

رؤى ثقافية

دار السلام للنشر والتوزيع  
جميع الحقوق محفوظة  
لمركز ابن إدريس الحلبي  
للدراستات الفقهية والثقافية  
٢٠١٠م

## رؤى ثقافية

العدد 1 آذار 2010

مجلة فصلية تعنى بتقديم  
مراجعات نقدية لأهم الإصدارات  
على الساحتين العربية  
والأجنبية ..

□ رئيس التحرير:  
محمد ظاهر الحسيني

□ مدير التحرير:  
علاء السعيد

□ المدير الفني:  
حيدر الياسري

□ المراجعة اللغوية:  
عقيل الشامي

١- أن لا تكون المراجعة قد سبق نشرها. وأن تتناول المطبوعات الحديثة وذات الأهمية في الارتقاء بالواقع الثقافي.

٢- أن يتراوح عدد الكلمات في المراجعة بين ١٠,٠٠٠ و ١٥,٠٠٠ كلمة.

٣- ترسل المراجعات مطبوعة على عنوان البريد الإلكتروني لـ (رؤى ثقافية).

٤- تقدم المجلة مكافأة مالية عن المراجعة التي تقبل للنشر، بموجب نظام المكافآت المعمول به في المجلة.

\* المجلة غير ملزمة بنشر جميع المراجعات التي يتم إرسالها.

\* المواد المنشورة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المركز.

\* تعنون المراسلات باسم رئيس التحرير.



العراق - النجف

هـ ١٤٢٩ ٠٠٦٩٢٩٣ ٠٠٩٦٤٧٨

website: <http://ibnidrees.com>

e.mails: [ibnidreesalhilli@yahoo.com](mailto:ibnidreesalhilli@yahoo.com)

[ibnidree@ibnidrees.com](mailto:ibnidree@ibnidrees.com)

### سعر النسخة

العراق ٢٥٠٠ دينار عراقي - لبنان ٤٠٠٠ ل.ل - سورية ١٠٠ ل.س - الكويت ١ د.ك الأردن ٢ دينار أردني - مصر ١٠ جنيهات - الإمارات العربية المتحدة ٨ دراهم - قطر ٨ ريال - تونس ٤ دينار - المغرب ٢٠ درهم - الولايات المتحدة ٣ دولار.

# المحتوى

- 5 ..... إفتتاحية العدد: خيارات النهوض... والأزمة المؤبدة! .....  
رئيس التحرير
- 9 ..... فتنة الحداثة: قراءة نقدية في كتاب «الإسلام والحرية» لمحمد الشرفي .....  
قاسم شُعيب
- 27 ..... وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي لخالد غزال .....  
عقيل الشامي
- 41 ..... السياسة والحكم للدكتور حسن الترابي .....  
محمد بلقايد
- 53 ..... نشأة العراق الحديث للكاتب الأمريكي هنري فوستر .....  
عباس المنشداوي
- 63 ..... المرأة وقضاياها: دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية .....  
ظافر قطيع
- 75 ..... بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه للدكتور وجيه كوثراني .....  
تمام زمام
- 85 ..... فلسطين - السلام لا التمييز العنصري لجيمي كارتر .....  
أحمد الشيمي
- 97 ..... إعادة تشكيل الجغرافيا الاقتصادية: تقرير التنمية في العالم لعام ٢٠٠٩ م ...  
هشام منور
- 101 ..... متابعات ثقافية .....



## خيارات النهوض... والأزمة المؤبدة!

**منذ** عصر النهضة الأوروبية وتشظي آثارها على عالمنا العربي والإسلامي، انطلق رؤاد الفكر العربي والإسلامي في عالمنا بالتفكير الجاد في مواجهة تحدياته الكبيرة والشرسة أيضاً، بغية تحديد الموقف السليم من هذه التحديات، واختيار السبل الكفيلة بنهوض عالمنا العربي والإسلامي.

هذه الخيارات لم تبق حبيسة الماضي، ولم تكن سبيلاً تاريخياً في يوم ما، في ذلك العهد الذي فوجئت الأمة ورؤاها بالوفاة الجديد، بل ظلت قائمة يتردد صداها إلى اليوم، وكأن المعركة لم تحسم بعد، وهي معركة كما يبدو مستمرة ومؤبدة.

وفي ظل هذا التأييد قد نستشعر الزهو ونحن نشهد عدم استسلام هذه الأمة أمام ما يفد عليها، ولكننا قد نشعر بالخيبة ونحن لازلنا لم نصل إلى قرار بشأن السبيل الأنجع من هذه السبل.

إذ هناك من لا يزال يفكر بأسلوب المقاطعة، ولا يجد بأساً في حبس نفسه في شرنقة، ولا يكثرث لما حوله من عوالم جديدة تحاصره في بيته، بل في غرفة نومه، وتهده في أولاده ومجتمعه، لا تكاد تفرقه في حياته كلها، صغيرها وكبيرها...

وهناك من لا يزال لا يأبه أن يكون (إمعة)، وربما يتشرف جداً في أن يكون (ملحفاً ثقافياً) لعالم آخر، دون أن يشعر بذنب تدمير أمته والإسهام في إستلابها، وهو لا يزال (يسوق) لبرامج الآخر دون أن يعتنى بقدرتها على النجاح في بيئته، وما يُهدد منظومة القيم في هذه البيئة.

وبين هذين السبيلين والخيارين يقف آخرون يفتشون عن سبيل قادر على الموائمة بين ماضيها وحاضرها، ليكون الخيار الأنجع لحفظ المستقبل.

هذه الخيارات كانت ولا تزال تتسبب الحياة الفكرية، فهل ينجح أحدها في انتشار هذه الأمة من واقعها ويدفع بها

منذ ذلك التاريخ والرؤاد والمفكرون يخوضون غمار هذه المواجهة، وهي مواجهة يزداد (وطيسها) وتتخذ أنماطاً متعددة، العسكري منها والسياسي والاقتصادي والاجتماعي كذلك، وكان في جملة السبل التي اختيرت في هذه المواجهة، سبيل المقاطعة والمواجهة وإعلان (الجهاد) على الوفاة الجديد، وتعبئة الجمهور العربي والإسلامي ضده، عبر محاولات التخويف منه ومن مشاريعه، وعبر تعرية هذه المشاريع، وفضح أجندة أربابها، عسى أن تفلح هذه المقاطعة في دفع (جحافل) الغازي الذي دق أبواب عالمنا العربي والإسلامي دونما استئذان. فيما اختار آخرون سبيل الترحيب بالوفاة الجديد وإعلان الاستسلام له، فضلاً عن التهليل لمشاريعه، كونها مشاريع إنقاذ وإحياء لهذه الأمة التي أعلن عن موتها (سريرياً) في ذلك الزمان، ولم يبق أمامها سوى أن تصدق موتها، وأنها لا بد أن تتعلق بأذيال المنقذ الجديد. وكان بين هذين الخيارين خيار ثالث انتهجه عددٌ من رؤاد الفكر في عالمنا هذا، وكان في جملتهم علماء دين، وجدوا أنفسهم في خضم هذه المواجهة، فلا هم ينكرون أوضاع السوء التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية عموماً، ولا هم قادرون على الاستسلام وقبول الهزيمة، فاخترتوا سبيلاً وسطاً يحفظون به هذه الأمة وتراثها وقيمها، فتأخذ بأسباب النهوض، والانفتاح على العالم من دون أن تتشربق على نفسها.

وإذا كان خيار القطعية مع الحاضر والمستقبل عاجزاً عن الوفاء بمتطلبات بناء مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإن خيار (الحدثة) يستغرق في أوهامه ويفرّد خارج السرب، وهو يتوهم في تحسس قدرته ومدى نجاحها في النهوض بالأمة، لأنه يستورد (بضاعة) لا يمكن استنباتها بسهولة في تلك المجتمعات. كما أنها بضاعة لا تمثل (وحيماً)، وإذا اعتبرت كذلك - كما يروّج البعض - نكون أمام وحي مزيف، ونكون أمام ورطة صناعة آلهة جديدة، ربما تكون أكثر سطوة من الآلهة التاريخية. هذا فضلاً عن أن هذه (الحدثة) التي يُراد لها أن تكون خيار الأمة في النهوض غير مبرأة من العيوب وغير منزّهة من الخطايا أيضاً.

فهل يراد لمجتمعاتنا أن تكون (ذليلاً) لتقع في مستنقع وقعت فيه مجتمعات أوروبا والغرب عموماً، من قبيل ورطة (الحدثة الاجتماعية) والتي آلت إلى تفكيك الأسرة؟ علاوة على ما اختزنته هذه الحدثة من صور متناقضة لعالم الحدثة، على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث الحرية والهيمنة، واحترام الحقوق وانتهاكها، والازدهار والفقر المدقع...

وفي سبيل تجاوز الأزمة المستمرة في واقعنا الحالي ربما يكون من الأفضل للنخب الثقافية أن تتشارك في عملية النهوض الحضاري للأمة، وأن يقبل بعضها ببعض الآخر، لصياغة هوية عربية أو إسلامية ينطوي تحت ظلها المكونات الثقافية جميعها وإن اختلفت، لتجمع بين تراث الأمة وخيارات صنع مستقبلها، دون أن تدخل هذه الخيارات - وتدخل معها الأمة - في احتراب وهمي لا يعود على الأمة إلا بمزيد من التمزق والتشظي، إذ يمكن لهذه الخيارات أن تشتبك لصالح الأمة، دون أن تشتبك لصالح تمزيقها، وهو إذ يدعو النخب المحافظة إلى عدم المبالغة في تسييد التقاليد وصنع التدين المصطنعة والغلو في تقديسها، فإنه يدعو النخب الحداثوية - إن صحّ التعبير - إلى عدم افتعال الحرب مع منظومة القيم السائدة في المجتمع دينية أو غير دينية، فإن استعداد المجتمع بذريعة (صدمة) بالجديد غير مجد، وهو يتسبب بتقسيم المجتمع إلى صنف يزيد في تشدده، وآخر يزداد انفلتاً،

في الاتجاه الصحيح، نحو التحديث المنشود في حياتنا وبناء مجتمع حديث؟! وإذا كنت استعملت مصطلح (التحديث) فإني أنشد استبعاد مصطلح (الحدثة) الذي يُصّرُ نضر من مثقفينا على التبشير به، نظراً لكونه مصطلحاً ملتبساً من جهة، ومصطلحاً يعبر عن خيار فكري وفلسفي تجاه العالم والكون والأشياء، وهو بذلك موقف معرفي لا يمكن اختزاله في مجرد اصطلاح.

ولذلك ندعو إلى موقف وسط يجمع عليه المثقفون ورواد الفكر، يمكن أن يكون مدخلاً لمصالحة (ثقافية) وتصالح فكري تسهم فيه الخيارات الفكرية جميعها، في محاولة لحفظ مجتمعاتنا من أن تبقى في برائن التخلف والتجّر، وحفظها من أن تنزلق نحو خيارات تدفع بها تجاه السقوط والاستلاب، وإن كانت هذه الخيارات باسم (الحدثة)، وباسم تأليه العقل والعقلانية، إذ ليس ثمة ما يبرر القفز من تأليه وتقديس التخلف إلى تأليه العقل والعقلانية وتصنيمهما، والذي استدعى الثورة المعرفية التي اتخذت صيغة (ما بعد الحدثة). لا نريد أن نستسهل صياغة رؤية فكرية تجاه (محنة) مجتمعاتنا في طريق البناء، ولا نريد أن ننال من الرؤى الفكرية المختلفة، ولكننا نؤكد على أن تكون الرؤية الفكرية هذه نتاج وعي بواقع هذه المجتمعات ومستلزمات نهوضها، ومقومات مشروع تنميتها، إذ إن نجاح هذه التنمية على اختلاف أنماطها ودوائرها مرهون بعوامل ثقافية ونفسية واجتماعية.. ولا يمكن إنجاح مشروع تنموي يتجاوز هذه العوامل ويتنكر لها.

فلا خيار (الارتداد) إلى الوراء قادر على انتشال الأمة من مستنقع الجهل والتخلف، لما يُصاحبه من (بلادة) وتجّر وجمود. وهو فوق ذلك، يُحمل الأمة ضرائب لا قبل لها بتحملها، وهي من (لزوم ما لا يلزم)، لأنه يُصلت (سيفاً) على رقاب الناس باسم الدين تارة، وباسم الأصالة تارة أخرى، ويستند إلى قراءات لاتجاهات ومدارس معينة، وعندئذ تكون أقرب إلى (رهبانية) مبتدعة لم يكلّفنا الله بها، بقدر ما كلفنا أنفسنا بها، وجعلناها شريعة عامة، وهي لم تنزل من السماء.

كما ضمّ العدد عدداً من القراءات النقدية والمراجعات المهمة، لعدد من الإصدارات الحديثة ذات التأثير الثقافي الكبير في المكتبة العربية وغير العربية، فقد قرأ (محمد الحسن) كتاب (إعادة كتابة التاريخ - إسقاط الخلافة العباسية أنموذجاً) للكاتب يوسف الهادي، وهو يعالج مقطعاً تاريخياً مهماً من التاريخ الإسلامي، كان له ولا يزال تأثير سياسي وعقدي في نفوس أبناء المجتمع العربي الإسلامي.

وقرأ (تمام زمام) كتاب وجيه كوثراني (بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه - الدولة والمواطن)، وهو كتاب يعالج قضايا الإصلاح في الوسط الشيعي، بما لها من أهمية كبرى في المجتمع العربي اليوم وخصوصاً لبنان، الذي جعله الدكتور كوثراني أنموذج الدراسة.

فيما قدّم (أحمد حسين الشيمي) قراءة نقدية لكتاب (السلام لا التمييز العنصري) للرئيس الأسبق جيمي كارتر، وهو كتاب لا يحتاج إلى التأكيد على أهميته، لبداية فاعلية القضية الفلسطينية من جهة، وأهمية كاتبه وهو رئيس أمريكي كان على مقربة من المشهد السياسي الفلسطيني.

وإذ يضمّ العدد الأول من (رؤى ثقافية) هذه المراجعات، فإننا نأمل من القراء الكرام وخصوصاً أهل الفكر والثقافة المشاركة في رفق المجلة بإسهاماتهم وملاحظاتهم واقتراحاتهم، في سبيل تقديم أفضل الصيغ لرفد القراءة وحركة التعلم.

رئيس التحرير  
محمد الحسيني

وهو ما لا يحمد عقباه، ولا يبني أوطاناً ولا يشيدها.

وفي ضوء ما تحدثنا عنه فقد ضمّ العدد الأول من مجلتنا (رؤى ثقافية)، عدداً من المراجعات المهمة كتبها باحثون تلمسوا المنهج السائد في الكتابات الحديثة، إذ قرأ نقدياً (قاسم شعيب) كتاب (الإسلام والحرية) للكاتب التونسي محمد الشرفي، الذي عالج في كتابه مسائل مهمة تتصل بالمرجعية الإسلامية في ضوء المنهج الحديث، وهي قراءة شيقة يجد القارئ بين طياتها ملاحظات نقدية مهمة، تكشف عن مدى العنف الذي يختزنه خيار الحديث تجاه التراث ومنظومة القيم السائدة، فضلاً عن الانبساط الواعي والمطلق لآلهة الحديث!

وفي السياق نفسه يقرأ (عقيل الشامي) كتاب الكاتب خالد غزال (وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي)، في نقده لما أسماه بالأصولية وثوابتها النظرية ومسلّماتها، في محاولة لتجاوز هذه الثوابت والمسلّمات ومن ورائها الرؤية الشاملة للعالم.

وفي سياق قد لا يبتعد عن ما تقدم يتابع (محمد بلقايّد) كتاب (السياسية والحكم) للدكتور حسن الترابي، وهو عبارة عن رؤية إسلامية للسلطة وشرعيتها وآلياتها من وجهة نظر اختصاصي في الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، وهي رؤية تستحق القراءة والمطالعة طويلاً، برغم أنها جاءت خالية من المراجع الفكرية والشرعية، كونها كتبت في السجن كما يشير إلى ذلك الدكتور الترابي.

وقدّم (ظافر قطيع) قراءة نقدية لكتاب (المرأة وقضاياها) لمجموعة من المؤلفين عالجا من خلال مقالاتهم مسائل مهمة تتصل بقضايا المرأة، في ضوء الرؤية الإسلامية، وهي قضايا تتأرجح بين ضرورة الاتكاء على المرجعية الإسلامية من جهة، وضرورة الاستجابة للتحديات المعاصرة المشروعة التي تتصل بهذه القضايا.

ولا يبتعد عن هذا السياق (تقرير التنمية الإنسانية العربية للعالم ٢٠٠٩م) والصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، إذ قدّم (هشام منور) قراءته بهذا الخصوص.





## فتنة الهداية

قراءة نقدية في كتاب «الإسلام والحرية»  
لمحمد الشرفي

**تعاني** المجتمعات الإسلامية اليوم حالة من الضياع الفكري أمام هيمنة النموذج الحداثوي الغربي، وتكريس عدد كبير

قبل قرون في محيط ثقافي يختلف تماماً عن المحيط العربي - الإسلامي. إن الشرفي لا يشير أبداً إلى المطبات التي انتهت إليها الحداثة الغربية في الاقتصاد حيث التفاوت الطبقي الحاد والتشرد والأزمات المالية، وفي الاجتماع حيث التفكك الأسري والشذوذ والجريمة والإدمان والانتحار، وهو لا يرصد تراجع قيم الحرية والمساواة والأخوة الإنسانية أمام توسع ممارسات القمع والتضييق والعنصرية وتزايد الحروب ضد الشعوب المستضعفة في طول العالم وعرضه. إن هذه المآزق، التي يغض السيد الشرفي الطرف عنها، هي التي أنتجت تياراً واسعاً في العالم الغربي، هو تيار ما بعد الحداثة، يعمل من أجل نقد الحداثة في مبادئها الأساسية، كما هي العقلانية والحرية والعلمانية، لأن هذه المبادئ كما رآها فكر الحداثة هي التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى مآزق حقيقية.

لكن الوضعيين العرب، الذين يريدون استلحاق المسلمين بالغرب ليس فقط في السياسية والاقتصاد كما هو حادث، وإنما أيضاً في الفكر والثقافة... يتجاهلون تماماً واقع المجتمعات الغربية اليوم. لقد فشلت كل الأنظمة العلمانية التي أنشأها الاستعمار في البلاد العربية والإسلامية، وعلى مدى أكثر من نصف قرن لم يحصد العرب سوى الفشل والعجز والتبعية والتخلف، غير أن الوضعيين العرب يقولون إن المطلوب اليوم هو التغيير الثقافي، ويحدد الشرفي ذلك

من دعاة هذه الحداثة في بلادنا جهودهم من أجل ترسيخ حالة التبعية الفكرية والثقافية لهذا النموذج بعيداً عن أية خصوصيات تنطلق على أساس الإسلام في مبادئه ومفاهيمه وتشريعاته. وكتاب «الإسلام والحرية: سوء تفاهم تاريخي»، للراحل محمد الشرفي (١٩٣٦-٢٠٠٨م)، الذي صدر لأول مرة سنة ١٩٩٩م باللغة الفرنسية، ثم ترجمه مؤلفه إلى العربية وصدر سنة ٢٠٠٨م عن دار بترا للنشر والتوزيع في دمشق في ٢٢٩ صفحة من الحجم المتوسط، يتحرك ضمن هذا الأفق، وهو ينطلق في قراءته للإسلام على أساس المرجعية الغربية التي يؤمن بها مؤلفه.

وعندما يصبح فكر الحداثة الغربية فكراً مرجعياً لدى الأستاذ الشرفي، فإن ذلك يعني أن تستحيل هذه الحداثة، في مبادئها ورؤاها ونتائجها، إلى أقنوم مقدس يجب أن نخضع له مناهجنا في التفكير وطرائقنا في السلوك، ليصبح ما هو تاريخي شيئاً لا تاريخياً.

والمفارقة أن الإسلاميين عندما يعلنون أن الإسلام في مبادئه وأحكامه وقيمه شيء فوق التاريخ، لأنه يخاطب في الإنسان طبيعته الإنسانية وقيمه الرفيعة قبل كل شيء، ترتفع أصوات العلمانيين لتتهمهم بالجمود والرجعية، في حين أن هذه الأصوات نفسها لا تجد حرجاً في الدعوة إلى الالتصاق بفكر الحداثة الغربية وثقافتها رغم أن هذه الحداثة انطلقت

سائداً زمن الحروب الصليبية، أو في عصور محاكم التفتيش، أو عندما كان غاليلي يُقاد إلى المقصلة، لأنه قال إن الأرض كروية الشكل، وأنها تدور حول نفسها. وتمكن مجمع الفاتيكان الثاني [١٩٦٢-١٩٦٥م] من التخلص من إرث القرون الوسطى، وأبطل ما كان يسمى بـ «الإصلاح المضاد». وأصبح تحريم الطلاق وإباحة تعدد الزوجات من الماضي دون أن يثير ذلك أي أسف حتى لدى المتدينين. لكن هذا التطور الذي حدث داخل الفكر المسيحي لم يحدث داخل الفكر الإسلامي بالقوة نفسها، ولأجل ذلك أنجز الغرب الكثير في المجالات المختلفة، لكن العالم الإسلامي بقي يراوح مكانه، لأنه - بحسب الشرفي - لم يجد حتى اليوم حلاً لإشكالية العلاقة بين الدين والحياة.

لقد استطاعت أغلب البلاد الإسلامية إيقاف العمل بالكثير من الأنظمة والقوانين الإسلامية، كما هو مسائل الحدود والمرأة والربا، دون أن تكون هناك أية احتجاجات شعبية، وانحصرت مقاومة ذلك في أروقة الجامعات الدينية. والشرفي إذ يؤكد ذلك (١)، غير أنه يرى أن هذه التغييرات لا تزال هشة، بسبب تخلف المرجعيات الثقافية والخطابات السياسية. لقد جرى تعميم التعليم في العالم الإسلامي، غير أن ما يقلق صاحبنا هو أن التربية والتعليم لم تخضع للحوار الجاد، ولا زالت برامج التعليم تدرّس الإسلام لا باعتباره ديناً فحسب، وإنما أيضاً بوصفه هوية ونظاماً سياسياً وتشريعياً.

لقد فشل مشروع العلمنة والتحديث في المشرق العربي، بعد أن تمت التوضيح به لفائدة مشروع الوحدة الذي فشل بدوره، بسبب تجذر الذهنية القطرية لدى دعاة الوحدة العربية. في مصر، مثلاً، ضحى عبد الناصر بمشروع التحديث لصالح قضيتي الوحدة العربية وتحرير فلسطين، فقد اضطر، بحسب الشرفي إلى ممالأة القوى المحافظة في المجتمع المصري.

ورغم أنه قاوم الإخوان ووصل به الأمر إلى إعدام سيد قطب، إلا أنه تحالف مع مؤسسة الأزهر، وعطل كل ما من شأنه أن يُخرج هذه

من خلال تغيير جذري في مناهج التعليم. إن المأزق، بالنسبة للشرفي، لا يتحدد في فشل الأنظمة العلمانية التابعة في هذا العالم العربي، ولكنه في غياب الأساس الثقافي لهذه الخيارات. ورغم أن ما يقوله الشرفي مجرد يوتوبيا، إلا أنه حتى لو فرضنا نجاح الوضعيين العرب في تجريد المجتمعات العربية من انتمائها الإسلامي، فإن البديل الغربي لن يوصلها إلا إلى ما وصلت إليه المجتمعات الغربية التي انطلقت على أساس قيم محدودة من الواضح أنها تتآكل اليوم ليجد الغرب نفسه أمام أكثر من مأزق اجتماعي واقتصادي وبيئي وسياسي يمكن أن يدمر كل ما بناه على مدى قرون من الزمن. وللمفارقة، فإن الغرب الذي يبحث اليوم عن حل لمشاكله في أنظمة الإسلام، سواء كان ذلك في الاقتصاد أو في الاجتماع، يريد الوضعيون العرب أن يجعلوا منه النموذج الذي ينبغي استنساخه.

#### ■ فشل التحديث:

يبدأ الشرفي برصد المأزق الثقافي الذي يشهده العالم أمام تصاعد التطرف الإيديولوجي والتعصب الديني في العالم كله، وبلوغه الذروة في العالم الإسلامي، كما تشهد على ذلك الوقائع في أفغانستان والجزائر والعراق ومصر وباكستان، وهو لا يهمل التفسيرات المتداولة لصعود هذه الظاهرة، كما هو الفقر والبطالة وأزمة السكن والنزوح والفساد الاجتماعي والاستبداد السياسي، لكنه لا يعتبر هذه الأسباب كافية لتفسير هذه الظاهرة، لأن الكثير من البلاد الإسلامية يعيش أهلها الرفاه الاقتصادي، وهي مع ذلك لا تتوقف عن إنتاج المتطرفين.

والمشكلة بالنسبة له ثقافية قبل أي شيء آخر، لأن هذه «الحركات الأصولية» تطرح في رأيه الدولة التيقراطية بديلاً عن الدولة العلمانية، وتضطهد المرأة وتدعو إلى العودة إلى العقوبات البدنية. وهذا يعني أن هذه الحركات المنتشرة في العالم الإسلامي تتبنى ثقافة العنف والإرهاب، وهي أيضاً حركات شمولية لا ترى للأخر أي نصيب من الحقيقة.

لقد استطاع الفكر المسيحي المعاصر أن يتجاوز الفكر المسيحي القديم الذي كان

(١) محمد الشرفي، الإسلام والحرية، دار بتر، دمشق، ٢٠٠٨م، ص ١١.

كان التحديث الذي مارسه بورقيبة منقوصاً، ومفتقراً للديمقراطية، لكن هذه الحداثة كانت أقل استبطاناً في البلاد العربية الأخرى، لأنها لم تكن أولوية لدى حكامها (٢). إن الشرفي، الذي كان جزءاً من النظام الاستبدادي في بلاده عندما كان وزيراً للتربية والعلوم، يعترف - هنا - أن مشروع العلمنة والتحديث في العالم العربي قد فشل، ولم تحقق الأنظمة على اختلاف توجهاتها شيئاً. لكنه يرفض أن تكون هذه الأنظمة السياسية علمانية ما دامت تقبل بتعدد الزوجات والطلاق الشرعي وتزويج القاصرات، وهو يستثنى هنا تونس وتركيا. إنه لا يقبل بما يقوله أوليفيه كاريه (olivier carre) الذي كتب في جريدة لوموند (Le monde) عدد: ١٣/١٠/١٩٩٤م: "إن إشكال العالم الإسلامي لا يتمثل في إنتاج العلمانية، فهي موجودة، بل في تدبر الواقع الذي يرفضها". إن الشرفي هنا يرفض الاعتراف بتسلط القوى العلمانية المسقطلة في العالم الإسلامي، من أجل التغطية على فشلها. لأن مجرد وجود بعض التشريعات الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية لا ينفى أبداً الطابع العلماني لهذه الأنظمة التي تخضع الدين ولا تخضع له.

والتوفيق بين الإسلام والحداثة ليس فقط أمراً ممكناً، ولكنه أيضاً يمثل القراءة الأقرب إلى روح الدين ووقائع التاريخ بالنسبة للشرفي. وإذا كان ذلك لم يحدث حتى الآن، فبسبب سوء الفهم للإسلام والحداثة معاً.

لقد تأسست العقلانية الغربية على نتاجات ابن رشد الفلسفية، فإذا كان هذا الفيلسوف قد ووجه بالتكفير والتهميش وإحراق الكتب في محيطه، فإنه لقي أوسع ترحيب في أوروبا فعرف باسم (Averroes) وهو تحريف لاسمه العربي "ابن رشد". وهذا يعني أن العقل هو الأساس المشترك بين الإسلام والحداثة (٣)، لكن ما ينبغي التأكيد عليه هو ضرورة معرفة حدود العقل عندما يتعلق الأمر بعلاقته بالإسلام، فالعقل الذي يحترم حدوده هو وحده العقل الذي لا يتناقض مع الإسلام، وهو وحده الذي يمكنه أن يقرأ النص ويتفهمه ويؤوله دون تعسف.

(٢) م ن، ص ١٧.

(٣) م ن، ص ٣٠.

المؤسسة.

ولم يكن هواري بو مدين في الجزائر مختلفاً كثيراً عن عبد الناصر. كان هو الآخر يحمل نزعة عروبية وميولات اشتراكية، وكان يعلم أن تلعب الجزائر دوراً قيادياً في أفريقيا والعالم الثالث كله، وكان ذلك يستدعي بالنسبة له أن تكون الجزائر قوة وازنة، وأن يكون عدد سكانها أكثر مما هو عليه، وأن تكون أقوى من جيرانها، وهو لذلك رفض تحديد النسل واختلق مشكلة الصحراء الكبرى لإضعاف المغرب، ونسّف مشروع الوحدة التونسية - الليبية تحسباً من تصاعد قدرات الجار الشرقي، وكان هذا الحلم البو مدني يحتاج إلى أوسع دعم شعبي، وهو لذلك سعى إلى إرضاء الفئات التقليدية في المجتمع وسمح «للأصوليين» المصريين بالتدريس في الجزائر في قطاع التربية، وهو ما قوى نفوذ الإسلاميين، كما أنشأ معاهد للدراسات الإسلامية التقليدية.

لكن بورقيبة كان مختلفاً عن كل هؤلاء الذين كانوا يحملون اتجاهات عروبية واشتراكية. وبحسب الشرفي، لم يكن هذا الرجل مناهضاً للإسلام أو العروبة. كل ما في الأمر أن الزعماء العرب كانوا ينظرون إليه بشيء من الإحتقار، وقد وجدوا في زيارته لأريحا سنة ١٩٦٥م، ودعوته إلى التفاوض مع إسرائيل على قاعدة «خذ وطالب»، وشن حرب عصابات ضدها في وقت واحد بدلا عن المقاطعة والحروب التقليدية، وجدوا في ذلك فرصة للهجوم عليه وتصويره أمام الرأي العام العربي رجلاً خائناً لقضية العرب الأولى.

كان عبد الناصر يخاطب عواطف الناس ويلهب مشاعرهم دائماً أما بورقيبة فكان يشدهم إليه لكنه كان يخاطب عقولهم. وكان عبد الناصر يرجع كل مصائب الأمة إلى الاستعمار، بينما كان بورقيبة يؤكد أنه بعد خروج الاستعمار فإن المشكلة كامنة فينا، وأنه لا بد من تغيير ما بأنفسنا حتى تتغير أحوالنا، وهو لذلك كان يدعو إلى «تحرير المرأة» وتحديد النسل وتحديث التعليم والإدارة. ومع ذلك لا ينسى الشرفي أن يذكر بأن بورقيبة لم يكن يختلف عن الآخرين في استبداده، وإعجابه بنفسه، ورفض التعددية الحزبية، وممارسة التعذيب، ومصادرة الحريات السياسية.

### □ العنف والظلامية:

يحمل الشرفي مسؤولية العنف في العالم العربي والإسلامي إلى من يسميهم بـ «الأصوليين»، وهو يذكر بالنموذج الجزائري دون أن يقر بالأسباب التي دفعت إلى تفجر العنف، رغم أنه تبين اليوم أن الكثير من المجازر كانت تقوم بها في الحقيقة جماعات معينة في الجيش الجزائري. ورغم أن أية ممارسات عنفية أو إرهابية قد يمارسها البعض ممن ينسبون أنفسهم إلى الإسلام لا يمكن أن تجد لها مبرراً من الناحية الشرعية الإسلامية، إلا أنه يتم عادةً التغاضي عن ذلك من أجل الإيحاء أن الإسلام في الحقيقة يبرر العنف والإرهاب ويدعو إليهما. إنها في الحقيقة قراءة الكثير من «الفقهاء» الذين يبيحون قتل كل من يسمونه كافرين، وهو أمر لا أساس له في القرآن ولا في سنة الرسول (ص)(٤).

إن الأستاذ الشرفي لا يقول الحقيقة كاملة، لأن الإرهاب والعنف والقمع كان ولا يزال يمثل ثقافة المجتمع كله، فهذا المجتمع الذي تربى على ثقافة الاستبداد لقرون طويلة، يمارس العنف والقمع والإرهاب في البيوت والشوارع والمؤسسات التعليمية والاقتصادية والاجتماعية، تماماً كما يمارسه رجال السياسة، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة. إن هذا يعني أن ثقافة العنف والاستبداد هي ثقافة شاملة لكل فئات المجتمع، وليس من الإنصاف إصاقتها بفئة دون أخرى.

### □ الإسلام والقانون:

تبقى المنظومة التشريعية الإسلامية، إلى جانب المنظومات التشريعية البريطانية، والرومانية، والجرمانية أهم العائلات التشريعية القانونية الكبرى في العالم. ولا تختلف التشريعات الإسلامية عن بقية المنظومات في كثير من الفروع القانونية، حتى تلك التي تعتبر حديثة، كما هي العقود. لكن ذلك لا يلغي تميز الشريعة الإسلامية في كثير من التشريعات التي تثير اليوم الكثير من الجدل بشأنها، بين داعٍ إلى التخلي عنها،

(٤) انظر مثلاً: السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٦م. وانظر أيضاً: عقيل الشامي، الجهاد في الإسلام، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٨م.

ومهتم بالمحافظة عليها.

ويميز الشرفي بين ثلاثة أقسام من هذه القوانين. الأول هو القوانين التي أصبحت منقرضة، مثل بعض مواد القانون العقاري، كالإنزال والمساقاة والمغارسة... والثاني هو تلك القوانين المتعلقة بالعبودية، وهي قوانين يحاول الفقهاء نسيانها. والثالث هو الذي لا يزال الإسلاميون يتمسكون به، ويتعلق بقوانين الأحوال الشخصية والقانون الجنائي وحرية المعتقد. وهذا القسم هو محور الخلاف الجوهرية بين العلمانيين والإسلاميين.

وكما يفعل العلمانيون، لا يكف الشرفي عن الدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن وتجاوز الحديث. والحجة، التي يقدمونها في ذلك، هي أن هذه السنة دُوِّنت بعد أكثر من قرن من وفاة النبي(ص)، بسبب منع أبي بكر وعمر من تدوين الحديث. وهذه المدة الطويلة كفيلاً بضياغ نسبة كبيرة من السنة، ووضع نسبة كبيرة أخرى على لسان النبي(ص)، ونسيان قسم آخر. وهذا ما جعل أبو حنيفة النعمان لا يعترف إلا بصحة (١٧) حديثاً في مقابل (٥٠) ألف حديث أكد أحمد بن حنبل صحتها. إن هذه السنة لم تكن إلا تعاليم ظرفية، في رأي الشرفي، من أجل التعامل مع واقع أهل الجزيرة العربية في تلك المرحلة، ولا ينبغي التعامل معها باعتبارها مصدراً ثانياً للتشريع.

غير أن ما يقوله الشرفي ليس له دليل يسنده، فالقرآن نفسه يؤكد على ضرورة طاعة الرسول(ص). كما أن الرسول(ص) نفسه كان يؤكد دائماً أنه لا غنى عن سنته، ورغم أن السنة لم تدون إلا في فترة متأخرة، إلا أن علماء الرجال حاولوا التعامل مع هذه المشكلة، فأبدعوا علم الحرج والتعديل، وقسموا الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، وإذا كان الإشكال بقي مطروحاً في المجال السني، بسبب النزعة الطاغية لتعديل جميع الصحابة رغم أن سير كثير منهم لا تؤيد ذلك، إلا أن المشكلة ليست مطروحة في هذا المستوى في المدرسة الشيعية التي يعتمد علماءها في نقل رواياتهم على سلسلة الأئمة من أهل البيت(ع) المتصلة بالنبي(ص)، وهي السلسلة التي سماها أحمد بن حنبل بالسلسلة الذهبية.

لكن نقد المتون يبقى نقطة ضعف أساسية لدى السنة والشيعية معاً، لأن الكثير من

وتبقى المشكلة في كيفية التمييز بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية ذات الصيغة الإلزامية. رغم ما يقوله الفقهاء من أن الآيات التشريعية يتراوح عددها بين (٢٠٠ و٥٠٠) آية من مجموع (٦٢٣٦) آية (٥). وهذه الآيات تتعلق بمجالين محددين، هما: القانون الجنائي، وقانون الإرث. والشرفي يريد بذلك إبراز الجانب العقائدي والأخلاقي في الإسلام، والتقليل من أهمية الجانب التشريعي فيه.

غير أن تحديد الآيات التشريعية بهذا العدد قد لا يكون دقيقاً، لأن الفقهاء لم يهتموا بتلك الآيات التي تطلق قواعد تشريعية عامة، كما هو قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، أو تلك الآيات التي اعتبروها إرشادية ولا تملك أي بعد تشريعي، كما هو قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (المنكوب: ٢٠).

كما أن إلغاء السنة لا وجهة له، لأن هذه السنة هي في قسم كبير منها وحي إلهي. وهذا يعني أن المجال التشريعي في الإسلام أوسع بكثير مما تصوره الأستاذ الشرفي. لكن في المقابل لا بد من التأكيد على ضرورة التمييز بين النص الأول فيما هو القرآن والسنة الموثوقة، والنص الثاني فيما هو تفسير المفسرين واجتهاد الفقهاء والمتكلمين. فإذا كان النص الأول يمثل المرجعية العقيدية والفكرية والتشريعية لكل المسلمين فإن النص الثاني، بما هو مجرد اجتهاد في فهم النص، لا يلزم إلا أصحابه.

وعلى هذا النحو يصبح الاجتهاد في فهم النص حقاً لكل من يملك المؤهلات العلمية الضرورية لذلك، وهو ما يعني ضرورة تحصين الاجتهاد أمام المتطفلين الذين لا يملكون العدة المعرفية والمنهجية اللازمة لمثل هذه الممارسة.

وفي خط مواز، يدعو الشرفي إلى أن ينطلق الاجتهاد على أساس «التأويل المقاصدي» باعتباره «التأويل الأنسب من الوجهة الدينية» (٦)، وهذا يعني ضرورة تجاوز الفهم الحرفي للنص من أجل البحث

الروايات التي تبدو صحيحة في سندها، هي في الحقيقة مناقضة لنصوص قرآنية واضحة، أو أنها تقف في مقابل المعقول الإنساني.

إن الحل على هذا الأساس ليس في تجاوز السنة كما يدعو إليه الشرفي وجوقة العلمانيين، لأنه لا غنى عن هذه السنة في فهم الإسلام، فهذه السنة ليست على نمط واحد. بل هي أصناف مختلفة، أولها السنة الشارحة التي كانت مهمتها تفسير القرآن وشرح أحكام الدين وعقائده وقيمه، وثانيهما السنة المفصلة، وهي السنة التي تهتم بتفصيل الأحكام والمفاهيم المجملة، كما هي أحكام الصلاة والصوم والحج، التي لم يدخل القرآن كثيراً في تفاصيل أدائها. وثالثها السنة التشريعية، لأن القرآن لم يشرع لكل تفاصيل الحياة، بل ترك للنبي (ص) مهمة ملء الفراغات التشريعية بصفته الدينية أحياناً، وبصفته السياسية أحياناً أخرى. وهو ما أشار إليه القرآن في آيتين الأولى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، والثانية: ﴿أطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

ولاشك أن السنة في كل هذه الحالات ثابتة إلا عندما يتعلق الأمر بالسنة التي كان يطلقها النبي (ص) بوصفه حاكماً وقائداً سياسياً، لأن هذه السنة كانت تتعامل مع واقع متغير.

إننا نجد أن علماء الأصول يميزون بين الأحكام وموضوعاتها، ولاشك أن الأحكام تبقى ثابتة ما دامت موضوعاتها ثابتة. غير أن تغير هذه الموضوعات يفرض بشكل آلي تغير أحكامها. أما عندما تنقرض بعض الموضوعات، كما هو موضوع الرق، فإن الأحكام المتعلقة بها تجرد وتعلق بشكل تلقائي.

إن الشرفي الذي يدعو إلى تجاوز السنة النبوية، ويعتبر أن القرآن الكريم هو النص الوحيد الذي ينطبق عليه وصف القداسة باعتباره صادراً عن الله - سبحانه - على نحو كامل ومباشر. وهو بذلك يريد أن يميزه عن مكونات التراث التي لا تملك شيئاً من هذه القداسة. والنص القرآني، عند الشرفي، رسالة دينية بالأساس، لأنه يتضمن عناصر دينية خالصة، كما هو أصل الكون والخلق ومصير العالم، تماماً كما يتضمن مبادئ أخلاقية، مثل الصدق والنجدة والرفق، رغم أنه يتناول أحياناً بعض القواعد القانونية.

(٥) م ن، ص ٩٦

(٦) م ن، ص ١٢٤

الإسلام لا هدف له سوى مسخ هذا الدين. ويتضح اتجاه محمد الشرفي أكثر من خلال استحضاره لأفكار محمود محمد طه الذي أعده نظام النميري بتحريض من حسن الترابي كما يقول (١١). فقد ذهب هذا المفكر السوداني في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية) إلى أن لهجة السور المكية، بشكل عام، هي لهجة الدعوة إلى دين سلام وأخوة وحب وحرية ومساواة بين البشر، كما هو قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، (النحل: ١٢٥). أما السور المدنية فهي ذات اتجاه تشريعي، وتدعو المسلمين إلى الدفاع عن أنفسهم ضد اعتداءات المشركين.

ويستنتج محمود طه من ذلك أن جوهر الرسالة الإسلامية هو السور المكية، لأنها تركز على البعد الأخلاقي الإنساني الذي يتجاوز الزمان والمكان. فالإسلام خالد بخلود بعده الأخلاقي. أما السور المدنية فهي مرتبطة بالواقع الذي كان النبي يناضل من أجل إصلاحه، وهي تتضمن نظرة تفاضلية بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، كما أن لهجة بعض آيات القرآن المدنية ذات نزعة قتالية واضحة، كما يبدو ذلك في سورة التوبة.

وعلى هذا النحو كان القرآن المدني مراعيًا للوضع السائد في المدينة، فهو خطاب خاص بأهلها ولا يمكن تعميمه. ويصل محمود محمد طه إلى أن السور المدنية قامت بدورها وأنهت مهمتها، وأن ما يهم المسلمين اليوم هو فقط السور المكية.

وعندما يحاول بعض الفقهاء حل التعارض الحاصل بين بعض الآيات على أساس النسخ، باعتبار أن القانون اللاحق يلغي القانون السابق، يأتي محمود محمد طه ليقول لنا أن الخطابين المكي والمدني ليسا من الوزن نفسه، فهو لا يُلغى، وإنما فقط يُعلق العمل به لعدم قابليته للتطبيق في ظروف خاصة.

غير أنه لا صحة للقول بأن النص المدني نص خاص حتى يقال إنه لا يلغي النص المكي، بل إن النص المدني لا يختلف في قوته الإلزامية عن النص المكي. وفكرة ارتباط النص المدني

وراء النصوص عن روح القرآن وقيمه. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال إدماج عنصر الزمن في فهم النص، فما كان قاعدة صالحة لوقت معين، يمكن أن يصبح غير ملائم في عصر آخر بسبب التغيرات التي تصيب الواقع باستمرار. فإذا كان القرآن في فترة وجيزة لا تتجاوز (٢٢) سنة اضطر إلى تغيير بعض أحكامه فيما عرف بالنسخ، فإن أكثر من (١٤) قرناً من الزمن مرت على نزول القرآن كقيلة بتغيير الكثير من أحكامه.

و«هذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلها» (٧)، بل إن المطلوب هو الاهتداء بمقاصد الدين من أجل إقرار ما ينبغي إقراره من أحكام الشريعة، وتغيير ما ينبغي تغييره. فقد تضمن الإسلام من المبادئ «ما كان حقاً بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي» (٨).

وقد استند الشرفي إلى بحوث المفكر التونسي محمد الطالب الذي يعتمد منهجاً «سهمي» الاتجاه، لأن التطور الحاصل في حركة التاريخ يأخذ خطأ مستقيماً في اتجاه محدد هو تحقيق أمانة الاستخلاف في الأرض على أساس ما يحمله الإنسان من عقل، فالإنسان بالنسبة للطالب ليس مطالباً بالطاعة العمياء، بل هو مطالب باكتشاف اتجاه الخط السهمي والتقدم نحوه من خلال إملاءات العقل (٩).

لكن محمد الطالب الذي يقول عنه الشرفي أنه «ورع وصاحب بحوث معمقة وأفكار جريئة» (١٠) تراجع عن كثير من أفكاره في كتابه الأخير (ليطمئن قلبي)، وأصبح يعتبر القرآن ملزماً في كل كلمة وحرف يتضمنه. وأنه لا مجال لتجاوزه في كل أحكامه ومبادئه وقيمه. وقد شن هجوماً على الكثير من العلمانيين المشتغلين بالفكر الإسلامي وأسماهم بـ «الانسلاخسلايين» الذين يريدون تضليل الناس وسلخهم من ثقافتهم الإسلامية. وفي هذا الكتاب خصّ الطالب المفكر التونسي الآخر عبد المجيد الشرفي، الذي يتفق معه الأستاذ محمد الشرفي في كثير من طروحاته، خصّه بهجومه العنيف واعتبره شخصاً خارج

(٧) م ن، ص ١٢٤.

(٨) م ن، ص ١٢٥.

(٩) م ن، ص ١٢٧.

(١٠) م ن، ص ١٢٦.

إجراءات سياسية مؤقتة، ولا يمكنها بأية حال أن تتحول إلى بديل عن النصوص الواضحة في القرآن والسنة.

ويهمنا - هنا - التأكيد على تمييز الفقهاء بين الحكم وموضوعه. فالموضوع يمكن أن يكون طبيعياً لا يتبدل ولا يتغير، كما هو شرب الخمر - مثلاً - الذي يبقى حكمه الحرمة، لأن من طبيعته الإسكار. كما يمكن أن يكون الموضوع ثقافياً كما هي مسألة حلق اللحية التي كانت محرمة باعتبار نظرة العرف الذي كان، في تلك العصور، يرى في ذلك عيباً قد يصل إلى درجة انتهاك حرمة فاعله.

وهذا التمييز بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي في الموضوعات هو الذي يعطينا القدرة على التمييز بين الأحكام الثابتة التي لا تتغير تبعاً لموضوعاتها الطبيعية الثابتة، والأحكام المتغيرة تبعاً لتغير موضوعاتها التي تحمل بعداً ثقافياً وظرفياً. لقد كان الإسلام واقعياً في أحكامه، وكان دائماً ينطلق في ذلك على أساس القيم التي يؤمن بها، والتي لا غنى عنها من أجل مصلحة النوع الإنساني.

غير أن الشرفي يذهب بعيداً ليعتبر أن أحكام الشريعة أصبحت اليوم غير إنسانية وغير منسجمة مع مبادئ حقوق الإنسان وقيم الحرية والمساواة، وأن النظر الموضوعي يقتضي - بالضرورة - أن تنزل هذه الشريعة الإسلامية في سياقها التاريخي الذي شهد وضعها، وأن تقارن بقوانين الحضارات القديمة الأخرى (١٣).

وهنا يفصح الشرفي عن هدفه بشكل واضح. إنه يريد إلغاء الشريعة الإسلامية في كل خطوطها من أجل استبدالها بقوانين مستنسخة عن النموذج الغربي الذي أغرق الإنسانية في الغرائزية المفرطة والحروب المدمرة والفساد الاجتماعي. وهذه النزعة التي تريد إقصاء الإسلام في أبعاده التشريعية والتنظيمية، تريد خنق البعد الديني في حياة الإنسان من أجل أن تكون الحياة العامة بلا دين ولا أخلاق. ويمكن أن نرصد هذا الاتجاه لدى الشرفي في موقفه من الكثير من التشريعات الإسلامية.

بظروف خاصة لا يسندها دليل، لأن التشريع القرآني لم يكن ناظراً للمعطى الثقافي الذي يميز الإنسان العربي في تلك المرحلة بقدر ما كان ينظر إلى المعطى الطبيعي فيه والذي يتجاوز أية أطر مكانية أو زمانية. إن الشرفي يتبنى هذه الرؤية التي يقدمها محمود طه، وهو يستشهد ببعض «اجتهادات» عمر بن الخطاب التي أوقف بمقتضاها العمل بالنص، وهي:

١- تعليق العمل بحد السرقة عام المجاعة، وهذا في الحقيقة لم يكن إلغاء لهذا الحد، ولكنه كان تعليقاً للعمل بمقتضى العنوان الأولي بسبب وجود عنوان ثانوي هو الضرورة أو الحاجة.

٢- امتناعه عن توزيع الأراضي المفتوحة في العراق على الفاتحين. وهو إجراء لا يختلف عن إجراء مماثل اتخذ النبي(ص) عندما وزع أراضي خيبر على الفاتحين دون أن تتحول إلى ملكية خاصة لهم، بعكس ما يورده الشرفي ويذهب إليه كثيرون(١٢).

٣- منعه المؤلفة قلوبهم سهمهم من بيت المال، وكان ذلك إجراء منافياً لأية صريحة في القرآن، ومناقضاً لسيرة النبي(ص). غير أن ما فعله عمر لا يعني إلغاء لهذا التشريع، لأن ذلك ليس من صلاحياته، وهو أمر يتجاوزه تماماً. لقد أراد الإسلام بهذا التشريع كسب أصدقاء جدد إلى جانبه، وتحبيد جهات أخرى قد تمثل خطراً على الدين وأهله. ولاشك أن هذه الفئة تبقى موجودة في كل العصور.

٤- منع عمر المسلمين من الزواج بالكتائيات. لكن عمر نفسه يعترف أن ذلك مباح بنص القرآن، وقد أجاب حذيفة عندما سأله، أنه ارتأى ذلك لمصلحة النساء المسلمات حتى لا يتم العزوف عنهن، بسبب جمال الكتائيات. إن هذا يعني أن إجراء عمر هذا كان إجراء سياسياً، وهو في كل الحالات إجراء خاطئ ينطوي على قدر من الروح الشوفينية بسبب ما عرف عن عمر من تحيز ضد غير العرب.

لقد أراد الشرفي الاستشهاد بهذه الإجراءات العمرية من أجل تأكيد رؤيته في ظرفية الشريعة الإسلامية وتاريخيتها. غير أنه من الواضح أن ما فعله عمر كان مجرد

(١٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مركز الإعلام الإسلامي، قم ١٣٧٥ هـ ش، ص ٤٢٦.

(١٣) الإسلام والحرية، م س، ص ١٠٦.

ولعل هذا المعطى الطبيعي هو الذي حرك الإسلام نحو إقرار تعدد الزوجات (١٥).

إن التشريعات التي تحرم تعدد الزوجات لم تمنع الرجال من إقامة علاقات جنسية متعددة (١٦). وهذا يعني أن هذه التشريعات هي في الحقيقة ضد الطبيعة في الوقت التي ينبغي فيه أن يتماهى التشريعي مع الطبيعي. إن أهم ما يميز التشريع الإسلامي هو واقعيته. إنه يعترف بطبيعة الإنسان، وهو يشرع في الاتجاه الذي ينسجم مع هذه الطبيعة بما يخدم مصلحة النوع الإنساني.

وتبعاً لهذه الواقعية التي اختارها الإسلام، تم إقرار نوعين من الزواج، الأول زواج دائم، يتفق فيه الطرفان؛ الرجل والمرأة على الحياة المشتركة بشكل دائم. والثاني زواج مؤقت يتفق فيه الطرفان على الحياة المشتركة لمدة محددة على أساس ضوابط معينة تحدد لكل طرف حقوقه وواجباته.

إن الزواج هنا سواء كان دائماً أو مؤقتاً عقد بين رجل وامرأة يضع لكل طرف حدوده.

ويؤخذ على الشرفي أن تشبيه الزواج المؤقت أو بعض أنواع الزواج الدائم كزواج المسير أو الزواج السياحي بالخناء أو البغاء، لا أساس له من الناحية المفهومية، لأن الزواج مهما كان نوعه هو عقد بين طرفين. بينما لا يعني البغاء سوى ممارسة فوضوية للجنس، وهو لا يزيد عن كونه علاقة عابرة بين الجنسين خارج أية ضوابط تضمن لكل طرف حقوقه، ودون مراعاة للشروط التي يحددها الإسلام، كما هي مسألة العدة بالنسبة للمرأة، أو كونها خلية ليس لها ارتباط بأي رجل آخر، أو كونها خارج دائرة المحارم، كما تحددها الشريعة.

صحيح أن هناك ممارسات خاطئة تحاول التغطية على سلوكيات منحرفة من خلال لباسها عناوين مضللة ليصبح الزنى زواجاً سياحياً أو زواجاً مؤقتاً، غير أن هذه الممارسات، التي لا تمثل أبداً مصاديق للزواج

(١٥) تطالب بعض المنظمات في روسيا اليوم بتشريع تعدد الزوجات لمعالجة تراجع عدد السكان ومشاكل اجتماعية أخرى.

(١٦) حسب إحصائيات ٢٠٠٦م في فرنسا، فإن الرجال يقيمون علاقات جنسية مع ١٢ إلى ١٣ امرأة. أما النساء فتقيم علاقات جنسية مع عدد أقل من الرجال يتراوح بين ٦ و٥ رجال كردة فعل على خيانة الأزواج، أو بسبب الحاجة لإشباع الرغبة الجنسية.

## □ الإسلاميون والمرأة:

يتهم الشرفي الفقهاء بالتمييز ضد المرأة (١٤) على أساس ما يؤمنون به من اختلاف بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات في بعض تفاصيل الشريعة، كما هي قضية تعدد الزوجات، وحصر حق الطلاق بالرجل، والتمييز في الإرث. غير أن ما يقوله الفقهاء في مثل هذه القضايا ينطلق على أساس نصوص قرآنية واضحة.

من الواضح أن الإسلام يعترف بواقعية الرغبة الجنسية لدى كل من الرجل والمرأة، وهو يقر المتعة المتبادلة بينهما ضمن الأطر التي يحددها. فالجنس في الإسلام ليس شراً ولا هو خطيئة لا تبررها إلا الحاجة للتناسل، كما هو رأي الكنيسة، بل هو على العكس من ذلك نعمة إلهية، كما هي نعم الله على الإنسان.

لكن النقطة التي لم تعجب الشرفي هي إقرار الإسلام برغبة أكثر الرجال في إقامة علاقات جنسية متعددة، وتشريعه لتعدد الزوجات على أساس ذلك، وحجة الشرفي في رفضه لتعدد الزوجات هو ضرورة احترام عاطفة المرأة التي لا تريد أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها، ومراعاة الحاجة الجنسية للمرأة لأن رجلاً واحداً قد لا يلبي حاجة أكثر من امرأة واحدة. كما ينتقد الشرفي الزواج المؤقت الذي يقره فقهاء الإمامية، ويسميه بـ «الخناء المقنع».

لاشك أن الشرفي ينطلق في هذه الأحكام على أساس الخلفية الثقافية التي يؤمن بها، فهو رجل يساري بثقافة فرنكفونية. وليس بإمكانه أن يتفهم معقولية التشريعات الإسلامية في هذا المستوى أمام هيمنة الآخر الغربي في المجالات المختلفة، لاسيما الثقافية منها. فهذه الهيمنة هي التي جعلت أكثر المشتغلين بالفكر الإسلامي يفكرون من خلال هذه الثقافة المهيمنة حتى عندما يتعلق الأمر ببعض «الإسلاميين» الذي بدأوا يشككون في رجاحة الكثير من الأحكام الإسلامية.

إن المعطيات العلمية تقول أن هناك جين لدى الرجل يدفعه إلى إقامة علاقات متعددة مع أكثر من امرأة. وهذا يعني أن الرغبة في العلاقات المتعددة لدى الرجل مسألة طبيعية.

يتعلق الأمر بحقه الجنسي. ويورد الشرفي مسألة ضرب المرأة التي نص عليها القرآن وأقرها الفقهاء الذين أكدوا أن هذا الضرب مسموح به فقط في حالة عدم استجابتها الجنسية بعد استنفاد الوسائل الأخرى في الوعظ والهجر. وهم يشترطون أن لا يؤدي الضرب إلى إحمرار الجسم أو اسوداده. وفي تصورنا، فإن هذا الضرب المسموح به هو لمعالجة بعض الحالات الشاذة أو المرضية، لأن بعض النساء لا تستمتع بممارسة الجنس إلا عندما يكون مصحوباً ببعض الإيلام الجسدي، وهذه هي حالة النساء المزوشيات.

