقد الأخير من القرن العشرين بالذات. وهي مشكلات تتطلب مواجهة حقيقية للنفس وللواقع لكي يكون للفكرالإسلامي المعاصر فرصةٌ للمساهمة في صياغة، أو بالأحرى في إعادة صياغة، العالم بالفعل لا بالأوهام الذاتية. والمواجهة الحقيقية للنفس وللواقع المعاصر التي تمكن الفكر الإسلامي من الإرتقاء إلى مستوى «عالمية جديدة» وتؤهله لدورٍ فاعلٍ فيها ليست من قبيل الإحتيال الإديولوجي السفسطائي على المفاهيم والمناهج والنصوص والوقائع التاريخية التي تشكل نسيج هذا الفكر، كما أنها ليست في تجميد تراثه وقسره على الإجابة على أسئلةٍ وإشكالياتٍ لم تكن ضمن مشاغله في زمانه التاريخي المحدد، مما هو اليوم شأن الغالبية العظمى من اجتهادات المفكرين الذين يسمون انفسهم ب «الإسلاميين». إن المدخل «الوحيد الممكن» ** لأي ثقافةٍ تطمح إلى المشاركة في صياغة العصر هو تجديد بنياتها، أي مفاهيمها وآلياتها لإنتاج المعرفة وقيمها الأساسية ومناهج تعبيرها وإدراكها لذاتها وللآخرين «من حولها» بغرض أن تستوعب حركة هذا الواقع ومستجداته وتستشرف آفاقها الممكنة. ولاسبيل، في اعتقادنا، إلى تجديد بنيات الثقافة إلا بمواجهةٍ نقدية لإنجازها التاريخي ومسلماتها المستقرة. وليس معنى المواجهة النقدية بالطبع الرفض أو التخلي والطرد، وإنما تعني النظر الفاحص للعناصر المكونة لإبداعية الثقافة في إطارها التاريخي وفهم فاعليتها وضرورتها وغائيتها في السلب والإيجاب، لإعادة إنطلاقها، بإكمال هدم ما

* كاتب وباحث من السودان. رئيس فرع المنظمة السودانية لحقوق الإنسان بفرنسا.

** إستوحشت من عبارة «الوحيد الممكن» ولم أجد من حل مناسب سوى وضعها بين مزدوجتين. ثم لا أزال منزعجا منها فمعذرة

انهدم أصلاً من بنياتها وأصبح حجر عثرة في حركة جدلها الداخلي وجدلها مع الواقع المحيط. وهذا أمر يمكن أن يجر إلى الموت، ضمن ما يجر من عواقب أخرى على المجدد. بهذا الثمن وحده، أعنى بامتلاك مثل هذا الوعي بفداحة العبء الذي ينبغي على دعاة التجديد أن يحملوه، وبامتلاك الإستعداد النفسي والأخلاقي لتحمله، يمكن الحديث عن فتح أفق حقيقي لحركة للتنوير في الثقافة الإسلامية المعاصرة عموماً وفي حركة الفكر منها على وجه التخصيص. في هذا الإطار تشكل مساهمة المفكر الإسلامي السوداني الشهيد الأستاذمحمود محمد طه (١٩٠٩-١٩٨٥) نموذجًا أصيلاً من عدة وجوه سنعرض لها في سياق هذه الورقة.

إنني أزعم أن الأستاذ محمود هو بين المفكرين الإسلاميين المجددين المعاصرين أكثرهم وأعمقهم إدراكًا لمأزق الفكر الإسلامي السلفي في مواجهة متغيرات الواقع المعاصر وما تطرحه من إشكاليات متواترة ومعقدة. ولقد كان عميق الإدراك بنفس القدر لقصور محاولات الكثيرين من دعاة التجديد و«بؤس» مفاهيمهم وقراءاتهم (بل تأهيلهم واستعدادهم أصلاً، وليس المقصود بالطبع تأهيلهم المعرفي الأكاديمي أو مواهبهم الشخصية) عن التصدي لمثل هذه المسئولية الجسيمه. فالدعوة للتجديدالجذري لبنيات فكرية قائمة على سلف مقدس وتقاليد مقدسة أيضًا، قداسة تحميها وتحتمي بها سلطة دولة إستقر فيها الإستبداد نحواً من ألف وثلاثمائة عام ونيف، (حتى أصبح الإستبداد بذاته واجبًا مقدسًا عند نفر ممن يظنون أنهم حماتها وورثتها الوحيدون) أقول إن الدعوة للتجديد الجذري في مثل هذه الشروط ليست نزهة سعيدة. ولم يكن غريباً في هذه الحال أن يتراجع معظم دعاة التجديد عن جوهر مشروعاتهم في مواجهة سيف الإرهاب السلفي المشرع فوق الرقاب. تراجع طه حسين وتراجع علي عبد الرازق، وتراجع خالد محمد خالد، وآخرون كثرغيرهم، وقد سبقني إلى ملاحظة ظاهرة التراجع هذه الصديق الدكتور نصرحامد أبوزيد (وهو من الذين رفضوا أن يتراجعوا). تراجعوا بدرجات متفاوتة عن جوهر مشروعهم التنويري: النقد الجذري لسلطة التراث وسلطة السلف واقتراح قراءة جديدة، أو بالأحرى فتح أفق بلا حدود لقراءات أخرى نقدية للمناهج والمفاهيم للنصوص والمؤسسات والمأثور من نماذج السلوك والمناقب. ولعل أهم مستويات هذا التراجع ومظاهره لجوء الغالبية العظمى من دعاة التجديد إلى الإمساك بالعصا من منتصفها كما يقال كنايةً عن المنحى التوفيقي. وهو توفيق لا ينبني على أساس مفهومي صلب ولا بنية إستنباطية يعتد بها ، وقد أقول أن هذه أصلاً صفة كل منهج توفيقي. وما أظنني بغير حاجة إلى التأكيد لمرة أخرى بأن نقد سلطة التراث وسلطة السلف وسلطة النصوص شئٌ مخالف تماماً للقول بالتحقير والزراية والطرد للتراث وللسلف من مشهد التجديد ومطلبه. بيد أن النوايا السيئة والقراءة السيئة كانت ولا تزال تتربص الدوائربالخطاب المجدد وتجهد وتصر على إنطاقه بما لم ينطق به ولم يرد عنده حتى في الخواطر الخفية. ولعل في النماذج الحديثة جداً من القراءات الخبيثة المغرضة مما

أورده نصر حامد أبوزيد في معرض توضيحه لبراءة خطابه المجدد من شبهة الرغبة في هدم التراث والإساءة إلى السلف مايبرر إلحاحي هذا في التوضيح..[1] فتقدير السلف والتراث شئ وتنصيبهما سلطةً مطلقةً وأزليةً على الحاضر والمستقبل شئ آخر، وأظن أن هذا يكفي لدرء كل التباس لو أن أمر القراءة السيئة كان أمر التباسٍ وحسب.

ولنذهب مباشرةً إلى موضوعنا الرئيسى. ماالجديد في مساهمة الأستاذ محمود محمد طه؟ وفيم هو هام وجذري إلى هذا الحد الذي زعمته له؟

يمكن القول أن مفهوم قيام الإسلام على رسالتين، رسالة أولى قامت على فروع القرآن، ورسالة ثانية تقوم على أصوله، هو المفهوم الرئيسى المؤسس في فكر الأستاذ محمود. وكلا الرسالتين مما بلغ النبي (ص) ، بيد أنه فصل الأولى تفصيلاً بينما أجمل الثانية إجمالاً. ومناط تفصيل الأولى وإجمال الثانية أن الأولى إنما جاءت على قدر حاجة وطاقة مجتمع القرن السابع وماتلاه من مجتمعات لا تختلف عنه اختلافاً مؤثراً في مستويات تطور وعيها ومؤسساتها الحقوقية والثقافية والإنتاجية والسياسية. بينما أرجئت الثانيه إلى أن يجئ زمانها ورجالها ونساؤها.[2] وهذا المفهوم، الذي سنفصل القول فيه لاحقًا ، إنما هو نتاج ونموذج لما أسميته آنفًا بالمواجهة الحقيقية للذات وللإشكاليات التي يطرحها الواقع المعاصر على الفكر الإسلامي، وعلى الفكر الإسلامي المتصدي لقضايا التجديد بالذات. فمن أرضية النظر النقدي الأمين والمخلص لحقائق الواقع المعاصروالقائم على احترامٍ عميق لمقام الإنسان ولجهده المبدع وحقوقه الأساسية وصل الأستاذ محمود إلى قناعةٍ رصينة بأن المنجز الإنساني الحضاري المعاصر في وجوهه المتصلة بحقوق الإنسان وضمان تفتحه وازدهاره وارتقائه قد فاق بما لا يقاس ما هو متضمن فيما لدى المسلمين المعاصرين من فهم لدينهم ، وفي ما لديهم من تراث فكري وحقوقي وثقافي وسياسي، وفي ما استقر عندهم من ممارسات ومؤسسات تشكل مرجعيتهم في هدا الخصوص . فخرج على الناس بعد خلوة دامت عدداً من السنين، راض فيها نفسه رياضةً قاسيةً بالعبادة والتأمل الفاحص والإطلاع الواسع العميق، بمقولات جريئة وشجاعة فحواها أن«الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين»،[3] وأن للإسلام «رسالةً ثانية» هي في مستوى حاجة القرن العشرين وطاقته ، بل هي تتجاوز ذلك إلى مستوى قيادة التطور الإنساني في مراقيه التي لا نهاية لها، مراقيه في الواقع التاريخي، في ما يتحقق له به من مستويات الرفاه والحرية في هذه الحياة، ثم في الإطلاق،عند الله «حيث لاحيث» و«عند لا عند». وأظنني بحاجة إلى وقفةٍ هنا أوضح فيها أنه ليس من أغراض هذه الورقة التشيع لهذه المقولات أو معارضتها وإنما إبانة أصالتها وجدارتها بالإعتبار والمناقشة الجادة من وجهة نظر منطق التجديد ومنهجيته. لم يغالط الأستاذ* الشهيد حقائق العصر، كما أنه لم يراوغ

* «الأستاذ» هو اللقب الذي أطلقه عليه تلاميذه تمييزاً له عن الشيوخ التقليديين .

واقع تخلف الفكر الإسلامي وقصور تراثه من المناهج والنصوص والوقائع عن الإرتفاع إلى قامة إشكاليات العصر وطموحاته وتحدياته. وهذا في حد ذاته أمرٌ جديد على مشهد محاولات التجديد في الفكرالإسلامي المعاصر، من جيل الأستاذ، على أقل تقدير، وفي داخل دائرة الدعاة الذين ينطلقون من مرجعيةٍ دينيةٍ «صرفة». (وأعتقد أن تقديري في هذه النقطة متواضع جداً وهو مما تفرضه عليّ التقاليد الأكاديمية من تحفظ). هذه نقطةٌ منهجيةٌ هامة تتصل أساساً بطرح المشكل. وكما نعلم فإنه ليس من الصعب دائماً أن نحل المشكلات ولكنه من الصعب أيضاً في كثير من الأحيان أن نطرحها طرحاً سليماً وشجاعاً، وبصفةٍ خاصة عندما يتعلق الأمر بموضوع الدين الحنيف . فحاجة الفكر الإسلامي، في نظر الأستاذ محمود، ليست في مستوى معالجات موضعية وإنما هي في مستوى بعث الأصول، في مستوى إعادة تعريف الأصول والعمل بها.وهذا مشهدٌ آخر من مشاهد أصالة مساهمة الأستاذ محمود.فبينما إكتفى معظم المجددين(وأنا أتحفظ مرة خرى من أن أقول كلهم)، بالدعوة إلى بعث الأصول، من موقع التسليم بأن تعريف الأصول ناجزٌ أصلاً، إنطلق الأستاذ من أن تعريف الأصول الذي بين أيدينا هو في الواقع ليس من أصول الإسلام في شئ. فأصول الإسلام عنده لا تلتمس في المفاهيم والشروط وطرائق الإستدلال وتحديد القضايا، التي وضعها السلف الصالح من الفقهاء المؤسسين، على جلال إنجازهم وضرورته في حدود حاجة وقتهم وطاقته، والتي اصطلح على تسميتها بالشريعة بإطلاق من باب الوهم أو سؤ الفهم، وإنما تلتمس في مقاصد الدين النهائية : الحرية الفردية المطلقة والكرامة الإنسانية المطلقة، بل الكرامة المطلقة لجميع الخلق . كما أن الذي يحدد الحاجة إليها وضرورة بعثها وإمكانه ليس الرأي العارض المزاجي وإنما تهيؤ المكان والزمان موضوعياً لاستقبالها. ولقد تهيأت الأرض في زماننا لاستقبالها بما بلغه المجتمع الإنساني المعاصر من مراقي التقدم الهائلة في المعارف والتقنية وسبل الإتصال وهو في المقابل يحتاجها لما يضرب عليه من «الحيرة والفقر الروحي»، يكتب الأستاذ في معنى الإستعداد: «الإسلام عائدٌ بعون الله وبتوفيقه...هوعائدٌ، لأن البشرية قد تهيأت له بالحاجة إليه وبالطاقة به... وهو سيعود نوراً بلا نار لأن ناره بفضل الله ثم بفضل الإستعداد البشري المعاصر قد أصبحت كنار إبراهيم برداً وسلاما».[٤] ويكتب في معنى الحاجة : «فإذا كانت الأرض اليوم بكل هذه الطاقة الماديةالهائلة ثم بكل هذه الحيرة المطبقة على عقول الناس وقلوبهم. فقد أصبح لزاماً على ورثة الإسلام – على ورثة القرآن – أن يدعوا إلى الرسالة الثانية...».[٥] وعن الداعية أو «المأذون له» بالحديث في أمر الرسالة الثانية، وفإن أمره لا يتقرر بالرأي المتقحم المرتجل وإنما هو في تعريف الأستاذ محمود «رجلُ آتاه الله الفهم عنه من القرآن وأذن له في الكلام». وضوابطه تجويد العبادة واستقامة السيرة والسريرة وهي ثمارٌ تظهر للناس واضحة ملموسة. ويضرب الأستاذ مثلاً لذلك قول المسيح (ع س) «أحذروا الأنبياء الكذبة» قالوا «كيف نعرفهم ؟» قال «بثمارهم تعزفونهم».[٦]

فما الأصول إذن وبأي منهجيةٍ ومعيارٍ نعرفها ونحددها؟ الأصول هي معاني الحرية الكبرى في القرآن، «الحرية المطلقة» فيما يعبر الأستاذ، وفي ذلك يكتب: «الأصل في الإسلام أن كل إنسانٍ حر، إلي أن يظهر، عملياً، عجزه عن التزام واجب الحرية، ذلك بأن الحرية حقٌ طبيعي، يقابله واجب الأداء، وهو حسن التصرف في الحرية، فإذا ظهر عجز الحر عن التزام واجب الحرية صودرت حريته، عندئذ بقانونٍ دستوري، والقانون الدستوري، كما سلفت الإشارة إلى ذلك، هو القانون الذي يوفق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة وحاجة الجماعة إلى العدالة الإجتماعية الشاملة، (...) هذا الأصل هو أصل الأصول، وللوفاء به بدأت الدعوة إلى الإسلام بآيات الإسماح، وذلك في مكة، حيث نزلت «وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله، وهوأعلم بالمهتدين» وإخواتها، وهن كثيرات».[٧] وتشريع الرسالة الثانية كله مبني على مقصد الوفاء بغاية الحرية وتأسيسها مما جاء في ما يسميه الأستاذ بآيات الأصول، وهي الآيات التي ترسي القواعد الأساسية للوفاء بغاية الحرية: العدالة الإجتماعية والاقتصادية والحقوقية والسياسية...إلخ التي تشكل القاعدة الموضوعية الضرورية للحرية . فليس الجائع حراً ولاالمظلوم والمقهور والخائف ولا الظالم والباطش...إلخ بأحرارٍ بأي معنى من المعاني. آيات الأصول هي الآيات التي تبين مقاصد الدين النهائية في هذه المجالات. فالأصل الإسلامي في الإجتماع المساواة بين الناس على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وأنواعهم من ذكورٍ وإناث، ومحو التفاوت الطبقي والتراتب بينهم من أي شاكلةً كان. والأصل في الإقتصاد المشاركة في خيرات الأرض والإنتاج، ويسميها الأستاذ الإشتراكيـــة دون لجاجةٍ أو تحفظ. وهو في الحقوق العامة المساواة أمام القانون، المضبوطة بضمانات دستورية تجعل المساواة حقًا عضوضًا لا منحةً ولا تلطفا. والأصل في السياسة الديمقراطيـــة الكاملة. والأستاذ لايرجم في ذلك بالرأي الفج، وإنما يقيمه علي شواهد من القرآن والسنة المؤكدة. فالآية الأصل في المساواة الإجتماعية «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم».[٨] وهي في العدالة الإقتصادية «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو» ويفسر العفو بما زاد عن الحاجة الحاضرة.[٩] وآيات الأصول في المساواة الحقوقية «ولا تزر وازرة وزر أخرى» و«فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»[١٠] ثم «إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا *لقد أحصاهم وعدهم عدا * وكل آتيه يوم القيامة فردا»[١١] فرداً، أي دون تمييز من جنسٍ أو نوع أو مكانة، في المسئولية، ومن ثم في والواجبات والحقوق. وهي في السياسة وحق الإعتقاد والتعبير «فذكِّر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.[١٢] والواقع إن هذا غيض من فيض من استشهاداته العديدة التي يوردها في سياقٍ محكمٍ من التحليل قلما يحسن مجاراته حتى أكثر تلاميذه موهبةً. ومن واجبي هنا أن أعترف بقصوري عنه. وأتمنى ألا أكون قد

أخلت به إخلالاً شديداً. وفي سياق منطقه المحكم يقرر الأستاذ أن نزول آيات الأصول إنما سبق نزول آيات الفروع لسببين الأول طبيعي هو في منطق الأشياء نفسه أن يجئ الأصل أولاً. والثاني تعليمي لكي يثبت بالدليل العملي القاطع قصور أمة البعث عن الإسلام في مستوى الأصول يكتب الأستاذ: «وبعبارة أخرى، بُدِيء بدعوة الناس إلى الإسلام (في مستوى أصوله) فلما لم يطيقوه، وظهر ظهوراً عملياً قصورهم عن شأوه، نُزِل عنها إلى ما يطيقون. والظهورالعملي حجةٌ قاطعةٌ على الناس».[١٣]

وثنائية الأصول والفروع هي عنصر أو قل توطئة أو قاعدة لثنائية أدق منها هي ثنائية معنى الإسلام نفسه عند الأستاذ. فالإسلام وإن كان واحداً إلا أنه معنيان. المعنى الأول هو إسلام أمة البعث، إسلام الرسالة الأولى، ويكفي للدخول فيه النطق بالشهادتين كما هو معلوم، حتى إذا انطوى القلب على النفاق والكفر. نقرأ في كتاب «الرسالة الثانية من الإسلام»: «فأنت حين تقرأ قوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» يجب أن تفهم أن المقصود الإسلام الأخير، وليس، على التحقيق، الإسلام الأول، ذلك بأن الإسلام الأول ليست به عبرة عند الله، وإنما كان الإسلام الذي عصم الرقاب من السيف، وقد حسب في حظيرته رجال أكل النفاق قلوبهم، وانطوت ضلوعهم على بغض النبي وأصحابه ثم لم تفصح ضلوعهم عن خبئها، وذلك لأن المعصوم قد قال «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله فإذا فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحقها وأمرهم إلى الله».[١٤] وفي هذا المعنى أيضاً جاءت الآية «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم». ومن الواضح هنا أن هذا الإسلام هو مرتبةٌ أقل من الإيمان ربما قلت بكثير. ولن يستقيم عقلاً أن يكون هذا هو نفس معنى الإسلام الذي يرد في نصوص أخري من القرآن في معانٍ كبيرة من الإجلال والتبجيل. من ذلك مثلاً: «يا ايها الذين آمنواتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون». أو قول القرآن على لسان النبي «قل إن صلاتي، ونسكي، ومحياي، ومماتي لله رب العالمين *لا شريك له، وبذلك أمرت، وأنا أول المسلمين».[١٥] فالنبي، فيما يوضح الأستاذ، طليعة أمة المسلمين بمعنى الإسلام الأخير الذى يجئ في مستوى بعث الأصول وهي «أمة لم تجئ بعد، وإنما جاء طلائعها، فرادى على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل. وأولئك هم الأنبياء، وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم، النبي الأمي، محمد بن عبدالله، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم».[١٦] ويتجلى هنا لكل من يعني ببسائط المنطق وآليات البرهان أننا أمام حجاج ذي نفسٍ قوي يصعب شق غباره. كما أننا أمام شجاعة فكرية مذهلة لا تتهيب مواجهة تناقضات النص الظاهرة ومعالجتها بالفكرة الجريئة التي قد ترمي إلى التهلكة (وقد أدت بالفعل إلى استشهادالرجل) حين فضل كثير من دعاة التجديد مراوغة مثل هذا التعارض في النصوص بحيل شتى دون جدوى. يذهب الأستاذ إلى المزيد من التوضيح لثنائية معنى الإسلام فيكتب: «الإسلام فكرٌ يرتقي السالك فيه

على درجات سلم سباعي أولها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإحسان، ورابعها علم اليقين، وخامسها علم عين اليقين، وسادسها علم حق اليقين، وسابعها الإسلام من جديد. ولكنه في هذه الدرجة يختلف عنه في الدرجة الأولية، اختلاف مقدار*، فهو في الدرجة الأولية انقياد الظاهر فقط، وهو في الدرجة الثانية انقياد الظاهر والباطن معًا.. وهو في الدرجة الأولية قول باللسان وعمل بالجوارح ولكنه في الدرجة النهائية انقياد واستسلام ورضا بالله في السر والعلانية.. وهو في الدرجة الأولية دون الإيمان ولكنه في الدرجة النهائية أكبر من الإيمان.. وهذا ما لا يقوى العلماء الذين نعرفهم على تمييزه».[١٧] قد تبدو هذه الفقرة لدى الوهلة الأولى ضعيفة الصلة بموضوعنا الرئيس. إلا أنها في الواقع تقع في صميمه وتترتب عليها استنتاجات مهمة تتصل بموضوع التجديد ومكانة مساهمة الأستاذ محمود فيه وأصالة منهجه وتماسك بنيته الداخلية وسلامتها من الإنتقائية والإرتجال. فلا مخرج في الواقع من ورطات التعارض بين النصوص في مستويات الخطاب القرآني المتصلة بتعريف الإسلام بالحيل الذهنية الموضعية المجزأة والمحدودة النطاق وإنما يتطلب الأمر إنشاء بنية مفهومية كاملة تتجاوز التعارض في صميمه، (أو تقره في صميمه كما يفعل غلاة المتشددين الظاهريين). وإلا فكيف يمكن أن نجمع في بنية مفهومية واحدة بين إسلام الأعراب وإسلام النبي دون أن نوجه للمنطق ضربة قاضية. إننا نملك الحق في الإتفاق مع الأستاذ محمود أومخالفته إلا أن اقتراحه سيظل يمثل أحد المخارج الأصيلة جداً من هذه الورطة. وهومخرج يؤسس بنية مفهومية رصينة للإستدلال تشكل دعامة رئيسية من دعائم مشروعه التجديدي. ومع ذلك فقد كان جزاؤه على هذا الحل الأصيل الذكي التكفير والقتل (شنقاً عن ٧٦ عاما)!! يتأسس على ذلك أنه في المستوى الثاني من الإسلام تسقط كل صور الإكراه الواردة في الشريعة الأولى أو، بعبارة أدق، تنسخ، فيما تنسخ آيات الفروع المقررة لها، وفيها عدد من الفروض التي اعتبرتها الشريعة السلفية أصولاً.

فيقول الأستاذ إن الجهاد ليس أصلاً في الإسلام وإنما الأصل الدعوة بالموعظة الحسنة وبالنموذج السلوكي، وذلك لأسباب مبدئية أظنني أوضحتها، فضلاً عن أسباب واقعية منها أن قهر الناس على الإيمان بالعنف (بالسلاح)، هو أمر غير مرغوب أخلاقاً وعرفاً في زماننا، كما أنه غير ممكن عملياً. بالصعود إلى مستوى قيمة السلام، التي أصبحت قيمة أساسية في عصرنا، في مستوى المواثيق والمؤسسات المعرفية والحقوقية التي تبدع القيم السائدة القائده والمثل العليا على الأقل، والتي هي الأصل في الإسلام، تُنْسخ آية السيف «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...» الآية، وتُبْعث آيات الإسماح من جديد ، ذلك أن غلظة القلوب والعقول المفضية إلى سوء التصرف في الحرية هي، التي أوجبت إحكام آية السيف ودخول العنف في وسائل الدعوة كما يقول

* الأستاذ لا يقر اختلاف النوع أصلاً ويعتبره مناقضاً للتوحيد . وبهذا المعنى ينبغي أن تفهم إشاراته لاختلاف المقدار حيثما وردت .

الأستاذ، إن السيف في استخدام الإسلام له كان «أداة لطب النفوس» ، في رأى الأستاذ، وليس أداة للعقاب في ذاته. يكتب الأستاذ «وكل ما يقال عن تبرير استعمال الإسلام للسيف هو أنه لم يستعمله كمدية الجزار، وإنما استعمله كمبضع الطبيب».[١٨] (ومع دقة هذا الحجاج، فهو يبدو لي غير متسق مع وقائع التاريخ، في مستوى الممارسة الفعلية للمسلمين، على كل حال . وهذه ملاحظة أرجئ تفصيلها إلى مكانها من سياق البحث ضمن ملاحظات نقدية أخرى).

والرق ليس أصلاً في الإسلام. (وأقول استطراداً أن التفسير الذي يعطيه الأستاذ محمود لوضعية الرق في الإسلام الأول يبدو لي «أقل نصوعاً وإقناعاً» في كثيرٍ من جوانبه، بالمقارنة مع وضوح رؤيته النقدية في القضايا الأخرى المتصلة بمفهوم الحرية، ومن ثم فإنني سأورده كاملاً بقدر ما يسمح الحيز، من باب الحفاظ على نفس مبدأ القراءة النقدية والإخلاص في تصوير حقائق الواقع وحقائق النصوص وهي عين الصفات التي حمدتها له). يكتب الأستاذ في هذا الموضوع الدقيق: «فالأصل في الإسلام الحرية، ولكنه نزل في مجتمعٍ الرق فيه جزء من النظام الإجتماعي والإقتصادي. وهو مجتمع قد ظهر عملياً أنه لايحسن التصرف في الحرية، مما أدى إلى نزع قيام أفراده بأمر أنفسهم وجعل ذلك إلى وصي عليهم، وقد رأينا أن هذا أدى إلى شرعية الجهاد. من أصول الجهاد في سبيل الله أن يعرض المسلمون على الكفار أن يدخلوا في الدين الجديد، فإن هم قبلوه، وإلا فأن يعطوهم الجزية، ويعيشوا تحت حكومتهم، مبقين على دينهم الأصلي؛ آمنين على أنفسهم، فإن هم أبوا عليهم هذه الخطة أيضًا، حاربوهم. فإذاهزموهم اتخذوا منهم سبايا، فزاد هؤلاء في عدد الرقيق السابق للدعوة الجديدة.الحكمة في الإسترقاق تقوم على قانون المعاوضة. فكأن الإنسان عندما دعي ليكون عبداً لله فأعرض، دل إعراضه هذا على جهل يحتاج إلى فترة مرانة، يستعد أثناءها للدخول، عن طواعية، في العبودية لله، فجُعل في هذه الفترة عبداً للمخلوق ليتمرس على الطاعة التي هي واجب العبد. والمعاوضة هنا هي أنه حين رفض أن يكون عبداً للرب، وهو طليق، ومكنت الهزيمة منه، جعل عبداً للعبد، جزاءً وفاقا، «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره».[١٩] من الأفضل أن نؤجل التعليق على هذا حفاظاً على وحدة السياق، وأستميح القارئ عذراً في مواصلة هذا الإستشهاد الطويل الذي سأستثمره لاحقاً ، ضمن مآخذ أخري في نقدي لهذه المساهمة التجديدية التي أجِلُّها كثيراً مع ذلك، يواصل الأستاذ: «وهكذا أضاف أسلوب الدعوة إلى الإسلام، الذي اقتضته ملابسة الوقت والمستوي البشري، إلى الرق الموروث من عهود الجاهلية الأولى، رقاً جديداً، ولم يكن من الممكن، ولا من الحكمة، أن يبطل التشريع نظام الرق بجرة قلم، تمشياً مع الأصل المطلوب في الدين. وإنماتقتضي حاجة الأفراد المسترقين، ثم حاجة المجتمع، الإجتماعية، والإقتصادية، بالإبقاء علي هذا النظام، مع العمل المستمرعلى تطويره ، حتي يخرج كل مسترق من ربقة الرق، إلى باحة الحرية. وفترة التطوير هي فترة انتقال، يقوى فيها الرقيق علي القيام علي رجليه ليكسب قوته من

الكدح المشروع، وسط مجتمعٍ تمرن هو أيضاً، أثناء فترة الإنتقال، على تنظيم نفسه بصورة لا تعتمد على استغلال الرقيق، ذلك الإستغلال البشع الذي يهدر كرامتهم، ويضطهد آدميتهم، والذي كان حظهم التعس إبان الجاهلية. وهكذا شرع الإسلام في الرق، فجعل للرقيق حقوقاً وواجبات، بعد أن كانت عليهم واجبات وليست لهم حقوق. ثم جعل الكفارات، والقربات، بعتق الرقاب المؤمنة، السليمة، النافعة. وأوجب مكاتبة العبد الصالح الذي يستطيع أن يفدي نفسه، وأن يعيش عيشة المواطن الصالح، وهو في أثناء ذلك يدعو إلى حسن معاملتهم فيقول المعصوم «خولكم إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فاطعموهم مما تطعمون، واكسوهم مما تلبسون».[٢٠]

والرأسمالية ليست أصلاً في الإسلام عند الأستاذ، والأصل في الإسلام شيوع المال بين عباد الله، ليأخذ كل حاجته: وهي زاد المسافر، وذلك أمر يلتمس تطبيقه في حياة المسلم الوحيد في تلك الفترة، وهو النبي. ولكن الإسلام نزل على قوم لا قبل لهم به، فلا يعرفون إلا أن المال مالهم. وهم لم تكن عليهم حكومة تجعل على مالهم وظيفة يؤدونها، ولذلك فقد شقت علي نفوسهم الزكاة التي جعلت علي أموالهم وكانت لدى التحاق النبي بالرفيق الأعلى،السبب المباشر في الردة. (...) وهذا هو السبب الذي جعل تشريع الإسلام في المال دون حقيقة مراده، وذلك تخفيفاً على الناس، وتدريجاً لهم، ودرءًا للمشقة عن نفوس أضمرت الشح. وهكذا جاءت الزكاة ذات المقادير وجعلت ركناً تعبدياً في حقهم، وذلك بمحض اللطف. يضاف إلى هذاالإعتبارالفردي اعتبار آخر، هو أن شمس الإشتراكية لم تكن قد أشرقت بعد».[٢١] وربما كان من الإنصاف أن نوضح هنا أن الرجل كان كثير النقد لنماذج «الإشتراكية» التي كانت «قائمة»، وقد أخذ عليها، ضمن أشياء أخرى، غياب الديمقراطية عنها، وإن كان يحمد لها إرادة المساواة وإن لم توفق فيها.

و«عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلاً في الإسلام، والأصل في الإسلام المساواة التامة بين الرجال والنساء» [٢٢] وهذه في الواقع أصعب القضايا التي تواجه دعاة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر وهم طالما تلجلجوا فيها واحتالوا لها أفانين الحيل دون جدوى. ويبدو لى أن موقف الأستاذ محمود فيها قاطع وجذري ومتجاوز لكل المعالجات التوفيقية المطروحة الآن. وموطن جذريتها في منهج الأستاذ نفسه الداعي إلى نسخ النصوص المؤسسة للتمييز والعمل بالنصوص المؤسسة للمساواة باعتبارها الأصول والمقاصد النهائية للدين. وشتان بين هذا وبين من يريدون الإحتفاظ بالنصوص القائلة بدونية المرأة مع إثبات مبدأ المساواة !! ومع ذلك فسيكون لي بعض الملاحظات النقدية على رأي الأستاذ في هذا الشأن. يواصل الأستاذ «ويلتمس ذلك في المسئولية الفردية أمام الله، يوم الدين، حين تنصب موازين الأعمال. قال تعالى في ذلك «ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن تدعُ مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شئ، ولو كان ذا قربى، إنما تنذرالذين يخشون ربهم بالغيب، وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه، وإلى الله المصير»، وقال تعالى «اليوم تجزى

كل نفس بما كسبت، لا ظلم اليوم، إن الله سريع الحساب» وقال تعالى «كل نفس بما كسبت رهينة»، ولكن الإسلام نزل، حين نزل، على قوم يدفنون البنت حية خوف العار الذي تجره عليهم إذا عجزوا عن حمايتها فسبيت، أو فراراً من مؤونتها إذا أجدبت الأرض، وضاق الرزق: قال تعالى عنهم: «إذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم * يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون» ومن هنا لم يكن المجتمع مستعداً، ولا كانت المرأة مستعدة ليشرع الإسلام لحقوقها في مستوى ما يريد لها من الخير، وكان لا بد من من فترة انتقال أيضًا يتطور في أثنائها الرجال والنساء، أفراداً، ويتطور المجتمع أيضًا.وهكذا جاء التشريع ليجعل المرأة على النصف من الرجل في الميراث. وعلى النصف منه في الشهادة. وعلى المرأة الخضوع للرجل، أبًا وأخًا وزوجًا.. «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعضٍ، وبما أنفقوا من أموالهم» والحق أن هذا التشريع قفزة بالمرأة كبيرة،بالمقارنة مع حظها سابقًا، ولكنه، مع ذلك دون مراد الدين بها.»[٢٣] وهذه أيضًا قفزة كبيرة، في طرح المشكلة على الأقل، تتجاوز، بما لا يقاس، مستويات الثأثأة واللجاج التي تسعى إلى إقناعنا بأن حظ المرأة موفور على تمامه في الشريعة السلفية على الرغم من وضوح النصوص القائمة على دونيتها. وهو لجاج لم تنج منه حتى أقلام مستنيرة جداً . وفي نفس السياق يذهب الأستاذ إلى أن «الحجاب ليس أصلاً في الإسلام، والأصل في الإسلام السفور.. لأن مراد الإسلام العفة..وهو يريدها عفةً تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول. ولكن ليس إلى هذه العفة الغالية من سبيل إلا عن طريق التربية والتقويم. وهذه تحتاج إلى فترة انتقال لاتتحقق أثناءها العفة إلا عن طريق الحجاب، وكذلك شرع الحجاب. فكأن الأصل ما كان عليه آدم وحواء قبل أن يَزِلاَّ (...) والسفور في الإسلام أصل لأنه حرية»[٢٤]

وهو يقدم تعليلاتٍ وشروحًا مطولة في ما يراه من ذلك أسقطتها هنا نزولا إلى مقتضيات الحيز، ويمكن إجمالها في أن الأستاذ يميز تمييزًا دقيقًا بين السفور والتهتك والإبتذال الذي يجعل من جسد المرأة مجرد حليةٍ وأداةٍ للإمتاع مما نشهده في ذلك الفيض الهائل من موضوعات الدعاية والإعلان الصادرة عن مفهوم «المرأة الشئ» و«المرأة السلعة» في أفق الحضارة الرأسمالية السائدة.

«والمجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلاً في الإسلام، وتعدد الزوجات ليس أصلاً في الإسلام، والطلاق ليس أصلاً في الإسلام».[٢٥] كل ذلك في سياق من التعليلات والشروح أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها ذكية جداً وتخبر عن منهجية نقدية تحليلية تركيبية فذة، وعن عقلٍ مفكرٍ ومثقفٍ من الطراز الأول سواء اتفقنا معه أو خالفناه.

تمثل آلية التجديد وضوابطه المنهجية إشكالية عويصه في الفكر الإسلامي المعاصر. فبالإضافة

إلى هالة القداسة المخيفة التي أحيطت بها المنهجية التي حددها السلف من الفقهاء المؤسسين (وليس للسلف فيها من يد بالطبع)، والسطوة الخفية لمقولة قفل باب الإجتهاد، وربما أيضًا بسببٍ من ذلك، فإن أجندة المجددين الإسلاميين قد خلت من منهجٍ متكاملٍ لإجرائية التجديد. في هذا الإطارأيضًا تمثل مساهمة الأستاذ محمود، التي هي جزء لايتجزأ من جهازه المفاهيمي، إضافةً فريدة. يمثل المنحى الإجرائي عند الأستاذ محمود عنصراً من بنية فكره العامة ومقولاته الأساسية .فوجود مستويين من التشريع في الإسلام، مستوى الفروع ومستوى الأصول، والذي لا يناقض مبدأ واحدية الإسلام بقدر مايؤكده إنما هو عنده معنىً يتصل برسالة الإسلام التاريخية المحددة التي بلغها النبي محمد مجملة في مستوى ومفصلة في مستوى آخر كما أوضحنا، أو كما أوضح الأستاذ بعبارة أدق. ويبقى المعنى العام للإسلام أوسع من ذلك . وهذا الفهم متصل بمشروعية التجديد وإجرائيته عند الأستاذ. وهو يكتب موضحاً ذلك: «الإسلام دين واحد .. وهو دين الله الذي لا يرضى غيره.. قال تعالى فيه: «أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من في السموات والأرض، طوعًا وكرهًا، وإليه يرجعون» (...) وبالإسلام جاء جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمد.. قال تعالى في ذلك: «شرع لكم في الدين ما وصى به نوحًا، والذي أوحينا إليك، وماوصينا به إبراهيم وموسى وعيسى، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.. كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء، ويهدي إليه من ينيب»..شرع لكم في الدين هنا لا تعني الشرائع وإنما تعني «لا إله إلا الله»..ذلك بأن شرائع الأمم ليست واحدة، وإنما «لا إلله إلا الله» هي الثابتة وإن كان ثباتها في مبناها فقط، وليس في معناها.. وإنما يختلف معناها باختلاف مستويات الرسل.. وهو اختلاف مقدار أيضًا..قال المعصوم في ثبات مبنى «لا إله إلا الله».. خير ما جئت به أنا والنبيون من قبلي «لا إله إلا الله».[٢٦] لا أحسبني بحاجة إلى جهد كثير في إثبات قوة النَفَس النظري لهذا التخليص وإلإستخلاص البارع للفكرة من عناصرالنص ومعطيات الواقع. هذا الإستخلاص البارع للقاعدة النظرية لتطوير التشريع وتجديده ، في مستوى مشروعيته وتاريخيته وضرورته ومناهج إجرائيته معًا، إستخلاصًا مبرأً من الإرتجال والتقحم. أقول هذا في إطارالمنطق الداخلي للفكرة الدينية بالطبع. يتابع الأستاذ «واختلاف شرائع الأنبياء الناتج عن اختلاف مستويات أممهم لا يحتاج إلى طويل نظر.. ويكفي أن نذكر باختلاف شريعة التزويج بين آدم ومحمد فقد كان تزويج الأخ من أخته شريعة إسلامية لدى آدم .وعندما جاء محمد أصبح الحلال في هذه الشريعة حرامًا.. أكثر من ذلك أصبح الحرام ينسحب على دوائر أبعد من دائرة الأخت.. «قال تعالى في ذلك: «حرمت عليكم أمهاتكم، وبناتكم، وأخواتكم ، وعماتكم، وخالاتكم ، وبنات الأخ، وبنات الأخت ، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتكم من الرضاعة ، وأمهات نسائكم، وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم.. وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم.. وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف..إن الله

كان غفوراً رحيما».[٢٧] فتطوير التشريع الإسلامي يجد مشروعيته في تطور الشرائع الإلهية (الإسلامية) من لدن آدم وليس هو بدعة إبتدعها مجددوا اليوم. و ليس من قاعدة أصلب من هذه لمشروعية التجديد. بعد إرساء هذه القاعدة المتينة للإستنباط، والتي لم أورد إلا نذرا يسيرا من وجوهها المركبة في تحليل الأستاذ محمود الإستقرائي ، أذهب إلى عرض وجوه أخرى من تأسيسه لمشروعية التجديد وتحديد آلياته وضوابطه ، فلنستمع: «فإذا كان هذا الإختلاف الشاسع بين الشريعتين سببه اختلاف مستويات الأمم، وهو من غير أدنى ريب كذلك ، فإنه من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى مجتمع القرن العشرين أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف أن يفصل فيه تفصيلاً، وإنما هو يتحدث عن نفسه.. فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: اما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادراً على استيعاب طاقات القرن العشرين فيتولى توجيهه في مضمار التشريع، ومضمار الأخلاق، واما أن تكون قدرته قد نفذت وتوقفت عند تنظيم مجتمع القرن السابع، والمجتمعات التي تلته مما هو مثله، فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حل مشاكلها في فلسفات أخريات، وهذا ما لا يقول به مسلم.. ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة.. وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها، وينهض بحلها، نفس التشريع الذي استوعب، ونهض بحل مشاكل القرن السابع، وذلك جهل مفضوح.

المسلمون يقولون أن الشريعة الإسلامية كاملة.. وهذا صحيح .. ولكن كمالهاإنما هو في مقدرتها على التطور، وعلى استيعاب طاقات الحياة الفردية، والإجتماعية، وعلى توجيه تلك الحياة في مدارج الرقي المستمر، بالغة ما بلغت تلك الحياة الإجتماعية، والفردية من النشاط، والحيوية، والتجديد.. هم يقولون، عندما يسمعوننا نتحدث عن تطوير الشريعة: الشريعة الإسلامية كاملة، فهى ليست في حاجة إلى تطوير، فإنما يتطور الناقص..وهذا قول بعكس الحق تماما، فإنه إنما يتطور الكامل.. (...) فالعشبة الضئيلة التي تنبت في سفح الجبل، فتخضر، وتورق، وتزهر، وتثمر، ثم تلقي ببذرتها في تربتها، ثم تصير غثاء تذروه الرياح، أكمل من الجبل الذي يقف فوقها عالياً متشامخاً، يتحدى هوج العواصف.. ذلك بأن تلك العشبة الضئيلة قد دخلت في مرحلة متقدمة من مراحل التطور ـ مرحلة الحياة والموت مما لم يتشرف الجبل بدخولها ـ (...) وبالمثل فإن كمال الشريعة الإسلامية إنما هو في كونها جسماً حياً، نامياً، متطوراً يواكب تطور الحياة الحية، النامية، المتطورة، ويوجه خطاها في منازل القرب من الله،منزلة، منزلة.. ولن تنفك الحياة سائرة إلي الله في طريق رجعاها، فما من ذلك بد.. «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه»..وإنما تتم الملاقاة بفضل الله، ثم بفضل إرشاد الشريعةالإسلامية في مستوياتها الثلاثة: الشريعة، والطريقة، والحقيقة..وتطور

الشريعة، كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص.. من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتُبر يومها أكبر من الوقت فنسخ (...) فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها.. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم،وتصبح، بذلك هي الآية المحكمة، وتصيرالآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن.. هذا هو معنى حكم الوقت.. للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول.. وهذه هي الحكمة وراء النسخ.. فليس النسخ، إذن، إلغاءً تامًا، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقت الوقت.. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة من وراء النص (...) فالتطوير، إذن، ليس قفزًا في الفضاء، ولا هو قول بالرأي الفج، إنما هو انتقال من نص إلى نص..»[٢٨] كان لا بد من إيراد هذه الإستشهادات الطويلة لعدة أسباب: منها درء سوء الفهم الذي قد يتولد من الإبتسار الشديد، وهو «سوء فهم» كلف الرجل حياته، ومنها إكمال سياق الفكرة تحسبًا من قراءة متحيزة من جانبنا،. ومنها عرض منهجية بناء المفهوم عند الأستاذ وهي منهجية قلت بتميزها مما لزمني إثباته أو عرضه بوضوح على الأقل. هذا، في تقديري، منهج مكتمل الأدوات، ممسك بخيوط نسيج منطقه الداخلي إمساكًا شديد الإنتباه لا مجال فيه للخاطرة المرتجلة التي تستر ارتجالها بالإستدراك المتراجع المسكون بالوساوس والحسابات والترضيات التاكتيكية الحسيرة الأفق .

وأحسب أن هذا هو الأمر الرئيس الذي يهم الباحث المجدد، بصرف النظر عن مسائل الإتفاق والإختلاف أو «الخطأ» و«الصواب»: أن يتأسس الخطاب التجديدي على منهجية متكاملة. ولست بحاجة حقيقية لأن أستدرك في ما أعنيه باكتمال الفكرة وتكامل المنهجية فقد أغنت عن ذلك كلمة الأستاذ «إنما يتطور الكامل»، وفيما يليني، فإن منهجية هذاالبحث والمفاهيم والمصطلحات التي يتأسس عليها تفصح بنفسها عما أعنيه بالتكامل والإكتمال في الفكرة والمنهج.

وعلى هذاالفهم للإكتمال والتكامل تتأسس ملاحظاتي النقدية على مساهمة الأستاذ الجليلة. وسأقتصر هنا، نزولاً إلى مقتضيات الحيز، على ملاحظات جزئية، وأتمنى أن يغفر لي كونها في أصول الموضوع: في قضية الحرية التي اعتبرها الأستاذ محمود «أصل الأصول» فأصاب بذلك كبد الحقيقة. لقد أبديت آنفًا تحفظاً على ما أسماه الأستاذ بإمكان «تبرير استعمال السيف في الإسلام» بأنه قد استخدمه لا «كمدية الجزار، وإنما كمبضع الطبيب». وقد أرجعت تحفظي إلى كون هذه المقولة لا تقف مرفوعة القامة تماماً أمام وقائع التاريخ الفعلية. وسأكتفي هنا بمثل حروب الردة وما صاحبها من الغلو في القتل والفتك على يدي صحابي جليل وقائد عظيم هو خالد بن الوليد غلواً لم يسلم من نقد واحتجاج بعض أجلاء الصحابة أنفسهم، ومَثَلُ مقتل عثمان على أيدي جماعة ضمت في عدادها بعض الصحابة الكبار. هذا فضلاً عن الفتنة الكبرى التي أشهر فيها نفر من عظماء

الصحابة السيف في وجوه بعضهم بعضا!! ولا أرى في هذا استعمالاً للسيف كمبضع الطبيب. والمسألة تحتاج للنظر.

وقد أبديت آنفاً أيضاً قلة قناعتي بمسوغات الرق في الإسلام كما جاءت في تحليل الأستاذ. فأقول أن الحجتين اللتين قدمهما الأستاذ في تفسير وضعية الرق في الإسلام ليستا في قوة منطقه المتصل بمفهوم الحرية في بعده المنطلق من الأخذ في الحسبان برقي معارف الأمم وشرائعها. فالحجة الأولى التي تتأسس على مفهوم المعاوضة لاتنسجم مع الحقيقة التاريخية من أن الأمم التي أخضعها السيف وأجاز استرقاقها «حكم الوقت»، كانت على قدر كبير من التحضر والتطور في معارفها وعقائدها وأنظمتها الإجتماعية، مع الإعتبار التام لنسبية مستوى تطورها التاريخي مما كان يمكن أن يغني عن اللجوء إلى منهج للمعاوضة في غلظة الرق في منحى تدريجها إلى الدين الجديد و«ترويض» عقولها وقلوبها على القبول به. والشاهد أن الحضارة الإسلامية لم تقم، في وجوهها المشرقة بالذات من علوم وفنون ومعارف، دون أن تستند إلى تراث الرقي والتحضر الذي كان لهذه الأمم، ولن يكون من الإفتراء والهوى أن أقول أن الغالبية العظمى ممن ساهموا في تأسيس وتطوير هذه العلوم والمعارف هم من بين الذين وطئهم عار الإسترقاق والولاء. إن حجة الأستاذ الرئيسة في دواعي تطوير التشريع هي الإرتقاء الحضاري، وارتفاع مستوى الفهم والإستعداد للفهم لمطالب الدين الرفيعة، ولا أرى أن الإسترقاق كان حلاً مناسباً لتدريج أمم كان رقيها بالذات هو مصدر مساهماتها المتميزة في حضارة الإسلام. ولعلني أضيف أن حجة «حكمة» الإسترقاق بقرينة المعاوضة والمران على الطاعة لله بالتمرس والمران على الطاعة في حق من رفض «أن يكون عبداً للرب» فجعل «عبداً للعبد جزاءً وفاقا» لا تفسر، فيما لا تفسره وهو أكثر من أن يستوعبه هذا الحيز، أقول لا تفسر العناء النفسي الذي وقع على بعض ضحايا الرق من الصحابه الأجلاء مثل بلال وعمار ممن كان بعض الأصحاب أنفسهم يعيرونهم بأصولهم في سورات الغضب. صحيح أن التشريع لا يد له في استرقاق بلال وعمار وأمثالهم، ولا يد له في مثل هذه التجاوزات، إلا أنهم عانوا من ظلال التمييز المضمر في الخواطرالخفية مما هو عندي متصل بحسم التشريع أو التفسير في موضوع الرق. ويبدو لي أن حجة «الحكمة» التي قضت «بالإبقاء على نظام الرق» بقرينة كون الإسلام «نزل على مجتمع الرق فيه جزء من النظام الإجتماعي»، وبأن هذا مما كانت تقتضيه «حاجة الأفراد المسترقين، وحاجة المجتمع ، الإجتماعية والإقتصادية»،[٢٩] تبدو لي أضعف من أختها. وسأستبعد من مناقشتي تماماً «حاجة الأفراد المسترقين إلى الإسترقاق» في أي سياقٍ وردت وتحت أي حجة أتت. وأتوجه إلى الشق الثاني من الحجة فأتساءل عما إذا كان اقتصاد المجتمع العربي قبل الإسلام يتأسس على

الرق بالصورة التي كان يمكن أن تؤدي إلي انهياره لو إن تشريع الرق في الدين الجديد كان أكثر حسماً، أو لنقل، أسرع تدريجا. لا يبدو لي أن آراء علماء تاريخ الإقتصاد السياسي المعاصرين تميل إلى تأكيد هذه الفرضية. وجملة القول عندي أن تبريرتشريع الرق غيرمقنع وهو بحاجة إلى قراءة نقدية أكثرتحرياً في وقائع التاريخ الفعلية في داخل دائرة المجددين ذوي المرجعية الدينية أساسا. ولا شك في أن ملاحظتي بصورتها هذه مبتسرة جداً وأتمنى أن تتاح لي فرصة أوسع لتطويرها بالحوار.