وينتقد الشرفي حرمان الفقهاء المرأة من الولاية على أبنائها عند فقدان الزوج. والشرفي محق في ذلك، لأن القرآن لا يتضمن أي نص بهذا المعنى، والنصوص الحديثية الموجودة كانت ناظرة في تصورنا إلى الوضع الاجتماعي الذي كان سائداً زمن النص، حيث كان مفهوم العائلة الكبيرة قائماً، لأن الابن لا ينفصل غالباً عن أبيه بعد زواجه، ويبقى الجد هو رئيس العائلة الذي تُستند إليه الولاية على الأحفاد عند غياب الأب. وهذا الأمر لا وجود له اليوم حيث تتحمل الزوجة كل مسؤوليات الأبناء عند غياب الزوج أو موته في أغلب الأحيان.

#### □ حق الطلاق:

ينتقد الشرفي الفقهاء الذين لا يزالون، في رأيه، يفهمون النص القرآني فهماً حرفياً. وهو يقول إن الفقهاء فهموا الآية ٢٣١ من سورة البقرة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، موجهة للرجال دون سواهم، وأعطوها صبغة قانونية على هذا الأساس ليجعلوا من الطلاق حقاً للرجل دون المرأة، ويدرجة في خانة الإيقاعات التي لا تحتاج إلا إلى طرف واحد. وهذا ما لا يرى فيه صاحبنا عدلاً، لأنه في هذه الحالة يكون الطلاق طرداً للزوجة حتى عندما لا يكون ذلك مبرراً.

وفي الحقيقة، فإن الشرفي يوجه نقده هنا للفقهاء الذي يعرفه، وهو الفقه السني الذي يعتبر مجرد التلفظ بعبارة «أنت طالق» يوقع الطلاق. في حين أن مثل هذا الطلاق لا يقع في الفقه الشيعي الإمامي مثلاً، لأن

الشرعي، لا ينبغي أن تدفعنا إلى إدانة هذه الأنماط من الزواج من أساسها. إن منع تعدد الزوجات أو تحريم الزواج المؤقت لم ينتج أبداً احترام المرأة (١٧)، بل على العكس من ذلك، حُوّلت المرأة إلى سلعة، لتنتشر بيوت الخناء وشبكات الدعارة على أوسع نطاق، وهو ما دمر نظام الأسرة ورفع نسب الطلاق بسبب الخيانات الزوجية، وأوجد ظاهرة الأطفال مجهولي النسب، وهي ظاهرة تهدد المجتمعات الإنسانية بما أنها تنتج الجريمة على نحو واسع، بسبب الأوضاع النفسية والاجتماعية لهؤلاء الأطفال.

وحتى ما يقال عن رفض النساء لتعدد الزوجات، فإنه لا ينطلق على أساس رغبة طبيعية بقدر ما يعكس هيمنة ثقافة معادية للتعدد أصبحت المرأة، كما الرجل، تفكر من خلالها. ولو كان هذا الرفض ينطلق على أساس من الطبيعة لوجدناه في كل المجتمعات، وفي كل المراحل التاريخية، وهو ما لا يستطيع الشرفي ولا غيره إثباته. بل إن الكثير من النساء في مجتمعات عربية وأفريقية مختلفة تطالب زوجها بالزواج مرة أخرى، بسبب قوته الجنسية، أو رغبتها في تقاسم أعمال البيت مع امرأة أخرى، أو بسبب مرض أو عقم. إن المرأة في كل هذه الحالات، أو حتى في الحالات العادية، لا تطالب بالانفصال عن زوجها.

إن تشريع تعدد الزوجات ليس فيه أي تحيز ضد المرأة، لأن المرأة ترفض بطبيعتها علاقات جنسية متعددة في وقت واحد، وعندما تجد نفسها واقعة في ممارسة الخيانة الزوجية أو البغاء فإنها تكره نفسها. لكنها في المقابل لا ترفض أن تشاركها امرأة أخرى الزوج نفسه إلا عندما تكون خاضعة لضغوط نفسية أو اجتماعية معينة.

لقد أعطى الإسلام المرأة من الحقوق ما لم تعطه لها أية منظومة تشريعية أخرى، فهي ليست مطالبة أبداً بأعمال البيت أو تربية الأبناء وإرضاعهم أو تغطية مصاريف الأسرة. إنها مطالبة فقط بالاستجابة لزوجها عندما

(١٧) انتشرت من الغرب في السنوات الأخيرة «ظاهرة الاستعراء» حيث يقوم بعض الرجال بالتعري أو ممارسة العادة السرية أمام النساء في الأماكن العامة (الشوارع، محطات المترو، السينما، المسارح...)، وهي ظاهرة تعكس مدى الاحترام الذي تجده المرأة في هذه المجتمعات، كما يتحدث عنه الشرفي!..

أن يؤكد موقف الفقهاء، في تقدير الشرفي، إلا أن هؤلاء الفقهاء يحرمون ابن الزنى من أي حقوق.

وربما كان الشرفي محقاً فيما ذهب إليه، فالقرآن يؤكد ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ولا شك أن ابن الزنى لم يرتكب أي جرم يتحمل عواقبه. غير أن المشكلة في تلك العصور كانت في صعوبة التعرف على الأب الحقيقي للمولود بطريقة غير شرعية. فمع غياب الأدلة القاطعة على نسبة الولد إلى والده، كان لابد للأب أن تتحمل مسؤولية تربيته وتنشأته. ومن الممكن أن يكون الفقهاء ناظرين إلى هذه النقطة.

غير أن الأمر اختلف اليوم وأصبح ممكناً التعرف على الوالد الحقيقي للطفل من خلال بعض الوسائل العلمية. وفي هذه الحالة فإنه لا مشكلة، من الناحية المنطقية، في نسبة الولد لأبيه، ونحن نجد فقيهاً كبيراً مثل السيد محمد حسين فضل الله يرى جواز نسبة الولد لأبيه عند القطع بذلك (١٨)، غير أنه يتوقف عند هذه الخطوة فلا يُفتي باستحقاق الابن غير الشرعي للإرث مثلاً. وفي كل الأحوال، فإن المسألة تبقى مفتوحة أمام البحث ما دام ليس هناك أي نص قرآني يمنع من ذلك.

ويصل الشرفي في النهاية إلى أنه إذا لم يكن بُد من عدم الاعتراف بالطفل غير الشرعي، بسبب لا أخلاقية إنجابه، ولم يكن مفر من إقصائه عن عائلة أبيه وإرثه، أفليس في الإمكان على الأقل الاعتراف بحقه في المطالبة بتعويض أو جبر ضرر، أو بحقه في الإعالة كما يقول أهل القانون (١٩)، وهذه في الحقيقة رؤية وجيهة، لأنه من غير المقبول أن يستمر الأبناء غير الشرعيين في حياة المعاناة، بسبب ذنب لم يرتكبه، خاصة وأن كثيراً من البلدان العربية والإسلامية تحرم هذه الفئة حتى من الحصول على البطاقة الشخصية أو جواز السفر، وهو ما يعني حرمانهم من التعليم والعمل والزواج والسفر.

الطلاق الصحيح يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط، كأن تكون الزوجة في طهر لم يواقعها فيه زوجها، وأن يكون الزوج قاصداً للطلاق في حالة طبيعية، بحيث لا يكون غاضباً أو سكراناً أو مازحاً، وأن يشهد هذا الطلاق رجلين عدلين، وعندما يحشر الشرفي اسم إيران إلى جانب أسماء بعض البلدان العربية الأخرى، فإن ذلك لا يعني شيئاً سوى غياب المعرفة لديه بالفقه الشيعي الإمامي.

وليس صحيحاً ما يقوله الشرفي من أن الرجل وحده يملك حق تطليق زوجته، لأن الزوجة من حقها أن تضع ما تشاء من الشروط الجائزة في عقد الزواج، كأن تشترط أن تكون وكيلة عن زوجها في تطليق نفسها. كما أن الفقهاء يقررون الخلع، وهو الطلاق الذي تطلبه الزوجة الكارهة لزوجها مقروناً بمال تبذله للزوج باعتباره الخاسر الأول في هذا الطلاق. وهذا الخلع يقع بائناً فلا يحق للزوج الرجوع عنه إلا إذا قررت المرأة الرجوع في البذل. لكن الفقهاء في هذه الحالة لا يقرون إلزام الرجل بالطلاق إذا رفض ذلك. وهي نقطة تحتاج إلى إعادة النظر، لأنه ليس من الممكن أن تستمر امرأة في الحياة بشكل طبيعي مع رجل تكرهه.

#### □ الأبناء غير الشرعيين:

يرفض الفقهاء نسبة ابن الزنى إلى أبيه، وهم يبررون ذلك بضرورة عدم تشجيع هذا العمل من خلال عدم الاعتراف بنتائجه. من الواضح أن الإسلام يحرم الزنى، لكنه في المقابل يريد إلحاق الأبناء بأبائهم الحقيقيين بما أن هذا الدين يدعو دائماً إلى الحقيقة، غير أنه بسبب بعض الاعتبارات التي تتعلق بمصلحة المجتمع اعتبر أن «الولد للفراش»، بمعنى أن الأولاد الذين يولدون في فراش الزوجية ينسبون إلى الزوج ما لم يكن هناك دليل قاطع على خلاف ذلك.

أما عندما يولد المولود لامرأة عزباء لا ترتبط بعقد زواج، فإن الأمر يختلف، لأن الفقهاء يرفضون في هذه الحالة نسبة ابن الزنى إلى أبيه، واستحقاقه لولايته وحضانتها وميراثه. هذا الوضع يعتبره الشرفي عسيراً على الطفل وغير عادل في حق أمه التي تلزم وحدها تحمّل تبعات فعل ارتكبه الطرفان. ورغم غياب أي نص قرآني أو حديثي يمكن

(١٨) محمد حسين فضل، فقه الشريعة، ج٣، دار الملك، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٣، ص٥٢١.  
(١٩) محمد الشرفي: الإسلام والحرية، م س، ص١٠٤.

## □ نظام الإرث:

من التشريعات التي لم يوفرها رصاص التيار العلماني، تلك التي تتعلق بنظام الإرث في الإسلام. والشرفي، في هذا الكتاب، يكرر دون ملل تهمة غياب المساواة بين الذكر والأنثى في توزيع الإرث. من الواضح أن الإسلام هو أول من اعترف بحق الأنثى في الإرث بعكس ما كان سائداً في الحضارات السابقة التي كانت تحرم الأنثى من الإرث.

ورغم أن الشرفي يعترف أن الإقرار بحق الأنثى في الإرث كان مكسباً مهماً، إلا أنه يرى أن آيات الإرث لا تمثل أحكاماً ملزمة (٢٠)، بل هي مجرد منارات يهتدى بها. ودليله على ذلك أن القرآن نفسه يقبل بصلاحيحة الوصية في الإرث، بل إنه ينصح بذلك، لأن الوصية تعطي المكلف حرية التصرف في أمواله بالنحو الذي يراه، والقرآن بذلك يريد للأنثى أن لا يقل نصيبها عن نصف نصيب الذكر. وهو على هذا النحو يريد للإنسان المسلم أن لا يُفرض في استخدام حريته في الوصية.

والشرفي يرفض - هنا - ما يقوله علماء أهل السنة من أن آية الوصية منسوخة بآيات الإرث. غير أنه لا يشير إلى علماء الشيعة الذين يقولون أن آية الوصية ليست منسوخة، وأن المكلف له حق الوصية، وهي وصية تجري فقط في ثلث التركة بعد تصفية الديون واستثناء مصاريف تجهيز الميت. والفقهاء الشيعي يجمع بذلك بين الوصية والنص. وهذا ما يضمن عدم حرمان الأنثى من حقها في الإرث، لأننا نعلم أن الثروة مركزة في أغلب الأحيان في أيدي الرجال، وإلغاء النص من أجل العمل بالوصية وحدها، كما يقول الشرفي، قد يحرم الأنثى من أي نصيب في الإرث. والعلمانيون الذين ينادون اليوم بالعمل بالوصية دون النص على الطريقة الغربية، لا يقدرّون حجم المخاطر الناتجة عن ذلك، لأن هناك أمثلة كثيرة في العالم الغربي تحرم البنات من الإرث، وفي أحيان أخرى يتم حرمان كل الأولاد، أو حتى كل العائلة من أجل أن يوصي الميت إلى هذه العشيقة أو تلك الصديقة أو حتى ذلك الكلب العزيز على قلبه!

صحيح أن الإسلام لا يقر المساواة بين الذكر والأنثى في الإرث دائماً. فالبنات ترث

نصف نصيب الولد الذكر، لكن الأمر يختلف بالنسبة للأم مثلاً التي يتساوى نصيبها مع نصيب الأب. وفي الحقيقة، فإن لذلك مبرراته، لأن الابن الذكر لا يزال في الغالب في بداية حياته، وهو يحتاج إلى مصاريف إضافية من أجل الزواج والمهر والنفقة على زوجته وأبنائه وأقاربه الذين لا معيل لهم. إن المساواة بين الإبن والبنات في الإرث، لا يمكن أن تكون عدلاً، بل إنها ستكون في هذه الحالة ظلماً للابناء الذكور.

وإقرار الوصية إلى جانب النص، كما يفعل الفقهاء الشيعي، يمكن أن يعطي المورث هامشاً من الحرية يمكنه من التصرف بالطريقة التي يراها في ثلث تركته. كما يمكن أن يعوض عن بعض المحجوبين عن الإرث، كما هي حالة الأحفاد الذين هلك والدهم في حياة الجد، والذين يجلبهم العمر عن الإرث.

إن ما يريده الشرفي هو إعطاء الحرية للمسلم في الوصية لأبنائه على أساس المساواة بين الجنسين، لكن الوصية على هذا النحو لا يمكن أن تحقق هذا الهدف، لأن المورث في هذه الحالة سيحكم مزاجه وليس شيئاً آخر، وقد يحرم بعض أبنائه أو كلهم.

إن الذكر يُحمَل الإسلام واجبات أوسع من الأنثى، ومن الطبيعي أن يعطيه حقوقاً موازية لذلك.

والدعوة إلى ضرورة المساواة في الحقوق بين الجنسين، يجب أن يقترن بالدعوة إلى المساواة بينهما في الواجبات، وهو ما لا يفعله الحداثيون الذين تختفي مقولة الواجب تقريباً من خطاباتهم.

إن الشرفي يأخذ على نظام الإرث الإسلامي تسببه في تفتت الثروة، وهو ما منع في رأيه من «التراكم اللازم لتطور الأملاك» رغم اعترافه بأنه أفضل من النظام الأوروبي أخلاقياً واجتماعياً. لقد كان ذلك واحداً من أهداف الإسلام الذي يريد إنتاج مجتمع لا مكان فيه للطبقية الحادة. لكن الغريب هو أن يصدر مثل هذا النقد من رجل يحمل جذوراً يسارية تتبنى النظام الاشتراكي في الاقتصاد.

## □ نظام العقوبات في الإسلام:

يجد الكثير من العلمانيين في الحدود الإسلامية مبرراً للهجوم على الإسلام من

العائلة تخسر معيها، ويحرم الأبناء من أبيهم، تماماً كما تحرم الزوجة من زوجها، وهذا يمكن أن يسبب انحراف الأبناء، وحتى الزوجات في بعض الحالات. إن هذا يعني أن السجن ليس فقط تدميراً لذات السجين، بل إنه أيضاً إفساد للمجتمع، واعتداء على حقوقه. إن هذا كله يحدث عندما تكون الدولة محترمة للقوانين وملزمة بنزاهة التطبيق، كما هي الدول الأكثر تقدماً. أما عندما تكون الدولة استبدادية وظالمة فإن السجين تجتمع عليه - عادة - عقوبة السجن وإهانة الكرامة والتعذيب الجسدي الممنهج.

ولذلك فإن الحدود المقررة في القرآن لا يمكن إلا أن تكون عقوبات مطلقة ودائمة. إذ لو لم تكن كذلك، لترك أمرها إلى النبي(ص) على أساس أن السنة النبوية يمكن أن تتضمن نصوصاً ظرفية عندما يكون هناك ما يؤكد ذلك. فالنبي(ص) قد يشرع أحياناً بصفته السياسية دون صفته الدينية.

إن القرآن لا يمكن أن يتورط في إقرار عقوبات ليست دائمة وثابتة، ولأجل ذلك فإن عقوبة الردة وعقوبة رجم الزاني مثلاً لم ترد في القرآن، وهو ما يعني وجود احتمال لظرفية هاتين العقوبتين. أما بخصوص بقية الحدود فإن الإسلام كان صارماً في شروطه من أجل إثبات التهمة، كما هي شروطه في إثبات جريمة الزنى أو السرقة.

غير أن الشرفي لا يميز في الحدود بين ما هو منصوص عليه في القرآن، وما هو منصوص عليه فقط في السنة، ويعتبر أن النظام الجنائي الإسلامي كله يجب تجاوزه. فهو يرى أن العقوبات البدنية «تحط من الكرامة»، وقد أدانها الفصل الخامس من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان(٢٣)، وهو بذلك يعلن التصاقه بشكل واضح بالثقافة الغربية التي أصبحت بالنسبة له المقياس الذي يجب النظر من خلاله إلى الثقافات الأخرى، في الوقت الذي أصبح فيه واضحاً أن العقوبات البدنية التي يقرها القرآن أرحم بكثير من عقوبة السجن المدمرة. لقد أراد الإسلام لنظام العقوبات فيه أن يحقق ردعاً عاماً بحيث تنقلص نسبة الجريمة إلى أدنى مستوياتها. وهذا ما لا ينسحب على نظام العقوبات الوضعي الذي

أجل وصفه بالقسوة أحياناً والهمجية أحياناً أخرى(٢١)، ويعتبر الشرفي أن هذه العقوبات هي السبب في ظهور الإسلام بصورة سيئة لدى غير المسلمين، وهو يرى أن قسماً من هذه الأحكام صنعها الفقهاء، بينما أقر القرآن الكريم قسماً آخر في ظروف تاريخية معينة أصبحت اليوم من الماضي. ولأجل ذلك فإن هذا النظام الجزائري لا بد من استبداله اليوم بنظام آخر أكثر حضارية...

يقسم الفقهاء - عادة - العقوبات إلى حدود وتعزيرات. والحدود هي عقوبات محددة في القرآن والسنة، أما التعزيرات فأمرها متروك للقاضي على أن تكون دون الحدود. ولاشك أن تحديد هذه التعزيرات في نصوص قانونية واضحة شيء ضروري حتى لا يبقى الأمر مرتبطاً بمزاج القاضي أو تقديره الشخصي، وبذلك يتم ضبط الجرح والجرائم وتحديد ما يقابلها من عقوبات.

لكن السؤال المطروح هو: هل صحيح أن هذه العقوبات البدنية أكثر قسوة من العقوبات المعمول بها في عالم اليوم، والتي تتمحور أساساً حول عقوبة السجن لمدد مختلفة؟ إن تحليلاً علمياً دقيقاً يبين أن السجن يمثل عقوبة أكثر قسوة بأشواط من أية عقوبة أخرى، إنه تدمير للنفس والبدن والعقل جميعاً، لأن السجين يتعرض للتعذيب النفسي الشديد، بسبب تعرضه للإذلال وحرمانه من حريته. وهذا الأمر يؤكد ارتفاع نسب الانتحار في السجون(٢٢). كما أن السجين يعاني عادة من سوء التغذية وقلة الحركة، وعدم التعرض للشمس وقتاً كافياً، وهو ما يفسر كثرة الأمراض التي تحاصر السجناء. والسجين أيضاً معرض للتدمير العقلي، لأنه محروم من الحياة العامة مع الناس، وقد أصبح واضحاً اليوم أن العقل لا ينمو ولا يتطور إلا في الوسط الاجتماعي، ومن خلال العلاقات العامة، فضلاً عن حرمان السجناء - عادة - من الكتب ووسائل الاتصال والإعلام كالتلفزيون والراديو والصحف والإنترنت...

والسجن - أيضاً - تدمير لمؤسسة العائلة عندما يكون السجين رباً لعائلة، لأن هذه

(٢١) م ن، ص ٧٢.

(٢٢) وصلت نسبة انتحار السجناء في فرنسا مثلاً إلى ١٧ حالة لكل ١٠ آلاف سجين، وهو ما دفع الرئيس الفرنسي للقول إن ذلك يمثل فضيحة لفرنسا.

خَوْفَ عَلَيْهِمْ» استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)، وهو ما يعني أنه لا فرق بين الأديان ما دامت كلها توحّد الله.

غير أن هذا الكلام لا علاقة له بالدقة العلمية، لأن الأديان السابقة تعرضت إلى تحريفات واسعة في عقائدها وشرائعها بشهادة القرآن نفسه. والإسلام بوصفه الدين الخاتم، يقدم نفسه بوصفه الضامن للحقيقة الدينية، وهو ما يعني أن كل من يلتزم ديناً آخر غير الإسلام يعيش الضلال الديني.

وإذا كان الإسلام هو الذي يمثل الحقيقة الدينية بحسب القرآن، فإن ذلك لا يعني أن غير المسلمين جميعهم كفاراً. بل هناك دائماً المستضعفين الذين لا يملكون المعرفة الدينية، والمشتبهين الذين يظنون أنهم مهتدون، وهؤلاء لا يصح وصفهم بالكفار. وليس الأمر كما ذهب إليه الطالب وتابعه فيه الشرفي عندما حاول المساواة بين الإسلام وبقية الأديان، لأن التوحيد الحقيقي لا وجود له إلا في الإسلام، تماماً كما أنه لا وجود لمنظومة تشريعية وقيمية متكاملة إلا في هذا الدين.

وتخطئة الآخرين في عقائدهم وآرائهم الدينية لا يعني في الإسلام تكفيرهم ومعاداتهم، بل على العكس من ذلك، يدعو الإسلام إلى التعايش مع الآخرين وذلك هو قوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (المتحنة: ٨).

إن القرآن لا يكتفي بعدم ذكر أي عقوبة في شأن المرتد، بل يتجاوز ذلك إلى التنديد بإكراه الناس على الإيمان، لأنه يرى أن حرية التفكير والاعتقاد حق لكل إنسان لا يمكن أن يكون مسؤولاً عنه إلا أمام الله. ولذلك فإن النقد الذي يوجهه الشرفي للفقهاء التقليديين وعموم السلفيين يملك الكثير من الوجاهة، أما نصوص الحديث التي تتحدث عن قتل المرتد، فلا بد من فهمها في سياقها التاريخي، لأن الخروج عن الإسلام لم يكن يعني فقط خروجاً عن الدين، بل كان يعني أيضاً خروجاً على الدولة وقوانينها فيما يشبه «الخيانة العظمى» هذه الأيام.

لا يحقق إلا ردعاً خاصاً. وهذا ما لم يفهمه الشرفي الذي راح يبرر...

يبرر عدم لجوء النبي(ص) إلى السجن لعقاب المجرمين بغياب الدولة في الجزيرة العربية زمن النبي(ص). إن ما يقوله الشرفي بعيد عن الحقيقة، لأن هذه الدولة كانت قائمة في زمن النبي(ص)، وكان من اليسير بناء سجن في المدينة، لكن النبي(ص)، الذي كان يحتجز فعلياً بعض الأسرى لفترات محدودة، لم يفعل ذلك.

وحتى خلفاء النبي(ص) أو أئمة الإسلام(ع) لم يفكر أحد منهم في استبدال الحدود المنصوصة بعقوبة السجن أو غيرها، رغم أن السجون كانت موجودة في تلك العصور.

وإذا كان من الوجيه التمييز بين ما جاء به الإسلام وما جاء من أجله من أجل التمييز بين شريعته ومقاصده كما فعل الطاهر الحداد، فإنه يمكننا القول إن الشريعة الإسلامية هي الأقدر على تحقيق مقاصد هذا الدين وقيمه. ويمكن تأكيد ذلك من خلال التذييل الذي نجده بعد كل أية تقرر عقوبة معينة، حيث نجد دائماً تأكيداً على حكمة الله، كما هو قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (المائدة: ٣٨) ويقول: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ... وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٢، ١٠)...

#### □ حرية المعتقد:

يؤمن الفقهاء التقليديون أن الخروج عن الإسلام سواء كان خروجاً فطرياً أو ملياً يستحق فاعله الإعدام. وهو حكم يتناقض بشكل واضح مع روح الإسلام ومنطوق القرآن الذي يؤكد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ كما يرى الشرفي(٢٤). وعندما يتحدث القرآن عن المرتدين ويدين أعمالهم، فإنه لا يحدد أية عقوبة في شأنهم.

ويتابع الشرفي في ذلك المفكر التونسي محمد الطالب الذي يعتبر أن الإسلام يختلف عن المسيحية التي كانت تقول «لا نجاة لمن هو خارج الكنيسة»، ويعتبر أن الموحدين جميعاً «لا

## □ الإسلام والدولة:

يعتبر الشرفي أن نظام السلطنة العثمانية، التي يسميها خطأ خلافة، كانت عقبة كأداء أمام تحديث الفكر الإسلامي وتحرير الإنسان المسلم وتطوير المجتمع الإسلامي، ولأجل ذلك كان أتاتورك مُرحباً به عندما تمكن من «تحرير البلاد» وإلغاء «الخلافة» حتى أن بعض «علماء الدين» مثل عبد الحميد بن باديس قد باركوه. لكن ذلك كان حدثاً خطيراً بالنسبة لعلماء الزيتونة والأزهر الذين لم يكونوا ليقبلوا بالفصل بين الدين والدولة. وكان تأسيس حركة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨م ردة فعل مباشرة على ذلك الحدث بحسب الشرفي، فاعتبرت إلغاء الخلافة مؤامرة أوروبية من أجل إخضاع العالم الإسلامي... ومع تكاثر الحركات الدينية بقي العنصر المشترك بينها المطالبة بعودة نظام الخلافة وبناء الدولة الإسلامية التي تلتزم تطبيق الشريعة الإسلامية، يستوي في ذلك السنة والشيعية في رأي الشرفي (٢٥).

إن وجود دولة إسلامية على أساس نظام الخلافة لا علاقة له بالإسلام حسب الشرفي، لأن الخلافة ليست إلا اختراعاً بشرياً يحمل صبغة بشرية.

ولم تذكر كلمة خلافة بمعنى السلطة إلا مرة واحدة في القرآن عندما كان يتحدث في الآية ٢٦ من سورة ص عن خليفة داوود. أما كلمة شورى فلم تستخدم إلا مرتين في سورة الشورى وسورة آل عمران، وهذا ما جعل الشرفي ينفي وجود الدولة في الإسلام.

لكن مجرد غياب بعض المصطلحات السياسية في القرآن لا ينفي أبداً غياب البعد السياسي في الإسلام، لأن هذا الإسلام كان يركز على المضامين، ولم يكن يهتم كثيراً بالنواحي الشكلية. لقد تضمن القرآن والسنة قوانين تشمل الجوانب المختلفة في حياة الإنسان، وهو يحدد في نصوص كثيرة طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم... وفوق ذلك يملك الإسلام منظومة قيمية متكاملة، كما هي قيم الحق والعدل والحرية والإخاء والفضيلة، وهذه كلها لا يمكن تحقيقها في الواقع دون وجود الدولة التي تؤمن بذلك كله وتبناه.

وإذا كانت الخلافة في الإسلام المبكر هي الشكل الذي اختاره المسلمون لدولتهم، فإنه من الممكن اليوم البحث عن آليات جديدة للحكم يمكن أن تحقق أهداف الإسلام وقيمه، ويمكن من خلالها إيجاد الصيغة الأفضل لتطبيق قوانينه، كما هي الآليات الديمقراطية في الحكم.

إن مشكلة السيد الشرفي تكمن في عجزه عن التمييز في شخصية الرسول (ص) بين مهماته التبليغية لرسالة الله، ومهامه القيادية في إدارة شؤون المسلمين وإصلاحهم. فالقرآن كما يخاطب النبي (ص) بالعنوان الأول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، يخاطبه أيضاً بالعنوان الثاني: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٩).

وإذا كانت المهمة الأولى لا تتضمن أي إكراه، وتتوقف في حدود تبليغ الرسالة إلى الناس، فإن المهمة الثانية تتضمن بالضرورة شيئاً من الإكراه، وتلك هي طبيعة السلطة. ولأجل ذلك وجدت الحدود والتعزيرات التي وضعت من أجل تنظيم حياة الناس. وفي ذلك كله كان القرآن يطالب المؤمنين بطاعة الرسول وطاعة خلفائه الشرعيين ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

إن طاعة أولي الأمر هنا تتحرك في طول طاعة الله ورسوله، وليس طاعة الحكام على نحو مطلق كما يوهمنا الشرفي الذي يريد أن يحيي التصور السني التقليدي الذي يرى ضرورة طاعة الحاكم مهما كان ظالماً أو فاسداً.

إن الشرفي يفترض منذ البدء أن النبي (ص) لم يكن أبداً رجلاً لأمة ولا زعيماً لدولة، وهذا ما يتناقض بشدة مع الوقائع التاريخية التي تثبت أن النبي (ص) أسس دولة لها قوانينها ومؤسساتها وجيشها... ولم يكن الرسول (ص) لامبالياً تجاه المستقبل الإسلام كما يزعم الشرفي، بل إنه فعل كل ما يمكنه من أجل مستقبل الدين والأمة معاً. لقد قدم للمسلمين في حياته في أكثر من موقع ومناسبة الشخص الذي يمكنه أن يكون خليفته الحقيقي، غير أن مخططات النبي (ص) اصطدمت بالطموحات السياسية غير المشروعة لبعض الصحابة.

لقد كان الشرفي محقاً في القول أن أبا بكر تم فرضه على المسلمين، حتى قبل أن يُؤارى النبي (ص) الثرى، لكنه يخطئ عندما يقول

لأن الأنبياء لم يكونوا أبداً دعاة عنف وحرب، بل كانوا دائماً دعاة سلام ومحبة، وحتى عندما اضطر بعضهم للحرب كما هي حالة الرسول محمد(ص)، فإن ذلك كان فقط من أجل غايات دفاعية...

أما ممارسات أولئك الذين جاءوا بعدهم وحكموا باسم أديانهم، فإن أخطأهم لا يمكن أبداً أن تتحملها تلك الأديان في صفاتها الأولى. ولأجل ذلك لا بد من التمييز على نحو حاسم بين خط الأنبياء الذين جاءوا من أجل خدمة الإنسان، وخط التزوير الذي كان يقوده الحكام الذين لم يكونوا يملكون أية شرعية للحكم باسم هذه الأديان، والذين كانوا يستعينون عادة بطبقة من الكهنة تبرر لهم ممارساتهم...

إن الدين في صفاته الأولى لا يتناقض أبداً مع الحرية التي تعني احترام الإنسان لإملاءات العقل، والتي تريد للإنسان أن يتحرك من أجل تحقيق قيمه العليا في حياته. وعندما يقول الشرفي إن الحكم الديمقراطي لم يمارس أبداً باسم الدين(٢٩)، فإن ذلك لا علاقة له بالحقيقة إذا كان المقصود بالديمقراطية سيادة القانون، واحترام حرية الناس والحكم على أساس رضاهم واختيارهم. حتى النبي(ص) نفسه لم يصبح حاكماً إلا بعد أن بايعه الناس في المدينة ونصبوه قائداً لهم. وكان صارماً في تطبيق القوانين ولم يكن مستعداً لاستثناء أي فرد من مجتمعه حتى لو كان هو نفسه، وهو الذي كان يقول: «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، وكان يقول في آخر حياته: «إنكم لا تمسكون علي بشيء، لم أملككم إلا بما أمر به القرآن، ولم أنهكم إلا عما نهى عنه القرآن».

وربما كانت تجربة الإمام علي في الحكم مثلاً آخر من حيث التزامه المبادئ الديمقراطية التي لا تختلف في العمق عن مبادئ الإسلام في الحكم. فقد جاء إلى السلطة باختيار الناس، ولم يحاول أن يكره أحداً على بيعته، كما أنه أعطى الجميع حرية التعبير والتنقل، ولم يمنع ذلك حتى عن أولئك الذين كانوا يخططون للحرب ضده.

والحقيقة أن الشرفي يعترف أن المشكلة هي في اتباع هذه الأديان، وليس في الأديان

إن أبا بكر أرسى أسس الدولة، وعمر أسس الإمبراطورية. لأن الدولة أسسها النبي(ص)، ولم يفعل أبو بكر وعمر سوى الانحراف بهذه الدولة عن قيمها وأهدافها عندما فتحا الباب أمام الأمويين للحكم باسم الدين الذي حاربوه طويلاً.

لقد امتلك الشرفي الجرأة الكافية لتوصيف ما وقع من انحرافات بعد وفاة النبي(ص) عندما تحدث عن مؤامرة السقيفة وفساد عثمان وتواطؤ ثالوث الجمل وتمرد معاوية، وزيف الخلافة الأموية (٢٦)، لكن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن الانحراف الذي أصاب الدولة، والتزييف الذي لحق بمبادئ الدين بعد وفاة النبي(ص)، لا يمكن أبداً أن يتحمل مسؤوليتهما الإسلام، وهما لا يعنيان أبداً أن الدين والسياسة لا يلتقيان. لقد سقط الإسلام ضحية أهواء سياسية معينة، ولا يمكن أبداً لوم الضحية على ما حل به.

لقد أراد الشرفي أن يُدين نظام الخلافة من أجل أن يقول إن المجتمع الإسلامي كان أسيراً للدين(٢٧)، وأن الحرية والعدالة لا يمكن أن يتحققا في ظل نظام إسلامي(٢٨)، غير أن هذا خلط بين الإسلام والتاريخ الذي كتب باسمه. كان عليه أن يدرس تجربة النبي(ص) ثم تجربة الإمام علي(ع) ليكتشف أن الحرية والعدالة الحقيقيتان لا يمكن أن يتحققا خارج النظام السياسي الإسلامي كما أراده القرآن.

### □ الحروب المقدسة:

يصل الشرفي إلى تعميم خطير يقول أن العنف والقسوة وعدم التسامح أمر تشترك فيه كل الأديان بعد أن يستشهد ببعض جرائم اليهود كما يرويها «الكتاب المقدس»، وممارسات بعض المسيحيين من خلال الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، مستعيداً قولاً لروسو يقول فيه: «لم تنشب الحروب الدينية في المجتمعات الوثنية حيث كانت لكل دولة شعائرها وألتهها». وهو يرجع ذلك إلى نزعة التوسع والإكراه والهيمنة في هذه الأديان «السموية». غير أن مثل هذه الاستنتاجات تظلم كثيراً هذه الأديان في حقيقتها الأولى،

(٢٦) م ن، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢٧) م ن، ص ١٥٨.

(٢٨) م ن، ص ١٥٨.

(٢٩) م ن، ص ١٦٣.

أما العلمنة، فإنها ممكنة فقط في الإسلام الشيعي، بحسب الشرفي، لأنه يتضمن مؤسسة دينية مستقلة، أما الإسلام السني الذي يفتقر لمثل هذه المؤسسة، والذي تم فيه دمج الدين في الدولة، فإنه لا مجال فيه للفصل بين الدين والدولة. إن مثل هذا العمل لا يعني شيئاً سوى الفصل بين الدين واللاشيء، لأن الدولة في الإسلام السني هي التي تبني المساجد ومعاهد التعليم الديني، وتعين أئمة المساجد والمفتين والمدرسين والدعاة، ولا يمكن للدولة أبداً أن تتخلص من واجباتها الدينية (٣٣). ولأجل ذلك يدعو الشرفي إلى الفصل بين الوظائف الدينية والوظائف السياسية داخل الدولة، ووضع حد لاستغلال الدين لأغراض سياسية.

لكن الحقيقة أن هذه العلمنة تتناقض تماماً مع الإسلام في نصوصه الأصلية. وإذا كنا اليوم نجد لدى المسلمين الشيعة مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة، فإن ذلك كان نتيجة التهميش والإقصاء الذي مورس ضدهم منذ أن استولى الأمويون على السلطة، وليس بسبب إيمانهم بالفصل بين الدين والدولة. لقد وجدوا أنفسهم مضطرين لإنشاء هذه المؤسسة لمقاومة ما كان يمارس ضدهم من اضطهاد وإبعاد.

إن العلمنة لا تعني شيئاً سوى إقصاء الإسلام في تشريعاته وقيمه من أجل اختزاله في بعده الخاص في دائرة ضيقة. ووجود مؤسسة دينية مستقلة لدى الشيعة لا يعني سوى عدم الاعتراف بالسلطة القائمة مهما كان المذهب الذي تدعيه أو الأيدولوجيا التي تستند إليها. فهذه المؤسسة تدعو في النهاية إلى الدولة الإسلامية الحقيقية، وتنتظر اليوم الذي يصبح فيه ذلك ممكناً.

ومن أجل فك الارتباط بين الدين والسياسة داخل الإسلام السني يقترح الشرفي «إحداث سلطة دينية رابعة على غرار السلطة القضائية تكون مستقلة عن السلطات الأخرى ولا نفوذ لها عليها، ويمكن أن تكون أساساً سلطة أخلاقية لا تبت في شيء سوى إدارة المساجد» (٣٤).

وهو يدعو إلى ضرورة أن يقف أئمة المساجد موقفاً محايداً من السلطة التنفيذية، فلا يدعون للحكام كما هي العادة، ولا يوجهون

نفسها (٣٠). صحيح أن أبا بكر الذي شن حرباً على المتمردين، لم يلتزم في ذلك سيرة النبي (ص) وما جاء في القرآن، كان عمله عملاً سياسياً بعيداً عن وصايا الدين وأحكامه. وصحيح أن الفتوحات التي تمت في عهد عمر، كانت مادية وتوسعية في دوافعها أكثر من كونها تبشيرية، لكن ذلك لا يعني أن الدين يتناقض دائماً مع السياسة. إن الدين يرفض فقط السياسة التي لا أخلاق لها، وهو يدعو إلى فعل سياسي منضبط بالقيم الأخلاقية، وهذا شيء ممكن عندما يكون الفاعل السياسي ملتزماً في ذاته بهذه القيم التي يدعو إليها العقل والدين معاً.

### □ الإسلام والعلمانية:

ربما كان مثيراً أن يرجع الشرفي تداخل الدين مع السياسي في الإسلام إلى معاوية. فهذا الرجل بالنسبة له هو الذي «أدمج مشايخ السنة في الدولة إدمجاً محكماً جعلهم لا يستقلون حتى اليوم» (٣١)، ومن أجل ذلك لم يتم الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، كما حدث بالنسبة للمسيحية.

لكن ما فعله معاوية إنما هو في الحقيقة إخضاع للدين في أحكامه وقيمه للسياسة التي لا تلتزم أية ضوابط عندما اخترع فئة من الكهنة جعل مهمتها التبرير لممارساته من خلال اختلاق الأحاديث، وتأويل الآيات القرآنية، لم يكن معاوية هو الذي ابتدع البعد السياسي للإسلام، بل إنه فقط قلب العلاقة بين البعدين الديني والسياسي.

فبعد أن كانت السياسة تتحرك في إطار الدين وقيمه مع النبي (ص)، أصبحت مع معاوية تستخدم الدين وتخضعه لأهدافها، ليتحول هذا الدين إلى مجرد أداة لتبرير ممارسات سياسية خارج أية ضوابط أخلاقية أو قيمية.

وعلى هذا الأساس أصبح الإسلام السني الذي أسس له معاوية عائقاً أمام «قيام نظرية في الديمقراطية وحقوق الإنسان من جزأ ما دأب عليه العلماء من تبرير للعنف واعتباره مشروعاً، فلم تصب الشعوب الإسلامية دائماً إلا إلى مستبد عادل» (٣٢).

(٣٠) م ن، ص ١٦٨.

(٣١) م ن، ص ١٦٩.

(٣٢) م ن، ص ١٦٩.

(٣٣) م ن، ص ١٧١.

(٣٤) م ن، ص ١٧١ - ١٧٢.

مجتمعاتهم، وهو يعترف ضمناً أن الأنظمة العلمانية القائمة لا تملك أية مشروعية شعبية أو سياسية. وبسبب ذلك كله يقول أن ما يقترحه هو مشروع للمستقبل (٣٦).

لكن الشرفي يحاول أن يرجع هيمنة «الفكر الأصولي» إلى مناهج التعليم الديني السائدة في العالم الإسلامي، والتي لا زالت تدرّس الأفكار التي يؤمن بها «الأصوليون»، كما هو نظام الخلافة، ومنظومة الحدود، وهو لأجل ذلك يدعو إلى ثورة في مناهج التعليم الديني على نحو خاص من أجل التخلص من كل هذه الأفكار التي لم يتوقف عن مهاجمة أصحابها على امتداد الكتاب.

(٣٦) م ن، ص ١٧٤.

إليهم أدنى انتقاد. وعلى هذه السلطة الرابعة أن تنظم نفسها ديمقراطياً، فيتم انتخاب أئمة المساجد والمفتين في كل جهة، كما تنتخب الهيئة الانتخابية مجلساً إسلامياً أعلى، ومفت أكبر للبلاد، فالمؤمنون ينتخبون إمام مسجدهم، وأئمة المساجد ينتخبون المفتين وهكذا.

غير أن الشرفي يستدرك ليقول أن اقتراحه لا يمكن تطبيقه في هذه المرحلة، لأن «الأصوليين» سيستغلونه للإمساك بهذه السلطة الدينية والسيطرة عليها، لتكون سلاحهم في الهيمنة على أجهزة الدولة! (٣٥).

إنه يقر على هذا النحو أن من يسميهم «الأصوليون» يمثلون أكثرية مقموعة داخل

(٣٥) م ن، ص ١٧٤.





## وجها لوجه مع الفكر الأصولي

لخالد غزال

**من** يقرأ كتاب (وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي) لمؤلفه خالد غزال يشعر بأن صاحبه يتخذ موقفاً شديداً ضد الأصولية بكافة

### الفصل الأول:

يحاول الجمع بين القواسم المشتركة بين الأصوليات الدينية وغير الدينية.

### الفصل الثاني:

يتناول بعض الأصوليات غير الدينية، وتحديدًا:

- 1- الأصولية النازية الفاشية.
- 2- الأصولية الشيوعية.
- 3- العلمانية الأصولية.
- 4- الأصولية العلمية.

### الفصل الثالث:

يتحدث عن الأصوليات الدينية المرتبطة بالأديان السماوية الثلاثة، وهي: اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

### الفصل الرابع:

وقد تضمن مواجهة مع الفكر الأصولي عن طريق القيام بقراءة في فكر عدد من المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين الذين صبّت طروحاتهم في مقارعة الفكر الأصولي منذ بداية التاريخ الإسلامي وحتى اليوم، كفرقة المعتزلة، وابن خلدون وابن باجه وابن رشد، والشيخ علي عبد الرزاق وطه حسين ومعروف الرصافي... وغيرهم.

### □ الفصل الأول: المشترك بين

الأصوليات الدينية وغير الدينية  
ذكر المؤلف في هذا الفصل خمس نقاط اعتبرها قواسم مشتركة بين جميع الأصوليات، سواء كانت دينية أو غير دينية، وهذه المشتركات هي:

أشكالها وأنواعها، بل إن ذلك واضح من عنوان الكتاب، وفيما يلي استعراض مختصر لأهم ما ذكره مؤلف الكتاب فيه لمن أراد أن يكون فكرةً إجمالية عنه، مع نقد لما ارتأيت ضرورة في نقده.

لقد عرّف المؤلف الأصولية - في مقدمة كتابه - بأنها منظومة الأفكار والمفاهيم التي تستند إليها الأيديولوجيا أيًا كان نوعها (سياسية أو دينية)، بحيث تشكل تلك المنظومة الهوية الفكرية لتلك الأيديولوجيا.

ورأى أن هذه الأصول تستند إلى ثوابت نظرية ومسلّمات تنطلق منها، أهمها تشكيل رؤية شاملة للعالم، تدعى بموجبها امتلاك الحقيقة المطلقة واحتكارها.

وقد كان الغرض من الكتاب هو تسليط النقد على الأصوليات الموجودة في المجتمعات العربية ونقاشها - خاصة الأصولية الإسلامية لما تمثله من قوة في هذه المجتمعات - وذلك بهدف تعيين مداخل قد تساعد في تجاوز المجتمعات العربية لتخلفها وعجزها عن الدخول في هذا العصر. الأمر الذي يعني بناء مشروع نهضوي جديد يعتمد على شرطين أساسيين، هما:

1- تحقيق الإصلاح السياسي على قاعدة اعتماد الديمقراطية.

2- تحقيق الإصلاح الديني من خلال القراءة التاريخية للنصوص الدينية المقدسة.

ويشتمل الكتاب على أربعة فصول:

بما هي الاعتراف بالآخر والتعددية والمساواة في الحقوق والواجبات، والإقرار بحرية الرأي والتعبير، والتسامح الديني، والحفاظ على السلم، والاحتكام إلى التسويات السلمية للاختلافات.

وعندما تكون النظرية هي معادة الديمقراطية ورفض الآخر، فإن الأمر - في التطبيق - يتحول إلى ممارسات عنيفة متعددة الأشكال، فمن التكفير والنبد وهدر الدم على صعيد الفرد، إلى إقصاء المجتمع ككل، مما يتسبب في حروب أهلية ودينية.

ولاشك أن المؤلف محق من جهة أن ما ذكره كثيراً ما يحدث مع العديد من الحركات الأصولية، والواقع الحالي - وفيما مضى - خير شاهد على ذلك، ولكن من غير الممكن أن نجعل من ذلك قاعدة عامة لا استثناء فيها، وذلك لأن ادعاء حيابة مجموعة من النصوص المقدسة، والإيمان - في ضوئها - بمجموعة من العقائد والأفكار المعينة لا يعني بالضرورة معادة الآخر ورفضه واستخدام العنف كوسيلة وحيدة في التعامل معه، كما أن ذلك لا يعني بالضرورة - أيضاً - ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة في جميع الأفكار ذات المجالات المختلفة، وبكل التفاصيل والجزئيات الموجودة فيها، والحقيقة أن ادعاء ذلك هو عبارة أخرى عن ادعاء العصمة المطلقة.

**ثالثاً: الخلاصية والمهدوية وعبادة الشخصية:**

فالأصوليات الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية تتلاقى على القول بمجيء المهدي المخلص للبشرية والمنقذ لها من الشقاء، والذي سيملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، وإن اختلفوا في شخصية هذا المخلص، فهو المسيح أم المهدي المنتظر.

وأما في الأصوليات غير الدينية فإننا نجد أن (العنصر الجرمانى) هو المخلص عند الإيطاليين والألمان، وذلك لما سيقوم به من تحرير للبشرية، وتنقية لها من الشعوب الضعيفة غير الصالحة للحياة. وكذا نجد أن (البروليتاريا) هي الطبقة المصطفة لدى الشيوعية، والتي ستقوم بتخليص الشعوب وتحريرها من الطبقات التي تقوم باستغلالها. وتكمن المشكلة في أن الإيمان بقدرة المنقذ في تحقيق الخلاص يتحول إلى نوع

**أولاً: الاصطفائية وامتلاك الحقيقة المطلقة واحتكارها:**

حيث يرى المؤلف أن هاتين الصفتين يُعدان من أهم الخصائص المشتركة للأصوليات وأخطرها لما يؤديان إليه من تفضيل مطلق للذات، واحتقار للآخر وفكره، ونعته بشئى الأوصاف التي تحط من قيمته الفكرية والأخلاقية.

الأمر الذي يعني المصير إلى الاستبداد في الرأي، والتعصب الأعمى، وذلك نتيجةً للتمسك الحرفي بنصوص تحمل من التقديس ما لا يسمح بنقدتها وتمحيصها، أو إخضاعها للبرهان والتجربة. فينجم عن هذا التقديس للنصوص جموداً في العقيدة قد تترتب عليه ممارسات تصل إلى حد تكفير المخالف ونبذ.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاعتقاد بقداسية تلك النصوص ينتج من الاعتقاد بقداسية مصادرها، ومن هنا يمكن لنا أن نتصور احتمالات أربعة:

**الأول:** أن يكون هناك خطأ في الاعتقاد بقداسية المصدر، في حين أنه ليس مقدساً.

**الثاني:** أن يكون المصدر مقدساً، ولكن الخطأ في الاعتقاد بصدور النص عنه.

**الثالث:** أن يقع خطأ في فهم النص الصادر عن مصدر مقدس.

**الرابع:** أن يصدر النص عن مصدر مقدس فعلاً، ويكون نصاً واضحاً جلياً لا مجال لأن يختلف اثنان في فهمه، وفيما يدل عليه.

والحقيقة أن المشكلة تقع في الاحتمالات الثلاثة الأولى، ومنها ينشأ الاستبداد في الرأي والتعصب الأعمى، ونبد الآخر، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. وأما لو فرضنا تحقق الاحتمال الرابع فلا أعتقد أننا سنكون بحاجة إلى نقد ذلك النص وتمحيصه، لأنه لن يكون حينها مناقضاً للبرهان والتجربة الصحيحة، كما أننا لن نعاني - أصلاً - من تلك المشاكل المذكورة.

**ثانياً: معادة الديمقراطية ورفض الآخر واستخدام العنف:**

وذلك لأن الحقيقة المطلقة التي لا يخالجهها شك تضع معتنقها - بحسب المؤلف - في حالة من التعصب لها، وبالتالي رفض الآخر الذي لا يؤمن بها، وهذا يعني معادة الديمقراطية

وختم المؤلف الفصل الأول بالتأكيد على أن جميع الأصوليات - بلا استثناء - تحولت على مدى التاريخ إلى حركات سياسية سعت إلى الوصول إلى السلطة، واستخدمت معتقداتها في صراعاتها السياسية والاجتماعية لتفرض مشروعاتها السياسي على الشعب بدءاً بالفرد وانتهاء بالدولة.

## □ الفصل الثاني: الأصوليات غير

### الدينية

#### (1) الأصولية الفاشية النازية

السمات العامة للأيديولوجية النازية الفاشية:

يمكن تلخيص ما ذُكر تحت هذا العنوان فيما يلي:

1- ركزت الفاشية على خلق إنسان جديد يتسم بشكل رئيسي بالإخلاص للدولة والزعيم، وبالانضباط الحديدي والطاعة المطلقة والعمياء في تنفيذ الأوامر، والتضحية من أجل الأمة.

2- تحتل نظرية العرق الصافي - سواء أكان الجرمان أم الروماني - موقفاً خاصاً في هذه الأيديولوجية لما يتمتعان به من اصطفاوية خاصة وتمييزة عن سائر الشعوب التي تقع في منزلة أدنى منها، ويترتب على ذلك ممارسات مرعبة ضد الآخر من قبيل التصفية والتطهير حفاظاً على العرق المتميز وضماناً لوحده.

3- نظرية المؤامرة جاهزة للاستخدام بشكل دائم، فلا بد من سحق القوى المعادية للأمة، والتي لا تنفك تحيك المؤامرات ضدها.

4- استحضار الأمجاد التي تتصف بها الشعوب الجرمانية في سبيل التعبئة، والتركيز على تاريخ بطولات الجرمان أفراداً ومجموعات، وهذه التعبئة تمهد لتأليه منطق العنف والحرب بوصفهما وسيلة وحيدة لتحقيق الأهداف الرامية إلى استعادة الإمبراطورية الجرمانية.

5- تمجيد القوة واعتبار الحرب من القوى الضرورية التي تحتاجها الطبيعة من أجل أن تنمو وتتجدد.

## □ الزعيم الإله:

تعطي العقيدة النازية الفاشية موقفاً متميزاً للزعيم الذي تقرب النظرة إلى تأليهه، مما يترتب عليه وجوب العبادة،

من التقديس للشخصية، كما هو الحال في تقديس كل من أتباع الأديان الثلاثة - مثلاً - لنبيهم (موسى وعيسى ومحمد)، الأمر الذي يترتب عليه عبادة الشخصية المقدسة بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الإيمان الديني.

والحقيقة أن القارئ يشعر بأن لدى المؤلف عقدة من أصل فكرة القداسة والتقديس، والذي يظهر لي هو أنه لا يؤمن بها أصلاً، ومناقشة مثل هذه الفكرة لا يسعها استعراض مختصر كالذي نحن بصده.

وعلى أي حال، فإنه لا ملازمة بين التقديس والعبادة، وتقديس من ذكرهم المؤلف وغيرهم من الأنبياء (ع) لا يعني عبادتهم من قبل أتباعهم، بل يعني أتباعهم فيما جاؤوا به مما صح صدورهم عنهم. ولا يخدم في صحة ما ذكرناه أن كثيراً من الأتباع قد ينتقلون من التقديس إلى عبادة الشخصيات التي يقدسونها، وهذا لا يؤثر في حقيقة أن المقدسات وإن تعددت إلا أن المعبود واحد لا شريك له.

ثم إن مجرد الاعتقاد بظهور مخلص ما في زمن من الأزمان لا إشكال فيه لذاته، والأمر في ذلك يرجع - في الحقيقة - إلى الأدلة التي ابتننت عليها مثل تلك العقيدة، والمهم ألا تتحول تلك العقيدة إلى مصدر وسبب للخموم والكسل والتواكل، وهو ما نجده في كثير من الأحيان، إلا أنها في بعض الأحيان تكون دافعاً إيجابياً يدفع صاحبه إلى محاولة تحقيق كل ما يستطيع تحقيقه من المعاني السامية وغيرها من القيم والمثل العليا تمهيداً لظهور ذلك المخلص.

## رابعاً: الماضي في وجه الحاضر:

حيث تتسم الأصوليات قاطبة بتقديس الماضي ومحاولة استبدال الحاضر به لما يمثله من الطهارة والصفاء، بخلاف الحاضر الذي يحمل الشرور والفساد على صعيد القيم الأخلاقية والإنسانية.

## خامساً: المؤامرة واختراع العدو:

فطالما سعت الأصوليات إلى تصوير نفسها هدفاً لمؤامرة ولعدو خارجي متربص بها. فنظرية المؤامرة تساعد في شحن أتباع الأصوليات بعوامل استنفار تبرر لهم أفعالاً تبدأ من النبذ والرفض لتصل إلى الاضطهاد وقتل الخصوم.

بعض مواطنيها تقليد النازية.

### (٢) الأصولية الشيوعية

تتحدّد الأصولية في الشيوعية - المستندة أصلاً إلى النظرية الماركسية - في كونها تقدم نفسها نظرية تحمل تفكيراً شمولياً للتاريخ وللمجتمع، وتشكل في حد ذاتها علماً قادراً على كشف الحقائق، ومقررراً لحياتيات في التطور. ويتجلى هذا العلم الذي يسمى (المفهوم المادي للتاريخ) في وصفه المفسر لتاريخ تطور المجتمعات الذي يصل حتماً في النهاية إلى تحقيق الشيوعية على الأرض.

لقد تجلت الأصولية الشيوعية على صعيد الممارسة في قضيتين مركزيتين نجم عن الأخذ بهما نتائج خطيرة وكارثية، هما:

١- كيفية قراءة الثورة الروسية، حيث جرى تصويرها على أنها ذات طابع عالمي وكوني.

٢- استنساخ النموذج الحزبي اللينيني وفرضه في كل مكان، الأمر الذي يعني الالتزام الكامل بحرفية النصوص التنظيمية التي قالها لينين بعيداً عن تمايز التشكيلات الاجتماعية في كل بلد والظروف السياسية الخاصة به.

ومن الملاحظ أنه لا فرق بين الشيوعية والنازية في طبيعة الحكم الذي جرت ممارسته، حيث يشكل رفض الديمقراطية واحتقارها عنواناً رئيسياً في ممارسة الشيوعية، ما أدى إلى نشوء دولة متسلطة مارست أشنع أنواع الإرهاب ضد المجتمع باسم بناء الإنسان الاشتراكي الجديد.

أضف إلى ذلك بروز ظاهرة تُعتبر من أخطر النتائج السلبية التي تولدت عن الأصولية في الشيوعية، حيث تحول قادة الأحزاب الشيوعية إلى شخصيات تحمل خصائص فوق بشرية وشبه إلهية، فهم ملهمو الشعب ومرشده في طريقه، وموجهوه نحو الخلاص، كلامهم هو الحقيقة بعينها، ومعارضتهم خيانة وعمالة للإمبريالية يستحق صاحبها الإزالة من الوجود.

ومما لا شك فيه أن الأصولية الشيوعية قد لعبت دوراً مهماً في انهيار المعسكر الشيوعي في تسعينيات القرن الماضي بسبب الجمود العقائدي، ونمط الحكم القائم على الديكتاتورية والإرهاب، في حين أن النظرية الشيوعية قامت في وصفها نظرية من أجل

فالزعيم يقبع فوق الجماهير، وما يقوله يمثل الحقيقة المطلقة، وما يفعله يقع في صميم مصالح الأمة، والإخلاص له هو أحد العناصر المكوّنة للنازية الفاشية، بل إنه عنصر رئيسي في الإيمان بالعقيدة النازية وبطروحاتها السياسية والفكرية، ذلك لأن الزعيم يجسد نموذج الإنسان الأعلى والأقوى الذي يلهم الجماهير العمياء بطبيعتها، ويقودها إلى النور والحقيقة.