لست مقتنعًا أيضًا بحجاج الأستاذ المتصل بمقولة «المساواة الكاملة»بين الرجل والمرأة حتى في «الرسالة الثانية».(والأستاذ بالطبع لم يقل بمساواتهما في الرسالة الأولي أصلاً). وستكون أولى ملاحظاتي لفت النظر إلى ذكورية خطاب الأستاذ نفسه. هذه الذكورية التي اجتهد في تفاديها أحد تلاميذه اللامعين (د.عبد الله النعيم)[٣٠] فالرجال «يستأثرون» بالنصيب الأوفر بما لايقاس في خطاب الرسالة الثانية نفسه ويبين ذلك بصورة قاطعة لمن يقرأ الكتاب. وأكتفي هنا بمثل يغني عن التفصيل من فرط قوة دلالته، يتساءل الأستاذ: «من هو رسول الرسالة الثانية؟ ويجيب «هو رجل آتاه الله الفهم عن القرآن وأذن له في الكلام..».[٣١] وهو يقول قبل ذلك في الإهداء «إلى الإنسانية! بشرى.. وتحية. بشرى بأن الله ادخر لها من كمال حياة الفكر، وحياة الشعور، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على بال بشر. وتحية للرجل وهو يمتخض اليوم في أحشائها، وقد اشتد بها الطلق، وتنفس صبح الميلاد.»[٣٢] والرجل المعني هو رجل الرسالة الثانية، داعيتها «المأذون له»، وإنسانها المتخلق من قيمها وبها. وهذا قول يطاول قمم الشاعرية المجيدة ولكنه، مع ذلك، لا ينفي ذكورية الخطاب ويحرج منطق مقولة المساواة التامة بين الرجل والمرأة وهذه معضلة لم يتوفر للأستاذ، ولا لأي واحد من المجددين حلها بصورةٍ متماسكة تمام التماسك، وإن ظل رأيه فيها متميزاً جداً. وقد كان لشقيقة كاتب هذه السطور، وكانت متدينة في يقظة ذهنية نقدية شديدة الحضور إزاء تعارض النصوص والتأويل، يقظة تجاور حدود التراجيديات الكبرى، أقول كانت لها دورات من النقاش عصية طويلة مع الأستاذ حول مقولة مساواة المرأة بالرجل في الإسلام. وأشهد بأنه كان صبوراً طويل النفس في حواره معها بل سعيداً بنقدها، وكان يعلق كلما بدرت عنها حجة عنيدة «ما شاء الله على هذا الذكاء يا زينب». ولم تقتنع شقيقتي حتى توفيت (عام ١٩٧٥). كان لي شرف حضور ذلك النقاش والمشاركة فيه.وقد كانت حجتها الأساسية أنه لاوجود للمساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام في مستوى بنية العقيدة نفسها، ولا وجود لتأويل مقنع في مستوى ما لدينا من إجتهادات بما فيها اجتهاد الأستاذ نفسه.ذلك أن في قمة الخلق رجل، وفي قمة التطور رجل، في التصور الإسلامي العقيدي. كما أن الخطاب الإسلامي ذكوري في جملته مع استثناءٍ قليل. وكانت إجابة الأستاذ (التي

هي مبذولة أيضًا في بعض كتبه) إن ذلك صحيح ولكنه لا يعني أن مطلق رجل أفضل من مطلق إمرأة. فهذا لا يستقيم دينًا ولا عقلاً ولا واقعًا. ثمة رجل في قمة مضمار المراقي إلى الله، هو النبي ولا مراء، وفي أصل البشرية رجل (هو آدم بالطبع) وبين هذا وذاك فالمساواة قائمة في الرسالة الثانية أمام الله، وفي تشريع الأصول. ولم أقتنع بتمام سلامة هذا المنطق. وبدا لي أن هذا التمييز «الخفي» وإن لن يكون له تأثير ملموس في مجرى التشريع في الواقع المباشر، على افتراض الإقتنا ع بمنطق الرسالة الثانية، إلا أنه ينطوي على معانٍ من التراتب لا بد أن تترك أثرها في الخواطر الخفية. أضف إلى ذلك أن «طلائع أمة المسلمين» الذين يقول الأستاذ أنهم «جاؤوا فرادى عبر تاريخ المجتمع البشري الطويل والذين هم الأنبياء» كلهم من الرجال. لم يقو التأويل التجديدي حتى الآن، وحتى في مستوى هذه القمة الشامخة، على التحري في وجوه التاريخ عن مكان أكثر لياقةً بالمرأة في ملحمة التطور المجيدة هذه. هل أقول مع الصديق الدكتور محمد أحمد محمود، أن مشكلة الخطاب التجديدي ذي المرجعية الدينية هي لا تاريخيته؟،[٣٣] هي إخلاصه للنص أكثر من إخلاصه لحقائق التاريخ الواقعية؟ هذا من غيرشك جزء من المشكل. إلا أنه قول يصعب الجزم به في حق مفكر يقوم الإخلاص لحقائق الواقع في صلب بنية دعوته للتجديد. وقد أميل إلى ترجيح كون السبب قائما في أن مفهوم الوجود في فكر الأستاذ، الذي ليس هو فكر صوفي «تقليدي» ببساطة، وإن كان للفكر الصوفي فيه نصيب يقره هو بنفسه.، لم يتجاوز مع ذلك، تجاوزاً بعيداً ، معنى الوجود الجاهز (الجاهز في واقعه النهائي)الذي يميز المتافيزيقا، بصفة عامة ، والميتافيزيقا الصوفية على وجه الخصوص، حتى في مستوياتها الرفيعة، (وأنا بالطبع لا أستخدم مصطلح ميتافيزيقا هنا بالمعنى القدحي)، أقول إن مفهوم الوجود الجاهز المحكم الغائية ، والمحكوم بها هذا، والذي لا مجال فيه للصدفة الصرفة والخطأ «الصرف» الإحتمال «المفتوح» ، هو مفهوم يفضي إلي مناطق مغلقة كثيرة محرمة على المنطق الإشكالي، هذا المفهوم هوالذي يلقي بثقله على مفهوم الواقع وأصالة حقائق الواقع في تحليل الأستاذ ، (أقول ربما...). وكثيراً ما كانت بعض مناقشاتي مع الأستاذ وتلاميذه، تنتهي في بعض القضايا البرهانية العصيّة إلى أن «هذا الأمر أمر ذوق» ، أي لا تقوم فيه للبرهان قائمة. إلا أنني لم أشأ، في هذه الدراسة، أن أناقش خطاباً دينياً خارج مرجعيته الأصلية، خاصة وأن الأمريتعلق بالتعريف به ضمن مرجعيته أصلاً. وقد أفعل خلاف ذلك في مجرى المناقشات التي قد تثيرها هذه الورقة. وحجة الذوق، على كل حال، أرقى وأكرم وأنبل بما لا يقاس، (وبما لا يقبل المقارنة أصلاً)، من «حجة» التكفير والمتفجرات والمدافع الرشاشة.

ملاحظتي النقدية الأخيرة، في هذا الحيز، تتصل بصدور الأستاذ عن مفهوم الدين الأفضل والصحيح الوحيد على الرغم من سعة فهمه لمعنى الدين ومعنى الإسلام وتقديره العميق للإبداعية الإنسانية في تعبيرها الفكري والفني والثقافي بكل صوره بما في ذلك إبدا ع القيم الأخلاقية حتى ما

صدر منها عن مؤسسات لا تتصل بالدين اتصالاً مباشراً. بل لعلني أستند إلى أ نه بنى بعض عناصر مفهومه لأهلية القرن العشرين وجدارته بالرسالة الثانية من الإسلام على إنجازات إنسانية في مستويات إبداع القيم الأخلاقية، وفي قمتها قيمة الحرية، لم تصدر من مواقع الفكر الديني وربما قلت ضده أحياناً. ومع ذلك يبقى مفهوم الدين الأفضل معضلة تحتاج إلى حل. تنطوي مقولة الدين الأفضل بطبيعتها، وبالضرورة، على اعتقاد ظاهر أو مضمر بأن الآخرين، ممن ليسوا من أتباعه إنما هم على ضلال، وتشكل أرضية ممكنة للتمييز.[٣٤] وهو تمييز يمكن أن يكون خفيًا جداً فلا يتجاوز حركة ظلال الخواطرالباطنية المبهمة، وربما أقول لا يتجاوز مستوى دلالات الخطاب الإسقاطية البعيدة عن القصد. وهو، مع ذلك، يبقى تمييزاً. تمييزا يصبح معه الحديث عن كرامة الإنسان بما هو إنسان ومبـــدأالإحترام «التام» لحرية الإعتقاد أمراً مشوشاً على الأقل، يحتاج من المجدد إلى نظرٍ طويل.وهو، على التحقيق، نظر لا يسقط مساهمة الأستاذ الجليلة.ولن يفلح لو فعل.

بقي عليَّ أن أضيف أن مساهمة الأستاذ محمود محمد طه لم تقف بأصالتها عند حدود التجديد النظري بل امتدت إلى كافة مجالات العمل الحركي السياسي والتربوي المنظم. فقد كان تنظيم «الإخوان الجمهوريين» نموذجًا ممتازًا للجماعة الملتزمة المنضبطة النشطة. وكانت حلقات حوارهم التعليمية «ندوة الخميس» ومؤتمراتهم و«أركان النقاش في الشوارع والمؤسسات التعليمية» (وهي تقليد ابتدعوه ثم انتشرعنهم في الحركة الفكرية والسياسية في السودان) صوراً حية للممارسة الديمقراطية الراشدة. (تشرف كاتب هذه السطوربحضور الكثير منها). هذا على الرغم مما يمكن أخذه عليهم من بعض اضطراب في التحليل السياسي والمواقف المتصلة بمبادئ الديمقراطية، (في بعض لحظات فترة حكم النميري بالذات) مماليس يسعه الحيز هنا. فضلاً عن عدم خلو طرف أي حركة فكرية أوسياسية في البلاد عن مثل هذه المزالق في وقت أو آخر. أما ملحمة الرجل الحقيقية فقد تمثلت بحق في وقفته الجليلة، المجللة بنصاعة الحق وأنوار الفداء العظيم، أمام قضاة السوء أولاً: فقد ظل يردد في المحكمة كلما عرضوه عليهم، أملاً في أن تلين قناته فينتزعوا منه نأمة من تنازل: «أنا أعلنت رأيي مراراً في قوانين سبتمبر ١٩٨٣من أنها مخالفة للشريعة الإسلامية وللإسلام. أكثر من ذلك فإنها شوهت الشريعة وشوهت الإسلام ونفرت عنه. يضاف إلى ذلك إنها وضعت واستغلت لإرهاب الشعب وسوقه إلى الإستكانة عن طريق إذلاله ثم إنها هددت وحدة البلاد...هذا من حيث التنظير . أما من حيث التطبيق فإن القضاة الذين يتولون المحاكمة تحتها غير مؤهلين فنيًا وضعفوا أخلاقيًا عن أن يمتنعوا عن أن يضعوا أنفسهم تحت سيطرة السلطة التنفيذية، تستعملهم لإضاعة الحقوق وإذلال الشعب وتشويه الإسلام وإهانة الفكر والمفكرين وإذلال المعارضين السياسيين. ومن أجل ذلك فإنني غير مستعد للتعاون مع أي محكمة تنكرت لحرمة القضاء المستقل ورضيت أن تكون أداة من أدوات إذلال الشعب وإهانة الفكر الحر، والتنكيل بالمعارضين السياسيين».[٣٥] كان هذا

حديث الرجل إلى المحكمة التي كان يعلم أنها أضمرت قتله أو إذلاله بالتراجع عن آرائه، حديث رجل سلط على عنقه سيف إرهاب مشرع مديد طوله الف وثلاثمائة عام ونيف، فما زاغ بصره وما طغى. ولا أقول لم يرمش له طرف، بل لم يهتز منه ظل من خاطرة في أعمق أعماق طبقات وعيه الباطن:

(وقدكان فوتُ الموتِ سهلاً فساقه إليه الحفاظُ المرُ والخلقُ الوعرُ)!

وأمام المشنقة ثانياً: فعندما أحكموا حبل الموت حول عنقه وأزاحوا غطاءالرعب عن وجهه الوضئ وجدوا رجلا يبتسم لا ساخرًا ولامستهزئاً بالموت بل موقناًبالفداء الكبير مطمئناً إلى «اختيار ربه» منسجماً حتى «النهاية» مع منطقه التوحيدي وهذا أقصى ما يصل إليه الصدق. وهكذا فقد مضى «إلى الخلود بطلا ورائدا وقائداً رعيل الشهدا ورمز إيمانٍ جديد بالفدا.....وبالوطن».[٣٧]

أقول هذا وأنا جد قلق مستوحش من أن أكون قد أسأتُ الوقوف في حضرة هذا «الشيخ» الجليل.

هوامش

(١) أنظر«أبوزيد» والخطاب الديني»، في قضايا فكرية، الكتاب الثالث والرابع، القاهرة،١٩٩٣

(٢) أنظر «الرسالة الثانية من الإسلام»، وهو أكثر كتبه تفصيلاً في الموضوع بطبيعةالحال، وقد أصدرت المنظمة السودانية لحقوق الإنسان طبعة جديدة له (يناير ١٩٩٦) بمناسبة الذكرى الحادية عشرة لاغتيال الأستاذ .وهي النسخة التي نرجع إليها هنا.

(٣) وهو عنوان كتاب صدر في هذا الموضوع، أمدرمان، (بلا تاريخ).

(٤) «رسالة الصلاة»، أم درمان، بلا تاريخ (النسخة التي عندي منزوعة الغلاف في الواقع) . ص. ٥٢.

(٥) الرسالة الثانية من الإسلام، ص ص. ١٥-١٦

(٦) نفس المصدر، ص. ٢٠

(٧) نفسه، ص. ٩

(٨) نفسه، ص. ١٢٧

(٩) نفسه، ص. ١٢٠

(١٠) نفسه، وقد وردت هذه الآيات في إكثرمن موضع في هذاالمعنى، أنظرص ص.١٠٢،٣٨ .

(١١) نفسه، ص. ٨٣

(١٢) أوردها عبد الله النعيم، «م .م طه وإشكالية التجديد، في م.م طه وإشكالية التجديد»، مركز الدراسات السودانية، الدارالبيضاء، ١٩٩٢ .

(١٣) الرسالة الثانية، ص. ٩٧.

(١٤) نفسه، ص ص. ٩١.

(١٥) المصدر السابق، ص. ١١٤

(١٦) نفس المصدر، ص. ٢٤

(١٧) الرسالة الثانية، ص.٢٣

(١٨) نفسه، ص، ١٠٠.

(١٩) نفسه، ص.١٠٣ .
(٢٠) نفسه، ص. ١٠٣
(٢١) نفسه، ص. ١٠٤
(٢٢) نفسه، ص. ١٠٤
(٢٣) نفسه، ص. ١٠٥.
(٢٤) نفسه، ص١٠٩.
(٢٥) نفسه، ص ص. ١٠٧-١١١.
(٢٦) نفسه، ص ص ١٦وانظر أيضاً ص.٨٤
(٢٧) نفسه، ص. ١٧
(٢٨) نفسه، ص ص. ١٨ - ١٧.
(٢٩) الرسالة الثانية، ص. ١٠٣.
(٣٠) يحرص عبدالله على إثبات ضمير المؤنث بين قوسين في خطابه كنايةً عن شموله للجنسين. وهذا حل معقول نسبياً في ظل الذكورية المسيطرة ل «جميع» اللغات.
(٣١) الرسالة الثانية من الإسلام، ص. ٢٠
(٣٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(٣٣) أنظر دراسته «حرية الفكر: بين السياق الإسلامي والسياق المعاصر»، في: محمود محمد طه رائد الجديد الديني في السودان، مصدر سبق ذكره، ص ص.٥٧-٦٨.
(٣٤) أنظر في هذا الخصوص العرض الممتاز للمشكلة الذ ي قدمته الدكتورة فيوليت داغر في كتيب بعنوان«الطائفية وحقوق الإنسان»،مركزالقاهرة لدراسات حقوق الإنسان،١٩٩٦
(٣٥) النص مشهور (في السودان)،قد أخذته هنا عن مقدمة المنظمة السودانية لحقوق الإنسان للطبعة الخاصة التي أصدرتها من كتاب «الرسالة الثانية...» التي سبق ذكرها.
(٣٦) قوانين سبتمبر ١٩٨٣هي القوانين الشهيرة التي سنها جعفر نميري على أثر «اللوثة الدينية» التي اعترته في اواخر سنوات حكمه وقد كان مصممها الحقيقي ومحرك خيوط لعبتها من وراء الستار هو الدكتور حسن الترابي.وقد هللت لها كل الفرق «الإسلامية» وسمتها «قوانين الشريعة. إلا أن الأستاذ وتلاميذه رفضوا هذه التسمية وأسموها ب«قوانين سبتمبر فصار ذلك مصطلحاً ثابتًا في اللغة السياسية في السودان.
(٣٧) المقطع الشعري لمحمد المكي ابراهيم وهو شاعرسوداني مجيد جهلت أمره هو الآخر حركة التجديد في الشعر العربي جهلاً لايليق. من ديوانه «أمتي»والمقطع ليس في الأستاذ محمود، وإنما قيل في أول شهيد لثورة أكتوبر السودانية ١٩٦٤ (أحمد قرشي طه ولا علاقة لإسم جده بالأستاذ)، وهو مما يناسب مقام كل شهادة عظيمة عامرة بالحياة.

حكمة يلتمس أصلها أولاً في معاني التوحيد الكبيرة و«النهائية» وفي معنى صلاحية الإسلام لكل مكانٍ وزمان، الذي يتطلب بذاته فهماً كبيراً للتوحيد. فمن معاني التوحيد الكبيرة أن ليس في الخلق عبث وإن كل الخلق عزيز على الله مكرم عنده.ومن معانيه الكبيرة أن ليس في كلام الله عبث في معنى الزخرف الزائد الذي لا يهدف إلى غايةٍ معرفيةٍ غاية تعرف بالله وبالآفاق، بالأكوان وبالكائنات وبحكمة الخلق.وقمة الإفق والأكوان النفس البشرية. ومن ثم فإن توجه رسالة نبي الإسلام «للناس كافة» ليس من باب المجاز المحض ■

مأزق الشريعة وتحديات التحديث*

عاطف أحمد**

الدكتور عبد الله النعيم استاذ قانون ومفكر إسلامى متمثل لروح العصر ومعارفه، وداعية نشط لحقوق الإنسان، وهو بصفاته تلك التى تكشف عن غنى الشخصية واتساع مجال الرؤية يقدم مشروعه الفكرى لتحديث الشريعة الإسلامية، التى يرى أنها فى جوهرها ذات طابع وضعى قابل لإعادة النظر فيها وصياغتها على نحو يزيل تناقضاتها مع قيم العصر ونظمه، ويجعلها تتواءم مع النظم الدستورية والقانون الجنائى والدولى الحديث، كما يجعلها تتبنى حقوق الإنسان التى أصبحت تحظى بإقرار عالمي.

وهو إذ يفعل ذلك، يقدم نقدا تفصيليا معمقا وجسورا لأوضاع الشريعة الراهنة، ويستحدث آليات مفاهيمية يعالج بها مصادر إشكالاتها مستهدفا تجاوزها. والهدف النهائى الذى يسعى إليه النعيم هو إضفاء الشرعية الدينية على القانون العام للدولة الحديثة. لكن مثل هذا المشروع الذى يهدف إلى إقامة دولة ذات شرعية دينية على أسس علمانية، يحمل فى داخله تناقضات يبدو أنها غير قابلة للحل. ذلك أنه يلتقى فى نهاية الأمر مع مشروع الإسلام السياسى فى تأسيس الدولة على الدين، ويعود بنا إلى إشكاليات الدولة الدينية بأكملها.

---

* هذا المقال تحليل نقدى لكتاب الدكتور عبد الله أحمد النعيم : نحو تطوير االتشريع الإسلامى . ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين . سينا للنشر . القاهرة . الطبعة الأولى ١٩٩٤. والأرقام بين الأقواس تشير إلى صفحات هذا الكتاب، مالم يذكر اسم مؤلف اخر.

** كاتب ومفكر (مصر)

وقبل مناقشتى لأفكار النعيم سأقدم عرضا موجزا للأفكار الرئيسية التى تضمنها الكتاب، سواء فيما يختص بنقد الوضع الراهن للشريعة، أو بالآليات التى يستحدثها لتجاوز تلك الأوضاع، مبديا فى سياق ذلك بعض الملاحظات النقدية. ثم أعرض فى النهاية تصورا موجزا للفهم العلمانى لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال تحليل طبيعة النص التشريعى فى القرآن.

***

يعتبر النعيم الشريعة الإسلامية أحد مكونات الهوية التى من حق الشعوب الإسلامية أن تختارها لنفسها، وفقا للحق الجماعى الشرعى فى تقرير المصيرالمكفول لكل الشعوب، شريطة ألا ينتهك هذا الحق نفسه لأفراد وجماعات أخرى (٢٥).

ويرى كذلك أن الشريعة ستظل ذات أهمية بالغة فى تكييف مواقف المسلمين حتى لو لم تكن القانون العام للدولة (٧٤).

لكن المشكلة تنشأ حينما يتفحص النعيم الشريعة الإسلامية بوضعها الراهن، بعقل موضوعى وضمير علمى لا يقبل المناورات ولا التبريرات الزائفة؛ فيرى أن القانون العام فى الشريعة يثير مشكلات أخلاقية وعملية بالغة الخطورة (٣١). وهى مشكلات تتعارض مع المبادئ المتعارف عليها والمقبولة حاليا على نطاق واسع، فى مجالات النظام الدستوري، والعدالة الجنائية، والعلاقات الدولية، وحقوق الإنسان: فى الدولة القومية الحديثة.

لذلك فالمسألة الأساسية بالنسبة للنعيم هى كيف يمكن إيجاد تواؤم بين الشريعة وبين هذه المبادئ داخل الإطار الدينى ذاته. ويبدو من الواضح أن حل هذا التناقض يتطلب رؤية منهجية جديدة. والنقطة المركزية فى هذه الرؤية عند النعيم هي: معالجة المصادر الأصلية والمعروفة من خلال المنظور التاريخى التحليلى القائم على فكرة تفاعلية العلاقة بين الوحى الإلهى والفهم البشري(١٧).

وهو يفعل ذلك على النحو التالي:

١ – أن الأصل الأصيل لأى فكرة أو تشريع إسلامى هو القرآن والسنة.

٢ – أن المصادر الإلهية (الوحي) لم ولن تجد سبيلها إلى التطبيق العملى فى سلوك المسلمين وإدارة أمورهم إلا عن طريق الفهم البشري.

٣ – بذلك يسقط التمييز الشائع بين ما يسمى بالتشريع الإلهى والقانون الوضعى فى الإطار الإسلامي.

٤ – الفهم البشرى لا يمكن أن يكون إلا فى الإطار التاريخى والمنظور المعرفى والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون لفهم وتطبيق الوحى الإلهي. ويترتب على ذلك أن فهم المسلمين للمصادر الإلهية للتشريع الإسلامى لا بد أن يختلف باختلاف الزمان والمكان (١٧).

ويصور النعيم الإشكالية التى يتصدى لها

من خلال تلك الرؤية المنهجية فى نقطتين:

أولا: أن أية استجابة إسلامية مشروعة للتحديات التى تجابه المجتمعات الإسلامية الحديثة ينبغى أن تتخذ من القرآن والسنة أساسا لها. وهو مايعنى بالضرورة تفسير هذين المصدرين الأساسيين للإسلام بطريقة تتفق مع مجموع محتواهما ورسالتهما.

ثانيا: أن الآليات الداخلية للتكيف والإصلاح فى إطار الشريعة (التقليدية)، بما فى ذلك الاجتهاد، آليات لا تكفى لحل المشكلات الناجمة عن التطبيق الحديث للشريعة (٨١ - ٨٥).

ومع ذلك فإن ثمة ضرورة لاكتشاف مخرج إسلامى من هذا المأزق. فما هى معالم هذا المأزق على وجه التحديد؟ وما هى الآليات التى يستخدمها النعيم فعلا للخروج منه؟ وما هى التحديات - أو التناقضات النظرية والعملية - التى تطرحها هذه الطريقة فى تحديث الشريعة؟

مأزق الشريعة

يعرض النعيم بالتفصيل للنقاط التى يرى أن الشريعة التقليدية تتعارض فيها مع المبادئ المقررة فى النظام الدستورى والعدالة الجنائية والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان. مما يجعل تطبيقها بصورتها الحالية مصدرا لكثير من المشكلات التى يصفها بأنها بالغة الخطورة.

وهو يبين ذلك على النحو التالي:

(أ) غياب النظام الدستورى فى الشريعة

يوضح النعيم هنا الأسس التى يقوم عليها النظام الدستوري، ثم يقارن بين هذه الأسس وبين تلك التى تستمد من الممارسة السياسية فى تاريخ الدولة الإسلامية، ومن الكتابات السياسية الإسلامية التراثية المعروفة بقلتها وببساطة موضوعاتها ومبادئها.

فالمبدأ الدستورى يتعلق بممارسة السلطة العامة وفق أحكام القانون، بحيث يكون الدستور مصدر مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية، والسلطات التشريعية والتنفيذية. فهو ينظم عمل الحكومة ويحكم ويوزع ويرسم الحدود لأوجه نشاط أجهزتها المختلفة، كما يحدد مدى وطريقة ممارسة سلطاتها السياسية.

والمبادئ المنظمة لتولى السلطة العامة ولحدودها ولتوزيعها على المؤسسات المختلفة ولتداولها وكذلك الآليات التى تضمن تنفيذ تلك المبادئ، تكاد تكون غائبة تماما فى الشريعة.

فطبيعة سلطة الخلفاء ومداها، ظلت امتدادا لما كانت عليه سلطة النبى رغم تفرده بتلقى الوحى الإلهي. فظل الخليفة كما كان النبى الرئيس التنفيذى والقضائى للأمة. وظل من وجهة النظر الدستورية الحاكم الفرد للدولة وصاحب السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية العليا.

كذلك، فرغم أنه كان يفترض أن يقوم حق الخليفة فى الحكم على أساس إيمان الناس باستقامة خلقه وإخلاصه لتعاليم النبي، فإنه لم

يكن ثمة وسيلة للتحقق من هذا الأساس الشرعية السياسية متى تم بالفعل تعيين الخليفة ومبايعة الناس له. فقد افترض أن سلطة الخليفة تنبثق عن تأييد شعبى دون أى مبدأ أو آلية لمنح هذا التأييد فى حرية أو لتقييده أو لسحبه.

والقول بأن الخليفة ليس حاكما مستبدا مطلقا بالنظر إلى أنه - كأى مسلم آخر - ملزم بأحكام الشريعة: لا يغير من الأمر شيئا طالما أن الحاكم نفسه هو السلطة العليا التى تحدد طبيعة الشريعة وكيفية تطبيقها بصدد قضية من القضايا. ولو أعطيت هذه السلطة لفقيه أو أكثر، فستكون أحكامه ملزمة للسلطة التنفيذية دون أن يكون هو نفسه مسئولا سياسيا أمام الخليفة أو الرعية بوجه عام، وتظل طبيعة السلطة ومداها واحدة.

كذلك فالقول بأن الشورى تجعل الحاكم يشاور كبار رجال الدولة بشأن أحوالها لا يضيف بدوره جديدا. ذلك أن الشورى، حتى فى حدودها هذه، لم تكن شاملة فى مجالها ولا ملزمة فى واقعها. ولو كانت الشريعة قد قالت بالفعل بالطبيعة الإلزامية للشورى لما ثارت الحاجة بعد عدة قرون إلى إثبات ذلك فى أيامنا هذه.

وإذا كانت شرعية السيادة تستمد من موافقة مجموع السكان الخاضعين له بالأسلوب النيابى المباشر، فإن الشريعة لاتنص على تطبيق هذا المفهوم عن الحكم النيابى المسئول.

فالشريعة لم توفر فى أى وقت من الأوقات الآليات والإجراءات المتصلة باختيار مجموع الأمة للخليفة، أو لمساءلته وهو فى منصبه أو لتنحيته عن الخلافة بطريقة منظمة سلمية.

والنقطة الأخيرة التى يبرزها النعيم فى مسألة النظام الدستورى للشريعة هى المساواة أمام القانون. فيبين أن القانون الجنائى يميز بين المواطنين على أساس الجنس والدين (مقدار الدية، شروط إقامة حد القذف، الشهادة)، وكذلك قانون الأحوال الشخصية (تعدد الزوجات - الطلاق - زواج المسلمة - قوامة الزوج) وقوانين المواريث.

(ب) النظام العقابى فى الشريعة: نقص الضوابط وبدائية الإجراءات

قبل أن يناقش النعيم مسألة النظام العقابى فى الشريعة يوضح الجوانب الدستورية فى العدالة الجنائية.

والفكرة الأساسية هنا هى أن العقوبات الجنائية وإن كانت ضرورية للحفاظ على القانون والنظام والأمن إلا أنها تؤثر فى حياة الفرد وحريته وممتلكاته، وبالتالى تفرض الدساتير القومية والمواثيق الدولية قيودا خاصة عليها وتشترط النظر المتفحص الصارم لجميع جوانبها.

ومعظم هذه القيود تتعلق بالجوانب الخاصة بمسار العدالة فتشترط توافر حد أدنى من الضمانات لحل عادل سليم يحدد ما إذا كان المرء مذنبا أم بريئا. ومصدر شرعية العقوبات هو قيام المجتمع ككل بمهمة تحديد طبيعة

السلوك الذى يحظره القانون الجنائى وسبيل العقاب عليه.

فإذا جئنا إلى الشريعة وجدنا:

(١) أن القواعد والمبادئ المتعلقة بما يعرف فى المصطلح الحديث بالقانون الجنائى والبينات والإجراءات، لا يمكن استنباطها من المصادر الأصلية، وإنما فقط من المؤلفات الفقهية ذات الطابع العام.

(٢) أنه فيما يتعلق بالجوانب الإجرائية والعملية لتطبيق القانون الجنائي، فإن الشريعة تتسم بقدر بالغ من البدائية والعفوية. فالخليفة هو الذى يعين القضاة المتخصصين ويحدد سبل الإشراف على نشاطهم وتنظيمه. وهؤلاء القضاة أو من فى حكمهم لهم بدورهم سلطة تقديرية بصدد مجرى الإجراءات السابقة على المحاكمة وأثناءها.

أما فيما يتعلق بمسألة الحدود، فيرى النعيم أن ثمة مشكلات خطيرة عديدة تتصل بتحديد طبيعة هذه الجرائم وتعريفها. فلأن القرآن نص ديني، فإننا لانجد فيه ما قد يساعدنا على الوصول إلى تعريف قانونى وبيانى للمكونات الخاصة لكل حد، مما يعطينا مجالا أوسع للتقدير التشريعى فى تحديد تعريف ومكونات كل حد.

وتثير الحدود مشكلة أخرى، هى إذا ما كانت حكما من أحكام الدين أم أنه بالوسع مناقشتها فى النظرية والممارسات الجزائية والاجتماعية. والأمر سيان بالنسبة للمسلمين، أما بالنسبة لغير المسلمين، فمهما كان المنطق الدينى مقنعا للمؤمن، فمن الواجب الاعتراف بأن غير المؤمن قد لا يراه صائبا. ومالم تبرر الحدود على أسس منطقية، فلن يقبل العقل تطبيقها على غير المسلمين.

وعندما يناقش النعيم مسألة القانون الجنائى يكتفى ببيان أن الجنايات تقوم فى الشريعة على مبدأ القصاص. وعلى أن ثمة سلطة تقديرية واسعة معطاة للمجنى عليه أو أهله فى النص القرآنى مما يخرج الجنايات عن دائرة الحدود. وقد كانت هذه السلطة تفسر فى المجتمعات الإسلامية الباكرة على ضوء العرف القبلى السائد فيها. أما حاليا فيجب أن تخضع لقواعد قانونية مستقرة.

ويبرز النعيم كيف أن بعض القواعد المتعلقة بالعدالة الجنائية يبدو غير متفق مع مبدأ المساواة أمام القانون. فالنص القرآنى يجعل «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثي» (البقرة ١٧٨). ودية قتل امرأة هى نصف دية قتل رجل فى رأى الفقهاء الأوائل. وهم يذهبون أيضا إلى أنه لا يجوز قتل المسلم لقتله غير مسلم. وإلى أن دية قتل غير المسلم تقل عن دية قتل المسلم.

وعلى ذلك يطرح النعيم السؤال: هل يجوز دستوريا التمييز بين الجناة (أو المجنى عليهم) على أساس العقيدة (أو على أساس الجنس أو الوضعية الاجتماعية) لكل منهم. وهل يمكن بالتالى إدراج الجنايات بالمفهوم الشرعى لها فى القانون الجنائى للدولة القومية الحديثة دون انتهاك مستلزمات الدستورية؟ (١٥٣ - ١٥٦).

كذلك ينتقد النعيم مسألة أخرى هامة فى

النظام العقابي. وهى مايعرف فى الفقه بالتعزير. وهى السلطة التقديرية الممنوحة للحاكم وقضاته ونوابه لإصلاح الرعية وتأديبها. أى السلطة فى فرض العقوبة (أحد أنواع العقاب التى وردت فى القرآن والسنة) وكيفية العقاب على مايرونه سلوكا شائنا لا تشمله القوائم المحددة للحدود والجنايات. فهذه السلطة التقديرية الواسعة فى تحديد ما إذا كان تصرف أو وضع معين (بعد حدوثه) يسئ إلى النظام أو مصالح الأمة بصورة تستدعى توقيع العقوبة (وتحديد مايمكن فرضه فى مثل هذه الحالات من بين مجموعة كبيرة من العقوبات الممكنة) هى بالضبط ما لا يمكن قبوله من وجهة نظر مبدأ الشرعية. (١٥٦ - ١٥٧).

ويطرح النعيم أيضا عددا من المسائل الواقعية التى لم يتم الفصل فيها فى الشريعة. منها الشروع فى الجريمة أو التحريض عليها أو المشاركة فيها. ومنها توافر الدفاع والاستثناء من المساءلة الجنائية مثل حالات الاضطراب النفسى العقلى دون مستوى الجنون، ومثل حالات الدفاع عن النفس، ومثل حالات رجال الشرطة وهم يؤدون واجبهم. وتطول قائمة المسائل غير المفصول فيها والتى لم يسبق التصدى لوضع حلول لها.

والسلطة التقديرية الواسعة فى المجال الجنائى بالإضافة الى ترك مسائل كثيرة دون تحديد دقيق هى التى تسمح بالاستغلال السياسى للشريعة.

فكما يقول النعيم، فطبيعة القانون الجنائى فى الشريعة، بنقائصه الخطيرة وتنافيه مع المعايير الحديثة، هى التى سمحت، إن لم تكن حتمت، بالاستغلال السياسى. (١٥٩ - ١٦١)

والملاحظ فى تحليل النعيم للنظام العقابى فى الشريعة، أنه تجنب مناقشة الأصول النظرية التى يتأسس عليها القانون و النظام العقابي. رغم أن نظرية القانون هى التى تضفى المشروعية و المنطقية والعقلانية عليه. فهى التى تفسر لماذا تعتبر أفعال معينة دون غيرها مجرّمة، كما تبرر نوع العقوبات التى نحددها لها، وتحدد الغاية من هذا النظام بأكمله.

وسكوت النعيم عن هذه النقطة المحورية، رغم أنه أقدر الجميع على تحليلها، إنما يعكس موقفا تهادنيا وراء رؤيته التحديثية فى مجملها، فهو يدرك أن طرح المسألة على هذا النحو قد ينسف الأسس التى يقوم عليها النظام العقابى فى الشريعة بأكمله. ولما كان النظام العقابى فى الشريعة، هو مايراه غالبية المسلمين علاقة مميزة له، وكان فى الوقت نفسه مدعما بنصوص صريحة، فقد أمسك النعيم عن الكلام فى أصوله النظرية، وآثر الصمت.

وحتى النقطة التى تبدو واضحة للجميع والتى لا تقتصر معرفتها على خبراء القانون وحدهم، وهى قسوة العقوبات فى الشريعة وانطواؤهاعلى الإهانة البالغة، يعالجها النعيم بطريقة تبرر له تجنبها، فهو يشير إلى أن بعض الدساتير والمواثيق الدولية تحظر العقوبات غير الانسانية والمعاملة المهينة

للشخص المدان، لكنه يعلق على ذلك بقوله: غير أن ثمة صعوبة واضحة فى تحديد معايير ذلك. على أننى أعتقد أن ما لا ينطوى على صعوبة كبيرة هو إدراك أن العقوبات التى توقع على الجسد مباشرة تنطوى على أكبر قدر من الإهانة يمكن أن توجه لإنسان، وأنها تتسم بأكبر قدر من البدائية والتخلف، كما أنها تبدو وكأنها عملية ثأرية أو انتقامية أو تأديبية بالمعنى الذى نجده فى سياق التعامل مع طفل عاق.

فأيا كانت صعوبات تحديد معايير القسوة فى العقوبة فإن عقوبات مثل الجلد والضرب والرجم وقطع الأيدى والأرجل، وفقا لأى معايير كانت، لا يمكن وصفها بأنها إنسانية بأية درجة من الدرجات.

وهذا النوع من العقوبات يطرح مسألة الهدف من العقاب أصلا: هل هو علاج السلوك الإجرامى أم الانتقام والإذلال الشخصى بغض النظر عن نتائجه على المستوى الفردى والاجتماعي.

أقول إن هذه المسائل لنظرية القانون ونظرية العقاب، وكيفية العقوبة وغايتها، رغم محوريتها فى موضوع التشريع عامة، والجنائى خاصة، لم يعبأ النعيم بطرحها للبحث المفصل أو حتى المجمل.

(ج) رفض أساس القانون الدولي

ينظم القانون الدولى الحديث العلاقة بين أعضاء المجتمع الدولى من الدول وفق مبادئ المساواة والعدالة فى ظل القانون من أجل تعزيز التعايش السلمي وخدمة أمن الدولة ورخائها هى والأفراد من رعاياها.

وينص ميثاق الأمم المتحدة على أن يمتنع جميع الأعضاء عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضى أو الاستقلال السياسى لأية دولة.

وحين قامت أول دولة إسلامية فى الجزيرة العربية فى القرن السابع، كان العنف هو الوسيلة الأساسية فى مسار مايعرف اليوم بالعلاقات الدولية. لذلك كان من المحتم أن يقر الإسلام استخدام القوة فى علاقات المسلمين بغير المسلمين.

فنحن نجد فى القرآن آيات كثيرة نزلت بعد الهجرة، تؤكد التلاحم الداخلى لأمة المسلمين، وتسعى إلى تمييزها عن غيرها فى عبارات عدائية.

فالآيات ٢٨ من آل عمران و١٤٤ من النساء، و٧٢ -٧٣ من الأنفال، و ٢٣ و٧١ من التوبة، والآية الأولى من الممتحنة، تحظر على المسلمين اتخاذ الكافرين أولياء لهم. وتأمر الآية ٥١ من المائدة المسلمين بألا يتخذوا من اليهود والنصارى أولياء، حيث أن بعضهم أولياء لبعض.

أما الآيات الأولى التى تقرر بوضوح استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، فهى الآيات ١٩٠ - ١٩٣ من البقرة، و٣٩ - ٤٠ من الحج. وهى مدنية.

أما سورة التوبة بأكملها، والمتفق عليه أنها من أواخر ما نزل من القرآن، فتحوى آيات

عـــديدة [٥، ٢١، ٣١، ٢٩، ٣٦، ٧٣، ١٢٣] تعتبر أصدق تصريح على استخدام القوة ضد غير المسلمين. والتفسير الشائع لهذه الآيات هى أنها تنسخ كافة الآيات السابقة التى تحظر استخدام القوة أو تحد منه. فالآية الخامسة بالأخص من سورة التوبة يقال انها نسخت أكثر من مائة آية قرآنية سابقة كانت تحض المسلمين على استخدام الوسائل السلمية و الحجة فى أقناعهم الكفار بإعتناق الاسلام. وأصبح حكم هذه الآية الناسخة هو المعمول به فى الشريعة. وتجيء هذه الآية فى سياق أمر الله للنبى بأن يتخلى عن عهده السابق للمشركين بعدم الاعتداء لمدة أربعة أشهر، أو حتى انتهاء أمد إتفاق صلح معين لم ينتهكه الطرف الآخر. فتقول: "فأذا انسلخت الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتوهم وخذوهم واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم". والآية ٢٩، تطبق إستخدام القوة ضد أهل الكتاب، وهم أساسا من اليهود والنصارى، فتقول: "قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولابالليوم الآخر ولايحرمون ما حرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

والزعم بأن الشريعة لا تجيز استخدام القوة إلا فى حالة الدفاع عن النفس لا أساس له. إذ ليس مقنعا القول بأن المسلمين الأوائل كانوا يدافعون عن النفس حين غزوا وحكموا الشام والعراق وشمال إفريقيا وجنوبى إسبانيا فى الغرب، وإيران وشمال الهند فى الشرق. وتوضح ممارسات النبى فى أواخر حياته وكذا ممارسات الخلفاء الراشدين وتاريخ الفتوحات الإسلامية الأولى أن الشريعة تقر وتنظم استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين. وليس فقط للدفاع عن النفس، وإنما كوسيلة لنشر الإسلام.

كذلك لا يمكن الزعم بأن القوة لم تستخدم فى فرض الدين. فحيث أن غير المسلمين خُيروا بين اعتناق الإسلام والدخول فى ذمة المسلمين ودفع الجزية إن كانوا مؤهلين لهذا الوضع أو الدخول فى حرب ضد المسلمين فإنه لا يمكن القول بأنه لم يكن هناك إكراه فى الدين.

كذلك أيضا كان من حق المسلمين فى حال انتصار جيوشهم الاستيلاء على ممتلكات العدو باعتبارها غنائم، وذلك وفق العرف السائد - وقد أقر القرآن ذلك صراحة، ونظم توزيع مثل هذه الغنائم.

وليس مستغربا بعد ذلك أن نجد الفقهاء المؤسسين للشريعة ممن تعرضوا للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية يتحدثون عن حالة حرب دائمة بين دار السلام ودار الحرب. الأمر الذى يعنى رفض أساس القانون الدولى الحديث كله. (١٨٣ - ١٩٤)

(د) حقوق الإنسان

حقوق الإنسان العالمية تقوم من حيث المضمون والمحتوى على أساس نزعتين

أساسيتين من نزعات السلوك البشري، إرادة الحياة وإرادة الحرية.

وتوفر كل حضارة لأفرادها الحق فى السعى إلى إشباع المتطلبات المشروعة لهاتين النزعتين. وبالتالى فإن من الواجب توفير هذا الحق لأفراد الحضارات الأخرى بمقتضى مبدأ المعاملة بالمثل.

ومن أهم المسائل المدانة على النطاق العالمى مسألة الرق، ومسألة التمييز والاضطهاد على أساس الدين أو الجنس.

وقد تحدث الكثيرون فى مؤلفاتهم عن حقوق الإنسان فى الإسلام، غير أن معظم هذه البحوث المنشورة غير مجدية بالنظر إلى أنها تتجاهل مشكلات الرق والتمييز ضد النساء وغير المسلمين.

فإذا كان لا يوجد فى القرآن آية واحدة تقر بصورة مباشرة استرقاق أى شخص، فإن ثمة آيات توحى بذلك. كما فى حديث القرآن مثلا عن حق المسلم فى مباشرة جاريته جنسيا مما يفترض بوضوح وجود مثل هؤلاء الجوارى [كذلك حديث القرآن فى القصاص عن أن الحر بالحر والعبد بالعبد يعنى الإقرار بأن ثمة مرتبتين للبشر: أحرار وعبيد].

وكافة الحجج التى تحاول جعل القرآن يحظر الاسترقاق عن طريق التأويل المتعسف أو الانتقاء من مصادر الشريعة يؤدى إلى التشويه والخلط البالغين. فإذ نرى النبى نفسه وكبار الصحابة كانوا يمتلكون الرقيق، وأن فقهاء الشريعة الأوائل كانوا يعدون الرق أمرا مسلما به ووضعوا القواعد لتنظيمه، فإنه ليس بوسعنا اعتبار أن أجيال المسلمين التالية قد قصرت حين لم تنفذ نية القرآن فى إلغاء الرق، كما يذهب بعض الباحثين الذين يرغبون فى نفى إقرار الإسلام للرق.

وإنه لأمر شائن وغير مقبول أخلاقيا أن تستمر الشريعة اليوم فى إقرارها للرق بغض النظر عن احتمالات حدوثه فى الواقع.

كما أنه أمر بالغ الأهمية أن يكون القانون العلمانى لا الشريعة هو الذى ألغى الرق فى العالم الإسلامي.

وينطبق تحليل مماثل على التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة، وكلا النمطين من التمييز كان شائعا فى ذلك العصر. وقد قبلت الشريعة مثل هذا التمييز من حيث المبدأ، غير أنها قللت من حدوثه وضيقت من مجاله.

فالشريعة تقضى بجواز إقامة غير المسلمين داخل دولة إسلامية، إما فى وضع الذميين بالنسبة للرعايا غير المسلمين، أو بمقتضى الأمان بالنسبة للأجانب غير المسلمين.

وقواعد الشريعة التمييزية فى مجال قانون الأحوال الشخصية والمواريث تتضمن أيضا عديدا من الأمثلة على التمييز على أساس الدين وعلى أساس الجنس. (٢٠٨ -٢٢٣)

آليات التحديث

كانت تلك المعالم الأساسية لمأزق الشريعة. وكتاب النعيم يستهدف تجاوز ذلك

المأزق. وهو يدرك أن الآليات الداخلية للشريعة التقليدية لا تسمح بهذا التجاوز. لذلك يتبنى آليات يستمدها من الرؤية الحديثة التى تستوعب مفاهيم وقيم ومعارف العصر الحديث. وهى توجد متناثرة بطول الكتاب، ويستخدم واحدة أو أكثر منها بصدد الموقف الذى يستهدف علاجه، كذلك فهذه الآليات متداخلة مع بعضها البعض ومتشابكة لأنها تعبر عن رؤية منهجية مترابطة.

ويمكن إجمال هذه الآليات فيما يلي:

(١) تأسيس جديد لمبدأ النسخ (يتبنى نظرية محمود طه فى النسخ المعكوس)،

(٢) تجنب إشكالية الحديث النبوي،

(٣) تأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلي،

(٤) فهم النص فى سياقه التاريخي،

(٥) إلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين،

(٦) التضييق فى التعريف وتضييق نطاق التطبيق.

وسوف أعرض لكل منها بشئ من التفصيل لتوضيح المقصود منها وكيفية توظيفها فى سياقاتها الخاصة.

* * * *

(١) مبدأ النسخ : تأسيس جديد

المقصود بالنسخ هنا، هو إلغاء حكم نص بنص آخر. ومبدأ النسخ كان محدود الدلالة لدى بعض صحابة النبى الذين عدوا الآية القرآنية اللاحقة استثناء من حكم الآية السابقة أو موضحة لها، أو محددة لمعان فيها. والأهم من ذلك أنه لم ينقل عن النبى شيء بخصوص أن ثمة آيات فى القرآن تنسخ حكم آيات أخرى دون أن تنسخ تلاوتها.

رغم ذلك فإن الغالبية العظمى من فقهاء المسلمين لم يختلفوا حول مبدأ النسخ ذاته. ذلك أنه بدون هذه الوسيلة التى توفق بين آيات قرآنية متناقضة فى ظاهرها لم يكن بالمستطاع تطوير وتنمية الشريعة، بوصفها نظاما قانونيا ومتسق الجوانب.

فلما كانت كافة الآيات المتناقضة قائمة وملزمة قانونيا، فما لم نسمح بقاعدة النسخ سينشأ السؤال: أية مجموعة من الآيات هى التى تمثل قانون الإسلام بصدد موضوع معين؟

وعلى ذلك فمبدأ النسخ هو إحدى الوسائل التى قد تمكن المسلمين من صياغة مبادرة خلاقة تسمح بتجاوز تعارض الشريعة مع الواقع المعاصر. وربما كانت نظرية المفكر الإسلامى محمود طه هى أهم الاسهامات فى هذا المجال.

ينطلق طه من أن النظرة المتمعنة فى محتوى القرآن والسنة تكشف عن مستويين أو مرحلتين لرسالة الإسلام. الأولى هى الفترة المكية، والثانية هى الفترة المدنية التالية لها. والرسالة المكية هى رسالة الإسلام الخالدة الأساسية. فهى تؤكد الكرامة الأصيلة لكافة البشر، دون اعتبار للجنس أو العقيدة الدينية أو

العرق أو غير ذلك، كما أنها ساوت بين الرجال والنساء، وأكدت حرية الاختيار الكاملة فى أمور الدين والعقيدة.

وحين رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة فى عنف وبغير منطق، وبدا واضحا أن المجتمع ككل ليس مستعدا بعد للأخذ بها، جاءت الرسالة الثانية الأكثر واقعية فى الفترة المدنية ونفذت أحكامها.

وهناك سببان لتنزيل رسالة مكة غير العملية:

الأول: هو أن القرآن آخر الرسالات ومحمدا آخر النبيين، وبالتالى فقد كان لابد للقرآن أن يحوى كل ما أراد الله أن يبلغه للأجيال القادمة.

والثانى: هو أن الله بمقتضى الكرامة والحرية التى أسبغهما على البشر، شاء أن يتعلم الخلق من خلال تجربتهم العملية الخاصة عدم قابلية الرسالة المكية للتطبيق، مما أدى إلى تعليقها وإحلال الرسالة المدنية الأكثر واقعية محلها. مما يشير بوضوح إلى أن الرسالة المدنية ذات طابع عملى يتواءم مع الظروف القائمة بالمدينة، بينما الرسالة المكية ذات طابع مثالى وإنسانى عام. ففى الرسالة المكية نجد إقرارا بمبدأ حرية الاختيار الكاملة (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) ١٢٥ النحل. و (قل الحق من ربكم من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر). كما نجد الخطاب يوجه للبشر كافة «يا بنى آدم» و «يا أيها الناس»، مما يعنى المساواة الكاملة بينهم. وهذا المحتوى تغير مع الهجرة ليصبح موجها بالدرجة الأولى إلى المسلمين كأمة من المؤمنين أجاز لها القرآن استخدام القوة، فى بداية الأمر دفاعا عن أنفسهم وردا على ما لحق بهم من ظلم، ثم من أجل نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية. كما أصبح هناك تمييز بين الرجال والنساء وبين المسلمين وغير المسلمين، فيما يتصل بوضعهم وحقوقهم أمام القانون.

فالاختلاف بين القرآن المكى والمدنى هو اختلاف مستوى المخاطبين. فالمدنى يتميز بتكييف رسالة الإسلام وفق احتياجات المخاطبين وقدراتهم، بينما المكى يوجه للإنسانية عامة.