### □ الدولة التوتاليتارية:

وبعد الجمع بين سمات النازية الفاشية من جهة، وعقيدتها في الزعيم من جهة أخرى، تصبح النتيجة الطبيعية لذلك هي دولة تقوم سياستها على أساس رفض الديمقراطية كوسيلة للحكم، وتشكل الديكتاتورية القائمة على نبذ واضطهاد سائر القوى الأساسية ميزة أساسية لهذه الدولة، فلا بد من قمع كل الحركات السياسية غير المنتمية إلى تنظيمات الدولة، واستخدام كل وسائل الإرهاب لإخضاع الشعب من أجل تأمين التماسك السياسي والاجتماعي من خلال منطق القوة.

### □ الدين الفاشي:

تملك الفاشية مفهوماً خاصاً للدين، أساسه النظرة الصوفية التي تقدمها لمناصريها وأتباعها، فلا بد من نبش الشعور الديني لتعبئة الجماهير، ولتمجيد الزعيم الذي يمثل رجل العناية الإلهية المعصوم عن كل خطأ، فما يصدر عنه هو الحق والحقيقة في آن معاً، وقيادته تمثل القانون والقواعد التي تحكم الأمة مجموعة وأفراداً.

وقد ترتب على هذا الدمج بين الدين وتأليه الزعيم قيام منظومة من الأيديولوجيا حكمت مفاهيمها مجمل السياسات النازية الفاشية في ألمانيا وإيطاليا، وكان استخدام العنف السمة المركزية لتلك السياسات.

ويمكن القول - ختاماً - إن التاريخ قد حمل الأصولية الفاشية النازية مسؤولية جر العالم إلى الحرب العالمية الثانية بكل ما ترتب عليها من مجازر وإبادة بشرية في كثير من بلدان العالم، ولا يزال انبعاث هذه الأصولية في أكثر من مكان في العالم اليوم يثير الهلع في المجتمع الألماني أولاً، وثانياً في المجتمعات التي يحاول

يسعى العلم إلى تكريس تفسيره القائم على الحقائق الحسية والعيانية.

ومع الثورة العلمية الهائلة في العصر الحديث حدثت انحرافات غير قليلة جعلت العلم ينحو منحىً أصولياً على غرار الأصوليات الدينية، فقد حول العلم نفسه إلى دين، وكرس عبادته في وصفه يقدم للبشرية الحقيقة المطلقة التي يملكها، وهي حقيقة تمكنه من اجتثاث الأفكار البالية المعششة في عقول البشر، والقضاء على الأيديولوجيات التي تأسست بشكل رئيسي على الأديان، وصولاً إلى الادعاء بأن العلم قادر على إعطاء جواب عن أي موضوع في الحياة، إضافة إلى الوهم الذي تولد لدى العلم عن تقديم حلول - أيضاً - لكل المعضلات.

وهكذا جعل العلم من نفسه طريق الخلاص للبشرية، وهو تصور وضع العلم - إلى حد بعيد - في الخانة إياها التي تقيم فيها الأصوليات الدينية.

وقد أصاب المؤلف كبد الحقيقة حين ألمح إلى أن العلم غير قادر على الإجابة عن جميع الأسئلة التي تُطرح عن الحياة والوجود والكون، وهذا أمر واضح.

فعلى سبيل المثال نجد أن العلم لم يستطع - إلى يومنا هذا - أن يكشف عن ماهية الروح، فما هو الفرق - من حيث المادة - بين جسد إنسان مات قبل دقائق، وجسد إنسان حي؟ وأوضح من ذلك السؤال عن الفرق - مادياً - بين شخصين على قيد الحياة أحدهما عاقل والآخر مجنون.

إن الجواب على هذين السؤالين هو القول بعدم وجود أي فرق مادي بينهما، ومع ذلك فإننا نشعر بالوجدان بوجود فرق غاية في الوضوح، الأمر الذي يعني وجود شيء يتجاوز المادة إلى ما وراءها، وهذا مما يقف عنده العلم عاجزاً عن تفسيره.

ومن جهة أخرى نجد أن المؤلف قد جانب الصواب حين اختصر الدين في مجرد نظرة غيبية لا علاقة لها - ولا تعترف - بالحقائق المادية الحسية. فالقرآن يُعجُّ بالآيات التي تؤكد على استخدام أدوات العقل - أعني الحواس - في التدبُّر والتفكير في آفاق هذا الكون مترامي الأطراف بما يحتويه من مخلوقات حية وجامدة.

الإنسان والإنسانية، لكن التجربة التي قامت باسمها تولدت عنها أنظمة دكتاتورية أدت إلى إبادة الملايين من البشر.

(٣) العلمانية الأصولية: هيمنة الدولة

على الدين

إن من أهم المبادئ التي تقوم عليها العلمانية وتدعو إليها مسألة فصل الدين عن الدولة، وإعطاء الحرية للمجال الديني لممارسة دوره الروحي والإنساني والأخلاقي، وكذا الحرية للإنسان في اعتناق الدين الذي يريد، وحقه في ممارسة شعائره الدينية.

ولكن المؤلف يرى أن العلمانية قد انقلبت على هذه الأسس التي تقوم عليها، وقامت أنظمة سياسية جعلت من العلمانية شعاراً مركزياً في دستورها وأنظمتها، وبدلاً من الفصل بين الدين والدولة، وإعطاء الحرية لكل مجال في ممارسة دوره، قامت الدولة بالهيمنة على الدين، ووضعه تحت سلطتها، وإخضاعه لقوانين صارمة.

وهذه حقيقة لا غبار عليها، فقد تحوّلت العلمانية مما كانت تدعيه إلى علمانية متطرفة تضع في رأس أولوياتها التصدي للدين ومحاربهته عبر الخلط بين العلمنة والصراع ضد رجال الدين، وهذا تعلق أعمى بالعلمانية شبيه بتعلق المتدينين المتعصبين بالدين.

إن الرفض المتطرف للدين من قبل العلمانية جعلها تحول الإلحاد إلى دين للدولة وعقيدة رسمية لها، وهذا ما أدى إلى انحراف العلمانية عن معناها الأصلي القائل بعدم تدخل الدولة في العقائد الدينية لمواطنيها، والإفساح في المجال لحرية العبادة وضمأن تحقيقها، انحرافها إلى ممارسة اتسمت بتدخل الدولة - وبواسطة العنف - لمنع الناس من ممارسة حقوقهم في التدين والتعبير الحر عن معتقداتهم، بحيث تحولت العلمانية من فصل بين الدين والسياسة إلى إلغاء الدين من حياة البشر بقرارات سياسية وإدارية.

(٤) الأصولية العلمية: خلاص البشرية

عبر العلم

وتحت هذا العنوان أشار المؤلف إلى ما سماه الصراع بين العلم والدين حول تفسير حقائق الطبيعة والمجتمعات وقضايا الوجود البشري، حيث اعتبر أن الدين نظرة غيبية تعيد تفسير كل شيء إلى الماورائيات، بينما

اليهودية ومبادئها. فأول أسسها مسألة اصطفاء الله لبني إسرائيل وتفضيلهم على الأمم جمعاء، وهو ما سببته عليه نتائج خطيرة في نظرة الشعب اليهودي إلى سائر شعوب العالم.

ومن أسس الأصولية اليهودية - أيضاً - تقديمها نفسها على أنها تملك الحقيقة المطلقة، لأن مبادئها نزلت من السماء مباشرة، مما يعني أن كل ما عداها من شرائع وأديان هي باطلة وزائفة.

#### (٢) الأصولية المسيحية

ارتكزت الأصولية المسيحية - في نظر المؤلف - على قاعدتين رئيسيتين، تتجلى الأولى في الموقع الخاص للمسيح الذي يوازي الإله، والثانية في كون المسيحية تحمل في دواخلها الحقائق المطلقة المرشدة للبشر والمفسرة للكون.

وقد شهدت الديانة المسيحية نزاعات وانقسامات داخل كنيستها منذ القرن الأول لولادتها وحتى القرن السابع عشر، وقد كانت الخلافات في القرون الأولى حول أمور تتصل بالعبادة والطقوس ومسائل الغفران والتوبة.

وقبل أن تستقر المسيحية على كنائس رئيسية ثلاث - وهي الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية - عرفت اختلافات في الاجتهادات وانقسامات في الرأي طالت اللاهوت والعقيدة والسياسة.

وكان من المستحيل قراءة أي خلاف بمعزل عن العلاقة بالسلطة السياسية السائدة، هذه العلاقة التي بدأت عندما سعى رجال الكنيسة إلى الاستنجاد بالسلطة من أجل تثبيت الموقع الديني للبابا، ثم محاولة السلطة السياسية السيطرة على السلطة الدينية عن طريق قوانين تلزم الكنيسة بقواعد معينة، أو عبر تعيين رجال دين من قبل الحاكم، في ظل سعي حثيث من الكنيسة للاحتفاظ باستقلاليتها عن السلطة، واستمر هذا الصراع منتجاً اقتتالاً بين أبناء الطائفة الواحدة سالت فيه دماء، ومُورست خلاله أشكال متنوعة ورهيبة من التعذيب تحت ستار الاتهامات بالهرطقة والزندقة.

وتحت عنوان (الأصولية المسيحية الجهادية) إشارة إلى أن هذه الأصولية قد اعتمدت نظرية الجهاد لنشر الدين المسيحي والدفاع

إن الدين الإسلامي يُولي - من خلال القرآن - أهمية كبرى للحقائق الحسية في طريق الاستدلال على الغيبيات وما تسمى بـ (الماورائيات)، فالعقل هو الأساس في الاعتقاد والإيمان بوجود الله الواحد الأحد، ولا يمكن له أن ينطلق في ذلك من الغيب، بل لابد من الاستناد على الحقائق المادية المحسوسة، ودور الشرع - بعد إيمان العقل بوجود الشارع - هو إرشاده وتوجيهه ليس إلا.

ولذا فإننا لا نتصور وجود أي تعارض بين الدين الصحيح والعقل السليم، وعليه فإنه لا وجود لأي صراع بين العلم والدين حول تفسير حقائق الطبيعة والمجتمعات وقضايا الوجود البشري كما حاول المؤلف أن يصرّ، والقرآن مليء بآيات أشارت إلى بعض الحقائق الكونية التي لم يكشف عنها العلم إلا بعد قرون من نزول تلك الإشارات. ومن جهة أخرى نجد أن النظريات (العلمية) التي تتناقض في جوهرها مع الدين، نجد أنها ما تلبث أن تسقط أمام العلم نفسه وحقائقه التي تُثبت خطأ ما ذهب إليه واعتقده أصحاب تلك النظريات. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما توصل إليه بعض علماء الغرب مؤخراً من حقائق علمية أسقطت النظرية الشهيرة التي عُرفت بـ (نظرية دارون).

#### □ الفصل الثالث: الأصوليات

##### الدينية

#### (١) الأصولية اليهودية

يعتبر المؤلف الأصولية اليهودية أكثر الأصوليات بعداً عن ملامسة الواقع، وذلك للأصطفائية التي تتجلى فيها، واعتبارها نفسها تحمل حقائق مطلقة في فهم الواقع وتفسيره، إضافة إلى الاعتماد الواسع على الأساطير والغيبيات إلى حد الخرافات.

وقد وظفت هذه الأصولية أساطيرها وخرافاتها سياسياً مما أدى إلى ولادة الأصولية الصهيونية التي تمثل أشبع الأصوليات في عنفها وهيمنتها على شعوب أخرى، واستخدام العنف وحده في تكريس سيطرتها وصولاً إلى إزالة شعوب مناهضة لمشاريعها.

وتحت عنوان (الأصولية في النص التوراتي) نجد محاولة لفهم هذه الأصولية عبر الدخول إلى نصوص التوراة لتبيان مفاصل الأصولية

لم تكن مجرد هزيمة لجيوش عربية، بل كانت في حقيقتها هزيمة لمشروع تحديتي نهضوي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وقد سبب انهياره إحداث فراغ حاولت الأصولية ملأه، حيث رأت في نفسها البديل الجاهز للخلاص.

٢- تواصل الانحدار العربي على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - وكذا فشل الأنظمة في تحقيق التنمية الشاملة - أمران تتغذى منهما الأصولية.

٣- الفشل والهزيمة أمام إسرائيل، وعجز المشروع القومي عن استعادة الأرض المغتصبة منذ ١٩٤٨م وحتى اليوم، يشكل مادة للتنظيمات الأصولية التي لا ترى وسيلة للخلاص من هذا الاحتلال إلا باستمرار العمل المسلح ضد إسرائيل.

٤- استفادة التنظيمات الأصولية من سياسات الأنظمة العربية تجاهها في شكلها المحتضن والقمعي، والأول واضح، وأما الثاني فلأن القمع أفاد الأصوليات في تقديم نفسها ضحية للاستبداد والديكتاتورية السائدة، وهو أمر ساعد في التفاف شعبي متضامن مع ضحايا هذا القمع.

٥- استخدام الأصولية لتقنيات التكنولوجيا الحديثة، وخصوصاً ما يتصل بالإعلام وكيفية توظيفه في نشر فكرها ومبادئها.

وهنا يظهر من كلام المؤلف أنه أسف جداً لما آل إليه المشروع القومي العربي من خيبة أمل، ذلك المشروع (التحديتي النهضوي) الذي فشلت أنظمتها فشلاً ذريعاً على جميع الصعد دون استثناء.

والذي يظهر أيضاً أنه لا يؤمن بفكرة الكفاح المسلح في سبيل طرد المحتل واسترجاع الأراضي المغتصبة، مع أن هذا الأمر هو حق مكفول لجميع الشعوب المظلومة والمضطهدة في جميع بقاع الأرض، والتاريخ على امتداد البشرية خير شاهد على أن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وأن أي حديث عن أي وسيلة أخرى لاسترجاع الحقوق المغتصبة هو تخدير للعقول، ومجرد أوهاام لا أساس لها على أرض الواقع.

وتحت عنوان (المفاصل الرئيسية للخطاب الأصولي) يحاول صاحب الكتاب التأكيد على أن إحدى المعضلات الرئيسية للخطاب

عن معتقداته. وتمثل الحروب الصليبية التي جرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ذروة العمل الجهادي بالمعنى المسيحي.

### (٣) الأصولية الإسلامية

يؤكد المؤلف في بداية حديثه عن الأصوليات الإسلامية أنها وإن اشتركت في كثير من الأمور إلا أنها لا تتساوى في التوجهات والأهداف والوسائل المستخدمة في تحقيق تعاليمها، فمنها من يرى العنف وسيلة مركزية في ممارسته، ومنها المعتدل الذي يتوسل الوسائل السلمية سبيلاً إلى أهدافه.

وقد أنصف المؤلف الأصولية الإسلامية بذكره لهذا التقسيم، ولكنه لم يذكر لنا فيما إذا كان يعتقد بوجود فوارق أخرى بين الأصوليتين الإسلاميتين، أم أن الاختلاف في توسل العنف من عدمه في تحقيق الأهداف هو الفارق الوحيد بينهما.

ثم يذكر أن الأساس الذي تستند إليه الأصولية الإسلامية قائم على اصطفاء الإسلام والمسلمين في وصفهم أفضل البشر، وفي كون الإسلام - كدين - يحمل الحقائق المطلقة والنهائية حول الكون والطبيعة والعلم والمعرفة.

ولا أعتقد أن هناك إشكال في الاعتقاد بوجود دين يحمل الحقائق المطلقة، خاصة فيما إذا كان أصحابه يدعون أنه دين سماوي منزل من قبل موجود مطلق لا حدود له في ذاته وصفاته، ولكن الإشكال ينشأ حين يدعى أصحاب الدين - أي دين كان - بأنهم قد استوعبوه استيعاباً كاملاً، وفهموه فهماً مطلقاً، وذلك من خلال استيعابهم وفهمهم لجميع النصوص الدينية التي بين أيديهم، والتي صدرت كلها - بلا استثناء، ودون أي شك - عن المصدر المقدس، الأمر الذي يعني ادعاء امتلاك الحقائق المطلقة التي يحملها ذلك الدين. وهذا مما لا شك في خطأ من يعتقد به، خاصة عندما يبتعد به الزمن عن العصر الذي صدرت فيه تلك النصوص.

وتحت عنوان (عوامل صعود الأصولية وازدهارها) أشار المؤلف إلى بعض الأمور التي اعتبرها عوامل أدت إلى ازدهار الأصولية الإسلامية، وهي:

١- هزيمة الأنظمة العربية أمام العدو الصهيوني عام ١٩٦٧م، فهذه الهزيمة

شامل - بمجموعة من العقائد والأفكار والقيم التي تصلح بطبيعتها لكل زمان ومكان. وبعد ذلك يشير المؤلف إلى مقولة (الإسلام هو الحل) والتي سماها الشاعر المركزي للحركات الأصولية الإسلامية باعتبارها قاعدة للفكر السياسي الأصولي تتكون من شروحاتها وتفصيلها نظرية متكاملة في السياسة والحكم. ومن هنا تصر جميع الحركات الأصولية على أن الإسلام دين ودولة، وأنه دين شامل وكلي النظرة.

ويرى أن هذه النظرية لا تقوم على أساس فعلي وتاريخي وديني بمقدار ما تولدت في سياق الصراعات السياسية والاجتماعية التي اندلعت بعد وفاة الرسول (ص) على من خلفه، على رغم أن الدراسات العلمية والموضوعية - على حد قوله - تؤكد أن الإسلام لم يقرر نظاماً معيناً للحكم، كما أن القرآن لم يتطرق إلى قضية الحكم وشؤونه، ولم يقل بنظام محدد للسياسة. ومع ذلك نجد أن الأصوليات الإسلامية تحاول ترجمة شعارها المركزي بشعار عملي يقوم على وجوب إقامة الدولة الدينية التي تطبق قواعد الإسلام، وتفرض نظاماً سياسياً قادراً على حل مشاكل البشرية عموماً. ولذا فإن الخطاب الإسلامي يرى أن نظام الخلافة الإسلامية - الذي انتهى على يد مصطفى كمال أتاتورك بعد أن ساد على امتداد قرون - أنه كان يمثل هذه الدولة الدينية، ويعبر من خلالها عن موقع المسلمين ودورهم.

ولو سلمنا أن القرآن - كما ذكر المؤلف - لم يقرر نظاماً معيناً للحكم، ولم يقل بنظام محدد للسياسة، إلا أن ذلك لا يعني أنه لم يهتم بأصل فكرة الحكم بغض النظر عن شكل محدد للنظام. إن من يطالع على القرآن والسنة يتضح له - بما لا يدع مجالاً للشك - أن أحكام الدين الإسلامي وتشريعاته لم تكن منحصرة في مجموعة من الطقوس والمراسيم العبادية والآداب الفردية فقط، بل إنها جاءت بكل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته، سواء ما كان منها على المستوى الفردي أو العائلي أو الاجتماعي، ولذا فإن مسألة الحكم هي مسألة مهمة جداً في الدين الإسلامي، فهو في حقيقته دين ودولة، وعبادة واقتصاد وسياسة.

الأصولي تكمن في قراءته النص الديني - خصوصاً القرآن - بعيداً عن التاريخ الذي نزل فيه، وبالتالي إسقاطه ذلك النص على العصر الحاضر من دون الأخذ في الاعتبار المسافة الزمنية والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي.

وهنا لا بد من الوقوف قليلاً مع المؤلف فيما ذكره من قراءة النص الديني بعيداً عن التاريخ الذي نزل فيه، وهو بالتأكيد يريد الإشارة هنا إلى ما عرف باسم (تاريخية النص)، وما اشتهر عن محمد أركون وأمثاله من القول بضرورة قراءة النص الديني قراءة تاريخية تأخذ في الاعتبار الزمان والمكان اللذين صدر فيهما، ما يعني تأطير النص الديني بذلك الزمان والمكان، وفهمه في ضمن ذلك الإطار الخاص، وعدم جواز تعديته إلى العصر الحاضر وإسقاطه عليه باعتبار وجود مسافة زمنية بعيدة، إضافة إلى حدوث مجموعة كبيرة من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي.

ولمناقشة هذه الفكرة أستعير من المؤلف نفسه ما سيذكره فيما يأتي من ضرورة التمييز بين الدين والفكر الديني، حيث رأى أن الدين يستند إلى النص الديني المقدس، أما الفكر الديني فهو الشروحات والتفسيرات لذلك النص، وكذا الاجتهادات التي جرى إنتاجها - من خلاله - على امتداد التاريخ الإسلامي.

وهذا يعني التمييز بين النص الديني - المتمثل في القرآن والسنة الصحيحة - وبين غيره من النصوص البشرية الأخرى، إذ لا يمكن لنا أن نخضع النص القرآني - مثلاً - لمنهج النقد التاريخي، فهو ليس بذلك النص البشري الذي يتأثر بواقعه النفسي والاجتماعي دون أن يكون له أي تأثير فيه.

إن القرآن - بوصفه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي قد تكفل الله بحفظه وصونه من التحريف والتبديل، والواقع خير شاهد على ذلك - لا يمكن أن يكون محدوداً بزمان ومكان معينين، بل لا بد وأن يكون صالحاً لكل زمان ومكان، وذلك لأنه لم يكن في كثير من آياته متحدثاً عن أمور خاصة بعصره والمرحلة التي نزل فيها، بل إنه قد جاء - بوصفه كتاب هداية

إلى قواعد إلهية. ولإلنصاف فإن هذه المعضلة التي ذكرها تعد إحدى المشكلات الأساسية التي عانى منها المسلمون في الماضي، وما يزالون يعانون منها حتى يومنا هذا. وهي مشكلة يمكن حلها عن طريق فك الارتباط بين الأمرين، والالتزام بالفصل والتمييز بين النصوص المقدسة وغيرها من النصوص الاجتهادية التي تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب.

وتحت عنوان (سمات الممارسة العملية للأصولية الإسلامية) تعرض الكاتب لتهمة التطرف الديني التي يعاني منها الدين الإسلامي نتيجة للإرهاب الذي تمارسه بعض الحركات الأصولية، بحيث يتم إسقاط ما تقوم به هذه الحركات على الدين الإسلامي ككل، وهو تعميم يطال الإسلام من دون وجه حق. هذا مع أن الحركات الأصولية تستند في استخدامها للعنف إلى النص القرآني الذي يحتوي على آيات تدعو إلى استخدامه ضد غير المسلمين، ويطلق عليها آيات الجهاد، أو (آيات العنف) كما استحسّن المؤلف أن يسميها، والتي يرى أنها آيات نزلت في مرحلة محددة من التاريخ الإسلامي خلال نشر الدعوة، وفي مواجهة المشركين الذين تصدوا لها. ولذا فإنه ينتقد رجال الدين عندما يعترضون على من ينتقي هذه الآيات لإثبات أن النص القرآني يدعو إلى الإرهاب، ويهمل الآيات الكثيرة التي تدعو إلى المحبة والرحمة والتسامح وكل ما يناقض الدعوة إلى العنف، ينتقدهم بأنهم في نقاشهم هذا يتجاهلون مسألة جوهرية عندما يتعاطون مع القرآن في وصفه كتلة واحدة، وفي كونه يصلح لكل زمان ومكان، وكان الأحرى بهم أن يتجرأوا على القول بتقادم بعض نصوصه، وعدم صلاحيتها للزمن الراهن.

وهكذا وصل إلى نتيجة وهي أن المؤسسة الدينية توقع نفسها في التناقض حين تستنكر أعمال العنف المنفذة من قبل بعض الحركات الأصولية، إلا أنها لم تلجأ يوماً إلى مجابهة الأصوليين بعدم صلاحية (آيات العنف) للزمن الراهن، وليس ذلك - برأيه - إلا لأن الدخول في مثل هذا النقاش سيُفتح على كيفية قراءة النص القرآني، لأن القراءة المتمسكة بوحداية النص القرآني، ومنع تجاهل أي من آياته إنما تصب في صالح الخطاب الأيديولوجي لحركات

ومن هذا المنطلق كان أول ما فعله النبي محمد (ص) حين هاجر إلى المدينة هو تأسيسه للدولة الإسلامية بعد التمهيد لها بجميع مقدماتها الضرورية، وحتى بعد وفاته (ص) لم يشك أحد من المسلمين في الاحتياج إلى الحكومة، بل أجمعوا على وجوبها وضرورتها. إن مما يدل على اهتمام الإسلام بالحكم أنه لم يكن ديناً منحصرأ في التقنين والتشريع فقط، فقد أولى اهتماماً خاصاً بمسألة التنفيذ، ولم تُشرع أحكامه ومقرراته إلا لكي تنفذ، وقد أسلفنا أن تلك الأحكام والتشريعات لم تقتصر على الأحكام الفردية فقط، بل إن هناك الكثير من الأحكام الاجتماعية التي لا يكون تنفيذها منوطاً بالأفراد، بل تحتاج إلى وجود دولة وحكومة قادرة على تنفيذها.

ولا يخفى على كل من يقرأ القرآن أن فيه الكثير من الآيات المشتملة على مجموعة من الأحكام السياسية العامة التي كان الخطاب فيها موجهاً إلى الأمة، ومن ذلك الآيات التي أوجبت التصدي للعدوان ومقاتلة المعتدين، وكذا الآيات التي أمرت بتنفيذ مجموعة من الحدود والتعزيرات في حق من يرتكبون بعض المحرمات، إلى غير ذلك من التكاليف الاجتماعية التي يتوقف تنفيذها على وجود دولة قادرة على ذلك، الأمر الذي يعني أنه يجب على المجتمع الإسلامي أن يقوم بتشكيل تلك الدولة ليفوض إليها مهمة القيام بتلك التكاليف والوظائف.

وأما عن رأي المؤلف في الخلافة فيمكن اختصاره في أنها كانت نظاماً سياسياً وضع الدين الإسلامي في خدمته، ووظف الفقهاء في تبرير شرعيته، وإسباغ المشروعية على قراراته.

وذلك إن صح فهو مؤشر على وجود إشكالات تطبيقية، وليس بالضرورة أن يكون إشكالية قائمة في أساس النظرية الإسلامية.

ويذكر - بعد ذلك - أن الخطاب الأصولي لا يميز بين الدين والفكر الديني، فالدين يستند إلى النص المقدس، أما الفكر الديني فهو الشروحات والتفسيرات والاجتهادات التي جرى إنتاجها على امتداد التاريخ الإسلامي، والخطاب الأصولي يدمج بين الأمرين فيسبغ القداسة على الفكر الديني أسوة بالقرآن، وهكذا تحولت اجتهادات الفقهاء وتفسيراتهم

مسألة تسلّم بها جميع الأعراف الاجتماعية والقوانين الوضعية وغيرها، ولا يمكن أن تتغير قناعة البشرية في التسليم بها بتغير الأمكنة، أو بمرور المسافات الزمنية المتباعدة.

وأما فهم آيات الجهاد بأنها تجيز للمسلمين - بل تأمرهم - بأن يقاتلوا غيرهم ويقتلوهم لمجرد كونهم غير مسلمين، وبالتالي لإجبارهم على الدخول في الإسلام، فهذا ما لا تدل عليه تلك الآيات عندما تأخذ بسياقاتها كاملة كما أسلفنا، وهو ما لا ينسجم - أيضاً - مع روح الدين الإسلامي القائمة على أساس من المحبة والرحمة والتسامح بدلالة كثير من آيات القرآن، وإلا فإنه من غير المعقول - لو أتبعنا مراد المؤلف - أن يكون القرآن قد أجاز للمسلمين أن يستخدموا العنف ضد غيرهم لا لشيء إلا لنشر دعوتهم، وأن هذا الجواز كان محددًا بفترة معينة سرعان ما انتهت فانتهت معها صلاحية تلك النصوص المجيزة، ولذا لم يعد ذلك جائزاً في الوقت الراهن.

إن ذلك - حقاً - لكلام غريب، لأن الذي لا يجيز للمسلمين اليوم استخدام العنف ضد غير المسلمين - في غير حالة الدفاع عن النفس - ليس هو التقدّم الذي طرأ على آيات ونصوص كانت تجيز لهم ذلك في الماضي، وإنما هو - في الحقيقة - أن قرآنهم منذ نزل على نبيهم لم يجز لهم ذلك أبداً، بل أمرهم بأن يبرؤوا من لم يعتد عليهم ويقسطوا إليه، وأن يكونوا من الدعاة إلى سبيل ربهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يجادلوا بالتي هي أحسن، إذ لا إكراه في الدين. كما أنه قد ورد في القرآن تحريم العدوان على الآخر باعتباره أساساً من أسس العقيدة والشريعة الإسلاميتين.

وأما ما أجازته آيات الجهاد للمسلمين فهو مقاتلة الذين يقاتلونهم، ورد عدوان من يعتدي عليهم ليس إلا، وهذا - كما أسلفنا - مسلم عند جميع البشر باختلاف أعراقهم وقومياتهم وأزمانهم. ولولا خوف الإطالة - التي لا تليق بمثل هذه المراجعة المختصرة - لكننا عرضنا لجميع الآيات القرآنية التي يدعى دلالتها على ما يسمى بـ (جهاد الدعوة)، وأثبتنا من خلال ملاحظة سياقاتها التي وردت فيها أنها لا تدل على أكثر من وجوب التصدي للمعتدين وردّ عدوانهم فيما يسمى بـ (الجهاد الدفاعي)، وأنها لا تجيز للمسلمين استعمال العنف في

العنف في الإسلام، ولا سبيل إلى تخليص الدين الإسلامي من تهمة تبرير الإرهاب إلا باعتماد القراءة التاريخية للنص القرآني.

وهنا لا بد من توضيح مسألة مهمة، وهي أن صاحب الكتاب وإن كان قد أنصف حين اعتبر أن تهمة التطرف الديني تطال الإسلام من دون وجه حق نتيجة للممارسات التي تصدر عن بعض الحركات الأصولية، إلا أنه أخفق - في اعتقادي - حين اعتبر أن النصوص القرآنية التي استندت إليها بعض الحركات الأصولية في استخدامها للعنف، أنها آيات خاصة بالفترة التي نزلت فيها، وهذه هي ذات الفكرة التي أطلقنا عليها سابقاً اسم (تاريخية النص) التي يريد أصحابها أن يطبقوها كمنهج عام لقراءة جميع النصوص، بما فيها النص القرآني، لتكون النتيجة هي القول بأن نصوصه ليست صالحة لكل زمان ومكان. وهكذا يكون المؤلف قد قام بحل التعارض الذي توهمه بين ما يسمى بـ (آيات الجهاد) وبين غيرها من الآيات التي تدعو إلى كل ما يتناقض مع العنف من معاني المحبة والعدالة والرحمة والمساواة والتسامح وغير ذلك.

والذي يتراءى لي أن ما ذكره ليس هو السبيل الوحيد لحل ذلك التعارض، فمن الممكن حل المشكلة دون التعرض أو المساس بفكرة صلاحية النص الإلهي لجميع العصور والأزمنة، وذلك من خلال فهم آيات الجهاد فهماً صحيحاً يختلف عن فهم تلك الحركات الأصولية، ويتمشى مع الآيات الأخرى، فلا يكون هناك مجال للتعارض أصلاً، ويصبح القرآن بجمیع آياته وأحكامه كلاً متكاملًا صالحاً لكل زمان ومكان.

وهذا الفهم الصحيح لآيات الجهاد لا يكون إلا إذا حاولنا أن ندرسها ضمن سياقاتها النصية، مع ملاحظة الجانب التاريخي، بمعنى الظروف والملابسات التي نزلت فيها، لا لنقول بأنها كانت خاصة بفترة معينة قد انقضت وولت إلى غير رجعة، بل لنفهم أنها جاءت لتضع مجموعة من القواعد العامة في كيفية التعامل مع المعتدين الظالمين الذين لا يرتدعون عن أعمالهم العدوانية بغير القوة والعنف، ومثل هذه القواعد لا تتحدّد بزمان معين أو مكان خاص، ومسألة استخدام العنف للدفاع عن النفس ضد العنف المقابل هي

حَفِيزًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴿الشورى: ٤٨﴾ .  
 - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].

- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].  
 - ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيزٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤].

- ﴿وَقُلِ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ \* وَانظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ [هود: ١٢١ - ١٢٢].

- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

- ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٢].

- ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢].

- ﴿مَا عَلَىٰ الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: ٩٩].

- ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠].

ومن هنا فإنه يمكن لنا تقسيم الآيات القرآنية المتعلقة بالدعوة إلى الإسلام إلى صنفين:

الأول: الآيات الدالة على أن الدعوة إلى الإسلام إنما تكون بالشرح والبيان فقط، ويترك الأمر بعدها للمدعوين في أن يختاروا.

الثاني: الآيات الدالة على أن القوة والإكراه ليسا من وسائل الدعوة، وأن التواصل مع الكفار ليس هدفه فرض السلطان عليهم، وإنما هو مجرد الدعوة بالحسنى، وإثارة دفاثن العقول.

ولذا فإنه لا معنى ولا مبرر ولا دليل على القول بمشروعية جهاد غير المسلمين إن لم تكن لهذا الجهاد دوافع وأسباب ومبررات سوى كونهم كفاراً، بل لا بد من كونهم محاربين ومعتدين كي يجوز لنا قتالهم والتصدي لهم،

وأما مع كونهم مسلمين فلا مناص من وجوب معاملتهم بالمثل، لأن طبيعة الدعوة الإسلامية

- كما أقرها القرآن - تقتضي ذلك، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ

نشر الدعوة إلى الإسلام فضلاً عن القول بأنها توجب ذلك عليهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القرآن قد جاء - في بعض آياته - مشتملاً على الركائز الأساسية لأسلوب الدعوة وطريقتها التي يجب على الداعية إلى الإسلام أن يسير عليها، وينتهج نهجها، وفيه إرشاد له إلى أن يتخذ طريقة في التبليغ تحبب المخاطب إلى ما يدعوه إليه وتقربه منه، لا أن تنفره وتبعده عنه.. طريقة تشعره بأن دور داعيه معه دور الرفيق به والناصح له، الباحث عما ينفعه ويسعده.

كما أن هناك الكثير من الآيات التي حاول القرآن الكريم من خلالها أن يوحي للداعية أن مهمته التي يمارسها ليست مهمة فرض رسالته على الناس، وقسرهم على اتباع دعوته والاعتقاد بها، وإنما هي مهمة الإنسان الذي يفتح للناس باب المعرفة، ويدلهم على طريق الخير، ويهديهم إلى الصراط المستقيم.. مهمته هي مهمة المبلغ الذي يبلغ رسالات ربه، ودوره هو دور المبشر الذي يبشرهم بثواب الله، والنذير الذي ينذرهم عقابه.

ومن الآيات التي توحى بهذه المعاني ما يلي:

- ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥].

- ﴿وَقُلِ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠].

- ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: ١٢].

- ﴿قُلِ اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَىٰ الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الحج: ٤٩].

- ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النحل: ٨٢].

- ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ

الانخراط فيه وبين أتباعه.

وهكذا فإن حروب النبي محمد (ص) وغزواته كانت كلها دفاعية، يصد بها العدوان عن نفسه وأتباعه، ويردُّ بها تريبص المتربصين، وكيد الغادرين، ويفتح بها الطرق المسدودة أمام الدعوة إلى دين الله الحنيف. ولم يكن فيها أي هجوم ابتدائي على أناس آمنين مسلمين، كل ما اقترفوه هو أنهم لم يكونوا مسلمين.

ومن شاء فليراجع في ذلك كتب التاريخ والسَّير، وسوف يجد ما ذكرناه واضحاً جلياً. وأخيراً لابد من الإشارة إلى وجود بعض الدراسات التي ناقشت دعوى دلالة بعض آيات القرآن - وكذا بعض الروايات - على ما يسمى بـ (الجهاد الابتدائي)، وقد خلصت تلك الدراسات إلى نتيجة مفادها عدم صحة القول بمشروعية الجهاد الابتدائي بالمعنى المصطلح عليه عند فقهاء المسلمين، الأمر الذي يعني أن الجهاد في الإسلام ليس جنساً ذا نوعين: ابتدائي ودفاعي، بل هو نوع واحد لا فصل له، فهو الدفاع لا غير، والدفاع تمام حقيقته. وكل ما يمكن أن يذكر له من أقسام فإنما هي أصناف في ضمن الخصوصية الدفاعية.

## □ الفصل الرابع: وجهاً لوجه مع

### الفكر الأصولي

أراد المؤلف في هذا الفصل الذي ختم به كتابه أن يستحضر بعض النماذج لما أطلق عليه اسم ضحايا الإرهاب الأصولي في التاريخ العربي والإسلامي، ذلك الإرهاب الذي لم يقل بشاعة عما قامت به محاكم التفتيش في أوروبا في قمع المفكرين المخالفين في الرأي، واستخدام الإرهاب الفكري والمادي ضدهم. وقد بدأ في سرده لتلك النماذج بفرقة المعتزلة التي اعتبر أنها كانت تاريخاً للعقلانية العربية المتعثرة، فقد كانت - من وجهة نظره - أهم الفرق الكلامية التي عرفها التاريخ، حيث لعبت دوراً أساسياً في وضع المسائل الرئيسية لعلم الكلام، وفرضت جدالاً في قضايا دينية لم يكن من المألوف التطرق إليها، كما واتسمت طروحاتها بحد كبير من الشجاعة.

ومن المعتزلة انتقل المؤلف إلى الحديث عن ابن خلدون الذي رأى أن تراثه وفكره لا يزالان يثيران سجالاتاً ونقاشاً في العالمين العربي والغربي على السواء بالنظر إلى شموليته وتطرقه إلى

في الدين ولم يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿الممتحنة: ٨ - ٩﴾. وقال أيضاً: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقد يُقال بأن ما ذكرناه يتعارض مع السيرة العملية للنبي محمد (ص) في حروبه وغزواته التي خاضها ضد المشركين والكفار.

ولكن الواقع التاريخي لتلك الحروب والغزوات يأبى المصير إلى القول بذلك. فإن المتتبع للحروب التي حدثت في صدر الإسلام - وتحديدًا في فترة ما بعد هجرة النبي (ص) إلى المدينة المنورة وحتى وفاته عليه الصلاة والسلام - لا يجد فيها معركة واحدة كان الهدف من ورائها حمل الناس على الدخول في الإسلام قسراً.

ولولا خشية الإطالة لاستعرضنا جميع تلك الغزوات واحدة تلو الأخرى، وبيننا الظروف والملابسات التي كانت تحيط بكل معركة، وعندها ستتضح لدينا الأهداف والدوافع التي انطلقت من خلالها تلك الحروب، ولن نجد بينها هدف إجبار غير المسلمين على اعتناق الإسلام والدخول فيه.

لقد كانت جميع تلك الحروب داخلة تحت عنوان الدفاع باختلاف مصاديقه، فتارة يكون الدفاع عن النفس والمال والعرض عن طريق التصدي للعدوان الفعلي.

وتارة أخرى عن طريق مباغطة المتربصين بالإسلام وأهله، الذين يُبَيِّتُونَ الشر، ويضمرون الرغبة في القضاء على المسلمين، ويُعِدُّون أنفسهم لذلك، بعد أن غدروا النبي (ص)، ونقضوا ما كان بينه وبينهم من عهود ومواثيق.

وتارة ثالثة يكون الدفاع دفاعاً عن الدعوة إلى الإسلام عن طريق تحطيم كل الحواجز المادية والمعنوية التي تحول دون وصولها إلى الآخرين، فليس من حق أحد أن ينصب نفسه وصياً على غيره من الناس، ليقف حائلاً بينهم وبين أن يسمعوا هذا (الكلام الجديد) الذي هم مخيرون بين قبوله واعتقاده واعتناقه عن قناعة وطيب خاطر، وبين رفضه ورفض

بحملة شرسة ضد كل تيار أو مذهب أو حزب أو اتجاه أو مجموعة من البشر الذين يمتلكون منظومة من الأفكار والمفاهيم الخاصة بهم في الدين أو السياسة، والتي تشكل الهوية الفكرية للأيديولوجيا التي يعتمدها في سلوكهم وتعاملهم مع الآخرين في هذه الحياة - رغم قيامه بحملة شرسة ضدهم بتهمة كونهم أصوليين، إلا أنه كان بحملته تلك أصولياً - بحسب تعريفه للأصولية - بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فواضح مما ذكره في كتابه أنه يحمل مجموعة من الأفكار المتطرفة ضد بعض المفاهيم الدينية والسياسية، وهو يدافع عن تلك الأفكار التي يحملها، وينتقد ما يخالفها بطريقة متشددة تشعر بكونه يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة فيما يقول ويعتقد، وإن لم يكن يدعيها - حيث لم يصرح بذلك - فهناك الكثير ممن اعتبرهم أصوليين لا يدعونها أيضاً، ولذا فإنه لا فرق بينه وبينهم. أن يحمل الإنسان مجموعة من العقائد والأفكار التي يؤمن بها ويعتقد صحتها كمبادئ أساسية - بغض النظر عن الجزم بصحة جميع تفاصيلها - لا يُعدُّ تهمة يحتاج إلى إثبات براءته منها، ولكن التهمة أن لا يحترم الإنسان الآراء المخالفة، وأن يتعامل مع أصحابها بعدوانية لا لشيء إلا لكونهم يتبنونها ويؤمنون بها. وهذا هو التعصب المقيت الذي يشعر معه صاحبه أنه الوحيد الذي على صواب في هذا العالم، وأما غيره فلا قيمة لهم ولا لأرائهم.

قضايا يجد فيها كثيرون موضوعات راهنية تستحق التطرق إليها والتدقيق فيها.

ثم عرج على ابن باجه الذي كان من فلاسفة العرب والمسلمين قليلي الشهرة والمعرفة في العالمين العربي والإسلامي رغم ما قدمه للفلسفة العربية والإسلامية من تراث زاخر ظل يقبع في الهامش، ولم ينل الاهتمام الذي يستحق في زمانه أو في الأزمنة اللاحقة.

ومن ذلك المغمور إلى ابن رشد، ذلك الفيلسوف الذي كان ينتمي إلى أسرة عريقة في الأندلس تميزت بموقع اجتماعي رفيع، فخرج من صفوفها قضاة وفقهاء لعبوا دوراً مهماً في السلطة، ومن هنا فإن زمن ابن رشد كان قد تميز بحملة تطورات سياسية واجتماعية صبغت عمله الفكري والفلسفي، كما تركت أثرها في علاقته بالسلطة حيث كان قاضياً ومسؤولاً في هذا المجال.

وبعد ابن رشد تحدث المؤلف عن الشيخ علي عبد الرزاق، ثم طه حسين، فمعروف الرصافي، وغيرهم من الكتاب والمفكرين الذين اعتبر أن من أهم ما يجمعهم - رغم تنوع انتماءاتهم الفكرية والسياسية - هو أنهم عارضوا الأصوليات وتزمتها، وقضوا حياتهم دفاعاً عن حقهم في حرية التعبير وإبداء الرأي، فكان نصيبهم الاضطهاد، وأصبحوا ضحايا للإرهاب الفكري الأصولي في التاريخ العربي والإسلامي.

وختاماً تجدر بنا الإشارة إلى مسألة مهمة، وهي أن المؤلف - رغم قيامه في هذا الكتاب





## السياسة والحكم للدكتور حسن الترابي

**كتاب** (السياسة والحكم)، للمفكر الإسلامي المعروف حسن الترابي، كتاب من الحجم الكبير تبلغ عدد صفحاته الخمسمائة

ثانياً: التوحيد بين النظر إلى المثال الإسلامي وواقع كسب المسلمين.  
ثالثاً: وصل سيرة الخلف بسيرة السلف.  
رابعاً: الجمع بين ظاهر الحياة العامة وباطن الوجدان.  
خامساً: الربط بين المبادئ ذات التوجه العام وبين تفاصيل المناهج.  
ثم يشير المؤلف إلى النقطة الفارقة بين الطرح الإسلامي والطرح اللاديني، وهي أنه من هدي الإسلام أن يتحد الظاهر والباطن: يقول ص ١٥: «بلاء كل الثقافات أن تتفاصل فيها الأحكام القانونية الضابطة لظاهر السلوك والأخلاق الباطنية الموجهة لدوافعه، وذلك فساد وموت للحياة بما يجعلها قاصرة لا تتكامل».

يظهر إذن من خلال مقدمة الكتاب الطبيعة المزدوجة للمشكلة الذي يروم المؤلف معالجته:

أولاً: مواجهة أطروحة قويّة مستندة إلى تجربة ناجحة بشكل ما وقعت في العالم الغربي، والتي ترى ضرورة فصل السياسة عن الدين والأخلاق والميتافيزيقا، وأن لكل واحد من تلك القطاعات مجالها الخاص.

ثانياً: محاولة إنضاج للمشروع الإسلامي وتقديم مشروع حقيقي بدل مجرد رفع شعارات.

من هنا حاول المؤلف من خلال الفصول الأربعة عشر - التي يشتمل عليها الكتاب - معالجة الموضوعات الفرعية المتفرعة عن الإشكالية الأساسية، وقبل أن نعرض باختصار محتويات تلك الفصول لابد أن

وثمان وعشرين صفحة، صدر عن دار الساقي ببيروت. هذا الكتاب يمتاز بميزة، وهي في نفس الآن نقيصة، وهي أن صاحبه كتبه وهو بالسجن، فلم يسعفه ذلك بالمصادر والمراجع الكافية.

إن تعرض مؤلف إسلامي للسجن من قبل حكومة إسلامية تعكس مدى الأزمة التي تعيشها التيارات الإسلامية خاصة بعد نجاح بعضها في اعتلاء سدة الحكم، ولعل المؤلف في هذا الكتاب يريد تناول هذا الموضوع، وهو من أشد الموضوعات تعقيداً على الساحة الإسلامية، خاصة مسألة علاقة الدين بالسياسة.

في هذا الكتاب يحاول المؤلف شق طريق لكتابه عند القراء (النخبة) بدءاً من العنوان، فهو يخفي بقصد أو بغير قصد البعد الإسلامي للطرح الذي يقدمه في هذا الكتاب، وإن كان يشير بعد ذلك في المقدمة إلى حدوث توازن على الساحة الإسلامية بين النزعة التغريبية التي كانت سائدة وبين النزعة الإسلامية. نظراً إلى بداية توبة المجتمعات المسلمة وعودتها إلى أصولها.

إن العودة إلى هدى الإسلام في القضايا السياسية تواجه تحديين أساسيين:

أولاً: يتطلب ذلك مواجهة للطرح العلماني اللاديني السائد بقوة.

ثانياً: الأطروحات الإسلامية غير الناضجة. وللوصول إلى هدي الإسلام حسب رأيه لابد من عدة أمور:

أولاً: لابد من توحيد المعرفة بين الحقيقة السياسية وبقية حقائق الحياة.

محمد بلقايد  
تونس

عيسى (ع) لفصل الحياة عن الدين، وإنما بفعل الجبروت والطغيان الذي مارسته السلطات في ذلك الوقت لم يتم الدين على مستوى الواقع، بل مال الحواريون مع الاضطهاد إلى الرهبانية. بعد ذلك حاول القديس بولس تكييف الدين مع الواقع ليفتح مجالاً من الحرية، وظهرت المقولة المشهورة: «إن ما لله من الهدى الخلقى فهو لله، وما لقيصر فهو لقيصر»، والأسوأ من ذلك أن الكنيسة تحولت مع رجالها إلى وسطاء بين العباد وربهم، وقد استغل الأباطرة والملوك ذلك للسيطرة على الرعية. وبعد مجيء عصر النهضة والتنوير تمّ التخلي عن الدين، وسادت فكرة أن الدين والتخلف ظاهرتان متلازمتان. لقد أصبحت السياسة هي معادلة المصالح الفردية والعامّة، والتي تجلت في نظريات الحق الطبيعي، والتي أثمرت في النهاية ما يسمى بالديمقراطية. كل هذه التغيرات دخلت في نظر المؤلف بتأثير جهتين:

أولاً: العودة إلى الفكر اليوناني العقلاني. وثانياً: التأثير بالحضارة الإسلامية، خاصة في مسألة البيعة في الحكم، فيقول في ص ٢٤: «واتخذت الثقافة السياسية من عقد البيعة لولاية السلطان في الإسلام أساساً لنظرية عقد اجتماعي...».

أما هدي الإسلام فيجعل من طريق الإنسان ووجوده أمراً واحداً. كما يوحد بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة. والديانة الإسلامية جاءت على عكس اليهودية والنصرانية المحرفتين لتكريس البعد التوحيدي في حياة الإنسان. فالدين تجربة متكاملة، وسياسة السلطة مؤسّسة على التوحيد كسائر وظائف الحياة. فالسلطان كله لله، والمؤمنون بالتالي يتحاكمون إلى سلطة واحدة تقوم على إجماعهم وعلى مجموعة من المبادئ (الحرية، التساوي، الشورى...) كرسها القرآن وسيرة الرسول (ص)، وكذلك بعد وفاة الرسول (ص) وعلى امتداد ثلاثة عقود، أي مع الخلافة الراشدة، ثم توالى بعض الاجتهادات المبشرة لتنزيل أحكام المبادئ، ولكن مبلغ الابتلاءات كان أسرع من نموّ الفقه السياسي المستوعب لمشكلات الحياة السياسية، فلم تتوافر فرصة تأسيس قاعدة قومية يكون فيها الإنسان مهتدياً في حياته السياسية بموجبات الإيمان بالغيب، وكذلك مبادئ الرشد السياسي الإسلامي، وهي الحرية

نشير - أولاً - إلى المنهج العام الذي اتبعه الكاتب، والذي يُكرره تقريباً في جميع الفصول. فهو دائماً يبدأ بمقدمة عامة، فلسفية في معظم الأحيان، ثم يربطها بالموضوع الذي يريد معالجته، ويبين من خلالها ما يتوافق مع أطروحة الإسلام وهدية، ثم يعرض بعد ذلك سرداً أو تحليلاً للأطوار التي مر بها هذا الموضوع من خلال سيرة الإسلام والمسلمين، والتميز عادة بين النموذج والأصل، وهي فترات عهد الرسول (ص) والعهد الراشد - أي الخلفاء الأربعة - وبين عصور الانحراف التالية لها مع إبراز الأسباب التي أدت إلى ذلك. ثم بعد ذلك يتعرض لسيرة الغرب والأطوار التاريخية التي مر بها ذلك المشكل. ليقدم في الأخير هدي الإسلام المعاصر الحقيقي وحله للمشكل.

#### □ الدين والسلطان:

أول تلك الإشكاليات هي علاقة الدين بالسلطة بين التوحيد والانفصال، حيث بدأ المؤلف بمقدمة فلسفية انطلق فيها من إقرار حقائق كونية، حقيقة الإنسان، دور الدين وتغلغله في حياة الإنسان. هدفه من هذه المقدمة هو إبراز دور الدين في توحيد حياة الإنسان بين العالم المشهود وعالم الغيب، وكذلك توحيد سياقات حياته بين الأسباب والوظائف والقوى، ثم توحيد الفرد مع المجتمع، فالفرد حرّ أصلاً، وهو طوعاً يتأخى مع الآخرين.

أما الإشراف فهو يعني الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة، وهو أكبر تهديد للتوحيد، يقول في ص ٢٦: «وكلمة الإشراف تعبير دقيق عن مذهب الإنسان حيث يفاضل بين شعاب حياته ويشارك بين حياة عامة وأخرى خاصة...».

إن أوضح نموذج على الملل المشتركة:

أولاً: اليهود الذين انصرفوا بعد مملكة سليمان بجلول الفساد والانقسام وانحراف رجال الدين، وأصبح ما يوحد اليهود هو عصبية هوية ضد الآخرين، ولم يعد للدين هداية تقوى في السياسة، بل غدا - كما يقول المؤلف - تراثاً لإحماء التفاضل على الناس بالعرقية.

ثانياً: النصرانية التي لم تأت في بدايتها مع

- أيضاً - عقد مواطنة بين المسلمين فيما بينهم وبين غيرهم.

يستشهد العلمانيون بحجة أخرى، وهي فقر العلوم التقليدية الإسلامية في حسن سياسة الحكم ونظمه، فقد اعتزل الفقهاء هذا المجال، ونادى فقهاء آخرون معاصرون بحفظ الدين من خلال إخراجهم من معترك السياسة وفتنها.

ومن الحجج أيضاً أن المجتمعات البشرية قد تختلط فيها الملل الدينية، ومن الخطأ أن يقيم السلطان على شرع الإسلام وفي الرعية من يستشعر مجانية ومظلمة. وللدرد على ذلك يرى المؤلف أن سلطان الإسلام أسس لأول الأمر على أمة مختلطة، ثم يقول إن دين الإسلام شعاب، وقد يقال أن هذا ليس إجابة على الحجة التي ذكرت، ولكن الظاهر وبعد استعراض هذه الشعاب أن المؤلف يريد التأكيد على الجانب الطوعي والاختياري في كل هذه الشعاب، فهو يقول: أولاً: إن أول شعاب الإسلام هي العقيدة، وهي أصل التدين وكلها خاضعة لحرية الفرد واختياره.

أما ثاني هذه الشعاب، شرعه لأصول ونظم المجتمع وعلاقاته وهذه الأحكام تنفذ طوعاً لا كرهاً، وأيضاً لا تنفذ على ملة غير ملة الإسلام ولكن الحد الأدنى المشترك بين الملل يجب أن يتواضعوا عليه.

ثالث هذه الشعب، هي الشريعة السلطانية ومن هدي الإسلام أن يؤسس الحكم على عقد مواطنة وتوجد هنا حرمان وحرمان أساسية. أما تولي السلطة فهو يقع بخيار الرعية انتخاباً.

إن القرارات الكبرى مؤسسة على الشورى، إما بالإجماع، أو بالرأي الغالب. ثم إن أنظمة الحكم يجب أن تكون متفصلة ومتكاملة ومتوازنة. أما بالنسبة للعلاقات الدولية فالأصل فيها السلام، أو الدفاع عن العدوان. كل هذه الأحكام في نظر المؤلف هي إسلامية، وهي مقبولة لدى الإنسانية.

أما آخر هذه الشعاب فهي تتعلق بالتوجيه الأخلاقي، يقول ص 65: «وهدي الإسلام أن السلطان مداه محدود ما رُشد المجتمع بذاته في ذلك».

وحيث إن الأخلاق السياسيّة ودوافعها وضوابطها هي وراء الأحكام السلطانية فلا

والمساواة والشورى والإجماع وغيرها، والتي لم يتح لها أن تنزل على أرض الواقع، بل على العكس من ذلك، وخاصة بعد الفترة الراشدة، فإن المجال السياسي انفصل عن الدين في حين بقيت بقية المجالات مرتبطة به. والسبب في ذلك أن الفقهاء لما تعرضوا لسخط الأمراء والملوك المنفردين بالسلطان قاموا باتقاء المجال السياسي، وتوجهوا بالخطاب إلى بقية جمهور المسلمين بما يتعلق بشؤون حياتهم الأخرى.

أما فيما يتعلق بالواقع الإسلامي المعاصر فإنه يشهد تجدد ظاهرة الدين، وهذا الأمر خلق أزمة في المجتمع بحيث تضاربت المذاهب والدعوات في هذا الإطار خاصة، بين الدعوة إلى أصول الدين والاسترشاد به في مجال السياسة، وبين أنصار الثقافة التقليدية من جهة أخرى، وبين رهان الأوضاع السياسية السائدة من جهة ثالثة وضواغط النفوذ الغربي الكثيفة...

يبرز أولاً دعاة التوحيد السياسي أو الإسلاميون، وهم في البداية كانوا يطرحون المبادئ الأولى فقط أو هم يدافعون عن أصول الحق قبل تولي تنزيلها وتفصيلها منهاجاً. هذه الحركات سرعان ما تفشل وتعجز عند التحدي فهي تكتفي فقط برفع الشعارات، أو يقوم البعض الآخر من هذه الحركات بربط الشريعة بالمصلحة ربطاً كاملاً، فهي كالنصوص في الحجية والاستقلال. وهذا خطأ فادح بالنسبة للمؤلف، لأن المصلحة والضرر مرتبطة بالنصوص الموجهة. ثانياً يبرز دعاة اللادينية السياسية، أي العلمانيون القائلون بضرورة الفصل بين الدين والسياسة، وهم بحسب المؤلف يتراوح كفرهم بين الصريح والمخفي، ويرد المؤلف على منطق العلمانيين بأن منطق الفصل فاسد، لأن الألوهية إما أن تنكر مطلقاً أو تقبل بشكل كامل، ولا يُعقل أن الله عالم حكيم في الأخلاق، أما في السياسة فلا. أما حجتهم بأن إقحام الدين في السياسة ينجر عنه إقصاء الآخر غير المؤمن إذا كان الجدال بين المؤمن والكافر. فيرد عليها المؤلف بأن هذا الدليل يترتب عليه - عقلاً - حظر كل المذاهب المختلفة مهما كانت. ثم إذا كان المجتمع كله مسلماً فكيف يحال بينه وبين التعبير عن إرادته، ذلك أن الدين - بحسب المؤلف - فيه عقد إيمان بين الفرد وربّه، وفيه

لقد كانت المدينة المنورة نموذجاً بعد هجرة الرسول (ص) إليها من خلال الصحيفة التي وضعت، وكانت عبارة عن دستور مكتوب. بعد ذلك تجاوز المسلمون ذلك، وأصبح دستور الأمة هو القرآن. أما المجتمعات الإسلامية المستقلة بعد طول استعمار فقد حصلت على دساتير صورية غير محترمة من الشعوب، وهي - في أغلبها - دساتير مترجمة حرفياً عن الدساتير الغربية. ثم ظهرت بعد ذلك دساتير مشروطة بعدم صدور ما يجانب الإسلام، وهو ما رفضه المؤلف إلى أن ظهرت دساتير إسلامية غير خالية من الشوائب مثلما وقع بإيران والسودان.

ثالث صور الأحكام السلطانية هي التشريعية، وهي تسمى بالتشريعات التأسيسية أو البنوية، وهي تأتي لتتم تأسيس السلطان، فهي ليست بالشرائع الأصولية المنزلة، بل هي تنزل تلك الأخيرة بواسطة الاستنباط والاجتهاد والاهتداء بأحكام الدستور العليا، وتمضي بعد ذلك بقرارات إجماع نيابية.

رابع صور الأحكام السلطانية هي الخلقية، لأن الضوابط التي ذكرت عند الإسلاميين لا تكفي لمنع الوقوع في الفتنة وشهوة السلطة. إن أحكام السلطان وحدها غير كافية إلا إذا اكتنفتها الأخلاق السياسية. ووراء الضبط بحكم القانون الظاهر القاصر لابد من التحصن بتذكر الأخلاق والتواصي بها. والعاملون في مجال السياسة هم الأكثر عرضة للفتن، فهم بحاجة أشد للتقوى. والضمان الخلقى يتم - حسب المؤلف - بواسطة تكثيف الاتصال بالمراقبات والمخاطبات والمناصحات، وكذلك عدم انعزال السياسة عن المجتمع، بل انفتاحها عليه، وبالتالي يتاح للرأي العام التدخل للتقويم أو الضغط. أما النظم الغربية فقد اقتصر على النصوص المكتوبة.

#### □ مصدر السلطان:

من المشكلات الفرعية التي يبحث فيها الكاتب - أيضاً - مشكلة مصدر السلطان، وهو يعتبر أن المجتمع المؤمن هو مصدر السلطان، فالله تعالى وإن كان هو السلطان الأعلى على الكون برمته لكنه ترك للبشر في مجال الحياة خياراً فيما لا تضبطه الأقدار. أما ما لا يعلمه البشر فحكمه إلى الغيب، وبالتالي يمكن القول أن الشريعة هي السلطان الأعلى، ولكنها لا

معنى للفصل، لأن الدين لا ينفذ بواسطة السلطة، بل يجري بدفع الوجدان وتضابط المجتمع الحر في السياسة.

هذه هي أطروحة المؤلف، مقابل الأطروحة العلمانية، وهويشير - أيضاً - إلى أطروحة أخرى يطلق عليها اسم مواقف التبويض والنفاق، وكان هذا الفريق فرق بين الأطروحتين فهو يُبعض ويحاول أن يجمع بين القديم والجديد، فيقع في الرياء والنفاق، هذا المنهج هو نهج الدول الإسلامية خلفه الاستعمار، والغرب في الحقيقة كان أصدق من غالب المسلمين، لأنه كان صريحاً في إبعاد الدين.

#### □ صور أحكام السلطان:

بعد هذا العرض العام يمر المؤلف إلى تفاصيل، وأول المشكلات تتعلق بصور الأحكام السلطانية وأنواعها من وجهة نظر إسلامية. يتحدث المؤلف - أولاً - عن السياسة الشرعية، ويربط ذلك بالشرعية، فهذه الأخيرة هي الحجة العليا عند المسلمين، وهي فوق سلطان الأرض، ونظراً لشموليتها، فإنها تضمن للمؤمن ألا يحيد على طريق الحق والتوحيد، وهي تضمن ألا ينزلق ولادة السلطان في حبال الشهوة والتسلط والتجبر، فهي إذن تلعب دور الرقيب والمحضن للعملية السياسية.

تأتي بعد ذلك الدساتير أو الأحكام السلطانية الإجماعية، ويمكن القول أن الأحكام السلطانية هي التي تؤسس النظام السلطاني العام والحياة السياسية، وهي:

أولاً: من أهم الأحكام العملية لأنها تهم كل المجتمع.

ثانياً: من أهم وأخطر الأحكام، لأنها تتعالى حجة على بقية التكاليف، وتقع بقوتها على من يتولون مواقع السلطة، ويملكون بها أسباب القوة النافذة.

ثالثاً: من أكثر الأحكام ثباتاً عبر الزمان. تأتي في مستوى ثان الأحكام الدستورية العرفية، وهي أحكام قد يكون أصلها الأعراف، وهو ما يحدث بعد عدة تطورات يخضع لها المجتمع. ثم يأتي في مستوى ثالث الأحكام الدستورية المكتوبة، وهي الأحكام التي تقع جملة ومرة واحدة وتوثق بالكتابة إما لتأسيس سلطان جديد، أو عند استقلال أو تفرق سلطان كبير إلى دويلات...

الراشد - فإنهم يحاولون التغلب على هيمنة الغرب، ولكنهم ظلوا متأثرين بالفقه التقليدي الذي لا يعرف إلا الأمير الأول مصدراً للسلطة.

#### □ الأحزاب والقوى السياسية:

من المشكلات الفرعية الأخرى التي يعالجها المؤلف هي مسألة الموالاة وتشكل الأحزاب والقوى السياسية. وكما قلنا في البداية ينطلق المؤلف من مقدمة عامة فقد حاول في البداية حل مشكلة الموالاة بين التشعب والتوحد من منظور إسلامي، فاعتبر أن الإنسان تشده إلى بني جنسه علاقات وانتماءات متشعبة ومتعددة فيدخل في علاقات مختلفة، وقد يكون مختاراً في ذلك وقد يكون مجبراً، والإسلام يؤسس أصل العلاقات في الحياة على الخيار والحرية، مع ربه أو مع الآخرين، فالناس يتخيرون أحراراً أهداف الحياة وأسبابها، والدين كذلك لا يعتنق كرهاً، وبالتالي على المستوى السياسي لا ينعقد السلطان بوقع الجبروت والطغيان. فالتعدد إذن هو الأساس، وهو الذي يقرب الجماعة من الفرد، كما أن التشعب هو الذي يثير التنافس بين الأفراد، وليس الدين ضد التعدد، ولكنه يهدي حياة الناس لتولي وجهتها صوب الوحدة، والإله واحد، والصلة الواحدة، والناس - أيضاً - مدعوون بفضل هدى الإسلام إلى التعاون، وأن لا يبقوا متعازلين. إن الأحزاب وخاصة الإسلامية أجمع للرأي، وهي المقربة لشوارد الخواطر عند شتات الأفراد. وللتأكيد على هذا التصور يستعرض المؤلف سيرة المسلمين، فيؤكد على أن التشعب كان موجوداً في حياة المدينة في عهد الرسول(ص)، فالمتحزبون لله منقسمون إلى ثلاثة أقسام، المهاجرون الذين يربطهم النسب القرشي، والأنصار أوساً وخزرجاً، وجمهور من المتبعين بإحسان، بالإضافة إلى هؤلاء كان في المدينة وما حولها فئات أخرى، سواء من الأعراب الذين ظلت تنازعهم أهواء الجاهلية وكذلك المنافقون الذين شكلوا حزباً معارضاً لسياسة الأمر العام في المال والجهاد والشعائر الجامعة، ثم يوجد هناك اليهود...

كل تلك الأحزاب مترابطة في المدينة أول الأمر، ثم وقع التآزم بعد ذلك وأواخر عهد الرسول(ص) بانتقال الجموع العربية الجاهلية

تقع على العباد كرهاً وإنما بالخيار. الشريعة تتدخل لوضع ضوابط وثوابت من معلومات الغيب، وإتاحة مساحة للإنسان يُفعل فيها إمكانياته.

الخلاصة أن السلطان هو القوة التي تنظم وتنفذ بشكل إلزامي، وهذا السلطان إنما يقوم بإرادة المجتمع المؤمن والشريعة هي المصدر الجامع والأعلى لهدي الحياة. لقد أخطأ سلف المسلمين حينما تصوروا السلطان المباشر الأول في الأرض - اهتداءً بحكم الشريعة - هو أمير المؤمنين لا يعلو عليه عال. أما الأدلة التي يذكرها المؤلف فالقرآن يصرح بجعله الاستخلاف للمؤمنين جميعاً من خلال عدة آيات، أما السيرة فهو تمكن جماعة يقودها الرسول(ص) في المدينة كانوا يطيعونه طوعاً في حياته، وعند وفاته دالت إليهم السلطة. ثم إن القرآن صرح بأن الأمر العام شورى بينهم، وأن الرسول(ص) في الأمور التي لم ينزل فيها وحى ملزم بأن يشاور أصحابه. أما السنة فيمكن الإشارة إلى الحديث النبوي «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

هذا الإجماع يكون في الأمور الخطيرة دون كافة الأمور التفصيلية المتشعبة، أو تلك التي تكون تخصصية تحتاج إلى ذوي الخبرة والاختصاص.

كما أن واقع المسلمين تاريخياً يؤكد ذلك، خاصة بعد وفاة الرسول(ص) فقد انعقد مؤتمر شورى مؤسس على فكرة عدم قبول سلطة أو ولاية أمر بالكره والغصب. ثم تتالت الشورى لتنتهي بنهاية الخلافة الراشدة حيث تحولت المبايعة إلى مجرد عمل شكلي، ولم تكن المبايعة ناتجة عن الإجماع مما أدى إلى تباعد الدين عن السياسة.

أما الغرب فقد عاش فترات طويلة تحت سلطة وهيمنة أفراد معينين يمتلكون كل السلطات، ثم تخلصت تلك المجتمعات من ذلك وأصبح للشعوب كلمتها وحضورها، إلا أنه كان حضوراً ناقصاً من وجهة نظر المؤلف. فهي نظم من حيث الظاهر عادلة، ولكنها منطبعة بأثر المال، فأصبح حظ الوصول إلى السلطة من نصيب المالك للأموال أو الذي تدعمه جهة ذات قوة مالية... وهذا ما يعتبره الكاتب من مساوئ الديمقراطية غير المباشرة.

أما المسلمون اليوم - وبعدهم ضيعوا الفقه

زالوا يرفضون الآخر، والبعض الآخر الأكثر انفتاحاً يقبلونه إلا أنهم يشترطون الالتزام بثوابت الإسلام.

#### □ سلطة التشريع وضبط الإمارة:

من المسائل التي يعالجها المؤلف أيضاً، حقيقة السلطات المختلفة، التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، والمؤسسات المكتملة لها أو المتفرعة عنها. وأولى تلك السلطات هي السلطة التشريعية، ولضبط هذه السلطة لا بد من معرفة أصول التشريع ومصادره.

ويجب أولاً حسب المؤلف الإيمان بالشرعية، والتشريع هو التفعيل البشري للشرعية تنزيلاً إلى الواقع. أما المجتمع المؤمن فهو المجتمع الموحد الذي لا يفصل الدين عن حياته العامة. وباعتبار أن نصوص الشريعة ليست مفعلة فلا بد من الاجتهاد، ولأن واقع الحياة متغير ومتجدد. يأتي بعد ذلك الإجماع، إذ إن التشريع لا يمكن أن يتم بواسطة النص والاجتهاد فحسب، ولهذا فمن الضروري الاعتماد على الشورى لتجاوز القضايا المختلف عليها اجتهاداً.

ثانياً، يبحث المؤلف نظم التشريع الأساسية، معتبراً أن الشأن العام يحتاج إلى أنظومات تديره، وأول هذه الأنظومات هي الإجماع المباشر لأمة المؤمنين، وهذه الأنظومة ليست مؤسسة، وإنما يقوم بها الجمهور بشكل مباشر فيما يتعلق بالأمر الخطيرة، ثم تأتي أنظومة التشريع أو البرلمان، وهو تشريع يتم بواسطة الشورى، وهي عبارة عن استفتاء للجمهور، ولكن بشكل غير مباشر، وإنما يتم عبر تفويض بعض الأفراد للقيام لذلك. ويعتبر المؤلف هذه الأنظومة الأقرب للإجماع الذي هو أساس السلطان. أما الإمارة والقضاء فهما أداتان لتنفيذ القرارات التشريعية. إن الأنظومة التشريعية ليس دورها هو إصدار الأحكام فقط، وإنما عليها توجيه الإمارة على مستوى التنفيذ.

إن أصول التشريع التي تم ذكرها - والتي أبرزها الاجتهاد والإجماع والشورى - إنما تأسست بحكم القرآن والسنة النبوية استهداءً بالوحي، أما بعد وفاة الرسول (ص) فقد سبب تطور البلاءات وتضاعف المسائل الجديدة اختلافاً واجتهاداً وشورى بقدر الإمكان، ثم بعد

إلى حوزة الإسلام، وإثر وفاته ظهرت الأزمة بحروب الردة. وقد فقد اليهود في حياة الرسول (ص) دورهم في المجتمع، وبعد وفاته فقد الأنصار دورهم السياسي.

بعد الخلافة الراشدة انفصل الفقه عن السياسة، ولم يكن الاختلاف الفقهي أساساً لاختلاف المذاهب السياسية، فعرفت المذاهب الفقهية التعدد والتشعب والتعايش في أغلب الأحيان، في حين أن الأحزاب السياسية كانت تدفع الأمور نحو الصراع والتحارب.

أما المجتمع الغربي فكان مجتمعه متشعباً مما أدى بهم إلى التناحر والتنازع ثم في مرحلة ثانية تطوروا نحو توحيد القوميات، بعد التخلص من تلك الوحدة الوهمية المتجلية في الكنيسة والإمبراطورية الرومانية، ومع ذلك دخلوا في حروب طائفية وقومية طويلة، ومع قيام الثورات فتحت أمام الجماهير إمكانية التعبير السياسي الحر فتشعبت القوى أحزاباً كانت في البداية متنافرة تنافراً كبيراً، ولكنها فيما بعد تقاربت وخلقت نوعاً من الجو التنافسي الديمقراطي. فاعتدلت الرأسمالية بضغط الاشتراكية واستقامت الاشتراكية من روح التطرف.

أما في الواقع الإسلامي المعاصر، فالأحزاب فيه كانت في مرحلة أولى مجاهدة للاستعمار، والهدف الأساسي كان تحرير الوطن، ثم ظهرت بعد ذلك ولاءات قومية أوسع متأثرة بالغرب. لقد دفع استعلاء الغرب إلى عودة البعض إلى الأصول القديمة فتحركت الولاءات الدينية الموروثة، وقد تنهض أيضاً ولاءات عرقية أو قبلية أو محلية، وتكون هذه الولاءات قاعدة للولاءات الحزبية. ولكن الواقع الإسلامي اليوم واقع جبوتي، فلا تنفتح هذه الولاءات ولا تفسح عن نفسها بشكل طبيعي حتى يحدث التدافع فيما بينها، وبالتالي يمكن أن يعدل بعضها بعضاً.

من جملة الأحزاب التي ظهرت الأحزاب الإسلامية، وهي في البداية اختلفت مع الأحزاب الأخرى على مستوى المبدأ (مسلم/ كافر) مع عدم الإيمان بالديمقراطية، أو الإيمان نظرياً والمخالفة فعلياً، ولكن مع اشتداد قمع الأنظمة تغير خطاب الأحزاب الإسلامية.

المؤلف يرى أن واقع الإسلاميين ما زالت تشوبه بعض الشوائب، فبعض الإسلاميين ما

لذلك حاول المؤلف البحث في مسألة بالغة الأهمية. وهي مسألة الأهلية للإمارة، إذ يرى أن أهلية التولي مؤسسه على أهلية أصل التكليف، وهو بلوغ الرشد، ورضى النفس، وهو الأساس الأهم، لأن التكليف مبني على عقد تراضي بين العبد وربّه، أما في مجال السياسية فالتراضي مشروط برضا الجمهور، وإذا عدنا إلى هدي الإسلام بالنسبة للصفات الأخرى التي لا بد من توفرها نجد أن الإسلام يحث على اختيار الأكثر علماً وقوة، والأكثر دراية وطاقة لأداء أثقالم الولاية، وهذه المعايير هي التي كانت سائدة في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين، ولكن الأمور بعد ذلك تغيرت. فكان هناك بعض العلم بأحكام الشريعة السلطانية، ومنها خاصة مسألة الأهلية في الإمارة. أما الأهلية لولاية الشورى فإنها لم تنتظم، ولذلك ظهرت شروط أهل الحل والعقد، ولكنها كانت مبهمه، ولقد تولى بعض العلماء صياغتها، مثل ما في الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية)، أو ما ورد عند ابن تيمية في كتابه (السياسية الشرعية)، وركز على صفات مثل الكلام والشوكة. أما ابن خلدون فقد ركز على مسألة العصبية.

أما فيما يتعلق بالإمارة فقد كانت هناك معايير ناقشها المؤلف وبين عدم صحتها، من بين تلك المعايير (القرشية). مع أن القرآن يقر بأنه لا أفضلية بن البشر بالنسب، والأحاديث النبوية تقول بأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى. يصطدم المؤلف بأحاديث متواترة تؤكد أحقية قريش بالإمارة مثل حديث «الناس تبع لقريش في هذا الأمر مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم»، وكذلك «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة»... .

لقد فسر المؤلف الأهمية لقريش من جهة دورها المكاني والزمني، وليس من جهة أهميتها كنسب. فهي التي نصرت الإسلام ونشرته بين العرب. لقد حازت قريش الولاية تعصباً، والذي يدل على ذلك إصرار عمر على تولية سالم مولى حذيفة الخليفة من بعده في حالة بقائه حياً. لقد بدأ تأزم المسألة بداية من مقتل عثمان، وعدم حصول علي بن أبي طالب على الإجماع الكامل في نظر المؤلف، وجنوح معاوية بعد ذلك بالخلافة إلى مآلها غير الأصل، لقد حول ذلك القرشية إلى معيار

أن تولت الحكم خلافاً ضالة تم تضييع تلك الأصول والمصادر في السياسية، لقد أصبحت السلطة مبنية على القوة والغلبة، وليس على الإجماع والشورى، وربما كان لتأثير الحضارات الفارسية والرومانية دور كبير في ذلك.

أما في الغرب فبعد تغير الأوضاع بعد القرون الوسطى وعهود الإقطاع أصبح للشعب والمجتمع دوراً أساسياً في ضبط الحياة السياسية، ففي بريطانيا أصبحت أنظومة التشريع أو البرلمان هي السلطة العليا في البلاد، وفي فرنسا وإن كان النظام رئاسياً فإن إرادة الشعب هي السلطة العليا، إما بالاقتراع المباشر لاختيار رأس الدولة، أو من خلال نوابه الذين اختارهم للتشريع والمراقبة. مع ذلك لا يمكن استنساخ التجربة الغربية في البلدان الإسلامية، بل يدعو المؤلف إلى إحياء أصول التشريع الإسلامي.

#### □ سلطة الإمارة والتنفيذ والإدارة:

من المسائل والمشكلات الفرعية الأخرى، مشكلة الإمارة والإدارة. أولاً تناول ما يُسميه الأنظومة الأميرية العليا، والتي يرى المؤلف أن البشر من طبيعتهم أن يتواجدوا جماعة، وأن يقوم على رأسهم شخص يختارونه حسب مؤهلاته، وقد شرع القرآن على هذا الأساس منذ بداية نزوله في مكة ضرورة التكامل والتوحد، فمنهج المسلمين في الحياة هو السير نحو التوحد سعياً نحو مثال الوحدة. وعلى مستوى الإمارة لم يكن الرسول (ص) منفرداً بالسلطة، بل كان له وزيران لا يكاد يخالفهما إذا ما اتفقا على شيء. واقتداءً بالرسول ومع غياب الوحي كان الخلفاء الراشدون أكثر تمسكاً بالشورى، ولم ينفرد واحد منهم بالأمر، بل كان الواقع واقع شوري، ولكن بعد ذلك أصبحت الإمارة استفراداً بالسلطة.

إن سلطة الإمارة هي الأكثر عرضة للفتن لعدة أسباب: أولاً: لما تمكنه من أسباب القوة. وثانياً: استغناء الحاكم عن غيره، وبالتالي يحرم المشورة. ثالثاً: إذا انفرد بالسلطة خلا به الهوى فيؤدي به ذلك إلى الطغيان. رابعاً: الأوامر التنفيذية هي الأكثر عرضة للارتجال...

بالنظر إلى هذه الأمور وغيرها تتبين خطورة الإمارة وسرعة جنوحها إلى الانحراف،

مع الشرع، ولا بد للناخبين من تبين مقولات المرشحين والتعرف على أهليّاتهم. ثم من هنا ترتبط المسألة بدرجة استقامة المجتمع بحيث يراعي في عملية الانتخاب الدستور الأساسي في العقد الاجتماعي التأسيسي. هكذا كانت الحالة في عهد الخلافة الراشدة، خاصة خلافة الأول، فقد كان عقداً بيناً في الاجتماع التأسيسي. أما بعد الخلافة الراشدة فقد ظل العهد رسماً فارغاً من المضمون. لقد كانت البيعة السنونة في الإسلام اقتراعاً مشهوداً على الملأ على سنة البيعة للرسول (ص).

إن الحكم بفوز المرشح هو عقد بينه وبين غالب الجمهور، وإن كان المعاهد الذي يبرز هو القريع فقط. من هنا يتجلى أن الإمارة أساسها الجماعة أو الجمهور، وبالتالي فإن لهذه الأخيرة الحق في مراقبة وتقويم الإمارة، ولها ذلك بعدة طرق، منها الدستور الذي كان وفق إرادة الجمهور واختياره، ومن ذلك تحديد أجل للإمارة وإمكانية عزل الحاكم حتى قبل انتهاء الأجل. وتحديد الأجل قد يكون نصاً في العهد الدستوري التأسيسي لكل نظام، بل إن حكم الرسول (ص) ذاته كان له أجل مقدر في المدينة، ويرى المؤلف قياس أجل الإمارة على الدين، والأحسن أن لا يتجاوز الولاية عشر سنوات اقتداءً بفترة حكم النبي (ص).

## □ سلطان الإمارة وشعبها

### التنظيمية:

من المسائل التي تناولها المؤلف أيضاً، سلطان الإمارة وشعبها التنظيمية، إذ يعتبر أن من مهام السلطة الأميرية الفصل بين الأفراد بميزان العدل أو كفهم عن بعضهم البعض. كل ذلك يقع حينما تضمن مشاعر الموالاتة. الإسلام يأتي لينهي أو يكمل عمل المجتمع، فالأفراد بوازعهم الديني يتعاونون ويتكافلون ويتناصرون ولا يعتدي أحد على آخر، فالمجتمع هو أصل الإصلاح وتمامه يكون بالسلطان، لذلك فإن شعب ووظائف سلطان الإمارة أكثر كثافة من الأنظمة التشريعية. إن من جملة تكاليف الإمارة وشعبها الأمن العام، وهو محدد بواسطة الدستور الذي يحدد الحرمات والحريات. أما المنفذ على أرض الواقع فهي الإمارة التي تحيله إلى شعبية مختصة. لقد قام المسلمون في البداية بهذه المهمة

أساسي وأصلي لتولي الإمارة، يقول ص ٢٨٤: «لقد غلب على الفقه التقليدي عند أهل السنة تحت وطأة الواقع الغالب لولاية قريش منذ الخلافة الراشدة ثم ما تلاها بغير إحسان قروناً اتخذوا من الأحاديث المروية لديهم كأنها أحكام يعززها إجماع الصحابة، حجة خالدة... ودليلاً على شرعية القرشية في الأهلية لولاية الخلافة...».

ثاني تلك المعايير الذكورة، وهو معيار يرفضه المؤلف، ويعتبر أن هذا الحكم ليس حكماً خالداً، كما يتعامل معه العديد من الفقهاء. ويعتبر أنه على مستوى أصول الدين وتكاليفه الأساسية فإن الذكر والأنثى سواء. وهما في إطار السياسة في شركة موالاتة وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١). أما ما ورد على لسان الرسول (ص) «لا يصلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، فإن الثقافة التقليدية فهمته على أساس التعليل، ولكنه في الحقيقة كان وصفاً لواقع معين، أي أن الفرس في تلك الفترة لن ينصلح حالهم وهو كائن سواء ولوا أمرهم امرأة أم رجلاً.

لقد كان المجتمع الجاهلي بحسب الكاتب لا يرتضي تولية امرأة، ولقد بقي ذلك مؤثراً في العقلية العربية، حتى أن محاولة عائشة في معركة الجمل - وهي سنة في نظره - تم رفضها من طرف الفقهاء وحرفوها إلى أمور أخرى.

في الأخير يمكن القول أنه يوجد نوعان من معايير الأهلية - حسب المؤلف - معايير حكمية سقوط إحداها يؤدي إلى سقوط المترشح لأي منصب من مناصب السلطة، كالعقل مثلاً. وتوجد معايير أخرى تفاضلية تطرح أمام الجمهور ليختار بين المترشحين، والتفاضل أساساً يكون حسب تقديم المناهج والبرامج الموعودة، وبالتالي يكون الرأي المعروض هو الأساس في العلاقة بين الجمهور والمترشح، وعلى الجمهور أن يختار أي تلك المناهج أكثر توافقاً مع إرادته، وأيضاً عليه أن يختار الأفراد الصادقين القادرين على تنفيذها، هذا ما يسميه المؤلف العهد أو عهد الولاية بين أصل السلطة وهو الجمهور وبين المفوضين ممثلي الشعب. فإذا كان الأصل يؤمن بالشريعة فعليه أن ينظر أي هذه المضامين أكثر توافقاً

من الشريعة متّجه نحو المستقبل لكي تنظم منظور الحياة ليأتي وفقاً للخطة المشروعة. هذا النوع من الأحكام يختلف عن أحكام القضاء، فهي لا تدبر واقعات الحياة المنظورة مستقبلاً، بل هي تقوم على تشريع حكم منسب على حادثات ماضية واقعة، وتنزل على مخاطب بعينه. فالقرآن كتاب حاكم، وهو شريعة من الله نحو الواقع، ومنه تنزل الأحكام من أولي الأمر تشريعاً وصولاً إلى أن يقع عند الدرجة الدنيا حكم حاكم قاض في عين الواقعة. أما هدي الدين في القضاء فهو لا يُقوّم إلزامية أحكام القضاء التي تصدرها أنظومات القضاء فقط، وإنما المجتمع المؤمن يتخذ تدابير من التقوى يستغنى بها عن القضاء قدر الإمكان، وذلك بنشر العلم والاجتهاد بمعايير العدل، وترسيخ القيم في النفوس. إن الإسلام يؤسس علاقات الناس على مشاعر التساوي أصلاً والإخاء إسلاماً. في مستوى آخر يفرض هدي الإسلام تنظيم العلاقات وتوثيقها بالمعاهدات والمعاهدات، وأن يفي كل بوعده متذكراً عقاب الآخرة، ثم توثيق تلك المعاهدات بالشهود وغير ذلك من التدابير. أما هدي الدين للقضاة فهو بحثهم على القسط وتبين الواقع، وتنزيل موازين الحق عدلاً، وغير ذلك من الشروط.

تبقى المسألة الأهم في القضاء وهي الاستقلال، أي أن يكون مستقلاً عن الأنظمة التشريعية والأنظمة الأميرية. سلطان القضاء مُتأت من الأصول العليا من الجمهور خاصة إذا كان الخصام والطعن حول شرعية التشريعات الأميرية والتشريعية، ولذلك لا بد من توفر الحصانة للقضاة خاصة من السلطان.

وهذا ما تشهد عليه سيرة المسلمين الأوائل، سواء كان في عهد الرسول (ص)، أو في عهد الخلافة الراشدة، أما بعد ذلك فلم يعد الفقهاء يتولون القضاء في الأمور السياسية إلا قليلاً، أما الغرب فلقد كان القضاء مستنداً في أوروبا إلى الأعراف، وبظهور الرأسمالية غشيت المادية هذا المجال، فأصبح لا يقترب من القضاء خصم إلا قادراً ذا مال.

أما هدي الإسلام فإنه يقتضي أن يكون القضاء الذي ينزل الأحكام العليا على القضايا بالحق غالباً ماضياً حكمه على الجميع، لا تتحصن منه أنظمة أميرية ولا أنظمة

عضواً، ولكن منذ العهد الراشد قام نظام للشرطة، ثم قام نظام للاحتساب، كذلك نظام للاستخبارات دون هتك للحرمات، لأن ذلك مخالف لهدي الإسلام، لذلك لا بد من أن يراقب هذا النظام بواسطة الرأي العام، ويكون مضبوطاً بالقضاء.

من شعب الإمارة شعبة العدل، ومهمتها إقرار العدل في المجتمع المؤمن القوام بالقسط. أما التشريع فيجب أن يكون صادراً من الإيمان بشرع الله، وتقوم أنظمة العدل - لتنظيم هذا القطاع - بتحضير مقترحات التشريع بين يدي أنظمة الشورى، ثم إن شعبة العدل في الإمارة هي التي تمد التشريع والقضاء لكل أسباب التدبير والخدمة... الشعبة الثالثة التي يمكن ذكرها هي الصحة، يعتبر المؤلف أن هذا الجانب لا بد أن يُعبر عن مبادرة من خصوص المجتمع الإسلامي، وفي حالة لم تتم استجابة المجتمع ولم تتوافر منظوماته، فإن للسلطان دوراً في القيام بالتكليف، أما الواجب عليه، فهو مراقبة الأمراض المعدية مثلاً، لأنه يستدعي سياسة عامة تحصر أسباب الخطر. من الشعب - أيضاً - شعبة العلم، ذلك أن نشر العلم هو من أهم الأمور في المجتمع، فلقد كان رسول الله (ص) يقوم بذلك، ولكن ما يؤكد عليه هدي الإسلام هو أن يبقى العلم والتعليم حزين. السلطان بين المسلمين منذ العهد الأول لم يسهم في تكاليف العلم إلا قليلاً، ولكن إذا انحسر العلم في المجتمع فعلى السلطان أن يقوم بدوره، وليس له أن يقيد منحه العلم.

## □ سلطة العدالة وقضاء

### الخصومات:

ينطلق المؤلف كما جرت عادته من الأصول والقضايا العامة، فيعتبر أن أساس العلاقات بين البشر هو المساواة والسلام، ولكن توجد مفارقة أن الحياة من جهة محدودة، ومن جهة أخرى النفوس مطلقة الهوى لذلك يتحقق التعدي على الآخرين.

الشريعة في المقابل تعلم وتصلح السيرة، تذكر العواقب في الغيب من الظلم والخيانة والتعدي، ثم توصي بالشورى وتقوي هديها في النفوس والمجتمع. أما في إطار السلطان فتقوم الأنظمة بوضع الأحكام العامة بهدى

الإيقاع. توكل الرقابة العامة إلى مجموعة من المؤهلين في علم الإدارة، وبالتالي فإن فن الإدارة علم يجب التدريب عليه وتعلمه، لكن ذلك لا يكفي في رأي المؤلف.

### □ تفاصيل السلطات وتكاملها

#### وتضابطها:

من المسائل المهمة مسألة تفاصيل السلطات وتكاملها وتضابطها، فهو يعتبر في البداية أن السلطان جسم واحد له عضى متفصلة، العضة الأقرب للأساس - أي قاعدة الرعية - هي الأنظمة التي تشرع الأحكام، الإمارة هي السلطة التي تأتي بعد ذلك، وهي التي تفصل الأحكام التشريعية وتنزلها وأمر نافذة في الواقع، هذه الأنظمة لم تغب في أي وقت من تاريخ البشرية. السلطة الثالثة هي سلطة القضاء، وهي سلطة مباينة للسلطة التشريعية والإمارة، ويتمثل هدي الإسلام في الانفصال التام بين هذه السلطات، ومن الأحسن اعتزال القضاة مواقع الاختلاف السياسية. وليس الاستشهاد بالرسول (ص) في جمعه السلطات الثلاثة دليلاً على الاتصال بينها، لأنه كان يمثل المثال في كيفية عمل هذه السلطات، وكذلك فإنه كان محكوماً بالوحي، أما بعد وفاة الرسول فلا يوجد وحي يعصم أحداً من الأخطاء في المجالات الثلاث، ولا يحق لأي جهة أن تجمع السلطات الثلاث أو تتحكم فيها. ثم إن الرسول (ص) كان يمايز بين الوحي الذي يبلغه نصاً ملفوظاً أو حكماً أو هدياً وبين الشأن الاجتهادي الذي شاور فيه صحبه، ولكن الفصل بين السلطات لا يعني عدم تكاملها وتضابطها. إن الضابط للسلطات هو المجتمع الذي من الأحسن أن يكون مؤمناً، لأنه بذلك يكون منضبطاً بنفسه وقادراً على ضبط السلطات، وذلك من خلال منظومة القيم المعتملة في النفوس، والتي هي الضابط الوحيد الذي يعلو الرعية.

### □ التقبُّص المركزي والتبسط

#### اللامركزي:

عالج المؤلف مسألة اقتسام السلطة بين المركز والأقاليم منطلقاً من ذلك في اعتبار أن الأقدار هي التي تؤدي إلى تنظيم المجتمعات في الأرض دولا في حوزات معينة. داخل هذه

تشريعية، ولذلك لا بد أن يرجع اختيار القضاة لا للأنظمة الأميرية ولا للأنظمة التشريعية، وإنما يمكن ذلك بإحراز توفر المشرحين على شروط تأهيلية صارمة ثم يعرضون على الجمهور فينتخب القضاء الأعلى منصباً.

### □ أنظمة المحاسبة:

إلى جانب القضاء لا بد من وجود أنظمة للمحاسبة والمراجعة العامة، مثل مراقبة المال العام الذي يجب أن لا تتولاه الإمارة، لأن الإمارة تقبض تلك الأموال بغير جهد كاسب، فقد لا تقدرها قدرها المحسوب، ولا يمكن للعامة أن تتبين مصارفها، لأنها كثيرة وجلييلة. لقد كان رسول الله (ص) في المدينة يبيّن حساب نفقاته، وكذلك السياسة الرشيدة للمال العام كانت وفقاً لتقوى الخليفة الراشد، ثم بعد ذلك لم يتطور في الإسلام نظام المراقبة والمحاسبة. أما في الغرب فكما تطورت الضغوط على السلطة العامة تطوّرت الضغوط لمراقبة المال العام، وتطوّرت بالتالي فنون حساب المال، وخضعت إمارة الحكم لمراجعة حساب خزائنها المالية موارد ومصارف.

هدي الإسلام في المقابل يقوم على أساس تولي بعض أنظمة السلطة رقابة المال العام، ومراجعة حساباته، وأن تكون أنظمة المراجعة مستقلة عن إمارة الحكم، وكل من كان في سلطة فرداً أو مؤسسة يلزم أن تقوم عليه ولاية مراجعة مستقلة تحاسبه.

إن الفرق بين هذا الهدي وما عند الغرب أن هدي الدين يعلم الناس أن يوالوا مراجعة كسب أنفسهم وميزان حساباتهم حسنات وسيئات بشكل دائم، على خلاف الحسابات التي تتم عرضاً عند الأزمة المالية.

بعد ذلك يتم رفع بيان المحاسبة من طرف ولي المراجعة إلى الأنظمة التشريعية لتتخذ العبرة والحلول، ثم بعد ذلك يُعرض على الجمهور. هذه المراقبة كما تكون في المال تكون في الإدارة ذلك أن كل أنظمة السلطة الأساسية والشرعية لها مدد من العاملين الإداريين. وهدي المؤمنین الذين اجتهدوا وعرفوا العمل الصالح أن يتقنوا عملهم فيحسنوا إيقاعه، وإذا كان العمل في السلطات يقوم على اختلاف المذاهب والتوجهات والتيارات فإن الإدارة ليست كذلك، فهناك إجماع على حسن

خلاصة هدي الإسلام أن السلطان يقوم إجماعاً بالشورى لتوحيد الأفراد والجماعات، ولذلك لا بد أن تقام هذه الشورى داخل تلك الأقاليم والجماعات، وأن تتركز في محور واحد هو المركز، كذلك الأمر على مستوى الملل الدينية فإن الدين يذكر الناس بأن الإله رب واحد وإن كانوا من أهل الرسالات فإنهم يرجعون إلى أصل واحد، وهم سائرون إلى مصير واحد، أما الاختلاف فهو لتحري الحق.

ولذلك لا بد من حرية العبادة وحرية الطوائف الدينية في معابدها ومراسمها. لقد كان هدي الإسلام خيراً مما هو معروف في الغرب اليوم، فهو يترك الناس أحراراً في عقود الحياة التي تخصهم - مثل الزواج - يضبطنونها بأحكام ملتهم. هدي الإسلام يظهر أيضاً في حالة التوترات التي تزلزل مناط الوحدة في مجتمع ما. ذلك أنه يرى أن لا يستيئس المؤمنون فور بُدوها، بل أن يصابروا في سبيل المعالجة والمصالحة، وفي حالة العجز لا يجوز لفرط الحرص تمتين ذات البين كرهاً وعنوة على الجانبين للخروج.

خلاصة ذلك أنه إذا اتجه إقليم نحو الخروج فعلى المؤمنين أن يتقوا شهوة التنطع المركزية، فأولا عليهم بذل الجهد في المصالحة، ثم يقول ص ٤٧٢: «فإذا نفذ الرجاء وتعذر وصل الإيرادات فعندئذ ينبغي أن يفتح البوح للفصال».

#### □ الدولة الوطنية ووحدة الأمة:

إذ اعتبر أن المؤمنين متصلين ببعضهم اتصالاً وثيقاً بواسطة نفوسهم المؤمنة، وأن الفرد يندفع إلى الجماعة بشكل فطري توحيداً للرب الأعلى ولأصل النسب الأدمي. هذا التجمع من أهم شروطه أنه يقع بشكل طوعي، ثم يحاول المؤمنون بعد ذلك بفعل هدي دينهم أن يزكوا حياتهم العامة كما زكوا أفراداً. والتي تتمثل في إقامة السلطان على أساس الإجماع.

لقد تأسست الدولة الإسلامية بعد الهجرة معاهدة مع أهل المدينة، ولأن أمة الإسلام أمة منفتحة ضمت سكانها من اليهود وظلت منفتحة على المهاجرين إليها والداخلين فيها من النصارى من الجنوب...

المجتمعات قد تفترق الولاءات وتختلف، وقد تتحول إلى نزاعات. من جهة ثانية قيمومة السلطان وديمومته ووحده وقف على صدق الولاء والطاعة له. وحتى لا يكون الوطن الواحد ظاهرياً موحداً وممزقاً داخلياً فيجب أن يرتب الوطن أقاليم منتسجة لا تتفتق. هدي الدين هو الشركة الحرة، لا احتكار السلطة أو المال أو الثروة. وعلى السلطان أن يحترم خصوصية كل مذهب لمجموعة ما وأرائهم. كذلك الشأن بالنسبة لاختلاف الملل، فالله سبحانه وتعالى لم يكره عباده على عبادته، وإنما ألقى لهم بينات من الأمر، وفي سيرة المسلمين الأولى عبرة لذلك، فقد كان مجتمع المدينة مجتمعاً متنوعاً قبائل وطوائف مختلفة. ولكن الرسول (ص) بسط السلطة المركزية، بالصحيفة، طوعاً، فلكل فرقة نصيب من حكم أنفسهم إلا ما كان مشتركاً بينهم فيعود إلى الإمارة العامة، ولكن اليهود تباعدوا عن مركز السلطان والموالاتة وتم إجلاؤهم نتيجة حياتهم.

وامتدت أمة الإسلام بعد ذلك وتشعبت أمماً وشعوباً، ولم يواكب ذلك تطوّر على مستوى التنظيم وتوزيع عادل على مستوى السلطة، وأصبحت الخلافة فيما بعد مجرد رمز، ضعيفة السلطة في المركز وأكثر ضعفاً على الأطراف، مما أدى إلى انفراط الخلافة، فانصرفت كل جهة إلى همومها ومشاكلها. وتعصب قوميات العالم الإسلامي المعاصر ليس أفضل حالاً، فقد تضاعفت حدة النزاعات الطائفية والقومية خاصة بعد استقلال الدول بعد طول استعمار، وتحوّلت إلى أقطار متنازعة في معظم الأحيان بفعل الموازنات بين القوى الإمبريالية التي تفرض معاهدات ومساومات على المصالح. أمّا على مستوى الدين فقد كان الولاء الملى المتعصب هو العامل الرئيسي في تمزيق الأوطان، لذلك فإنه في الغرب لم يعد الحكم يبني على الدين، ولم يعد للولاء الملى شأن كبير في الأحكام النازلة على المواطنين، ولكن مع ذلك بقيت رواسب ترتبط بالإرادات، ففي إيرلندا الشمالية ذات الأغلبية البروتستانتية يتم قمع الكاثوليك، كما مر اليهود في أوروبا بفترات من الاضطهاد... عند المسلمين لم يحصل ذلك، حسب المؤلف، فحين يصدق الإيمان يظهر تعبيره في معاملات الحياة عدلاً وقسطاً بين الملل.

سلطان مشتركة لها وقع سلطة مباشرة على المواطنين بشكل مباشر، هذه السلطة تكون في البداية محدودة، ثم بعد ذلك يتسع مداها إذا اطمأن الجميع إلى تطور المسلك نحو التوحيد.

### □ علاقات السلطان والمجتمع العالمية:

حيث يرى المؤلف بأن هدي الإسلام أن يفتح سلطان الدولة نحو الخارج، بل لا بد من التعارف والتواصل والتثاقف وبناء المواثيق والعهود...

لقد كانت دولة المسلمين في المدينة نموذجاً، فكانت كلمتها لسلطين الدول والقوى حولها أن يبسط السلام بينهم، أما ما حدث من غزو، خاصة لإمبراطوريتي الروم والفرس، فإنه لما شعرت هذه الدول بقوة الإسلام وخطره على نفوذها في مستعمراتها حاولت القضاء عليه منذ البداية، فأصبحت تلك الأرض حكماً واقعاً دار حرب لدى المسلمين، فارتدوا عليها بدفوع الجهاد الغازية.

هدي الإسلام في العلاقات الدولية المعاصرة أن الشعوب لها مداها الحر من الحركة بين الأقطار، وخاصة المسلمين الذين يحملون دعوة الإسلام. والقبول بالتنظيم الدولي الجامع اليوم للعالم، وأن يسعى كل سلطان مسلم إلى إصلاح هذه الأنظمة الدولية وترشيد تأسيسها على قيم الحرية والمساواة والشورى والإجماع.

في عهد الخلافة الراشدة والعصر الأموي والعصر العباسي الأول امتدت الخلافة على أرض واسعة وضمت في إطارها أقواماً تكاثروا تضاعفاً. لكن كان السلطان يسودهم. أما أحكام الشريعة فهي كانت تسود أيضاً لا بقوة التبطش، وإنما بالإيمان والعرف. ولكن مع التطور السريع والهائل الذي شهدته الساحة الإسلامية لم يرافق ذلك تطور على مستوى التزكي بمبادئ الإسلام واتخاذ الشورى كأساس للتعاقد، وفي الأخير انهارت الخلافة وتشتت المسلمون إلى دويلات لا يربطهم بالإسلام إلا هوية فارغة. وعلى هذا الأساس فإن هدي الدين كما يراه المؤلف لجمع الأمة المتفرقة هو:

أولاً: القبول بالواقع القطري الموجود مؤقتاً وتحسينه لينهضوا بعد ذلك مجدداً نحو المثال، وذلك بأن تبني الأقطار على الأصول السابق ذكرها، فيجب أن يبنى السلطان على أساس التعاقد الطوعي، ثم القيام بالإصلاحات المطلوبة من تنظيم تعاطي السلطة وتقسيمها وغير ذلك... وعلى هذا الأساس تتحسن العلاقات بين الأقطار.

ثانياً: لا بد من السعي إلى استبدال الوعي القطري الضيق بالوعي بالهوية الدينية التي يتوالى بها المسلمون. أولى خطى الوحدة بين قطرين هي خفض وقع الأحكام التي تفصل بين قطرين.

بعد ذلك لتجاوز محدودية القطرية إلى الفضاء الإسلامي الأوسع لا بد من إقامة أنظمة



## نشأة العراق الحديث

للكاتب الأمريكي هنري فوستر

**يحتوي** الكتاب على مقدمة قصيرة للمترجم، ومقدمة للمؤلف، وثلاثة عشر فصلاً وملاحق خمسة ويقع الكتاب في ٦١٦

إن وضع كتاب موسع عن هذا الموضوع كان يثير الإغراء، ذلك لأن الدراسات المقتضبة التي نشرت قبلاً لم تكن كاملة، وهذا الكتاب مساهمة تفي بالحاجة.

### □ الفصل الأول: الأساس

#### التاريخي

في اليوم الثالث من شهر تشرين الأول سنة ١٩٣٢م تحرر العراق من نظام الوصاية الذي فرضته عليه عصبة الأمم، ليصبح دولة مستقلة على أساس نهج الديمقراطية الغربية.

وقد برزت كلمة (العراق) التي طُبقت حديثاً في الاستعمال من لب التشكيل والتأليف الذي أعقب الحرب. الاسم والموقع:

يقول المؤلف بأن العراق، يعني (بلاد الرافدين) أي دجلة والفرات، وأن (العراق) كلمة عربية دخلت في الاستعمال بعد الفتح العربي في القرن السابع الميلادي، وقد أطلقت في ذلك الوقت على جزء من الوادي الذي عرف لدى القدماء باسم (بابل) أو (كلديا)، والاسم القديم لبلاد (كلديا) هو (عراق العرب)، وهو الوادي الذي يمتد من مصب نهر العظيم على دجلة إلى الرمادي على نهر الفرات، أي عند الدرجة ٣٤ من خط العرض حتى الخليج العربي، ومن الصحراء السورية حتى الجبال الإيرانية.

وفي الصراع الأخير بين البريطانيين والأتراك حول الموصل بذل البريطانيون بعض الجهود لكي يبرهنوا على أن كلمة

صفحة من الحجم المتوسط، وقد نُشر الكتاب سنة ١٩٣٥م كما يعلن المترجم في مقدمته، أي بعد أن حصل العراق على استقلاله رسمياً سنة ١٩٣٢م، وقبوله عضواً في عصبة الأمم بعد أن تخلص من أدران الانتداب وأصبح أهلاً للاستقلال.

ويثني المترجم على الكتاب ومؤلفه، لأن الكتاب يعالج موضوع نشأة العراق الحديث وتكوين الحكم الوطني في أعقاب الحرب العالمية الأولى. أما مؤلف الكتاب فهو أمريكي من جامعة أوكلاهاما، وقد نظر إلى مستقبل العراق وتطوره الحديث - ولاسيما في الميدان الاقتصادي - نظرات عميقة وجديدة وجريئة معاً، فالمؤلف معجب بالعراق، ويعتبره قلب الشرق الأوسط ومصدر الحضارة في العالم وأساسها القوي، كما أنه يدافع عن الحضارة العربية الإسلامية التي أغنت الفكر الإنساني، ومهدت لعصر النهضة في الغرب.

ويقول المؤلف في مقدمته بأن الأفكار الأساسية لمادة الكتاب تتألف من ميثاق عصبة الأمم ومن الانتداب والوصاية والحماية ووقت انتهائها بصفة تامة.

فإن ظهور حكومة ديمقراطية بين العرب لا بد لها أن تلتفت الانتباه، وبصفة مباشرة لدى العالم السياسي حين نأخذ بنظر الاعتبار الدور التاريخي للعراق باعتباره مصدراً من مصادر الأصول الاجتماعية، ومركزاً استراتيجياً للصراع الإمبريالي على السلطة، وضحية من ضحايا قرون الاضطهاد والاستغلال.

بلاد الرافدين تتقاذفها أيدي روما تارة، وأيدي الساسانيين تارة أخرى.

### □ عربي وعراقي:

ويستمر المؤلف في الفصل الثاني في البحث حول الأصول التاريخية للعرب الساميين، وهم أبناء الجزيرة العربية، وهم ينتمون إلى ذات المجموعة العرقية الكبرى التي ينتمي إليها البابليون والآشوريون والفينيقيون، فمن هذا الخزان - أي الجزيرة العربية - خرج العرب إلى العراق وبلاد الشام وشمال أفريقيا.

### □ ظهور الإسلام وفتوحاته:

يستعرض المؤلف ظهور شخصية النبي محمد (ص) وبداية دعوته إلى الدين الجديد (الإسلام)، وانتشاره في الجزيرة العربية على يد رجال أشداء آمنوا بالله وبتعاليم الإسلام، فأخذوا يفتحون البلدان والممالك، وبعد وفاة النبي (ص) جاء الخلفاء الراشدون، فالدولة الأموية، فالإمبراطورية العباسية التي وطدت مكانتها سنة ٧٥٠م، حيث بلغ العراق درجة من العظمة والمجد لم ير العالم لها مثيلاً.

ثم تناول عظمة بغداد أيام العباسيين، وتركيزها في الدفاع عن الحدود، وفي توطيد الفتوحات، وتطوير المدنية، وانتشار الثقافة، والتقدم العلمي، وازدهار التجارة بين البلدان، والاهتمام الفائق بالزراعة.

إلى جانب هذا الرخاء لهذه الحضارة التي قامت في بغداد كانت هناك نقاط ضعف تدب في حضارة بغداد، ومرت فترة من التدهور والانحطاط، فأخذ (هولاكو) حفيد (جنكيز خان) في سنة ١٢٥٨م باحتلال بغداد، وسقطت الدولة العباسية، ودمرت مدن العراق، ووسائل الري بما فيه، فقد استحالت بلاد الرافدين إلى مستنقعات وأراضي صحراوية، فتحول سكانها إلى بدو، ومن سكنة الأهوار.

لكن نشاهد اليوم يقظة وطنية شاملة بين شعب العراق، لأن ماضيهم يحفزهم للتقدم والتطور.

لقد مضى عصر الأتراك - الموصوف بعصر التخلف - إلى غير رجعة، وأصبحت بريطانيا تمارس تجربة استعمارية مع شعوب متأخرة منها شعب العراق.

(العراق) تشمل ذلك الجزء من البلاد التي يجري النهران فيها.

ويطلق كلمة (العراق) على ذلك الجزء من غربي آسيا، والذي كان يشمل الولايات التركية السابقة، وهي البصرة، بغداد، الموصل.

### □ تاريخ العراق القديم

عند التقاء نهري دجلة والفرات ليؤلفا معاً (شط العرب) تقع مدينة القرنة، والتي تقول التقاليد عنها بأنها مهد العنصر البشري. فقد قيل بأن آدم وحواء كانا يتنزهان هنا، وهنا نمت الثمرة المحرمة، فيعتبر (العراق) من أشهر الدول التي كانت مشتهرة بالأصول البشرية، وبوتقة حضارية أصيلة للعصور التاريخية السالفة، ومن أغرب المواطنين البشرية إذ إنه في صحراء مهملة وجبال جرداء، لكنه مع ذلك وافر المياه فأنض الإنتاج، مما يجعل موقعه طريقاً عالمياً وملتقى لطرق العالم كله، وقد كانت هذه القطعة من الأرض - أي العراق - تبدو بالنسبة إلى البشرية الجائعة خلال العصور ككنز ثمين تحاول السيطرة عليه.

إن أرض العراق أرض مقدسة، فعبر نهر الفرات تقع (أور الكلدان) التي جلب منها (يهوا) إبراهيم الأب الصادق، وقد اتخذ هذا الزعيم المشهور - أي إبراهيم - سبيله من هناك عبر الصحراء إلى أرض (كنعان) - أي فلسطين - حيث سكن مدينة الخليل.

وفي بلاد النهرين ظهرت الفلسفات المتناقضة عن (هابيل) و (قاييل)، وقد حصل كثير من الاصطدام بين الإمبراطوريات في هذه القطعة الخصبة من أرض العراق.

وقد انتشرت المدنية خلال قرون من عهد السومريين سنة أربعة آلاف قبل الميلاد حتى عصر العباسيين، فكانت عهود الأكديين والبابليين والآشوريين ومن جاء بعدهم من الساسانيين، فقد ارتبطت مراكز الحضارة والعواصم بأسماء عظيمة، من أمثال سرجون الأكدي، وحمورابي، وسنحاريب، ونبو خدنصر، وهارون الرشيد.

ولقد اجتاحت الأسكندر المقدوني بلاد الرافدين وتوفي سنة ٣٣٣ ق. م في مدينة بابل بالعراق، وغزت روما بلاد الرافدين لكن بقي السلوقيون يسيطرون على بلاد الرافدين إلى أن تغلب عليهم الفارسيون، وهكذا بقيت

حول نظام الانتداب الذي سبق أن تم إقراره من قبل عصبة الأمم لم يزل هذا التوتر، وقد روحية التوسع الاستعماري بدت واضحة في هذا المؤتمر.

في ذلك الوقت كانت الدبلوماسية الأمريكية ما تزال (مخبأة)، غير أنها الآن ظهرت أكثر عالمية ولوذعية في نظرتها إلى المصالح البشرية، من خلال آراء الرئيس الأمريكي ولسن القائلة بـ (رضا الحكوميين)، في ظرف أصبح فيه النفوذ الغربي يسيطر على مصالح الشرقيين الأدنى والأوسط ومصائرهما.

### □ السيطرة الغربية والثورة الشرقية:

وفي الفصل الرابع يسترسل المؤلف فيقول: لقد وطد البريطانيون علاقاتهم الدبلوماسية مع الدول المحلية للخليج العربي قبل أن ينزلوا قواتهم في شهر تشرين الأول سنة 1914م، حيث أصدر المقيم السياسي البريطاني بياناً موجهاً إلى حكام العرب في منطقة الخليج وإلى رعاياهم يوضح فيه بأن تركيا قد دخلت الحرب بتحريض من ألمانيا لكي تحطم نفسها، وأنه بدأ مستحيلاً وجود أي أمل في الحفاظ على الإمبراطورية العثمانية.

ولقد أذاع السير برسي كوكس الذي جاء مع الجيوش من الهند بصفة ضابط سياسي رئيس، أنه ليس لدى الحكومة البريطانية أي نزاع مع السكان العرب، ما داموا سيطلون في موقف ودي، فلا يؤون القوات التركية أو يحملون السلاح معها، وإنه لا يوجد ما يخشون منه، كما أن أموالهم لن تمس بأذى.

ورغم هذا النداء فإن رجال الدين في النجف وكربلاء بذلوا كل ما بوسعهم لإثارة المقاومة بوجه الإنكليز، وكانت قبائل دجلة والفرات التي أثرت بعامل الأمل في إصابة الغنائم دون إراقة الدماء أكثر من توقعها الثواب في اليوم الآخر قد تجمعت على شواطئ الأنهار لمقاومة القوات البريطانية.

وفي اليوم الرابع والعشرين من شهر تشرين الثاني عام 1914م أذاع السير برسي كوكس بأن الإدارة التركية قد زالت من الوجود كلية، وإن العلم البريطاني يرفرف الآن على المنطقة، ونتيجة لذلك سوف تتوفر الحرية والشؤون الدينية والدينية على حد سواء، وأن كل ما

### □ الاتجاه الأوروبي والنجدة

#### الأمريكية

يستعرض المؤلف في الفصل الثالث إنشاء نظام الانتداب في العراق من قبل عصبة الأمم، إذ إن ظهور الدول القومية الأوروبية جعلها تتنافس فيما بينها، فوجهت مصالحها نحو الشرقيين الأدنى والأوسط، وهنا يكمن السبب عميق الغور لنشوب الحرب العالمية الأولى، فعن الارتباك الذي أصاب القوى التي اشتركت في تلك الحرب، ومحاولات صنع السلام التي حدثت فيما بعد - برز مشروع بسط الحماية البريطانية على العراق.

إن صفوف الحلفاء بعد أن اندحر العدو كانت أبعد ما تكون عن الانسجام، فالواقع أن الصراع بين فرنسا وإنكلترا كان مستمراً منذ أمد بعيد، وأن معاهدة سايكس - بيكو كانت تتطلع إلى أمرين - كما أشار المسيو بيشو المتحدث باسم فرنسا في المؤتمر السري - الأول: إنشاء دولة عربية أو اتحاد دول، وانفصال العرب عن تركيا. الثاني: اتخاذ قرار بشأن ادعاءات كل من فرنسا وبريطانيا.