وإذا كان الفقهاء أقاموا الشريعة وفقا للقرآن المدنى إعمالا لمبدأ النسخ فمن الممكن إعمالا للمبدأ ذاته إقامة الشريعة وفقا للمكي. (٨٥ - ٨٩)

يقول المفكر محمود طه:

«وتطور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت فى القرن السابع فأحكم، إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنُسخ. قال تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسئها نأت بخير منها أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير». (البقرة ١٠٦) قوله «ما ننسخ من آية» يعنى ما نلغى ونرفع من حكم آية. قوله «أو ننسئها» يعنى نؤجل من فعل حكمها. «نأت بخير منها» يعنى أقرب لفهم الناس وأدخل فى حكم وقتهم من المنسأة. «أو مثلها» يعنى

نعيدها إلى الحكم حين يحين وقتها. فكأن الآيات التى نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهى مرجأة إلى أن يحين حينها، فإن حان حينها فقد أصبحت هى صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التى كانت محكمة فى القرن السابع منسوخة الآن»(٩٢)

فهو يعالج تطوير الشريعة انطلاقا من مبدأ لا ينتهك الحجية أو المشروعية الإسلامية للقانون، متخذا معيارا واضحا لتحديد النصوص الواجب تطبيقها اليوم ودواعى تطبيقها.

وبطبيعة الحال فإن الأخذ بالمكى فى القرآن دون ما يتعارض معه من المدنى ينطبق على الكثرة الغالبة من التشريعات التى تطلبتها عملية تأسيس الدولة والمجتمع الإسلامى فى المدينة.

(٢) تجنب إشكالية الحديث النبوى

لا يتحدث النعيم مباشرة عن تجنب إشكالية الحديث النبوى باعتباره إحدى آليات تحديث الشريعة التقليدية. لكن سياق الكلام فى أكثر من موضع فى الكتاب يجعله يشير إلى بعض النقاط التى تؤدى إلى هذا الاستنتاج. بالإضافة إلى أنه فى مناقشته لبعض الجوانب ذات الإشكالية فى الشريعة يتعامل مع النص القرآني وحده دون غيره من المصادر بما فيها الحديث النبوي، مثلما فعل فى استبعاده لما يسمى حد الردة (١٤٧).

وتأسيسا علي ذلك يقول النعيم: يحوط المرحلة الأولى من تطور الفقه الإسلامى خلاف حول إذا ما كانت الآراء والأحكام المنسوبة إلى النبى والصحابة صحيحة النسبة، أم مجرد اختلاق من قبل أهل القرن الثانى الهجرى الذين نسبوها إلى النبى ولصحابته، من أجل سند أقدم وأقوى لأحكام شرعية تمت صياغتها فى مرحلة متأخرة. ويعقد من هذا الخلاف الافتقار إلى مصادر مستقلة موضوعية تعيننا على التحقق من صحة وقائع وتطورات تاريخية مزعومة. (٤٤)

فالغالبية العظمى من تلك الأحكام والآراء ظلت فى صورة روايات شفهية عفوية لعشرات السنين قبل القيام تدريجيا بجمعها وتدوينها من أجل دراستها المنظمة وتطويرها فى القرن الثانى الهجري. أما خلال القرن الأول فقد كان المقصود بالسنة، كلا من سنة النبى والروايات عن شخص مسلم بعينه أو الأمة بوجه عام.

وهو يوافق «فضل الرحمن» فى أن طبيعة العلاقة بين الصحابة والنبى جعلت من الصعب على المحدثين الشكليين، أى العلماء الذين قاموا بجمع وتدوين سنة النبي، وعلى الأجيال التالية استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبى وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة للصحابة (٤٩).

ويأخذ النعيم على المعايير الدقيقة التى استخدمها علماء الحديث الستة الذين قبلت غالبية المسلمين كتبهم، أنها كان يعيبها بشدة ماظل يعيب نظرية البينة الإسلامية حتى يومنا هذا، وهو افتراض أن الإنسان الفاضل الذى

يأبى تعمد الكذب هو بالضرورة ولهذا السبب صادق فى قوله. ذلك أنهم كانوا غافلين تماما عن احتمال أن يكون هذا الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة أو شديد الرغبة فى أن يكون رأيه صادقا أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثرا بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه.

ويصل من ذلك إلى أنه من المحال اليوم النهوض بمحاولة التمييز بين الصحيح والزائف، أو إعادة الاعتبار لما سبق رفضه من الأحاديث المنسوبة للنبي. (٥٠) والنعيم يستخدم هذه الآلية عموما بالتركيز على النص القرآنى وعلى الأخص فى مسألة الحدود.

(٣) تأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلى

تحدث النعيم عن أن الاجتهاد وفقا لآليات الشريعة الداخلية، لا يستطيع - بمقتضى هذه الآليات ذاتها - أن يحل المشكلات الناجمة عن تطبيقها فى ظل الدولة القومية الحديثة وفى إطار القانون الدولى الحديث.

رغم ذلك فهو يرى أن ثمة نوعا آخر من الاجتهاد يمكن أن ينهض بتلك المهمة. ذلك هو الاجتهاد الذى تمثل فى موقف الخليفة الثانى عمر بن الخطاب، حين رفض تطبيق نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة بسبب قناعته بأن أحكام تلك النصوص قد استنفذت أغراضها.

فرغم أن الآية ٦٠ من التوبة تبين على نحو قاطع أوجه الإنفاق من الصدقات وتحدد المستفيدين منها ومن بينهم المؤلفة قلوبهم فقد ألغى عمر حصتهم لأن المسلمين أصبحوا أقوياء ولم يعودوا فى حاجة إلى تأييدهم.

كذلك فبمقتضى الآيات ٦-١٠ من الحشر، كان يجب توزيع الأرض التى استولى عليها المسلمون خلال الحملات على العراق والشام بوصفها جزءاً من الغنائم التى للمقاتلين حق فيها، لكنه رفض ذلك لأن من شأن توزيع الأراضى حرمان الدولة من الموارد المهمة اللازمة للانفاق على الجيوش من أجل الدفاع عن نفسه.

ودلالة هذا الموقف ذات مغزى بالغ الأهمية بالنسبة لفهمنا المعاصر لمدى إلزامية النصوص القطعية ولإمكان تجاوزها تأسيسا على أن أوضاعا جديدة قد نشأت من شأنها أن تجعل النصوص خارج السياق التى وردت فيه والذى استمدت منه مقاصدها. والشرط الذى يضعه النعيم لهذا التجاوز هو أن يكون متفقا مع جوهر رسالة الإسلام كما يراها المسلمون أنفسهم. (٥٦)

ولا يوضح النعيم ما هو هذا الجوهر والذى يسميه فى مكان آخر «النصوص ككل»، والذى يتيح الاتفاق معه إمكانية تجاوز النص أو النصوص الجزئية. غير أن سياق الموضوع يسمح لنا بأن نتصور أن ما يمكن أن نسميه جوهرا أو كلية للنص الديني، هو المبادئ الإنسانية العامة التى لا يختلف عليها أحد: مثل العدالة والمساواة والحرية والتضامن الإنساني. وهى مبادئ لا ينفرد بها دين دون

سواه، ولا تنفرد بها الأديان دون الفكر الإنسانى العام.

ويمكن توظيف هذه الآلية عموما فى النصوص التى تتعارض مع مبادئ مستقرة مثل النصوص المنطوية على إقرار الرق، أو فى نصوص تشير إلى مبادئ تتعارض مع الدستورية مثل طاعة أولى الأمر، أو تشير إلى مفاهيم إشكالية مثل الحاكمية أو السيادة الإلهية التى أولها النعيم فجعل وكيل السيادة الإلهية هو الأمة بمجموعها.

(٤) فهم النص فى سياقه التاريخى

يتحدث النعيم عن طبيعة القرآن قائلا بأن ماهو فى حاجة إلى إعادة النظر إنما هو اتخاذ القرآن أساسا للقانون الذى يحتكم إليه الناس فى حياتهم الدنيا. ذلك أن مفتاح فهم دور القرآن فى صوغ الشريعة هو إدراك أن القرآن إنما سعى أصلا إلى إرساء معايير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقا وواجبات. فهدفه الرئيسى هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه لا علاقة الإنسان بأقرانه من البشر. فهو ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانوني، ولا هو يصف نفسه بذلك.(٤٧ – ٤٨)

فإذا أردنا أن يكون القرآن مصدرا للتشريع فعلينا ترجمة المبادئ إلى حقوق للبشر، عن طريق التفكير المنطقى والتجربة العملية للمسلمين. ويضرب مثلا لذلك التحليل الذى قدمه المفكر محمود طه للآية ٣٤ من سورة النساء، حيث قرأها من خلال الواقع التاريخى للوضع الاجتماعى الذى كان قائما آنذاك، وجمع بين ذلك وبين النصوص المكية الأكثر أساسية، فتوصل من ذلك إلى المساواة الكاملة بين الرجال والنساء. (١٣٦)

كذلك يفعل النعيم فى تحليله لإقرار الإسلام استخدام القوة ضد غير المسلمين لنشر العقيدة قائلا إن استخدام القوة كان له مايبرره فى السياق التاريخى للعلاقات العنيفة بين المجتمعات والدول فى ذلك الوقت، لكنه لا يجد تبريرا فى السياق الراهن حيث أصبح التعايش السلمى ضرورة حيوية لبقاء البشرية.(١٨٥)

والنعيم هنا يفضل الإقرار بمثل هذه المظاهر من الشريعة ثم تفسيرها فى سياقها التاريخي، بدلا من محاولة إنكار الحقائق التاريخية المعروفة للجميع (١٩١)

والشيء نفسه يفعله لرفع التناقض بين الاسلام وبين حقوق الانسان، قائلا بأن الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق إصلاح كاف للشريعة بصدد حقوق الانسان العالمية هى ذكر النصوص فى القرآن والسنة التى لا تتفق مع حقوق الانسان وتفسيرها فى سياقها التاريخي، وذكر النصوص فى هذين المصدرين التى تؤيد حقوق الانسان بوصفها أساساً للمباديء والقواعد القابلة للتطبيق قانونيا فى القانون الاسلامى اليوم. (٢١٨)

وطبيعى أن يستشعر النعيم أن فتح الباب واسعا أمام التفسير التاريخى للنصوص، قد

يصل به إلى نتائج غير التى يرجوها. لذلك يبادر بالقول: إنى لا أقول هنا أن على القانون الاسلامى إقتفاء أثر التطورات فى التاريخ البشرى دون التفات إلى أحكام القرآن والسنة، وإنما أقول أن القرآن والسنة كانا مصدرى الشريعة بوصفها الاستجابة الاسلامية للواقع الملموس فى الماضي، وإنهما يجب أن يكونا مصدرى الشريعة الحديثة بوصفها الاستجابة للواقع الملموس اليوم. (١٨٦)

(٥) إلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصريين

الفهم التاريخى للظروف والكيفية التى تمت بها صياغة مجموعة الأحكام والآراء التى تكون ما يسمى بالشريعة، يجعلنا نضع إسهام الفقهاء فى حجمه الطبيعى من حيث هو محاولات فردية تمت داخل شروط معينة، واستمدت مادتها الخام من أقوال المسلمين الأوائل والعرف بالإضافة إلى القرآن والسنة.

ويقول النعيم فى ذلك: قام صرح الشريعة فى القرن الهجرى الثانى على أساس جهود أفراد من الفقهاء و القضاة خلال القرن السابق فى عدة مراكز فى الدولة الاسلامية. وقد نجم عن الطبيعة المستقلة الفردية لجهود الفقهاء والقضاة الأوائل أن تميزت تلك الجهود باختلافات محلية واسعة النطاق، تلقاها الناس بالقبول بإعتبارها أمرا طبيعيا مشروعاً. وكان مؤسسوا المذاهب السنية الأربعة الراهنة فى الفقه الاسلامى فقهاء فرادى، يعمل كل منهم فى دائرته المحلية الخاصة، لأسباب سياسية وإجتماعية عديدة، وهؤلاء الفقهاء المؤسسون كانت تفصل بينهم وبين زمن النبى مدة قرن ونصف قرن على الأقل. ومنذ ذلك الوقت ظلت الأجيال المتتالية من المسلمين والفقه قانعة بالتقليد وبالتزام كلٍ بالمذهب الذى ينتمى إليه.

أما المجددون فكانوا ينهضون بنشاطهم فى إطار المبادئ الفقهية المستقرة، ولم يأتوا بجديد ذى بال بصدد المصادر أو المناهج أو المفاهيم العامة ومبادئ الشريعة. (٤٥ - ٤٧)

ويوافق النعيم «فضل الرحمن» فى قوله بأن العلماء المتمرسين فى الفقه، عاجزون عن الإسهام فى عملية التحديث، حيث أن تعليمهم واتجاهاتهم تربطهم بالمواقف التقليدية، بل وتحول بينهم وبين رؤية المشكلة نفسها. وهذا هو السبب فى أن التحديث (إن وجد) هو من صنع مسلمين تلقوا تعليما ليبراليا وليس من صنع رجال الدين. (٩٤)

ويذهب النعيم إلى أن معظم المفكرين المسلمين المحدثين الذين تلقوا العلم فى الإطار الليبرالى للجامعات الحديثة، يفتقرون إلى الثقة اللازمة لتحدى دعاة تطبيق الشريعة الذين يتمتعون بالجرأة والثقة والمبادرة. وحيث أنه لا كهنوت فى الإسلام ولا تمييز فيه بين رجال الدين وغيرهم، فليس ثمة أساس للسلطة التى يضفيها المفكرون المسلمون المحدثون على علماء الدين وتطبيق الشريعة. (٩٤) وقد استخدم النعيم هذه الآلية فى الاقتصار على المصادر الأصلية للشريعة دون الدخول فى متاهات الآراء والتخريجات الفقهية.

(٦) التدقيق فى التعريف وتضييق نطاق التطبيق

يستخدم النعيم هذه الآلية على وجه الخصوص فى مسألة الحدود. ذلك أن أهم مايميز الحدود هو ثبات العقوبة على حالة واحدة، أى إلزامية فرض عقوبة معينة متى وصل خبر الجريمة إلى علم السلطة، وأثبتت الأدلة اكتمال وقوعها وفق أحكام الشريعة. إذ لا توجد حجية قرآنية لإلغائها من حيث المبدأ، طالما أنه قد نص على عقوبات محددة لها فى نصوص قرآنية واضحة قاطعة.

لذلك فما يمكن عمله من وجهة النظر الإسلامية هو تقييد تطبيقها من الناحية العملية، والتدقيق فى التعريف القانونى وبيان المكونات الخاصة لكل حد، مستندين فى ذلك إلى أن القرآن بوصفه نصا دينيا لم يقدم مثل هذا التعريف ولا بين هذه المكونات مما يتيح مجالا أوسع للتقدير التشريعى فى هذين الأمرين.

ويمضى النعيم قائلا أنه يبدو أن الرغبة فى الحد من تطبيق الحدود عملا هو السبب وراء الشروط الفنية المعقدة التى وضعها الفقه الإسلامى فى المراحل التاريخية المختلفة لتطوره. وبالنظر إلى الافتقار إلى تعريفات واضحة لكل حد، وإلى تحديد صريح للشروط العامة لتطبيق الحدود، فالواجب - كما يقول النعيم - أن تسعى جهود المحدثين فى هذا الصدد إلى استيعاب فحوى المعارف الحديثة الخاصة بعلم النفس وقانون العقوبات، وعلم الاجتماع وغير ذلك من فروع المعرفة. وأن يسعوا بالأخص إلى وضع أضيق التعريفات وأشد الشروط لتطبيق الحدود. (١٤٥ - ١٥٣)

بل يصل النعيم إلى أبعد من ذلك حين يقول: إن ثمة شكوكاً حول الحدود، واحتمالات كبيرة لإساءة استخدامها، تجعل من غير المصلحة تطبيقها فى ظل المفاهيم القائمة الآن فى الشريعة عنها. (١٥٣)

تحديات التحديث

١- نقد نظرية النسخ المعكوس

نادرا ما نستطيع تأويل نص من النصوص الإحاطة بكافة تفاصيل هذا النص، أو إستنفاذ إمكانية تأويلات أخرى. والتأويل الذى يقدمه المفكر الإسلامى محمود طه لآية النسخ - والذى يتبناه النعيم - لا يخرج عن ذلك الإطار. فهو يفسر تعبير «أو مثلها» بأنها تعني: نعيدها هى نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها. ولكن هناك فرق بين أن يكون الشئ مماثلا لشئ آخر وبين أن يكون هو نفسه. والنص يقول نأت بخير منها أو بمثلها. ونأتى غير نعيد. ومن يرد أن يقول نعيدها لا يقول نأتى بمثلها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فحتى لو كان المعنى هو: نعيدها، فهل عادت فى نص قرآنى تال. إذا كانت الإجابة بالإيجاب فسيتحول الموضوع إلى هذا النص التالي، وإذا كانت بالنفى فمعنى ذلك أنه لم يتم إعادتها. فمن الناحية التحليلية اللغوية يبدو تفسير محمود

طه غير مقنع.

أما من الناحية التاريخية، فإلغاء حكم لحكم يفترض بداهة أن الحكم اللاحق هو الذى يلغى الحكم السابق. وافتراض العكس أمر عسير الفهم. فالمفروض أن سبب الإلغاء، أى إلغاء، هو أن الحكم السابق لم يعد صالحا لسبب من الأسباب، وأن الحكم التالى يتلافى عدم الملاءمة هذه.

والأستاذ طه يفسر سبب عدم ملاءمة القرآن المكى الذى تطلبت أن يستبدل به المدني؛ بأنها مثاليته التى لم تكن توافق المخاطبين. لكن القرآن العملى الذى تلافى فى رأيه سبب عدم الملاءمة لم ينزل بمكة بل نزل بالمدينة، أى لم ينزل إلى المخاطبين الذين لم يكن الخطاب الأول يلائمهم، بل وجه إلى مخاطبين آخرين: وهم على وجه التحديد المخاطبون الذين قبلوا الخطاب الأول المكى حين دعوا محمدا إلى أن يرأسهم فى المدينة، بالإضافة إلى المهاجرين الذين كانوا أيضا قد قبلوا مثالية الخطاب المكى فى حينه ومعنى ذلك أن القرآن المدنى نزل لمن كانوا قد قبلوا القرآن المكى وليس لمن كانوا قد رفضوه.

والأستاذ طه لا يطرح للمناقشة - فيما أعلم - التفسيرات التاريخية لرفض المكيين دعوة محمد. إذ يبدو أن رفضهم لها لم يكن لمضمونها الاعتقادى فى حد ذاته: أى لفكرة التوحيد، وإنما لسببين: أولا: لتهجم محمد على آلهتهم التى كانت محور مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية، وثانيا: لأن قبول فكرة تفرد محمد بالوحى الإلهى، يعنى تسليم السلطة الروحية والسلطة الزمنية له بالكامل، وهو أمر خطير عموما وتزداد خطورته خصوصاً فى المناخ القبلى. (إبن هشام ٢٣٨ - حسن إبراهيم ٧٠ - مونتجمرى وات٢١٣/٢١٤)

كذلك لا يتساءل الأستاذ طه لماذا لم يذكر القرآن صراحة أن الرسالة المكية هى الحقيقية، وإن كانت المدنية أكثر ملاءمة لحياة العرب. ولم يتساءل لماذا لم تجئ الرسالة الحقيقية بتفصيل وتحديد واضح للمفاهيم والأحكام، بل جاءت فى تعبيرات مجازية تحتمل تأويلات عديدة. وإذا كان الاستاذ طه يبرر نزول الرسالة المكية رغم عدم ملاءمتها، بأنها تذكير للناس بأنها الرسالة الحقيقية التى لا يتحملها واقعهم آنذاك، فالسؤال يظل مطروحا لماذا إذن كان ذلك التوقيت بالذات لنزول تلك الرسالة فى ذلك المجتمع بالذات، طالما أنه لا يتقبل بطبيعته مثالية الرسالة مما يؤدى إلى التخلى عنها فى مرحلة لاحقة.

لذلك أتصور أن الأستاذ طه قد صاغ نظريته فى النسخ قبل أن يتفحص وجوهها المنطقية بدقة. المسألة فيما يبدو أنه وجد فى التشريعات القرآنية ما يتعارض مع مبادئ إنسانية حديثة تلقى قبولا عاما، ورأى أنه ليس معقولا أن يكون النص القرآنى الموجه إلينا متناقضا مع تلك المبادئ وأنه لابد من أننا لا نفهم دلالتها على نحو صحيح. فبدت فكرة النسخ ذات الاتجاه العكسى مخرجا ملائما من هذا التناقض.

لكن النسخ بأى معنى يشترط أن يكون النص الناسخ يعالج نفس الموضوع الذى

يعالجه النص المنسوخ لكن بحكم مغاير. ونحن حين نقارن النصوص المدنية بالمكية لانجد تقابلا فى كثير من الموضوعات، ذلك أن طبيعة موضوعات ومواقف أحداث الفترة المكية تختلف نوعيا عن المدنية. ولعل هذا هو مصدر الاختلاف بينهما.

فجماعة المسلمين بمكة كانت جماعة فى طور تكونها الأولى وسط مقاومة أقوى منها، بينما جماعة المسلمين فى المدينة احتلت منذ البداية مركز قيادة مجتمع المدينة، فمهام الفترة المكية كانت مهام نشر الدعوة وكسب الأنصار دون أية شروط تتعلق بالمكانة أو الانتماء، وكانت موضوعاتها ذات طابع عقائدي، وكان أسلوبها يتسم بأعلى خصائص جذب الأنصار وتخويف المناوئين، معتمدة فى ذلك على تكثيف الصور المجازية وعلو الإيقاع فى عبارات قصيرة منغمة مسجوعة متدفقة، تعبر عن أقصى حالات التوتر الوجدانى مصاغة بلغة متمكنة تعرف طريقها مباشرة إلى وجدان عرب الجزيرة المتمرسين بلغة الشعر وسجع الكهان، وبالخصائص الأخرى التى تتصف بها اللغة الشفاهية. والمثالية التى ينسبها الأستاذ محمود طه للرسالة المكية تجد تفسيرها فى هذا السياق: فهى ليست متعالية عليه ولا متجاوزة له وإنما هى متوائمة تماما معه.

أما مهام الفترة المدنية (حسن إبراهيم ٨٥) فكانت - بحكم الواقع - تنظيم مختلف جوانب حياة المجتمع الجديد الذى أصبح يمتلك إمكانية إدارة حياته على نحو مستقل، فاستمرت هذه المهمة تتعقد بتعقد الأوضاع والمواقف والأحداث مع تطور المجتمع الجديد. وتحولت هذه المهام من التركيز على البناء الذاتى الداخلى إلى السيطرة والتوسع خارج نطاق المدينة، وهى العملية التى استمرت حتى سيطرت على جزيرة العرب فى عهد النبي، وعرفت طريقها، بحكم منطق التوسع ذاته المعتمد على القوة، إلى غزو مناطق فى القارات المحيطة. وبذلك كان من الطبيعى أن نجد فى المرحلة المدنية تركيزا واضحا على التشريعات العملية التى لم يكن ثمة بديل لها.

من هنا يبدو القول بأن الرسالة المكية لمثاليتها التى لم يقبلها المخاطبون، تحولت إلى الرسالة المدنية العملية التى يقبلونها؛ مفارقا للوقائع التاريخية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالرسالة المكية بطابعها العقائدى المجازى الأسلوبي، لا تصنع تشريعا مؤسسا على حقوق وواجبات محددة، لا تصنع تشريعا سياسا ولا مدنيا ولا جنائيا ولا اجتماعيا. وتبنيها كأساس للتشريع يعنى مباشرة أن نحل تشريعاتنا نحن محل التشريعات المدنية. وهذه نتيجة إيجابية دون شك، ودليل على عمق ونفاذية رؤية الأستاذ طه للطبيعة التاريخية العملية لتشريعات القرآن الدنيوية، لكن تأسيسها على نظرية النسخ المعكوس يكاد يسلبها مصداقيتها.

(٢) تناقضات التأسيس العلمانى لدولة دينية

يحدد النعيم الهدف من مشروعة الفكرى على أنه المساهمة فى مهمة تغيير مفاهيم المسلمين ومواقفهم وسياساتهم على أسس «إسلامية» لا على أسس علمانية. ذلك أنه مالم يقم الدفاع عن إصلاح حقيقى ذى مفاهيم حديثة على أساس دينى مقبول، فإن المسلمين سيواجهون فى الحاضر والمستقبل بديلين لا ثالث لهما: إما تطبيق القانون العام للشريعة رغم نقائضها أو مشكلاتها، أو التخلى عنه وتطبيق قانون علماني.

ويواصل قائلا: وفى رأيي أن البديلين غير مقبولين، وأملى هو أن أوفق إلى المواءمة بين التزام المسلمين بالقانون الإسلامى، وبين إنجازات وثمار العلمانية، فى إطار ديني. وقد يبدو تناقضا أن نتحدث عن الحفاظ على ثمار العلمانية فى إطار ديني، بالنظر إلى أن العلمانية تعرف بأنها قصر الدين على مجال العقيدة الشخصية. غير أننا متى شخصنا وعالجنا المشكلات التى أسهمت فى ظهور العلمانية، قد يتسنى لنا إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام فى الدول الإسلامية بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخيا بالربط الوثيق بين الدين والسياسة. والخطوة الأولى فى هذا الاتجاه هى إيضاح كيف أن القانون العام فى الشريعة كما طوره الفقهاء المسلمون المؤسسون له، هو فى حقيقته نظام وضعى ولا ينبغى أن يكون مقدسا دينيا، فإذا وضح لنا ذلك فسنرى أن لنا حق تنحية بعض جوانب الشريعة دون المساس بالمقدسات الدينية لدى المسلمين. (٣٤ - ٣٥)

(أ) الهوية بين الدين والدولة

والمبرر - العلمانى - الذى يستند إليه النعيم فى إعطاء القانون العام، أى الدولة، صيغة دينية هى حق المسلمين - كجماعة بشرية - فى تقرير مصيرهم واختيارهم الإسلام هوية لهم. وهذا حق، بطبيعة الحال، مكفول للجميع، ولا خلاف عليه. إنما موضع الخلاف هو مفهوم «الهوية» وما إذا كانت تشمل النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادي، والنظم المعرفية، أم تختص بمجال العقيدة وبعض جوانب الثقافة والقيم الأخلاقية الشخصية.

فإذا لم نرفض منجزات المعارف والحضارة الحديثة، فسنجد أولا أن النظم المعرفية تخضع للتقدم العلمى والتكنولوجى ولا شأن لها بالهوية الذاتية، وسنجد ثانيا أن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أصبحت تنظمها هذه المعارف نفسها، بحيث أصبح لها معاييرها وأساليبها الموضوعية التى تخرجها، نظريا على الأقل، من دائرة الهوية الذاتية. تبقى بعد ذلك دائرة الاعتقاد بما يرتبط بها من طقوس وشعائر، والفنون المختلفة والأخلاقيات والطباع الشخصية؛ وهى

الدوائر التى تسمح بالذاتى بل تتطلبه.

لكن النعيم حدد الهوية منذ البداية بأنها هوية دينية، وهى بصفتها تلك مفهومة تماما، فما الذى يحولها إلى هوية نظام سياسى واجتماعى واقتصادى وقانوني، يتأسس وفقا للديني. المسألة هنا هى أن مفهوم الدينى - الإسلامى لدى النعيم - يظل، كما هو لدى الدينويين (دعاة تسييس الدين)، يعنى إقامة الدولة على أساس ديني. ومعنى ذلك أن النعيم يتبنى سائر المفاهيم العلمانية، عدا مفهومها السياسى القائم على الفصل بين الدين والدولة. ومن الواضح أن علمانية كهذه علمانية مبتورة ومعوقة.

(ب) الأمة وكيلا للسيادة الإلهية

رغم ذلك فالنعيم يقيم مشروعه التطويرى بأكمله على ثمار هذه العلمانية. فالآليات التى يستخدمها: من القراءة التاريخية للنص إلى تأويله فى إطار الكلية العامة، إلى استبعاد ما عداه من مصادر؛ هى فى مجموعها ثمرة من ثمار التوجه العلمانى. كذلك فالمفاهيم التى يؤسس عليها تقييمه للشريعة مثل الدستورية والمساواة أمام القانون، ونظم وآليات القوانين والنظام الدولى وحقوق الإنسان؛ هى مفاهيم علمانية. لكن مفهوم الدولة ذاته، وحده دون سواه، يقف بمنأى عن ثمار العلمانية، فيظل دينى الطابع.

ولنر كيف يحول النعيم مفهوما دينيا إلى مفهوم علمانى داخل إطار ديني. فهناك مفهوم الحاكمية أو السيادة الإلهية الذى يستند إليه الفكر الدنيوى فى التأسيس الدينى للسياسة. هذا المفهوم يعالجه النعيم بأن يجعل الأمة فى مجموعها هى وكيل السيادة الإلهية. وبالتالى فهى التى تقرر نظم حياتها. ويبدو هذا الحل نموذجيا إلى أن نفكر فيه بعمق أكثر قليلا.

فالوكالة هنا، إما أنها تعنى تفويض سلطات، بحيث تصبح الأمة هى نفسها مصدر السلطة، مما يعنى نفى أية مرجعية لا يكون مصدرها الأمة، وهنا نجد أنفسنا إزاء دولة علمانية.

وإما أن تعنى الوكالة إنابة فى التنفيذ، أى أنها توكيل بتنفيذ مهام محددة بكيفية محددة، بحيث تصبح الأمة، ليست مصدراً للسلطات، وإنما ذات مسئولية تنفيذية بحتة ولا حق لها فى التشريع المستقل النابع من قناعتها هى. وما عليها تنفيذه هنا هو النصوص المقدسة التى لا خيار لها فيها. وتطرح الإشكاليات بكاملها من جديد. من له حق التفسير والفهم، وكيف يتم إختياره ومساءلته ومحاسبته إذا كان هو الذى يحدد معيار ذلك كله، وكيف نعالج التناقضات بين نصوص تختص بواقع مختلف كلية عن واقعنا، وبين هذا الواقع الذى يفرض علينا شروطه. فالمسألة هنا تظل كما كانت قبل فكرة وكالة الأمة: كيف يمكن لنص مفارق ذى طابع مجازى وعام ولا يتحدث عن واقعنا الحالى ولا يفسر نفسه لنا ؛ أن يفهم ويطبق على نحو صحيح؛ وما علاقة ذلك بنشأة

السلطات المفسرة للنص وفقا لمصالحها الخاصة ولزاوية رؤيتها الخاصة التى تضفى عليها، من خلال احتكار تفسير النص، طابع الشريعة الحقة. هل يتصور النعيم - حقا - أن الأمة بأكملها يمكن أن تقوم بتفسير وفهم النص وتحويله إلى حقوق وواجبات ونظم متفق عليها. هل يمكن لفكرة الأغلبية والأقلية أن تكون ذات فاعلية هنا. هل يمكن إقناع الأقلية - خاصة إذا كانت متميزة فى التعليم أو الثقافة أو المكانة أو النفوذ - بأن تسلم بتفسير الأغلبية للنص. وهل يمكن أن يحدث ذلك فى كل مسألة من المسائل التى يطرحها الواقع يوميا وبلا انقطاع. هذا ما أعنيه بأن فهم وكالة الأمة للسيادة الإلهية على أنها إنابة فى التنفيذ يطرح مشكلات الدولة الدينية بكاملها ولا يحل شيئا فى الواقع.

(ج) شرعية دينية لشريعة وضعية

يصر النعيم على أن الشريعة كما طورها الفقهاء وضعية وليست دينية. فكيف نفهم هذا القول: هل يعنى ذلك أن هناك شريعتين: شريعة النص الدينى التى هى، بحكم مصدرها، دينية، وشريعة الفقهاء التى هى - لكونهم بشرا - وضعية! أم يعنى أن الشريعة لكونها نظاما للحقوق والواجبات الحياتية هى بطبيعتها، أى بطبيعة موضوعها، وضعية، حتى لو كانت نصا دينيا. هذا مالم يوضحه النعيم صراحة.

لكن مشروع النعيم الفكرى يقوم بأكمله على إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام فى الدولة الإسلامية. والسؤال هو: كيف يمكن إضفاء شرعية دينية على الشريعة الوضعية؟ الجواب المتوقع هنا هو إثبات أن هذه الشريعة متفقة مع أحكام الدين. لكن هذا الاتفاق ذاته يعنى أنها متضمنة فى حكم محدد من أحكام الدين أو فى مبدأ عام من مبادئه. مما يجعل النص الدينى له الأولوية على الشريعة التى عليها أن تستمد منه. فإذا كان الأمر كذلك، فما الفرق إذن بين أن نضفى شرعية دينية على شريعة وضعية وبين أن تكون هذه الشريعة دينية، طالما أن الشرعية الدينية للقوانين هى مصدر شرعيتها فى كل الأحوال.

ويزيد الأمر التباسا حديث النعيم عن طبيعة القرآن. فهو يحدد طبيعة القرآن بأنه كتاب دينى وليس كتاب قوانين. وأن هدفه الرئيسى هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه لا علاقة الإنسان بأقرانه من البشر. وأن ماهو بحاجة لأعادة النظر هو استخدام القرآن أساسا للقانون الذى يحتكم إليه الناس فى حياتهم الدنيا هذه. (٤٧ - ٤٨) فإذا كان الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل: لماذا يسعى النعيم إذن إلى إضفاء شرعية دينية على القوانين التى يحتكم إليها الناس فى حياتهم.

ويمكن هنا أن نعود إلى ما يذكره النعيم عن حق المسلمين فى تقرير مصيرهم واختيارهم للهوية الدينية الإسلامية. فهو يشعر أن هذه رغبة عامة لدى شعوب الدول

الإسلامية. ويرى فى الوقت نفسه ضرورة أن تتبنى الدولة القومية الحديثة مفاهيم الدستورية والقانون الحديث والقانون الدولى وحقوق الإنسان. وأن إضفاء الشرعية الدينية على القوانين المؤسسة على هذه المفاهيم يحل المشكلة. ويستخدم لأجل ذلك آليات تمكن فى النهاية من فهم النص الدينى فهما يجعله متفقا مع تلك المفاهيم.

(د) الدولة العلمانية الملتبسة

والسؤال الآن، ليس خاصا بالتناقضات النظرية للتأسيس العلمانى للدولة الدينية، بقدر ماهو خاص بنوع الدولة التى يمكن أن يؤدى إليها ذلك. فقد فسر النعيم غياب النظم الدستورية فى الحكم فى الشريعة، وماتتضمنه من عدم المساواة أمام القانون فيما يختص بالنساء وغير المسلمين ودعوتها لقتال غير المسلمين، بأسباب تاريخية تجاوزها الواقع، وأرجعها للفترة المدنية التى اعتبر تشريعاتها منسوخة بمبادئ القرآن المكي؛ وفسر السيادة الإلهية بأنها موكول بها إلى الأمة فى مجموعها. وجعل الحدود من الناحية العملية خارج التطبيق وتبنى التنظيمات الحديثة الخاصة بالعدالة الجنائية، ودعا إلى حرية الاعتقاد تأسيسا على إحدى فقرات النص الديني، واستبعد سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين، وتجنب إشكالية الحديث لاستحالة التحقق من صحته، وحدد طبيعة القرآن بأنها دينية تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات وليس بالقوانين التى تحكم حياتهم. وهذه الآليات والمفاهيم جميعا إنما هى محصلة توجه علمانى لتحديث الفكر الدينى. لكن حينما يضع النعيم هذه المفاهيم والنظم جميعا داخل إطار دينى تستمد منه الدولة شرعيتها تفقد المسألة مصداقيتها لدى الجميع.

فالعلمانى لن يقبل أن يقوم نظام الدولة على شرعية دينية. والدنيوى لن يقبل المفاهيم والآليات التى يتأسس عليها فهم تلك الشرعية. ذلك أننا هنا أمام دولة علمانية ملتبسة، مفتقدة للاتساق الداخلي، مبنية فى واقع الأمر على روح برجماتية تحاول التوفيق – على المستوى العملى البحت – بين ما لا يتفق على مستوى المفاهيم والمنهج. وتعود إشكاليات الدولة الدينية بكاملها إلى الظهور: المرجعية المقدسة للصفوة المهيمنة على تفسير السياسات وفقا للنص، وتحالفها مع الصفوة السياسية لتنفيذ سياسات تعبر عن مصلحة وتوجهات تلك الصفوة، واستبعاد مشاركة قوى المجتمع فى صنع سياساته، وإلغاء التعددية السياسية والفكرية، وفرض الوصاية على حياة أفراد المجتمع وحريتهم وسلوكهم، وتكفير الرأى الآخر: كل ذلك باسم الشريعة الدينية المقدسة. فإضفاء الشرعية الدينية على الدولة، إذا لم يكن مجرد قناع خارجى مرسوم له حدود لا يتجاوزها، يفرز تلقائيا بحكم ميكانيزماته الداخلية، أشكالا للاستبداد لاحصر لها ويطيح

بكل ثمار العلمانية التى يتغنى بها النعيم.

(هـ) غياب الاتساق المنطقى فى مشروع النعيم

ذكرت أن المفاهيم التى يؤسس النعيم عليها مشروعه التحديثى هى مفاهيم علمانية لأنها مستمدة من الفكر الإنسانى ومن الخبرة التاريخية البشرية.

فإذا جئنا للآليات، وجدنا أن آليتين منها هما تجنب إشكالية الحديث النبوى وإلغاء سلطة الفقهاء تستهدفان العودة إلى النص الموثوق بصحته وجعله المرجعية العليا، وأن آليتي التحليل التاريخى للنص وتأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلى تستهدفان إمكان تجاوز النصوص المرجعية العليا فى حد ذاتها وفهمهما وفقا للمبادئ العامة لجوهر النص ككل. وأن الآلية الخامسة تستهدف إيقاف التطبيق العملى لنصوص بدت غير قابلة للاستجابة للآليات السابقة، وهى نصوص الحدود على وجه الخصوص. فجميع الآليات، ربما باستثناء واحدة، ذات طابع علمانى من حيث أنها تستهدف تجاوز سلطة النص. أما الآلية المستثناة فهى نظرية النسخ المعكوس التى تبدل نصا بنص. وبذلك تحافظ على سلطة النص لكنها تحدد له نطاقا خاصا. فإذا جئنا إلى هذا النطاق الخاص وجدنا أنه – إلى جانب المسألة الاعتقادية التى ليست ذات صلة بموضوعنا – مبادئ إنسانية عامة شكلت خصائص الدعوة فى مرحلتها المكية. فكأن الآليات جميعا تستهدف إضفاء شرعية على إمكان تجاوز النصوص التى لا تتفق مع المبادئ الإنسانية العامة. وطالما أننا نحتكم إلى مبادئ إنسانية عامة، حتى لو كانت متضمنة فى نص ديني، لا يحق لنا أن نضفى عليها صبغة دينية تجعلنا نستمد شرعية النظام السياسى من الدين. لكن هذا بالتحديد هو ما فعله النعيم. فأطاح بالاتساق المنطقى لمشروعه التحديثي، ووصل إلى نتيجة تتناقض مع المقدمات وتلتقى موضوعيا مع رؤية الإسلام السياسى التى تهدف إلى إقامة الدولة الدينية.

(٣) الفهم العلمانى للظاهرة الدينية

تتناول العلوم الاجتماعية (Peacock & Kirsch) الظاهرة الدينية من منظورات مختلفة وبمناهج مختلفة، لكنها جميعا تحاول رصد الأشكال المتنوعة التى اتخذها الدين منذ المجتمعات البدائية إلى المجتمعات القديمة إلى المجتمعات التاريخية إلى المجتمعات ما قبل الحديثة ثم الحديثة، والوظائف المتعددة التى يقوم بها فى كل سياق. والسمة العامة التى ترصدها خلال هذا التطور هى تمايز الاختصاصات وتعقد الظواهر وشمولية مداها على مستوى النظام الاجتماعى نفسه، ويتضمن تمايز الاختصاصات بدء انفصال الدينى عن الدنيوى تدريجيا، فبعد أن كان الدين متواجدا (بمظاهر مختلفة ملائمة لمستوى التطور) فى كل مكان فى أرض المجتمع وكائناته، أصبحت

له أماكن محددة وأشخاص متخصصون، ثم فى مراحل لاحقة تمايز عن السياسى ثم أصبح يعمل فى دائرة خاصة به تشكل نطاقه الطبيعى هى دائرة المعنى والرموز والقيم الشخصية. وهى دائرة ذات أهمية قصوى بالنسبة للإنسان، على عكس ما نجد لدى الدنيويين من استخفاف بها (مثلا القرضاوى والمودودي).

ويوضح هذا المنظور تأسيسا على معارف العلوم الإنسانية سياق التطور الطبيعى للظاهرة الدينية فى المجتمع الإنساني. فالإنسان خلال تطوره التاريخى يبدأ فى إدراك موضوعية الواقع وإمكان السيطرة عليه ويكتسب من خلال الممارسة العملية التاريخية الجمعية خبرات ومعارف وأدوات تمكنه من هذه السيطرة. لكن دائرة المعنى والرموز والدلالات تظل بمنأى عن السيطرة المعرفية والعملية لأنها تتعلق بمعنى الوجود الإنسانى فى حد ذاته، وفى كليته، والدين وحده هو الذى يجيب على تساؤلات المعنى ويمد الإنسان بالطقوس والشعائر التى تؤكد الجوانب المختلفة لذلك المعنى، ويجعل حكاية الحياة والموت قابلة للتصور، ويوجه الأفراد لضبط سلوكهم وفقا للقيم الأخلاقية الشخصية التى ترتبط بباقى مكونات المعتقد الديني.

وهذا هو الأساس المعرفى لتحديد دائرة فعالية الدين داخل النطاق الشخصي، الأمر الذى يرفضه النعيم دون إبداء الأسباب. رغم أن هذه الوضعية الخاصة للدين، فضلا عن أنها تؤكد طبيعته الروحية المحملة بالمعنى، تفتح المجال أمام قدرات الإنسان وإمكاناته المعرفية والتكنولوجية والحضارية لتنظيم حياته وفقا لأعلى مستوى تصل إليها الإنجازات المتحققة فى تلك المجالات، مما يعنى اختيارا مفتوحا دائما أمام الإنسان للارتقاء بأسلوب حياته وممارستها على النحو الذى يحقق إنسانيته بدرجات متزايدة الاكتمال.

* * * *

فإذا جئنا إلى إشكالية ارتباط الدينى بالسياسى فى الإسلام، وجدنا أن بعض الآليات التى يستخدمها النعيم فى مشروعه لتطوير الشريعة، يمكن أن تلعب دورا هاما فى فض ذلك الاشتباك. فإلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين؛ وتجنب إشكالية الحديث النبوي، يجعلنا نتعامل مباشرة مع النص الدينى الأعلى، الذى نفهم دلالاته من خلال السياق اللغوى والتاريخى بما فيه الوقائع التى استلزمت ورود آياته على هذا النحو فى هذا الوقت. فالورود المنجم لآيات القرآن حيث تتالى آياته متفرقة على مدى يزيد على العشرين عاما، ليس بلا معنى. وارتباط تلك الآيات أو مجموعة الآيات بالواقع الفعلى وسياق الأحداث، أيضا، ليس بلا معنى. وتحليل الآيات القرآنية الخاصة بالتشريعات الدنيوية داخل ذلك الإطار يكشف عن دنيويتها الواضحة.، أى يستبعد منها الخاصية الدينية، ويبين أنها كانت موجهة لعرب الجزيرة

بالتحديد لتنظيم أمور حياتهم هم وفقا لمعطيات التاريخ والجغرافيا والثقافة والمعارف والقيم والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة بهم. (عصام عامر/محرر- ٢٢٨)

فإذا فهمنا النصوص التشريعية فى القرآن على أنها دنيوية بحتة وموجهة لجماعة محددة من البشر، أدركنا أنها بلا سلطة دينية علينا. ويظل ماهو دينى فى القرآن يمارس تأثيره كاملا على المؤمنين به فى حرية كاملة. ويظل هذا الحق مكفولا بنفس المستوى لكل المؤمنين بديانات أخرى.

فالتعددية الدينية مثلها مثل التعددية السياسية والتعددية الفكرية، هى ثمار الفكر العلماني. وهذه التعددية التى مصدرها حق أى إنسان فرد فى أن يعتنق أى دين يشاء أو لا يعتقد فى أى دين إذا شاء، هى الوجه الآخر لحرية الاعتقاد الحقيقية، وهى حرية وحق يصادران بادئ ذى بدء فى مجتمعاتنا، بمنح المولود حين مولده ديانة، تلازمه مدى الحياة، الأمر الذى يعنى إكراها أصليا يمارس على شخص مازال فى حالة البيولوجية البحتة.

* * * *

لقد حاول النعيم، كما ذكرت، أن يوفق بين ما لا يتفق بدافع رؤية برجماتية بحتة يتصور أنها السبيل الوحيد الفعال لضمان الحداثة والهوية الدينية معا. وإذا كان ذلك هدفا نبيلا فى حد ذاته، وإذا كان النعيم قد قدم نقدا متمكنا للشريعة التقليدية، إلا أن حلوله وقفت فى منتصف الطريق. فالمفاهيم التى يقيّم من خلالها الشريعة ويسعى إلى مواءمتها معها مثل النظام الدستورى القائم على التعددية والديمقراطية والقانون الجنائى الحديث والقانون الدولى وحقوق الإنسان: هى مفاهيم علمانية. والآليات التى يعالج بها مشكلات الشريعة ربما باستثناء النسخ المعكوس، والتى يصل بها إلى تصفية النص بحيث يكاد يقتصر - إلى جانب المعتقدات - على المبادئ الإنسانية العامة، هى آليات علمانية. والتسلسل المنطقى الطبيعى يجعل الدولة المتكونة من خلال تلك المفاهيم والآليات دولة علمانية. غير أن النعيم يقطع هذا التسلسل فى حلقته الأخيرة لتقفز أمامنا الشرعية الدينية للسياسة فتحيل الدولة إلى دولة دينية، الأمر الذى يعود بنا من جديد إلى الإشكاليات المتأصلة فى الدولة الدينية بحكم ميكانيزماتها الداخلية.

وأتصور أن المخرج الفعلى من تلك الاشكالية هى فهم النصوص التشريعية فى القرآن، على أنها نصوص دنيوية ليس لأن موضوعاتها دنيوية بحتة فحسب، بل أيضا لأن سياقها التاريخى وخصائصها اللغوية والمضمونية أيضا دنيوية بحتة. فهى خطاب موجه إلى عرب الجزيرة فى القرن السابع وليس إلينا نحن فى القرن العشرين. وتبقى النصوص القرآنية الاعتقادية والخاصة بالمبادئ العامة لتشغل النطاق الحقيقى للدين

داخل كل فرد: نطاق الاعتقاد والمعنى والقيمة والرمز. وداخل هذا النطاق تجد الهوية الدينية معناها الحقيقى.

المراجع

١ – ابن هشام: السيرة النبوية. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. الجزء الأول.

٢ – حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. دار الجيل. بيروت. الطبعة الثالثة عشرة. الجزء الأول.

٣ – مونتجمرى وات: محمد فى مكة. تعريب شعبان بركات. المكتبة العصرية. بيروت. الفصل الخامس. وإن كان «وات» يرى أن رفض عبادة الأوثان خارج الكعبة لا يستلزم رفض عبادتها داخل الكعبة إلا أنه لا يلاحظ أن رفض الأصنام يعنى رفضا لهذا الشكل من أشكال العبادة أيا كان مكانه. وإلا فما معنى مساومة قريش للنبى للاعتراف بآلهتم مقابل الاعتراف بدعوته.

٤ – Peacock & kirsch The Human Direction. N.Y., Appleton - Century - Crofts.1973

٥ – عصام عامر (محرر): الإسلام السياسى وظاهرة العنف والإرهاب. دار الخلود. القاهرة ١٩٩٥ ■

الدين والعلمانية وتحديات الحديث

طه اسماعيل*

مقدمة

يسعدني أن اسوق هذا التعقيب علي المقال الموضوعي الذي تفضل به الاستاذ/عاطف احمد، حول كتاب الدكتور عبدالله النعيم نحو تطوير التشريع الاسلامي . وقبل تعقيبي علي المقال، أعيد لذهن القارئ انه لخص أولاً مأزق الشريعة التقليدية كما هو مطروح في كتاب النعيم ، مبدياً بعض الملاحظات النقدية، واستعرض آليات التحديث المطروحة في الكتاب، ثم ناقش تحديات التحديث منتقداً الآليات المطروحة ، وأخيراً قدم تصوراً موجزاً للفهم العلمانى لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال تحليل طبيعة النص التشريعي في القرآن. وفي تعقيبي علي المقال، سأتجه أولاً لالقاء بعض الضوء علي ما ورد بشأن مأزق الشريعة التقليدية، متعرضاً للملاحظات النقدية. وسأعلق بعد ذلك علي ما ورد في المقال بشأن آليات التحديث، وتحديات التحديث. ثم اتحدث بعد ذلك عن العلمانية وعلاقاتها بالدين ، وذلك لأهمية هذا الأمر في التعقيب علي ما ذكره عاطف من متناقضات.

مأزق الشريعة

الاتفاق علي المشكلة :

في كتابه، استعرض النعيم المشكلة المتمثلة من جانب في رغبة المسلمين العارمة في تطبيق الشريعة الاسلامية التقليدية علي حياتهم بكافة جوانبها وكون ذلك يمكن أن يندرج، من الناحية النظرية، في اطار ممارسة الشعوب لحقها في تقرير مصيرها، ومن الجانب الآخر في ضرورة الا تنتهك ممارسة هذاالحق حقوق الافراد والجماعات الأخري . والمشكلة تتلخص في أن الشريعة التقليدية التي يزمع المسلمون تطبيقها كممارسة لحقهم في تقرير مصيرهم ، تتعارض في بعض

* محام سوداني ، وعضو بحركة الأخوان الجمهوريين منذ منتصف السبعينات .

جوانبها مع المبادئ المقررة في النظام الدستوري والعدالة الجنائية والعلاقات الدولية وحقوق الانسان، وغير قادرة علي الوفاء بحاجة الانسان المعاصر .

والصور التي طرحها النعيم لمعارضة الشريعة لتلك المبادئ المقررة صارخة لا لبس فيها. وواضح أن « عاطف» لا يتفق مع النعيم في وضوحها فحسب، بل يري أن الاعتراف بها هو أمر بديهى متي نظر الناس للأمر «بعقل موضوعى وضمير علمي لا يقبل المناورات ولا التبريرات الزائفة». وذلك حق .