ومنذ ذلك الوقت حصلت مراسلات مطولة بين فرنسا وبريطانيا حول كثير من الأمور، وأشار المسيو بيشو إلى الاحتكاك والانقسام الذي تطور في سوريا، وكان سببه الحقيقي وجود قوات إنكليزية هناك، في حين أن فرنسا لم ترسل سوى القليل من هذه القوات.

ولغرض تنفيذ هذه النوايا فإن الحكومتين الفرنسية والإنكليزية قد اتفقتا على التشجيع والمساعدة لإنشاء حكومتين وإدارتين في سوريا والعراق، ثم تحدث المسيو بيشو عن المصالح الفرنسية في سوريا، وخسارة فرنسا للموصل وتنازلها عنها إلى بريطانيا.

لقد احتفظت الإمبراطورية البريطانية والهند لهما بقوات تتراوح بين تسعمائة ألف ومليون رجل في تركيا والقفقاس، وقد بلغت الإصابات مائة وخمسة وعشرين ألف إصابة، وكلفت الحملة مئات الملايين من الباونات. وكان لويد جورج - رئيس وزراء بريطانيا - بذل أقصى جهده لكي يتعاون رجال الحكومة الفرنسية معه، وسوف يساعدهم ذلك على احتلال سوريا.

كان هناك توتر شديد بين بريطانيا وفرنسا في المؤتمر السري الذي عقد سنة 1916م،

بيكو) مفوض فرنسا في أراضي فلسطين وسوريا، وأن يقوم بتنظيم الأراضي لكي يضمن لفرنسا وضعاً مساوياً لوضع انكلترا في كل العلاقات مع سكان البلاد، وأن تؤكد هذه التعليمات على التوجه إلى العرب بالحرية فتقول: «إن ما نفعله هو أننا نحرر الشعوب التي خضعت طويلاً للأتراك».

وقد توسعت الإدارة المدنية في العراق من قبل البريطانيين، وكان للخدمات التي قدمها السير برسي كوكس تأثير كبير، فقد كان لهذا الرجل باعتباره مسؤولاً عن النظام السياسي الجديد في العراق تجربة طويلة وشهرة في الخدمة في الخليج العربي، وإذ رفع إلى منصب (المدوب المدني) فله الحق بتعديل القوانين وتقديم الإصلاحات.

أما بالنسبة إلى ولاية البصرة فإنها كانت تدار كمنطقة مستقلة، وكانت تضم البصرة والعمارة والناصرية والكويت.

أما ولاية الموصل فقد افترض بأن تعطى إلى فرنسا وفقاً لاتفاق سايكس بيكو، ولكن قبل أن يعقد مؤتمر الصلح تم الاتفاق أن تعطى الموصل إلى بريطانيا.

#### □ تطلع العراقيين إلى الحرية:

ويستمر المؤلف في توصيف موقف سكان العراق من الاحتلال البريطاني فيقول: تنبأنا (غرتروود بل) بأن سكان العراق كانوا قبل الهدنة قد تقبلوا حقيقة الاحتلال البريطاني، وأذعنوا إلى مطامح الإدارة البريطانية، غير أن أقساماً من السكان قد تجاوزت حد الإذعان، لقد كانت تتطلع إلى المستقبل الذي تغدو فيه قادرة على ممارسة التجارة والزراعة في ظل الأمن الذي يشيع فيه الريح مع وجود سلطة مركزية قادرة على حفظ الأمن والنظام.

أما بالنسبة إلى العراقيين ففي بغداد تطورت المطامح السياسية تطوراً فاق أي مكان آخر من العراق. ففي غضون أسبوع من نشر البيان الفرنسي الإنكليزي كانت فكرة اختيار أمير عربي قد تمت مناقشتها في كل مكان، ونالت في الأوساط الإسلامية مصادقة جماعية. غير أنه لم تكن هناك فكرة محددة عن الشخص الذي سيتم انتخابه لمثل هذا المركز. ففي الدرجة الأولى تقلب الاختيار بين أحد أبناء ملك الحجاز، أو أحد أعضاء

بقي هو أن على العرب أن يكونوا أصدقاء. فطرح أمام الغازي مهمة شاقة هي إيجاد حكومة مدنية، وإيجاد علاقات سياسية محددة مع بريطانيا.

وكان من طبيعة الحكام العسكريين البريطانيين حين يسمعون بحدوث قضايا أن يستدعوا المختارين، وأن يسمحوا لهم بأن يشاركوا في اتخاذ الإجراءات، مثلما اعتاد الضباط السياسيون - أيضاً - أن يعرفوا آراء شيخ القبيلة أو القرية. واستطاعوا أن ينفذوا في سنة 1916م ما عرف بـ (نظام دعاوي العشائر) الذي ظل ساري المفعول طيلة الحكم الملكي، وقد أظهرت بعض القبائل الود للبريطانيين لكن السير برسي كوكس يقول: إن المشكلة معقدة كثيراً في منطقة الفرات في سنة 1917م ليس بسبب وجود قبائل كثيرة، وإنما وجود مدينتي كربلاء و(النجف).

وفي الأيام الأولى بعد احتلال بغداد كان مكتب الحاكم السياسي يعج بالزوار من كل الدرجات بما في ذلك أشهر العوائل الإسلامية، إذ حصلت علاقة بين السير برسي كوكس ونقيب بغداد، وأخذ يتبادل الزيارات معه.

وكانت للشيعنة تطالعات إلى بسط سيطرتهم على الحكم، كان للنفوذ الفارسي شيء من التأثير على زعامتهم، وفي الاضطراب القائم، وذلك أن مراكز النفوذ الشيعي تقع في قلب العراق في مدن كربلاء والنجف والكاظمية وسامراء، وقد تأثرت هذه المدن بالنفوذ الفارسي الأمر الذي اتعب البريطانيين.

#### □ تعهدات البريطانيين والفرنسيين:

قبل أن يدخل البريطانيون بغداد غادرها الأتراك والعرب المتعاطفون مع العثمانيين، ومثلما حدث في البصرة وفي أي مكان آخر كانت فترة انعدام وجود حكومة فترة للنهب والسلب، لكن السرعة التي حقق بها الجنرال (مود) احتلال بغداد قللت من التصرفات اللاقانونية إلى أدنى حد، وتم تطهير بغداد من العناصر المعادية للبريطانيين، ومن ثم نفذ الجنرال (مود) تعليماته بإصدار بيان يبدأ بالقول بأن البريطانيين قد جاؤوا ليس بصفة فاتحين بل محررين.

بالنسبة لفرنسا فقد صيغت تعليمات وزارة الخارجية الفرنسية وقدمت إلى المسيو (جورج

الرجال البارزين في جيش (فيصل) في الحرب السورية كانوا من أصل عراقي، وأنهم خاضوا غمار القتال في تلك الحرب في سبيل تحرير العراق. وعلى هذا تألفت في العراق جمعية باسم (العهد العراقي).

فقد كان (فيصل) عربياً حقيقياً وقديراً، وكان يعلن صراحة بأن العرب محقون في قضيتهم، وإنهم قد نالوا حريتهم بالقتال الذي خاضوا غماره، وقد وعدتهم الدول باستقلالهم، وإن هذا الاستقلال يجب أن يمنح بالطرق الدستورية.

أعلن في اليوم الثالث من شهر آيار سنة ١٩٢٠م أن بريطانيا قد تقبلت الانتداب على العراق.

لقد حكم الأتراك طويلاً في العراق، ويعود ذلك إلى نجاحهم في إثارة الأحاسيس الطائفية بعضها ضد البعض الآخر.

كان التقارب قد بدأ بين الطوائف الإسلامية بصفة محددة في صيف سنة ١٩١٩م حين أخذت هذه الطوائف تحضر الاجتماعات الدينية بمجموعها، فأخذ القوم يجتمعون في مساجد بعضهم البعض، ولقد تزامنت الاحتفالات بمولد الرسول محمد (ص) مع الطقوس التي كانت تقام في ذكرى استشهاد الحسين (ع)، فبعد إقامة الصلوات كانت تعقب ذلك تجمعات تلقى فيها الخطب السياسية وتنشد الأشعار الوطنية.

#### □ أمستعمرة أم انتداب أم معاهدة؟

يسترسل المؤلف في الفصل الخامس كيف كانت بريطانيا تقدم على احتلال الكثير من بلدان الشرقين الأدنى والأوسط وتسيطر عليها، وقد جاء الاحتلال لتحقيق هدفين مزدوجين، هما: الانتصار العسكري، والتوسع الاستعماري، ولقد تم الاتفاق على توزيع أملاك (الرجل المريض) بين بريطانيا وفرنسا، وأن حدة الصراع ضد فكرة الضم قد وقعت على عاتق الرئيس الأمريكي (ولسون).

ويبدو أن طلب الرئيس الأمريكي (ولسون) بتأليف لجنة لتقرير مصير الشعوب ورغائبها التي تحررت حديثاً مثل آخر جهوده في هذا المجال.

ولقد بعث الرئيس الأمريكي (ولسون) بلجنة خاصة هي لجنة (كنغ - كرين)، التي لم

أسرة سلطان مصر، وشخصية معروفة من الموصل هو هادي باشا العمري، وقد ذكر اسم نقيب بغداد هو عبد الرحمن النقيب في هذا الشأن.

وقد كان هناك تنافس على الزعامة العربية القومية، فقد ثار الشريف حسين وأعلن استقلاله في سنة ١٩١٦م، واقترح نفسه ليكون ملكاً على الحجاز، ثم ما لبث في سنة ١٩١٧م أن صار يطمح إلى أن يصبح ملكاً للجزيرة العربية. غير أن هذا المطمح جوبه بالتحدي من قبل ابن سعود. وسرعان ما أصبح الشريف حسين في نزاع مع ابن سعود. وفقد الحسين عرشه وقوض حلمه في حكم الجزيرة العربية، وتم إرساله إلى المنفى في قبرص حتى لا يثير القلاقل للإنكليز ولحليفهم ابن سعود.

#### □ فيصل والقضية العربية:

تم اختيار (فيصل) الابن الثالث للحسين أن يكون قائداً للكتيبة العربية في الحملة ضد الأتراك في فلسطين وسوريا. وقد انتخب العقيد «لورنس» الأثري الشاب المستشرق والرحالة بين العرب ليكون المستشار البريطاني الحميم لفيصل. وقد استطاع الأمير فيصل أن يلعب أوراقه بصورة جيدة.

فقبل أن يتقدم نحو العاصمة السورية دمشق، كان قد ضمن لنفسه المساندة من لدن مختلف اللجان، ولذلك رتب دخوله الظافر في الثالث من تشرين أول سنة ١٩١٩م.

لقد كان فيصل يريد إنشاء اتحاد دول عربية تحت توجيه الولايات المتحدة الأمريكية وحمايتها، ومع لورنس مستشاره السابق ومساعده النشاط الذي وقف إلى جانبه. وفي اليوم العاشر من شهر آذار سنة ١٩٢٠م عرض عرش سوريا وفلسطين على فيصل، الذي تقبله وبذلك أصبح ملكاً، وكذلك عين عبد الله ثاني أولاد الحسين ملكاً على العراق، غير أن بريطانيا وفرنسا رفضتا الاعتراف بهذا الإجراء قاطبة، وأعلمتا فيصل بأن مثل هذه الأمور لا يمكن أن تقرر إلا من قبل ممثلين عن الدول.

وقد انتقل المركز الرئيسي للحركة العربية القومية إلى بغداد التي تؤلف المركز السياسي للعراق، إذ تؤكد المس (غرتروود بل) بأن

جاءت في أعقاب فشل تطبيق مبدأ (تقرير المصير) قد أعطت درساً للبريطانيين.

وفي شهر آذار ١٩٢٠م عقد مؤتمر في القاهرة عن القضايا الاستعمارية البريطانية في الشرقين الأدنى والأوسط الذي دعا إليه (تشرشل) وزير المستعمرات، والذي ضم كل من (لورنس) والمس (غرترود بل) والسير (برسي كوكس) لحضور المؤتمر، وقد تم اختيار الأمير (فيصل) من قبل تشرشل والمجتمعين في المؤتمر. وعند عودة السير (برسي كوكس) إلى بغداد وجد أن السيد (طالب النقيب) كان يتجول في حملة دعائية تتجه في الظاهر إلى ترشيح (النقيب) - أي نقيب بغداد - إلا أنها ترمي في الواقع إلى وصوله هو نفسه إلى العرش. وكانت نتيجة تلك الدعاية، أن تم إبعاد السيد طالب النقيب.

وكان العراقيون الذين عادوا من سوريا قد نشطوا بقصد ترشيح أمير من الأسرة الشريفة، لذا بعث هؤلاء إلى الشريف حسين يطلبون إليه بأن يبعث بأحد أولاده بصفة مرشح لعرش العراق. وأصبح واضحاً بأن كل المرشحين قد أصبحوا خارج نطاق حلبة السباق. وفي اليوم الحادي عشر من شهر تموز ١٩٢١م ووفقاً لاقتراح النقيب الذي كان يرأس الحكومة العراقية اختارت الحكومة بالإجماع إعلان (فيصل) ملكاً على العراق، بشرط أن تكون حكومة دستورية وديمقراطية مقيدة بالقانون.

وفي الثالث والعشرين من شهر آب عام ١٩٢١م أعلن تنويع فيصل ملكاً على العراق. وعند قيام الثورة العراقية في سنة ١٩٢٠م ظهرت مدرستان مميزتان للتفكير البريطاني حول موضوع العراق والعرب بشكل عام، فأحدى هاتين المدرستين تعتقد بأن العرب بعد أن تحرروا من الحكم التركي، قد يوجهون إلى مستقبل ذاتي محترم لهم، وأنهم سيرحبون بإنشاء مجموعة من الدول العربية، مع الوعد بقيام اتحاد للكليات العربية في يوم من الأيام.

أما المدرسة الثانية فإنها تعتبر أن العرب غير قادرين، وترى إخضاعهم لسيد أو آخر بصفة مخالف للدول العظمى، فهي ترى في العرب «مادة خام كثيرة للصناعات الإدارية ولذكاء العنصر البريطاني»، وهي ترى أن من

تقم بزيارة العراق، ولكن عرض عليها عدد من العراقيين منهاجاً يخص بلادهم، وقد لخصت اللجنة ذلك المنهاج، كما يلي:

١- أن يكون العراق مستقلاً استقلالاً تاماً.

٢- تكون الحكومة في شكل مملكة دستورية مدنية.

٣- يجب أن يكون الملك واحداً من أبناء ملك الحجاز.

٤- يجب الاحتجاج ضد المادة الثانية والعشرين من ميثاق عصبة الأمم.

٥- يجب أن لا تتدخل حكومة خارجية في البلاد.

٦- بعد الاعتراف بالاستقلال يجري طلب المساعدة الاقتصادية والفنية من أمريكا.

٧- يفرض الحظر على كل أنواع الهجرة، وعلى الأخص هجرة الهندوس واليهود.

٨- طلب الاستقلال التام لسوريا.

٩- يطلب عدم حدوث تدخل من لدن فرنسا في سوريا.

ولأن القضية العراقية لا يمكن أن تدرس كفاية من دون أن تشمل الشرق الأوسط برمته، فمن الضروري إدخال الوضع العربي برمته.

يقول الأمير (فيصل) في المذكرة التي قدمها إلى مؤتمر الصلح: «لقد جئت إلى أوروبا نيابة عن أبي وعن عرب قارة آسيا لكي أقول بأنهم ينتظرون من الدول في المؤتمر بأن لا تعلق أهمية ذات بال على الخلافات الظاهرة للوضع...»، ويستمر (فيصل) ليقول بأن شعبه يطالب بأن لا تتخذ أية خطوة لا تشتمل على المطمح النهائي لوحدة هذه المناطق تحت حكومة ملكية واحدة.

### □ الاتفاق بشأن الانتداب على

البلاد التي سلخت من تركيا:

في (سان ريمو) في اليوم الخامس والعشرين من شهر نيسان سنة ١٩٢٠م أحال إلى عصبة الأمم مسألة الانتداب على الأراضي التي سلخت من تركيا إلى بريطانيا وفرنسا، وبهذا تكون روحية معاهدة سايكس - بيكو قد تعرضت لنقض جريء، ولم يعط سوى اهتمام ضئيل لرغبات الشعوب.

وإن ثورة العراق في سنة ١٩٢٠م، والتي

ذلك قلصت المعاهدة بين العراق وبريطانيا من عشرين عاماً إلى أربعة أعوام وقد أحدث ذلك انطباعاً محموداً بين الساسة العراقيين والملك ووزرائه، ودعا الملك فيصل إلى الانتخابات، ووجهت الدعوة إلى المجلس التأسيسي للانعقاد، أما زعماء الشيعة فقد أصدروا في شهر حزيران ١٩٢٣م بيانات ضد الانتخابات، وقد انفجرت الأزمة بين النظام والشيعة أثناء غياب الملك في زيارته إلى الألوية الجنوبية، وعند ذلك تم اعتقال (مجتهد الكاظمية)، أي الشيخ مهدي الخالسي مع ولديه وتفسيرهم إلى إيران، وغادر احتجاجاً على ذلك بعض العلماء البارزين من الشيعة مع أقربائهم بصفة طوعية إلى بلاد فارس. ورغم ذلك تقدمت الحكومة بإجراء الانتخابات، ثم خصص منصبين للشيعة في الوزارة، وزارة المالية ووزارت الأشغال والمواصلات، بالإضافة إلى الإجراءات التصالحية.

كان الاهتمام بفرض الانتداب على العراق قد تم إدراجه في جدول أعمال عصبة الأمم لشهر حزيران سنة ١٩٢٤م. ولذلك عقد المجلس التأسيسي العراقي جلسة طارئة. وفي اليوم السابع عشر من شهر حزيران ١٩٢٤م طرحت الحكومة البريطانية المعاهدة مع العراق لكي تنظر فيها مع الاتفاقات اللاحقة لها والبروتوكول (التي جرى التوقيع عليها في اليوم الثلاثين من شهر نيسان سنة ١٩٢٣م مع مسودة الوثيقة)، وينص البروتوكول على إنهاء المعاهدة العراقية البريطانية في مدة أربع سنوات عند قبول العراق في عصبة الأمم خلال تلك المدة.

غير أن قضية الموصل لم تتم تسويتها عقب عقد معاهدة (لوزان) بين تركيا والحلفاء لذلك قرر إحالتها إلى عصبة الأمم.

#### □ الصراع على نفط الموصل:

ويمضي المؤلف بتوصيف العلاقات والمصالح البريطانية والعراقية في الموصل من خلال الفصل السابع، لقد قبل المجلس التأسيسي العراقي مشروع الانتداب في اليوم العاشر من شهر حزيران سنة ١٩٢٤م، وختم المجلس التأسيسي قراره بشرط له مغزاه هو أن المعاهدة العراقية البريطانية والاتفاقات الملحقة بها يجب أن تكون لاغية وباطلة إذا ما

حق البريطانيون أن يستثمروا النفط والمواد الأخرى في العراق.

لقد غدا واضحاً الآن بأن مصير العراق قد تقرر بأن يكون أكثر تحراً من شقيقته - أي سوريا - التي كانت تحت الانتداب الفرنسي. لقد كانت فكرة (الوصاية) فكرة بريطانية وأمريكية وليست فرنسية.

#### □ بريطانيا تصبح وصية على

العراق:

أما في الفصل السادس فيستمر المؤلف في تحديد الحوادث المهمة لفرض الانتداب على العراق. فقد قرر مجلس العشرة - أي عصبة الأمم - في باريس في اليوم الثلاثين من شهر كانون الثاني سنة ١٩١٩م بأن العراق مع البلدان العربية الأخرى التي كانت تابعة للأتراك يجب أن تنفصل نهائياً عن الإمبراطورية التركية. ووافق مجلس العشرة موافقة ضمنية على الدول التي ستتولى الانتداب.

غير أن الوضع قد تعقد نتيجة أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تكن عضواً في عصبة الأمم عند مناقشة نظام (الانتداب)، فقد سبق لمجلس العصبة أن أجل تدقيق النظر في الانتدابات من صنف (أ) التي تشمل العراق، غير أن النظر في الانتدابات من صنف (ب) التي تشمل المستعمرات الألمانية السابقة في أفريقيا قد تم إرجاؤه.

وقد عرف عن الملك (فيصل) والنقيب (الذي كان يتولى منصب رئيس الوزراء) بأنهما كانا يريدان معاهدة بين العراق وبريطانيا بدلاً من الانتداب، وقد ذكرت المس (بل) عنهما بأنهما لن يقبلوا الانتداب.

وعلى ذلك غدا واضحاً من التطورات التي حصلت في العراق، ومن التغير الناتج في السياسة البريطانية بأن التطبيق التام لنظام الانتداب على العراق كان تجربة غير مرغوب بها من قبل الشعب العراقي، وكذلك كان موقف الولايات المتحدة الأمريكية.

لذلك عقدت معاهدة بين العراق وبريطانيا بدلاً من الانتداب الذي سوف ينتهي حالما يتم قبول العراق في عصبة الأمم، فقد تم التوقيع على المعاهدة في اليوم العاشر من شهر تشرين الأول سنة ١٩٢٢م، وقد نشر الملك فيصل نص المعاهدة في خطاب للشعب العراقي. وبعد

ينبغي أن يحال إلى مجلس عصبة الأمم»  
فأصر البريطانيون على ما يلي:  
1- الوعد الذي قطعوه للعرب أثناء الحرب والمتضمن عدم السماح بوضع هؤلاء العرب تحت الحكم التركي مرة أخرى.  
2- في مؤتمر (سان ريمو) الذي عقد في شهر نيسان سنة 1920م وافقت بريطانيا على الانتداب من قبل عصبة الأمم على العراق بما في ذلك ولاية الموصل.  
3- في شهر تشرين الأول سنة 1922م عقدت بريطانيا معاهدة مع الملك فيصل تعهد فيها كل طرف من الطرفين المتعاقدين بأن لا يتنازل أو يؤجر أية أرض في العراق إلى طرف ثالث.

### □ إطار الحكومة العراقية وعلاقتها

#### المعاهدة:

أما في الفصل التاسع فيقول المؤلف: حين تم احتلال بغداد في شهر آذار سنة 1917م تحول الاهتمام من الاحتلال العسكري إلى الإدارة المدنية وإنشاء حكومة مدنية للعراقيين، وسن دستور مؤقت يضم مجلس دولة يتألف من أعضاء بريطانيين وعرب مع رئيس عربي يتم تعيينه من قبل الشعب. وأن الحكومة البريطانية قد وضعت الخطط لعودة السير (برسي كوكس) إلى بغداد باعتباره الممثل البريطاني في العراق لإنهاء الإدارة العسكرية القائمة.

وقد تم تتويج الملك (فيصل) في اليوم الثالث والعشرين من شهر آب سنة 1921م. وأخذ المؤلف في هذا الفصل من الكتاب يستعرض الدستور المؤقت والمعاهدة الإنكليزية العراقية. ووفقاً لهذه المعاهدة فإن العراق قد وافق بموجب المعاهدة أن يتم توجيهه من قبل المندوب السامي البريطاني في كل الأمور المهمة التي تؤثر على الالتزامات والمصالح الدولية والمالية.

ثم حددت السلطات الرئيسية للملك (فيصل بن الحسين) حسب القانون أنه هو الرئيس الأعلى للدولة، وهو الذي يصادق على القوانين، ويتقاسم الملك والبرلمان السلطة التشريعية في البلاد، فهناك مجلس للأعيان وآخر للنواب، ثم حدد عدد الوزراء للدولة بحيث لا يتجاوز التسعة ولا يقل عن الستة.

أخفقت الحكومة البريطانية في ضمان حقوق العراق في ولاية الموصل بكاملها. اعتمدت الإمبراطورية البريطانية على البحار في بسط سيطرتها، وسرعان ما أصبحت هذه السيطرة تعتمد على النفط، فمن أين تستطيع أن تحقق التزود بهذا المصدر النفطي؟

ولقد كتب أحد رجال الدين البريطانيين الذي أمضى عشرات السنين بين بغداد وسوريا سنة 1917م كراسة موجهة إلى البريطانيين بعنوان (العراق مفتاح المستقبل)، فهو يرى المنطقة بمثابة مفتاح للماضي، وذلك لموقعها الجغرافي ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع معظم العصور المثيرة في التاريخ. وكذلك وبسبب مشروع سكة حديد بغداد، أصبح العراق يمتلك مفتاح المستقبل كله، كما أنه يحتوي على الكثير من الأنهار الجوفية للنفط الثمين التي تجد طريقها إلى الظهور على سطح التربة هنا وهناك، وقد تعهدت الحكومة البريطانية بأن تمنح الحكومة الفرنسية خمساً وعشرين في المائة من النفط تعويضاً لها عن تنازلها عن الموصل إلى بريطانيا، وكذلك لضمان مساندة فرنسا ضد الولايات المتحدة الأمريكية.

### □ بريطانيا تفوز بضم الموصل إلى

#### العراق:

ويمضي المؤلف حول قضية الموصل بالحديث في الفصل الثامن من كتابه عن المناقشات التي دارت بين وزير خارجية بريطانيا (كرزن) ووزير خارجية تركيا (عصمت) حول الموصل، ذلك أن (كرزن) كان يرى بأن بريطانيا موجودة في الموصل نتيجة (حق الفتح)، وأنها كانت قد استولت على المدن الرئيسية في ولاية الموصل في اليوم الذي أعلنت فيه الهدنة، وإن كان قد اعترف بأن شروط الهدنة لا علاقة لها بتسوية شروط الصلح.

وقد تمت المصادقة على معاهدة (لوزان) في اليوم الرابع والعشرين من شهر تموز سنة 1923م، وتضمنت الفقرة الثانية من المادة الثالثة من المعاهدة المذكورة ما يلي: «يجب أن تحدد الحدود بين تركيا والعراق، وفق إجراء ودي يتم عقده بين تركيا وبريطانيا خلال تسعة أشهر. وفي حال عدم التوصل إلى اتفاق بين الحكومتين خلال المدة المذكورة فإن النزاع

- ١- الملحق الأول: بيان الجنرال مود إلى أهالي بغداد في ١٩ آذار ١٩١٧م.  
 ٢- الملحق الثاني: خطاب الملك (فيصل الأول) في يوم تتويجه في ٢٣ آب ١٩٢١م.  
 ٣- الملحق الثالث: معاهدة سنة ١٩٢٢م المنعقدة في العاشر من شهر تشرين الأول عام ١٩٢٢م.  
 ٤- الملحق الرابع: الكتاب الذي وجهه (فيصل) إلى رئيس الوزراء جعفر العسكري حول مفاوضات معاهدة سنة ١٩٢٧م.  
 ٥- الملحق الخامس: بيان (الملك فيصل) إلى الشعب عن معاهدة ١٩٢٢م.

بعض الملاحظات حول تعليقات المترجم والكتاب بشكل عام:

- ص ١٠٩ يذكر المؤلف «أن العراقيين كانوا آنذاك من البسطاء والجهلة لا يتذكرون إلا لماماً أمجاد ماضيهم السحيق».  
 يعلق المترجم على هذه العبارة «أن هذا القول يناقض الواقع، ذلك لأن الأكثرية المطلقة للعراقيين تتألف من العنصر العربي بشكل بارز وملموس».

إنني لم أجد علاقة بين تعليق المترجم ومتم المؤلف، لأنه يوصف حالة الشعب العراقي من التأخر والبساطة والجهل، ولم يشكك بعروبة العراق.

- ص ١١٩ يقول السير (برسي كوكس): «إن المشكلة المعقدة كثيراً في منطقة الفرات في هذا الوقت ١٩١٧م ليس وجود قبائل كثيرة وإنما وجود مدينتي كربلاء والنجف».

إن هذه العبارة تشير صراحة - وبدون لف ودوران - إلى أن السبب الرئيسي في مقاومة العراقيين للاحتلال الإنكليزي هو الموقف الديني الذي يحرض الشعب للجهاد ضد المحتلين. وكان قادة المجاهدين هم علماء الدين والمراجع في كربلاء والنجف والكاظمية. ولم يعلق المترجم على ذلك، لأنه مما لا يتماشى مع تفكيره الذي يدعي فيه أن المقاومة كانت بسبب الشعور بالقومية العربية.

- ص ١٤٧ ينكر المترجم أن العراق في تلك الفترة كان متأخراً، وينكر كذلك أن العرب لم يعرفوا الحرية في ظل الدولة العثمانية، وأنهم ليسوا في حاجة إلى الوصاية.

- ص ١٢٢ يقول المؤلف «لقد جاء البريطانيون على أساس أن يضعوا نظاماً

وقد اشترطت المعاهدة الإنكليزية العراقية فرض رقابة بريطانية على مالية العراق.

## □ الإدارة البريطانية قبل إنشاء الحكومة المؤقتة:

وفي الفصل العاشر استعرض المؤلف الإدارة المدنية من تعليم وقضاء مدني وجزائي والاهتمام بالاقتصاد من خلال المحافظة على الأراضي والزراعة. والاهتمام بالإدارة القضائية وتطور الشرطة والجيش والسكك الحديدية والمالية والموظفين الإداريين.

## □ الوصاية في ظل الحكم الوطني:

أما في الفصل الحادي عشر فقد جرى استعراض تشكيل الحكومة المؤقتة وإجراء انتخابات بلدية، واختيار قانون انتخابي للمواطنين الذين يؤلفون الجمعية الوطنية (المجلس التأسيسي)، وتشكيل الجيش الوطني، وإعلان التجنيد الإلزامي، وكذلك الاعتماد على قوات الشرطة لصيانة القانون والنظام. وإن جميع نفقات الإدارة المدنية بما في ذلك مرتبات المستشارين البريطانيين يجب أن تتحملها الوزارات العراقية. والاهتمام بالتطور الاقتصادي، وإيجاد تسهيلات للنقل، وإصلاح الري، وتهيئة وسائل الصحة، ومنع انتشار الأمراض، والاهتمام بالتجارة والصناعة، وحقوق امتياز استغلال النفط العراقي.

## □ إنهاء الانتداب:

لم يتحقق التوقيع على المعاهدة الإنكليزية العراقية في العاشر من تشرين الأول سنة ١٩٢٢م إلا بعد تأكيد من لدن وزير المستعمرات بأن الانتداب سوف ينتهي في اللحظة التي يتم فيها قبول العراق عضواً في عصبة الأمم، وإن المعاهدة تلزم الدولة المنتدبة بأن تضمن مثل هذه العضوية، وقد وافقت بريطانيا على تقديم توصية مشروطة بحصول العراق على عضوية عصبة الأمم سنة ١٩٣٢م، أما المعاهدة الإنكليزية العراقية لسنة ١٩٣٠م فقد خطط لها بأن تنفذ عند انتهاء الانتداب، وقد حصل العراق على عضوية عصبة الأمم في سنة ١٩٣٢م، وتوفي الملك (فيصل) سنة ١٩٣٣م.

وفي نهاية الكتاب يذكر المؤلف وبعنوان (الملاحق) خمسة ملاحق هي:

فقرروا مغادرة العراق». وفي هذا التعبير من العنصرية والطائفية ما لا يخفى على القارئ، ومن ثم فلا حاجة إلى التعليق عليه.

- ص ٤٣٧ يذكر المؤلف «كان سمو النقيب هو زعيم الطائفة السنية في بغداد، وكانت هذه الطائفة تمثل النفوذ العربي المميز، وهي أكثر تمسكاً بقواعد الإسلام، وأكثر تعلماً من الطائفة الشيعية».

إن هذا الرأي يجافي الحقيقة، وفيه تحيز كبير لأحد المذاهب الإسلامية على حساب غيرها، وهو بعيد كل البعد عن الأمانة العلمية في كتابه التاريخ.

- التكرار في ذكر المعاهدات وذكر السنوات يشكل خلافاً في استعراض الأحداث.

نظرة المؤلف لم تكن تحليلية، بل كانت وصفية الغرض منها ذكر الأحداث دون الغوص في خلفياتها، لذلك كان الكتاب عبارة عن ذكر لسنوات معاهدات الأحداث المهمة، وقد تناول فترة مهمة من تاريخ الدولة العراقية، هي فترة نشوء الدولة بعد الحرب العالمية الأولى إلى دخول العراق في عصبة الأمم عام ١٩٣٢م.

للحكم قد لا يعترف بالامتيازات السابقة التي مُنحت للشيعية».

إنني أجد غرابة في هذا القول فأية امتيازات مُنحت للشيعية، سواء أكان أيام العثمانيين أو الاحتلال البريطاني، فقد كان الشيعة في كل العصور مضطهدين ومهمشين.

- ص ١٥٩ في الهامش يقول المترجم «لكن الثوار الذين دربهم المرحوم مولود مخلص»

لم يشر المترجم إلى غير مولود مخلص، لأنه تكريتي من نفس مدينة المترجم، رغم وجود كثير من رجالات العراق الذين ساهموا بتدريب وقيادة المقاومة ضد المحتلين.

- ص ١٦٦ يعلق المترجم في الهامش مرة أخرى حول مولود مخلص وبطولاته ويميزه عن الآخرين، ولم يذكر أحدهم، كل ذلك تعصباً لابن مدينته فأى منطق هذا لرجال يكتبون التاريخ، وأية أمانة علمية.

- ص ٢٣٦ هامش المترجم عن الشيخ مهدي الخالصي ونفيه ومقاطعته للانتخابات والمجلس التأسيسي يقول «لقد تأثر عدد كبير من علماء الشيعة - معظمهم من الفرس -



## المرأة وقضاياها

### دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية

## الكتاب

الذي بين أيدينا عبارة عن مجموعة من الدراسات لمفكرين بارزين حاولوا أن يتصدوا لمسألة المرأة وقضاياها، وقد

واحدة، وأن تكون المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه لا الرجل ولا المرأة أما غرابتها بمقاييس الإسلام فلأن النص الإسلامي الأول - وهو القرآن الكريم - أعطى للمرأة مكانة مساوية للرجل في تشكيل الإنسانية وخروجها إلى عالم الوجود عندما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1)، ولكن بعد أن اختلط الماء النازل من السماء بنبات الأرض - (الفهم الإنساني للنص، والاجتهادات النابتة على ضفاف الوحي القرآني) - بدأت تتشكل البواكير الأولى لمشكلة المرأة في الفكر الإنساني والإسلامي، ولقد تسربت إلى الفكر الفلسفي الإسلامي صورة موروثية من الفكر اليوناني عبر عنها بعض الفلاسفة المسلمين، وعلى مثل هذه التصورات بنى بعض المسلمين تصورهم عن المرأة وساء الظن بها، فتخلفت صورتها، كما تخلف واقع المسلمين في عصورهم الأخيرة. ولا يهمننا في هذه المقالة البحث عن الدوافع الكامنة وراء الدعوة إلى تحرير المرأة وطبيعتها، ولا ما إذا كان أصحاب هذه الدعوة نجحوا في دعواهم هذه أم لا، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنهم ربما فكوا للمرأة بعض قيودها التي كبلتها بها التصورات الخاطئة لسنوات، ولكنهم أثقلوها بقيود من نوع جديد.

حاول كل منهم أن يعالج الموضوع ذاته من زاويته، ووفق رؤيته الخاصة، إذ من الجلي أن قضية المرأة قد حظيت باهتمام لم تحظ قضية في العقود القليلة الماضية بمثلها، بهذا الخصوص، فقد عقدت الأمم المتحدة مؤتمرات دولية عدة، وانجزت لها اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، ودعت جميع الدول إلى التوقيع عليها والالتزام بها، وسبق ذلك منذ السبعينيات في أوروبا حركة نسوية رفعت شعاراً لها: «تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل ومشاركته المواقع التي كان يشغلها وحده عبر القرون»، ومن الملاحظ أن هذا الاهتمام بتغيير أوضاع المرأة لم يعد شأناً غربياً، بل انتقلت عدواه إلى بلاد المسلمين، بما في ذلك فكرة النسوية نفسها التي تسللت أيضاً إلى بعض النخب والجمعيات النسائية الإسلامية التي رفعت الشعارات نفسها، وطالبت بالمساواة عينها، ولكن من خلال الأصول الإسلامية التي تتضمن ما تدعو إليه بحسب دعواها.

### □ مشكلة المرأة: مأزق فكر أم

مأزق مفكر

- محمد حسن زراقت

من الغريب بحسب مقاييس الإنسانية والإسلام أن تولد في الفكر البشري مشكلة اسمها مشكلة المرأة وحقوقها، أما غرابتها بمقاييس الإنسانية فلأن الإنسانية مدينة بوجودها لكلا الجنسين الرجل والمرأة، وبالتالي من الطبيعي أن يكونا بمنزلة

ظافر قطيع  
سوريا

التي تنشأ في الأذهان، وتشير الأسئلة والاستفهامات.

٢- أن هذا المنهج يعتمد بشكل عام على طرح المفردات بشكل تجزيئي.

٣- أن اعتماد هذا المنهج سوف يولد مشكلة تأتي في مرحلة إثارة الإشكال، وفي مرحلة الجواب، أي أنه ينظر إلى مفردة مستقلة، وي طرح ما يمكن أن يثار عليها متناسياً ترابطها مع غيرها، وكذلك في من سيقوم بالإجابة عنها، فقد يقوم بالالتزام بأمر لا يلتزم به في حل مفردة أخرى، فيقع في مشكلة التناقض الداخلي.

٤- أن هذا المنهج لا يحل المشكلة بشكل جذري.

والأفضل أن يطرح المتبني لنظام حقوقي منهجه المستخدم في توصله لهذا النظام ويأتي الآخر ليسجل ملاحظاته على هذا المنهج بالاعتماد على ما لديه، كما فعل الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا)، أو ما قدمه الشهيد مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام). إن ما نسعى إليه هو ملاحظة المناهج العامة، أو الفرضيات المسبقة للبحث في موضوع حقوق المرأة.

#### □ الفرضيات المسبقة:

الفرضية الأولى: النظام الطبيعي ودوره في النظام الحقوقي الإسلامي:

لعل فكرة بناء الحقوق على أساس النظام الطبيعي قديمة جداً في الفكر الإسلامي، فالسيد الطباطبائي يقول بفكرة النظام الطبيعي، وأن الإسلام فرق بين الرجل والمرأة في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل والإحساس.

وكذلك بنى الشهيد مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة)، إذ تراه يبرز الفوارق الطبيعية الموجودة بين الرجل والمرأة في جوانب كثيرة، فأصحاب هذا المنهج يعتمدون على مقدمتين:

١- التفاوت التكويني الطبيعي بين الرجل والمرأة أمر مسلم به، ولا يمكن إنكاره.

٢- إن هذا التفاوت هو المنشأ في اختلاف الحقوق والأحكام المقررة في النظام الإسلامي.

لقد كثرت دعوات تحرير المرأة، كما كثرت دعواتها، وتعددت المنطلقات، فمنهم من حسب أن أول درجة في سلم الوصول إلى الحرية هو تحرير الجسد، وربما يقال في التحرير الجسدي أنه خيار تمارسه المرأة بمحض إرادتها، ولكن دور وسائل الإعلام والاتصال الجمعي يسقط مقولة الاختيار الواعي.

وإذا انتقلنا إلى الضفة الإسلامية من العالم فإننا نجد أن بعض محاولات التحرير قد بدأت بشكل خاطئ واستعبادي، كما في نموذجي تركيا أتاتورك وإيران رضا بهلوي، ناهيك عن المستوى الفكري ومحاولات قاسم أمين وزينب فواز.

إن تحرير الإنسان رجلاً كان أم امرأة هو الهدف الأول، وإن مئة قيد وألف ثوب لا تكفي لاستعباد حر، وعري وتفلت من القيود لا يحرران روحاً تعيش في كهوف العبودية المظلمة، وتعاني من مراراتها من دون أن تريد الخروج والفكاك من الأسر.

#### □ الأسس النظرية للبحث في حقوق

##### المرأة

##### - السيد علي الموسوي

إن مشكلة البحث عن حقوق المرأة لا تزال مشكلة قائمة في الشرق والغرب، وهي لا تختص بالشرق وحده، ولا يمكننا الحديث عن وصول الغرب إلى صيغة نهائية تضمن حقوق المرأة الغربية على الأقل، حتى نتحدث عن عملية استيراد أفكار غربية وتطبيقها في الشرق، لا سيما المسلم منه. والبحث في موضوع المرأة قد يكون في تفاصيل الأحكام المتعلقة بها، أي في أن أي حكم هو الضامن لحقوقها والرافع للظلم عنها، بعبارة أخرى لنخرج من دائرة الأحكام التفصيلية، ولنبحث في المناهج التي تؤدي إلى ولادة مثل هذه الأحكام، فلا جدوى في أن يقوم الباحث بطرح إشكالياته عن بعض الموضوعات والأحكام كقتل المرتد، ليشير إشكالية الحرية الإنسانية في وجه الحكم الشرعي القاضي بقتل المرتد، وي طرح ما لديه نتيجة ما يعيشه في حياته من اضطهاد، أو تأثر بالغرب وبالحرية المطلقة (المزعومة) التي منحها لإنسانه، ويلاحظ على هذه الطريقة:

١- أنها لا نهاية لها، إذ لدينا دائماً من المفردات ما يولد الكثير من الإشكاليات

النظام الحقوقي القائم، ولكن ثمة من يرى أنه لا بد من الخروج من الجمود على الظاهر لاستنطاق ما وراء اللفظ، أو لمعرفة فكرة المقاصد التي كان يسعى الشارع إلى تحقيقها في مسألة المرأة، ونحن هنا أمام فرضين:

الأول: الجمود على الظاهر والإفراط في ذلك.

الثاني: الخروج عن الظاهر واعتبار القانون الإسلامي معبراً للوصول إلى مقاصد معينة، والعمل على تغيير جميع القوانين بحجة الوصول إلى غرض الشارع وقصده الأساسي.

الفرضية الرابعة: دور ثقافة الزمان أو النزعة الذكورية:

يعتمد الفقهاء على اعتبار النظم الحقوقية والأحكام دائمة وصالحة لكل زمان ومكان، وأنها لم تكن خاضعة لتأثير ثقافة زمان عصر النص. واتجاه آخر يرى أن هذه الأحكام كانت واقعة تحت تأثير ثقافة ذلك الزمان، ولذا لا بد من العمل على فهم الأحكام فهماً يجردها من تأثير ثقافة ذلك الزمان عليها. وهنا يلاحظ أن هذا يمكن أن يتم بفرض عدم إيماننا بعصمة مؤسسي الأديان، وأيضاً أن عنصر الخاتمية في الإسلام يمنع هذا الرأي، لأنه رسالة جاءت لتكون قانوناً وتشريعاً للناس إلى يوم القيامة.

□ إشكاليات في قراءة قضايا المرأة

إسلامياً

\* المرأة في نهج البلاغة نموذجاً

- نجف علي ميرزائي

إن غياب عناصر متنوعة في صياغة النظريات الدينية، مثل عنصر وعي التاريخ وسياقاته الخاصة، والخصوصيات المحيطة بموضوع المرأة، أو تجاهل الفهم الاجتماعي الشمولي للدين، وإهمال التوجه المقصدي إلى الشريعة والدين، كل ذلك قد أسس للتركيز الاجتهادي على القواعد الرجالية، في حين تطرح الضرورة نفسها لإيجاد مخرج للنصوص من الرؤى التجزيئية، والقراءات المنقطعة والمتشعبة أحياناً.

□ المرأة في نهج البلاغة:

إن القراءات المجتزأة أو الانتقائية لا يمكنها التعبير عن عمق وكنه الرؤية الإسلامية تجاه الموضوع، ولا تمثل إدراك الموقف الشمولي له.

وهنا ترد بعض الملاحظات:

أولاً: إن التفاوت التكويني أمر مسلم به، ولكن هل من المقبول الحديث عن أن هذا النوع من التفاوت يوجب تفاوتاً في القيم الحقوقية والأخلاقية.

ثانياً: الحديث عن وجود نظام طبيعي ثابت أمر خاطئ. بعبارة أخرى: إن ما ينبغي هو النظر إلى أحكام المرأة وحقوقها بنظرة تاريخية، فهل يوجب الاختلاف في الأدوار إلى الاختلاف في الحقوق والقيم؟

الفرضية الثانية: ثبات مقولة الحقوق وتغيرها:

من الفرضيات المسبقة مقولة أن الحقوق لكل واحد من الجنسين ثابتة لا يمكن تغييرها:

ويلاحظ على ذلك: أولاً: لا يمكننا أن نفصل الحقوق الدينية عن مقولات الحقوق الأخرى، ذلك أن جميع الأحكام المترتبة على الحقوق غير الدينية تترتب على الحقوق الدينية. نعم هناك فرق بين مقولة الحقوق الوضعية ومقولة الحقوق الدينية، فإذا كانت مقولة الحقوق مقولة متغيرة فإن ذلك يتم في الحقوق الوضعية، وليس في الحقوق الدينية، لارتباط ذلك بقابلية الرؤية الكونية الوضعية للتبدل، وعدم قابلية الرؤية الدينية لذلك ..

ثانياً: إن الأحكام والقوانين الراجعة إلى الاجتماع البشري لا بد أن تكون متغيرة، وذلك لأن عنصر الاجتماع هو عنصر متغير غير ثابت، والمنشأ في ذلك هو تغير معرفة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وبالواقع الخارجي، والاجتماع مرتبط بهذه المعرفة، فكان لا بد للأحكام والقوانين من أن تكون متغيرة تبعاً لذلك.

ثالثاً: إن فرضية كون هذا النظام الحقوقي ثابتاً وأبدياً يقود إلى التمسك به بوصفه وسيلة تحقق العدالة، وأنه النموذج الوحيد الذي يمكنه تحقيق العدالة المنشودة للبشرية، ولكن العدالة نفسها ليست أمراً ثابتاً، بل هي متغيرة.

الفرضية الثالثة: الجمود على الظاهر أو استنباط ما وراء المعنى وملاحظة المقاصد:

يمثل النص المعتمد في الأغلب على الظهور المستند الذي يعتمد عليه الفقهاء في استنباطهم للنظام الحقوقي المتعلق بالمرأة، وهذا الظهور نستطيع اعتباره المنشأ في ولادة

البيئة والظرف والسياق الزمني لها .  
فنقصان العقل يطرأ على المرأة كجنس من  
الإنسان له خصوصياته العاطفية والإحساسية،  
والمسألة لا تتعلق بالمرأة فقط كونها امرأة،  
ولكن أكثر النساء - وليس كل النساء - في  
أكثر الحالات - وليس كل الحالات - يقعن  
تحت تأثير العاطفة الشديدة والإحساس  
القوي، وضغطهما أشد من أكثر الرجال،  
لأن بعض النساء قد لا يتأثرن بهذا المستوى،  
وبعض الرجال من جهة أخرى قد يتأثرون  
بمشهد عاطفي فيسقطون عنده، ويصبحون  
غير قادرين على أي انطلاق عقلي، فالأمر  
مرتبط بشدة العاطفة والإحساس .

إن اعتبار المرأة بشكل دائم وفي كل  
الحالات أقل كفاءة أو عقلاً في صياغة القرار  
الصائب، أو محاولة تقسيم العقل إلى ما يعبد  
به الرحمن وتكسب به الجنان، وإلى العقل  
المادي والاجتماعي، ومن ثم اعتبار المرأة هي  
الأضعف عقلاً من الرجل في العقل المادي  
دوماً - بجانب الواقع، ولا يتلاءم مع الروح  
السائدة لموقعية الإنسان - الرجل والمرأة - في  
مجمل عناصر الرؤية والنظرية الشرعيتين .

## □ الإسلام في مواجهة النسوية -

### تقابل في الرؤية والأهداف

- محمد لفضهاوزن

تُعرف النسوية غالباً بأنها نهضة تهدف إلى  
إعطاء المرأة حقوقاً مساوية بالكامل لحقوق  
الرجل، والأمر الأكثر إثارة للانتباه في النسوية  
هو تجاوز هذه الحركة ما هو أكثر من التساوي  
بين الجنسين أمام القانون، إذ تهدف إلى إزالة  
كل الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار  
الاجتماعية المبنية على التفاوت الجنسي  
بينهما .

لقد أدت النسوية في النصف الثاني من  
القرن العشرين إلى تغييرات أساسية في الفكر  
الغربي لم يكن لغيرها من الحركات الاجتماعية  
على الآداب والعادات والتقاليد، ولم تنج اللغة  
وطرائق التعبير الأدبي من سيطرة النسوية،  
وقد عملت النسوية على الترويج لمبادئها خارج  
العالم الغربي مستفيدة من القدرات المتاحة  
لها، وعملت على إضعاف الثقافات المحلية  
للبلدان المستهدفة بدعايتها .

ينسب السيد الرضي في نهج البلاغة إلى  
الإمام علي (ع) قوله:

- «إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى  
أفن، وعزمهن إلى وهن»، أي أن المرأة لا تتسم  
في رأيها بالكمال والمتانة، والأفن هو النقص  
والضعف ..

ولعل الرواية الأكثر جدلاً وإثارة والأكثر  
صراحة ما تضمنته الخطبة الثمانون:

- «معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان  
ونواقص الحظوظ ونواقص العقول، فأما  
نقصان إيمانهن فمعودهن عن الصلاة والصيام  
في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن  
فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد، وأما  
نقصان حظوظهن فمواريثهن على الأنصاف  
من مواريث الرجال» .

ولقد تركز لدى بعض الناس، بل بعض  
العلماء نظرة إلى المرأة دفعت بهم إلى أحد  
أمرين: إما القول بدونية المرأة وأنها إنسان  
من الدرجة الثانية دون الرجل في الجانب  
الجوهري، وإما الاعتقاد بأن هذه الرواية  
ضعيفة وغير قابلة للاحتجاج العلمي والإسناد  
المعرفي .

- إن النظر الكلي والشمولي إلى المرأة  
من المنظار القرآني العام يدل على أن كلا  
المفهومين يعانيان من مشكلة، وهي عدم  
محاولة فهم الدلالة من خلال استفهام هذه  
الأحاديث ضمن مجموعة متكاملة أخرى، كما  
أن النقاش حول هذه الروايات وحدها بعيداً  
عن كل ما يمكن أن يتكامل فهماً وإيضاحاً  
وإكمالاً وتقبيلاً وتخصيصاً، وما إلى ذلك من  
علاقات أصولية تحكم مفردات منقولة من  
خطاب الشرع سيترك انطباعاً ونتائج قريبة  
من الرأيين الماضيين، فالخطاب الإسلامي  
والشرعي في القرآن الكريم فيما يتعلق  
بالأوامر والنواهي، أو يتصل بالجانبين الواقعي  
والموضوعي يتوجه صوب الإنسان مطلقاً، وإن  
الاستجابة له من قبل الإنسان تتطلب قدراً  
محددًا من الإنسانية لا يملكه كل إنسان، وأما  
ما يعبر عنه القرآن الكريم: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ  
بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾  
(النساء : ٣٤)، فإنه لا يبلغ اعتبار المرأة أقل  
إيماناً وعقلاً .

وهذه النصوص لما لها من علاقة بأمر  
واقعية موضوعية تتطلب فهمها في ضوء

لتتوصل إلى رفض محورية الرجل في الأديان، وتستبدل عبادة الإله والإيمان به بعبادة الألهة المؤنثة، بل وحتى بالسحر.

وبحسب لوسي إيريفاري يبقى احترام الإله قائماً ما دام المرء غافلاً عن كون الله قناعاً يستتر سيطرة الذكر على العائلة، ولذلك تعتقد بأن الإله المؤنث وحده هو الذي يمكنه تحرير المرأة وإسعادها مع سائر أفراد المجتمع.

الشعارات المتضادة بين الإسلام والنسوية: في الوقت الذي ترفض فيه النسوية مفهوم التكامل بين الرجل والمرأة فإن الإسلام يؤكد على أساس الدور الاجتماعي الذي يؤديه الطرفان، فتعطي القوانين الإسلامية سلطة للرجل في إدارة العائلة، الأمر الذي لا تقبل به النسوية بأي حال.

والإسلام في موقفه من الجنس يعترف بهذا البعد من الشخصية الإنسانية، ولا يرى في الشهوة رذيلة، كما هو الحال في بعض النصوص الدينية المسيحية، ولكنه يضع عدداً من القيود على تلبية هذه الغريزة والاستجابة لها.

إن من أهم الأدوار التي أعطيت للمرأة في الإسلام هو دور الأمومة والزوجية، وهما ليسا الدورين الوحيدين اللذين تقوم بهما، نعم لقد منع الإسلام المرأة من تولي بعض المناصب، مثل إمامتها للرجال في الصلاة، وهذا ما أثار حفيظة النسويين، لأن مشروعهم هو تحرير المرأة من دوري الأمومة والزوجية.

إن الإسلام يقف موقفاً رافضاً لكثير من القيم الأخلاقية التي تروج لها النسوية، سواء نسوية المساواة بين الرجل والمرأة، أم نسوية مركزية المرأة، والفكر الفلسفي الإسلامي انعكاس لمفهوم التوحيد، وينظر إلى جميع جوانب الوجود بوصفها تجل للتوحيد، والعقل وظيفته الأساس فهم التوحيد والدفاع عنه، في حين أن الفكر الفلسفي النسوي يعمل على كشف مكامن الاختلاف، بدلاً من وجوه الاشتراك في الوجود.

أما في النظرية الفلسفية السياسية للإسلام فإن الإسلام ينظر إلى الظلم بوصفه معصية لله وخروجاً عن إرادته، والحاكم الذي يستولي على السلطة بالغضب إرضاء لميوله وأهوائه هو عاص لله بالدرجة الأولى، بينما تروج الفلسفة النسوية في مجال السياسة

## □ الفلسفة النسوية :

يمكن القول إن سيمون دوبوفوار أشهر فلاسفة النسوية على الإطلاق، وتدعي دوبوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته، كما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية اختيار الإنسان لماهيته، وقد استفاد النسويون المتأخرون من أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا لتحليل كثير من الموضوعات المرتبطة بالمرأة، وقد وضع النسويون نصب أعينهم هدفين من دراستهم لتاريخ الفلسفة:

الأول: السعي إلى كشف التوجه الذكوري، بدءاً من أفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى جان رالز، وكان لديكارت السهم الأوفر في النقد في هذا المجال.

الثاني: تظهير دور المرأة في العمل الفلسفي.

أما الاتجاه النسوي في فلسفة العلم والمعرفة فقد كان يهدف إلى إبطال دعوى حيادية العلم تجاه الجنوسة، وإبراز الخلفية الجنسية في كثير من مؤلفات العلماء وآثارهم. وفي فلسفة الأخلاق يهتم النسويون بالبعد السياسي للمسألة. وقد طرحت السحاقيات النسويات فلسفة الأخلاق على ضوء أن المرأة لا يمكن أن تؤسس لعلاقة مع الرجل دون أن تقع تحت سلطته وفي قبضته.

## □ النظرية السياسية للنسوية:

إن النظرية السياسية للنسوية تلتقي مع الماركسية في مبادئها، ولقد تبني بعض النسويين الموقف الماركسي من العائلة بحرفيته، ورأوا أن النظام العائلي هو الأساس والمنطلق للنظام الرأسمالي، وليس نتيجة له.

## □ الإلهيات النسوية:

ترتبط فكرة الإلهيات النسوية وإلهيات التحرير بروابط وثيقة على مستوى التاريخ والتنظير، وكلا المفهومين متأثر بالماركسية، رغم أنهما يتصديان لنقد ما، وينظران إلى الدين بوصفه وسيلة من وسائل التحرير، وتقسم الإلهيات النسوية إلى شعبتين: الأولى: معتدلة تسعى إلى مقارنة الأديان بشكل مختلف، بغية إزالة عناصر ترجيح كفة الرجل على المرأة، والثانية: متطرفة تتجاوز ذلك

إلى المجتمعات الإسلامية عبر رواد النهضة الأوائل، كقاسم أمين وزينب فواز وصولاً إلى المعاصرين من أمثال فاطمة المرنيسي ورفعت حسن وعزيزة الجبري وفاطمة أحمد إبراهيم ونوال السعداوي.

أما في إيران فليس بالأمر الجديد أن تتم عملية تأويل النصوص الدينية وفقاً للآراء الأثوية، لكن تاريخ المعرفة النسوية الإسلامية التي تستند إلى نظرية إيديولوجية ورؤية شمولية تعنى بتحليل تعاليم الدين لا يتجاوز العقدين الأخيرين، فبعد قيام الثورة الإسلامية لجأ جماعة من الإيرانيين المناهضين للثورة إلى عدة دول، وقد توزعت ولاءاتهم بين ملكية ومعارضة لقيام حكم ديني، وقد انضمت إليهم مجموعة من التيارات اليسارية والماركسية، وقد وضع هؤلاء في صدر اهتماماتهم مسألة التصدي للثورة بالأساليب السياسية، لكن مع مرور الزمن أدركوا - متأثرين بالتحليلات الغربية - تعذر مواجهة الثورة بالأساليب السياسية، على الأقل على المدى القصير، ورأوا أن السبيل الأمثل لتحقيق غاياتهم هو اللجوء إلى استراتيجيات ثقافية متوسطة وبعيدة المدى، ومنها أن السلاح الأمضى لمحاربة الأصولية الإسلامية يتمثل في زعزعة كيان الأسرة، وتقديم بديل لأنموذج العلاقة بين الرجل والمرأة، وأبرز رموز هذه التيارات هايدة مغيثي، وروحي شفيعي، ورفعت دانش، ونيرة توحيدي، وهالة افشار، وافسانة نجم آبادي..

لقد أطلقت النسوية الإسلامية في إيران برأسها في خضم سجالات فكرية بين تقليديين يتنكرون للثقافة والحضارة بجميع مظاهرها، ويعارضون أي ظاهرة حديثة مطالبين بالعودة إلى نمط الحياة الفطرية الأولى للإنسان، وآخرين يحتكمون إلى أحكام الشريعة الإسلامية من دون أن يبخسوا الحضارة أهميتها وقيمتها، وحداثيين لا يدعون صراحة إلى فصل الدين عن المجتمع لكنهم يرون أنه حمال قراءات إحداهما قراءتهم التي تنسجم مع ثقافة الحداثة وحضارتها، كما يعتقدون بأن بعض المفاهيم كالعدالة والمساواة هي أهداف عامة للدين، وطريق تحقيقها يمر عبر أحكام الشريعة، لكن حتى تفسيرهم لهذه المفاهيم مقتبس من ثقافة الحداثة الغربية.

لفكرة مفادها أن استسلام المرأة لإرادة الرجل هو المعصية الأولى، وبالتالي فإن التخلص من أشكال الظلم الاجتماعي رهن بثورة المرأة على سلطة الرجل.

لقد تحولت النسوية منذ مدة طويلة إلى أداة من أدوات الحرب الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى، واستخدمت شعاراتها لإضعاف الثقافات المحلية، وفتح الأبواب في وجه الثقافات الوافدة، وقد ركزت البعثات التبشيرية المسيحية على وضع المرأة لتسويغ عملها في العالم الإسلامي، ومن المؤسف أن ذلك تم تحت حماية المستعمر ورعايته وروجت النسوية الغربية - أيضاً - لفكرة نبذ الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة، وقد تلقفت دعوات النسوية في أكثر اتجاهاتها حدة مجموعة من الطبقة الحاكمة في المجتمعات الإسلامية، وأكثرهم ممن تلقى تعليمه في المدارس الأوروبية.

إن الجنس المذكور كما الجنس المؤنث سيف ذو حدين، وكل من الجنسين له خصوصياته وقيمته الإيجابية والسلبية، ولا يمكن تلطيف التصور البطرقي إلا بالنظر إلى إيجابيات العنصر النسائي في المجتمع، ولا يتمكن المسلمون من القيام بهذا الأمر إلا إذا حاولوا ذلك بوصفهم مسلمين، لا مقلدين للغرب فحسب، فالمرأة المسلمة لا ترى في النسوية بدعة غريبة ترتبط بالمرأة المرفهة فحسب، بل ترى أن هذه النسوية تمثل إيديولوجية لم تقدم للمرأة سوى حرية مزعومة حولتها إلى شبه رجل، وأداة جنسية له، والمرأة المسلمة ترى الحجاب رمزاً لعفتها واحتراماً من الإسلام لإنسانيتها، بينما يرى معظم الحركات النسوية في الحجاب رمزاً لسيطرة الرجل على المرأة في المجتمعات الإسلامية، وقد التفت دعاة النسوية إلى أن المرأة المسلمة هي في الغالب وفيه للإسلام ومتعلقة بأهداب تعاليمه.

## □ الحركة النسوية الإسلامية حقائق

وتحديات

- د. رضا متمسك

إن مصطلح (Feminism) مصطلح فرنسي يعني الدفاع عن حقوق المرأة في طريق تحقيق المساواة، وقد وصلت النسوية

ولما كان النسويون الإسلاميون قد اعتادوا قراءة قضايا المجتمع بعيون الآخرين فإن تحفظاتهم هي انعكاس لتحفظات أولئك، وهم يسعون إلى تحقيق المساواة من طريق خلق مجتمع يسود فيه مبدأ التماثل على صعيد العلاقات القانونية التي تحكم الرجل والمرأة والحضور الاجتماعي والعلاقات الأسرية والاقتصادية، إضافة إلى إزالة قيود الجنوسة، لتتمكن المرأة من تحقيق كل ما تصبوا إليه، وإننا إذا أمعنا النظر في الإحصاءات المتوافرة عن مؤشرات نجاح المرأة في تحقيق مبدأ المساواة في النواحي الآتية الذكر في عشر من الدول الأكثر تقدماً في العالم، وقمنا بمقارنتها بمعدلات الطلاق، والعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، والأسر الفاقدة لأحد الوالدين، وظاهرة العيش المنفرد، والعنف المنزلي، لتوصلنا إلى نتائج مذهلة ولافتة، وكلها تؤكد الإخفاق الذريع لمبدأ التماثل.

إن الأدوار المختلفة للرجل والمرأة هي نتيجة للخصائص المختلفة التي وضعت للجنسين لبلوغ الكمال الإنساني، فذكورية بعض المؤسسات الاجتماعية لا تدل على نظرة دونية للمرأة، لأن القيمة الحقيقية للإنسان هي في مدى سعيه إلى الكمال والتقرب من الله تعالى، ولا فرق جوهرياً هنا يمايز بين الرجل والمرأة .

#### □ ظاهرة العصبوية النسوية - رؤية

##### نقدية

##### - علي أكبر رشاد

إن الدفاع عن الحقوق المشروعة للمرأة لا يتطلب تحريف العلوم والأفكار، كما لا يحتاج إلى قلب الحقائق الطبيعية والوقائع الإنسانية، وإن تضخيم الفوارق الطبيعية الواقعية بين الرجل والمرأة على أسس اجتماعية قد يؤدي إلى دق إسفين الثنائية بينهما في الجانب الطبيعي والوظيفي العضوي، فالإفراط والتفريط هما أكبر ساحة نحرت عليها الحقيقة على مدار التاريخ، وحيث لا يمكن دفع مقولة خاطئة بمقولة خاطئة فإن النزعة الفيمينية المتطرفة ذهبت إلى نعت المنظومة الاجتماعية القديمة بصفة النظام الأمومي، كما تصور الفيمينسيون الماركسيون من دون الاستناد إلى دليل عقلي أو علمي معتبر، لقد أدى تلبس

إن النسوية بوصفها حركة اجتماعية غربية ما كانت لترى النور إلا في ظل مجتمعات آمنت بإعلان حقوق الإنسان الفرنسي، وظهور مصطلح المساواة الغربي الذي أعقب الثورة الفرنسية، وإن الحديث عن نسويات متعددة غير صحيح، فالقاسم المشترك الذي يجمعها هو مبدأ المساواة الذي تلتف حوله هذه التيارات، فالنسوية بمختلف اتجاهاتها وتياراتها تعتمد النتاج الفكري البشري مرجعية في حل قضايا المرأة، وتسلك المعرفة النسوية الإسلامية السبيل نفسه، والحق أن مبدأ المساواة وفكرة فصل الحياة الاجتماعية عن الدين (العلمانية) رؤية إيديولوجية بكل ما للكلمة من معنى، تستمد وجودها من روح الثقافة الغربية، والنسوية الإسلامية ترى الدين ظاهرة يمكن أن تؤدي دوراً في ترسيم أبعاد العلاقة بين العبد وخالقه، لكن هذا لا يعني بالضرورة الإيمان بسلطة الدين على القضايا الاجتماعية الإنسانية، فلاحقة (الإسلامية) التي ألصقت بالنسوية لا تمثل التزاماً حقيقياً لأصحابها، ولا تعني اعتماد هذا التيار الإسلام مرجعية في المبادئ والآليات، بل إنها تسعى لتحقيق أهدافها بانتهاج أسلوب آخر، والعدالة التي تقصدها هذه الحركة هي العدالة الاصطلاحية، أما المساواة فهم يعلنون بوضوح أن التمايز البيولوجي بين المرأة والرجل يجب أن لا يجر إلى امتيازات لصالح الرجل في القوانين والتشريعات، ويمتد هذا المفهوم التماثلي إلى مجالات الإرث والدية والقصاص وقوامة الأسرة وما شابه، والنسوية الإسلامية ليس لها مشكلة مع المؤسسة الأسرية والأمومة، بل مع تركيبة الأسرة التقليدية، إذ تطالب بأسرة عصرية تركز على مبدأ تساوي الأدوار، وإلغاء القوامة الذكورية، واستبدالها بأسرة الديمقراطية بوصفها الحل الأمثل.

أما على صعيد الأهداف والاستراتيجيات فجميع النسويين بمن فيهم الإسلاميين يؤكدون على المساواة بوصفها هدفاً مركزياً، وهذه المساواة تتوزع على عدة حلقات:

1- المساواة في فرص التمتع بالثروات والإمكانات.

2- المساواة في فرص المشاركة.

3- المساواة في الوعي والدراسة.

4- المساواة في الإدارة.

النسوية بين ذوات الامتيازات من نساء الطبقة الوسطى والميسورة ونساء الشرائح الشعبية، إلا أن الوضع الحقوقي والقانوني لم يحدث تلك النقلة الجذرية نحو المساواة الاجتماعية والإنسانية، فقد كان نابليون يعد الأسرة بمثابة معسكر، وللرجل وحده الحق ليس بأن يأمر فقط وإنما بأن يرفع صوته ويعلن إرادته، وما كان ليعترف بالمرأة إلا خادمة أو آلة ليس لها وزن ولا لشخصيتها نصيب من العدالة، وإذا كان الفكر الإصلاحى الذي بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر قد ربط بين حقوق المرأة وتطور المجتمع فقد ربط أنجلز بين أول تناحر طبقي عرفه التاريخ مع تطور التناحر بين الرجل والمرأة في الزواج الأحادي، ولطالما تعرض ماركس وأنجلز إلى الاتهام بالعمل على مشاعية النساء.

وفي القرن العشرين شهدت الحداثة في الغرب تطوراً في منظومة الأفكار والمؤسسات المتعلقة بقضايا المرأة، فعملت الحداثة على إدخال الرأسمالية واستيعابها مع شكل استثمارها الخاص، ولذلك صُيِّرَت المرأة موضوعاً لتطور المجتمع الرأسمالي، وعلى الصعيد الاشتراكي نال المرأة ما نالها من مظالم جديدة غلفت أيديولوجياً بالضرورات الاقتصادية لما سمي بسلطة دكتاتورية البروليتاريا أو لشعار انتصار الاشتراكية.

أما في الوسط العربي فقد نقل المثقفون العرب الأوائل الذين حصلوا تعليمهم في الغرب مفاهيم الإصلاح والتحديث إلى بلادهم، ومنها قضية المرأة من مثل قاسم أمين وبطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي، ولقد أثبت الغرب بعلاقته في بلادنا أنه لا يريد لنا الحداثة والتطور، فمساكلنا وحاجاتنا والتحديات التي تواجهنا هي جزء لا يتجزأ من مواجهة الغرب، والدخول في صراع غير متكافئ معه، فالغرب على العموم يؤدي دوراً معوقاً ومعرقلاً لتطور مجتمعاتنا، وإن ما يقدمه الأنموذج الحداثي الغربي لتحرير المرأة يبقى قاصراً ومشوهاً لا يصلح ليكون مثلاً يقتدى، ولا نقصد - هنا - الانتقاص من قيمة التغيرات التي حققها الغرب اقتصادياً واجتماعياً وحقوقياً للنساء في مجتمعاته، وإنما نشير إلى حقيقة الاستلاب الذي يعصف بالإنسان كإنسان في حضارة الغرب الحديث

المرأة بالطابع الرجولي في العصر الحاضر إلى أن تعيش المرأة حالة من الاستلاب والغربة عن الذات، فقد تحولت العلاقات العاطفية الدافئة القائمة على أساس الطبيعة الإنسانية، والتي تفيض بالهدوء والسكينة إلى علاقات اعتبارية متبسة لا روح فيها، بحيث هبطت العلاقات الحميمية القائمة بين أعضاء الأسرة إلى مستوى العلاقات النفعية بشركة تجارية أو حزب سياسي، وإن ما تخسره المرأة المفتونة بشعارات العصبوية النسوية هو تلك الجوهرية النفسية المتمثلة بالصحة النفسية، فالأزمة الأخلاقية الضاربة في شعاب حياة الإنسان الغربي ووجوده هي من بين تبعات شعارات النسوية المتطرفة ونسقتها السلوكي، وإذا كان ظهور النسوية يشير إلى وجود الظلم بحق المرأة فإن تطور هذه الحركة وانبثاق اتجاهاتها الجديدة تحول إلى دليل على عدم فاعلية هذا المسار، وعدم نجاعة الوسائل التي استخدمت في الدفاع عن المرأة وتأمين حقوقها الضائعة.

## □ المرأة والحداثة من الاضطهاد إلى

### الاستلاب

#### - مصطفى الولي

إذا كان عصر النهضة يعد الخطوة الأولى نحو ثورة العالم الحديث على مختلف المستويات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية فهو بنظر بعضهم حاملاً للمعطيات الأولى لتحرر المرأة، لكن المفارقة التاريخية اللافتة هي أن الثورة الإصلاحية الدينية في أوروبا بزعامة مارتن لوثر جاءت وبالأعلى المرأة، إذ دعت هذه الحركة إلى تقييد حرية المرأة وإعادتها إلى شؤون المنزل تحت وصاية الرجل، وعلى حد تعبير أحدهم إنها حركة رجعية إلى جهة الدين اليهودي، ويربط العدد الأعظم من المفكرين الاجتماعيين بين المعتقدات التي سادت في الغرب عن المرأة وأفكار الديانة اليهودية التي بنيت عليها أيضاً الديانة المسيحية، فعقل الرجل جزء من الذات الإلهية، أما المرأة فهي من سلالة الحيوانات والشياطين، فاليهودي يقول كل صباح في صلاته: «أحمدك يا رب لأنك لم تخلقني امرأة»، بينما تصلي المرأة اليهودية كل صباح وتقول: «أحمدك يا رب لأنك خلقتني وفي مشيئتك وإرادتك».

إبان الثورة الفرنسية برز تلاقي المطالب

الدين، والتكاليف التي يتوجه بها إلى الناس في المجال الأخلاقي والعبادي، غير أن الخلاف يبرز عندما يتوفر البعد العائلي في العلاقة بين الرجل والمرأة، ويذهب فقهاء الثورة الإسلامية في إيران إلى أن المرأة والرجل في نظر الإسلام إنسانان كاملاً الإنسانيّة، ويتمتعان بنفس الدرجة من الحقوق.

أما مظاهر التسلط واللامساواة الملحوظة في مختلف المجتمعات الإسلامية فيعزوها بعض المفكرين المسلمين إلى الأعراف السائدة بعيداً عن روح الإسلام ونصوصه، وهذا ما تلتقي به المادة الخامسة من الاتفاقية الدولية المشار إليها مع أحكام الإسلام وإن كانت المساواة التي يراها المفكرون المسلمون لا تعني المماثلة، بل تعني التوازن والتقابل.

ويمكننا تصنيف مواضيع الاختلاف في الحقوق بين الرجل والمرأة في أربع فئات أساسية:

١- فئة النشاطات الاجتماعية والسياسية: إذ يتفق علماء الإسلام على الحقوق الاقتصادية للمرأة بالتساوي مع الرجل، إلا أنهم يختلفون في موضوع العمل ومغادرة المنزل الزوجي للعمل، وللقيام بالنشاطات الاجتماعية، فيرى فريق منعها، مثل سيد قطب، والشيخ محمد أبو زهرة، وفريق آخر يرى حريتها كالرجل، شريطة عدم الإخلال بواجباتها البيئية، وأن تستعمل الحجاب مثل الدكتور محمد عقلة، أستاذ الشريعة في الجامعة الأردنية، أما النشاط السياسي فالذين يرون حقها في العمل يرون حقها في العمل السياسي، ولكن يختلفون على حدوده، فيرى ابن حزم الظاهري أنه من الجائز أن تلي الحكم امرأة، ولعل هذا الموقف يتقبل ما ورد بالمادتين السابعة والثامنة من الاتفاقية.

#### ٢- فئة الزواج والتزويج:

إذ يثور الخلاف بين الفقهاء حول حق المرأة في عقد الزواج وهي التي تقرر له نفسها أم يقرره لها ولها ولهم تفصيل، كزواج الصغير والصغيرة وتزويجهما وزواج البالغة من البالغ وتفصيلاته، وموضوع الولاية على الزواج، حيث نرى بعض الفقهاء يثبت حقوقاً متقاربة للرجل والمرأة على صعيد عقد الزواج، وهو ما يقارب مضمون الاتفاقية إلا أن المشكلة تبقى في حال اختلاف الدين.

وما بعد الحديث.

إن أنموذج التحرر للمرأة الذي يقدمه الغرب اليوم يختزل في قضية الجنس وحرية المرأة في سياق عملية التسليح التي تقودها عوامة الشركات الكبرى، هذا النسق الموظف لمصلحة سيرورة الاستغلال يعطي مردوداً خطيراً على المرأة في بلادنا، فهو يدفعها إلى السقوط في براثن التشوه القيمي الأخلاقي، ويغريها بالاستهلاك، ويحملها على بيع جسدها للدعاية التجارية.

لتشعر المرأة الجديدة أنها مكبلّة في الزواج حتى عندما لا يكون هذا الزواج شرعياً؟ فعقلية الرجل القديم التي لا تزال حية تخلق قيوداً نفسية لا تقل صلابة وقسوة عن الأغلال الخارجية، حسب تعبير المفكرة الاصلاحية ألكسندرا كولنتاي عندما لخصت هموم المرأة الجديدة على الصعيد الجنسي.

لقد دفعت الحداثة النساء إلى الاسترجال، وكلما أردن أن يكنّ كالرجال ابتعدن عن أنوثتهن عاجزات عن تصور أن الأنوثة والمرأة يمكن أن تكونا ميزتين، فهن رجال خائبون ونساء فاشلات يتعرضن إلى خطر أن يصرن يائسات ومن دون هدف في متاهات الشعور بالدونية.

#### □ حقوق المرأة في الإسلام بالمقارنة

مع مضمون اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة

- محمد طي

كانت الحرية في أساس قيام الأديان السماوية فما قامت هذه الأديان إلا ليتمكن الناس من امتلاكها وممارستها، وقد ألغت الأديان سلطة أي كان على أي كان من الناحية المبدئية إلا من كلفهم الله بذلك، فالأصل هو الحرية، إلا أن المجتمعات البشرية لم تلتزم بهذه المبادئ، فراح القوي يفرض سلطته على الضعيف ليخضعه لإرادته في حريته وحياته وماله.

والمفكرون المسلمون يتخذون مواقف متباينة من مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، حيث ما زال فريق منهم يقيد هذا المبدأ، فيما يذهب آخرون إلى تأكيده بكل قوة، وإن كان الجميع متفقون على المساواة في عدد من الأمور، لا سيما منها القيم التي يبشر بها

وهو مخالفتها الصريحة لأحكام الشريعة الإسلامية.

أولاً: احتوت الاتفاقية طروحات بنوية، مثل المساواة والتمائل، أي أن هناك تناقض فكري مفهومي يحتم علينا التعاطي مع الاتفاقية ضمن رؤية نقدية ما فوق فقهيّة.

ثانياً: إن الإحاطة بالنظام الفقهي الإسلامي يستدعي أولاً الإمام بالنظام العقدي والأخلاقي، وأهم من ذلك كله مراجعة شاملة للنصوص الدينية، وفي مقدمها القرآن الكريم، حيث إن جميع المذاهب الإسلامية تتفق على أن القرآن الكريم لم يتطرق إلى جميع القضايا المتعلقة بالإنسان في مجالي الفقه والأخلاق.

### □ دراسة لنقاط الاختلاف بين

الفقه الإسلامي والاتفاقية:

- المرأة والحياة الفردية:

أ- البلوغ:

وهو إنهاء الفرد لمرحلة الطفولة والدخول في مرحلة الشباب، وهي حالة تكوينية يجتازها الإنسان بصورة طبيعية.

ونقطة الخلاف هنا هي سن الرشد، حيث لكل مذهب رأيه الخاص، والقول بتمايز سن البلوغ للصبيان والبنات يتعارض جزئياً مع ما ورد في بعض الموارد من الاتفاقية المذكورة وجذباً مع المادة الأولى.

ب- التبرج:

حيث تحرم المذاهب الإسلامية قاطبة التبرج واستغلال المفاتن الجنسية لجذب الانتباه. والمثير للدهشة أن الاتفاقية لا ترى ضيراً في أصل البغاء الذي يمثل أخطر مظاهر التبرج، بل اكتفت المادة السادسة بحث الدول الأطراف على اتخاذ جميع التدابير المناسبة بما في ذلك التشريعي منها لمكافحة أشكال الاتجار بالمرأة، واستغلال بغاء المرأة.

- المرأة والحياة العائلية:

تعالج الاتفاقية في مادتها السادسة عشرة قضايا الزواج، حيث تطالب الدول الأطراف بأن تتخذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة.

ولقد أقر الإسلام حق المساواة في الزواج بين الجنسين إيماناً منه بضرورة التشجيع على

٣- فئة النصيب والصدقية، أي الميراث والدية والشهادة:

فإن الميراث والدية لا علاقته له بقيمة الرجل والمرأة، ولكن الأمر متعلق بمجمل فلسفة القوامة والإعالة، أما الشهادة فلأن العاطفة لدى المرأة أقوى منها عند الرجل مما يؤدي إلى عدم التثبت في بعض الأمور، وهذا الأمر لا يثبت نقصاً، لأنه لو كان كذلك فإن النقص لا يزول بجمع النقصين، أي ضم شهادة امرأة إلى أخرى.

٤- العلاقات الزوجية:

يرى الفقهاء أن واجبات الرجل تتلخص بأمرين: مادي، أي الإنفاق على زوجته وأسرته دون أن تكلف المرأة بذلك، ومعنوي: يتلخص بالحماية والرعاية، والحماية إما فردية أي يحمي الرجل زوجته وعائلته من أي اعتداء مادي أو معنوي، أو حماية جماعية تتمثل بواجب الرجال في الجهاد والحفاظ على البلاد، وهو أمر لم تكلف به النساء إلا تطوعاً، أو في حال عدم قدرة الرجال عليه. أما الرعاية فتتمثل في تعليم المرأة واجباتها وسائر ما تحتاجه، والصفح عن أخطائها، ومعاملتها بالمعروف، وإذا كانت القوامة ترتب على الرجل واجبات فإنها ترتب له حقوقاً أيضاً، كحق الاستمتاع، وحق المساكنة، والطاعة، والتأديب في حال النشوز، والطلاق، والرد، ولقد أعطى الإسلام حقوقاً أساسية للمرأة تكاد تساوي ما أعطاه للرجل، ولكن جعل الكلمة الأخيرة للرجل في شؤون الأسرة من طريق ولايته الحكمية على الأولاد، والدرجة التي يتمتع بها، وكذلك القيومية مقابل الإنفاق، أما فيما يخص وسائل تمتع المرأة بهذه الحقوق والتي تقف العادات والتقاليد حوائل دونها فإن الإسلام لا يمكن إلا أن يكون من أنجع الوسائل بالنسبة إليها.

### □ اتفاقية القضاء على جميع

أشكال التمييز ضد المرأة - دراسة فقهيّة قانونية

- فريباً غلاسوند

يضاف إلى جملة العوامل التي تتضمنها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع (سياسياً - ثقافياً - اقتصادياً) عامل مهم يحول دون انضمام البلدان الإسلامية إليها،

مفهوم التمايز الذي ورد في الاتفاقية، ويرفض كذلك المساحة القانونية الضيقة في تعريف التمايز.

المادة الثانية: تؤكد على مبدأ المساواة، أي (التماثل بين الرجل والمرأة).

وإن المادة (٤٩) من قانون العقوبات الإسلامي تتعارض مع البند (ز) من المادة الثانية للاتفاقية إضافة إلى حالات تعارض أخرى.

المادة الثالثة: تؤكد على المساواة التامة أي إلغاء الجنوسة وتأثيراتها وإفرازاتها، وهو ما يتعارض مفهوماً ومنطقاً مع قوانين العمل الإيرانية.

المادة السابعة: حيث تتعارض في بندها الثاني مع المادة (١٠٩) من الفصل الثاني من الدستور الذي يحدد شروط القائد وصفاته.

المادة التاسعة: وتعنى بموضوع الجنسية والمواطنة، حيث تتعارض مع المواد من ٩٧٦ إلى ٩٩١ من الكتاب الثاني من القانون المدني الإيراني.

المادة العاشرة: التي تنظر إلى مسألة الاختلاط بوصفها هدفاً استراتيجياً، حيث يبرز البند (ج) كنقطة خلافية مع القوانين المحلية.

المادة الحادية عشرة: والتي تتناول بالتفصيل موضوع عمل المرأة، والالتزامات المتعلقة بذلك، حيث نلمس خطاباً تماثلياً لا يتفق وروح القوانين المحلية، حيث اعتبر البند (ج) من القسم الثاني للمادة العمل هو الأصل والأسرة هي الفرع، بينما القوانين الإسلامية تؤكد على حفظ الأسرة وصيانة كيانها.

المادة الرابعة عشرة: حيث تلزم الدول بمنح المرأة أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل في الشؤون المدنية والنظام القضائي، مما يجعلها مضادة للمادة الرابعة من الدستور الإيراني.

المادة السادسة عشرة: وتتحدث بإسهاب عن القضايا المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وقد تم التعرض لمعظمها في سياق البحث، وتم تبين الرأي حول ذلك فلا حاجة للتكرار.

الزواج، وعد موافقة طرفي العقد ركيزتين في مشروعية العقد، ولكن ثمة قضايا في موضوع الزواج تجمع عليها المذاهب الإسلامية لكنها تتعارض مع المادة (١٦) من الاتفاقية مثل موضوع تعدد الزوجات الذي تبيحه الشريعة الإسلامية للرجل بشروط معينة، بينما تمنعه الاتفاقية، وموضوع الطلاق الذي له تفصيلات في الفقه الإسلامي، وكذلك موضوع العدة المتصل بالطلاق، وموضوع الرجوع عن الطلاق، وموضوع الإرث. وهذه كلها مواضيع تتعارض مع المادة الأولى والسادسة عشرة من الاتفاقية.

#### - المرأة والحياة المجتمعية:

ينظر الإسلام إلى الحجاب على أنه الجواز الذي يمنحه للمرأة لتسجيل حضور اجتماعي مقنن ومنضبط، وإن كفة المجتمع وصيانة الأسرة مرتبطتين بتقنين العلاقة بين الجنسين، وإذا كان الحجاب موضع إجماع جميع المذاهب الإسلامية فإنه يتعارض ومبدأ المساواة الذي تطرحه الاتفاقية.

#### - حق العمل:

يستشف من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ووثيقة بكين أن حق العمل للمرأة هو القضية الأهم، بل السبيل الوحيد لمحاربة فقر المرأة والحد من تبعيتها للرجل والأسرة، والمذاهب الإسلامية ترى عمل المرأة خارج المنزل مباحاً إذا اقترن بإذن الزوج، وإلا فغير جائز، ولعل سطوع حقيقة الدين وحكمة تعاليمه في التمييز بين الرجل والمرأة يجعلنا نتمنى على جميع البرامج الاجتماعية التي تعالج اقتصاد الأسرة أن تحذف من قاموسها موضوع عمل المرأة وتعيد لها بقية حقوقها، وتشجع الرجل في المقابل على تحمل مسؤولياته في الإنفاق على أسرته.

#### □ الاتفاقية في ميزان القوانين

##### الإيرانية:

المادة الأولى: وهي تتضمن تعريفاً لمصطلح التمييز، فترفض التمييز في القوانين لصالح أحد الجنسين، في حين أن الإسلام يرفض





## بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه للدكتور وجيه كوثراني

**الكتاب** للكاتب وجيه كوثراني وهو أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية، صدرت له مؤلفات عديدة

تحت غطاء دولي ساعد عليه العملية النوعية التي نفذتها المقاومة الإسلامية بمقر المارينز الأمريكي في بيروت، والتي كان نتيجتها خروج القوات الأمريكية من لبنان، وإكمال مهمة الدفاع عن لبنان، ووقف الحرب الأهلية فيه للقوات السورية، كخيار لا بديل عنه.

وخلال فترة الوجود السوري في لبنان تم دحر الاحتلال الصهيوني إلى الجنوب، ثم ملاحقة الميليشيات التي تشكلت في فترة الحرب الأهلية، وقامت بعمليات قتل وتصفية طائفية في صفوف اللبنانيين، إضافة إلى علاقة بعضها بإسرائيل، كجيش لبنان الجنوبي والقوات اللبنانية.

في عام ١٩٨٩م تم عقد مؤتمر مصالحة لبنانية في الطائف تحت شعار (لا غالب ولا مغلوب) برعاية سعودية سورية، وبإشراف ومباركة دولية، وتم في هذا المؤتمر الاتفاق على وقف الأعمال الحربية، وحل الميليشيات، وإلغاء الطائفية السياسية، كما تم التأكيد على حق لبنان بتحرير أرضه بكل الوسائل الممكنة، بما فيها الخيار العسكري.

وهكذا استقرت أوضاع لبنان الداخلية قرابة خمسة عشر عاماً استطاع خلالها وبفضل مقاومته أن يحزر جزءاً كبيراً من أرضه، ولم يبق في يد الاحتلال سوى مزارع شبعا وتلال كفرشوبا وقرية الفجر بجزئها اللبناني، وقد تم ذلك في العام ٢٠٠٠م.

وبالطبع فإن إسرائيل والسعودية دوماً لفرض تفوقها العسكري والاستراتيجي في المنطقة سعت ومن وراءها أمريكا وحلفاء

من أهمها: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٩٧٦م، وبلاد الشام: الاقتصاد والسكان والسياسة الفرنسية في مطلع العشرين ١٩٨٠م، الفقيه والسلطان ١٩٨٩م، هويات فائضة... مواطنة منقوصة ٢٠٠٤م.

وكتاب (بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه) عبارة عن مجموعة محاضرات وأبحاث للكاتب جمعت في مجلد من ١٨٦ صفحة من القطع الوسط، صدر عن دار النهار للنشر، وطبعت نسخته الأولى في كانون الثاني من العام ٢٠٠٧م.

يعدّ لبنان من أكثر الدول العربية تعددية طائفية ومذهبية، وقد ساعدت هذه التعددية الطائفية على إغناء ثقافته، وتقدمه الحضاري والفكري.

ولكنها في المقابل كانت - وللأسف - السبب في جرّ الحروب والويلات على اللبنانيين الذين عانوا صنوف القتل والتهجير، وعمليات الفرز الطائفي والمذهبي الذي لا زالت آثاره باقية حتى اليوم.

ولبنان الصغير بمساحته، والفقير بموارده الطبيعية، والضعيف مادياً وعسكرياً، جعلت منه الجغرافيا - بسبب متاخمته لدولة فلسطين المحتلة - محطاً لأطماع الكيان الصهيوني الغاصب، حيث قام هذا الكيان المحتل باجتياحه في العام ١٩٨٢م، وذلك في أعقاب الحرب الأهلية التي اندلعت في العام ١٩٧٥م.

ما دفع بلبنان إلى طلب المساعدة العسكرية من سورية، والتي دخلت إليه

تمام زمام  
سوريا

لنظم وقوانين تضمن له حقوقه وتفرض عليه واجباته ضمن إطار المجتمع المدني.

كما أن المصطلح (citizenship) أو المواطنة، اكتسب من تجربة الدولة الحديثة في الغرب وتطورها - بدءاً من الثورة الفرنسية وصولاً إلى ميثاق عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية - دلالات المفهوم العالمي المرتبط بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

إضافة إلى أن مفهوم المواطنة يتطور ويأخذ معناه الحقيقي كلما كانت الدول أكثر انفتاحاً على الحريات السياسية والمدنية والعيش المشترك، بعيداً عن الانغلاق والجمود وكبت الحريات.

وإيراد هذا المصطلح عبر أصله اللاتيني كان بهدف التأكيد على المفارقة، لا من ناحية الإشكال اللغوي والترجمة الحرفية فحسب، بل من ناحية الإشكال الثقافي أيضاً، فلو نظرنا إلى اشتقاقات هذه الكلمة إلى الإنكليزية أو الفرنسية لوجدنا نسقاً منسجماً إن من ناحية اللغة، أو من ناحية الثقافة السياسية المتشكلة والمتطورة تاريخياً، والمتمحورة حول مفهوم الدولة بأبعاده السياسية والاجتماعية.

أما في اللغة العربية فإن هذا التناسق والانسجام مفقود على الصعيدين معاً (اللغة، والثقافة)، فعلى المستوى اللغوي نجد التراث العربي المشبع بالنصوص القرآنية يعطي مفهوم الأمة معنأً آخر غير المعنى المعتمد في الثقافة الغربية الحديثة، فالأمة في المفهوم الإسلامي تدل على الجماعة الدينية الكبرى المفتوحة عالمياً على الإسلام (أمة الدعوة)، وهي بهذا المعنى غير مرتبطة بكيان تاريخي متكوّن جدلياً بين أرض وشعب وهيئة سياسية (دولة). ولكن مع ظهور نخب عربية في بداية القرن التاسع عشر إبان الانفتاح العربي على الغرب شهدت الثقافة العربية اقتباساً لمفهوم المواطنة منسجماً تماماً مع المصطلح الغربي (citoyen)، ونجد هذا الاقتباس عند مفكرين إصلاحيين هما: رفاعة رافع الطهطاوي وبطرس البستاني.

فالطهطاوي يستخدم في كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين) تعبير (ابن الوطن) و(الوطني) للتعبير عن انتماء الفرد للوطن، وتمتعه بالحقوق المدنية، فهو وطني على رأي

أمريكا بمن فيهم حلفاؤها العرب للانتقام من المقاومة، وذلك عن طريق ضربها داخلياً، فوقعت سلسلة من الاغتيالات في لبنان، كان أولها وأخطرها اغتيال الرئيس الحريري الذي كان له وقع الزلزال على لبنان والمنطقة، لتبدأ مرحلة جديدة من الاصطفافات الطائفية والمذهبية أعادت إلى الذاكرة فترة الحرب الأهلية.

وهكذا انقسم لبنان من جديد، وبدأت الفوضى تنتشر، والأحداث الأمنية تتزايد هنا وهناك، وعاد الشحن الطائفي ليفرض نفسه طبقاً يومياً مهماً على موائد السياسيين.

وبلغت هذه الأحداث ذروتها وكادت تتفجر عن حرب أهلية في الخامس من أيار لعام ٢٠٠٨م لولا سرعة الرد ودقته بعد يومين أي في السابع من أيار، لتفجأ عين الفتنة التي كادت تودي بلبنان خدمةً لمصالح ضيقة أمريكية وصهيونية، وكان ذلك على خلفية نصر تموز للعام ٢٠٠٦م.

كل هذا الانقسام أدّى باللبنانيين لأن يكونوا فريقين متناحرين في كل شيء، هما: ١٤ آذار، و ٨ آذار، وبدأ هذا التناحر يفرض نفسه على الساحة اللبنانية، فانقسمت البلاد، وانقسم معها كل شيء، فالاقتصاد بات مقسوماً، والأعمال والمواقف والإعلام وكل شيء حتى الرياضة والفن.

## □ القسم الأول: لبنان والدولة

وحزب الله

بداية لا بد من تحقيق نوع من الموافقة بين معاني هذه المفردات الثلاث: وهي المواطن والجماعة والدولة، إن من ناحية اللغة أو الاصطلاح أو التاريخ، وذلك بناءً على أنها اشتقت في الأصل من مصطلحات تعود إلى اللاتينية أو اليونانية.

هناك إشكال معرفي يستدعي البحث، فمثلاً المواطنة التي لها في الأصل معنى لغوي ورد على لسان العرب، جذره اللغوي هو الوطن أو المواطن بمعنى النشأة والسكن في المكان، إلا أنه اعتمد اصطلاحاً كترجمة للكلمة اليونانية (citoyen) المرتبط بمفهوم الدولة الحديثة، ذلك أنه في الإرث اليوناني «الأثيني» يكون بمعنى (عضو الدولة)، أي ذلك الفرد المنتمي إلى دولة أو إلى تجمع مدني خاضع

زعيماً أو مشروع زعيم عن طريق الخدمات التي يؤديها لمنطقته أو دائرته أو طائفته، وهكذا تطوّر الوضع لتصبح هناك أحزاب وتيارات سياسية ذات طابع طائفي، حتى أننا بتنا نشهد اليوم في لبنان أحزاباً طائفية، فهذا حزب شيعي، وذاك حزب مسيحي، وآخر درزي، أو سني، إلى آخر ما هنالك من أحزاب.

### □ عندما يستقوي أهل السياسة

بالدين:

تنقل كتب التاريخ رأياً للملك أردشير - مؤسس الدولة الساسانية - هو نوع من ميثاق لبناء دولة تقوم على التوأمة بين الدين والسلطة.

لكن هذا الرأي تبلور ليصبح مشروع عمل للمجتمعات الإسلامية، حتى أن النص الفقهي الإسلامي في باب الخلافة أو الإمارة أو الإمامة، أصبح يتبنّى آراء أردشير في وظيفة الدولة ومهامها المتمثلة في (حراسة الدين)، على أن يقوم الدين بحماية الدولة.

على أن الخطورة تكمن في أن لجوء السلطان إلى الاستقواء بالدين يفسح المجال أمام أي كان في المجتمع لاستخدام الدين بالأسلوب نفسه، ويتحوّل الصراع السياسي بين القوى في الدولة إلى صراع على الدين، ويتحوّل رجال السياسة إلى فقهاء وخطباء يعبّون الجماهير من خلال الخطاب الديني المشبع بالتطرّف وتكفير الآخر أو تفسيقه، وذلك بغرض تعبئتها وقيادتها لتحقيق أهدافهم السياسية.

لقد مرّ في تاريخ لبنان الحديث حادثتان تاريخيتان، تؤشّران بشكل كبير على نتائج هكذا خطاب طائفي مشحون وهما:

أ- ما حدث في الخامس من شباط ٢٠٠٦م حين جرى تسييس عملية الاحتجاج على الرسوم الدانماركية المسيئة للرسول (ص).

ب- ما حدث في الأول من حزيران ٢٠٠٦م حين جرى الاحتجاج على البرنامج الساخر الذي تناول الأمين العام لحزب الله.

وقد يقال إن ما حصل ناتج عن العفوية الجماهيرية وغضب الشارع الذي يثور عفويًا ضدّ امتهان الكرامات والمقدّسات، لكن في الواقع إن ما حصل كان نتاج الثقافة الدينية المسيئة في الإعداد والتحضير، وخلق

الطهطاوي، أي «هو عضو من أعضاء المدينة». وبطرس البستاني يعبر في رسائله المعنونة (وطنيات) عن المعنى الحقوقي للانتماء المدني للوطن، «يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم، كما أن للوطن حقوق على أهله».

لكن هذا الانسجام بقي على مستوى النظرية، أمّا على مستوى التطبيق فيمكن العودة إلى مرحلتين تاريخيتين من الحكم العثماني، هما:

١- فترة التنظيمات العثمانية، أو ما عرف بمجلس المبعوثان ١٨٧٦م.

٢- التجربة الدستورية التي جاء بها حزب الاتحاد والترقي بعد استلامه السلطة ١٩٠٨م.

وقد شهدت كلتا الحالتين التباساً في مفهوم الدولة والوطن، ذلك أن العلاقة بين الحاكم والمجتمع بقيت علاقة سلطان - رعية، وهي تمرّ عبر وسائط من السلطات الأهلية والمحلية الموزعة على عصبية قبلية وعشائرية ومللية ومذهبية وتنظيمات حرفية لها نقباؤها ومشايخها إضافة إلى الطرق الصوفية.

وفي هكذا نمط من الاجتماع السياسي الأهلي وقع تطبيق الدستور العثماني، كما وقعت أيضاً تطبيقات دساتير العشرينيات من القرن العشرين، في كل من العراق وسورية ولبنان ومصر.

في هذا الجوّ المشحون الذي يحكمه منطق القبيلة ومنطق العشيرة قرأ ميشال شيحا الحياة السياسية اللبنانية إبان الاستقلال، واستطاع أن يتوصل إلى نتيجة مفادها أنه لا مستقبل سياسي في لبنان إذا ظلّت نوعية المواطن اللبناني على ما هي عليه من ترد، نتيجة حالة التناقض بين ما افترضه الدستور من وعي لدى المواطن اللبناني، وبين ما عبر عنه توجهه الثقافي والاجتماعي من مسلكيات عصبوية، وولاءات واستتباعات ضيقة لدى الأفراد والجماعات.

كما أن إيليا حريف عندما درس الحياة السياسية في الستينات استوقفته طريقة التمثيل النيابي في البرلمان، فهو لاحظ ظاهرة التداخل بين (البرلمانية) و(الزعامة) المحلية، أي بين تمثيل ديمقراطي يرعى حقوق المواطنين، وبين نزوع النائب بعد نجاحه إلى أن يصبح

الاستعدادات والقابليات للهيّاج.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الرأي من الكاتب فيه إجحاف وظلم كبير بحق كل مسلم، سواء كان لبنانياً أو غير لبناني، فهو أراد أن يَصوّر ردة الفعل على الإسائة للرسول الأكرم (ص) على أنّها نتيجة لخطاب سياسي لهذا الرجل السياسي أو ذلك، مع العلم أنّ الاعتراض والاستنكار والمظاهرات عمّت كل العواصم العربية والإسلامية وحتى الغربية، لا بل إنّ أقلّ رذات الفعل كان ما شهدناه في شارعنا العربي، خاصّة وأنّ اللبنانيين في تلك الفترة كان لديهم ما يشغلهم، وهو طاولة الحوار، وسلاح حزب الله، والسلاح الفلسطيني خارج المخيمات، فلم تكن ردة فعلهم بالمستوى الذي شهدته دول أخرى إسلامية، أو حتى أوروبية، إضافة إلى أنّ الاحتجاج في لبنان اقتصر على الشارع المسلم، ولم نشهد أي ردة فعل من رجال دين مسيحيين.

#### □ حزب الله وولاية الفقيه:

إنّ ما مرّ على لبنان من أزمات، وما جرى فيه من صراعات، يدفع المواطن اللبناني إلى التساؤل دائماً، أيّ إصلاح يمكن أن يؤسّس لدولة وطن مواطنين، لا دولة طوائف؟ وحزب الله منذ أن وضع سلاحه على طاولة الحوار والبحث، رفع شعار (الدولة القويّة القادرة)، ولكن عن أيّ دولة قويّة، وعن أيّ دولة قادرة تحدّث الحزب؟

إنّ ما جرى بعد العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان، وما تبعه من خطابات لكوادر الحزب وقياداته بما فيها خطابات أمينه العام حول الدولة القويّة القادرة، كانت كلها ذات نبرة عالية، وتشديد على التمايز، ورفع لسقف قدسية السلاح وللموقف، إضافة إلى استحضار معايير جديدة للخطابات، كالأخلاق (أخلاقي، غير أخلاقي)، والديني (مقدّس، غير مقدّس)، وأحياناً كان مستوى الخطاب يتدنّى إلى ما دون أدبيات السياسة وأخلاقياتها، (كغبار الحذاء والكعب) لنبذ مواقف المنتقدين، إضافة إلى حالة التخوين كمقدّمة للتكفير.

فهذا الخطاب المتشنج ذي الطابع الأحادي، والذي يحمل في طياته عنجهية وتكبر، إضافة إلى ما يؤكده الحزب باستمرار وفي كل مناسبة من التزامه بمشروع ولاية الفقيه، فهو ومنذ

تأسيسه يلتزم بمبادئ ثلاثة:

1- الإسلام هو المنهج الكامل الشامل الصالح لحياة أفضل.

2- مقاومة الاحتلال الإسرائيلي كخطر على الحاضر والمستقبل.

3- القيادة الشرعية للولي الفقيه كخلفية للنبي (ص) والأئمة الأطهار (ع)، وهو المخول برسم الخطوط العريضة للعمل في الأمة، وأمره ونهيه نافذان.

كل ذلك دفع بالمواطن اللبناني إلى التساؤل عن ماهية الدولة اللبنانية، بعد تجارب التاريخ اللبناني منذ العام 1975م إلى العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان في 2006م.

إضافة إلى أنّ لحزب الله ارتباطات تتعدّى حدود الدولة اللبنانية فهو وعلى لسان نائب أمينه العام الشيخ نعيم قاسم يؤكّد على شرعية الارتباط بالولي الفقيه، يقول: «لا علاقة لموطن الولي الفقيه بسلطته، كما لا علاقة لموطن المرجع بمرجعيتّه، فقد يكون عراقياً أو إيرانياً أو لبنانياً أو كويتياً... فالإمام الخميني كولي على المسلمين كان يدير الدولة الإسلامية في إيران كمرشد وقائد وموجّه هناك، وكان يحدّد التكليف السياسي لعامة المسلمين في البلدان المختلفة لمعاداة قوى الاستكبار... ولمواجهة الغدّة السرطانية المزروعة عنوة في فلسطين».

والولاية كما يقول الشيخ قاسم مطلقة وعامة، فهي تشمل كل صلاحيات النبي (ص) والإمام (ع)، كما أنها تترجم عملياً برسم السياسات العامة للأمة الإسلامية جمعاء.

لكنّه يعود ليستطرد بأن الحزب من الناحية السياسية قد تركت له الحرّية المطلقة في الإدارة ومتابعة شؤونه، والقيام بالإجراءات المناسبة والعمل السياسي اليومي وفق ما يتناسب ويتلائم مع المصلحة الوطنية، بعيداً عن أي ضغط، وبعيداً عن أي إملاءات خارجية، لكن تبقى المشكلة قائمة في طبيعة العلاقة وتحديد ألياتها بين الجزئي والعام، وبين الكلي والتفصيلي، فإذا كان رسم الاستراتيجيات من صلاحية الولي الفقيه، فما هو الهامش الذي ترك للحزب أو المواطن اللبناني المؤمن بولاية الفقيه؟ يجيب الشيخ قاسم قائلاً: «إنّ ذلك يكون من خلال المواءمة بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة»، ولكن بما أنّ المنهج السياسي

بندين أساسيين داخلياً وهما:

- ١- إلغاء الطائفية السياسية.
  - ٢- جعل لبنان دائرة انتخابية واحدة.
- لكن ماذا أراد لبنان من إلغاء الطائفية السياسية؟

وهل هو مستعد - وهو الحزب العقائدي والتمسك بمبدأ ولاية الفقيه - أن يترك الساحة للعلمانيين والليبراليين أصحاب الثقافة المدنية لإدارة الحياة السياسية في لبنان؟ أم أن الإسلام هو البديل؟

إن من غير المعقول أن يقبل حزب الله بأن يكون لبنان دولة علمانية قائمة على مبدأ المواطنة، خاصة أنه الحزب المؤمن بأن الولي الفقيه هو صاحب الرأي الأول والأخير في العمل السياسي والديني، ورأيه نافذ ولا يرد عليه، حاله في ذلك حال الرسول (ص) أو الأئمة (ع).

إضافة إلى أن أصحاب المشروع الآخر هم - أيضاً - لا يرون دولة المواطنة بدون نظام علماني قائم على مبدأ الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وإلا فإن البلد سيقع تحت رحمة الأكتريّات الطائفية المتفوّقة عددياً على الساحة اللبنانية، وهذا الأمر من المستحيل أن يقبل به أصحاب مشروع العلمانية.

على أن حزب الله، وبدعم من إيران، ومن خلال اعتقاده بالولاية العامة والمطلقة للولي الفقيه يسعى وعلى كل الصعد في لبنان، إن على صعيد التعليم والصحة، أو من خلال دور العجزة واليتامى، أو عن طريق الخدمات التي يقدمها، وعن طريق دعمه للمرافق العامة، هو يسعى إلى تمكين نفوذه وتعميقه في مناطق الشيعة تحديداً، من أجل بناء قاعدة شعبية متينة له، وذلك من أجل السيطرة على الأرض، وتحقيق الأكتريّة العددية في حال إلغاء الطائفية السياسية.

وهنا لابد من التوقف قليلاً لمراجعة جملة من النقاط التي ذكرها الكاتب والتي يبدو فيها نوع تجن وإجحاف في حق المقاومة من جهة، وفي حق جمهورها من جهة أخرى، ذلك أن الحزب وفي كل تحالفاته التي أجراها على الساحة اللبنانية كان هدفه دائماً حماية المقاومة، وذلك من خلال إعطائها الشرعية التي كان الكثيرون في لبنان يحاولون نزعها عنها، فهو في تحالفه الرباعي عام ٢٠٠٥م

ديني معاً فمن يرسم سياسة المنهج؟ ومن يرسم سياسة المواطنة؟

من التجارب القريبة العهد انتخابات ١٩٩٢م، وموضوع مشاركة حزب الله فيها، هذا الموضوع الذي استلزم من قبل الحزب كما يقول الشيخ قاسم نقاشاً داخلياً موسّعاً، وكلفت لجنة من ١٢ عضواً لنقاش هذا الأمر، وانتهى النقاش إلى أن المشاركة من قبل الحزب تتفوّق فيها الإيجابيات على السلبيات، وكان القرار بأغلبية ١٠ إلى ٢.

لكن ذلك لم يمنع الحزب من استفتاء الولي الفقيه في موضوع المشاركة، والتي لم توضع موضع التنفيذ إلا بعد أن جاء القرار من الولي الفقيه بالموافقة على دخول اللعبة السياسية وخوض الانتخابات.

إن أدبيات حزب الله تنطلق دائماً من أنه حزب عقائدي وغير طائفي، على الرغم من أنّ عقيدته تنطلق من عقيدة الشيعة الإمامية، إلا أنه يراهن في خطابه على مبدأ المقاومة كأساس ومنهج لعمل الحزب، وهو حريص على أداء دوره الوطني في لبنان من خلال الحفاظ على الوحدة الوطنية، غير أن واقع الحال يخالف هذه الدعوى، فهو وخلال بناء أجياله المتلاحقة في تثقيفها وتعبئتها يعمل على شحن الذاكرة الشبائية بأحداث تاريخية تدفع إلى التمدّيب والتموضع خلف الخط المذهبي، من خلال أسطرة الماضي لجعله مرجعية للحاضر والمستقبل، وهو في عمله السياسي دائماً ينطلق من عقيدة فرقة دينية متخذة في خط مذهب في مقابل الخطوط والتيارات المذهبية للطوائف الأخرى.

والحزب منذ انتخابات ١٩٩٢م وحتى حرب تموز ٢٠٠٦م وما بعدها أقام كل تحالفاته على أساس أنه يمثل أكثرية مذهبية لها وجودها على الساحة اللبنانية، وبالتالي فيجب على القوى التي يتحالف معها أن تكون ذات أكثريات مذهبية وطائفية، لذلك هو في التحالف الرباعي عام ٢٠٠٥م تحالف مع قوتين سنيّة ودرزيّة فاعلتين على صعيد مذهبهما، وعلى صعيد الساحة اللبنانية، ثم عندما أراد إسقاط حكومة السنيورة تحالف مع قوّة مسيحية لها شعبيّتها الكبيرة على الأرض اللبنانية، على الرغم من أنه ومنذ دخوله الحياة السياسية عام ١٩٩٢م أعلن أن برنامج عمله قائم على

## □ الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه

### في التاريخ

#### الاتجاهات التأسيسية في الفقه الشيعي

#### الإمامي: من البوذية إلى الصفوية

إن فكرة (ولاية الفقيه) ليست من مختصات الشيعة الإمامية، بل إن هذا المصطلح يشير إلى سيطرة الفقيه على الدولة سنيّة كانت أم شيعية، وقد سعت الدول السلطانية عبر التاريخ إلى فرض سلطتها من خلال الاعتماد على رجال الدين والحاقهم بها، ثم الاستواء بهم من أجل إعطاء غطاء شرعي للسيطرة والاستبداد الذي كانت تمارسه تلك السلطانيات على شعوبها وعلى مرّ العصور.

وبالنسبة لعلماء السنة فإن موضوع دعم السلطان كان على اعتبار أن دعم الخليفة أمر ضروري حتى يبقى للدولة هيبتها، أما علماء الشيعة فقد رأوا أن دور الفقيه يقتصر على الإفتاء في الأحكام الشرعية، دون الدخول مع الدولة في أي عمل سياسي، مع الحفاظ على نوع من العلاقة بالدولة تجنبه الصراع معها، وتجنّب البلاد الفتنة.

وأما مصطلح (نائب الإمام)، والذي تمسك به أصحاب مشروع ولاية الفقيه، فقد ارتبط بالنواب الأربعة الذين نصبهم الإمام المهدي (ع) خلال غيبته الصغرى، ولكن هل أن سلطتهم كانت مطلقة كالإمام؟ أم أنها لم تكن تتجاوز حقل العبادات والمعاملات؟

الظاهر تاريخياً أن نيابة الإمام عند الإمامية تساوي مرجعية التقليد، والمرجعية متعددة، ولا تقتصر على فرد بعينه، والشيعة المكلفون لهم حرية اختيار تقليد أي مرجع ديني معترف به في الأوساط العلمية الدينية.

وأما ما حصل زمن الشاه إسماعيل الصفوي من استقدامه للشيخ نور الدين الكركي من النجف إلى أصفهان واعتباره (نائباً للإمام)، ومنحه الصلاحيات المطلقة مقابل أن يفتي الشيخ الكركي بحق الشاه بجمع الخراج، وشرعية هذا الفعل، وبحقه بأن تقام صلاة الجمعة باسمه، معطياً الشرعية للدولة السلطانية، فإنه لم يكن مقبولاً من كثير من علماء الشيعة في تلك الفترة، وقد علت أصوات كثيرة معارضة له في النجف، ومن أهم الاعتراضات التي وجّهت له ما كتبه الشيخ إبراهيم القطيفي في الردّ على رسالة الخراج

كان يهدف إلى حماية المقاومة وحماية لبنان، لأنه - وكما هو معروف - فإن لبنان كان بعد اغتيال الرئيس الحريري على فوهة بركان، وكان الجو العام كله ينذر بحرب طائفية جديدة حاول الكثيرون من الداخل والخارج إذكاء نارها.

وفي تحالفه مع التيار الوطني الحر كان يهدف إلى مدّ جسور التواصل إلى داخل الخط المسيحي في لبنان، خاصة وأن هذا الخط كان له مخاوفه من السلاح الذي في يد المقاومة، وكان لابد لحزب الله من تقديم التطمينات والضمانات لهذه القاعدة الكبيرة من اللبنانيين، والتي تمثل جزء مهم وأساسي من النسيج الوطني اللبناني.

وحزب الله كان دائماً يعي نقطة مهمة وجوهرية، وهي أن كل مقاومة حتى تنجح لابد لها من تأييد شعبي على مستوى البلد الذي تنشأ به، وهذا - في الحد الأدنى - هو ما حاول الحزب دائماً أن يحصل عليه، وهو دعم اللبنانيين لمشروع المقاومة بكل طوائفهم وفئاتهم، وليس دعم فئة واحدة بالخصوص.

ثم إن الكاتب عندما يوجّه الخدمات والمساعدات التي يقدمها الحزب اللبنانيين على أنها خدمة لمصالح انتخابية وتنظيمية ضيقة فهذا ظلم وتجنّ واضحين، لأنه من غير المعقول أن يكون هدف أي تنظيم مهما كانت توجهاته أن يبني قاعدة شعبية له.

ويقوم الحزب بالمقابل بجعل هذه القاعدة عرضة للأخطار باستمرار، إن من خلال التضحية بشبابها، أو من خلال استهداف كوادرها باستمرار، أو حتى من خلال جعل جمهوره كله عرضة للقتل والضرب في أي مناسبة ولأي سبب.

وهذا هو واقع حزب الله وجمهور حزب الله، فكيف نقول بعد ذلك إن هدفه هو السيطرة على الأرض من خلال شراء الضمائر والنفوس.

وأخيراً فإن كل ما يقدمه حزب الله من خدمات سببه عدم تطبيق قانون الإنماء المتوازن الذي لو طبق لما احتاج أي لبناني لا إلى حزب الله، ولا لغير حزب الله لمساعدته، ولكن الوضع المعيشي أفضل مما هو عليه، والمعاناة أقل.