والاتفاق حول ذلك ، يجعل من غير الضروري الإفاضة، في هذاالحيز، في تأكيد معارضة الشريعة التقليدية لتلك المبادئ ، بل يقود المرء ليبني عليه . وفي تقديري أن البناء علي ذلك الاتفاق ، يعتبر امراً حيوياً وملحاً، لأنه يمثل احدي الخطوات الهامة للحيلولة دون سقوط العالم الاسلامى فى الدرك الذى تجره نحوه جماعات الهوس الديني، والبناء علي ذلك الاتفاق يمر بطرح تساؤل، هو : إذا كانت مشكلة التناقض صارخة بهذا القدر ، فلماذا يعجز مثقفو العالم الاسلامي حتي الآن عن إبرازها ومعالجتها بالقدر الذي يعري جماعات الهوس الديني التي تبدو وكأنها تكتسح الساحة الآن .

ورغم أن هذا أمر ترتبط به جوانب اخري لا تندرج في اطار هذا التعقيب، الا أن مدي فاعلية المناهج والاليات التي يستخدمها هؤلاء المثقفون لمواجهة المشكلة ، تعتبرعندي ذات صلة وثيقة بهذا العجز، وبالتالى بموضوع التعقيب ، مما يبرر طرح التساؤل ومحاولة الاسهام في الاجابة عليه، ليس علي سبيل الاستقصاء، بل وبشكل متناثر في ثنايا هذا المقال.

الدستور، والشريعة التقليدية

هذا ، ولئن كان ثمة تعقيب علي تلخيص عاطف لما ساقه النعيم من صور معارضة الشريعة للمبادئ الدستورية ، فعلي قوله : «والنقطة الاخيرة التي يبرزها النعيم في مسألة النظام الدستوري للشريعة هي المساواة امام القانون ، فيبين أن القانون الجنائي يميز بين المواطنين علي أساس الجنس والدين ومقدار الدية، شروط إقامة حد القذف ، الشهادة، وكذلك قانون الاحوال الشخصية وتعدد الزوجات - الطلاق - زواج المسلمة - قوامة الزوج وقوانين المواريث» .

وعلي الرغم من أن « عاطف» أشار في تلخيصه تحت فقرة حقوق الانسان لما أورده النعيم من صور التمييز القائم في الشريعة التقليدية ضد النساء و ضد غير المسلمين، الا أن طبيعة التلخيص من شأنها ألا تسمح للمرء بايراد كل شئ. ولقد أدي ذلك لأن يظهر من التلخيص أن معارضة الشريعة التقليدية للدستور إنما تظهر فقط في الممارسة السياسية (فى كيفية إختيار الحاكم ومدلول الشورى وما يلحق بذلك من توزيع السلطات ومسألة السيادة)، ثم فى القانون الجنائي

وقانون الاحوال الشخصية والمواريث .

هذا فى حين ان عدم دستورية الشريعة، المتمثلة فى تمييزها ضد المرأة وضد غير المسلمين، لا تظهر فى مجال القانون الجنائي فحسب، وإنما تنعكس علي الممارسة السياسية نفسها، وعلي غيرها من مجالات الحقوق والحريات المدنية التي تنظمها قوانين آخري.

ففى الممارسة السياسية ، مثلاً، لا يحق للمرأة، ولا لغير المسلم، أن يتبوأ مركز سلطة في دولة الشريعة التقليدية، فالمرأة تقف أمامها بعض النصوص، ومنها آية القوامة : «الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم علي بعض وبما انفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان علياً كبيراً» (النساء ٣٤).

ومنها الحديث : « ما افلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا القوامة المضروبة علي النساء، تحرمهن من تبوؤ أي مركز سلطة تكون الواحدة منهن به فوق رجل .

كما أن غيرالمسلمين تقف في وجههم آيات عديدة منها : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصاري أولياء ، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم »(المائدة ٥١)، ومنها آية الجزية التي تنص علي صغار غير المسلمين، مما يحرمهم من أي وضع لا ينطبق وذلك الصغار . (التوبة٢٩) .

كما أن احكام الشريعة القاضية بقتل الكافر والمرتد، لا تتيح حرية الفكر والاعتقاد، ولا حرية التعبير والتنظيم ، وكل هذه حقوق دستورية .

والأمثلة عديدة ، ولكنى وددت الاشارة إلي ذلك لأن النعيم أوضح أن الدستور إنما هو القانون الأساسي الذي ينص علي الحقوق الاساسية في إطار الدولة ذات السيادة، وهو بالتالي مجموعة المبادئ المقررة في مواثيق حقوق الإنسان في الإطار الدولي ، معبراً عنها في إطار الدولة ذات السيادة. ويترتب علي ذلك أن ما يناقض حقوق الإنسان ، يناقض الدستور أيضاً ، لأن الدستور إنما ينص علي مبادئ حقوق الإنسان ولا يعارضها، وإلا أصبح خالياً من المضمون ، ولا يستحق اسمه.

وأهمية الاشارة إلي ذلك تجئ من ان المشكلة القائمة في عالمنا الاسلامي ، والمتمثلة في مخالفة الشريعة التقليدية لحقوق الإنسان ، قد قادت في بعض الاحيان لاشتمال وثائق اسميت بدساتير، علي ما يصادم حقوق الإنسان والحقوق الأساسية ، واعتبرت رغم ذلك بمثابة القانون المرجعي في الدولة. فمثل هذه الوثائق لا تعتبر دساتير، حتي ولو سميت كذلك . وبالطبع لا تطعن هذه الاشارة في تلخيص عاطف لما اورده النعيم، ولكن لزم لها التنويه .

ثم اني ، قبل أن ازايل هذه الفقرة، أود أن

أعيد للأذهان ما ورد تحت فقرة حقوق الإنسان من أنه لأمر بالغ الأهمية أن يكون القانون العلماني لا الشريعة هو الذي الغي الرق في العالم الإسلامي . وهذه حقيقة تؤكد أن المسلمين حين ضاقت بهم الشريعة التقليدية، خرجوا عنها علمياً . ومسألة الرق كمسألة مُستقبحة اليوم ، تؤكد إلي حد كبير مرحلية الشريعة التقليدية، التي اقرته وقننت له.

تعقيب حول الاصول النظرية للقانون العقابى :

فى استعراضه للنظام العقابى في الشريعة، تفضل عاطف بملاحظة فحواها أن النعيم تجنب مناقشة الأصول النظرية التى يتأسس عليها القانون والنظام العقابى رغم أهميتها ، لكونها هي التي تضفى المشروعية والمنطقية والعقلانية عليه ، وتفسر لماذا تعتبرافعال معينة دون غيرها مُجرمة ، كما تبرر نوع العقوبات التي تحددها لها، وتحدد الغاية من هذاالنظام بأكمله. ولقد أعتبر عاطف أن « سكوت النعيم عن هذه النقطة المحورية ، رغم أنه اقدر الجميع علي تحليلها، إنما يعكس موقفاً تهادنياً وراء رؤيته التحديثية في مجملها. فهو يدرك أن طرح المسألة علي هذا النحو قد ينسف الأسس التي يقوم عليها النظام العقابي في الشريعة بأكمله».

ولكن النعيم لم يتجنب مناقشة ذلك لأنه آثر الصمت تهادناً . لا ، وإنما هو قدم مشروعاً تحديثياً يجب أن يتوخى العملية . ومن عملية مشروع مثل هذا ، أن يتم ترتيب أولوياته ترتيباً دقيقاً ومحكماً . فواضح أن المشروع التحديثى الذي بصدده النعيم وغيره، يتطلب اقناع المسلمين الآتي :

أولاً : ان الشريعة التقليدية ، غير قادرة علي حل مشكلاتهم ، وانها دون طاقة وحاجة المجتمع المعاصر .

ثانياً : أن المنجزات البشرية (العلمانية)، المتمثلة في حقوق الانسان وأسس القانون الدولي والنظم الدستورية وأسس العدالة الجنائية وغيرها (مما يمكن أن نشير إليه اجمالاً بقيم ونظم العصر)، تستجيب لحاجات وطاقات المجتمع المعاصر ، بأفضل مما تفعل الشريعة التقليدية .

ثالثاً : ان الشريعة التقليدية تتعارض مع قيم ونظم العصر .

رابعاً : انه، من أجل ذلك، لابد من تطوير الشريعة التقليدية لتتماشى مع قيم ونظم العصر ، ولتكون في مستوي الاستجابة لحاجة وطاقة الإنسان المعاصر .

خامساً : أن ذلك التطوير لا يشكل خروجاً عن الاسلام، لأن الشريعة التقليدية ليست الكلمة الأخيرة في الإسلام ، وإنما هي مرحلية قصد بها حل مشكلات مجتمع القرن السابع الميلادي، في حين أن هناك نصوصاً دينية أخري كانت منسوخة انئذ لعدم ملاءمتها لذلك الوقت ، هي انسب لحاجتنا وطاقتنا المعاصرة، مما يقتضي بعثها لتكون مُتعلق تشريعاتنا المعاصرة.

سادساً : ان استيعاب واستدماج المنجزات البشرية أمر لا يقبله الدين الاسلامي فحسب، بل هو من صميم مصادر التشريع لديه.

سابعاً : صحة وفعالية المنهج والآليات التى من شأنها احداث ذلك التطوير ، وكيفية عملها.

كل هذا يوضح أن الجوانب التي يحتاج المشروع التحديثى توضيحها ، كثيرة ومتشبعة ، كما أن المشروع يحتاج أن يبدأ من الخطوة الأولي، وهي اقناع الشعوب الاسلامية بوجود مشكلة اساساً وهو أمر غائب عنها، والحديث فيه مستغرب تماماً ومستهجن لدي الكثيرين، كما يعلم عاطف . كما لابد للمشروع أن يأخذ في الاعتبار طبيعة الشعوب المراد توعيتها بضرورة التحديث، وهي طبيعة يغلب فيها الجهل والأمية، وتنازعها الجماعات الدينية التقليدية باستثارة العواطف الدينية، لتصم الآذان عن حديث العقول .

وبالتالى ، أعتقد أن كل ذلك يوجب أن يركز المشروع التحديثي علي الجوانب الأكثر أساسيةً، والأشد حسماً ، للإقناع بضرورة التحديث، وبكيفية إحداثه. وأعتقد أن أي مشروع تحديثي، يفارق التركيز علي الجوانب الأكثر أساسية والأشد حسماً ، يكون قد تخلي عن أن يكون مشروعاً عملياً . وذلك لسبب بسيط، هو أنه لا يراعي طبيعة الواقع الذي يعمل فيه ، ولا طبيعة المخاطبين به، إذ لابد من الاقناع بالمشكلة أولاً، بابراز أشد جوانبها حسماً ، وإلا هزمتها فكرة التحديث نفسها، بتشتيت اذهان الناس .

ومن هذا المنطلق، فربما كان صحيحاً ما قاله عاطف بأن مناقشة الأصول النظرية التي يتأسس عليها القانون والنظام العقابي، سينسف الأسس التي يقوم عليها النظام العقابي الشرعي. ولكن السؤال هو : سينسفها في ذهن من؟ في أذهان حفنة من المثقفين العلمانيين، أم في أذهان الشعوب الاسلامية؟ إنه لأمر بالغ الأهمية أن لا تتحول قضايا التغيير الاجتماعي إلي مسائل لا تعدو أن تكون ترفاً ذهنياً يملأ بها المثقفون وقتهم بعيداً عن ما يجب أن يخاطبوا به شعوبهم لتغييرها .

وحتي في هذا الإطار ، فإنه لم يغفل عن تناول العقوبات الشرعية ، والتي تندرج تحت ثلاثة أقسام هي التغرير والقصاص والحدود، علي ضوء النظرية الجنائية والعقابية ، بل تناولها ، وقال عنها ما يمكن تلخيصه في ما يلي :

(أ) أن جرائم وعقوبات التغرير غير محصورة وغير محددة، لا في ما هيتها، ولا في أركانها وضوابطها، ولا في عقوباتها وهي بهذا لا يمكن تعريفها إلا بأنها الافعال التي تستحق عقاباً من غيرجرائم الحدود والقصاص. ولقد انتقد النعيم السلطة التقديرية الواسعة تحت باب التغرير من حيث أنها علي أيسر تقدير يمكن أن تجرم فعلاً بأثر رجعي ، بعد وقوعه، وتعاقب عليه عقوبة غير محددة. وقال أن ذلك أمر لا

يمكن قبوله من وجهة نظر مبدأ الشريعة (١٥٦ - ١٥٧) والشريعة المعنية هنا هي الشريعة التي تمليها النظرية الجنائية والعقابية .

هذا، وينتج عن عدم تحديد التعازير، استحالة مناقشتها علي ضوء النظرية الجنائية والعقابية، وذلك لأنها غير محددة أصلاً . وكل ما يمكن قوله بشأنها علي ضوء هاتين النظريتين، هو أنها تخالف أول وأبسط مقتضياتهما، لعدم تحديد الجرائم وعقوبتها بصورة واضحة ومسبقة. وهذا ما أوضحه النعيم، ومن اجله قال بضرورة الأخذ بالنظريات والأسس الحديثة المتعلقة بعلم الجريمة وعلم العقاب فيما يتعلق بالتعازير (١٥٩-١٦١) .

(ب) ان جرائم القصاص تشمل القتل العمد والاذي الجسدي. وعقوباتها هي المماثلة، مالم تكن المماثلة غير ممكنة أو عفا المضرور عن الجرم. وقد اورد عاطف قول النعيم بضرورة أن يخضع ماكان يُفسر علي ضوء العرف القبلي في هذه الجوانب ، لقواعد قانونية مستقرة مما يغني عن الاشارة إليه.

هذا ، والافعال التي تشكل جرائم القصاص، هي افعال مجرمة في الشريعة التقليدية ، وفي غيرها من القوانين الدينية والوضعية. وبالتالي، فلا حاجة خاصة لمناقشتها علي ضوء النظرية الجنائية ، وإن كانت هناك حاجة لمناقشة معقولية عقوباتها علي ضوء نظرية العقاب .

(ج) وفيما يتعلق بالحدود ، فقد اورد عاطف عن النعيم قوله : « إن ثمة مشكلات خطيرة عديدة تتصل بتحديد طبيعة هذه الجرائم وتعريفها ، فلأن القرآن نص ديني، فإننا لا نجد فيه ما قد يساعدنا علي الوصول إلي تعريف قانوني وبياني للمكونات الخاصة لكل حد، مما يعطينا مجالاً أوسع للتقدير التشريعي في تحديد تعريف ومكونات كل حد».

وأعتقد أن هذا كان يمكن أن يغنيه عن القول بأنه لما كان النظام العقابي في الشريعة ، هو ما يراه غالبية المسلمين علامة مميزة له، وكان في الوقت نفسه مدعماً بنصوص صريحة ، فقد امسك النعيم عن الكلام في اصوله النظرية، وآثرالصمت» ، وذلك لأن النعيم يرى أن تلك النصوص ، علي صراحتها، لا تشمل علي تعريف قانوني محدد يبين المكونات الخاصة للحد، مما يعطي مجالاً أوسع للتقدير التشريعي.

وواضح أن ما كان يبتغيه عاطف من النعيم هو أن يصف عقوبات الحدود، وربما أيضاً عقوبات القصاص، بأنها مهينة وغير إنسانية. فهو في تبريره لقوله بأن النعيم آثر الصمت، لم يذهب لاثارة عدم معقولية تجريم فعل معين في الشريعة، علي ضوء النظرية الجنائية ، وإنما ذهب فقط للقول بأن العقوبات التي توقع علي الجسد تنطوي علي الاهانة والبدائية والتخلف، مما يجعلها مخالفة لبعض مواثيق حقوق

الإنسان، وهو أمر يندرج تحت نظرية العقاب، واحتج علي النعيم لتجنبه الخوض فيه مكتفياً بالقول بأن ثمة صعوبة واضحة في تحديد معايير ذلك إن النعيم ، كما سبق أن قلت، قصد أن يكون علمياً في تقديمه لمشروعه. ومن اجل ذلك ركز علي الجوانب الأكبر أثراً في حياة الشعوب، وهي الجوانب التي تمس الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهي في ذات الوقت الجوانب الأشد حسماً ، لأنها ذات خطوط فاصلة وحتي في هذا الإطار ، تناول الحدود في أكثر جوانبها اثراً عملياً، فقام بالآتي : ـ

(١) نادي بضرورة حصر الحدود وتعريفها وتحديد مكوناتها (١٤٥ـ ١٥٣).

(٢) استبعد امرين هامين مما يعتبره الفقهاء ضمن الحدود، وهما الردة والبغي. فأوضح أن الردة ليست حداً، وانما هي حكم شرعى مبني علي آيات الاكراه، وبالتالي يدور معها وجوداً وعدماً(١٤٧). وما يقال عن الردة ، يقال عن ما اسماه بعض الفقهاء بحد البغي . وبذلك لا يكون هناك مجال لاعتبار الردة والبغي حدين.

(٣) اوضح ضرورة مناقشتها ومناقشة عقوباتها علي ضوء النظرية والممارسات الجنائية والاجتماعية، ليتم الاقناع بها لتكون مقبولة لغير المسلمين، حتي وإن قبل المسلمون تطبيقها بناء علي الأسس الاعتقادية وذلك لتحقيق وحدة القانون العقابى في الدولة، لكى لا يقع فيه تمييز علي أساس العقيدة، هذا إذا ما وجد المشروع التحديثى مجاله للواقع العملي. أما قبل أن يجد المشروع التحديثى مجاله للواقع العملي، فقد اوضح النعيم رأيه بعدم المصلحة من تطبيقها في ظل المفاهيم القائمة الآن في الشريعة عنها (١٥٣). وهذا ما أورده عاطف عنه ، وأعتقد أنه كاف.

ومن أجل كل ذلك كان النعيم محقاً في عدم التعرض لما يثار عن وحشية العقوبات الشرعية، لاسيما وأن عاطف نفسه يرى أنه فعل ذلك بطريقة تبرر له ذلك، فعلي أيسر تقدير، فإن معايير تحديد ما إذا كانت عقوبة معينة مهينة، غير محددة ، وتظل أمراً تقديرياً، خصوصاً إذا أخذنا في أعتبارنا أن المواثيق الدولية التي تحرم العقوبات المهينة ، قد خلت من معايير صارمة توضح كيفية تحديد ما إذا كانت عقوبة معينة هي مهينة وغير مبررة ثم هي نفسها مواثيق تلقي جدلاً أكثر من غيرها في أوساط المسلمين.

وبالتالي ، ففي غياب مثل هذه المعايير الصارمة ، فإن اقحام هذه المسائل ، ونحن مازلنا نستقبل الخطوات الأولي في مشوار التحديث، يعتبر، في تقديري، اخلالاً بالأولويات، وذلك لأنه يقحمنا في جدل لا ينتهي ، نغرق فيه انفسنا، في الوقت الذي تحترق فيه الأرض من حولنا بمساعى المهووسين لتطبيق مشروعهم الجاهز منذ الف واربعمائة عام.

ويقول عاطف أن قسوة العقوبات الشرعية، واضحة للجميع، فإذا كانت واضحة للجميع، فما حاجة النعيم للحديث عنها؟ أن غرض

النعيم هو الاسهام في توضيح ما ليس واضحاً، وليس تكرار القول في ما هو واضح.

خلاصة القول أن النعيم قد توخى أن يكون عملياً، فركز علي أكبر الجوانب اثرا، وأشدها حسماً، ونادي بضرورة إخضاع المسائل الأخري للنقاش في الوقت المناسب، بحيث تسفر مناقشتها في ذلك الوقت عن نتائج. ولكنه لم يتجه للمهادئة، ولا للإفاضة في أمر يعوق مساعى التحديث، ولا يكون مقبولاً في الوقت الحاضر إلا لقلة من الناس مقتنعة به أصلاً، مما يفرغه من عمليته .

(٢) آليات التحديث

عجز الآليات التقليدية :

اتفق عاطف مع النعيم بأن الآليات الداخلية للشريعة التقليدية ليست كافية لإحداث التغيير والتطوير المطلوبين ولئن كانت ثمة حاجة لتوضيح ذلك، فإن تلك الآليات هي الأساليب التي اعتمدها الفقهاء القدامى (من اجتهاد وقياس واستحسان وغيرها) لإستنباط أحكام جديدة لوقائع مستجدة ، وفقاً للضوابط التي ارسوها في ما اصطلحوا عليه بعلم اصول الفقه. وكدليل علي عدم كفاية تلك الآليات، اشير إلي أن علم اصول الفقه يقضى بعدم الإجتهاد فيما فيه نص من القرآن أو الحديث.

وبالتالي ، وعلي سبيل المثال، ففي مسألة حرية الفكر والاعتقاد والتعبير ، نجد أن النصوص المحكمة هي آيات الاكراه ومنها الآية الخامسة من سورة التوبة المشهورة عند جمهور الفقهاء والمفسرين بآية السيف، وبعض الأحاديث المبنية عليها. ووفقاً لمبدأ الفقهاء الذى يحظر الاجتهاد فيما فيه نص، فإنه لا يمكننا البحث في هذا الأمر ، ولا تطوير التشريع الاسلامي بشأنه، بالإعتماد علي آيات الاسماح المنسوخة، للتقنين في مستوي حاجة وطاقة عصرنا الذي لا يقبل ولايطيق غير الحرية. وهذا يوضح ضرورة الخروج من أطر علم أصول الفقه الضيقة، واعتماد آليات جديدة تسمح بالنظر إلي النص الشرعى ومعرفة الحكمة من ورائه ومعرفة ملابساته التاريخية، للخروج منه إذا استنفد حكمته، أو تبدل الواقع الذي أملاه، إلي نص آخر ملائم، مدخر في القرآن.

كما أن اسلوب القياس لا يكون مفيداً إلا إذا كانت حالة المجتمعات ومشاكلها، متقاربة ومتشابهة ، ولكن القياس ينقطع تماماً إذا كان الفارق بين المجتمعين ، كذلك القائم بين مجتمعي القرن السابع والقرن العشرين، وينطبق القول بالعجز علي بقية الأساليب الفقهية الاخري.

ويتفق عاطف مع النعيم وفضل الرحمن في القول بعجز المدرسة الدينية التقليدية عن فهم الاسلام بصورة سليمة، وعن استيعاب المتغيرات. واعتقد أن محتوي الحوار بين شيخ الازهر والمهووسين ليردهم عن رأيهم بصحة قتلهم لمن يرونه كافراً أو مرتداً، والذي أورده النعيم، ينهض خير دليل علي ذلك، وعلي خطر اعتماد الدول حالياً علي سدنة المؤسسات

الدينية الرسمية، لتحديث الفكر الديني، أولمواجهة الهوس. فقد اتفق شيخ الازهر مع المهووسين علي صحة قتل الكافر والمرتد، اليوم، واختلف معهم فقط في أن أسند ذلك القتل للحاكم، هذا في حين ان حكم قتل الكافر والمرتد بررته ظروف تاريخية تبدلت، مما يقتضي الأخذ بمبدأ الإسماح الذي نُسخ في القرن السابع بسبب عدم مواءمته لتلك الظروف التاريخية. وهذا التبدل يجعل من قتل الكافر والمرتد، اليوم، خطأ دينياً وليس مجرد مفارقة للدساتير والقوانين والمفاهيم الحديثة. ذلك لأن هذا الحكم ليس كلمة الله لنا، وإنما كلمته لأهل القرن السابع. وتكفير وقتل المفكرين اليوم لا ينهض إلا دليلاً علي عجز المهووسين والدعاة السلفيين عن ابراز الدين في مستوي الحجة والاقناع، لأنهم يلحون بذلك الحكم علي أناس لا يحملون السلاح في مواجهة الاسلام ، كما كان يفعل أهل القرن السابع الذين استحقوا القتال ، وإنما هم يحملون اقلاماً وافكاراً تكشف ضعف مستغلي الدين والمنتفعين به.

وهذا العجز الفاضح، يرجع بشكل أساسي لثنائية التعليم (الديني والمدني) في العالم الاسلامي، والتي تخلق رجال دين عاجزين عن فهمه وعن ادراك واقع وحاجة مجتمعاتهم، ومثقفين مدنيين لا يعنون انفسهم بفهم الدين ولا بمحاولة استخدامه لحل قضايا مجتمعاتهم. ولقد تحدث الاستاذ محمود طه عن ذلك منذ مطلع الخمسينيات، وطالب بالغاء التعليم الديني لأنه ضار. (محمود طه ، التعليم ، رسائل ومقالات ،الجزء الثاني).

عن تجنب اشكالية الحديث النبوى

رغم أن « عاطف» ادرج تجنب اشكالية الحديث النبوي كأحدي الآليات التي يستخدمها النعيم ، إلا أنه ألمح إلي أن النعيم لا يتحدث مباشرة عن تجنب اشكالية الحديث النبوي باعتباره إحدي آليات تحديث الشريعة ، بل أنه - أي النعيم - في مناقشته لبعض الجوانب ذات الاشكالية في الشريعة ، يتعامل مع النص القرآني وحده دون غيره من المصادر بما فيها الحديث النبوى .

وملاحظة عاطف صحيحة. وما أراه هو أن النعيم تطرق للحديث النبوي في إطار استعراضه لمصادر الشريعة التقليدية، واورد ملابسات تدوينه، والضوابط التي اتخذها المدونون في التحقق من صحته، وما أثار ويثير ذلك من تساؤلات تتعلق بصحة كل ما تم تدوينه وصحة ما تم إسقاطه، لا سيما واننا نجد بعض الاختلافات الفقهية القائمة بسبب اعتماد فقيه علي صحة حديث معين، لم يلم به فقيه آخر ، أو لا يوافق علي صحته.

ولكن النعيم لا يري أن الحديث النبوي يبرز اشكالية اضافية امام مساعي التحديث، غيراشكالية نصوص القرآن المدني التي قامت عليها الشريعة التقليدية. فالحديث النبوي المتعلق بالاحكام الشرعية، انما هو مبني علي آيات الاحكام الشرعية بغرض توضيحها وتفصيل أحكامها ، المجملة في غالب الاحيان.

وعلي العكس من القول بأن الحديث النبوي يثير اشكالية إضافية امام جهود التحديث والتطوير ، فأني اراه معنياً بصور شتي في هذا المضمار فهناك لونية من الاحاديث النبوية، تعين علي افهام السلفيين الذين يأخذون النصوص الدينية التشريعية وكأنها أمر سماوي لا مجال للعقل فيه بل يجب فقط أن يقابل بالتقديس والاذعان، بأن تلك النصوص في حقيقة الأمر تقوم علي حكمة من ورائها، وعلي خلفية من الواقع الذي أملاها، ومن تلك اللونية ، حديث مثل : «كنت قد نهيتكم عن زيارة المقابر ، ألا فزوروها» (تفسير القرطبي، الجزء ٣٠ ص١٥٤) . فالرسول حين نهي الناس عن زيارة المقابر أولاً، إنما نهاهم لحكمة. وحين أجاز لهم ذلك لاحقاً، إنما اجازه لهم لاستنفاد تلك الحكمة، ولتحول القيمة إلي الفعل الذي كان منهياً عنه. هذا وجه من وجوه فائدة الحديث النبوي فهي تجعل السلفيين أكثر استعداداً لتدبر أحكام الشريعة التقليدية ، بالنظر إلى الحكمة من ورائها ، وبالنظر إلي الاطار التاريخي الذي اوجبها وبررها. فأحكام الشريعة المتعلقة بالمجتمع، مربوطة بالواقع التاريخي الذي شرعت فيه، مما يقتضي تطويرها بتغيير الواقع. وكمثال آخر اورد ما قاله النبي حينما جاءته امرأة تشكو زوجها لضربه إياها، فقال : « بينكما القصاص» ولكن نزلت آية القوامة (٣٤: النساء) في تلك اللحظة ، فلم يقتص لها من زوجها، لأن آية القوامة أتاحت للرجال ضرب النساء (تفسير القرطبي، الجزء الثاني، ص١٧٣٨). ولقد هم النبي بالقصاص أولاً إعمالاً لآية الأصل التي تساوي بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات (٢٢٨البقرة)، ولكن جاءت آية القوامة ناسخة لها ، نزولاً عند حكم الوقت، فعدل عن القصاص، هذا من شأنه ان يعين اكثر في توضيح حقيقة وجود مستويين من التشريع في الاسلام، مستوي حرية ومساواة يعاقب فيه الرجل الذي يضرب زوجته، ومستوي اكراه ووصاية يبيح للرجل ضرب المرأة لتطيعه، ومن الأمثلة الاخري اللصيقة بموضوعنا ونحن بصدد اقناع المسلمين بقبول استدماج الأعراف البشرية بدلاً من الاصرار علي الاحكام الشرعية، وكأنها تقف علي نقيض من ، وعداوة لكل، ما هو بشري ووضعي ، ما اورده ابن هشام في سيرته : انه حين اقبل رسولان من مسيلمة للنبي بالمدينة ليبلغاه برسالة من مسيلمة تشكل ردة وطعناً في الاسلام وفي النبي، سألهما النبي عن رأيهما الشخصي، فأكدا له انهما يؤمنان بقولة مسيلمة، فقال لها : « أما والله لولا ان الرسل لا تُقتل ،لضربتُ اعناقكما» (تهذيب سيرة ابن هشام ، ص٢٨٥). وقتلهما بموجب تلك الأقوال التي تشكل ردة عن الاسلام، هو أمر شرعي . ولكن في قتلهما آنئذ مخالفة لعرف بشري يقضي بعدم قتل الرسل، ويتضح من هذا الحديث ومن هذه الواقعة أن النبي قيد حكماً شرعياً بعرف بشري ، أرضي وضعي.

وبالتالي فإن فائدة الحديث النبوي جمة ،

لأن النبي أعرف من غيره بحقيقة أن هناك مستويات من التشريع في الاسلام : مستوي أكبر وأصلي هو مستوي الحرية والمساواة نُسخ لعدم ملاءمته الوقت، ومستوي أقل وفرعي هو مستوي الاكراه والوصاية أحكم لملاءمته للوقت. وبحكم هذه المعرفة، فإن اقواله ومواقفه تعين في اقناع المسلمين اليوم بتلك الحقيقة التي أصبحت جوهرية وضرورية لخروجهم من حالة التمزُق التي يعيشونها اليوم.

فهو ، بحكم هذه المعرفة، كان مستعداً لتجاوز المستوي الفرعي إلي المستوي الأصلي ، متي ما كان هناك عرف بشري يسمح بذلك التجاوز. وذلك لأن مثل ذلك العرف الخاص، يعتبر عنده أدخل في حكم الاسلام الاصلي، وأقرب اليه من الحكم الفرعي . وهذا ربما يكشف لنا عن دواعي قوله عن حلف الفضول، الذي ابرمته بعض القبائل العربية في الجاهلية توقف به الحرب والعدوان فيما بينها وتلزم فيه بالتآسي في العيش وبمناصرة عضو الحلف الذي يقع عليه عدوان من طرف آخر، وبرد مظلمته وهو حلف يمكن أن يعتبر بذرة من البذور الأولي لحقوق الإنسان وأسس العلاقات الدولية الحديثة : « حلف شهدته بدار ابن جدعان ما أود أن يكون لي به حمر النعم، ولو دعيت به وأنا علي الاسلام لأجبت» : (انظر، محمد رضا، محمد رسول الله ، ص٤٥). ومقتضي الاجابة للدعوة لذلك الحلف، وهو علي الإسلام، ان يتوقف الجهاد الذي يُحمل به الناس علي الاسلام بالسيف حملاً : ويسبوا به ، وتغُنم به أموالهم. ربما اتضح من كل هذا، ان الحديث النبوي لا يواجه قضية التحديث بأشكالية اضافية، وإنما هو معين عليها.

(٣) تحديات التحديث

النسخ المعكوس

قال عاطف انه نادراً ما يستطيع تأويل نص، الاحاطة بكافة تفاصيل ذلك النص أو استنفاد امكانية تأويلات أخري. وقال أن التأويل الذي قدمه المفكر الاسلامي محمود طه لآية النسخ، والذي يتبناه النعيم، لا يخرج عن ذلك الاطار. والمفكر الاسلامي محمود طه يذهب في ذلك مدي أبعد من عاطف، فيقول ان الاحاطة بالنص القرآني ليست نادرة فحسب وإنما هي ممتنعة ، إلا لمصدر القرآن نفسه - الله ، وان حظ البشر من ادراك القرآن حظ سرمدي لا تتم الاحاطة فيه. (محمود طه، القرآن ومصطفي محمود والفهم العصري). وبالتالي، فان الاستاذ طه لم يحط بتلك الآية، ولم يدع ذلك وربما لم يقل كل ما يدركه عنها.

وقال عاطف كلمة « مثلها » الواردة في آية النسخ لا تعني أن نعيدها إلي الحكم حين يحين وقتها ، كما قال المفكر طه لأن هناك فرقاً بين ان يكرر الشيئ مماثلاً لشئ آخر وبين أن يكون هو نفسه. والنص يقول نأتي بخير منها أو مثلها. ونأتي غير نعيد. وخلص من ذلك إلي ان الناحية التحليلية اللغوية تجعل ذلك التفسير غير مقنع.

ومن حيث اللغة، فلنقف أولاً في صدر الآية

: « ما ننسخ من آية أو ننسئها » فكلمة «أو» في اللغة ، بالإضافة إلي أنها للتقسيم والشك، فهي أيضاً حرف عطف، وللتخيير ، وللإبهام، ولمطلق الجمع ، وللتقريب وللإباحة، وبمعني إلا في الاستثناء، وللشرط وللتبعيض، وبمعني بل، وبمعني حتي، وبمعني إذن (القاموس المحيط للفيروز ابادي). وهذا مما يفيد صحة ما قاله الاستاذ محمود طه في حديثه عن هذه الآية ان النسخ انما هو إرجاء يتحين الحين ويتوقف الوقت. (محمود طه، الرسالة الثانية من الاسلام). فإذا كان النسخ ارجاء ، فإن الآية المنسوخة اصبحت لها صفة اخري بالإضافة إلي أنها منسوخة وهي أنها منساة، أي مُرجاة، أيضاً، وليست ملغية إلي الأبد، وهي بهذا تقابلها الآية الناسخة في وقت النسخ، وتقابل نفسها عند انتهاء الانساء، والآية الناسخة، آية أخري، وصفتها هذه الآية بأنها «خير منها» - أى خير من الآية المنسوخة. وهذا الوصف أدخل المفاضلة بين الآيات ومعيار المفاضلة المُتخذ، هو الملاءمة للواقع، وإلا فإن كلتا الآيتين، الناسخة والمنسوخة، تستويان في انهما موحي بهما من الله. ومعيار المفاضلة هذا، هو الذي يحدد ما إذاكانت آية خير من أية، أو مثلها ، أو مطابقة لها ، أو ادني منها . وهذا يعني انه في حالتي النسخ والانساء، فإن الآيات إنما يُحكم عليها، بالمماثلة أو الافضلية، من خلال ذلك المعيار ، وفي اطاره ، وليس بمعزل عنه ولا تثور مشكلة وصف، وفق المعيار أعلاه ، عنده وقوع النسخ ، لأن النسخ تم بآية اخري، حُكم عليها في ذات الاطار التاريخي فوصفت بأنها « خيرمنها »، لأنها أكثر ملاءمة للواقع، كما قال الاستاذ محمود طه. ولكن تثور المشكلة عند انتهاء الانساء وعودة الآية المنسأة نفسها للحكم . وفي هذا المضمار، يكون الفصل فيما إذا ستكون هناك مطابقة أو مماثلة، هو الواقع الذي تعود فيه الآية المنسأة للحكم من جديد ، فإذا كانت ستعود للحكم في واقع مطابق للواقع الذي انسئت فيه، فإن ذلك اعادة لها وبالتالي ، فإذا كان قصد القرآن ان يعيدها لحكم في ذات الاطار التاريخي السابق، فإن الأصح أن يقول « نعيدها »، كما يري عاطف. ولكن لأنها ستعود للحكم في اطار تاريخي مختلف ،فإن ذلك يعني انه ليس هناك تطابق بين اثباتها القديم واثباتها الجديد، وإنما هناك تماثل . فالشئ الذي يأتي في اطارين زمنيين مختلفين، لا يعتبر هو نفسه، لدي النظر الدقيق، والتماثل مبعثه وحدة الآية، أما الاختلاف الذي حال دون التطابق فهو اختلاف الواقع التاريخي بكل دلالاته العملية و«مثلها» الواردة في الآية تعني نفس الآية المُنسأة ، آتية في اطار تاريخي مختلف . ومن ثم قال القرآن «مثلها» ، لأنها بعودتها للحكم في الاطارالجديد المختلف،ستكون ملائمة، ولم يقل « نعيدها » لأن نعيدها » تعني نعيدها للحكم في ذات الإطارالتاريخي السابق الذي أنسئت فيه، وهو الاطار الذي كانت فيه غير ملائمة، فالآية هي نفسها ، ولكنها ، مأخوذة في اطارين

تاريخيين مختلفين، اختلفت ، ليس نصباً وإنما حُكماً عليها ووصفاً بسبب عدم مواءمتها لاطار، مواءمتها للآخر .

وهناك وجوه اختلاف اخري بين المجيئ القديم والجديد للآيات المنسأة لا يجعل من مجيئها الثاني عودة مطابقة تبرر لفظة نعيدها ولكني اكتفي بوجه الاختلاف الناتج عن المعيار المستخدم، وهو الملاءمة للوقت هذا ولما كان القرآن يطوي قول ما يريده في اللغة، ليتم استجلاؤه بوسائل عديدة ، منها الثقافة والمعارف المختلفة ، فإنه لابد من استخدام تلك الوسائل في فهم مدلولات النصوص القرآنية. والاعتماد علي اللغة وحدها في فهم مدلولات القرآن، غير سليم، لأن اللغة لا تعطي غير ظاهره . هذا، وكنت أمل أن يضع عاطف البعد الزماني في اعتباره وهو يعالج هذا الأمر.

تاريخية النصوص ومسائل أخري :

ويقول عاطف بأن الناحية التاريخية تقضي بأن الغاء حكم لحكم ، يفترض بداهة أن الحكم اللاحق يلغي الحكم السابق، وافتراض العكس أمر عسير الفهم، إذا أن المفروض هو أن الحكم السابق لم يُعد صالحاً لسبب من الأسباب وأن الحكم التالي يتلافى عدم الملاءمة هذه. هذا ماقاله عاطف. والأمر جد يسير. فالحكم اللاحق قد ألغي الحكم السابق، في الماضي . والغاه بسبب عدم ملاءمته للواقع، لأنه أكبر من الواقع وهو حين نسخه لم يلغه الغاء تاماً أبدياً، وإنما انسأه لحين أن يتطور الواقع فيستأهل النص المنسوخ. فإذا تطور الواقع لذلك الحد، فإن النص الناسخ في الماضي عاد هو غير الملائم، وأصبح المنسوخ سابقاً هو الملائم ، فيتداول النسخ.

ويري عاطف أن المخاطبين قد اختلفوا في الفترة المدنية ، فأصبحوا هم المهاجرين والانصار الذين قبلوا المستوي المكي ويري أن هذا يدحض القول بأن عدم استجابة الناس للخطاب المكي هي التي بررت نسخه بالخطاب المدني ولكن الاسلام لم يجيئ ليكتفي بحفنة المؤمنين الذين كانوا حتي يوم بدر، وبعده يعدون بالمئات فقد كان لابد من ازاحة العقبات التي تعترض قبول الاسلام من المدعوين قاطبة، وهي العقبات المتمثلة في رفعة مستوي التكليف والتشريع . وحتي هؤلاء المؤمنين ، كانوا يشكون عدم قدرتهم أحياناً، فيخف عنهم التكليف . ومن ذلك مثلاً ما حدث منهم بإزاء الآية : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون» (آل عمران ١٠٢) ، فقالوا : « أينا يستطيع أن يتقي الله حق تقاته؟»، فجاءتهم الآية الفرعية ناسخة لهذه الأصلية: « فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا وانفقوا خيراً لأنفسكم، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » (التغابن١٦) (تفسير القرطبى) .

ويقول عاطف ان الأستاذ محمود طه لا يطرح للمناقشة، فيما يعلم هو ، أسباب رفض المكيين للاسلام، التي يراها هو عائدة

لمحاولتهم الابقاء علي نفوذهم الاقتصادي والاجتماعي ، ولكنه لم يوضح لنا حجم ماوقف عليه من اعمال الاستاذ محمود طه الذي اخرج بإسمه علي مدي اربعين عاماً ، ثلاثين كتاباً تجاوزت طبعات بعضها الاثنتى عشرة طبعة، وأخرجت حركته بإسمه وتحت اشرافه ما يزيد عن ثلاثمائة كتيب متفاوتة الأحجام والموضوعات ، فضلاً عن آلاف عديدة من المحاضرات والندوات التي تضم بعضها مكتبة صوتية. وللعلم، فإنه طرح ذلك.

وقال عاطف ان الاستاذ محمود طه لم يتساءل لماذا لم يذكر القرآن صراحة إن الرسالة المكية هي الحقيقية ، ولكنه لا يقول عنها انها الحقيقية باعتبار ان المدنية غير حقيقية، وإنما يقول انها الاصلية في حين ان المدنية هي الفرعية وأصليتها تجئ من ان الحرية والمساوة هي الأصل في العلاقات الانسانية، وهي تخاطب الناس في ذلك المستوي، وفرعية الرسالة المدنية تجئ من انها تخاطب الناس في مستوي الوصاية وعدم المساواة، وذلك فرع أو قل مرحلة ، في العلاقات الانسانية، هذا ، وأحيل عاطف في ذلك لكتاب « الرسالة الثانية من الاسلام» وكتاب القرآن ومصطفي محمود والفهم العصري وكتاب الدستور الاسلامي، نعم ولا للاستاذ محمود طه.

أما إنزال المستوي الاصلي من الاسلام أولاً رغم عدم ملاءمته للقرن السابع الميلادي ، فيجئ من ان الحكمة الالهية شاءت ختم النبوة بمحمد النبي، ليشتمل القرآن علي مستويين من الخطاب، خطاب اصلي وخطاب فرعي. ولما كان المجتمع البشري إما في مرحلة نضج يستأهل به المستوي الاصلي، أو في مرحلة قصور يستأهل بها المستوي الفرعي ، فإنه، في أية حالة كان عليها، يجد في القرآن ما يناسب حاجته. وهذا مما يجعل الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان، ويجعل من الشريعة غير صالحة لكل زمان ومكان. وانزال المستوي الاصلي أولاً، تقتضيه اعتبارات عديدة، منها ان التكليف الالهي للبشر قائم علي تطبيقهم للأحسن (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وانتم لا تشعرون). والمعني القريب للأحسن هو الاسلام نفسه بإزاء الاديان الاخري، والمعني البعيد للاحسن هو الأصل من الاسلام بإزاء الفرع منه. وحتي لا يحتج أهل القرن السابع علي الله في عدم تطبيقهم للأحسن، بعدم مخاطبتهم به، فقد خاطبهم به ليظهر ظهوراً عملياً عدم قدرتهم عليه، لاعتبارات المرحلة التاريخية، ثم انه لو انزله بعد الفرع ، لحدثت ربكة تشريعية بتحولهم من الفرع إلي الأصل ثم عودتهم للفرع ثانية عندما تتضح عملياً عدم قدرتهم علي الأصل . وكل ذلك مبذول في كتب الاستاذ محمود طه.

أما التفريق بين المكي والمدني ، فقد تحدث عنه الاستاذ محمود طه بأنه ليس زمان أو مكان نزول الآيات وإنما هو اختلاف مستوي المخاطبين(محمود طه، الرسالة الثانية من

الاسلام). والأصل بصورة عامة هو المكي، ولكن بين المكي والمدني تداخل اقتضاه الانتقال. والتداخل يقع بصورة خاصة في سورتي البقرة وآل عمران ، وهما أول سورتين مدنيتين نزولاً. وصحيح ان الفترة المكية ركزت علي الدعوة للتوحيد ، وليس فيها من الآيات ذات الصبغة التشريعية إلا الآيات التي تركز علي الحرية والمساواة بصورة عامة ومن ذلك ماقامت عليه الدعوة في مكة بالاسماح. ولعدم قيام مجتمع في مكة يحتاج التنظيم، لم تجئ أيات لتنظيم المجتمع. غير أن ذلك لا يعنى عدم وضوح معالم مستوي التشريع الاسلامي في تلك المرحلة وهي المعالم التي ساقت المكيين لتحديد رفضهم للرسالة بقولتهم المشهورة :«إن محمداً هذا يفسد علينا غلماننا» أي يحررهم من العبودية التي كان مجتمعهم يقوم عليها. وتركيز الدعوة علي التوحيد بمكة، ليس من غير دلالة عملية وتشريعية . فاستراء الناس علي العبودية لله، وهي مقتضي التوحيد في مستوي من مستوياته، تنجم عنه المساواة فيما بينهم ، والحرية عما سوي الله غير أن التنازل عن المستوي الكبير للتوحيد الذي دعي له في مكه ، جعل من « لا إله إلا الله» تعني لا معبود بحق إلا الله وتنزل الدعوة للتوحيد من مستوي العبودية (بمكة) إلي مستوي العبادة (بالمدينة)، نجم عنه تراجع مستوي التشريع في المرحلة المدنية.(راجع كتاب « لا إله إلا الله للاستاذ محمود طه). ولذلك فعندما تكون المجتمع في المدينة لأول مرة ، فإن أولى الايات التي مست التشريع، كانت في مستوي الأصل، وهي في سورتي البقرة وآل عمران. وكانت فيها المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويمكن أن نتبين ذلك مما أوردته عن هم الرسول بالقصاص للمرأة التي ضربها زوجها ، قبل نزول آية القوامة ، فضرب الرجل للمرأة، موروث جاهلي، ولكن مستوي التشريع الاصلي كان ضده ، ومن أجل ذلك جاءت المرأة تشكو ، ومن أجل ذلك اراد النبي ان يقتص لها، حتي نزلت آية الفرع.

هذا ، ولقد وقع التفصيل علي المستوي الفرعي لأنه كان مدار التطبيق. أما المستوي الأصلي، فلم يقع عليه التفصيل لأنه لم يكن مدار التطبيق في القرن السابع الميلادي . أما المقابلة التي يطلبها عاطف، فيمكن التماسها في النماذج الآتية: في الحرية ، الأصل هو «وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» والفرع هو آية السيف وفي السياسة ، الأصل هو « فذكرإنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر» فهي لاحترامها لحريات الناس وكرامتهم ورأيهم ، نهت حتي النبي عن السيطرة عليهم، وعليها تقوم الديمقراطية، والفرع هو آية الشوري وفي الاقتصاد، الأصل هو « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو»، والعفو هو مازاد عن الحاجة ، وهذه قاعدتها الاشتراكية، والفرع هو آية الزكاة ذات المقادير . وفي عدم التفريق على أساس الجنس، الاصل هو « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، والفرع هو آية القوامة، هذا ، وكل

مـا اثاره عـاطف من تسـاؤلات تحت هذا العنوان، معالج بالتفصيل في كتب الاستاذ محمود طه، ولا يسمح الحيز هنا إلا بإجابات مقتضبة.

هذا، وإذا وقف عاطف علي شيئ من تاريخ فكر الاستاذ محمود طه، وتماسكه ، لما وصفه بالتعجل في تكوين نظرية غير متماسكة ليخلق تواؤماً بين الاسلام والمبادئ الحديثة التي وصفها بأنها تلقي قبولاً عاماً. فعلي أيسر تقدير، فإن المشكلة القائمة هي أن هذه المبادئ لا تجد حتي الآن قبولاً عاماً . وبوسع المرء أن يتصور درجة قبولها في وسط المسلمين قبل أكثر من نصف قرن، حين شرع الاستاذ محمود طه في طرح أفكاره.

(٤) العلمانية : ما هي ؟ وجدلية علاقتها بالدين:

وكما أسلفت في مقدمة هذا المقال ، فإن مناقشة رؤية عاطف النقدية ، تملي ضرورة الحديث، أولاً، عن العلمانية ومفهومها، وجدلية علاقتها بالدين.

والعلمانية، كما هو معروف ، إنما هي موقف يفصل الدين عن الدولة ، جاء لأسباب تاريخية معروفة. وبإختصار تلك الأسباب، يمكن القول بأن العلمانية قد نشأت كموقف سياسي ضد التوتاليتاريا الدينية، وليست ضد الدين. وهي بهذ، ليست ايدولوجيا. وفي ذلك يقول جورج طرابيشي: « ففيما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الدولة والدين ثمة صيغتين كبيرتين تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات. فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه، يحكمها ويقودها، وتلك هي الثيوقراطية أو الحكومة الدينية، أو تدعمه وتقوده وتلك هي الدولة الطائفية، واما أن يكون ما بين الدولة والدين انفصال، متفاوت في حديثة، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أى تأثير مباشر علي الشئون العامة. والعلمانية، على تعدد الاشكال التى يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل والتفريق هذا». ويقول ايضاً: بحصر المعني إذن لا مؤدي للعلمانية سوي هذا التفريق بين الدولة والدين ».(طرابيشى، العلمانية مسألة سياسية لا دينية ، مجلة أبواب، العدد(٧)، ص ١٣٤).

وبالرغم من ان بعض العلمانيين اتجهوا للتعامل مع العلمانية كايدولوجيا، إلا أن ذلك أمر يجد الرفض من علمانيين آخرين. وفي ذلك يقول طرابيشى عن كتاب « العلمانية» لموريس باربيه، مدرس مادة العلوم السياسية في جامعة نانس الثانية، أنه:«كتاب مميز، أولاً لأنه يفك أسر العلمانية من قيود الايدولوجيا، أو بالأحرى، من سوسها الذي لا يفتأ ينخرها منذ أن كفت عن أن تكون مجرد اطار قانونى لتنظيم العلاقة بين الدولة والدين لتتحول إلي مقولة قائمة بذاتها وموضوع للمناقصة والمزايدة والهوي الايدولوجي» (طرابيشى، المرجع السابق، ص ١٣٣)

ومما يسلب العلمانية كونها ايدولوجيا، أن

الايدولوجيا هي نظرية أو فكر متكامل، أو ذو نزوع متكامل ، لتحديد وتفسير وتحليل ومعالجة جوانب علاقة الفرد بالكون، وعلاقة الفرد بالمجتمع، وكيفية تنظيم المجتمع، ولا يستطيع أحد أن يدعي أن العلمانية هي ايدولوجيا بهذا المعنى.