وجبل عامل جزءاً لا يتجزأ من النهوض الفكري الإسلامي، الذي تجلّى في مواقف عديدة لمراجع شيعة واكبوا عملية الإصلاح التي طالب بها الإصلاحيون العرب والإيرانيين والأتراك، وكانت هذه المواقف تطالب بإصلاح الدولة ومؤسساتها، وتحويل نظام السلطة القائم على الحكم الفردي إلى نظام ملكي دستوري يقوم على أساس (اللامركزية في الحكم).

#### □ الإصلاحية الشيعية الحديثة:

إن وعي النخب الإصلاحية في البلاد العربية تميّز باتجاهين للإصلاح: أولاً: تحرير الدول العربية والإسلامية من كل أشكال الاستعمار الأجنبي.

ثانياً: القضاء على الاستبداد الداخلي المتمثل بالحاكم الفرد، من خلال تقييده بالدستور الذي يضمن حقوق المواطنين في الدولة، ومن خلال إجراء انتخابات لتشكيل مجالس من الشعب ترعى حقوق هذا الشعب ومصالحه، وتقوم بمراقبة الحاكم للحدّ من الاستبداد والتفرد بالقرار الذي قد يقوم به الحاكم.

وقد ضمّت هذه النخب الإصلاحية آنذاك مثقفين ليبراليين وديمقراطيين، ورجال أعمال وضباط ورجال دين، ولم تمنعهم الخلافات المبدئية بين نظرة العالم الديني الإصلاحي ونظرة الليبرالي العلماني من الالتقاء حول قاسم مشترك، وهو بناء الدولة الدستورية في العالم الإسلامي، ومن الأمثلة على ذلك، العلاقة الإيجابية في هذا المجال بين أنطون فرح الليبرالي ومحمد عبده الإصلاحي الديني، والتي تجاوزت على الصعيد العملي خلافهما حول عقلانية ابن رشد، لتلتقي عملياً في برنامج تغيير قائم على الإصلاح في المجتمع والدولة، وهذا التغيير يقوم على المطالبة بالدستور الذي يحدّ من استبداد السلطان.

ولم يكن الواقع الشيعي بعيداً عن هذا الصراع، خاصة وأنّ النجف كانت مسرحاً لتداعيات تجربتين دستوريتين آنذاك، هما: التجربة العثمانية عام 1908م، والتي فرضها حزب الاتحاد والترقي على السلطان عبد الحميد.

والتجربة الإيرانية عام 1906م، حيث استطاعت الحركة الشيعية على الشاه أن

للشيخ الكركي، والتي كتبها لمصلحة الشاه، كما أنه اعترض بشدة على إقامة الصلاة باسم الشاه.

إضافةً إلى أنّه وعلى مدى أربعة قرون، بدايةً من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت في الأوساط الشيعية اتجاهات وتيارات دينية متعدّدة ومختلفة في مجال الفقه يمكن أن نحصرها بثلاثة اتجاهات رئيسية لخصت الواقع الشيعي آنذاك، وهي:

1- الاتجاه الإخباري: تحوّل إلى مدرسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ومن أعلام هذا الاتجاه الميرزا الأسترآبادي والشيخ الحرّ العاملي، وقد قام منهجهم على اعتبار الأحاديث الواردة عن النبي (ص) والأئمة (ع) المرجع الوحيد المعصوم من الخطأ، وهم بذلك ينكرون حكم العقل.

2- الاتجاه الأصولي - الإصلاحي: ومنهجه قائم على استخدام علم الأصول في عملية الاجتهاد، وأمّا ذكر صيغة الإصلاح لهذا الاتجاه، فلتمييزه عن الاتجاه الأصولي الذي خدم الشاه، والمتمثل بنور الدين الكركي ومحمد باقر المجلسي.

أمّا الأصولية الإصلاحية التي نقصدها فتتمثل بفقهاء مستقلين أمثال الشهيد الثاني، وهو فقيه إصلاحي من القرن التاسع عشر رفض الذهاب إلى إيران، وفضّل البقاء في قريته العاملية في لبنان مكثفياً بالتدريس ومساعدة الناس هناك.

3- اتجاه نقدي عرفاني اجتماعي: ومن أبرز أعلامه الملا صدر الدين الشيرازي، تشبّع بالفلسفة الصوفية والحكمة العرفانية، ووقف موقف الرفض للثقافة الفقهية التي سادت في أصفهان آنذاك.

ومن نماذج هذا الاتجاه أيضاً نذكر بهاء الدين العاملي الذي امتاز بالعرفان وتمييز عن الملا صدرا بثقافة اجتماعية واسعة، وخبرة حصلها من خلال احتكاكه بالفقهاء والدرائش، إضافةً إلى علمه بالرياضيات والهندسة، أمّا موقفه النقدي الاجتماعي فيتجلّى في كتابه (الكشكول) الذي سخط فيه من الفقهاء العاملين في خدمة السلطان.

في هذا السياق الإسلامي العام شكّلت الحركة الإصلاحية الشيعية في إيران والنجف

هؤلاء نذكر:

١- الشيخ محمد جواد مغنية: فقد تصدّى الشيخ مغنية لفكرة ولاية الفقيه المطلقة أو العامة، والتي تساوي بين المعصوم والمجتهد العادل من حيث العموم والشمول بالعودة إلى النصوص، فهو يرى أن «لمجتهد العادل الولاية في الفتوى والقضاء وعلى الأوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية مع عدم الولاية الشخصية».

كما يرى أن ولاية المجتهد أضيق وأضعف من ولاية المعصوم، لأنها لا تتعدى شأن العبادات والمعاملات، ويقدم في هذا السياق أدلة من آراء العلماء كالشيخ الأنصاري في كتابه (المكاسب) حيث يقول فيه: «لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام»، ومن (بلغة الفقيه) للسيد محمد بحر العلوم، يقتبس الشيخ مغنية الرأي التالي: «لاشك في قصور الأدلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس، كما هي ثابتة للأئمة عليهم السلام».

٢- السيد موسى الصدر: امتاز السيد الصدر بأسلوبه التربوي والتثقيفي القائم على أساس بناء الدولة بعيداً عن الحسابات المذهبية والطائفية الضيقة، ولذلك فهو يرى أن (التشيع رؤية وسلوك) و(اجتهادات ومواقف)، وليس مشروع سلطة أو دولة مستقلة عن منظومة الأمة والوطن، كما أنه لا يمكن لمرجع التقليد عند الشيعة أن يكون ولي أمر المسلمين في كل شيء، في الأمور الدينية كما في الأمور السياسية، أي حاكماً لدولة إسلامية.

٣- الشيخ محمد مهدي شمس الدين: يناقش الشيخ مسألة ولاية الفقيه مناقشة أصولية عميقة، ويعالج جوانبها وتداعياتها في الفكرين السنّي والشيوعي، ففي الفكر السنّي يقول الشيخ شمس الدين: «إن مركزه السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنة في الخلافة، ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان، فالأصل الأولي عند أهل السنة في قضية سلطة إنسان على إنسان هو عدم مشروعية هذه السلطة».

أما في الفقه الشيعي فهو يميّز بين المرحلتين، مرحلة الإمامة المعصومة، حيث وجوب تركز السلطات في شخص الإمام المعصوم، ومرحلة الغيبة حيث طرحت مسألة

تجبره على الرضوخ لصوت الجماهير وإقرار الدستور.

ويقدم النائيني في هذا السياق دفاعاً عن مبدأ الدستور الذي يمثل مشاركة أفراد الأمة والولاية ومساواتهم مع السلطان، وحقّ الأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين، وهو يرى أن مساواة الأمة مع السلطان (هي مساواة في الحقوق والواجبات والأحكام، ومساواة في التقاص والمجازاة).

أما السيد محسن الأمين فإنه يقدم نموذجاً عن الإصلاح الاجتماعي للنظام الإسلامي، وذلك من خلال نبذ الخلاف والشقاق بين المذاهب، والنظر إلى العدو الواحد المحتل للأرض والفكر، وقد جسّد ذلك من خلال مسيرته الحياتية ومواقفه الراضية لسياسات الاستعمار الرامية إلى إحداث الشقاق والفرقة بين أبناء الوطن الواحد، ولذلك فإنه رفض كل العروض التي قدّمها فرنسا له، ومنها منصب رئيس علماء الشيعة في لبنان وسورية، مع ما لهذا المنصب من صلاحيات في الإدارة والأوقاف والإفتاء، وقال للمفوض السامي: «إني موظف عند الله، فلا يمكن أن أكون موظفاً عند المفوض السامي».

#### □ الإصلاحية الشيعية المعاصرة:

في عام ١٩٧٩م صدر للإمام الخميني كتاب الحكومة الإسلامية باللغة العربية، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألّقاها على طلابه بالنجف، وتحدّث عن كيفية إدارة الدولة الإسلامية، ومن يرعى مصالحها، ويدير شؤونها، وقد أسند الإمام الخميني هذه المهام للولي الفقيه العادل، يقول: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة الإسلامية فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور الناس ما كان يليه النبي (ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم أمر الإدارة والرعاية والسياسة نفس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع)».

وأما الاستدلال على هذه النظرية، فكان عبر اجتهاد في تفسير آيات قرآنية وأحاديث مختارة عن النبي (ص) والأئمة (ع)، وقد أثارت هذه الاجتهادات في حينها موجة اعتراضات من الفقهاء الذين كانوا يختطون خطأً إصلاحياً في علاقتهم بالمجتمع والدولة والسياسة، ومن

إحياء التاريخ في الذاكرة العربية، وبدأ الحديث عن (معركة القادسية)، وعاد إلى الخطاب العربي مصطلحان كالأعجمي والأعجمية، وكثير استحضار الأمثلة من التاريخ ك (سياسة الخليفة عمر العربية)، والدولة الأموية التي ما كانت لتقوى وتتوسع لولا «تلاحم العرب ووحدتهم وشعورهم بالمصلحة المشتركة في توسيع هذه الدولة، وذلك من خلال تلاحم اللغة والمثل العربية مع الإسلام مما أكسبها - أي اللغة - صفة القدسية».

### □ المشروع الإصلاحى الإيراني في

#### مرآة المثقف العربي:

بدأ المشروع الإصلاحى في إيران مع الرئيس رفسنجاني، الذي أعطى الحرية للنشر والتعبير، ورخص الصحف والمجلات، إضافة إلى الانفتاح الاقتصادي والسياسي على العالم الإسلامي والغربي، وبدأ العمل على إنشاء حوار جدي وصريح مع العرب ومع الغرب، وقد تتوج هذا المشروع الإصلاحى بوصول الرئيس خاتمي إلى سدة الرئاسة عام 1997م، والذي بدأ مشروعه الإصلاحى بجملة تمارين - كما يجب أن يسميها محمد صادق الحسيني - تعتبر بداية لإنجاز استحقاقات يتطلبها الوضع الإيراني، ويذكر الحسيني في هذا السياق ثمانية تمارين هي:

- 1- التمرين على الحوار والإقرار بخصوصيات الآخر داخل العائلة الواحدة.
  - 2- التمرين على سياسات نزع التوتر في العلاقات الخارجية بأسلوب جديد من الخطاب.
  - 3- التمرين على سياسات إنعاش أفكار التنمية، بدلاً من سباق التسلح والمنافسات القطرية والإقليمية.
  - 4- التمرين على سياسة ترميم جسور الثقة والتفاهم والإدراك المتبادل.
  - 5- البحث الجدي لإحياء التضامن الإسلامي.
  - 7- التمرين على كيفية إقامة علاقات أخوة متوازنة ومتكافئة بين الدول والأمم والشعوب.
  - 8- التمرين على إمكانية تعميم ثقافة المجتمع المدني بين الدول والأقطار الصديقة.
- وقد استطاع المشروع الإصلاحى للرئيس

(نائب الإمام) أو (الولي الفقيه)، وهو يرى أن الولاية العامة لا تستدعي - وإن لجأ القائلون بها إلى الدليل اللفظي أو الدليل العقلي - القول بتطابق ولاية نائب الإمام مع ولاية الإمام المعصوم.

فالفقيه لا يشترع، وإنما هو مرجعية شرعية في الرأي الفقهي المعبر عنه في مقام الإفتاء وبيان الأحكام والحكم في القضاء وفصل الخصومات.

وهنا تجدر الإشارة إلى خطأ منهجي وقع به الكاتب، وهو أنه نقل آراء العلماء الذين عارضوا مسألة الولاية العامة للولي الفقيه، وأسهب في شرح آرائهم واعتراضاتهم وفي ذكر أدلتهم، وهو في المقابل لم ينقل دليلاً واحداً يؤيد رأي القائلين بالولاية العامة، مع أنهم لم يقولوا بها بدون دليل، هو فقط أشار إلى اجتهاد في فهم النصوص، ولكنه لم يذكر ما هي هذه النصوص التي اجتهادوا بها، وهذا مخالف للأمانة العلمية في أدبيات النقل وأدبيات المناظرة والمحاورة في ذكر الرأي والرأي الآخر.

### □ صورة إيران في الإدراك العربي:

#### الإشكالات القومي بين الإيرانيين والعرب

#### والخيارات السياسية:

إن إيران ببعدها الإسلامي هي دولة قومية، وهي لا تتكر قوميتها، بل تتمسك بها وتدافع عنها، وهذا ما عبر عنه مطهرى حين قال: «إن الأمة الإيرانية قدمت خدمات للإسلام أكثر من أي أمة أخرى، وإن الحضارة الإيرانية القديمة والعريقة قدمت للحضارة الإسلامية خدمة كبرى» (الإسلام وإيران - مرتضى مطهرى ص 257).

ولعل الثورة الإسلامية على حد قول حسنين هيكل فقدت بريقها عندما بدأ يخبو وهج الإسلام فيها ويضعف، مقابل إشعاع لتوجه قومي، فهو في كتابه (مدافع آية الله) يقول: «وحقيقة فإن من أحد تناقضات حرب العراق وإيران أن الروح التي دفعت القوات الإيرانية للصوص كانت القومية أكثر منها الدين».

في حين أن العرب لم يكونوا أقل حدة في هذا المجال، فلقد علا في العراق صوت القومية على الدين، وبدأ أصحاب الاتجاه القومي بإعادة

وهو المسك بخيوط اللعبة، حتى أنه يستطيع أن يحركها كيف يشاء، وهو كما يصفه الكاتب (حازم صاغية) الثابت والمطلق في مقابل إرادة الشعب التي هي العارض والنسبي.

لا يزال هناك جدل حول تزوير الانتخابات رأت الخطر يحيق بها من كل جانب؟

ثم ألم يكن من الأجدى للغرب وأمريكا لو لجأوا إلى الحوار والدبلوماسية بدلاً من التهديد بالقوة وفرض العقوبات؟ هناك معادلة لم يفهما الغرب مطلقاً، وهي أن الأمة تتحد عندما تشعر بالخطر الخارجي يتهددها، وهذا ما حصل في إيران في الانتخابات الأخيرة.

خاتمي، وعبر هذه التمارين من كسب ثقة الأمة الإيرانية التي راهنت عليه لمرتين متتاليتين، كما استطاع هذا المشروع أن يلفت نظر مفكرين ونخب عربية تسعى لإقامة مشروع نهضوي عربي للاستفادة من المشروع الإصلاحى للرئيس خاتمي.

لكن هذا المشروع الإصلاحى لم يكتب له النجاح، بسبب القلق الذي أحدثه في أوساط المحافظين الذين استعانوا بدورهم بالولي الفقيه صاحب السلطة المطلقة لإسقاط هذا المشروع، وقد تحقق لهم ذلك بوصول الرئيس نجاد إلى السلطة، ليثبت الولي الفقيه من جديد أنه هو المتحكم الأول والأخير بأمور الدولة،





## فلسطين - السلام لا التمييز العنصري لجيمي كارتر الرئيس الأمريكي الأسبق

**ولد** جيمي كارتر في الأول من أكتوبر عام ١٩٢٤م بمدينة بلينز بولاية جورجيا الأمريكية، تزوج من روزالين سميث سنة ١٩٤٦م، وشغل

منصب الرئيس التاسع والثلاثين للولايات المتحدة في الفترة ما بين ١٩٧٧ إلى ١٩٨١م، وكان ينتمي إلى الحزب الديمقراطي الأمريكي، وخدم في القوات البحرية لبلاده كفيضائي حتى ١٩٥٣م، بعدها أدار أعمال العائلة في مجال الزراعة. دخل مجال السياسة عام ١٩٦٢م عندما انتخب عضواً في مجلس شيوخ ولاية جورجيا، وفي عام ١٩٧٠م انتخب كحاكم للولاية، وفي ١٩٧٦م بعد حملة طويلة وتنافس شديد فاز كمرشح للرئاسة عن الحزب الديمقراطي، واستمر في حملته إلى أن ضمن انتصاراً صعباً على جيرالد فورد، ليصبح أول رئيس من الولايات الجنوبية منذ الحرب الأهلية الأمريكية. تميّزت فترة رئاسته بعودة منطقة قناة بنما إلى بنما، وتوقيع اتفاقية كامب ديفيد للسلام في الشرق الأوسط، وكذلك حل أزمة الرهائن الشهيرة في السفارة الأمريكية بإيران، هزم من قبل رونالد ريجان الجمهوري عام ١٩٨٠م خلال سباق الانتخابات الرئاسية الأمريكية.

أبرز مؤلفات جيمي كارتر هي: كتاب (نستطيع إحلال السلام في الأرض المقدسة)، وكتاب (مذكرات الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر)، ومؤلفه المتميز بعنوان (أم رائعة).

وكتاب (قبل الفجر بساعة - مذكرات الصبا في الريف)، وقد كان للرئيس الأمريكي الأسبق العديد من الكتابات الرائعة في الصحف الغربية خاصة الأوروبية، لشرح تاريخ الشرق الأوسط، وتجربته مع تلك المنطقة، والعقبات التي تعترض عملية السلام، وكيفية التوصل إلى اتفاق سلام ينهي الصراع الفلسطيني الإسرائيلي المتأزم.

انتقد كارتر بشدة في مقالاته وكتاباته إهمال إدارة بوش الابن للقضية الفلسطينية، كما قدم الخطوط العريضة التي ينبغي أن تنتهجها إدارة أوباما الحالية تجاه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، ويؤكد كارتر دائماً على أن هناك فرص مواتية للسلام، بشروط تتضمن: تفعيل الرؤية القائمة على

منصب الرئيس التاسع والثلاثين للولايات المتحدة في الفترة ما بين ١٩٧٧ إلى ١٩٨١م، وكان ينتمي إلى الحزب الديمقراطي الأمريكي، وخدم في القوات البحرية لبلاده كفيضائي حتى ١٩٥٣م، بعدها أدار أعمال العائلة في مجال الزراعة.

دخل مجال السياسة عام ١٩٦٢م عندما انتخب عضواً في مجلس شيوخ ولاية جورجيا، وفي عام ١٩٧٠م انتخب كحاكم للولاية، وفي ١٩٧٦م بعد حملة طويلة وتنافس شديد فاز كمرشح للرئاسة عن الحزب الديمقراطي، واستمر في حملته إلى أن ضمن انتصاراً صعباً على جيرالد فورد، ليصبح أول رئيس من الولايات الجنوبية منذ الحرب الأهلية الأمريكية.

تميّزت فترة رئاسته بعودة منطقة قناة بنما إلى بنما، وتوقيع اتفاقية كامب ديفيد للسلام في الشرق الأوسط، وكذلك حل أزمة الرهائن الشهيرة في السفارة الأمريكية بإيران، هزم من قبل رونالد ريجان الجمهوري عام ١٩٨٠م خلال سباق الانتخابات الرئاسية الأمريكية.

وأثناء حقبة التسعينيات من القرن المنصرم ظهر كوسيط دولي بارز ومفاوض للسلام الشامل، وساعد في حل مشكلة الرئيس آرستيد بضمان عودته إلى هايتي في أكتوبر ١٩٩٤م، ومنذ مغادرته للبيت الأبيض عام ١٩٨١م، تفرغ للمشاركة في القنوات الدبلوماسية والمنتديات الحزبية والشعبية، وحضور المؤتمرات السياسية الدولية، ومنح جائزة نوبل للسلام عام

أحمد الشيمي  
مصر

تاسعاً: يقوي الإمبراطور المسيحي قسطنطين عام ٣٢٥ ميلادية دينه في المنطقة.

عاشراً: في ٥٧٠م ولادة النبي محمد (ص) في مكة، وتأسيس الدين الإسلامي، وتوحيد شبه الجزيرة العربية، وانتشار الحكم العربي والديني سريعاً حتى سوريا ولبنان وفلسطين وفارس ومصر.

لتبدأ مراحل أخرى وفارقة من تاريخ الصراعات بالمنطقة التي شهدت:

عام ١٠٩٩م أول حملة صليبية تستولي على القدس، وتؤسس الحكم المسيحي في فلسطين، إلى أن فتح صلاح الدين القدس عام ١١٨٧م، وسيطر المسلمون على فلسطين رغم كافة الصراعات حتى الحرب العالمية الأولى.

استطاع الأتراك العثمانيون الاستيلاء على سوريا وفلسطين ومصر عام ١٥١٦م، وأسس الفرنسيون لبنان تحت حكم ذاتي عام ١٨٦١م.

القوات البريطانية تحتل مصر في ١٨٨٢م، وتبقى هناك حتى عام ١٩٥٥م.

إصدار بريطانيا وعد بلفور عام ١٩١٧م أثناء الحرب العالمية الأولى، وتعلن عصبة الأمم الانتدابيين البريطانيين على العراق وفلسطين، والانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان، وتفصل شرق الأردن عن انتداب فلسطين، ويصير مملكة ذات حكم ذاتي، ويطلب العرب في عام ١٩٢٦م وقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وحظر بيع الأراضي لليهود، وتحاول القوات البريطانية تشديد السيطرة على بلاد الشام.

استمرار العنف والقتال بين العرب واليهود، واشتعال الخلافات لتوصي لجنة بيل بتقسيم فلسطين بينهما، وتعلن بريطانيا قيوداً شديدة على هجرة اليهود، وشراء الأراضي في فلسطين، وتنفجر المعارك بين العصابات الصهيونية والمقاومين العرب عام ١٩٣٩م، وتنسحب بريطانيا من القضية، وتركها برمتها للأمم المتحدة عام ١٩٤٧م، لتقسم المنظمة الدولية فلسطين إلى منطقة يهودية، وأخرى عربية، وثالثة دولية هي القدس وبيت لحم، وتخصص ٥٥٪ من الأراضي للدولة الإسرائيلية.

إنهاء الانتداب البريطاني في ١٩٤٨م على

دعم مبادرة السلام العربية، والتعامل مع كافة الأطراف بما في ذلك حماس وإيران وسوريا، وقد هاجم كارتر بشدة في الآونة الأخيرة أفكار الصهاينة، ونهج اللوبي الإسرائيلي في الولايات المتحدة، واستنكر الخطط الاستعمارية التي تنفذها حكومات تل أبيب المتعاقبة، كما اصطدم بمؤامرات إسرائيل التي استهدفتها شخصياً، وسعت لانتقاص مكانته وشعبيته في الأوساط الأمريكية، بسبب دفاعه عن الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وانتقاده المتكرر للتصرفات العنصرية من قبل إسرائيل، وحروبها ضد العرب، ورغبتها في إشعال الفتنة والمؤامرات بين الشرق والغرب، بجانب طرح كارتر خططاً للتهديئة القائمة على إتاحة الوقت للمفاوضات.

\* يستهل المؤلف كتابه بتسلسل تاريخي يبين الأحداث الرئيسية التي ساهمت في تطور المجريات السياسية والعسكرية بالشرق الأوسط ومنها:

أولاً: ١٩٠٠ ق. م رحلات إبراهيم (ع) من أور إلى كنعان.

ثانياً: ١٢٠٠ ق. م خروج موسى عليه السلام مع بني إسرائيل من مصر.

ثالثاً: ١٠٠٠ ق. م وحد الملك داوود ١٢ قبيلة إسرائيلية، وبنى ابنه سليمان هيكل في القدس.

رابعاً: ٩٣٠ ق. م انقسم الإسرائيليون إلى مملكتين ضعيفتين، هما إسرائيل واليهودية، وقهر الآشوريون إسرائيل عام ٧٥٠ ق. م، وأما اليهودية فقد دمرها البابليون في ٥٨٦ ق. م. خامساً: في ٥٣٨ ق. م فارس تقهر بابل، وتسمح لليهود المنفيين بالعودة إلى القدس.

سادساً: عام ٣٣٢ ق. م اليونان الإغريق يجتاحون المنطقة، ويحتلون أجزاء كبيرة منها.

سابعاً: تأسيس اليهود لدولة مستقلة عام ١٦٧ ق. م، وفي ٦٣ ق. م الرومان يسيطرون على اليهودية، ثم ولادة المسيح (ع)، وتأسست الكنائس المسيحية في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وفي ٧٠ ميلادية أخدمت الثورة اليهودية ضد حكم روما.

ثامناً: في ١٣٥ ميلادية قمع الرومان ثورة عارمة لليهود، قتلوا خلالها وأكروهوا اليهود على المغادرة إلى المنفى.

زيارة الرئيس المصري محمد أنور السادات للقدس عام ١٩٧٧م، وتلخيصه مطالب العرب أمام الكنيسة بتل أبيب، وقيام رئيس الوزراء الإسرائيلي مناحم بيغن بزيارة الإسماعيلية، وموافقة مصر وإسرائيل عام ١٩٧٨م على اتفاقية كامب ديفيد للسلام، مؤكدة قرار (٢٤٢) الصادر عن مجلس الأمن الدولي، وضرورة انسحاب القوات الإسرائيلية من الضفة الغربية وغزة .

رغم تطرق كامب ديفيد إلى استراتيجية مقترحة يمكن تنفيذها للسلام بين العرب وإسرائيل إلا أن العرب - حينئذ - ما عدا مصر بالطبع - وخاصة الفلسطينيين - رفضوها، وقاموا في قمة بغداد بعزل مصر، وكأنها ارتكبت جريمة سياسية لا تغتفر .

وقعت اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩م، تتضمن انسحاب اليهود من كامل سيناء، وتسليم كل شبر من الأرض المصرية لأصحابها، وإقامة علاقات دبلوماسية عادية، ومرور الملاحة الإسرائيلية عبر قناة السويس . صعدت إسرائيل من موجة الاستيطان على الأراضي الفلسطينية عام ١٩٨١م، خاصة بعد اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات .

تنفذ المنظمات المسلحة بنجاح عبر الحدود اللبنانية هجمات شرسة ضد الدولة العبرية عام ١٩٨٢م، لترد إسرائيل بشن هجمات وتوغلات داخل لبنان، وتسعى إلى تدمير منظمة التحرير الفلسطينية المتمركزة في لبنان آنذاك، ليتم تأسيس جبهة حزب الله في الجنوب اللبناني، تتولى القيام بعمليات موسعة ضد المحتلين هناك .

وتضطر إسرائيل إلى إزالة قواتها جزئياً من لبنان عام ١٩٨٥م .

انفجار الأوضاع بعد الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام ١٩٨٧م، وإسرائيل ترد بعنف، وبأعمال انتقامية قاسية، ثم يتم تأسيس حركة المقاومة الإسلامية حماس .

يتنازل الأردن عن حقوقه في الضفة الغربية والقدس الشرقية إلى منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٨٨م، ويعترف رئيس المنظمة بحق إسرائيل في الوجود، والتخلي عن العنف، وتبدأ الولايات المتحدة ومنظمة التحرير في حوار مباشر، رغم ضياع الفرصة الذهبية إبان اتفاقية كامب ديفيد للسلام .

فلسطين، والإسرائيليون يعلنون استقلالهم بصفتهم أمة، والجيش العربية تهاجمهم، وإسرائيل تنتصر، وينشئ قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (١٩٤) لجنة مصالحة، ويشدد على حق العودة للاجئين إلى ديارهم وأراضيهم، والعيش بسلام، ودفع تعويضات للمتضررين والمشردين من جراء الحروب بالمنطقة، وضمان حرية الوصول للأماكن المقدسة .

تأميم مصر قناة السويس للملاحة البحرية بين البحر الأحمر والمتوسط، مما جعل إسرائيل تنضم إلى فرنسا وبريطانيا لشن العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦م، وتحت الضغوط الدولية تنسحب قوات الدول الثلاث بعد عام واحد .

تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية لشن معارك فدائية ضد الاحتلال عام ١٩٦٤م .

إغلاق مصر ممرات تيران، والقوات العربية تهدد إسرائيل، والدولة اليهودية تهاجم مصر وسورية والعراق والأردن، وفي غضون ستة أيام تحتل إسرائيل مرتفعات الجولان وغزة وسيناء والضفة الغربية والقدس بعد حرب ١٩٦٧م .

مجلس الأمن يصدر القرار رقم (٢٤٢) الذي يؤكد عدم جواز الاستيلاء على الأرض بالقوة، ويدعو إلى انسحاب إسرائيل، وحق البلدان والشعوب في الشرق الأوسط في العيش بسلام، وإيجاد حل لمشاكل اللاجئين .

تهاجم مصر وسوريا القوات الإسرائيلية بسيناء ومرتفعات الجولان عام ١٩٧٣م، وتنجح مصر في تحرير معظم سيناء بعد حرب أكتوبر الشهيرة، خلال ١٦ يوماً، وإصدار الأمم المتحدة قراراً برقم (٣٣٨) ليؤكد ما سبق في القرار (٢٤٢) .

في عام ١٩٧٤م إعلان القمة العربية في الرباط بالمغرب بالإجماع منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني، وتوافق إسرائيل على الانسحاب من الأراضي السورية بالفعل ما عدا مرتفعات الجولان .

تنفجر الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥م، وبموافقة المجتمع الدولي ترسل سوريا قواتها هناك لفرض النظام والأمن، ووقف المعارك بين الفئات والتيارات الداخلية اللبنانية .

عام ٢٠٠١م، الذي أبدى التزاماً لشعب الدولة العبرية برفض اتفاقية أوسلو للسلام، وكأنها مقابل انتخابه، ثم يقوم بتجريف مدرج مطار غزة بالجرافات، وتمادى في الإطاحة بثوابت العملية السلمية، حتى قضى على بوادرها.

في ٢٠٠٢م ينجح العرب في قيادة دفعة الأمور نحو إطلاق خطة سلام سعودية مستندة إلى قرارى الأمم المتحدة رقمي (٢٤٢ و ٣٣٨)، ووافقت القمم العربية عليها، لكن التفجيرات الفلسطينية تزايدت قوة وشراسة ضد اليهود، وشارون يلوم عرفات عليها، وعرفات يبدي تمسكه بحقوق شعبه، ويرفض الاستسلام، ويحدد قادة تل أبيب إقامة ياسر عرفات في مكتبه برام الله، وتبدأ إسرائيل ببناء جدار فصل عنصري داخل الضفة الغربية.

وافقت المجموعة الرباعية ولجنتها على خطة خريطة الطريق من أجل السلام عام ٢٠٠٣م، وضمت اللجنة الولايات المتحدة وروسيا والاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة، ويتعهد الفلسطينيون بالدعم الكامل، ولكن إسرائيل عادت وعاندت، ورفضت نقاطاً رئيسية بالخطة، واستمر العنف، وواصلت إسرائيل بناء جدار أمني على طول الضفة الغربية ليزيد وطأة الحصار على أبناء فلسطين. وأعلن المجتمع الدولي خطة جديدة - حينئذ - تحمل اتفاقية سلام غير رسمية فافوض عليها الإسرائيليون والفلسطينيون مع دعم دولي كثيف لها تحت اسم مبادرة جنيف للتسوية.

وفاة ياسر عرفات عام ٢٠٠٤م لتتجدد هموم الفلسطينيين الداخلية، وتنقسم أهواؤهم وتطلعاتهم، وطريقة معالجتهم للأمور إلى درجة حادة بين فتح وحماس أكبر حركتين لهم.

وفي ٢٠٠٥م انتخب محمود عباس (أبو مازن) رئيساً للسلطة الوطنية الفلسطينية، وتخلت إسرائيل عن مستوطناتها بقطاع غزة من جانب واحد، بسبب الخوف من الأعمال الانتقامية على هذه المساكن، ومن بداخلها من قبل المسلحين الفلسطينيين، كما أخلت الدولة العبرية أربع مستوطنات بالضفة الغربية، بسبب التهديدات الفلسطينية الهائلة لها.

وجاءت الرياح بما لا تشتهي إسرائيل، حيث عانى آرييل شارون من جلطة دماغية

عام ١٩٩١م تتفاقم مشاكل اللاجئين والمشردين بالمنطقة العربية بعد حرب الخليج العربي، وقيام العراق بغزو الكويت، ثم انفجار حرب تحرير الكويت بواسطة قوات متعددة الجنسيات، وانتقال الفلسطينيين المنفيين إلى الأردن، وعقد مؤتمر مدريد للسلام بالشرق الأوسط، وتركيزه على العلاقات العربية الإسرائيلية.

عام ١٩٩٣م توصل إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إلى اتفاقية سلام في أوسلو بالاعتراف المتبادل، ووضع خطة لخمس سنوات لحل كل الخلافات المتبقية، ويبدأ المقاتلون الفلسطينيون والإسرائيليون من الأجنحة اليمينية والمتشددة التحرك لتقويض بوادر الاتفاقية، وتغليب لغة السلاح على الدبلوماسية.

تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية، وتوقيع إسرائيل والأردن اتفاقية سلام شاملة عام ١٩٩٤م، لكن رحلة البحث عن السلام المفقود تتعرض لانتكاسة كبيرة بعد اغتيال متعصب ديني إسرائيلي من الجناح اليميني لإسحاق رابين، والذي كان يصفه ياسر عرفات بشريكه الحقيقي والصادق في السلام، وهذه الانتكاسة لجهود التسوية أدت لاندلاع موجات من الهجمات العنيفة بين الفلسطينيين والإسرائيليين.

انتخاب الفلسطينيين الرئيس الراحل ياسر عرفات عام ١٩٩٦م، واختيارهم أعضاء المجلس التشريعي، بينما أعاد الإسرائيليون حزب الليكود إلى السلطة، والذي عطل السلام.

توقيع مذكرة (واي ريفر) لتنشر بعد محادثات جرت بين الإسرائيليين والفلسطينيين، تحت رعاية الولايات المتحدة، ويفتح مطار غزة مع القيام برحلات طيران إلى الدول العربية.

انسحاب إسرائيل من لبنان عام ٢٠٠٠م ما عدا منطقة مزارع شبعا المتنازع عليها، وانتهاء المفاوضات الشبيهة بكامب ديفيد بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي، وآرييل شارون يزور جبل الهيكل ويتحدى الجميع، ثم تنطلق الانتفاضة الفلسطينية الثانية، بسبب الاستفزازات اليهودية لمشاعر المسلمين، وكانت هذه الانتفاضة أقوى من الأولى.

انتخاب آرييل شارون رئيساً لوزراء إسرائيل

كانت البحث عن التسوية، وإنهاء حدة الصراع بين الشرق والغرب، والمساعدة على ضمان السلام الدائم للجميع، رغم التحديات الكثيرة التي تكتنف سبل العيش للشعوب التي تعاني من الاضطهاد والعنصرية والاحتلال، وما اعترض طريقه كان في المقام الأول وجوده في خضم تحديات تتعلق بشخصيات بعينها ترفض السلام من داخلها.

لكن ما يثير التساؤلات هو هذا التسلسل التدريجي للنزاعات، والذي يشبه التمثيليات في المفاجآت الدراماتيكية، والأحداث غير المتوقعة، وربما يكون الشرق الأوسط أكثر مناطق العالم تقلباً، والمنطقة التي يشكل انعدام استقرارها تهديداً للسلام الكوني، وهي أيضاً المنطقة الحاضنة لتنظيمات مسلحة خطيرة وجماعات تهدد الأمريكيين والأمم الأخرى، وتعقيد قضاياها يرجع إلى المشتقات التاريخية والسياسية والدينية القديمة والمعاصرة، وتفاعلاتها.

وينبغي على الجهات التي تريد صناعة السلام التفكير ملياً في مجموعة من الأطروحات حول المستلزمات الضرورية له، والإمكانيات التي يخبئها المستقبل، والأطراف المتنازعة التي موجودة من قبل، والأطراف المتنازعة التي تبحث بناء مستقبل أكثر أمناً، وتحديد فرص نجاح الجهود الدبلوماسية الهادئة، أو الضغط الجريء والعلني في سبيل إجراء المفاوضات.

والتساؤلات التي تفرض نفسها حول هل يمكن أن يكون هناك سلام مستقر طويل الأجل رغم الظروف الحالية؟ وكيف تتدهور الأحوال بين عشية وضحاها في فترات الأزمات الأخرى التي تشعل فتائل القتال فتنتهي كل الجهود؟ وكان من أهم التساؤلات التي كثيراً ما لاحت في الأذهان حول الشرق الأوسط هل تستطيع إسرائيل عسكرياً، وبدعم أمريكي السيطرة على التنظيمات المسلحة العربية؟ وبالطبع لم تتمكن تل أبيب من القضاء النهائي على مخاطر الجماعات الفلسطينية والعربية عليها، لأنها هي التي فجرت كل هذه الصراعات.

ومن زاوية أخرى تلوح في الأفق دائماً مخاوف بشأن الملف النووي الإسرائيلي، واحتمال استخدام حكومات تل أبيب لترسانتها من الأسلحة غير التقليدية والقنابل الذرية

حاددة وغيبوبة طويلة عام ٢٠٠٦م، وقام الفلسطينيون بانتخاب حكومة جديدة، وتكسب حماس بأغلبية صغيرة من الأصوات، ولكنها تشكل الحكومة، وتتحكم حماس في البرلمان الفلسطيني، وإسرائيل والولايات المتحدة تعتبران ذلك اختياراً للعنف والتطرف من قبل الفلسطينيين، وتعزلان فلسطين، وتقطعان أي تمويل خارجي أو دعم مالي لها. وفي أغسطس عام ٢٠٠٦م يصير إيهود أولمرت رئيساً لوزراء إسرائيل، ويعد بأن الجدار الفاصل سيكون الحدود الجديدة بين إسرائيل والضفة الغربية ليلتهم المزيد من أراضيها بالمستوطنات تارة، وبالجدار العازل تارة أخرى، لكن مقاتلي حماس وحزب الله أسروا جنوداً إسرائيليين ليصيروا أصحاب قصة طويلة من أسباب الصراعات الساخنة بين الجانبين.

وطالبت تل أبيب بإطلاق سراح جنودها الأسرى، مقابل إطلاق سراح معتقلين وسجناء فلسطينيين وفي مقدمتهم مروان البرغوثي، بينما أخذت حماس من ناحية وحزب الله من ناحية أخرى تراوغان بإيحاء من إيران، لتنتقل شرارات الغضب الإسرائيلي بشدة في حملات عسكرية هاجمت بها الدولة العبرية غزة ولبنان، فرد حزب الله بضرب شمال إسرائيل لأول مرة في التاريخ، وتتحرك الأمم المتحدة سريعاً خوفاً من كارثة تحدى بإسرائيل بعد إحراج حزب الله لقواتها، وتكبيده لها خسائر فادحة، وأطلقت الأمم المتحدة قراراً برقم (١٧٠١) مؤسسه بذلك وقفاً لإطلاق النار.

جاء العدوان الإسرائيلي الأخير على غزة ليرسم صورة شديدة الوحشية لقادة تل أبيب أمام العالم المتحضر في أوروبا والولايات المتحدة وغيرهما، ولتتباعد الخطوط بين أطروحات السلام المفترضة، وما تقوم به الدولة العبرية من جرائم يندى لها الجبين.

#### □ مراحل مفاوضات السلام:

ينتقل الرئيس الأمريكي الأسبق إلى مجالات حياته السياسية والدبلوماسية، وكيفية اتخاذه عدة صور للتفاوض، وطرح خطط التسوية بالتعاون مع العرب وغيرهم بحثاً عن السلام بالشرق الأوسط والعديد من بقاع المعمورة، ويرى أن إحدى الغايات الرئيسية له في حياته

كجارة لهم، في حين يوجد اختلال استراتيجي فلسطيني يتمثل في افتقاد الوحدة والصوت الواضح في التفاوض مع الدولة العبرية، ورفض كلا الجانبين الالتحاق بمحادثات سلام مباشرة دون شروط مسبقة بعضها مجحف جداً.

وظهرت التيارات الأصولية واصطدمت بإسرائيل الدموية، لتزداد الأمور تعقيداً، بينما غاب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن إبان حقبة ولايته عن مسرح الأحداث بالمنطقة العربية بشكل شبه متعمد. ومع غياب أي دور فعال أثناء ولاية جورج بوش ازدادت الصعوبات والصراعات حدة في الشرق الأوسط، لتطرح إسرائيل بالاتفاقيات التي وقعت من قبل في ظل عدم متابعة واشنطن بنود تنفيذها، وإغفال إدارة بوش عن دورها المنوط الذي يخدم مصالح بلادها قبل مصالح الآخرين، وانشغلت الولايات المتحدة بالدول التي أسستها مارقة عليها، وهي العراق وإيران وكوريا الشمالية، والحروب الاستباقية، والحرب على الإرهاب.

أما العرب فكانوا لا يستطيعون دفع عملية السلام بأكثر مما لديهم من أطروحات ونوايا، خاصة في ظل انشغالهم بجوانب أخرى طفت على سطح الأحداث تتعلق بقضاياهم الداخلية، وصراعات الطبقات المجتمعية ببلادهم، ومشاكل الفقر والبطالة والتعليم، ووجود نسبة كبيرة من المثقفين تريد الاصطدام بالسلطات الحاكمة، ومعها أجندة من الإصلاحات الثورية، بالإضافة إلى ظهور النزعات العرقية. والبحث عن الهوية في البلدان العربية، والتكتلات السكانية العربية الراحبة في التغيير بعد تعلمها وفتح آفاقها الذهنية، ولاحق في الأذهان العربية مخاوف من التدخلات الخارجية لتغيير أنظمة الحكم بالقوة، كما حدث بالعراق.

إن الحالة السياسية الآن بوضوح ليست مشجعة، ولكنها ليست مأساة بلا نهاية، كذلك يستطيع الزعماء تذكر التقدم الذي سبق في المفاوضات، والبناء على الاتفاقات السابقة التي تم التفاوض عليها، حيث قبلت معظم الأنظمة العربية التفاوض للسلام، بعدما صار وجود إسرائيل حقيقة ملموسة، فبالتالي يجب التعامل مع هذا الوضع من زوايا إيجاد مخرج للعملية السلمية من عنق الزجاجة، كي

لضرب العرب، وعلى الجانب الآخر يشير الكثير من الخبراء إلى الحق العربي في تأمين الذات بالبحث عن أسلحة نووية لصد مخاطر إسرائيل الدموية. لقد كانت هناك انشغاقات خطيرة بالشرق الأوسط مع تزايد تصلب العداوة العربية لإسرائيل، بل والاستنكار العربي الهائل للدعم الأمريكي للامحدود لقادة تل أبيب، حيث توجه الشعوب والأنظمة العربية انتقادات حادة للولايات المتحدة بسبب التحالف الأمريكي الإسرائيلي.

وللأسف أدت حرب العراق إلى المبالغة في النزاعات الراهنة بالشرق الأوسط، وتوسيع دوائر العداة بين المسلمين السنة والشيعة، وزادت من قوة تأثير إيران بالمنطقة، وجعل لحماس وحزب الله قدرات على تغيير دفة الأمور، ولعب دور أكبر من حجمهما السياسي على الساحة، رغم تهميش وضعهما منذ عدة عقود، وبدأت تنظر الدوائر السياسية إلى حماس وحزب الله على أنهما تكافحان ضد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ومنطقة مزارع شبعا بالجنوب اللبناني، ولمنع حدوث اجتياح إسرائيلي للبنان.

ولعل من المفارقات المؤسفة أنه نظراً لعدم وجود تفعيل جاد لمبادرة سلام قابلة للحياة طويلاً، فقد تفاقمت الخلافات تبعاً، وصارت كمراحل متبادلة من التعقيدات الأيديولوجية، لا تلبث أن تهدأ إحداها لتشتعل نيران الأخرى وتفتك بالجميع، والمطلوب من المجتمع الدولي إطفاء جذوتها، رغم التحديات المخيفة التي تتركز في انعدام ثقة الأطراف ببعضها، أما العرب فالمنافشات والمفاوضات السرية معهم واعدة أكثر من البيانات العلنية، في ضوء رغبتهم في عدم إثارة الشعوب، لكن في إسرائيل توجد مجموعة ثابتة تقف مع الاعتدال، وهي لا تسمع إلا أطراف محدودة من دول الجوار أو الولايات المتحدة.

## □ تحديات سياسية، وصعوبات

تاريخية:

لقد كانت أبرز العوائق المستمرة حتى الآن هي رغبة معظم الإسرائيليين في الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية والعربية، ورفض معظم العرب وجود الكيان الصهيوني من الأساس، واستنكارهم اعتبار البعض لإسرائيل

كما يجب على المجتمع الدولي عدم الاستهانة بحقوق الإنسان الفلسطيني، ومن جملة ذلك حق تقرير المصير، وحق العودة للاجئين، وحرية التعبير، والمعاملة المتساوية للأفراد، وعدم التمييز لصالح الإسرائيليين، وحرية الفلسطينيين في التنقل والبحث عن عمل، والدفاع عن أملاكهم، وحق المدنيين منهم في العيش بسلام دون تعرض لهجمات الصهاينة.

وعلى الجانب الآخر نجحت إيران في إحداث اختلالات نفسية بالمجتمع الإسرائيلي بإرباكه بحسابات جديدة أثناء تجاربها الصاروخية، وتهديدات طهران النووية لتل أبيب التي أخافت الشعب اليهودي من احتمال نشوب حرب ضروس مع دولة إسلامية قوية عسكرياً تستطيع الرد وتكبيد الصهاينة خسائر فادحة، فرغم كافة الإمكانيات الإسرائيلية الهائلة في التسليح، فالرعب الداخلي بات يسيطر على اليهود من هاجس الانتقام العربي والإيراني، واحتمال فناء الشعب الإسرائيلي بما يقترفه من جرائم سترد عليه في وقت من الأوقات.

صراعات عسكرية، ومبادرات دبلوماسية: رغم مرور عقود على حروب عام ١٩٤٨م، و ١٩٦٧م، و ١٩٧٣م، إلا أنها لا تزال ماثلة في خيال وأذهان الإسرائيليين والعرب بكل معانيها ونتائجها وأثارها، فالأولى والثانية كانت لصالح الصهاينة، الذين استغلوا تفرق العرب، وتخطت أنظمة الحكم لديهم آنذاك، وأمطروا فلسطين، ومصر، وسوريا بهجمات جوية وصاروخية عنيفة، خاصة في ما يسميه المصريون بنكسة ٦٧، التي زادت اليهود نشوة وثقة في عدم وجود قوات عربية قادرة على التصدي لمطامعهم، لكن بانوراما حرب ١٩٧٣م أجبرت إسرائيل على الرضوخ لمقتضيات السلام، بعدما تجرعت مرارة الهزيمة، ووقف العرب ممثلين في مصر وسوريا، وقفة الشجعان الذين أجهزوا على فريستهم، رغم أنها لاذت بالفرار ولا تزال حية.

وأدخلت حرب أكتوبر عام ١٩٧٣م تغييرات استراتيجية هائلة على معادلات الشرق الأوسط، تجلت بظهور شخصية رائعة للرئيس الراحل محمد أنور السادات بقوة النصر ليسطر على الساحة الدبلوماسية تاريخاً عربياً ناصعاً، ويتمكن من إحراج إسرائيل في عقر

لا تستمر دوامة العنف والصراع والشحن بلا توقف.

ولهذا صاغت البلدان العربية بياناً مشتركاً في القمة العربية عام ٢٠٠٢م يعرض السلام، وإقامة علاقات عادية مع إسرائيل ضمن حدود متعارف عليها دولياً، والعمل بموجب القرارات الأخرى لمجلس الأمن والأمم المتحدة، وقبول جميع الأطراف الحق النهائي للشعب الفلسطيني ليقرر مصير سيادته الخاصة في مناخ السلام الدائم والعاقل والحقيقي، فليس هناك مكان للعنف الدائم، الذي يميل إلى تخريب مبادرات السلام، ويديم البغضاء والقتال.

واضطرت الجماعات الفلسطينية مراراً الرد على الاحتلال السياسي والعسكري للدولة العبرية التي ترفض مقتضيات التسوية، لكن ما يؤخذ على الجانب الفلسطيني أنه في أثناء وصول سيناريوهات المفاوضات إلى نقاط إيجابية يمكن بها المرور نحو السلام بكل ما يعنيه من أمن واستقرار يفاجأ الجميع بهجمة فلسطينية عاتية على إسرائيل في توقيت حرج جداً، تعطي الذريعة لتل أبيب للهروب والمراوغة، وتفعيلها للحلول العسكرية لضرب الفلسطينيين.

ولدى الشعوب الشرق أوسطية وجهات نظر مختلفة حيال الصراع الدائر بالمنطقة، بينما تبقى إسرائيل محوراً لسفك الدماء، وبعث رياح البغضاء، بتريدي قادتها أنها لا تقهر من منظور عسكري وعدواني إذ تريد تل أبيب دائماً فرض حدود دولة إسرائيل على الكل، حتى لو أطاحت بكل المواثيق والحقوق والأعراف، وطمست الهويات الحقيقية لأصحاب الأرض.

إذا كان على العرب الاعتراف بإسرائيل ككيان موجود، ومن يردد غير ذلك فهو مخطئ، لكن هذا الاعتراف لا يعني أبداً الاستسلام أو التفريط في الحقوق، بل البحث عن مخرج للمقايضة بتلك الرؤية، أي في إطار معادلات تحت عنوان (الأرض مقابل السلام)، (وليس السلام مقابل السلام)، وينبغي على إسرائيل تقديم ضمانات وافية لسيرها طبقاً لنهج التسوية، وقبول وجود دولة فلسطينية قابلة للحياة طبقاً لقرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن.

كلمته عالية، ويحاصر بيجن بشكل غير مباشر، حيث كان التفاوض يتم بطريقة الاجتماع الأمريكي مع كل من بيجن ثم السادات على انفراد والعكس، لتجنب التصادمات، والمواجهات اللفظية، والتراشق بالعبارات الخشنة.

وفي كثير من الوقفات والمناقشات الحادة، كان بيجن والسادات يبديان الاستعداد للرحيل إلى بلدهما، ووقف التفاوض في ظل المراوغات الرهيبة والمقايضات الإسرائيلية، كما أصر السادات على إيجاد حل شامل للسلام بالمنطقة يتضمن القضية الفلسطينية.

وبالنسبة لمناحم بيجن فلم يركز بشكل أساسي إلا على كيفية جعل مصر كقوة كبيرة تملك جيشاً ضخماً تزاح عن طريق الدولة العبرية بتحبيدها باتفاقية السلام، رغم تمسك السادات بحل مجمل القضايا العربية المعلقة، إلا أن بيجن كان يدرك جيداً أن الفلسطينيين الذين يعيشون تحت وطأة الاحتلال لن يمكنهم التعامل مع إسرائيل وإحراجها، مثلما فعلت مصر في حروبها وانتصارها في أكتوبر ١٩٧٣م، لهذا تباينت الأهداف بين بيجن والسادات، لكن بيجن نجح في فهم حقائق تفرق كلمة العرب لدرجة مقاطعتهم لمصر، وعدم رضاهم عن أطروحات السادات للتسوية، وتلك النقطة كانت تشكل فجوة عميقة في الجبهة المصرية أثناء المناقشات والاجتماعات، فأصحاب الحقوق الممثلون في الفلسطينيين غير موجودين، ولو وجدوا ووقعوا على أي اتفاق سلام فيمكن لإسرائيل خرقها عمداً أو بغير قصد، نظراً لالتهاام الدولة العبرية للأراضي الفلسطينية، واحتلالها للضفة الغربية وقطاع غزة.

لكن في نفس الوقت يؤكد المحللون الآن أن إسرائيل رغم أرباحها السياسية الكبيرة من كامب ديفيد بتحبيدها لمصر عنها، إلا أنها خسرت سيئاً بالكامل، وعرفت معنى الانسحاب القهري في أعقاب الهزيمة، لتتكرر لها هذه الانسحابات المؤلمة في لبنان أمام مقاومة حزب الله، وفي غزة أثناء الاجتياحات أمام مقاومة حماس، كما أخفقت الدولة العبرية في إصرارها على خلق مناخ التوترات والصراعات الذي أفقدها أسس الوجود المستقر أمام شعبها، الذي بات ينظر لها كبركان خامد

دارها، والدفع باليهود إلى أطروحات التسوية رغمًا عن أنوفهم ليكسر كبرياءهم، فيما نجح الرئيس السوري حافظ الأسد في رأب الصدع مع بعض الأطراف العربية، وظهر سلاح النفط جلياً كأداة اقتصادية وسياسية فعالة للضغط على الغرب لتغيير مواقفهم - بدلاً من الانحياز الأعمى لصالح إسرائيل - إلى التعامل بحيادية وبمصادقية مع القضية.

ولعل هناك ضرورة ملحة للأجيال الحالية لدراسة الملحمة التي صنعها الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات عندما مد جسور السلام، في الوقت الذي لم يفهم فيه معظم العرب تطولاته لدرجة الرفض لسياساته، ومقاطعته، رغم أنه كان يعمل بوضوح لصالح الأمة العربية، وكان يريد فقط خوض الفلسطينيين مفاوضات مباشرة مع إسرائيل، هم يبحثون عنها الآن بلا جدوى، فقد سبق السادات عصره، وأدهش جميع الخبراء والمراقبين، عندما ذهب إلى الكنيسة ليقابله رئيس الوزراء الإسرائيلي (مناحم بيجن) بكل احترام وتقدير وإعجاب، وحتى أثناء خطاب السادات التاريخي أمام الكنيسة لم ينس هموم العرب، ولهذا أصر على إلقاء الخطاب باللغة العربية، وليس بالإنجليزية، كما أرادت بعض وسائل الإعلام الغربية، ولم ينس السادات - أيضاً - حلفاءه السابقين من العرب بالتشديد على حقوقهم المشروعة، وسعى إلى عودة الفلسطينيين إلى ديارهم.

ومن المفارقات ما كان من الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات من رفض مطلق لكافة الأطروحات الأمريكية الخاصة بالاعتراف المتبادل بإسرائيل وبمنظمة التحرير الفلسطينية، لخوض مفاوضات كامب ديفيد، وإحراز تقدم في عملية السلام، مما جمد هذا الإطار، وجعل الحديث المصري عن القضية الفلسطينية منتقداً الشريك الرئيسي للتفاوض. وكان هناك تعقيدات بالغة الخطورة تتعلق برغبة رئيس الوزراء الإسرائيلي في استمرار وجود المستوطنات اليهودية بسيئاً أكثر من اهتمامه بالضفة الغربية وقطاع غزة.

إلا أن السادات لم يترك هذه الأمور تمر هكذا، فأصر هو الآخر على موقفه، ودعمه انتصاره المذهل في حرب ١٩٧٣م، ليفرض

الهضبة، ونقلها مستوطنين إلى هناك، إلا أن دمشق باتت اليوم تدرك حاجة إسرائيل الماسة للسلام معها لخلق هذا الباب الشمالي عنها، لهذا زاد تمسك سوريا بحقها في الجولان.

ومن الأقاويل الشهيرة التي اشتكا منها الرئيس السوري الراحل حافظ الأسد أثناء المناقشات بأروقة الأمم المتحدة، خاصة للجانب الأمريكي، ما ردهه صقور تل أبيب من حق اليهود في الاستغلال لأي بقعة أرض يتمكنون من إلتهاها من العرب، وأيضاً جعل يهود العالم كأنهم شعب واحد رغم تعدد جنسياتهم، وعرقياتهم، وأنماطهم الاجتماعية، وقد تماكر اليهود عندما اختاروا توقيتاً قاتلاً لشن هجمات ومذابح ضد الفلسطينيين واللبنانيين في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد مع مصر، لأنهم أدركوا أن مصر باتت على الحياد، ولا تستطيع سوى التحرك الدبلوماسي، وفي نفس الدرب أوقعوا الفتنة بين العرب ومصر بشكل حاد عندما هرع الجميع كما كان يحدث في السابق إلى الجامعة العربية، طالبين العون، لكنهم وجدوا القاهرة قد أبرمت اتفاقية لن تجعلها تصطدم في حرب جديدة مع اليهود.