ومما يسلب العلمانية كونها ايدولوجيا، ايضاً، أن العلمانيين غير متفقين علي كثير من القضايا الأساسية. فالعلمانيون في الشرق والغرب اخذوا في مسائل أساسية هي لب السياسة والاقتصاد والاجتماع، مواقف متعارضة، ظلت لأمد طويل وحتي وقت قريب تهدد العالم بحرب ثالثة لا تبقي ولا تذر. فمسألة الديمقراطية، التي يتحدث عنها عاطف كثمرة أكيدة من ثمار العلمانية، أخذ منها الشرق المتمسك بالماركسية اللينينية موقفاً معادياً. هذا في حين انه المعسكر الذي ذهب أبعد مدي في العلمانية (باعتبارها فصل الدين عن الدولة) حتي تجاوزها من الجانب الآخر، باستبعاده للدين تماماً نظرياً وعملياً . ومسألة الاشتراكية (التي تعتبر صنو الديمقراطية ولازمة من لوازمها في الفكر الذي يتبناه النعيم)، أخذ منها الغرب موقفاً معادياً، بل اوشك الحديث عنها أن يكون أثراً من الماضي بعد انهيار المعسكر الشرقي . ولقد ادت تلك المواقف المتباينة لأن يكون مجال حقوق الانسان نفسه أحد مجالات الحرب الباردة، كل يقذف فيه بما في جعبته: يعمل المعسكر الغربي علي تمرير مواثيق الحقوق السياسية والمدنية، ويعمل المعسكر الشرقي علي تمرير مواثيق الحقوق الاقتصادية فيما يعرف بالجيل الثالث من حقوق الانسان، دون أن يكون لأى من نوعي المواثيق اثر عملى يُذكر في المعسكر الآخر، حتى انهيار المعسكر الشرقى .

وإذا جئنا للعلمانية باعتبارها موقفاً سياسياً فحسب ، نجدها تعترف بوجود الدين في المجتمع، وتترك له ، فيما يري عاطف نفسه، نطاق الاعتقاد والمعني والقيمة والرمز. وهذا النطاق هو بإختصار النطاق الذي يحدد علاقة الفرد بالكون ، وهذه العلاقة تؤثر بصورة مباشرة في تحديد علاقته بالمجتمع، وبالتالي في كيفية تنظيم المجتمع، ولتبيين ذلك، اكتفي بما قاله عاطف نفسه.

فهو يقول ان دائرة المعني والرموز والقيم الشخصية، « دائرة ذات أهمية قصوي بالنسبة للإنسان». ويقول في موضع آخر: « لكن دائرة المعني والرموز والدلالات تظل بمنأوي عن السيطرة المعرفية والعملية لأنهاتتعلق بمعني الوجود الإنساني في حد ذاته، وفي كليته ، الدين وحده هو الذي يجيب علي تساؤلات المعنى ويمد الانسان بالطقوس والشعائر التي تؤكد الجوانب المختلفة لذلك المعني، ويجعل حكاية الحياة والموت قابلة للتصور، ويوجه الافراد لضبط سلوكهم وفقاً للقيم الاخلاقية الشخصية التي ترتبط بباقي مكونات المعتقد الدينى .

فهو إذن يعترف بالأهمية القصوى لتلك

الدائرة، كما يعترف بأن تلك الدائرة تتعلق بمعني الوجود الانساني في حد ذاته ، وبأن الدين وحده هو الذي يجيب علي تساؤلات المعني، وهو بهذا يعطي الدين أهم وأكبر مجال، وهو مجال معني الوجود الانساني نفسه وإذا كان الدين يجيب علي تلك التساؤلات المتعلقة بمعني الوجود الانساني نفسه، فإن تلك الاجابات تبني عليها نتائج عملية في الحياة الإجتماعية بكافة جوانبها، وبالرغم من أنه يشتم من حديث عاطف في هذا الاطار، ان تلك النتائج هي الطقوس والشعائر وتصور حكاية الموت والحياة، مما يفرغ مفعول تلك الاجابات في دائرة اشباع الحاجات النفسية للإنسان، إلا أنه اضاف ايضاً أن الدين يوجه الافراد لضبط سلوكهم وفقاً للقيم الاخلاقية الشخصية التي ترتبط بباقي مكونات المعتقد الديني، فما هوالمجال الذي تمارس فيه هذه القيم الشخصية؟ أليس ذلك المجال هوالمجتمع؟ ثم ما هي هذه القيم الشخصية ؟ ألا يدخل فيها سلوك الفرد مع الجماعة، وعلاقته بها؟ الا يقتضي معني وجوده، الذي يمده به الدين ، سلوكاً معيناً منه في إطارالمجتمع؟ ألا يقتضي منه، مثلاً ألا يسيطر علي الآخرين لأن السيطرة علي الآخرين تخالف مقتضي العبودية لله، التي توجب ألا يكون لفرد رائحة ربوبية علي آخر، وهو أمر يقطع عليه طريق تحقيق كمالاته الروحية الفردية؟ أليست نوازع السيطرة علي الآخرين هي أساس الديكتاتورية والاضطهاد اللتين هما نقيض الديمقراطية والعدالة الاجتماعية؟ ثم أليست التجارب الديمقراطية والاشتراكية مؤوفة حتي اليوم بتلك النزاعات التي لم تجد حلاً بسبب عجز النظم غيرالدينية عن الإجابة علي التساؤلات المتعلقة بمعني الوجود الإنساني وما يقتضية ذلك المعني من سلوك إنساني؟ ثم ألم يسلك أناس انفتحت أذهانهم علي تلك القيم من الدين، ربما علي قلتهم، سلوكاً اشتراكياً وديمقراطياً في وقت لم تكن فيه هذه المفاهيم قد نضجت بعد في أذهان الناس ؟ ثم ألا يمكن أن تقود اجابات الدين علي التساؤلات المتعلقة بمعني الوجود الإنساني لفتح اذهاننا اليوم علي قيم ربما اخذنا وقتاً أطول لادراكها عن طريق الصراع اليومي؟

ومما يشير إلي أن «عاطف» ربما قصد ما قلته أعلاه أنه قال : «أن هذه الوضعية الخاصة للدين ، فضلاً عن أنها تؤكد طبيعته الروحية المحملة بالمعني، تفتح المجال أمام قدرات الإنسان وامكاناته المعرفية والتكنولوجية والحضارية لتنظيم حياته وفقاً لأعلي مستوي تصل إليه الإنجازات المتحققة في تلك المجالات، مما يعني إختيارات مفتوحاً دائماً أمام الإنسان للإرتقاء بأسلوب حياته وممارستها علي النحو الذي يحقق انسانيته بدرجات متزايدة الكمال » وذلك يعني أن الدين ، بمنطوق العلمانية نفسه، يفتح المجال أمام امكاناتنا المعرفية لتنظيم حياتنا علي نحو أفضل .

اوافق « عاطف» علي ذلك ، ولا يغيب عن بالي أن الدين بمستواه الحالي المعروف ، والذي بصورة عامة ، لا يجيب علي تساؤلات المعني إلا اجابات عقيدية ، لابد أن ينهض من مستوي العقيدة إلي مستوي العلم الروحي،، للإجابه علي تلك التساؤلات إجابات علمية وليست عقيدية. ولتلك الاجابات سيكون أكبر اثر في فتح المجال أمام قدرات الانسان وإمكاناته المعرفيه لتنظيم حياته علي نحو أفضل الشئ الذي ترجوه العلمانيه من الدين واحتفظت له بدوره فيه وهذا يعني أن علي الدعاة الدينيين المعاصرين أن ينهضوا لإبراز الدين في هذا المستوي ، ولكنهم لسوء الحظ عن ذلك عاجزون وقاعدون ، مكتفون بمحاولة فرض جهالات يأباها الدين ويأباها العقل السليم. وذلك المستوي العلمي من الدين هو ما تحدث عنه الاستاذ محمود طه، وقال عنه : «إن ما ادعو اليه ، هو من الجدة بحيث اصبحت به بين أهلي كالغريب وبحسبك ان تعلم أن ما ادعو اليه هو نقطة التقاء الأديان جميعها، حيث تنتهي العقيدة ، ويبدأ العلم» (محمود طه، القرآن ومصطفي محمود والفهم العصرى) . وهذا أمر يطول شرحه، ويخرجنا عن موضوع هذا المقال، ولا غني للمرء فيه عن الاطلاع علي كتب الاستاذ محمود طه ولكن ربما بسبب ان النعيم قد سعي للمساهمة بحل يقوم علي أسس دينية وليست علمانية ، تخوف عاطف من وجود أثر للثقافة الدينية في مستقبل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولكن ، علي كل حال، يكفي أن هذا الحل الذي قدمه النعيم ، بدا قادراً منذ الآن ، ورغم الجفوه القائمة الآن بين ماهو ديني وما هو بشري، علي التمكين من فهم النص الديني فهماً يجعله متفقاً مع مفاهيم الدستورية والقانون الحديث والقانون الدولي وحقوق الإنسان» ، علي حد تعبير عاطف.ما ينبغي تقريره إذن،، هو أن العلمانية موقف سياسى وليست ايدولوجيا وانها لا تقطع الطريق أمام الدين للتأثير في المجتمع فذلك فقط هو ما فعلته ايدولوجيا معينة هي الماركسية تحديداً ففي إطار تطبيقها ، أعلنت الدول الشيوعية الحاديتها رسمياً والتزمت بمكافحة كل شكل من أشكال الدين» (طرابيشى المصدر السابق ١٣٤).

وبالتالي ، فلما كانت العلمانية لا تستبعد الدين كمكون من مكونات الثقافة في المجتمع المدني ، فإن هذا المكون يضعف اثره أو يزيد، وفقاً لضعف أو قوة الفكر الديني الموجود في الساحة وتأثيره بالتالي في المجتمع باقتناع افراده. ولما كانت الثقافة السائدة في المجتمع المدني هي التي تشكل بصورة طبيعية ، وغير جبرية، الاساس المعرفي الذي يتم وفقه تنظيم وتصريف شئون الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فإن الدين ومن الناحية النظرية علي أيسر تقدير ، يمكن أن يعود ، بمنطق العلمانية نفسه، للتأثير علي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكن هذه العودة تجئ من باب آخر ، هو باب الثقافة الحرة وهذه

العودة تكون ذات طبيعة مختلفة عن الطبيعة التي تفرضها العلمانية فالعلمانية لا تفرض الدين علي اطلاقه ولا تقف ايدولوجية بإزائة، وإنما هي ترفض ربطه بالدوله وتأثيره عليها علي نحو معين، هو النحو القسري غير العقلاني وغير الواقعي الذي يلتحف القداسة المعروف تاريخياً، والذي أدى لنشوئها. وهذا النحو من الربط ومن التأثير الديني علي السياسة ، لا ترفضه العلمانيه وحدها ، وإنما يرفضه الفهم الديني السليم أيضاً .

والاعتراف للدين بحقه في مزاولة نشاطه الاجتماعى والثقافى، أمر مقرر في العلمانية. وفي ذلك يقول طرابيشي : « فالمجتمع المدني، المعترف له بسؤدده، يترك للإسلام ، كما لأى دين آخر حقلاً واسعاً للنشاط الاجتماعي والثقافى وكل ما هناك انه سيكون لزاماً عليه في هذه الحال أن يتجرد من طابعه السياسي». (المرجع السابق ١٣٩). والطابع الذي سيُطالب الدين بالتخلي عنه، هو الطابع التوتاليتاري المعروف تاريخياً، ولكن الدين نفسه يمكن ، من الناحية النظرية علي أيسر تقدير، أن يرفض ذلك الطابع وهنا يكون الدين والعلمانيه قد أتفقا علي شكل الدولة المطلوبة . وهذا الشكل هو الذي يطلبه المجتمع المدني أيضاً، لأنه يحرص علي حرياته وحقوقه المدنية.

وهناك أمر أكثر أهمية من كون العلمانية ليست ايدولوجيا . ذلك ، أنه ليس من الدقة ان تنسب كل الافكار والمجهودات البشرية للعلمانية فحتي الايدولوجيات والافكار ، بعضها ذات أساس ديني أو مكون ديني ، وبعضها يقف من الدين موقفاً أقل تحفظا من العلمانية ، وبعضها لا يعتبر علمانياً لأنه يقف من الدين موقفاً أقل تحفظاً من العلمانية ، وبعضها لا يعتبر علمانياً لأنه يقف من الدين موقفاً مغايراً لموقف العلمانية ، كالماركسية اللينينية مثلاً . وهذا أمر تجدر الاشارة إليه لأن الناس درجوا علي تصنيف كل ما هو بشري كعلماني، بإزاء ماهو سماوي أو ديني ورغم أن هذا أمر مفهوم في إطاره، إلا أنه يجب ألا يسوق البعض لنسبة كل الخبرة البشرية والتراث الانساني إلي العلمانية ، لأن ذلك ينطوي علي مفارقة تاريخية وعلمية ، فالعلمانية ، كموقف سياسي كان لها دورها من، دون أدني ريب، في تحرير العقول والشعوب لإثراء التجربة الانسانية، مما يقتضي حفظ دورها في بلورة كثير من المفاهيم التي مهدت لقفزة حضارية لا شبيه لها في تاريخ البشرية ولكن هذا لا يعني ان التاريخ أو أن تلك المفاهيم قد بدأت بنشوء العلمانية .

خلاصة القول ، أني أعتقد أن موقف العلمانية ليس من الدين (لأن الموقف من الدين هو موقف ايدولوجي)، وإنما هو من التوتاليتاريا الدينية ، وهو بهذا موقف مؤقت ، أو قل بالأحري أن العلمانية نفسها كموقف سياسي ، ظاهرة وقتيه ابرزتها للوجود التوتاليتاريا الدينية ، وتنتهي نظرياً بنهاية الدين كظاهرة أو بتحوله إلي مكون إيجابى من

مكونات الثقافة في المجتمع المدني وذلك يعني أن علاقة العلمانية بالدين علاقة ديناميكية وجدلية وليست جامدة وان الدين وفقاً لرؤية عاطف نفسه يمكن أن يفتح المجال امام المعارف الإنسانية، لتنظيم الحياة علي نحو أفضل. وإن الدين ، وفقاً لتصور النعيم ، يمكن أن يتخلي عن طابعه التوتاليتاري ويعدم المنجزات العلمانية .

(٥) حول تناقضات التأسيس العلماني لدولة دينيه

(أ) الهوية بين الدين والدولة :

وتحت هذا العنوان قال عاطف ان النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أصبحت تنظمها هذه المعارف نفسها بحيث أصبح لها معاييرها وأساليبها الموضوعية التي تخرجها، نظرياً علي الأقل ، من دائرة الهوية الذاتية والمعارف التي يقصدها هي المعارف الحديثة ولا خلاف بالطبع في أن هذه النظم أصبحت في أجزاء واسعة من العالم تنظمها هذه المعارف ، ولكن السؤال هو : هل ينطبق علي عالمنا الإسلامى بخاصة ؟ أليست في عالمنا الإسلامي حتي الآن دول تعمل علي تطبيق الشريعة التقليدية بحيث أنها لم تنضم لمواثيق حقوق الإنسان التي تحظر الرق ، علي سبيل المثال ، بإعتبار أن تلك المواثيق تحرم ما أحل الله»!؟ بل ألم يتلطف تصنيف تلك الدول في القاموس السياسى من دول متخلفة إلي دول محافظة ، بإزاء الهجمة (الاصولية) المجتاحة التي يُخشى منها أكثر؟

ويتساءل عاطف : « ولكن النعيم حدد الهوية منذ البداية بأنها هوية دينية ، وهي بصفتها تلك مفهومة تماماً ، فما الذي يحولها إلي هوية نظام سياسى وإجتماعى وإقتصادى»؟ وفي محاولة الإجابة علي ذلك التساؤل ، أقول بإعتقادى أن النظر المتأنى يفيد بأن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ليست بمنجاة من الدخول في إطار الهوية في عالمنا الاسلامى. وذلك لسبب بسيط، هو طبيعة الاسلام نفسه، الذي اشتمل علي نصوص في كافة هذه المجالات، قامت عليها تجربة عملية ، ظل تكرارها بمثابة حلم متصل للشعوب الاسلامية منذ أن باتت تكابد خيبة الأمل من التجارب (الوضعية) الاخري ، حلم يظهر بين الفينة والأخرى في دعاوي المهدية والاصلاح الديني، حتي يهجم أخيراً في شكل موجة الهوس الديني المجتاحة الآن . وفي هذا يقول طرابيشى : فإن تكون العلمانية عائدة حصراً اي الدولة ، فهذا معناه انها لا تعود إلى المجتمع ولئن يكون الدين غائباً عن الدولة في ظل العلمانية ، فإنه يحتل بالمقابل في المجتمع مكانه الطبيعي . وهذه مسألة قد تعنى الإسلام أكثر مما تعنى المسيحية فالمسيحية قابلة لأن تتقلص إلي بعدها الروحى . أما الإسلام فله بعد إجتماعى لا يمارى فيه » (المصدر السابق ص١٣٩).

ولذلك اعتقد أن من أوجب واجبات

العلمانيين في العالم الإسلامى آلا يديروا ظهورهم لهذه الحقيقة، التي قصدت لتأكيدها، أن استهشد برأي كاتب موثوق فيه كطرابيشى . وأعتقد أن هذا الاختلاف بين طبيعة الاسلام والمسيحية، يوجب علي العلمانيين في العالم الإسلامى الأخذ بحذر بتجربة ومفاهيم العلمانيين في الدول ذات الخلفية المسيحية. بل وأكثر من ذلك ، أعتقد أن عليهم مراجعة فعالية الحل العلماني لمشكلة العالم الإسلامى الحالية فطبيعة الإسلام التي تتلبس النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى، قد تجعل من المحاولات العلمانية لحل المشكلة بمثابة حرث في البحر ، لأن المعتقد الديني فى العالم الإسلامى لا ينحصر في العقيدة والأخلاق الشخصية والعابدة وانما يتعدى ذلك للنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وببساطة شديدة يمكن أن يتبدد المجهود العلماني بتلاوة سلفي لجزء من آية واحدة ، وهو ومن لم يحكم بما انزل الله ، فأولئك هم الكافرون» بتلاوة نص مثل هذا لشعوب تسودها الأمية والجهل ، يمكن أن يتبدد أي جهد علمانى .

ولعله من الغريب أن «عاطف» نفسه يرى أن الدينويين (وهم المسلمون التقليديون)، لن يقبلوا المفاهيم والآليات العلمانية للتحديث فهو حين وصف مفاهيم النعيم وآلياته بأنها علمانية مضي ليقول تحت عنوان «الدولة العلمانية الملتبسة» أن : «الدينوى لن يقبل المفاهيم والآليات التي يتأسس عليها فهم تلك الشرعية» فلماذا إذن يصر علي العلمانية ، طالما أنها لن تقبل من الدينويين؟ ألا يقتضي هذا الحكم من العلمانيين أن يبحثواعن منهج آخر للتحديث ؟

(ب) الأمة وكيلاً للسيادة الآلهية

وقول عاطف عن كيفية تحويل النعيم لمفهوم دينى كمفهوم الحاكمية أو السيادة الآلهية إلي مفهوم علمانى، يتحويل السيادة إلي الأمة، انما هو قول مبعثه فصله بين الدين والمكتسبات البشرية، ذلك الفصل الذى يقوم في اذهان الدعاة الاسلاميين السلفيين ايضاً.

والأمة ليست مُنابة في التنفيذ فقط، وانما هي صاحبة السيادة من الناحية العملية ، ومفهوم الحاكمية إنما هو مفهوم قام لتبرير اعتبار أن شخص ما، هو ظل الله في الأرض ، بحيث أنه العارف الوحيد بمشيئة ومرضاة الله، وأن معارضته لا تعتبر مقتصرة علي شخصه أو ارائه أو سياساته ، وإنما هي كفر بالله ، وبالتالي فإذا شئنا التعبير بلغة الحاكمية هذه، عن ما قاله النعيم ، فإننا نقول : أن ظل الله في الأرض ليس شخصاً يدعى أنه الأعلم بالله، مما يوجب طاعته وانما ظل الله في الأرض هو الأمة في مجموعها ، هذه الأمة تمارس السيادة ديمقراطياً، وإن كان هنالك من يدعي علماً بالله أكثر من غيره فليس أقل من أن يقنع الآخرين بعلمه ليشكل أغلبية وليس لأحد سلطان يدعيه علي الآخرين إلا سلطان الإقناع الذي يشكل به اغلبية تلتزم الدستور وترعى الحقوق الاساسية .

والاجابة علي التساؤل عمن له حق التفسير : فكل شخص له حق التفسير وابداء الرأى ، ولا سلطة محتكرة في هذا الشأن لشخصه أو لأشخاص بمواصفات معينة وما يجد سبيله للتطبيق هو رأى الأغلبية .

أماعن طبيعة النصوص ، فطالما أن الفيصل في الأمر هو رأي الأغلبية ، فلا أظن أن هنالك مشكلة مع النصوص لاسيما إذا وضعنا في اعتبارنا أن المنهج المطروح نفسه يشتمل علي كيفية التعامل مع النصوص ، من حيث تاريخيتها وحكمتها وغير ذلك ، ومن حيث أن فهم وتفسيرالناس لها ليس هو هي ، بل هو رأيهم عنها.

أما التساؤل عما إذا كانت الاقلية المثقفة ستطالب بالتسليم لتفسيرالاغلبية للنص، فهي لا تطالب بالتسليم، وإنما تفسير الاغلبية سيجد مجاله للتطبيق وفي هذا الإطار سيكون حق الاقلية في التعبير عن رأيها ومحاولة الاقناع به لكسب أغلبية ، محفوظ بقواعد الممارسة الديمقراطية نفسها وحين تصبح الاقلية اغلبية، سيجد تفسيرها مجاله للتطبيق العملي . وإذا كانت هذه الاقلية تري وضع اعتبارخاص لرأيها باعتبار علو ثقافتها ، فعليها أن تبرز ثقافتها في قدرتها علي إقناع الآخرين وتشكيل اغلبية والقول بغير ذلك ، كان هو المدخل لسلطة الفقهاء ورجال الدين.

ولا أعتقد أن دولة كهذه هي دولة دينية بالتصورالذي يرفضه عاطف، ولا هي تسمي دينية ، ولا تنص في دستورها أو قوانينها علي أن الاسلام ، أو أي دين آخر ، هو الدين الرسمي أو دين الاغلبية أو شيئاً من هذاالقبيل ، ولا تربط صلة خاصة بأي دين ولا بنص دستورها أو أي قانون أخر فيها علي أن القرآن أو أي كتاب سماوى آخر هو مصدر من مصادر التشريع لأنه يجب ألا يكون من شأن الدساتير تحديد مصادرالتشريع ، بل تحديد المعايير التي يجب أن يستوفيها أي تشريع مزمع، بصرف النظر عن مصدره أو سنده بل ليس فيها تعليم ديني علي النحو المعروف اليوم، ولا تعليم ديني من أي نوع بإزاء التعليم المدني (محمود طه، تعليم رسائل ومقالات ، الجزء الثاني). هذا ، وآمل أن يكون في ذلك إجابة علي تساؤلات عاطف تحت هذا العنوان.

(ج) اضفاء الشرعية الدينية :

الوسيلة والهدف:

أورد عاطف قول النعيم الذي يحدد فيه الهدف من مشروعه الفكري بأنه «المساهمة في تغيير مفاهيم المسلمين ومواقفهم وسياساتهم علي أسس اسلامية لا علي أسس علمانية» ولكنه رغم ذلك، ذهب ليقول في مقدمة مقاله: «والهدف النهائى الذى يسعى إليه النعيم هو اضفاء الشرعية الدينية علي القانون العام في الدولة الحديثة» وكرر هذا القول في معرض حديثه عن تناقض التأسيس العلمانى لدولة دينية ، وبني عليه جل رؤيته النقدية .

ولا أعتقد أن هناك مبرراً كافياً لعاطف ليحدد هدف النعيم علي هذا النحو أولاً لأنه

وقف علي تحديد النعيم لهدفه، واورده. وثانياً لأن الواقع الذي جاءت فيه مساهمة النعيم لتغييره، هو واقع يملى فيه السلفيون رغبتهم في ضرورة إضفاء الشرعية الدينية علي القانون العام في الدولة الحديثة علي النحو المعروف عنهم ، وهو ما يقاومه النعيم ، بل هو جوهر مشروعه وثالثاً ، وحتي بفرض ان وصف عاطف لمشروع النعيم علي هذا النحو ينطلق من رؤية تحليلية يري بموجبها ان مشروع النعيم لا يتطابق مع وصفه اياه، لكونه يحمل بذور فنائه في داخله مثلاً، فإن النعيم قد أوضح في كتابه انه لا يري ان هناك ثنائية في الشرعية - أى انه ليست هناك شرعية دينيه وشرعيه وضعية وذلك حيث أوضح بأن الشرعية الدينية حتي في جانبها الموحي به من الله ، إنما هي وضعية لأنها لا تجد سبيلها إلي الواقع العملي إلا عن طريق الفهم البشري، الرهين بمعطيات وضعية وتاريخية (١٧). وهذا ما اورده عاطف عن النعيم، وكان من الممكن أن يكون له فيه غنى ولكن ربما جاء اللبس من عبارة النعيم بأننا متي شخصنا وعالجنا المشكلات التي اسهمت في ظهور العلمانية قد يتسني لنا اضفاء الشرعية الدينية الاسلامية علي القانون العام في الدول الاسلامية بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخياً بالربط الوثيق بين الدين والسياسة .

وهذه الجملة لا تعني أن ذلك الاضفاء هو الهدف ثم انها تشمل علي مصطلحين ، هما الشرعية الدينية والقانون العام » وبالتالي ، لابد من فهم قول النعيم في إطار ما يعينه هذان المصطلحان عنده وفق ماجاء في كتابه، وليس عن طريق اخذها بالتجريد الكامل الذي يسقط عليهما كل الرواسب التاريخيه فالقانون العام المقصود، هو القانون العام المتسق مع المفاهيم المعاصرة ، من حقوق الإنسان ومعايير الدستورية ، إلي آخر ما تحدث عنه النعيم ، والشرعية الدينية المقصودة، هي ليست المعروفة تاريخياً والتي تقوم علي عبادة النصوص دون فكر فى إطار مبدأ الحاكمية المعروف وعلي اشتراط مؤهلات خاصة لممارسة تفسير النصوص غالباً ما تنطبق علي الحاكم وحده أو تشتمل معه علي عدد من الفقهاء الدينيين المتحالفين معه ، وعلي تكفير المعارضين لرأي الحاكم أو سياساته ، وغير ذلك من المفاهيم المناقضة لمبدأ الارادة الشعبية الذي تقوم عليه العلمانية .

لقد حدد النعيم مرامي مجهوده بأنه المساهمة بحل يقوم علي أسس اسلامية تهدف للمواءمة بين التزام المسلمين بالقانون الاسلامي وبين انجازات وثمار العلمانية(٣٤). والقانون الاسلامي المعني هنا ، ليس هو القانون الاسلامي الذي يتحدث عنه السلفيون المسلمون(الشريعة التقليدية) الذي انتقده النعيم ، وإنما هو القانون الاسلامي المطور، الذي عرض سماته الاساسية.

وتجيئ أهمية هذه المواءمة من أن العقبة التي تقف الآن امام قبول المسلمين للمنجزات البشرية المعارضة ، هي اصرارهم علي

الشريعة الدينية علي الطريقة القائمة في اذهانهم ، والتي تعتبر أن الشريعة التقليدية صالحة لكل زمان ومكان بحكم انها من الله، وبحكم انها ما طبقه اسلافنا الذين هم خير منا ووفقاً لهذا المفهوم، فإن المنجزات البشرية المعاصرة تعتبر لديهم نقيضاً للشرعية الدينية وهذه العقبة لا يواجهها العلمانيون بمحاولة وضع الشريعة التقليدية في إطارها التاريخي، وإنما بالقول بضرورة استبعاد الدين من شئون الدولة وقد نتج عن هذا شد وجذب ، ليس بين العلمانيين والمهووسين فحسب ، بل بين العلمانيين وعامة المسلمين وواضح ان هذا الشد والجذب يحول دون حل المشكلة ، لأن كل فريق يطالب الآخر بالتخلى عما لديه، علي الأقل في نطاق يدعي كل منهما أن ما عنده (من دين أو مفاهيم وضعية) أصلح وواجب مما عند الأخر . وهذا ، في تقديري ، مما يجعل مشروع النعيم أكثر عملية ، لأنه لا يقوم علي الغاء أحد الاعتبارين (الدين أوالمفاهيم الحديثة)، إنما يقوم علي إبقائها بجانب بعضهما ، لكونهما لا يتعارضان إلا لأسباب تاريخية مرتبطة بالتشريع الديني، فالنعيم يري أن هذا الواقع يملي ضرورة اضفاء شرعية دينية المراد اضفاؤها لهذا الغرض، ليست غاية، وإنما هي وسيلة لخلق المواءة المطلوبة وهذه المواءمة تمليها ضرورة التوفيق بين تراث المسلمين والمنجزات المعاصرة بدلاً عن مطالبتهم بالغاء تراثهم للأخذ بتلك المنجزات وهي مطالبة خاطئة وغير عملية طالما كان من الممكن التوفيق بين التراث الثقافي للشعوب الاسلامية وبين هذه المنجزات.(انظر : محمد اركون، أين هو الفكر الاسلامى المعاصر، ص٢٦). وهذه المطالبة هي ما يفعله علمانيو العالم الاسلامي مريحين انفسهم من عناء محاولة التوفيق هذه ، أو مستسلمين لرجال الدين بإحتكارهم للدين والحديث عنه وتفسيره.

هذا ، والنعيم يرى أن الدين ، وفق الفكر الذى يتبناه، لاتقتصر قدرته علي التحديث في تيسيير قبول المنجزات العلمانية الحاضرة فقط، بل يمتد ليكون هو نفسه مصدراً ثقافياً غنياً لمعالجة شئون الدولة والمجتمع ، في إطار لا عودة فيه بالطبع لمفاهيم الشرعية الدينية المعروفة تاريخياً وعدم عودة هذه المفاهيم هو ما اشار اليه بقوله بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخياً بالربط الوثيق بين الدين والسياسة وهذا هو مطلوب الحداثة الذي تواجهه الآن العلمانية في الغرب، والذي خلق مناداة بميثاق جديد للعلمانية يذيب القطيعة التاريخية بين الدين والدولة ، التي ربما بررتها ظروف القرن الثامن عشر(محمد اركون ، المرجع السابق ص٣٧).

والفهم الذي طرحه النعيم للدين في هذا الاطار لا يمكن أن ينفتح من ورائه الباب مرة أخري لأي دولة ثيوقراطية أو طائفية كما يخشي عاطف فليس فيه فصل بين ما هو سماوي وارضي، بل ان الارضي يجب أن يستديم بمنطوق السماوي نفسه وليست فيه سلطة للفقهاء وليس فيه اذعان للنصوص ،

وليس فيه ما يسمي بقوانين سماوية غير خاضعة لإعمال العقل . فوفق فهم النعيم، لا تعدو النصوص الدينية أن تكون بمثابة مؤشرات لقيم ومفاهيم ثقافية (قل مبادئ انسانية). هذه القيم والمفاهيم مدارها المجتمع المدني، وبتأثره بها ، تجد مجالها للتشريع، الذي تضعه الاغلبية ، باعتبارها القيم الثقافية السائدة في المجتمع فالتشريعات اصلاً إنما تجيئ وفقاً للثقافة السائدة . والدول لا تقوم علي غير شرعية والشرعية التي تقوم عليها الدول العلمانية الآن، هي اتساق نظمها مع المفاهيم (العلمانية) السائدة فإذا جاء اليوم الذي تكون فيه المفاهيم التي تقاس بها شرعية الدولة ذات مكون ديني ، فإن الشرعية المحكومة بتلك المفاهيم لا تسمي شرعية دينيه ولا شرعية علمانيه وانما هي شرعية ثقافية حرة متعددة التكوين ومنصهرة في بوتقة واحدة تصبغ الحياة في جميع جوانبها وتعترف بالديمقراطية وبالحرية بجميع صورها وطبيعة تأثير الثقافة الدينية بهذا المعني ، تشابه طبيعة تأثير الثقافات السائدة لأن من حقوق الإنسان ومعايير الدستورية وأسس العلاقات الدولية ومبادئ العدالة الجنائية وغير ذلك من المفاهيم السائدة التي التي تعتبر الآن هي محك الشرعية ، ويقبلها الناس دون أن يشعروا بأن اعناقهم ملوية بغير قناعتهم، ودون أن تكون اعناقهم ملوية فعلاً وهذه القدرة للدين ، تسلم له بها العلمانية نفسها ، وفقاً لما اوردناه عن عاطف اعلاه وذلك في حديثه المتعلق بأن الدين وحده هو القادر علي الاجابة علي التساؤلات المتعلقة بمعني الوجود الإنساني، وبأنه يفتح المجال أمام قدرات الانسان وامكاناته المعرفية والحضارية لتنظيم حياته علي النحو الذي يحقق انسانيته بدرجات متزايدة الكمال . فإذا كانت العلمانية تسلم للدين بهذه القدرة المتفردة والكبيرة ، فلماذا تريد اقصاءه عن الدولة نهائياً ودون عودة ؟ ولماذا لا يعتبر محكاً للشريعة مع ، أو حتى بدلاً عن، الوسائل والمفاهيم الاخري القاصرة عن هذا المدي بحكم عاطف نفسه عليها ؟ إن موقف العلمانيه بإبعاد الدين عن الدوله موقف تاريخي برره وما يزال يبرره شكل الدين الموجود وهو عليها ؟ إن موقف العلمانية بإبعاد الدين عن الدولة موقف تاريخي برره وما يزال يبرره شكل الدين الموجود، وهو الشكل التوتاليتاري المنغلق ، أما إذا كان ممكنا أن يساهم الدين في معالجة شئون الدولة والمجتمع متخلياً عن أي نزعة توتاليتارية ، فلماذا نرفضه ونقصيه؟

ويعتقد عاطف أن النعيم يقطع التسلسل المنطقي لمشروعه ، بالحديث عن الشرعية الدينيه وبصرف النظر عما أوردته أعلاه فإن «عاطف» يري أن المخرج الفعلي من تلك الاشكالية يتمثل في إضافة شيئ آخر لمشروع النعيم، وهو : فهم النصوص التشريعية في القرآن، علي أنها نصوص دنيوية، ليس لأن موضوعاتها دنيوية بحتة، بل أيضاً لزن سياقها التاريخي وخصائصها اللغوية والمضمونية

أيضاً لغوية بحتة بإعتبارها خطاباً موجهاً إلي عرب الجزيرة في القرن السابع وليس إلينا نحن في القرن العشرين.

فإذا كان يقصد النصوص التشريعية التي قامت عليها الشريعة ، فهذا أمر اتفق معه فيه، وأعتقد أن كتاب النعيم يعطيه ، بل أنه هو الأساس الذي يقوم عليه، وهو مقتضي تاريخية النصوص أما إذا كان يسحب ذلك علي بعض النصوص الأخري التي تشكل مبادئ عامة، نسخت في حق عرب الجزيرة في القرن السابع، وهي تصاقب مفاهيم اليوم ويمكن أن تكون متوكأ للتشريع في مستواها ، فذلك أمر اختلف معه فيه فالنصوص الدينية تقع في مستويين : مستوي القصور والوصاية وعدم المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهو ما وقع عليه التفصيل في القرن السابع الميلادي . ومستوي الحرية والمساواة والديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وهو ما يمكن أن يقع عليه التفصيل في مقبل الايام علي هدي المكتسبات المعاصرة ورغم ذلك ، فإنه ليست هناك سلطة تقسر الناس علي تلك النصوص أوالمبادئ العامة إلا سلطة قناعتهم بضرورة تنظيم حياتهم وفق مفاهيمهم. ولا اخال «عاطف» يقصد تلك النصوص التي تشكل مبادئ انسانية عامة ، لأنه في حديثه تحت عنوان (تأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلى) قال : غير ان سياق الموضوع يسمح لنا بأن نتصور أن ما يمكن أن نسميه جوهراً أو كلية للنص الدينى هو المبادئ الانسانية العامة التي لا يختلف عليها أحد مثل العدالة والمساواة والحرية ، والتضامن الانساني وهي مبادئ لا ينفرد بها دين دون سواه ، ولا تنفرد بها الاديان دون الفكر الانساني العام».

ومن ثم ، فإن النعيم حين يقول أنه لا ينادي بأن يقتفي القانون الاسلامي اثر التطورات الحديثة فحسب ، فهو انما يقصد أمرين: اولهما، هو اقناع المسلمين المعاصرين بأن الأخذ بالتطورات الحديثة يتماشي مع الاسلام، وثانيهما: هو أن الاسلام بمبادئه العامة التي لم يقع عليها التفصيل في الماضي ، يمكن أن يقود الفكر البشري لما عجزت عنه الفلسفات حتي الآن ، كالجمع بين الديمقراطية والاشتراكية في جهاز حكومى واحد ، علي سبيل المثال .

إن الدولة ليس لها أساس ثابت من الدين بل هي ناتجة عن استغلال له أو فهم مغلوط أو مرحلي له ، في حين يري عاطف أن الدين متي ما سمح له بتواجد فى إطار الدولة والمجتمع المدني ، حتى ولو كان تواجداً ثقافياً ، فإن الدولة الدينية ستعود بكل صورها القائمة وهو بالتالي يسحب مفاهيم الدولة الدينية التاريخية علي المستقبل ، دون أن يضع في اعتباره انها ستتغير بالكامل، وفقاً للمنهج الذي طرحه النعيم ، علي ايسر تقدير ، ولكني اعتقد أن المفاهيم الدينية لدولة المستقبل ، لا تسمح بعودة تلك الصور بل ، أكثر من ذلك ، أعتقد أنها ستنفخ الروح في الهياكل الكبيرة التي

اقامتها الحضارة الحديثة ، وتسهم في توجيهها الوجهة السليمة ، وتجعل تطبيق مفاهيمها ممكناً ، بما تشيعه من تربية ومن مفاهيم قائمة علي اجاباتها العلمية علي تساؤلات المعنى.

ولقد يتساءل عاطف ، من جراء هذا القول ، عما يهدف اليه النعيم إن لم يكن يهدف لاضفاء الشرعية الدينية علي القانون العام. وبإختصار فإن هدف النعيم هو إحداث ذلك التطوير ، الذي يستهدف في جانب من جوانبه الغاء قدسية النصوص الدينية القائمة كبديل مطلق عن الفهم، والتي ساقت لرفض ما يجب ان يستدمج بمنطوق الدين نفسه ويكفى أن النعيم يستخدم لتحقيق ذلك الغرض ، آليات وصفها عاطف بأنها تمكن في النهاية من فهم النص الديني فهما يجعله متفقاً مع مفاهيم الدستورية والقانون الحديث والقانون الدولي وحقوق الانسان» وأول الغيث قطرة .

(د) شرعية دينية لا شريعة وضعية

وهنا يتساءل عاطف عما يقصده النعيم بقوله ان الشرعية كما طورها الفقهاء هي وضعية وليست دينية وهو يتساءل عما إذا كان ذلك يعني أن هنالك شرعيتين، احداهما شريعة النص الديني التي هي بحكم مصدرها دينية، وشريعة الفقهاء التي هي بحكم كونهم بشراً وضعية ، أم أن ذلك يعنى أن الشريعة لكونها نظاماً للحقوق والواجبات الحياتية هي بطبيعة موضوعها وضعية حتي لوكانت نصاً دينياً ويقول أن ذلك مالم يوضحة النعيم صراحة .

وأعتقد أن النعيم قد أوضح ذلك ولكن قبل الخوض في ذلك ، يجدر توضيح أمر ، لا يحتاجه عاطف، ولكن ربما احتاجه قراء آخرون، ذلك هو : أن وصف الشريعة بأنها وضعية ، لا ينطوى علي إنكار بأن شقا منها موحي به من الله، وانما هو تعبيرعن انها ليست امراً مقدساً يجب عدم التفكير فيه، ويجب الاذعان له بصرف النظر عن أي اعتبار آخر ، كما يقول التقليديون، ذلك أن القرآن لم ينزل ليقابل بالتقديس الا كبديل عن الفهم إذ أن التفكير هوالغاية من انزاله ، وفي ذلك يقول القرآن : « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، ولعلهم يتفكرون».

أما عن توضيح النعيم لذلك ، فعبارة الشريعة ، كما طورها الفقهاء ، تعني الشريعة ككل واحد ، بشقيها النصي والفقهى ووضعية الشريعة بهذا المعني تجيئ من أبواب شتى .

أولاً وطالماً كان جزء من هذا الكل وضعياً وهو الجزء الفقهى الذي هو اجتهاد بشري فإننا لا يمكن أن نعتبر هذا الكل دينياً ، لاشتماله على ما هو وضعي بالمعني الحرفي للكلمة

وثانياً : لأن النصوص نفسها ، كما قال النعيم « لم تجد سبيلها إلي التطبيق العملي في سلوك المسلمين وإدارة امورهم إلا عن طريق الفهم البشري الذي لا يمكن إلا أن يكون في الإطار التاريخي والمنظور المعرفي والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون لفهم وتطبيق

الوحي الالهى . ويترتب علي ذلك ان فهم المسلمين للمصادر الالهية للتشريع الاسلامي لابد أن يختلف بأختلاف الزمان والمكان(١٧) وهذا ما اراده عاطف عن النعيم وبالتالي، فطالما أن ما يجد سبيله إلي الواقع من النصوص هو فهم البشر لهم وطاقتهم عليها ، فإن ذلك يعد وضعياً، وخاضعاً للتغيير بإختلاف الفهم والزمان والمكان ، ويجب أن لا يكون محط التقديس الأعمي الذي يقابله به البعض.

وثالثاً : فإن وضعيته تجيئ من طبيعة موضوعة وهو الحقوق والواجبات ، فى إطارمجتمع ليس جامداً وإنما هو متطور ومتغير.

وتجدر الملاحظة بأن مما يقتضي وصف الشريعة بأنها وضعية هو رأي السلفيين بأن تبديل التشريع هو سمة ولازمة من لوازم التشريعات الوضعية ، بدعوي انها لكونها نتاج عقل بشري ، ناقصة ومعيبة ، مما يتعين معه نسخها بأخري متي ما ظهر عيبها وضيقها ، وإن تلك اللازمة لا تنطبق علي التشريعات الدينية لأنها صادرة من الله العليم، وواضح بالطبع خطل هذا الرأي ، فالتشريعات الوضعية رغم امكانية اشتمالها علي عيب يمكن أن يدركه البعض لحظة صدورها ، إلا أن عملية الغائها تعود اساساً إلي تطور المجتمع من المرحلة التي اقتضاها ذلك التشريع إلي مرحلة أخري تقتضي تعديلة أواستبداله كلياً بآخر. هذه الحركة وهذا التطور في المجتمع لا يراها السلفيون، ومن أجل ذلك لا يتصورون ان الله لا يشرع لكماله وإنما لمجتمع متغير وبسبب عدم وجود تصور لأن المجتمعات تتطور ، قفل الفقهاء باب الاجتهاد في القرون الوسيطة بحجة كافية ماكان موجوداً من نصوص واجتهادات .

ويتساءل عاطف هنا عن الفرق بين اضفاء شرعية دينية علي شريعة وضعية وبين أن تكون هذه الشريعة دينية، طالماً أن الشريعة الدينية هي مصدر شرعيتها في كل الاحوال والفرق ببساطة أن النظر إليها كشريعة دينية مقدسة لا يجوز التفكير فيها أو تعديلها لتوائم حاجة الناس وتحل مشاكلهم ، فضلاً عن انه غير صحيح ديناً وعقلاً ، فهو يحرم المجتمعات من الاستفادة من المفاهيم التي تستجد بتطور المجتمعات البشرية في حين انها حين ينظر إليها كشريعة وضعية اقتضاها المستوي البشري الذي كان قائماً لحظة تشريعها تكتسب المرونه والحركة والحيوية لتستوعب المستجدات كما أن الشرعية الدينية المعنية في الحالة الاولي هي شرعية النصوص المقدسة ، في حين أن الشرعية الدينية في المستوي الثاني هي شرعية المبادئ الإنسانية العامة التي تأخذ دلالتها العملية من حالة المجتمع وثقافته التي تنصهر فيها المفاهيم الدينية مع المفاهيم الوضعية.

(هـ) هل مفاهيم وآليات النعيم علمانية؟

يقول عاطف ان النعيم يقيم مشروعه

التطويري بأكمله علي ثمار العلمانية. ولقد حاولت أن أفهم انه يعني بهذا القول، أن النعيم يهدف لاستدماج المنجزات العلمانية في الدين وهذا أمر أوضحه النعيم عن مشروعه (١٦)، وهو أمر يحمده عاطف ، وإن كان يخشي مغبة نتائجه بمنهج النعيم . ولكن «عاطف» اوضح قصده بقوله « فالآيات التي يستخدمها النعيم ، والمفاهيم التي يؤسس عليها تقييمه للشريعة ، مثل الدستورية والمساواة أمام القانون ونظم وآليات القوانين والنظام الدولي وحقوق الإنسان، هي مفاهيم علمانية واوضح في موضوع آخر وصفه لها بأنها مفاهيم علمانية ، بأنها مستمدة من الفكر الانساني ومن الخبرة التاريخية البشرية .

وبالتالي لم استطع أن أفهم من هذه الأقوال، سوي أنه قصد بها أن يناقض زعم النعيم حين قال أنه يستخدم أسساً اسلامية لا علمانية في مساهمته في مهمة التغيير(٣٤) . ورغم أني أري أن ذلك هم لا يليق بعاطف، إلا أن سعيه لنسبة كل مفاهيم وآليات النعيم إلي العلمانية يؤكد فهمي لعباراته علي هذا النحو ولكنى لا اعتقد أن النعيم قد سعي لاحتكار أي قيمة إيجابية للدين علي حساب العلمانية ، وما كانت تلك معركته بل أعتقد أنه اعطي العلمانية كثيراً، للحد الذي ساق « عاطف» ليصفه بأنه يتغنى بثمارها لكن ، والحال كذلك ، لابد من التعرض لما اورده.

وقبل أن اناقش الاسس التي بني عليها عاطف وصفه لمفاهيم وآليات النعيم بالعلمانية، أسوق بعض ما اورده مما يشير إلي عدم اتساق منه في هذا الوصف فهو قد قال في مقدمة مقاله أن النعيم « يستحدث آليات مفاهيميه ليعالج بها مصادر اشكالات الشريعة مستهدفاً تجاوزها وقال تحت عنوان « آليات التحديث» عن النعيم : « وهو يدرك أن الآليات الداخلية للشريعة التقليدية لا تسمح بهذا التجاوز ، لذلك يتبنى آليات يستمدها من الرؤية الحديثة التي تستوعب مفاهيم وقيم ومعارف العصر الحديث » والرؤية الحديثة المعنية هنا ، هي الرؤية الدينية القائمة علي وضع النصوص التشريعية الدينية في إطارها التاريخي، وإلغاء مفعولها حين تستنفد غرضها بإعمال مبدأ تداول النسخ الذي صاغه الاستاذ محمود طه، الذي يتبني النعيم فكره وواضح من العبارة أن هذه الرؤية ليست علمانية ، ولكنها تستوعب المفاهيم العلمانية ، فكيف يقول بعد هذا كله ، أن مفاهيم النعيم وآلياته علمانية ؟

ثم دعنا نري مبررات وصفه لها بأنها علمانية فهو يقول أن هذه الآليات والمفاهيم علمانية لأنها مستمدة من الفكرالإنساني والخبرة التاريخية البشرية !! فهل الفكر الإنساني والخبرة التاريخية البشرية ، كلها علمانية ؟ ومتي نشأت العلمانية حتي ننسب إليها الفكر الإنساني والتجربة التاريخية البشرية برمتها؟ وإذا كان يقصد العلمانيه كمرادف لما هو بشري ووضعي ، وليس بمفهومها موقفاً سياسياً محدداً ، ألم يكن للأديان أي أثر في ارساء أو ترسيخ ما هو

وضعي؟ ألا ينطوي مثل هذاالقول علي اختزال كامل لأثر الأديان في الحضارة الإنسانية ؟

أما نسبة مفاهيم حقوق الإنسان وغيرها للعلمانية ، فإن النعيم قد أراح غيره بأن وصفها بأنها منجزات علمانية،(٣٤). وأما نهجه في قبولها ومناداته بضرورة استدماجها، حتي وإن كانت كلها نتاجاً بشرياً محضاً لا أثر للدين فيه فلا يعتبر نهجاً علمانياً. وذلك لأن الدين نفسه لا يقف في معاداة المكتسبات البشرية بل يعتبرها جزءاً منه متي ماكانت متمشية مع غرضه وغرضه هو كرامة الإنسان.(محمود طه، الاسلام وانسانية القرن العشرين) فالقرآن مثلاً، ينص علي : «خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين» . والمعروف هو ماتعارف عليه الناس وتواضعوا عليه كأساس لعلاقاتهم . ومفاهيم ومواثيق حقوق الإنسان والنظام الدولي وغيرها ، هو ما تعارفت عليه إنسانية القرن العشرين كأساس للعلاقات وبالتالى فإن الدين نفسه يأمرنا بالأخذ بها ، طالما كانت متمشية مع غرضه.

وأما وصف عاطف لمفاهيم النعيم وآلياته بأنها «جميعاً إنما هي ثمرة توجه علمانى لتحديث الفكر الدينى » فهو وصف مستغرب ، لأن التوجه العلمانى لا شأن له أصلاً بتحديث الفكر الدينى وإن قصد بذلك أن يقول بأنه ثمرة مفاهيم علمانية يهدف بها لتحديث الفكر الديني فذلك أمر يجب أن يكون محموداً من العلمانيين، لأنه يختصر معركتهم مع رجال الدين.

أما وصفه لآليات النعيم بالعلمانية ، فقد برره بقوله « من حيث انها تستهدف تجاوز سلطة النص» فهو إذن يري أن كل ما يستهدف تجاوز سلطة النص علماني .

فهل التحليل التاريخي للنصوص لتجاوزها بسبب استنفاد حكمتها أو تغيير الواقع الذي املاها توجه علمانى ، أم مبدأ عرفته الاديان منذ القدم باختلاف تشاريعها؟ فالمسيح ، مثلاً أحدث تطويراً في التشريع اليهودي ، وكان يستخدم فى ذلك أسلوبه الشهير الذي يحكيه قوله : «سمعتم انه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من ضربك علي خدك الأيمن فأدر له الأيسر كذلك ؟ وكان يقول لأتباعه في ذلك : « لا تظنوا إني جئت لأنقض الناموس، ماجئت لأنقض ، بل لأكمل» (إنجيل متى) ودون الخوض في كيفيه التكميل التي يقصدها المسيح فان ما قام به يعتبرعملاً دينياً ومنهجاً دينياً ولا يمكن اعتباره بحال توجهاً علمانياً كما انه مثلاً ، فسر تبديله لشريعة موسي في الطلاق لسائليه بقوله: « إن موسي من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم» (متي) وهو بهذا يشير لمراعاة الدين في تشريعاته لمرحلة التطور البشري.