لهذا حدث خلاف بين حافظ الأسد وأنور السادات، وبين تل أبيب والقاهرة للموقف المصري الحرج نتيجة الصلف الإسرائيلي، وعدم التزام اليهود بالاتفاقية من جهة التطمينات بعدم الدخول في اعتداءات على العرب، لكن القاهرة لم تتخل أبداً عن العرب، وساندت قضاياهم بكل قوة رغم مقاطعتهم الطويلة لها.

وقد وفق السادات في رؤيته حتى بعد وفاته، سواء في فرض السلام من منطلق المنتصر، أو بإدراك أن العرب لن يستطيعوا المقاطعة النهائية لشقيقتهم مصر، نظراً لدورها المركزي وثقلها الدبلوماسي، والثقافة المصرية الأصيلة التي طالما ملأت المنطقة العربية بالعلم والمعرفة، كما أن القاهرة لم ترتكب خيانة، بل أرادت السلام للجميع بعد حروب طاحنة ضحت فيها بخيرة شعبها وأبنائها وشبابها لصالح قضايا الأمة العربية.

واستلم السادات جائزة نوبل للسلام، وكرم في الولايات المتحدة بوصفه رجل العام الذي اغتيل في نهاياته خلال شهر أكتوبر عام 1981م، وكان خليفته الرئيس المصري محمد

يوشك على الثورة في أي وقت، ليلقي بمن يسكنه إلى الجحيم.

ولو التزمت تل أبيب باتفاقات كامب ديفيد، وأحجمت عن ممارساتها الاستعمارية العنصرية ضد الفلسطينيين، وأملت بنود اتفاقات التسوية مع العرب بدلاً من الهروب منها، لكانت الآن تستطيع تأمين مستقبل شعبها بدلاً من امتلاكها ترسانات من الأسلحة النووية والتقليدية التي لن تنفعها شيئاً في النهاية، في ظل عدم قدرتها على القضاء على المخاطر التي تكتنفها.

ومن المفارقات الغربية أن الحروب الشرق أوسطية أدت في البداية إلى هروب آلاف اليهود من البلاد العربية والغرب إلى داخل فلسطين، على العكس الآن، فالتوترات جعلت آلاف الإسرائيليين يفرون من ظلمات المجتمع العبري المتفسخ، وطغيان قادته الدمويين.

#### □ استراتيجيات شرق أوسطية:

بحكم الضرورة كانت تركز إسرائيل دائماً على جعل نفسها أقوى من العرب مجتمعين، لكن من المفارقات أن الدولة العبرية لم تستطع عن طريق شنّها أي حرب خارجية القضاء على المخاطر التي تتهددها، أو السيطرة الكاملة على خصومها، فمصر - مثلاً - بقيت وازدادت قوة، وسوريا كذلك، ولبنان رغم كل ما تعرض له من ويلات وخراب صار لديه جيش، وقوات لحزب الله في الجنوب، وحركة حماس تحولت إلى كتائب مسلحة، وإيران تجرى تجارب صاروخية سرية وعلنية، ولديها برنامج نووي تسير فيه، ودعمت حركات المقاومة سواعد أبناء الأمتين العربية والإسلامية اللتين لم تدخرا وسعاً في الفداء بالشباب والمال والسلاح.

وسقط من اليهود خلال معارك وحروب المنطقة العربية حوالي ٢٢٠٠٠ قتيلاً، بينما ضحى العرب بأربعة أضعاف هذا العدد، خاصة من مصر، وفلسطين، وسوريا، ودول المواجهة.

لقد تخلت إسرائيل عن سيطرتها على الأرض المصرية بالكامل بعد هزيمتها، ولم تستطع الاستمرار في لبنان لحروب الاستنزاف التي تعرضت لها، إلا أنها مازالت تحتل مرتفعات الجولان السورية، بل إن المثير للدهشة رغبة تل أبيب في تنشيط حركة السياحة إلى هذه

وعرفات بوصفهم أنهم ضيعوا أطروحات السلام، ولم يوقعوا مع السادات أمام بيجن على اتفاقية كامب ديفيد، ثم عاد وناقض نفسه بتوضيح أنهم حتى لو وقعوا، فلن يستطيعوا محاسبة إسرائيل إذا لم تلتزم معهم بمقتضيات الاتفاقية، لأنهم واقعين تحت احتلالها، على العكس من الموقف المصري الذي يركز على قوة في المكانة وانتصار أكتوبر، كما دافع السادات عن حقوق الفلسطينيين لكنه لم يدرك حقائق الفشل العربي في عدم الوصول إلى أبعاد رؤيته المستقبلية للأمور إلا بعد خمسة وعشرين عاماً.

ثالثاً: لم يتطرق كارتر إلى حقائق الدور الدبلوماسي لقادة الأردن لفترات طويلة في تسيير أوجه الصراع بالشرق الأوسط بين الشرق متمثلاً في اغتنام مزايا الكتلة السوفيتية حينئذ، واقتباس أوجه التعاون والمنح من الغرب متمثلاً في الولايات المتحدة من جهة لخدمة مصالح عمان، مما تسبب في بعض الخلافات الأردنية العربية على الطاولة السرية للمناقشات، وأيضاً كيفية جنوح الأردن إلى اتفاقية سلام مع إسرائيل تماثل كامب ديفيد، برغم سياسات عمان التي ترتبط بشكل وثيق مع الفلسطينيين، وما اضطر إليه الملك حسين الراحل من مغامرات عسكرية وسياسية جريئة لخدمة القضايا العربية، وصلت لحد قيادة الطائرات المقاتلة لدعم الجيوش المحاربة ضد اليهود، وفي نفس الوقت اصطدامه بأطماع الفلسطينيين المهجرين إلى بلاده، ورغبتهم في تكوين وطن بديل لهم بالأردن.

رابعاً: لم يذكر كارتر أسباب التخاذل والإخفاق العربي الذي أدى لوقوع انتكاسات عسكرية في عامي ١٩٤٨م و ١٩٦٧م، ومنها الإفراط في الغرور العسكري من قبل قيادات مصرية آنذاك، وعدم التدريب الجيد للقوات العربية على حروب الصحراء، وفساد بعض السلطات، وفشل دمشق في استرداد الجولان كاملة بشكل درامي قبل وبعد حرب ١٩٧٣م، رغم تهيو الظروف والفرص لهذا، وانشغال إسرائيل بالجبهة المصرية، وبمعارك قناة السويس وسيناء، حتى أطلقت القصص عن كيفية اختراق الجيوش اليهودية القابعة تحت الهضبة للقوات السورية التي من المفترض أنها

حسني مبارك متبصراً بشدة بحقائق الأمور، فتمسك بما وقعته السادات من اتفاقيات، وزادها فعالية بأخذه نقطة طابا الشهيرة على حدود سيناء بعد انتصار قانوني للدبلوماسية المصرية على الساحة الدولية، وركز مبارك على وحدة الصف العربي، وتهيأة الأجواء لعودة مصر التي رجعت بالفعل إلى أحضان أمتها بلا قيود ولا عوائق لتعوض الكثير مما سبق.

وأيضاً حرص مبارك على معالجة القضايا الداخلية لشعبه الذي وصل إلى ٨٠ مليون نسمة، يحتاجون إلى اقتصاد قوي، وبنية داخلية وأساسية حديثة، ومرافق، وتعليم، وصحة وغيرها من ضروريات الحياة، فبات مشغولاً بهموم شعبه في الزراعة، والصناعة، وبناء دولة المؤسسات التي تستطيع قيادة المنطقة العربية.

#### □ أوجه النقد للكاتب:

أولاً: رغم تمكن الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر من الإلمام بشكل متميز بأوجه الصراع العربي الإسرائيلي من بداياته، إلا أنه أغفل ذكر مذابح وحشية قامت بها إسرائيل، مثل مذابح صبرا وشاتيلا في سبتمبر عام ١٩٨٢م ضد اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، ومذابح الجنوب اللبناني في الثمانينيات، والجرائم التي ارتكبت في غزة منذ بداية الألفية الثالثة وحتى الآن، ومذبحة رام الله التي حوَصر أثنائها الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات، وما تلاها من جرائم بعد وفاة عرفات عام ٢٠٠٤م. وأخطأ كارتر في نقد مسألة اعتبار العرب من يقومون بمهاجمة اليهود داخل دولتهم أبطالاً، إذ لا توجد مبررات لغير ذلك مع الأخذ بنظر الاعتبار موافقة هؤلاء الإسرائيليين على سياسات العدوان والهمجية التي تقوم بها قياداتهم، كما أن الولايات المتحدة لا تتحرك لوقف إطلاق النار، إلا عندما يسقط قتلى بين الإسرائيليين، لكن أثناء الاعتداءات الصهيونية الغاشمة على الشعب الفلسطيني تكتفي بالأسف ومطالبة الجميع بضبط النفس، وإطلاق التصريحات الجوفاء دون التطرق بعدالة لمجمل القضايا المتشابكة بالمنطقة.

ثانياً: تحامل كارتر على الفلسطينيين

لشهور بما لديها من كفاءات عالية، وإنتاج حربي محدود لفترات، بشرط وقف إطلاق النار الذي سعى إليه وناله بخوض المفاوضات المباشرة، وهذا ذكاء سياسي وعسكري يحسب للسادات بتقدير عواقب الأمور، فقد بزغ أمام الكنيسة كأنما لديه إمكانيات بلا حدود لحرب إسرائيل ومحوها من الوجود إلى آخر الزمان، لهذا اهتزت الأرض تحت أقدام اليهود هناك خوفاً من غضب المصريين وقوة العرب، فالعبرة الاستفادة الدبلوماسية من النصر، وعدم الاغترار به حتى لا ينقلب إلى هزيمة يخسر بها الشعب مكاسبه السابقة، وفي نفس الوقت شكل العرب جبهة واحدة أثناء حرب أكتوبر أرعبت إسرائيل والغرب، نتيجة وجود قيادات مخصصة في المقام الأول، ووضعها للعروبة والقومية الوطنية فوق أي اعتبار، وذلك عكس الكثير من أصحاب الأهواء والطامحين من قادة التيارات الحالية بالمنطقة.

سابعاً: للأسف لم يعترف كارتر أن أحد أهم أسباب قوة الكيان الصهيوني هو محاباة البيت الأبيض لها في سياساتها الخارجية عبر إداراته المتلاحقة، ووصل هذا إلى حد الترويج بسعادة لحروب دموية إسرائيلية، كانت تشن بين الحين والآخر على غزة ولبنان، ولا ينس العالم أبداً مقولة كوندوليزا رايس وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة التي أطلقت الصيحات أثناء اعتداءات اليهود على لبنان عام ٢٠٠٦م بأن هناك شرق أوسط جديد يولد حالياً، وكأن واشنطن تبارك المساعي الدموية والوحشية لغلاة المحتلين. كما يشكك كارتر في كتابه في جدوى العمليات الفلسطينية الاستشهادية، وينتقد أهدافها، والتساؤل الذي يطرح نفسه عليه لماذا إذاً لا يحاسب المجتمع الدولي القتلة من اليهود؟ ومن يدعمونهم بالسلاح والمال؟ وهم الذين شردوا قرابة مليون ونصف المليون فلسطيني، وقتلوا الآلاف من العرب.

ثامناً: لم يلق الرئيس الأمريكي الأسبق الضوء على الاهتزازات التي لحقت بالجيش الإسرائيلي في أعقاب سلسلة انتكاسته في العصر الحديث، وتراجع الثقة الشعبية داخل الدولة العبرية في قواتها التي باتت تهاجم بلا غطاء دبلوماسي يبرر ما تقوم به ضد العرب، في حين تصاحب حملاتها اللعنات من الأوساط الإعلامية خاصة في أوروبا، مع فقدان قادة

مرايضة فوق الجولان المرتفعة، وبحسب على سوريا استيلاء الدول المجاورة لها على مناطق استراتيجية من أراضيها، في مقدمتها لواء الإسكندرونة الذي ضمته تركيا، والجولان التي تستقطع الدولة العبرية أجزاء منها.

خامساً: كان على الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر انتقاد الأدوار التي لعبتها الولايات المتحدة بلا حيادية، وعدم إغفالها، حيث كان الدعم الأمريكي لإسرائيل سبباً مباشراً في تماديها في غيها، كما ساقط واشنطن التبريرات لجرائم وحشية عديدة ارتكبتها تل أبيب تحت سمعها وبصرها، ولهذا فمسؤولية هذه الجرائم والمجازر تقع على عاتق صقور اليهود واللوبي الصهيوني في الغرب وأمريكا، وعلى الولايات المتحدة، التي للأسف وصل بها الأمر لدرجة مد الجسور بالعتاد العسكري جواً لإنقاذ إسرائيل قبل إجهاز مصر عليها عام ١٩٧٣م.

أضف أن معظم الأسلحة والمعدات التي تستخدمها تل أبيب أثناء اعتداءاتها هي صناعة أمريكية، وسواء كان من يحكم البيت الأبيض جمهورياً أم ديمقراطياً يبقى الدعم الأمريكي للدولة العبرية بلا مساس، حتى وإن تصادم الرئيس الأمريكي معها في خلافات دبلوماسية عابرة لفرض السلام، مثلما فعل كارتر وغيره من الديمقراطيين، وتلك النقطة تمثل جوهر التناقض بين الأطروحات الأمريكية للسلام والأمن العالميين، والانحياز الصارخ من قبل واشنطن لدولة طبيعتها عنصرية، وقامت على أنقاض دولة وشعب اغتصبت أراضيها بالقوة وشرد أبنائها، وسلبت حقوقه في تحد سافر لكافة القوانين والمواثيق والأعراف الدولية.

سادساً: لم يذكر كارتر أن مصر كانت ستجبر إن عاجلاً أو آجلاً على اختيار أطروحات التسوية، كي لا يخسر العرب كل شيء، ولأنها ستفقد التفوق الاستراتيجي طويل الأجل مع مرور الوقت ضد إسرائيل بعد حرب أكتوبر، فالأسلحة والذخائر الروسية لدى القاهرة كانت بدأت في النفاذ بعد معارك الجيوش في سيناء، ولم تكن روسيا لترسل الإمدادات العسكرية لمصر بسهولة، على عكس الولايات المتحدة التي كان يتردد أنها تعتزم المشاركة فعلياً في الصراع، لكن السادات تكتم الأمر، لقدرة القوات المصرية على الاستمرار، والصمود

بينما يدفع اليهود ثمناً غالياً بحالات الانتحار والمتاعب النفسية والاجتماعية، والمخاوف الشعبية من هواجس المقاومة الفلسطينية والعربية ضد هذه الدولة، التي نبتت كأورام سرطانية ليس لها جذور سوى العنف، والتخريب، وإرهاب الدولة ضد شعوب بريئة.

تل أبيب لأي رؤى للترويج لما تقوم به بعد أن كشف الإعلام الدولي الصور البشعة عن مجازر الإسرائيليين في غزة والضفة الغربية والجنوب اللبناني، ولهذا فالمجتمع الدولي صار على قناعة بأن إسرائيل تريد مفاوضات عبثية لتضييع الوقت دون رغبة حقيقية في السلام،





## إعادة تشكيل الجغرافيا الاقتصادية تقرير عن التنمية في العالم لعام ٢٠٠٩م

**في** الوقت الذي تعرض فيه العدد الخامس من تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩م،

التقرير في ثلاثة أقسام رئيسية، تتضمن كل منها ثلاثة فصول فرعية. وينطلق البنك الدولي في تقريره من حقيقة أن نصف إنتاج العالم يتركز في مساحة لا تتجاوز ١,٥ بالمائة من المساحة الإجمالية للعالم، فمدينة القاهرة تنتج وحدها ما يزيد عن نصف الناتج المحلي الإجمالي، على الرغم من أنها لا تشكل سوى ٠,٥ بالمائة من مساحة مصر الإجمالية. وفي البرازيل أيضاً تسهم ثلاث ولايات في وسط الجنوب بما يزيد عن نصف إنتاج البلاد، في حين تمثل تلك الولايات نحو ١٥ بالمائة فقط من المساحة.

### □ تجارب تنموية:

يتناول التقرير في قسمه الأول التجارب التنموية في مناطق محددة، مشيراً إلى أن التحول الاقتصادي (الطبيعي) يتم عبر الانتقال من الاقتصاديات الزراعية إلى الاقتصاديات الصناعية، وانتهاءً بالاقتصاديات الخدمية. وينجم عن ذلك الفوارق الاقتصادية بين الأقاليم في إطار الدولة الواحدة، أو بين الدول المختلفة. وقد فسرها البنك الدولي في ضوء ثلاثة عوامل، هي: الكثافة، وهي الحجم الاقتصادي لمساحة الأرض، أو الاندماج الجغرافي للأنشطة الاقتصادية؛ فالمدن التي تشهد نشاطاً ونمواً اقتصاديين تعرف معدلات عالية من الهجرة من الريف، وغالباً ما تنتشر في المناطق العشوائية، ويقترح التقرير أن تكون هناك مؤسسة معنية بإدارة الأسواق والاستثمارات في

والصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة لانتقادات حادة و(معقولة) على صعيد اهتمامه بقضايا معينة على حساب أخرى، أو تعرض معده الرئيسي الدكتور مصطفى كامل السيد لضغوطات كبيرة للتأثير على مساره، الأمر الذي اضطره أخيراً إلى إعلان عدم مسؤوليته عن الصيغة النهائية للتقرير، بعد أن أقدم برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) دون استشارته على إدخال تعديلات جذرية على مسودة التقرير، طالبت بالحذف والاختزال فصولاً تناولت صراعات الهوية وتداعيات الاحتلال الخارجي لبعض الدول العربية - كالعراق وفلسطين والجولان السورية والصومال - على أمن الإنسان هناك، ونواقص الأمن الشخصي للمواطنين العرب في ظل الغياب الكامل أو شبه الكامل للديمقراطية وحقوق الإنسان.

جاء تقرير التنمية في العالم لعام ٢٠٠٩م ليزيد من محنة التقارير الدولية أو الصادرة عن منظمات الأمم المتحدة التي تستعرض واقعاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً يشمل رقعة جغرافية كبيرة، فكيف إذا كان التقرير يتناول مجالات التنمية ومساراتها وآفاقها على مستوى العالم بأسره؟

يناقش البنك الدولي في تقريره عن التنمية في العالم لعام ٢٠٠٩م ظاهرة التركيز الاقتصادي وكيفية علاجها، وسبل تعظيم الاستفادة الاقتصادية من التركيز الاقتصادي، من خلال طرح مبادرة إعادة تشكيل الجغرافيا الاقتصادية. وقد أتى

### □ تشكل الجغرافيا الاقتصادية:

يتناول التقرير في قسمه الثاني تشكل الجغرافيا الاقتصادية، التي تسهم فيها عوامل عديدة، تتعلق بالنواحي الطبيعية، مثل القرب من الموانئ والمطارات والطرق السريعة، وعوامل التخصص وتقسيم العمل، الذي يتحقق بشكل إيجابي في اقتصاديات الحجم الكبير. وسهولة انتقال عوامل الإنتاج، وأهمية الاندماج في التكتلات الإقليمية والعالمية. وإن كان يُرجع نجاح فكرة إعادة تشكيل الجغرافيا الاقتصادية إلى التجربة الأوروبية، وملاحظات آدم سميث بالأساس.

ثم يقارن بين تجربتين حديثتين في البلدان النامية، في كل من الصين ومصر؛ ففكرة إنشاء المدن الصناعية في الصين اعتمدت على اختيار مدن كانت تُعد هامشية في مطلع السبعينيات، مثل مدينة (دانغوان) التي نقلت إليها استثمارات من هونج كونج، بهدف إقامة مصانع متخصصة في إنتاج سلع إلكترونية معينة في ظل تسهيلات حكومية، فتغيرت المدينة من الاعتماد على الزراعة والصيد إلى واحدة من المدن الأشهر صناعياً على مستوى العالم، وبلغ ناتجها الإجمالي السنوي عام ٢٠٠٤م نحو ١٤ مليار دولار، وهو ما يفوق ما تحققه دولة أوروبية مثل (أيسلندا).

أما التجربة المصرية؛ فهي على النقيض من التجربة الصينية، إذ شرعت مصر في وقت متزامن مع الصين في إنشاء المدن الصناعية خارج مدينة القاهرة. ولكن هذه المدن لم تحقق الغرض منها، لا على المستوى السكاني بتخفيف الضغط السكاني على القاهرة، ولا على المستوى الاقتصادي كما هو الحال في (دانغوان) الصينية، التي أنتجت نحو ٣٠ مليون هاتف محمول في عام واحد، أو ٣٠٪ من الرؤوس الممغنطة لأجهزة الكاسيت على مستوى العالم. ويخلص التقرير إلى أن تراجع تكاليف النقل أدى إلى جعل العالم أصغر مما كان، ولكنه في المقابل ساهم في زيادة تركيز النشاط الاقتصادي جغرافياً، وبالتالي تركزت التجارة والثروة في بضعة مناطق من العالم. راصداً عدداً من السمات العامة للتجربة الدولية في هذا المجال:

١- على الصعيد المحلي: أدى هبوط تكاليف الانتقال للسكان بين مزارع إقامتهم

البنية الأساسية، وأن تعطى هذه المؤسسة سلطة التدخل للحد من انتشار العشوائيات. ويشير التقرير إلى اتساع تيار الهجرة بوجود نحو ثمانية ملايين أمريكي يغيرون مناطق سكنهم سنوياً بسبب أماكن عملهم. وفي عام ٢٠٠٨م شهدت مدينة باماكو في جمهورية مالي زيادة قدرها ٥٠٪ في عدد السكان، ويعلل التقرير ذلك بكونها مدينة مزدهرة اقتصادياً، وقد ترك ذلك تأثيراته الديموغرافية على ما حولها من قرى.

العامل الثاني هو المسافة، إذ يذهب أصحاب المشروعات إلى المناطق القريبة من السواحل والمطارات، والطرق السهلة لحركة منتجاتهم، ومن هنا تعد المسافة - بمفهومها الاقتصادي - محدداً مهماً لإعادة تشكيل الجغرافيا الاقتصادية؛ ولذلك فهناك ضرورة لتعريف المسافة وفق المعايير الاقتصادية، وعدم الاقتصار على التعريف الجغرافي، لكون المسافة المفترضة لتبادل البضائع تختلف بطبيعتها عن تلك الخاصة بهجرة الأفراد. فقوة ربحية المصانع في قطاعات مختلفة ترتبط سلباً وإيجاباً بالمسافة، ويرى التقرير أن ترجمة مفهوم المسافة عملياً قد تم من خلال سياسة الزعيم الصيني (دنج زيا بينج) التي لخصتها مقولته: «من أجل ثراء الصين مستقبلاً، يجب أن تغتنى بعض المناطق قبل بعض». وقد حققت الصين بفضل تلك المقولة قفزات اقتصادية كبيرة. ويخلص هذا الفصل إلى أن المناطق المتأخرة، غير القادرة على جذب الاستثمارات والعمالة، هي تلك البعيدة عن الكثافة.

أما العامل الثالث فهو الانقسامات، ويشرحها بأنها تلك الحالة من سوء إدارة الحدود التي تؤثر على سيولة البضائع ورأس المال والبشر والأفكار. وتنعكس الانقسامات بشكل واضح على النشاط الاقتصادي في حالة الحروب الأهلية والصراعات بين الدول. ويبين التقرير حالات إيجابية وأخرى سلبية للتعامل مع الانقسام، ففي حالة (تشيك - سلوفاكيا) أدى انفصال الدولتين إلى زيادة انفتاحهما على العالم، بعيداً عن الحروب التي دارت في حالات أخرى، كما هو الحال في العديد من البلدان الأفريقية (كالسودان وإثيوبيا والكونغو).

### □ الوحدة الاقتصادية والتكامل:

ثم يبحث الفصل الثاني من التقرير قضية الوحدة الاقتصادية للإقليم الواحد، أو بين مكونات التكتل الاقتصادي، ويضرب مثالا على ذلك بكل من الهند والاتحاد الأوروبي، ففي الهند وعلى الرغم من اختلاف اللغات والأديان والأعراق، إلا أن التوجه هو (الوحدة مع التنوع)، حيث سمحت التجربة بانتقال وهجرة العديد من الفقراء والريفيين إلى مناطق الجذب الاقتصادي من أجل تحسين مستواهم الاقتصادي. كما يتطرق إلى سياسات الاتحاد الأوروبي في دعم الوحدة الاقتصادية بين أعضائه، وحجم الإنفاق الكبير على تطوير البنية الأساسية للدول حديثة الاندماج به، إذ رصد الاتحاد عام 2000م نحو 236 مليار يورو للتمويلات الخاصة بالبنية الأساسية، وتطوير التعليم والتدريب، وتطوير الأداء الاقتصادي للدول المنضمة حديثاً، وهو ما يجب أن يتم على مستوى الدول النامية، على حد نصيحة التقرير.

ويتطرق الفصل الأخير إلى أهمية العمل على تعظيم فرص التكامل، سواء على المستوى الإقليمي، أو من خلال التكامل الدولي، ويعتبر التكامل الإقليمي مع دول الجوار مدخلا لتعظيم فوائد التكامل الدولي. ويرى أنه يجب على الدول القريبة من الأسواق العالمية الكبيرة الاستفادة من أسبقية الكثافة الاقتصادية، وأن تصبح امتداداً للأسواق الكبيرة. كما يجب على الدول المجاورة لدول أخرى بعيدة عن الأسواق العالمية أن تقوم بتطوير أسواقها الإقليمية.

ويعرض أخيراً لعدد من الإحصائيات الدالة على مؤشرات التنمية، فيشير إلى أن الأداء العربي في الصناعات عالية التقنية ملفت للانتباه، والعديد من البلدان العربية (مصر، الأردن، السعودية، سورية) تحقق نسبة 1% للصناعات عالية التقنية من الصادرات الصناعية، بينما كانت دول المغرب العربي أحسن أداء فحققت المغرب 10%، وتونس 4%، والجزائر 2%، وفي المقابل كان نصيب الكيان الصهيوني 14%.

### □ ملاحظات لا بد منها:

لقد حرص التقرير على تبني وجهة نظر الدول الكبرى والصناعية إزاء مجالات

وأماكن عملهم، وكذلك العمل وفق مبدأ اقتصاديات الحجم الكبير، إلى وجود مدن أكبر حجماً وأكثر اكتظاظاً بالسكان.

2- على الصعيد الوطني: سهّل النقل بتكاليف منخفضة من اتصال المناطق بعضها ببعض، ونتج عن ذلك تركّز الإنتاج في المدن الأكثر كثافة من الناحية الاقتصادية.

3- على الصعيد الدولي: استطاعت الدول التي نجحت في تخفيض تكلفة النقل أن تستفيد - أكثر من غيرها - من التجارة الدولية، كما أدت زيادة درجة التخصص في الإنتاج إلى تحسين قدرة البلدان التي اتبعت ذلك على المنافسة.

### □ التنمية الاقتصادية للمدن:

يتناول القسم الأخير من التقرير تجارب الدول المتقدمة والنامية في التعامل مع جغرافيا المدن وتنميتها اقتصادياً، انطلاقاً من حقيقة الوضع العالمي؛ حيث يعيش نحو مليار من سكان العالم في مناطق عشوائية، ومليار آخر في مناطق نائية وفقيرة، ومليار ثالث بالمناطق المحرومة. ويحاول تقديم السياسات الملائمة للتعامل مع هذا الوضع الاقتصادي، ففي المناطق التي تشهد مراحل أولية من التمدن، على صانع السياسة أن يعمل على تسهيل التحول الطبيعي من الريف للتمدن، من خلال تسهيل آليات تمليك الأراضي وحقوق الملكية، وتوفير الخدمات الأساسية والاجتماعية، وألا تكون هناك محاباة لقطاع اقتصادي على حساب قطاع آخر، وهو ما أطلق عليه التقرير اسم (السياسة العمياء).

أما في المناطق المتوسطة التمدن؛ والتي تشهد نمواً اقتصادياً سريعاً وتعاني من الازدحام، ينصح التقرير بإيجاد سياسات استثمارية في البنية الأساسية، بحيث يؤدي ذلك إلى ربط المكونات الداخلية لهذه المدن، ووجود قرارات تخصيص اجتماعية فاعلة تعتمد على الكفاءة.

أما المناطق المتقدمة والمتمدنة، فإنها عادة ما تعاني من وجود العشوائيات والمشكلات البيئية، وارتفاع ملحوظ في الجريمة، ويجب أن تركز السياسات بهذا الخصوص على استيعاب هذه العشوائيات وتطوير مرافقها، بغية التخلص مما تعانيه أو تخفيفه.

إلى دول الشمال، مما فاقم من ظاهرة الهجرة غير الشرعية، فكيف يمكن التعويل على مفهوم إعادة تشكيل الجغرافية الاقتصادية في ظل الظروف المتضاربة حول آليات تنفيذ هذا المفهوم؟

لقد حاول التقرير أن يتبرأ من فكرة الدعوة إلى اللامركزية، أو تركيز النمو الاقتصادي، في حين أنها الفكرة الرئيسية التي يدور حولها التقرير بفصله التسعة كلها، على اعتبار فكرة المصلحة التي تتحقق من النشاط الاقتصادي، بغض النظر عن التركيز أو الانتشار، وكانت معظم الآليات المطروحة كسياسات ينصح بها تأتي في إطار معالجة سلبيات التركيز الاقتصادي للنمو.

كما أن دعوة التقرير إلى اعتماد مبدأ اللامركزية في إدارة اقتصاد الدول النامية في ظل الصراعات المحتدمة التي تعرفها الدول النامية، والحروب الأهلية المشتعلة حول اقتسام الموارد والثروات الطبيعية، وعدم وجود عدالة اجتماعية في توزيع الدخل القومي لهذه الدول في كثير من الأحيان، يجعل من طرح هذه الفكرة عاملاً مساعداً وموجباً للصراعات الداخلية بالنسبة للدول النامية، والتي لم تستكمل بناء هويتها الوطنية الحديثة، في ظل الصعوبات التي لا تزال تعاني منها منذ عهد الاستقلال عن الاستعمار الأوروبي.

واحتمالات تطوير الاقتصادات الوطنية للدول النامية، انطلاقاً من فكرة التكامل والاندماج الدولي، ورغم ذلك فإن نجاح الترويج لهذه الفكرة وتسويقها لا يرتبط بالعوامل الاقتصادية وحدها، بل يرتبط إلى حد بعيد بالسياسات الدولية للدول الكبرى، ومدى رضا وقبول هذه الدول بتمرير عناصر التطوير أو تسهيل قيام نشاط اقتصادي للدول النامية، بعد أن تنجح بتحقيق شرط الرضا الغربي عن النظام السياسي القائم في الدولة النامية بحد ذاتها.

وعلى الرغم من وجهة فكرة التكامل والاندماج الدولي، إلا أنها لا ترتبط فقط بعوامل اقتصادية متعددة، وتسهيل مقومات الجغرافيا الاقتصادية، فهناك مصالح سياسية للدول المتقدمة، تدفع من خلالها لتنشيط التنمية في مناطق دون أخرى، مستخدمة في ذلك أدوات الاستثمار الأجنبي المباشر، والشركات متعددة الجنسيات، وفتح الأسواق في الدول المتقدمة أمام سلع دول بعينها دون أخرى.

وهو الأمر الذي يفسر سماح النظام الاقتصادي العالمي إبان رواج فكرة العولمة الاقتصادية بانتقال كل من رؤوس الأموال والسلع والخدمات، ولكن وضعت العراقيل والقيود تجاه انتقال العمالة، والسماح بالهجرة



## □ الأعمال الكاملة لإنسان آلي: انقلاب أبيض في شعر العرب

اختير ديوان «الأعمال الكاملة لإنسان آلي» للمصري شريف الشافعي ليتم تدريسه ضمن منهج قسم الكتابة الإبداعية في جامعة «أيوا» الأمريكية لطلاب من أقطار متعددة.

وتم تكليف الشاعرة والأكاديمية العراقية دنيا ميخائيل بإعداد وتدريس المنهج من قبل برنامج «بين السطور» التابع لجامعة أيوا.

وقالت ميخائيل إن خطة المنهج «تقوم على محاور تتعلق بأدبيات الكتابة الجديدة جسداً وروحاً، شكلاً ومضموناً، مع تحليل ومقاربة نماذج شعرية عربية وعالمية، على قدر من الجدة والتميز».

وتصف ميخائيل اختيار ديوان «الأعمال الكاملة لإنسان آلي» بأنه «اختيار مناسب لطبيعة المنهج»، باعتبار الديوان «نموذجاً أصيلاً متفرداً لقصيدة النثر العربية»، و«قيمة أدبية تستحق التحليل والنقاش».

ويطرح الديوان تجربة مغايرة تمثل نقطة التقاء للفضاءين الإبداعي والرقمي، وقد جاءت كلها على لسان «روبوت» متمرد على قوانين البشر «المروضين»، في إخراج طباعي خاص.

ويقدم النص أفكاراً إنسانية طازجة وفلسفة عميقة بأسلوب تلقائي مدهش، صاهراً في المجرى الشعري الطبيعي كل تقنيات ومنجزات العصر، وفي مقدمتها شبكة الإنترنت.

وتوضح دنيا ميخائيل الحاصلة على درجة الماجستير في الآداب الشرقية من جامعة «وين ستيت» الأمريكية أن اختيار ما يستحق التحليل والنقاش في المنهج الذي تعده هو أمر نسبي بالتأكيد، لكنه يعكس وجهة نظرها هي على أقل تقدير.

و«الأعمال الكاملة لإنسان آلي» متتالية شعرية من عدة أجزاء صدر أول أجزاءها بعنوان «البحث عن نيرمانا بأصابع ذكية» في ثلاث طبعات عن ثلاث دور نشر عربية، ويصدر الجزء الثاني الصيف المقبل بعنوان «غازات ضاحكة».

وحقق الجزء الأول من الديوان في نسخته العربية صدى نقدياً ملموساً، ووصف البعض تجربة الشافعي (٣٨ عاماً) بأنها «انقلاب أبيض في شعر العرب» و«نقلة نوعية حيوية لقصيدة النثر»، و«حالة حراك في المشهد الشعري الراهن» و«انتصار لثقافة الحياة على المخزون الذهني الجاهز». يُذكر أن الشاعرة دنيا ميخائيل (٤٥ عاماً) من مواليد بغداد، وتخرجت في كلية الآداب بالعاصمة العراقية قبل أن تسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتواصل الدراسة في جامعاتها.

وحصلت ميخائيل على جائزة حقوق الإنسان في حرية الكتابة من الأمم المتحدة عام ٢٠٠١م، ونال ديوانها «الحرب تعمل بجد» جائزة القلم الأمريكية.

ومن أبرز أعمالها الشعرية التي صدرت بالعربية والإنجليزية في الولايات المتحدة وبريطانيا ديوان «يومييات موجة خارج البحر».

وحظيت تجربة ميخائيل باهتمام كبير في أمريكا، واختير ديوانها «الحرب تعمل بجد» من قبل مكتبة نيويورك كواحد من بين أحسن ١٥ كتاباً صدرت عام ٢٠٠٥م.

## متابعات ثقافية



## □ أبو ظبي تسد ثغرة اللغة الأكديّة في المؤلفات المعجمية

صدر عن دار الكتب الوطنية في هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «قاموس اللغة الأكديّة - العربية» من إعداد د. علي ياسين الجبوري، وذلك في مساهمة وسعي من الدار لسد ثغرة في مجال المؤلفات المعجمية، وضمن استراتيجية الهيئة للإسهام في بناء صرح المعرفة ونشر الثقافة، إيماناً منها بأن المعاجم تحتل مكانة سامية لدى جميع الأمم التي تسعى للمحافظة على لغتها وتراثها. خاصة وأن المعجم هو الحرز الأمين الذي يحمي اللغة، والمورد الذي يفزع إليه كل من يبحث عن معنى مفردة من المفردات، ويكتشف غوامض اللغة وأسرارها.

ويتحدث القاموس في بدايته عن تاريخ تأليف معاجم اللغة الأكديّة، وعن المقاطع الصوتية للغة الأكديّة، وكذلك المقاطع اللغوية من حيث الإدغام والإعلال والتركيب، ومن ثم استخدام الخط اللاتيني، فمئذ أن تم حل رموز الكتابة المسمارية في منتصف القرن التاسع عشر استخدم الأوروبيون الخط اللاتيني لكتابة اللغة الأكديّة ذات المقاطع الصوتية المكونة من حرف ساكن وحرف علة كحركة، وبالعكس.

واللغة الأكديّة مشتقة من اسم مدينة «أكد» العاصمة القديمة نسبة إلى أسسها الملك سرجون الأكدي (٢٢٥٠ - ٢١٠٠ ق.م)، وتشير أدلة إلى وقوع المدينة على نهر دجلة في محيط بغداد الحالية.

وخطت المعاجم اللغوية في اللغات العالمية خطوات واسعة، مستفيدة من مناهج التقنية الحديثة في الدراسات اللغوية والصوتية، والمدونات الأسنية، والذخائر اللغوية، ومما أفرزته ثورة المعلومات الهائلة. ومن هنا جاءت أهمية نشر المعاجم اللغوية، سواء منها أحادية اللغة أو غيرها، ولا سيما أن علم المعاجم غداً علماً واسعاً ذا جوانب عديدة.

واللغة الأكديّة تصنف ضمن مجموعة اللغات (السامية) الشرقية، وقد ظهرت في بلاد الرافدين منذ منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، وانتشرت لتصبح في منتصف الألف الثاني قبل الميلاد لغة المراسلات الدبلوماسية والرسمية في الشرق الأدنى القديم. وتأثرت اللغة الأكديّة باللغة السومرية، التي كانت محكية إلى جانب الأكديّة، ثم حلت الأكديّة محلها في بداية الألف الثاني قبل الميلاد. وبعد اللغة الأكديّة أصبحت اللغة الآرامية هي لغة الشرق الأدنى القديم، حتى جاء العرب المسلمون الذين حملوا معهم اللغة العربية.

وكانت اللغة الأكديّة تكتب بالخط المسماري على ألواح من الطين، على الرغم من استخدام مواد أخرى كالحجارة والمعادن والأحجار الكريمة.. الخ. وللغة الأكديّة لهجتان رئيسيتان، هما: البابلية والآشورية، وقد ظلتا سائدتين حتى أصبحت اللغة الآرامية اللغة الرسمية، فاقترص استخدام الأكديّة على طبقة الكهنة في المعابد وللأمور الدينية فقط.

\*\*\*

## متابعات ثقافية



## □ كبار المترجمين يدرسون تحديات الترجمة بالقاهرة

يشارك أكثر من ٨٠ باحثاً ومترجماً عربياً وأجنبياً في مؤتمر «الترجمة وتحديات العصر» الذي يقيمه المركز القومي للترجمة في القاهرة الشهر الجاري.

وقال جابر عصفور مدير المركز في بيان: إن المؤتمر الذي يفتتح في ٢٨ مارس/اذار سيناقش قضايا متصلة بعملية الترجمة منها «تحولات نظريات الترجمة» و«الترجمة والهوية الثقافية» و«الترجمة في عصر ما بعد الاستعمار» و«الترجمة والعولمة وقضايا المصطلح» و«مشروعات الترجمة العربية ومؤسساتها» و«معوقات التمويل والنشر والتوزيع» الخاصة بالكتاب المترجم في العالم العربي.

ومن المشاركين في المؤتمر الفلسطينيان سلمى الخضراء الجيوسي وفصل دراج، والعراقيان محسن الموسوي وصمويل شمعون، والسوريان صبحي حديدي وثائر ديب، والتونسيون عبد السلام المسدي والطاهر لبيب وحماي صمود، والمغربيان فريد الزاهي والمهدي أخريف، واللبنانيان عبده وازن وبول شأوول، ومن المصريين المقيمين في الخارج فاروق عبد الوهاب وسمير جريس وأبو بكر يوسف.

ويكرم المؤتمر مترجمين أسهموا في إثراء حركة الترجمة وقضايا الحوار الثقافي، وهم المصريون محمد عناني ومصطفى ماهر وفاروق عبد الوهاب ومصطفى لبيب عبد الغني، والأسباني بدرو مارتينيث، والبريطاني ديفيد جونسون ديفيز، والأميركي روجر الن واسم، والليبي خليفة التليسي الذي توفي في يناير/كانون الثاني الماضي.

ويشهد المؤتمر إعلان اسم الفائز بجائزة «رفاعة الطهطاوي» في دورتها الثانية، وقيمتها ١٠٠ ألف جنيه مصري.

والجائزة التي تحمل اسم الطهطاوي تمنح لأفضل ترجمة عن لغة أصلية إلى اللغة العربية، على أن يكون الكتاب الفائز من إصدارات «المشروع القومي للترجمة» الذي تحول إلى المركز القومي للترجمة في نهاية عام ٢٠٠٦م، ويتبع وزارة الثقافة، وتمنح جائزة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) تكريماً لرجل يعد رائداً للتعليم، وأحد أبرز رواد النهضة العلمية والترجمة في مصر.

## □ الخطاط العراقي غاني العاني يفوز بجائزة اليونسكو -

### الشارقة للثقافة العربية

يعتبر غاني العاني من أكبر معلمي فن الخط العربي المعاصر، وهو الفائز بجائزة اليونسكو - الشارقة للثقافة العربية للعام ٢٠١٠م. وقد أسست هذه الجائزة عام ١٩٩٨م، وفاز بها العديد من الكتاب والباحثين، وهذه أول مرة تمنح لفنان خط.

ولد غاني العاني في العراق في مدينة بغداد. انتقل عام ١٩٦٧م إلى باريس لإتمام دراسته الجامعية، والتحق بكلية الحقوق بباريس، وحصل فيها على شهادة الدكتوراه، لكنه ترك الحقوق، لأن ميله وحببه إلى فن الخط كانا كبيرين، واستعادا مكانهما الحقيقي عنده. وأصبح فن الخط الذي كان هواية عنده مهنة له.

يقول غاني العاني: «لا أستطيع أن أحدد بالضبط الفترة التي بدأت أتعلم

# متابعات ثقافية



## متابعات ثقافية

فيها فن الخط للمرة الأولى». وأضاف: «إن الخط كان بالنسبة لي مجرد إشباع ميل وهوابة. كان حبي كبيراً في البداية للكتابة، ولكل ما هو مكتوب، وقمت بعدها بتطوير الكتابة إلى أن أصبح المكتوب خطأً، وأصبح الخط فناً». وكان التأثير والإعجاب باديين عليه عندما كان يتحدث عن معلمه في الخط «أستاذي بالخط كان أكبر المعلمين للخط في مدرسة بغداد، اسمه هاشم محمد المعروف بالبغدادي، وقد سمي بهذا الاسم، لأنه يمثل رمزاً قوياً لهذا الفن في مدرسة بغداد.

ورث غاني العاني هذا الفن عن مدرسة بغداد في الخط. ويعتبر نفسه ينحدر من «شجرة النسب» لهذا الفن، وإنه يقوم بإيصاله إلى الآخرين عبر نشاطه في التدريس حول العالم، وخاصة في كلية «ايكس اون بروفونس» الفرنسية، وفي معهد اللغات الشرقية بباريس. هذا النشاط كان أحد الأسباب التي من أجلها وقع اختيار منظمة اليونسكو عليه لمنحه هذه الجائزة، وتقديراً لما يقوم به من تعريف وإيصال فن الخط العربي الإسلامي إلى الجمهور الغربي. وتقدر الجائزة بقيمة ٣٠٠٠٠ دولار.

ويرى البعض أن انتشار فن الخط العربي في الحضارة العربية الإسلامية يكمن في أن هذه الحضارة لا تسمح بالتمثيل الرمزي كالصورة مما ساعد هذا الفن أن يحتل مكانة مرموقة في هذه الحضارة. ولكن غاني العاني له تفسير آخر حول هذا الموضوع، يقول العاني: «إن العرب شعب يعشق الكلمة، وإن الغرب شعب يعشق الصورة»، ويعتبر أن الكلمة عند العرب صقلت حتى أصبحت وكأنها صورة حقيقية خاصة في الشعر.

وعبر غاني العاني عن فرحته بالحصول على هذه الجائزة بعد جهد متواصل دام الحياة كلها، وأن هذه الجائزة هي أيضاً رمز لشيين اثنين: أولهما أنها تعتبر «اعترافاً بأن فن الخط أصبح فناً قائماً بذاته، وأنه يمس أشكالاً أخرى من الفن، مثل الهندسة المعمارية والشعر وحتى الموسيقى». من الناحية الشخصية يقول غاني العاني: «إنه مسرور جداً بهذه الجائزة، لأنها تعطي وجهاً آخر لبلدي الأصلي العراق، الذي يتخبط في العنف، فهذه المرة ورد خبر ثقافي سار وليس انفجاراً».

### □ ٢٠١٠م عام اللغة العربية في موريتانيا

طلبت ثمانية أحزاب موريتانية قومية وإسلامية بإعادة اللغة العربية إلى واجهة التعامل، وجعل عام ٢٠١٠م عام اللغة العربية في بلد يدين كل سكانه بالإسلام، وينص دستوره على أن العربية هي لغته الرسمية الوحيدة.

ودعا رؤساء الأحزاب في مؤتمر صحفي عقد في العاصمة نواكشوط إلى الإسراع بتشكيل فريق برلماني للسهر على رفع التعطيل الجاثم على المادة السادسة من الدستور والتي تؤكد أن العربية هي اللغة الرسمية لموريتانيا، وللقيام بنشاط برلماني وتشريعي يفرض تطبيق الدستور والقوانين المتعلقة به في هذا المجال.

كما دعوا أيضاً أطراف الشعب الموريتاني كافة إلى القيام بحملة دعم ومناصرة شاملة للغة العربية بوصفها الحاضنة لهوية البلاد، ولقيمها الحضارية والثقافية، ولأن الاستمرار في تهيمشها وتعطيلها لن يؤدي إلا إلى مزيد من التقهقر والتخاذل والضعف والاستلاب.

وكانت موريتانيا قد نظمت في الأيام الماضية أسبوعاً لدعم اللغة العربية، وأكد رئيس الوزراء مولاي ولد محمد الأغظف أن موريتانيا ستبقى منقوصة الهوية والسيادة ما لم تتبوأ اللغة العربية مكانتها، وتصبح لغة عمل وتعامل، ودعا إلى



## متابعات ثقافية

تفعيلها في الإدارة والعمل اليومي.

ويأتي تحرك الأحزاب القومية الموريتانية في وقت يشهد فيه الجدل والخصام بين دعاة التعريب، وبين الناشطين في سبيل إبقاء اللغة الفرنسية لغة مهيمنة على الإدارة وسوق العمل، وأكثر من ذلك على المناهج الدراسية والتعليمية.

### □ النجف عاصمة الثقافة الإسلامية العام ٢٠١٢م

بعد المؤتمر الإسلامي الخامس لوزراء الثقافة للدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في ليبيا قبل أكثر من عام تم اعتماد النجف لتكون عاصمة للثقافة الإسلامية عام ٢٠١٢م.

ومنذ ذلك الحين ومحافظة النجف تعد عدتها لاستقبال هذا المشروع الضخم والمناسبة الكبيرة، التي ستجعل من النجف قبلة للمثقفين والكتاب والأدباء والباحثين في شؤون الثقافة والتراث الإسلامي من مختلف دول العالم. وبما أن هذا المشروع استثنائي فإن تخصيصاته وأعماله لا بد أن تكون استثنائية، ولا بد أن تكون هناك جهات مختصة تعمل على إبراز النجف في أبهى حللها، لتظهر عراقة هذه المدينة، وحضارتها الضاربة في عمق التاريخ الإنساني والإسلامي. وقال رئيس اللجنة التحضيرية لمشروع النجف عاصمة الثقافة الإسلامية الشيخ علي مرزق الأسدي: إنه تم تشكيل لجنة تحضيرية للمشروع من قبل مجلس المحافظة السابق، وقد وضعت اللجنة جميع احتياجات المحافظة لاستقبال هذه التظاهرة الثقافية الضخمة والتحضيرات اللازمة لها، وقد كان من ضمن البرنامج الذي أعدته اللجنة حصر المواقع الأثرية والتراثية والدينية في النجف، والاتصال بالحكومة المركزية للمصادقة على ميزانية تخمينية خاصة بالمشروع، إلا أن العمل اعترضته عقبات الروتين، إضافة إلى تزامنه مع الدخول في جو انتخابات المجالس المحلية.

وبعد أن تشكل مجلس المحافظة الجديد تسلمنا مهام العمل في اللجنة التحضيرية، ووجدنا أن هناك الكثير من الأفكار والتصورات والرؤى الجميلة وضعتها اللجنة السابقة، وهي بحاجة إلى ترجمة على الواقع، وقد قمنا بدورنا بإكمال العمل ووضع إضافات حسب ما ارتأينا من تصورات جديدة، وتابعا أمور ميزانية المشروع، وكان هناك تفاعل ملحوظ من قبل الأمانة العامة لمجلس الوزراء ووزارتي المالية والتخطيط، إلا أن الأزمة المالية العالمية وأثرها السلبي على واردات العراق أدت إلى إعادة النظر في الميزانية المقترحة، حيث كانت تقدر بترليون و ٨٠٠ مليار، وهو رقم خيالي، ولكن أعضاء اللجنة كانوا يطمحون إلى الحصول على أكبر مبلغ ممكن لغرض الإعداد الجيد لهذه المناسبة.

وحول مصادر التمويل، وهل تعتمد على الحكومة المركزية فقط؟ قال الأسدي: «هناك ثلاث قنوات للحصول على التمويل، وهي الحكومة المركزية، ومنظمة العمل الإسلامي، والتبرعات، إلا أننا تحررنا على الحكومة المركزية في المقام الأول، لأنها تغطي ٧٠٪ من الميزانية، وكما ذكرنا فإن الأزمة المالية جعلتنا نقلص المبلغ المطلوب، وقد كانت هناك ميزانية مقترحة على الحكومة بمبلغ ١٥٠ ملياراً لم تتم المصادقة عليها بعد، كما أن هناك حديثاً عن تخصيص منظمة المؤتمر الإسلامي ٥٠٠ مليون دولار لهذه المناسبة إلا أننا لا نستطيع أن نؤكد ذلك إلا بعد أن يصادق عليها المؤتمر بشكل رسمي، لكن المهم هو تحقق قرار اختيار النجف عاصمة للثقافة الإسلامية عام ٢٠١٢م



## متابعات ثقافية

كما إننا متفائلون بوجود الحماس من قبل جميع الجهات المختلفة لإنجاح هذا المشروع، ففي حالة عدم الحصول على ميزانية من الحكومة المركزية أو منظمة المؤتمر الإسلامي فإن هناك استعداداً للمشاركة في دعم المشروع وإنجاحه من قبل المؤسسات الدينية والمرجعيات، وجامعة الكوفة، والكتل السياسية، ومنظمات المجتمع المدني، والشخصيات العراقية في الخارج، إلا أننا ننتظر أن تحدد الحكومة ميزانية بأي مقدار كان ليكون لدينا رصيد مالي نتحرك على أساسه». وعن المشاريع المقترحة لاستقبال هذا المشروع الحضاري الكبير، أجاب الأسدي: «جميع المشاريع المعدة لهذه المناسبة وضعت لها التصاميم، وخصصت لها المواقع، كما تم تحديد المساحات لهذه المشاريع، ومنها قصر الثقافة، ومدينة الكتاب إلا أننا نعود إلى نفس المشكلة، وهي مسألة التمويل، إذ لا يمكن أن نشرع بالعمل ما لم تحدد الميزانية الخاصة بالعمل، لدينا الآن مواقع أثرية وتراثية في النجف إضافة إلى الطاقات البشرية، ونحن بحاجة إلى إبراز هذه المواقع بالشكل الحضاري اللائق بها، كما أن هناك شركات عالمية وأشخاصاً تقدموا للعمل في هذا المجال، وقد تم بحث ذلك في مؤتمرات وندوات وكتب رسمية، إلا أننا لم تتمكن من الدخول في التفاصيل بسبب انتظار تحديد الميزانية».

### □ السلطة الفلسطينية تدعو لاكتتاب لصرح درويش

أعلن ياسر عبد ربه رئيس مؤسسة محمود درويش، عن اكتتاب وطني لإقامة صرح للشاعر الفلسطيني الراحل محمود درويش، وحديقة تحمل اسم بلده (البروة) في المكان الذي دفن فيه في رام الله. وفي محاولة لتكرار التجربة المصرية في إنشاء (تمثال نهضة مصر) قال ياسر عبد ربه: «إن الفكرة تقوم على السماح لكل فلسطيني بالتبرع مادياً أو من الجهد الذاتي لإنجاز هذا المشروع الوطني». وأضاف في احتفال بيوم الثقافة الفلسطينية الذي أقرته الحكومة بمناسبة ميلاد درويش في الثالث عشر من مارس/آذار إنه «سيتم إقامة لوحة رخامية قد تمتد عشرات الأمتار لكتابة اسم كل من يساهم بدولار فأكثر لإنجاز هذا المشروع».

ووزعت أثناء الاحتفال نشرة تضمنت تصميم الصرح والحديقة الواقعة على تلة جنوب رام الله مشرفة على القدس كتب فيها «في العام ١٩٢٨م دشن المصريون تمثال نهضة مصر أهم أعمال الفنان محمود مختار بعد حملة للاكتتاب الوطني أسهمت فيها جميع فئات الشعب المصري، وأشرف عليها قادة الحركة الاستقلالية في مصر من أمثال سعد زغلول وهدى شعراوي».

وأضافت النشرة «وعلى غرار المصريين سيبني الفلسطينيون حديقة البروة وصرح محمود درويش في رام الله عن طريق الاكتتاب الوطني العام تعبيراً عن إرادة الشعب، وتحت شعار شاعرنا لنا، فمن عاش لنا يعيش إلى أبد الدهر معنا».

وأوضح عبد ربه أنه أثناء مداولة الفكرة أعلن عدد من رجال الأعمال والمؤسسات التبرع بمبالغ مالية تراوحت بين مائتي ألف دولار ومائة دولار. وتوفي درويش في التاسع من أغسطس/آب ٢٠٠٨م إثر مضاعفات لعملية جراحية في القلب أجريت له في هيوستن بالولايات المتحدة، وأعلن رئيس الوزراء الفلسطيني في رام الله سلام فياض - وفي كلمة له بالاحتفال بيوم الثقافة - عن تبرع الحكومة بمبلغ نصف مليون دولار للبدء في إنشاء هذا المشروع مع استعداده لاستكمال الدعم لإقامته.



ودعا فياض الكتاب والأدباء والإعلاميين والمثقفين في ذكرى الاحتفال بميلاد شاعر فلسطين إلى المشاركة في صياغة «ميثاق شرف ثقافي». وشهد احتفال الليلة الماضية تسليم جائزة محمود درويش في دورته الأولى مناصفة بين الكاتبة المصرية أهداف سويف والكاتب الجنوب أفريقي برايتن برايتنباخ، إضافة إلى العديد من الفقرات الفنية التي قدمتها فرقة الثلاثي جبران، والفنانان عمار حسن وعبد الرحمن علقم، والفنانة سناء موسى. وقال عبد ربه: «الجائزة ستصبح تقليداً سنوياً دائماً تمنح فيه للمبدعين في المجالات الثقافية المختلفة دون حصرها في الشعر فقط لأولئك الذين يمثلون قضية الإنسان والحرية والتقدم».

### □ بدء تداول مصحف قطر

دشن في متحف الفن الإسلامي بالعاصمة الدوحة رسمياً بدء التداول بـ«مصحف قطر»، وحضر الحفل الشيخ تميم بن حمد آل ثاني نائب أمير قطر وولي العهد، ورئيس مجلس الوزراء وزير الخارجية الشيخ حمد بن جاسم بن جبر آل ثاني، والأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي أكمل الدين إحسان أوغلو، والأمين العام للجامعة العربية عمرو موسى، وعدد من علماء الدين. وقد استعرض فيلم توثيقي - خلال الحفل - مراحل إعداد وطباعة المصحف.

كما استعرض وزير الأوقاف القطري أحمد بن عبد الله المري بكلمة ألقاها خطوات تنفيذ المصحف منذ أن كان فكرة عام ١٩٩٠م إلى إشهاره اليوم. وتحدث الوزير عن إقامة مسابقة دولية شملت أكثر من ١٢٠ خطاطاً من كافة أنحاء العالم إلى أن اعتمد الخطاط السوري عبيدة صالح البنكي لكتابة المصحف بخط النسخ.

وأشار المري إلى أن المصحف روجع من قبل لجنة من الأزهر الشريف برئاسة الشيخ أحمد المعصراوي، قبل إجازته من قبل إدارة المصاحف بالأزهر وصولاً لطباعته وتداوله.

وفي نهاية الحفل كرم ولي العهد القطري الخطاط البنكي بوسام الاستحقاق.

## متابعات ثقافية