بل أن التجربة الدينية ، حتي في إطار الدين الواحد ، شهدت وضع النصوص الدينية فى إطارها التاريخي ومبدأ النسخ فى القرآن ، وثبوته بوجود نصوص منسوخة بسبب عدم ملاءمتها للواقع انئذ، خير دليل علي أن الدين استخدم آليات استهدفت تجاوز سلطة النص. ولا يطعن في تلك الآليات انها ايضاً نصوص ، وذلك لأن عبارة عاطف تفيد انه يري أن كل ما يستهدف تجاوز سلطة النص ، علمانى فإذا تجاوزالمسيح، وتجاوز الاسلام ، سلطة

النصـــوص بأخـــري، فـــذلك يعني أنه ليس بالضـرورة أن يكون كل مـا يسـتـهـدف تجـاوز سلطة النص علمـانى . كـمـا أن تجـاوز النبى للنص القاضي بقتل المرتد، في حادثة رسولى مسيلمة التي اشرت إليـها تحت عنوان تجنب اشكالية الحديث النبوى، لا يمكن اعتباره عملاً علمـانيـاً علي النحـو الذي يقـصـده عـاطف والحديث الآخر المتعلق بزيارة المقابر ، الذي اوردته تحت نفس العنوان ، يوضـح أن النص الديني الذي صدر في إطار تاريخي ما ولحكمة معينة يستوجبها ذلك الاطار ، قد الغي بتغيير الاطار التاريخي واستنفاد الحكمة من النص، فهل هذا عمل علمانى ؟

والغاء سلطة الفقهاء ليست توجهاً علمانياً، بل انها مجرد اعمال للمبدأ الاسلامي الراسخ المـتـمـثل فى « لا كـهـنوت في الاسـلام، الذي انحرف البعض عنه لاستغلال الدين لمصالحهم الدنيوية .

والآلية التي تهدف لتضييق التطبيق العملي للحـدود ، لا يمكن وصـفـهـا بأنـهـا ثمـرة توجـه علمانى فتضييق تطبيق الحدود عملياً، هو عمل ديني في المـقـام الأول فيكفى أن أشـيـر هنا للحقيقـة التاريخيـة المعروفة بـأن حد الزنا لم يطبق خلال العهد النبوي إلا بالاعتراف، ثم أنه كان اعـتراف ملـحـاح يعـرض عنه النبى ويقول لصاحبه : لعلك قبلت » لعلك لا تعرف الزنا !! ثم هو يحضـهم علي عـدم كـشف الستـر عنهم بالاعتراف ثم انه يلقن المتهمين الانكار ، حين يجـيئ بهم بعض المـغـالين ويشـهـدوا عليـهم ، فيقول للمتـهم : أسـرقت؟ قال لا !! فـهل التوجه لتضييق تطبيق الحدود عملياً ، يعتبر رغم هذا توجـهاً علمانياً أم يعتبر عملاً دينياً يقوم علي أساس راسخ ؟.

إن النعـيم لم يبـدد جـهـده في مـحـاولة الانتـصـار للدين علي العلمـانيـة فـهـو ، وفـقـاً للفكرالذي يتبناه، يرى أن المجتمع البشري ، مثل الفرد البشرى، لا يسير علي رجل واحدة، وإنما يسير علي رجلين، هما رجل المادة ورجل الروح - أو قل إن شئت، ما هو ارضي وما هو سـمـاوي. (مـحـمـود طه، الرسـالة الثـانيـة من الإسلام).

هذا ولقد كان مقال الاستاذ عاطف ممتعاً وموضوعياً، وأرجو أن يكون قد وفقت في تناول الجوانب التي آثارها .

المراجع

١- محمود طه : (١) الرسالة الثانية من الإسلام (٢) القرآن ومصطفي مـحـمـود والفـهم العـصـرى (٣) الدسـتـور الإسلامى نعم ولا (٤)رسائل ومقالات، الجزء الثاني (٥) لا إله إلا الله.

٢- محمد اركون : أين هو الفكر الإسلامى المعاصر ؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الأولي ١٩٩٣، دار الساقي ، ببيروت، لبنان.

٣- جورج طرابيشى : العلمانية مسألة سياسية لا دينية مقال منشور بمجلة « مواقف » العدد(٧) شتاء ١٩٩٦، دار الساقى ، ببيروت.

٤- عبد السلام هرون، تهذيب سيرة ابن هشام ، الطبعة السادسة، مكتبة السنة القاهرة .

٥- تفسيرالقرطبى ، طبعة دارالشعب.

٦- تفسير الطبرى.

٧- محمود رضا « محمد رسول الله» ، الطبعة الرابعة ، دار الفكر .

٨- الفيروز آبادى ، القاموس المحيط، الطبعة الأولى ، مكتبة الرسالة ، ببيروت لبنان ■

الشرط الاستعماري في الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

محمد أمين الميداني *

مقدمة

يعد النظام الاوروبي لحماية حقوق الإنسان من أكثر الأنظمة العالمية والإقليمية تطورا في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وماذلك إلا بفضل ماأحدثه من آليات حماية تضمن تطبيقا فعليا لهذه الحقوق والحريات. (١)

ومما لاشك فيه بأن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان (اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي تم التوقيع عليها بتاريخ ١٩٥٠/١١/٤ والتي دخلت حيز التنفيذ بتاريخ ١٩٥٠/٩/٣، مضافاً إليها أحد عشر بروتوكولا، تسعة منها (٢) دخلت، حتي الآن، حيز التنفيذ ؛ هي الدعامة الرئيسية لهذا النظام.

وتعترف الأطراف السامية المتعاقدة في هذه الاتفاقية، وحسب ما نصت عليه المادة الاولي: "لكل شخص يخضع لقضائها بالحقوق والحريات المحددة في الجزء الأول من هذه الاتفاقية"(٣).

ولكن ماذا عن المادة ٦٣ من هذه الاتفاقية، وهل يمكن النظر إليها كشرط (استعماري) ؟ تنص هذه المادة علي مايلي:

"١- يجوز لكل دولة، عند التصديق أو في أي وقت لاحق، أن تصرح بإخطار موجه إلي الأمين العام لمجلس أوروبا بأن هذه الاتفاقية تطبق علي كل الأقاليم التي تمارس فيها هذه الدولة علاقاتها الدولية.

٢- تطبق الاتفاقية علي الاقليم أو الأقاليم المبينة في الاخطار اعتبارا من اليوم الثلاثين الذي يلي تاريخ استلام الأمين العام لمجلس أوروبا لهذا الإخطار.

---

* باحث ومدير البرنامج العربي في المعهد الدولي لحقوق الإنسان، ستراسبورج، فرنسا وعضو مجلس أمناء بمركز القاهرة لحقوق الإنسان

٣- تطبق أحكام هذه الاتفاقية علي تلك الأقاليم مع الأخذ بعين الاعتبار الضرورات المحلية.

٤- يجوز لكل دولة قدمت إعلانها تطبيقا للفقرة الاولي من هذه المادة، أو في أي وقت لاحق، أن تصرح فيما يخص إقليماً أو عدة أقاليم مشاراً إليها في إعلانها هذا بأنها تقبل صلاحية اللجنة للنظر في شكاوي الأفراد، أو المنظمات غير الحكومية أو مجموعات من الأفراد، تطبيقا للمادة ٢٥من هذه الاتفاقية".

ونفس السؤال يطرح بخصوص المادة الرابعة من البرتوكول الأول، والمادة الخامسة من البرتوكول الرابع الذي يقر ببعض الحقوق والحريات غير المنصوص عليها في الاتفاقية، والمادة السادسة من البرتوكول السابع، والذين يشملهم هذا الشرط أيضا؟

سنحاول الاجابة، في هذه المقالة ، علي هذه الاسئلة، وذلك من خلال مراجعة تطبيق الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من حيث المكان (القسم الاول). وبالتعرف علي اجتهادات هيئات الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان (القسم الثاني)

القسم الأول: النطاق الجغرافي لتطبيق الاتفاقية الأوروبية

أكدت اتفاقية ڤينا بخصوص المعاهدات علي سريان أحكام أية معاهدة، من حيث المبدأ، علي كامل أقاليم الدول الأطراف فيها.

فنصت في مادتها ٢٩ علي مايلي: " مالم يظهر من المعاهدة قصد مغاير أو يثبت خلاف ذلك بطريقة أخري تلزم نصوص المعاهدة كل طرف فيها بالنسبة لكامل اقليمه"(٤).

ولكن من الممكن أن تستثني المعاهدة بعض الأقاليم من تطبيق أحكامها. وهذا مانصت عليه المادة ٦٣ من الاتفاقية الاوروبية لحقوق الإنسان حيث استثنت "كل الأقاليم أو أياً من الأقاليم" التي تمارس الدول المتعاقدة علاقاتها الدولية من تطبيق أحكام هذه الاتفاقية (أولا) أو يمكن استبعاد هذا التطبيق بسبب اعتبارات "الضرورات المحلية" (ثانيا)، يجب تقديم تصريح يسمح بتقديم الشكاوي الفردية (ثالثا).

أولا: الوضعية الخاصة للأقاليم التابعة

يجب العودة إلي الأعمال التحضيرية للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حتي نتفهم الأسباب التي دعت لاعتماد مختلف فقرات المادة ٦٣.

١- اجتماع كبار الموظفين

تضمن مشروع الاتفاقية الأوروبية الذي اعدته لجنة الخبراء في مجلس أوروبا تنص في فقرتها الاولى علي مايلي:"تطبق أحكام الاتفاقية علي أراضي ماوراء البحار مع الأخذ بعين الاعتبار الضرورات المحلية".

واقترح مندوب المملكة المتحدة لبريطانيا

العظمي وشمال إيرلنده مادة تنص علي مايلي:
"١-يجوز لكل دولة، عند التصديق أو في أي وقت لاحق، أن تصرح بإخطار موجه إلي الأمين العام لمجلس أوروبا بأن هذه الاتفاقية تطبق علي كل الاقاليم أو أي من الأقاليم التي تمارس فيها هذه الدولة علاقاتها الدولية.

٢- تطبق الاتفاقية علي الإقليم أو الأقاليم المبينة في الإخطار اعتبارا من اليوم الثلاثين الذي يلي تاريخ استلام الأمين العام لمجلس أوروبا لهذا الاخطار" (٥).

واوضح هذا المندوب بأن اقتراحه هذا تمليه بعض الأسباب الدستورية التي لاتسمح لحكومته بقبول مشروع لجنة الخبراء. وأصر مندوب إيطاليا، من جهته، علي ضرورة قبول مشروع لجنة الخبراء مؤكدا بأن المشروع يتعلق باتفاقية حماية حقوق الإنسان التي يجب ان يستفيد منها سكان ماوراء البحار . وأيد، من حيث المبدأ، كل من مندوبي الدنمارك والسويد اقتراح مندوب المملكة المتحدة، وبخاصة أن هناك أسباباً دستورية تحول بين هذه الدولة وبين قبول المادة المقترحة في مشروع لجنة الخبراء، مما قد يحول بينها وبين التصديق مستقبلا علي الاتفاقية الأوروبية. ولم يعارض مندوب هولندا مشروع لجنة الخبراء، واكد مندوب النرويج بأنه يقبل كلا من المشروعين(٦).

نلاحظ، بهذا الشكل، بأن مواقف الدول (المستعمِرة) مثل المملكة المتحدة وهولندا كانت متباينة. ومن المستغرب أن مندوب فرنسا لم يشارك، حسب الأعمال التحضيرية، بالمناقشات التي دارت حول هذه المادة في اجتماعات لجنة الخبراء. وقد تم،أخيرا، قبول اقتراح مندوب المملكة المتحدة، مع اضافة فقرة خاصة "بالضرورات المحلية".

٢- اجتماعات الجمعية الاستشارية

لقد كانت المواقف مختلفة بخصوص اعتماد المادة ٦٣ في اجتماعات الجمعية الاستشارية لمجلس أوروبا (٧). فقد عارض كل من مندوبي ايطاليا وفرنسا والدنمارك تضمين الاتفاقية الأوروبية للمادة ٦٣. واقترح مندوب فرنسا، وكان وقتها (ليبولد سنجور) الذي أصبح لاحقا أول رئيس لجمهورية السنغال بعد استقلالها، الغاء هذه المادة كلية من الاتفاقية، لانها تسمح للأطراف المتعاقدة بوضع تمييز بين الأقاليم التي تخضع لقضائها. فتشمل بذلك الاتفاقية بعض الأقاليم دون غيرها ويقصد بها أقاليم ماوراء البحار أو بعبارة أدق (المستعمَرات) (٨). وقد صوتت الجمعية الاستشارية بالفعل لصالح الغاء هذه المادة بأغلبية ٤٦ صوتا ضد ٣٧ صوتا. ولكن لجنة وزراء مجلس أوروبا (٩)، قررت الابقاء علي الشرط الاستعماري في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان (١٠).

ثانيا: اعتبارات "الضرورات المحلية"

لقد رأينا كيف ان عبارة " الضرورات المحلية" قد اقترحتها لجنة خبراء مجلس أوروبا التي حضرت مشروع الاتفاقية الأوروبية. ولكن ماهو تعريف هذه الضرورات المحلية وماهي طبيعتها؟

لاتسمح الأعمال التحضيرية باستخلاص أي تعريف ولاتبيان ماهية هذه الضرورات المحلية. ويجب العودة، في هذا الخصوص، إلي اجتهادات هيئات الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وبخاصة إلي اجتهادات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، كما سنري ذلك لاحقا.

ان أول نتيجة نستخلصها من تضمين الاتفاقية الأوربية للشرط الاستعماري هو أن هذه الاتفاقية لاتطبق بشكل تلقائي أو اوتوماتيكي علي أقاليم (المستعمَرات)، بل يجب تقديم إخطار بذلك من طرف الدولة التي تمارس العلاقات الدولية لهذه الأقاليم حتي يمكن تطبيق الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

لقد فسرت، ثانيا، مواقف كل من لجنة الخبراء وبعض المندوبين، وبخاصة مندوب المملكة المتحدة، بخصوص هذا الشرط، بالرغبة باستفادة سكان المستعمَرات من أحكام الاتفاقية الأوروبية وضمانات حقوق الإنسان. ولكننا لانظن بأن معاملة سكان المستعمَرات بشكل متساو ومشابه لمعاملة سكان الأقاليم الأصلية، كان هاجس حكومات الدول المستعمرة. طالما ان الاوروبيين لم يترددوا بالقول بأنه من المفروض أن يخضع سكان المستعمَرات "لمعاملة مختلفة" (١١).

ثالثا: القواعد المنتظمة لشكاوي الأفراد والمنظمات غي الحكومية

إن تصديق أية دولة أوروبية علي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان لايعني بأن هيئات هذه الاتفاقية، ونقصد هنا اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان مخولة تلقائيا بالنظر في الشكاوي التي يقدمها الأفراد أوالمنظمات غير الحكومية أو مجموعات الأفراد. بل لابد من تقديم إعلان بذلك عملا بما نصت عليه المادة ٢٥ من هذه الاتفاقية.(١٢)

وتشرط بدورها الفقرة الرابعة من المادة ٦٣ أن يصرح الطرف المتعاقد، الذي سبق وقدم إعلانا بمقتضي المادة ٢٥، بصلاحية اللجنة الأوروبية للنظر في "شكاوي الأفراد أوالمنظمات غير الحكومية أو مجموعات الأفراد" الذين يقيمون في إقليم أو عدة أقاليم يمارس هذا الطرف علاقاتها الدولية.

ونلاحظ بهذا الشكل كيف أن المادة ٦٣ تضع بفقرتها الرابعة عقبة جديدة في طريق معاملة سكان هذه الأقاليم علي قدم واحد من

المساواة مع السكان الأصليين للطرف المتعاقد. فيعود إذن لهذا الأخير، حسب أحكام الاتفاقية الأوروبية، أن يصرح أولا، بصلاحية اللجنة الأوروبية بقبول الشكاوي الفردية [١٣]. ويجب ان يصرح هذا الطرف من جديد بصلاحية اللجنة بقبول هذه الشكاوي التي يقدمها سكان الاقاليم . ولايخفي علي أحد بأنه لم يكن من السهل علي الأطراف المتعاقدة قبول تقديم الشكاوي الفردية ضدها. فلم تقدم، مثلا، الحكومة الفرنسية تصريحا بقبول الشكاوي الفردية إلا بتاريخ ١٩٨١/١٠/٢ اي بعد مرور أكثرمن ثلاثين عاما علي تصديقها للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان الذي تم بتاريخ ١٩٥٠/١١/٤. قدمت حكومة المملكة المتحدة هذا التصريح في ١٩٩٦/١/١٤، في حين أنها صادقت علي الاتفاقية الأوروبية في ١٩٥٠/١١/٤. وقدمت الحكومة الهولندية هذا التصريح في ١٩٦٠/٦/٢٨ وكانت قد صادقت علي هذه الاتفاقية في ١٩٥٠/١١/٤.

فإن كان تقديم التصريح صعبا علي الحكومات الأوروبية فيما يخص قبول الشكاوي الفردية من طرف السكان الأصليين، فكيف بقبول هذه الشكاوي الفردية من طرف سكان الأقاليم؟! سيكون تقديم تصريح بقبول هذه الشكاوي الأخيرة أصعب بلا أدني شك. وفي هذا مايحمل علي الاعتقاد بأن تطبيق حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترامها لايمثل في أذهان المسؤولين في الحكومات الأوروبية كلاً متكاملاً أو لايشمل كل انسان. وكأن هناك إنسانا أكثر أهلا وجدارة باحترام حقوقه وحرياته وضمانتها، وهو إنسان الأقاليم الأصلية، أماإنسان الأقاليم الاخري فيجب تقديم تصريح حتي نسمح له بالاستفادة من هذه الحقوق والحريات !!!

ونشير أخيرا بأنه تطبيقا للفقرة الرابعة من المادة ٦٥ من الاتفاقية الأوروبية يمكن التنصل من تطبيق أحكام الاتفاقية الاوروبية لحقوق الإنسان علي هذه الأقاليم. فقد نصت هذه الفقرة علي مايلي: "يجوز التنصل من الاتفاقية تطبيق الأحكام الفقرات السابقة فيما يتعلق بكل إقليم أعلن تطبيقها عليه بمقتضي المادة ٦٣".

بعد أن استعرضنا مختلف فقرات المادة ٦٣، يجب القول بأنه مما خفف من آثار هذا الشرط الاستعماري في الاتفاقية الاوروبية هو "الاخطارات" التي وجهتها الدول (المستعمِرة) إلي الأمين العام لمجلس أوروبا، والتي تسمح بتطبيق هذه الاتفاقية علي" كل الأقاليم أو أي من الأقاليم" التي تمارس هذه الدول علاقاتها الدولية، وسنستعرض بعض هذه الاخطارات وبخاصة تلك التي تتعلق بالاوضاع الحالية لتلك الاقاليم، مع التذكير أيضا بالخلفيات التاريخية لبعضها:

١- فقد قدمت حكومة الدنمارك في ١٩٥٣/٤/١٣ إخطارا يهذا المعني يشمل جزيرة (غرونلاند) (Groeland) التي كانت

مستعمرة دنماركية، ثم أصبحت اعتبارا من ١٩٥٣/٦/٥جزءا لا يتجزأ من أراضي مملكة الدنمارك.

٢- وقدمت الحكومة الهولندية في ١٩٥٦/١/١ اخطارا يهذا المعني يشمل كلاً من الانتيز الهولندية)Antill(es وأروبا)Aruba(. وقدمت الحكومة في ١٩٧٤/٨/٣١ تصريحا بقبول الشكاوي الفردية من طرف سكان هذه الأقاليم.

٣- وقدمت حكومة المملكة المتحدة في سنوات الخمسينيات عدة اخطارات بحق الأقاليم التي تمارس علاقاتها الدولية نذكر منها، علي سبيل المثال، ماقدمته في ١٩٥٣/١١/٢٣ بحق جزيرة مان (Man) جزيرة جرسي (Jersey) وجبل طارق. وقدمت في ١٩٦٧/٩/١٢ تصريحا بقبول الشكاوي الفردية لسكان هذا الجبل، تصريحا بنفس المعني في ١٩٧٦/١١/١٤ فيما يخص جزيرة جرسي ولكنها لم تقدم أي تصريح في هذا الخصوص فيما يتعلق بجزيرة مان [١٤].

أما بخصوص البلدان العربية التي كانت تمارس حكومة المملكة المتحدة علاقاتها الدوليه، فقد قدمت هذه الحكومة اخطارا في ١٩٥٣/١٠/٢٣ يتعلق بتطبيق الاتفاقية الاوروبية باستثناء البروتوكول الأول بحق مستعمرة عدن والصومال البريطاني. ولكنها لم تقدم الإخطار وقتها بحق الكويت أو البحرين أو عمان.

٣ - وصرحت فرنسا عندما صادقت علي الاتفاقية الأوروبية والبروتوكولين الأول والرابع بأنهم سيطبقون علي كل أقاليم الجمهورية الفرنسية وعلي أقاليم ماوراء البحار، مع الأخذ بعين الاعتبار الضرورات المحلية لهذه الأقاليم تطبيقا لما جاء في المادة ٦٣ [١٥]. وعندما صادقت فرنسا علي البرتوكول السابع، قدمت إخطاراً بتطبيق هذا البرتوكول علي الأقاليم الأصلية وأقاليم ماوراء البحار ومن بينها جزيرة مايوت (Mayotte) المحاذية لدولة جزر القمر العضو في جامعة الدول العربية.

وعلي الرغم من أن المحافظات وأقاليم ماوراء البحار تعد، حسب الدستور الفرنسي، مجموعات محلية، وهي جزء لايتجزأ من الجمهورية الفرنسية، ويسري عليها مايسري علي الأقاليم الأصلية لهذه الجمهورية؛ فإن السؤال مايزال مطروحا لمعرفة ماإذا كانت الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان تطبق بشكل تلقائي علي هذه المحافظات والاقاليم [١٦].أم ان هذا التطبيق غير تلقائي مما دفع الحكومة الفرنسية لتقديم إخطار ليشمل تطبيق الاتفاقية الأوروبية هذه المحافظات والأقاليم، تبعا لما نصت عليه المادة ٦٣، وكان اخرها الاخطار الذي قدمته حين صادقت علي البروتوكول السابع. [١٧]

اجتهادات هيئات الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

أنشأت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان هيئات للاشراف علي حسن تطبيقها وحماية الحقوق والحريات التي نصت عليها. وهما اللجنة الاوروبية (أولا) والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (ثانيا) [١٨]. كيف عالجت هيئات هذه الاتفاقية الأوروبية ما عرض عليها من شكاوي ودعاوي خاصة بتطبيق أحكام المادة ٦٣، وماكانت عليه اجتهاداتهما؟

أولا: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان

تلقت هذه اللجنة عدة شكاوي من أفراد يقيمون في اقليم أو أقاليم تمارس أطراف متعاقدة علاقتها الدولية. وسنستعرض بعضا من هذه الشكاوي، وسنقتصر علي الجوانب المتعلقة بالمادة ٦٣.

١- شكوى مواطن بريطانى يقيم فى جزيرة جرسي

قدم مواطن بريطاني شكوى إلي اللجنة الأوروبية يوضح فيها بانه لايحق له التصويت في انتخابات برلمان المملكة المتحدة لانه يسكن في جزيرة (جرسي) [١٩]، علي الرغم من أن هذا البرلمان يصدر تشريعات تشمل هذه الجزيرة. وادعي بأن ذلك مخالف للمادة الثالثة من البرتوكول الأول والمضاف إلي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان [٢٠].واوضحت حكومة المملكة المتحدة في ردها بأنها اخطرت الأمين العام لمجلس أوروبا بشمول الاتفاقية الأوروبية لجزيرة جرسي التي تمارس علاقاتها الدولية، علي الرغم من أنها لاتعد من أقاليمها الأصيلة مما يعني بأن سكان هذه الجزيرة لا يعدون من سكان المملكة المتحدة ولايحق لهم، بالتالي، الاشتراك بالانتخابات البرلمانية.

قبلت اللجنة الاوروبية الشكوى من ناحية الشكل إلا أنها رفضتها من ناحية الموضوع لانها لاتطابق أحكام الاتفاقية الأوروبية [٢١]. علي أن مايهمنا هنا هو ماأكدت عليه اللجنة من قيام المملكة المتحدة بتقديم الاخطار الخاص بجزيرة جرسي، وأن الشكوي التي تعلقت بحق أساسي من حقوق الإنسان ألا وهو حق الانتخاب وحرية الانسان بالتعبير "عن رأيه في اختياره للهيئة التشريعية"، فأن الشرط الاستعماري لم يكن وراء تعطيل ممارسة هذا الحق.

٢- شكاوى بعض الفيتناميين الذين وصلوا إلي هونج كونج

اشتكي بعض الفيتناميين الذين وصلوا الي هونج كونج بشكل غير شرعي والذين اودعوا السجن لاحقا من أن السلطات البريطانية ستجبرهم علي العودة الي فيتنام وفي ذلك مخالفة لأحكام المادة الثالثة من

الاتفاقية الاوروبية لحقوق الإنسان.كما اكدوا بأن اجبارهم علي العوده سيؤدي لانتهاك عدة مواد في هذه الاتفاقية وهي المواد ٥، ٨، ١٣، ١٤ [٢٢]. وعلي الرغم من أنهم اعترفوا في شكواهم بأن حكومة المملكة المتحدة لم تقدم اخطارا، عملا بالمادة ٦٣ من الاتفاقية يسمح بتطبيق أحكامها في هونج كونج، ولكنهم يرون بأن اللجنة الاوروبية تعد مختصة للنظر في شكواهم لأن سياسة الاعاده الجماعية للاجئيين الفيتناميين هي سياسة حكومة المملكة المتحدة وتقوم سلطات هونج كونج بتنفيذ هذه السياسة تطبيقا لقرارات المملكة المتحدة الطرف المتعاقد في الاتفاقية الاوروبية.

واوضحت اللجنة الاوروبية في قرارها بأن حكومة المملكة المتحدة لم تقدم بالفعل أى اخطار عملا بالفقرتين ١ و ٤ من المادة ٦٣ من الاتفاقية. ولكن هذه اللجنة اقرت بما تضمنته الشكوي من أن قرارات سلطات هونج كونج ما هي الا تنفيذ لسياسة حكومة المملكة المتحدة، مما يعني بأن الشكوي تتعلق بأشخاص يخضعون، تطبيقا للمادة الاولي من الاتفاقية، لقضاء هذه الدولة كطرف متعاقد فيها، وبينت اللجنة أيضا بأن مفهوم الخضوع لقضاء الطرف المتعاقد لايتعلق فقط، حسب قرارات سابقة لها، بالاقليم الأصلي لدولة طرف متعاقد، بل باقاليمها الاخري التي تنفذ فيها سياسات حكوماتها. ولكن الاتفاقية الأوروبية اعطت للطرف المتعاقد امكانية تقديم إخطار، عملا بالمادة ٦٣، ليشمل تطبيق هذه الاتفاقية أقاليم أخري، غيرأقاليمها الاصلية، تمارس فيه علاقاتها الدولية. وطالما أن حكومة المملكة المتحدة لم تقدم هذا الإخطار فإن اللجنة تعد غير مختصة، تطبيقا للفقرة ٢ من المادة ٢٧، بدراسة هذه الشكوي [٢٣].

إن قرار اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان والخاص بهذه الشكوي يوضح بأن خضوع الاشخاص لقضاء طرف متعاقد لايشمل فقط إقليمه الأصلي، بل يمتد كذلك الي أقاليمه الاخري التي يمارس فيها علاقاته الدولية. وفي هذا، بلاشك، توسع بتفسير أحكام المادة الاولي من الاتفاقية الأوروبية . ولكن صلاحيات هيئات هذه الاتفاقية بدراسة الشكاوي التي تقدم إليها مرتبط دائما بضرورة احترام الشروط الشكلية لقبول أية شكوي. طالما أن الطرف المتعاقد لم يقدم إخطارا عملا بالمادة ٦٣ من هذه الاتفاقية، فلا يمكن للجنة الأوروبية دراسة اية شكوي تقدم إليها في هذا الخصوص .

ثانيا: المحكمة الأوروبية لحقوق الأنسان

عرض علي هذه المحكمة الأوروبية عدد قليل جدا من القضايا التي تتعلق بالمادة ٦٣، وكان من بينها قضية (العقوبات البدنية). وتتعلق بشكوي قدمت أولا إلي اللجنة الأوروبية

التي قبلتها شكلا وموضوعا، ثم عرضت علي المحكمة الأوروبية التي قبلتها أيضا شكلا واصدرت قرارا خاصا بهذه العقوبات البدنية.

وتتلخص هذه القضية بشكوي قدمها مواطن اسمه انطونيو تيرير(Tyrer) يقيم في مدينة كاستل تاون)Castletown(الواقعة في جزيرة مان [٢٤]. فقد اصدرت المحكمة المحلية لهذه الجزيرة حكما بعقوبة بالضرب ثلاث ضربات بحق تيرير بسبب اعتدائه بالضرب مع ثلاثة من زملائه علي تلميذ في مدرسته. وطعن تيرير بهذا الحكم أمام محكمة العدل العليا في جزيرة مان، ولكن المحكمة ردت طعنه في ١٩٧٢/٤/٢٨. وتم تنفيذ عقوبة الضرب بحق تيرير في نفس اليوم وذلك في مقر البوليس وبحضور والده وطبيب. واضطر تيرير يومها إلي خلع بنطاله وسرواله الداخلي والتمدد علي طاولة ليتم ضربه.

ومن الجدير بالذكر هنا أن العقوبات البدنية قد ألغيت في كل من انكلترا واسكوتلاندا وبلاد الغال في عام ١٩٤٨ وفي شمال ايرلندا في عام ١٩٦٨. الا أنها بقيت نافذه في النصوص القانونية في جزيرة مان، ولكن تم تضيق مجال تطبيقها في عام ١٩٦٩ ليشمل جنح العنف فقط.

وكانت حكومة المملكة المتحدة قد قدمت إخطارا إلي الأمين العام لمجلس أوروبا عملا بالفقرتين ١و٤ من المادة ليشمل تطبيق أحكام الاتفاقية الأوروبية جزيرة مان.

وقدم تيرير شكواه أولا بتاريخ ١٩٧٢/٩/٢١ إلي اللجنة الأوروبية مدعيا بأن العقوبة التي طبقت عليه خالفت المادة ٣ من الاتفاقية الأوروبية [٢٥]. وحاول تيرير، في الشهر الأول من عام ١٩٧٦، أن يسحب شكواه من أمام اللجنة، ولكن هذه الاخيرة رفضت ذلك في الشهر الثالث من عام ١٩٧٦، ذلك معتبرة بأن الشكوي لها الصفة العامة التي تتعلق باحترام الاتفاقية ولايمكن التنازل عنها.

وقبلت المحكمة الأوروبية القضية من ناحية الشكل، وناقشت عدة نقاط من ناحية الموضوع. ومايهمنا، كما ذكرنا، هو مجال تطبيق المادة ٦٣. فقد دفع المدعي العام لجزيرة مان شكوي تيرير موضحا بأن"الضرورات المحلية" هي التي استدعت تطبيقها! ولكن المحكمة رفضت بالاجماع ماقدمه هذا المدعي العام وعللت وجهة نظرها بأن الرأي المحلي للمواطنيين في جزيرة مان لايعتبر العقوبات القضائية البدنية ضرورية ولاينظر إليها كسلاح رادع يؤمن الحفاظ علي النظام العام. كما اوضحت المحكمة بأنها لاتظن بأن الاخلال بهذا سيكون سببه عدم تطبيق هذه العقوبات.كما أنها تري بأن الأوضاع الحالية في البلدان الأوروبية لاتحملها علي الاعتقاد بأن المحافظة علي النظام العام يستدعي تطبيق مثل هذه العقوبات البدنية. وتنظر المحكمة إلي جزيرة مان كمجتمع عصري يتمتع بأوضاع سياسية واجتماعية

وثقافية متطورة، وهي تعد كذلك من عائلة الشعوب الأوروبية. والأهم من كل ذلك هو ماقررته المحكمة من أن اية ضرورات محلية للحفاظ علي النظام العام لاتجيز للطرف المتعاقد في الاتفاقية الأوروبية، بمقتضي الفقرة الثالثة من المادة ٦٣، تطبيق عقوبة تخالف المادة الثالثة من هذه الاتفاقية.

ولعله من المفيد أن نقول أخيرا بأن المحكمة الأوروبية قد قررت، باغلبية ستة أصوات ضد صوت واحد، بأن العقوبة التي طبقت علي تيرير قدخالفت أحكام المادة ٣ من الاتفاقية الأوروبية، واعتبرت هذه العقوبة معاملة "مهينة" [٢٦].

الخاتمة

لقد امتدت الفترة التي شهدت الاعمال التحضيرية للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من عام ١٩٤٩ إلي عام ١٩٥٠. وقد اهتمت حكومات الدول الأوروبية آنذاك بتقرير حقوق الإنسان وحرياته الأساسيه وايجاد الضمانات الكافية لحمايتها وبخاصة بعد الويلات التي عرفتها القارة الأوروبية في الحرب العالمية الثانية. وكانت معظم الدول الافريقية والآسيوية في هذه الفترة، ومن بينها عدد لايستهان به من البلدان العربيه، ترزح تحت نير الاستعمار. وكان الفكر (الاستعماري) لايزال مسيطرا علي عقلية أغلبية المسؤولين في الحكومات الأوروبية.

ولم تنج الاتفاقية الأوروبية – وكذلك الميثاق الاجتماعي الأوروبي [٢٧] – من آثار هذا الفكر ونتائج تلك المصالح والسياسات، وانعكس ذلك، من خلال المادة ٦٣ التي ضيقت، من حيث المبدأ، من تطبيق أحكام هذه الاتفاقية علي أقاليم المستعمرات. واعتبر فقهاء القانون الدولي بأن مانصت عليه هذه الاتفاقية يعد "عيبا كبيرا" فيها[٢٨]. وأننا أمام نص"تمييزي" أو لنقل "عنصري" يتمثل في الفقرة الثالثة من المادة ٦٣ [٢٩].ولم تخفف الإخطارات التي قدمتها حكومات الدول الأوروبية بخصوص شمول هذه الاتفاقية علي بعض تلك الأقاليم من النظرات المريبة والمواقف المترددة من عالمية الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. فقد راود الشك بعضهم بخصوص هذه العالمية التي تنادي بها البلدان الأوروبية وكانت هي أول من تهرب من الاعتراف بها [٣٠]. وهذا ما يدعونا للتساؤل أيضا: هل تلاشي بالفعل سبب أو أسباب هذا الشرط الاستعماري [٣١]؟ أم أن الأسباب لاتزال قائمة، كما لانزال نتحدث عن "أمم متمدنة" [٣٢]، ونتساءل : من هي هذه الأمم ومن هي الأمم غير المتمدنة ؟!!

ممالاشك فيه بأن التطورات التي شهدتها السنوات الأخيرة في مجال احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وبخاصة في مجال تطبيق آليات أوروبية تسمح بتحقيق حماية فعلية لهذه الحقوق والحريات وماصدر

من اجتهادات بفضل هيئات الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان قد خفف من سلبيات المادة ٦٣ وحد من آثارها. ولم ينقص ذلك أيضا من أهمية هذه الاتفاقية الأوروبية وبشكل خاص من دور آليتها التي سمحت بالفعل بتحقيق ترجمة عملية لعالمية حقوق الإنسان. ولاننسي بأن غالبية البلدان الآسيوية والافريقية، إن لم تكن كلها، قد حصلت اليوم علي استقلالها، ولم تعد بحاجة لمثل هذه (الاخطارات) حتي تستفيد شعوبها من التمتع بحقوق الإنسان و ممارسة الحريات الأساسية التي نصت عليها صكوك دولية وإقليمية أخري. ولاحاجة للتذكير أخيرا بأن هذه الشعوب لاتستطيع الاستفادة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، لأنها اتفاقية (مغلقة) لايسمح إلا للبلدان الأوروبية بالتوقيع والتصديق والانضمام إليها. ولكن الشرط الاستعماري لايزال موجودا في هذه الاتفاقية الأوروبية وكأنه شاهد علي سياساتها الاستعمارية التي عانت منها غالبية البلدان الآسيوية والافريقية، هذا الشرط الذي حاولوا أن يبرروا وجوده باسم الحضارة والتمدن.

المراجع والهوامش

(١) انظر مؤلفنا بعنوان: النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان ، دار البشير، عمان ، الطبعة الاولي ، ١٩٨٩(لاحقاً الميداني ، النظام).

(٢) أنظر ترجمة هذه الاتفاقية الأوروبية والبروتوكولات التسعة في: حقوق الإنسان. مجموعة وثائق أوروبية ، ترجمة محمد أمين الميداني ونزيه كسيبي ، دار البشير ، عمان الطبعة الاولي، ١٩٩٢(لاحقا، الميداني وكسيبي، حقوق الإنسان)

(٣) انظر هذه الحقوق والحريات في: عبد العزيز محمد سرحان، الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والقواعد المكملة لها طبقا للمبادىء العامة للقانون الدولي، الناشر دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦، ص ٢٨٤-٤٠٥.

(٤) محمد يوسف علوان، القانون الدولي العام (المقدمة والمصادر)، الطبعة الاولي ، ١٩٩٦، ص ٢٥٠

(٥) راجع هذه الأعمال التحضرية في:

Collected Edition of "Travaux Préparatoires" of the European Convention on Human Rights. Council of Europe / Recueil des Travaux Préparatoires de la Convention Europe'enne des Droits de l'Homme. Conseil de l'Europe.volume - the Hauge/la IV, Martinus Nijhoff Haye 1977, p. 271.

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٧١

(٧) انظر تأليف هذه الجمعية واجتماعاتها واختصاصاتها في: الميداني، النظام، ص ٣١-٣٤

(٨)راجع الأعمال التحضيرية ، الجزء السادس، ص ١٧٣.

(٩) انظر تأليف هذه اللجنة واجتماعاتها واختصاصاتها في: الميداني، النظام ، ص ٢٧ -٣١.

(١٠) انظر:

Karel Vasak.La Convention Européenne des Droits de l'Homme, L.G.P Paris, 1964, p. 253.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(١٢) تنص المادة ٢٥ علي مايلي: " ١- يجوز للجنة أن

تنظر في الشكاوي التي يقدمها إلي الأمين العام لمجلس أوروبا أي شخص طبيعي، أو أية منظمة غير حكومية، أو أية جماعة من الأفراد يزعمون فيها أنهم ضحية اعتداء أحد الأطراف السامية المتعاقدة علي الحقوق المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، وذلك أذاأعلن هذا الطرف السامي المتعاقد عن اعترافه باختصاص اللجنة بالنظر في هذه الشكاوي. وتلتزم الأطراف السامية المتعاقدة التي قدمت هذا الإعلان بألا تعرقل، بأي شكل من الأشكال، الممارسة الفعلية لهذا الحق.

٢- يجوز أن يتم تحديد هذا الإعلان لفترة زمنية معينة.

٣- يسلم هذا الإعلان إلي الأمين العام لمجلس أوروبا الذي يرسل نسخا منه إلي الأطراف السامية المتعاقدة ويتولي نشره.

٤- لاتمارس اللجنة الاختصاص الذي منحته إياه هذه المادة إلا إذا ارتبطت ستة أطراف سامية متعاقدة علي الأقل بالأعلان المشار إليه في الفقرات السابقة".

(١٣) انظر شروط تقديم الشكاوي الفردية في: خير الدين عبد اللطيف محمد، اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ودورها في تفسير وحماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد والجماعات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٥٣-١٨٣.

(١٤) Yearbook of the European Convention on Human Rights. Council of Europe/Annuaire de la Convention Européenne des de L'Homme. Martinus Droits1974 Nijhoff-the Hauge /la Haye. p. 15.

(١٥) Michael Wood."Article 63", in la Convention Européenne des Droits de l'Homme.sous la direction de Louis-Edmond Pettiti, Emmanuel Decaux et Pierre-Henri Imbert, Economica, Paris 1995,pp. 917,

(١٦) انظر

Gérad Cohen -Jonathan, la Conention Europe'enne des Droits de L'homme, Econoica, Paris, 1995, p. 917

(١٧) انظر

Jean -Francois Villevielle."La rafication par la France de la Convention Européenne des Droits de de Droit l'Homme". Annuarie Français International, 1973, p.924.

(١٨) انظر تأليف كل من هاتين الهيئتين واختصاصهما وعملها في: الميداني ، النظام ، ص ٥٥-٩٦

(١٩) هي من الجزر الانجلونورماندية وتبعد ٢٠ كيلو مترا عن الشواطيء الفرنسية.

(٢٠) تنص الفقرة الثالثة من البروتوكول الأول علي مايلي: "تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تنظم، في فترات معقولة ، انتخابات حرة باقتراع سري، وبشروط تضمن للشعب حرية التعبير عن رأيه في اختياره للهيئة التشريعية"

(٢١) Decisions and Reports. European Commission of Human Rights. Council of Europe. Décision et Rapports, Commission Européenne des Droits de l'Homme , Conseil de l'Europe, n' 65 Strasbourg, pp.. ١٠٦-١١١

(٢٢) انظر هذه المواد في: الميداني وكسيبي، حقوق

الانسان، ص ٣٣-٣٨

(٢٣) Decisions and Reports. European Commission of Human Rights. Council of Europe. Décisions et Rapports,Commission Européenne des Droits de l'Homme,Conseil de l'Europe n' 65, Strasbourg, pp.334-336.

(٢٤) هي من الجزر الانجلونورماندية أيضا وتقع في بحر ايرلندا وتبعد عن هذه الاخيرة بعدها عن انكلترا.

(٢٥) تنص هذه المادة ٣ علي مايلي: " لايجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات اللاإنسانية أو المهينة"

(٢٦) Vincent Berger, Juriprudence de la Cour européenne des droits de l'homme.Sirey. 4édition. 1994.pp.31-33

(٢٧) ونقصد بالذات المادة التي تنص فقراتها علي مايلي:"يجوز لكل طرف متعاقد وقت التصديق أو الموافقة علي هذا الميثاق أو في أى وقت لاحق، أن يعلن بأخطار موجه الى الأمين العام لمجلس أوروبا بأن الميثاق كله أو جزء منه سيطبق علي أقاليمه فيما وراء البحار المعينة في إعلانه المذكور، والتي يباشر علاقاتها الدولية أو يضطلع بمسؤوليتها الدولية. ويعين الطرف المتعاقد في هذا الإعلان مواد وفقرات الجزء الثاني من هذا الميثاق والتي يقبل أن يلتزم بها فيما يتعلق بكل إقليم من الأقاليم المعينة في هذا الإعلان". انظر الميثاق الاجتماعي الأوروبي في مقالتنابعنوان:"مقدمة عن النظام الأوروبي لحماية الإنسان وآخر التطورات التي طرأت عليه" في أعمال الدورة التدريسية الأولي حول حقوق الإنسان المنظمة من طرف كلية العلوم القانونية والإقتصادية بجامعة نواكشوط والمعهد الدولي لحقوق الإنسان باستراسبورغ مابين ١٠إلي ١٩٩٥/٤/١٥ في نواكشوط، ٣٩-٤٢

(٢٨) سرحان ، ص ١٠٧.

(٢٩) Héctor Gros Espiell, "La Convention Américaine et la Conventio Européenne des Droits de l'Homme", Recueil de l'Académie de Droit International de la Haye,1989.VI,pp. 228-229

(٣٠) Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Les Musulmas face aux droits d l'homme, religion & droit politique. Etude et documents. Verlag, Bochum. 1994.p.17

(٣١) يري الدكتور خير الدين عبد اللطيف محمد بأن سبب الشرط الاستعماري قد تلاشي حاليا (ص ٨٠) مع ان الاطراف المتعاقدة قد قدمت اخطارا بشأن بعض الأقاليم، دون غيرها، التي تمارس علاقاتها الدولية، مما يعني أن سبب أو أسباب ادخال هذا الشرط لاتزال ، برأينا قائمة.

(٣٢) توضح المادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية في لاهاي، بأن هذه المحكمة تفصل في المنازعات التي ترفع إليها وفقا لأحكام القانون الدولي، وهي تطبق من بين ماتطبق: " (ج) مبادىء القانون العامة التي أقرته الأمم المتمدنة"!! ■

كتابات نقدية من الفكر التنويري

فيوليت داغر*

لا يمكن لأي فكر نهضوي أن يتجنب معركة النقد، خاصة مع معيقات التقدم الحضاري والانساني. ولا تشكل اسماء النهضة في العالم العربي استثناء لهذه القاعدة بل تؤكدها بشكل واضح «عبر تعدد محاور النقد لتشمل اشكال الحكم التسلطية والممارسات العقائدية والعادات الاجتماعية التعسفية والتعصب الايديولوجي ...

يصعب علينا هنا تناول جملة هذه المحاور مع آراء من خاض فيها ومالهم أو عليهم في محاولاتهم هذه، ولكنها سنحاول القاء الضوء على ثلاث شخصيات بارزة من اسماء التنوير العربي تغطي بمؤلفها المختار ثلاث مراحل متميزة (نهاية القرن الماضي، عشرينات وخمسينات هذا القرن) بعلاقة جغرافية مع اربعة اقطار عربية (العراق، سورية، لبنان، مصر). وبذلك سيتم تناول نقد الحكومة المستبدة عند عبد الرحمن الكواكبي والايديولوجيات عند مي زيادة وبعض محاور النقد الاجتماعي الديني عند علي الوردي.

طبائع الاستبداد

لا يشكل كتاب عبد الرحمن الكواكبي [1] «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» أهم ماترك لنا هذا القطب فحسب، بل أهم مؤلف في الموضوع بالعربية لحقبة كاملة.

والاستبداد حسب الكواكبي، هو صفة الحكم المطلق العنان الذي يتصرف في شؤون الناس كما يشاء دون خشية ولا عقاب. وأشد مراتبه، حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولا تخرج أي حكومة من وصف الاستبداد ما لم تكن تحت الرقابة الحقيقية الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح «فيه من قبل الأمة. وثمة

* أمين عام مساعد الفيدرالية الدولية لحقوق الانسان ، ورئيسة جمعية حقوق الإنسان بلبنان ، وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

استبداد داخلي (حكومة لشعبها) واستبداد خارجي (أمة لأمة).

ان بقاء الاستبداد مرهون بسلاحيه الأساسيين : جهالة الأمة والجيش النظامي. فالمستبد يخشى أكثر ما يخشى علوم الحياة (الفلسفة العقلية، حقوق الأمم، طبائع الاجتماع، السياسة المدنية، التاريخ، الخ) ويقاوم كل ما يوحي بامكانية حكم الأمة لنفسها دون مستبد، مستعملا كل الوسائل (التفريق المذهبي الداخلي، ترهيب الناس بالقوة، ترغيب بعضهم بالمال، تقوية جهازه وحاشيته، دفع الناس عن الانشغال بمشاكلهم الحقيقية الى قضايا العالم الآخر ...).

والاستبداد، ينبه الكواكبي، ليس شخصا بل جهازا يقوده مستبد، فوزير المستبد مستبد وكذلك قائد جيشه وموظفيه ان كل من يرضخ لأوامر المستبد يمثل جزءا اساسيا في ممارسة الاستبداد :

«الحكومة المستبدة مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم الى الشرطي»[٢]

ويحتاج الاستبداد لكي يبقى الى فقهاء وعلماء يمنحونه بركاتهم ويشغلون الناس عن مقارعته فيما لا ينفعهم ولا يضرهم. الدور الأساسي لعلماء الاستبداد هو تخدير الأمة الخوف الاساسي لهم هو من انتفاضتها. وقد اوجدوا لذلك مخارج لا تمت الى الاسلام بصلة جعلوها اساس العلاقة بين المسلمين ودينهم. ورغم أن «القرآن مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي »[٣] فقد غيروا تفاسيرهم لحقيقة القرآن وأضافوا على لسان الحديث ما أضافوا، ليصبح «في خدمة المستبد لا في خدمة الله : «لقد صاغ وعاظ المسلمين ومحدثوهم «السلطان ظل الله في الأرض »، «الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه »، «الملوك ملهمون » .. . «طمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال وعزة الحرية، بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمة نفسها بنفسها دون سلطان قاهر». ويتساءل الكواكبي بعد هذا التشريح: «من يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد اذا عدلوا وأوجبوا عليهم الصبر اذا ظلموا وعدوا كل معارضة لهم بغيا يبيح «دماء المعارضين »[٤].

ويعرض الكواكبي لأسلوب عمل فقهاء الاستبداد بالقول : «عدّد الفقهاء من لا تقبل شهادتهم لسقوط عدالتهم فذكروا حتى من يأكل ماشيا في الأسواق ؛ ولكن شيطان الاستبداد أنساهم أن يفسقوا الأمراء الظالمين فيردوا شهادتهم»[٥].

وفي حديثه عن «الاستبداد والتربية»، يتطرق للفرد في المجتمع الذي يرضخ تحت نير الاستبداد باطلاق تسمية الأسير على ابناء هذا المجتمع، فكيف يعيش الاسير في ظل الاستبداد ؟

ينتج «الأسير» من تلقي«أبوين متشاكسين

متناكدين، ويمضي الاشهر التسعة الأولى جنينا يكتشف خلالها أول عواقب الاستبداد : فهو اذا تحرك في رحم أمه شتمته، واذا زاد ألمها ضربته، فالأم التي تعاني استبداد زوجها ومحيطها، لا تتصرف بشكل طبيعي مع جنينها. وعند الولادة، تباشر المولدة سد فم الوليد اذا صرخ أو بكى بالقماش، وتسكته بالرضاع، فهو يحرم من أن يعيش منعكساته الطبيعية منذ الولادة.

ومنذ الفطام يضطر أهله لإطعامه الطعام الفاسد ويعّود على شرب ما يخدره وينومه حيث تبدأ عملية تخدير الانسان مع لقمته الاولى. وعندما يتمكن من المشي يمنع من كثرة الحركة والرياضة لصغر البيت وكثر ساكنيه. يبدأ الكلام، فيرد على كل اسئلته الأولى للتعرف على نفسه وعلى العالم بالجزر واللكم. واذا حاول أن يكون اجتماعيا يحادث أهله في طفولته، يبعده أبواه كي لا يعرف «أسرارهما»!

يخرج من البيت الى المدرسة، فيتعلم صيغ الشتائم والسباب والضرب. يشب فيسارع أهله الى تزويجه، حيث يسجن بالزواج بروابط الأهل والعائلة الكبيرة ليجني على نسله كما جنى عليه أبواه. «هو يتولى التضييق على نفسه بالجهل وقيود الخوف، ويتولى المستبدون التضييق على عقله ولسانه وعمله وأمله » [٦].

ويختصر الكواكبي مفهوم اللذة عند الاسير في تعبيرين : الأول : لذة الأكل، حيث يتحول الجسم الى انبوب متنقل بين المطبخ والمرحاض، ولذة الرعشة، حيث الاعضاء التناسلية كالدمامل تحتاج للحك لتخرج الصديد. أما قوانين حياة الأسير، فهي «مقتضيات الشؤون المحيطة به »، حيث الاستبداد يقوي عنده الذل والمطاوعة، لتأتي مطالبته بحقوقه في نطاق التسول وطلب الصدقات، ثم تعطيل العقل كشرط للاستمرار والارتداء بثوب الدين لخداع النفس. يقنع الأسير نفسه في سجنه بأن الخير من المستبد والشر عقاب من الله، فيشكر المستبد اذا أمطرت السماء ويطلب الرحمة عند مواجهة النكبات، مقنعا نفسه بما أدخل علماء الاستبداد للاسلام : الدنيا سجن المؤمن، المؤمن مصاب، اذا أحب الله عبدا ابتلاه..

الأسير يبغض المستبد ولا يقوى على استعمال القوة معه، فيصرفها في جهة اخرى : صوب جاره ان كان ضعيفا وزوجته وابنائه.

ويلخص الكواكبي عملية اعادة انتاج الاستبداد بالقول : «كل فرد من اسراء الاستبداد مستبد في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى وربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره ».

ينتج الاستبداد مجتمعا مريضا مسلوب الفكر مهلك الجسد، حيث تمرض العقول وتختل المشاعر بدرجات متفاوتة في الناس. وقد يصل المرض العقلي الى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر تتشوش عنده الحقائق بل

البديهيات ويكون الانقياد الأعمى صفة غالبة.

وينتقل الكواكبي في آخر كتابه الى عرض تصوره للخلاص من هذه الآفة العضال بطرح «ثلاث نقاط :

«١ - الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

٢ - الاستبداد لا يقاوم بالشدة وانما باللين والتدرج.

٣ - يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد»[٧].

المساواة !!

بعكس الكتابات الايديولوجية التي تعتقد بوحدانية الموقف «الحق» وتضع الحقيقة دائما في خانتها، تتمتع مي زيادة [٨] في كتابها القيم «المساواة» الذي نشرت حلقاته في أول العشرينات من هذا القرن، بالقدرة على بعث الشك في نفس القارئ وجعله يشاطرها طرح «الاسئلة عوضا عن الاطمئنان لتلقي اجابات يقينية بيضاء او سوداء. وهي تتألق بتناولها لتخبطات حقبتها واستعراضها لأصوات الاحتجاج فيها. ومنذ البدء تطرح «مي الاشكالية التي دعتها لخوض هذه المغامرة :

«مشكلة المساواة هي الآن أم المشاكل، واسمها يطن من كل صوب، وانها مع الحرية والاخاء لتهز نفسي، وقد لمستها منذ أن كان لي نفس تتحرك. غير أنني وصلت الى نقطة أود عندها تحليل كل شعور وكل تأثير.

ما هي المساواة، وأين هي، وهل هي ممكنة هذا ما أرغب استجلاءه في الفصول الآتية دون اندفاع ولا تحيز، بل باخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والادراكية «محكمة محلفين» يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكما يرونه صادقا عادلا» [٩].

تعود بنا مي الى التاريخ لتتحدث عن القبائل البدائية ونشأة الملكية الخاصة مشيرة الى الشعور الخفي المتمثل في «الطمع في السيادة والسعي الى التفوق». هذا الشعور الذي أوجد الملكية باعتبارها عماد السيادة مع كل ما سبب ذلك من صراعات ومجازر وفظائع وحروب وثورات. وهنا تطرح «السؤال حول «حلم» العودة الى «البداوة الأولى»، التي يتحدث عنها جان جاك روسو، لتتدارك التأمل بالحديث عن أولى مسلمات التاريخ من وجهة نظرها : مفهوم الارتقاء : «خلفنا قوة نجهلها وتتجاهلنا، هي قوة الحركة الدائمة في جميع مناطق الحياة، تدفع بنا ابدا الى الأمام فنسمي سيرنا ارتقاء. وقد يكون الارتقاء المزعوم تقهقرا في نقط شتى. على أن ما لا مهرب منه، هوالسير المرغم، هو التحرك المتواصل، هو الاستطراد الذي لا راحة منه أمام القبر ولا وراءه».[١٠]

بعد تناولها للطبقات الاجتماعية وعرضها لمفهوم الارستقراطية، تدافع مي عن الاخيرة

بشروطها «للاحتفاظ بصفات هي جزء من ثروة الأمة » باعتبار أن لكل طبقة قوة حيوية ائتمنت عليها. وتدافع عن رأيها هذا انطلاقا من دور التربية في حياة الأفراد، وبالتالي دور التربية الوراثية الطويلة في صقل «كبرياء المولد »، وان كان لهذه القاعدة شواذها من الخاملين ذلا ومهانة.[١١] فهي، بقراءة متأثرة بالنموذج الانجليزي اكثر منه الفرنسي، ومعجبة بكون هذه الطبقة أول من اعطى الملك للمرأة باسم انتماء لقبي لا يميز بين الجنسين، تؤكد على بقاء هذه الظاهرة : «ارستقراطية الجماعة وارستقراطية الفرد ما دامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء ».[١٢]

العبودية بالنسبة لمي مستمرة، والخلاف في اشكالها، وان كان رمز العبودية عند الفنانين رجل بائس رسف في قيوده، فهي في الحقيقة تلك المرأة المستعبدة، «إن هي أبدت ميلا الى الانعتاق من الأوهام القديمة والتحرر من العادات المتحجرة ، نظر اليها كفرد شاذ أو كخيال في دوائر الرؤيا، ذلك لأنهم اعتادوا استعبادها ليس بالجور والضغط والتعذيب فقط، بل باللطف والتدليل والتحبب. والا فماذا تعني هذه الحلى وهذه الجواهر «بل ماذا يعني تغني الشعراء بجمال الوجه وملاحة القوام «النساء المسكينات يتهن دلالا أن يكن محبوبات لجمالهن، ولو تفكرن قليلا لأدركن ما في ذلك من معنى التحقير لجميع قواهن، حتى الانثوية نفسها »[١٣]

وتصل مي الى فكرتها فيما بعد بالقول : «الزواج عقد اجتماعي يأتي فيه الشريكان برأس مال حسي ومعنوي : المال والكفاءة الشخصية ». وبالتالي، ليس أمام عبيد اليوم الا سبيلا عبيد الأمس، المال والكفاءة الشخصية.

تبقى الديمقراطية أكثر الكلمات دفئا في خطاب مي السياسي. فهي منارة عالم جديد توّجه تحسين سويسرا لنظامها الجمهوري وتعديل انجلترا لقواعدها الدستورية وانبثاق «فجر آراء جديدة في التساهل والمساواة بفضل الفلاسفة والاقتصاديين والانسكلوبيديين ، وظلت هذه الآراء كالشرارة تدنو من بارود السخط العام الذي دوى قاصفا في الثورة الفرنسية فاعلنت «حقوق الانسان » لازالة ما بين البشر من حدود وفروق. أو تقررت سراية القانون عليهم من غير ما جور أو تحيز، ولهم أن يقلدوا وظائف الحكم والتشريع والقضاء وفقا للكفاءة منهم والمقدرة.[١٤]

وتضيف: «لقد نادى الجمهور بالديمقراطية ملخصا مطالبه في بندين جوهريين أحدهما سياسي والآخر اجتماعي، وهما : ان الديمقراطية قائمة على اكثرية العدد التي يستمد منها القانون قوته. وانها تقضي بحذف الفروق الاجتماعية، أو على الأقل بتحويلها الى اقلها ليتمكن جميع الأفراد من انماء مواهبهم واظهارها بلا ضغط أو مقاومة ».[١٥]

ثم لا تلبث ان تطرح «السؤال : بعد كل هذه الحرية وكل هذا التقدم، ترى هل حصل الفرد على السعادة المنشودة، وهل تم للمجموع السلام والهناء «هل جاءت الديمقراطية بكل ما ينتظر منها

وتأخذ مي أنموذج الولايات المتحدة الامريكية للاجابة : «هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من ازورار واحتقار «هل حالت الحرية والمساواة دون هدر الدماء والتشنيع والتفاضل»[١٦].

وتضيف: «بيد أن النظام الديمقراطي قصر على تعريف المساواة بين الطبقات والأفراد في الحقوق وأمام القضاء ، ونادى بالحرية النظرية التي تحّرم الاستعباد النظامي على ماكانت تجوزه القوانين في الماضي، ولكنه فاته ان هناك عبودية اقتصادية أشد هولا من أية عبودية سياسية. وماذا عسى تنفع الحرية السياسية من ليس لديه ما يؤهله للتمتع بها؟[١٧]..

الديمقراطية ضرورية لا محالة، ولكنها ليست معطى مطلقا ومجردا عن الواقع والحياة، بل تخضع ضرورة لقانون الارتقاء وبالتكيف، وهي مرتبطة ايضا بالناس والزمان. فقد كان اشتراك الناس في الحروب مصدرا للديمقراطية القديمة أما الحديثة فمصدرها اثنان : الاختراعات الآلية والاكتشافات العلمية من جهة وتعميم المعرفة وسهولة التعليم من جهة ثانية.

وهاهي الانتقادات الموجهة للديمقراطية تعطي دفعا للتيار الاشتراكي باتجاهاته المختلفة. وهنا لا يخلو نقد مي من الضعف واحيانا من التناقض. فتعاطفها مع الاشتراكية السلمية لا يلغي عدم اعتبارها بجدوى ثقة انصارها بأصحاب رؤوس الاموال، والفوضوية تخيفها و«الاشتراكية الثورية » تخرجها عن دور القاضي المحايد الذي وعدت به. فهي تشن نقدا لا هوادة فيه على ماركس والاشتراكية المتطرفة كما تسميها، محملة الرجل ما قاله وما قيل عنه : فهو قد استحسن الدكتاتورية ورأى «أنه يتحتم حصر الأمر والنهي في يد زعيم مطلق » [١٨]. ورغم شكها ونقدها، تعود لتؤكد بشكل قاطع :«لا بد أن تزول حضارة اليوم كما زالت كل حضارة سبقتها، ولا بد أن يحور النظام الحاضر كما حّور كل نظام قبله. ها أن ظل الاشتراكية يمتد فوق هذا الجيل ونجد آثارها حولنا أنى نظرنا ففكرنا » [١٩]

«الغد للاشتراكية، تؤكد مي زيادة، ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تنيل الاجتماع ما تستطيع أن تأتي به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية في تتميم عودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمساواة الجديدة ستنهض فئة فتعلو وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة ارستقراطية المستقبل التي ستخلقها الكفاءة الشخصية وتقسيم

العمل المحتم اليوم والأمس وفي الغد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قربها على الدوام »[٢٠]

وفي لحظات الشك والغموض، تبدو مسلمة اخرى لمي زيادة، يغنيها الفوضوي الفرنسي جورج موستاكي بشبه العبارات بعد نصف قرن : «الواحد للكل، نعم، ولكن على شريطة أن يكون الكل للواحد. وهي ميزة تفرد بها هذا العصر ولم تعهد من قبل. ولئن قبلناها من غير دهشة، فلأننا نحياها. أما مؤرخو المستقبل فسيتخذونها محور أبحاثهم، ويرون فيها ما لا بد أن تكونه : فاتحة عهد جديد ».

وعاظ السلاطين

الصوت الثالث لم يأت من الأدب او الحقوق وانما من بحر العلوم الاجتماعية، و هو دون شك من آخر وابرز رواد الفكر الديمقراطي النهضوي في العراق. ومن المؤسف ان الدكتور علي الوردي، هذا الباحث الجريئ والناقد المتمكن لم يخرج من الحدود العراقية في الخمسينات حين كانت أهم معاركه مع التقليديين في حقبة خاض فيها في مشروع خصب وهام حول التاريخ الاجتماعي للعراق[٢١]. ففي عالم العرب، ما يفتعل ضجيجا غالبا لا يعطي طحينا، وما يعطي الطحين نادرا ما يفتعل الضجيج. ومن مساخر الاقدار أن نخسر هذا الباحث في يوليو من العام الماضي في حفلة صمت عراقية وعربية حوله، بعد أن اضطر لبيع كتبه من أجل اللقمة في ظل الحصار الجائر الذي يعيشه الشعب العراقي.

منذ الخمسينات، تنبه الوردي الى ظاهرة الكتابة الاستهلاكية والبحث عن الجمهور لا عن النزاهة الفكرية، وشجب مبكرا من هادن القوى الظلامية والتقليدية بحثا عن التصفيق السهل. وكان يتندر عنهم بالقول «البائع الشاري ». وقد اغنى هذا الكاتب المكتبة العربية بنظرة جديدة الى التاريخ تأخذ بعين الاعتبار البعد النفسي – الاجتماعي بتحرر من سلاسل المؤسسات وثقل القديم: «لقد آن للعرب اليوم أن يفتحوا عيونهم ويقرؤوا تاريخهم في ضوء جديد. لقد ذهب زمان السلاطين ، وآن اوان اليقظة الفكرية التي تستلهم من التاريخ عبرة الانسانية الخالدة [٢٢]».

إن اول استنتاج لي من مطالعة الوردي هو وجود دافعين عميقين لدراسته للتاريخ : الأول، طموح «الباحث الى ازالة شوائب السلطتين الدينية والدنيوية عنه ، والثاني متابعة نفحات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية فيه. من هنا تركيزه على دور قريش وانعكاساته السلبية، وتأكيده على فكرة فشل التجربة السياسية في التاريخ العربي الاسلامي من حيث كونها قد افلحت في التوسع الافقي على سطح البسيطة واخفقت في تعميق اسس جديدة للحكم. وان كان لقريش برأيه الدور الاكبر في هذا، فان المسألة ايضا تعود الى تعارض فكرتي الدولة

والدين: «ان جمع الدين والدولة من طبيعة متفاوتة. ولا يمكن ان يتلاءما تلاؤما حقيقيا. فالدولة تقوم عادة على اساس القهر والتسلط والاستغلال هذا بينما يقوم الدين على اساس الرحمة والعدل والمساواة. قد يحدث في بعض الظروف النادرة أن يتلاءم الدين والدولة، ولكن هذا التلاؤم مؤقت لا يلبث أن يزول. ان الدين والدولة في جهاز واحد شبيه بجمع الماء والنار معا».[٢٣] يستشهد الوردي بمأثورة الشاعر الايطالي دانتي : «ايه يا قسطنطين.. ان اعتناقك المسيحية انتج من الشر شيئا كثيرا »، وصولا الى ما يعتبره قسطنطين الاسلام : قريش، قائلا : «فدخول قريش، تلك القبيلة المرابية الطاغية، في الاسلام أدى الى فساد الاسلام والى سلوكه سبيل الترف والطغيان»[٢٤].

ويرفض الوردي الأخذ برأي السنة والشيعة كليهما في موقف النبي محمد من خلافة علي بن ابي طالب متبنيا موقف عباس محمود العقاد القائم على رغبة النبي به ولكن تفضيله لاختيار الناس طواعية، ولا يعتبر اقوى خصال علي في البعد الاجتماعي والمثالي لمسلكه، بل في قيادته لاحدى اهم الاشكاليات الفكرية في التاريخ الاسلامي والعربي، وهي مشكلة «تفريق جماعة المسلمين » معتبرا اياها من اهم مشاكل المجتمع البشري ومقارنا لها بما يطلق عليه علماء الاجتماع مصطلح «المشكلة ذات الحدين ».

«ففي كل مجتمع متحرك، يقول الوردي، نجد زمرة من الناس تدعو الى مبدأ جديد فتقلق المجتمع به وتمزق شمله. وهذه الزمرة المفرقة تعد في أول الأمر ضالة عاصية وتكال لها التهم من كل جانب. انها تفرق الجماعة وتشق عصا الطاعة حقا. ولكنها في نفس الوقت تبعث في المجتمع روح «التجدد والتطور. ولولاها لجمد المجتمع ولبقي في خمود متراكم قد يؤدي به الى الفناء في يوم ما »[٢٥].

وان كان الكتاب يعطي حيزا واسعا للمدافعين عن المساواة والعدالة في التاريخ العربي في وجه من دافعوا عن كراسيهم وسلطانهم، فهو يتابع مفهوم الشورى في الاسلام ويصل الى موقف صارم منه : «لقد ابتكر الاسلام طريقة الشورى. ولكنها كانت طريقة ساذجة سابقة لأوانها لم تهضمها عقول الناس في ذلك الحين.. فلم تمض مدة قصيرة على تحقيق نظام الشورى حتى أسئ تطبيقه ورجع الحكم الاسلامي الى نظام السيف والسوط، وهذا أمر طبيعي محتوم، لا داعي للاستغراب منه، فالانتخاب ليس نظاما فكريا مجردا. انه عادة اجتماعية تنبعث من مألوف الناس وتعتمد على قيمهم وتقاليدهم الموروثة»[٢٦].

هل يعني ذلك ان المجتمع العربي اليوم لا تناسبه الديمقراطية ؟ لا، لأننا في زمن آخر وعصر مختلف. ويشدد الوردي على ذلك بالقول

«لو كنت من ارباب العمائم لأفتيت باعتبار التصويت واجبا دينيا ولجعلت التقاعس عنه ذنبا لا يغتفر » [٢٧]. وهو يقول ايضا : «ان نظام الانتخاب الحديث لا يسلم من المعائب. فهو ناقص على أي حال. ذلك لأنه من صنع الانسان الذي لا يسلم من النقص مهما حاول، ولكننا مع ذلك نستطيع أن نقول : أنه كلما كان الانتخاب أصح «واكثر تمثيلا لرأي الأمة كان التذمر الاجتماعي في الأمة أقل وخطر الثورة فيها أبعد » [٢٨].

وبعكس ما يدعي وعاظ السلاطين (وهو المصطلح الذي يوازي أئمة الاستبداد عند الكواكبي)، فقد كان النبي محمد بالنسبة للوردي من رواد التجديد الدائم :

«كتبت ذات يوم في إحدى مجلات بغداد أقول : ان النبي كان ثائرا مجددا يدعو للتقدم الاجتماعي في اقصى معانيه، وذلك بخلاف ما نرى الآن في رجال الدين من جمود ومحاربة لكل جديد، وكان من أكره الأمور عند النبي محمد أن يقول الناس : «اننا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون» (البيان الجديد، العدد١، ١٩٥٤/٢/١٧) فرد علّي أحد وعاظ السلاطين قائلا : «فليس هناك مسلم على وجه الأرض يقول انا وجدنا آباءنا، بل يقول : هذا كتاب الله بين أيدينا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد عززه النبي محمد بقوله : تركت فيكم الثقلين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتي. ونحن على العهد مقيمون وبكتاب الله وسنة رسوله متمسكون. وليدلنا الدكتور على رأيه في التجديد لننبذ كتاب الله وسنة رسوله ان كان يستطيع أن يأتي بشئ جديد اصلح «من كتاب الله ».

واني لأعجب حقا من هذا القول الذي يردده وعاظ السلاطين في كل حين. فهم يرفعون كتاب الله بأيديهم محتمين به، كما فعل أصحاب معاوية في معركة صفين، ويقولون: هذا هو كتاب الله فلنرجع اليه. انهم نسوا أن كتاب الله «حمّال أوجه » كما قال علي بن ابي طالب وأن كل حزب يستطيع أن يأتي بشيء من كتاب الله يحارب به خصومه»

ثم يضيف بعد شرح: «يروى عن النبي أنه قال : «ان الله يبعث لهذه الأمة عند رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » فالنبي يتنبأ بمجئ المصلحين المجددين في أمته كل مائة عام » (معروف أن ذكر عدد السنين في اللغة العربية لا يعني الحصر والعد على حساب السنين المألوفة) [٢٩].

وكما يطالب الوردي بتجديد الدين يطالب بنقد التبعية الذهنية عند المجددين مشيرا الى ان «الوعاظ «المتفرنجين» لا يختلفون عن الوعاظ «المعممين» الا بمظاهرهم الخارجية ومصطلحاتهم التي يتمشدقون بها. هؤلاء يصيحون «الدين .. الدين .. يا عباد الله ! » وأولئك يصيحون «التمدن ..التمدن .. يا ابناء الفاتحين !»

اولئك يهتفون : الى الأمام ! وهؤلاء يهتفون

: الى الوراء ! ولعلهم يفعلون ذلك لكي يخدروا الناس ويشغلوا أذهانهم عن النظر في مشاكلهم الراهنة التي هي ليست الى الأمام ولا الى الوراء »[٣٠].

«نعم، اننا نريد تغيير مجتمعنا أو اصلاحه ، ولكن ذلك لا يتم من غير أن نفحص علته فحصا واقعيا لكي نصف له العلاج الملائم. ان الطبيب لا يستطيع أن يصف الدواء الا بعد أن يفحص الداء »[٣١]. من هذا المنطلق المنهجي، بقي همّ الواقع وهمّ الانسان،. الفرد والجماعة، الشخصية والطبيعة عند الافراد والتركيب والوظيفة عند المجتمع، في مركز اهتمام هذا الباحث الذي عاش غريبا ومات غريبا في عالم طوبى للغرباء فيه.

الهوامش

١ – عبد الرحمن الكواكبي : ولد في ١٨٥٤ في مدينة حلب شمالي سورية، عمل في الصحافة والمحاماة والتجارة وتعرض للاضطهاد والسجن مرارا وصودرت أملاكه وممتلكاته. هاجر من حلب عام ١٩٠٠ حيث طاف بالجزيرة العربية وشرقي افريقيا والهند والشرق الأقصى ثم استقر في مصر. وقد ألف كتبا عديدة اهمها: طبائع الاستبداد وأم القرى. وقد توفي في القاهرة، متأثرا بسم دس له في فنجان القهوة عام ١٩٠٢. وقد فقد كتابان مخطوطان له وجملة أوراقه ومذكراته ليلة وفاته. ودفن في مصر.

٢ – جملة الاستشهادات مأخوذة من الطبعة الثانية لكتاب طبائع الاستبداد الصادرة عن دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٧٣.

٣ – الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٣٥.

٤ – نفس المصدر، ص ٣٧.

٥ – نفس المصدر.

٦ – انظر فصل الاستبداد والتربية، ص ١٠١ الى ١١٣.

٧ – نفس المصدر، ص ١٥١–١٥٢.

٨ – مي زيادة (١٨٨٦–١٩٤١) : ولدت مي واسمها الاصلي ماري الياس زيادة في لبنان وعاشت معظم حياتها في مصر موطنها الثقافي الفعلي حيث اشتهرت بصالونها الادبي الذي كان يختلف اليه كل يوم ثلاثاء نخبة من كبار المفكرين والأدباء. وان كانت مي مشهورة بأدبها الوجداني المتميز بالرقة والشفافية مع رصانة لغوية، فقد تجاوزت كتاباتها عالم الأدب. ومن مؤلفاتها : باحثة البادية، غاية الحياة، كلمات واشارات، الصحائف، بين الجزر والمد، وردة اليازجي، عائشة تيمور، سوانح «فتاة، ظلمات واشعة، رجوع الموجة، ابتسامات ودموع، وكتاب المساواة موضوع بحثنا.

٩ – مي زيادة، المساواة، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٤.

١٠ – نفس المصدر، ص ٢٤.

١١ – نفس المصدر، ص ٣٥.

١٢ – نفس المصدر.

١٣ – نفس المصدر، ص ٥٣.

١٤ – نفس المصدر، ص ٦٧–٦٨.

١٥ – نفس المصدر، ص ٧٠.

١٦ – نفس المصدر، ص ٧٤.

١٧ – نفس المصدر، ص ٩٠–٩١.

١٨ – نفس المصدر ص ٩٣.

١٩ – نفس المصدر ص ٩٦.

٢٠ – نفس المصدر، ص ٩٩.

٢١ – الدكتور علي الوردي : ولد الوردي في الكاظمية عام ١٩١٣. وقد بدأ اهتمامه بالاجتماع والتاريخ منذ سن مبكرة، والأمر الذي دفعه الى العلوم الاجتماعية. نال شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة

تكساس عام ١٩٥٠ ودرّس بعدها علم الاجتماع في جامعة بغداد. خاض معركتين متلازمتين ومتكاملتين، معركة النهضة الفكرية وكتابة التاريخ الاجتماعي. وتميز فيهما بجرأة علمية وثقافية نادرة. توفي في ١٤ تموز(يوليو) ١٩٩٥ في ظروف معاشية جد صعبة وحرص حتى وفاته على الاستقلال النزيه عن كل سلطة وحاكم. ويعطي الصمت الرسمي على وفاته مثلا جديدا على تنكر حكومات البعث في تجربتيها السورية والعراقية لكل عطاء ثقافي لم ينضح «في اناء خط الحزب وقواده «الملهمين ». من مؤلفاته المطبوعة : شخصية الفرد العراقي (١٩٥١) خوارق اللاشعور (١٩٥٢)، وعاظ السلاطين (١٩٥٤). مهزلة العقل البشري (١٩٥٥)، اسطورة الأدب الرفيع (١٩٥٧)، الاحلام بين العلم والعقيدة (١٩٥٩)، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته (١٩٦٢)، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (١٩٦٥) وموسوعته لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (٨ اجزاء منذ عام ١٩٦٩).

٢٢- وعاظ السلاطين، رأي صريح «في تاريخ الفكر الاسلامي في ضوء المنطق الحديث، ط ٢، دار كوفان، لندن، توزيع دار الكنوز الادبية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٠٥. صدرت الطبعة الاولى في بغداد وتبعها خمسة كتب ناقدة له وعشرات المقالات للرد والهجوم عليه، فاتبعها المؤلف بكتاب مهزلة العقل البشري، الذي يشكل مكملا يعمق ويوضح اطروحات الوردي. وقد اعيد طبعه في لندن في ١٩٩٤.

٢٣ - وعاظ السلاطين، مذكور، ص ٣٧.

٢٤- نفس المصدر، ص ١١٩.

٢٥- نفس المصدر، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٢٦ - نفس المصدر، ص ١٠٣. يطلق الوردي على المألوف والعادة اسم التنويم الاجتماعي معرفا إياه بالقول : «ان الانسان يخضع في حياته الاجتماعية لتنويم يشبه من بعض الوجوه التنويم المغناطيسي وهو ما يمكن أن نسميه بـ «التنويم الاجتماعي». فالمجتمع يسلط على الانسان منذ طفولته الباكرة ايحاء مكررا في مختلف شؤون العقائد والقيم والاعتبارات الاجتماعية. وهو بذلك يضع تفكير الانسان في قوالب معينة يصعب الخروج منها. وهذا هو الذي جعل الانسان الذي نشأ في بيئة معينة ينطبع تفكيره غالبا بما في تلك البيئة من عقائد دينية وميول سياسية واتجاهات عاطفية وما أشبه، فهو يظن أنه اتخذ تلك العقائد والميول بارادته واختياره ولا يدري أنه في الحقيقة صنيعة بيئته الاجتماعية، ولو أنه نشأ في بيئة اخرى لكان تفكيره على نمط آخر » (د. علي الوردي ، لمحات جتماعية من تاريخ العراق الحديث ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٦٩، ج١ ص١٤)

٢٧. - نفس المصدر ، ص ١٠٨

٢٨ - نفس المصدر ، ص ١٠٢.

٢٩ - نفس المصدر ، انظر ص ١٠٤ - ١٠٦ .

٣٠ - نفس المصدر ، ص ٢٦٩ .

٣١ - علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، ط ٢ ، دار كوفان ، لندن ، ١٩٩٤ ، ص ٢٦٦ ■

الديمقراطية فى الشرق الأوسط

تحرير: ايليس جولدبرج، رشاد قصبة وجول ميجدال
تحرير الطبعة العربية: أحمد عبدالله، ترجمة: شهرت العالم
مركز الجيل للدراسات الشبابية والإجتماعية ١٩٩٥،
٤٠٤ صفحة

يتناول هذا العرض أهم الأفكار الواردة فى ترجمة كتاب Rules and nights in the Middle East: Democracy, Law and Society الذى يضم أعمال ندوة نظمتها جامعة واشنطن قبل صدوره بعام بالإضافة إلى دراسة الدكتور أحمد عبدالله (محرر الطبعة العربية) حول أحد جوانب الموضوع. وينطلق الكتاب من فكرة أن الديمقراطية مشروع يتطور بإستمرار وينمو على جبهتين مترابطتين: السيادة الشعبية وحقوق الإنسان، وأنهما غايتان عالميتان ولكن وجودهما لا ينبغى تناوله كمسألة مفروغ منها فى أى مكان فى العالم.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: رؤي تاريخية، والديمقراطية فى دول المنطقة، وإحتمالات ومعوقات التحول الديمقراطى فى الشرق الأوسط.

وفيما يتعلق بالجزء الأول "رؤى تاريخية" أعتبر روجر أوين فى دراسته بعنوان "ممارسة الديمقراطية الإنتخابية فى المشرق العربى وشمال أفريقيا: دروس تجربة قرن من الزمان" أن الديمقراطية تمثل - من حيث الجوهر "نظاماً للتنافس الإنتخابى الذى يليه قيام المجموعة الفائزة بتشكيل الحكومة" متبعاً بذلك التعريف الذى استخدمه كارل بوبر. وأوضح أن الدول العربية بعد إستقلالها قامت بوضع دستور يدعو إلى تنظيم الإنتخابات رغم وجود خلافات عديدة حول أسلوب إدارة الإنتخابات وتكرار إدخال تغييرات على القواعد المنظمة لها. واتسمت هذه المرحلة بثلاثة ملامح تتمثل فى أهمية حق الإقتراع للرجال، والأفكار الخاصة بالعالمية والمواطنة، وقلة عدد الإنتخابات التى أُجريت بين مجموعات متنافسة متماسكة ومنظمة بقدر كاف يسمح بإطلاق اسم حزب عليها. وفى الخمسينات

اتبعت معظم النظم العربية (مع وجود بعض إستثناءات) نظام الحزب الواحد ولكن فى السبعينات بدأت بعض هذه النظم إبتداء من مصر فى إصلاح نظام الحزب الواحد فى إطار التعددية الحزبية المحكومة. وقد ارتبط هذا التغيير السياسى بالمشكلات الإقتصادية والإجتماعية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت. وعرض الكاتب أمثلة من بعض الدول العربية لتوضيح فكرته. وفى نهاية دراسته أكد على أهمية التوقيت والسياق بالنسبة للممارسات الديمقراطية، وعلى وجود صعوبات تواجه عملية إدارة الإنتخابات فى الشرق الأوسط أو أى مكان آخر فى العالم الثالث، وإمكانية الإستفادة من تجربة مصر فيما أطلق عليه "الديمقراطية الإنتخابية".

- يشمل الجزء الثانى "الديمقراطية فى دول المنطقة" ست دراسات تطبيقية تتعلق بتركيا، وسوريا، والمغرب العربى، والعراق، وإيران، وإسرائيل.

- أوضح رشاد قصبة فى دراسته بعنوان "الديمقراطية والشعبوية فى تركيا (١٩٤٦ - ١٩٦١)" أن نظام الحزب الواحد استمر حتى عام ١٩٤٦ بالرغم من السماح بتشكيل حزب للمعارضة سنة ١٩٣٠ وإلغائه فى نفس العام. وارتبط إقرار التعددية الحزبية بتدهور علاقة تركيا بالإتحاد السوفيتى ومحاولة التقرب من الولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى الضغوط المحلية التى قامت بها النُخب السياسية. وفى عام ١٩٤٦ حصل حزب الديمقراطيين (أول حزب معارض) على عدد كبير من الأصوات فى أول إنتخابات شارك فيها. وجاء إلى الحكم عام ١٩٥٠ ولكن بدأت الأغلبية التى حصل عليها تتقلص فى الإنتخابات التى أُجريت فى عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٧. وفى أواخر الخمسينات واجهت الحكومة تدهور الوضع الإقتصادى وازدادت صعوبة إدارة البلاد. وأطاح الإنقلاب العسكرى الذى حدث عام ١٩٦٠ بحكومة حزب الديمقراطيين. وإنتهى الإنقلاب بعد عقد الإنتخابات فى خريف ١٩٦١ التى أصبح فيها حزب العدالة الذى أُنشئ كإستمرار لحزب الديمقراطيين - الشريك الأساسى فى الإئتلاف الذى تم تشكيله. ووصل حزب العدالة للحكم خلال إنتخابات ١٩٦٥ وأُطيح به مرتين عن طريق تدخل الجيش عامى ١٩٧١ و١٩٨٠ وفى كل مرة كان يعود للحكم مرة أخرى عن طريق الإنتخابات. وتجدر الإشارة إلى أن برنامج حزب الديمقراطيين كان يتميز بالبعد عن العلمانية المتشددة، وتأييد المبادرة الخاصة والإجراءات الديمقراطية الرسمية.

- يرى ستيفن هايدمان فى دراسته "السلطوية والتحرير الإقتصادى فى سوريا" أن تجربة التحرير الإقتصادى فى سوريا تثير تساؤلات حول إرتباط الإصلاح الإقتصادى بالإصلاح السياسى وتطرح للنقاش فكرة أن النظم السلطوية تُعد أكثر مرونة وقدرة على التكيف مع الأزمات الإقتصادية أكثر مما هو متعارف عليه. وأوضح أن الأزمة الإقتصادية فى الثمانينات جعلت سوريا تتجه نحو التحرير الإقتصادى الإنتقائى حرصاً على بقاء النظام

الذى عمل على حشد المشاركة الإقتصادية للقطاع التجارى والزراعى والتصنيع الخفيف. وتم عزل القطاع العام الصناعى وقطاع بيروقراطية الدولة عن هذه العملية حتى لا يُهدد إستقرار النظام. وأكد على أن إستبعاد القطاعات الأخرى عن عملية التحرير الإنتقائى لم يؤد إلى عزلها عن آثاره. وانتهى إلى أن القطاع الخاص أمدّ النظام بالموارد التى يحتاج إليها للحفاظ على حالة الإستقرار السياسى وإدارة عملية التحرير الإقتصادى الإنتقائى دون التحرير السياسى.

- أما عبد الباقى الهرماس فيرى فى دراسته "الدولة والشرعية والديمقراطية فى المغرب العربى "أن فترة السبعينات والثمانينات شهدت صراعات إجتماعية وثقافية فى بلاد المغرب العربى. وكان تزايد الإضرابات العمالية بمثابة رد فعل لتراجع الدولة عن قطاعات محددة من الحياة الإجتماعية نتيجة للسياسات التى فرضها صندوق النقد الدولى.

وأوضح أن الحركة الاسلامية لم تؤد فقط إلى تعميق أزمة الشرعية بل إنما استفادت منها إذ أنها استغلت موضوعى العدالة والهوية. وطرح فكرة وجود الإسلاميين فى بيئة أكثر ديمقراطية، وأن الدولة الديمقراطية والإسلاميين قد يكون لهما دوران فاعلان متمايزان يكمل أحدهما الآخر. وانتهى إلى أننا الآن فى مرحلة إنتقالية نحو الديمقراطية ينبغى التفكير فيها فى وسائل وأساليب وتكلفة عملية الإنتقال.

- وبالنسبة للعراق، قام شبلى ملاط فى دراسته "معوقات الديمقراطية فى العراق: قراءة فى تاريخ العراق بعد الثورة وحتى حرب الخليج" بتوضيح أن حزب البعث يعتمد فى عمله وهو فى السلطة على ثلاثة أعمدة تتمثل فى "تسلط فكرة القانون، وسياسة فرّق تسُد، والطائفية"، وأن الحكومة تبرر سياسة القمع بالتقيد الحرفى بالنص القانونى. وأكد أن القانون الدولى فى الفترة الواقعة بين أغسطس ١٩٩٠ ومارس ١٩٩١ لم يفرق بين الدولة والمجتمع. ففى المرحلة الأولى لم يحل القانون الدولى دون وقوع الحرب ولم يستطع تمييز العنصر الشعبى نتيجة مبدأ عدم التدخل فى الشئون الداخلية. أما فى المرحلة الثانية وهى مرحلة الحرب فلم يستطع الفصل بين المجتمع المدنى والجهاز العسكرى نفسه بين القادة والجنود. وفى المرحلة الثالثة كان عجز القانون الدولى يرجع إلى مبدأ عدم التدخل فى الشئون الداخلية لدولة ذات سيادة. ومع ذلك قام العراق بإنتهاك مبادئ القانون الدولى عن طريق غزو الكويت. ولاحظ الكاتب أن حرب الخليج الثانية "أتاحت للديكتاتورية مساحة كى تلتقط أنفاسها مما أكسبها عدة سنوات أخرى".

وأخيراً قام بإستعراض تأسيس ونشاط "اللجنة الدولية من أجل عراق حر" التى تضم شخصيات عراقية وأخرى غير عراقية وتدعو إلى إنشاء هيئات مستقلة تشرف على مسيرة العراق نحو الديمقراطية وعقد إنتخابات مستقلة تلتزم بحماية حقوق الإنسان.

- يرى إرفاند أبراهاميان فى دراسته

"الإعـتـراف العلنى فى جـمـهـورية إيران الإسلامية" أن الإعترافات العلنية فى الثمانينات كانت تهدف إلى إضفاء الشرعية على النظام الحاكم وتوضيح ضعف المعارضة وعزلتها وروابطها الأجنبية وحتى فسادها الأخلاقى. وكان المعتقلون يتقدمون بالإعترافات المطلوبة حتى يتجنبوا التعذيب. لقد كانت هناك عمليات إعتراف علنى فى بداية السبعينات لكنها كانت قصيرة ونادرة الحدوث ومقصورة على اليسار. واستعرض الكاتب نماذج لتلك الإعترافات التى تمت فى الثمانينات مثل منظمة المجاهدين، وشخصيات كانت بارزة فى فترة سابقة فى إطار الجمهورية الإسلامية، والماركسيين.

وإنتهى إلى أن هذه الإعترافات العلنية أخذت تتقلص تدريجياً فى أواخر الثمانينات وكادت تتلاشى فى بداية التسعينات حيث أنها أصبحت تهدد شرعية النظام.

- وبالنسبة لإسرائيل، عرّف جول ميجدال المجتمع المدنى (بالمعنى الضيق للكلمة) فى دراسته "المجتمع المدنى فى إسرائيل" بأنه "إستقلال الحياة العامة إستقلالاً ذاتياً شاملاً بعيداً عن سيطرة الدولة الضيقة" وأن له بعدان "أحدهما سالب ويتمثل فى قبول نظام معين، والآخر موجب ويتمثل فى العنصر الارادى الذى يخلق ويحمى النظام الأخلاقى ويعيد إنتاجه من خلال المؤسسات وسلوك الأفراد". ويرى أن إدراك تأثير المجتمع المدنى على الدولة يتم من خلال تحديد النمو المختلف لمكونات المجتمع المدنى.

وأوضح أنه فى فترة الإنتداب البريطانى على فلسطين لم ينم مجتمع مدنى. وبعد إنشاء دولة إسرائيل كان إهتمام الدولة بعملية إستيعاب المهاجرين يتجاوز إهتمامها بنهوض مجتمع مدنى قادر على مواجهة الإختلافات الثقافية الهائلة بين المهاجرين اليهود. وبالرغم من ذلك فازت مجموعات إجتماعية كثيرة بالإستقلال، وبدأت تتزايد المنظمات والأنشطة المدنية بعد حرب ١٩٧٣. وركز الكاتب على خمس فئات تختلف فى قوتها ولكنها تسعى لإيجاد حياة مدنية مستقلة. وقام بدراسة كل من رفقاء الطريق، والوطنيين، والمصلحين، والمتظلمين، والمحتجين، وممثلى المصالح. وخلص إلى أن الجزء من المجتمع المدنى الذى يتكون من روابط وهيئات متجمعة وعلى درجة عالية من المؤسسية يتسم بالضعف وذلك نتيجة لدور الدولة والأحزاب الرئيسية قبل وبعد قيام الدولة بالإضافة إلى دور الصراع العربى الإسرائيلى، وأن المجتمع المدنى إزدهر فى السبعينات والثمانينات. ولكن الأشكال التى اتخذها المجتمع المدنى فى إسرائيل فى تلك الفترة - المتظلمون والمحتجون - أثرت على علاقات الدولة / المجتمع من ناحيتين: إذ أنها أبرزت مركزية الدولة فى كثير من جوانب الحياة وأكدت التمايزات بين السكان من خلال إعتمادهم على القنوات الخلفية. وعقّب محرر الطبعة العربية بأن حالة إسرائيل توضح أن "الديمقراطية لا تعنى وجود مجتمع مدنى قوى (وإن كانت تعنى بالتعريف وجود مجتمع "سياسى" قوى).

- ويضم الجزء الثالث ثلاث دراسات تتعلق

"بإحتمالات ومعوقات التحول الديمقراطى فى الشرق الأوسط"

- يرى بولنت أجاويد فى دراسته "إمكانات وصعوبات التطور الديمقراطى فى الشرق الأوسط" أن هناك متطلبات أساسية للديمقراطية مثل إحترام حقوق الإنسان وحكم القانون ، و حرية التعبير وإنشاء الروابط والهيئات، ووجود أحزاب متنافسة، والإنتخاب الدورى للحكومات، والرقابة الفعالة على السلطة. ولكن فى نفس الوقت لا يوجد نمط واحد لها بل تختلف حسب طبيعة كل مجتمع. وأوضح أن وجود مجموعة من النظم "بعيدة عن روح العصر وتتركز حول المملكة العربية السعودية" ودعم الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية لما يعوق التحول الديمقراطى. وإن وجود دولة فلسطينية مستقلة سيلعب دوراً هاماً فى دفع عملية التغيير فى الشرق الأوسط. كما أن الضغوط داخل الكويت وعليها من أجل التحول نحو الديمقراطية سوف تزداد وستؤثر على باقى دول الخليج والسعودية. وأشار إلى أن وجود عناصر محددة فى الثقافة التركية بالإضافة إلى بعض ملامح النظام العثمانى شجع الديمقراطية فى تركيا. وأكد على أن "التحول نحو العلمانية" يُعد أمراً جوهرياً لعملية التحول الديمقراطى فى المجتمع الإسلامى كما أنه سوف يقضى على إستغلال الحكام ومجموعات المصالح للإسلام. وأن حرية ومساواة المرأة تفتح الطريق أمام الديمقراطية وإن كانت لا تضمنها دائماً. وانتهى إلى أن الشرق الأوسط نظراً لأهميته الحيوية لن يقاوم لفترة طويلة موجة التحول الديمقراطى فى العالم.

- أوضح أحمد عبدالله فى دراسته "الديمقراطية والحرب فى دول ومجتمعات الشرق الأوسط" إن عبارة عبد الناصر "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" تلخص علاقة الحرب بالديمقراطية حيث تفرض الحرب الإدارة السلطوية. وإن للحروب مراحل تتوازى مع مراحل التحول إلى الديمقراطية أو التحول عنها. وسواء انتهت الحرب بالنصر أو بالهزيمة فإن هناك إمكانية للتحول إلى الديمقراطية لكن مضمون التحول نفسه يختلف: فالأنظمة المنتصرة تقبل التحول ولكن بشرط أن تبادر به أما الأنظمة المهزومة فتقبله نتيجة الضغط الشعبى. إن ما يهدد التحول الديمقراطى فى المنطقة هو إزدواجية المعايير الغربية فى التعامل مع الديمقراطية بالإضافة إلى تهديد إسرائيل لفرص السلام. ويرى الكاتب أنه يمكن إعتبار عملية التحول الديمقراطى حرباً فى حد ذاتها، وأن دول الشرق الأوسط تختلف من حيث موقفها من الحرب والديمقراطية وأن الدول التى تخوض الحرب ليست بالضرورة هى الأقل ديمقراطية. وانتهى إلى أن السعى إلى الديمقراطية فى الشرق الأوسط ليس مجرد بحث عن وسيلة للتعامل مع السلطة السياسية إنما هى مسألة تتعلق بالنظرة الشاملة للأمور وطريقة الحياة، وترتبط بالجانب الإقتصادى والصراعات الإقليمية والوطنية فى المنطقة وكذلك بصعود التيار الإسلامى وأخيراً بنصيب دول الشرق الأوسط من مصادر الثروة

الإقتصادية والسياسية فى العالم.

- فسر وليام كوانت فى دراسته "السياسة الأمريكية تجاه الديمقراطية فى الشرق الأوسط" تأييد الولايات المتحدة فى فترات معينة نظماً غير ديمقراطية فى الشرق الأوسط بأن النفط كان مُهدداً، أو بالحفاظ على أمن إسرائيل، أو بمقاومة محاولات السوفيت لبسط نفوذهم فى المنطقة. ويرى أنه بعد إنتهاء الحرب الباردة لم يعد هناك أى سبب لمساندة هذه النظم ولكن سيظل من مصلحة الولايات المتحدة تأمين حصولها على نفط الشرق الأوسط وتشجيع السلام العربى الإسرائيلى. وأن على الولايات المتحدة أن تبرز فى بياناتها وتصريحاتها ضرورة إحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتوسيع فرص المشاركة السياسية فى الشرق الأوسط، وأن تتشدد فى قضايا حقوق الإنسان فى المنطقة. كما أن عليها أن تنظر للحركات الإسلامية طبقاً لخصوصية كل بلد وظروفه.

وأخيراً يؤكد على أن إدخال الديمقراطية كعنصر من عناصر سياستها فى الشرق الأوسط لا يتوافق مع التحول نحو الإنعزالية، وإن انتصارها فى الحرب الباردة لا يعنى فرضها لوجهات نظرها وقيمها وصيغتها للديمقراطية فى أى مكان فى العالم. وينتهى إلى ضرورة تعاون الولايات المتحدة مع قوى رئيسية أخرى فى مجال تشجيع التغيير الإقتصادى والسياسى فى الشرق الأوسط وبصفة خاصة أوروبا واليابان.

- وفى الدراسة الأخيرة "خاتمة نظرية وتاريخية: المجتمع المدنى فى بعض النظريات والممارسات العربية فى العصور الوسطى: الخاص الطيب والعام الخبيث" تبنى ايليس جولدبرج تعريف بندكس بأن المجتمع المدنى يشير إلى "كافة المؤسسات التى يمكن أن يسعى الأفراد من خلالها وراء مصلحة مشتركة دونما توجيه أو تدخل تفصيلى من الحكومة". وطرح فكرة وجود مجتمع مدنى فى العالم العربى فى العصور الوسطى. وأوضح أنه بالرغم من أن التجار عبرّوا عن إستيائهم من السياسات الملكية فى مجال الضرائب من خلال مجموعة من المؤسسات السياسية (التعبير بالصوت)، إلا أن الآلية الأساسية لحماية ممتلكاتهم وتنظيم المجتمع المدنى تمثلت فى "الرحيل: بمعنى إستخدام شبكة الأسواق التجارية الواسعة التى كانت تتيح لهم أحياناً الفرار فعلياً من الحكام.

وانتهى إلى أن إحياء المبادئ الإسلامية الكلاسيكية لحل مشاكل الديمقراطية والسيادة فى الوقت الحاضر تواجه صعوبة توفير الضمانات الخاصة بحقوق الملكية والحقوق السياسية المرتبطة بما لغير المسلمين ■

عرض: علياء سرايا

الدين والدولة وتطبيق الشريعة

محمد عابد الجابرى - الدين والدولة وتطبيق الشريعة - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٦ - ٢١٠ صفحة.

يحتدم الجدل فى الاوساط الفكرية حول امكانية قيام دولة اسلامية تستند الى مرجعية الشريعة الاسلامية ، ومحور هذا الجدل هو ما اذا كان الاسلام يمثل ديناً فقط ام ديناً ودولة معا ، اى اذا كانت الشريعة الاسلامية قد أسست لقيام دولة بالمعنى الحديث للكلمة.

قد طرح هذا السؤال منذ منتصف القرن الماضى بمضمون نهضوى ينطلق من النموذج الحضارى الأوروبى الذى كان العرب ، ولا يزال بعضهم يطمحون الى تحقيقه فى أوطانهم.

يقدم د. الجابرى مساهمته فى هذا الجدل مستندا الى منهج تاريخى ، حيث يؤكد أن الاسلام ظهر فى مجتمع لم يكن فيه دولة ، وان الدولة العربية الاسلامية نشأت بصورة تدريجية ولكن بوتائر سريعة من خلال انتشار الدعوة الاسلامية وانتشار الفتوحات ونجاح المسلمين فى الظهور كقوة عالمية ، وبالتالى الدخول فى علاقات دولية.

ويتنازع رأيان مسألة العلاقة بين الدين والدولة فى الاسلام ، يرى الأول انه ليس فى القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الاسلامية دعوة الى انشاء دولة أو "ملك" ، كما أنه لا يمكن الجزم بأن النبى محمد قد وضع من جملة أهدافه انشاء دولة ، حيث أن النبى كان هدفه الأساسى هو نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة. ويستشهد أصحاب هذا الرأى بأول خلاف خطير بين المسلمين فى أعقاب وفاة النبى وهو الخلاف حول من يتولى الخلافة والذى خضع لموازين القوى وليس لأى تأسيس سياسى.

اما الرأى الثانى، فيرى أن هناك حقيقتين لا يمكن إغفالهما : الأولى هى أن القرآن يتضمن أحكاما يجب على المسلمين التعامل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يستوجب وجود سلطة

تنوب عن الجماعة فى تنفيذها مثل حد السرقة ، القصاص.....الخ.

والحقيقة الثانية هى أن تنفيذ هذه الاحكام التى من بينها الجهاد ، الفتح .....الخ قد أدى فى نهاية المطاف الى انتقال الدعوة الاسلامية الى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الاسلام الجغرافى والحضارى والفكرى.

ويرصد د. الجابرى تطور نظام الحكم فى الاسلام مع تطور الدعوة الاسلامية ، ففى بداية الدعوة كانت السيادة لنموذج أمير الحرب ، وهو ما كانت تقتضيه الأمور نظرا لحالة الحرب الدائمة التى عاشتها الدولة الاسلامية فى ذلك الوقت ، وهى حرب الفتوحات . ولكن مع تطور الدولة العربية الاسلامية بات نموذج أمير الحرب غير قادر على استيعاب التطورات المستجدة ، وهو ما استلزم ضرورة قيام علماء المسلمين بدور فعال فى هذا الأمر . ولعل الفتنة التى حدثت فى عهد عثمان بن عفان قد أوضحت وجود فراغ دستورى كبير فى نظام الحكم ناتج من:

١- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة مما جعل الباب مفتوحا لكل الاجتهادات.

٢- عدم تحديد مدة الولاية للخليفة ، فالخليفة يعتبر أميرا للحرب ، ومن ثم فان مهمته تنتهى بانتهائها ، بحيث يفقد لقب أمير ويعود لمكانه وسط العامة ، وبما أن الدولة الاسلامية بقيت لفترة طويلة من الزمن فى حالة حرب ، فان ذلك استلزم تحديد مدة ولاية الخليفة.

٣- عدم تحديد اختصاصات الخليفة ، ولعل هذا العامل هو ما فجر الثورة فى عصر عثمان برفضه انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف فى فضل الحال كما يشاء.

وفى الجزء الثانى من الكتاب وهو الخاص بالدين والدولة فى المرجعية النهضوية ، يشير د. الجابرى الى أن التفاهم أصبح صعبا بين أصحاب المرجعية النهضوية وأصحاب المرجعية التراثية حول علاقة الدين بالدولة حيث يؤسس أصحاب المرجعية النهضوية رأيهم على ثلاثة عوامل رئيسية هى :

١- استلهام التجربة الدينية الأوروبية.

٢- اشكالية الطائفية الدينية وتأثير الدولة الدينية عليها.

٣- ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة على غرار الحضارة الأوروبية الحديثة.

بينما يؤسس المفكرون من أصحاب المرجعية التراثية رأيهم على :

١- الربط بين التمسك بالدين وقيام النهضة والحضارة الاسلامية.

٢- ربط علة بمعلول انطلاقا من أن العرب انما نهضوا بظهور الاسلام الذى مكنهم من انشاء دولة وفتح ممالك وتشييد حضارة.

ويخلص د. الجابرى من هذا الجدل الى أن

مشكلة ثنائية الديني والدولة فى الفكر العربى المعاصر هى مشكلة مزيفة لأنها تغطى مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلا منها مشاكل اخرى تجعل حلها شرطا للنهضة ، طارحا استراتيجية للتخلص من هذا الزيف تقوم على الفصل بين مشكلة الدين والدولة ومشكلة النهضة والتقدم ، والنظر لكل منهما على انه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات كثيرة منها التركيب الاجتماعى ونوع العلاقة الاجتماعية والاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها ، ومن ثم فان مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء المعطيات الخاصة بكل دولة على حدة والتى ما زال كل منها مطبوعا بخصوصية تجعلها مختلفة عن غيرها من البلدان.

ومن ثم فلا يجوز استخدام شعار العلمانية كحل لبعض الاشكاليات التى يعانى منها العالم العربى ، كالطائفية مثلا ، حيث أن هذه المسألة لا تطرح نفسها كمشكل الا فى الأقطار التى توجد فيها الطائفية الدينية كمكون أساسى من مكونات المجتمع مثل لبنان وسوريا ومصر والسودان ، أما باقى البلدان فلا تعانى من طائفية دينية ، كما أن هذه الدول لا تعيش هذه الاشكالية على صورة واحدة ولا على درجة واحدة ومن ثم فان شعار العلمانية اذا صلح لمعالجة هذه الاشكالية فى أحد الأقطار، فانه لا يصلح لمعالجتها فى أقطار أخرى، ومن ثم فلا يصح رفعه كشعار لحل قضية الأقليات بشكل عام فى العالم العربى.

والمشكلة الحقيقية هى أن بعض التيارات الفكرية ترفع هذا الشعار لتغطى به على حقيقة كلية وهى غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية فى العالم العربى من الخليج الى المحيط ، وينطلق د. الجابري فى هذا الرأى من أن شعار العلمانية كان مدعاة للبس وسوء الفهم، بالرغم من انه ارتبط فى الفكر القومى عضويا بمشكلة حقوق الأقليات الدينية ، وحقها فى ألا تحكم بدين الأغلبية.

بالتالى فالعلمانية كانت تعنى بناء الدولة على أساس ديمقراطى عقلانى وليس على أساس الهيمنة الدينية ،الا أن الظرف الآن يستوجب اعادة تأسيس الفكر القومى على مبدأى الديمقراطية والعقلانية بدلا من مبدأ العلمانية ، وضرورة احلال الاسلام المكانة التى يجب أن يحتلها فى النظرية والممارسة.

وكما يرفض د. الجابرى رفع شعار العلمانية كشعار لمرحلة النهضة فهو يرفض ايضا توظيف الدين لاجبار الأفراد على الانصياع لأمر ما حيث أن هذا التوظيف يلجأ اليه العقل السياسى للجماعة عندما لا تستطيع التعبير عن قضيتها الاجتماعية الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا ، ومن ثم فإن جماعات الاسلام السياسى لن تنجح فى تحقيق اهدافها التاريخية التى تمنحها الوجود الا اذا طرحت مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما وما

يترتب عليهما من مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية طرحا سياسيا واضحا ، أما اختزال الاسلام فى مسألة الحجاب وقطع يد السارق ....الخ فذلك هروب أو عجز من طرح القضايا الأساسية وهو ما يستتبع انزلاقا نحو الطائفية والحروب الأهلية.

ويتعرض د. الجابرى فى القسم الثانى المعنون بمسألة تطبيق الشريعة لعدد من القضايا هى : الصحوة والتجديد ، السلفية ، التطرف، الأحكام الاسلامية ، ضروريات العصر والتى نعرض لها فيما يلى:

١- يرى د. الجابري أن الصحوة الحقيقية المطلوبة هى ايجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا هذا العصر من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلول مشبعة بالأخلاق الاسلامية وقادرة على الدفع بالعالم الاسلامى الى طريق التقدم ومواكبة العصر ، مشيرا الى أنه باستثناء النصوص الدينية الصريحة المتعلقة بالعبادات والاحوال الشخصية وبعض المعاملات ، فانه لا توجد فى مجال الاقتصاد والسياسة سوى مبادئ عامة تقرر بصورة أو بأخرى الخلفية الاسلامية فى هذه الميادين ، وبالتالى فالنظام الاسلامى فى هذه الحالات متروك للاجتهاد.

وفيما يتعلق بالسلفية نجد أن السلفية كانت دائما جزءا من التجربة التاريخية للاسلام السنى الذى تستعيد به التجربة ما يحفظ لها الوجود والاستمرارية عندما يفرز تطورها الداخلى ما يهددها بالاندثار ، فهى نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية المنشأ ، ولقد كانت السلفية كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الاسلامية هى الحضارة السائدة فى العالم ، ولكن فى وجود الحضارات الغربية لا يكفى الآن استلهام نموذج السلف الصالح وحده ، بل يجب استلهام نموذج من أجل بناء الذات وتحصينها ضد الذوبان والاندثار ، ويجب أن يقوم هذا النموذج على مبدأين هما العقلانية والنظرة النقدية للأمور.

والتطرف داخل التيار السلفى فى الفكر العربى المعاصر يجد بعض مبررات وجوده فى غياب الديمقراطية السياسية منها والاجتماعية ولكن من مبررات وجوده أيضا عدم تمكن هذا الاتجاه من القيام بالتجديد المطلوب فى الفكر الاسلامى ، ولعل التطرف سواء يمينا او يسارا يؤدى فى النهاية الى انعزال الجماعات المتطرفة فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها ، تجربة التطرف ، فتنقسم الى جماعات تخاصم بعضها وتكفر كل منها الأخرى ، وهكذا تنتهى الحركات المتطرفة الى التفتت والذوبان.

ويؤكد د. الجابرى أن التيارات الاسلامية المتطرفة ستنسحب من الساحة عندما يقوم الوسط فى الاتجاه السلفى المعاصر بمهمة اعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة ، أى أن المطلوب

اليوم هو تجديد ينطلق من عدم الاكتفاء باستئناف الاجتهاد فى الفروع ، بل من إعادة تأصيل الأصول واعادة بنائها ، وهو ما يستوجب إعادة تأصيل وبناء عقل المجتهد وأن تخضع الأحكام الشرعية لميزان العقل.

ويشير د. الجابرى الى أن هناك طريقتين لانجاز هذه المهمة:

الأولى: تتجه الى كل حكم على حدة ، تبحث له عن العلة المظنون أن الشارع اعتبرها فى إصداره ، ثم تعمل على طردها أى على تعميم ذلك الحكم على كل حالة توجد فيها تلك العلة ، وهذه الطريقة مفيدة وسهلة التطبيق ، ولكن فقط عندما يتعلق الأمر بجزئيات من هذا النوع، أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمى الى نفس النوع أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم منها ، فان العملية تصبح معقدة، والتعليل يصبح متكلفا وضعيفا.

والطريقة الثانية: هى الانطلاق من مقاصد الشرع فى عملية تأسيس معقولية الأحكام ، وهى العملية التى من دونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة ، وأهمية هذه الطريقة تأتى من تحركاتها فى دائرة واسعة لا حدود لها ، دائرة المصلحة ، وبالتالى فهى تجعل الاجتهاد ممكنا وعاما.

وتأتى أهمية الاجتهاد هنا فى جعل ضروريات العصر جزءا من مقاصد الشريعة الاسلامية ، واننا اذا نجحنا فى ذلك فسنكون قد بدأنا العمل فى تأصيل أصول الشريعة نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحدث من تغيير أو يطرأ من جديد.

وينهى د. الجابرى الكتاب بتعليق على مقال احمد بهاء الدين حول مدى تطبيق الشريعة الاسلامية خلال عصور التاريخ الاسلامى ، مؤكدا على أن الشريعة الاسلامية لم تطبق قط كاملة فى يوم من الأيام اعتمادا على عدد من النقاط هما:

١- الشريعة الاسلامية لم تطبق كاملة فى زمن الرسول لأن هذه الشريعة لم تنزل دفعة واحدة.

٢- انها فى عهد الخلفاء الراشدين ، لم تطبق أيضا كاملة لأن هؤلاء الخلفاء واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبى، فكان عليهم أن يجتهدوا ، وكان لابد أن يستشير بعضهم بعضا ، وكان لابد أن يتصرفوا فى كل الأمور عن طريق الاجتهاد او الاجتماع وهما الأصلان الثالث والرابع من أصول التشريع فى الاسلام والذى اكتمل بعد فترة الخلفاء الراشدين.

٣- ما دامت الشريعة الاسلامية قد بدأت تتقرر مع البعثة المحمدية ، فاكتملت مبادؤها العامة وأركانها الأساسية فى عهد الرسول بالكتاب والسنة ،اتضحت جوانب كثيرة منها واغتنت باجتهاد الصحابة ، وازدادت اغتناء دوما باجتهاد الفقهاء المجتهدين ، ومن ثم فلا معنى للقول أن الشريعة الاسلامية قد طبقت كاملة فى هذا العصر أو ذاك ■

عرض: محمد حسين

وثائق

وثائق تاريخية

ان اية عملية اختيار و انتقاء تتعرض لها التعبيرات الفكرية الخلاقة لا يمكن الا أن تكون مجحفة . و ان كنا سنكتفي في هذا العدد باستعادة ثلاث لحظات هامة من تاريخنا الحديث ، فاننا اضطررنا لأن نختار من حديقة لا شك ستعطيها « رواق عربي » حقها في المستقبل ، كونها ذاكرتنا الضرورية و جزء من التراكم المعرفي التنويري للناطقين بالضاد .

الوقفة الأولى ، مع أول محاضرة متماسكة و متقدمة عن الحرية في القرن الماضي ، ألقاها اديب اسحق (١٨٥٦-١٨٨٥) في جمعية زهرة الآداب في بيروت .

الوقفة الثانية فمع مقال اخلاقي يطالب بتعليم حقوق الانسان في المدارس ، قدم فرح انطون ، الذي نعتبره أول مناضل عربي لحقوق الانسان بالمعنى الحديث للكلمة ، قدم لأول ترجمة عربية لاعلان حقوق الانسان و المواطن المنبثق عن الثورة الفرنسية ، و قد نشر مقاله و الترجمة في مصر عام ١٩٠١ في مجلة « الجامعة » ، السنة الثالثة ، الجزء الرابع ، نوفمبر ، ص ٢٥٠ - ٢٥٥ و نعيد نشر المقال و الترجمة كاملين .

الوقفة الثالثة ، مع منشور صادر عن جماعة الفن و الحرية في القاهرة ، ١٢ يونيو ١٩٣٩ ، يتناول معركة اساسية من معارك هذا القرن الفكرية ، قصدنا رفض استعمال الدين او الايديولوجية لتقييد العطاء الذهني الانساني .

وثائق

الحـريـة

خُطبة ألقاها أديب اسحق (١٨٥٦-١٨٨٥) فى جمعية زهرة الآداب، وأعادت نشرها دار مارون عبود فى كتاب "الدرر" لأديب اسحاق.

موضوعى الخاصَّة التى مُدحتْ بما لم تُمدح بمثله فضيلة، وذُمّتْ بما لم تُذم بمثله رذيلة. والتى هى عند بعض الناس هناء. وعند بعضهم شقاء. وفى اعين فريق عناء. ولدى قوم حياة ولدى قوم فناء. والتى مرت عليها الايام، وكرت الأعوام، فى صحبة هذا الموجود الإنسانى منذ شق عنه حجاب الخفاء. ومابرحت موضع اختلاف بين الباحثين والمعرّفين. موضوعى الحرية.

وأنا على يقين من أنى لا أجد فى هذه الوجوه الزاهرة انكماشاً، ولا أُحدث فى هذه النفوس الطاهرة انقباضاً من ذكر هاته الخاصة التى انقذتها رجال الإنسانية، من إسار الجهل والعبودية، وفدتها بدم كريم لايُبا ع ولا يُشرى.

فلم يبق إلا أن أعد النفس وأهيئ الخاطر، واخفض من جناح الخضوع، وأرتدى لباس الرهبة والخشوع، لأدخل مقدس هذا الموضوع.

فالحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيُقال له الحرية الطبيعية وبمظهر الإجتما ع فيُعرف بالحرية المدنية وبمظهر العلائق الجامعة فيُسمى بالحرية السياسية.

وقد حدّها «منتين» بقوله هى المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتى. وبمثل ذلك حدّها الحكيم «سنيك» من قبل. وعرّف «منتسكيو» الحرية المدنية بأن لا يُجبر المرء على ما لا توجبه القوانين وعرّف السياسية بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحدّين إلى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فإن الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسوى أن الحرية موجودة فى واشنطون وجودها فى طهران. حاصلةٌ فى لندن حصولها فى بكين. وليس الأمر كذلك بل الحرية الحقيقية غريبة فى كل مكان، لسوء حظ الإنسان.

* الأسار: القيد، السير، ومنه وقع في اساره كان منقادا له

وقد اتفق الكثير من الناقدين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس. وهو عين الحدّ المنصوص عليه فى القانون الرومانى وفيه نقصٌ من وجهين. الأول أن حدّ الإضرار منوطٌ بالأحكام الموضوعة على ما بها من الخلل. والثانى أن قيد الإضرار بالغير يُخرج عنه الإضرار بالذات وهو مخالفٌ لمقتضى الناموس الطبيعى الحقيق بالإتباع.

أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية فلا محلَّ لإيرادها، ولا موضع لإنتقادها فى مثل هذا المقام. فغاية القول فيها أن أهل السلطة الإستبدادية حيث كانوا ومن حيث كانوا يفترون على الحرية كذباً فى تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مروياً عن حكاية عمرو، مسنداً إلى رواية بكر، مؤيداً بمنام خالد، فهى موجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الإنسان عن مقام الإنسان.

إلا أن إختلاف المعرّفين، وخطأ كثير من الناقدين، وأباطيل ذوى الأغراض الذاتية، ومفاسد الهيئة الإجتماعية، كل ذلك لم يمنع من ظهور نور الحرية من خلال الفاف[1] الأقوال فهى فيما ترشد إليه البداهة خاصّة طبيعية وُجدت لينمى بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجاً فى مراتب كمالات الوجود ثم كان من سوء بخته أن مظاهر السلطة اتت على ضدها من كل وجه وفى كل زمان حتى كأنما أول ما سعت فيه الجمعية البشرية الاَّ يكون الإنسان إنساناً. فقد المت هاته الجمعية بالحرية الطبيعية فى كل مكان. أو ما ترى كل اناس يرومون أن يكون الولدُ على شاكلة آبائهم. فالصينى يخنق رجل الطفلة بالنعل الحديد لتشبَّ على خلقٍ جدتها. والأوروبى يضعف يسار الطفل لتكون يمينه أقوى. والشرقى يخنق الطفل بجملته فى اللفافة[2] والقماط[3].

ثم أن البهلوان[4] يعود صغيره الحجل على إحدى القائمتين ويليّن أعصابه بقوة والكل يعارضون قواه الطبيعية ليشبه سائر القوم. فهذه العادات القاضية على الموجود الإنسانى بأن لا يكون كما وُجد ولكن كما يريد الناس أن يكون ذاهبة بحريته الطبيعية رأساً. فلقد رأينا الأقوام يربون الولد كما يضربون الدراهم فهم يرومون أن تكون جميع القطع متماثلة متشاكلة ولا يقبلون منها ما كان مختلف النقش عن الجملة وكذلك الإنسان الذى يخالف سائرقومه فى الخُلق والخَلق يفقد فيهم نصف قيمته لا أقل. ومن ذلك ينشأ فينا خفة الإعجاب، وبَله الإستغراب وجنون الدهشة

١ – الفاف: الموضع الملتف ، الكثير الأهل
٢ – اللفافة: ما يلف على الرجل وغيرها
٣ – القماط: خرقة عريضة تلف عى الصغير إذا شد في المهد
٤ – البهلوان: الذى يمشى على الحبل نسبة إلى الطيران البهلوانى

من رؤية كل شئ غريب إلا الرذيلة، فإنها حيثما تكن تصادف أهلاً وذلك لأن هيئة الإجتماع التى تقتل حريتنا باحكام التربية لا تعنى بفضائل النفوس عنايتها بالصور الخارجية.

وأما الحرية المعنوية فقد كان إلمام الهيئة الإجتماعية بها أشد وأنكى فأنه لا يكاد الطفل يخرج إلى عالم الوجود حتى يُغمس فى ماء الكنج، أو يُرسم بما لا يعلم ثم يُوجه فكره إلى ما يجهل من المعبودات التى لا حقيقة لها ولا اله إلا الله ثم تأخذ الوالدة أو الظئر[1] فى تعليمه الفاظاً لا يفقه لها معنى، وتخيلات لا يدرك لها سراً، ثم يُلقى بأيدى المربين من اللامات[2] والموبذانات. فيتولون ذهنه الطاهر البسيط، ويعركونه كالشمع ليرسموا عليه طوابع تعليمهم، ثم يبعثونه عنوة لا على الخير ولكن على ما يظنونه خيراً، ويمنعونه لا من الشر ولكن مما يحسبونه شراً، ملقين به بين الرهبة مما لا يعلم، والرغبة فيما لا يتوهم، حتى ترسخ فى ذهنه أراؤهم، وتستحكم فى نفسه صبغتهم، فيعيش من القِماط إلى الكفن كما أرادوه لا كما أوجده الله.

قال «جان جاك روسو»: ان عنف الإمهات فى شد ولدهم باللفائف والأقمطة يضعف منهم الأعصاب فهن على ذلك ملومات. وأين هذا العنف مما يرتكب الذين يشدون العقول بلفائف الأوهام، حتى تضعف بل تتلف أعصاب الأذهان والأفهام. نعم ومن أجل هذا رسخت عداوة الحكماء، فى قلوب المتسلطين الأقوياء. وما يبغضون الفلاسفة أنفسهم ولا يبالون بسقراط ولا غليلاوس ولا سقراط وأمثالهم من حيث كانوا وإنما يخافون منهم الجرأة على الرجوع إلى العقل، وإتخاذ الفهم الطبيعى دليلاً فى سبيل الإنسانية وهذا لا سواه ما كانوا يحاولون قتله بالسيف والحبل والنار.

ثم أن تعليم الإنسان يتمم إستعباده وقتل الحرية فيه فإن سادته لا يسعون فى توسيع نباهته ولكنهم يشربونه فهماً جداً حتى صار التهذيب عبارة عن إفساد الذهن، وتضليل القوة الحاكمة. فالأستاذ لا يعرض تعليمه ليؤخذ إختياراً ولكنه يوجبه ليُحمل إضطراراً. وبذلك تأيدت الاغلاط، واستحكمت الأوهام، واستمرت الجهالة على مرور الأعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة، فاثبته الجهلة قضايا مسلمة لا تُرد فكان الناس إلى ما قبيل هذا العهد يمشون القهقرى ويهبطون من معالى فصاحة المخترعين، إلى سفساف أقوال المستظهرين، ومن محاسن أقوال الإبداع والتصورات، إلى مساوئ الأوهام والتخريفات وهلمَّ جراً. وكيف لا وقد كان التعليم إمتيازاً لفرق من الناس معلومين لا

١ – الظئر: المرضعة لولد غيرها
٢ – اللامة: كل ما يخاف من فزع وشر

يلقون منه فى الالباب إلا ما لا يخرجها عن دائرة الملائم لأغراضهم، والموافق لما يضمرون. فكانوا يقتلون أوقات المتعلمين بما تقوى به الحافظة ولا تستفيد منه القوة الحاكمة شيئاً، ويضعون لهم على نوع ما ذلك العلم الذى يتلقون فكلما خالف وضعهم وخرج عن رأيهم عدُّوه من آثار الثورة وتجليات الخطأ وإن كان صواباً. تشهد بذلك معاملتهم للحكماء وأحرار الأفكار وتنطق به السجون والنطوع[1] فى كل زمان ومكان.

وما كان ذلك ليفيد أهل السطوة نفعاً فيما يحاولون من تقييد النفوس ولكنه يزيد أهل الحرية استمساكاً بها حتى يبلغوا حد التعصب فيه. فالتشديد من جانب الدين يضعف الإيمان، والعنف من جهة السلطة يجلب العصيان، والغلظة من الطرفين لا تزيد على إقتياد الفكر لما يمكن الوصول إليه بدلالة العقل إن كان خيراً. أو رده عما يمكن النجاة منه إن كان شراً. ولكن أحكام الهيئة الإجتماعية مباينة لمبدأ السهولة فهى تقضى «بالمغايرة» أو «الجنحة» أو «الجناية» أو «الجريمة» فى كل ما يخالفها والغرامة والسجن أو السيف من وراء تلك الأحكام لتأييدها على رغم المخالفين. فحرية المرء واقعة تحت أحكام استبداد مستمر.

ولا يؤخذنَّ من هذا القول إنّا نروم الإطلاق المحض فى الحرية بمعنى إخراجها عن كل حد وتعريف وقانون فذلك فيما نعتقد يردها إلى العتيدية بحكم أن الطرفين يتلاقيان. وإنما المراد إظهار آثار القوانين الموضوعة، والعادات المألوفة، فى حرية الإنسان. فالقانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الإستقلال. ولكنه يقيم لهما حدوداً تقيهما الضعف والإضمحلال. وشرط الحقيقة فى القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمس تلك الحقوق فالحكم يكون قانونياً لا من حيث أنه يذهب بحرية فرد من القوم ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل. فلا ينبغى للقوانين أن تمس غير الذين الموا بحقوق غيرهم من الناس. ولا يسوغ أن تؤثر فى شأن الوطن إلا بمقدار ما يصيب من حق الجميع فهى من هذا القبيل معدّلة للحرية لا ناسخة ولا مبدّلة.

ولا شك أن هذا الضرب من القوانين قد عُدّل وأُصلح فى أكثر البقاع حتى كاد يبلغ فى بعض الأقطار حد الكمال. وحتى صار فى المأمول وصوله إلى ذلك الحد فى سائر الأمصار. فقد نسخت آيات العدالة أحكام الإمتياز الفاضح القاضى لبعض الناس بالراحة كل الراحة. وعلى بعضها بالعناء كل العناء. وابطلت احكام التبعة مراسيم الإستبداد الرافعة لبعض الناس إلى مقام الألوهية، والهابطة بسائرهم إلى منزلة العجماوات[2]. فلا يؤخذ اليوم ألوفٌ من الناس

١ – النطع: بساط من الجلد يفرش تحت المحكوم علية بالعذاب أو قطع الرأس.
٢ – العجماء: البهيمة.

لمخالفتهم رأى واحد ممن يساكنون، ولا يُسجن الأفراد ويُقتلون صبراً بلا محاكمة ولا قانون إلا عند الذين لا تزال شمس الحقائق محجوبة عنهم بغيوم الأوهام فهم لا يبصرون.

وليس الأمر كذلك فى القوانين السياسية فهى عند الأكثرين إستبدادية أصلاً وفرعاً تحتجب فيها الحرية بألوان الحكومات، وتضعف بشهوات الأمراء، وتعوّه أو تشوّه بثورات الشعوب. فمقتضى ماهيّة الحكومة أن لا حرية إلا فيما بنيت أحكامها عليه، وموجب شهوة الحاكم أن الحرية قائمةٌ بما مالت نفسه إليه، وغلظة الشعب فى ثورته محسنة لذلك الفساد من وجهيه.

ولقد رأينا دُعاة الحرية يحاولون الوصول إلى غايتها الموهومة، واهل الإستبداد من ورائهم يزاولون إعدام جرثومتها الطبيعية وما يفلح الفريقان فيما يعالجان. ربما أخطأ أولئك من حيث يتوهمون الصواب، وضعف هؤلاء من حيث يلتمسون القوة. فقد بالغ «جان جاك روسو» فى مقاومة الإستبداد، وتأييد حرية الأفراد، ولكنه قيّد هذه الحرية بإرادة الجمع فوقع فيما حاذر من العبودية. وظن غيره من الباحثين أن الوطنى يبادل مايفقد من حريته الذاتية بما يحصل له من الأمن بالأحكام المدنية. وهى نزعةٌ مستنكفة تنحصر بها القوة فى الحكم فيملك ما يريد اخذه من الحرية وما يروم إعطائه من الأمن فيفضى به الأمر إلى ترك الحرية بلا ضمانة، والوطنى بلا إستقلال، لايصح بالنظر إلى الحق أن يخرج الوطنى عن أن يكون حراً. فإنه لا يعد الهيئة بوثيقة الإجتماع إلا بإعانة مماثليه، وحفظ الوطن الذى نبذ احكامه فيه، فهو فى جمعية ضمانة متساوية فى الجانبين فإذا ساعد فيها الكل لم يخسر من إستقلاله شيئاً إلا عوّض منه ولم يحصل له من الكسب شئ إلا كان مضموناً.

وكما أن بعض الحكام يزيدون تأييد الحرية بما يتصورون من الأحكام. كذلك حاول بعض الناس إعدام الحكم والحكومة بما يتخيلون من الأوهام. فالسلطة والحرية متماثلتان فى الحدة يفضى بهما الخلاف إلى الغضب وتؤدى فيهما الصعوبة إلى العداوة. ومن أجل ذلك رأينا ذوى الأمر ميالين إلى الإستبداد. والشعوب إلى الإطلاق. ومن أجله كان أرباب الخطط الذين هم مظاهر السلطة بُغضاء عند سائر القوم ومن أجله كانت الرعية بمنزلة الأعداء عند المستبدين.

ومن المقرر المُتفق عليه بين النَقدة والأحرار أن الحرية والمساواة متلازمتان فلا حرية مع الإمتياز ولكن هنالك درجات عبودية من الأمير إلى أحقر الرعية تتصل دنياها بالرق ولا تصل عليا إلى الحرية. ولا خفاء فى ذلك فحد الإمتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد بحيث لا يتمتع الممتاز بمزيته ما لم

يمس حرية سائر القوم ولا ينال هؤلاء حريتهم إلا بإنعدام تلك المزية فالإمتياز والحرية متخالفان.

على أن الإمتياز مناف للقوة الحاكمة أيضاً بما فيه من إخراج بعض الناس عن دائرة الحكم الكلى وتخويلهم من ذلك حقاً غير طبيعى يكون حكماً على الحكم فهو عدو الحرية والحكومة معاً يظاهر المستبدين على الشعوب وهؤلاء على المستبدين، ثم لا يتحد بأحد الفريقين فى حال.

ولكن ليست تلك المساواة مبدأ الحرية وإنما هى نتيجتها الطبيعية فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة بل إذا ظهرت الحرية بمظهرها الحق بين الذين تولاهم الإمتياز خالوا أنها بدعة منكرة وماهى فى شئٍ من ذلك ولكن بدعة الإمتياز أخفت عنهم الحق وهم لا يشعرون.

فمما تقدم يُعلم أن الحرية السياسية بعيدة المنال، عسيرة الكمال، بل يكاد يمتنع تكاملها فى فريق من الناس بما تؤثر فيها عوامل العادات والقوانين والأحوال والأخلاق الإجتماعية وإنما تحصل منها ضروب متنوعة تشبه أن تكون ضروباً من الإمتياز ثم تكثر وتمتد حتى يحصل منها لكل واح من القوم نصيب فتعمهم أنواع الإمتياز كأنهم جميعاً نبلاء ولو حصلت لهم الحرية الحقيقية لكانوا جميعاً متساوين.

أقول هذا ولستُ أجهل أن الشرط أو القليل أو التمنى لا يفيد شيئاً فقد مرت الوف الأعوام، على جماهير الأنام، والحرية عند أكثرهم مجهولة المكان، فما أبعدك عن الكمال أيها الإنسان ■

وثائق

مقال لـ فرح أنطون والذي يعتبر أول مناضل عربي للحقوق الإنسان بالمعني الحديث للكلمة. قدم لأول مرة ترجمة عربية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن المنبثق عن الثورة الفرنسية وقد نشر مقاله والترجمة في مصر عام ١٩٠١ في مجلة الجامعة السنة الثالثة، الجزء الرابع، نوفمبر، ص ٢٥٠-٢٥٥ ونعيد هنا نشر المقال والترجمة كاملين.

حقوق الإنسان

لا يجوز أن يدوسها إنسان

ووجوب أن يبث المعلمون والأساتذة روحها

فى نفوس تلامذتهم

للإنسان ثلاثة أدوار. الدور الأول دور الفطرة وكان فيه الإنسان على فطرته كما كان آدم وحواء فى بدء حياتهما على ما جاء فى الكتب الدينية. أى أن الإنسان كان فى هذا الدور لا يعرف خيراً ولا شراً بل كل همه مصروف إلى المعيشة براحة وهناء فى أحضان الطبيعة أمه ومصدر لحمه ودمه. والدور الثانى دور الوحشية وكان الإنسان فيه كقبائل الإسكيمو أو متوحشى أفريقيا. أي أن قلة رزقه فى الأرض وما أفضت إليه هذه القلة من التزاحم عليه وتداخل أفراده بعضها بين بعض نقلته من حالة الفطرة الطيبة إلى حالة الوحشية التى هى عبارة عن الإجتماع بلا ضابط ولا رابط غير القوة البدنية. والدورالثالث إئتلاف البشر عيالاً فقبائل فممالك «وتمدنهم» أى إتخاذهم المدن سكناً. ولا ريب أن الدور الأول أحلى أدوار البشر وأهنأها إذا كان ما وصفه به الواصفون صحيحاً. ومن أكبر هؤلاء الواصفين جان جاك روسو المشهور. ومما قاله فى هذا الشأن إنك إذا نظرت إلى الطبيعة وجدت النظام مستتباً فى كل عنصر من عناصرها ورأيت كل شئ فى موضعه منها. فالماء يجرى سلسبيلاً والنسيم يهب بليلاً والأرض تخرج أثماراً وبقولاً والحيوان يرعى فيها ناعم البال طرب الروح مهللاً تهليلاً. أما القلق والإضطراب والخلل والعذاب والظلم والوهم والدناءة والفوضى فلست تجدها إلا فى الجمعية البشرية.

هل نظرت فى الطبيعة مخلوقاً يقعد وثلاثون أو أربعون مليوناً من جنسه تسعى لخدمته

هل نظرت فيها مخلوقاً دنيئاً جباناً طماعاً يولوه رئاسة لخدمة أبنائها فيتخذ رئاسته ذريعة لإشباع بطنه وإرضاء طمعه وإحتلاب رعيته دون أن يقوم بحق خدمته؟

هل شاهدت فيها مخلوقاً يطعم كلابه اللحم المسمن مع أن رفاقه يموتون جوعاً. أو مخلوقاً بليداً جاهلاً فى صدر الهيئة مع أن العقلاء والفضلاء فى عتبتها؟

هل شاهدت فيها أن الذين يسرقون وينمون ويتسافهون ويخدعون يغتنون وينجحون ويتنعمون خلافاً للذين يصدقون

كلا إن كل هذه الأمور الشائنة لا تراها فى الطبيعة لأن الله سبحانه وتعالى وضع لها نظاماً تجرى عليه ولا تقدر أن تخرج عنه. ولكنك تراها فى الجميعة البشرية التى خرجت عن النظام الذى سنه البارى لها.

فأعظم عمل يقوم به الشارعون وأنفع ما يخدمون به الهيئة البشرية الحاضرة إعادتها إلى النظام الإلهى الذى وضع للعالم منذ إنشائه.

وهذا النظام معدوم الآن فى العالم من سوء حظ العالم وإنما اصلح الممالك وأفضلها هى التى تكون أشد قرباً منه من باقى أخواتها. على أن العالم سائر إليه من حسن الحظ سيراً حثيثاً وهذا معنى قولهم أن العالم يتدرج فى مراقى الكمال شيئاً فشيئاً.

ومن هذه «المراقى» التى رقت بالعالم درجة فى سلم الكمال ما يسمونه «حقوق الإنسان» وهى التى ذكرناها فى الصفحة الأخيرة من ملزمة الرواية فى هذا الجزء.

وبيان حقيقتها بوجه الإجمال أن الحكومة الفرنسوية قبل سنة ١٧٨٩ كانت حكومة مطلقة لا رابط لها غير هوى الملك وإستبداده. وكان الشعب محسوباً كبقرة حلوب يغذى دره نبلاء الأمة والإكليروس والبلاط ومقربيه. وكانوا يسجنون الناس لعلة ولغير علة. وكانت الرشوة القاعدة الأولى فى الأحكام. والحكام يمتصون دم الرعية كما يمتص العلق الدماء من الأجسام. وكان أبناء الشعب لا يجوز لهم أن يتعلموا فى مدارس الحكومة بل لم يكن يجوز لهم أن يتعلموا لأنهم أنعام سائمة. وإنما كانت وظيفتهم أن يدفعوا الضرائب لملء الخزانة والذهاب إلى الحرب كلما ساقهم الملك إليها. وكانت هذه الحالة عامة الدنيا كلها لا فرنسا وحدها. فلما شبت نار الثورة الفرنسوية واجتمع نواب الشعب لسياسة المملكة وضعوا سبع عشرة مادة وأودعوها حقوق الإنسان التى لا يجوز نقضها وبنوا عليها الدستور الفرنسوى منذ ذلك الحين. وقد رأينا أن ننشر هنا هذه المواد السامية لتكون ذيلاً لما جاء فى الصفحة الأخيرة من الرواية فى هذا الجزء فإن الفائدة لا تكمل إلا بها. وهذا نصها:

المادة الأولى

يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين فى الحقوق. ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية (أى أن نفع الجمهور هو قاعدة الإمتياز.

المادة الثانية

غرض كل إجتماع سياسى حفظ الحقوق

الطبيعية التى للإنسان والتى لا يجوز مسها. وهذه الحقوق هى: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والإستبداد.

المادة الثالثة

الأمة هى مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة.

المادة الرابعة

كل الناس أحرار والحرية هى إباحة كل عمل لا يضر أحداً. وبناءً عليه لا حدَّ لحقوق الإنسان الواحد غير حقوق الإنسان الثانى. ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.

المادة الخامسة

ليس للقانون حق فى أن يحرّم شيئاً إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الإجتماعية. وكل ما لا يحرمه القانون يكون مباحاً فلا يجوز أن يُرغم الإنسان به.

المادة السادسة

إن القانون هو عبارة عن إرادة الجمهور. فلكل واحد من الجمهور أن يشترك فى وضعه سواء كان ذلك الإشتراك بنفسه أو بواسطة نائب عنه. ويجب أن يكون هذا القانون واحداً للجميع. أى أن الجميع متساوون لديه. ولكل واحد منهم الحق فى الوظائف والرتب بحسب إستعداده ومقدرته ولا يجوز أن يُفضل رجل على رجل فى هذا الصدد إلا بفضيلته ومعارفه.

المادة السابعة

لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أياً كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلا فى المسائل التى ينص عليها القانون وبموجب الطرق التى يذكرها. وكل من يغرى أولى الأمر بعمل جائر أو كل موظف يعمل عملاً جائراً لا ينص عليه القانون يُعاقب لا محالة. ولكن كل رجل يُدعى أو يُقبض عليه بإسم القانون يجب عليه أن يخضع فى الحال. وإذا تمرد استحق العقاب.

المادة الثامنة

لايجوز أن يعاقب القانون إلا العقاب اللازم الضرورى. ولا يجوز أن يُعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونياً قبله.

المادة التاسعة

كل رجل يُحسب بريئاً إلى أن يثبت ذنبه. وإذا مست الحاجة إلى القبض عليه فيجب أن يُقبض عليه بلا شدة إلا متى دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يُعاقب صاحبها.

المادة العاشرة

لا يجوز التعرض لأحد لما يبديه من الأفكار حتى فى المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام.

المادة الحادية عشرة

إن حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كل إنسان. فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر اراءه بحرية. ولكن عليه عهدة ما يكتبه فى المسائل التى ينص القانون عليها.

المادة الثانية عشرة

إن السهر على حقوق الناس يستوجب إنشاء قوة عمومية أى هيئة حاكمة. فهذه الهيئة تنشأ إذاً لمنفعة الجميع.

المادة الثالثة عشرة

بما أن الهيئة الحاكمة تحتاج إلى نفقات لإدارة الشؤون فيجب وضع ضريبة عمومية على جميع الوطنيين. أما مقدار هذه الضريبة فيجب أن يكون مناسباً لحالة الذين يدفعونها.

المادة الرابعة عشرة

لكل الوطنيين الحق فى أن يراقبوا أموال الضريبة سواء كانت المراقبة بأنفسهم أو بواسطة نوابهم. ولهم أيضاً البحث عن الوجوه التى تُنفق فيها وتعيين مدة جبايتها.

المادة الخامسة عشرة

للهيئة الحاكمة والمحكومة الحق فى أن تسأل كل موظف عمومى عن إدارته وأعماله وأن تناقشه الحساب فيها.

المادة السادسة عشرة

كل هيئة لا تكون فيها حقوق الأفراد مضمونة ضمانة فعلية بواسطة السلطة العمومية ولا تكون فيها السلطة التشريعية (أى البرلمان) والسلطة التنفيذية (أى الحكومة) منفصلتين الواحدة عن الأخرى إنفصالاً تاماً تكون هيئة غير دستورية.

المادة السابعة عشرة

بما أن حق الإمتلاك من الحقوق المقدسة التى لا تُنقض فلا يجوز نزع الملكية من أحد إلا إذا أقتضت المصلحة العمومية ذلك إقتضاءً صريحاً وفى هذه الحالة يُعطى الذى تُنزع منه ملكيته تعويضاً كافياً.

هذه ترجمة حقوق الإنسان. وقد أقام المجمع الوطنى وقتاً طويلاً يبحث فى كل كلمة من كلماتها ويقلبها بطناً لظهر قبل الموافقة عليها. ولما وافق المجمع على هذه الحقوق قرر إذاعتها فى جميع أقطار فرنسا فأُقيمت حفلات عظيمة لقراءتها على الشعب فكان لها تأثير عظيم تقصر الأقلام عن وصفه. فإن الشعب صار يبكى حين تلاوتها عليه وصار أبناؤه يتعانقون ويتصافحون إبتهاجاً بخلاصهم من ذلك الأسر القديم. وبعد حفلات القراءة أُقيمت حفلات المآدب فحمل الشعب طعامه وشرابه وجلس فى أبواب المنازل وعلى قارعة الطريق وفى الحدائق يأكل ويشرب فى مأدبة الطبيعة إحتفالاً بذلك اليوم العظيم الذى أعلنت فيه الهيئة الإجتماعية أن أبناءها أحرار وأخوة متساوون. ومنذ ذلك الحين صارت هذه الحقوق أساساً للهيئة الإجتماعية فى كل البلاد المتمدنة.

ولما حدث الجدال الشديد فى مجلس النواب الفرنسوى منذ عدة شهور بشأن النظام الجديد الذى سنته الحكومة للرهبان الفرنسوية طلب مقاومو هذا النظام من المجلس أن يقرر نشر «حقوق الإنسان» على جدران المدارس لإعتبارهم أنه مخالف لبعض بنودها. فيحسن بحضرات المعلمين والأساتذة أن يسطروا هذه البنود فى صدور تلامذتهم ويفسروا لهم كل عبارة وكل كلمة منها ليكونوا رجالاً عارفين بما لهم وما عليهم فى الهيئة الإجتماعية بدلاً من أن يشبوا ويبلغوا الرجولية وهم بأجسام الرجال وعقول الأولاد ■

وثائق

للدفاع عن حرية الفكر

منشور صادر عن جماعة الفن والحرية في القاهرة، ١٢ يونيو ١٩٣٩

سبق أن هاجمت جماعة الفن والحرية الدول الدكتاتورية حيث يتجسم التعدى الشنيع على الأفكار الحرة والآراء الجديدة وحيث أحرقت فى الميادين العامة ألمع منتجات الفكر الأوروبى. ولما كان من أهم أغراض هذه الجماعة تدعيم الثقافة وتقوية أركان الفن والأدب فى مصر فأننا نرى أنفسنا مدفوعين بحكم هذه الأغراض إلى مهاجمة بعض الأفراد والهيئات التى تهدد حرية الفكر في هذه البلاد. ونحن نعلن من الآن بأننا لن نتردد ولن نتراضى فى القضاء عليها مهما بلغت قوتها ومهما كان مركزها طالما أنها تقف بإتجاهاتها هذه عقبة فى سبيل الرقى والمدنية.

قامت منذ شهور حملة عنيفة ضد كتابين قيل أن بهما طعناً فى الدين الإسلامى. وهذه الحركة حلقة فى سلسلة الحركات الرجعية التى تقوم بها بعض الجماعات. والغريب أن يشترك فى هذه الحملة التى لا مبرر لها بعض طلبة كليات الجامعة وأن يبلغ بهم المدى إلى حد الإعتداء على الدكتور طه حسين عميد كلية الآداب فى ذلك الوقت. مع أن أقل ما يمكن أن ننتظره من طالب فى الجامعة هو أن يقف ضد كل محاولة من شأنها الحد من إستقلال الجامعة أو الحد من حرية الفكر ومن حرية تبادل الرأى فيها. وإنه لمما يؤسفنا حقاً أن يناصر هذه الحركة الرجعية بعض أعضاء مجلس النواب. إن جماعة الفن والحرية لا يسعها إلا أن تشكر الأستاذ العقاد على موقفه المشرف الذى وقفه منذ أيام داخل جدران المجلس وعلى دفاعه عن حرية الفكر بالرد على ذوى العقائد البالية الذين أخذوا من كلمة الدين سلاحاً يموهون به على عقول الناس.

نحن نعلن بأننا لا نرى فى جوهر الدين الذى يكثر الجدل عليه هذه الأيام ما يحد من حرية الفكر وما يعرقل تقدم الفكر الإنسانى. إن الدين القوى كالمذهب السياسى القوى. كلاهما يستطيع أن يصمد للنقد دون أن يتطرق

الشك إليهما. إن جرائم الكفر والإلحاد فى ميدان البحوث الدينية وجرائم «الأفكار الخطرة» فى ميدان المنازعات السياسية والإجتماعية... هذه الجرائم التى خلقتها لنا هيئات لاتعمل فى الحقيقة إلا لمصلحتها الخاصة هى فى نظرنا جرائم وهمية لا يجب أن تقوم فى بلد ديمقراطى يتشدق فى كل مناسبة بذكر الديمقراطية. إن مصادرة أى كتاب مهما كان نوعه وإن أى إضطهاد يقع على أديب أو فنان كما حدث لمؤلف كتاب «زهرة الغابة» ولصاحب «الشريف الرضى» وكما حدث للأستاذ توفيق الحكيم بخصم نصف شهر من مرتبه وللأستاذ أنور كامل بفصله من العمل... كل هذا وما يدخل فى نطاقه أمر لا يمكن أن نقره بأى حال من الأحوال.

نحن نوجه هذه الكلمة الصغيرة لكل هيئة تفكر فى العمل على قتل الكفاءات المختلفة وإن جماعة الفن والحرية ترفع صوتها عالياً ضد كل التيارات المضادة لتقدم الثقافة البشرية وتدعو فى نفس الوقت رجال الفكر والفن والأدب الذين ظلوا حتى هذه اللحظة فى ترددهم أمام هذه الحركات الرجعية... تدعوهم للوقوف إلى جانبها للقضاء على كل القوى التى تحاول أن تخلق لنا فى القرن العشرين «عصوراً وسطى» جديدة ■

دعوة للكتاب

تخطط هيئة تحرير هيئة تحرير "رواق عربى" لتناول المحاور التالية فى الأعداد القادمة من المجلة. و"رواق عربى" تأمل أن تثير هذه المحاور إهتمام المثقفين العرب بما يدفعهم لإمدادنا بمساهماتهم.

١- مداخل مختلفة لتدعيم حقوق الإنسان:

* المدخل الثقافى.
* مدخل الإصلاح القانونى.
* المدخل السياسى
* المدخل السيكولوجي.

٢- الإتجاهات القومية العربية وحقوق الإنسان:

* الديمقراطية فى فكر وممارسات الإتجاهات القومية العربية.
* حق المواطنة فى فكر وممارسات الإتجاهات القومية العربية.
* صورة الآخر فى فكر وممارسات الإتجاهات القومية العربية.
* حقوق المرأة فى فكر وممارسات الإتجاهات القومية العربية.
* الحقوق الإقتصادية والإجتماعية لدى الإتجاهات القومية العربية.

٣- الحقوق الإقتصادية والإجتماعية بين الدولة والمجتمع المدنى:

* مشكلات دور الدولة في حماية الحقوق الإقتصادية والإجتماعية.

* مؤسسة الأوقاف والحقوق الإقتصادية والإجتماعية.
* الجمعيات الخيرية والزكاة في الخبرة العربية: الماضى والحاضر.
* التعاونيات في الخبرة العربية الحديثة.

٤- الليبراليون العرب وحقوق الإنسان:

* الديمقراطية فى فكر وممارسات الليبراليين العرب.
* حق المواطنة فى فكر وممارسات الليبراليين.
* صورة الآخر فى فكر وممارسات الليبراليين.
* حقوق المرأة لدى الليبراليين.
* الحقوق الإقتصادية والإجتماعية لدى الليبراليين العرب.

٥- حركة التنوير الفكرى وقضايا حقوق الإنسان:

* الحرية والمساواة فى الفكر التنويرى العربى.
* دور العقل لدى التنويريين العرب.
* مفهوم الإنسان لدى التنويريين العرب.
* المنهج الإصلاحى لدى حركة التنوير العربية.
* صورة مجتمع المستقبل (أو المدينة الفاضلة) في فكر التنوير العربى.
* كيف قرأ التنويريون العرب التراث العربى الإسلامى.

٦- الماركسيون العرب وحقوق الإنسان:

* الديمقراطية فى فكر وممارسات الماركسيين العرب.
* حق المواطنة فى فكر الماركسيين العرب.

* صورة الآخر لدى الماركسيين العرب.
* حقوق المرأة لدى الماركسيين العرب.
* الحقوق الإقتصادية والإجتماعية لدى الماركسيين العرب.

٧- الفرد والجماعة وحقوق الإنسان:
* الفرد والجماعة في التراث العربى الإسلامى.
* مفاهيم الفرد والجماعة في فكر النهضويين العرب.
* المجتمعات العربية المعاصرة: مقومات الفردية والجماعية.
* الفرد والجماعة في السياسة العربية.

٦- الإسلاميون العرب وحقوق الإنسان:
* الديمقراطية فى فكر وممارسات الإسلاميين العرب.
* حق المواطنة فى فكر الإسلاميين العرب.
* صورة الآخر لدى الإسلاميين العرب.
* حقوق المرأة لدى الإسلاميين العرب.
* الحقوق الإقتصادية والإجتماعية لدى الإسلاميين العرب.

٧- سيكولوجيا حقوق الإنسان:
* حقوق الإنسان لدى الشخصية السلطوية.
* حقوق الإنسان لدى الشخصية الدوجماتية.
* علم النفس المعرفى وحقوق الإنسان.

قواعد النشر

١ - معايير النشر فى "رواق عربى" هى الجدة، والتناول الموضوعى والعلمى للقضايا موضع التناول في كافة المساهمات. ويُشترط ألا تكون الإسهامات المقدمة للمجلة قد نُشرت أو مرسلة للنشر في مطبوعات أخرى (مجلدات، كتب ، دوريات.. إلخ).

٢- تخضع الدراسات الواردة للتحكيم، ويجرى إعلان المؤلفين بالقرار فى غضون ثلاثة شهور من إستلام المادة.

٣- يتم توثيق المادة المرسلة للنشر بذكر المصادر والمراجع وفقاً للقواعد الأكاديمية المتبعة

٤- يُرفق مع الإسهامات المختلفة تعريف بالكاتب وبإسهاماته الفكرية وعمله الحالى.

٥- تفضل هيئة التحرير تقديم النصوص المقترحة للنشر على أسطوانات DIS-KETTES، ويُفضل برنامج MICROSOFT، تجنباً للأخطاء المحتملة فى قراءة المادة، وتسهيلاً لعمليات التصحيح والإعداد للطباعة.

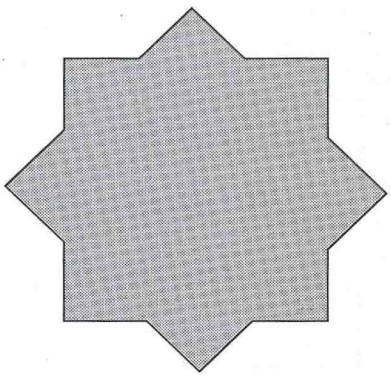
٦- تكون الدراسة فى حدود ٦٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة، وأن يُرفق بها ملخص لها لايتجاوز ٥٠٠ كلمة.

٧- يُكتب التقرير فى حدود ٢٠٠٠ كلمة.

٨- يتفق المفكرون مع هيئة التحرير على الموضوعات التى يرغبون فى تناولها، وتتولى هيئة التحرير تكليف كاتب آخر بالرد عليها.

٩- يكون عرض الكتاب فى حدود ٢٠٠٠ كلمة.

١٠- فى حالة قبول المساهمات تقوم المجلة بدفع مكافأة رمزية.



رواق عربي فصلية تستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان ، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها ، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الإنتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها .

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلي تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة .