

**حقوق الإنسان والخطابات الدينية..  
كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟**

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة قضايا الإصلاح (١٢)

## حقوق الإنسان والخطابات الدينية

كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟

أعمال مؤتمر

" حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني:

كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟ "

(الإسكندرية ١٨-٢٠ أبريل ٢٠٠٦)

د. أزيو ماردي أذار د. رضوان السيد صلاح الدين الجورشي محمد رضا وصفي  
د. أن صوفي روليد د. رضوان زبيادة د. عبد الحميد الأنصاري د. محمد شحرور  
جمال البنبا د. رفيق عبد السلام د. عبد القادر رياضي محمد شهيد  
حامد بشائب زينة أنور د. عبد الله النعيم د. محمد نور الدين  
د. حميد رضا آيت الله د. سعد الدين العثماني د. عبد المنعم أبو الفتوح د. منى أباطة  
راشد الغنوشي صدر الدين البيانوني د. عمرو الورداني د. نصر حامد أبو زيد  
هانسي فخص

تقديم

د. عبد الله النعيم

إعداد وتحرير

سيد إسماعيل ضيف الله



(ε)

## المحتويات

٧	تقديم: بقلم د. عبد الله النعيم
١٣	لماذا يشغل الحقوقيون بالهم بالخطاب الديني؟/ المحرر
١٧	كلمة افتتاحية: بهي الدين حسن - مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٢١	الفصل الأول: إشكالية الدين والدولة
٢٣	- الإسلام والدولة والسياسة / د. عبد الله النعيم
٤٩	- الإسلام والديمقراطية امتناع تنميط الدولة/ هاني فحص
٥٩	إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي/ د. حميد رضا آيت الله
٧١	- العلمانية والدين والدولة في تركيا: هل هي نموذج قابل للاقتداء في العالم العربي؟/ د. محمد نور الدين
٨١	- الإسلام والسياسة في إندونيسيا: دروس مستفادة/ د. آزيو ماردي آذرا - مداخلات حول إشكالية الدين والدولة (د. عبد المنعم أبو الفتوح-محمد رضا وصفي)
٩١	- مناقشات: (صلاح الدين الجورشي-هاني فحص- د. رفيق عبد السلام- د. علي مبروك- محمد شهيد - د. أمال عبد الهادي- سعد الدين العثماني)
١١٣	
١٢٩	الفصل الثاني: إشكالية الآخر في الخطابات الإسلامية - العوالم المتحوّلة للإسلام..
١٣١	التفاعل المرتبك بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا/ د. منى أباطة
١٦١	- قضية التعددية الدينية.. خيارات إندونيسية/ د. عبد القادر رياضي - الآخر في الخطابات الإسلامية الإفريقية:
١٨٥	مسلمو جنوب أفريقيا والآخر المقهور تاريخياً/ محمد شهيد - مداخلات حول إشكالية الآخر في الخطابات الإسلامية (د. عبد الله النعيم- صلاح الدين الجورشي- د. رضوان السيد- د. رفيق عبد السلام- د. رضوان زيادة- د. سعد الدين العثماني)
٢٠٥	

## - مناقشات

- (د. علي مبروك- د. عمرو الورداني- حسام تمام- يان هينجسون- بهي الدين حسن - سيد إسماعيل ضيف الله- صلاح الدين الجورشي - د. رفيق عبد السلام) ٢٥٣

## ٢٦٧ الفصل الثالث: إشكالية حقوق الإنسان في عالم متعولم

- مقارنة جديدة للقرآن: نحو تأويلية إنسانية/ د. نصر حامد أبو زيد ٢٦٩

- عندما لا يكون الصمت من ذهب.. تبدأ المرأة المسلمة في الكلام/ زينة أنور ٢٩٧

- التعددية الثقافية: الزواج الإسلامي والطلاق العلماني/ أن صوفي رولد ٣١٣

- إسلام أم أندونيسيا؟ حوادث التعصب الجديدة/ حامد بشائب ٣٣٣

- موقف اللامبالاة للإنسان العربي

- من ظاهرة منظمات المجتمع المدني/ د. محمد شحرور ٣٥٣

- مداخلات حول إشكالية حقوق الإنسان في عالم متعولم

- (راشد الغنوشي- جمال البنا- عبد الحميد الأنصاري- د. عمرو الورداني) ٣٦٥

- مناقشات:

- (فريدة النقاش- صلاح الدين الجورشي- د. إبراهيم مطر-

- د. عمار علي حسن- د. رضوان زيادة- نجاد البرعي- د. رفيق عبد السلام-

- بهي الدين حسن- د. هشام الحمامي) ٤٠١

## ٤١٩ ملاحق:

- ١- كلمة صدر الدين البيانوني للمؤتمر حول حدود التجديد من منظور الإخوان المسلمين في

- سوريا. ٤٢١

- ٢- شهادة د. عبد الواحد بلقزيز الأمين السابق لمنظمة العالم الإسلامي على حال العالم

- الإسلامي. ٤٢٥

- ٣- من أصداء المؤتمر الإعلامية. (حسام تمام- سيد إسماعيل ضيف الله) ٤٣٣

- ٤- الورقة التأطيرية للمؤتمر. ٤٥٧

- ٥- جدول أعمال المؤتمر وقائمة المشاركين. ٤٦١

## تقديم ما جدوى هذا الكتاب؟

د. عبد الله أحمد النعيم\*

أولاً: أقول بأني قد تشرفت بالمساهمة المتواضعة في الإعداد للمؤتمر الذي يقدم هذا الكتاب عرضاً لأوراقه ومناقشاته. كذلك شاركت في جميع جلسات المؤتمر الذي انعقد بمدينة الإسكندرية في ١٨-٢٠ أبريل، ٢٠٠٦ فإن هذا التقديم الموجز إنما يقوم على ملاحظاتي خلال فترة انعقاد المؤتمر، وهو لذلك على مسؤوليتي وليس على مسئولية أي شخص أو جهة أخرى، فأنا أتحدث فقط عما أراه في الأمر.

وبسبيل من التعبير عن الشكر والتقدير لمبادرة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والجهات التي تعاونت معه يجب علينا جميعاً أن نبحت بصورة جدية ونقدية حول جدوى وقيمة مثل هذا العمل: كيف يمكن لمثل هذه المؤتمرات وما يصدر عنها من تقارير أن تساهم في حماية حقوق الإنسان في واقع المجتمعات الإسلامية الراهنة؟ فلا ينبغي أن

---

\* أستاذ القانون بجامعة إيموري - الولايات المتحدة (السودان).

نتبادل التهاني على مثل هذه الأعمال ولا أن نسلم بأن جدواها أو نجاحها قد ثبتت بمجرد إنجاز برامج المؤتمر ونشر الأوراق والمناقشات، حتى لو تم ذلك على نطاق واسع. فحتى لو أمكن اطلاع آلاف القراء على هذه الحثيات، وهو احتمال ضعيف للغاية على الصعيد العربي وحده، دع عنك باقي أنحاء العالم الإسلامي، فماذا يعني ذلك؟ ونلاحظ هنا أن الغالبية العظمى من المسلمين لا يقرأون اللغة العربية، وقلة قليلة منهم يقرأون اللغة الإنجليزية إذا تم النشر والتوزيع الواسع في تلك اللغة أيضاً. فالتساؤل إذاً هو حول مدى تأثير مثل هذه الحثيات على القلة القليلة جداً من القراء الذين يطالعون هذا الكتاب بأي قدر من البحث والتفكير في دلالاته.

بجانب هذا التساؤل الأولي، هناك تساؤلات أخرى مثل تحديد أهداف مثل هذه الحثيات لدى من تصلهم ويأخذونها بالجدية المطلوبة: - ماذا نرجو أن تحقق لدى تلك الصفوة النادرة من القراء؟ وعلى أساس ذلك التحديد للأهداف يتبع التساؤل عن مدى نجاح الأوراق والمناقشات في تحقيق تلك الأهداف. وبعد ذلك يكون النظر فيما قد يتبع ذلك من خطط وأعمال.

ليس لي في هذا المقام أن أقدم إجاباتي على مثل هذه التساؤلات، خصوصاً باعتباري أحد الداعين لهذا المؤتمر. وإنما أقصد هنا أن أتداول مع القارئ التأمل في بعض جوانب الموضوع، بخاصة حول ما يمكن تسميته "أدب الحوار" ونحو هذا الاتجاه المحدود أقول بأن هذا المؤتمر هو محاولة أولية في تقرير أهمية الحوار بين الناشطين في مجال حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وبتحديد أكثر، هذه محاولة جديرة بالاهتمام لأنها تقدم لإمكانية تبادل الخبرات والتجارب حول استخدام الخطاب الإسلامي في التأسيس لمشروعية حقوق الإنسان بين المسلمين بصورة عامة.

فمن هذا المنظور يجوز القول بأن هذه المبادرة تسعى إلى تقرير أهمية النظر النقدي لمناهج عمل الناشطين في هذا المجال بدلاً من التسليم ببداية تلك المناهج وقدرتها على تحقيق الغايات المقصودة منها. كما يمكن القول بأن هذه المبادرة تتوخى اعتبار المنظور الواقعي في محاولة تأصيل مبادئ حقوق الإنسان في الثقافات الشعبية المتأثرة بالخطاب الإسلامي. ثم دعنا نفترض أن التصور الهيكلي للمؤتمر قد كان مناسباً لتحقيق أهدافه المحدودة بالقدر الذي كان ممكناً على أساس الأوراق والمناقشات التي تمت خلال جلساته.



لعله من المفيد هنا أن نميز بين الأهداف المرجوة ومناسبة لتنظيم المؤتمر لتحقيق تلك الأهداف من ناحية، والصعوبات والعقبات التي تواجه مشروع الحوار وتبادل الخبرات نفسه من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى، فقد يكون المؤتمر قد نجح في تحديد وتشخيص الصعوبات والعقبات التي تواجه مشروع الحوار حول الخبرات والتجارب بدون أن ينجح في معالجة تلك المسائل نفسها. وأهمية تقرير هذا التمييز تنعكس على توقعات القارئ لهذا الكتاب. فمن هذا المنظور يكون المؤتمر قد نجح في طرح مسألة هامة وجديرة بالاهتمام، كما يمكن القول كذلك بأن المؤتمر قد نجح في تفتيح جوانب الموضوع وبيان تعقيداته وإشكالياته المختلفة. ولكن لا يمكن القول بأن المؤتمر أو هذا الكتاب الذي يقدم أوراقه ومناقشاته لدائرة أوسع من القراء، قادر على تحقيق أكثر من ذلك المدى.

إلا أن هذا التقييم الإيجابي لا يصح بدون اعتبار مستوى الطرح والمعالجة الذي حققته الأوراق والمناقشات التي تمت خلال جلسات المؤتمر. وعلى هذا الجانب أيضاً أقول إن التقييم يعتمد على مستوى التوقعات. فإذا اعتبرنا هذه الأوراق والمناقشات هي مجرد محاولة أولية من باحثين وناشطين لم يألفوا التفكير والحوار من هذا المنطلق، فيمكن قبول بعض هذه المساهمات على علاتها مثل ما نتوقع العثرات من الطفل الذي يتعلم المشي للمرة الأولى. ولكن وحتى من هذا المنظور فقد شعرت بخيبة الأمل في بعض الأوراق والمناقشات التي اتسمت بالسطحية والخطابية الاعتذارية التي لا تجدى كثيراً في النهوض بحقوق الإنسان في العالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال، ومهما سعى القائمون على تنظيم المؤتمر إلى توضيح أهدافه ومنهجه وهيكله، فإنما تعبر الأوراق والمناقشات عن تجارب وآفاق المشاركين في المؤتمر وتصوراتهم الذاتية لما ينبغي أن يقال. ومن المعلوم أيضاً أن الإنسان يميل إلى الدفاع عن مواقفه المسبقة أكثر من أن يبادر بالنظر النقدي لتلك المواقف أو يأتي للحوار على استعداد لحسن الاستماع وسعة الصدر في قبول النقد والرأي الآخر. ومن المعلوم أيضاً أن القدرة على الحوار الإيجابي والبناء، إنما تكتسب من خلال الممارسة العملية، وهو المقصود من هذه المحاول الأولى. فما نجده من جوانب القصور في الأوراق والمناقشات إنما هو شاهد على نجاح هذا المؤتمر في التعرف على أشكال حقيقية ليس فقط على مستوى أهمية الحوار النقدي، وإنما أيضاً ضرورة السعي الجاد في تعلم فنون وآداب ذلك المنهج من خلال الممارسة.

فقد لاحظت مثلاً خلال مداوات المؤتمر أننا لا نسمع حقيقة ما يقول الآخرون أو إننا لا نفهم ما نسمع. بل إننا نتسابق في الرد على ما نتوهم أننا نسمع أو نقرأ ثم تأتي الردود علينا على نفس القدر من ضعف السمع أو سوء الفهم أو الاستعجال في الدفاع عن مواقفنا المسبقة. فكما قلت أثناء إحدى جلسات المؤتمر أنه من دواعي التواضع عندي ما أراه من مخاطر سوء الفهم حتى بين صفة متعلمة تنطلق من أرضية مشتركة وتتخاطب بلغة واحدة. وكان تعليقي ذلك على محاوره حادة بين مشاركين من العالم العربي يتحدثون باللغة العربية ومن خلال خطاب إسلامي.

فإذا صح ذلك القول في حدود هذه الدائرة الضيقة، فماذا ننتظر من حوار بين مسلم عربي وآخر أندونيسي وهما يتجادلان باللغة الإنجليزية لأن كلا منهما لا يعرف لغة الآخر، وهو واقع الحال اليوم بين الغالبية الساحقة من المسلمين.

هذا النموذج البسيط لصعوبات وعقبات الحوار، إنما يدل على أهمية موضوع هذا المؤتمر والكتاب، إلا أن هذا التقييم الإيجابي لا يصح إلا إذا نظرنا إلى هذه المحاولة من منظور نقدي وواقعي، ثم سعينا بعد ذلك في مواصلة وتسييد العمل في هذا المجال.

ومن هذا المنظور أيضاً أقول بضرورة متابعة وإنقاذ محاولات الحوار بصورة مستمرة وبكل الوسائل الممكنة على المدى اليومي المعتاد. فإنما تأتي قيمة هذا المؤتمر والكتاب من طرح وتوضيح للأشكال وتلمس بدايات المعالجة لجوانبه المختلفة. ولكن لا يمكن أن تكون هذه المؤتمرات ذات النفقات الباهظة، وبتمويل أجنبي كما هي العادة في العالم الإسلامي اليوم، وهي وسيلتنا الوحيدة لإدارة الحوار بين بعضنا البعض.

فالحوار وتبادل الخبرات هو في المكان الأول أمر قائم على استعداد كل منا على المشاركة بوعي كامل لحاجتنا أن نفهم ونعرف أنفسنا حتى يكون فهمنا لبعضنا البعض ممكناً. ويجب كذلك أن يشمل هذا الاستعداد الأولي قبولنا أننا لا نحتكر معرفة الحق ولا القيام بمناصرتة، بل قد تكون مواقفنا قائمة على جهل أو غرض وإن اعتقدنا غير ذلك. وبهذا فإنني أدعو نفسي أولاً ثم أدعو القارئ من بعد ذلك إلى التواضع حسن الظن بالآخر الذي يخالفنا الرأي أو المعتقد. هذا عندي من آداب الإسلام أولاً ثم من آداب العمل في الدفاع عن حقوق الإنسان. فإذا لم نحقق قيم الإسلام في أنفسنا، ولم نحترم كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، وخصوصاً من هو مختلف عنا أو مخالف لنا، فلا يحق لنا الحديث باسم

الإسلام أو الزعم بالدفاع عن حقوق الإنسان. فكما جاءت الحكمة البليغة، فإن فاقد الشيء لا يعطيه.

ويمكن لكل منا أن يرى ويحكم بنفسه أين هو أو هي من ذلك الاستعداد الأولى بالنظر النقدي لممارسات حياتنا اليومية. فأنا كزوج وأب على أن أعالج قصوري في الحوار مع زوجتي وأطفالي، ثم على نطاق الأسرة والحي، في علاقتي اليومية بزملاء العمل وعلى مدى التعامل العام في كل مكان. فإذا لم أتعلم من خلال هذا السلوك اليومي، فلا تجدى مشاركتي في المؤتمرات وما يصدر عنها من حيثيات.

وختاماً لهذا التقديم الموجز، والذي أرجو ألا يكون قد أفرط في جانب الوعظ رغم زعمي الإخلاص فيما أقول، أنتهى بتأكيد قيمة التجربة الإنسانية التي تتراكم نتائجها في حياة كل منا. فأنا قادر ومسئول عن تصحيح سوء فهمي وعيوب سلوكي كل ساعة من كـا ليوم، وعلى المستوى الأولى والمباشر. وإنما بتراكم خبراتي في الفشل والنجاح يتم تحولي الفردي وهو منهج التحول الاجتماعي الأكبر.

هذا في البداية، كما هو في النهاية، جوهر الخطاب الإسلامي في دعم وحماية حقوق الإنسان.



## كلمة المحرر

### لماذا يشغل الحقوقيون بالهم بالخطاب الديني؟

قد يندهش البعض أن ينشغل مركز حقوقي، جعل من نشر ثقافة حقوق الإنسان رسالة له، بأمر الخطاب الديني للدرجة التي تدفعه إلى أن يعقد المؤتمر تلو الآخر؛ مرة للبحث عن السبل العملية لتجديد الخطاب الديني، وأخرى للبحث عن كيفية الاستفادة من خبرات العالم الإسلامي غير العربي في هذا الشأن، فضلاً عن العديد من المطبوعات التي يصدرها وقد جعلت من قضية تجديد الخطاب الديني موضوعاً لها، وذلك على مدى أكثر من عشر سنوات، أعني منذ تأسيس مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

وهؤلاء المندهبون، من وجهة نظري الشخصية، هم إما يندهشون من منطلق الاعتقاد أن الاشتغال والانشغال بأمر الخطاب الديني، إنما أمر مقصور على رجال الدين سواء كانوا من فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية أو من فقهاء الجماعات الإسلامية، كل حسب انتمائه، أو أنهم يندهشون من منطلق الاعتقاد أيضاً بأن الحقوقيين إنما يبحثون عن أسباب انتهاكات حقوق الإنسان المتزايدة في العالم العربي في المكان الخطأ. على اعتبار أن السبب الرئيسي في تلك الانتهاكات، بل وممانعة المجتمعات العربية قبول الثقافة الحقوقية، إنما يكمن في نظم سياسية استبدادية انتهت مدة صلاحياتها منذ فترة طويلة لكنها تتشبث بالحكم رغم أنوف شعوبها وبغطاء دولي في كثير من الأحيان إذا ما تلاقت المصالح السلطوية،

لتبقى حكاية "الثقافة الحقوقية وحقوق الإنسان" مجرد شعار يتلاعب به المستبدون في الداخل  
مثلما يتلاعب به الاستعماريون.

أتمنى أن أكون قد وفقت في وضع تصورات هذا الفريق من المندهبين على الورق  
بشكل واضح. حتى يمكن التفكير فيها بصوت عالٍ.

أعتقد أن من يتصور أن رجال الدين الرسميين أو المعارضين وحدهم من لهم حق  
الانشغال بأمر الخطاب الديني وتجديده إنما أتفهم موقفه خاصة فيما يتعلق بتخوفه من عدم  
امتلاك من يريد الاشتغال والانشغال بهذا الأمر لأدوات هي ضرورية إذا أراد أن يصدر  
فتوى أو يقدم تأويلاً أو تفسيراً لآيات من القرآن أو يبين صحة حديث نبوي من عدمها.

وامتلاك هذه الأدوات فيما أعتقد هو شرط الإفتاء أو الاجتهاد، لكنها ليست فرضاً  
على كل المسلمين فضلاً عن غير المسلمين من الذين يعانون من بعض رجال الدين الذين  
يمتلكون هذه الأدوات، لكنهم موظفون في خدمة الاستبداد وثقافته بما تشتمل عليه من  
مفردات الإقصاء والتهميش والاضطهاد سواء للآخر الديني أو للآخر السياسي/ أو للآخر  
النوعي (المرأة).

ومع ذلك، فإن من أعطى لنفسه الحق أن يوظف امتلاكه للأدوات اللازمة للاشتغال  
بالخطاب الديني لخدمة مثل هذه الثقافة - الأيديولوجيا المعادية لأبسط مبادئ الثقافة الحقوقية  
ليس من حقه أن يمنع عن الحقوقيين أن يستغيثوا بعلماء امتلكوا تلك الأدوات لكنهم أبوا أن  
يوظفوها إلا في خدمة "الإنسان" وليس السلطان.

أما الفريق الثاني من هؤلاء المندهبين الذين ينطلقون من الاعتقاد بأن الحقوقيين  
يبحثون عن أسباب انتهاك حقوق الإنسان في العالم العربي في المكان الخطأ، فأود أن أعبر  
عن تفهمي لحالة الإحباط التي ينطلقون منها جراء التوظيف السلبي لشعارات حقوق الإنسان  
في الداخل والخارج، لكن بالنظر إلى ناحية الدين نجده أيضاً لم يحصن من التوظيف السلبي  
له في الداخل والخارج.

فالأنظمة المستبدة إنما هي -من وجهة نظري الشخصية- الناتج النهائي لحاصل  
جمع مكونات ثقافية إن لم تكن ترسخ الاستبداد فعلى الأقل لا تبالي بمقاومته.

ومن هنا لا يقل أهمية عن مقاومة النظم الاستبدادية على المستويات الآنية (السياسية)، بل يزيد عنها، مقاومة ثقافة الاستبداد على المستويات الآنية المستقبلية (الثقافة) والدين لا شك مكون رئيسي في الثقافة العربية؛ ومن ثم ينبغي على أصحاب الخطابات الدينية المتباينة تحمل وزر دورهم سواء في دعم الثقافة اللاحقوية أو في دعم الثقافة السلبية اللامبالية. خاصة أن الانتهاكات الحقوقية ليست في كل الأحداث مسئولية المستبدين إنما هي في كثير من الأحيان هي مسئولية صانعيهم من الرعايا/ المواطنين.

إن الدرس الأكبر الذي تعلمته شخصياً منذ بدء الإعداد لهذا المؤتمر حتى الانتهاء منه وصدوره في كتاب هو أن الإقصاء يولد إما العنف أو "كائنات مونولوجية"، وهذا أخطر ما اقترفته الأنظمة المستبدة في حق النخب الفكرية على اختلاف تياراتها (علمانية/ ذات مرجعية دينية)، بل أخطر ما اقترفته في حق شعوبها.

وبالتالي، يكون السؤال. هل تعيد هذه النخب إنتاج ما اقترفته النظم المستبدة (الإقصاء)؟

منذ البداية كانت الرؤية واضحة حول خطورة أن نعيد إنتاج الإقصاء الاستبدادي، فدعونا الجميع دون إقصاء لتيار أو لصاحب فكر، فتنوع المشاركون بين حقوقيين، وعلمايين، وإخوان مسلمين مصريين وسوريين، ورجال دين مشغولين بالمؤسسة الدينية الرسمية في مصر (دار الإفتاء)، وقادة لحزب إسلامي مشارك بالسلطة (حزب العدالة والتنمية بالمغرب) وإسلاميين معارضين بالمنفى، بل وشيعة من لبنان دخلوا مصر آمنين، وشيعة من إيران لم يفلحوا ولم نفلح في إدخالهم، وغيرهم من المعارضين الإسلاميين بالمنافي، إلى مصر آمنين، كل هؤلاء وأولئك دعوناهم ليتحاوروا مع "آخرين" من ماليزيا، وأندونيسيا، وجنوب أفريقيا، يشاركونهم في الديانة الإسلامية لكنهم على الأقل لا يشاركونهم في حالة الاحتقان السياسي والإقصاء الفكري التي تعيشها مجتمعاتنا العربية، فكانت النتيجة هذا الكتاب الذي بين أيديكم، والذي إن دل على شيء إنما يدل على أن سنوات الإقصاء تحتاج إلى سنوات للتدرب على كيفية الانتقال من إنتاج مونولوجات إلى إنتاج حوار فعال، وهذا شرط أولى للانتقال من ثقافة الاستبداد إلى الثقافة الحقوقية.

ولهذا جاءت بنية الكتاب كاشفة، حيث ينقسم إلى ثلاثة محاور هي:

١ - إشكالية الدين والدولة.

٢ - إشكالية الآخر في الخطابات الإسلامية.

٣ - إشكالية حقوق الإنسان في عالم متعولم.

لكني وضعت الأوراق، كل تحت المحور المناسب لها دون التزام بجدول أعمال المؤتمر، ثم وضعت بعدها أوراقاً أخرى كانت بمثابة مداخلات سريعة تشترك مع ذات المحور، ثم أخذت نماذج دالة من النقاشات الخاصة محور تحريرها، لكن كان لكل مداخله عنوانها الخاص الذي وضعته من عندياتي حيث "كل يسبح في ملكوته الخاص!".

وقد ألحقت بالكتاب عدداً من الوثائق أولاها: ورقة موجزة أرسلها الشيخ صدر الدين البيانوني المراقب العام للإخوان المسلمين بسوريا تكشف عن حدود التجديد لدى الجماعة، وثانية الوثائق: خطاب هام للأمين الأسبق لمنظمة العالم الإسلامي، وهي بمثابة شهادة من مسئول ذي شأن على حال العالم الإسلامي، وثالثة الوثائق: الورقة التأطيرية للمؤتمر، ثم ما كان من أصدقاء المؤتمر الإعلامية من جدل فكري اشتبكت فيه مع الصديق حسام تمام. وأخيراً، جدول أعمال المؤتمر وقائمة المشاركين فيه.

وفي الختام، ثمة سؤال يصعب اجتنابه:

هل يمكن للعالم الإسلامي أن يتحاور مع الآخر الحضاري (الغرب) قبل أن يتحاور

مع بعضه البعض!؟

سيد إسماعيل ضيف الله

٢٠٠٦/٧/١٤



## الكلمة الافتتاحية

بهي الدين حسن\*

بالنيابة عن أسرة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، أود أن أرحب بكم، وأخص بالذكر السيدات والسادة الذين تحملوا مشاق السفر لمصر، ثم الانتقال في رحلة شاقة أخرى إلى الإسكندرية.

تتبع فكرة هذه الندوة، من الفكرة المركزية المؤسسة لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وهي عدم اختزال تفسير مشكلة حقوق الإنسان في هذه المنطقة من العالم بطبيعة الأنظمة الاستبدادية السائدة في أغلب دولها، وأن هذا التفسير يجب أن يتسع ليشمل ضمن عوامل أخرى - إشكالية الثقافة أو الثقافات العربية في علاقتها بالقيم والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان، والتي يؤمن بها مركز القاهرة دون تجزئة أو انقاص. وقد اشترك مركز القاهرة على مدار ١٢ عاما مع هذه الإشكالية من خلال العديد من أنشطته؛ كالندوات، والدراسات والمناظرات، والكتب، والمحاضرات، التي صارت مكونا متميزا في كافة الدورات التعليمية التي عقدها المركز من إنشائه.

---

\* مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

منذ عامين عقد مركز القاهرة في باريس ندوة متخصصة حول تجديد الخطاب الديني، وصدر عنها إعلان خاص حول هذا الخطاب، وهو بين أيديكم فضلا عن كتاب بالعربية يضم أعمال هذه الندوة.

عندما بدأنا نفكر في الخطوة التالية اقترح علينا الصديق صلاح الجورشي من تونس، والمشارك معنا هنا، التوجه نحو الشرق، ودراسة تجربة المسلمين في آسيا بحلولها ومرها. وتحمس مركز القاهرة للفكرة بعد استطلاع رأي عدد من المفكرين الذين تطوعوا لتقديم المشورة لهذه الندوة، أخص منهم د. عبد الله النعيم، د. منى أباطة، د. نصر أبو زيد، حتى أن حماسنا قادنا لبحث إمكانية عقدها في إندونيسيا بالتعاون مع شبكة الإسلام الليبرالي. ولكن لأسباب لوجستكية تعذر ذلك، ثم وجدنا من المناسب أن نوسع إطار الندوة ليشمل أيضا إلقاء الضوء على تجربة المسلمين في أفريقيا وأوروبا.

أظن أن لدينا خلال الأيام الثلاثة القادمة سؤالين رئيسيين، الأول: كيف أثمر اختلاف السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي في العالم الإسلامي غير العربي على الخطاب الديني، وخاصة في العلاقة بقضايا حقوق الإنسان؟

**السؤال الثاني:** ماذا يجب على العرب أن يتعلموه سلبا وإيجابا من هذه التجربة؟

السيدات والسادة؛

ربما لا يغيب عنكم أن هذه الندوة تتعقد في لحظة عصيبة لمصر والمصريين، وفي المدينة التي شهدت منذ أيام صداما طائفيا بدأ بهجوم مسلمين على ثلاث كنائس، وتواصل بمظاهرات جارية ترفع المصحف في مواجهة الصليب، ولم تنته بسقوط قتيلين وعدد من الجرحى.

ورغم أن هذه الندوة ليست معنية بهذا الحدث، لأنه يجري الإعداد لها منذ نحو عام، إلا أن الحدث يتقاطع مع أحد موضوعات هذه الندوة، وهو موقع الآخر الديني في الخطاب الديني، خاصة وأن عددا من المشاركين وكتاب الأوراق جاءوا من مجتمعات تعيش تعدييات دينية أخرى، قد تضم البوذي أو اليهودي وغيرهما، أو أن المسلمين فيها هم في وضع الأقلية، خلافا للوضع السائد في أغلب الدول العربية. الأمر الذي لا شك أنه يمكن أن يسهم بشكل غير مباشر في الإجابة على سؤال الساعة في مصر الآن: كيف يمكن منع الانحدار

الذي بدأ منذ عدة عقود نحو مستنقع الطائفية، بعد أن انتقل لواء الطائفية من بعض الجماعات الإرهابية التي كانت تستهدف الأقباط، إلى كتل بشرية تضم بسطاء المسلمين؟

ويتصل بذلك أيضا السؤال عن حدث آخر معاصر، وهو لماذا تفاوت بشكل كبير رد فعل المسلمين خارج العالم العربي عن العرب إزاء رسوم الكارتون الدانماركية؟ وهل هذا يرجع لطبيعة الخطاب الديني أم لاختلاف موقف حكوماتهم؟ أم ماذا؟

مرة أخرى أرحب بكم وأشكر المعهد السويدي ومديره الصديق يان هنجستون الذي عرفته منذ نحو ١٥ عاما، ولم ألتق به للأسف منذ زمن طويل، حتى عاد لمصر مديرا للمعهد السويدي.

وأخيرا أتمنى لمداولاتكم أعمق تفاعل ممكن والتوفيق لكم جميعا؛



## الفصل الأول

# إشكالية الدين والدولة



## الإسلام والدولة والسياسة..

### جدلية الفصل والوصل

د. عبد الله أحمد النعيم\*

أسعى\*\* في بحثي القصير هذا<sup>(١)</sup> إلى مناقشة موضوع هام، هو العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في السياق الراهن للمجتمعات الإسلامية. والفكرة الأساسية التي سوف أطرحها في هذا الصدد يمكن تلخيصها في نقطتين؛ تفيد الأولى أن الإسلام والدولة يتعين فصلهما مؤسسياً وقبل أن أستطرد في تحليل تلك النقطة سأؤوقف لكي أشدد على السمة التي أضفيها على هذا الفصل، وأعني بها سمة المؤسسية. هذا الفصل بين الإسلام والدولة ضروري إذا أردنا أن نضمن لتلك المجتمعات، أن تصبح مسلمة انطلاقاً من قناعتها الذاتية وليس انسياقاً وراء إرادة الدولة القهرية. كما أن هذا الفصل لا وجه للتشكيك في صحته وشرعيته. ذلك أننا لو نظرنا إلى المطلب المضاد أو النقيض له، أي هدف تحقيق دولة إسلامية تقوم بتطبيق الشرعية الإسلامية بوصفها قانوناً وضعياً، سنجد أنه لا يتمتع بالتماسك المنطقي من جهة أولى وليست له سابقة تاريخية من جهة ثانية وغير عملي واقعي من جهة

---

\* أستاذ القانون بجامعة إيموري - أتلانتا - الولايات المتحدة الأمريكية (السودان).

\*\* قام بترجمة هذه الورقة د. صلاح أبو نار.

ثالثة وأخيرة. وبكلمات أخرى: تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال سلطة الدولة القهرية غير مرغوب فيه كما لا يمكن تحقيقه.

وفي تقديري أن الدولة العلمانية تمثل هدفاً جديراً بالسعي إليه وقابلاً للتحقيق أيضاً. وإذا كان هناك بعض المسلمين يؤكدون على وجود نموذج للدولة الإسلامية، فإن هذا لا يعنى صحة هذا الادعاء أو شرعيته.

وتفيد النقطة الثانية في أطروحتي أن الفصل بين الإسلام والدولة لا يعنى الفصل بين الإسلام والسياسة. وهو ما يعنى أن الإسلام والدولة منفصلان ويتعين أن يظلا منفصلين، إلا أن الإسلام والسياسة لا يمكن لهما أن يفصلا كما لا يتعين أن ينفصلا: وهنا أضيف إنى أميز بين الإسلام وبين الدولة والسياسة، من أجل تسهيل عملية تنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة من خلال السياسة، عبر إخضاع تلك العلاقة للضمانات الدستورية والقانونية.

وفيما يتعلق بالمصطلحات التي تستخدم عادة في تناول هذا الموضوع، أفضل استخدام مصطلح "الشريعة" بدلاً من مصطلح "القانون الإسلامي"؛ ذلك أن مصطلح القانون الإسلامي ترجمة غير دقيقة من جهة، كما أن استخدام مصطلح الشريعة من شأنه أن يساعد على التشديد على أن الحديث يدور حول الشريعة كما يقبلها عامة المسلمين. فيما يتعلق بالنقطة الأولى: تشير الشريعة عامة إلى مجمل النظام المعياري الإسلامي، والذي تشمل مكوناته العقائد والعبادات والمبادئ الأخلاقية وأحكام المعاملات. وسوف أشرح في موضع آخر من هذا البحث كيف أن مبادئ الشريعة تشهد تحولاً في طبيعتها الجوهرية، عندما يجري تقنينها بوصفها أحكاماً وضعية تقرها سلطة الدولة، الأمر الذي ينتج عنه فقدانها لخصائصها بوصفها شريعة. وفيما يتعلق بالنقطة الثانية: هناك ميل في إطار المناقشات الجارية بين المسلمين حول قضايا الدين والشريعة، للنظر إلى الشريعة بوصفها نسفاً معيارياً إلهياً وخالداً يقوم على القرآن والسنة، وفي المقابل ينظر إلى الفقه على أنه محض تفسير إنساني لتلك النصوص المقدسة وبالتالي يتعين أن يظل مفتوحاً أمام التغيير والإصلاح. وسوف أشرح بإيجاز في موضع آخر في هذا البحث، كيف أنه لا يبدو لي هذا التمييز ملائماً من واقع أن فهم الشريعة ثم ممارستها أو تطبيقها عملياً من جانب البشر في إطار واقعهم الاجتماعي، أو بكلمات أخرى: أي فهم إنساني للشريعة، لا يمكن له سوى أن يكون نتاجاً للتفسير الإنساني. وهو ما يعنى أن النقاش الذي أجريه عبر هذه الصفحات موضوعه الشريعة من خلال الفهم الإنساني المتصل بالخبرة الإنسانية، وليس الفقه الإسلامي.



ينطلق الطرح الذي أقدمه هنا من مقدمة نظرية مضمونها، أن الشريعة وبطبيعتها دائماً لا يمكن للمؤمنين بها أن يتبعوا تعاليمها إلا من خلال حريرتهم الفردية، وأن مبادئ الشريعة تفقد سلطتها Authority الدينية وقيمتها الدينية عندما يجري فرضها من قبل الدولة.

ومن خلال هذا المنظور الديني والمتعلق بطبيعة الشريعة ذاتها، يتعين رفض تولي الدولة ممارسة السلطة باسم الإسلام، أو بكلمات أخرى: أن تزعم لنفسها سلطة إسلامية. فلو أننا حللنا وظائف الدولة في وجودها الواقعي، بما في ذلك وظيفة التحكم بين مطالب المؤسسات الدينية والعلمانية المتنافسة، سنجدها في جوهرها وظائف ذات طبيعة علمانية تقوم بها مؤسسة سياسية يتعين ألا نسمح لها بأن تدعي لنفسها سلطة دينية. ذلك أنه مهما كانت طبيعة المعايير والآليات التي تفرضها مؤسسات الدولة وأجهزتها من أجل تنظيم عملية صنع السياسة الرسمية والتشريع، فإن تلك العمليات تظل في النهاية بين أيدي البشر الذين يتحكمون في تلك المؤسسات ويديرون العمليات المتصلة بها وهو ما يعني أنها تظل متأثرة بالتقدير والحكم الإنسانيين، وبالتالي يصبح من الخطأ أن ننظر إلى تلك المؤسسات ومن خلفها الدولة بالضرورة بوصفها ذات طبيعة دينية. وهذا هو ذات ما أشير إليه بوصفه الفصل بين الإسلام والدولة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية من المؤكد أن المعتقدات الدينية للمسلمين سواء بوصفهم مواطنين أو بوصفهم مسؤولي دولة، تؤثر على أعمالهم وسلوكهم السياسي. وهو ما أشير إليه بوصفه الصلة أو الارتباط بين الإسلام والسياسة.

تمثل الدولة شبكة مركبة من الأجهزة والمؤسسات والعمليات التي يفترض فيها أن تقوم بتنفيذ السياسات المتبناة من خلال العملية السياسية داخل أي مجتمع. وتعدى الدولة استمرارية مؤسسات مثل الجهاز القضائي والهيئات الإدارية، بوصفها مؤسسات مميزة عن الحكومة أو النظام القائم بوصفهما نتاجاً للسياسات الجارية<sup>(٧)</sup> وهو ما يترتب عليه ضرورة أن تصبح الدولة هي الجزء الأكثر استقراراً وتروياً في عملية الحكم الذاتي، بينما تظل السياسة بحكم هي العملية الديناميكية المختصة بصنع الخيارات بين التوجهات السياسية المتنافسة. ولكي تقوم الدولة بتلك الوظيفة وغيرها من الوظائف يتعين أن تمتلك ما اصطلاحاً على تسميته باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف، أي القدرة على فرض إرادتها على كل أهالي المناطق الخاضعة لها. هذه القوة القهرية للدولة التي أصبحت الآن بالمقارنة بواقع الدول عبر التاريخ الإنساني أكثر اتساعاً وأعمق تغلغلاً، سوف تعجز عن أداء المهام

المنوطة بها إذا مارست وظائفها بأسلوب اعتباطي أو من أجل تحقيق أهداف فاسدة أو غير شرعية. ومن هنا تظهر لنا أسباب الضرورة القصوى للحفاظ على حياد الدولة بقدر ما يسمح لنا بذلك الواقع الإنساني، وهو الأمر الذي يتطلب يقظة دائمة من جانب عامة المواطنين الذين يعملون من خلال شبكة واسعة ومتنوعة من الاستراتيجيات والآليات السياسية والقانونية.<sup>(٣)</sup>

يفيد منطق التحليل السابق أن التمييز بين الدولة والسياسة يفترض وجود تفاعل مستمر بين أجهزة ومؤسسات الدولة من جهة، والقوى السياسية والاجتماعية النشطة والمؤثرة ورؤاها المتنافسة للمصلحة العامة من جهة أخرى. هذا التمييز يقوم على الوعي العميق بمخاطر سوء استخدام أو فساد السلطات القهرية للدولة. الدولة لا يجب أن تكون نوعاً من الانعكاس الكامل للسياسات اليومية، لأنها يجب أن تكون قادرة على التوسط والتحكيم بين الرؤى والمقترحات السياسية المتنافسة، الأمر الذي يتطلب فيها أن تظل في حالة استقلال نسبي عن القوى السياسية المتعددة النشطة داخل المجال المدني. إلا أن هذا الاستقلال لا يمكن أن يتحقق بالكامل، من واقع الطبيعة السياسية للدولة التي لا تتاح لها إمكانية الاستقلال الذاتي الكامل عن إرادة الحكام الذين يتولون أمر مؤسساتها ويتحكمون فيها. وتلك الحقيقة تحتم النضال من أجل تحقيق درجة من الفصل بين الدولة والسياسة، من أجل أن تظل تلك الفئات المظلومة، الفئات الحاكمة قادرة على اللجوء إلى أجهزة الدولة ومؤسساتها سعياً نحو حمايتها ضد تعديات رجال الدولة ذاتها وإساءة استخدامهم لسلطاتهم.

ويمكن لنا أن نوضح مدى ضرورة تلك الحاجة من خلال مراجعة خبرات الدولة التي عرفت حكم الحزب الواحد الذي مارس سيطرة كاملة على الدولة، من أول ألمانيا النازية مروراً بالاتحاد السوفيتي وحتى العديد من الدول الأفريقية والغربية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. في مصر وسوريا والعراق على السواء، وبمعزل عن التفاصيل المحددة لخصوصيات حكم الحزب الواحد في كل بلد منها، سنجد أن الدولة كانت قد أصبحت الوكيل المباشر للحزب الذي كان الذراع السياسي للدولة. وفي ظل أوضاع مثل تلك الأوضاع وقع المواطنون فريسة بين الدولة والحزب، ودونما ملجأ قانوني أو إداري لهم من جانب الدولة، أو دونما إمكانية ممارسة المعارضة السياسية الشرعية خارج نطاق سيطرة الدولة. والخلاصة أن الفشل في الالتزام بالتمييز بين الدولة والسياسة يقود إلى التفويض الحاد لسلام المجتمع واستقراره وتطوره الصحي. فالفئات التي وجدت نفسها

محرومة من خدمات ومن حمايتها وانتزع منها حقها في المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، سوف تلجأ إلى السلبية والانسحاب من التعاون مع الدولة أو تتجه إلى ممارسة المقاومة العنيفة طالما أنها لم تجد أمامها مخارج أقل دماراً من أزمته وهو ما يعني أن تلك الجماعات السياسية التي يطلق عليها عامة مصطلح الإسلاميين ينبغي أن يسمح لها بالعمل السياسي الحزبي العلني والقانوني، وإلا فأنها سوف تلجأ إلى ممارسة العنف السياسي في سعيها للسيطرة على الدولة، أو الانقلاب العسكري أو أي وسائل أخرى غير دستورية.

هذه الموازنة الضرورية بين المطالب المتنافسة والعلاقات المتوترة يمكن التوصل إليها، عبر توسط مبادئ وآليات الدستورية وحكم القانون وحماية الحقوق المتساوية لكل المواطنين. إلا أن تلك المبادئ والآليات لن تحقق الهدف المنشود منها، دونما المساهمة الفعالة والمصممة لكل المواطنين، وهو أمر ليس من المرجح حدوثه أن تلك المبادئ والمؤسسات لا تتسق مع معتقداتهم الدينية أو معاييرهم الثقافية التي تؤثر بالضرورة على سلوكهم السياسي. وعلى سبيل المثال تفترض مبادئ السيادة الشعبية والحكم الديمقراطي مسبقاً، أن المواطنين لديهم درجة كافية من الدافع والتصميم من أجل المشاركة في كل الجوانب المتصلة بعملية الحكم الذاتي، بما في ذلك المشاركة في العمل السياسي المنظم الهادف إلى جعل حكومتهم قابلة للحساب ومستجيبة لرغباتهم وانتقاداتهم.

وأعتقد أن وجود الدافع والتصميم لابد له أن يتأثر جزئياً بالمعتقدات الدينية والثقافية التي تساهم في تكييف أفعال المواطنين. وبكلمات أخرى من الضروري بالنسبة للمتدينين أن يجدوا للحكم الدستوري التبرير الديني وحقوق الإنسان بوصفهما الإطار الضروري لتنظيم الدور العام للدين.

إن التحليل الذي أتبناه هنا ينطبق فيما أتصور على أي دين، إلا أنني في بحثي هذا سوف أركز فقط على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، انطلاقاً من رغبتني في المساهمة في توضيح تلك القضايا التي يدور الآن حولها جدل واسع داخل المجتمعات الإسلامية.

وأعتقد أن التحدي الذي تواجهه تلك المجتمعات هو تحدي الفصل بين الإسلام والدولة، رغم الارتباط الموجود بين الإسلام والسياسة. وما أسعى إلى طرحه وإثبات صحته هنا، هو التأكيد على أن الفصل بين الإسلام والدولة يمثل ضرورة لوجود دور إيجابي ملائم ومستنير للشريعة في حياة المسلمين والمجتمعات الإسلامية. وهذا الرأي يمكنني أيضاً أن أسميه: الحياد الديني للدولة، حيث لا تقوم الدولة ومؤسساتها بمحاباة ومعاداة عقيدة أو مبادئ

دينية ما. هذا الحياض ضروري من أجل ضمان حرية الأفراد في تبني أو رفض أو تعديل أي رؤية للعقيدة والمبادئ الدينية. وهو ما يعني أن تشديدي هنا على ضرورة الفصل بين الإسلام والدولة، يستهدف تحقيق غاية الشريعة في حياة المسلمين وليس نفي دورها المركزي في حياتهم.

وعلى الرغم من أن الموقف الذي أتبناه هنا يماثل الحجة التي تطرح دفاعاً عن العلمانية في المجتمعات الغربية، فإنه يختلف في كونه لا يقر الفصل بين الإسلام والسياسة.

إن الجمع بين الفصل بين الإسلام والدولة والوصل بين الإسلام والسياسة، سوف يسمح لنا بتطبيق المبادئ الإسلامية في السياسة الرسمية والتشريع، ولكن من خلال إخضاع هذا التطبيق ل ضمانات الدستورية وحقوق الإنسان. والتناول الذي أقرحه هنا يدعو إلى التوسط المتأني والاستراتيجي للتوتر المصاحب للفصل بين الإسلام والدولة (الدولة كشيء مميز عن الحكومة القائمة بأمر السياسة اليومية للمجتمع)، علاوة على تنظيم الصلة بين الإسلام والسياسة، بدلاً من محاولة فرض حل باتر لهذا التوتر بطريقة أو بأخرى. وعلى الرغم من هذا الاختلاف الهام، فإن أطروحتي يمكن أن تواجه مقاومة من جانب بعض المسلمين من واقع ارتباطها بالإدراكات السلبية السائدة داخل قطاعات من المجتمعات الإسلامية بوصفها مفهوماً غريباً بحتاً.

هذا الإدراك السلبي العام للعلمانية بين المسلمين، لا يميز بين فصل الإسلام عن الدولة وارتباط الإسلام بالسياسة. ويؤدي الفشل في إدراك هذا التمييز، إلى التعامل مع فكرة الفصل بين الإسلام والدولة بوصفها فكرة تعني الإبعاد الكامل للإسلام من المجال السياسي العام إلى المجال الإنساني الخاص. وإذا كنت لا أتفق مع هذا الفهم ولا أدعو إليه هنا، ما الذي يدعوني إلى استخدام مصطلح العلمانية بالمضامين السلبية التي يحملها معه، والتي من شأنها أن تشوش موقفي؟ لقد فضلت الاستمرار في استخدام هذا المصطلح، مع القيام في نفس الوقت بتوضيح ما الذي أعنيه باستخدامه، ليس فقط من واقع قيمته في التحليل المقارن، ولكن أيضاً من أجل المساهمة في إعادة الاعتبار لمبدأ العلمانية بين المسلمين والتأكيد على أهميته وضرورته.

إن سباق التفاوض المستمر للعلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، قد تشكل تحت تأثير التحولات العميقة للبنى والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعيش المسلمون في إطارها ويرتبطون بالمجتمعات الأخرى،

الناجمة عن تأثيرات الاستعمار الأوروبي والتغلغل الرأسمالي العالمي. كما أن ذات السياق قد تشكل أيضاً بفعل الأوضاع السياسية والاجتماعية لكل مجتمع، ومن ضمنها التغيرات الداخلية المستلهمة من الخارج والتي ترتب عليها، استمرار تلك المجتمعات في فترة ما بعد الاستقلال في اتباع الأشكال الغربية في مجالات مؤسسات الدولة والتعليم والتنظيم الاجتماعي، علاوة على التنظيمات الاقتصادية والقانونية والإدارية. وكذلك المجتمعات الإسلامية الراهنة لا تعيش فقط في إطار دول إقليمية مندمجة كلياً في النظم السياسية والأمنية والاقتصادية العالمية التي تفرض عليها علاقات اعتماد متبادل مع بقية دول العالم وتعرضها لتأثيرات ثقافية متعددة المصادر، ولكنها أيضاً استمرت إرادياً في المساهمة في تلك العمليات بعد تحقيق استقلالها السياسي. وهذه الحقائق تفرض ضمانات موازية لها، وهي العلمانية والدستورية وحماية حقوق الإنسان.

### الدولة الإسلامية: وهم خطير

يشكل وجود دولة إسلامية مزعومة تتولى أمر التشريع الوضعي للشريعة الإسلامية نوعاً من النفي لإمكانية تحقق الرؤية الإسلامية للحياة، وليس تحقيقاً لتلك الرؤية. وبعبارة أخرى: هذه الجهود الرامية إلى تحقيق الدولة الإسلامية ليس فقط محكوم عليها بالفشل المصحوب بتكاليف إنسانية ومادية رهيبية، ولكنها أيضاً تقود إلى عكس ما تسعى إليه أو ما هو مفترض فيها. وإذا كان لنا أن نتحدث على نحو من الأنحاء عن تفويض فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بالدولة، فإننا يجب أن نعارض تماماً وهم إمكانية وجود دولة إسلامية والأخطار المصاحبة لفكرة فرض الشريعة الإسلامية بواسطة الدولة. وأعتقد أن المسلمين في كل مكان يتعين عليهم أن يرفضوا رفضاً صريحاً فكرة فرض الشريعة الإسلامية كقانون وضعي لأي دولة، إذا أرادوا لأنفسهم أن يعبروا بحرية عن هويتهم الدينية ويمارسون المثل العليا لإيمانهم الديني في إطار الإدارة اليومية لدولتهم ومؤسساتها بما في ذلك إدارة العدالة.

إن العمل من أجل دحض هذا الوهم الخطير، أي وهم إمكانية وجود دولة إسلامية تقوم بتطبيق قهري لمبادئ الشريعة الإسلامية، يمثل مهمة ضرورية إذا أردنا للمسلمين وغيرهم من مواطني الدول الإسلامية إمكانية أن يعيشوا وفقاً لمعتقداتهم الدينية وغير الدينية، والأمر المثير للسخرية أن فكرة الدولة الإسلامية والتي جرى التأكيد عليها باسم حق تقرير المصير، قد ظهرت في مرحلة ما بعد الاستعمار، وتقوم على النموذج الأوروبي للدولة

ورؤية شمولية للقانون والسياسة العامة بوصفهما أداتين تستخدمهما النخب الحاكمة في إطار عملية الهندسة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن الدول التي حكمت الشعوب المسلمة تاريخياً، قد سعت إلى أن تحقق لنفسها شرعية إسلامية عبر طرق وأساليب عديدة، فإنها لم تزعم أنها دول إسلامية. والواقع أن أنصار الدولة الإسلامية المزعومة المطلوب تحقيقها الآن، يسعون إلى استخدام سلطات مؤسسات الدولة كما تكونت في ظل الاستعمار الأوروبي واستمرت بعد الاستقلال، من أجل التنظيم الإكراهي للسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية عبر طرق محددة تختارها النخب الحاكمة. وهو أمر من الخطورة بمكان أن نحاول تطبيق مثل تلك النماذج الشمولية للدولة والتنظيم السياسي باسم الإسلام، لأن هذا سوف يجعل من مقاومة تلك النماذج أمراً أكثر صعوبة بالمقارنة بمقاومتها في إطار دولة علمانية لا تنسب لنفسها أية شرعية دينية. وفي نفس الوقت من الواضح أن الفصل المؤسسي بين أي دين والدولة ليس أمراً سهلاً، من واقع أن الدولة سوف يتعين عليها أن تقوم بتنظيم دور الدين بوصفها الوسيط والحكم بين القوى الاجتماعية والسياسية المتنافسة كما أشرنا أعلاه.

وأود تأكيد قناعتي التامة بأن الأجيال السابقة من المسلمين قد سعت على الدوام، إلى اكتشاف الأحكام الشرعية التي ألزمهم الله بها لتوجيه حياتهم في شتى مناحي الحياة اليومية. لكنني أيضاً مقتنع بذات القدر أن الفقه الإسلامي هو محض محاولة ذات طبيعة تأملية، من أجل فهم المعنى الدقيق للأحكام التي أنزلها الله لتنظيم حياة البشر<sup>(٤)</sup> ولهذا يبدو لي أمراً منطقياً وصحيحاً أن أفترض أن تلك الأجيال المتتالية من المسلمين، قد جاهدت بإخلاص وحماية من أجل أن ترتفع لمستوى المثل السياسية التي أرساها النبي عليه الصلاة والسلام والأجيال الأولى من المسلمين، انطلاقاً من إيمانها الذاتي بتلك المثل والتعاليم. ولا يدخل في نطاق اهتمامي هنا تقييم مدى نجاح أي جيل أو جماعة من المسلمين، سواء في اكتشاف حقيقة الأحكام أو الإرادة الإلهية بصدد أي موضوع، أو في النجاح في الالتزام بتلك المثل العليا في حياتهم الاجتماعية. فالمسألة التي أتناولها هنا هي إذا كان من الممكن بالنسبة لأي دولة، مهما كانت طبيعة تكوينها ومدى عقلانيتها، أن تقوم بفرض الشريعة من خلال التشريع الوضعي.

أعتقد أنه من المستحيل بالنسبة لأي دولة أن تفرض الشريعة بما هي عليه، كشيء مقابل للالتزام الإرادي بها من جانب المسلمين، وذلك من واقع جوهر طبيعة الشريعة ذاتها في علاقتها بطبيعة ودور الدولة في السياق الحديث. والنقاش الذي أريد إجراءه في هذا

القسم من بحثي يتكون من جزئين؛ أولهما أن الشريعة كما يفهما المسلمون عامة بوصفها طريقة الحياة التي أمر الله باتباعها، لا يمكن أن نحافظ على تلك الخاصية إذا حدث وجرى سنها بوصفها تشريعاً وضعياً. وثانيهما أن الدولة لا يمكنها أن تعمل في السياق الحديث إلا من خلال التشريع الوضعي والتبني الرسمي لسياسات عامة. بكلمات أخرى: لا تستطيع الدولة أن تقوم بفرض أي مبادئ للشريعة إلا من خلال سنها في صورة تشريع، وهو ما سوف يؤدي على الفور إلى نفي خاصيتها التي أشرنا إليها بوصفها شريعة. والأمر الذي لا شك فيه أن المجتمعات الإسلامية لها كامل الحق في ممارسة الحق في تقرير المصير فيما يتصل بهويتها الإسلامية، ويشمل ذلك فرض بعض المعايير الإسلامية من خلال الإجراءات السياسية والتشريعية والقضائية المقررة دستورياً، ولكن ليس بوصفها شريعة إلهية وغير قابلة للتغيير.

إن التأكيد على الحياد الديني للدولة لا يعني أن المبادئ الإسلامية غير ملائمة للقانون أو السياسة العامة. وأؤكد أن المسلمين في استطاعتهم، بل ومن واجبهم أن يقترحوا سياسة أو تشريع يعبر عن عقائدهم الدينية، كما هو حق غيرهم من المواطنين أن يفعلوا ذلك. إلا أنني أؤكد أيضاً على ضرورة أن يفعلوا ذلك عبر توسط مفهوم العقل العام Public Reason، وليس بالاكتماء بالتأكيد على أن تلك المقترحات تتطلبها أو تفرضها الشريعة. وحيث إن الاعتبارات المتعلقة بحجم هذا البحث لا تسمح بمناقشة تفصيلية، لفكرة العقل العام كما طرحها وناقشها العلماء الغربيون<sup>(5)</sup>، وكيف يمكن أن تطبق في المجتمعات الإسلامية، سوف أكتفي بتناول سريع لها. أستخدم هنا مصطلح العقل العام للإشارة إلى ضرورة وجود أسباب Reasons لتبني سياسة معينة أو تشريع محدد متاحة ومعلنة للجميع، بالإضافة إلى ضرورة انفتاح عملية النقاش الدائرة حول تلك السياسات والتشريعات أمام المشاركة العامة لجميع المواطنين. وبكلمات أخرى يجب أن يقوم التشريع أو السياسة العامة من حيث غايته والتعليل الذي يقدم لتبرير تلك الغاية، على نوع من التعليل العقلي في إمكان المواطنين عامة أن يقبلوه أو يرفضوه، علاوة على تمكينهم من تقديم مقترحات مضادة من خلال الحوار العام، دونما الإحالة إلى العقيدة الدينية أو الإيمان الديني. وتلك الضرورة، أي العقل العام والتعليل العقلي وليس الإيمان والدافع الديني، تحتفظ بضرورتها سواء كان المسلمون في بلد ما أكثرية أم كانوا محض أقلية، من واقع أنه حتى لو كان المسلمون هم الأغلبية المسيطرة لا يصح لنا توقع اتفاقهم العام أو الدائم على السياسة أو التشريع الذي يعبر عن معتقداتهم الدينية.

وليس من الواقعية ولا هو من الحكمة أن نتوقع من البشر الالتزام التام بمتطلبات العقل العام، لأن مثل تلك الخيارات تؤثر فيها الدوافع والنوايا الإنسانية الدفينة. ومن الصعب علينا أن نعرف لماذا قام الناس بالتصويت بطريقة معينة، أو كيف يبررون أمام أنفسهم أو أمام معارفهم المقربين البرنامج السياسي الذي وقع اختيارهم عليه. ولكن الهدف يجب أن يكون هو دعم وتشجيع العقل العام والنقاش المنطقي، مع تقليد التأثير الحصري للعقائد الدينية شيئاً فشيئاً. إن مطلب العقل العام والنقاش المنطقي لا يفترض أن هؤلاء الذين يسيطرون على الدولة في استطاعتهم أن يكونوا محايدين، في أمور الحكم والقضاء. فهذا المطلب أو الشرط الأساسي ينبغي أن يكون أساس الدولة، لأن هؤلاء الذين يشغلون مؤسسات الدولة ويقومون بإدارتها، من المرجح تماماً أن يستمروا في العمل وفقاً لمعتقداتهم وأهوائهم وتبريراتهم الشخصية. ومطلب العلنية والصراحة يوفر لنا تبريرات تقوم على أسباب يمكن لعامة الناس أن تقبلها أو ترفضها، ومن شأنه أيضاً أن يوفر مع مرور الوقت إجماعاً أكثر اتساعاً بين الأهالي عامة، يتخطى نطاق المعتقدات الدينية الضيقة أو أي معتقدات خاصة لمختلف الجماعات. وحيث إن القدرة على تقديم تبريرات عامة ومناقشتها مناقشة عامة، هي بالفعل قدرة حاضرة في أغلب المجتمعات، فإن ما أطلب به وأدعو إليه هنا هو التطوير المدروس والمتصاعد لتلك العمليات والثقافة الضمنية المرتبطة بها، بدلاً من اقتراح أن ما نطلب به غائب تماماً أو من المتوقع تحققه كلياً وفوراً.

والخلاصة أن القضية موضع النقاش في هذا القسم هي إذا ما كان في مقدورنا عملياً القيام بفرض الشريعة الإسلامية من خلال سلطة الدولة، كشيء مختلف عن الالتزام الإرادي بتعاليمها من جانب المسلمين النابع من اقتناعهم أو خيارهم الذاتي. ويمكننا أن نرى أهمية هذا التمييز في الاختلاف بين المنع القانوني للفائدة على القروض كجزء من السياسة الاجتماعية والاقتصادية، والامتناع الإرادي عن دفعها أو استلامها التزاماً بتحريم الشريعة للربا. وهناك مثال آخر نجده في الاختلاف بين عقود التأمين المحرمة تشريعياً تبعاً لتضخم عنصر المضاربة أو الاحتمالية فيها، في مقابل الامتناع عن ممارستها تبعاً لتحريم الشريعة لها من واقع كونها: عقود ضرار. وهناك طريقة أخرى لشرح تلك المسألة وهي التشديد على الفارق بين فرض المبادئ والأحكام القانونية وفقاً للمعايير الدستورية والعملية التشريعية الموجودة في بلدنا، وبغض النظر عن المصدر الأصلي لتلك المبادئ والأحكام، وفرض ذات المبادئ والأحكام لأن الشريعة تفرضها بوصفها تعبيراً عن ما قدره الله لتنظيم حياة البشر. وأعتقد أن هناك مساحة من المطالب الراهنة لفرض الشريعة من خلال التشريع



الوضعي للدولة يقوم على مغالطة تاريخية، حيث إن هذا الهدف لا يتسق مع طبيعة الشريعة الإسلامية ذاتها، كما أنه من المستحيل بالنسبة للدولة في تكوينها الراهن في أي بلد من بلدان العالم أن تتجح في تحقيقه. وبكلمات أخرى: لا يمكننا تصور تلك الإمكانية على المستوى النظري، كما أنه ليس من الصحيح أن هذا النموذج قد تواجد في الماضي بحيث يمكننا المطالبة بإعادة بنائه. وبالتالي يصبح السؤال الذي يتعين طرحه هو: ما الدور الذي يتعين أن تقوم به الشريعة في مجتمع الدولة الحديثة؟.

## الشريعة وقانون الدولة

يميل المسلمون للاعتقاد أن دولة المدينة في ظل حكم النبي عليه الصلاة والسلام والتي امتدت فيما بين ٦٢٢ و ٦٣٢ ميلادياً، قد طبقت بالفعل الشريعة في حياة المجتمع. إلا أنني أعتقد أن تطبيق الشريعة في تلك الحالة، لم يكن من خلال تشريع الدولة وإدارتها القابل للتطبيق في إطار المجتمع المعاصر. وبمعزل عن تلك الواقعة الاستثنائية التي سيطرت على واقع تلك الدولة، أي واقعة وجود الرسول عليه الصلاة والسلام الذي استمر في تلقي الوحي الإلهي وشرحه لجماعة المسلمين خلال تلك الفترة، وبشخصيته الاستثنائية وتأثيره الروحاني الخارق وقيادته الأخلاقية الملهمة، كانت الدولة تتكون من جماعات مرتبطة بصلات قرابية قبلية وثيقة وتسيطر عليها روح دينية عارمة وتعيش في إطار مكان محدود إلى درجة كبيرة. ويضاف إلى ذلك أن تلك الخبرة السياسية كانت تقوم على السلطة الأخلاقية للتجانس الاجتماعي، أكثر من قيامها على قوة الدولة القهرية كما هو الحال في مجتمعات أخرى، وهي الظاهرة الفريدة التي انتهت بنهاية حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وبكلمات أخرى يمكن اعتبار خبرة دولة المدينة خبرة استثنائية، بدرجة لا تجعلها صالحة أو ملائمة لأن تصبح نموذجاً للدولة في السياق الراهن للمجتمعات الإسلامية أي سياق مرحلة ما بعد الاستعمار بما يتخللها من اعتماد متبادل وتكامل في المجالات الاقتصادية والسياسية. كما يمكن اعتبارها دولة شديدة الاختلاف، لدرجة تجعل ثمة إمكانية لمحاولة إحيائها من جديد. وأعتقد أن المطالبة بتأسيس دولة إسلامية وفقاً لهذا النموذج تتسم بدرجة خطيرة من السذاجة، إن لم نقل التلاعب بمشاعر وأفكار الآخرين.

سأنتقل هنا إلى مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الشريعة الإسلامية. واقع الأمر أن ما أضحى يعرف بين المسلمين بالشريعة، ليس في حقيقة أمره سوى نتاج عملية تاريخية بطيئة

للاغاية وتدرجية وعفوية لتفسير القرآن وجمع وتحقيق وتفسير السنة، جرت خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي الممتدة من القرن السابع الميلادي إلى القرن التاسع<sup>(٦)</sup> هذه العملية قام بها العلماء والفقهاء الذين طوروا منهجيتهم فيما يتعلق بتصنيف المصادر، واشتقاق الأحكام الخاصة من المبادئ العامة، وعمليات فكرية أخرى مماثلة. هذا الجانب المنهجي في عملهم هو الذي أضحى يعرف بعلم أصول الفقه، أي أسس أو مبادئ الفهم الإنساني للمصادر المقدسة. وكما يمكن لنا أن نتوقع كان هناك الكثير من الخلافات والمنازعات فيما بين هؤلاء العلماء الأوائل، حول معنى ودلالة الجوانب المختلفة للمصادر المقدسة التي كانوا يتعاملون معها. ومع أن هؤلاء العلماء كانوا يعملون مستقلين عن السلطات السياسية الحاكمة في زمانهم، لم يكن من الممكن أن يعزل عملهم عن تأثير الشروط السائدة داخل مجتمعاتهم، سواء في السياقات المحلية أم في تلك السياقات الإقليمية الأكثر اتساعاً. وكان للعوامل المختلفة المتصلة بتلك الشروط مساهمتها الحتمية على ظهور الخلافات بين الفقهاء، وأحياناً ساهمت في تكوين التحولات داخل آراء الفقيه الواحد كما حدث في فقه الإمام الشافعي مع انتقاله من العراق إلى مصر. وحتى بعد أن تطورت تلك الآراء الفقهية المختلفة بين العلماء، ليس فقط، وكما هو متوقع، بين علماء مختلف المذاهب، ولكن أيضاً علماء المذهب الفقهي الواحد.

والسؤال الذي أريد طرحه هنا هو: كيف يمكن أن تكون مبادئ الشريعة قد تحددت مسبقاً من قبل الذات الإلهية، إذا كان لا يمكن اكتشافها إلا من خلال الفهم الإنساني للقرآن والسنة؟. وكما طرح إبراهيم موسي السؤال: عند ما يزعم الفقهاء المسلمون أن استخراجهم لأحكام الشريعة من المصادر الإسلامية المقدسة يعبر عن أحكام الله، يقود المرء للاعتقاد بأن الأمر مفارق وملهم وأحد أكثر الأسئلة إثارة للاهتمام التي تواجهنا في دراسة الشريعة يتعلق بالحكم الشرعي وهو: كيف يمكن للفقيه أن يستنتج في نهاية عملية تقييم وبحث تجريبية تماماً للوقائع والنصوص التي تحت يديه، إن ما انتهى إليه من نتائج يمثل مرجعية إلهية فوق بشرية<sup>(٧)</sup>.

والإجابة الواضحة على هذا السؤال من وجهة نظري، هي استحالة أن تشكل استنتاجات الفقيه على الدوام مرجعية إلهية فوق بشرية، ولا ينبغي أن يقبل أحد أن يضيف عليها تلك السمة. فالعلماء والفقهاء ومهما كان الاحترام الذي يحظون به، وحتى بافتراض أنها تحظى بقبول كل المسلمين في كافة أرجاء العالم الإسلامي وهو ما لم يحدث قط، ليس

في مقدورهم أن يمنحونا سوى آرائهم الذاتية في الأحكام الإلهية في موضوع من الموضوعات المطروحة أمامهم.

وكما لاحظنا أعلاه هناك تمييز مقبول عامة في الخطاب الإسلامي بين الشريعة والفقهاء وكما يشرح لنا برنارد ويس: "أحكام الشريعة هي نتاج تشريع مصدره الله نفسه بوصفه الشارع النهائي، أمام أحكام الفقه فهي تلك الأحكام التي مصدرها البشر: الفقهاء" (٨) هذا التمييز يمكن أن يكون نافعا بالمعنى التقني، في الإشارة إلى أن بعض المبادئ والأحكام بالمقارنة بمبادئ وأحكام أخرى، مؤسسة على التفكير التأملي أكثر من قيامها على نوع من الدعم النصوي مصدره القرآن والسنة. ولكن هذا لا يعني أن تلك الأحكام المنظور إليها بوصفها شريعة وليس فقهاً هي النتائج المباشرة للوحي الإلهي، لأن القرآن والسنة لا يمكن فهمها أو أن يكون لهم أي تأثير على السلوك الإنساني إلا عبر توسط جهد الكائن الإنساني غير المعصوم من الخطأ". وعلى الرغم من أن الحكم الإلهي المصدر فإن التفسير الفعلي له فعالية إنسانية، ونتائج هذا التفسير يمثل شريعة الله كما يفهمها البشر. وحيث إن الشريعة لا تهبط من السماء مكتملة الصنع، وجاهزة للتطبيق فإن الفهم الإنساني (الفقه يعني حرفياً الفهم الإنساني) للشريعة هو الذي يجب أن يكون المعيار الموجه للمجتمع" (٩)

ولأن الفقهاء المؤسسين كانوا على درجة كبيرة من الوعي بكل تلك العوامل، كما تمتعوا بالحساسية تجاه مخاطر فرض ما يمكن أن يكون رؤية خاطئة، سنجدهم قد مارسوا قبولاً عميقاً للاختلاف في الرأي، بينما كانوا يسعون إلى توطيد الإجماع فيما بينهم وداخل مجتمعاتهم. وقد فعلوا ذلك من خلال تبني فكرة تقييد أن كل ما يضاف عليه إجماع جماعة العلماء صفة الصحة أو إجماع الجماعة الإسلامية الأوسع في رأي بعض الفقهاء، يعتبر ملزماً بشكل دائم للأجيال التالية من المسلمين (١٠) لقد كان لتطبيق تلك الفكرة مشاكله العملية الكثيرة، والتي كانت واضحة منذ البداية بالنسبة لهؤلاء الذين أرادوا حصر القوة الملزمة للإجماع في نطاق إجماع مجموعة مختارة من العلماء، كانت المشكلة هي كيفية الاتفاق على معايير تستخدم من أجل تحديد هؤلاء الفقهاء، وكيفية المطابقة والمغايرة بين آرائهم، ومعايير إثبات صحة تلك الآراء. أما إذا قلنا إن سلطة الإجماع أو مرجعيته مستمدة من إجماع جماعة المسلمين عامة، فإن السؤال يظل مطروحا؛ إذ كيف نقرر معايير هذا الإجماع حول موضوع من الموضوعات وكيف نتحقق من صحة حدوثه؟ وسواء افترضنا أن الإجماع هو جماعة العلماء أم افترضنا أنه إجماع جماعة المسلمين عامة، لماذا تحظى رؤية جيل ما بقوة

ملزمة للأجيال التالية عليه؟ مهما كانت الحلول التي يمكن الوصول إليها بالنسبة لمثل تلك الصعوبات النظرية والعملية، فإن تلك الحلول سوف تظل دائماً نتاجاً للفهم والحكم الإنساني. وبكلمات أخرى: معايير الشرعية لا يمكن استمدادها من القرآن والسنة إلا من خلال الفهم الإنساني، والذي يعني بالضرورة حتمية الاختلاف في الآراء واحتمال الخطأ، سواء جرى تقرير الأمر فيما بين جماعة العلماء والفقهاء محدودة النطاق، أو في إطار الجماعة الإسلامية الأوسع.

وعلى ضوء ما سبق يصبح السؤال هو: كيف وعن طريق من يمكن لذلك الاختلاف في الرأي أن يجري حسمه بشكل صحيح وشرعي في سياق الممارسة العملية من أجل النجاح في تحديد القانون الوضعي الذي ينبغي تطبيقه في حالات محددة؟ والمعضلة الأساسية التي تواجهنا هنا يمكن شرحها على النحو التالي: من جهة أولى هناك أهمية فائقة لوجود حد أدنى من الثقة في عملية تحديد وفرض القانون الوضعي لأي مجتمع. كما أن طبيعة ودور القانون الوضعي في الدولة الحديثة تتطلب تفاعل حشد من الفاعلين والعوامل المركبة، وهو أمر من المحتمل ألا يستوعبه المنطق الديني الإسلامي. وينطبق هذا على المجتمعات الإسلامية اليوم أكثر من انطباقه عليها فيما مضى، تبعاً لنمو علاقات الاعتماد المتبادل بينها وبين المجتمعات غير الإسلامية على امتداد العالم، وهو ما سوف نقوم بتوضيحه فيما بعد وعلى نحو موجز. ومن جهة ثانية يمثل المنطق الديني أمراً أساسياً للقوة الملزمة لمعايير الشريعة بالنسبة للمسلمين. وعلة ذلك أن الشريعة من المفترض أن تكون ملزمة للمسلم انطلاقاً من قناعاته الدينية، من واقع أن المؤمن لا يمكنه أن يلتزم بما يعتقد أنه يمثل تفسيراً صحيحاً وشرعياً لنصوص القرآن والسنة المتصلة بالمسألة موضع الإيمان. وعلاوة على ذلك مهما كانت طبيعة الرأي الذي سوف تنتهي إليه مؤسسات الدولة والمسيطرون عليها، من أجل فرضه بوصفه قانوناً وضعياً معبراً عن الشريعة الإسلامية، لا بد أن يواجه احتمال النظر إليه بوصفه تفسيراً غير صحيح للمصادر الإسلامية من جانب بعض المواطنين أو جماعات منهم، وذلك من واقع الاختلاف الإنساني والحتمي في تفسير تلك المصادر من جهة، واختلاف التراث الفقهي في تفسير ذات المصادر من جهة أخرى.

ولقد جرى التعامل مع هذه المعضلة في إطار التراث الإسلامي، من خلال القول بأن "كل مسلم له مطلق الحرية في اختيار المذهب الفقهي الذي يقتنع به، كما أن أي قاض ينظر في قضية مطروحة أمامه ملزم بتطبيق أحكام المذهب الذي ينتمي إليه المتقاضين<sup>(١١)</sup> وتبعاً

لذلك، للفرد أيضا الحق في تغيير مذهبه الفقهي في مسألة بعينها. ولقد استمر هذا الوضع حتى بدأت السلطة المركزية في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، في التشريع الوضعي لأحكام الشريعة الإسلامية بإصدار مجلة الأحكام العدلية، وهي العملية التي اتسع نطاقها في أغلب البلدان الإسلامية على مدى العقود الأخيرة من خلال سن قوانين الأحوال الشخصية.. وفي هذا الصدد كتب الأستاذ نوبل كولسون: "إن المبدأ المشكل لأساس قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية، هو أن السلطة السياسية انطلاقاً من سعيها لتحقيق التجانس الاجتماعي، تمتلك الحق في اختيار حكم من أحكام الشريعة من بين صيغ مختلفة ومتساوية المرجعية حول نفس الموضوع وأن تأمر المحاكم العاملة في نطاق ولايتها التشريعية والقضائية بتطبيق هذا الحكم واستبعاد كل الأحكام الأخرى. واختيار هذا الحكم أو غيره يجري ببساطة وفقا لمعايير المصلحة الاجتماعية، ومن داخل تلك المدونات القانونية التي تجسد الصيغ التي يمكن اعتبارها أكثر ملاءمة للمعايير والظروف الراهنة داخل المجتمع." (١٢)

إن ضرورات الثقة والتجانس في التشريع الوطني هي الآن أقوى من أي وقت مضى، ليس فقط من واقع التعقد المتنامي لدور الدولة على المستوى المحلي أو الوطني، ولكن أيضا تبعاً لعلاقات التبادل بين الدول والشعوب التي تسيطر على عالمنا المعاصر. وعلى الرغم من المشاكل العديدة التي تعاني منها النظم القومية والدولية الراهنة، تتغلغل حقائق العلاقات السياسية والاقتصادية والأمنية العالمية بعمق داخل الدول القومية التي تمتلك ولاية تشريعية حصرية على مواطنيها والمناطق الخاضعة لسيطرتها. ولقد كان لتلك الحقائق تأثيرها المؤلم والدموي على الشعوب الإسلامية من خلال الصراعات الإقليمية الحادة التي اعتمدت في المنطقة خلال العقود الأخيرة، وأعني بها الحرب العراقية - الإيرانية التي دارت رحاها في الثمانينيات من القرن المنصرم، ثم تكوين التحالف الدولي الذي شاركت فيه البلدان المسلمة مع البلدان غير المسلمة وتولى أمر إخراج العراقيين من الكويت وأخيرا غزو واحتلال عام ٢٠٠٣ في تلك الصراعات العنيفة كانت حكومات الدول الإسلامية، التي فضل بعضها الانحياز لطرف وفضل بعضها الآخر الانحياز لطرف آخر يتصرف بوصفها دولا ذات مصالح خاصة وليس كأعضاء في جماعة إسلامية واحدة، ومتجانسة أو متحدة، وبالنيابة عن مجمل المسلمين في العالم: الأمة الإسلامية. والمسألة التي أطرها هنا ليست هي أن طبيعة الدولة هي ذاتها في كل مكان ومجتمع، من واقع أن عملية تكوين الدولة وتوطيدها تختلف من بلد إلى آخر. والصحيح أني أريد طرح وجود خصائص عامة للدولة

يجب أن تتوفر في كل بلد إذا أرادت أن تكون جزءاً من النظام العالمي، من واقع عضوية هذا النظام مشروطة باعتراف الدول الأخرى الأعضاء فيه. وإذا أرادت الدول الحاكمة للمجتمعات الإسلامية أن تكون أعضاء في الجماعة الدولية وأن نحافظ على تلك العضوية، فإن ذلك يتطلب التزامها بعدد من السمات المعروفة التي تشكل الحد الأدنى المفترض في وجود الدولة بالمعنى المعاصر للمصطلح. ومن ضمن تلك السمات سمة ذات أهمية مركزية بالنسبة لوجود أي دولة، هي سمة القدرة على تحديد القانون وفرضه في الحياة اليومية. علاوة على ما سبق وكما سوف نشرح في القسم القادم، تمنع طبيعة الدولة ذاتها والسياق العالمي الذي تتواجد فيه الدولة من إمكانية تطبيق الشريعة كما فهمها الفقهاء المؤسسون، وهو الفهم الذي لا يزال حاضراً ومقبولاً لدى المسلمين.

وفي ختام هذا القسم أود أن أشدد على أن الشريعة، سواء في صيغتها التقليدية كما يعرفها المسلمون اليوم أو من خلال بعض صيغها وتعبيراتها الجديدة أو الإصلاحية، سوف تظل دائماً فهماً إنسانياً ذا طبيعة تاريخية للقرآن والسنة. وفي حين أنني أشرك كل المسلمين إيمانهم أن تلك المصادر ذات طبيعة مقدسة، لديّ قناعة تتطوّر من فهم واضح تفيد أن تفسير تلك المصادر والتعبير عنها بوصفها معايير للشريعة كان دائماً وسوف يظل باستمرار جهداً إنسانياً، قابلاً للتحدي وإعادة التشكيل من خلال بدائل إنسانية أخرى لفهم ذات المصادر. وبكلمات أخرى: لا يمكن للمصدر الإلهي للشريعة أن يؤثر على حياة الإنسان وخبرته إلا عبر توسط الوجود الإنساني نفسه، أي عبر توسط فهم الإنسان لتلك المصادر وتطبيقه لها في سياق تاريخي محدد تعيش فيه المجتمعات الإسلامية.

وكما أشرت من قبل لا يعني هذا أن المجتمعات الإسلامية لا تمتلك الحق في تقرير مصيرها الثقافي، أو أن تلك المجتمعات عاجزة عن تحقيق هذا الهدف. بل على العكس، أعتقد أن المجتمعات الإسلامية تمتلك هذا الحق، وفي إمكانها تحقيق هذا الهدف. إلا أنني أيضاً على قناعة تامة أننا إذا أردنا تحقيق هذا الهدف، يتعين على المجتمعات الإسلامية أن تتخلى تخلياً صريحاً عن توقعاتها لفرض الشريعة من قبل هذه الدولة الإسلامية المرتجاة. وفي القسم التالي من بحثي هذا سوف أقدم تحليلاً أولاً لشروط ممارسة حق تقرير المصير، والسياق التاريخي الذي سوف تمارس فيه المجتمعات الإسلامية هذا الحق، وبالتالي يتعين أن تأخذه في اعتبارها.

## حق المجتمعات الإسلامية في تقرير مصيرها الثقافي

هناك مساحة كبيرة من الخطاب العام الراهن داخل الكثير من المجتمعات الإسلامية، تسيطر عليها النزعات المؤيدة والمعارضة لفكرة الدولة الإسلامية المفترض قيامها بتطبيق الشريعة الإسلامية بطريقة شاملة ونظامية. وفي نطاق المصطلحات المتداولة داخل هذا الخطاب وأحيانا خارجه، يطلق على أنصار تلك الفكرة والمناضلين من أجل تطبيقها مصطلح الإسلاميين، أما خصومها فيسمون بالعلمانيين. وكل فريق من الفريقين تحصر تعاملاته مع قاعدته السياسية والثقافية ولا يسعى إلى مخاطبة قاعدة الفريق الآخر، كما لا نجد تفاعلات بين الفريقين باتجاهاتهما الداخلية المختلفة، أي التقليديين أو الأصوليين على جانب والليبراليين أو القوميين على الجانب الآخر. وفي هذا القسم سأحاول نقد هذا الانقسام الإسلامي - العلماني والافتراض الذي يقوم عليه، وبعد ذلك سوف أحاول تقديم تحليل موجز للعوامل الأساسية التي ينبغي على المجتمعات الإسلامية أن تراعيها أو تلتزم بها في سعيها لممارسة حقها في تقرير مصيرها الثقافي في السياق المعاصر. وفي كلمات أخرى سوف أحاول أن أطرح وأوضح ما لا يمكن أن يعنيه حق تقرير المصير بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، وبعد ذلك سوف أقدم بعض المقترحات حول ما يمكن أن يعنيه هذا الحق اليوم.

سوف أبدأ بتوضيح بعض المصطلحات. أتصور أن مصطلح الدولة الإسلامية قد يصلح للاستخدام كنوع من الاختصار، من أجل الإشارة إلى الدول التي يشكل المسلمون أغلبية واضحة من سكانها، وفي حدود هذا الاستخدام أعتقد أن الصفة المشتقة من الإسلام الموجودة في المصطلح يجب أن نتعامل معها على أنها تشير إلى مواطني تلك الدول وليس إلى الدولة ذاتها بوصفها مؤسسة سياسية. ويميل بعض العلماء إلى استخدام مصطلح دولة إسلامية، للإشارة إلى تلك البلدان التي أعلنت رسمياً أن الإسلام هو دين الدولة أو التي تشكل الشريعة مصدراً رسمياً للتشريع داخلها. وأعتقد أن مثل تلك التوصيفات مضللة، لأن تلك الخصائص لا تشكل تعبيراً محدداً عن خاصية إسلامية موجودة في الدولة بوصفها مؤسسة سياسية. وإذا لم تكن لدينا مواقف عقائدية مسبقة تجرفنا تلقائياً نحو قبول ادعاء دولة ما بكونها دولة إسلامية، فإن القضية يمكن صياغتها في السؤال التالي: من الذي يمتلك سلطة تحديد خاصية كون الدولة إسلامية؟ ووفقاً لأي معيار يجري هذا التحديد؟ على سبيل المثال ليس من المرجح أن تقبل المؤسسة الدينية والسياسية في المملكة العربية السعودية ادعاء الحكومة الإيرانية الراهنة كونها دولة إسلامية، أو حتى أن تقبل فكرة الجمهورية ذاتها. ومن

المنظور الإيراني لا يمكن التعامل مع المملكة السعودية ومن خلال اسمها نفسه بوصفها دولة إسلامية، كما لا يمكن إضفاء شرعية إسلامية عليها تبعاً لالتزامها الظاهري بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وأعتقد أن الدولة الإسلامية بوصفها مؤسسة سياسية دولة مستحيلة نظرياً، كما أنها لم تتواجد في نطاق الخبرة التاريخية، ولا يمكن لها أن تتواجد اليوم ما لم تتمكن من التعبير عن الافتراضات التي قامت عليها والأهداف التي تفرضها تلك الافتراضات. وهنا أستعيد حجة سبق لي أن طرحتها في هذا البحث ومضمونها أن الدولة الإسلامية مستحيلة نظرياً لأن ادعاء الدولة قيامها بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية للمجتمع هو تناقض في الألفاظ، حيث إن فرض الشريعة الإسلامية من خلال الإرادة السياسية للدول يمثل نفياً للتعليل الديني للقوة الملزمة للشريعة. ولأن فرض الشريعة من جانب الدولة يتطلب عملية سن رسمي للقانون بوصفه القانون السائد داخل البلاد، أو تبني سياسات واضحة تحدد عملاً معيناً لأجهزة الدولة، فإن الهيئات التشريعية والتنفيذية للدولة ومهما كانت الأشكال التي قد تتخذها، سوف تضطر للاختيار بين تفسيرات مختلفة للقرآن والسنة تمتلك على الرغم من اختلافاتها حجية دينية متساوية. وبكلمات أخرى: أي مبدأ من مبادئ الشريعة أو أي حكم من أحكامها سوف يتوقف عن كونه جزءاً من النسق الديني المعياري، تبعاً لفرضها على الناس في صورة قانون وضعي صادر عن الدولة، لأن الدولة في إمكانها فقط أن تفرض على الناس إرادتها السياسية وليس إرادة الله أن الاستحالة العملية لفرض الشريعة بوصفها قانوناً وضعياً، يمكننا أن نؤكد عليها أكثر من واقع إقرار غالبية المسلمين بعدم وجود دولة إسلامية بهذا المعنى، منذ نهاية دولة الرسول في المدينة. ولا يوجد أساس للمقارنة بين هذه الدولة، والدول الإمبراطورية التي أعقبتها وتسيبت التاريخ الإسلامي، وقطعاً سوف تتسع المسافة ويتعمق التناقض إذا شرعنا في المقارنة بينها وبين الدول الإسلامية المعاصرة ذات التكوين المركب، وهي دول تعيش فيها تركيبات سكانية متنوعة ومتنافرة كما تعيش هي ذاتها في سياق عالمي تدخل معه في علاقات اعتماد متبادل على شتى المستويات.

إن غياب وجود سابقة تاريخية لوجود الدولة الإسلامية سوف تزداد أهميته ودلالاته، إذا نظرنا إلى التحولات الكلية التي حدثت في السياق المحلي والدولي الذي تتواجد فيه الدولة المعاصرة وتتشط. ففي ظل هذا السياق بتحولاته العامة والعميقة، إذا حدثت وقررت دولة ما أن تعمل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، فسوف تجد تلك الدولة نفسها عاجزة عن العمل في



السياق الوطني والدولي الراهن. ومن ضمن الصعوبات التي سوف تواجه وجود وعمل تلك الدولة، الازدواجية العميقة التي نجدها لدى الفقهاء المؤسسين للشريعة فيما يتعلق بالسلطة السياسية. فهؤلاء الفقهاء لم يسعوا إلى التحكم في السلطة، ولا عرفوا كيف يجعلون هؤلاء الممسكين بمقاليدها قابلين للمحاسبة أمام الشريعة. ويضاف إلى ذلك أن الأنشطة الاقتصادية داخل الدولة سوف تواجه انهياراً، نتيجة للتحريم القانوني الرسمي للفائدة الثابتة على القروض (الربا) وتحريم التأمين بوصفه عملية اقتصادية مالية تقوم على نوع من عقود المضاربة (الضرار). كذلك من المؤكد أن فرض العقوبات على جرائم الحدود، سوف يواجه اعتراضات حادة غير قابلة للحل فيما يتصل بالجوانب الإجرائية وأساليب الإثبات، دون أن نتطرق إلى الحديث عن الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان والمتصلة بالمعاملة أو العقاب القاسي وغير الإنساني أو المنتهك لكرامة الإنسانية. وهناك نمط آخر من المشاكل يتصل بإنكار حقوق المواطنة السياسية بالنسبة للمرأة وغير المسلمين، وهو موقف سوف يثير معارضة وتحديات حادة من جانب تلك الفئات داخلياً ومن جانب المجتمع الدولي عامة.<sup>(١٣)</sup>

إن كل الاعتراضات السابقة على فرض الشريعة من خلال القانون الوضعي وعلى فكرة الدولة الإسلامية، ليس من شأنها ولا هدفها منع المسلمين من الالتزام الشخصي بكل جانب من جوانب الشريعة الإسلامية. إن حقيقة كون الربا وعقود الضرار غير محرمة قانوناً في بلد ما، لا يعني أن المسلمين يتعين عليهم الانخراط في مثل تلك الممارسات. فكذلك إنسان يستطيع ببساطة الامتناع عن أي شكل من المعاملات التجارية أو السلوك الشخصي، يراه معارضاً أو غير متفق مع قناعاته الدينية. وكما شددت أعلاه، ما أسعى إليه هنا هو معارضة فرض الشريعة الإسلامية بواسطة الدولة وفي صورة قانون وضعي، وليس مصادرة حق الفرد في اتباع تعاليم دينه. وعملياً في إمكان الناس العمل على توطيد قيمهم الدينية والأخلاقية من خلال عمل المنظمات الأهلية وغيرها من الأشكال المعبرة عن المجتمع المدني. ومن الصحيح أن المنع القانوني من شأنه أن يؤدي إلى توطيد سلطة ومرجعية المعايير الدينية، ولكن القضية المطروحة هنا هي كيف نضمن الالتزام الديني الشخصي دونما انتهاك لحقوق الآخرين. إن التقدير الإنساني للقانون والسياسة العامة يجب بالضرورة إنجازه عبر عملية موازنة بين مزايا وتكاليف الفرض القانوني لأي معيار، في مقابل الطرق الأخرى لدعم الخير الاجتماعي. وفي الحدود المتاحة لنا في بحث بمثل هذا الحجم، سوف أركز على تناول الإطار العام الذي من خلاله يمكن لأي نص بما في ذلك النص القرآني، أن يؤثر على السياسة العامة.

إن الافتراض الكامن في صلب المطالبات بفرض الشريعة من خلال التشريع الوضعي، هو أن المجتمعات الإسلامية تمتلك الحق والمسئولية في تنظيم حياتها العامة والخاصة وفقاً لتعاليم دينها. وإذا لجأنا إلى استخدام المصطلحات الحديثة يمكننا القول أن هذه المسألة تدخل في نطاق حق تقرير المصير الثقافي إلا أن تقرير المصير الثقافي وإن كان لا يمكن التشكيك في كونه حقاً، لا يمكن أيضاً اعتباره حقاً مطلقاً. فالطريقة التي يمارس بها هذا الحق، لا بد أن يكون لها مضامينها أو نتائجها بالنسبة لحقوق الآخرين، الأمر الذي يعني أنها قد تسفر عن انتهاكات لحقوق هؤلاء الآخرين. وهي معضلة بالتأكيد، إلا أنها معضلة قابلة للحل. في هذا الصدد كتب الأستاذ أسيجورن إيدي<sup>(٤)</sup>، أن الحق في تقرير المصير هو فعليا الحق المشترك في تقرير المصير، أي حق يمارس عبر التعاون مع الآخرين، وهو ما يعني خطأ التعامل معه بوصفه حقاً حصرياً لتقرير المصير. وإذا أردنا الانتقال من التعميم إلى التخصيص يمكننا القول أن كل دول المجتمعات الإسلامية ملزمة بأحكام القانون الدولي العرفي والقانون الإنساني مثلها مثل أي دولة من دول العالم، علاوة على التزامها بكل المعاهدات الدولية التي صدقت عليها مثل ميثاق الأمم المتحدة الملزم لكل الدول أعضاء المنظمة الدولية. وكل تلك المصادر القانونية الدولية تضع حدوداً واضحة وحاسمة على ما يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تفعله أو لا تفعله في تعاملاتها مع الدول الأخرى ومواطني تلك الدول. ومن الناحية العملية تلتزم الدول الأخرى في تعاملاتها مع الدول الإسلامية بتلك المبادئ في المجالات السياسية والاقتصادية والأمنية. وسواء كان الأمر يتعلق بتنظيم وإدارة الدولة عامة، أو كان يتعلق بمعاملة الأفراد والجماعات، أو بمعاملة مواطني الدول الأخرى، لا تملك دول المجتمعات الإسلامية حرية التصرف وفقاً لما تريد أو تهوى.

وكما سبق لنا أن أشرنا من قبل هناك بعض الصياغات التقليدية للشريعة، التي لا تتسق مع المبادئ المقبولة دولياً للحكم الدستوري على المستوى الوطني، ولا مع مبادئ أساسية معينة من مبادئ القانون الدولي. وهو ما سوف يترتب عليه أنه حتى لو كان في الإمكان فرض الشريعة كقانون وضعي من خلال سلطة الدولة ومؤسساتها، لن يكون في الإمكان الدفاع أخلاقياً عن تلك العناصر التي تتناقض مع المبادئ الدولية، كما أن ذات العناصر من المستحيل الإبقاء عليها عملياً. وبالتالي فإنه أمر واضح أنه لا توجد دولة من دول العالم المعاصر، بما في ذلك الدول التي تعلن عن نفسها بوصفها دولاً إسلامية مثل: المملكة العربية السعودية وجمهورية إيران الإسلامية والسودان، قادرة عملياً على الحياة وفقاً لكل تعاليم الشريعة الإسلامية تبعاً للفهم العام السائد لها في أرجاء العالم الإسلامي

المعاصر. وبدلاً من الإصرار على تلك الادعاءات العقيمة والزائفة، وأكرر هنا دعوتي السابقة للمسلمين في كل مكان للرفض الحاسم والصريح لمثل تلك المشاريع، ومواجهة حقائق الحياة اليومية في السياق الراهن الذي يسيطر عليه علاقات الاعتماد والتأثير المتبادل. ويتعين على المجتمعات الإسلامية أيضاً أن تعمل من أجل ظهور وحماية المساحة السياسية والاجتماعية الضرورية من أجل ممارسة التأمل الحر والمبدع في القرآن والسنة والخبرات الثرية والمتنوعة التي يحتويها تاريخها الحضاري. وعندئذ فقط سوف تبدأ المجتمعات الإسلامية في اكتشاف طرق جديدة للمساهمات الإيجابية، التي في إمكانها تقديمها للحضارة الإنسانية انطلاقاً من تراثها الروحي والأخلاقي الإسلامي.

وكما سبق لي أن طرحت، أنطلق في دعوتي للتناول الذي طرحتة في هذا البحث من منظور إسلامي أساساً، لأن تأسيس ما يسمى بالدولة الإسلامية من أجل فرض الشريعة الإسلامية من خلال التشريع الوضعي يمثل في حقيقة أمره نفيًا لإمكانية الحياة وفقاً لتعاليم الإسلام، من واقع أن اختيار تفسيرات معينة للقرآن والسنة في سياق عملية الفرض القانوني الوضعي للشريعة الإسلامية سوف يحرم المواطنين الآخرين من الحق في الالتزام الشخصي بما يؤمنون أنه يمثل التفسير الصحيح للقرآن والسنة. وعلاوة على ذلك فإن مثل هذا الفرض من شأنه أن يقمع إمكانية الحوار الحر والمفتوح حول التفسيرات البديلة لذات المصادر. ويمكن أن نعبر أيضاً عن ذات الفكرة من خلال مفاهيم الحق في تقرير المصير، من خلال القول أن فرض الشريعة الإسلامية بوصفها قانون البلاد سوف تقود إلى قمع الاختلاف أو الانشقاق السياسي بوصفه ردة أو ربما بوصفه خيانة. وهذا هو ما يدعوني إلى المطالبة بالرفض الحاسم لتلك المحاولات، ومن خلال رؤية تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها.

إلا أنه من المهم وبذات الدرجة، أن نرفض رفضاً حاسماً أي محاولة لفرض ما يدعى بالدولة العلمانية، كما حدث في تركيا الكمالية وإيران في ظل حكم الشاه والنظم البعثية في العراق وسوريا. مثل تلك المحاولات التسلطية ليست فقط محكوماً عليها بالفشل، حيث اعتمدت جميعها وبلا استثناء من أجل الحفاظ على وجودها، على القوة، لكنها أيضاً مرفوضة من حيث المبدأ من واقع أن قيامها بمصادرة حق التعبير عن الهوية الإسلامية يشكلان مصادرة لحق المسلمين في تقرير مصيرهم الثقافي. والخلاصة أن النظم التسلطية ينبغي رفضها، سواء كانت تمارس ذلك باسم فرض الشريعة الإسلامية أو كانت تمارسها باسم العلمانية أو كوسيلة لمعارضة الاتجاهات الساعية لتأسيس الدولة الإسلامية. وعلى

الرغم من اقتناعي والذي سبق أن عبرت عنه أن المحاولات الرامية إلى تأسيس دولة إسلامية تحمل معها العديد من المخاطر، فأني مقتنع بذات الدرجة بأن رفض تلك الدولة لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العمل على تشجيع - وليس قمع - الحوار العام حول تلك القضايا. والنموذج الذي أدعو إليه هنا هو نموذج الدولة الدستورية القانونية التي تقوم بحماية وتوطيد حقوق كل مواطنيها الإنسانية، المسلمين منهم وغير المسلمين والذين يصنفون أنفسهم كإسلاميين ومعهم الذين يعلنون عن أنفسهم بوصفهم علمانيين.

ولست لدى أية أوهام بأن ما أدعو إليه سوف يقابل بترحيب عام من جانب المسلمين، فالواقع أن الكثير منهم سوف يرفضون ويقاومون ما أطرحه هنا وأدافع عنه، بدعوى أنه يعبر عن نزعة علمانية تسعى إلى إبعاد الدين عن المجال العام وحصره داخل المجال الفردي الخاص. ولقد حاولت أن أرد على هذا الاعتراض من خلال الطرح الذي قدمته في هذا البحث، وشددت فيه على التمييز بين الدولة والسياسة، وضرورة العمل من أجل تسهيل قيام الدين بدور سياسي عام مع الحرص على حماية حقوق الإنسان. وإذا كنت قد طرحت أن الدور الطبيعي والمطلوب تشجيعه للإسلام في السياسة، ينبغي وضعه في إطار علاقة فصل بين الإسلام والدولة، فأني في نفس الوقت شديد الوعي بالصعوبات الحتمية التي سوف تتخلل علاقة الفصل المطلوبة. من الصعب تماماً أن نحقق فصلاً قابلاً للاستمرار بين الإسلام والدولة، وما يمكن تحقيقه عملياً هو عملية تفاوض ديناميكية مستمرة حول تلك العلاقة، وليس وضعا ثابتا يتعين إنجازه مرة واحدة وللجميع. أي دولة، وأيضا هيئاتها التكوينية ومعها مؤسساتها، يجري فهمها وإدارتها من جانب جماعات لها معتقداتها الدينية والفلسفية، التي سوف تؤثر بالضرورة على تفكيرها وسلوكها. وسلطة الدين وقوة الدولة هما غالباً وجهان لعملة واحدة، وليس نموذجين معيارين منفصلين أو متعارضين. لأن أية دولة سوف تسعى إلى إضفاء الشرعية على سلطتها من خلال المعتقدات الدينية والخلافية السائدة بين مواطنيها، فإن الدول في المجتمعات الإسلامية سوف تحاول أن تفعل ذلك عبر توظيف إطارها المرجعي الإسلامي. وأنا هنا لا أسعى إلى خوض جدل ضد هذه القاعدة الأساسية التي لا مفر من وجودها في الحياة السياسية. وما أحاول أن أجادل دفاعاً عنه هو المعنى والمضامين التي يتعين أن يحتويها هذا الإطار المرجعي الإسلامي في السياق الحديث، وليس نفي هذا الإطار كإطار قد تخطاه الزمن أو لم يعد ملائماً والسؤال الحاسم في رأيي ليس هو إذا ما كان الإسلام والدولة مرتبطين أم في الإمكان الفصل بينهما؟ فالصحيح أن ما يجب العمل من أجل تحديده وتخصيصه من جانب كل مجتمع إسلامي، هو

طبيعة ومضامين تلك العلاقة في سياقها الخاص بكل مجتمع على حدة. وأنا لا أعتقد في وجود نموذج إسلامي وحيد مزمع لتلك العلاقة والصحيح أنه في الإمكان وجود نماذج متعددة تتمايز فيما بينها وفقا لتمايز المجتمعات الإسلامية، وفقا لخصائص تكوينها وخصوصية سعيها ونضالها من أجل فهم السنن الروحية والأخلاقية للإسلام ومحاولة الحياة وفقا لها، كما تفهم وتطبق في السياق العالمي الراهن.

## ملاحظات ختامية

في المقدمة التي خصصناها لهذا البحث أشرت إلى أن البؤرة هنا هي هذا الخلط القانوني والأيديولوجي، الذي يتخلل تلك المشاريع الرامية إلى تأسيس دولة إسلامية من أجل تطبيق الشريعة من خلال التشريع الوضعي. إلا أن هذا بالطبع لا يعني أنني لا أهتم بالاتجاهات السياسية الراهنة في العالم الإسلامي اليوم، بل على العكس، فهدفي هو التأثير على تلك الاتجاهات من خلال التفكير النقدي والحجج المصحوبة بالبراهين القوية المدعمة لصحتها. وبوصفي باحثاً متخصصاً في الدراسات القانونية، ومسلماً ينتمي إلى السودان بخصوصية خبراته السياسية مع عملية تطبيق الشريعة من خلال التشريع الوضعي للدولة، يصعب عليّ تماماً تجاهل التكلفة المأسوية لتلك الجهود العقيمة الرامية لفرض الشريعة من خلال سلطة الدولة، وفي أي مجتمع إسلامي كان، وإنني لأمل أن أكون قد نجحت على الأقل في إثارة الشكوك الجادة، حول إمكانية ومرغوبية تلك المغامرات السياسية الضالة، إن لم نقل المضللة.

وإنني لأعي والألم يعتصرني أن أغلب الآراء التي أبديتها في هذا البحث، ليست فقط مثيرة للجدال، بل أيضاً من الصعب نفسياً وعقلياً قبولها من جانب الأغلبية العظمى من المسلمين. إلا أنه هذا لا يعني بالضرورة أن موقفي خاطئ، ولا أنه ليس من المرجح أن يحظى بقبول غالبية المسلمين مع مرور الأيام وعندما تتوفر الظروف الملائمة. ومن جانب آخر فإن الموقف الذي طرحت أبعاده هنا ليس بالضرورة صائباً، ولا هو من المرجح أن يقبل مستقبلاً على نطاق واسع، لمجرد أنه سيواجه اليوم مقاومة من قبل كثير من الناس، إلا أنني أمل أن التحليل الذي قدمته هنا سوف يؤدي على الأقل إلى إحداث قدر من الاهتمام الجاد والتفكير، وأن يصمد أمام التعامل النقدي أو يسقط بناء على مقوماته الذاتية، وليس بناء على رفضه من جانب أغلبية المسلمين داخل المجتمعات الإسلامية الراهنة. وفيما يتعلق بي

سوف أستمر في محاولة تحسين وتوضيح الحجج التي طرحتها هنا، لأنني أعتقد أنه لا يوجد بديل لقبولها الإرادي من جانب غالبية المسلمين.

في النهاية دعوني أقرر أمامكم بوضوح في ختام البحث، ما هو من المحتمل أن يكون واضحاً بالفعل أمامكم من خلال بعض الملاحظات الافتتاحية، أتعامل مع الأفكار التي طرحتها أمامكم، بوصفها رسالة يتعين النضال الفعال والدائم من أجل تأكيد صحتها ونشرها داخل المجتمع، وليس بوصفها محض تحليل أكاديمي يمارسه باحث من منعزل يحصر نفسه في دائرته اهتماماته العلمية الضيقة؛ ذلك أن القضايا المثارة على درجة من الأهمية والرهانات السياسية التي أضحت تحيط بها على درجة من الجموح، بصورة تمنع تماماً من الانهماك في ترف التفكير المجرد حول العلاقة بين الشريعة والتشريع الوضعي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وأود أن أختتم بحثي بأن أستعيد أمامكم ما كان أستاذي ومرشدي الأستاذ/ محمود محمد طه يقوله للمتقنين السودانيين، الذين اعتادوا أن يخبروه أن أفكاره تبدو لهم مقنعة، ولكن السؤال هو متى يستطيع الشعب أن يقتنع بمثل تلك الأفكار؟ كان الأستاذ عندما يسمع هذا السؤال الذي كان ينكر أمامه كثيراً يرد عليهم قائلاً: "أنتم الناس فمتى سوف تقبلونها وتعملون بها".

## الهوامش

1. هذه المقالة هي فعليا نسخة محدثة لمقال نشر بعنوان: "الشريعة والتشريع الإيجابي: هل الدولة الإسلامية ممكنة أم قابلة للتغيير".  
In Eugene Cotran and Chibli Mallat, General Editors, Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, vol. 5 (1998-1999). The Hague: Kluwer Law International, 2000, pp. 29-42.
2. Gianfranco Poggi, The State: Its Nature, Development and Prospects (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), pp. 19-33; Graeme Gill, The Nature and Development of the Modern State (New York: Palgrave Macmillan, 2003), pp. 2-3
3. Gill, The Nature and Development of the Modern State, pp. 17-20.
4. Noel J. Coulson, Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1969), p. 41.
5. See, for example, John Rawls, Political Liberalism, (expanded edition, New York: Columbia University Press, 2003), pp. 212-254, 435-490; and Jurgen Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism," The Journal of Philosophy, 92: 3 (March 1995), pp.109-131.
6. See, generally, Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press), 1964; Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse, NY, USA, Syracuse University Press, 1990, Chapter 2.
7. Ebrahim Moosa, "Allegory of the rule (hukm): law as simulacrum in Islam?" History of Religion, 1998, pp. 1-24, at p.12.

8. Bernard Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens, GA, University of Georgia, p. 120.
9. *Ibid.* p.116, emphasis in original.
10. *Ibid.*, pp. 120-22.
11. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, p. 34.
12. *Ibid.*, pp. 35-36.
13. See generally, *An-Na`im, Toward an Islamic Reformation*.
14. Seminar commemorating the 50<sup>th</sup> anniversary of the Declaration of Human Rights, Royal Netherlands Academy of Science, Amsterdam, The Netherlands, 10-11 December 1998.



## الإسلام والديمقراطية: امتناع تنميط الدولة

هاني فحص\*

لعلمهم يحسنون صنعا أولئك الباحثون الهادئون، عندما يتلمسون ويلمسون الفارق بين الإسلام كدين يعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات أهله فيما بينهم، وبينهم وبين الآخرين، وبين الديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم، أي لعلاقة الدولة باجتماعها، أو وصفا لطريقة الحكم بالشراكة، مع ما يعنى ذلك من أفكار وقيم حاكمة على علاقة لأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة، كجامع يجمعهم بإرادتهم ومن أجل مصلحتهم جميعاً.

هؤلاء إذن، يلاحظون اختلافاً لا يصلون به إلى حد اعتباره تضاداً أو تناقضاً بين الإسلام والديمقراطية، ولكنهم في نفس الوقت يرفعونه إلى مستوى الاختلاف بين مشروعين حضاريين، هما المشروع الإسلامي الذي يأتي من مكان ونظام معرفي مغاير للمكان والنظام المعرفي الذي تأتي منه الديمقراطية، وينشغلون بالبحث عن مقام الاتفاق في مستوى التماثل بين الديمقراطية والإسلام، ملحين، تجنباً للخلط والتعسف، على تظهير إطار ومقدار التنوع أو التمايز بينهما.

---

\* عضو المجلس الشيعي الأعلى - لبنان

## الإسلام لم يقدم نمطاً للدول:

هل بإمكاننا أن نبدأ كلامنا عن الإسلام والديمقراطية من نقطة أخرى؟ من السؤال عن رؤية الإسلام لمسألة الدولة: هل هي ضرورة أم لا؟ وإذا ما كانت ضرورة فهل وصفها الإسلام؟ أي هل اقترح لها شكلاً معيناً ليستوعب في تطوره المستجدات في المعرفة والاجتماع، مرتكزاً على المسلمات الفقهية في ضرورة مراعاة الأزمان والأحوال، أي التوليف بين الثوابت والمتغيرات؟ ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثلاتها ومثالاتها المختلفة في التاريخ، وأن هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساساً بأساسها ومسلّماتها، بحيث إذا ما تواجهنا، من خلال هذا المنطق، مع عدم إمكان المسلمين، في تجاربهم الحديثة (إيران مثلاً) على مستوى بناء الدولة، تجنب أو تفادي تطبيق الصفات المعمول بها في التجارب الديمقراطية الحديثة (الاستفتاء، الانتخاب، حكم الأكثرية، فصل السلطات.. الخ)، ليكون علينا بالتالي أن نتدبر أسساً نظرية لاعتبار الدولة، في شكلها الحديث، وآليات إنتاجها (الديمقراطية)، دولة مطابقة أو غير مناقضة للمفهوم الإسلامي للدولة، كأننا هنا قد عدنا إلى ما بدأنا به، أي السؤال عما إذا كان الإسلام قد اقترح شكلاً للدولة؟

في محاولة للإجابة الإجمالية عن هذه الكومة من الأسئلة، يمكننا الاستناد إلى قول إسلامي بالغ الوضوح، ومسلكية إسلامية تقتضي مزيداً من التدقيق، حتى نتجنب الوقوع في التعميم. فعندما أكد على بن أبي طالب أنه "لابد للناس من أمير بر أو باجر" لم يتخذ عن العدالة كهدف لعلاقة الدولة بالمجتمع، ولكنه وضع وجود الدولة، مجرد وجودها، في المقام الأول، على أساس أن عدمها جور مطلق، بينما جورها الفعلي، التطبيقي، نسبي، فإذا ما ارتفعت نسبة الجور فيها كان علاجها بالاعتراض والاحتجاج والانقلاب المشروط بالعدل أولاً... إذن فقد تعامل علي مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الإنسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقيّة، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياح شاهرين على الناس سيوفهم ونعود إلى المأثور "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم".

إذن فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع وبيئتها، لا تنبيه، وإن كانت بعد أن يبينها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، يجدها بها، وتجده وتجدد به...

والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغير وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلا بد أن تتغير الدولة شكلاً، وأداءً، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنية المجتمع.

وهذا يعني أنه من الصعب تميم الدولة، أي اقتراح نمط واحد لها في كل الأمكنة والأزمنة، والإسلام في الأساس، لاحظ حسب القرآن الكريم، مدى التعدد والتنوع البشري، فلم يطمح بإلغائه، بل دعا إلى احترام الخصوصيات، وجعلها مصادر حيوية في العالم (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوب وقبائل لتعارفوا..).

على هذا لا يعود الإسلام وصفاً جاهزاً معطلاً الفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو يمر بالخصوصيات المجتمعة على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذا من علامات عمقه التوحيدي.

هل أكون حتى الآن قد قدمت مسوغات لرأبي، بأنه لا داعي للمقارنة أو المفاضلة بين الإسلام والديمقراطية، لأن الديمقراطية هي حتى الآن الشكل الأقل إضراراً بالمجتمع، نظراً للإشكالية الدائمة في علاقة الدولة بالمجتمع، ولأن الإسلام لم يقدم نمطاً أو شكلاً للدولة، وأن الله لا يتعبدنا بشكل من أشكال الدولة؟

### الاختلاف ليس منطاً للقضية:

تقديري، مع إلحاح على البحث والتدقيق، هو إننا لسنا مع الإسلام والديمقراطية، بين نظامين حضاريين، بل نحن مع نظام حضاري إسلامي تاريخي متحرك متجدد على أصوله، نازع بعمق إلى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة إنسانية على شرط الحرية. ومن هنا تصبح الديمقراطية، التي كانت ومازالت، تعبيراً عن شوق إنساني إلى الحضور في المشهد عطفاً على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني أو الثقافي، تصبح منجزاً تاريخياً دائماً الإنجاز، تتجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الإسلام فروعاً معروضة على أصولها، ويعيد إنجازه طريقاً تتسع وتضيق وتعريها الالتواءات والمطبات من مكان لآخر، ومن زمن لآخر.

أي أن الديمقراطية تقع نظرياً في نظام الأفكار الإسلامي العام، المقاصدي، ولا تتعارض مع قيمه، أما أنها محكومة منشأً بسياق حضاري مختلف، فهذا ظلم للإسلام الذي كان شورياً في الواقع، بصرف النظر عن الخلاف في فهم آيات الشورى في القرآن، إلى ذلك فإن الاختلاف الحضاري لم يكن يوماً حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر، وإلا فكيف انتشر الإسلام واخترق الحضارات لو لم يكن متفهماً لها، وموسعاً لشراكة معرفية وتاريخية مع منجزاتها؟ والإنسان عموماً، والمسلم ليس استثناءً، هو في الحصيلة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية، والإسلام كدين لا يهدف إلى قطيعة بين المسلمين وغيرهم، والاختلاف ليس مناصباً للقطيعة، بل هو مناصباً للتواصل والتعارف والتثاقف، أي التكامل.

والقرآن يعتبر أن الأمة التي يجب الحرص على وحدتها، أو إعادتها إلى الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، على موجب الإيمان واللقاء في الواحد، هي الإنسانية جمعاء، وهذا ليس مشروع دولة كونية، تقوم على الإلغاء والمصادرة الشمولية، بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات، ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي فيه.

أن التعدد والمتعدد، المتحقق دائماً، والضروري والحضاري والديناميكي دائماً، لا يمكن أن يتناغم ويتجنب الإلغاء المتبادل، بالعنف المباشر وغير المباشر، إلا من خلال وعيه للحرية كشرط وجود وحضور وفعل وإيمان.

### صيانة الثابت من تعقيدات المتغير:

هل هذه دعوة إلى فصل الدين عن الدولة؟ لا يجوز هنا بالذات أن نسأوي بين العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب، وما هو جزء من التكوين وكذا ما يأتي من قبل الآخر باعتبار، أنه آخر له مكوناته، من دون أن يتماهى مع الذات ليدخل في تعريفها، لا يجوز - أو لا يمكن - أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي، لأن الذاتي الذي لا يعلل فلسفياً لا يزول، من هنا فإن فصل الدين عن الدولة الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا، على الأقل فإن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الإسلام والمسيحية في حالتنا نابعة، أي نبعت منا ونبعنا منها، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لا بد من مراعاته، وبناءً عليه، وسواءً كان الدين لدينا إسلاماً أو مسيحياً، فإن غاية ما هو متاح من دون كسر، هو التمييز بين

الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ الالتحام القسري، بمعنى أننا قد نكون مدعويين إلى حماية الدين وصيانته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومترتبات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير، حماية للمتغير بالضرورة، أي الدولة، من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفة ووظيفة. آخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب، لم تفصل تماماً، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوماً بشائبة من الدين، فهل ما يعني أن العملية محكومة بنسب متفاوتة من التمييز الذي لا يصل إلى حد الفصل المفهومي والميداني إلا تعسفاً، وهذه العملية في الغرب على إشكالياتها قد أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل، بعد ما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهاق لسباق المتغير، أي الانحدار بفقدان المصادقية باعتباره ملاذاً لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات في المحصلة.

### الدولة في الغرب تحتوي الكنيسة:

لقد كان رد الفعل الأوروبي ضد الخلط بين الدين والدولة، بحجم الفعل الذي تبلور في مجمع نيقية (٣٢٥م) حيث ظنت الكنيسة تحت إغراءات الجاه والسلطة، إنها احتوت الدولة، والواقع أن الدولة هي التي احتوت الكنيسة في سياق الاستبداد الإمبراطوري الروماني، الذي عاد ليكتشف في المسيحية غطاءه الأيديولوجي السهل وغير المكلف، حتى كان عصر الأنوار تخليصاً للمسيحية من هذا المنزلق أو المهوى، فترتب عليه لون من التراجع المسيحي (المسيحية)، ثم ما لبث البعد الديني فيها أن أخذ يستعيد حيويته وعافيته على أيدي الذين اشتغلوا على أنسنته، وتحديث معارفه، والمعرفة به، وتمثله في السلوك اليومي والعلائقي.. وصولاً إلى تيار دي شار دان ومدرسته المعاصرة.

### لا يكدر إلى الله إلا الأحرار:

إننا مضطرون للتمييز، حتى لا نقع ثانية في ذرائع مكشوفة، وقد كان الإسلاميون الجزائريون قساة في ذرائعيتهم، أي جعلهم الإسلام ذريعة، عندما توسلوا الديمقراطية إلى

الاستبداد المكنون أو المنوي، والذي تجلت النية المبيتة فيه من خلال العنف العشوائي "الاستبدادي منشأ" الذي مارسوه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك ذريعة للدولة لأن تجسد استبدادها عنفاً، بدأً وكأنه مضاد في حين أنه كان تأسيسياً، تأسست عليه الدولة وتأسس عليها.

وإذا ما كانت الغائية "القصد" والله تعالى هو مقصد المقاصد "الله الصمد" هي الشرط الإلهي، والحرية هي الشرط الإنساني، الإلهي جوهرًا، فإننا نبطل الغائية بإبطال الحرية، وكذلك نبطل الحرية بإبطال الغائية، ومن دون غائية تصبح الحرية على خطر تحولها إلى فوضى عارمة ومدمرة، ومن دون حرية تصبح الغائية إعاقة، وإحالة الدنيا على الآخرة، وللشهود على الغيب، أي تتعطل الحياة، ويصبح الخلاص الأخرى فرضية مفرغة من المعنى (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون).

ومن هنا فإن الديمقراطية بما هي نظام ملائم للحرية، ضابط لها، مشروط بالخصوصيات، هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على إلهيته وإنسانيته، وعلى ذلك نكف عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالاً أو فضاء لتحقيق الآخر (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه) "كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف"، "الخلق كلهم عيال الله". وهل يكدر إلى الله إلا الأحرار، الذي تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذن فالحرية مألها إلى الحق والحقيقة، منتهى الحق إلى الحرية، لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة، والتي نجدها على الطريق من المعلوم إلى المجهول، أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية.. والتسوية بالمزيد من التسوية.

### مصطلح المستبد العادل تليفق بين مفهومين متناقضين:

طالما أن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليس شأن الدين، لا الإسلام ولا غيره، وحيث لا وصفة دينية ملزمة للدولة، وطالما أن شأن الدين، بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى، هو أداء الدولة، أي عدالتها، وطالما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فالمستبد العادل تليفق بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان، أي إما مستبد وإما عادل، وطالما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتوائم

أو ضرائر من الاستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل وبمدلولها الواسع، الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرئائي والتنموي الشامل، هذا الذي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشارطين تعريفاً وتحقيقاً، إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر.

وبناء على ذلك لا يعود من شأن الفقه أو الفقيه أن يصف شكل الدولة أو يقترح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة. ويصبح الفقه ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحث على العدل، وتحرض على الجور، وتتعاظم مع مضمون الدولة ومعناها لا شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضن، لا مولوي قابض، لأن المولى هو الله في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة.

### معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية:

مبكراً استرعى انتباهي منذ ربع قرن تقريباً، المرحوم الدكتور على شريعتي، عندما بادر بتأثير من هواجسه الوحوية والنهضوية، إلى اقتراح حد معرفي لا سياسي فقط، لمسألة الإمامة والسياسة، أو الإمامة والخلافة، منطلقاً من هم إسلامي يمر بالخلافات المذهبية ويتعداها، إلى التوفيق بين المختلفين في قراءة التاريخ الإسلامي على موجب السياسة، وبين استحضاره كرافعة حضارية، يضعفها الخلط أو المزج بين مفاهيم متمايزة، فاقتراح شريعتي وقتها في كتابه "أمت وأمامت" أي "الأمة والإمامة" التفريق بين الإمامة كشأن ديني ثقافي واعتقادي جامع يرعى شؤون الإنسان المسلم كما هو مستخلف ومكرم، وبين الخلافة التي ترعى شأن الإنسان الطبيعي أي كان انتماءه أو إيمانه العام أو التفصيلي، وهذا يدخل أساساً بالدين بلحاظ تدرجه في نظام المقاصد الشرعية، ما يعني أن اختلاف الطبائع يسهم في تفسير الخلاف في الخلافة أو عليها، من دون أن يمس بالدور الحضاري للإنسان (الاستخلاف) وكرامته الأثيرة عند الله. وهذا يتيح أن نستكمل الدورة المعرفية التي لم يخترعها شريعتي ولكنه استأنفها، بالتمييز عمودياً وأفقياً بين الدين والسياسة، وبين الدين والدولة، بحيث يتحصل لدينا لائحتان من المعارف والسلوكيات. معارف وسلوكيات الاجتماع في الدين، ومعارف وسلوكيات الاختلاف في الدولة. ونبحث لهاتين اللائحتين عن مناطق وفضاءات ومفاتيح ومنهجيات وأبواب للتكامل، وعلى أساس أن الاختلاف شرط

للتكامل، وأن التكامل مآل حضاري وتوحيدي للاختلاف، حتى لا يعم الخراب الدنيا فلا يعود الواحد منا أو الجماعة على طمأنينة لمآلها في الآخرة.

وإلا فإن الاستبداد هو في انتظار أي حراك إسلامي مسيس، إذا ما كانت الدولة الدينية هي الهزة الحصري له، والاستبداد الديني أقسى، وإذا كان الاستبداد الديني مسوغاً للاستبداد العلماني أو (الجهلاني) فإن الاستبداد العلماني الجهلاني إياه، من شاه إيران إلى صدام، ربما كان أقل فتكاً بالدين والحياة، هو مصادرة واجتثاث للدين وتحقق بها. وفي النهاية لسنا ملزمين بوضع الله خياراً إلهياً أو إنسانياً في مقابل الإنسان، إن في ذلك عدواناً معرفياً على الألوهية، بلحاظ الإطلاق الكامل في تعريفها ذاتاً وصفات... والانسنة، أي انسنة المفاهيم الإلهية تعنت عدم موضعتها، لأنها تصبح خلافية مفرقة بدل أن تكون مقامات وفاق جامعة للمختلف تحت سقفها ومعناها، كما أنه اعتداء على الإنسان بوضعه في موضوع مصدره ومقصده (الله) أي تحويل الغاية إلى وسيلة، وتحويل الوسيلة إلى غاية، بمعنى أن تأليه الإنسان هو إلغاء لإنسانيته.

إن التوحيد يقتضي اعتدالاً في الرؤية تتيح معرفة أسباب وشروط التأله والأنسنة، وإذا ما نقلنا هذه المعادلة إلى التاريخ، إلى السياسة والاجتماع، فإن دولة دينية جامعة لمكونات مختلفة على نصاب التوحد الحافظ للوحدة، ونصاب الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، هي التي من شأنها أن تحفظ لنا الدين والإنسان تحت ظل السماء المفصلة مفهوماً عن الأرض الموصولة مضموناً بهذه الأرض ومن عليها. بالدولة المدنية التي تأتي أن تحقق ذاتها في المس بمكونات الفرد والجماعة، والدين أولها، تحفظ للجامعات الدينية حقها في التعبير عن نفسها كمتحدات لا تنقض الدولة أو تصادها، وهنا يتاح لنا التوفيق بين الفرد والجماعة، ونعيد إنتاج ديمقراطيتنا بعيداً عن إملاءات الشمولية الدينية أو المادية... وبعيداً عن العقل الذي يريد إنتاج الرأسمالية على موجب الإمبراطورية، وحقها في التعامل الإذعاني لها، من قبل الآخرين، بعدما أنتجها سابقاً على موجب الإمبريالية والحرب الباردة.

### الديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل:

المواطنة بما هي تكييف وتكيف للأفراد الذين تتكون منهم المجتمعات والجماعات في الوطن الواحد وظل الدولة الجامعة، هي النصاب الضامن لنظام العلائق الإنساني الذي يدخل



في مقاصد الشريعة، بل ربما كان محورها أو عمودها الفقري، حسب أصولنا المؤسسة وحركنا التاريخي والحضاري المعياري، أي الذي تشكل المسألة الأخلاقية حجر الزاوية في عمارته "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، و: لا تكونن عليهم لبيعاً ضارياً تغتتم أكلمهم، فهم صنفان، فأما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق". وإذا ما كانت المحبة شرطاً للدين والعدل "وهل الدين إلا الحب؟" كما يقول الإمام الصادق، فإن العدل لا يمكن أن يكون إلا ثمرة للمحبة، والمحبة في الله تتسع لجميع عيال الله... وإلا فلن تكون ولن يكون عدل، والديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل كذلك.

كما هي آلية للارتقاء الفردي والجمعي إلى المواطنة، وفي إطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات المكونة، بلحاظ تمايزاتها الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازاً للهوية المحفوظة بالحرية. هل هذا استبعاد للبعد الإلهي من التشكيل السياسي؟ أن الاستخلاف لا يمكن أن يقوم على المطابقة بين المستخلف والمستخلف "بالكسر ثم الفتح" فكيف إذا ما كان المستخلف "بالكسر" خالقاً منزهاً، وكان المستخلف "بالفتح" مخلوقاً عجولاً جزوعاً هلوغاً؟ أي أنه مزود بصمامات أمان ضد الطغيان، إذا ما استقامت الأمور بينه وبين الله على التقوى والقيام بالأمانة... ولعد الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلف أن يكبح إلى المستخلف ليلاقيه على موجب الحرية.... وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعاً بالعدالة، أي الحرية وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد.

### الدولة تنتج الدين على منطقتها لا منطقه:

هل نريد ثقافة أو ديناً تنتجه الدولة، أو تعيد إنتاجه على موجبات مزاجها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟ والدولة الدينية تنتج الدين قطعاً، ولكن على أساس أنها دولة وليس على أساس أنها دين، ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وإن كانت العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبياً، أي ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع إلى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وأيديولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة تعود الدولة لتنتجه على منطقتها لا منطقه، لأنهما اثنان. ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهم الواحدية التي تؤدي عملياً إلى إلغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

إن الثقافة والدين "بمعناه المعرفي المتجدد والحياتي لا بمعناه التأسيسي" من إنتاج المجتمع، والدولة الديمقراطية، بما هي ضامن للحريات تحت سقف القانون، يمكنها أن تحمي عملية إنتاج الدين والثقافة، من أي عدوان عليهما، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمانة عدم العدوان أو التشويه، لأنهما يأتيان من وجهة الجماعات العصبية العصابية التي تريد إنتاج الدين على مقاسها (المتبدل) لتعطل الحرية في داخلها وحولها، أي أن الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابهم لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها وحيويتها بالديمقراطية. في مقابل أي كم من الحريات لا ناظم له، فيتحول إلى فوضى تمهد لتأسيس استبداد مركزي أو استبدادات طرفية يلغي بعضها بعضاً الدوري، أي المادي، وغير المباشر، المعنوي أي التهميش أو التكفير.

## إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي

د. حميد رضا آيت الله \*

عندما\*\* يرغب هؤلاء الذين تربت عقولهم على الفكر الغربي في دراسة العالم الإسلامي، فحتماً ما يتحولون لمفاهيم الدين والعلمانية. لكن الكلمات لا تحمل دوماً نفس المعنى في السياقات المختلفة، وهو ما يصدق جداً من منظور الحضارات المختلفة؛ ومن ثم، يلزم تحديد تعريف الدين والعلمانية من منظور علاقتهما بالإسلام، وذلك قبل الشروع في مناقشة مدلولاتهما في التاريخ الإسلامي.

بالنسبة لأي شخص على دراية بالإسلام، يتضح بجلاء شديد أن معنى هذين المصطلحين في اللغات المرتبطة بالحضارة الإسلامية ليس هو نفس المعنى الذي يحملانه في اللغات الأوروبية المختلفة. فلا يوجد في الإسلام تفرقة بين الديني والعلماني، أو المقدس والدنس، كما هو الحال في المسيحية. وما يسمى "معضلة الدين والدولة" لها تاريخ طويل في الثقافة الغربية لا يمكن فهمه إلا في سياق هذه الثقافة. وأنا من الرأي أنه كي يتسنى لنا

---

\* رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإمام الطبطبائي - إيران ترجمة: رامة درويش

\*\* قام بترجمة المقالة للعربية أ. رامة دارويش

فهم الأمر، علينا دراسة خلفيتين وأساسين مهمين في هذا الشأن: هما المسيحية والحدائثة (ليس التحديث)؛ والذين أوجدوا حلاً علمانياً للمشكلة.

يتمثل جوهر المسيحية في أن أفضل طريقة لحماية الدين والدولة في نفس الوقت هو الفصل بينهما، وهو ما ينال قبولاً عاماً في الثقافة الغربية، بيد أن هذا ليس هو الحال بالنسبة للإسلام.

أولاً وقبل كل شيء، علينا أن ندرس الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والمسيحية من هذا المنظور؛ وذلك بغية الوصول لفهم أعمق للمشكلة في الدول الإسلامية. إن السلوكيات الاجتماعية في الإسلام، وكذا الدور الهام لكل الأبعاد الاجتماعية والسياسية في حياة البشر التي تنادي بها العقائد الإسلامية تختلف اختلافاً كبيراً عن المسيحية التي هي بالأحرى دين فردي وأخلاقي.

أنا بحكم كوني أستاذاً جامعياً أدرس الفلسفة والدين، أشير هنا إلى بعض الاختلافات بين العقائد الجوهرية في هذه الأديان التي تتطلب من كل فرد الالتزام ببعض التعاليم:

فالإسلام، مثله مثل اليهودية، فيه الفقه الديني، الأمر الذي لا يتوفر في المسيحية التي تركز على الأخلاقيات. وبسبب هذا التوصيف، تغلغت الشريعة الدينية في كل جوانب حياة المؤمن المسلم. علاوة على ذلك، كون الإسلام يحتوي على الكثير من القوانين الدينية الاجتماعية، يجعله هذا أكثر مساساً بالأنشطة الاجتماعية في المجتمع. الإسلام لا يُعنى فقط بعلاقة الإنسان بربه على أنها السبيل الوحيد

لتغيير روحانيته. ونظراً لهذا الاختلاف، دور الخبرة الدينية في المسيحية أهم منه في الإسلام. إن الكثير من العقائد تركز على أن علاقة الإنسان بربه لن تكتمل مالم يؤدي المؤمن ما عليه من واجبات والتزامات تجاه المجتمع، والتي تشمل كل جوانب الحياة مثل الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والتنمية الاجتماعية. ومن ثم، إذا ما أراد المسلم أن يكون مؤمناً حقاً، عليه ألا يتجاهل تلك الواجبات الاجتماعية التي عليه تأديتها.

مثلاً لا يمكننا الحديث عن الاقتصاد المسيحي أو البنك المسيحي، في حين أنه من الطبيعي جداً أن نتحدث عن الاقتصاد الإسلامي أو البنك الإسلامي، الأمر الذي يعني وجوب دراسة بعض الأبعاد الإنسانية الحياتية في المجتمعات الإسلامية، في حين قد لا يتعين النظر فيها في المسيحية.

وحيث إن القانون الاجتماعي من المواصفات الأساسية في الإسلام، يجب أن تدرس أنشطة الدولة وإطار عملها من منظور الشريعة الإسلامية. والإسلام أيضاً فيه إطار اقتصادي ومنهج قيمي قد لا يتقبل كل الأطر الاقتصادية القائمة على استقلالية الإنسان بمنأى عن النظام الذي وضعه الله. هذا ويتضمن الإسلام أيضاً بعض التعاليم الأساسية المتعلقة بالسياسة والتي تقوم على أسسها الخاصة. وبقينا، يرفض الدين بعض الأفكار السياسية مثل العنصرية، والإمبريالية، والإكراه على قبول حكومة سياسية... إلخ، ويقبل بعض الأفكار الأخرى.

ويعزى أحد الاختلافات الأخرى الهامة بين الإسلام والأديان الأخرى إلى التفات الإسلام للمسائل الدنيوية الخاصة بالإنسان، إلى جانب التخطيط للحياة المستقبلية؛ وحياتنا مليئة بالكثير من الأنشطة التي نعتقد أنها غير دينية، إلا أنه في الإسلام، كل نشاط يقوم به الإنسان يعتبر نشاطاً دينياً. فعلى سبيل المثال، ينظر الإسلام إلى العلاقة الجنسية بين الزوجين على أنها عبادة مثل العبادات الأخرى. ورغم أن هذه العلاقة يجب أن تقام وفقاً لنظام إلهي يجعلها في بعض الحالات علاقة محرمة، وفي البعض الآخر مسموح بها؛ فالإلى جانب المكروهية في بعض الحالات، لا يفكر الإسلام في العلاقة الجنسية على أنها بعيدة عن الواجب الروحاني للإنسان. مفاد هذا أن معنى العبادة يختلف في الإسلام والأنشطة التي يزاولها المرء في الشؤون الدنيوية هي في حد ذاتها أنشطة روحانية. لعلنا لا نفصل هنا بين سعي الإنسان في دنياه عن الترتيب للحياة بعد الموت. وهذه الفكرة هي التي تجعل العلمانية بعيدة عن المجتمع الإسلامي أكثر من غيرها.

وبناءً على الاختلاف الهام المذكور آنفاً بين الإسلام والمسيحية، يمكن تقبل فصل الدين والسياسة بشكل طبيعي أكثر في مجتمع إسلامي غالبية من المسلمين المؤمنين بحق، لن يكون هذا المجتمع مجتمعاً مستقراً لأن هذا ليس طبيعياً فيه، كما سيتغير هذا المجتمع بعد بعض العقود أو بعد جيل أو أكثر. وخير أمثلة على ذلك هو تجربتنا تركيا في عهد أتاتورك، وإيران في عهد ريزا شاه.

أما التحول إلى العلمانية في الغرب، فله خلفية أخرى؛ ألا وهي الحداثة. ونظراً لأنني عضو أكاديمي في قسم الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، فأنا أبحث الموضوع من منظور فلسفي.

إن الحداثة التي تعد حقيقة تاريخية ممتدة منذ ثلاثة أو أربعة عقود في سياق غربي تختلف عن التحديث. فالحداثة الغربية تقوم على النزعة الإنسانية والذاتية، والإزدواجية، مع نزعة علمية خفية في الفترة الحديثة. والإنسانية التي لا تعبر بالضرورة عن سلوك جمالي جعلت استقلال الإنسان من كل النظم الإلهية في صميم خطابها. فعادة ما كانت تتحدث هذه المدرسة عن الله، ولكن كمعنى وعي لمفهوم الإنسان الذاتي. وفي الفترة الحديثة، بدأ يكون هناك نوع مختلف من الإيمان بالله، لكنه كان هذا إيماناً يقوم على الإنسان نفسه ويستقي معناه من وجهة نظر ذاتية إنسانياً، وليس كحقيقة خارجية مستقلة عن البشر. أما العلمانية فتتطوي على أفكار ونظم ذات أصل إنساني بحت، غير مستقاة من أي مصدر مُستلهم.

أصبحت العلمانية في وجود الإنسان الاجتماعي والتاريخي تكتسب واقعية في عظم الدين نفسه، أو في عالمنا الحالي الذي أصبح فيه الله بالنسبة لأغلب أبناء العصر الحديث يبدو غائباً عن أي مكان. وفي هذا العالم أيضاً خسف الله وراء ظلال النسيان، حتى أنها وصلت إلى أن تشغل قلب الأحداث بالكامل وأصبحت تطلب بكل الحقوق لنفسها.

تطلبت الفلسفة المعاصر هذا النوع من الفكر نتيجة بعض الظروف الزمانية والمكانية التي تحكم التاريخ العربي والسياقات التي دارت فيها مغامراته على مدار ثلاثة قرون هي عمر هذا التاريخ. إذا كنا نرغب في عمل مسح للعلمانية في السياق الغربي، علينا أن نأخذ في اعتبارنا مقاربتها الإنسانية بما تركز عليه من أسس فلسفية.

ويمكن توضيح أن هذا النوع من المقاربات الإنسانية كان نتاج الثقافة الغربية في عملياتها التاريخية التي تختلف عن الثقافات الأخرى بما لها من خصوصياتها ومواصفاتها الخاصة. إلا أنه كما ذكرنا بإيجاز، يصعب أن نتحدث عن هذا النوع من الحداثة في الدول الإسلامية، في حين أننا قد نتحدث عن التحديث في ثقافة هذه الدول وما فيها من أسس بنيت عليها، كما يصعب أن نتسع رقعة النزعة الإنسانية الغربية التي استلزمت العلمانية في المجال الإسلامي. وعليه، يجب إعادة النظر في معضلة الدين والدولة في سياق إسلامي. ويجب أن نعثر على المشكلة الأساسية في الفكر الإسلامي، وسبل حل هذه المشكلة.

## ضرورة طرح نماذج غير علمانية للعلاقة بين الدين والدولة

يسود بعض التشكك في النموذج العلماني الغربي للدولة في مجتمع إسلامي، وذلك من منظورين. أولهما أن هناك شكوكاً خطيرة حول مدى نجاح الدول الإنسانية العلمانية الغربية تاريخياً ونظرياً. وثانيهما أن هناك بعض الشكوك حول مدى تماشي نماذج الدول هذه مع الثقافة الإسلامية.

والرأي الأول موجه لنقد المجتمعات العلمانية الحديثة، والثاني نجد فيه الأبعاد الهامة في التعاليم الإسلامية والتي تطرح نماذج أخرى لا تقوم على الفصل بين الدين والدولة. نقد الحداثة وما تستند إليه من أسس إنسانية ما يترتب عليها من عواقب علمانية. توجد بعض أوجه النقد الموجهة للحداثة الغربية تجعل نماذجها العلمانية موضع تساؤل :

١- حاولت الحداثة الغربية القائمة على حركة التنوير أن تبرز كل قدرتها في كل مناحي الحياة الإنسانية على مدار ثلاثة قرون. إلا أن مفكري ما بعد الحداثة الذين قاموا بتحليل أسس الحداثة يتشككون في مدى نجاح هذه المحاولات. وكانت هناك بعض الفرضيات على جانبها التوحيدي والجمالي. كما شهدت كل الإنجازات العظيمة للحداثة في السياسة والثقافة والفن... وما إلى ذلك أوجه قصور لا يستهان بها. على سبيل المثال، في الأساس وجه بعض هؤلاء المفكرين نقداً للمقاربة السياسية للحداثة الغربية مثل الديمقراطية والتحررية.

كل الحقائق المرتكزة على الغرب هاجمها الغربيون أنفسهم، فجددهم ركزوا على تعدد الحقيقة، الأمر المتجلي فعلياً في ثقافات مختلفة؛ ومن ثم رفضوا توسيع رقعة نماذج السياسات الغربية. ورغم أنهم يسعون لتحقيق نوع من النسبية لا يمكن أن يقبل دولة دينية، نجدهم يصرون على أن نماذج الفكر الغربية أيضاً موضع تساؤل. أريد أن أبين أن حداثة الغرب كأفضل نموذج للسياسة هي محل تساؤل؛ مما لا يجعل التعويل عليها يأتي بأفضل نموذج سياسة لنا بحيث نقدم مجتمعاً إسلامياً يقوم على هذه القيم الغربية.

٢- حاول الفكر الإنساني العلماني الذي يدافع عن الدين والسياسة طرح بعض البدائل للدولة الدينية، مثل الاشتراكية، والديمقراطية، والديمقراطية الليبرالية... إلخ. إلا أن هذه النوعيات من النظم السياسية واجهت الكثير من المشاكل التي أبرزها الفلاسفة السياسيون.

الماركسية مثلاً كانت أيضاً نوعاً من نماذج الحداثة التي استطاعت أن تجذب عدداً كبيراً من الأشخاص في العالم على مدار فترة طويلة من الزمن خلال القرن العشرين، وذلك باعتبارها أفضل شكل للدولة. إلا أن انهيارها من الخطاب السياسي أوضح قصور هذه الحلول العلمانية. يقوم الباحثون المعاصرون بفحص الديمقراطية الليبرالية، وخلصوا إلى أن العواقب التي قد تترتب مستقبلاً على هذه الديمقراطيات الليبرالية أكثر إشكالية من الماركسية؛ فخلال السنوات الأخيرة، جعلت العسكرية الأمريكية من الديمقراطية الليبرالية عدواً للجنس البشري. كما أن وجود إسرائيل والجرائم البشعة التي ترتكبها حكومتها، فضلاً عن حصول العسكرية الإمبريالية والنووية على دعم الديمقراطية الليبرالية من الدول الغربية.

٣- في الواقع، تسببت المنجزات الإنسانية في الفكر السياسي الغربي الحديث في حدوث أكبر الكوارث في التاريخ الإنساني. وأعني هنا الحربين العالميتين الأولى والثانية. وعلى الرغم من رفض أرباب الحداثة الغربية لهذه النوعيات من النظم السياسية مثل الفاشية، والعنصرية، والنازية، لا يستطيع هؤلاء تجاهل الأساس الإنساني العلماني في هذه النظم. قد يتسبب الحل العلماني للدولة في وقوع مأس قد تكون نتيجة لعلمانيتها. ومن غير المنطقي أن نعول دون وعي على هذه السبل العلاجية.

٤- في حين كان القرن العشرون هو قرن التطور في العلم والتكنولوجيا؛ بما يمكن البشرية من استخدام قدرتهما في خدمة الإنسان، يعتبر القرن الحادي والعشرون قرناً شهد الكثير من التشكك والارتياب في هذا النوع من الأنشطة الإنسانية بسبب كل الكوارث التي جلبتها على البشرية بما تتطوي عليه من تطور تكنولوجي. ومن ثم، أُطلق على القرن الحادي والعشرين اسم "قرن البيئة". وهذا المنهج الجديد يضع الأخلاقيات البيولوجية في قلب الدوائر العلمية والتكنولوجية. ونظراً لعدم كفاية الأخلاقيات البيولوجية العلمانية، تنامي الاحتياج للأديان بدرجة كبيرة لإزالة التلوث البيئي الناتج عن تيه البشر. ولقد قام د.ناصر بتحليل الموضوع ودور الدين في مساعدة الإنسانية لإيجاد أفضل الحلول. وذلك في كتابه "الدين ونظام الطبيعة". ولقد شدد في كتابه أنه يمكن العثور على هذه القدرة في هذا الخصوص في الأديان الإبراهيمية، ولاسيما في الإسلام. إن مشكلة التلوث ومخاطره الناتجة عن التكنولوجيا والعلوم العلمانية القائمة على استقلالية الإنسان في التدخل في الطبيعة، وكذا حتمية الخروج بحل لهذه المشاكل، كانت في مركز الدوائر التكنولوجية والعلمية. ومن ثم، أوضحت ضرورة الخروج بحل لضعف الحلول الإنسانية التي أتت بهذه المشاكل الكبرى.



وأوضحت أيضاً مدى الاحتياج لعلوم مقدسة، ربما حان الوقت للأديان لأن تقدم نفسها كمنقذ للبشرية.

## ضرورة وجود التعاليم الدينية والإسلامية في أغلب جوانب الحياة الإنسانية

١- أدى تنامي التوجهات نحو الأديان، ولاسيما خلال العقود الأخيرة، إلى جعل الخطاب الديني في بؤرة حياة الإنسان، في حين أن الأديان في منتصف القرن العشرين كانت على الهامش. وهذا لا يقتصر على النشاط الديني الذي يزاوله الفرد، بل ينحو إلى أن يخترق كل مناحي حياة الإنسان؛ مما يتطلب استحضار الدين سياسياً واجتماعياً.

٢- هناك الكثير من العقائد الإسلامية التي تعتبر اجتماعية ذات نوع من التوجهات السياسية. إذا ما رغب المرء في أن يكون مسلماً بحق، لا يمكنه تجاهل الواجبات الاجتماعية والسياسية. فاختزال الإسلام للروحانيات، وهو ما يتوافق بدرجة أكبر مع المسيحية والبوذية، يعني تجاهل الجزء الأعظم من التعاليم الإسلامية الواردة في القرآن والآحاديث. إن مفهوم السامية الذي يتشارك فيه الإسلام واليهودية، يرى أن القانون هو تجسيد للإرادة الإلهية، باعتبارها واقعاً سامياً سرمدياً وراسخاً، ونموذجاً يستخدم للحكم على مثالب ومناقب المجتمع الإنساني وسلوك الأفراد، باعتباره دليلاً يحصل الإنسان من خلاله على الخلاص، وبرفضه، يحصد الدمار والسعير.

٣- التحدي الآخر الذي يواجه المسلمين فيما يتعلق بالمنهج الإنساني في الغرب هو ذلك التحدي المتمثل في أفضل طريقة للحياة. ففي حين تعتمد أفضل طريقة في الحياة على رفاة الإنسان وحرية، لا يتوافق هذا المفهوم مع النظام القيمي في الإسلام. فأهمية النمو الروحاني للإنسان، وتعريفه على أنه ذلك الإنسان الذي يجب أن يفكر في نفسه على أنه حيوان روحي، الأمر الذي يتحقق في عبادته لله، هذا يجعل منظور العالم في الإسلام مختلف إلى حد كبير عنه في الشأن الغربي. إن تركيز التعاليم الإسلامية على الجوهر السماوي للإنسان، وواجب الأنبياء في ترقية هذا الجوهر لتركية النفس، وكذا تشديده على الشؤون الدنيوية أورد نظاماً قيمياً مختلفاً عن النظام الغربي الذي يعتمد على أن تعريف أفضل طرق الحياة يقتصر على أفضل شكل للحياة المتبدية في هذه المظاهر المادية للرفاهة والحرية. مثلاً الشذوذ الجنسي في منظومة قيم الإسلام يماثل الإرهاب في المنظومة الغربية.

وبالتالي فإن الحكم على فعل واحد وفقاً لنظامي قيم يختلف اختلافاً كبيراً نظراً لاختلاف تعريف البشرية لهذا الفعل.

وقلما نجد أن التقرير بشأن نجاح نظام سياسي ما ومدى إثماره يعتمد على نظام من القيم، وتعريف الإنسان، ومثله العليا التي سنحكم بشأنها. وعليه، قد لا نصدر حكماً مطلقاً على التنمية بأنها هي نمط الحياة الغربي، فربما تكون بعض مظاهر هذه التنمية تراجعاً أكثر منها تحسناً.

إنها سيادة وسائل الإعلام الغربية التي تحكمها نظم إنسانية علمانية غربية هي التي تسعى لفرض نظامها القيمي الموضوع ليعود بالنفع على الشركات الغربية. هذا إلى جانب وجود بعض الأسباب الأخرى التي تدعو لوجود الأديان في الدولة.

### ضرورة وجود نماذج للعلاقة بين الدين والدولة

تأسيساً على المفاهيم التالية، لا بد أن نفكر في بعض النماذج التي توضح العلاقة بين الدين، وخصوصاً الإسلام، والدولة:

١- أهمية التعاليم الدينية والسياسية في الإسلام، والتي من دونها لا يكتمل إيمان المسلم.

٢- عدم كفاية الموقف العلماني الغربي بالنسبة للدولة على المستوى العملي، وفي النظام القيمي، وفي الأسس النظرية، وما يترتب عنه من عواقب مدمرة. ولا بد من التشديد على دور الشريعة وما يتبعها من مؤسسات كمظلة حمائية للمجتمع من الطغيان السياسي والبطش العسكري التعسفي، حيث تقتصر نظرة غالبية الدراسات الحديثة لهذه المسألة على المؤسسات السياسية الخارجية، دون النظر بعين الاعتبار للعلاقات بين الأشخاص، والنسيج الأسري، والحروب الفردية، التي تحتويها الشريعة الإسلامية بكل شمول بين ثناياها.

٣- عدم اتساق المعاملة الغربية المتمثلة في طرح أسلوب للفصل بين الدين والدولة للدول الإسلامية يقوم في الأساس على المسيحية، ويطرحونه وفقاً لثقافتهم الخاصة. وتجدر بنا هنا إضافة أن اتباع الأفكار الغربية اتباعاً أعمى في الأمور المتعلقة بالقانون، وكذا في العديد من الجوانب الأخرى، لن يفضي إلى حل أي من المشاكل الجوهرية في المجتمع

الإسلامي. إنه نوع من (التقليد) أو الاتباع الأعمى الذي يعد أخطر من نوع (التقليد) المؤلف الذي طالما أدانه الحكماء المسلمون علانية على مدار عصور من الزمان.

## مواصفات النموذج الناجح

في النهاية، انا أبحث في تجديد المنهج الإسلامي استناداً إلى الشرح السابق، والذي يفتح الإسلام لنوع خاص من التطور والتنمية أكثر فعالية وشمولية. ومن هذا المنظور، لا بد أن توجد بعض النماذج المستقلة للعلاقة بين الإسلام والدولة. ولا بد أن تتوفر في هذا النموذج بعض السمات:

١- أن يشكل ضرورة للمجتمعات الإسلامية التي تتمتع بنظم سياسية خاصة بها.

٢- لا بد أن تتوافق أسس هذا النظام مع القرآن والحديث بشكل عام. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، الدين في الإسلام يعني أولاً وقبل كل شيء المشيئة الإلهية وكشف الحقيقة، كل الحقيقة، سواء العامة الخاصة بالمجتمع ككل، أو تلك الخاصة بفئة بعينها، كما أوضحها القرآن الكريم وكما فسرها النبي في أحاديثه وأقواله وسننه. وفي حالة الشيعة، يؤخذ بأقوال الأئمة إلى جانب أقوال الرسول. هذا ويعني الدين أيضاً الأخذ بكلام التعاليم والأعراف السماوية الأصل التي نادى باتباعها أنبياء آخرون جاءوا برسالاتهم قبل الإسلام. ويتضمن الإسلام كل هذه التعاليم والأعراف بما فيه من عالمية وقوة كبيرة في الجمع والتأليف بين مختلف الأجزاء في وحدة عضوية متينة.

٣- لا بد أن يعترف هذا النظام الإسلامي بالاحتياجات الدنيوية للمسلمين، كما يعترف باحتياجاتهم الروحانية واحتياجاتهم لتجاوز التفكير الاعتيادي ليخبروا الحياة عن طريق الحدس والبدية.

٤- يتكون النظام السياسي من شقين: يحتوي الشق الأول على بعض القواعد الأساسية في العقيدة الإسلامية. أما الشق الثاني، فيضم الأنشطة العقلية التي يزاولها الإنسان للخلوص إلى نظام سياسي يتسق وهذه المبادئ الإسلامية. وبالطبع تختلف هذه العقلانية عن ذلك النوع من العقلانية الإنسانية المسماة "بالعقلانية الأدائية/ الذرائعية". وفيما يخص العلاقة المتوترة بين التقليد والحديث، نجد أن أحد أفسى المشاكل التي يواجهها المسلم المعاصر هي

العلاقة بين الشريعة من ناحية، ولاسيما تلك الخاصة بمجال القانون الذي ينظم حياة الأفراد، والنظريات الحديثة والممارسات القانونية من ناحية أخرى.

٥- تتوافر العديد من الخبرات الإنسانية التي يمكن أن تزود الباحثين الإسلاميين ببعض الحلول التي تسهم في تقديم نظام سياسي يلقي القبول والأفضلية. لكن عليهم أن يتجنبوا القيم الجوهرية الكامنة في أشكال المعالجة التي سيطرحونها والتي لا تتماشى مع قيمهم هم، وعليهم محاولة وضع النظام الخاص بهم بناءً على ما يؤمنون به من تعاليم وما يسرون عليه من قيم.

٦- لذلك ربما يستقوا من إنجازات المقاربات السياسية الغربية الخبرة المثمرة التي تمكنهم من تشكيل نظامهم الخاص.

٧- قد لا ينتج أفضل النظم عن التعاليم العامة في القرآن والحديث دونما سواهما. إذ يجب بذل محاولات جادة وطويلة لفهم واقع الظروف المكانية الزمانية، وفهم احتياجات إنسان العصر، ومحاولة تلمس العقلانية ومحاولة إيجاد نظام سياسي أفضل يتسق والتعاليم الأساسية في القرآن، كما يطلق عليه في الثقافة الإسلامية (الاجتهاد). بيد أننا نظراً لعدم كوننا فقهاء بالمعنى التقليدي، أو مناصرين بالمعنى الحديث، بل نحن طلبة ندرس الإسلام والحضارة الإسلامية من جوانبها الفكرية والروحانية. نشعر أنه من واجبنا أن نقتصر على تحليل المبادئ العامة وتوضيحها، تلك المبادئ التي تشكل أساس القضية التي يتناولها موضوع هذا المقال.

٨- لا بد أن تستمر هذه المحاولات، وتستمر أيضاً عمليات تطوير النظام وتحسينه.

٩- كان هناك عدد من الباحثين المبتكرين الذين حاولوا تقديم نظام سياسي إسلامي لم يكمل بالنجاح. إن النظام الإسلامي بحق تحده بعض القيود التي لا يمكن مواءمتها مع كل أنواع الابتكارات.

١٠- ومن ثم، يمكن أن ينجح تجديد الخطاب الديني متى تحقق، نيل درجة من القبول فيما بين المفكرين المسلمين، بوصفه خطاباً إسلامياً، ليس أجنبياً مستتراً في عباءة الإسلام. وبالتالي نجد بعض المحدثين مثل الزهاوي، وظاهر الحداد، وغيرهم الكثيرين الذين يناشدون من أجل تحقيق المساواة بين الرجال والنساء في السياق الأوروبي في ظل قانون علماني. وهناك بعض المدافعين عن الرأي المضاد، مثل سيد أمير العلي، الذي يشعر

بالخزي من مفهوم الإسلام لوضعية المرأة لأنه لا يتوافق مع المنظور الأوروبي الحديث. رأينا أثناء القرن المنصرم بعض الابتكار والتجديد بين المفكرين المسلمين الذين قبلوا سيادة الفكر الغربي وحاولوا تقديم تفسير للفكر الإسلامي في إطار هذا الفكر الغربي السائد.

لعلنا نذكر التفسير العلمي للإسلام منذ حوالي خمسة عقود، والتفسير الماركسي قبل ثلاثة عقود، ولم يعد لأي منهما أثر في المجالات الإسلامية. قد يقال بشكل عام أنه في العالم الإسلامي قاطبة، انتشرت العديد من الأفكار المتعلقة بالحكومة والإدارة ليست من أصول غير إسلامية فحسب، بل، علاوة على ذلك، تعد نتاج الثورات العديدة التي شهدتها أوروبا على مدار القرنين الفائتين، واستخدمت جميعها تكريس الطابع العلماني بدرجة أكبر في المجتمع. ومن بين هذه الأيديولوجيات، على سبيل الذكر لا الحصر، تأتي القومية غربية الطابع التي أصبحت مصدر قوة كبيرة في إضفاء الصبغة العلمانية على المجتمع الإسلامي في معظم مناطق العالم الإسلامي.

١١ - يتمتع نظام الدولة الديمقراطي والليبرالي ببعض المزايا التي تأتي بخبرات جيدة للنماذج المثمرة من النظام السياسي. ويمكن أن يجني المفكر المسلم فوائد جمة من هذا النظام، إلا أن الديمقراطية الليبرالية الغربية القائمة على منظور إنساني علماني غربي ستواجه الكثير من المشاكل كي تتوافق مع النماذج الإسلامية للدولة.

١٢ - في مجال الحكومة، لم توجد وحدة في العمل. فكل بلد مسلم يتمتع بشكل سياسي خاص به.

١٣ - على المفكرين المسلمين الراغبين في فرض نظامهم السياسي المستقل عن النظم السائدة الوقوف دوماً في جانب المعارضة لمحاولات فرض الإمبريالية المعاصرة نظام قيمي آخر جلبته وسائل الإعلام. هذا هو السبيل الوحيد للحرية.

١٤ - لا بد من أن يدعم المنطق أفضل أشكال تجديد الخطاب الديني. ولا بد أن يمكن الدفاع عنه بالعقل والمنطق. وتطرح بعض هذه الخطابات أيديولوجياً على أنها النموذج الذاتي للتوجه السياسي. ويعتبر الحوار المستمر بين من يتحملون المسؤولية عن فكرهم، هو أفضل سبيل تطور هذه النماذج. فكل نقاش للشريعة الإسلامية يتضمن مناقشة المعتقدات الدينية الرئيسية وسلوكيات المسلم.

١٥- هناك الكثير من أوجه الشبه بين النظام السياسي الإسلامي وغيره من النظم الأخرى؛ مما قد يشكل قاعدة جيدة لنوع من التفاعل الدولي. ولتجاوز أوجه الخلاف، يجب إقامة حوار متكافئ بغية الوصول إلى حل عملي لبعض أشكال التفاعل، منها مثلاً أشكال الاختلافات بين كل المجتمعات.

١٦- إن إقامة حوار بين الباحثين لمن تتوفر لديهم المعرفة الكافية بالتعاليم الإسلامية، واحتياجات المسلمين العصرية هي أفضل طريقة لإيجاد النظام السياسي الأفضل في المجتمع الإسلامي. ويؤدي اللجوء إلى القوة الجبرية لوضع نظام سياسي إلى إبطال هذا النظام.

## العلمانية والدين والدولة في تركيا: هل هي نموذج قابل للاقتداء في العالم العربي؟

د. محمد نور الدين \*

جاءت مفردة "علمانية" من LAIKOS اليونانية والتي تعني الناس الذين ليسوا رجال دين. ولها أيضاً معنى الناس الذين ليسوا أعضاء في طبقة الرهبان. وقد حاول بعض المفكرين العثمانيين إيجاد معنى رديف لها في العثمانية فأعطاهم ضيا غوك ألب معنى "اللايني" وأحمد باشا "الاروحاني"

وبعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ بدأت تتخذ هذه الكلمة معنى تحرير السياسة من تأثير الدين، وسيادة الشعب على نفسه التي قال بها مصطفى كمال، وبالتالي هي النقيض للخلافة التي هي رمز السيادة الإلهية. وعلى هذا كان قرار البرلمان التركي المشهور في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤ في إلغاء الخلافة، وإلغاء وزارات الأوقاف والشؤون الدينية وتحويلها إلى مديريات عامة، وإلغاء كل أنواع المدارس وإقرار قانون توحيد التدريس. وفي ١٧ شباط/ فبراير ١٩٢٦ أقر البرلمان القانون المدني الذي هو خطوة مفصلية في استبدال القوانين الإلهية بالقوانين الوضعية.

---

\* أستاذ التاريخ واللغة التركية بالجامعة اللبنانية، مدير مركز الدراسات الاستراتيجية- بيروت.

نص دستور ١٩٢١ في مادته الثانية على أن "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي" واستمر ذلك في دستور ١٩٢٤ في المادة الثانية كذلك: "دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي، اللغة الرسمية هي التركية ومقرها (عاصمتها) هي مدينة أنقرة". ولاحظ الجميع أن إلغاء الخلافة ومن ثم إقرار القانون المدني كان يتعارض مع كون دين الدولة هو الإسلام. لذلك أقر البرلمان وبإجماع الـ ٢٦٩ نائباً في ١٠ نيسان، ١٩٢٨ تعديل عدة مواد في الدستور بموجب القانون ١٢٢٢ وفقاً لما يلي:

١- تعديل المادة الثانية التي تقول بالإسلام ديناً للدولة وأصبحت كما يلي: "اللغة الرسمية للدولة التركية هي التركية ومقرّ الدولة مدينة أنقرة" أي حذفت عبارة "الإسلام دين الدولة".

٢- تعديل المادة ١٦ التي تتضمن نص القسم الذي يؤديه النواب بحذف كلمة "والله" من القسم واستبدالها بكلمة "بشرقي".

٣- تعديل المادة ٣٨ بحذف كلمة "والله" من نصّ القسم الذي يؤديه رئيس الجمهورية، واستبدالها بكلمة "بشرقي".

٤- تعديل المادة ٢٦ بحذف عبارة "تطبيق الشؤون الدينية" (تنفيذ الأحكام الشرعية) من مهام البرلمان.

وفي هذه الفترة، السنوات الأولى لما بعد إعلان الجمهورية، توالى الإصلاحات التي تهدف إلى الانتقال من سلطة أساسها الدين إلى جمهورية أساسها سيادة الشعب. فكان قانون توحيد التدريس أبرز هذه المظاهر، حيث ألغيت كل المدارس الدينية، الإسلامية والمسيحية. وعندما كان عدد الطلاب مثلاً في المدارس الدينية الإسلامية عام ١٩٢٣ - ١٩٢٤ حوالي ٢٢٥٨ طالباً أصبح عددهم عام ١٩٣١ - ١٩٣٢ صفراً.

ومن مظاهر هذا الانتقال، أو ما ظنّ كذلك، هو تغيير الحرف في ١ تشرين الثاني / نوفمبر، ١٩٢٨ وتغيير الأعداد في آيار / مايو من نفس العام. وفي ٢١ حزيران / يونيو ١٩٣٤ ألغيت كل الألقاب التي كانت سائدة في العهد العثماني، ومُنح مصطفى كمال لقب "أتاتورك" أي "أبو الأتراك".

وفي نهاية العام نفسه (١١ كانون الأول / ديسمبر) مُنحت المرأة حق الترشح والانتخاب واستطاعت ١٨ امرأة في انتخابات شباط / فبراير ١٩٣٥ أن تدخل البرلمان.



غير أن التحول التاريخي كان في ٣ شباط / فبراير ١٩٣٧ عندما أقرّ البرلمان القانون رقم ١٥/٣ وفيه اعتماد العلمانية في الدستور بحيث تصبح المادة الثانية منه كما يلي:

"دولة تركيا: جمهورية، قومية، شعبية، دوتية، علمانية وثورية. لغتها الرسمية التركية، عاصمتها مدينة أنقرة". وبقيت المادة الثالثة على حالها: "السيادة بلا قيد وشرط للأمة".

واستمرت الدساتير التركية اللاحقة (١٩٦١ و ١٩٨٢) تؤكد على علمانية الدولة في المادة الثانية منها.

هذا في المسار الحقوقي لتطور العلمانية في تركيا منذ العام ١٩٢٣. لكن المشكلة في تركيا لم تكن يوماً في ما إذا كان خيار العلمنة صائباً أو خاطئاً، وما إذا كان يلائم المجتمع التركي أم لا. إن المشكلة الأساس في تركيا هي في المضمون الذي أعطاه الكماليون لمفهوم العلمانية وارتباط تطبيقه من جانب النخبة الحاكمة بمجموعة من المصالح السياسية والاقتصادية، وتحويل الدين إلى أداة ليس لخدمة الإسلاميين والوصول إلى السلطة، بل إلى أداة لخدمة أهداف العلمانيين أنفسهم بحيث أن المطالبة بتطبيق حقيقي للعلمانية جاءت ولا تزال من جانب الإسلاميين لا العلمانيين.

\* \* \*

أرادت "الكمالية" (مجموعة النظم والأفكار المنسوبة إلى مصطفى كمال أتاتورك) أن تنتقل بتركيا من إمبراطورية دينية متعددة القوميات استمرت ٦٠٠ عام وتوحد خلالها عند الأوروبي مصطلح التركي بالمسلم والمسلم بالتركي، إلى دولة - أمة، ودولة علمانية. ولما يفصل بين المرحلتين سنوات قليلة جداً. لذا كان من الطبيعي أن ينتقل مصطفى كمال من كونه بطلاً إسلامياً عام ١٩٢٢ اعتمد على الشعور الديني لمقاومة الاحتلالات اليونانية والفرنسية والإنكليزية، إلى كونه عدواً للإسلام بعد سنتين أو ثلاث سنوات فقط.

"لم تمرّ تركيا بعصر تنوير، كما فعلت أوروبا، لتكون عندنا علمانية حقيقية" يقول الكاتب المعروف الراحل عزيز نيسين. لذا كان سهلاً على مجتمع مشبع بالقيم الإسلامية أن ينفر من علمانية النظام الجديد ويراه غريبة عنه، بل معادية للدين.

إن التطورات الاجتماعية والتحويلات السياسية في تركيا الجمهورية تجعلنا نلاحظ ما

يلي:

١- إن تحديد دور الدين في السياسة الداخلية التركية لم يتأتَ فقط من طبيعة حركة أصحاب الإتجاهات الإسلامية والزاوية التي ينظرون منها إلى مجمل التطورات والقضايا. إن فهم الكمالية للعلمنة نفسها كان محددًا مهمًا جداً للمسار الذي اتخذته الإتجاه الإسلامي والدين عموماً طوال عقود الجمهورية. وهذا الفهم قاد إلى تعقيدات وتجاذبات وتوترات لم تنته ولا يتوقع لها أن تنتهي في المدى المنظور.

لقد تركت معاهدة لوزان (١٩٢٣) للجماعات الدينية غير المسلمة حرية تنظيم شؤونها خارج رقابة الدولة. لكن العلمانية الكمالية لم تتعاط بنفس السوية مع الجماعات الإسلامية. فلم تترك لها حرية تنظيم شؤونها، بل تحولت الدولة العلمانية إلى ما يشبه الإدارة للشؤون الدينية الإسلامية.

منذ اللحظة الأولى كان واضحاً أن العلمنة الكمالية لم تكن تعني فصل الدين عن الدولة، بل إدارة الدولة للشأن الديني وهذا مخالف لأبسط قواعد العلمنة.

تقول المادة الرابعة من قانون توحيد التدريس الذي صدر في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤ والذي يحمل الرقم ٤٣٠: "تشيد وزارة المعارف كلية إلهيات بهدف إعداد متخصصين في العلوم الدينية العالية، كما تشيد مدارس أخرى بهدف إعداد موظفين شرعيين لمواجهة الاحتياجات الدينية مثل الإمامة والخطابة". واستمر هذا النص، بصيغ أخرى، في المادة ١٥٣ من دستور ١٩٦١ والمادة ١٧٤ من دستور ١٩٨٢. وفي الفقرة الرابعة من المادة ٢٤ من دستور ١٩٨٢: "إن التعليم الديني يتم تحت إشراف الدولة" وإن مادة الدين التي تحمل اسم "الثقافة والمعرفة الأخلاقية" مادة إلزامية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة.

وإضافة إلى الجانب التعليمي عهدت الدولة إلى مؤسسة أنشأتها في مطلع العهد الجمهوري إدارة الجوامع وتعيين موظفيها وأئمتها وخطبائها. وهذه المؤسسة، رئاسة الشؤون الدينية، تابعة للدولة وتنال ميزانيتها كاملة من الدولة وتقوم (الميزانية) ميزانية عدة وزارات مجتمعة. وقد نص ذلك رسمياً دستور ١٩٦١ في مادته ١٥٤ ودستور ١٩٨٢ في مادته ١٣٦.

ونذكر أكثر دور العلمنة الكمالية في تحديد دور الدين ورسم مساراته في الحياة الاجتماعية والسياسية، عندما نعرف أن رئاسة الشؤون الدينية تخص ليس فقط الدين الإسلامي، بل المذهب الحنفي تحديداً، مستبعدة كل ما يمت بصلة إلى المذهب العلوي الذي

يقارب أتباعه في تركيا العشرين مليوناً (حوالي ثلث عدد السكان). ويحتج العلويون على هذا الواقع بأنهم يدفعون الضرائب إلى مؤسسة لا تعنى بشؤونهم وغير ممثلين فيها، بل أيضاً ممنوعون من تشكيل مجلس خاص بهم، على غرار "رئاسة الشؤون الدينية". والأمر نفسه ينسحب على كلية الإلهيات ومعاهد إمام وخطيب ومادة التعليم الديني الإلزامية، المهمة فقط بالمذهب الحنفي.

٢- إن العلمنة الكمالية لم تكف بتطبيق مفهوم خاطيء للعلاقة بين الدولة والدين، بل استخدمت الدين مادة وأداة لتحقيق غايات لا تمت بصلة إلى طبيعة الدولة العلمانية.

كانت معاهد "إمام - خطيب" قد أغلقت بعد سنوات على افتتاحها. وعندما أسفرت الحرب العالمية الثانية عن ظهور واقع دولي جديد كان لا بد لتركيا، لتؤكد انتماءها إلى الغرب، من إقرار مبدأ التعددية الحزبية وإجراء انتخابات ديمقراطية (عام ١٩٤٦). كان ذلك الفرصة الأولى للمجموعات المعارضة للنظام (ومعظمها من الفئات المتدينية) لتعبر عن سخطها من ممارسات الكمالية ضد الاتجاهات الإسلامية. وكان عصمت اينونو، خليفة أتاتورك بعد وفاة الأخير عام ١٩٣٨ يدرك مخاطر الديمقراطية على مستقبل حزبه، حزب الشعب الجمهوري، ويدرك إن الجماهير التي لم تجد، في أواخر الثلاثينيات، إماماً يصلي في الجنازات، لن تمنحه صوتها. فلم يتردد اينونو من توسل العامل الديني للبقاء في السلطة. فحمل ملصق حملته الانتخابية عام ١٩٤٦ صورة لامرأتين واحدة سافرة الرأس وأخرى محجبة. وفي مؤتمر حزبه عام ١٩٤٧ وصف الدين بأنه "غذاء روحي للمجتمع" وأوعز في العاشر من كانون الثاني/يناير عام ١٩٤٩ بفتح دورات لإعداد أئمة وخطباء.

ومضى منافسه، عدنان مندريس، زعيم الحزب الديمقراطي الذي هزم اينونو في انتخابات ١٩٥٠ واستمر في السلطة حتى ١٩٦٠ أبعد من اينونو، فألغى دورات إمام - خطيب "لأنها لا تفي بالغرض" وأصدر في ١٣ تشرين الأول ١٩٥١ قراراً بافتتاح معاهد إمام - خطيب التي ارتفع عددها من سبعة عام ١٩٥١ إلى ٣٩١ عام ١٩٩٤.

وحين أسفرت انتخابات ١٤ تشرين الأول ١٩٧٣ عن فشل الحزبين الرئيسيين الشعب الجمهوري (اليساري) والعدالة (اليميني) نيل الغالبية المطلقة كان ذلك انتصاراً لحزب السلامة الوطني (الإسلامي) الذي يتزعمه نجم الدين أربكان. إذ كان على بولنت أجاويد أوسليمان ديميريل لكي يصل أحدهما إلى السلطة أن يأتلف مع الإسلامي أربكان الذي نال ٨،١١ في المئة من الأصوات. ولم يتوان الأكثر تطرفاً علمانياً (بولنت أجاويد) من الإقدام

على التحالف مع أربكان في حكومة تولى فيها حزب السلامة الوطني سبع حقائب بعضها أساسي وتوليه أيضاً المسؤولية عن "رئاسة الشؤون الدينية". وبذلك لم يتورع حتى حزب أتاتورك نفسه من توسل الاتجاهات الدينية ليصل إلى السلطة. وحذا سليمان ديميري لـ حذو أجاويد حين توسل هو أيضاً حزب أربكان الإسلامي ليصل إلى السلطة مرتين عام ١٩٧٥ وعام ١٩٧٧. مع التذكير بأن عدد معاهد إمام - خطيب ارتفع في عهد الحكومات التي كان أربكان طرفاً فيها من ٥٨ عام ١٩٧٣ إلى ٣٣٥ عام ١٩٧٨.

لقد قاد العسكر انقلاباتهم عامي ١٩٦٠ و ١٩٧١ تحت الشعار الدائم حماية العلمانية، وكذلك فعل قادة انقلاب ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠. لكن العسكر بدورهم كانوا لا يترددون في استغلال الدين إذا كان ذلك يحفظ دورهم، هم، لا العلمانية، في السياسة وفي السلطة. وتحت شعار محاربة اليسار، كان إنقلابيو ١٩٨٠ بمثابة "شيوخ" جدد. فوضع قائدهم كنعان أيفرين مادة التعليم الديني في الدستور مادة إلزامية بعدما كانت اختيارية. وكان يستشهد في خطبه أمام الناس بالآيات القرآنية. وفي عهده تبلور بصورة شديدة الوضوح "الطرح التركي - الإسلامي" الذي ظهر في السبعينيات لمواجهة اليسار والحركات الانفصالية. وفي الخطة الخمسية للتنمية التي أقرها النظام العسكري عام ١٩٨٣ أن "دوراً كبيراً يقع على المؤسسة الدينية من أجل حماية الدولة وعدم شرذمة الوحدة الوطنية" و"إن الدين ليس مذهباً ينظم العبادات بل إنه ضرورة اجتماعية".

لا يمكن هنا وضع مرحلة طورغوت أوزال (١٩٨٣ - ١٩٩٣) ضمن استخدام الدين أداة سياسية. لأن أوزال كان متديناً بالفعل وكان دوره أساسياً في إطلاق الحراك الإسلامي اجتماعياً واقتصادياً. ولكن من المفيد التذكير ببعض المظاهر الإسلامية في عهده: كان أول رئيس حكومة تركي يؤدي مناسك الحج، ويشارك بصورة منتظمة في صلاة الجمعة، ويشارك النقشبندية تقاليدهم (منها زيارة ضريح بهاء الدين النقشبندي في أوزبكستان). ووزير تربيته عامي ١٩٨٣ و ١٩٨٤ منع تدريس نظرية داروين في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة. وأمر الفتيات بارتداء ثياب أكثر حشمة في استعراضات عيد الشباب والرياضة، ومنع الإعلان عن مشروب "العرق" (RAKI) في التلفزيون... الخ.

مثال آخر قريب العهد على استعداد العلمانيين لاستخدام الدين أداة لمناخ شخصية أو حزبية. طانسو تشيلر، أول امرأة ترأس حكومة تركية عام ١٩٩٣، وهل لها العلمانيون كثيراً حينها وحلق بعضهم، ومنهم رؤساء تحرير صحف، شواربهم علامة على حداثة تركيا

بعد وصول تشيلدر إلى رئاسة الحكومة، هذه "الشقراء الجميلة" كما نعتت، كانت على استعداد عام ١٩٩٦ لتسهيل وصول أول إسلامي إلى رئاسة الحكومة عبر التحالف مع أربكان، وكانت تكثر من الظهور وهي ترتدي غطاء الرأس أثناء تلاوة القرآن... ألخ، كل ذلك من أجل إنقاذ نفسها من فضائح فساد.

كان التطرف سمة العلمانية الكمالية. فإما أن تصل إلى درجة التحالف مع الإسلاميين أو تصل إلى درجة انتهاك حتى الحريات الشخصية.

كان يستطيع كنعان إيغرين الاستشهاد بنصوص قرآنية، من دون اعتراض المؤسسة الحاكمة أو تحفظها، لكن قراءة رجب طيب أردوغان لأبيات من قصيدة للأب الروحي لأتاتورك كان كافياً ليسجن ويمنع من العمل السياسي والترشح للانتخابات التي جرت في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢.

وكان باستطاعة زوجة وزير في حكومة خلال عهد أوزال أن ترتدي غطاء للرأس في مناسبات رسمية، فيما تُمنع آلاف الطالبات منذ العام ١٩٩٨ من متابعة الدراسة في الجامعات لأنهن محجبات. وكيف يمكن لجامعات الولايات المتحدة وفرنسا، مهد العلمنة ونموذجها، أن يسمحن للمحجبات من متابعة دراستهن ولا يسمح لهن بذلك في بلدن تركيا؟

لقد ركز التقرير الأوروبي حول مدى تقدم تركيا في مجال تطبيق معايير كونهن باغ، على نظام المنوعات في تركيا وانتهاك الحريات الشخصية وحقوق الإنسان. حتى تقرير وزارة الخارجية الأميركية (في نهاية شباط/فبراير ٢٠٠٤) ركز على انتهاك الحريات الدينية والشخصية في تركيا عبر إيراد مثال القاضي الذي أخرج امرأة من قاعة المحكمة لأنها محجبة، ومثال رئيس الجمهورية نفسه أحمد نجدت سيزير عندما امتنع عن توجيه الدعوة لحضور احتفالات عيد الجمهورية في ٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣ إلى زوجات عدد كبير من الوزراء والنواب لأنهن فقط يرتدين الحجاب.

لم يمتشق الإسلاميون في تركيا يوماً السلاح في وجه النظام، رغم كل الاضطهاد والقمع والاستئصال الذي واجهوه. وكان أربكان يردد دائماً من الإسلاميين لا يريدون سوى أن يتساووا مع غير المسلمين في تركيا.

٣- لقد لعبت التحولات المنطقية والفكرية في السبعينيات والتسعينيات، وإضافة إلى حركات النزوح من الريف إلى المدن والنقاشات الفكرية وانتهاء الصراع بين الشرق

والغرب، دوراً مهماً في بلورة دور الدين في الحياة العامة. وتستوقفنا هنا بالتحديد الإصلاحات الاقتصادية لأوزال في اتجاه اقتصاد السوق والتي بدأت منذ كان مستشاراً للجنة تخطيط الدولة في مطلع العام ١٩٨٠. وهذه الإصلاحات ساهمت بصورة مباشرة في كسر احتكار الدولة / المركز / العلمانيين للحركة الاقتصادية وبالتالي كسر ثقلمهم وتأثيرهم الاقتصادي، وإطلاق ما عرف بـ "الثروة الخضراء" أو "تمور الأناضول"، أي رأس المال الإسلامي، ما انعكس تعاضماً في حضور وتأثير المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية فكثرت الشركات والمصانع ودور النشر والمؤسسات الاجتماعية والصحية والتعليمية والجامعية والمصرفية التي يمولها ويديرها إسلاميون. ولا يغيب عن عوامل الصعود الإسلامي هذا دور رأس المال العربي، السعودي خصوصاً.

٤ - إن الخطاب الإسلامي في تركيا، كما الممارسة، كان دائماً تحت "سقف النظام". فلم يدع أحد منهم إلى تغيير النظام السياسي أو إلغاء العلمنة أو إقامة دولة دينية. قد يكون هذا الهدف يراودهم، لكن ممارستهم بقيت ضمن القواعد التي رسمها الدستور. ورغم كل القمع والمنع من سجن وحظر أحزاب ومنع من العمل السياسي، لم يدع أي زعيم إسلامي إلى استخدام العنف كأداة لتحقيق الأهداف. بل مع كل مرحلة كان الخطاب الإسلامي يزداد اعتدالاً بل تجاوز أحياناً الخطاب العلماني في بعض القضايا. يقول عبد الله غول، نائب زعيم حزب العدالة والتنمية "إن دخول الناس المتدينين في السياسة، ومشاعرهم المتصلة بالسياسة، ليست بدافع مطلب إقامة دولة دينية. مطلب الشعب متصل بالحرية الدينية الكاملة". وأردوغان يعلن بكل وضوح اليوم أنه لا يريد دولة دينية، بل يقول إن وسم حزبه بالإسلامي هو إهانة لحزبه وللإسلام. ويعلن إنه يريد المحافظة على النظام العلماني بمعناه الحقيقي.

لكن المشكلة أن العلمانيين الكماليين ليس فقط لا يريدون سماع مثل هذا الخطاب الإسلامي المعتدل بل إنه يجرهم ويعري نواياهم. فكما لا يهتم العسكر أن تنتهي الحرب مع الأكراد ليواصل اتخاذها ذريعة لاستمرار هيمنتهم على السلطة، فالعلمانيون الكماليون، لا يريدون أن يطور الإسلاميون خطابهم حتى يواصلوا اتخاذهم ذريعة لجلب التعاطف الأوروبي مما يسمى "الخطر الأصولي"، وتبرير إنتهاكاتهم للحريات والديموقراطية وحقوق الإنسان.

لقد رفع مصطفى كمال ومن بعده عدد من الكماليين شعار الأوربية. وبعد ثمانين عاماً من ذلك وأربعين عاماً من إعلان أنقرة (١٩٦٣) وطلب تركيا الانضمام إلى الجماعة

الأوروبية، نسأل لماذا لم ينجح العلمانيون الكماليون في أن يكونوا جزءاً من المنظومة الحضارية الأوروبية؟ وإذا كان جزءاً من مسؤولية بقاء تركيا خارج الإتحاد الأوروبي يقع على النظرة المسبقة لأوروبا إلى تركيا بصفتها بلداً مسلماً، إلا أن المسؤولية الكبرى والأساسية تقع على عاتق الكماليين الذين لم يسعوا يوماً ما بجدية لتكون تركيا بلداً علمانياً وديموقراطياً حقيقياً ويتمتع بحريات دينية وسياسية كاملة. وعندما يرفع الجنرال حسين كيريك أوغلو، رئيس الأركان الذي انتهت ولايته في نهاية آب/ أغسطس، ٢٠٠٢ شعار "حرب الألف عام" ضد الإسلاميين فهذا مؤشر على أن مأزق العلمانية الكمالية في التعاطي مع "الآخر" الإسلامي لا نهاية قريبة له.

منذ البداية لم يكن "الإسلام التركي" "إسلاماً" بالمعنى الشائع في مصر أو السعودية أو إيران أو باكستان مثلاً. وحين يقول أردوغان "لقد تغيرت" ليس فقط لا يصدق العلمانيون الكماليون (العسكر خصوصاً)، بل لا يريدونه أن يتغير.

إنه مأزق العلمانية الكمالية التركية وأدواتها (العسكر - القضاء - المتشددون من المدنيين العلمانيين) حيث "المسألة الإسلامية" ليست سوى جزئية منه وإفراز لتطبيقها الخاطيء.

### في المقابل:

١- لقد وصل حزب العدالة والتنمية إلى السلطة خريف عام، ٢٠٠٢ وكان أساس خطابه السياسي إقامة علمانية حقيقية تحترم الحريات الدينية والشخصية. إن مطالبة الحزب بذلك لا ينطلق من عقيدة دينية جمعية. فالحزب لا إيديولوجيا دينية له حتى نقول إن حزباً إسلامياً يطالب بعلمانية، سواء حقيقية أم خلافها. إن حزب العدالة والتنمية نفسه يرفض أن يوصف بأنه حزب إسلامي، لأن في ذلك، يقول أردوغان، إهانة للإسلام وللحزب.

٢- إن أساس خطاب حزب العدالة والتنمية هو إقامة نظام الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان، كما هو مطبق في الإتحاد الأوروبي، بل هذا شرط أوروبي لعضوية تركيا في الإتحاد. إن إقامة مثل هذا النظام، غير مرتبط بهوية دينية سواء إسلامية أو مسيحية.

٣- إن تطبيق تركيا المنظومة الحقوقية الأوروبية، يعني ابتعاداً وفي الكثير من المجالات، تناقضاً، مع المنظومة الحقوقية في الإسلام (الحجاب، الزنا، الإرث، الزواج والطلاق.. الخ).

٤- إن البعد الإسلامي في هوية حزب العدالة والتنمية يُمارس فقط من خلال الهوية الدينية للفرد، كفرد، لا كجماعة ولا كمنظومة دولة.

من خلال ذلك، إن تقديم تجربة حزب العدالة والتنمية كنموذج للعالم الإسلامي، يجمع بين الديمقراطية والإسلام، هو أمر خاطيء.

فقط حين تكون طبيعة النظام دينية ويمارس حريات وديمقراطية وحقوق إنسان في الوقت نفسه، يصح القول بالمزاوجة بين الديمقراطية والإسلام. إن طبيعة ممارسة حزب العدالة والتنمية لا تختلف عما يمارسه المسلمون، كأفراد، الذين يقطنون في الدول الأوروبية. وبالتالي هي خارج أي محاولة لتكون نموذجاً للجمع بين الدين والديمقراطية.

إن المسألة هنا هي المعنى الذي يُعطى لمصطلحات مثل الديمقراطية والحريّة وحقوق الإنسان، والعلمانية. وهو ليس معنى واحداً مجمعاً عليه، لا في أوروبا ولا الولايات المتحدة ولا في الإسلام. إن تحديد مضمون المصطلح له أولوية على تقويم الممارسة. ولا يحق لأحد فرض تفسيره على الآخر.



## الإسلام والسياسة في أندونيسيا: دروس مستفادة

### د. آزيو ماردي آذرا \*

يتسم \*\* الإسلام الأندونيسي - بدرجة كبيرة الإسلام الجنوب شرق آسيوي بصفة عامة- بعدد من الخصائص الفارقة التي تميزه عن الإسلام الشرق أوسطي. فالإسلام الأندونيسي يُعد في الجانب الأعظم منه نسخة معتدلة ومتأقلمة من الإسلام، كما أنه أقل نسخ الإسلام عروبية. لذلك يعتبر الإسلام الأندونيسي أقل تزمناً بكثير إذا ما قورن بالإسلام الشرق أوسطي. ولهذا السبب، أطلقت مجلة نيوزويك من مدة غير طويلة على الإسلام الأندونيسي مسمى "الإسلام البشوش"؛ الإسلام الذي يتوافق من نواحٍ عدة مع الحداثة والديمقراطية والتعددية.

ولا تنتقص هذه الخصائص من الإسلام الأندونيسي، الذي لا يقل عن أي إسلام بأي مكان آخر من الناحية الدينية. صحيح أن الإسلام الأندونيسي بعيد جداً عن الإسلام الشرق أوسطي من الناحية الجغرافية، إلا أن ذلك لا يعني أن الإسلام الأندونيسي إسلام من الدرجة الثانية.

---

\* أستاذ التاريخ ومدير جامعة سيارف هداية الله الإسلامية- جاكرتا- اندونيسيا.

\*\* قام بترجمة هذه الورقة للعربية أ. تامر عبد الوهاب.

## دولة البانكاسيلا The Pancasila State: الدرس الأول

وليس بغريب، مع الخصائص المميزة للإسلام الأندونيسي، أن يتوقف تقرير "بيت الحرية" Freedom House حول "الحرية في العالم ٢٠٠٢: الفجوة الديمقراطية"، عند أندونيسيا -أكبر دولة بالعالم من حيث تعداد المسلمين- باعتبارها "محطة مضيئة" على طريق الديمقراطية، ومعها بعض الدول الإسلامية الأخرى، مثل بنجلادش ونيجيريا وإيران، التي يسود فيها إسلام أقل عروبية. لقد اكتشف "بيت الحرية" أنه بينما هناك تعثر واضح نحو الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي -الذي يُسمى بالمركز العربي- فثمة هوجة ديمقراطية كبيرة في دول يمثل المسلمون النسبة الغالبة أو نسبة كبيرة من سكانها، مثل ألبانيا، بنجلادش، جيبوتي، جامبيا، أندونيسيا، مالي، النيجر، نيجيريا، السنغال، سيراليون، وتركيا.

إن تأثير الهوجة الديمقراطية بأندونيسيا يمكن رؤيته بوضوح في نجاح أندونيسيا في إجراء انتخابات عامة عامي ١٩٩٩ و ٢٠٠٤. فقد أظهرت دورتا الانتخابات هاتين أن المسلمين الأندونيسيين ليس لديهم أية مشاكل مع الديمقراطية؛ وإن الإسلام في الواقع متوافق مع الديمقراطية. فالانتخابات العامة السلمية في ٢٠٠٤ -والتي تضمنت انتخابات رئاسية مباشرة فاز بها في النهاية ساسيلو بامبانج يودويونو ومحمد جوسف كالا؛ اللذان يشغلان حالياً وعلى الترتيب منصبي رئيس ونائب رئيس جمهورية أندونيسيا- عززت من الديمقراطية في البلاد بصورة أكبر. فأندونيسيا الآن لم تعد فقط أكبر دولة إسلامية في العالم، بل أصبحت ثالث أكبر الديمقراطيات على مستوى العالم بعد الهند والولايات المتحدة الأمريكية.

ومن المهم الإشارة إلى أن أندونيسيا -ثالث أكبر الديمقراطيات بالعالم وأكبر دول العالم من حيث تعداد المسلمين- ليست دولة إسلامية، كما أن الإسلام ليس بالديانة الرسمية للدولة الأندونيسية. فرغم أن نسبة ٩٠% من إجمالي سكان أندونيسيا (أي أكثر من ٢٢٠ مليون نسمة) يدينون بالإسلام، إلا أن أندونيسيا منذ استقلالها في ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ وقد أعلنت دولة بانكاسيلا Pancasila state. وتضم البانكاسيلا (الأركان الخمس): أولاً؛ الإيمان بالله واحد متعال، ثانياً؛ إنسانية يسودها العدل والتحضر، ثالثاً؛ وحدة أندونيسيا؛ رابعاً؛ ديمقراطية شعبية تقودها الحكمة الناتجة من التفاوض والتمثيل، خامساً؛ العدالة الاجتماعية لكل الأندونيسيين.

إن البانكاسيلا، التي تحظى بقبول كل القيادات الدينية المسلمة وغير المسلمة، إلى جانب القيادات العلمانية بأندونيسيا، تمثل الموقف الإيديولوجي العام (كلمة سواء) للدولة الأندونيسية التي تتسم بتنوع وتعددية كبيرين، ليس فقط على المستوى العرقي والثقافي، ولكن أيضاً على المستوى الديني. ليس هذا فقط، بل إن مبادئ البانكاسيلا إسلامية بصورة كافية بالنسبة للعموم من مسلمي أندونيسيا؛ فكل مبادئ البانكاسيلا تتفق بصورة أساسية مع التعاليم الرئيسية للإسلام. لقد كان وما زال بعض الجماعات المنشقة عن النهج الإسلامي السائد تسعى إلى تأسيس دولة إسلامية بأندونيسيا، سواء بالطرق الدستورية أو بوسائل غير قانونية -مثل التمرد الذي جرى بالخمسينيات- لكنهم فشلوا جميعاً لسبب رئيسي هو أن المسلمين المنتمين للنهج الإسلامي العام لم يؤيدوا الفكرة.

إن تبني البانكاسيلا لا يجعل من أندونيسيا دولة ثيوقراطية أو علمانية. ورغم أن بعض المراقبين الأجانب يحبون الإشارة إلى أندونيسيا كدولة علمانية، فإن الدولة الأندونيسية ليست علمانية بالمعنى الدقيق لكلمة "علمانية". فقد تأسست أندونيسيا على مبدأ الإيمان بإله واحد متعال -كما ورد بديباجة الدستور والبانكاسيلا عام ١٩٤٥. وتمثل وزارة الشؤون الدينية في الواقع جزءاً لا يتجزأ من بيروقراطية الدولة الأندونيسية منذ استقلالها، فهي مسؤولة عن إدارة الجوانب الاجتماعية والسياسية للمؤمنين، لكنها لا تتدخل في المسائل الدينية والعقائدية لأي دين.

إن حقيقة أن أندونيسيا، من الناحية الأيديولوجية، ليست دولة علمانية ينسف حجة الذين يطمحون لتأسيس دولة إسلامية في هذا البلد. فطالما أن الدولة الأندونيسية بأيديولوجية البانكاسيلا خاصتها تُعتبر مسلمة بصورة كافية، فليس ثمة سبب قوي يجعل عموم المسلمين يحولون أندونيسيا إلى دولة إسلامية، وهذا هو ما يفسر فشل أي محاولة لإنشاء دولة إسلامية بأندونيسيا في جذب اهتمام عموم المسلمين المنتمين للنهج الإسلامي العام.

## دور النساء: الدرس الثاني

إن تشكيل الخصائص المميزة للإسلام الأندونيسي، والتي تم ذكرها بالأعلى، له علاقة كبيرة بعاملين على الأقل؛ الأول هو الانتشار السلمي للإسلام، أو "التغلغل السلمي" كما يسميه تي دبليو أرنولد TW Arnold في كتابه "الدعوة إلى الإسلام". فانتشار الإسلام

من الجزيرة العربية لم يأت باستخدام القوة، بل على العكس تماماً وبالتغلغل البطيء على امتداد قرون تضمنت توفيق المعتقدات والثقافات المحلية. هذه العملية يمكن أيضاً تسميتها الاستيعاب الجهوي indigenization أو vernacularization للإسلام ضمن العادات والتقاليد الراسخة للسكان الأصليين. أما العامل الثاني فهو بناء المجتمع الأندونيسي، والذي يختلف تماماً عن بناء المجتمع الشرق أوسطي. فعلى سبيل المثال، في حين أن المجتمع الإسلامي الشرق أوسطي مجتمع ذكوري يسوده الرجال وتُقيد فيه النساء بمجال الأسرة والمنزل، فإن هيكل المجتمع الأندونيسي أكثر مرونة بصورة أساسية، بحيث تتمتع المرأة بقدر كبير من الحرية مقارنةً بنظيرتها في المجتمع الشرق أوسطي.

إن انتخاب نائبة الرئيس ميجاواتي سوكارنوبوتري لتحل محل الرئيس القوى عبد الرحمن وحيد في ٢٣ يوليو ٢٠٠١، يعبر عن مدى الحرية التي تتمتع بها المرأة في أندونيسيا المسلمة. الواقع أن المرأة المسلمة بأندونيسيا كانت وما تزال تلعب دوراً هاماً في الحياة العامة منذ البواكير الأولى لانتشار الإسلام بالجزر الأندونيسية في القرن ١٢. ففي القرن ١٧ تعاقب على منصب السلطنة بسلطنة أتشيه Aceh أربعة نساء، وبالتالي فإن انتخاب ميجاواتي سوكارنو لمنصب الرئاسة لم يكن الأول من نوعه بتاريخ أندونيسيا.

لقد حصلت الرئيسة ميجاواتي على تأييد لا جدال فيه ليس فقط من مجلس شورى الشعب (MPR) Majelis Permusyawaratan Rakyat، وإنما أيضاً من الغالبية العظمى من مسلمي أندونيسيا، حيث حصلت على تأييد الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية مثل حزب التنمية المتحد (PPP) Partai Persatuan Pembangunan، وحزب النجمة والهلال (PBB) Partai Bulan Bintang، وحزب العدالة (PK) Partai Keadilan، وحزب الصحو الوطنية (PKB) Partai Kebangkitan Bangsa، وحزب الأمانة الوطنية (PAN) Partai Amanat Nasional. فحزب التنمية المتحد الذي كان قد رفض ترشيح ميجاواتي على أسس دينية قبل وبعد انتخابات عام ١٩٩٩، عاد وقبل بترشحها للرئاسة عام ٢٠٠١، بل وانتخب رئيس الحزب حمزة حاز Hamzah Haz بالجلسة الخاصة لمجلس شورى الشعب بتاريخ ٢٤/٧/٢٠٠١ نائباً للرئيس، مما أنشأ قيادة ثنائية أحد أطرافها قومي علماني تمثله ميجاواتي، والآخر قومي ديني يمثله حمزة حاز.

ومن المهم توضيح أن المنظمات الإسلامية ذات النهج الإسلامي السائد، مثل جمعية نهضة الأمة (NU) Nahdlatul Ulama، والجمعية المحمدية Muhammadiyah -

والذي يبلغ عدد أعضائهما، كما يدعون، ٤٠ و ٣٥ مليون على التوالي - لم يكن لديهم أي اعتراض ذي بعد ديني على تولي ميجاواتي كامرأة لمنصب الرئاسة.

إن المرأة الأندونيسية المسلمة تشغل حالياً مناصب بمختلف قطاعات الحياة العامة، بدءاً من وزيرة بالحكومة، ومروراً بالجهاز الإداري للدولة، والأجهزة التشريعية، والمنظمات غير الحكومية، ووصولاً إلى مجالات التعليم والأعمال. رغم ذلك، فإنه ما زال الكثير مما يجب عمله حتى نعزز من مشاركة المرأة الأندونيسية المسلمة بالحياة العامة.

### المنظمات ذات النهج الإسلامي السائد: الدرس الثالث

إن وجود جمعية نهضة الأمة والجمعية المحمدية وإلى جانبهما كثير من المنظمات الأخرى ذات النهج الإسلامي السائد في ربوع أندونيسيا إنما هو أحد الملامح المميزة للإسلام الأندونيسي. فهذه المنظمات الإسلامية هي منظمات غير سياسية، ولا تتحصر اهتماماتها بالشأن الديني فقط وإنما تعمل أيضاً كمنظمات اجتماعية وثقافية وتعليمية. فهذه المنظمات تمتلك آلاف المدارس والمؤسسات التربوية الحديثة madrasahs بدءاً من المرحلة الابتدائية حتى الجامعة، والبيزانتريز pesantrens (أي المدارس الداخلية الإسلامية التقليدية)، والمراكز الصحية، والاتحادات التعاونية، واتحادات الإقراض الشعبي، ومراكز حماية البيئة، والكثير غيرها.

الأهم من ذلك، أن هذه المنظمات تُعتبر تجسيداً دقيقاً لمعنى المجتمع المدني، حيث إنها منظمات تطوعية، ومستقلة عن الدولة، وتقوم على التسيير الذاتي لشئونها، وتعمل من أجل تنظيم أفضل لشئون المجتمع. فالغالبية العظمى من منظمات المجتمع المدني ذات التوجه الإسلامي تأسست في فترة الاستعمار؛ فالجمعية المحمدية -التي استلهمت مبادئها من حركة الإصلاح التي جرت بمصر أوائل القرن العشرين- تأسست عام ١٩١٢، ومنذ ذلك الحين وتشتهر هذه الجمعية بأنها تجسيد لحركة إسلامية حديثة. أما جمعية نهضة الأمة - والتي تُعد كبرى المنظمات الإسلامية في أندونيسيا - فقد تأسست عام ١٩٢٦، وتشتهر بأنها منظمة إسلامية "تقليدية".

وكمنظمات للمجتمع المدني، تلعب هذه المنظمات الإسلامية دوراً هاماً كقوى للتوسط ومد الجسور بين المجتمع من جانب والدولة من جانب آخر. ففي الجانب الأكبر من تاريخ

هذه المنظمات، نجدها لا تتدخل بالشئون السياسية العملية والحياتية، باعتبارها سياسة دنيا Low Politics، بل تتدخل فيما يُسمى السياسة العليا High Politics؛ أي السياسة المتعلقة بالمثل والأخلاقيات. وثمة شك محدود في أن هذه المنظمات لديها تأثير قوى على العمليات السياسية في أندونيسيا، حيث إنها تلعب في هذا الإطار دوراً مهماً كفاعلين في عملية الحكم يؤثران في عملية صنع القرار.

إن منظمات المجتمع المدني ذات التوجه الإسلامي كانت ولا تزال أحد أركان عملية التحول الديمقراطي، حتى خلال فترة الحكم الاستبدادي لنظام سوهارتو. فقد انخرط قادة هذه المنظمات في حركة الديمقراطية على امتداد هذه الفترة؛ بل كانوا ولحق في مقدمة صفوف حركة المعارضة ضد النظام.

كذلك الأمر في الوقت الحالي، حيث يكون لهذه المنظمات ذات التوجه الإسلامي دور جوهري في تعزيز وتعميق الديمقراطية في أندونيسيا. فمع التركيز الشديد على دور المجتمع المدني في العملية الديمقراطية، فإنه من المتوقع أن يكونوا قادرين على تعزيز منظماتهم للعمل بمزيد من الفاعلية، وأن يساهموا أيضاً في نشر مبادئ الديمقراطية وفي بناء ثقافة مدنية تسود المجال العام. لهذا الغرض، فقد كان ولا يزال يتم تضمين هذه المنظمات في برامج من على شاکلة توعية الناخبين والتعليم المدني والمساواة بين الجنسين وما يشابهها من برامج. وبالإضافة إلى ذلك، فإن لديهم عدداً من البرامج حول محاربة الفساد وإرساء الحكم الرشيد.

#### الجماعات الراديكالية: الدرس الرابع

في أعقاب الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي بنيويورك ومبنى البننتاجون بواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، برز عدد من الجماعات الإسلامية المتشددة، التي تميل إلى النهج المسلح وأصبحت أخبارها ملء السمع والبصر. ورغم أن هذه الجماعات، مثل الجبهة الإسلامية للدفاع Front Pembela Islam (FPI)، وقيالق الجهاد Lasykar Jihad، وحزب التحرير Hizb al-Tahrir، ومجلس مجاهدي أندونيسيا Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)، لم يكن لها إلا تأثير محدود على مسلمي

أندونيسيا ككل، إلا إنهم حاولوا استغلال أي قضية لها علاقة ولو من بعيد بالإسلام والمسلمين لخدمة أغراضهم.

إن ظاهرة وجود الميليشيات الإسلامية أو المسلمين المتشددين أو الراديكاليين أو حتى الأصوليين في الإسلام الأندونيسي، والتي برزت بوضوح في الفترة الأخيرة، ليست بالشيء الجديد على أندونيسيا من الناحية الفعلية. فأتناء حكم سوهارنو وسوهارتو، كان ثمة جماعات راديكالية حاولت تأسيس دولة إسلامية في أندونيسيا. وقد كانت هذه الجماعات تُعرف في الخمسينيات باسم الدولة الإسلامية/جيش الإسلام في أندونيسيا Dar al-Islam/Tentera Islam Indonesia, or Islamic State/the Army of Islam in Indonesia، وفي فترة لاحقة من حكم سوهارتو، كان هناك جماعات راديكالية مثل دولة أندونيسيا الإسلامية Negara Islam Indonesia (NII)، وجماعات قيادة الجهاد Komando Jihad، التي حاولت هي الأخرى تأسيس دولة إسلامية في أندونيسيا. وقد ساد اعتقاد بأن قيادات معينة بالجيش كانت تحرك بعض هذه الجماعات خلال حكم سوهارتو من أجل تشويه صورة الإسلام.

كان سقوط نظام سوهارتو، بعد ما يزيد على الثلاثين عاماً في الحكم، قد أعقبه تحرر على المستوى السياسي، مما أعطى دفعة للجماعات الإسلامية الراديكالية الجديدة، التي لم يكن قد سُمع بها من قبل مثل، الجبهة العامة لأهل السنة والجماعة Front Komunikasi Ahlu-Sunnah Wal-Jama`ah (FKASWJ) بجناحها العسكري المعروف، وفيلق الجهاد Lasykar Jihad، وجماعة الدفاع الإسلامي Front Pembela Islam، ومجلس مجاهدي أندونيسيا Majelis Mujahidin Indonesia، وجماعة الإخوان المسلمين بأندونيسيا Jamaah al-Ikhwān al-Muslimin Indonesia (JAMI). من الواضح تماماً أن شخصيات عربية، ومن أصول يمنية بصفة خاصة، تقود هذه الجماعات، فقائد الجبهة الإسلامية للدفاع هو حبيب رزق شهاب؛ وقائد فيلق الجهاد هو جعفر عمر طالب؛ وقائد مجلس مجاهدي أندونيسيا هو أبو بكر بصاير؛ وقائد جماعة الإخوان المسلمين بأندونيسيا هو حبيب حسين الحبسي.

تميل هذه الجماعات إلى تبني التفسير والفهم الحرفي للإسلام، فهم يصرون على أن المسلمين لأبد لهم من ممارسة ما يسمونه الإسلام "الصحيح" و "النقي" مثلما مارسه النبي محمد وصحابته أو السلف، الأمر الذي يمكن معه تصنيفهم ضمن الحركات السلفية. فتأسيساً

على فهمهم الحرفي للإسلام، قاموا بمهاجمة صالات الديسكو والبارات وأماكن أخرى مما اعتبروه "الأماكن الخليعة".

وبالإضافة إلى هذه الجماعات، فإن هناك جماعات قديمة تواجدت منذ سوهارتو، لكنها فرت من الإجراءات القاسية لنظام سوهارتو. ويُعد حزب التحرير، الذي أسسه الشيخ تقي الدين النبهاني بلبنان وحط بأندونيسيا للمرة الأولى في السبعينيات، أكثر هذه الجماعات أهمية. فالأهداف الرئيسية لحزب التحرير هي نشر ما يعتبرونه الحياة الإسلامية الصحيحة بالكون، والأكثر أهمية هو أنهم يريدون إحياء الخلافة، أو كيان سياسي إسلامي عالمي. وحظى حزب التحرير بشعبية بين الطلاب والشباب المحبطين، ليس فقط في الشرق الأوسط، وإنما بين الطلاب المسلمين الذين يدرسون بالدول الغربية، وأصبح أكثر ظهوراً وثقة لنشر مثالياته بعد سقوط سوهارتو. ورغم ذلك، بدأ أنه لا يستقطب تابعين بصورة كبيرة.

ثمة أدلة تؤكد بأن كافة الجماعات الراديكالية بأندونيسيا لديهم بطريقة أو بأخرى روابط معينة، سواء على مستوى التطبير الديني أو المستوى التنظيمي أو كليهما، بجماعات محددة في الشرق الأوسط أو بمكان آخر بالعالم الإسلامي، لكن من الصعب التأكيد على إمكانية ارتباطهم بأسامه بن لادن أو القاعدة. فقد نفى قادة جماعات الدفاع الإسلامي وفيالق الجهاد، والإخوان المسلمين بأندونيسيا أي علاقة بأسامه بن لادن أو القاعدة، بل إن كثيراً من قادة هذه الجماعات يُعدون في الواقع من أشد المنتقدين لأسامة بن لادن، الذي يتهمونه بأنه من الخوارج، أي أولئك المسلمين الذين يخرجون عن الأمة (الإسلامية).

إن شعبية الجماعات الراديكالية في انحدار بعد القبض على منفذي تفجيرات بالي (٢٠٠٢)، وفندق الماريوت بجاكرتا (٢٠٠٣)، والتفجيرات أمام السفارة الأسترالية بجاكرتا (٢٠٠٤)، وتفجيرات بالي الثانية (٢٠٠٥)، ومحاكمتهم. فقد حُكم على بعض منفذي تلك الهجمات بعقوبات تراوحت بين الإعدام والسجن المؤبد وعقوبات أخرى شديدة. وعدد غير قليل من المشتبه في أن لهم علاقة بأعمال العنف والإرهاب تم التحفظ عليهم بأقسام الشرطة. ومما من شك في أن تصميم إدارة ساسيلو بامبانج يودهويونو على اقتلاع جذور الجماعات الإرهابية يمثل عاملاً رئيسياً لحل هذه المسألة.

إن الراديكالية المتزايدة للجماعات المذكورة عالياً لها بلا شك علاقة بفشل الحكومة في فرض القانون وعلاج بعض العلل الاجتماعية الحادة، مثل الصراعات العرقية-الدينية



المستمرة، والارتفاع الملحوظ في معدل الجريمة، والفساد المستشري بكل مستويات المجتمع، وانتشار الإتجار بالمخدرات، الخ. لكن يظل تقلص سلطة الحكومة وتراخي قوات الشرطة أهم العوامل التي أعطت لهذه الجماعات الفرصة لأن تتجرأ على تنفيذ القانون بنفسها. لذلك، فإن العامل الرئيسي للتغلب على تزايد الراديكالية هو استعادة الحكومة لهيئة سلطتها وإعادة تقوية أجهزة فرض القانون.

### تمكين المعتدلين: الدرس الخامس

وفي الوقت الذي يبدو أن ثمة صعوداً للجماعات الراديكالية، نجد أن أكبر منظمتين للنهج الإسلامي السائد -نهضة الأمة و المحمدية- قد عبرتا عن رفضهم للطرق الراديكالية، لكن يبدو أن رفضهم لم يكن بالقوة المطلوبة، أو تم تجاهله من قبل أجهزة الإعلام، التي تهتم أكثر بأنشطة الجماعات الراديكالية. لكن منذ نوفمبر ٢٠٠٢، بدأت المنظمتان في الانتباه بجدية إلى الانعكاسات السلبية لأنشطة المسلمين المتشددين على صورة الإسلام الأندونيسي.

لذلك، فقد اتفق القادة في كلتا المنظمتين على العمل معاً ثانيةً لتقديم صورة مسالمة للإسلام توفر الحماية لمتبعي الديانات الأخرى. وصرح قادة المنظمتين على المستوى الوطني بأن صورة الإسلام قد تم تسييسها من قبل بعض الجماعات الراديكالية لخدمة أهدافهم، وأن هذه الراديكالية التي تقدمها هذه الجماعات ما هي إلا وسيلة لممارسة النفوذ السياسي ولا تمثل النهج الإسلامي القويم في الفكر. وسوف تقوم كلتا المنظمتين بتنظيم سلسلة من الأنشطة التي تتعامل مع التطرف من خلال الحوار، والبرامج المشتركة، الخ. كما توجهت المنظمتان ببناء إلى الحكومة الأندونيسية لاتخاذ إجراءات قاسية بشأن الجماعات التي تنتهك القانون. فخشية أجهزة فرض القانون من اتخاذ إجراءات متشددة بشأن الجماعات الراديكالية يمهّد الطريق أمام تصاعد الراديكالية. ومع اتخاذ المنظمات المتبينة للنهج الإسلامي السائد لموقف قوى، يمكن احتواء نفوذ الجماعات الراديكالية، وتفشل هذه الجماعات بالتالي في ممارسة تأثير من شأنه أن يغير من الطبيعة المسالمة للإسلام الأندونيسي.

إن تقوية وتمكين العناصر الديمقراطية بمسلمي أندونيسيا يمثل واحدة من الطرق للتعامل مع الراديكالية. وإنها مسؤوليتنا جميعاً أن نعزز من الديمقراطية الواعدة الموجودة

بأندونيسيا. وبما أن المسلمين يمثلون أغلبية عددية بأندونيسيا، فيمكن عمل ذلك من خلال المنظمات والمؤسسات الإسلامية المتبنية للنهج الإسلامي العام، والملتزمة ببناء مدنية إسلامية وترسيخ مبادئ الديمقراطية، والتعددية، والتسامح، والتعايش السلمي بين مختلف الجماعات، واحترام حقوق الإنسان.

وتحضرني هنا تجربة جامعة سيارف هداية الله الإسلامية بجاكرتا، كمثال لهذه المؤسسات. فبدعم من مؤسسة آسيا Asia Foundation، طرحت الجامعة عام ٢٠٠٠ مقررًا جديدًا حول "التعليم المدني" وجعلته إلزامياً على الطلبة الجدد والقيادات الطلابية. فمن خلال مقرر "التعليم المدني"، يتم تعريف الطلاب بالمدنية الإسلامية في الفكر والممارسة وفي علاقتها بالديمقراطية والتعددية والمساواة بين الجنسين وغيرها من الموضوعات ذات الشأن. وقد تم التوسع في تطبيق الفكرة على المستوى الوطني، وذلك بتدريس المقرر في ستة فروع أخرى للجامعة، و١٤ معهداً متخصصاً في الدراسات الإسلامية من المعاهد التابعة للدولة، و٣٢ كلية إسلامية تابعة للدولة، وفي جامعات عامة وخاصة أخرى. ونأمل من هذا البرنامج الجيد، ومن البرامج المشابهة له، أن تكون أندونيسيا -كإحدى العلامات المضيفة للديمقراطية- قادرة على جعل الديمقراطية "القاعدة الوحيدة للعبة السياسية في البلاد".

مداخلات حول  
إشكالية الدين والدولة



## الركائز الأساسية لمشروع الإصلاح الإسلامي والاختلاف والتشابه مع تجربة التنمية في البلاد الإسلامية غير العربية

د. عبد المنعم أبو الفتوح \*

يعتمد مشروع الإصلاح القائم على الرؤية الإسلامية في معظم البلاد العربية على ركائز أساسية تشابه بدرجة كبيرة تجربة النهوض التي قامت في البلدان الإسلامية غير العربية وإن كانت تختلف معها في بعض المكونات الجغرافية والتاريخية.. ولكن تبقى التجربة نموذجا حيا يستحق الالتفات إليه والافتداء به في كثير من المكونات الأخرى.. وإذا كان المشروع الإصلاحي الإسلامي يمكن اختصاره في أربعة عناصر نستطيع تلخيصها في:

- ١ - النهوض التربوي والتعليمي.
- ٢ - النهوض العلمي والتكنولوجي التطبيقي.
- ٣ - النهوض السياسي و تقوية كيانات المجتمع الأهلي.
- ٤ - الانفتاح على جميع الدول باختلاف عقائدها ومذاهبها.

---

\* عضو مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان المسلمين- مصر.

نرى أنه من خلال العناصر السابقة أن تجربته النهوض والتنمية في البلدان الإسلامية غير العربية خاصة تركيا وماليزيا مع درجة من درجات الاختلاف بين النموذجين.. فنجد أن النموذج التركي تفوق في النهوض السياسي والانفتاح على الغرب باعتبارات الجغرافيا و التاريخ أيضا.

ونجد النموذج الماليزي (آسيا) تفوق في النهوض التربوي والعلمي. وان كانت كل العناصر السابقة تؤكد بعضها بعضا و تساند بعضها بعضا. وتبقى الخصوصيات الإقليمية والمحلية عاملا معتبرا.. وهنا تأتي أوجه الاختلاف و التشابه مع البلدان الإسلامية العربية.

لا شك أن الظروف الإقليمية للمنطقة العربية تحكم كثير من المعطيات في المشروع الإصلاحى الإسلامى.. فاستراتيجية الموقع مع الجذور العربية لرسالة الإسلام مع الثروة النفطية مع قيام إسرائيل كامتداد استراتيجى للحضارة الغربية امتدادا للسياسات الاستعمارية فى القرن السابع عشر.. كل هذه العوامل تخضع المنطقة العربية لحسابات ومعادلات بعيدة تماما عن البلدان الإسلامية غير العربية. وهى كما نرى عوامل قوية فى تأثيرها عميقة فى جذورها معقدة فى تشابكاتها و معالجتها.

على أن هذا لا يحول بيننا وبين تأمل النهوض فى هذه البلدان كنماذج إسلامية ناجحة.

### النهضة الجماعية فى البلاد الآسيوية:

لا شك أن النطاق الجغرافى الواحد للبلدان الآسيوية ساهم بدرجة كبيرة فى نهضتها لان عامل التأثير والتأثر حاضر بقوة دائما فى النطاق الجغرافى الواحد وعلى كل الأصعدة.. الاقتصادية والسياسية والثقافية.. ولعل محاصرة النماذج الناهضة فى البلدان العربية خاصة ذات الطابع التأثيرى الأقوى يوضح ذلك.. فعلى سبيل المثال تجربة النهوض السياسى فى الجزائر والذى كاد أن يحقق انجازا متقدما فى دمج التيارات الإسلامية فى العمل العام بكل أنشطته وترسيخ مفهوم الديمقراطية كآلية لتداول السلطة. تم خنقه وإجهاضه محليا وإقليميا بسرعة وقوة.. لأن نجاحه كان يعنى تأثيره فى المحيط الإقليمى خاصة فى بلد بحجم الجزائر. والعكس صحيح. وهو ما تم بالفعل. نستطيع من خلال ذلك أن نسلم بأن

عامل التقارب الجغرافي بمكان لا يمكن تجاهله. وهو ما تحقق على نحو إيجابي في البلدان الإسلامية الآسيوية.

### **المحضن الياباني- الصيني:**

المؤكد أن خطوات التنمية في هذه البلدان استفادت بدرجة كبيرة من هذه الميزة خاصة اليابان التي قدمت عوناً كبيراً بإنشاء فروع رئيسية وخطوط إنتاج كاملة لشركات ذات سمعة عالمية في هذه البلدان مع ما صاحب ذلك من برامج تدريب و تعليم متقدمة للحفاظ على المستوى الإنتاجي لهذه الشركات. وتم ذلك كله دون معوقات سياسية بل إن الدول الصناعية الكبرى في الغرب شاركت بنقل التكنولوجيا و تقديم برامج التدريب المتقدمة.

### **المنظومة الأخلاقية ذات المنشأ الديني:**

يخطئ الكثيرون حين يستبعدون العامل النفسي والمعنوي في قيام واستمرار النهضة والإصلاح في هذه البلدان خاصة في تلك الفترة الوجيزة.. وقد ظهر ذلك بوضوح في ماليزيا والتي كان دور (حركة الشباب المسلم) في تهيئة القواعد الشعبية للمشاركة الفعالة في تنفيذ خطط ومراحل التنمية والنهوض كبيراً.. وقد ظهر ذلك بوضوح في حالة التماسك والصمود في مواجهة محاولات غربية للحد من التقدم الهائل الذي تحقق.. وإبقاء الأمر تحت السيطرة عن طريق البنك والصندوق الدوليين وهو ما تم مواجهته بقوة رسمية وشعبية تركزت على روح معنوية وأخلاقية عميقة.. وهذا العامل من أكثر العوامل التي تتشابه فيها البلاد الإسلامية العربية مع غير العربية.. وتأثيره في البلدان العربية يفترض أن يكون أقوى وأوقع.

### **غياب عامل الحساسية التاريخية مع الحضارة الغربية:**

هذا العامل كما أشرنا أولاً من أكثر العوامل تأثيراً وأخطرها.. كون الغرب يمتلك تقدماً اقتصادياً وتكنولوجياً كبيراً. والغرب حاضر بقوة في كيانات المجتمعات العربية

سياسيا و ثقافيا و هو حضور لا زال يحمل الكثير من الماضى الملىء بصراعات وجراحات ليست هينة. وهو حضور لم ينته بخروج الغرب بجيوشه، بل أوجد نظاماً حليفة ذات طابع استبدادى شرس أمكنته من تحقيق بغيته في المنطقة بإيقائها في المسافة البينية حيث لا تتركه يموت ولا تدعه ينهض. هذا العامل موجود بالطبع في الحالة التركية إلا إن تجربة حزب العدالة والتنمية في التقليل من إثارة يشهد لها حتى الآن بالنجاح.. و يكاد يخفى تماما في النماذج الآسيوية.. و لا يزال هذا العامل أصعب رقم في معادلة الانفتاح والتقارب بين المشروع الإصلاحى في البلدان العربية وبين الحضارة الغربية.

نخلص من ذلك إلى أن تجربة النهوض في البلدان الإسلامية غير العربية تعد رصيذا مضافا للمشروع الإصلاحى الذى يعتمد النهج الإسلامى في البلدان العربية.. مع بعض الخصوصيات الإقليمية والمحلية. يضاف إلى ذلك أن التجربة في حد ذاتها كمشروع تنمية ونهوض تستحق الوقوف عندها طويلا بكثير من الاحترام والإشادة.



## الفكر الإسلامي وآفاقه في إيران الحديث

محمد رضا وصفي \*

عادت إيران منذ الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ تفرض حضوراً يتجاوز السياسات والاستراتيجيات إلى الفكر الإسلامي العام، والتفكير في حلول إشكالية الدين والدولة علي الأخص. لقد كانت هناك من جهة التجربة الشعبية الزاخرة والتي سبقت الثورة ومهدت لها ثم حمت قيامها وواكبت تحولها إلى دولة ونظام. وكانت هناك من جهة ثانية تجربة تنظيم الدولة والسلطة ومؤسساتهما، وتلك التوفيقية بين التاريخ والفقہ والعصر والتي ميزت الدستور. كانت هناك من جهة ثالثة اجتهادات الفقهاء والمفكرين الحاضرين في الساحة الاجتماعية والسياسية، والتي ارتبطت بالثورة والدولة، سعياً لتلاؤم أكبر مع العصر. والجهة الأخيرة موضع عناية في هذه الورقة..

بشكل عام لقد أثرت الثورة الإسلامية على حركة الفكر الإسلامي وساعدت على ظاهرة توضيح وترسيم الحدود بين التيارات الفكرية، وأوضحت الكثير من النظريات والأفكار المبهمة بل المشوشة للمفكرين الإسلاميين في إيران ودعتهم إلى اتخاذ مواقف

---

\* باحث وناشط حقوقي - إيران.

فكرية واضحة وغير **فضفاضة**، بحيث تشكلت شيئاً فشيئاً مجموعة من النظم الفكرية ذات الحدود الواضحة وهذه الظاهرة مرهونة في وجودها لأمرين:

§ الاختبار والامتحان في عالم الواقع والتطبيق العملي

§ المنافسة في ساحة المجتمع

فالنظريات التي كانت تكتفي ببيان الاصول الكلية العامة، صارت، مضطرة تحت وطأة التطبيق الاجتماعي لمواجهة مقتضيات الواقع والحاجات العملية، ومنافسة النظريات الأخرى المطروحة لتلبية تلك الحاجات. وبذلك صار أصحاب هذه النظريات مضطرين لاستبدال الحديث عن الكليات والعموميات بالحديث عن المصاديق والحالات الجزئية، بغرض توضيح ما يميز نظرياتهم ورؤاهم عن غيرها من النظريات المنافسة.

### الفكر والثورة الإسلامية وتيارات ثلاثة في القرن العشرين

يوجد في الساحة الإيرانية ثلاثة تيارات عامة، هي:

§ التيار التقليدي (السلفي).

§ التيار العلماني (المتجسد في الشوفينية والعلمانية الفارسية أو العلمانية المتجسدة في الفكر الغربي...).

§ التيار المعاصر الذي ظهر في ساحة التجربة العملية مع المدرسة الفكرية للإمام الخميني.

لكل من هذه التيارات أنصارها وممثلوها ولها حضورها الحي والفاعل في الساحة الفكرية في إيران، فالتيار الأول يمتد حضوره إلى قرون، أما التيار الثاني فقد بلغ ذروته منذ بداية القرن العشرين، والصراع الظاهر والخفي من بداية القرن العشرين كان بين هذين التيارين عموماً، أما التيار الثالث فقد بدأ يتشكل مع بداية القرن العشرين أيضاً، خصوصاً بعد الثورة الدستورية التي شهدت مرحلة من تجديد الأفكار، وقد مر بمحطات يمكن توزيعها كالتالي:

أ: بواكير العصرنة وتبدأ مع الثورة الدستورية ١٩٠٦

ب: المرحلة التوفيقية من الخمسينيات إلى ١٩٧٩

ج: المرحلة التجديدية أو ما بعد التجربة العملية، في العقود الثلاثة الأخيرة.

يعتقد التيار المعاصر أن الدين لا يشمل فقط جانب الأحكام والحقوق والواجبات. بل هو عقيدة توّضح القيم العالية، التي تمكن من خلال الدين الوصول إلى معرفة حقيقة الإنسان والمجتمع، لأن الإسلام وبصفته الشمولية لا يرتكز على جزء معين من الحياة والإنسانية، بل يؤكد على النظرة العامة التي تسع كل مجالات الحياة.

بالإضافة إلى وصف الدين الإسلامي بأنه دين شمولي ومنظم وأن الدين يجب أن يكون متناسباً مع ظروف المجتمع الزمانية والمكانية ويُطبّق على المجتمع على أساس المنطق والواقع العملي، بحيث لا يؤثر تطبيقه أولاً على ثبات وشمولية الدين وثانياً على حركة ومسار نمو المجتمع.

ومن هذا المنطلق يرى الإسلاميون المعاصرون طريقة الاجتهاد في الدين ظاهرة تُضفي تكاملاً على الدين، وباب الاجتهاد باب لفهم نظام المعارف الدينية في الشؤون الأساسية للحياة.

ويتطرق التيار المعاصر إلى بيان نتائج العقل الإنساني وخصيلته، في هذا المجال يرى أن للعقل الإنساني نتائج يتميز كل واحد عن الآخر، وله (أي العقل) ولها (النتائج) مكانة خاصة في تفكيرهم الديني.

§ العقل العملي

§ العقل النظري

§ العقل الاستكشافي

§ العقل الآلي

حيث يرى هذا التيار أن كلاً من العقل العملي والنظري يُظهر ويُبين الأحكام، حيث إنهم يعتبرون أن كلا من العقل العملي والنظري (حجه باطنية) وهي أهم طريقة ووسيلة توصل الإنسان إلى المعرفة والهداية وساحة الوحي والأنبياء، لأن العقل البشري محدود بعالم الشهود والحقائق القريبة من الفهم البشري. لذا فإن العقل البشري بحاجة إلى معارف

أرقى ووأسع منه. وبعد الوصول إلى ساحة الوحي الإلهي يستطيع العقل الاستكشافي وبمساعدة العقل النظري والعملي استنباط الحقائق الإلهية من مصادر الوحي.

ومع أن العقل البشري له دور مهم في فهم المعارف، لكن منهج العقل وأسلوبه يعتمد على اكتساب بعض مضامين الوحي ويسعى قدر الإمكان الوصول إلى الحقائق والمعارف الأصيلة الخالية من كل شائبة.

والإشارة هنا أن التوجه الفكري التقليدي السلفي لا يعير أهمية للنمو الاجتماعي للمجتمع الإسلامي. وقد يصل عدم الاهتمام هذا إلى إنكار ضرورة النمو والتطور. ويؤدي إلى البحث عن ظرف مناسب للمجتمع وذلك من خلال علاقات المجتمع التقليدي والقديم.

والتقليديون يحاولون أن يتناسوا موضوع النمو والتطور ووسائله. ويعتبرونه موضوعاً خارجاً عن نطاق الدين ورسالة الإسلام.

من جهة أخرى نرى أن العلمانيين لا ينظرون إلى طريقة النمو والتطور في المجتمعات المجاورة. وأن الانفتاح لديهم قد تأثر بالأفكار الغربية القرن الثامن عشر الميلادي في أوروبا، حيث إنهم لا يزالون يعتقدون بأن مسار النمو والتطور ظاهرة جبرية تاريخية ولا بد أن تخضع لها جميع المجتمعات البشرية عاجلاً أم آجلاً.

وفي مقابل هاتين النظرتين أي العلمانية والمعاصرة، يرى الإسلاميون أن النمو والتكامل الاجتماعي يجب أن لا يغفل عنه.

وجدير بالقول أن توجه المعاصرين من المفكرين المسلمين إلى تطبيق الدين في حياة المجتمع المسلم هو رهن تواجد نماذج ناجحة في المجال الإداري والاجتماعي، وأن تطوير ونمو المجتمع المسلم يعتمد على تواجد قيم ثقافية إسلامية على أساس الشريعة.

### مدرسة الإمام الخميني والأفكار الإسلامية المعاصرة

لقد ظهر فكر الامام الخميني والثورة الإسلامية في الوقت الذي كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من سيطرة مدارس فكرية ومعتقدات عدة ك« الليبرالية والرأسمالية والإشتراكية والقومية» وجماعة« المذهبيين الرجعيين السلفيين».

إن المجتمع الإسلامي المثالي، الذي حاول الإمام الخميني ترسيمه، لم يتحدث عن هيئة سياسية اجتماعية مستقلة عن المجتمع الديني، أو مؤسسة دينية قائمة على الروحانيات والشرعيات غير المعنية بالمجتمع والسياسة والمستقبل، بتعبير آخر، لا وجود هنا للمقدس واللامقدس، كما عرفتها فترات من التاريخ الإسلامي وكما عرفها الغرب المسيحي في الكنيسة والدولة المستقلة عنها.

واحتلت قضية الحكومة الإسلامية والولاية مكانة بارزة في فكر الإمام الخميني باعتبارها من أهم الركائز المنهجية والاصول السياسية والاجتماعية.

من وجهة نظر الإمام الخميني الحكومة وتشكيلها من الأحكام الأولية والأساسية في الإسلام وأن مبدأ الحكومة، مصلحة المجتمع والنظام، وهذه المصلحة يوكـل تشخيصها إلى العقل، لذلك يصرح بالتالي: « الحكومة، التي هي جزء من الولاية المطلقة لرسول الإسلام -صلي الله عليه وآله وسلم- أحد أحكام الإسلام الأولية ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتي الصلاة والصيام والحج... ومن الممكن أن يعطل أي أمر، عبادياً أو غير عبادياً، إذا ما تعارض مع مصلحة الإسلام.

إن الإمام الخميني بهذا القول وضع التفكير الديني على محك المقاييس العصرية ومحاولة تكييف النظرة الدينية مع متطلبات العصر.

عندما اعتمدت الثورة الإسلامية في إيران النظام الجمهوري نظاماً سياسياً وإدارياً لإدارة شؤونها السياسية والإدارية وعلي رأي بعض المفكرين فإن النظام الجمهوري هو نظام حيادي، أي أن بإمكان دولة تقوم دعائمها على الإسلام أن تأخذ بهذا النظام، كما يمكن لدولة تتأسس فلسفتها على غير الإسلام، أن تأخذ بهذا النظام؛ فهو يمكن أن يكون إسلامياً، ويمكن أن يكون غير إسلامي. إنه إطار للنظام، ولا يدخل في صميم هذا النظام أو في صميم الأفكار التي يستند هذا النظام إليها، وبالتالي بات من الطبيعي أن يستفاد من هذه الأنظمة التي توافرت لها عبر التاريخ البشري مراحل طويلة من التجربة أوصلتها لما هي عليه اليوم. فلذلك استفادت إيران الإسلامية في العصر الحديث من هذه التجربة الإنسانية الطويلة، في ظل دعوة إسلامية للاستفادة من التاريخ والاعتبار به.

بعض آخر من المفكرين الإسلاميين انتقد ما يسمى بنظام الجمهورية الإسلامية انطلاقاً من أن الإسلام لم يعرف هذا النظام، وبعض مفكري هذه التيارات كتب منتقداً هذا

النظام قائلاً: أنه نظام غربي، وأنه لا يصلح للثورة الإسلامية. لا يصلح لإيران وهي تريد بناء نظام إسلامي إلا ان تأخذ بالنظام الذي اعتمده المسلمون في صدر الإسلام، أي نظام الخلافة الإسلامية. ولو كان للإسلام نظام خاص ومحدد، لكان ذلك حرياً أن يظهر في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي كالقرآن الكريم الذي نلاحظ بأنه دعا لأن يكون الحكم إسلامياً مطابقاً لشريعة الإسلام، ولكنه لم يتطرق إلى شكل النظام، وبالتالي فإن المسلمين الأوائل كانوا أكثر تحرراً عندما اعتمدوا أشكال التنظيم الذي استفاد بصورة واضحة من التجارب السابقة، كتجربة العرب عندما أقاموا نظام الحكم في المدينة، وبالتالي استفادوا من التنظيمات التي سبقهم إليها الفرس والروم الذين أتيح لهم إقامة دول سابقة على الدولة الإسلامية. هذا يجعل الاستفادة من النظام الجمهوري، الذي هو حيلة تجارب أمم سبقتنا في مجال التنظيم السياسي، وفي مجال تطور الفكر السياسي والتنظيم السياسي ضرورة، وكذلك الاستفادة من تجاربها في هذا المجال، دون أن يحول ذلك بيننا وبين تطوير النظام الجمهوري نفسه.

وأما خارج منظومة الأفكار وفي ساحة العمل تزامن نوع من التأسيس لفكر جماعي تجلي في الدستور الإيراني، وخصوصاً في ركنيه الأساسيين «الجمهورية» و«الإسلامية»، هذا المفهوم الذي استمر السجال حوله في ثلاثة عقود وإلى يومنا هذا، والمتعلق بكيفية تحصيل الشرعية وهل «الجمهورية» سابقة على «الإسلامية» أو «الإسلامية» سابقة على «الجمهورية» وهل للجمهورية في نظام الحكم الإيراني مفهوم جوهري أم إنها شكلية فقط! وكل هذا يعكس صورة مختلفة من العلاقة الثلاثية بين «الدستور»، «ولاية الفقيه» و«الشعب». فمن ناحية يرى التيار المعاصر التفاعلي التجديدي، ظهوراً جوهرياً للجمهورية في تقدمها على الإسلامية في القول عن مشروعية النظام، وكون العلاقة بين الولاية للفقيه والشعب، نوعاً من العقد الاجتماعي والبنود الواردة في الدستور هو شرط ضمن هذا العقد. في حين أن التيار المعاصر التفاعلي المحافظ، وفي تقديمهم لمفهوم الإسلامية، يتحدث عن العلاقة العمودية للفقيه وللاثنين شأنهم العلمي.

### مسألة ولاية الفقيه:

بالرغم من التقدم الذي حققه الإمام الخميني سريعاً، كان يبدو دائماً أنه مقتنع بأن دراسة الشريعة لوحدها لا تعالج على نحو كامل ثراء الإسلام، وأن الاهتمام الأساسي بالدين

يقوم على مستويات مختلفة، لذلك كان يعتقد بأن «الفقهاء حصروا الإسلام بالأحكام الفرعية، والفلاسفة والعرفاء حصروا الإسلام بالجوانب المعنوية وبما يتعلق بما وراء الطبيعة، حيث كانوا يعتقدون أن ما وراء الطبيعة هو الشامل لكل الجوانب، في حين أن أولئك رأوا بأن الإسلام جملة من الأحكام الدنيوية، وأنه مجموعة من الأحكام الفقهية ولا معنى لكل ما عدا ذلك». إن هؤلاء الذين يرون جانباً واحداً من الإسلام دون غيره قصير البصيرة والبصر، الإسلام يعالج الجوانب المادية والمعنوية والغيبية والظاهرة.

الفهم الدقيق لأبعاد نظرية الإمام في مسألة ولاية الفقيه التي بنيت أصولها في محاضراته في منفاه في مدينة النجف وفي «كتاب البيع» لا يكتمل إلا من خلال مطالعة وافية لنهجه وممارسته العملية في أثناء توليه قيادة المجتمع، والدولة، والآراء والنظريات التي بيّنها في فترة ما بعد انتصار الثورة حول قاعدة ولاية الفقيه وحدود صلاحياته وشؤون ولايته.

(١) حاجة الإسلام إلى قيام الدولة من أجل تطبيق القوانين الإلهية، وبسط العدالة الإلهية بين الناس.

(٢) إن إقامة الحكومة الإسلامية وإعداد مقدماتها، ومن بينها المعارضة العلنية للظالمين، من واجبات الفقهاء العدل كفاً.

(٣) إن الحكومة الإسلامية تعني ممارسة الفقهاء العدل في جميع الأمور الحكومية والسياسية التي كانت ضمن ولاية النبي والإمام المعصوم، وإذا تيسر لأحد الفقهاء القيام بهذا يجب على غيره الإتيان وإن لم يتيسر الإجماع عند الفقهاء يجب عليهم القيام بذلك وإن كانوا معذورين فهذه وظيفة المسلمين أنفسهم إذا اقتضت الضرورة.

(٤) إن الحكومة الإسلامية والقوانين الصادرة عنها تعتبر الأحكام في غير حالة الاستثناء وتتمتع بالأولوية والتقدم على جميع الأحكام الفرعية.

(٥) ولاية الفقيه قبل كل شيء أمر اعتباري عقلائي.

(٦) من شرط الولي الفقيه أن يكون:

أ- عالماً بالقانون.

ب- عادلاً في الناس وفي تنفيذ الأحكام.

ج- كفوياً.

(٧) الاهتمام بالمصالح العامة بدل التركيز الكلاسيكي على النظريات الفقهية.

(٨) للعقل الإنساني دور هام في إدارة المجتمع علماً أن الشرع الإسلامي لم يمانع بأي وجه من الوجوه العقل دوره هذا، بل إن الاستفادة الصحيحة من الفكر والتدبر وتسيير المجتمع على ضوئها إنما هو أمر شرعي بحد ذاته وسبيل واضح اختطه الله للإنسان تمكيناً له من إدارة حياته. ولا يخفي أن العلاقة بين الوحي والعقل في إدارة المجتمع الإنساني وحياة الإنسان كانت دائماً محل جدل في تاريخ الإسلام.

(٩) إن نظام ولاية الفقيه ليس فكرة -يوطوبيا- بل هذا النظام « يقام لكي يقل الظلم والفساد والتعدي على بيت مال المسلمين وعلي أعراضهم ونفوسهم »، وكما يتبادر إلى الذهن فإن عبارة «يقول» لا تدل على الإطلاق.

(١٠) سلطة لفقهاء العدول تتم بإشراك أكبر عدد من المتخصصين وأرباب البصيرة كل في اختصاصه والاستعانة بخبراتهم وجودهم.

(١١) الفصل في كل ذلك رأي الشعب وليس لأي مقام حتى الولي الفقيه الحق أن يجبر الناس على شيء.

(١٢) الولاية للفقيه ليست بمعنى ولاية النص.

(١٣) ضرورة إمام الفقيه بأحوال زمانه ومكانه ؛ ذلك « أن عنصر الزمان والمكان من مقدمات الاجتهاد، وكل مسألة لها حكم شرعي في السابق يتغير حكمها الشرعي بالحفاظ السياسي والاجتماعي والاقتصادي في البلاد، بمعنى آخر إن المعرفة الدقيقة للأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي سادت في فترة ما، والتي تمخض عنها الحكم الشرعي، سوف تتبدل نتائجها عند المواضيع الجديدة والمستجدة، وهذا الأمر يتطلب بكد تأكيداً حكماً شرعياً جديداً، فالمجتهد يجب أن يحيط بالمسائل العصرية.

(١٤) عدم صلاحية المجتهد التقليدي لقيادة المجتمع. يقول، الإمام الخميني في معرض حديثه عن قيادة المجتمع: « أن الاجتهاد التقليدي لا يكفي، فلو كان المجتهد عالماً ومتبحراً في العلوم الدينية الحوزوية، ولكنه يفتقد القدرة على تشخيص مصلحة المجتمع، كما يفتقد



روح المبادرة والمعرفة بأحوال المجتمع السياسية والاجتماعية، فهذا الشخص ليس مجتهداً في المسائل الاجتماعية والسياسية، ولذلك لا يمكن أن يتصدى لقيادة المجتمع.»

(١٥) وجوب عودة الفقيه في فهم وقراءة النصوص إلى العرف: العرف ليس مرجعاً لتشخيص المفاهيم، بل هو مرجع لتعيين المصاريق وطريقة الشارع في وضع القانون وإلقاء الكلام، هو العرف. فلذلك يجب قراءة كلام الشارع على هذا الأساس.

«الميزان في فهم الروايات وظواهر الألفاظ هو العرف العام، والفهم المتعارف للناس، لا ما تؤدي إليه التجزئة والتحليل العلمي ونحن أيضاً نتبع فهم العرف.»

(١٦) توقي الجمود في التعاطي مع الأخبار والروايات.

(١٧) رأي الإمام في تفسير القرآن الكريم:

الإمام الخميني يري أن حصر فهم القرآن بالمفسرين القدامي يعني الهجر الكلي له وقال حول ذلك: «أحد الحُجب التي تمنع الاستفادة من هذه الصحيفة النورانية، الاعتقاد بأنه لا يحق لأحد أن يفسر من القرآن غير ما كتبه أو فهمه المفسرون، وقد اشتبهوا بين التفكير والتدبر في الآيات الشريفة والتفسير بالرأي الممنوع، ولقد أفرغوا القرآن الكريم بواسطة هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة من جميع فنون الاستفادة وهجروه كلياً.»

(١٨) اللاحسم في المنهج والحسم في وحدة الحقيقة:

يطرح الإمام بكل وضوح فكرة التفاعلية اللاحسمية في المنهج، ويبدأ حديثه هنا بذكر كلام طريف حيث يقول: «هل سمعتم قصة العنب وأولئك الأصدقاء الثلاثة الذين كان أحدهم عربياً والآخر فارسياً والثالث تركياً، فقد كانوا يتناقشون حول ما يعدونه من طعام لوجبة الغداء فقال الفارسي ليكن «أنگور» وقال العربي: كلا ليكن طعمنا «عنباً» فأجاب التركي: لا نريد ذلك بل لنأكل «أوزوم». لقد وقع الاختلاف بين هؤلاء، لأن أياً منهم لا يعرف لغة الآخر وتكملة قصة المثل هي أن أحدهم ذهب وأتى بالعنب، فعرف الجميع أن مقصودهم واحد.»

إن الإمام يعارض التحديد لفهم الدين من خلال تفسير معين. إن القرآن الكريم كمصدر أول بين المسلمين له قيمة خاصة في تبيين الأفكار والفهم الديني، يركز الخميني على هذا في أفكاره، ولكنه يرفض الجزم المفهومي في تفسير القرآن، فلذلك يؤكد على

الجانب الاحتمالي في آرائه وفي رأيه التفسيري، لأن الجزم له سلبياته فهو يجمد الذهن ويغلق أبواب التدبر والتجديد المستمر. وفي بيان رأيه حول بعض من أمهات التفاسير يقول: «أبرز علماء الدين الإسلامي من السنة والشيعة، صنفوا طوال التاريخ الإسلامي، كتب تفسير كثيرة ومساعدتهم لا شك مشكورة، ولكن كل واحد منهم لم يقدّم بأكثر من كشف أحد أغطية القرآن الكريم وفقاً لتخصصه. وحتى في هذا الحد ما من يقين أن ما كتبوه دقيق. «فمثلاً عمد العرفاء على مدى قرون كثيرة إلى كتابة تفاسير عديدة وفق الطريقة التي هي الطريقة المعرفية أمثال محيي الدين بن عربي وعبدالرزاق الكاشاني في تأويلاته، والملا سلطان على في تفسيره. وبعضهم أجاد التصنيف وفق هذا الفن، ولكن القرآن لا ينحصر فيما صنّف أولئك. وجلّ ما فعلوه هو إزاحة بعض الحجب عن القرآن الكريم قراءة بعض وجوهه، كما قام الطنطاوي وأمثاله وكذلك السيد قطب بتفسير القرآن بطريقة أخرى هي أيضاً ليست تفسيراً للقرآن بكافة معانيه.» وتفسير مجمع البيان ... كذلك على غرار ما سبقه من تقارير -فيه قراءة بعض الوجوه-... فالقرآن ليس ذلك الكتاب الذي نستطيع نحن أو غيرنا تصنيف تفسير جامع له ... أيدينا ليست مطلقة العنان في هذا المضمار والباب ليس مفتوحاً على مصراعيه، لكن يعتمد الإنسان على تحميل كل ما يصله عقله على القرآن، فيقول إن هذا ما يقوله القرآن.

«وحيث إنني أتحدث ببعض الكلمات حول بعض من آيات القرآن الكريم فلا أدعي أن ما أقوله هو المراد والمقصود فيها، فما أقوله هو أقرب إلى الاحتمال وليس إلى الجزم، ولن أقول بأن المراد هو هذا لا غير.» إن الإمام ينفر من انكماش التفاسير الكلاسيكية المدرسية للدين.

### تطور الأفكار الإسلامية بعد الثورة

في المرحلة التجديدية أو ما بعد الثورة ليس سهلاً الحديث عن تقسيم الفكر بين محافظ وإصلاحي؛ خاصة إذا كان الأمر يتعلق بنمط فكري يصدر عن أبعاد عقائدية وتحديداً إسلامية. وسبب ذلك هو ما يعترى هذين النمطين الفكريين المحافظ والإصلاحي - من تداخل واندماج لجهة اتحادهما في النصّ الواحد ومبادئ المدرسة الفكرية للإمام الخميني الذي يقوم عليه فكرهما عموماً، قبل أن يكونا متفautين في كيفية القراءة والاستنتاج، والحاصل أنّهما يفترقان.

أولاً: في قراءتهما للثابت والمتحول في النص الديني أو بعبارة أخرى، في الكتاب والسنة.

وثانياً: يختلفان في السلوك العملي، غير المقدس والقابل للاجتهد البشري.

فمن ناحية الثابت، كل من الفكرين المحافظ والإصلاحي ضمن نزعتهما ذات الثقافة الإسلامية ينتفان في الإقرار بوجود بُعدٍ تعبدٍ للنص لا يمكن إنكاره، كما لا يمكن عدم الالتزام به من دون أيِّ مناقشة، لكونه تنزيلاً من جانب الله سبحانه وتعالى.

ومن ناحية أخرى في البعد الذي يختصّ بالجانب المتحول، وهو موجود في داخل النصّ، ويأتي التحوّل فيه إمّا من جانب مُنزلِهِ أو من طرف من يحاول فهمه طبقاً لاستعدادات والاحتياجات الإنسانيّة والاجتماعيّة. في هذه الحالة يرى الفكرُ المحافظ أن ما يُسمّى "المتحول" في النصّ، يجب أن يكون محدوداً في أدنى درجاته في مصداق الحكم المنزل وفي أقصى درجاته في موضوع ذلك الحكم؛ وهذا الرأى يظنّ في إطار العلوم الكلاسيكية والمقبولة. أمّا إذا بلغ مفهوم المتحول ليطال الحكم ذاته، إنّ بالتغيير أو التعليق في التطبيق، فهذا يتجاوز عموماً ما يرضى به العقل الديني التقليدي، وقد تكمن هنا نقطة الخلاف الكبرى. وكأنّ النصّ المقدّس مجموعة متداخلة من الدوائر المتحركة التي تزداد اتساعاً كلّما تحرك ماؤها، وكلّما اتسعت الدوائر اتسع الخلاف بين التّجديد والتّقليد.

هذا الأمر يقود إلى طرح سؤال قد يكون جوهرياً وهو: ما المقصود من الأنماط الفكرية في قراءة النص المقدّس وفهمه؟

للإجابة عن هذا السؤال، وفي مراجعة بسيطة لمفردات هذا النمط الفكري، نرى أنه ينقسم في حقيقة الأمر إلى نوعين من الفكر.

الأول، معاصر إصلاحي في إطارٍ محافظ.

والثاني، معاصر إصلاحي في إطارٍ تجديدي.

وبتعبير آخر، يُولّد الإصلاحيّ من المحافظ، والتّجديديّ من الإصلاحي، وكذلك ولادة تُعتبر انفصلاً واتصالاً على حد سواء، أي، دون أن تتفصل عرى النسب التي تجمعهما، وهذه العرى من النصّ المقدّس، وفيه تكمن عوامل وأسباب التّواصل والارتباط بين الجميع.

لكن يبقى السؤال: ما الذي يميز المعاصر المحافظ عن المعاصر الاصلاحى المتجدد في هذه المقولة؟

إن القراءة المحافظة الإصلاحية للنص والمتشبهة به، ترى أن المتحول والمتغير يكمن في الموضوع ولا يتجاوزهُ، والله تعالى الذي أنزل الكتاب لا يتدخل في تعيين الموضوع، بل إن مثل هذا التعيين لموضوع النص المنزل يعود إلى العرف السائد في المجتمع الإسلامي. أما القراءة الإصلاحية المحافظة التجديدية للنص المقدس، فتقوم على أساس أن المتحول يقع خارج إطار كل الشعائر العبادية، أي أن كل ما يقع خارج إطار العبادات فهو متحول وقابل للتغيير طبقاً لمتغيرات الزمان والمكان والظروف الآتية.

بناءً عليه، ولإيضاح أكثر، نشير إلى موضوع رئيس كحقوق الإنسان الذي يُعتبر إحدى الركائز الأساسية في ظل ما يمكن تسميته بالقراءة الأصولية-الإصلاحية للنص المقدس، وذلك لأن قضية حقوق الإنسان تقع في إطار الموضوعات الاجتماعية التي يتطرق إليها النص المقدس، وهي بذلك تكون من المتحول الذي يجب أن تتم قراءته على أساس سنة التطور والتبديل في سياق التاريخ البشري.

من هنا، وانطلاقاً من هذا، فإن الفكر المعاصر لا يريد أن تمثل العقيدة الدينية عائقاً أمام حركته التجديدية المعنوية. فمثلاً في الآية القرآنية الكريمة " إن الله يأمر بالعدل والإحسان"، فكرة العدل والإحسان - كقاعدة كلية مجردة - هي الثابت المنزل، فيما تطبيقاتها العملية متغيرة ومتحولة بين زمان وآخر ومكان وآخر؛ فالعدل القائم على إسكان الناس في الخيام بدل العيش في العراء لا يعود عدلاً عندما تتطور مظاهر السكن إلى البيوت، وقس على هذا سائر الأمور.

فإذا كان صاحب الشريعة، هو الحاكم على الشعب، فهو عندئذٍ يصدر نوعين من التشريع، واحد يأخذ ظاهرة التنظير وآخر يكون تنفيذياً عملياً، فالعدل هو النظرية القائمة المنزلة، بينما الزكاة هي إحدى ظواهر التطبيق العملي والتنفيذ الفعلي لتفعيل العدل على المستوى الاجتماعي القائم في إطار الزمان والمكان. ولذلك، يصير العدل هو الثابت، بينما تغدو كيفية الزكاة هي المتحول.

فإذا لزم لصاحب الشريعة، من موقع الحكم، أن يتعاطى مع التفاصيل، فإنه إما أن يقدم نصاً يعتمد على ما تعارف عليه العقلاء، أو يأتي بحكم جديد غير مسبوق. أي أنه

"يُمضي" أو "يُنبت" القائم الصحيح المقبول لزمانه الرائج عرفاً، أو "يؤسس" لجديد يحتاج إليه عصره ولم يكن موجوداً من قبل. فالمثال على ذلك موضوع الجزية الذي أمضي في الإسلام، ودية المرأة وإرثها التي أسسها الإسلام لأول مرة.

وهكذا أيضاً يمكن أن يفهم موضوع القصاص في الإسلام، والذي لم يُرد صاحب الشريعة من الإتيان به التأسيس لقانون جزائي، بل أراد من القصاص احتواء العصبية الجاهلية التي كانت تتحكم بكثير من المجتمعات القديمة وما زالت تحيط بنا من كل جانب. ولهذا ربط الله تعالى القصاص بالحياة ولم يربطه بالجزاء! وكأننا نرى في هذا المثال صورة واضحة للتفاعل الحيوي بين النص المقدس الذي يأتي من الأعلى، والواقع الاجتماعي الذي يقوم في الدار الدنيا. بعبارة أخرى يكون في التركيز على موضوع مقاصد الشريعة، بدل التثبيت بالحرف، مدخلاً إلى التفاعل المرن مع متطلبات التغيير والتبديل. وهذه الرؤية، والتي يقوم عليها الفكر الحضاري الإصلاحية التجديدي في نظرته إلى الإنسان والمجتمع والدولة، تتوافق مع التحديات الفكرية والاجتماعية والإنسانية الراهنة، وقد تجد لها حلولاً وتجنبها المازق.

مثال آخر على ما ذكر آنفاً الآية القرآنية الكريمة القائلة: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداءً إليه بإحسان، ذلك تخفيفاً من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم". (البقرة - 178-179)

نلاحظ هنا كيف جاء القصاص في هذه الآيات في مقابل الاعتداء وكمصادق للتخفيف والرحمة إذ دعا صاحب الحق في الدعوى إلى العفو. وهذا يدل على أن الدعوة هنا هي قبل كل شيء دعوة أخلاقية، وليس المقصود منها فقط وضع قانون جزائي. بل إن الغاية والهدف الأول من الآية هو دعوة الناس إلى التحلي بالعفو والرحمة وليس التمسك بمتطلبات القصاص. أمّا التأكيد على النفس بالنفس والعين بالعين، فيمكن أن يُنظر إليه على أنه وسيلة جاءت للحد من التعديتات الدموية والحض على تطبيق الاعتدال بدل الاعتداء.

ونرى هذه الظاهرة، التي تدعو إلى احترام حقوق الإنسان في مجتمع بدوي تقتصر فيه الحقوق فقط على القوي والمتسلط، تنعكس في أحكام الزنى. فإن كان القرآن يؤكد على إقامة أربعة شهود عدول معاً، فإن مثل هذا الشرط الصعب هو لأجل حفظ المجتمع من إصاق الشائعات الأخلاقية ضد المرأة لغايات خاصة، كما أنها تمنع الناس من التجرؤ على

الانتقام والافتقار كما كان شائعاً في المجتمعات الجاهلية، وذلك من أجل الحفاظ على كرامة العائلة والمرأة بالذات التي هي الأم التي تبني المجتمعات.

وأما في الفقه السياسي، فنرى أن غالبية المجتمع الإسلامي الأول اتخذ وتقبل مبدئي البيعة للولاية أو الخليفة المتجسد في القوانين الإسلامية والشورى لإدارة شؤونه، مع العلم أن هذين الأمرين كانا من تقاليد العرب في العصور التي سبقت الإسلام. وبالرغم من ذلك، فلم ير المسلمون الأوائل حرجاً في الأخذ بها طالما كان في ذلك نفع يُرتجى. فلو كان قبول العرف السياسي مقبولاً آنذاك فما المانع من تطبيق ذلك حالياً إذا كان فيه منافع مثل المحافظة على حقوق الإنسان وتثبيت العدالة الاجتماعية وتجنب المجتمعات ظاهرة استبداد الفرد بمصير الجمع. فمثلاً لو كان في النظام البرلماني الديمقراطي كل تلك المنافع، التي هي أولاً وأخيراً من أهداف كل دين، فما المانع من أن تتبناها المجتمعات الإسلامية على أنها أعراف سياسية تؤدي في نهاية المطاف إلى الغاية التي يصبو إليها الدين والشرع. وحسب هذه النظرية، فالوظيفة الأولى للكتاب والسنة - أو لنقل النص المقدس - هي نشر الرحمة والعدالة بين البشر قبل أن تكون فرض القوانين لأجل فرض القوانين ليس إلا.

## نماذج من النقاشات الفقهية التي تدخل في إطار حركية

قراءة الثابت والمتحول الشرعي والفقه في الإسلام:

- دية الأقليات الدينية في إيران مساوية لدية المسلمين.
- دية المرأة تساوي دية الرجل.
- صوت المرأة في حد ذاته ليس حراماً.
- الرقص في حد ذاته، ما لم يكن مترافقاً مع حرام آخر كترويج الباطل واختلاط الرجال والنساء، ليس حراماً.
- الزواج المؤقت في الإسلام (المتع) جاء بهدف رفع الضرورة وليس اللذة المشروعة أو كمعادل للزواج الدائم، بناء على ذلك فإن الأشخاص القريبين من نسائهم ويمكنهم إطفاء غريزتهم الجنسية معهن، فإن الزواج المؤقت حتى مع امرأة مسلمة موضع إشكال، بل هو محكوم بالمنع وعدم الجواز.

- يمكن للمرأة أن تصبح مرجعا للتقليد ووليا للفقير ورئيسا للجمهورية وقاضيا.
- إرث المرأة يتساوى مع إرث الرجل.
- يمكن للمرأة أن تطلب الطلاق.
- جواز الاستساح.
- منع رجم المرأة الزانية.

### الخاتمة:

في خاتمة هذه الإطالة لابد من القول بأن فكر الإمام الخميني والثورة الإسلامية في إيران باتت مصدراً لتحويلات عدة في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. والسؤال هنا هل قدمت الثورة ما يحتاج إليه من إجابات؟ وهذا قدمت الحلول والمعالجات للأزمات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟

ماقبل انتصار الثورة كانت المواجهات بين المذاهب والمدارس الفكرية غير الإسلامية مقتصرة على الميدان النظري، والمواجهة في هذا الميدان سهلة ومحددة عموماً، ولكن عندما يتبلور الفكر في كيان ونظام محدد منذ عام ١٩٧٩، وضع التفكير الديني على محك العصر، وتكيف النظرة الدينية مع متطلبات العصر.

إن الفكر الإسلامي بعد الثورة يلزم نفسه بوتيرة متحركة تحسب حساباً لكل جديد في شتي حقول الإنتاج المعرفي، بسبب وقوفه في مهَب امتحان تاريخي صعب لا تحمد عقباه في حالة عدم حصول الاعتدال والعدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والخطر عليه يأتي من جهة المثقف اللاديني غير معترف بثقافة مجتمعه، فضلاً عن المتحجر الديني غير معترف بزمانه ومكانه. ويبدو أن تركيز الإمام الخميني على خطر اللاديني والسلطوي والمتحجر والرجعي نابع من قلقه العميق من خطر هولاء وتأثيرهم السلبي على تطور المجتمع، لذلك فإن الاهتمام بتأكيدات الإمام الخميني وتحذيراته مبعث أمان واطمئنان في مواجهة هذه الأخطار.

علي المجتمع الإسلامي ولكي يمحو عن نفسه سيئات الماضي، ويتخلص من الضعف والتخلف الذي سيطر عليه خلال الأزمنة الماضية، ولكي يكون أفضل الأمم من

آلال تطبيق رسالته الإلهية؁ يجب عليه أن يتدارك ويواكب أفضل الوسائل لإزالة التآلف الفكري والأخلاقي والعلمي؁ وأن يتسلح بالآليات العلمية والحضارية والكمالية؁ كي يكون مصداقاً للآية الكريمة «كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس».



# (مناقشات)



## أزمة حكم تاريخية

صلاح الدين الجورشي

أريد أن أطرح وجهة نظر قد تتكامل أو قد تنثرى - إلى حد ما - نقاشنا اليوم، أبدأ بطرح سؤال التالي: هل عندنا مشكلة؟

أنا في اعتقادي أن بالفعل هناك مشكلة - تتمثل في أزمة حكم عندنا في التاريخ الإسلامي وفي واقعنا العربي والإسلامي، أزمة حكم صادمة، هي أزمة تاريخية وعكسية، وليست طارئة ويمكن الإشارة إلى جوانب ثلاثة من هذه الأزمة الجانب الأول عندنا من التاريخ الماضي إلى الآن. أزمة في مستوى الشرعية، شرعية السلطة ما زالت حتى الآن لم تتوصل إلى آليات واضحة وفاعلية وملزمة تجعل السلطة عندنا شرعية وملزمة فمئذ اغتصاب معاوية للحكم إلى اليوم وهذه المعضلة مستمرة وبأشكال متعددة، ثانياً من مظاهر هذه الأزمة - أزمة الحكم - الطابع الاستبدادي للسلطة السياسية، تتعدد الأشكال، تتعدد الأنظمة؛ لكن روح السلطة تبقى روحاً مستبدة.

ثالثاً: عندنا مشكلة لا بد أن نعترف بها وهي أن واقعاً تاريخياً ولا زال تحويلاً الإسلام إلى أيديولوجية متناقضة، أو تبدو متناقضة مع الحرية الأساسية، ومع سيادة الأمة، اكتفى بهذه الجوانب لكي يؤكد أو أذاع وجهة نظري القائلة بأن عندنا أزمة حكم، أزمة على مستوى النطاق السياسي، كيف تقع معالجة هذه المشكلة؟

هناك وجهة نظر سادت في فكرنا العربي فتحتها المنطقة العربية هذه الفكرة وأعداد كبيرة من المثقفين العرب لهم قراءة أو فهم للعلمانية، العلمانية مستويات وقراءات، لكن ما ساد في فكرنا العربي هو نوع من القراءات، هذه القراءة توسعت في علمانية الفصل، فكرة

العلمانية فمع الفصل الصحيح، لكن ما ساد في المجال العربي هو التوسع في عملية الفصل، فالفصل في اتجاه نحو محاولة غزل الدين إلى أقصى حدود المجال. ولذلك، العلمانيون العرب بشكل عام حتى هناك استثناءات لكن بشكل عام لم يقفوا عند فصل الدين عن الدولة، أكدوا ذلك ودافعوا عنه، لكنهم تقدموا خطوة أخرى فدعوا إلى فصل الدين عن السياسة، ثم تقدموا فدعوا إلى فصل الدين عن التنظيم الاجتماعي ككل ومنهم من دعا حتى إلى فصل الدين عن الأخلاق، أي محاولة دفع الدين إلى زاوية ضيقة جداً وهي الحياد أو الإيمان الشخصي.

ماذا كانت النتيجة بعد كل هذه التجربة؟

إن هناك إشكالا منهجيا بقي مطروحاً يعني الدين لم يقتصص، عملية إقصائية بهذه الطريقة.

ثانياً: فالشاهد على الصعيد العملي يعني هذا النظام الكبير والهام لم يحسم الموضوع - بحيث على الصعيد العملي بقي الدين يتدخل، يتدخل في كل هذه المجالات، ولذلك أعتقد بأننا عندما نتحدث عن هذا الموضوع يجب أن نتحدث عن لماذا أفضلت العلمانية العربية بين "صنفين" في تحقيق أهدافها في هذا المجال؟. ماذا كان الرد المعاكس أو الرؤية؟

هي الدعوة في حماس وبالبحاح على وحدة الدين والدولة، فانطلاقاً من رؤية شمولية، ومن هنا تبلور شعار مركزي وتاريخي لدى الحركات التالية، وهو السعي وراء إقامة الدولة الإسلامية، بالغموض، وبالخوف على أكثر من صعيد، خوف على مستوى الصلاحيات، ومستوى الإشكاليات نفسها، فالدولة الإسلامية ليست نموذجاً جاهزاً قائماً، وإنما هي مقولة أيديولوجية، ثانياً أننا عندما نتحدث عن الدولة الإسلامية ونتعمق في الكتابات الموجودة وهي قليلة نجد حضوراً مكثفاً للماضي وللتجربة التاريخية بحيث إن الداعية إلى الدولة الإسلامية وإقامتها لن يتمكنوا من حيث المضمون ومن حيث المنهج فصل التجربة التاريخية عن ما يطمحون إلى تحقيقه ويرددونه كشعار طبعاً، هذا لا يمنع من جملة بعض المحاولات بتنزل المقولة في الواقع، لكن هذه تتضمن داخلها الكثير من التناقضات، فيجب أن ندعو أصحابها إلى حسمها وتفكيكها، ثم الحكم الفراغي على المستوى النظري، تتحول مقولة الدولة الإسلامية إلى أداة لتطبيق الشريعة بحيث تكتسب قريح الشريعة حجماً كبيراً على المستوى

الخلفية لإملاء الترابط وإعطاء مضمون لهذه الدولة - النتيجة أن وجهة النظر الداعية إلى إقامة الدولة الإسلامية تتميز بالاحتراب على المستوى المفاهيمي وعدم إقناع رأي عام واسع بأن هناك خطوات حقيقية وفعلية لإنجاز الشرعية المستقرة والمستمرة للدولة وعدم الوقوع مرة أخرى في مظاهر متعددة للاستبداد؛ ولذلك نجد عديداً من التجارب التي حاولت أن تحسم هذا الشعار، إن المسؤولية واضحة جداً في هذا المجال، وبالتالي لم ينته بل زاد التخوف، التخوف من التورط في مواصلة أو إشعار بأن هناك تناقضاً بين الإسلام والحريات الأساسية وحقوق الإنسان، اختتم هذه المداخلة السريعة بالإشارة إلى أنه في تقديري أنني من الذين يرون بأنه لا بد أن يقع تجاوز الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة لأن هذا الفصل غير ممكن..

## تعالوا نتج علمانيتنا

### هاني فحص

في تقديري أن المصطلحات الديمقراطية والعلمانية الليبرالية إلى آخره.. مصطلحات رجراجة بمعنى أنه لا يفيد في التعاطي أن تعتبرها وصفات مجردة لأن هذه مسألة محكومة بثقافات مجتمعية، إذن تمر بالخصوصيات، الكلام عن العلمانية في هذا السياق هو إحالة على متعدد ومختلف. لا أريد أن أطيل في هذه النقطة، ولكن أقول التالي: تعالوا نتج علمانيتنا علماً بأنني كأني إنسان له ذات لها خبرات سلبية مع المشروع العلماني في الوطن العربي عندي حساسية من هذا المصطلح المحمل بالسلبيات أهمها وجود نماذج نظم علمانية، كانوا أشد فتكاً لحقوق الإنسان وأشد استغلالاً للدين وتعرفونهم جميعاً.

إذن اقترح أن أقول دولة مدنية، دولة أفراد، وليست دولة جماعات، وأن تنجز مسألة "الدين والدولة" للفصل وعدم الفصل، التمييز بين السياسة والدين، باعتبارهما حقلين معرفيين مختلفين وحقلين عمليين مختلفين، ممكن أن يتكاملا في النتيجة بالدولة، والاجتماع والمعرفة كانتا من أعواني إلى إنجاز النصاب المعرفي للعلاقة الإنسانية، حتى الآن كلامنا مرة ديني ومرة سياسي، وهذه المسألة إشكالية، بمعنى أنها مشتركة بين الدين والسياسة مفهوم للفصل أولاً: لن نقع في تجربة حرب التحرر العربي العمومية والقومية التي جعلت الإلحاد ركيزة أعمالها، تجاهلت ثقافة مجتمعية واسعة وراسخة، ولا تتغيب، وتجاهلت أيضاً الفروق بين الناس، الفروق الأسمية والفروق الثقافية إلى آخره، وواقعتنا وكادت أن توقعنا في تجربة يوغسلافيا، دولة قوية وفكر قوي، وفكر إنساني وشمولي تبين فيما بعد أن ركزت الفوارق فانفجرت بشكل غير عادي، تقديري أنه يجب أن تحل المسألة بين الدين والمدينة، أنا لا أريد أن أشغل الدين في المدينة، فأحفظ الدين والمدينة، ولا أريد أن أشغل المدينة عند الدين لأنها

تلغي نفسها وتلغي الدين، بذلك، أقول بأني "حذر من أن تنتج الدولة الدين، وأنا أكثر من رافض أن تترك الدولة أن تنتج الدين، لأنها بذلك تفسد وتفسد به. وحذر من أن ينتج الدين الدولة لأنه أيضاً - خاصة وأن المعرفة بالدين معرفة تعددية، تعدديتها يعني أنها غير ملزمة، فأذن إذا ألزمتنا بمعرفة دينية، هذا يعني أن الدين أيضاً يفسد الدولة ويفسد نفسه به إذا أنتجها، أنا في تقديري هذه ليست أحكاماً وإنما هي دعوة إلى إنتاج معرفي وليس إنتاجاً كيفياً، ولا إنتاج قلبياً، لا على ذكرياتنا فقط على السؤال المعرفي الحقيقي.

## العلمانية علمانيات والدين أديان

د. رفيق عبد السلام

يبدو لي أن مشكلة المقاربة النظرية (نموذج ورقة النعيم) أنها قامت على جملة من المسلمات النظرية التي تحتاج إلى نقاش. من ذلك الافتراض البديهي بإمكانية التزواج، التجانس بين العلمانية والديمقراطية، وبين العلمانية واحتياجية الدولة، وهذه مسألة ليست على هذه الدرجة من التسليم النظري بها بدليل ذلك أن العلمانية ليست علمانية واحدة، بل هي علمانيات، يأتي ضمن سياقها التجربة الفاشية كانت علمانية، التجربة النازية - علمانية -، التجربة الشيوعية علمانية، التجربة اليعقوبية الفرنسية التي تعتبر من أكثر نماذج العلمانية في سياقها الأوربي الغربي لم تكن ديمقراطية بشكل أو بآخر، إذن افتراض هذا التسابق والتزواج الحتمي بين العلمانية والديمقراطية ليس حتمياً، ومن حسن الحظ أن د. محمد نور الدين قد أبرز الأبعاد التسلطية لتجربة تطبيقية في العالم الإسلامي وهي التجربة التركيبية بين العلمانية والاستبداد ليس حتمياً، ومثلما الترابط بين العلمانيين والاستبداد ليس حتمياً، فإن الترابط بين العلمانية والديمقراطية أيضاً ليس حتمياً، ولذلك أقول إن العلمانية هي علمانيات، كما أن الدين أديان، بمعنى أن الدين الواحد ممكن أن يخضع لاستراتيجية تأويل مختلفة كما في التجربة الإيرانية، حيث ترون تزاوجاً بين طرفين، بين المعسكر الإصلاحية الذي يريد أن يجبر المشروعية الدينية في سياق إسلامي ديمقراطي، وبين التوجه المحافظ المتوجس من الأبعاد الليبرالية بعض الشيء، وكذلك الأمر في تركيا هناك التجارب أيضاً حتى في المنطقة العلمانية بين العساكر الذين يريدون نموذج تسلطي تدخلية للعلمانية، وبين الترقب الإسلامي الذي تحمل على أعناقهم أن يجعل هذه الأنظمة أكثر حيادية.



إن ذكر في نهاية القول أن العلمانية متعددة وليست نموذجاً واحداً، كما هو الأمر بالنسبة للدين والأديان كلها.

على سبيل المثال الإجمالي يمكن الحديث هنا على تنافس أنماط للعلمنة.

التجربة الأولى: هي التجربة التدخلية والتي لم تخلق أبداً تسلطية كبيرة، ونتاح ذلك النموذج الشيوعي، وإلى حد كبير النموذج اليعقوبي الفرنسي، هذا النموذج الذي يريد أن يستخدم أدوات الدولة، واتجهت الدولة لتحويل العلمانية إلى ما يشبه بالعقيدة المغلقة.

ثانياً: النموذج الحيادي الكامل، وشيء من هذا ترونه في بلدان أوروبا الاسكندنافية، حيث تمتنع الدولة عن التدخل في الشأن العام، أو في المجال الديني على وجه الخصوص، دون أن يكون لها أي ارتباط مؤسس بأي دين أو عقيدة معينة. وهناك النموذج ما أسماه الربط الوظيفي، ومثال ذلك الولايات المتحدة الأمريكية، وإلى حد ما في بريطانيا - بريطانيا ربطت وظيفتين، ولم تفصل حتى من الناحية الدستورية، الملكة إلى حد ما الآن ما زالت تمثل في التاج البريطاني وتترأس الكنيسة الانجليكانية، الأمريكان رغم أنهم تحدثوا في الدستور الأمريكي عما أسموه بإقامة جدار جنتون الفاصل بين الدين والدولة، ولكنهم فصلوا على المستوى المؤسسي للدولة، وربطوا واقعاً بين الدين والسياسة، ولذلك ربما أكثر البلاد الغربية التي يتمتع الجانب الديني فيها بحضور نشط قوي في الحياة السياسية، أخلص من ذلك إلى ما طرحه الدكتور الأخ العزيز غانم جواد بما أسماه " العلمانية السياسية" وبدون هذا المصطلح الشامل رغم أنه يحاول أن يتلمس سبل الحل والعلاج، ولكن العلمانية تظل (الشبيهة) ليس فقط في سياق اللغة العربية أو في الصحافة العربية الإسلامية، بل حتى في السياقات الأوروبية، ولكن على سبيل الإجمال لا يمكن أن أطمئن إلى حصر العلمانية في وجه السياسة، ربما أكثر التعريفات شمولاً حقاً التعريف الذي قدمه عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيفر" العلمانية نزع أو التخلي عن الهالة القدسية عن العالم أو تجريد العالم من أي دلالة عينية ودينية.

إن لا يمكن أن أطمئن وأقول بأن العلمانية تتعلق بخصوصية العلاقة الوظيفية بين الدين أو الدولة، المسألة أشمل من ذلك، العلمانية تتعلق بعلاقة الدين بالاقتصاد علاقة الدين بالثقافة العامة، علاقة الدين بالنسيج الاجتماعي، علاقة الدين بالعلاقات الاجتماعية، إن هذه المسألة تحتاج إلى علاج ولا يمكنني أن أطمئن بتعريف اختزال العلمانية.

## الإشكالية في اختزال الحداثة فيما هو سياسي

د. علي مبروك

من حسن الحظ أن هذه الجلسة، سمت نفسها إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي، وسأركز على مسألة الطابع الإشكالي الذي أخذت الجلسة اسمها منه لأنه واضح من كل ما قبل أن هناك إشكالية حول المفاهيم التي تستخدمها كالعلمنة- السياسة- الدين- الدولة-... إلخ

وهذه الإشكالية أنا أرى أنها مرتبطة إلى حد كبير جداً بإشكالية الحداثة في العالم اللأوربي، سواء في العالم العربي "العالم الإسلامي حتى غير العربي" الآليات التي تم قبول الحداثة بها واشتغال الحداثة بها في هذا العالم كله، من الواضح طبعاً والمفهوم أن الحداثة في هذا العالم لم تكن نتاج لعملية تاريخية بقدر ما كانت الحداثة وضعا فرضه هذا الاصطدام الذي بين وعي متخلف في مواجهة وعي حديث فنتيجة لهذا الاصطدام أخذت محاولات تبيء الحداثة في العالم اللأوربي شكل العملية السياسية وابتداءً من هذا الشكل الذي أخذته الحداثة بوصفها عملية سياسية، أي تحليل سياقات اشتغال الحداثة في العالم العربي من القرن ١٩ حتى الآن سنجد أن السياق الأساسي الذي اشتغلت به هذه الحداثة هو سياق سياسي بالأساس، وأنا أؤكد على أنه سياق سياسي لأنني أريد أن أميزه عن سياق آخر هو السياق الثقافي.

إننا طول الوقت نقارب المفاهيم مقارنة سياسية، ومقاربتنا بالمفاهيم مقارنة سياسية جعلتنا غير واعين أو غائب عنا الوعي بالسياقات التاريخية والمعرفية التي نشأت فيها هذه المفاهيم، والوعي بالسياق التاريخي والمعرفي بالواقع الذي يراد لهذه المفاهيم أن تشتغل فيه،

فأخذت العلمانية مثلاً، في ورقة الدكتور محمد نور الدين أخذت طابعا استبعاديا، ويسأل ماذا أخذت العلمانية هذا الطابع؟ وهو ما وصل إليه الإسلامي نفسه، وهذه عبارة أعتقد وردت عن نجم الدين أربكان أنه قال إننا نريد العلمانية الحق والإسلامي أصبح يطالب الآن بالعلمانية التي تسمح له أن يشتغل، لأن العلمانية التي تشتغل في تركيا، هي تمتد لضغط وتحليل وإقصاء للمخالف لها والمغاير لها، إننا نريد العلمانية بالشكل الذي تحدث عنه د. عبدالله النعيم، لكن لا نسأل لماذا المفهوم طول الوقت نحن نقاربه سياسياً، وعندما نركب على ثقافة الطبيعة الأساسية لهذه الثقافة أنها ثقافة إقصائية، ثقافة إقصاء واستبعاد، فنريد من مفهوم لا إقصائي أنه يشتغل في سياق ثقافي إقصائي، ومن هذه الأحبولية، أحبولة المضاربة السياسية للمفاهيم، ونمارس نوعاً آخر من الاشتغال، ربما بهي الدين حسن في بداية كلمته نبيه إليها وهي أننا لا نريد أن نختزل المسألة طول الوقت في أنه توجد أنظمة استبدال، ونقول إنها مشكلة، المشكلة أن لي أنظمة ثقافة، هذه الأنظمة محتاجة إلى ترتيب وفحص وتعرية وإلا سنظل طول الوقت نرتب مفاهيم لا تشتغل، ولهذا السبب أنا أريد أن نقلد في هذا الملنقى بقدر الإمكان من أن نشغل على طريقة السياسة، أن نظل طول الوقت نطرح توصيات، ونطرح مقترحات، نحن نريد أن تتحول هذه الجلسة إلى جلسة تفكير ومحص وليس تقديم اقتراحات، لأننا ليس المطلوب منا أن نمارس عمل الساسة.

## العلمانية مثل الشريعة فكرتان يمكن استغلالهما سلباً وإيجاباً

محمد شهيد

نتوجس إذا تم الخلط بين الدين والدولة، وقد رأينا هذا في العالم الإسلامي، مثلاً في التجربة السودانية، لكن هل يمكن أن نرى نفس التوجس بالتجربة العلمانية، وأنا هنا أنظر إلى الشريعة والعلمانية كفكرتين، يمكن أن يتم استغلالهما بالسوء، ولكن أيضاً يمكن أن تكونا فكرتين نافعتين في سياقات أخرى، وقد تردد كثيراً أن هناك أنواعاً من العلمانية، وهنا تحضرنى الإشارة للعلمانية الأمريكية في الثمانينيات التي لم يمنعها شئ من مشاركة الإسلاميين بأفغانستان وتأجيج العداء الديني لديهم تجاه عدو مشترك هو الاتحاد السوفيتي. بينما في فرنسا لا تستطيع المرأة مثلاً أن تلبس أي حجاب، حتى لو كانت تفعل ذلك على أساس ثقافي وليس على أساس ديني.

## المفاهيم ليست مسؤولة عن التوظيف السلبي لها

د. آمال عبد الهادي

أنا قلقة جداً من فكرة أن هناك عدداً من العلمانيات في أشكال مختلفة تأخذها العلمانية عندما تتزاوج مع أطر سياسية مختلفة، فلا يمكن أن أقول إنه توجد علمانية فاشية، لكن أقول إنه نظام فاشي يتبنى العلمانية، أعتقد أننا نحتاج إلى تحديد المفاهيم، وليس التجديد بالضرورة أن نخلق اسماً جديداً، لكن أن نؤكد فعلاً على استرجاع المعاني، حتى لو أن العلمانية من الكلمات ذات المدلول السلبي وأنا متأكدة أن هذا يحدث في بلدنا أن الكلمات التي فقدت أو أصبحت لها طابع مختلف أو تداعيات في ذهن بعض الناس. فهذا ليس معناه أن تتخلف كلمة النسوية فهي كلمة من التي اتخذت معاني سلبية، فنحن مصرون كمنظمة للمرأة الجديدة أن نستعيد هذا المفهوم بمعناه الحقيقي دون أن نخترع مفهوماً جديداً، فإنه من المهم أننا نقوم بفكرة الفصل: الفصل بين الدولة وبين الحكومة وهي مرتبطة بعدد من الأمور لكي تكون أعلى تحقيقاتها، إنما مرتبطة فعلاً بأي نمط سياسي أو أي نظام سياسي تنتج فيه.

والشيء الآخر الذي نحتاج أن نناقشه بشدة - هي فكرة الطريقة التي تتعامل بها بعض الدول العربية مع قضية الدين، مغازلة المشاعر الشعبية؛ حيث تحول السادات إلى أمير المؤمنين وصادق حسين تحول إلى أمير المؤمنين. إعادة القيمة للمفهوم معناه أن الناس فعلاً تجرؤ أن نقول، نحن علمانيون بالمفهوم الفلاني حتى يمكن الخروج على قاعدة استبعاد مثل هذه المفاهيم من الصحف والبرامج التلفزيونية. ففي العالم العربي هناك دولة بطرياقية تضع لنا تصوراً ومفهوماً أصولياً جداً جداً للدين، وأعتقد أنه مضاد لروح الدين، فالنساء مثلاً تحولن فعلاً لمواطنات من الدرجة الثانية، وبالتالي فأنا كامراً وكنسوية أصبحت العلمانية بالنسبة لي موضوعاً هاماً وتحققاً وجودياً لي كامراً.

## خاطبوا الناس على قدر عقولهم

د. سعد الدين العثماني

بالمناسبة عندما بالمغرب العلمانية لها معاني سيئة لماذا؟ لأننا لا نعرف للعلمانية إلا معنى واحداً، وهو معنى العلمانية اليعقوبية في فرنسا، ولذلك أشد المفكرين العلمانيين عندنا محمد عبده حيث التأكيد على العقلانية والديمقراطية، وهنا السؤال: لماذا لدينا هذا المفهوم؟ لأن الأصوليين القدماء يقولون بالحقيقة الشرعية، والحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية - انظر إلى اللفظ - ويجب أن أنظر إلى ما يفهمه الناس حتى لا أخاطبهم بشيء لا يفهمونه، في علاقة الشريعة بالقانون، وعلاقة الدين بالسياسة، وهذا ما يجعلني أقول لا يمكن أبداً نظراً لتعقد الطبيعة بين المجتمعات البشرية تمزيق العلاقة، فكل مجتمع له سمات خاصة تجعله يتواضع على صيغة معينة للعلاقة بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة، هي المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية على غرار التعدد الموجود، فمن حق شعوب معينة أن تصوغ علاقة بالشكل الذي يضمن لها التوازن حتى لا تنتظر أن تقع حرب أهلية.

لقد سبق أن كتبت عن التمييز في العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، فالتمييز هذا أقر به كثير من العلماء بأنه جديد في الفكر الإسلامي، وقد تطورت هذه المعاني لدى المفكرين، فالتمييز بين الدين والدنيا، والدين والسياسة موجود، لكن مفاتيح الإجماع بين جماهير المسلمين بفكرة معرفية معينة يجب أن ننبه إليها.

أقول إن المدخل الذي اخترته للتمييز بين التشريع والسياسة هو مدخل من الثقافة الإسلامية، ولذلك فالمتحمس للثقافة الإسلامية يمكن أن يتقبله لكن الطرف الآخر العلماني الذي لا يقبل الإسلام يفترض أن عليه أن يحل الإشكالية، إن هذه الإشكالية بعلاقة الشريعة بالدولة هي موجودة ومتداولة في الإسلام، لكن من الصعوبة أن تجعلها ثقافة عامة لأنك

تواجه بهذه المعرفة جمهوراً من المتدينين. ولذلك أقول التجديد لا يعني أفكاراً، وإنما أن تكون المفاهيم قابلة لأن تُقبل في الواقع، قابلة لأن تُقرب إلى الواقع الاجتماعي. فليس من المفيد أن ألقى بفكرة دون أن تكون مقبولة فتبقى معزولة في الواقع، ولذلك أقول إن عملية التجديد والإصلاح هي عملية تحاول أن تصنع حراكاً اجتماعياً في الواقع نحو الأفضل.





## الفصل الثاني

# إشكالية الآخر في الخطابات الإسلامية



## العوامل المتحولة للإسلام.. التفاعل المرتبك بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا

### د. منى أباطة\*

أصبح\*\* الشرق الأوسط الآن مصدراً لكثير من القلق والكرهية والخوف بالنسبة لعالم جنوب شرق آسيا ولكن للمفارقة، أصبح الشرق الأوسط يثير حب استطلاع متزايد منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي جاءت على حين غرة. ويتعين الاعتراف بأن الشرق الأوسط كان يشكل دائماً مصدر اهتمام وقلق بسبب الامتداد التاريخي والديني والثقافي الذي استمر لفترات طويلة (على سبيل المثال، كانت ظاهرة شتات العرب الحضارمة إحدى تلك الحلقات)، ويبدو أن هناك اهتماماً حقيقياً بين الدوائر الحكومية اليوم -في سنغافورة على الأقل- بالشرق الأوسط بوصفه مأوى للإرهاب ومصدراً له. فقد أكد تقرير النظرة الاستشرافية الإقليمية لعام ٢٠٠٤-٢٠٠٥ الذي نشره معهد جنوب شرقي آسيا في سنغافورة أن المشكلة الأمنية الرئيسية في الأعوام القادمة في جنوب شرق آسيا ستكون "الإرهاب من قبل الجماعات الإسلامية المتطرفة والعنف المحلي الذي ينبع من حركات العصيان الانفصالية والتوترات العرقية أو الدينية..."<sup>(١)</sup>. وكانت "الجماعة الإسلامية" هي المنظمة

---

\* باحث وناشط حقوقي - إيران.

\*\* قامت بترجمة هذه الورقة إلى العربية أ. منار وفا.

الرئيسية التي صورت على أنها منضمة لتنظيم القاعدة وأنها مسؤولة عن تفجيرات "بالي" في عام ٢٠٠٢ وعن تفجير فندق "ماريوت" في "جاكارتا" عام ٢٠٠٣<sup>(٢)</sup>.

وفي كثير من الأحيان، يتم الربط بين التعصب وأساليب الحياة المستوردة من "العرب"، والتي يُنظر إليها على أنها مفارقة على نحو مباشر للممارسات الدينية المحلية وتمثل عادات وتقاليد مختلفة. ومن الواضح أن هذا القلق له ما يبرره في الواقع، حيث إن بعض المتخصصين ذكروا أنه على الرغم من أن امتداد تنظيم القاعدة في آسيا لم يكن يتمتع بالقدرة نفسه من الحفز أو التمرس أو القيادة الجيدة في المراحل الأولى كحلفائه العرب، ولكن تحسن الوضع بالتقنين والتدريب والقيادة<sup>(٣)</sup>. وهناك مبالغة في الخوف من الواردات المغايرة القادمة من الشرق الأوسط في كثير من الأحيان، ولكنها ليست دون أسس، حيث يُقال لنا مرة أخرى إن أعضاء تنظيم القاعدة الآسيويين يُقدرون بخمس قوة التنظيم. ويُراد بالآسيويين سكان وسط آسيا والصينيين والباكستانيين والبنجلاديش والاندونيسيين والماليزيين والسنغافوريين والفلبينيين الذين تلقوا تدريباً في الشرق الأوسط ويتحدثون العربية وتم انتقاؤهم من قبل أعضاء تنظيم القاعدة<sup>(٤)</sup>.

علاوة على ذلك، جرى معظم النقاش في سنغافورة بشأن "المدارس"، لأنها تعاني من تخلف عن نظيراتها في النظام الوطني. وحيث أنها كانت تخرج لسنوات عديدة "أشخاصاً مخفيين" وخريجين غير أكفاء وغير مؤهلين للالتحاق بسوق العمل السنغافوري، أدى ذلك إلى خلق علاقة ترابطية بين المدارس والعنف، تحت طائلة التأثير الخارجي "الخطير"، حيث أن "المدارس" هي المصدر الرئيسي لإيفاد الطلاب إلى الشرق الأوسط، وخاصة إلى جامعة الأزهر بالقاهرة<sup>(٥)</sup>. وتصور الصحافة السنغافورية المدارس الباكستانية على أنها أوكار لتفريخ التعصب، كما يُنظر إلى الإسلام في الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية بوصفه معضلة نظراً لعجز أنظمتها عن احتواء الإرهاب.

تتألف هذه الورقة البحثية من قسمين، الأول يناقش الشبكة المعقدة من المفاهيم المتقابلة بين عالمي الإسلام. أما الجزء الثاني فيبحث مسألة نظرة الشرق الأوسط لآسيا وجنوب شرقي آسيا. وستحاول الورقة أيضاً القيام بدراسة استقصائية لبعض معاهد البحث في العالم العربي المهتمة بمنطقة جنوب شرقي آسيا.

## القسم الأول

لقد ناقشت سابقاً النزعة إلى دراسة هاتين المنطقتين (الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا) على نحو مفرط في التبسيط وثنائي<sup>(٦)</sup>. وهناك تصنيف سائد لا شعوري غير تمييزي للصفات المميزة الإقليمية في صورة قوالب جامدة، تؤيد الصورة شديدة التبسيط للإسلام "الخالص"، "التقليدي" (الأرثوذكسي) المتعلق بالكتب المقدسة الذي ينبع بصفة رئيسية من الشرق الأوسط. وهذا التيار الإسلامي، الذي يشمل النزعتين الإصلاحية والوهابية، مستمر في التدفق من الشرق الأوسط إلى ما يُسمى المتلقي المجازي التوافقي ذي المعتقدات الدينية المتعارضة وغير المتشدد دينياً في جنوب شرقي آسيا والذي يوضع في نمط ثابت وجامد إلى حد كبير بوصفه الإسلام "الشعبي".

من الممكن الجدال بأن هذه الثنائية أكدت في كثير من الأحيان على الشد والجذب (التوتر) بين الإسلام المتشدد المستورد من العالم "العربي" والذي يهدد بصفة مستمرة النمط المحلي من "الإسلام المعاش". وكان يُنظر إلى العادات والأساليب والملابس "المُعربة" والفصل بين النساء والرجال أو تبني المسافرين أو الطلاب والحجيج القادمين من الشرق الأوسط عادات غذائية مختلفة على أنها تشكل ثقافة معاكسة للأعراف المحلية. ويظل التأكيد على أهمية اللغة العربية أو رد الفعل المعاكس الذي يُعبر عنه بالرفض المطلق والصريح لخط اللغة العربية باللغة اليومية الدارجة في السياق الإندونيسي مصدر نزاع سياسي متعمد يخلق انقسامات قوية<sup>(٧)</sup>. هل من قبيل المصادفة أن يتزامن تصاعد التيار الإسلامي اليوم في "آتشه" والذي أدى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية مع إحياء الخط "الجاوي" (المكتوب بأحرف عربية). علاوة على ذلك، فُسر نص الشريعة في "آتشه" من خلال تطبيق حد الجلد علناً (على رؤوس الأشهاد)، حيث يتم تصوير الأشخاص الذين يجلدون بالسوط بكاميرا رقمية. وقد ارتأى الكثيرون أن الجلد العلني عادة عربية متأصلة تم استيرادها في "آتشه"<sup>(٨)</sup>.

ويمكن للمرء أن يمد نطاق هذه الثنائية ويطبقها على النفوذ الوهابي وتأثيره في مستهل القرن التاسع عشر، والذي لزم أن يعادله أو يقابله "عادات"، وهذا التيار الإسلامي الذي تضمن الإصلاح والوهابية استمر في التدفق من الشرق الأوسط في اتجاه ما يُطلق عليه "المتلقي المجازي"، التوافقي ذي المعتقدات الدينية المتعارضة وغير المتشدد دينياً والذي يوضع في نمط ثابت وجامد إلى حد كبير بوصفه الإسلام "الشعبي" في جنوب شرقي آسيا. وأشير مرة أخرى إلى الملاحظات المذكورة آنفاً بشأن معاناة القانون العرفي من اعتباره

أدنى منزلة في منظومة القوانين. وقد عزز ذلك فكرة أن الممارسات العرفية (العادات) غير المدونة بوصفها كذلك كانت في حاجة إلى تقنين ومن ثم إقرار من خلال الملاحظات الأنثروبولوجية (الإنسانية) لمديري المستعمرات والتي تمت عن طريق زيادة حدة الثنائية بين القانون الإسلامي الذي يُعاد إحياءه بصفة مستمرة من جهة الشرق الأوسط في مقابل العادات المحلية في جنوب شرقي آسيا. ويمكن للمرء أن يوسع مجال التضاد الثنائي ليشمل المترمتين "العرب" في مقابل "الوثنيين المحليين". ويشمل هذا المنطق ضمناً حقيقة مؤداها أن مسلمي الأرخبيل يُنظر إليهم بصفة عامة بوصفهم "متلقين" أو تابعين وليس بوصفهم مجددین للعلوم الدينية. ولنأخذ على سبيل المثال رؤية "دروز" Drewes للإسلام في إندونيسيا المنشورة في عام ١٩٥٥:

"أظهرت إندونيسيا تقبلاً كبيراً وقدرة مذهلة على موازنة الأفكار المكتسبة حديثاً مع نمط التفكير الأساسي القديم السائد بها، بيد أنها لم تكشف عن أية نزعة إبداعية. وقد كان الإندونيسيون دائماً تابعين جيدين في الأمور الدينية ولكنهم لم يملكو زمام القيادة قط".<sup>(٩)</sup>

مرة أخرى، يسود انطباع أن الإسلام في إندونيسيا هو بالأحرى متلق ومحاك، مما يعني ضمناً أن التيارات الفكرية التجديدية مستقاة من مكان آخر. وفي فقرة أخرى، يؤكد دروز على أن الإسلام الإندونيسي مختلف بسبب عدم بروزه.

"من يعرف الإسلام كما ظهر في شمال أفريقيا أو الشرق الأدنى لن يصدق عند زيارة إندونيسيا أنه في بلد إسلامي على الإطلاق. وهذا ليس بالنسبة للزائر العابر فحسب، بل سيحدثك الأشخاص الذين يعيشون في البلد لمدة طويلة في المقام الأول عن "بوروبودور" والمعابد الهندوسية الجاوية، وعن الرقص الجاوي والبالاي وعن العروض المسرحية. باختصار، يمكن أن يخبروك عن جميع جوانب الحياة الإندونيسية غير الإسلامية، ولكنهم على الأرجح لم يروا قط أي مسجد من الداخل"<sup>(١٠)</sup>.

وهنا يبرز العنصر الهندوسي الجاوي كمكون هام بالإضافة لما يُسمى بمفهوم "عدم التشدد الديني" الذي روج له في كثير من الأحيان الخبراء الإندونيسيون المتخصصون. ويبدو أن "دروز" أيضاً يؤكد أن القانون الإسلامي يقتصر على الحياة العائلية اليومية، أما الإرث فهو يعتمد على القانون العرفي "العادات"<sup>(١١)</sup>، أما في منطقة "المينانجكاباو" في سومطرة أو ما يختص بالنسب من ناحية الأم (الأموي) فهي عادات ضد الشريعة.

وما زالت فكرة أن الشرق الأوسط يصدر الأصولية قوية للغاية في المخيلة اليوم. وخير مثال على ذلك كيفية وصف جماعة "العرب الحضارمة" في إندونيسيا عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر المأساوية. ويبدو أن تفجير ملهي ليلي في "بالي" في أكتوبر ٢٠٠٢ وإدانة "أبو بكر باعشير" بوصفه أحد المشتبه فيهم والذي يُزعم بوجود صلة بينه وبين تنظيم القاعدة تؤكد الأفكار النمطية المتعلقة بالارتباط بنوع من الإسلام القاسي المستورد "العربي" المتصل بالعرب الحضارمة (اليمنيين) الموجودين في إندونيسيا. وهذا النمط من الإسلام "العربي" ينظر إليه في كثير من الأحيان على أنه يشكل تهديداً للثقافة الدينية "المحلية" التوافقية الإندونيسية. ويستمر الكثيرون في طرح تساؤل هو: هل من قبيل الصدفة أن القادة الأربعة الرئيسيين لجماعات الجهاد الإسلامية في إندونيسيا وهم جعفر عمر طالب وحبيب رزق شهاب وأبو بكر باعشير ينحدرون من أصل عربي حضرمي؟ وكيف يساهم الطابع العربي في الإرهاب وفي تعزيز الأيديولوجيات الأصولية؟ هل تتوفر شرعية أكبر وأصالة وموثوقية دينية في المجتمعات متعددة العرقية في جنوب شرق آسيا؟ وعند تغطية انفجارات بالي، قامت جريدة الحياة اللندنية بدراسة استقصائية للحركة الإسلامية في إندونيسيا، ضمت جماعات تراوحت بين نهضة العلماء (وهو أكبر حزب إسلامي في العالم أجمع) والحركة المحمدية وهي ثاني أهم حركة اجتماعية في إندونيسيا، واحتلت صورة قادة الجهاد الأربعة نصيب الأسد في الصحف العربية<sup>(١٢)</sup>. وقد أشارت مجلة Far Eastern Economic Review (المجلة الاقتصادية للشرق الأقصى) مؤخراً إلى كيفية تصوير الصحافة للدوائر السياسية الخاصة "بالإندونيسيين العرب"، بوصفهم أنصاراً للتحفظ المصحوب بالنضال المسلح في اليمن<sup>(١٣)</sup>. وحيث إن بن لادن ينحدر من أصل حضرمي، فإن التغاضي عن الاهتمام بالشتات العربي في جنوب شرق آسيا من قبيل الفضول الأكاديمي البحث أمر بالغ السذاجة. وسيكون للأحداث الأخيرة تبعات سياسية واجتماعية حتماً على الإندونيسيين الذين ينحدرون من أصول يمنية والذين يناهزون الخمسة ملايين شخص<sup>(١٤)</sup>.

بيد أن المقارنة بين أنصار المنطقتين الإسلاميتين ليس بمسعى بسيط، فالمرء يتعرض بشكل دائم للانغماس في الرؤى الشرق أوسطية المتركرة على العرب والموصومة بالأفكار المكونة مسبقاً بشأن المعتقدات التقليدية الصحيحة للشرق الأوسط في مقابل صورة مضادة للإسلام الهامشي السطحي التوافقي في جنوب شرق آسيا. والحقيقة الملموسة هي أن جانباً كبيراً من الإسلام الشائع بين العامة في الشرق الأوسط يجب أن يوضع في سياق شرق أوسطي<sup>(١٥)</sup> والألفة والتقارب مع العالم اليهودي والمسيحي في المنطقة من حيث التاريخ

والجغرافيا والنظرة للعالم. ولناخذ على سبيل المثال الموالد (أي الأعياد الشعبية) في مصر القبطية والإسلام، فهناك قواسم كثيرة مشتركة بينهما إلى حد أنه من الصعوبة بمكان ملاحظة الكثير من الاختلافات في الاحتفالات الشعبية. وبالطبع فقد تفاعل الإسلام الجاوي وخضع لتأثيرات هندية وإيرانية وصينية وبوذية وهندوسية. بيد أنه وبغض النظر عن مغزى التباين في الإسلام المحلي، فإن الإسلام التقليدي المتمثل في الشبكات العالمية لعلماء الدين المسلمين قد خلق منذ ذلك الحين ثقافة متجانسة وكتابية (متعلقة بالكتاب المقدس) وذات مد مرتفع سواء في إندونيسيا أو في مصر.

ويقودني هذا إلى إثارة التساؤل التالي: إلى أي مدى يبلغ انعدام الثقة في الشرق الأوسط بوصفه مُصدراً للإرهاب والأيدولوجيات المضادة للنظم الرسمية؟ ويُعدّ المستشرق الهولندي الأسطوري C.Snouck Hurgronje شنوك هورجروني الذي تخفى وانتحل شخصية مسلم ليتبين ما إذا كان الحجيج من جنوب شرق آسيا يشكلون خطراً على الهند الشرقية الواقعة تحت السيطرة الهولندية المثال الأكثر وضوحاً لمثل هذا التاريخ الطويل من "الشك". ويُعدّ "شنوك" واحداً من أكثر الشخصيات الاستعمارية إثارة للجدل، وحتى وقتنا هذا يدور نقاش حول سياسته الإسلامية مثل مسألة ما إذا كان أحد أفراد الإدارة الاستعمارية أم أنه كان يشجع اتباع سياسة إنسانية تجاه الإندونيسيين؟ وهو يدين بسمعه جزئياً لحقيقة مؤداها أنه عاش في شبه الجزيرة العربية لمدة عام واحد (١٨٨٤-١٨٨٥) وأمضى ستة أشهر متخفياً في صورة مسلم في مكة. وقد باتت حياته الشخصية أسطورة ربما لأنه اعتنق الإسلام في مكة وأطلق على نفسه اسم "عبد الغفار". وفي إندونيسيا كما في مكة، تصرف على أنه مسلم<sup>(١٦)</sup>، وتزوج من سيدتين إندونيسيتين مسلمتين. ويتذكره الإندونيسيون تحت مسميات وألقاب إسلامية مختلفة مثل "أبدو جافا"، و"سي جام" وفيما بعد "تيونجكوي حاجي بلاندا"<sup>(١٧)</sup>. ويبدو أيضاً أنه سواء أكان مسلماً بحق أم لا، فقد أثار جدلاً كبيراً بين المستشرقين الهولنديين المعاصرين حول صدقه وإخلاصه الفكري<sup>(١٨)</sup>. ويُنظر إلى شنوك في بعض الدوائر الإسلامية في كل من الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا على المستوى الشعبي على أنه "جاسوس" هولندي ومستشرق اتبع سياسة معادية للمسلمين. وعلى الرغم من ذلك، لم تُعمم وجهة النظر تلك لأن النظرة المنفحصة في كتاباته تكشف عن أنه كان عالماً مستنيراً ومهتماً بالنسبة لزمناه.



وقد أُجبر شنوك على ترك المدينة المقدسة بعد اتهامه بالسرقة. وطبقاً لرواية أخرى ذكرها Jean-Jacques Waardenburg، ربما يكون القنصل الفرنسي قد وشى به للحاكم التركي<sup>(١٩)</sup>. ويتعين على المرء على أية حال أن يشير إلى أن فكرة "التتكر" أو التخفي والتظاهر بكونه مسلماً حقيقياً واختراق المدينة المقدسة للمسلمين تحت ستار شخصية مستعارة أصبحت مصدر انبهار بالنسبة للكثير من الغربيين. وقد تخفى ريتشارد بيرتون Richard F. Burton الذي سبق شنوك في عام ١٩٥٣ في صورة حاج أفغاني، وهذا الأمر بكل تأكيد لعب دوراً هاماً في تغذية حلم شنوك في العيش في الأرض المقدسة. ويعزى الفضل إلى شنوك لأنه كان أول مستشرق يوثق لمكة عن طريق التصوير الفوتوغرافي في كتابه الذي ضم أيضاً صوراً لنساء سافرات (كاشفات للنقاب)<sup>(٢٠)</sup>.

وقد أوفد شنوك بعد ذلك إلى الهند الشرقية التي كان تحت السيطرة الهولندية عام ١٨٨٩. وعندما كان في مكة، كان مهتماً بشكل خاص بدراسة المجتمع المحلي في جاوة وفي سبر غور ما يُسمى بخطر الحجيج المتعصبين العائدون من الحج. ويجب التذكير هنا أن هناك تقليداً قديماً سائداً بين المستعمرين أمثال سير ستانفورد رافلز Stanford Raffles والشركة الهولندية في الهند الشرقية (V.O.C) وغيرهما، وهذا التقليد يعتبر الحج مصدر خطر. وهناك تاريخ طويل من التمييز مارسه السلطات الاستعمارية ضد الحجيج بوصفهم عائدين متعصبين مثيرين للشكوك. ولكن الجدل حول سياسات شنوك الإسلامية ظهرت للسطح لأنه كان يعارض بقوة الإسلام السياسي الشمولي. ومن مظاهر معاداته للإسلام الشمولي كان يحظر الدعاء للسلطان العثماني في صلاة الجمعة، لما له من بعد سياسي<sup>(٢١)</sup>. كما حذر أيضاً من الحركات المهدية التمردية والتي قام هو بنفسه بإخمادها. وكان شنوك يشكك في أن الغالبية العظمى من الحجيج يتأثرون بالإسلام الشمولي. بيد أن الجماعة التي كانت في حاجة إلى تدقيق أكثر والتي كانت تشكل مصدراً محتملاً للقلق هي الحجيج الذين يقيمون لفترات طويلة في مكة، وكان يُطلق عليهم "المقيمون"، حيث كانوا يفرون من نطاق سلطة واختصاص المستعمرين<sup>(٢٢)</sup>.

وفي هذا السياق، أود أن أذكر تعليق شارون صديق Sharon Siddique البارِع الذي يسלט الضوء على جانب "السردية" في العلاقة بين هاتين المنطقتين. وهذا بالطبع نموذج للقوالب الثابتة للاستشراق وليس حجة جديدة، وسوف أستشهد مطولاً بما ذكرته الكاتبة:

"يطلب من القارئ أن يخمن مكان وزمان الحدث التالي:

ألقت السلطات القبض على إسلامي متطرف، يُدعى "بيتو سيارف بن بانديتو بيان الدين" Pito Syarif bin Pandito Bayanuddin. وطبقاً لما ذكره المتحدث الرسمي باسم الحكومة، سوف ينذر اعتقاله بنهاية بحركة العصيان العنيفة الدموية المدفوعة بالنزعة الوهابية. وحيث إنه تعرف على المذهب الوهابي أثناء أدائه لفريضة الحج منذ أكثر من ثلاثين عاماً، فقد بات يدعو إلى الإصلاح الإسلامي الأصولي المتمزمت لمجتمع "مينانجكاباو" Minangkabau، مواجهاً النخبة التقليدية المحلية والحكومة المركزية.

المكان: غرب سومطرة. صحيح؟ صحيح

الزمان: سبتمبر ٢٠٠٢، صحيح؟ خطأ

الزمان: سبتمبر ١٨٣٧

لم يقع الحادث غرب سومطرة، ولكن منذ ١٦٥ سنة بالتحديد، كان اسم المولد "لتوانكو إمام بونجول" الشهير الذي ولد في ١٧٧٢ وتوفي في ١٨٦٤ هو "بيتو سيارف"، وهذا الشخص كان زعيم حركة "بادري" Padri التمردية (١٨٢١-١٨٣٨)<sup>(٢٣)</sup>.

إن المثال الذي ساقته شارون صديق بيرهن بوضوح على أن شيئاً لم يتغير في العقليات من حيث نظرتها للإسلام ووضعه في قوالب جامدة منذ الاستعمار. وقد اعتبر الإمام بونجول مصلحاً وهابياً وبمعايير الوقت الراهن يُعدّ بطلاً كان يهدف إلى تغيير مجتمعه بعد عودته من مكة. وأنا لا ألمح إلى أنه في غضون مائة عام سيُنظر إلى بن لادن كبطل، ولكن فكرة اتهام حركات التحرير الوطني بالإرهاب والتمرد في بداية نضالها ضد الاستعمار واضحة للعيان.

## تيار يجري في وجهة واحدة

حتى وقتنا الراهن، يُعدّ الغرب بصفة رئيسية "الأخر" الوحيد الجدير بالدراسة بالنسبة للكثير من علماء الشرق الأوسط، والطرف الذي يمكن إقامة حوار معه على الرغم من أن الخطاب الذي يخصه يتسم دوماً بالتناقض. وبالطبع فإن أفضل مثال على التصادم مع الغرب

في القرنين الماضيين والتفاعل بين الثقافتين هو روايات العرب لتجربة سفرهم إلى أوروبا والولايات المتحدة. وأصبح وصف الطهطاوي لمقامه في فرنسا أفضل نمط من هذا النوع من القصص. ويُعد رفاعة الطهطاوي الذي ولد في عام ١٨٠١ وتوفي عام ١٩٧٣ واحداً من أوائل خريجي الأزهر المصريين الذين سافروا للدراسة في الخارج. ويُشار إليه اليوم في خطاب الحدائث المصرية بوصفه مؤسس حركة التنوير. ويجسد مقام الطهطاوي لمدة خمس سنوات في باريس (١٨٢٦-١٨٣١) ووصفه للعداات والتقاليد والأعراف الفرنسية بمثابة عبور للحدود وإقامة جسور بين التقليدية والحدائث. ويمكن القول بأن مؤلفه يُعد رائداً في مجال أدب السفر والرحلات.

وليس من قبيل المبالغة ملاحظة أن العرب المعاصرين يميلون إلى ضيق الأفق فيما يتعلق بغير العرب. وعلى الرغم من المركزية العربية، هناك حقيقة مؤداها أن المسلمين الآسيويين، ربما في مقابلة ملحوظة مع الشرق أوسطيين، طوروا حب استطلاع واسع بشأن الشرق الأوسط ودياناته وثقافته ومراكزه التعليمية. فهناك سوق كتب ثرية تشترك في الترجمة من اللغة العربية إلى اللغتين الإندونيسية والملايو، كما تحظى الموسيقى والأفلام العربية بشعبية كبيرة بين مسلمي جنوب شرق آسيا، ربما أكثر بكثير من العكس.

وخلال العقدين الماضيين، قفز عدد الطلاب الإندونيسيين الذين يدرسون في القاهرة من حوالي سبعمائة وعشرين طالباً في أواخر الثمانينيات خلال الفترة التي قمت فيها بدراستي الميدانية، ليصل إلى ما يقرب من ألفين وسبعمائة في عام ٢٠٠٠. كما بلغ عدد الطالبات حوالي خمسمائة طالبة. وهناك اليوم أكثر من سبعين كلية ومعهد لتدريس اللغة العربية في إندونيسيا. ومن خلال زيارتي لإندونيسيا يمكن القول أن مستوى اللغة العربية لخريجي جامعة دراسات اللغة العربية لافت للنظر. وأصدرت كلية الدراسات الإسلامية في هذه الجامعة في "شبيوتات" أول عدد من مجلة باللغة العربية أُطلق عليها مجلة الأزهر في سبتمبر ٢٠٠١، ويقوم بإدارتها خريجون من الشرق الأوسط. وقد ترجم **Noer Samad** رسالة الدكتوراه التي أعدها السيد **Azyumardi Azra** رئيس الجامعة وموضوعها "شبكات العلماء بين الشرق الأوسط وشبه جزيرة الملايو في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"، وقامت الجامعة بنشرها باللغة العربية<sup>(٢٤)</sup>. علاوة على ذلك، هناك نشاط لنشر المعلومات بشأن التعليم الديني والسلطة في الشرق الأوسط يقوم به الخريجون العائدون. وأشار هنا إلى مجلد حُرر حديثاً بعنوان " **Belajar Islam di Timur Tengah** "، (أي

تعلّم الإسلام في الشرق الأوسط<sup>(٢٥)</sup>. فعلى سبيل المثال، يقدم مقسوم مختار **Maksum Mukhtar** معلومات غنية بشأن الدراسات في مكة، فهناك وصف لنظام الحلقة (أي أن يلتف الطلاب حول الشيخ في حلقات) في المسجد الحرام في مكة والمدارس الكثيرة في مكة، مثل المدرسة الشولانية الخاصة بالهنود المقيمين والتي أسستها الجالية الهندية.

وقد أفرزت أقسام اللغة العربية في جامعة IAIN في إندونيسيا رسائل مثيرة للاهتمام عن المثقفين ورجال الأدب العرب. وقد أثار إعجابي العدد الذي لا يُحصى من المثقفين الإندونيسيين والماليزيين المسلمين الذين التقيت بهم والمتكئين من الأدب العربي والشعر والعلوم الاجتماعية والفلسفة. فمحمد أركون وفاطمة المرنيسي ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وصادق جلال العظم والأدب الخاص بمبادئ الإخوان المسلمين ومجموعة الفتاوى التي أصدرها مختلف العلماء المسلمين في القرن العشرين والكتابات الإيرانية بدءاً من على شريعاني وعبد الكريم سوروش هي أمثلة قليلة على المجال البالغ الاتساع الذي يحيط بالأدب الشرق أوسطي. ونحن بحاجة إلى تسليط مزيد من الضوء على تأثير آلاف الطلاب من جنوب شرق آسيا الذين يدرسون في القاهرة والأردن وتركيا والمملكة العربية السعودية عند عودتهم إلى بلدانهم. بيد أنني أستطيع بالكاد أن أؤكد على أن المثقفين العرب تنامي لديهم نفس القدر من الاهتمام أو حتى الوعي بشأن جنوب شرق آسيا. وقد ناقشت في موضع آخر أن العرب فشلوا في تطوير معرفة أكاديمية منهجية عن جنوب شرق آسيا<sup>(٢٦)</sup>. ويمكن للمرء العثور على بعض المعلومات المتناثرة في وصف الرحلات ومقالات الصحف، ولكن الصدام الاستعماري بين الشمال والشعوب المستعمرة خلق مراكز بحثية وأكاديميات في الشمال. أما الشرق الأوسط فيفتقر إلى المعاهد البحثية والتركيز البحثي يأخذ منحى محور الشمال في مواجهة الجنوب بدلاً من العلاقات بين الجنوب والجنوب.

علاوة على ذلك، فإن السفر إلى الشرق الأوسط إما سعياً وراء المعرفة أو بغرض الحج هو تجربة حاسمة. على سبيل المثال، سافر عالم الاجتماع الماليزي حسين ألتاس **Hussein Alatas** في شبابه إلى القاهرة لمقابلة مثقفين مثل طه حسين ومناقشة أعماله معه. ويمثل الشرق الأوسط بالنسبة لكثير من الجنوب شرق آسيويين ممراً لتعميق المعرفة عن الإسلام في المركز. كم مرة سمعت فيها من أصدقاء آسيويين أبدوا ذهولاً من أن القاهرة مدينة ذات ألف وجه وأن مثقفها مفرطون في العلمانية، بل وربما أكثر علمانية مما تخيلوا قبل مجيئهم إلى القاهرة. وفي الواقع، يتعرض الكثيرون من الجنوب شرق آسيويين

لصدمة كبيرة من الوجه غير الديني للحياة الليلية في القاهرة وحاناتها وملاهيها الليلية وراقصاتها الشرقيات.

## الحج

بيد أن تجربة الحج يُنظر إليها في حد ذاتها بوصفها مثيرة للجدل وتخضع للأزمات السياسية بين نظم جنوب شرقي آسيا والحكومة السعودية. ومنذ عام ١٩٨٧، وصل عدد الحجيج الذين راحوا ضحايا حوادث الوطء بالأقدام والتزاحم والفرار والذعر إلى ألفي شخص<sup>(٢٧)</sup>، وهو ليس بالعدد القليل. إن حوادث الوفاة المتكررة التي كانت تحدث كل سنتين أثناء الحج وتعرض الكثير من الآسيويين لمواجهة الموت شوهدت صورة العرب في جنوب شرق آسيا. وفي عام ٢٠٠٤، لقي ٢٤٤ حاجاً حتفهم، وفي عام ٢٠٠١، توفي ٣٥ حاجاً، بينما في عام ١٩٩٨ وصل العدد إلى ١٨٠ وفي عام ١٩٩٧ توفي ٣٤٠ وجرح ١،٥٠٠ في الحرائق. وفي عام ١٩٩٤، توفي ٢٧٠ حاجاً معظمهم من إندونيسيا. أما في عام ١٩٩٠، توفي ١،٤٢٦ حاجاً (معظمهم من إندونيسيا وماليزيا وباكستان) في نفق للمشاة<sup>(٢٨)</sup>. أما الحدث الأخير فكان أثناء رمي الجمرات في يناير ٢٠٠٦، وأدى إلى وفاة ٣٦٣ شخصاً وإصابة ٤٥ آخرين بجراح، مما يكشف بوضوح أن التزاحم لم يحدث نتيجة لسوء الإدارة من قبل المنظمين<sup>(٢٩)</sup>. ولم يحظ حدث انهيار فندق صغير بالقدر نفسه من الاهتمام في وسائل الإعلام على الرغم من أنه أدى إلى وفاة ٧٦ شخصاً أثناء موسم الحج نفسه.

أما تجارب الحج وروايات السفر التي يكتبها الجنوب شرق آسيويون فهي مجال ما زال في حاجة إلى مزيد من الاهتمام البحثي. وقد حلت فرجينيا ماثيسون Virginia Matheson ببراعة بعض هذه النصوص<sup>(٣٠)</sup>. وأود أن أحدث بعض أعمال ماثيسون من خلال كتاب جويناون محمد Goenawan Mohamad الذي صدر حديثاً عام ٢٠٠٢ بعنوان Conversations with Difference "محادثات مع اختلافات"<sup>(٣١)</sup>، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات نُشرت للمرة الأولى في إندونيسيا في مجلتي TEMPO و Suara Indepen. وتكشف مقالات جويناون القصيرة الرائعة والتي تسم صميم الموضوع جانبيين رئيسيين، أولهما، أنه تابع الأحداث الدولية عن كثب وتعمق وتأنيهما أنه ملاحظ ثاقب وحاد الذهن لأحداث الشرق الأوسط، خاصة ما يتعلق بانتهاك حقوق الإنسان وحرية التعبير الخاصة بالمتقنين. فعلى سبيل المثال، علق على حظر كتابات الكاتب

المصري علاء حامد والحكم عليه بالسجن ثمان سنوات (عام ١٩٩٢) بقوله إن خطيئته الوحيدة كانت أنه سمح لنفسه بالتفكير. كما علق أيضاً على اغتيال الإسلاميين لقصصي جزائري وعلى شجاعة الإيراني عبد الكريم سوروش. وأنا أشكك أن العرب لديهم القدر نفسه من الفضول فيما يتعلق بمتقفي جنوب شرق آسيا. أما تجربة جوناوان عن الحج فهي مذهلة للغاية، وهي تعبير عن شعور صادق ينسج ملامح التقوى والورع والإيمان بأن وجود الله وأصل الكون أمور لا سبيل إلى سبر غورها، بيد أن هناك قدراً من الشك في كتاباته أيضاً. وهذه المشاعر المتناقضة شديدة الروعة والجرأة. وأستشهد هنا بقوله: "إن الكعبة هي البساطة الصرفة، وعندما ذهب هناك، كانت الظلمة حالكة، لم يكن هناك أي شيء يوحي بالرهبة والهيبة، ولا شيء ذو طابع خاص. بيد أن هناك ما جعلني أشعر بالارتباك: وحدث هذا عندما سمعت همساً من مكان ما أمامي، يقول إنني لا بد أن أبدأ بالدعاء وفي هذه اللحظة أدركت، ليس فقط كما ظننت ولكن بالمعنى الحسي الملموس، أن الله ليس هنا - بل ليس في أي مكان - ولكنه يظل بعيداً ولم يكن بالإمكان الوصول إليه من مكاني الذي أقف فيه. الله ليس محدوداً بالمقاييس، ولكن في اللحظة التي يفهم فيها المرء ذلك، أو بدقة أكثر عندما يتعرض لتلك التجربة، فإنه يستسلم. وكما قال الشاعر، نحن نستسلم تحت ظل عظمته. وفي هذه اللحظة يكون قريباً جداً"<sup>(٣٢)</sup>.

### مقارنة بين المنطقتين

إن المقارنة بين المنطقتين أي إسلام ما يُسمى بالمناطق الخارجية أو الهامشية وإسلام المنطقة المركزية يؤدي إلى انطباع أن نشر المعرفة دينية كانت أم علمانية، هو بالأحرى علاقة أحادية الاتجاه. بمعنى آخر، يبدو أن الشرق الأوسط مهياً للعب الدور المهيمن، بوصفه مانحاً للثقافة "الأصلية" والسيادة الدينية، ممثلة في خطاب تقليدي مستبد، بينما يظل جنوب شرق آسيا محدوداً في قالب المتلقي التوافقي. والذين يؤيدون هذا الجدل نسوا في كثير من الأحيان أن المحاولات الأولى على سبيل المثال لدمج "الإسلام والاشتراكية" لم تحدث في الشرق الأوسط كما يعتقد الكثيرون ولكن في جنوب شرق آسيا على يد منظمات قومية مثل Sarekat Islam في جاوة عام ١٩١٢ قبل ظهور مؤلف مصطفى السباعي البارز اشتراكية الإسلام، الذي نُشر في الخمسينيات<sup>(٣٣)</sup>. وبالمثل، ففي سياق جنوب شرق آسيا، كان أول مؤلف يناقش الاتساق بين الإسلام والاشتراكية هو كتاب Islam dan

Socialisma من تأليف S. Hussein Alatas والذي نُشر في عام ١٩٧٥، قبل كتابات حسن حنفي، الفيلسوف المصري الذي تدرب في السوربون، عن الإسلام اليساري.

ويُعد المؤرخ ابن خلدون الذي ظهر في القرن الرابع عشر و مؤسس علم الاجتماع، نموذجاً جيداً آخر على الأثر الذي تركه على علماء جنوب شرقي آسيا. وكان S. Hussein Alatas أول من أشار إلى أهمية تطبيق نظريات ابن خلدون عن الدولة وكيفية توسيع مجالها على عالم جنوب شرق آسيا. وقد واصل ولده S. Farid Altas أفكاره وعبر عنها في مقالات مختلفة<sup>(٣٤)</sup>. وجدير بالذكر أن ابن خلدون اكتسب قدراً كبيراً من الأهمية بالنسبة لعلماء الاجتماع العرب بوصفه مفكراً بارزاً، مما أدى إلى صدور مئات الرسائل العلمية والكتب والمقالات عنه في الجامعات العربية.

هل من الممكن تفسير هذه العلاقة أحادية الاتجاه بوصفها نتاجاً طبيعياً للموقع المتميز للمحور كمهد للثقافة الإسلامية والمعتقد الديني؟ هل يرجع ذلك إلى أن المراكز الإسلامية تركز رؤية مركزية عربية تجاه التخوم أو المناطق الهامشية؟ يتجلى هذا في حقيقة مؤداها أن قطبي الجذب الممثلين في الدراسة ومراكز التعليم الديني يقعان في الشرق الأوسط. وإذا نظرنا إلى نقل المعرفة من الجانب المقابل، لن يتولد لدينا انطباع قوي سوى من القليل النادر. بيد أنني سأحاول في القسم التالي أن أركز على نظرة الشرق الأوسط لجنوب شرق آسيا. فالشرق الأوسط يقدر ويحل إعجاب مسلمي جنوب شرق آسيا باللغة العربية والتقدير الذي يكونه للإنتاج الفكري العربي. ولكن، هل يمكن للمرء أن يكون آراءً تقديرية بشأن العرب اليوم ووجهة نظرهم فيما يتعلق بالثقافات غير الغربية بصفة عامة؟

سأختتم هذه الفقرة بمقابلة ثنائية بين هاتين المنطقتين وهي مفردة في التبسيط والقولية. وشأن جميع المقابلات الثنائية، فهي بالأحرى مرتبطة بصلات استطرادية ومحملة بالجوانب الأيديولوجية، بيد أنها قد تساعد في توضيح العلاقة التناقضية:

الشرق الأوسط	جنوب شرق آسيا
العقيدة التقليدية	عدم التشدد الديني
صحراء قاسية، جافة	أمطار موسمية غزيرة، خصيب
ثقافة سامية	الإسلام الشعبي، عدم التشدد الأخلاقي
نصي، كتابي (متعلق بالكتب المقدسة)	محلي، شعبي، متصل بالعادات
العلماء المتمرسون	الصوفية (الثقافة الدنيا)، التوافقية

التمرن في الأزهر، المذهب الوهابي - السعودي	الإسلام الأبنجاني Abangan
العادات العربية، في الملابس وأسلوب العيش	العادات المحلية
أولوية اللغة العربية	في مقابل الدعوة إلى الصلاة باللغة الإندونيسية
سحر اللغة العربية	لغة الطقوس المقدسة، توازي اللغة اللاتينية

كما ذكرنا سابقاً، تنكر هذه التصنيفات المفرطة في التبسيط حقيقة مؤداها أن الصوفية طورت ثقافة مكتوبة رفيعة المستوى في جنوب شرق آسيا، وأن هناك شبكة طويلة وراسخة من الدراسة والمعتقدات التقليدية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وفي واقع الأمر، ما ذكر في القسم الخاص بالشرق الأوسط يمكن عكسه، فعلى سبيل المثال، يمكن أن تنطبق التوترات بين التأكيد على سمو اللغة العربية واستيراد العادات وأساليب الحياة العربية بالمثل على السياق المصري، أي التوترات والشد والجذب بين اللغة العربية الفصحى والعامية والتي شدد عليها الإسلاميون، واستيراد الأزياء الباكستانية أو أساليب الحياة السعودية الغربية على نمط الثياب المصرية. هل يمكن أن نقترح أن خصوصية Abangan الأبنجان الإندونيسية (الإسلام غير المتشدد) في مقابل الأرثوذكس (خريجي المدارس الدينية Santri (Pesantrin لا تختلف إلى هذا الحد عن التوترات بين الإسلام التقليدي والإسلام الشعبي في مصر؟

### المؤسسات والبحوث عن "آسيا" في الشرق الأوسط

بعد ما قيل، أود أن أشير في هذا القسم إلى بعض معاهد البحث في مصر المتخصصة في الشؤون الآسيوية، وبصفة خاصة جنوب شرق آسيا. حتى وقتنا هذا، تصطبغ أولويات البحث التي يضعها علماء الشرق الأوسط واهتماماتهم بالدراسة فيما وراء البحار بالبعد الخاص بالشمال والجنوب، سواء كان أوروبا أم الولايات المتحدة. بيد أنه على الرغم من أن الشمال يحظى بوضع امتيازي، إلا أنه لا زال قيد البحث في الجنوب. وترتبط مأسسة برامج البحث في الشرق الأوسط بدرجة كبيرة بديناميكيات العلاقة بين الشمال والجنوب، حيث يتقيد التمويل إلى حد كبير بالمعونة الممنوحة إما من أوروبا أو أمريكا وعلى التفاعلات الإقليمية الثنائية. ويبدو أن أحد الأسباب وراء ندرة البحوث في مجال جنوب شرق آسيا في الشرق الأوسط هو ضعف المؤسسات الهيكلية وهيئات البحث التي تخضع إما لسيطرة الدولة الديكتاتورية أو للتمويل الخاص. ويمكن تفهم أنه من خلال الصدام مع



الاستعمار بصفة رئيسية والرغبة في السيطرة على الشعوب المستعمرة والتعرف عليها وقوة المعرفة كعامل من عوامل السيطرة انطلقت شرارة تطور الاهتمامات الأكاديمية التي ما زال الشمال يستفيد من تراثها الماضي. ويُطرح سؤال اليوم بالنسبة للعلاقات بين الشمال والشمال هو: معرفة ماذا إذا؟

فيما يلي، سأصف مراكز البحث الجديدة في الشرق الأوسط التي مازالت في بداياتها وقيده التطور.

غير أنه وإن لم يكن هناك دعم يؤدي إلى تعزيز الدراسات عن منطقة جنوب شرق آسيا في الشرق الأوسط، فهذا لا يعني عدم إنتاج معارف محلية من قبل مثقفي العالم الثالث بشأن مناطق أخرى وبشكل أكثر تحديداً عن العالم الثالث ذاته. وفي واقع الأمر، يجب أن تجذب الدراسات الإقليمية الخاصة بمناطق بعينها الاهتمام تجاه علاقة الجنوب بالجنوب، والتفاعلات طويلة الأمد بين الشرق الأوسط وآسيا. وعلى الرغم من أن المجال الأكاديمي لم يُقد إلى تراكم كبير وذي شأن في المعرفة، فإن مجالات أخرى كالصحافة أو ما يمكن أن يندرج تحت أدب الرحلات تتجلى فيه معرفة رائعة ومذهلة. وعلى عكس المقولة السائدة أن المسلمين أو العرب منطوون على أنفسهم، أو أن اهتماماتهم محلية ومحدودة، فإن هذه الأدبيات قدمت روايات واسعة النطاق صاغها عرب معاصرون سافروا إلى الهند والصين واليابان وجنوب شرق آسيا. وبالمثل، حفزت حقبة ما بعد الاستعمار وحركات التحرير الوطني عملية تدويل العالم الثالث، صورتها التغطية الصحفية في الشرق الأوسط ووصفتها بوضوح.

بيد أنه عندما نتحدث عن الدراسات الخاصة بمنطقة جنوب شرق آسيا اليوم في الشرق الأوسط، فإن الأسباب الرئيسية التي تؤثر على الإنتاج المعرفي تكمن في ضعف البناء المؤسسي وعدم استمراريته، والميراث السلطوي القوي والتدخل الحكومي المتزايد في إدارة العلوم وأزمة نظم التعليم العالي الوطنية.

ويهتم هذا المقال بالفكرة المشوشة وغير الواضحة التي يكونها المصريون والعرب بصفة عامة عن "آسيا"، وبصفة أكثر خصوصية فكرة علماء الشرق الأوسط عن جنوب شرق آسيا، والتي يمكن تلخيصها في علاقات مصر مع "آسيا" في خطوطها العريضة. ويمكن اعتبار الإمارات العربية المتحدة والأردن قطبين آخرين في الشرق الأوسط طورا نظرة تجاه آسيا. وقليلاً ما يستخدم علماء الشرق الأوسط مصطلح جنوب شرق آسيا، لأن

تلك المنطقة دائماً ما تتدرج تحت عنوان "آسيا". وقد ظهرت فكرة جنوب شرق آسيا للوجود أثناء الحرب العالمية الثانية، ومن ثم، فهي حديثة العهد حتى بالنسبة لسكان جنوب شرق آسيا أنفسهم. أما بالنسبة للشرق الأوسط، فإن فكرة جنوب شرق آسيا لا تزال غير واضحة المعالم. وأغلب الظن أن المصريين ورثوا تراث المستشرقين واستمروا على النمط نفسه في تصنيف أو فهم "آسيا"، التي تشمل إيران وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية بأكملها وجنوب شرق آسيا واليابان والصين. بعبارة أخرى، أي شيء يقع جهة الشرق من الشرق الأوسط ولا يتحدث العربية ويقع في آسيا يعتبر جزءاً من "آسيا". وبشكل ما، يستمر العرب في اعتناق أفكار مشابهة فيما يتعلق بآسيا والشرق الأقصى كذلك التي كونها الأوربيون عن "الشرق"، وهي في مجملها تصنيفات مشوشة ومبهمة. فإذا نحينا مصر جانباً، فمن الصعب تصور أي اهتمام عميق بآسيا في بقية العالم العربي، باستثناء الإمارات العربية والأردن. وعندما ننظر إلى الإنتاج المحلي لعلماء شمال أفريقيا في رؤيتهم لمناطق أخرى من الشرق الأوسط غير بلادهم، لا يمكننا سوى تسجيل القليل النادر. فمعظم العلماء المغاربة أو التونسيين على سبيل المثال، أنتجوا معارف عن المغرب أو تونس فحسب، وذلك كجزء لا يتجزأ من عملية إنتاج معرفة عن بلادهم، بينما كتب عدد قليل من التونسيين والليبيين عن مصر أو بلاد الشام مثلاً. وينسحب القول نفسه على الشرق الأوسط كله عندما نأخذ كل بلد على حدة.

بالطبع، لا تزال عوالم آسيا وجنوب شرق آسيا أرضاً مجهولة بالنسبة للشرق الأوسط ولمعظم معاهد البحوث والجامعات الموجودة به. ويتساءل الكثيرون عما إذا كان الحديث عن دراسات جنوب شرق آسيا في منطقة الشرق الأوسط أمراً جديراً بالاهتمام. فلا توجد معاهد راسخة الجذور أو مدارس أو كليات تدرس اللغات "الشرقية" كما لا يوجد بحث متعمق في هذا الصدد. إلا أن هناك حواراً وتفاعلاً وهناك تبادلات جديرة بالاهتمام.

أثناء الحقبة الاستعمارية، يمكن تتبع شبكات نشأت بفضل الشيوعية الدولية التي نشرت المعلومات عن حركات التحرير. فأثناء فترة ما بعد الاستعمار، كان التضامن الأفرو-آسيوي وحركات عدم الانحياز أيديولوجيات بارزة أطلقت عنان الاهتمام بنماذج التنمية وحركات التحرير في أفريقيا وآسيا. وإن كان من الممكن التحدث عن دراسة مناطق دولية في الشرق الأوسط، فإن الاهتمام كان بالأحرى بأفريقيا. فقد أسست مصر في الستينيات رابطة تضامن الشعوب الأفرو-آسيوية، كما كانت القاهرة في الستينيات بؤرة

للعديد من حركات التحرير. كما تأسست أيضاً منظمة الوحدة الأفريقية في عام ١٩٦٣. وعلى سبيل المثال، نشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة مقالاً بقلم أحمد طه محمد عن مصر والتعاون البيئي في الجنوب<sup>(٣٥)</sup>، حيث قصر مناطق التعاون القائمة بالفعل على ثلاث مناطق هي أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وقد أطلقت منظمة تضامن الشعوب الأفرو-آسيوية سلسلة من الحوارات مع علماء يابانيين وصينيين أفضت إلى تبادل بين العلماء وإلى رحلات قام بها مصريون إلى الصين واليابان.

ثم شهد الشرق الأوسط بعد ذلك تأسيس العديد من مراكز الدراسات الأفريقية في الرباط والقاهرة والخرطوم، كما خلقت حركات عدم الانحياز تقارباً بين الأيديولوجيات وحركات الكفاح ضد المستعمرين.

ومع النهوض الاقتصادي في السبعينيات والثمانينيات، بدأت "آسيا" وبصفة خاصة اليابان والصين وجنوب شرق آسيا في اكتساب مكانة مرموقة وبارزة بوصفها نماذج غير غربية للتنمية أثارت إعجاب وانبهار المثقفين المصريين. وأطلق النجاح الاقتصادي للنمور الآسيويين الفضول لدراسة قصة هذا النجاح. وبات النمور الآسيويون مسألة ساخنة في السجال بين المثقفين العرب بشأن إمكانية محاكاة هذه التجربة.

هناك تقارب بالطبع بين القومية الهندية والمصرية انعكس في كتابات الناصريين والقوميين المصريين. ومن المنظور التاريخي، يبدو أن حزب الوفد القومي المصري وطد أواصر العلاقات مع القوميين الهنود. وقد ترجم الكاتب الصحفي الراحل أحمد بهاء الدين رسائل جواهر لال نهرو لابنته إلى اللغة العربية في كتاب اكتسب شعبية كبيرة وتمت طباعته أربع مرات. وتجسد كتابات مالك بن نبي عن مفهوم الأفرو-آسيوية إعجاباً عظيماً بالمقاومة غير العنيفة لغاندي، كما أن هناك تحقيقات صحفية مثيرة للاهتمام كتبها صحفيون ناصريون في الستينيات. وحرى بنا أن نتذكر أن ناصر ونهرو أصبحا رمزين هامين بوصفهما زعمي مؤتمر باندونج الأول في أبريل عام ١٩٥٥، مما قاد إلى مؤتمرات متعاقبة بشأن تضامن الشعوب الأفريقية والآسيوية. وجنباً إلى جنب مع يوغسلافيا السابقة والهند، نسقت مصر أيضاً إطلاق التضامن الأفرو-آسيوي. وتمخضت تلك الفترة عن صلات بين الجنوب والجنوب على مستوى التغطية الصحفية. إلا أن التجربتين الشيوعيتين في الاتحاد السوفيتي والصين اجتذبتا قسماً كبيراً من المثقفين الذين تابعوا الأحداث في هذين البلدين وكتبوا تحقيقات صحفية بشأنهما في جريدة الطليعة اليسارية المصرية التي توقفت عن

الظهور في الثمانينيات. ومن ناحية أخرى، كان لفلسفة غاندي تأثير قوي على القوميين المصريين على سبيل المثال، حيث أصررت عن الطعام السيدة درية شفيق وهي إحدى الشخصيات البارزة في الحركة النسائية المصرية للاحتجاج على النظام الناصري<sup>(٣٦)</sup>. كذلك، كان الكثيرون يكتنون لسوكانو تقديراً عميقاً لأنه لعب دوراً هاماً وكبيراً في بلورة الأيديولوجية القومية لعبد الناصر.

وفي ظل روح عدم الانحياز ومؤتمر باندونج، كتب أنور عبد الملك المفكر المصري الذي استقر في باريس والذي كان من بين أوائل من وجهوا انتقاداً لاذعاً للاستشراق، كتاباً مؤثراً بعنوان "ريح الشرق"<sup>(٣٧)</sup> لتذكير العرب بمدلول وأهمية "النظر إلى جهة الشرق" وتوجيه الاهتمام إلى الحضارات الآسيوية كالصين واليابان. وقد جادل عبد الملك أن تلك الحضارات القديمة غير الغربية تشترك في الكثير من السمات مع العرب ويمكن أن تكون حليلة استراتيجية ضد هيمنة الغرب. وبالطبع فقد ألهمت التقسيمات التي أورد عبد الملك ذكرها أطروحة صمويل هنتنجتون بشأن "صدام الحضارات" حيث قسم الحضارات إلى كيانات ثقافية واسعة.

وفي الحقل الأكاديمي، من الأهمية بمكان أن نذكر العمل القيم لأحمد شلبي، وهو مصري تعلم في جامعة كامبردج وقضى عدة سنوات في جنوب شرق آسيا أثناء فترة حكم عبد الناصر، عمل فيها كداعية وعضو في الدائرة الأكاديمية في جامعات إندونيسيا وماليزيا. وقد أرسل شلبي إلى إندونيسيا عام ١٩٥٥ كمثل للمؤتمر الإسلامي<sup>(٣٨)</sup>. وقادته السنوات الطوال التي قضاها في جنوب شرق آسيا إلى صياغة موسوعة قيمة عن العالم الإسلامية تتألف من ١٩ مجلداً، حيث أفرد مجلداً كاملاً للعالم الإسلامي غير المتحدث باللغة العربية. وقد أكد على نحو استثنائي على أهمية مجال الديانات المقارنة. ويقدم تحليل أحمد شلبي لجنوب شرق آسيا نظرة ثاقبة وثرية ومعرفة متعمقة للتاريخ والسياسة في المنطقة، كما يكشف أيضاً عن مدخل شيق للتأثيرات الهندوسية والبوذية وعن تفاصيل بشأن التعليم الديني والمؤسسات الدينية. إن هذا المؤلف هو بحق إحدى الدراسات التاريخية النادرة والقيمة المتوفرة باللغة العربية. ويضم مؤلفه البلدان الإسلامية غير العربية التالية: إيران وأفغانستان وباكستان وبنجلاديش وماليزيا وإندونيسيا والأقلية المسلمة في الهند والصين وروسيا والفلبين<sup>(٣٩)</sup>.

ومن ثم، من الخطأ القول بعدم وجود اهتمام بآسيا وجنوب شرق آسيا، فتاريخياً، كان لهذين الجزأين من العالم تاريخ طويل من التبادل الديني والثقافي من خلال طرق التجارة وانتشار العقيدة الإسلامية.

ويمكن ملاحظة نزعة جديدة للتمييز بين جنوب شرق آسيا عن بقية آسيا ظهرت مؤخراً في الكتابات السياسية والتغطية الصحفية ومعاهد البحث. وجدير بالذكر أن ظاهرة إنشاء مراكز للبحث في الشرق الأوسط حديثة العهد وترجع إلى عدة عقود فحسب. وأبرز تلك المؤسسات مركز الدراسات الآسيوية داخل كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، الذي أسسته كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام ١٩٩٤ كمنظمة بحثية ذات توجه نحو السياسات. ويعكس هذا المركز الاهتمام المصري بآسيا وهو مكرس لتطبيق العمل متعدد الفروع على القارة الآسيوية. وأسس المركز أيضاً استجابة للوعي بأن آسيا توفر فرصاً للمجتمع الأكاديمي المصري لتوسيع نطاق البحث في مجال العلوم الاجتماعية من خلال اختبار نظرياته على الميدان الآسيوي، وإنتاج دراسات جديدة في العلوم الاجتماعية تبحث في مسألة التنوع الثقافي الثري. وتركز الأبحاث الرئيسية في المركز على الدراسات الدولية والدراسات الاقتصادية والدراسات الكورية واليابانية، وتصدر مطبوعاته باللغتين العربية والإنجليزية وهي تغطي الهند وتايلاند وسنغافورة وإندونيسيا واليابان والصين. وقد ألقى السيد ماهاتير محمد كلمة في المركز عام ٢٠٠٠ بعنوان "ماليزيا والأزمة المالية الآسيوية" تم نشرها استجابة لرغبة المتقنين المصريين. ويناقش الكتاب الذي حرره محمد السيد سليم وإبراهيم عرفات العلاقات المصرية الآسيوية العلاقات الثنائية بين مصر واليابان والصين والهند وباكستان وإندونيسيا وماليزيا وكوريا وآسيا الوسطى وإيران. وقد كتب الفيلسوف المصري حسن حنفي الذي تخرج في جامعة القاهرة وتلقى تدريبه في السوربون ورقة بحثية عن الإسلام في آسيا. ويصدر المركز أيضاً نشرة نصف سنوية بعنوان "آسيانا" Asiana تتضمن أخباراً سياسية واقتصادية عن آسيا وجنوب شرق آسيا وتعلن عن الكتب والإصدارات الحديثة عن آسيا.

وهناك أيضاً مركز ثانٍ للدراسات الآسيوية في جامعة الزقازيق يمنح درجتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الآسيوية. وتُصنّف الحضارات الصينية والهندية والفارسية والتركية واليابانية تحت عنوان الحضارات الآسيوية. بيد أن هذين المركزين كما ذُكر آنفاً في المراحل الأولية وينقصهما الدعم المؤسسي. وإذا ألقينا لمحة سريعة على هذه

الكتابات سنجد أن نوعية الكتابة بالكاد تتنافس مستويات جامعات كورنيل أو ليدن أو كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في فرنسا. ومن الصعب أن ندعي أن الخبرة المصرية تشكل معرفة أصيلة وقيمة عن آسيا وجنوب شرق آسيا. بيد أن هذين المركزين يلعبان دوراً هاماً في التشبيك وفي تبادل العلماء، حيث يتم إيفاد الأكاديميين المصريين إلى مناطق مختلفة في آسيا الوسطى واليابان أو ماليزيا، كما يستضيف المركزان أيضاً علماء يرغبون في مواصلة أبحاثهم في مصر.

باستثناء اللغة اليابانية، لا يوجد تقليد في الجامعات المصرية لتدريس لغات جنوب شرق آسيا. ويبدو أن اللغة اليابانية هي الأكثر رسوخاً، وهي تدرس في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ حوالي ٢٦ عاماً. وقد رعت المؤسسة اليابانية بالقاهرة هذه المبادرة. كذلك توجد أقسام للغات الشرقية في جامعتي القاهرة وعين شمس. فقسم اللغات الشرقية في جامعة القاهرة على سبيل المثال مقسم إلى قسمين، قسم للغات الإسلامية وآخر للغات السامية. ويتضمن قسم اللغات الإسلامية اللغة البهلوية والفارسية واللغة التركية الحديثة والعثمانية ولغة الأوردو والباكستانية، أما اللغات السامية فتشمل اللغة العبرية القديمة والحديثة واللغة السريانية والآرامية والحيشية. وقد بدت النية مؤخراً لإدخال اللغة الماليزية في هذا القسم. ولدى جامعة الأزهر، أقدم جامعة ومسجد في مصر إن لم يكن في الشرق الأوسط بأسره، قسم للحضارات الإسلامية تُدرّس فيه اللغات التركية والفارسية والأوردو بوصفها ثقافات وحضارات إسلامية، كما تُدرّس اللغة العبرية أيضاً في مختلف الجامعات المصرية. وقد اكتسبت كليات اللغات، التي تشمل الفارسية والتركية والأوردو والعبرية سمعة مواتية وإيجابية في تدريس تلك اللغات في السنوات الأخيرة. ونظراً للنزاع العربي-الإسرائيلي، هناك اهتمام كبير بتدريس اللغة العبرية ربما أكثر من أية لغة "شرقية" أخرى.

وفي عام ١٩٨٧، أطلق منتدى الفكر العربي ومقره في عمان، وهو ملتقى فكري يشبه منتدى روما، كان يرعاه في ذلك الوقت الأمير حسن، مشروعاً عن "العرب والعالم"، بالتعاون مع عالم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم، مؤسس مركز ابن خلدون بالقاهرة. وكان هذا المشروع مبادرة من العلماء وصانعي القرار لإرساء دعائم خطاب فكري مع أجزاء أخرى من العالم. وقد أفضى إلى عدة حوارات ومؤتمرات وسفرات متبادلة وتبادل مع مختلف المناطق التي كانت في نطاق اهتمام المنتدى. وكنقطة بداية، قسم المنتدى المناطق إلى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ثم قُسمت آسيا بعد ذلك إلى اليابان والصين

وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية. وكان نتاج هذا المشروع مقاليتين نشرتا في الثمانينيات بعنوان العرب واليابان والعرب والصين.

وتعدّ مجلة السياسة الدولية من أبرز الدوريات العربية، حيث بدأت في الظهور منذ عام ١٩٦٥ كواحدة من أهم مجلات السياسة الدولية باللغة العربية. وقد انطلقت من منظور مناهض للإمبريالية (الاستعمار) وكدورية تعكس وجهة نظر العالم الثالث وتنتشر المعلومات عن حركات التحرير. وقد تراوحت المعلومات التي تضمنتها الإصدارات الأولى بين أزمة فيتنام في الستينيات وصولاً إلى الإمبريالية الأمريكية في أمريكا اللاتينية والحزب الشيوعي في الصين. وكان من بين الموضوعات التي حظت بالاهتمام العلاقات الأفرو-آسيوية والمشكلات بين إندونيسيا وماليزيا والوجود الصيني في جنوب شرق آسيا. وما زالت المجلة مستمرة في الظهور حتى وقتنا هذا، بيد أن وجهة نظر العالم الثالث اختفت ليحل محلها مجرد ملخص للأحداث العالمية المستقاة بصفة رئيسية من مصادر غربية.

وقد نشر مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية مؤخراً دراستين هامتين، أولهما مجلد محرر بعنوان "النمور الآسيويون، تجارب في هزيمة التخلف في ١٩٩٥"، حيث ذكر عبد المنعم سعيد في المقدمة أن هذا الكتاب هو نتاج برنامج حاول أن يسد الفجوة والنقص الخطير في المعلومات عن آسيا وجنوب شرق آسيا. وقد بدأ البحث في عام ١٩٩٣.

أما الكتاب الثاني فقد حرره إبراهيم نافع، رئيس تحرير جريدة الأهرام شبه الرسمية بعنوان "ماذا يحدث في آسيا"<sup>(٤٠)</sup>. وكان هذا الكتاب نتاج رحلة قام بها فريق من صحفيي الأهرام في يوليو ١٩٩٨ إلى آسيا بدءاً من إسلام آباد مروراً بنيو دلهي وسنغافورة وجاكارتا حتى بكين، حيث قاموا بمقابلات شخصية مع المسؤولين. وقد نشر إبراهيم نافع مؤخراً أيضاً كتاباً عن الصين<sup>(٤١)</sup>، قدم فيه نظرة شاملة للوضع المالي الحالي وناقش المشكلات التي تواجهها المرأة الصينية فيما يتعلق بالعودة إلى العنف المنزلي والطلاق مرة أخرى، وتعرض كذلك للمسلمين في الصين والعرب والصين. وهذا الكتاب مصاغ بأسلوب صحفي ويعتمد على نحو كبير على مصادر إنجليزية وأمريكية وفرنسية.

## الخاتمة

من الواضح أن العلاقة بين مركز الإسلام (المحور) وما يُسمى بالهامش (سواء في أفريقيا، آسيا أو جنوب شرق آسيا) تعاني من الإجحاف والتبادل غير المتكافئ، بالنسبة لنقل المعرفة. وهذا الوضع أكثر انطباقاً على الجانب العربي من العالم الإسلامي غير الناطق باللغة العربية. وقد حاولت في هذه الورقة البحثية أن ألفت الانتباه إلى الاهتمام المزدهر في الشرق الأوسط في الوقت الراهن بعالم جنوب شرق آسيا. ومن الواضح أن هذه الجهود محدودة للغاية لأن العلاقات الدينية في الجنوب خاصة بعد مؤتمر باندونج ظلت على مستوى الخطاب فحسب. وقد خلقت الإدارات الاستعمارية مؤسسات أكاديمية تكاملت مع منطق الهيمنة والسيطرة على النطاق المحلي، ولكنها لحسن الحظ سمحت بتراكم المعرفة وإنشاء سجلات المحفوظات. بيد أن السجلات تفتقر إلى المعرفة على المستوى الإقليمي في الجنوب. ويخضع البحث ومثله مؤسسات البحث في العالم العربي إلى التخصص، وهو إجراء محفوف بالمخاطر لأنه يعتمد تماماً على السياسات الحكومية المتقلبة. ومن ثم، يمكن "المعاهد البحث" الخاصة بالشؤون الآسيوية أن تنهض أو تتعرض للانهايار تبعاً للتمويل الخاص والإدارة الفردية. وما تحتاج إليه تلك المؤسسات حقاً هو الاستمرارية والبناء المؤسسي طويل الأمد. ويمكن أن تقدم هذه المراكز البحثية تحاليل سياسية قيمة لمختلف المناطق في أرجاء البسيطة، معتمدة على مصادر غربية أساسية ومباشرة، إلا أنها نجحت بالكاد في إخراج لغويين وخبراء في المناطق المتعددة من أي بلد مسلم غير عربي.

## الملحق الأول

المقاطع التالية هي ملخص لمقابلة شخصية أجريتها مع السيدة شارون صديق، وركزت أسئلتني على مستقبل العلاقة بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. وقد قالت السيدة شارون صديق ما يلي:

إن الإسلام في جنوب شرق آسيا يقع على هامش العالم الإسلامي لسببين، الأول جغرافي بحت، فنحن نقع في أبعد نقطة عن الشرق الأوسط... ولذا فربما كانت تلك المنطقة من أواخر أجزاء العالم التي دخلت في الإسلام، ومن ثم، فمن الناحية الجغرافية وفيما يتعلق بحداثة عهد هذا الدين في هذا الجزء من العالم... فإذا بقيت تلك الحقيقة في الأذهان، وبأخذ



مضمون النقاش الخاص بالإسلام في المنطقة تلك النقاط في الاعتبار، أعتقد أننا سنصل بسرعة إلى مسألة الأسلمة وما تعنيه كعملية مستمرة... وأظن أن تلك المسألة محل نقاش وجدل أكبر في الحافة عنها في المركز لأسباب متعددة، حيث كان يُنظر إلى عملية الأسلمة في هذا الجزء من العالم عادة بوصفها مساراً اتخذ خطأً مستقيماً منذ دخول الإسلام إلى المنطقة، ربما في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر في جنوب شرق آسيا وتزايد عملية الدخول في الإسلام عبر القرون حتى يومنا هذا، وما زال العديد من الناس ينظرون إلى هذا المسار من منظور الخط المستقيم الذي ما زال جارياً وأن الشعوب في جنوب شرق آسيا ما زالت تدخل في الإسلام بأعداد متزايدة. بيد أنني أميل إلى التفكير، بعد عدة عقود من ملاحظة الإسلام في التخوم، في بديل للنظر إلى هذه العملية.

ومن ثم، فبدلاً من النظر إلى تلك المسألة على أنها مسار مستقيم يبدأ من عدد قليل من المسلمين ثم يزداد، أميل إلى تقديم فرضية أخرى أو طريقة أخرى للنظر إلى الأشياء، وهي ما أطلق عليه نظرية البندول وهي بالنسبة لي تبلور جوهر عملية الأسلمة في جنوب شرق آسيا على نحو أكثر شمولاً. وما اقصده بنظرية البندول هو أن الدين الإسلامي مرتبط إلى حد كبير بالعرب وبالتقافة العربية في جنوب شرق آسيا. وفي بعض الأحيان يصعب علينا أو على الجنوب شرق آسيويين فهم الفروق بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية. ولأعطيك مثلاً، يندهش معظم الناس هنا إذا أدركوا أن عدداً كبيراً من الزعماء الفلسطينيين مسيحيون وليسوا مسلمين. على سبيل المثال، لا يستطيع الناس هنا أن يفهموا أن حنان عشراوي، المتحدث الرسمية باسم منظمة التحرير الفلسطينية، عربية مسيحية، حيث تعادل الثقافة العربية الثقافة الإسلامية هنا. وإذا بدأت في التفكير في مسألة أن الثقافة العربية يجب تمييزها على نحو أكثر تطوراً عن الثقافة الإسلامية، عندئذ يمكن أن يطرح التساؤل في المناطق الهامشية عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية والثقافات العرقية... وقاعدتها الثقافية قبل الإسلام، سواء في ثقافة جاوة أو سومطرة أو باتاك أو السونندا (في جاوة) أو مينانجكاباو (في سومطرة) أو أي من الجماعات العرقية المائة وعشرين أو المائة وخمسين المسلمة المتميزة في جنوب شرق آسيا.

وهنا تأتي نظرية البندول الخاصة بي، حيث أعتقد أن هناك صراعاً بين كون المرء مسلماً واحتفاظه بهوية عرقية غير عربية، وفي كثير من الأحيان يكون اعتناق الإسلام هنا مشوشاً من ناحية الزي والتعليم وحتى العادات الغذائية فيما يتعلق بالحدود بين الثقافة العربية

والإسلامية وكثير من الثقافات المحلية. نجد رفضاً للعرقية ورفضاً ليس للعناصر غير الإسلامية في الثقافات العرقية في جنوب شرق آسيا فحسب، بل وحتى لبعض العناصر الثقافية والعادات الغذائية والملابس التي هي إسلامية، ولكن غير عربية. إذاً نجد أن هناك بندولاً يتأرجح بين موقف إسلامي للغاية يحتوي بداخله الكثير من سمات الثقافة العربية وليس الثقافة الإسلامية من وجهة نظري، ومن ناحية أخرى هوية تدمج الكثير من المواقف الثقافية المحلية والعرقية والعادات والمعايير الثقافية غير المنافية للإسلام أو حرام، ولكنها ليست عربية، وأعتقد أن هذه المسألة بدأت في الظهور مرة أخرى كموضوع للنقاش في هذا الجزء من العالم، حيث يصبح الدخول في الإسلام والمذهب الإسلامي بصفة خاصة مصدر قوة في الهوامش. وفي مخيلتي يتعلق الدخول في الإسلام بالعودة إلى شبه الجزيرة العربية أيام الرسول بدلاً من أن يكون متصلاً بالثقافة العربية الحديثة. إنه بالأحرى العودة إلى الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، ومن ثم يجد المرء على سبيل المثال في ارتداء الجبة (وهي المساوية للجلابية أو الثوب الطويل في الشرق الأوسط)، واستخدام الكثير من العناصر العربية اتصالاً بشكل ما بالثقافة العربية الإسلامية. وقد قالت لي إحدى صديقاتي التي تعرفت على العديد من الثقافات في هذا الجزء من العالم، وهي واحدة من الساسة المرموقين في ماليزيا، شيئاً مثيراً للاهتمام وأعتقد أن تعليقها أحاط بالنسبة لي بما يعنيه هذا النقاش في هذا الجزء من العالم، حيث قالت: أنا ماليزية، قومية، وترجمتي سيئة للغاية، ولكنها قالت:

أنا ماليزية أنتمي للسلالة أو العرق الماليزية ومسلمة، ولست مسلمة ماليزية. إن لفظ Bangsa أي سلالة أو عرق مثير للعاطفة في اللغة الماليزية، فهو يعني أكثر من مجرد ثقافة، وأكثر حتى من هوية عرقية، فالماليزيون يعتبرون أنفسهم من السلالة أو العرق الماليزي (وتعني كلمة Bangsa في القاموس شعب أو سلالة وأيضاً قبيلة). وأعود إلى المقطع الذي استشهدت به: "أنا شخص من سلالة ماليزية ومسلمة" أي أنك تعطي أولوية للهوية الماليزية ثم بعد ذلك تأتي الهوية الدينية. ثم قالت: أنا لست شخصاً مسلماً أنتمي إلى السلالة الماليزية، وبمعنى آخر، فإن هويتي الأساسية هي هويتي الماليزية وليست هويتي الإسلامية. إن الترجمة إلى اللغة الإنجليزية غير بارعة، ولكنها مثيرة للعاطفة في اللغة الماليزية. وما تعنيه بذلك ليس أن هناك تمييزاً بين كونها ماليزية وكونها مسلمة، ولكن أهمية كونها ماليزية، وأن جزءاً من هذه الهوية الماليزية أنك مسلم ولكنك لست عربياً، ولا تود أن تحول نفسك أو أن تصبح عربياً كي تكون مسلماً نقياً خالصاً ومن ثم تنسى هويتك.

إذاً هناك شيء محير في النقاش وأعتقد أنه قد بُعث من جديد مؤخراً بسبب تأثير الحركات الإسلامية الأصولية والتي يُنظر إليها في هذا الجزء من العالم بوصفها عربية أي مساوية للإسلام. ويمكن ملاحظة هذا بوضوح في حزب سياسي كالحزب الإسلامي الماليزي (Partai SeMalaysia Islam) في منطقة كيلانتان في شمال ماليزيا، الذي تأثر كثيراً بالإخوان المسلمين في مصر، وهو الحزب الحاكم في ولايتين في ماليزيا: كيلانتان وتيرينجانو، حيث يحظر جميع أشكال الفن الماليزي التقليدي والرقص والمنتجات اليدوية لأنها تُعتبر غير إسلامية. ولكن الحجة المقابلة هي أنها ليست غير إسلامية لكنها فقط غير عربية. ومن ثم، هل تريدون أن تمحوا كل شيء ليس عربياً حتى وإن لم يقم به الرسول؟ سيردون بأن ما ليس عربياً ليس إسلامياً. إن تعريف الهوية الماليزية هي أن تتحدث اللغة الماليزية وأن تمارس شعائر الدين وأن تكون مسلماً. وإن كانت تلك العناصر متطابقة، إذاً لم يتم الفصل بينها، ولكن بالنسبة للإسلامي أن تكون مسلماً هو الشيء نفسه كأن تكون ماليزياً وهو أهم شيء وحتى التحدث باللغة الماليزية ليس أمراً هاماً، وبالتالي فهم يفقدون هويتهم الثقافية ولهذا السبب فإن الإسلاميين عالميون ومنخرطون في ثقافة الرسول.

وأعود إلى الجملة المقتبسة مرة أخرى: "أنا ماليزية مسلمة ولست مسلمة ماليزية"، وهي تعني أنه يمكن استخدام اللغة الماليزية في التعبير عن الحوارات الدينية. وإن كنت مسلماً قبل كونك ماليزياً، فأنت ستعبر عن نفسك باللغة العربية.

إن نظرية البندول، تاريخياً، تعبر عنها فكرة أن عملية الأسلمة في هذا الجزء من العالم عندما تتأرجح بشدة تجاه الرغبة في استئصال الثقافات العرقية للمنطقة، التي تتجلى خلال حقبة زمنية عديدة، يكون الشكل المعاصر هو الحركات الإسلامية، ثم يكون التآرجح الطبيعي تجاه إعادة تأكيد الهوية العرقية التي يشكل الإسلام عنصراً هاماً بداخلها. وهذا لا يعني القول أننا لسنا مسلمين، بل على الأحرى أننا ماليزيون مسلمون أو أشينيون مسلمون ولسنا عرباً مسلمين. وأعتقد أن التمييز بالنسبة للإسلاميين والأصوليين هو أنهم يقولون أن العربي والإسلامي متساويان، وأن الثقافة العربية أرفع مقاماً واللغة العربية هي لغة النبي. والسبب جزئياً وراء هذا التشويه وعدم فهم التعقيدات في الشرق الأوسط مثلاً هو أن معظم المسلمين في جنوب شرق آسيا يكتشفون الشرق الأوسط مرة واحدة في حياتهم أثناء الحج، حيث يذهبون إلى مكة والمدينة لمدة أربعين يوماً ويمارسون شعائر الحج ويعتقدون أن هذا هو أسلوب حياة المسلمين اليومي. وهم لا يعتقدون أن هذه ليست تجربة دينية فحسب، بل

هي تجربة عربية وهم لا يتخطون هذا فيما يتعلق بفهم الجدل المعاصر حول الإسلام والثقافة. بالنسبة لهم، التجربة الدينية هي التي تشكل فهمهم للثقافة العربية والإسلامية، وهم يخوضون هذه التجربة مرة واحدة طيلة حياتهم بوصفها تجربة دينية، فالمسافة هي التي تحدد هذه العلاقة، وأعود هنا للجغرافيا مرة أخرى. وتعني المسافة أن تجربة الشرق الأوسط تأتي في أفضل الأحوال مرة في العمر، وكلحظة خاصة جداً وفي إطار تجربة شديدة الخصوصية.

عوداً لنظرية البندول، فهو يتأرجح بين شقين: الدين والعرقية، وليس بين العلمانية والدين، لأن العالم المألوف يحوي بالفعل عناصر من الدين. وبمجرد التفكير في هذه العملية بوصفها بندولاً، فهي لن تحل أبداً، لأن نظرية البندول ليست دورية أو تسير في خط مستقيم، بل إن البندول له قوة دفع خاصة به، وبمجرد أن يتأرجح إلى أقصى جاذبية، ينجذب لأسفل ليتأرجح في الناحية الأخرى.

مقابلة شخصية، سنغافورة، ٢٢ مارس ٢٠٠٢

## الهوامش

1. Daljit Singh, "The Asia-Pacific Security Environment", Regional Outlook 2004-2005, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2004, p.3

٢. المصدر نفسه.

3. Rohan Gunaratna, "Asia Al-Qaeda's New Theatre" in The 2<sup>nd</sup> Asean Reader, Compiled by Sharon Siddique and Sree Kumar, ISEAS, Singapore, 2003, p. 172

٤. المصدر نفسه، ص ١٧٢

٥. للتعرف على العلاقة بين المدارس في سنغافورة وجامعة الأزهر، انظر مقالتي بعنوان: شبكات التعليم الديني بين سنغافورة والشرق الأوسط في المنتدى الآسيوي الدولي، المجلد ٢٣، العددان رقم ٣-٤، ١٩٩٢ - ص

٢٨٩-٢٩٨

٦. انظر

Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds, Routledge/Kurzban, 2002

٧. فيما يتعلق بهذه النقطة، انظر ملخص المقابلة الشخصية التي أجريتها مع شارون صديق في الملحق رقم ١.

8. Werner Kraus, "Scharia in Aceh, Theorie und Praxis einer umstrittenen Entwicklung", 2006

ورقة غير منشورة.

9. G.W.J. Drewes, "Indonesia: Mysticism and Activism" in: Unity and Variety in Muslim Civilization, Edited by Gustave E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, 1955, pp. 284-322, 284.

١٠. المرجع نفسه، ص ٢٨٤

١١. المرجع نفسه.

١٢. الحياة، ١٨ أكتوبر ٢٠٠٢

13. Far Eastern Economic Review, November 14, p. 16-19
١٤. ورد ذكر هذا التقدير في Far Eastern Economic Review ويجب التعامل مع الأرقام بوصفها تقريبية. ولا يقر جميع الإندونيسيين من نسل عربي بتراثهم بسهولة ويسر، خاصة إن لم يكونوا من السادة. وفي واقع الأمر، فقد التقيت بالكثيرين الذين ينكرون هذه الأصول، كنوع من الاندماج في الثقافة الإندونيسية. فالتأكيد على "عروبة" المرء يعتبر مسألة شخصية.
١٥. أدين بجانب كبير من الإلهام فيما يتعلق بالصلة بين البحرين لمؤلف Claude Guillot, Denys Lombard and Roderich Ptak (eds), From the Mediterranean to the China Sea, Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 1998
١٦. وكان يعرف بانتظامه في الصلاة.
17. Jean-Jacques Waardenburg, L'Islam dans le Miroir de l'Occident, Paris, Mouton, La Haye, 1962 troisième édition, p.21.
١٨. شكك البروفيسور فان كونينجسفيلد P.S. Van Koningsveld وهو مستعرب من جامعة ليدن في نزاهة شنوك وأمانته عندما اعتنق الإسلام.
19. J. Jacques Waardenburg, p.20
٢٠. بيد أنه لم يلتقط كل تلك الصور بنفسه. فطبقاً لم ذكره Martin van Bruinessen بعض تلك الصور أعطاه إياها أحد الإندونيسيين في مكة. اتصال مع Martin van Bruinessen في يونيو ٢٠٠٤.
21. J. Vredembregt, "The Hadjj, Some Features and Functions in Indonesia", Bijdragen Tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, Deel 118, 1 Aflevering 1962, pp. 91-154, p. 102.
٢٢. المصدر نفسه، ص ١٠٣-١٠٥
23. Sharon Siqqique, "Islam in Southeast Asia at the Cross Road" in the 2<sup>nd</sup> Asean Reader, compiled by Sharon Siqqique and Sree Kumar, ISEAS, 2003, 176.
٢٤. ترجم Noer Samad مؤلفاً آخر: مورني جمال، عبد الكريم عبد الله وأثره في الحركات التجديدية الإسلامية في مينانجكاباو. Center for the Study of Islam and Society (CENSIS) PPIM. Pusat Pengkajian Islam dan Masyarkat, Jakarta 1999.
25. "Belajar Islam di Timur Tengah". Editor Ropi.Kusmana, Pengantar Professor Dr. Komaruddin Hidayat, Departmen Agama RI, Jakarta, 2002
٢٦. انظر ورقتي البحثية بعنوان "Asia Imagined by the Arabs"
27. Salah Nasrawi, Associated Press, Pilgrims Mix Faith, Business et Saudi Hajj, 01.07.2006, [http://ads.forbes.com/RealMedia/ads/click\\_lx.ads/forbes.com/ap/story](http://ads.forbes.com/RealMedia/ads/click_lx.ads/forbes.com/ap/story).

28. in haj [http://www.desert-voice.net/accidents\\_in\\_haj.htm](http://www.desert-voice.net/accidents_in_haj.htm) Accidents  
%20in%20Haj. <file://Users/monabaza/Desktop/Documents1/Accidents>
٢٩. انظر جريدة الحياة الصفحة الأولى، السبت ١٤ يناير ٢٠٠٦، العدد رقم ١٥٦٢٥
30. Virginia Matheson...
31. Goenawan Mohamad, Essays from Tempo Magazine, Translated by Jennifer Lindsay TEMPO, 2002
32. Goenawan Mohamad, P.83
33. Syed Farid Alatas "Alatas and Shari'ati on Socialism: Autonomous Social Science and Occidentalism" in: Local and Global Social Transformation in Southeast Asia, Essays in Honour of Professor Syed Hussein Alatas, edited by Riaz Hassan, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 2005, 162-163.
34. S. Farid Altas, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", Comparative Civilizations Review, 1993, 29: pp 29-51; "Introduction to the Political Economy of Ibn Khaldun" in: The Islamic Quarterly, 45 (2001) pp.307-24
٣٥. طه محمد طه، مصر والتعاون البيني في الجنوب، أوراق استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (القاهرة: الأهرام، ١٩٩٧)، باللغة العربية.
36. Cynthia Nelson, "Satyagraha, a Ghandi's Influence on an Egyptian Feminist", Yearbook of Sociology of Islam, Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam, (Hamburg, Lit Verlag, 2000).
٣٧. أنور عبد الملك، ربح الشرق (بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، باللغة العربية
٣٨. انظر سيرته الذاتية في رحلة حياة أحمد شلبي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣.
٣٩. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، الإسلام والبلدان غير الناطقة باللغة العربية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣)، باللغة العربية
٤٠. إبراهيم نافع، "ماذا يحدث في آسيا" (القاهرة: الأهرام، ١٩٩٨) باللغة العربية
٤١. إبراهيم نافع، الصين (القاهرة: الأهرام، ١٩٩٩)، باللغة العربية





## قضية التعددية الدينية.. خيارات أندونيسية

د. عبد القادر رياضي\*

لقد \*\* أحدث ما يطلق عليه حركة الإصلاح التي بدأت في إندونيسيا في عام ١٩٩٨ أشكالاً مختلفة من التغيير في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية في البلاد. وقد نشأت هذه الحركة في البداية لإنهاء حكم سوهارتو المستبد الذي استمر ثلاثة عقود، وهي من ثم، بالمصادفة والتخطيط، لا تحمل في ثناياها تغييراً سياسياً فحسب، وإنما تحمل كذلك تغييراً اجتماعياً - بل وأهم من ذلك - ترشيحاً دينياً.

تأثر الدين، في سياق الحياة السياسية برمتها، وأثر في الوقت ذاته على مصير السياسة في البلاد. وكما يرى البعض، استُخدمت الأديان (ربما من جانب الزمرة العسكرية السابقة) في التحريض على العنف عقب انهيار النظام الحاكم. وكان الدين مؤثراً أيضاً في إخماد البركان السياسي الذي اندلع وهز القاعدة التي تركز عليها البلاد.

---

\* باحث وناشط حقوقي - إيران.

\*\* قام بترجمة هذه الورقة إلى العربية أ. خالد سمرة.

ويُعد العنف السياسي إحدى الظواهر المخزية المتعددة التي أفرزها هذا الإصلاح السياسي. ولعله يمكن تعريف هذا العنف على أنه النتيجة المباشرة للإصلاح، إلا أنه يجوز تعريفه أيضاً بأنه السيناريو المنسق الذي استخدمته الطبقة الحاكمة المعزولة لاستعادة السلطة. أما عن التعريف الأول، فقد تزامن مع مجيء الإصلاح السياسي تولد شعور من التمرد والجموح دام لفترة، حيث كان الكل أحراراً في أن يفعلوا ما يحلو لهم، بما في ذلك تدمير المنشآت العامة أو إحراق المحال التجارية الصينية أو سرقة السلع أو الشغب الجامح ضد الآخر الديني. وهكذا، في خضم هذه الفوضى الاجتماعية بات النسيج الديني الإندونيسي مهدداً بالخطر. فقد سقط المسلمون وغير المسلمين ضحايا لهذا "الصراع الأفقي" الذي لم تشهد إندونيسيا مثله قط. إندونيسيا التي اشتهرت بأنها بلد مسالم صارت عرضة لخطر التمزق والتفكك. وظن الكثيرون أنه لم يعد هناك سلام في البلاد، وأن السلام أصبح في ذمة التاريخ.

وإزاء ذلك، شرع المفكرون الإسلاميون في مناقشة واقتراح وتطوير مفاهيم التآلف الديني والتعددية الدينية والتسامح وحقوق الإنسان والتعددية الثقافية ومفهوم الآخر غير المسلم وغير ذلك، سعياً إلى تحديد السبل التي يمكن من خلالها أن يقدم الإسلام حلاً للمشكلات التي تواجهها البلاد، وكيف يمكن الربط بينه وبين تلك المشكلات. وهذا التطور بعينه يمثل بداية جديدة في تاريخ الحياة الفكرية في إندونيسيا، فمن هذه المناقشات نتولد دوائر جديدة ووجوه جديدة - وتولد معها - أساليب جديدة للتفاهم الديني.

إن الطبيعة الملتهبة لهذه الحوارات والقضايا التي تثار فيها توضح أهمية المرحلة التي يمر بها مسلمو إندونيسيا حالياً. فهم بالفعل يشهدون تحولاً كبيراً في المشهد الفكري، حتى أن المرء يشعر بأنهم مقبلون على عهد جديد، عهد يتعلّق بالسؤال الدائر عن كيفية تفسير الخطاب الديني الإسلامي وفهمه في سياق الحياة الإندونيسية المعاصرة. وتعد فكرة التعددية الدينية واحدة من أهم القضايا العديدة التي استرعت اهتمام علماء المسلمين في إندونيسيا في الآونة الأخيرة، على أساس أن مهمة تجديد الخطاب الديني تبدو قابلة للتنفيذ من خلال هذه الفكرة من ناحية، كما يبدو أنها تقدم حلاً للمشكلات الاجتماعية المتعددة في إندونيسيا، من ناحية أخرى.

ويهدف هذا البحث إلى تقديم وصف استطرادي للحوارات الفكرية الحالية في إندونيسيا حول مشكلة الخطاب الديني وذلك بالإشارة إلى فكرة التعددية الدينية بوصفها جوهر التحليل.

وكما هو متوقع، تتباين آراء وتوجهات المسلمين في إندونيسيا حول هذه القضية. بيد أن هذه التوجهات يمكن تصنيفها في ثلاث مدارس فكرية رئيسية على الأقل، وهي الفكر الإسلامي، والليبرالية، والحدثة الجديدة. والتي سننتقل للتعرف على كل منها.

### الفكر الإسلامي (Islamism):

الإسلام في أعين الإسلاميين هو دين فريد، مثالي، كامل يقدم حلاً، لجد، إن لم يكن كل، المشكلات التي تواجه البشرية عبر كل عصور التاريخ. ولأنه مثالي وكامل، فالدفاع عنه واجب حتى النهاية. ورسالة الإسلام، كما يراها الإسلاميون، واضحة، وهي أن الإسلام هو آخر وحي أرسل إلى البشر، وأنه يمثل أكمل الرؤى عن الحياة للبشر كافة. بمعنى آخر، ليس ثم مجال لتعاليم الديانات الأخرى أن تلتقي وتتوافق مع تعاليم الإسلام. والإسلاميون - في الأعم الأشمل - ينظرون إلى الآخر الديني بوصفه مضاداً (على الأقل من الناحية العقائدية) للأساس الذي يقوم عليه الإسلام. وعليه فعلاقتهم بالآخر الديني قائمة على الاختلاف والمغايرة في مقابل التشابه والتماثل.

وعلى الرغم مما قد يبدو عليه الإسلاميون من تزمّت في موقفهم، إلا أن حجّتهم قوية وعلمهم رنان. ولما كان أغلب أعضاء هذه المدرسة الفكرية حاصلين على أعلى الدرجات العلمية من جامعات أغلبها أجنبية، لا سيما في ماليزيا، فقد استطاعوا، من جانب، أن يصمدوا أمام الانقضاض الفكري عليهم، وعلى الجانب الآخر، قدموا تفسيراً مقبولاً عن وصفهم لمفاهيم العقيدة الدينية.

ويتضح مذهب الفكر الإسلامي، في علاقته مع الآخر الديني، في كتاب د. أنيس مليك توها بعنوان "توجهات التعددية الدينية: وصف نقدي: Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis). فمن وجهة نظر "توها"، الأخذ بالتعددية كقاطرة لتناول قضية التنوع الديني، فكرة مخففة تماماً لأنها تكتسي قناعاً دينياً وتدعي في بعض الأحيان أنها "حكماً" يفصل بين الأديان المتنازعة، لذا فقد انتهى بها الحال أن صارت هي نفسها غريماً متنازعاً

في ميدان اللعبة الدينية. وفي مقدمة الكتاب، يؤكد "توها" على أن التعددية قد تبدو للوهلة الأولى واعدةً وأنها المخلص من الأحوال الإنسانية المحبطة السائدة في الحياة الدينية، إلا أن النظرة المتفحصة تكشف أنها في واقع الأمر جامحة ومتطرفة وغير متسامحة على نحو صارخ (٢٠٠٥، ٣). وبالإضافة إلى التناقض الظاهر في مذهب التعددية الدينية، فإن بها مواطن ضعف من الناحية المعرفية والمنهجية واللاهوتية غير المقبولة في المجال الأكاديمي. ويعتقد "توها"، أيضاً أنه في الإطار الإندونيسي، يتحيز مذهب التعددية الدينية نحو الأقليات الدينية على حساب الأغلبية (٢٠٠٥، ٥).

ولعل براعة "توها" تكمن في قدرته على كشف جذور التعددية الدينية وتطورها وتحيزها بطريقة نظامية ونقدية. ولما كان تعريف "توها" للتعددية الدينية أنها "حالة من التعايش الديني في مجتمع واحد بحيث يمكن أن تصان سمات وخصوصيات كل دين دون مساس بها"، فإنه يرى أن كافة توجهات التعددية الإسلامية التي تتراوح بين الإنسانية العلمانية، واللاهوت العالمي، ومذهب التوفيقية، والفلسفة الخالدة، بعيدة كل البعد عن تحقيق هدفهم النبيل المتمثل في خلق مجتمع متجانس. فهذه التوجهات، التي اتبعت منهجاً مقارناً في الدين، تجاهلت المنهج والمفهوم الخاص بكل دين في التعامل مع قضية التعددية (٢٠٠٥، ٥٠). فبدلاً من أن تقر هذه التوجهات بكل دين بوصفه وحدة مستقلة، تحاول أن تربط كل الأديان معاً في أسرة واحدة متحدة، على الرغم من الفروق الواضحة بين كل منها. بمعنى آخر، تعد التعددية الدينية رفضاً للتعددية الطبيعية الواضحة التي تتمتع بها كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية.

وكغيره من الإسلاميين، يقترح "توها"، بعد رفضه لتفسير "أنصار التعددية" للتعددية الإسلامية، المنظور الإسلامي لهذه القضية. فيؤكد بادئ ذي بدء، أنه لمناقشة هذه المسألة لا يحتاج المسلم إلى استعارة مفاهيم أجنبية من الغرب، بل ينبغي عليه بدلاً من ذلك أن يلجأ إلى القرآن والسنة وإلى الوقائع التاريخية التي حدثت للمسلمين عبر القرون (٢٠٠٥، ١٨٠).

ويوضح "توها" مستشهداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أن التعددية قانون طبيعي إلهي عرضته السنة، بحيث لا تكون هناك حاجة للجوء إلى مفهوم بعينه للتعامل معه. فكل ما يحتاجه المرء هو "إدراك حقيقة الاختلافات الوجودية التي تميز الأديان، وقبول

فكرة اختلاف الأديان، والاعتراف بحق كل فرد في إعتناق وممارسة دينه، رجلاً كان أو امرأة" (٢٠٠٥، ٢١٧).

وليس "توها" وحده من يمثل الحركة الإسلامية في إندونيسيا، فمع عدد من شباب العلماء ممن أظهروا من الناحية الفكرية أمانة والتزاماً بالبحث العلمي، من بينهم "أديان حسيني"، وهو معروف بإسهابه في عرض مذهب الإسلاميين ويحظى بتقدير واحترام كبيرين من الناس على اختلاف مراتبهم. فغزارة علمه ووضوح حجته أكسبته احترام الباحثين ورجال الدين على حدٍ سواء. فقد أظهر منذ نعومة أظفاره قدراً كبيراً من الموهبة والفتنة الأكاديمية. وينتقد "حسيني" كل ما هو غربي ويرفض التراث الفكري الغربي، بما في ذلك بعض ما تبناه الإندونيسيون على أنه تراثهم هم. وقد أدخله دفاعه المتحمس عن الإسلام في جدل ومناظرات مع ما يطلق هو عليه في بعض الأحيان "القوى الهدامة" داخل الإسلام.

وعن التعددية الإسلامية، وكذا الليبرالية، يتحدث "حسيني" في كتابه "مناقشة معنى الإسلام" (Mendiskusikan Kembali Makna Islam) بقوله أنه يبدو غريباً أن يناهز البعض بإعادة تعريف الإسلام، في حين أن معناه مفصل بوضوح تام في القرآن والسنة النبوية. ويرتأي أن محاولة فرض المعنى التفكيكي المختزل عن الإسلام يأتي في الوقت الذي ضربت فيه دعاية الخاصة بالتعددية الدينية العالم أجمع، وهي دعاية نبعت من التجربة المفجعة لأوروبا المسيحية (٢٠٠٥، ٤١). وهو ينكر فكرة التعددية الإسلامية لأنها، في السياق الإسلامي، تعني اختزال كافة المفاهيم والمبادئ التي تحتل موقع القلب من العقيدة الإسلامية مثل الإسلام والإيمان والكفر والنفاق والحق والجهاد والقرآن والمعجزات، وما إلى ذلك.

ويستطرد "حسيني" في شرح محاولات التعددية الإسلامية لاختزال معنى الإسلام في "التسليم"، فيحاول، من خلال ما جمعه من معلومات من طرح "W.C.Smith" لمعنى الإسلام، أن يثبت أن مذهب التعددية الدينية لا يتسق مع تعاليم الإسلام ورسالته. فيقول أن "سميث" في كتابه "معنى الأديان ونهايتها" يروج لأن معنى كلمة "الإسلام" المستخدمة في القرآن لا تشير إلى وحدة أو نظام ديني، بل إلى نشاط فردي، فيقتبس كلمات "سميث": "إن الإسلام لغة اسم فعل، ويدل على فعل وليس على مؤسسة، ويشير إلى قرار لا إلى نظام اجتماعي" (٢٠٠٥، ٥٠).

ورداً على ذلك، يعرض "حسيني" أفكار أستاذه "سيد محمد نقيب العطاس" واقتراحاته، فهو صاحب أطروحة يصفها "حسيني" بأنها، بالمعنى الشامل للإسلام، بسيطة وواضحة، حيث لا يكون هناك إلا وحي حقيقي واحد أرسله الله، وهو الإسلام (٢٠٠٥، ٤٥). وسيراً على خطى أستاذه، يرفض "حسيني" فكرة إن الإسلام ليس إلا فعل شخصي، ويؤكد على أن اللفظ يشير أيضاً إلى اسم دين بعينه يصف التسليم التام الحقيقي، وإلى تعريف الدين نفسه وهو التسليم لله (٢٠٠٥، ٤٦).

وعلى هذا النحو، يختلف الإسلام عن الأديان الأخرى جميعاً في المفهوم والمحتوى، تماماً كما تختلف الديانات الأخرى عن الإسلام. فلكل دين أسلوبه الخاص وطابعه ولونه وخصائصه المميزة. وبخلاف غيره من الأديان، يمثل الإسلام التسليم التام الخالص لمشيئة الله وأمره المنزّلين في شريعته (حسيني ٢٠٠٥، ٤٦-٤٧). وربما كانت الأديان الأخرى تمثل شكلاً من أشكال التسليم، إلا أن هذا التسليم والخضوع ليس تامين ولا خالصين، بل يأتي عن غير رغبة، لذا فهو شكل من أشكال الكفر (٢٠٠٥، ٤٩).

وفي هذا الإطار، يوضح الحسيني بشكل قاطع مع غيره من الإسلاميين، أن "الإسلام هو الدين الحق الوحيد، فهو دين الأنبياء جميعاً وخاتمهم هو النبي محمد، وهو دين عالمي قويم وهو الصراط المستقيم لله القوي القادر" (٢٠٠٥، ٥٢-٥٣).

وتوضح الحجج التي يسوقها الحسيني وغيره من الإسلاميين الذين تناولوا هذه المسألة، أن هذه المدرسة الفكرية اختارت بكل وضوح المنهج اليميني في تشكيل الخطاب المعياري للإسلام في إنдонيسيا أو ربما في الدفاع عنه. فتخيّل الإسلاميين عن الإسلام يقوم على قبول الفهم التقليدي للإسلام من جانب، ورفض المنظور العالمي غير الإسلامي، بما فيه المنظور الغربي من جانب آخر، كما تشير إحدى المقالات التي كتبها إسلامي آخر يدعى "حامد فهمي زاركسي". فهم يرفضون من صميم القلب وبمنتهى الإصرار والعناد أن يفسحوا مجالاً لرؤية غير إسلامية للحقيقة. ويرى "زاركسي" أن أساس الرؤيتين الإسلامية وغير الإسلامية، لا سيما الرؤية الغربية، مختلف تمام الاختلاف. فلإسلام رؤية عالمية يتفرد بها هذا الدين وحده، وهي مفهوم "الله": وهو مفهوم لا يوجد بأي ديانة أخرى أو في أي من طرائق التفكير الغربية (٢٠٠٥، ٣٦). ومن ثم، يعتبر "زاركسي" فكرة "الوحدة الروحية للأديان"، التي روج لها الكثيرون كمدخل لحوار الأديان، فكرة سخيفة (٢٠٠٥، ٣٦).

ومعنى ذلك أن الإطار الذي يبني عليه الإسلاميون طريقة تفكيرهم هو أن حقيقة الإسلام نهائية ومطلقة ولا يمكن بأي حال من الأحوال التفاوض بشأنها، لذا ليس هناك مجال لأي شكل من أشكال الحوار بين الأديان. ومن المرجح أن يرى الإسلاميون أن مهمة الحوار بين الأديان تتمثل في تجنب زعم أي من الديانات بأنها الحق من ناحية، وإيجاد أرضية مشتركة - لاهوت عالمي للأديان كما أطلق عليه الكثيرون - يمكن أن تتفق من خلالها الأديان على أمور أساسية. وبالنسبة للإسلاميين، كما يتضح من حججهم، وجود أرضية مشتركة تلنقي عليها كل الأديان ليس ممكناً ما لم تكن تلك الأرضية المشتركة هي الإسلام، نظراً لأن الإسلام هو آخر دين وأتم وحي إلهي.

ومن هنا، يعد الخطاب الديني الإسلامي تجلياً لمبدأ "أنا وأنت" في مقابل "نحن".

وبينما يرفض الإسلاميون التعددية الدينية يرون أن التعددية ظاهرة طبيعية، فالتعددية الدينية، ومن ثم وجود الآخر، أمر طبيعي تماماً شأنه في ذلك شأن اختلاف الأجناس البشرية والجنسيات والألوان واللغات وهكذا. ومن ثم، ليس هناك حاجة إلى جمع هذه الاختلافات على أرضية مشتركة، وأي محاولة لطرح هذه الاختلافات جانباً تعني إنكاراً طبيعياً للواقع البشري، وستؤدي في النهاية إلى فشل ذريع، كما أوضح أنيس مالك توها.

وفي سعيهم لدعم هذه الرؤى، يبدو أن الإسلاميين، باعتبارهم أنصاراً شديدي الالتزام بعقيدة الإسلام الحقة، تدفعهم نية حماية الإسلام مما يعتقدون أنها محاولة هادمة لتشويش هذا الدين، فيشددون على الجانب المعياري للإسلام لإقرار الاختلافات العقائدية وكذلك المذهبية بين الإسلام والديانات الأخرى، وبالتالي، يغفلون الجانب التاريخي والاجتماعي الثقافي للإسلام.

ومن جانبهم بدأ الإسلاميون في استخدام مفردات لغوية اتسمت بالنبرة العدائية والتوتر وذلك بعد أن استشعروا ضخامة القوى التفكيكية ضد الإسلام. فأفرطوا في استخدام تعبيرات تشي بالتشكك أو الخوف أو حتى العدوانية، حتى أن المرء يجد في كتاباتهم ألفاظاً مثل "الفيروسات الفكرية"، و"الخلط"، و"التفسير المضلل للإسلام" وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس، يبدو الإسلاميون قلقين على مصير الإسلام ومحبطين من التحركات العدوانية لخصومهم الفكريين، لا سيما الليبراليين، الذين شنوا "معركة" ضد من يطلقون عليهم الفصيحة المحافظة من المسلمين.

## الليبرالية:

إن المعركة الفكرية الدائرة بين الإسلاميين والليبراليين تركز أكثر ما تركز على مسألة التعددية الدينية. وتبقى أهمية هذه المسألة في إندونيسيا مسألة ذات أهمية خاصة.

وكما أشرت في الفقرة الأولى من هذا البحث، فإن النزاعات المرتبطة بالدين هي التي زعزت أسس الحياة الدينية في إندونيسيا، وأشعلت وميض الفلق عند الإندونيسيين كلهم عام ١٩٩٨، الأمر الذي دفع بالباحثين، لاسيما المسلمين، إلى طرح أفكارهم واقتراحاتهم فيما يتعلق بمفهوم التعددية الإسلامية، وهو المفهوم الذي يشمل أموراً كالعلمانية والليبرالية وطبيعة الخطاب الديني، وإعادة تفسير النص الديني، وطبيعة القانون الإلهي، ومفهوم الحقيقة وغيرها. وفي إندونيسيا، كما هو مفهوم، يركز النقاش المحتدم حول فكرة التعددية الإسلامية أكثر ما يركز على إشكالية زعم الحقيقة الدينية، وإذا ما كان يحق لدين ما أن يدعي أنه الدين الحق الوحيد. فإذا ما كان له ذلك الحق، فسوف يخلق ذلك - على الأقل - في أعين الليبراليين - مشكلة تواصل اجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد. وفي السياق الوطني، كما يؤكد الليبراليون في إندونيسيا، أضحى الدين السبب الحقيقي للصراع الديني. أما زعم الحقيقة من جانب بعض الديانات - في رأي بعض الليبراليين - فيمهد الطريق إلى الإقصاء الديني ومن ثم إلى الصراع، في تناقض صارخ مع الجدل الذي يعبر عنه بعض كبار المفكرين في إندونيسيا أو بعض المهتمين بالدراسات الإندونيسية مثل " Robert W. Hefner" - كما يشرح "خمامي زادا" - في قولهم أن الدين في حد ذاته ليس له أي شأن بالصراع. إذن فمصدر الصراع يكمن في "تعددية المجتمع" كما يرى "هفنر" (زادا ٢٠٠٥، ١٨٤)، أو في "الاختلافات الدينية والعرقية"، كما يرى "عبد المنير ملحان" (٢٠٠٥، ٧-٨).

وبشكل أكثر تواضعاً واعتدالاً، يرى الليبراليون، أو من استعاروا شعار الليبرالية، أن الأديان في إندونيسيا ظلت صامتة حيال الصراع الديني بل ولعبت - في بعض الحالات - دوراً فيها (علاء ٢٠٠٥، ١٣٥). ويخجل بعض الليبراليين من استخدام مثل هذه الألفاظ القوية، فيقولون بدلاً منها أن بعض المسلمين هم سبب بعض الاضطرابات الاجتماعية في إندونيسيا وليس الإسلام (ياسو ٢٠٠٥، ٢٧-٤٩؛ مقتفى ٢٠٠٥، ٥١-٦٥).



وبعيداً عن السبب الحقيقي وراء هذا الصراع، تظل حقيقة مؤداها أن فكرة التعددية الدينية في إندونيسيا حظت بالأولوية في ظل الصراع الاجتماعي والديني. فإزاء هذا التطور، بدأ المفكرون في انحاء البلاد في استشعار حاجة ملحة إلى خلق إجماع ديني وثقافي داخل الأمة يسمح للناس كافة - على اختلافاتهم الدينية والعرقية - بالتعايش سوياً في توافق وانسجام. وكما ذكرنا مراراً وتكراراً، فقد اقترح الليبراليون، تصدياً لهذه المشكلة، مفهوم التعددية كمظلة للأديان كافة. وأخذاً في الاعتبار طبيعة إندونيسيا المتعددة دينياً، والموقف العدائي السائد فيها، فقد اختار الليبراليون التعددية التي كانوا يأملون أن يجتمع أتباع الديانات المختلفة في إطارها. ويعتقد "زادا" أنه ما دامت التعددية غير موجودة، فمن المحتم أن يستمر الصراع الديني. ويذكر في كتاباته "أنه ينبغي تعظيم دور التعددية". ويقترح ألا تكون التعددية "برنامج عمل فحسب، بل مبدأً للتعايش تتفاهم من خلاله الجماعات المختلفة على نحو متسق، بحيث يُدفع بالصراع بعيداً" (٢٠٠٥، ١٨٦). ففي بلد تتنوع فيه الديانات والأعراق والأجناس، يُعد وجود قيمة مشتركة من شأنها خلق مناخ من التسامح والتسامح الديني، وتبغض جميع أشكال الاضطراب التي يمكن أن تزرع أسس الحياة الدينية والنسيج الاجتماعي أمراً شديداً الأهمية بالنسبة لليبراليين. وهم يرون أن هذه القيمة المشتركة يجب أن تتألف من معايير وقيم مشتركة بين الأديان جميعها، ومن ثم فيجب أن تكون قيمة عالمية تضم جميع الأديان في طياتها. ففي حين أن لأديان التقليدية تشمل قيماً كريمة للتعامل مع القضايا الاجتماعية المختلفة، إلا أنها غير قادرة على خلع رداء التعنت والتعصب، اللذين هما مصدر الصراعات. لذا، يؤكد الليبراليون على أن نجاح التعددية الدينية مشروط في المقام الأول بالألا يكون فهم الدين متعصباً أو متعنناً. بل يجب أن يكون، كما يقول "أنجار نوجروهو"، فهماً منتجاً، نقدياً، وبناءً (٢٠٠٥، ٦٥).

ولقد أصبح من المعارف العامة - على الأقل في أوساط الأكاديميين - أن الليبراليين في إندونيسيا يستهدون بآراء "Charles Kurzman" في كتابه "الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي". وعلى نهجه يجادل الليبراليون أن الإسلام الليبرالي لا يعنى في المقام الأول التحول عن "الإسلام الأصيل الحق" كما يجادل البعض، لاسيما الإسلاميون، بل على العكس هو منهج نبيل "محايد"، وهو أداة لحث المسلمين على التسامح والانفتاح والتقدمية كي يتمكنوا من الاستجابة لقضايا التعددية، والديموقراطية، والمساواة بين الجنسين، والتحديث (نوجروهو ٢٠٠٥، ٦٣-٦٤).

ومع ذلك، لا يعتبر الانفتاح والتسامح هما نقطة الخلاف بين الليبراليين والإسلاميين؛ لأن الإسلاميين أيضاً مهتمون بالتسامح والانفتاح، حتى أنهم ملتزمون بالتعددية والديموقراطية ولكن بطريقتهم الخاصة.

وعلى أي حال، أضحت الليبرالية قوة شعبية في إندونيسيا، ففي حين أنها تكتسي بأفكار تبدو توافقية كالتسامح والانفتاح، إلا أنها في حقيقة الأمر مثيرة للجدل. فقد شنت هجوماً حاداً - غالباً عدوانياً - على ما يتصوره بعض حماة الإسلام على أنه صلب الدين الإسلامي. فقد أزكت نظرياتها وأفكارها نار الخلاف في أرجاء البلاد واستحثت "المؤمنين" على رفع صوتهم بالاستهجان. كما استفزت طبيعة تقييمهم الجدالية المسلمين "المتدينين" على نحو جعلهم يصدرن فتوى بقتل الليبراليين. فأصدر "مجلس علماء إندونيسيا" (Majlis Ulama Indonesia) في الاجتماع الوطني السابع قراراً يحرم فيه الأفكار التعددية، وكذلك الليبرالية والعلمانية.

ومع ذلك، وبرغم المعارضة القوية من جانب أغلبية الشعب، تمكنت الليبرالية من المضي قدماً في تنفيذ جدول أعمالها. وتتطلع الليبرالية إلى تحقيق تفاعل مرن وخلاق بين الناس على تنوع خلفياتهم والمحافظة على تكوين المجتمع الذي يتسم بالتعددية الثقافية والدينية. ومن الناحية المعيارية، يرغب الليبراليون في أن يروا أصحاب الديانات المختلفة وقد اجتمعوا على أرضية مشتركة اجتماعياً وثقافياً وعقائدياً، ودينياً أيضاً. ويقصد بالأرضية الدينية المشتركة أن تصبح جميع الأديان ديناً واحداً، فكلها حق، ولكلها هدف واحد ألا وهو عبادة الله الواحد.

ويدفع ذلك الليبراليين إلى مراجعة التصور العقائدي للإسلام فيما يتعلق بـ "الأخر الديني"، وإن أمكن ابتكار عقيدة جديدة مرنة بهدف تحقيق انسجام ديني، ليس لأن الإسلام لا يتسم بالمرونة أو ينطوي على مفاهيم خاطئة في فرضياته العقائدية، بل لأن الإسلام أصبح غير فعال - سواءً عن عمد وبتخطيط أو بالمصادفة - على نحو يجعله عاجزاً عن التعامل مع القضايا المستجدة على المجتمع. وبالنسبة لليبراليين، "لا يلتفت الإسلام على نحو كافٍ إلى مسألة حقوق الإنسان وحرية العقيدة، ولا يضمن لغير المسلمين حرية ممارسة الشعائر الدينية" (ياسو ٢٠٠٥، ٢٨). وبمرور الوقت، ذهبوا أيضاً إلى القول بأن الإسلام تحول مساره عن صورته الأصلية الحقة. ولهذا السبب يصر "أولي الأبصار عبد الله"، أبرز أنصار الفكر الليبرالي في تاريخ إندونيسيا المعاصر وأكثرهم حماسة، على إعادة تفسير الإسلام بما

يتماشى مع متطلبات روح العصر الحديث. فيصف الإسلام قائلاً "أنه جُعل موثقاً أكثر نُحِت في القرن السابع الميلادي، أو كقيمة رفيعة المنزلة ليس ليد التاريخ أن تمسها" (٢٠٠٥، ٣).

وأسمى عبد الله دون شك رمزاً للبرالية في إندونيسيا، لذا فحري بنا أن نقلقي نظرة سريعة على آرائه وفكره.

وبدايةً، يستقي عبد الله مادته من الباحثين الغربيين والمسلمين على حد سواء، من أمثال "جاك ديريدا Jacques Derrida" و"هابرماس Habermas" و"ميشيل فوكوه Michel Foucault" و"أنتوني جيدينز Anthony Giddens" و"كارل ماي Karl May"، من بين آخرين، ومن المفكرين المسلمين، "نصر حامد أبو زيد" و"حسن حنفي" و"محمد أركون" و"عابد الجابري" و"فهمي هويدي" و"خالد أبو الفضل"، من بين آخرين. ومن بين العلماء الإندونيسيين الذين كانوا مصدر إلهام له يبرز "عبد الرحمن وحيد" و"تور خالص مجيد".

ويتمثل همه الأساسي في كيفية تجديد وتنشيط الفكر الإسلامي الذي يتصوره في حالة من الركود (٢٠٠٥، ٣). وفي دعوته للقيام بهذا "الواجب"، يقترح عبد الله الشروع في أربع عمليات، الأولى هي تجنب التفسير غير الحرفي للإسلام، والاحتكام بدلاً من ذلك إلى فهم جوهره وسياقه؛ وثانيها هو التمييز بين القيمة الأصلية والقيمة الثقافية للإسلام، لذا فعلينا في تفسيرنا للإسلام أن نميز أولاً بين القيم الإسلامية والأعراف العربية على سبيل المثال. والثالثة هي ضم أنفسنا للأسرة البشرية العالمية، فالمسلمون لا ينبغي أن يشكلوا مجتمعهم الخاص بمعزل عن اليهود أو المسيحيين أو غيرهم من المجتمعات. فالإسلام جزء لا يتجزأ من الأسرة العالمية، لذا يذهب عبد الله إلى أن تحريم التزاوج من الديانات الأخرى في الإسلام لا يتلاءم مع رسالة الإسلام العالمية. إن كون الإسلام ديناً عالمياً يعني أنه يجب ألا يحظر على أنصاره في المقام الأول الزواج من أعضاء الأسرة العالمية، بمن فيهم المسيحيون واليهود وغيرهم. فالقرآن، من وجهة نظر عبد الله، لم يحرم هذا التزاوج قط، فهو يؤكد على فكرة الأخوة العالمية، بمعنى أن كل الناس سواسية أمام الله بغض النظر عن انتمائهم الديني، والأمر الرابع هو التمييز الصريح بين الأمور السياسية والأمور الدينية في فهمنا للإسلام، فثمة فرق واضح بين المجال السياسي والمجال الديني. فالمجال الديني خاص، والسياسة ميدان عام. أي أن الأمور الدينية مسألة شخصية، أما الأمور العامة فهي

ذات اهتمام مشترك. ولا ينبغي أن يتدخل الدين في السياسة، لأن السياسة شأن دنيوي خالص ينبغي أن تتم عملياته من خلال نهج ديموقراطي (٢٠٠٥، ٥).

ويذكرنا عبد الله أنه لتنفيذ هذه العمليات الأربع، على المرء أن يتذكر أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، بُعث للناس كافة، لذا يجب أن تكون القيم والمصالح الإنسانية في جوهر الإسلام وفي لب فهمنا له. ويقول عبد الله أنه ليس ثمة قانون إلهي (٢٠٠٥، ٥)، بل هناك قانون إنساني وضعي، أو على نحو أكثر دقة، قانون عالمي، أو مبادئ عامة معروفة في الفقه الإسلامي بمقاصد الشريعة (٢٠٠٥، ٥). والإسلام في نظره لم يعرف قانوناً إلهياً قط فيما يتعلق بأمر كالسرقة أو العقود التجارية أو الزواج أو الحكم والإدارة أو غيرها من الشؤون الاجتماعية. ويجب أن تكون القيم الإسلامية، لاسيما العدل، جزءاً من البنية الأساسية لمثل تلك الشؤون الاجتماعية (٢٠٠٥، ٨).

إلا أن الفرضيات التي عرضها عبد الله أنفاً لم تسلم من المشاكل. فأولاً، النزعة الليبرالية التي يؤيدها تفتقر إلى الأساس المعياري، وهي لا تبدي حساسية لمدى ارتباط "المؤمنين المخلصين" للجوانب المعيارية لدينهم. كما أن تفرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي أو الغيبي، إن جاز التعبير، يعد انتحاراً، لأنه يعني إنكاراً طبيعياً للواقع البشري الذي لم ينفصل قط في أي مرحلة من مراحل التاريخ عن المعايير الدينية. ويعد منهج الليبراليين تاريخياً صرفاً. إذ ينظرون إلى الدين بوصفه ناتجاً مجرداً للعملية التاريخية. ويتشابه هذا المنهج إلى حد ما مع المنهج الأنثروبولوجي أو الإنساني من حيث أن كليهما يرى الواقع الديني خالياً من البعد المقدس. فالدين - في نظر الليبراليين - هو عملية تاريخية، وظاهرة اجتماعية - من وجهة نظر علماء الأنثروبولوجيا.

وبافتراض أنه ليس ثمة ضرر من النظر إلى الدين من هذه الزاوية، فإن التحليل المتعمق يكشف أن الليبراليين أغفلوا نقطة شديدة الأهمية وهي أن الليبرالية نفسها جزء من التاريخ، الأمر الذي يعني بالضرورة أنها لا تستحق الدفاع عنها على أساس أن حقيقتها نسبية تماماً مثل الواقع التاريخي.

وفيما يتعلق بقضية التعددية الدينية، تطمح الليبرالية في جمع الأديان كافة على أساس الوحودية. ولعل هذا التطلع ينكر طبيعة الإنسان ودنياه التعددية في حد ذاتها. ويعد مقدم الليبرالية إضافة للمجتمع التعددي الذي نعيش فيه بالفعل. فالليبرالية، بمعنى آخر، جزء من هذه التعددية، فكيف إذا يحاول الليبراليون نبذ هذه التعددية أو اختزلها في "وحدة"؟

إن أحد أهم المعتقدات الليبرالية هي ما يعرف بوحدة الأديان التي تعرف أكثر باسم "اللاهوت العالمي للأديان". وقد انتقد الإسلاميون هذا اللاهوت ورفضوا التفاهم بشأنه. ولسنا هنا بصدد مناقشة مناظراتهم الطويلة حول هذه المسألة، فلنتركها إذاً لمناسبة أخرى. ويكفي أن نقول إن الإسلاميين يرون أن لاهوت توحيد الأديان أمر دخيل على الإسلام ومن ثم يجب دحضه.

إن جوهر هذا اللاهوت هو اعترافه بأن كافة الأديان تمثل الحقيقة، وبمعنى آخر أن كافة الأديان حق (عبد الله ٢٠٠٥، ٥). والزمع بأن الدين الإسلامي هو وحده يمثل الحق والحقيقة يعد ضرباً من الاستبداد الديني، الذي هو مصدر التعصب والأصولية ومن ثم الصراع. يقول عبد الله "أن على المسلمين قبول مصادر الحقيقة الكامنة في الديانات الأخرى غير الإسلام كالمسيحية والهندوسية والبوذية واليهودية والطاوية وغيرها" (٢٠٠٥، ٦).

وتدفع فكرة الإسلام كقيمة عامة عبد الله إلى الاعتقاد بأن جوهر - وليس شكل - جميع الديانات واحد، وهو لا يهتم بشكل الديانات بما في ذلك الإسلام، ويذهب إلى أن التعاليم والطقوس الدينية هي شكليات. "فالتعاليم الدينية التي يتمسك بها المسلمون والطقوس التي يمارسونها ليست إلا "زياً" - وأموراً شكلية صرفة"، وليست جوهر الدين، فجوهر الدين هو ما يكمن وراء الزي والشكليات" (٢٠٠٥، ٧). فمن ثم يرفض عبد الله "الإسلام الشكلي"، أو "الإسلام المنظم".

وبدلاً من القلق بشأن الشكليات أو الزي الديني، يقترح عبد الله أن نركز على جوهر الدين من جانب، وعلى العدو المشترك الذي تواجهه جميع الأديان، ألا وهو الظلم، من جانب آخر. فيقول عبد الله مذكراً أن "لب الإسلام هو العدل" (٢٠٠٥، ٧). بيد أن حقيقة أن الإسلام شديد الاهتمام بالعدل مقبولة لديه، أما فكرة إقامة هذا العدل من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية فهو أمر مختلف تماماً. ويبدو أن عبد الله متشكك ومتشائم في ذات الوقت تجاه تطبيق الشريعة الإسلامية، فمنذ البداية وهو مرتاب فيما إذا كان تطبيق الشريعة من شأنه أن يعود بالنفع على المسلمين وغير المسلمين.

كما أنه يرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية غالباً - إن لم يكن دائماً - ما يؤدي إلى نشوب الصراع، إلى جانب أن المسلمين يميلون إلى الاعتقاد بأن الشريعة حزمة كاملة مهيئة للتطبيق. ويعد ذلك، كما يسميه عبد الله، نوعاً من الكسل الفكري الذي يفرز أشكالاً عديدة

من التمييز، ويؤكد عبد الله مرة أخرى أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، ومن ثم يجب أن يفسر ويفهم بما يتماشى مع القيم والمصالح العالمية للبشر.

ومن بين مقولاته العديدة، يتضح أن عبد الله فقد الإيمان بأن الإسلام وأساليبه المختلفة تمثل "حلاً" للمشكلات التي تواجه المسلمين والبشر كافة، ومن ثم، فبدلاً من الارتكان إلى الإسلام يتوجه إلى الغرب، ويصرح قائلاً " أنه لعلاج المشكلات المتعددة الأبعاد التي تواجهنا كمسلمين، علينا أن نتوجه إلى الغرب ونحاكيه في مذهبه العقلاني، وإدارته العامة، وأساليب الحكم، والديموقراطية، ونظام العدالة، وإدارة الإعلام والمجتمع المدني والثقافة المدنية" (٢٠٠٥، ١٧٧). ومن بين الصيغ الغربية التي عقد عبد الله العزم على محاكاتها المنهج العقلاني. ومن المثير للفضول في هذا السياق التحليلي أن نتساءل ما إذا كان عبد الله يدرك أنه حتى المذهب العقلاني الغربي لا يهتم بمصير البشر، فهو مصدر للعديد من المآسي التي فاستها الإنسانية. فعبد العلاء، على سبيل المثال، أوضح أن المذهب العقلاني الغربي الذي أفرزته الحداثة أدى إلى تهاوي البشرية إلى أدنى منازل الإنسانية (٢٠٠٥، ١٤٠). فقد جعل المذهب العقلاني للإنسان - حسب قوله - مركزاً للكون، ومن ثم، همّس القيم الأخلاقية والمعايير الدينية كمصادر صحيحة ومقبولة لحياة الإنسان، مما جعله يعيش بمعزل عن الأخلاقيات والدين (٢٠٠٥، ١٤٠).

وبانفصال الناس عن الأخلاقيات والدين، لم يعودوا يعيشون في نظام، إذ اختفى السلام والسكينة من الحياة ولم يعد للدين مكان في حياة البشر، ليس لعدم مقدرة الدين على القيام بدوره في تقديم الإرشاد الروحي للإنسان، بل لأن الحداثة بمذهبها العقلاني شديد الوطأة فصلت الدين عن الحياة الإنسانية. ويذهب عبد العلاء إلى أن مختلف أشكال الصراعات تنشب في هذا السياق.

ومن ثم، وبالتزامن مع ظهور المذهب العقلاني، انمحق دور الدين في حياة البشر العامة والخاصة، ومعه جاء العنف والصراع. فعندما يفقد الناس المشاعر الروحانية، يضع السلام والسكينة الداخليين، مما يؤدي، عندما يحين الوقت، إلى انفجار اجتماعي في شكل صراع.

والنقطة التي يحاول عبد العلاء إثارتها هي أن الحداثة هي السبب المباشر وراء الصراع، سواء كان صراعاً سياسياً أو دينياً أو غير ذلك. لذا، ونظراً لأن غياب الدين من حياة الناس يؤدي إلى الصراع، فإن حل هذا الصراع يكمن في إعادة الدور الطبيعي للدين

كعامل احتواء اجتماعي. ويتمثل الخطأ الفادح للحدائثة في جدول أعمالها العامد لإفساد الدين (عبد العلاء ٢٠٠٥، ١٤٠). فما دام الدين مهملًا ومهمشًا، لن يتسنى لنا رؤية السلام الاجتماعي والانسجام الديني، سواء حالياً أو في المستقبل.

وعلى الجانب الآخر، يرى أمين عبد الله، وهو أستاذ في الفلسفة، أن الحدائثة (Modernity)، التي يطلق عليها في كثير من الأحيان العصرية (Modernism)، هي التعصب ذاته (٢٠٠٠، ٧٠)، ذلك لأنها لا تؤمن إلا بالمفاهيم الغربية عن كافة الأمور تقريباً. وهي ليست معدة لقبول الآخر أو التعلم منه. وبمعنى أكثر دقة، ترى العصرية الآخر في تضاد مع الـ"أنا" الغربي. ويفترض "أمين" مسبقاً أن مذهب الحدائثة يسرف في تأكيد الأحادية والتناغم" (٢٠٠٠، ٧١).

وفي مواجهة هذه المعضلة، يتم التأكيد مجدداً على الإسلام بوصفه منظومة أخلاقية ومعنوية. فبعض الليبراليين يتحدثون بالفعل عن هذا الجانب من الإسلام، ربما تحسباً للفشل الذي من الممكن أن يواجهه فيما يتعلق بفرضيتهم الخاصة بـ"تاريخية الإسلام" والإرتكان إلى العقلانية الغربية. ويمكن هذا المنهج المرء من رؤية الإسلام ببعده الميتافيزيقي دون أن يتجاهل في الوقت ذاته بعده الاجتماعي، فهو ينقل للمؤمنين أن للدين واقعاً معيارياً وكذلك بعداً اجتماعياً.

وفي تاريخ إندونيسيا المعاصر، يعد "عبد الرحمن وحيد"، الرئيس السابق لجمهورية إندونيسيا، ورئيس جبهة العلماء المسلمين (Nahdatul Ulama) مصدر هذه الفكرة. ففي حين يبدو أن وحيد نفسه لم ينجح في التوسع أكثر في هذه الفكرة، إلا أن شباب العلماء التفتوا إليها واهتموا بها وطورها، ومن بين هؤلاء العلماء الشبان "زهيري مصراوي".

ومصراوي أزهري تخرج قرابة عام ١٩٩٩، ومن كتاباته "مذهب الإسلام التقدمي" (Doktrin Islam Progresif)، وهو أحد الكتب التي ألفها بالاشتراك مع "توفريانتوني"، وهو أزهري أيضاً. وفي هذا الكتاب يؤكد مصراوي -بالتوافق مع فكر عبد الله - على أن الإسلام دين للبشر جميعاً يتألف من قيم العدل والمصلحة البشرية والحرية والأخوة والسلام والحب (٢٠٠٤، ٤١-١٢٥). إلا إنه، بخلاف عبد الله، يعلن - بنبرة أقوى - أن للإسلام جانباً معيارياً على الرغم من أن هذا الجانب لا يجب أن يكون الزاوية الوحيدة التي نفسر الإسلام منها.

ولا يحجب هذا الفارق البسيط التشابه اللافت للنظر بين هذين الكاتين الشابين. فأكثر ما يشتركان فيه - كما أشرت في عجالة آنفاً - هو تأكيدهما على الجانب الإنساني للإسلام. فكلاهما يعتقد أن الإسلام دين للبشرية جمعاء، ومن ثم يجب فهمه من خلال المعايير والقيم المرتبطة بالمصالح البشرية كالسلام والعدل والإخاء والحب. ومن خلال هذه المعايير وحدها يمكن أن يصبح الإسلام ذا مغزى للبشر. و"برغم اختلاف الطقوس في الإسلام عن غيره من الديانات، فإنه فيما يتعلق بالبشر والجوانب الاجتماعية، يشترك بالفعل مع الديانات الأخرى في السمات والمميزات (مصراوي ٢٠٠٤، ٣). أو بعبارة أخرى، برغم أن الإسلام يختلف في 'معاييره الخاصة' (الطقوس) عن غيره من الديانات، إلا أن 'معاييره العالمية' تتفق مع الديانات الأخرى" (مصراوي ٢٠٠٤، ٣).

والمعايير العالمية هي تلك الموجودة في كل الأديان، فهي المعايير التي تتصل بالبشر على اختلاف خلفياتهم الدينية، في حين أن المعايير الخاصة هي التي توجد في دين معين فحسب. ويعرف مصراوي الطقوس والشعائر على أنها معايير خاصة، في حين تندرج قيم السلام والعدل وأمثالها تحت القيم العالمية. والقيم الخاصة شخصية وفردية، أما المعايير العالمية فهي عامة ومشتركة.

وتدور فرضية مصراوي الخاصة بقضية التعددية الدينية حول هذا التصور الثنائي. فهو يقترح في التعامل مع الآخر، استخدام مصطلحات المعايير العالمية لأن "المعايير العالمية ذات طبيعة تعددية، شاملة، وتحولية" (مصراوي ٢٠٠٤، ٤). ويعتمد نجاح أو فشل تحقيق السلام والانسجام، وصون حقوق الإنسان، ودمج الناس على اختلاف انتماءاتهم الدينية، إلى حد كبير على استخدام مصطلحات المعايير العالمية. في حين يؤدي عدم استخدامها بالتأكيد إلى فشل محقق. ويقود استخدام المصطلحات الخاصة بالمثل - وهو أمر مضمون - إلى الفشل نفسه.

وعقب تعريف الطقوس بوصفها معايير خاصة، يتابع مصراوي الجدل بأن هذه المعايير نتاج للفقهاء القديم. ثم يحاول بعد ذلك توضيح أن الفقه بطبيعته فردياً بمعنى أنه لا يتعلق بالمشكلات الاجتماعية والعامة التي يواجهها الناس. فالمسألة الوحيدة التي يهتم بها الفقه هي الطقوس والشعائر، ومن ثم فإن التركيب المعرفي للفقهاء دائماً ما يبدأ بـ "العبادة"، ويستمر فيها وينتهي أيضاً بها. أما القضايا الاجتماعية فنادرًا ما يوليها الفقه أي اهتمام، وهذا الأمر بدوره "يجعل المسلمين معتادين على فهم دينهم على أنه علاقة فردية بينهم وبين



خالقهم بمعزل عن المشاغل الاجتماعية أو البشرية" (٢٠٠٤، ٤). ويجعل ذلك النموذج الفقهي -الذي يطلق عليه مصراوي أحياناً الذهن الخاص- القضايا الاجتماعية لأنه يبقى نفسه بمنأى عنها، بل ويحصر ويحبس إدراكها. فالفقه لا يعرف إلا "افعل" و"لا تفعل"، والثواب والعقاب.

ولعل الثمن الذي يتعين على المسلمين دفعه عن حالة الجهل هذه لا يتمثل في خسارة الجانب العقلاني من الإسلام فحسب، بل وأيضاً ضياع الجانب الإنساني منه (مصراوي ٢٠٠٤، ٦). ونتيجة لذلك، لم يعد الإسلام ديناً يمكنه التعامل مع القضايا المعاصرة كالتعددية الدينية أو الديموقراطية أو حقوق الأقليات أو ما شابه ذلك. فقد بني الخطاب الديني الإسلامي بحيث سريعاً ما يصبح هذا الدين مرتعاً للأصوليين والمتطرفين. وهو يختنق نتيجة للتفسير الحرفي لنصوصه، كما يعاني نتيجة لذلك من علة خطيرة لم تعتريه من قبل. لذا، يجب أن يتحرر المسلمون والكلام مازال لـ "مصراوي" - من التفكير الفقهي لأنه بهذه الطريقة فقط يمكنهم معالجة عجزهم عن توصيل رسالة الإسلام السامية بوصفه ديناً للناس أجمعين.

ويُعد التذكير بالمحتوى الإنساني والتعددي للإسلام أمراً شديداً الأهمية بالنسبة للبيراليين، فهم يؤمنون أن ذلك من شأنه تضيق الهوية الشاسعة بين العقيدة الإسلامية والواقع الاجتماعي (مصراوي ٢٠٠٤، ٨-٩). وينادي الليبراليون، الذين يذهبون إلى أن كمال الإسلام ليس عقائدياً فحسب، بل هو تجريبي واجتماعي، بأن فهمنا وتفسيرنا وتطبيقنا للإسلام ينبغي أن يكون ذا توجه اجتماعي، وهذه هي رسالة المؤيدين لفكرة أن الإسلام نظام أخلاقي، وهي رسالة تنشد إثبات أن الإسلام دين للبشر أجمعين، لم ينزله الله ليظ ل حصناً غيبياً روحانياً فحسب، بل ليكون أيضاً نظاماً معنوياً وأخلاقياً.

### الحدائثة الجديدة (Neo-Modernism):

رحب الكثير من الباحثين بفكرة الإسلام بوصفه نظاماً معنوياً وأخلاقياً، ومن بينهم عبد المنير ملخان Abdul Munir Mulkhan -أستاذ الفلسفة الإسلامية. واتباعاً لنهج "فزلور رحمن" Fazlur Rahman، يرى ملخان أن الأخلاقيات -التي تعتبر ذروتها تحقيق الصلاح العام- هي جوهر تعاليم القرآن (٢٠٠٥، ٣). بيد أن ذلك لا يعني أن الأخلاقيات حكر على الإسلام، ذلك لأن للأديان الأخرى أيضاً بعداً أخلاقياً. وفي هذا الصدد، يقترح

ملحان أنه فيما يتعلق بمشكلة التوتر الديني، يمكن استخدام أخلاقيات الأديان لمعالجتها. فالدين -حسب نصيحته- لا ينبغي أن يشغل بالحقيقة "الخاصة" للأديان الأخرى، ولا أن يتدخل في عقيدتها أو مفاهيمها، وإنما حري بالدين أن يهتم بوظيفته العملية كي يتمكن من تناول القضايا الحقيقية التي تواجه هذا المجتمع الديني. ولكي يصبح ذلك الأمر ممكناً - أي من أجل فاعلية وظيفة الدين العملية - يجب أن يلجأ الدين إلى ما يطلق عليه "ملحان" روح الأخلاقيات الدينية (٢٠٠٥، ٩).

إن مشكلة الإسلام الكبرى في العصر الحديث أنه ورث تركة لم تعد تصلح لأيماننا هذه، تركة اعتقد بعضنا أنها معيارية ونهائية وملزمة. ولعل من يلام على ذلك هم "السلف"، الذين يقول عنهم "ملحان" أنهم خلطوا بين ما هو معياري وما هو تاريخي، بين المقدس والدنيوي، بل وجعلوا الدنيوي مقدساً، فلم نعد في هذا الجيل قادرين على التمييز بين هذين البعدين الهامين للإسلام - برغم اختلافهما - ذلك لأن "السلف" قولوا أذهاننا على ذلك. لقد أصبح "الخلف" الآن على بصره غشاوة بسبب الخلط بين "الإسلام النبوي" و"الإسلام السياسي"، وانطمست الحدود الفاصلة بينهما. ولم يعد ثمة فارق واضح بين ما هو ديني وما هو سياسي. ثم بأسف ملحان أن الإسلام، وكذا كل الأديان التي جاءت من نسل إبراهيم استخدمت جميعاً لخدمة أغراض سياسية (٢٠٠٥، ١٤)، وهي عملية نتج عنها إقصاء الوظيفة النبوية لتلك الأديان التي صارت مجرد تقليد سياسي، وفقدت بعد ذلك قدرتها على "ضمان السلام للبشرية" (٢٠٠٥، ٤٠).

ولكل الأديان وظيفة نبوية، فبينما يتحدث عبد الله عن قيمة عالمية، ومصراوي عن معيار عالمي، فملحان يتحدث عن وظيفة نبوية. فجوهر هذه الآراء واحد فيما يتعلق بالأرضية المشتركة لحوار الأديان، فهي آراء جميعها تهدف إلى أن تكون أرضية لتلاقح الأديان.

ومنهج عبد الله لتحقيق هذه الغاية تاريخي-إنساني، ومنهج مصراوي فقهي-إنساني، أما منهج ملحان فهو لاهوتي-شبه تاريخي. ويرى ملحان أن الوظيفة النبوية للدين مصدر للتفاؤل، باعتبار أنها تهدي الناس إلى طريق الخلاص، والسعادة والانسجام في الدنيا والآخرة. وهو يعتقد أيضاً أن الأديان كلها تتشد سبيل الخلاص، ويجادل من وجهة النظر اللاهوتية أن جميع الأديان لها نفس المصير، ومن ثم نفس الإله (٢٠٠٥، ٤١).

ومن بين الصراعات العديدة التي تلعب فيها الأديان دوراً، ينشأ بعضها من تقاعس بعض أتباع الديانات في الاعتراف بأن هناك أدياناً أخرى لها أيضاً وظيفة نبوية. وكبديل لذلك، نشبت بعض الصراعات بسبب فقدان أحد الأديان لوظيفتها النبوية التي تجعل من الأديان كلها حقاً حيث إنها تتبع من أصل واحد. والمسلمون، في نظر ملخان، أذنبوا لأنهم أخفقوا في الاعتراف بأن الأديان الأخرى هي أيضاً أديان حقة (٢٠٠٥، ٨٠). إلا أن ملخان لم يقدم السبب الحقيقي وراء ذلك، والأمر نفسه بالنسبة لعبد الله، الذي عرضنا أفكاره آنفاً، الذي لا يقدم تفسيراً لهذه الظاهرة. إلا أننا يمكننا أن ندفع بأن السبب المحتمل وراء ذلك هو طبيعة علم العقيدة العربي الذي وضعه المسلمون الأوائل، ذلك العلم الذي يتسم، من بين أمور أخرى، بمعاداته الشديدة للآخر كما يتضح من الكتابات العقائدية التي تنتمي لنوعية الملل والنحل.

وعلى أي الأحوال، فإن موقف المسلمين تجاه غير المسلمين من شأنه - إن استمر - أن يؤدي ليس إلى صراع ديني لا ينتهي فحسب بين المسلمين وغير المسلمين، بل سيؤدي أيضاً إلى تعطل وظيفة الإسلام كقوة اجتماعية، كما يرى ملخان.

كل ذلك مفاده أن عقيدة الإسلام يجب أن تُفسر على نحو يجمل المحتوى اللاهوتي للأديان الكبرى الأخرى. فالإسلام، بمعنى آخر، يجب أن يدعم عقائد الأديان الأخرى ويندمج ويتكيف معها. وبعبارة ملخان وزملائه من الحدائين الجدد المنتمين إلى الحركة المحمدية، يجب أن يُقدّم الإسلام على نحو ثقافي وليس بنبويًا. فعرض الإسلام على نحو بنبوي يؤكد على جانبه الإقصائي، أما عرضه ثقافياً فيؤكد على جانبه الاشتمالي الإحتوائي التكيفي، الودود، المهدب المراعي للآخر. ويعرف ملخان الإسلام الثقافي (Islam Kultural) بأنه "ذلك الجانب من الإسلام الذي يأخذ بعين الاعتبار التنوع الديني بوصفه واقعاً اجتماعياً وثقافياً" (٢٠٠٥، ٢١٢).

وقد ظهرت فكرة الإسلام كنظام ثقافي في إندونيسيا - بعيداً عن نظرية كليفورد جيرتس Clifford Geertz - في البلاد على يد مفكرين ينتمون إلى الحركة المحمدية حوالي عام ٢٠٠٢. وأصبحت هذه الفكرة معروفة بعد ذلك باسم الإسلام الثقافي، واهتمامها الرئيسي هو نشر الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين بالنظر أولاً إلى الطبيعة التعددية لأي مجتمع، فكل مجتمع اختلافات طبيعية تميزه عن غيره.

ويرى الإسلام الثقافي الاختلافات في سياق الديناميكية الثقافية والتغير الاجتماعي، وعلى الإسلام أن يكون قادراً على التكيف مع هذا التغير. فالناس مختلفون اجتماعياً وفكرياً ودينيّاً، وتنشأ الاختلافات كنتيجة حتمية لطبيعة الناس أنفسهم. إلا أن هذه الاختلافات لا ينبغي أن تشكل عائقاً أمام الناس للتلاقي كأعضاء في "الأسرة العالمية"، باستعارة كلمات عبد الله.

ويُعد الإسلام الثقافي منهجاً لنشر الدعوة الإسلامية، وهو لا يتجاهل الاختلاف والتنوع. ونظراً لتنوع طبيعة المجتمعات، "يجب أن يعرض الإسلام في إطار خيارات مختلفة"، كما يرى ملخان (٢٠٠٥، ٢١٣). فالإسلام على الطريقة الإندونيسية شئ، والإسلام على الطريقة المصرية شئ آخر. ومن وجهة النظر الثقافية، للإسلام أوجه كثيرة بعدد أوجه المجتمعات، والجنسيات، والأجناس الخ. والشكل المثالي للإسلام هو ذلك الذي يراعي الجوانب المختلفة لكل مجتمع ويتعامل معها على هذا الأساس. وعلى أي حال، لا ينبغي أن يكون الإسلام قطباً أحادياً، بل ينبغي أن يكون بدلاً من ذلك "بناءً، موضوعياً، عقلانياً" (راهارجو Raharjo ٢٠٠٥، ١٥٢) و"مفتحاً، تشاركياً، لا ينفرد من الآخر أو يعاديه" (دفعمي ٢٠٠٥، ١٤٧).

إن ما يريده الإسلام الثقافي بالتحديد هو المرونة، فالإسلام ينبغي أن يجتاز عملية تفاعل من خلال التفاوض مع الحقيقة الموضوعية للأديان الأخرى، وإلا لن يكون له مكان في قلوب وعقول الآخر الديني. وهنا تكمن الرسالة الأساسية لـ"الإسلام الثقافي" (Islam (Kultural).

### ملاحظات ختامية:

إن التفاوض مع الحقيقة الموضوعية للديانات الأخرى هي إذاً الرسالة الرئيسية للعديد من المدارس الفكرية في إندونيسيا. وقد تلقت هذه الرسالة دعماً ليس من أساتذة الجامعات والكتاب المستقلين وطلبة الجامعات فحسب، بل ومن كبرى المنظمات الإسلامية مثل جبهة العلماء المسلمين (Nahdhatul 'Ulama) - التي ينتمي إليها حالياً ما لا يقل عن ٥٠ مليون عضو في جميع أنحاء البلاد - وكذلك من رجالات الحكم، كما تشير كتابات "ترمذي طاهر Tarmizi Taher"، الوزير السابق للشؤون الدينية (٢٠٠٣). وبعيداً عما سببته هذه

المدرسة الفكرية من خلاف وجدال، فهي لا تزال المدرسة الأولى بالنسبة للعديد من المفكرين.

فيما يتعلق بإشكالية تجديد الخطاب الديني في إندونيسيا بالنسبة لقضية التعددية الدينية، أوضحت أن هناك ثلاث مدارس فكرية، إحداهما نصية، والأخرى سياقيتان عقلانيتان وموضوعيتان - كما تصفان نفسيهما. وتهتم المدرستان الأخيرتان السياقيتان بإعادة تفسير الإسلام وفقاً للسياقات الاجتماعية التاريخية. بمعنى آخر، تؤمن كلتاهما "بتاريخية" الإسلام، إن جاز التعبير.

وعموماً، تتميز النظرة الفكرية للسياقيين بالرغبة في خلق مجال لكافة أتباع الديانات المختلفة. فهم يرفضون - من الناحية السياسية - فكرة أن يمثل الإسلام الإطار الفكري السائد في بلد متنوع الديانات والأجناس والأعراق. وهم كذلك حريصون على مصير الأقليات وحقوقهم، لذا فجبهة "العلماء ناداتول"، على سبيل المثال - التي يعد جناحها الفكري سياقياً إلى حد ما - تدعم فكرة البانكاسيلا - وليس الإسلام - بوصفها الإطار الفكري لإندونيسيا. فمُنذ إنشائها في عام ١٩٢٦، دأبت المنظمة على التمسك بمبادئ التوسط والاعتدال والتسامح والتوازن (علاء ٢٠٠٥، ١٣٧).

وأكثر من ذلك، تؤمن جبهة "العلماء ناداتول" بمبدأ الأخوة البشرية أولاً والأخوة الوطنية ثانياً، ثم تأتي الأخوة الإسلامية ثالثاً. فالأخوة الإسلامية يجب أن تتسق مع الأخوة البشرية والوطنية - بل وتدعمهما - وإن لم يحدث ذلك، تفقد الأخوة الإسلامية معناها.

ومن هنا، يمكن القول، إن جاز ذلك، أن مجلس "علماء ناداتول" والحركة المحمدية يمثلان الإسلام الإندونيسي، ولعله يحق لنا أن نجادل أن الإسلام في إندونيسيا يعتمد حقاً على مبدأ المساواة.

ويوضح الوصف السابق أن العديد من المسلمين في إندونيسيا لا يرغبون في فهم الآخر فحسب بل وفي تحليل ونقد أنفسهم أيضاً. إن الذات التي يريدون تحليلها تمثل المناهضة المعنوية والأخلاقية والروحانية للإسلام التي يؤمنون بأنها تشكل الإجابات الأساسية للمشكلات الكثيرة المرتبطة بالدين في البلاد. والذات التي يريدون نقدها هي الصيغة المطلقة التي يجدها الكثير منا سائدة داخل المجتمع المسلم.

## قائمة المراجع

- أولي أبصار عبد الله، ٢٠٠٥، Menjadi Muslim Liberal. جاكرتا: نالار
- م. أمين عبد الله، ٢٠٠٠، Dinamika Islam Kultural. باندونج: ميزان
- عبد العلاء، ٢٠٠٥، “Pluralisme Dan Islam Indonesia ke Depan: Ketarberdayaan Umat Dan Politisasi Agama Sebagai Tantangan”. In Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak. تحرير سورورين. باندونج: نوانسا
- أحمد ياسو، ٢٠٠٥، “Agar Tidak Memayoritaskan Diri: Tentang Islam, Pluralisme & HAM Kultural”. In Nilai-Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak. تحرير سورورين. باندونج: نوانسا
- معاذ دهمي، ٢٠٠٥، “Ambivalensi Dakwah Kultural Muhammadiyah”. في Pluralisme & Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah. تحرير إمران نصري. يوجيكارتا: سينترا كارسا مانديري.
- أديان حسيني، ٢٠٠٥، “Mendiskusikan Kembali Makna Islam”. في Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam وسودارنو سويرون. سوركارتا: مطبعة الجامعة المحمدية.
- زهيري مصر اوي ونوفريانتوني، ٢٠٠٤، Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat. LSIP. جاكرتا: PSAP.
- عبد المنير مولحان، ٢٠٠٥، Kesalehan Multikultural: Ber-Islam Secara Autentik- Kontekstual di Aras Peradaban Global. PSAP. جاكرتا: PSAP.
- م. حويرول مقتفي، ٢٠٠٥، “Rekonsiliasi Kultural Islam dan Budaya”. في Nilai-Nilai

- Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak  
نو انسا. تحرير سورورين:
- أنجار نوجروهو، ٢٠٠٥، "Pluralisme & Islam Liberal di Muhammadiyah".
- Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah، تحرير  
إمرون نصري. يوجيكارتاك سيترا كارسا مانديري.
- ليلىك راهارجو، ٢٠٠٥، "Da'wah Kultural Sebagai Ijtihad Baru  
Muhammadiyah" في Pluralisme & Liberalisme: Pergolakan Pemikiran  
Anak Muda Muhammadiyah، يوجيكارتا: سيترا كاريا مانديري.
- ترمذي طاهر، ٢٠٠٣، الإسلام عبر الحدود: آمال ومشكلات الإسلام في مستقبل إندونيسيا.  
جاكارتا: ريبوبليكا.
- أنيس مالك توها، ٢٠٠٥، "Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis، جاكارتا:  
برسبكتيف.
- بسام تبيي، ١٩٩١، الإسلام والتكيف الثقافي مع التغيير الاجتماعي. ترجمة كلير كروجل. باولدر،  
سان فرانسيسكو وأكسفورد: مطبعة وست فيو.
- حمامي زادا، ٢٠٠٥، "Agama dan Etnis: Tantangan Pluralism Indonesia"، في  
Nilai-
- Nilai Pluralism dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak. تحرير  
سورورين. باندونج: نو انسا.
- حامد فهمي زركسي، ٢٠٠٥، "Islam Sebagai Pandangan Hidup: Kajian Teoretis  
dalam
- "Merespon Perang Pemikiran" في Pemikiran Muhammadiyah: Respons  
Terhadap Liberalisasi Islam. تحرير سيامسول هدايت وسودارنو شوبرون. سوراكارتا:  
مطبعة الجامعة المحمدية.





## الآخر في الخطابات الإسلامية الإفريقية: مسلمو جنوب إفريقيا والآخر المقهور تاريخياً

محمد شهيد\*

### مسلمو\*\* جنوب أفريقيا والآخر المقهور تاريخياً

أعتقد أن الموضوع الذي طُلب مني الحديث فيه واسع جداً، ذلك أن المسلمين غير العرب، الذين يمثلون ٩٠% من مسلمي العالم، يتسمون أولاً بتنوع كبير في خلفياتهم العرقية والثقافية إضافة إلى الاختلاف الجذري لتجاربهم وخبراتهم السياسية والاجتماعية، لكن من ناحية ثانية، كيف يتسنى التفكير في "الآخر" الأوروبي والآسيوي، هل باعتباره مستعمراً أم مستعمراً... إلخ؟ لذلك، فقد قررت أن ألقى الضوء على خطاب مجتمع مسلمين غير عرب محدد في علاقته مع "آخر" معين شرط أن يكون لدى مجتمع المسلمين غير العرب هذا نفس التجربة التاريخية لهذا الآخر. وقد وقع اختياري على الجالية الإسلامية بجنوب أفريقيا، وذلك بالأساس لأنني جنوب أفريقي، وبالتالي فإنني على دراية بالخبرة التاريخية لجنوب أفريقيا، لكن الأهم من ذلك أن ميراث الاستعمار والفصل العنصري يسمح لنا بمتابعة كيف

---

\* باحث في الدراسات الإسلامية بجامعة كيب تاون - جنوب أفريقيا.

\*\* قام بترجمة هذه الورقة إلى العربية أ. تامر عبد الوهاب.

تعامل المسلمون بجنوب أفريقيا مع واقع الاستعمار والفصل العنصري، وكيف شكلوا خطابهم الديني. أما "الآخر" المقصود فهو مجتمع السود غير المسلمين المقهور. وبالتالي فإن العنوان الثاني والأكثر تعبيراً لهذا البحث هو: مسلمو جنوب أفريقيا والآخر المقهور تاريخياً.

لقد لعب المسلمون منذ وصولهم جنوب أفريقيا دوراً مهماً في صنع تاريخها على مستوى المجتمعين السياسي والمدني على حد سواء. وواقع الأمر أن تاريخ الإسلام في جنوب أفريقيا، كما يشير طيوب Tayob، يوازي تاريخ المسيحية، والاستعمار - فمن سخريّة الأقدار أن يكون الاستعمار هو من جاء بالإسلام أولاً إلى كيب تاون، ثم إلى أجزاء أخرى من جنوب أفريقيا- والاستيطان الأوروبي (طيوب، ١٩٩٩: ٣). لكن هذا القول لابد وأن يُفهم في إطار حقيقتين تاريخيتين مهمتين: الأولى أن المسلمين كانوا ضحية للاستعمار، والثانية أن الإسلام كدين وكتعبير اجتماعي منظم يُعد أقدم من المسيحية من وجهة نظر المجتمع المقهور، حيث يلاحظ روبرت شل Robert Shell أنه كان ثمة إجماع عام بين المستعمرين على القول الهولندي المشهور "إن المسجد هو كنيسة الرجل الأسود (شل، ١٩٨٤: ٦). وعلى ذلك فإنه رغم اتباع بعض العبيد السود للمسيحية، إلا أن المسيحية كانت أو أُعتبرت دين المستعمرين في المقام الأول. لذلك، واجه المسلمون عدداً من الصعوبات، حيث أُعتبروا كافرين لأنهم ليسوا مسيحيين، كما صنفوا كعبيد ومنفيين سياسيين وبالتالي لم يكن لهم حقوق، أضف إلى ذلك أنهم كانوا سوداً، أي ليسوا أوروبيين (قاسم، ١٩٩٢: ١١).

تركز هذه الورقة على معالجة ثلاث نقاط رئيسية، حيث نستعرض أولاً وبإيجاز تاريخ المسلمين وعلمائهم ومؤسستهم وأنشطتهم ومذاهبهم... الخ، منذ وصولهم إلى جنوب أفريقيا عام ١٦٥٨ وحتى عام ١٩٦٠. ثم نتناول ثانياً فترة ما بعد عام ١٩٦٠، التي شهدت ظهور نوع مختلف من الناشطة الإسلامية في جنوب أفريقيا العنصرية، حيث تلقى الضوء على مشاركة الحركات الإسلامية في النضال من أجل التحرر، ونبحت هذه المشاركة في إطار الخطاب الأوسع لحركة التحرر والنشاط السياسي الثوري. ثم تتناقص الورقة أخيراً مشاركة المسلمين في الأنشطة السياسية وأنشطة المجتمع المدني في فترة ما بعد ١٩٩٤.

## وصول المسلمين

مما يدعو للدهشة أن يكون أوائل المسلمين الذين وصلوا جنوب أفريقيا، ويُدعون المارديكرز Mardykercs، قد أحضروا إلى منطقة كيب في عام ١٦٥٨ لحماية مصالح المستوطنة الاستعمارية الهولندية ضد السكان الأصليين من قبائل خواسان Khoi and San. ورغم كونهم أحراراً وهروبهم من أسوأ أشكال التمييز، التي مورست بحق قبائل خواسان، ثم بحق السكان السود الأصليين، إلا إن المسلمين الأوائل هؤلاء ظلوا مقيمين من الدرجة الثانية بالمقارنة بالمواطنين الأوروبيين الأحرار (طوب، ١٩٩٩: ٢٢)، حيث أرسى الاستعمار ومن بعده نظام الفصل العنصري هذه الهيراركية في الأوضاع بين غير الأوروبيين التي خلقت "وضعية الآخر" Otherness، وجعلت من الأفضل للفرد أن يكون مسلماً من أصل هندي أو مالاي أو أن يكون ملوناً أو هندوسياً على أن يكون أسوداً من السكان الأصليين. لقد قدم أميتاي جوش Amitay Ghosh تحليلاً سيكولوجياً دقيقاً لولاء الجنود الهنود وجنود الهازارا Hazara والمدراس Madras للإمبريالية البريطانية، حيث تساءل جوش لماذا ناضل هؤلاء الرجال لصالح دولة امبريالية، وكبحوا بوحشية انتفاضة زملائهم من الهنود ومن القابعين تحت الاستعمار، وحاربوا دون دوافع من العداوة أو الغضب ولكن فقط تنفيذاً لأوامر سادتهم دونما اعتراض وبدون ضمير (جوش، ٢٠٠١: ٢٦-٣١)؟ وربما يمكننا طرح نفس السؤال فيما يخص المارديكرز، ورغم أن الإجابة أو الإجابات على سؤال ينطوي على مثل هذه الجوانب الوجودية تكون معقدة، إلا إنه كسؤال يُعد مهماً عند تناول العلاقة بين مسلمي جنوب أفريقيا و"الآخر" المقهور.

كانت الغالبية العظمى من المسلمين عبيداً جلبوا من أنحاء أفريقيا وآسيا، خاصة من مدغشقر والهند وأرخبيل المالاي. وبالإضافة إلى ذلك، كانت منطقة كيب منذ عام ١٦٦٧ وبعدها منفى لسجناء سياسيين من جزر جنوب شرق آسيا قاوموا وجود المستعمر الهولندي في أوطانهم، وكان من بين هؤلاء علماء وشيوخ طرق صوفية بارزون، لكن كان أبرزهم على الإطلاق الشيخ يوسف بن مقصر Shaykh Yūsuf of Macasar، الشهير باسم "يوسف ذو الصوت الرخيم" Twang Yūsuf، والذي وصل إلى منطقة كيب عام ١٦٩٤، إلا أنه ما لبث أن أُبعد إلى مزرعة بعيدة خارج كيب تاون تجنباً لأي تأثير محتمل له على طائفة العبيد، ويُعد وصوله علامة فارقة في إقامة أول جماعة مسلمة في جنوب أفريقيا. صحيح أن دوره في انتشار الإسلام بمنطقة كيب كان رمزياً أكثر منه واقعياً، حيث أن

وضعه كأسير حرب حدَّ بشدة من قدرته على الاتصال الشخصي واليومي بالعبيد، إلا إنه نجح بصورة كبيرة في نقل المعارف الدينية والروحانية إلى العبيد والأحرار السود، بطريقة سرية كما ترجح بعض المصادر، متجاوزاً بذلك القيود المفروضة عليه (موسى، ١٩٩٦: ١٣١)، حيث لم يكن يُسمح للمسلمين بممارسة الشعائر والعبادات في المناطق العامة حتى عام ١٨٠٤، وكانت عقوبة مخالفة ذلك الإعدام. وكان هناك أيضاً الشيخ مادورا Madura (توفي عام ١٧٥٤) والسيد الأول Taung Sayyid اللذان تمكنا من خلال وضعهما كسجناء للضمير من تعليم الإسلام لزملائهم بالسجن من السجناء والعبيد، الذين قاموا هم أيضاً بتعليمه الآخرين، وانصب التركيز على تعلم كتابة القرآن، الذي أصبح الكتاب المقدس لجماعة المسلمين الناشئة.

### جماعة المسلمين الأولى

لم يكن للملامح التنظيمية لكيان الجماعة أن تكتمل إلا بمقدم الإمام عبد الله بن القاضي عبد السلام (١٧١٢ - ١٨٠٧) والشهير باسم المعلم الأول Tuang Guru. كان الإمام عبد الله قد شارك هو الآخر في مقاومة الاستعمار الهولندي فقبض عليه وأُبعد إلى كيب عام ١٧٨٠ حيث سُجن لمدة ١٣ عاماً في جزيرة غير مشهورة تدعى جزيرة روبون Robben Island - التي يوجد بها مقام ومزار الشيخ مادورا (ت. ١٧٤٥). وفي السجن كتب الإمام عبد الله القرآن من الذاكرة وألف كتباً في القضاء والفكر الديني. وعندما أُطلق سراحه عام ١٧٩٣، كرس حياته لمهمة بناء مجتمع متدين، فتقدم مباشرة بطلب لبناء مسجد، لكن طلبه رُفض في البداية من قبل السلطات الهولندية، إلا أن إصراره ومحاولاته الحثيثة أتت ثمارها في النهاية حيث أُقيم أول مسجد في عام ١٨٠٤. كما أسس الإمام عبد الله عام ١٧٩٣ مدرسة لتعليم الأحرار السود والعبيد، وقُدِّر عدد الدارسين بالمدرسة في نهاية الربع الأول من القرن العشرين ٥٠٠ دارساً.

### العبودية وتحرير الرقاب واعتناق الإسلام

في حين تم حظر العبودية رسمياً عام ١٨٣٤، كان المسلمون يكافحون بإصرار على تحرير أنفسهم من قبل هذا التاريخ. فمن خلال إجراء المكاتبة المعروف في الشريعة

الإسلامية، تمكن العبيد المسلمون من شراء حريتهم من أسيادهم المسلمين. لكن العبيد غير المسلمين - باستثناء المسيحيين لأن بيع العبيد المسيحيين كان أمراً غير قانوني - المملوكين لأسياد مسلمين كانوا قد وعدوا هم أيضاً بالحصول على حريتهم ومبلغاً كافياً من المال عند اعتناقهم للإسلام وحفاظهم على العبادات لعدد من السنين (شل، ١٩٨٤: ١٣). وقد كتب المسئولون الحكوميون الأوروبيون والمسيحيون المؤيدون لحظر العبودية، وأقروا بأسى أن أكثر العبيد احتراماً، على الأقل في كيب تاون، محمديون وأن عدد المعتنقين للإسلام في ازدياد، فقد كان الإسلام يكتسب أرضية فيما بين العبيد والأحرار والأشخاص الملونين، وبعبارة أخرى كان السود الذين ليسوا بمسلمين أو مسيحيين يختارون التحول إلى الإسلام عن المسيحية (شل، ١٩٨٤: ٢-٣). ورغم أنه لا يوجد في الإسلام ما يلزم تحرير العبد الذي اعتنق الإسلام إلا بعد شراء العبد أو الأمة لحريته/ها، إلا أن الأخلاقيات العامة والدينية للإسلام في منطقة كيب شجعت المسلمين الأحرار على عدم الاحتفاظ بعبيد مسلمين (موسى، ١٩٩٦: ١٣٤).

لم يكن السود - عبيداً كانوا أو عبيداً محررين - فقط هم من يقبلون على اعتناق الإسلام، فقد كتبت الليدى جوردون Lady Duff Gordon، وهي أرسقراطية إنجليزية، أثناء زيارتها للكيب عام ١٨٦٠، أن المحمديين يضمنون كل الأطياف من أكثر الزوج سواداً إلى النساء الإنجليز الأكثر بياضاً، وعندما يعتنق هؤلاء النساء المحمدية فإنهن بالتالي يحظين بأزواج لا يلعبون البلياردو ولا يشربون البراندى اللذين يُعتبران مرضى كيب تاون (شل، ١٩٨٤: ٥). فقد قام المسلمون أيضاً بتبني أطفال المشركين بالله - أو الأطفال المسيحيين الذي يُطلق عليهم في الغالب اسم الملونين لكن بينهم بيض أيضاً - ويقومون بتربيتهم على الإسلام. وكان الزواج فيما بين الأعراق والتعليم اثنين من العوامل التي ساهمت في انتشار الإسلام، وكما يشير موسى، فإن روح المساواة في الإسلام أصبحت عامل جذب للطبقات الفقيرة والمهمشة - لكنها كانت كذلك أيضاً لبعض الأوروبيين. كانت سهولة الاندماج في الثقافة الإسلامية قد جعلت من اعتناق الإسلام أمراً يسيراً بالمقارنة بقيود الثقافة الأوروبية المسيحية السائدة والنخبوية، ففي حين حُرّم المسيحيون السود من حق عقد زواجهم بالكنيسة، شجع يسر إجراءات الزواج الإسلامية على التحول للإسلام، كما ساعدت المدارس الدينية التي أسسها أئمة كيب تاون على تيسير الاندماج في الثقافة الإسلامية.

ورغم ذلك، فقد دخلت جماعة المسلمين في فيضٍ من الاضطرابات والصراعات على القيادة الدينية للجماعة في القرن التاسع عشر، حيث شهدت الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٩٠٠ وحدها نظر ٢٠ دعوى قضائية أمام المحكمة العليا لكيب للفصل في أحقية قيادة المسجد. وبالفعل قام بعض أعضاء الجماعة، غالبيتهم من الذين انشقوا عن المسجد القائم بسبب النزاع على قيادة المسجد، بتأسيس العديد من المساجد في منطقة بو-كاب Bo-Kaap. واكتسب تنظيم فريضة الحج إلى مكة مكانةً مرموقةً كوسيلة لاكتساب المعرفة وكعامل ضروري لقيادة المسجد. في ذلك الوقت كان هناك العديد من أعمال المقاومة والعصيان الجماعي التي اشترك بها المسلمون ضد سلطة الاحتلال. فعلى سبيل المثال، رفض المسلمون عام ١٨٨٢ تعاطي الأمصال أثناء نقشي وباء الجدري في كيب تاون زاعمين بأن هذا المرض من عند الله ولا يمكن وقفه من قبل البشر. ورغم وضوح الأساس الديني لهذا التفسير، إلا أنه في الحقيقة تعبير عن المقاومة ضد التحيز العرقي وعدم العدالة الاجتماعية. فكما يشير موسى، إن ما رفضه المسلمون في الحقيقة هو السلوك الانتهازي لسلطات البيض الذين لم يظهروا اهتماماً بصحة غير البيض وسوء أحوالهم المعيشية إلا عندما تكون صحة البيض في خطر من جراء نقشي أوبئة من على شاكلة وباء الجدري (موسى، ١٩٩٦: ١٤١). وفي عام ١٨٨٦، كان ثمة نموذج آخر لمقاومة المسلمين أثناء أحداث الشغب بشأن المدافن، حيث لجأ المسلمون إلى العصيان المدني ضد قانون الصحة العامة لعام ١٨٣٣، والذي قضى بإغلاق كافة المدافن بالمدينة، بما فيها مدفن تانو بارو Tanu Baru الخاص بالمسلمين في كيب تاون، حيث قام ما يقارب ثلاثة آلاف مسلم بدفن أحد المسلمين بأحد المدافن المحظورة، الأمر الذي أدى إلى فرض الأحكام العرفية لمدة ثلاثة أيام.

### المسلمون في المناطق الأخرى من جنوب أفريقيا

في عام ١٨٦٠، تم جلب مجموعة من المسلمين، ضمن جماعة من العمال الهنود المتعاقد معهم، للعمل في حقول قصب السكر بمنطقة ناتال Natal، وقد شكل هؤلاء مع غالبية الهنود أساس الطبقة العاملة الهندية الفقيرة. وفيما بعد، استقر من يُطلق عليهم "الهنود الرحل" في مناطق ناتال Natal وترانزفال Transvaal وكيب، وشكلوا طبقة التجار البرجوازيين داخل جماعة المسلمين الهنود. وفي هذه المرة أيضاً، لعبت مجموعة من

الشخصيات الصوفية النافذة ومن العلماء دوراً حيوياً في تأسيس ونشر والحفاظ على الإسلام في شرق وشمال جنوب أفريقيا. وكان أحمد بادشا بر Ahmed Badsha Pir، وصوفي صاحب Sufi Saheb، أشهر عالمين صوفيين وصلاً جنوب أفريقيا خلال هذا الفترة، حيث وصل بادشا بر مع العمال المتعاقد معهم عام ١٨٦٠، ويبدو أنه كان مصدر الإلهام الديني لأول جماعة من الهنود المسلمين من العمال المتعاقد معهم. أما صوفي صاحب فقد وصل عام ١٨٩٦ واتبع طريقة بادشا بر، فركز هذه الأخر على العمل بين المسلمين الهنود من العمال، وأسس العديد من المساجد والمعاهد والشبكات التعليمية للدعوة الإسلامية والتأمل الروحي بمناطق ناتال وكيب وليسوتو.

### التطورات الخاصة بأوضاع المسلمين في القرن العشرين

في الوقت الذي يمكن أن يُرمز فيه لإسلام القرن التاسع عشر بالأئمة ذوي الشخصيات الكاريزمية، فإن القرن العشرين سوف يظل في ذاكرة الإسلام الجنوب أفريقي باعتباره قرن المنظمات الإسلامية، حيث انتشرت الهياكل والمقرات والدساتير داخل مجتمع المسلمين كما لم تنتشر من قبل. ففي عام ١٩٢٠، تأسست المنظمة السياسية الأفريقية African Political Organization، والتي ستعرف فيما بعد باسم منظمة الشعب الأفريقي African People's Organization، تحت قيادة طبيب مسلم يدعى عبد الله عبد الرحمن. وفي عام ١٩٢٣، تأسست جمعية المالاي بمنطقة كيب Cape Malay Association، كمؤسسة دينية-اجتماعية بالأساس، واشترك في تأسيسها وقيادتها مجموعة من العلماء الرواد. وقد أظهرت بعض قيادات هذه المنظمات تعاطفاً مع طلب الحزب الوطني National Party تأييد الملونين له في عام ١٩٢٤، ومرة أخرى في الشهور التي سبقت انتخابات عام ١٩٤٨، حيث تلقى المالاي وعداً "بتعزيز وضعهم" ليتساووا مع الملونين إذا ما هم أيدوا الحزب بالانتخابات، لكن الحزب تراجع عن وعده بعد وصوله للسلطة عام ١٩٤٨. كما شهد عقدا الثلاثينيات والأربعينيات نمو طبقة شابة من المتقنين المسلمين الراديكاليين، ورغم كونهم شخصيات مسلمة رائدة تحظى باحترام واسع، إلا أنهم تبنا سياسة علمانية دون أي مرجعية إسلامية.

كما شهدت هذه الفترة تشكيل هيئات للعلماء في أنحاء جنوب أفريقيا، ففي عام ١٩٤٥ تم تأسيس مجلس القضاء الإسلامي (MJC) Muslim Judicial Council في

كيب للتركيز بالأساس على المسائل المتعلقة بالإغاثة والرفاه الاجتماعية، لكنه تبنى توجهاً لاسياسياً في سنوات قوته. وفي ترانزفال، كانت جمعية "العلماء قد تأسست عام ١٩٢٢ عبر تحالف بين التجار المسلمين من أصل هندي والعلماء، وفي عام ١٩٥٥ أُقيمت جمعية العلماء بناتالي. وقد ابتعدت هاتان الهيئتان الدينيتان عن المشاركة في النضال من أجل التحرر في جنوب أفريقيا، وظلنا كذلك حتى عام ١٩٩٤، والأكثر من ذلك أن الموقف الرسمي لهيئات العلماء اتسم بالتعاون مع نظام حكم البيض أو بالصمت إزاء مسألة الفصل العنصري والتحرر.

ورغم هذا الفيض من الهيئات، لم تشهد هذه الفترة حركة مقاومة محددة ومنظمة للمسلمين بالتحالف مع جماعات أو حركات المقاومة التي قام بها السود غير المسلمين ضد الحكم الأوروبي الاستعماري. فالمسلمون، كما يشير إيزاك Esack، لم يربطوا أنفسهم بنضال السكان الأصليين، ولم يكن لديهم اهتمام بتقديم ونشر شكل أكثر اتساعاً من الإسلام "السياسي"، رغم أنهم كانوا على استعداد للتمرد من أجل دينهم، كما فعلوا أثناء التمرد بشأن المدافن (إيزاك، ١٩٩٤: ٤٧٤). ويُعد رأي إيزاك صائباً، لكن قراءته جاءت بعين الناشط المنتقد الذي يعيش في نهاية القرن العشرين، بعد أن مر خطاب التحرر والنضال -على المستوى العلماني والديني- بتطورات هائلة ومراجعات فكرية. فربما أسهم الخوف على الحياة، في ضوء التحيزات العرقية والدينية من قبل سلطات الاستعمار ضد المسلمين، في تبني المسلمين لهذا التوجه. وفي حين يمكن أن ينطبق هذا التفسير بدرجة أو بأخرى على توجه مختلف قبائل وجماعات السود بجنوب أفريقيا في ذلك الوقت، حيث عاشت جماعات مختلفة من السود بمناطق مختلفة في أنحاء جنوب أفريقيا وكانوا بصفة عامة غير مباينين بمشاكل الجماعات الأخرى، فإن سلوك المسلمين ذوي الأصول الهندية والمالوية يمكن تفسيره في إطار نموذج الاشمئزاز من السود.

### مقدمات ميلاد الحركات الإسلامية

أصبح الفصل العنصري سياسة رسمية للدولة مع وصول الحزب الوطني، المؤيد للنازية، إلى السلطة في عام ١٩٤٨. وشهدت أواخر عقد الخمسينيات معاناة الجالية الإسلامية -كجزء من مجتمع السود- من ويلات نظام الفصل العنصري، حيث أُجبرت قطاعات عريضة من الجالية على ترك منازلهم تنفيذاً لقانون المناطق Group Area Act،



وهو ما يعني أنهم أُجبروا أيضاً على ترك مساجدهم، وهو واقع مؤلم بذاته. وفي عام ١٩٦١، تأسس ائتلاف "دعوة الإسلام" Call of Islam - كمظلة تنظيمية لمختلف المنظمات الإسلامية - هيئات العلماء، منظمات الشباب، الجمعيات الدينية والاجتماعية، وأفراد - لمعارضة قانون المناطق، لكنه لم يستمر لأكثر من عام، ومن وقتها لم يكن للعلماء في مجلس القضاء الإسلامي أية علاقة بالجهود المناوئة لدولة الفصل العنصري، بل إن أحد أعضاء المجلس وآخر رئيس له - وهو خريج الأزهر مثلي - دافعا عن هجرة أي مسلم جنوب أفريقي لم يرض عن الفصل العنصري (إيزاك، ١٩٩٤: ٤٧٦). وجاء تفسيرهم لهذا الرأي كالآتي:

هل منعت الحكومة عبادة الله؟ هل أغلقت أو أزالت الحكومة أي مسجد في منطقة من مناطق البيض؟ لو أن حكومتنا (كما ورد في النص الأصلي) أمرتنا نحن المسلمين بأن نهجر دين آبائنا، لوجدنا العلماء أول من يحتثنا على المقاومة، ولو بلغ الأمر حد الموت.

وفي أواخر عقد الخمسينيات، ظهرت طرق جديدة وأكثر فاعلية مثل حملات العصيان الجماهيري، والكفاح المسلح، فكان هناك حملة مقاطعة البطاطس عام ١٩٥٨، وانتفاضة شاريفيل في عام ١٩٦٠، وتأسيس أمخونتو وي سايزوي Umkhonto we Sizwe الجناح المسلح للمؤتمر الوطني الأفريقي African National Congress (ANC)، وبوكو Poqo، الجناح العسكري للمؤتمر القومي الأفريقي Pan African Congrass (PAC). وقد حُظر نشاط كل من المؤتمر الوطني الأفريقي والمؤتمر القومي الأفريقي عام ١٩٦٠ - فيما كان حزب الشيوعيين الجنوب أفريقيين قد حُظر عام ١٩٥٢ - وقامت الدولة بتنفيذ حملة اعتقالات واسعة. وكان العديد من المسلمين قد انضموا إلى الحركتين، لكن ليس بدوافع دينية إسلامية، حيث كان جلمهم إما ماركسيين أو تروتسكيين، أي أن أغلبهم كان ملحداً أو مسلماً بالاسم. في نفس الوقت، ثمة أفراد مسلمين، وليس حركات، انضموا إلى النضال مستلهمين في ذلك مثل المساواة التي بالإسلام والبحث عن نظاماجتماعي عادل. وكان أبرز شخص على الإطلاق في هذه الفئة هو الإمام عبد الله هارون، عضو مجلس القضاء الإسلامي الذي اعتقل عام ١٩٦٩ ثم قتل على أيدي قوات الشرطة بعد أربعة أشهر من اعتقاله. ورغم أن هارون شارك بفاعلية في أنشطة حركة ساش Black Sash، التي أسستها مجموعة من النساء اللبيراليات البيض، إلا إنه ارتبط في الغالب بأيدولوجية المؤتمر القومي الأفريقي. ففي عام ١٩٦٨، وبعد أدائه لفريضة الحج،

قام بزيارة مصر كمثل عن المؤتمر القومي الأفريقي ليس فقط للتفاوض مع الحكومة المصرية بشأن السماح للشباب المسلم بجنوب أفريقيا بالدراسة بالأزهر، وإنما أيضاً لتلقي تدريب عسكري كجزء من جيش تحرير شعب الأزانى Azanian People's Liberation Army التابع للمؤتمر القومي الأفريقي. وقد أدى موته في عام ١٩٦٩ إلى اتخاذ المسلمين لإجراء جماعي أكثر ضجة ضد دولة الفصل العنصري بعد ذلك بعشرة أعوام.

فقد جاءت أواخر السبعينيات لتتبع بفترة من المشاركة الجماهيرية الواسعة في النضال من أجل التحرر، حيث انتفض طلاب المدرسة الثانوية بمنطقة سويتو Soweto، في يونيو عام ١٩٧٦، ضد جعل التعليم باللغة الأفريقية، مما أسفر عن مقتل ما يزيد عن ٧٠٠ طالباً. في هذه الفترة كان العمل الأساسي قد تم إنجازه ليس بواسطة حركات التحرر المحظورة، وإنما بواسطة الحركات الثقافية-السياسية مثل حركة الوعي الأسود Black Consciousness Movement، فقد أسهمت جهود هذه الحركات في خلق وعي ليس فقط بالمسائل السياسية، وإنما أيضاً بالتاريخ العظيم والثقافة الثرية للسود التي حاول المستعمر الأوروبي طمسها. ومرة ثانية انضم العديد من الأفراد المسلمين إلى هذه الحركة وهذا التوجه من الفكر، لكن هذه المرة تشكلت الحركات الإسلامية التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية ومنهجاً لتأسيس نظام اجتماعي عادل، بل والتزمت من حينها فصاعداً بمقاومة نظام الفصل العنصري. ولذلك نجد أن عقد الثمانينيات قد شهد أبرز اسهام للمسلمين في النضال من أجل العدالة في جنوب أفريقيا لكل الجنوب أفريقيين، حيث شهدت هذه الفترة، خاصة بين عامي ١٩٨٣ و١٩٨٦، تناغم المسلمين مع غير المسلمين في قتال الحكومة وقوات الشرطة بالشوارع، خاصة في منطقة كيب (إيزاك، ١٩٩٤: ٤٧٣).

### ثلاثة اتجاهات إسلامية من أجل العدالة

في السبعينيات، نشأت المنظمات السياسية الإسلامية التي زاوجت بين الصراع ضد الفصل العنصري والإسلام كأساس لتفكيرهم ونشاطهم السياسي، وكان هناك ثلاثة حركات هي حركة الشباب المسلم Muslim Youth Movement، وقبيلة Qabilah، ودعوة الإسلام Call of Islam - الأخيرة ليس لها علاقة بائتلاف دعوة الإسلام الذي تأسس عام ١٩٦١ وسبق الإشارة إليه.

فقد تأسست حركة الشباب المسلم بواسطة رجال أعمال ومهنيين شباب في ديسمبر عام ١٩٧٠، وكانت أول منظمة تمثل المسلمين على المستوى القومي (طيوب، ١٩٩٥: ٢٧). وكان هدفها الرئيسي هو إعادة أسلمة المجتمع، وبالتالي فقد شحذت خلال السنوات السبع الأولى من عمرها الميثاق الإسلامي الخاص بها بدعوة إلى طريقة حياة إسلامية قائدها النبي ودستورها القرآن وهدفها الأسمى هو وحدة الأمة على مستوى العالم. لكن نجد أن حركة الشباب المسلم تبنت موقفاً محافظاً بدرجة كبيرة فيما يتعلق بالوضع السياسي بجنوب أفريقيا، حيث لم تكن محاربة الفصل العنصري في يوم من الأيام محوراً رئيسياً في فصول تدريس القرآن التي كانت تنظمها ولا موضع تركيز أي من مشروعاتها. في الوقت نفسه فقد أصرت الحركة على قيام فروع المنظمة فرادى بإجراء البحوث من أجل تجميع الملاحظات بشأن، مثلاً، الاحتجاز بدون محاكمة في جنوب أفريقيا (طيوب، ١٩٩٥: ١٠٧-١٢٣).

ومنذ عام ١٩٧٧، بدأت الحركة تدخل في طور الإسلام السياسي، حيث بدأت في تطوير أيديولوجيتها لترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة الإسلامية الدولية، وخاصة بالجماعة الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمين، حيث غلبت كتابات المودودي وشريعتي وقطب على قراءات أعضاء الحركة (طيوب، ١٩٩٥: ١٣٤؛ إيزاك، ١٩٩٤: ٤٧٩). لكن لم تكن حركة الشباب المسلم قد انخرطت بعد في جبهة مكافحة الفصل العنصري، ولا بدأت في التعاون مع الحركة الأوسع للتححرر، بل إن التحدي المتمثل في دولة الفصل العنصري كشف عدم موائمة الإسلام السياسي وفشل حركة الشباب المسلم في الاستجابة بصورة مبتكرة وبناءة للسياق الجنوب أفريقي (طيوب، ١٩٩٥: ١٥٦).

وبدءاً من عام ١٩٨٤ وما بعدها، دخلت الحركة في، ما يطلق عليه طيوب، مرحلة السياقية الإسلامية. فقد أدركت الحركة حاجتها إلى الانخراط غير المشروط في سياسة المقاومة بجنوب أفريقيا، وكان وراء تبني الحركة لهذا الموقف حدوث تطورات داخلية غاية في الأهمية، يأتي على رأسها إنشاء نظام الفصل العنصري لبرلمان بمجالس ثلاث ليس لدمج الملونين والهنود وإنما لاستبعاد السود، فبدأت الحركة في اتخاذ موقف فاعل وواضح فيما يخص المسائل السياسية واضعة نفسها كجزء من الصوت التقدمي للإسلام في جنوب أفريقيا. رغم ذلك، ظل في الإمكان تمييز المثل السياسية للحركة عن المثل السياسية لحركتي دعوة الإسلام وقبيلة، التي انحازت أولاهما للمؤتمر الوطني الأفريقي (ANC)، وعملت الثانية عن قرب مع المؤتمر القومي الأفريقي (PAC)، أما حركة الشباب المسلم فقد اتبعت

سياسة "الحياد الإيجابي"، بمعنى أنها تصدت بإيجابية لدولة الفصل العنصري، لكنها كانت محايدة فيما يتعلق بالمنافسة بين حركات التحرر (طوب، ١٩٩٥: ١٦٩).

أم حركة "قبيلة" فقد تأسست عام ١٩٨٠ بهدف تعبئة واستثارة وتنشيط وتحفيز كل السكان المسلمين للانضمام إلى "قبيلة" للتعريف برسالة الإسلام وجعلها مفهومة في كامل قطر، ولوضع أسس وبذور نظام اجتماعي إسلامي (قاسم، ١٩٢٢: ٤٤). وقد موضعت "قبيلة" نفسها بصورة رئيسية في قلب النضال من أجل نظام اجتماعي عادل و ضد الفصل العنصري والرأسمالية، حيث رأت في نفسها المسئول الأول عن حمل رسالة المسلمين الأوائل، خاصة المنفيين السياسيين، ونضالهم باعتبار أن "قبيلة" الامتداد الطبيعي للعمل الذي بدأه الشهيد الإمام عبد الله هارون. كما التزمت أيضاً بكافة طرق الكفاح الثوري الخاصة ب خطاب القومية الأفريقية، لذلك، لم يكن لدى قبيلة أية موانع للتعاون مع المؤتمر القومي الأفريقي ومع الجماعات التي تقف من الناحية الأيديولوجية على يسار تحالف المؤتمر الوطني الأفريقي. وقد تلقى أعضاء حركة قبيلة بالمنفى تدريباً عسكرياً في كل من ليبيا وزيمبابوي تم تنظيمه بواسطة المؤتمر القومي الأفريقي، مما يعني أن حركة قبيلة آمنت، على عكس نظيرتيها من الحركات الإسلامية، بضرورة الكفاح المسلح. ولم يكن للدين أية علاقة برفضها العمل مع المؤتمر الوطني الأفريقي -على عكس الحال مع حركة الشباب المسلم- بل لأن المؤتمر الوطني الأفريقي لم يكن لديه أيديولوجية أو استراتيجية ثورية لتحرير جنوب أفريقيا.

وقد ربطت حركة قبيلة نفسها وبشكل كامل بالثورة الإسلامية في إيران، حيث وجدت في الأيديولوجية الثورية للثورة الإيرانية الطريق لإتمام الثورة في جنوب أفريقيا. ويؤكد إيزاك (والذي يُعد واحداً من أشد نقاد أيديولوجية الحركة) أن "قبيلة" رأت الثورة فقط في ظلال طهران، وأن فكرتها الخاصة بعمل ثورة إسلامية بجنوب أفريقيا كانت إما أضغاث أحلام أو جنون (إيزاك، ١٩٩٤: ٤٨٦). لكن نقد إيزاك ليس موضوعياً ولا مؤسس أيديولوجياً ولا يوجد في الخطاب الحقيقي لقبيلة ما يؤيده بشكل كامل. فرغم أن قبيلة حاولت تقليد الثورة الإيرانية، إلا أنها لم تدع يوماً إلى الانقياد الأعمى ورائها أو القبول المطلق للنهج الشيعي. كما أن إيران استمرت في دعم المؤتمر الوطني الأفريقي منذ مطلع التسعينيات، ولا يمكن التأكيد من صحة التقارير الخاصة بتلقي "قبيلة" لأموال من إيران. على جانب آخر، كانت نظرة "قبيلة" للثورة الإسلامية أنها عملية تتفق ونهج الثورة الذي اعتمده

الحركات الاشتراكية، ولذلك فإنه ليس من الغريب أن ترتبط قبيلة بصورة كبيرة، أكثر من نظيرتها من الحركات الإسلامية الأخرى، بالحركات الاشتراكية غير المسلمة رغم الاختلاف القائم بينها وبينهم من حيث رؤية العالم.

إذا ما انتقلنا إلى حركة دعوة الإسلام، نجد أنها تأسست عام ١٩٨٣ بواسطة نشطاء في حركة الشباب المسلم تشتت انتمائهم بين حركة الشباب المسلم والجهة الديمقراطية الموحدة، التي تشكلت عام ١٩٨٣، حيث كانت حركة الشباب المسلم في ذلك الوقت تعارض التحالف مع أي من الجماعات غير المسلمة الفاعلة في النضال، وعندما منحت حركة الشباب المسلم هؤلاء النشطاء المسلمين حرية الاختيار بين الحركة والجهة الديمقراطية الموحدة، اختار هؤلاء الأعضاء الانضمام إلى الجهة. لذلك يعتبر فريد إيزاك Farid Esack، حركة دعوة الإسلام، ومعها مجلس القضاء الإسلامي وحركة الجهاد، إحدى الحركات الرائدة في مجال التنظيم الجماعي لمسلمي جنوب أفريقيا (إيزاك، ١٩٩٤: ٤٩٠). فقد موضعت حركة دعوة الإسلام نفسها بشكل كامل داخل التجربة السياسية لجنوب أفريقيا، وبالتالي لم تكن الحركة الإسلامية الدولية مصدر إلهام أو إرشاد بالنسبة لها، على الأقل ليس بالدرجة التي كانت عليها الحركة الإسلامية الدولية بالنسبة لحركة الشباب المسلم وحركة "قبيلة". لكن موقع حركة دعوة الإسلام في نضال جنوب أفريقيا كان متسقاً فقط مع توجهه بعينه على مستوى الحركات السياسية بجنوب أفريقيا، حيث انحازت بشكل كامل ودون أية تحفظ للتوجه الخاص بالمؤتمر الوطني الأفريقي، وقبلت بالقيادة المطلقة للأخير بصورة لم تتحقق في حالة حركة قبيلة مع المؤتمر القومي الأفريقي. وكان إبراهيم رسول Ebrahim Rasool، المحافظ الحالي لمقاطعة غرب كيب West Cape، والأمين السابق للحزب في المقاطعة، رئيساً لحركة دعوة الإسلام في يوم من الأيام.

بعبارة أخرى، في حين حافظت حركة الشباب المسلم وقبيلة على وجودهما المستقل، مع فاعلية أكثر لحركة الشباب المسلم عنها في حالة قبيلة، اندمجت حركة دعوة الإسلام كلياً في المؤتمر الوطني الأفريقي كمنظمة. وقد طرح العهد الديمقراطي الجديد تحديات عديدة وجديدة لم تستطع أي من هذه الحركات، في نظري، الاشتباك معها بصورة ناجحة أو تجنبها. فحركة دعوة الإسلام ليس لديها أي أنشطة في المجال العام رغم محافظتهم الإسمية على هيكلها التنظيمي، والنشاط الجماهيري الوحيد لحركة قبيلة ينحصر في الاحتفال السنوي بذكرى استشهاد الإمام عبد الله هارون ويذكرى يوم القدس. أما حركة الشباب المسلم

فينصب تركيزها على مسألتين؛ موضوع المساواة بين الجنسين والذي تم صياغته كتوجه من خلال شعارهم الخاص بجهد المرأة، والموضوع الثاني هو مكافحة الإيدز بجنوب أفريقيا. وعلى سبيل المثال، نجد أن جهود حركة الشباب المسلم على صعيد مكافحة الإيدز - البارزة في ضوء تحدي تابومبيكي للرؤى التقليدية (الأرثوذكسية) - فشلت في إنتاج خطاب مبتكر وبديل يعكس الواقع الاجتماعي والاقتصادي بجنوب أفريقيا، ولا يوجد للحركة ثمة نشاط يذكر بالمسائل الحيوية مثل موضوع الأراضي والبطالة والفقر بجنوب أفريقيا.

### العصر الديمقراطي

أصبحت جنوب أفريقيا بلداً ديمقراطياً عام ١٩٩٤، حيث اعترفت الدولة بكافة الأديان وأقرت مبدأ المساواة لكافة المواطنين بغض النظر عن انتمائهم الديني. وقد طُرحت أسئلة من قبيل ما هي، وكيف يجب أن تكون، استجابة المسلمين إزاء الدولة والعملية الديمقراطية. ويذهب طيوب بأن رسالة حركة الشباب المسلم، والتي صيغت بوضوح منذ عام ١٩٩٠ في جريدة الكلام الناطقة بلسان الحركة، تدعو إلى دين مدني بين المسلمين في جنوب أفريقيا، وهذا يعني أن الإسلام أصبح ديناً مدنياً لدى مسلمي جنوب أفريقيا الذين يحرصون على الانتماء للإسلام ولجنوب أفريقيا في آن واحد (طيوب، ١٩٩٥: ٢٤-٢٦). وقد أوضح رشيد عمر Rashid Omar، إمام مسجد طريق كليرمونت الرئيسي، في أكثر من خطبة له دور المسلمين في وضع برنامج إعادة الإعمار والتنمية الذي يتبناه المؤتمر الوطني الأفريقي. وبرنامج إعادة الإعمار والتنمية هو برنامج متكامل ومتواصل قائم على وجود أناس يوفرون السلام والأمن للكافة ويعملون على بناء الدولة؛ أي برنامج يربط إعادة الإعمار بالتنمية ويعمق الديمقراطية (عمر، U.P: ٨-٩). وقد أكد عمر على أن المسلمين أصبحوا الآن مواطنين وشركاء على قدم المساواة مع باقي أعضاء المجتمع، وبالتالي فإنهم يتحملون بنفس القدر مسئولية رسم مستقبل ومصير بلدنا، كما حذر من أنه إذا أراد المسلمون عدم المشاركة في برنامج إعادة الإعمار والتنمية، فإنه ما كان لهم من سبيل، كمواطنين في جنوب أفريقيا، يحميهم من عواقب ذلك (عمر، u.p: ١-٢).

وفيما يخص المشاركة في العملية الديمقراطية، يذهب عمر إلى أن المسلمين قد تبناوا توجهين واسعين؛ الأول تبناه غالبية المسلمين حيث رأوا في المشاركة استيفاءً لواجبهم الوطني وضمانة لمصالحهم الخاصة، مثل إقرار قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. وفي

هذا الصدد، لم يكتف المسلمون فقط بالتصويت بأعداد كبيرة، بل أُنتخب عدد منهم أيضاً لعضوية البرلمان والمجالس التشريعية بالمقاطعات؛ كما تم تعيين ثلاثة مسلمين بمناصب وزارية على المستوى الوطني، وبعض آخر أصبحوا وزراء في حكومات المقاطعات التسع القائمة بجنوب أفريقيا (عمر، ٢٠٠٤: ٥٣). كما ينشط المسلمون ويحظون بتمثيل في كل الأحزاب السياسية بغض النظر عن ايديولوجيات هذه الأحزاب وبرامجها السياسية. وعلى سبيل المثال، لا تؤثر رئاسة امرأة يهودية صهيونية ومنتزوجة من كولنيل في الجيش الإسرائيلي للتحالف الديمقراطي Democratic Alliance، الذي يُعد أكبر حزب للمعارضة في البلاد، على اختيار المسلمين سواء الذين ينتمون أو الذين يصوتون للحزب بالانتخابات. من ناحية نجد التحالف الديمقراطي يؤيد تعيين عضوين رائدين من العلماء (كلاهما عضو بحركة الشباب المسلم)؛ الأول كمتحدث رسمي لوزارة الدفاع في الوقت الذي يؤيد فيه الحزب إسرائيل. لكن تصويت العديد من المسلمين، وكذلك ممن يطلق عليهم الملونين المسيحيين، لهذا الحزب إنما هو إشارة لعدم ثقتهم في/ أو لعنصريتهم تجاه السود، حيث تظل غالبية المسلمين إما أعضاء في أو مؤيدين لحركات التحرر مثل المؤتمر الوطني الأفريقي والمؤتمر القومي الأفريقي ومنظمة الشعب الأزاني (أزابو) AZAPO.

أما التوجه الثاني فيما يخص المشاركة بالعملية السياسية فتتبناه أقلية من المسلمين نادت بمقاطعة انتخابات ١٩٩٤ - انتخابات ١٩٩٩ التي تلتها. وقد تبنى هذا التوجه حركة ميثاق الوحدة الإسلامي Islamic Unity Convention، التي تأسست قبل انتخابات ١٩٩٤ بفترة قصيرة، وكانت حركة قبيلة أحد اللاعبين الرئيسيين في تأسيسها ورسم توجهاتها السياسية. وقد ذهبت هذه الحركة إلى أن الدولة الجديدة زائفة تماماً لأنها نتجت عن تسوية مشكوك في المفاوضات التي جرت بشأنها وفي مقابضاتها التطلعات الحقيقية لجماهير جنوب أفريقيا المقهورة الخاصة بالعدالة. وعلى ذلك، لم يكن هذا الموقف الرفض موقفاً دينياً، وإنما سياسي-ايديولوجي، بدليل مقاطعة العديد من الأعضاء داخل التيار الأوسع للييسار انتخابات ١٩٩٤، مثل حركة الوحدة الجديدة New Unity Movement ذات التوجهات اليسارية التروتسكية التي تقاطع الانتخابات إلى الآن.

ثمة مسائل اجتماعية تؤثر هي الأخرى ليس فقط في قرار طائفة المسلمين الذين لا يشاركون في العملية الديمقراطية، بل تؤثر في الواقع في قرار كافة شرائح المجتمع بجنوب أفريقيا. فدستور جنوب أفريقيا يدعو إلى ديمقراطية ليبرالية وبالتالي فإنه يسمح بإقامة

الأنشطة الإباحية والمقامرة ويقر بالمتولية الجنسية، حتى أنه يقنن الإجهاض. لكنني أرى أن هذه القضايا ليست بهذه الدرجة من الأهمية بحيث يمكن اعتبارها من العوامل الحاسمة في تقرير المشاركة السياسية من عدمها. وفي حين يُعد فشل الدولة في توفير الرعاية الصحية الموائمة والسكن المناسب أحد العوامل الجوهرية في تقرير مسألة المشاركة من عدمها، إلا أن فشلها في توفير الأمن والأمان من الفقر والبطالة والجريمة والأنشطة غير القانونية يُعد أكثر أهمية، خاصة بالنسبة للجماعات التي عانت من الفقر الشديد والقهر في الماضي.

وعلى سبيل المثال، طرحت أحداث عام ١٩٩٦ في كيب الغربية أسئلة معقدة حول الأخلاقيات السياسية في الإطار الديمقراطي. ماذا تفعل المجتمعات عندما تفشل أجهزة تنفيذ القانون ليس فقط في تأدية وظيفتها بل وتفقر أيضاً إلى الشرعية داخل المجتمعات التي تخدمها؟ وماذا يفعل الناس الذين يتعرضون للعنف (الهيكلي والمؤسسي) ويموتون يومياً (موسى، ١٩٩٦: ٦١)؟ عندما بدت الدولة غير قادرة على تناول هذا الوضع، وُلدت الحركة التي تطلق على نفسها "أناس ضد العصابات والمخدرات" People against Gangsterism and Drugs (PAGAD)، فقد تأسست هذه الحركة في مارس عام ١٩٩٦ بواسطة مجموعة من الأشخاص غالبيتهم مسلمون، لكنهم تضمنوا شخصيات بارزة من غير المسلمين، مثل القس الكاثوليكي الأب كريستوفر كلوهيسي Christopher Clohessy، والذي كان أيضاً أحد الأعضاء التنفيذيين بالحركة. إن حركة "أناس ضد العصابات والمخدرات"، وفقاً لكلوهيسي، احتجاج جماعي نابع من حياة أولئك الذين تعرضت أوضاعهم وأمنهم الشخصي إلى تهديد خطير وبلبله من جراء أنشطة أفراد العصابات وتجار المخدرات، ولذلك فإن كلوهيسي لا يخجل من تأييد الحركة (كلوهيسي، ١٩٩٦: ٧٠). كما ذكر وزير العدل آنذاك، عبد الله عمر، بأن الحركة أيقظت روح المجتمع.

لكن كان من الواضح، أو اتضح بعدها بقليل، أن خطاب الحركة انطوى على لغة سياسية ناتجة عن انخراط المسلمين في النضال ضد الفصل العنصري. فهذه اللغة، وفقاً لطيوب، هي اللغة التي كانت قد ازدهرت في خطاب قبيلة (طيوب، ١٩٩٦: ٣١). لذلك، اختارت الدولة (ممثلة في أجهزة الأمن والاستخبارات)، ومعها العديد من المحللين الأكاديميين، وصف الحركة بأنها حركة إسلامية أصولية يمينية مرتبطة بحركتي حماس وحزب الله، وهو ادعاء ليس له أي أساس من الصحة، كما يُعد، وفقاً لعمر، إنكاراً للجنود الداخلية للحركة ورفضاً للتعامل مع موقف سياسي "اعتراضي" واسع في الديمقراطية الجديدة



التي لا تُعد "أناس ضد العصابات والمخدرات" إلا تعبيراً صريحاً عنها (عمر، ٢٠٠٤: ٥٤). لقد حظيت حركة "أناس ضد العصابات والمخدرات" بتأييد حركة الوحدة الجديدة ذات التوجه اليساري التروتسكي، على سبيل المثال. كما أنها لم تتأثر، على العكس من حركة الشباب المسلم، بأفكار أو كتابات أشخاص مثل المودودي، بل تأثروا بهؤلاء الأشخاص بمقدار معارضة هؤلاء الأشخاص للغرب، وبغض النظر عن خطابهم السياسي والديني. ولذلك فإنه ليس بغريب أن تجد أعضاء الحركة والمتعاطفين معها يرجعون إلى أشخاص مختلفين أيديولوجياً مثل أسامة بن لادن، والإمام الخميني، وهوجو شافيز، وفيدل كاسترو... إلخ. لكن حتى لو كانت قبيلة هي المحرك الرئيسي وراء حركة "أناس ضد العصابات والمخدرات"، فإن المهم، كما يذهب كلوهيسي، أنها خرجت إلى الوجود مهما كان الانتماء الديني أو الولاء السياسي-الأيديولوجي لمن أوجدوها (كلوهيسي، ١٩٩٦: ٧٠).

## خاتمة

منذ وصولهم إلى جنوب أفريقيا عام ١٦٥٨، شارك المسلمون بالمجتمع المدني بالقدر الذي سمح لهم به النظام الاستعماري ودولة الفصل العنصري. وفي حين حُرِّموا، عبر تشريعات عنصرية وقمع وحشي من قبل الدولة، من لعب دور سياسي لكونهم من جنوب الأفارقة السود، إلا أن العديد منهم كأفراد وكمنظمات أصبحوا جزءاً من الكفاح العادل ضد القهر والاستبعاد وسلب الإنسانية. ومع مجيء عصر الديمقراطية، نجدهم يواصلون، بآمالهم ومخاوفهم، بسعادتهم وقلقهم، نشاطهم على المستوى الاجتماعي، ونراهم وقد أصبحوا منخرطين في العملية السياسية. والعديد من أولئك الذين لا يشاركون في العملية السياسية يفعلون ذلك ليس على أسس دينية وإنما على أساس من معارضتهم للطبيعة الأيديولوجية للدولة الديمقراطية الجديدة وللمسار السياسي الذي اتخذته أو لتجاهلها المطلق للآخر. فهم ملء سمع وبصر المجتمع المدني، وكما يقول طيوب، فإن كل قرية أو حي يدعم هيكلاً تنظيمياً ما لخدمة احتياجات المسلمين العامة والخاصة، فثمة منظمة ما سوف ترعى الاحتياجات سواء كانت معيشية أو متعلقة بالتعليم أو القيادة (والسياسة بطبيعة الحال).

إن مسلمي جنوب أفريقيا يشاركون بني وطنهم نفس التجارب والخبرات، خاصة في جماعات ما يُطلق عليهم الملونين والسود المتخلفة اجتماعياً. وليس من الغريب أن نجد في نفس البيت أمماً مسيحية انجيلية محافظة، وابناً مسلماً، وأباً كاثوليكياً<sup>(١)</sup>. إن المجتمع المسلم

بجنوب أفريقيا هو مجتمع تغيير العقيدة؛ وهي ظاهرة بدأت مع وصول المسلمين ومستمرة إلى وقتنا الحالي. وقد أخذ الإسلام في الانتشار والنمو داخل مجتمعات الأفارقة السود منذ السبعينيات، حتى أصبح الأفارقة السود المسلمون يشكلون ١٢% من مسلمي جنوب أفريقيا<sup>(٢)</sup>. إن الإسلام لم يكن غربياً في هذا البلد ولن يكون يوماً كذلك، بعكس الوضع الذي يعيش فيه مسلمو أوروبا. لذلك فإن الممارسات الاجتماعية -الدينية مثل ارتداء الفتيان - وحتى الفتيان- لغطاء الرأس بالمدارس العامة، وحضور صلاة الجمعة لم تكن أبداً بالقضية محل النقاش والاختلاف في يوم من الأيام -لكنها كذلك في المدارس الخاصة التي يحضرها أبناء الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة من المسلمين، جنباً إلى جنب مع الأطفال اليهود والمسيحيين والهندوس واللاذنيين.. إلخ.

## الهوامش

١. إن فقهاً موثماً للواقع المعاش لمسلمي جنوب أفريقيا لابد أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الاجتماعي-الاقتصادي. فعندما يتعرض ذلك الفقه إلى مسألة الميراث، على سبيل المثال، فإنه لابد له من أن يتخذ موقفاً مغايراً للموقف السائد في الفقه التقليدي والخاص بعدم جواز التوريث بين أعضاء الأسرة المختلفين في الديانة. ف رؤية الفقه التقليدي سوف تحكم بأن أبا في جنوب أفريقيا تحول إلى الإسلام لا يمكن أن تُورث تركته، على سبيل المثال، لطفله القاصر الذي ما زال مسيحياً أو هندوسياً تبعاً لديانة أمه أو العكس. فما لا يأخذه هذا الفقه في الاعتبار هو ما يحدث لهؤلاء الأبناء القصر إذا كان أبوهم المسلم هو الشخص الوحيد بالأسرة الذي يعمل ويأتيهم بالطعام، ثم مات فجأة في حادث أو ما شابه ذلك قبل أن يضع ترتيبات تضمن معيشتهم. إن ما نحتاج إليه هو الرجوع إلى ما يُعرف بالمقاصد العليا للشريعة الإسلامية.

٢. يرجع محمد هارون هذا النمو في حجم المسلمين إلى إعجاب شباب القرى بالإسلام وإلى الأعداد المتزايدة من اللاجئين الأفارقة المسلمين من مالاي و الصومال وروندا وساحل العاج والكونغو الديمقراطية. وهناك أيضاً الطرق الصوفية التي جاءت إلى جنوب أفريقيا من السنغال، حيث تعود أصولها الرئيسية، واكتسبت أتباعاً لها في كيب تاون. فهؤلاء اللاجئين الأفارقة المسلمون جنباً إلى جنب مع أتباع هذه الطرق الصوفية تمركزوا في القرى والبلديات وتزوجوا من نساء تحولوا إلى الإسلام.

(۲۰۴)

مداخلات حول  
إشكالية الآخر في الخطابات الإسلامية



## التحديات التي تواجه الحوار بين المسلمين

د. عبد الله النعيم \*

أرجو أن تسمحوا لي بأن ألتزم الصراحة والتحديد المباشر في حديثي، حيث إن جدول أعمال المؤتمر والهدف الذي يرمي إليه ينطويان على درجة من الأهمية والإلحاح لا تدع لي مجالاً للتلطف في الحديث أو الدبلوماسية عندما أتناول القضايا التي يناقشها المؤتمر. وحيث إن السبب الأساسي لانعقاد هذا المؤتمر هو تطوير سبل يمكن من خلالها للحوار العربي أن يستفيد من خبرات المجتمعات الإسلامية غير العربية، فسوف ينصب تركيزي هنا على التحديات التي يجب علينا جميعاً أن نناضل من أجل التغلب عليها وصولاً إلى هذا الهدف. وعلى الرغم من اختلاف المسميات التي سأتناول من خلالها هذه التحديات، فإنها شديدة الصلة بعضها ببعض، ليس ذلك فحسب، بل إنها كذلك تتصل بقضايا أخرى ينعني ضيق الوقت من الخوض فيها. وأود أن أوضح أيضاً أنني سأعتمد فيما أذكره من أحكام عامة على خبرتي الشخصية، ولن أستشهد بأي سند علمي أو تجريبي لإثبات ما أقول، ولست أسعى من استخدام تلك الأحكام العامة إلى تقرير أو تقييم نهائي للترابط المنطقي للقضايا التي سأذكرها فيما بعد أو مدى فاعليتها أو تأثيرها على موضوعنا. وإنما أعني بالتأكيد على قضايا معينة والربط بينها في البنود الثلاثة الأولى من هذه الورقة لأغراض المناقشة فقط، ولكم الحق في تصحيحي إذا وجدتني أي بالغت في تقديري لهذه القضايا التي

---

\* أستاذ القانون بجامعة إيموري- أتلانتا- الولايات المتحدة الأمريكية (السودان).

اقترحتها أو أسأت تفسيرها. أما البند الأخير من الورقة، فسوف أعرض عليكم فيه بعضاً من آرائي وتقييماتي.

### (١) تطبيق نظرية المركز والهامش على العرب وغير العرب:

من أخطر التحديات التي تواجه الحوار بين المسلمين ذلك الموقف الراسخ الذي يتبناه كل أطراف الحوار الإسلامي، حيث يرون أن المنطقة العربية هي المركز "الطبيعي" و"التاريخي" للحوار الإسلامي، لأنه منذ بداية التوسع الإسلامي خارج حدود الجزيرة العربية، عندما كان مقر الخلافة في المدينة، كان هناك إحساساً سائداً بأن العرب هم الأقرب لأصل الإسلام، ليس بسبب لغتهم وثقافتهم فحسب، بل لسبب أكثر عمقاً وغموضاً وهو علاقة شديدة الخصوصية بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم. وقد انعكس ذلك على المؤهلات التي أصبح من المتعارف عليه اشتراط توافرها في الإمام أو الخليفة، كما انعكس أيضاً على توتر العلاقات بين العرب والموالي في أوائد الحكم العباسي وعلى سيطرة اللغة والممارسات الثقافية العربية في تطور مفاهيم الشريعة ومؤسساتها. والغريب أن نظرية المركز والهامش أصبحت تطبق داخلياً بين المسلمين غير العرب الذين أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم متلقون للثقافة الإسلامية التي يضعها الناطقون باللغة العربية بدلاً من أن يضعوا هم بأنفسهم فهماً جديداً للثقافة الإسلامية دع عنك أن يحاولوا التأثير على فهم العرب للشريعة الإسلامية.

أما أهمية هذا التاريخ بالنسبة لموضوعنا فهي تمتد لشقين متباينين، أولاً أن العرب عموماً ليس لديهم أي توجهات لتقصي المعارف الإسلامية خارج المنطقة العربية سواء كان ذلك في جنوب الصحراء الأفريقية أو في المناطق الآسيوية الممتدة وراء العراق، وهذا ينطبق على جميع العرب المسلمين سواء كانوا متحفظين أو متحررين محدثين. وثانياً، أن غير العرب في المقابل لا يتوقعون الحصول على أي اهتمام من العرب في الحوار الإسلامي، ولكنهم بدلاً من ذلك ينظرون إلى العرب بعين التلميذ للأستاذ. وهذه المواقف تخدم أهداف الإسلاميين المتحفظين في البلدان غير العربية الذين يستغلون تلك الميزة التي يحظى بها العرب ويستقدمون خطباءً من علماء العرب أو يرسلون كوادرهم الشبابة لتلقي العلم في المنطقة العربية. يضاف إلى ذلك أيضاً الانقسام بين السنة والشيعة والذي يؤدي



بدوره إلى مضاعفة عامل الانقسام بين العرب وغير العرب في الحوار وما ينتج عنه من عواقب انعزالية بين الإصلاحيين والمحدثين من الشيعة.

## ٢) تطبيق نظرية المركز والهامش في مرحلة ما بعد الاستعمار:

وهناك شكل آخر من نظرية المركز والهامش أسهم في تعميق انقسام الحوار الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حول معظم المسلمين الذين تلقوا تعليماً غريباً تركيزهم العلمي نحو أوروبا وأمريكا الشمالية. ونظراً لأن هذا التحول حدث في شطري العالم الإسلامي العربي وغير العربي فقد كانت النتيجة المثيرة للسخرية لهذا التحول الجماعي نحو بؤرة تركيز جديدة أن أصبحت بؤرة التركيز العربية القديمة بمثابة الهامش لتلك المناطق غير الإسلامية. ومع ذلك فقد ظل العرب يتمتعون بنفس الميزة في مجال الحوار الإسلامي، بالرغم من أنها لا تتصل بالمعضلات السياسية والاقتصادية التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وأدى التمزق الناتج عن هذا الانقسام الجديد إلى عواقب عديدة وواسعة الأثر في صالح المبادئ الأوروبية المعرفية والنظرية واللغوية وفي صالح المنظور الأوروبي للعالم وأسلوب الحياة الأوروبي، بعيداً عن المفاهيم التي سبق أن كانت تسود الحوار الإسلامي التقليدي.

ومن المفارقات الأخرى أن الناشطين في المجالات الفكرية والاجتماعية في مجتمعات ما بعد الاستعمار في البلاد الإسلامية تتأرجح علاقتهم بين القوى الاستعمارية الأوروبية وبين الأثر الاستعماري الجديد للإمبريالية الأمريكية على بلادهم أو الأقاليم التي ينتمون إليها. ويظهر ذلك في التوجه الكامل لمسلمي غرب أفريقيا نحو فرنسا حتى بعد عقود من نيلهم الاستقلال، وفي توجهات منطقة جنوب آسيا نحو بريطانيا والهندونيسيين نحو هولندا. ولكن كل تلك الجماعات بدأت الآن في توجيه تركيزها نحو الولايات المتحدة وأوروبا عموماً.

## ٣) الحواجز اللغوية:

تمثل المشكلات اللغوية أحد العواقب المترتبة على الانقسام الأول للمركز والهامش الذي ذكرناه آنفاً، وذلك من منطلقين على الأقل: أولهما أن العرب لا يميلون إلى تعلم لغات

المجتمعات الإسلامية غير العربية (البنغالية والأردية والاندونيسية مثلاً)، بينما يميل العلماء المحافظون أو التقليديون في تلك المجتمعات إلى تعلم العربية. ثانياً أن الإصلاحيين أو التحرريين من المسلمين الذين ينتمون للمجتمعات غير العربية لا يتجنبون تعلم العربية فحسب، بل يقاومون أي تشابه بين لغتهم وبين المصطلحات العربية والمعرفة العلمية العربية، لأنهم يعتبرون ذلك بمثابة قبول التفوق والسلطوية العربية في الحوار.

أما الأثر اللغوي الثاني للانقسام ما بعد الاستعمار، فهو يقود نحو الاتجاه المعاكس، ويشجع على تعلم اللغات والمعرفة الأوروبية ويؤيد نظرة الأوروبيين للعالم وأسلوبهم في الحياة. وكلما قوت الروابط اللغوية والنظرية بين المفكرين والناشطين الاجتماعيين المسلمين وبين أوروبا وأمريكا الشمالية، كلما انحسر اهتمامهم ومعرفتهم بالحوار العربي الإسلامي لدرجة قد تصل إلى العداء الصريح في بعض الأحيان.

#### ٤) لم وكيف تكون الوساطة حول الانقسامات في الحوار؟

حديثي عن الوساطة هنا يرجع إلى وجود توتر دائم لا يمكن حله بطريقة نهائية وحاسمة؛ فمن ناحية، هناك صلة وثيقة بين الحوار الإسلامي الذي يتناول حقوق الإنسان وما يتعلق بهذه الحقوق من قضايا، وبين اللغة العربية وثقافة النبوة والمسلمين الأوائـل بشكل يجعل من المستحيل تجاهل تلك الثقافة أو تجاوزها في أي حوار إسلامي يتسم بالمعاصرة والاستقلالية. وبمعنى آخر، من الصعب أن نتخيل حواراً إسلامياً لا يُطرح موضوعه - ولو لدرجة محدودة - باللغة العربية ودون أن يتناول تاريخ المسلمين الأوائـل في المنطقة العربية. ومن الناحية الأخرى، نظراً لأن الروابط التاريخية عملت على تشجيع نزعات الإمبريالية والهيمنة من جانب العرب تجاه المسلمين غير العرب، فإن هؤلاء المسلمين غير العرب أصبح لديهم رغبة - وهي رغبة مشروعة - في تقرير مصيرهم ثقافياً.

وفي غمار هذا التوتر، أصبح استخدام هذا النوع من التوسيط يستلزم تطويراً لحوار إسلامي قادر على الترابط مع اللغة العربية وتاريخ صدر الإسلام دون أن ينحدر به المستوى إلى التحول إلى مفاهيم أو حقائق تتصل بالإمبريالية العربية أو الاستقلالية الدينية. وبالرغم من أن هذه القضية تثير مشكلات فقهية ودينية لا يسعني المقام لتناولها الآن، فإنني أرى من المناسب أن نلقى نظرة على تجربة أوروبا المسيحية في علاقتها باللغتين اللاتينية

واليونانية التي كانت تهيمن على علوم الإنجيل، وسوف نرى أن التغيير اللاهوتي والديني المطلوب هناك جاء تابعاً للتحوّل الاقتصادي والاجتماعي ولم يكن قائداً له. وأنا لا أطلب بتقليد هذه التجربة، لأن الإسلام يختلف عن المسيحية كما أن العالم الإسلامي يختلف عن العالم الأوروبي، ولكني أرى أنه من الممكن أن نستشف بعض الدروس ونعمل على تكييفها، واضعين في اعتبارنا أوجه التماثل والاختلاف بين الثقافتين. وقد أصبحت هذه العملية الآن أكثر واقعية من ذي قبل وذلك لشرعة التطور في عولمة المعرفة والتواصل وفي ظل إمكانية توجيه الخطط وتنسيق الجهود التي يمكننا القيام بها من خلال هذا المؤتمر.

وقد أصبح هذا القول شديد الأهمية الآن، خاصة وأن الثقافات الإسلامية غير العربية يمكنها القيام بدور تنقيفي كبير في أي حوار يتناول قضية حقوق الإنسان في الثقافات العربية الإسلامية الحالية. كما أن قضية تعلم العرب للثقافات الأخرى أصبح أكثر إلحاحاً لكلا الجانبين بسبب التفوق الذي يحظى به العرب عادة في الحوار الإسلامي على عموماً. وبمعنى آخر، فإن غياب الوساطة التي ناقشناها في هذه الورقة، سيعرض المجتمعات الإسلامية لخطر الجمود الناتج عن الحوار الإسلامي السلفي المتخلف في العالم العربي، وهو ما فعله الفكر الوهابي الذي ظهر في منطقة جنوب الصحراء الآسيوية في المجتمعات الإسلامية الموجودة في جنوب وشرق آسيا، خاصة إبان النصف الثاني من القرن العشرين. بل إن العواقب السلبية للحوار الإسلامي الحالي أخطر من تلك المترتبة على الفكر الوهابي السلفي، وهذه العواقب أخذت الآن في الظهور في بعض شبكات الحوار الإسلامي مثل حزب التحرير وتنظيم القاعدة والتي زاد أثرها المدمر في مجتمعاتنا الإسلامية على أثرها المدمر في دول أوروبا وأمريكا.

أما بالنسبة لموضوع هذا المؤتمر، فإني أرى أن المجتمعات الإسلامية غير العربية ينبغي عليها أن تستثمر جهودها في تحسين نوعية الحوار الإسلامي الذي يتناول قضايا حقوق الإنسان في المجتمعات العربية الإسلامية نظراً للأهمية الحتمية لذلك الحوار على تلك المجتمعات غير العربية. وفي المقابل، فإن المجتمعات العربية في حاجة إلى التعلم من المجتمعات الإسلامية غير العربية في الحوارات المتعلقة بقضايا حقوق الإنسان بهدف تحسين هذا الحوار لديهم. وإذا قام طرفا المعادلة بدورهما على خير وجه فسوف يسهم ذلك في تعزيز الحوار الإسلامي لحقوق الإنسان بالنسبة لكلا الطرفين، حيث إن المجتمعات الإسلامية غير العربية ستتولى مساعدة نظرائها في المنطقة العربية على تحسين مستوى

حقوق الإنسان لديهم، والذي سيعود في المقابل على تعزيز حماية حقوق الإنسان عندهم أيضاً. أما لو حدث العكس، وفشلت حوارات حقوق الإنسان بين المسلمين العرب وغير العرب في التواصل على النحو المذكور، فسوف يكون ذلك بمثابة سباق نحو الهاوية لكليهما. وسوف تؤدي السلطة الدينية المفترضة، والتي تسيطر على الحوار العربي الإسلامي السلفي المتخلف في معظم المجتمعات الإسلامية غير العربية، إلى تقويض حقوق الإنسان في تلك المجتمعات، مما يسهم في نهاية المطاف في اضمحلال أي فرصة لأي حوار إسلامي يتناول حقوق الإنسان في المجتمعات العربية كذلك.

## نحو أرضية مشتركة للمجدين العرب والمسلمين

### صلاح الدين الجورشي \*

(١)

لم يكن الإسلام ديناً عربياً، رغم أن القرآن نزل باللغة العربية على نبي ينتسب للعرب. وكان من الطبيعي أن تكون الأغلبية ممن آمنوا في عهد الرسول (ص) من أبناء الجزيرة العربية، لكن بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وآخرون كانوا أيضاً من كوادر الجيل الأول من الصحابة، ومن بين المؤسسين لعالمية الإسلام. هذه العالمية التي سرعان ما اتخذت حجمها الحقيقي عندما تحولت شعوب وأمم بكاملها إلى الإسلام، دون أن تتخلى عن خصوصياتها القومية والثقافية. ورغم الصراع على الحكم، واغتصاب الأمويين للخلافة التي حولوها إلى ملك عضوض، فإن المسلمين من غير الغرب لم يتخلوا عن الإسلام، ولم يتنازلوا عن حقوقهم التي وفرها لهم الإسلام. هذا الإصرار على الانتماء إلى عقيدة أعلى من القوميات والجغرافيا هو الذي مكن من انتشار "العولمة الإسلامية" وجعلها تستمر قرناً طويلة. وبفضل ذلك، حصل تمازج ثقافي خلاق، أفضل محاولات احتكار الدين

---

\* ناشط حقوقي ونائب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

والسلطة والثروة، وجعل مركز الخلافة ينتقل - بعد اللجوء إلى القوة - من المدينة إلى الشام، ثم بغداد، فالقاهرة، ليتوزع في النهاية على عدد كبير من الوحدات السياسية والحضارية الممتدة من الشرق إلى الأندلس، مروراً بالمغرب. وعندما أنهكت المنطقة العربية، تمكن العثمانيون من تأخير انهيار الحضارة الإسلامية مدة أربعة قرون على الأقل، ففقلوا مركز " الخلافة " إلى خارج المنطقة العربية، وفرضوا نوعاً من الوحدة السياسية والثقافية الرمزية، وأصبح العرب طرفاً من بقية أطراف عديدة يقرون بالولاء الفعلي ثم الشكلي لسلطة من خارج " حدودهم الجغرافية " .

(٢)

بدا قرار إلغاء الخلافة التي استنفدت أغراضها وكأنه في وجه من وجوهه إشعار بتوقف رمزي لعالمية الإسلام كما صاغها العثمانيون، مقابل صعود القوميات، وقيام مرحلة الدولة الأمة. هذا الحدث التاريخي جعل من الأمة الإسلامية بعد موت الرجل المريض إلى تركة يتنافس على قسمتها الأقوياء، كان من نتائجه انهيار الجسور بين الدوائر الحضارية الإسلامية، التي أصبحت كل واحدة منها مرتبطة ثنائياً بالمركزية الغربية التي فرضتها موازين القوى العسكرية الجديدة، إلى جانب الثورة العلمية والرأسمالية الصاعدة. وفي ظل هذه التحولات الدولية، والمحاولات الجزئية لمواجهة مخاطر الذوبان والانقراض، بلغت العلاقات الإسلامية الإسلامية أقصى درجات الضعف، وتراجعت المعرفة المتبادلة بالآخر، وانخفضت كثيراً درجة الشعور بالمصير المشترك. وفي تلك الأجواء عمل البعض على تعميق التناقض المفتعل بين الانتماء الإسلامي والانتماء القومي، أو بين الخصوصيات وبين عالمية الإطار المرجعي. وتحول السعي إلى حماية الوطن الصغير وإقامة الدولة القطرية " المستقلة " إلى هدف أقصى لا علاقة له بأهداف استراتيجية تتجاوز الانتماء الجغرافي واللغوي.

(٣)

رغم الانقلاب التاريخي الذي تمت الإشارة إليه، ورغم صعود عديد القوى الانعزالية في كل البلاد الإسلامية، إلا أن عدداً من الأصوات التي تمسكت إلى آخر لحظة بالوحدة الرمزية للأمة بقيت تدوي في أرجاء المنطقة. لقد جاهد جمال الدين الأفغاني حتى آخر لحظة في حياته من أجل إصلاح الأوضاع السياسية والدينية للعالم الإسلامي دون تمييز بين اسطنبول والقاهرة وطهران، وربط ذلك بالعمل على بناء جبهة إسلامية عريضة قادرة

(٢١٤)

على منع حصول انهيار كامل يؤدي إلى تفتت الجسم الإسلامي وابتلاعه كلياً من قبل الاستعمار الغربي. لقد تمسك الأفغاني إلى آخر رمق في حياته برؤية شمولية لأوضاع الأمة الإسلامية، مما جعله في تناقض مع المخططات الغربية إلى جانب تأمر حكومات المنطقة.

كما أثر عدد من المفكرين المسلمين الهنود في الساحة الفكرية والأيدولوجية العربية وغير العربية، خاصة بعد بداية صعود الإسلاميين على الركب السياسي. في مقدمة هؤلاء محمد إقبال الذي كان يقول "إن جوهر الإسلام ولبه قد حجب حتى الآن، أو بالأحرى حل محله الفتح العربي في القرون الأولى لظهور الإسلام". وبالرغم من دفاع إقبال القوي عن مشروع إنشاء دولة باكستان لتكون وطناً لمسلمي الهند، إلا أنه كان شديد الإيمان بالوحدة الرمزية للمسلمين، وهو ما جعله محل تقدير واسع لدى قطاعات عريضة من النخب الإسلامية. لم يكن إقبال شاعراً روحانياً فقط، وإنما كان أيضاً فيلسوفاً وأحد الداعين الأقوياء إلى الإصلاح الديني، إضافة إلى كونه محاوراً كفناً لرواد الثقافة الغربية. لكن مشكلة النخب الإسلامية العربية مع إقبال، أنها بقدر تقبلها لآثاره الشعرية التي أعلنت من قيمة الإيمان والتوحيد، وعمقت مبدأ الوحدة الثقافية بين المسلمين، فإنها في المقابل تجاهلت أو لم تتفاعل مع الأطروحات الفكرية التي تضمنها كتابه الشهير "تجديد الفكر الديني". لهذا جاء نموذج الدولة الإسلامية التي تحدث عنها إقبال مختلفاً كثيراً عن الدولة التي عمل من أجل إقامتها كثير من الإسلاميين العرب.

خلافاً لما حدث مع محمد إقبال، تقبلت الحركات الإسلامية العربية بتفاعل كبير أدبيات كل من أبي الحسن الندوي، وبالأخص (أبو الأعلى المودودي)، الذي عاش في نفس الفترة، وواجه ذات التحديات. لقد اعتمدت بعض كتب المودودي، بعد ترجمتها إلى العربية، كمراجع أساسية في بناء أيديولوجيا الستينيات والسبعينيات والثمانينيات لكوادر الحركات الإسلامية السنية. وقد خلقت بعض أفكار المودودي، التي تأثر بها سيد قطب وأدرجها ضمن رؤية عقائدية وحركية، متاعب كثيرة لهذه الحركات، وجعلتها في صدام متواصل مع الأنظمة والنخب.

هذه ليست سوى عينات، تدل على استمرار التفاعل بين النخب العربية والإسلامية، بعد انهيار الخلافة العثمانية، وانغماس الجميع في الهموم المحلية والقطرية.

(٤)

عندما حصلت الدول العربية والإسلامية على استقلالها، لم يشكل ذلك حافزا على إعادة نسج العلاقات التاريخية بينها على أسس جديدة. وانما انشغلت بقضايا التنمية وإعادة ترتيب أوضاعها الداخلية. كما استمرت في التعامل مع مختلف القضايا والملفات من منظور جزئي، وب عقلية وصفها مالك بن نبي بالعقلية الذرية. وبالرغم من أن الرئيس جمال عبد الناصر أقام سياسته الخارجية على نظرية الدوائر الثلاث، وجعل إحداها الدائرة الإسلامية، غير أن العمق الإسلامي لم يتحول إلى خيار استراتيجي لدى أنظمة الحكم والنخب المهيمنة. ولولا حجم القضية الفلسطينية وتعدد أبعادها، لتوارى ذلك الخيار نهائيا. حتى القوى المعارضة التي سعدت في فترات الستينيات والسبعينيات، لم يكن أغلبها معنيا بالدفاع عن هذا العمق الاستراتيجي. فالشيوعيون العرب كانوا يرفعون شعار الأممية، بهدف بناء تحالفات عالمية تركز على البعدين الاقتصادي والاجتماعي، تمهيدا لتحقيق انتصار تاريخي للنظرية الاشتراكية العلمية، التي لم تكن تضع المسألة الدينية ضمن أولوياتها. أما القوميون، فكان حلمهم المركزي يتمحور حول توحيد العرب، وبناء دولة قومية مركزية، تباينت الآراء حول طبيعتها وكيفية الوصول إليها. وتوجه "الليبراليون" العرب نحو ترسيخ أسس الدولة الوطنية بمفهومها الضيق، واعتبروها الوسيلة الوحيدة للخروج من "الخلف الاقتصادي والاجتماعي". ولأن هؤلاء الليبراليين المتأثرين بالنموذج التاريخي للدولة كما تشكلت في أوروبا، لم تكن لديهم ثقافة ليبرالية عميقة، ولم يكن جهدهم السياسي مرتكزا على طبقة رأسمالية قوية وفاعلة، أصبحت سياساتهم محكومة بسقف منخفض جدا. فهم لا يتقنون في جدية الطرح القومي، ولا يمكنهم أن يتحالفوا مع المنظومة الاشتراكية التي تلغي وجودهم. ولم يبق سوى الإسلاميين الذين استمروا في دفاعهم عن العمق الإسلامي ووحدة العقيدة للتراث، لكن دون أن تكون لديهم القدرة السياسية والفكرية على تحويل دعوتهم إلى رؤية استراتيجية قابلة للتحقيق. وقد دار جدل عقيم بين كل هذه التيارات والاتجاهات الأيديولوجية والسياسية، حول مسألة العلاقة مع المسلمين من غير العرب.

(٥)

جاءت المفاجأة من جهة لم يكن يتوقعها الجميع. فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أعاد الاستراتيجيون الأمريكيين والأوروبيون النظر في تقسيماتهم الجيو/سياسية للعالم، وبالأخص للمنطقة العربية وما حولها. وقادتهم تلك المراجعة إلى صك مصطلح "

(٢١٦)



الشرق الأوسط الكبير أو الموسع". هذا المفهوم ليس فقط مفهوما جغرافيا، وإلا لما أدرجت ضمنه دول المغرب العربي ودول شرق آسيا. لقد أدرك الغربيون عموما بأن، باستثناء إسرائيل، فإن بقية الدول الإسلامية لا يزال يحكمها موروث ثقافي مشترك، ولا تزال تشقها تقاطعات استراتيجية هامة، حتى لو لم تقم الأنظمة والنخب الإسلامية باكتشاف ذلك من جديد. وبالرغم من الجدل الذي أثاره المصطلح، والتقسيم الذي من بين أغراضه إدماج إسرائيل في المنطقة، غير أن منظمة العالم الإسلامي قد استعادت بسبب ذلك شيئا من شرعيتها التاريخية والاستراتيجية التي تعرضت للتشكيك والتهميش طيلة القرن الماضي. فالיום بدا يدرك الكثيرون بأن ما يجري في أفغانستان ليس مقطوع الصلة عن التراكمات التي حصلت في مصر أو السعودية أو لبنان. كما بدأت بوصلة التفكير الاستراتيجي الإسلامي تتحرك في اتجاه تعميق التقارب مثلا بين إيران والعرب والجمهوريات الإسلامية التي كانت جزء من الاتحاد السوفياتي سابقا. وأخذت تركيا تلتف نحو جيرانها العرب وغيرهم، رغم استمرار رهانها على الاندماج في الإطار الأوروبي. وشرعت ماليزيا، من خلال عدد من قادتها (مهاتير محمد) في البحث عن صيغ توثق صلتها بالدول الإسلامية باعتبارها، خاصة بعد تصاعد المواجهة الاقتصادية والسياسية بينها وبين الغرب. وقد كشفت حادثة الصور الكاريكاتورية المسيئة للرسول (ص) عن وجود مساحة تتداخل واسعة جدا بين عموم المسلمين، كما دلت أيضا عن تشابه في الآليات الثقافية المنتجة للمواقف والأحاسيس وردود الأفعال، مما دفع بعدد من المتقنين والسياسيين الغربيين إلى الاعتراف بضرورة أخذ العالم الإسلامي بعين الاعتبار، واحترام الإسلام الذي يملك كل هذا الزخم البشري المتنوع.

(٦)

بناء على ما تقدم، يمكن القول بأن الإطلاع على ما تجارب المسلمين من غير العرب في مجال تجديد الثقافة الإسلامية والإصلاح الديني من شأنه أن يساعد على تحقيق الأغراض التالية :

أولاً: الإسراع في إعادة بناء جسور التعارف والتواصل بين النخب المستتيرة في العالمين العربي والإسلامي، بعد فترة طويلة من العزلة والقطيعة التي فرضتها المراحل السابقة. وسيشكل التعارف وتبادل الخبرات والتجارب خطوة هامة نحو اكتساب رؤية أوسع للقضايا، والتحرك في اتجاه بناء تحالفات جديدة تكون قادرة على مواجهة التحالفات المضادة في المجالين الفكري والسياسي.

(٢١٧)

ثانياً: تحديد مجالات التشابه والاختلاف بالنسبة للمسائل المطروحة بحدّة في مجال الثقافة الإسلامية. بمعنى آخر، هل أن أزمة الفكر الإسلامي التي يكثر الحديث عنها في العالم العربي شبيهة في مسائلها وتفاصيلها في ما يجري في بقية البلاد الإسلامية، أم هناك تفاوت واختلاف؟ ثم كيف يواجه الآخرون هذه المسألة والإشكاليات المترتبة عنها؟ هل صحيح أن المنطقة العربية هي المسؤولة عن تصدير الفكر السلفي إلى بقية الدول الإسلامية كما يقال، أم أن الحالة تبدو أكثر تعقيداً؟

ثالثاً: يبدو العالم العربي وكأنه قد استنفد محاولات الخروج من مأزقه الثقافي والسياسي، حيث لا يزال يعتبر المنطقة الأخيرة في العالم التي لم تنجز مرحلة التحول الديمقراطي، ولم تتجاوز حالة التمزق والتذبذب بين عدد من الثنائيات التي صاحبت الفكر العربي منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم. في مقابل ذلك، يلاحظ أن بلاداً إسلامية كثيرة نجحت في الانتقال إلى الديمقراطية رغم الصعوبات والتعثرات والعراقيل المتنوعة. فهل كان للثقافة الإسلامية دور في تحقيق ذلك الانتقال وتوفير أرضية صالحة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية؟ وبالتالي هل يمكن أن تساعد تجارب المجتمعات الإسلامية الأخرى، أو إبداعات أبناء الجاليات الإسلامية في البلاد الغربية الفكر العربي في نقد بنيته، وتجاوز عواقبه الذاتية؟ يجب أن يعترف العرب بأنهم فقدوا مركزيتهم القديمة، وأنهم لم يعودوا مصدراً لتوجيه الآخرين بحجة أن بلادهم كانت مهبط الوحي، وأن لغة القرآن هي العربية. لقد حصل التداول منذ قرون خلت، ولم ينجح العرب طيلة هذه الفترة في استرداد المبادرة السياسية والثقافية. لهذا عليهم أن يبحثوا عن الحكمة في بقية البلاد الإسلامية وفي غيرها من البلدان. إنها فرصة ليطلعوا على قراءات للإسلام بلغات غير عربية، ومن منطلقات ومجتمعات تختلف في تجاربها وألوياتها ورموزها التراثية.

رابعاً: بعد أن تحولت السلفية - كطريقة صارمة في فهم القرآن والتجربة الإسلامية التأسيسية - إلى رؤية مخترقة للمجتمعات والنخب في كل مكان، وبعد أن اتخذ الجهاد معاني وأشكالاً لا علاقة لها بالدفاع المشروع عن الأوطان والقيم، أصبح التجديد فريضة عامة لتحرير الإسلام ممن قاموا بمصادرته. وبما أن التيار السلفي أصبح متجاوزاً لحدود الجغرافيا، فإن التجديد الإسلامي مدعو بدوره إلى أن يشكل جبهات عالمية، ويني تحالفات فكرية قوية تمكنه من تحقيق التراكم المعرفي، وتعطيه القدرة على التواصل مع أوسع الفئات من المسلمين وغيرهم.

## إمكانيات تجديد الخطاب الديني العربي من خلال خطابات وتجارب المسلمين

د. رضوان السيد \*

أولاً: أصول الخطاب الإحيائي وتطوراتهِ:

جرى الإعلان عن المقولة التأسيسية في الخطاب الأصولي الإسلامي المعاصر في العالم العربي وخارجه في وقتٍ واحدٍ تقريباً، أي في الأربعينيات من القرن العشرين الماضي. قال أبو الأعلى المودودي (١٩٧٩م) في بيان تأسيسه للجماعة الإسلامية عام ١٩٤١ ( وقتها بالهند، وانتقلت إلى باكستان بعد تأسيسها عام ١٩٤٧): إنَّ هويةَ المسلم دينه، وإذا جردَ منها جردَ من إنسانيته، وسيطر عليه شيطانُ القومية. وقال حسن البنا (-١٩٤٩) بالقاهرة إنَّ الإسلامَ دينٌ ودنيا، مصحفٌ وسيف. وكما كانت بدايات ظواهر الأصولية الإسلامية في طورها المعاصر في مصر انطلاق حركة احتجاجية على إضعاف الخلافة ثم إزالتها من جانب مصطفى كمال (١٩٢٢-١٩٢٤)، كذلك كان الأمر بالهند بين المسلمين، الذين شكّلوا عام ١٩١٦ جمعيةً لدعم الخليفة العثماني عُرفت في ما بعد تحت اسم " حركة الخلافة ". ونعرفُ من مُراسلات المسلمين بجاوه وسومطرة وآسيا الوسطى خلال العقدين

---

\* أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية (لبنان).

الأولين من القرن العشرين، مع مجلة المنار بمصر (١٨٩٨-١٩٣٦م) أنّ مسألة بقاء الزعامة الدينية والسياسية الرمزية للمسلمين متمثلة في الخليفة العثماني (أو الجامعة الإسلامية؟) كانت الشغل الشاغل لذوي الثقافة الدينية منهم. وقد تناولت تطورات الخطاب الإحيائي/ الأصولي الإسلامي حتى اكتملت حلقاته في العالم العربي وباكستان وأواخر الستينيات من القرن العشرين؛ في حين غابت تلك التطورات عن ساحات تركيا وآسيا الوسطى والقوقاز وإندونيسيا والهند لظروف عدة في الحقبة نفسها، أي الثلاثين عاماً التالية للحرب العالمية الثانية.

إنّ المعالم الرئيسية لخطاب الهوية هذا، تتركزُ حسبما تبلور في الأمور والمسائل التالية:

- إنّ الإسلام يختلف عن الديانات الأخرى (ديانات التوحيد بالذات) في أنه يملك مشروعاً سياسياً لا يمكن تصوّر الحياة المنتظمة للمسلمين بدونه. وقد سمّى الصحابة الأوائل المشروع بعد وفاة الرسول (ص): الخلافة. ولذلك بُعدان واضحان؛ أحدهما قرآني، والآخر زمني. البعد القرآني يتمثل في أنّ المسلمين مستخلفون من الله أو أنهم مكلفون بإقامة حكم الله في الأرض. والبعد الزمني يتمثل في أنّ النظام (نظام الخلافة) تحدت آياته بعد وفاة الرسول (ص) بظهور منصب "خليفة رسول الله".

- وما دام المشروع ذا طبيعة إلهية فلا فصل بين الدين والدولة في رؤية الإسلام؛ بل إنّ الدين لا يطبقُ بحذافيره إلا في ظلّ الاندماج أو التدامج بين الدين والدولة. وهكذا فالفصل كان عملاً تغريبياً تخريبياً المقصودُ به إزالة الإسلام. ولتجاوز حالة اللاشريعة هذه، لا بد من قيام الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة.

- ما اختلف المسلمون الحزبيون على الحاكمة أو التكليف. بل اختلفوا على طريقة تأدية التكليف، وبرز ذلك الخلاف منذ أوساط الستينيات في باكستان أولاً، ثم في مصر وبقاع العالم العربي الأخرى. أصرّ المتشددون على العنف في الأمر بالمعروف (الدولة الإسلامية)، والنهي عن المنكر (الجاهلية)؛ في حين تبلور تدريجياً تياراً رئيسياً يفضل عدم استعمال العنف المباشر في الداخل الإسلامي رغم حالة اللاشريعة السائدة.

## ثانياً: البيئات الإسلامية:

أسهمت الحرب الباردة التي تميزت بفصاميات سياسية وثقافية راديكالية، في تبلور الخطاب الأصولي الإسلامي، سواءً في باكستان أو في مصر. أما الساحات الإسلامية الأخرى، فما تبلور فيها خطابٌ مشابهٌ لدى فئاتٍ واسعة. في آسيا الوسطى والقوقاز لوقوعها تحت السيطرة الشيوعية. وفي الهند، لاضطرار المسلمين للاستقلال بحزب المؤتمر حمايةً لوجودهم وحقوقهم. وفي تركيا بسبب سيطرة العلمانية الراديكالية التي يحميها الجيش. وفي إندونيسيا لسببين: شعبية سوكارنو الكبيرة، وسيطرة الحركات الصوفية. وفي إيران بسبب استمرار سيطرة المرجعية الدينية التقليدية على الخطاب والجمهور.

والواقع أنه وفي سياقات الحرب الباردة، هناك عاملان أثرا بقوة في تبلور الخطابات الأصولية أو عدم تبلورها: تجربة الدولة الوطنية، والموقف، أو موقف نخب الدولة الوطنية من المؤسسات الإسلامية التقليدية عند السُّنة على الخصوص. فالصراع في الحرب الباردة على باكستان ومن حولها، وعلى العالم العربي ومن حوله وعلى الخصوص بعد قيام إسرائيل، وصيرورة النفط سلعةً استراتيجية، كل ذلك أدى إلى فشل تجربة الدولة الوطنية، ونشر الريح في أشرعة الخطاب الأصولي. وبالنسبة لعلائق الأنظمة بالمؤسسات الدينية التقليدية، فقد سيطر أحد ثلاثة نماذج: نموذج مكافحة المؤسسة الدينية إلى حدود الإلغاء، ونموذج الإبقاء عليها مع استتباعها، ونموذج الحيادية إزاءها. والملاحظ أنه في حالتها المكافحة أو الاستتباع؛ فقد حدث ثورانٌ دينيٌّ قويٌّ ليس من جانب ورثة المؤسسة والمذاهب الفقهية؛ بل من جانب الإحيائيين الأصوليين الذين أرادوا احتلال المرجعية. وهذا ملحوظٌ في دول كثيرة عربية وغير عربية. فمن نماذج الإلغاء أو محاولته: باكستان وتونس وليبيا وسوريا والعراق والجزائر. ومن نماذج استتباع المؤسسة الأقطار العربية الرئيسية: مصر والمغرب والسعودية. ومن نماذج الحياد: إندونيسيا ولبنان والأردن واليمن. وفي بلدان الحياد من جانب الدولة إزاء المؤسسة حدث إحياءٌ دينيٌّ لكنه ظلَّ معتدلاً وغير جذريٍّ أو عنيف. أما إيران فهي حالةٌ فريدةٌ بسبب خصوصيات المذهب الشيعي. بمعنى أن فكرة (ولاية الفقيه) هي فكرةٌ أصوليةٌ مثل فكرة (الحاكمة) عند السنة. لكن المؤسسة التقليدية هي التي تتولى تطبيقها. في حين تحطمت المؤسسة الدينية التقليدية عند السنة في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي أو ضعفت ضعفاً شديداً بسبب ضرب الأنظمة لها بحجة التحديث، أو استتباعها لتأمين جانبها أو لتستخدمها في وجه الأصوليين.

### ثالثاً: الخطابات الدينية وإمكان الإفادة منها:

عرفت العوالم العربية والإسلامية على تفاوتٍ حركةً أو حركاتٍ للإصلاح الديني خلال العقود الأولى من القرن العشرين. وكانت الإشكالية الرئيسية في الإصلاحات: تحقيق التقدم من طريق دخول العالم الأوروبي، أو على الأقل تحديث الفكر الديني والمؤسسات الدينية. بحيث لا تشكل عبئاً أمام التجديد الاجتماعي والثقافي والسياسي.

بيد أن فكر الهوية الإحيائي، والذي ظهر في حقبة ما بين الحربين، وتبلور بعد الحرب الثانية، والذي اتجه لمكافحة الإصلاح باسم صون الخصوصية والذاتية والهوية الطُهرية، أرسى رؤيةً للعالم وخطاباً مختلفاً يقول بضرب التغريب، وإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة.

والواقع أن هناك ثلاثة أشكال من التعبير عن صدمات الحداثة والعولمة اليوم لدى

المسلمين :

- الإحيائية القوية المعروفة باسم الصحوة، وهي تمثل وعياً بالخصوصية، وإحساساً بالغربة في هذا العالم، واعتقاداً بوجود مؤامرة على الإسلام. فإذا تبلورت حزبياً التزمت بالأصولية الجهادية أو المسالمة (وهي الغالبة في أوساط التيار الرئيسي).

- التقليديون الجدد. وهذا تيارٌ يحاول استعادة (الإيجابي في التقاليد) أو المذاهب الفقهية أو حتى الاعتزال، وقد أفاد ويفيد من الأطروحات الإصلاحية في الربع الأول من القرن العشرين. لكنه ما ثبت أقدامه بعد، وليس من المنتظر أن يحدث ذلك؛ لأنه واقعٌ على الخط الفاصل بين الإحيائية والسلطات السياسية، وكلا الطرفين لا يُحِبُّه؛ فضلاً عن تعرضه للابتزاز من الأصوليين.

- الإصلاحيون الجدد. وهؤلاء أفرادٌ في كل بلدٍ عربي أو إسلامي. وهم يدعون للتجديد والنهوض في كل المسائل الدينية. ولدى البعض منهم ميولٌ راديكالية تصل إلى العلمانية الملعونة لدى الإحيائيين والجمهور. ويبدو أن للمعتدلين منهم مستقبلاً، لكنهم اليوم خارج الأفق السائد أو الغالب.

لقد روج الأميركيون وبعض الأوروبيين بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لمقولة الإسلام الأسيوي المعتدل. والحق أن هذا الاعتدال يعود للنجاح النسبي للتجربة السياسية والتنمية لهؤلاء في العقدين الأخيرين؛ من مثل ماليزيا وتركيا. لكن لم ينشأ خطابٌ إصلاح

وانفتاحٍ وتجديدٍ باسم الدين أو حتى لتغطية النجاح التتموي أو السياسي. فالنجاح الماليزي ليس له كهنةٌ دينيون أو دُعاةٌ للحدّثة والديمقراطية باسم الإسلام. وكذلك الأمر في تركيا رغم وصول حزب ذي صبغةٍ دينيةٍ للسلطة. ولدى الإيرانيين من الفقهاء وغير الفقهاء نزوعٌ غالبٌ للتغيير تحت اسم (علم الكلام الجديد)، أو كما يقول الرئيس محمد خاتمي: الديمقراطية الإسلامية! بيد أن الحكم بيد الفقيه، وباسم الدين!

ولذلك أرى أنه يمكنُ الإفادة بحق من التجربة التتموية والسياسية لدى بعض سياسيي ومنظري الإسلام غير العربي. لكنني لا أرى خطاباً إصلاحياً جديداً باسم الدين، لدى المسلمين الأسيويين، يمكننا الإفادةُ منه. وهكذا فنحن متروكون حتى اليوم في قبضة خطاب إحيائية الإخوان المسلمين السائدة لدى التيار الرئيسي ذي الجماهيرية الكبيرة. ولا حول ولا قوة إلا بالله.





## المسلم غير العربي: إصلاح ديني أم إصلاح سياسي؟

### د. رفيق عبد السلام\*

ثمة قراءة رائجة بين قطاع واسع من الدوائر البحثية والسياسية الغربية، وحتى العربية، مفادها أن مجمل الأزمات السياسية والاجتماعية التي تعانيها المنطقة، بما في ذلك العطالة الديمقراطية، أو ما يعبر عنه عادة بالفشل الديمقراطي وصعود تيارات العنف السياسي مردها أسباب ثقافية ودينية ولا شيء غيرها، وهذا ما يفسر المطالبات المتكررة بالإصلاح الثقافي والديني، وما يرتبط بها من عناوين مشابهة من قبيل الإصلاح التربوي والتعليمي، والتحديث والعلمنة وما شابه ذلك.

فمنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر طفت على سطح الخطاب الفكري والسياسي الأمريكي والأوروبي مسألة إصلاح الإسلام بناء على قراءة تتلخص في كون مجتمعاتنا مجتمعات فاشلة، وثقافتهم مريضة ومأزومة بسبب ثقل الوطأة الدينية فيها، مع ما يستتبع ذلك من ممانعة المجتمعات الإسلامية في قبول قيم العلمنة ولوج بوابة الحداثة السياسية والاقتصادية، أو التعايش مع "الثقافة" الديمقراطية. فقد وفرت أحداث الحادي عشر من

---

\* باحث في الفكر السياسي والعلاقات الدولية - المملكة المتحدة - لندن.

سبتمبر فرصة ذهبية لقوى غربية كثيرة لإحياء نزوعات ماهوية ثقافية تصل حد العنصرية البغيضة في الكثير من الأحيان، من ذلك مهاجمة ثقافة المسلمين وأنماط حياتهم ومعاشهم، ودمغهم بكل الشناعات، ولا يقف الأمر عند القول بأن ثقافة المسلمين وعقائدهم مصادمة في الصميم لقيم الحداثة الفكرية والسياسية فحسب بل أكثر من ذلك اعتبارها مغذية بطبعها لنزوعات الإرهاب والعنف الأهرج التي تهز عوامل الاستقرار في العالم، كما أنه غدا أمرا شائعا تفسير كل الأزمات والعاهات التي تعاني منها المنطقة العربية والإسلامية بعوامل الثقافة والدين بصورة معزولة عن لعبة السياسة والاستراتيجيات الدولية الكبرى التي كانت ومازالت تتحكم في مسارات المنطقة ومصائر شعوبها، سواء أكان ذلك بقوة الأساطيل والاحتلال العسكري الفج أم كان ذلك بقوة التدخلات السياسية والديبلوماسية والضغط الاقتصادية. ومن المعلوم هنا أن هذه التفسيرات الثقافية توفر ملاذا آمنا للقوى الغربية لغسل أيديها جملة من تحمل تبعات الأزمات والمشكلات التي تتخبط فيها المنطقة، من ذلك أن ما يشهده عراق اليوم مثلا من دمار وفوضى واحتراب طائفي لا يتم إرجاعه إطلاقا إلى الاحتلال العسكري الأمريكي الأنجلوسكسوني غير المشروع لهذا البلد بقدر ما يتم إرجاعه إلى أسباب دينية ونفسية، من مثل وجود حالة عدوانية دينية كارهة للديمقراطية والاصلاح السياسي. أما ما يعانيه العرب عامة من مشكلات سياسية واقتصادية فهي ليست سوى نتيجة طبيعية للإخفاق الثقافي والديني وليس أكثر من ذلك. هكذا يتم تغييب العوامل الأكثر قوة وحضورا، وخاصة عامل السياسة وتعقيداتها، وألغى الاستراتيجيات الدولية ودورها في إثارة الأزمات لصالح مقولات عائمة حول الثقافة والدين، أو التكوين النفسي وما شابه ذلك.

كان الاتجاه الطاعي على دوائر الفكر والأكاديمية وأوساط الساسة والاعلام في الغرب ومنذ أواسط القرن التاسع عشر، وبداية القرن المنصرم خصوصا، يعلق آمالا واسعة على حركة التحديث و"العلمنة" التي شهدتها المنطقة منذ بدايات الاجتياح الاستعماري الغربي والتي تقوى نفوذها، واتسع مداها أكثر مع نشأة "دولة الاستقلال"، ومما عزز الشعور بنجاح هذه الحركة في المنطقة الإسلامية ظهور الدولة الكمالية في تركيا التي وضعت حدا لنظام الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٥، وأقامت محله نظاما علمانيا جذريا على منوال يعاقبة الثورة الفرنسية، إلى جانب التوجهات التحديثية للنظام البهلوي في ايران، ثم ظهور التيار العروبي بشقه الناصري والبعثي بطموحاتهما التحديثية، ولكن الانتصار الفجائي والمدوي للثورة الاسلامية في ايران سنة ١٩٧٩، ثم تزايد نفوذ الحركات الإسلامية

خلال العقدين الأخيرين قد وضع حدا لهذه الآمال العراض، لتحل محلها مقولات التراجع العلماني، والإخفاق الحدائي، الصعود الإسلامي، والاحيائية الإسلامية، والأصولية الإسلامية وما شابه ذلك.

كان المستشرق البريطاني هاملتون جيب، والمعروف باطلاعه العميق على أوضاع المنطقة وأحوال شعوبها، فضلا عن اتقانه للغة العربية ومعرفته الثاقبة بالثقافة الإسلامية قد عبر عن مخاوفه الشديدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي من كون موجة التغريب الكاسحة التي تجتاح مصر وبقية البلاد الإسلامية، ربما أتت على ما تبقى من مؤسسات الإسلام العريقة وموارئته المديدة، ومن ثم تخلف وراءها فراغا مربعا في الضمير والاجتماع الإسلاميين لا يقوى التحديث على ملئه أوتعويضه\*. أما زملاؤه وخلفاؤه اليوم من أرباب الأكاديميا وما يسمى بخبراء الإسلاميات والشرق الأوسط فهم خلافا لكل ذلك يرون في المنطقة الإسلامية الواسعة قلعة دينية وثقافية حصينة في الممانعة ورفض قيم الحداثة "الكونية".

بيد أن هذه الصورة الدرامية القائمة للعالم الإسلامي، والشائعة بين القطاع الأوسع من أرباب الأكاديميا وصانعي السياسات الغربية بدأت تصاحبها خلال السنوات الأخيرة قراءة متفائلة بعض الشيء تعلق قدرا من الآمال على "الأطراف" الإسلامية غير العربية، وقد مثلت التجربة التركية وصعود حزب العدالة والتنمية، ثم ظهور التجربة الخاتمية قبل ذلك في إيران نوعا من الجاذبية بالنسبة للكثير من الباحثين والمراقبين الغربيين، وكأن لسان حال هؤلاء يقول إذا كانت الحالة الإسلامية ميؤوس منها بحكم ما يطبعها من تخلف ثقافي واجتماعي، إلا أن ثمة بعض البؤر الإسلامية غير العربية "المنيرة" التي تبعث بعضا من الأمل في تشكل ما أسماه الباحث الأمريكي كروزمان بالإسلام الليبرالي.

على أن بسط هذه المقدمة لا يعني بأية حال من الأحوال القول بأن التجارب الإسلامية غير العربية لا تستحق المتابعة والرصد، أو ليس فيها ما هو جدير بالتعلم والاعتبار سواء بالنسبة للمنطقة العربية أو لغيرها، ولكننا أردنا التنبيه بداية إلى فداحة بناء تحليلات على مقدمات خاطئة أو في الحد الأدنى مشوهة، بما يؤدي بالضرورة إلى نتائج خاطئة ومشوهة.

---

\*Gibb H. A. R., Modern trends in Islam, (Chicago, 1947)

سنناول في هذه الورقة ثلاث مسائل أساسية: أولاً موضوع التصنيف بين إسلام عربي وآخر غير عربي، ثانياً موضوع الإصلاح الديني وكيف يمكن النظر إليه، وثالثاً نتناول بعضاً من ملامح التجارب الإصلاحية في المنطقة الإسلامية غير العربية ثم الدروس التي يمكن استيفؤها منها.

### في مسألة التصنيف

يبدو لي أنه من الصعب إقامة خطوط فاصلة وقاطعة في مجال الخطاب الديني بين الرقعة العربية والرقعة الإسلامية غير العربية، وذلك بالنظر إلى ما يطبع الثقافة الإسلامية العامة بشقيها العربي وغير العربي من تمازج وتداخل بين مختلف الحلقات المكونة للفضاء الحضاري العربي الإسلامي. صحيح أن الثقافة الإسلامية لا تخلو من تعدد وتنوع بحسب تنوع الفضاءات الجغرافية والموراثية التاريخية وأنماط حياة الشعوب التي انصهرت ضمنها، إلا أنه من الصعب إقامة خطوط فاصلة على أساس ثنائية مسلم عربي، ومسلم غير عربي. أما إذا تناولنا المسألة من زاوية الخطاب الإصلاحي على نحو ما تطرحه أوراق هذه الندوة، فليس ثمة فعلاً ما يستحق أن يوصف بأنه خطاب إصلاحي مختلف أو متميز عن الخطاب السائد في الرقعة العربية اللهم من جهة لغة التعبير وليس أكثر من ذلك. بل إنه إذا تناولنا المسألة من زاوية الخطاب المدون يتبين أن الرقعة غير العربية مازالت تتغذى بشكل أو بآخر مما يكتب وينشر في العالم العربي.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن التقسيم الأقرب إلى الواقع يرتبط بالتيارات والمدارس الفكرية التي تبدو متشابهة بين الرقعة العربية والرقعة الإسلامية غير العربية أكثر مما يرتبط بثنائية عربي، غير عربي.

فقد ولدت صدمة الحداثة التي اجتاحت عالم الإسلام على حين غرة هزات عميقة في البنى الاجتماعية والسياسية ونمط الحياة العامة للمسلمين، كما أصابت بنى الوعي الإسلامي بارتجاجات هائلة كان من نتائجها المباشرة انقسام النخبة الإسلامية إلى ثلاثة تيارات كبرى مازالت ارتساماتها قائمة إلى يومنا هذا في مختلف مواطن الفضاء الإسلامي الواسع بشقيه العربي وغير العربي. تيار أول عمل على مواجهة هذه الصدمة العنيفة عبر الاحتماء الدفاعي والتلقائي بمواقع الموروث، ودفء المؤسسات التقليدية، محاولاً إغلاق

المنافذ التي من شأنها أن تنتسب منها هذه "الحداثة" العدوانية والمتجاسرة على كل شيء، وهذا التيار شمل القطاع الأوسع من العلماء والجماعات الصوفية، والقوى الأهلية التي ألفت وتيرة الاستقرار ودفء العلاقات الحميمة من العائلة الممتدة والعشيرة والحارة والسوق وما شابه ذلك، فلم يكن يسيرا على هذه الجماعات الخروج من سلطة الموروث وحماية الجماعة العامة إلى عالم الاضطراب والفردية القلقة والمتذررة التي ينبئ بها تيار الحداثة الجارف. أما التيار الثاني فقد حاول مواجهة هذه الصدمة العنيفة بضرب من الإحيائية الإسلامية، مراهنا على العودة إلى منابع الإسلام ممثلة في القرآن والسنة الصحيحة ومثال النبوة والخلافة الراشدة، حاملا على ما اعتبره جمودا على الماضي وتكبنا عن الاجتهاد واستيعاب روح العصر وأدوات المدنية الحديثة، ومن المعلوم هنا أن المدنية الحديثة التي يقصدها رجال الإحيائية الإسلامية هنا ليست شيئا سوى مدنية الغرب الحديث على نحو ما تجسدت واقعا في مدن الرفاه والانضباط الإداري الناجع في باريس ولندن وروما وفيينا وغيرها التي كان لبعضهم تجربة زيارتها أو الإقامة فيها لبعض الوقت، كما هو حال الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وعبد. وقد حاول رموز الإصلاحية الإسلامية مع السيد جمال الدين الأفغاني وعبد. ثم رشيد رضا وبقية تلاميذهم إيجاد معادلة توليفية بين "الحفاظ" على أسس الإسلام الكبرى، أي إسلام القرآن والسنة والجيل الأول من الصحابة، وبين الأخذ بأدوات المدنية الحديثة ممثلة في الإدارة والصناعة ومناهج التعليم الحديثة وغيرها. ورغم أن رجالات هذا التيار ينحدرون في الغالب الأعم من المؤسسات التعليمية التقليدية، وبعضهم كان له باع كبير في مجال المعارف الإسلامية التقليدية من فقه وعلم أصول ونحو وبلاغة وعلم كلام إلا أنهم حاولوا بدرجات متفاوتة تطعيم ثقافتهم التقليدية بمعارف غربية حديثة، ووسعوا أفق تساؤلاتهم وإشكالاتهم، كما أن حالة الاضطراب الكبير الذي حل بالمجتمعات الإسلامية بفعل موجة الاجتياح الاستعماري الغربي، إلى جانب شعورهم القوي بجلل المخاطر التي تتربص بكيان الجماعة، وتتهدد ببيضة الإسلام في الصميم قد فرض عليهم دخول عالم السياسة بكل تعقيداتها وصراعاتها المكلفة، بما ينأى عن تقاليد الهدوء والابتعاد عن الشأن السياسي المباشر التي تعودها العلماء والمؤسسات التعليمية التقليدية عادة.

إنهم قد عاشوا بشكل أو بآخر ما يمكن تسميته قلق الوعي، هذا القلق الناتج عن التحديات الهائلة والمحنة التي ولدتها بدايات الاجتياح الغربي لعالم الإسلام، كما عاشوا نوعا من الغربة وحتى الاستبعاد المتبادل بينهم وبين الجماعات والمؤسسات التقليدية التي

رأت فيهم نوعاً من الخروج عن أسس "الاجماع" واندفاعاً غير مبرر نحو قبول فكر المتغلب.

أما التيار الثالث فهو الذي راهن على التكيف مع النموذج الاجتماعي والثقافي الغربي باعتباره التجسيد الأكمل والأفضل للمدينة الحديثة التي لا مفر منها، ويتفرع هذا التيار بدوره إلى رافدين رئيسيين، رافد أول يتكون من رجالات الدولة والثكنات العسكرية الذين لا يهتمون كثيراً بالأبعاد الفكرية والثقافية بقدر ما يهتمون بمبدأ النجاعة العملية التي تقتضي الأخذ بأسس النظام الحديث في مختلف مجالات الحياة، ورافد ثان كانت تغلب عليه مسحة ليبرالية غربية واضحة لا يرى مانعاً في الأخذ بأسباب "الرفق" والتمدن الغربي باعتبارها أدوات كونية وحيادية. على أنه من المهم التنبيه هنا إلى هذا التمييز لم يكن قاطعاً المواقف، بآن الخطوط بقدر ما كان هناك قدر من التداخل والتزاحج بين هذه التيارات الثلاثة، من ذلك مثلاً أن التقليديين مثلاً لم يكونوا بمنأى كامل عن ضغوطات العصر الذي اضطروهم بأشكال متفاوتة إلى الأخذ ببعض أدوات العصرية، كما أن الإحيائيين لم يكونوا بعيدين عن أجواء الثقافة والمؤسسات التقليدية، ولا منفصلين بالكامل عن الخط الليبرالي الذي خرج بدوره من تحت عباءتهم، أما الليبراليون فلم يكونوا بدورهم منقطعين تماماً عن الثقافة الإسلامية والأجواء العامة للمجتمعات الإسلامية.

### الإصلاح الديني

• إن مسألة الإصلاح الديني، وما يتفرع عنها من عناوين أخرى مصاحبة، مثلاً الإصلاح الثقافي والتعليمي، والإصلاح الاجتماعي والسياسي وغيرها لم تكن غائبة إطلاقاً عن ساحة الوعي والخطاب الإسلاميين. فمنذ أواسط القرن التاسع عشر بدأ عالم الإسلام يمر بتساؤلات كبرى ومحرقة للضمير والاحتماع الإسلاميين تتلخص على النحو التالي: كيف يمكن التغلب على الأخلال الداخلية التي أصابت العمران الإسلامي في الصميم إذا استعملنا المصطلح الخلدوني هنا؟ وكيف يمكن رد المخاطر الخارجية التي أضحت تتهدد الكيان الإسلامي في الصميم؟ وما هي مداخل العلاج والإصلاح: هل تبدأ بالإدارة والتنظيم؟ أم بالثقافة والفكر والتربية؟ أم بالسياسة والاجتماع؟

وعلى هذا الأساس يبدو لي من الاجحاف تصوير الساحة الثقافية الإسلامية وكأنها حالة جدياء يابسة لا حياة فيها سوى بعض البؤر المحدودة من الاستنارة المعزولة في بحر "من الجمود والتعصب" على نحو ما هو غالب على الأدبيات الغربية المهووسة بظواهر التطرف الديني وما تسميه بالإسلام الأصولي. لقد بدأت الحركة الإصلاحية منذ السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وبقية تلاميذهم منذ أواخر القرن التاسع عشر جهدا احيائيا رائدا لوصل حركة الإسلام بالمستجدات السياسية والفكرية الهائلة التي فرضها الاحتلال الغربي لديار المسلمين، وقد راهن هذا التيار على اختلاف تفرعاته وألوانه على التجديد ضمن منابع الإسلام وأصوله الكلية، فقد كان هذا التيار متشبثا بالأصول بقدر ما كان نابذا للتقليد والجمود، وكان معتصما بحبل الإسلام بقدر ما كان منفتحا على مشاغل العصر، وكان فضل هذا التيار عظيما في نقل لغة الإسلام ومخترناته الرمزية من المؤسسات التعليمية التقليدية، إلى قلب المؤسسات التعليمية والاجتماعية الحديثة، ومن السجالية الكلامية الجافة إلى لغة ميسرة وحديثة، علما وأن تيار الإحيائية الإسلامية هذا مازالت تفاعلاته جارية وتأثيراته بائنة في أرض الإسلام الواسعة. لكن يبدو أن قارب "الإصلاح" الديني يراد له أن يجذف هذه المرة في وجهة مغايرة تماما، يراد له أن يكون خروجا عن هذا الجهد احيائي لصالح نزعة دهرية جامحة كان السيد جمال الدين الأفغاني نفسه قد انتبه إليها بحاسته الثاقبة منذ وقت مبكر فخصها برسائله الشهيرة المعنونة برسالة في الرد على الدهريين.

• من المؤكد أن هناك حاجة ماسة إلى التطوير والتجديد في العالم العربي والعالم الإسلامي الأوسع، ولكن بما يفتح أفق الإسلام على راهنية الزمن وبما يمكنه من تعزيز دوره وحضوره في هذا العالم بدل محاولات الالتفاف عليه وتعويق حركته، وهذا يحتاج إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في اتجاهين وليس في اتجاه واحد، الاجتهاد في قضايا الإسلام، وفيما يرد علينا من "فكر الحداثة" مغلفا بادعاءات كونية لا علاقة لها بالواقع.

ثمة آفة مضاعفة ومهلكة في الساحة العربية والإسلامية، آفة الجمود على الموروث الديني بحجة الدفاع عن الهوية المهددة دونما إعمال نظر أو تفكير، وآفة التكب عن التفكير الحي فيما يفد علينا من فكر الحداثة تحت دعاوى العقلانية والنقد والاستنارة وما شابه ذلك من العناوين المخادعة. وليس أدل على حالة الجمود الفكري التي تطبع الساحة الفكرية العربية والإسلامية من كون القطاع الأوسع من المتقنين العرب على كثرة ما يثيرونه من

ضجيج وادعاءات حدائثة وعقلانية لم يرتقوا بعد حتى إلى أداء وظيفة الوساطة الفكرية الأمانة والبعيدة عن التلبس والتشويه، أي استيعاب الأفكار الغربية ونقلها للقارئ العربي بلغة سليمة وأمانة، إذ يكفي غالبيتهم بالتحصن خلف ادعاءات التتوير والابداع دون أن يكون لهم جهد ابداعي ولا تتويري يذكر. ولعل التشخيص الأقرب إلى الواقع هنا كون المنطقة العربية والإسلامية عامة تعاني من خلل ثقافي عميق ناتج بدوره عن وجود خلل مؤسسي علمي، أي إن المشكلة متأتية من غياب الدور الفاعل والرشيد للمؤسسة التعليمية والتنقيفية الدينية وليس في وجودها. فقد تراجع دور المؤسسة التعليمية الدينية العريقة مخلفة وراءها حالة من الفراغ المريع لم تقدر الجامعات الحديثة على ملئه، كما أن ما يسمى "الانتلجنسيا" العربية الحديثة لم تتمكن من ملئ الموقع الذي كان يشغله العالم التقليدي، الأمر الذي شرع الباب واسعاً أمام حالة من الفوضى الاخلاقية والدينية والعلمية مازالت حلقاتها الدرامية ماثلة أمام أعيننا، أي إن المشكل متأت من ضعف المؤسسة التعليمية الدينية وضمور التكوين الديني وليس في وجودهما.

• **أخيراً:** فإننا نقول بأن مهمة الإصلاح يجب أن تكون استجابة لحاجة مجتمعاتنا ومصالحها، بدل أن تكون استجابة لمصالح ورهانات الآخرين، مهمة ينهض بها أهل الدراية والنظر في عالمنا العربي والإسلامي ممن تتوفر فيهم خصلة النزاهة والكفاءة عوض أن يكون أجندة في أقسام الخارجية الأجنبية أو تعليمات استخبارية، كما إن مصير الإسلام يجب أن يكون مفتوحاً على عامة المسلمين على اختلاف مذاهبهم واجتهاداتهم وخياراتهم التأويلية حتى يكون الإسلام قاعدة الشرعية العامة وحاضناً للجميع كما كان شأنه ماضياً وسيظل حاضراً ومستقبلاً، وهذا يقتضي نبذ المنطرفين وعزلهم من المعسكرين، منطرفي الدين الذين يسوغون القتل باسم المقدسات، ومنطرفي العلمانية الذين يغذون ثقافة التحارب والاقصاء.

### الرقعة الإسلامية غير العربية

إذا أردنا توخي الدقة والضبط ما أمكن فإنه يسعنا الحديث هنا عن تجارب إصلاحية في المنطقة غير العربية، أكثر من الحديث عن خطاب إصلاحي، وهذه التجارب غير متجانسة، ولا هي تسير على هدي وجهة محددة، أو نمط واحد، وعليه من الصعب التسليم بجمعية محددة في مسار هذه التجارب المختلفة، من قبيل القول بأن الأمور تسير نحو "ليبرالية إسلامية"، أو حركة علمنة صامتة وغير معلنة. ففي الوقت الذي تمكن حزب



العدالة والتنمية نوال جذور الفكرية المحافظة (هكذا يقدم أردوجان حزبه) من الفوز للمرة الثانية بثقة الناخب التركي على حساب القوى العلمانية التقليدية، تراجعت حظوظ الإصلاحية الخاتمية لصالح تيار أحمدى نجاد الجذري مسنوداً بدعم قوى من تيار الشباب والنساء والقطاعات الاجتماعية المحرومة التي همشها الإصلاحيون.

لعل أهم ميزة لهذه التجارب السياسية غير العربية تتمثل في ملمحها البراجماتي العملي، أي الاهتمام بما يمكن تسميته بالبراكسيس السياسي أكثر من الانشغال بالتنظير السياسي، إذ أن ما يشغل أصحاب هذه التجارب البحث عن النجاعة والجدوى السياسية أكثر من الاهتمام بالفكر أو التنظير الديني والسياسي. فأردوجان أو عبد الله جول في تركيا أو أنور إبراهيم أو بدوي في ماليزيا مثلاً هم أولاً وقبل كل شيء سياسيون متمرسون ورجالاً حكم أكثر مما هم أصحاب تنظير وفكر أو أهل فقه، وإذا كان هنالك ما يوجب المقارنة فهم أقرب من هذه الناحية إلى رجالات التنظيمات العثمانية منها إلى رجالات الإصلاح الديني، هذا إذا استثنينا الرئيس السابق محمد خاتمي الذي عرف بالكتابة والتنظير السياسي من داخل المدرسة الشيعية الإثني عشرية، وإلى حد ما مهاتير محمد في ماليزيا الذي يظل أقرب إلى تيار التحررية العالمانية ومناهضة العولمة ببصمات إسلامية منه إلى التيار الليبرالي. بل إن ما يميز الحالة الإسلامية غير العربية فقرها الفكري وعزوفها عن الكتابة والتدوين، إذا استثنينا الملمح السجالي الذي يطبع خطاب هؤلاء "الإصلاحيين" من قبيل التأكيد على التوافق بين الإسلام والديمقراطية، أو التعايش بين الإسلام والحداثة وليس أكثر من ذلك. وفعلاً بقدر ما مثلت هذا الجانب (عدم الاهتمام بالتنظير) عامل قوة من بعض الوجوه، من ذلك تغليب الحس العملي والتحلي بقدر غير قليل من المرونة السياسية بحكم عدم التقيد بمدونات نظرية أو فكرية جاهزة، بقدر ما مثل عامل ضعف في نفس الوقت، من ذلك خطورة الانزلاق بهذه المرونة السياسية إلى نوع من الذرائعية السياسية التي لا تتشد غير المصلحة السياسية، فضلاً عن العجز عن صنع تيار أو مدرسة سياسية محددة الشخوص والمعالم بسبب غياب التراث الفكري المدون الذي يمكن الاعتماد عليه. فأردوجان مثلاً وبغض النظر عما يتمتع به من كفاءة وحسن الأداء إلا أنه في نهاية المطاف لم يشكل تياراً أو مدرسة معينة تختلف عن مدرسة "شيخة" أربكان الذي نشأ تحت عبايته.

على أنه إذا تناولنا المسألة من الزاوية السياسية العامة دون الاقتصار على جانب الخطاب الديني، ومن دون التوقف كثيراً عند الأشخاص، فإنه يسعنا القول على سبيل

الجملة أن أهم الدروس التي يمكن استخلاصها من التجارب الإصلاحية غير العربية في اندونيسيا وماليزيا وتركيا والسينجال وإيران مثلا تتمثل في نجاحها إلى صنع وفاقاات سياسية بين الثقافة الإسلامية والأعراف المحلية الإسلامية من جهة، والنظام الديمقراطي الليبرالي من جهة أخرى، ودونما كبير انشغال بإثارة مباحكات نظرية مجردة أو صراعات ايدولوجية عقيمة، من قبيل السجال عما إذا كانت هذه الديمقراطية تتوافق مع الإسلام أو تتعارض معه، أو ما إذا كانت هذه الديمقراطية رديفا ملازما للعلمانية أم لا. فقد رأت هذه التجارب الإصلاحية غير العربية في النظام الديمقراطي وبكل بساطة (بساطة بالمعنى الايجابي هنا) جملة من الآليات الاجرائية التي تسمح بإدارة الشأن السياسي بصورة رشيدة، وأداة للتخلص من الاحتكارية السياسية ومواقع التسلط السياسي دونما حاجة للخوض في المسائل الايدولوجية... هكذا أثبتت هذه التجارب واقعا ومن دون إغراق في التتظير أو التفكير أن ما يسمى بالثقافة السياسية الإسلامية لا تقف حجر عثرة أمام عملية انتقال ديمقراطي جاد، فلا الإسلام ولا مقولة الاستبداد السياسي الشرقي الرائجة في سوق الاستشراقين ومشايخهم من المتقفين العرب حالت دون قيام انتخابات حرة ونزيهة وفرض مبدأ التداول السلمي للسلطة في هذه الدول الإسلامية.

لقد أدرك القائمون على شؤون هذه التجارب بحاستهم السياسية العملية والخيرية، الحاجة إلى اجترح ديمقراطية وفاقية، كما أدركوا أن أهم الخصال التي يتوفر عليها النظام الديمقراطي مهما كانت ثغراته، تتمثل فيما أثبتته واقعا من قدرة على امتصاص التوترات السياسية والصراعات العنيفة والمهلكة حول السلطة، خصوصا إذا ما قام هذا النظام على الاجماع العام حول أسس النظام السياسي والاجتماعي، وذلك بالنظر إلى ما يتيح من آليات ضابطة للشأن السياسي والتداول السلمي على السلطة فضلا عن قدرته على التخفيف من نزوعات التطرف والعنف بسبب ما يوفره من مساحة واسعة للمناظرة والمقارعة التداولية والحوارية، أي قدرة الديمقراطية على تحويل العدو إلى مجرد خصم سياسي على ما تقول الباحثة البلجيكية شنتال موف يمكن مقارنته بسلطان البيان وبقوة حشد الأصوات وصناعة الرأي العام بدل العمل على سحقه أو إلغائه بالعنف.

واحد من الدروس التي يمكن استخلاصها من هذه التجارب تتمثل في حاجتنا في العالم العربي إلى تجريد الديمقراطية من الحمولة الايدولوجية التي ألصقت بها، وتحريها من آفة الاحتكار والاستبعاد، ومن ثم افتكاكها من بين أيدي النخبة وبسطها بين أيدي الناس،

والإلقاء بها في قلب حركة المجتمع حتى تتوفر الفرصة الكافية لاختبارها على أرض الواقع، وهذا الأمر يقتضي تغليب الخبرة الحية على الأيديولوجيا، أي فك العلاقة الاعتبارية المزعومة بين الديمقراطية وما يسمى عادة بالثقافة الديمقراطية، والتأكيد بدلا من ذلك على طابعها الاجرائى الوظيفي. الديمقراطية كما نفهمها هي جملة من الأدوات الإجرائية التي تسمح بتنظيم الشأن السياسي بصورة ناجعة، أو إذا شئنا تعريفا أكثر بساطة فهي علاج عملي لداء الاستبداد السياسي لما توفره من آليات ضابطة ومنظمة للحياة السياسية من مثل علوية القانون والفصل بين السلطات وتوزيع السلطة بدل مركزتها، وتداول السلطة ضمن آمد زمنية محددة والحيلولة دون احتكارها إلى الأبد، واستقلال المجتمع المدني عن المجتمع السياسي والسماح بتنظيم الأحزاب والهيئات المستقلة عن الدولة ورقابة المحكومين على حاكميهم المفوضين. وما نقصده بكون الديمقراطية آلية اجرائية على وجه الدقة هو أنها ليست عقيدة ولا أيديولوجيا على نحو ما هو شائع في أدبيات الكثير من السياسيين والأيديولوجيين العرب الذين تستهويهم لعبة التصنيف الأيديولوجي، بقدر ما هي أسلوب عام في إدارة السياسة وشؤون الحكم. فالمهم في الديمقراطية ليس الأسس النظرية أو الأيديولوجية التي تتأسس عليها (هذا إن كانت لها أسس نظرية محددة وثابتة) بل في الآليات والوسائل التي يتم استخدامها في مجرى العملية السياسية، وهذا ما يسمح بالقول أن الديمقراطية تظل نظاما منفتحا وغير مكتمل باستمرار وهي تخضع لوجوه شرعية مختلفة باختلاف الخلفيات الثقافية والفكرية التي تشغل ضمنها.

ولا يحتاج المرء أن يكون علمانيا ولا ليبراليا حتى يقبل هذه الآليات الوظيفية، ودليلا ذلك أن الديمقراطية اشتغلت في الأحزاب العلمانية والدينية على السواء، وتعايشت مع الاستعمار ومطالب التحرير، وتبنتها بلدان ذات جذور مسيحية كما أخذت بها بلاد أخرى ذات خلفيات بوذية وهندوسية وإسلامية.

وجماع القول هنا: إن مقولة انعدام الثقافة الديمقراطية في الفضاء العربي والإسلامي الأوسع والتي شاع استخدامها في الخطاب السياسي العربي ليست إلا شماعة يتم استدعاؤها للالتفاف على المطلب الديمقراطي لا غير. فأمريكا الجنوبية مثلا حينما انتقلت من طور الحكم العسكري الشمولي إلى الحكم الديمقراطي لم تشهد انتقالا نوعيا في ثقافتها السياسية، وكذا هو الأمر بالنسبة للعديد من البلاد الأفريقية والآسيوية الأخرى التي نهجت الحل الديمقراطي. أما إذا افترضنا فعلا أن هناك علاقة ما تربط الديمقراطية بما يسمى

بالقيم الثقافية أو الثقافة السياسية فلا أتصور أن الثقافة العربية الإسلامية على هذه الدرجة من الجمود والهشاشة التي تستحق كل هذا الحذب والإدانة، لا أتصور أن الثقافة السياسية في جنوب أفريقيا أو أوجندا أو كينيا أكثر تطورا من الثقافة السياسية في مصر أو العراق أو سوريا أو تونس أو الجزائر هذا تجديف فارغ لا معنى له.

ولذا من الضروري إعادة توجيه مركز الاهتمام من الثقافة إلى السياسة ومشاعلها ورهاناتها، وأنا ممن يزعمون أن عطالة الانتقال الديمقراطي في العالم العربي والعالم الإسلامي عامة لا علاقة لها بنظام الثقافة أو الدين على ما يعن للكثير قوله إنما يعود الأمر إلى ممانعة الخارج المتحالف مع مراكز التسلط في الداخل في قبول الخيار التداولي الديمقراطي مع العمل على الالتفاف عليه بمسوغات ودعاوى مختلفة، أكثر مما يتعلق الأمر بعالم الثقافة والدين. الواضح أن الأطراف الدولية ليس لديها مصلحة في فسخ مجال الاختيار السياسي الحر أو قبول الاحتكام لسلطة صناديق الاقتراع لأن أي عملية ديمقراطية جادة لا بد وأن تأتي بقوى اجتماعية وسياسية غير منسجمة ضرورة مع مصالح ورهانات الخارج، وربما يعود ذلك إلى كون القوى المرتبطة بالخارج والمتوائمة مع مصالحه لا تستطيع أن تصمد أمام إرادة الناخبين، ولذلك غدا مألوفا في الأوساط السياسية والأكاديمية الغربية والعربية على السواء الهروب من مواجهة المشكل السياسي والتركيز بدلا من ذلك على شماعة الثقافة والدين. يوجد اليوم حديث متتال عن أولوية مطلب العلمنة و"البرلة" على أولوية الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، بما يدل على أن القوى الأجنبية تراهن على إعادة رسم خارطة الثقافة أولا وقبل كل شيء، أي القيام بعمليات جراحية تطال الثقافة والقيم العامة بما يتيح إعادة بناء "المربع السياسي"، ثم تداول السلطة لاحقا في دائرة النخب المطلوبة أمريكيا، وهذا الأمر حسب رأينا أشبه ما يكون بمناطحة الصخر وذلك بالنظر إلى ما تتمتع به شعوب المنطقة من وعي مرهف وعميق بقضاياها الكبرى وسلم أولوياتها، ولذلك ما أن تتقدم لصناديق الاقتراع حتى تفاجئ الكثير من التوقعات، ومن ثم تعيد الأمور إلى نقطة الصفر، ولعل هذا ما يفسر محنة الديمقراطية في العالم العربي.

## تجديد الخطاب الديني عبر الخروج من المركزية العربية

### د. رضوان زيادة \*

إن سؤال تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر أصبح اليوم، و بلا شك، مسألة وجودية، إنها مسألة حياة أو موت، فإذا لم يتمكن من جلو الصدا على مفاصله التي تكلست واهترأت فإنه لن يستطيع أن يسهم في صنع العالم فكرياً وثقافياً، وإذا لم يخرج من عزلته إلى رحاب المعرفة الإنسانية فإنه سيبقى يجترُّ مقولاته التي ما فتئ يكررها ويُعيدّها منذ عقود، وهذا السؤال عليه أن ينبع من حاجتنا لتجديد ذاتنا، وليس من حاجة الآخرين لتغيير ذاتنا، فنانة من أننا نحتاج حقيقة إلى "ثورة" مفاهيمية جديدة، فالتجديد عملية جوائية وليست تجميلية برائفة، إنها تتعلق بإعادة صياغة الأسس والبناء المعرفي الذي انبنى عليه خطابنا وأصبح يشكّل وعينا وشكّل تاريخياً لا وعينا الذاتي، إنه ما نقدّم به ذاتنا إلى العالم والصورة التي نعكس به تصوّرنا ورؤيتنا للعالم، ومن هنا يصبح سؤال التجديد سؤال اللحظة التاريخية المصيرية الذي لا فرار منه أو تهرب، ولا تجدي معه المراوغة أو التحايل. بالقول أن "الإسلام يقدم أفضل نموذج إنساني للعالم"، أو القول بأن "الإسلام هو الحل لمشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"، ذلك أن العالم اليوم لم يعد يتوقف كثيراً عند ما نقوله

---

\* مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان (سوريا).

نحن لأنفسنا ثم نقف عند حدود القول، فحالنا السياسي وتخلفنا الاقتصادي وإرثنا الاجتماعي يكشف عن حال خطابنا ويعبر عنه بامتياز، وهو ما يعني أن التجديد في أحد جوانبه هو عملية تنموية شاملة تستهدف الإصلاح السياسي الذي لا مفر منه كخطوة مركزية، وتأخذ بعينها أيضاً إعادة بناء النظام الاجتماعي وما يرافق ذلك من إصلاحات اقتصادية وثقافية وإعلامية. عندها يتضح ويتسع بنفس الوقت سؤال التجديد ليصبح معنى الوجود الإسلامي في المستقبل، وليكتف حقيقة أن الواقع الإسلامي لا إصلاح له بدون صلاح خطابه وتجديده، فالتحديات التي تنتظره هي بحجم العوائق والموانع التي تعترضه خلال مسيرته، لكنه ما دام قد أصبح سؤال الوجود فعندها تبقى عمليات الممانعة جميعها جزءاً من صيرورته ومساعدة له في بلورة خطابه وصلته.

لقد بقيت الدعوات إلى التجديد دون الطموح ولا تتعدى مجرد أفكار متناثرة لا يربطها ناظم، ذلك أنها لم تترافق مع نتائج عملية تعتبر بمثابة مختبر فعلي للأفكار النظرية، وهو ما حال دون إمكانية التأسيس عليها. والأمر ذاته فيما يتعلق بالإصلاح، إذ بقي مجرد استثمار سياسي في الإعلام سواءً بالنسبة للولايات المتحدة أو بالنسبة للأنظمة السياسية العربية، لذلك أرى أن التجديد سيظل يُراوح مكانه إذا لم ننتقل إلى الحديث عن التجديد كقضايا أو كنظرية ذات متطلبات عملية وعلمية، وذلك ينقلنا وبشكل مباشر إلى الطرح الذي يربط التجديد بالحراك الاجتماعي والسياسي للمجتمع، بحيث يمكن تركيب علاقة جدلية قائمة بين هذين الطرفين، فلن نستطيع الوصول إلى التجديد إلا مع دخول العالم العربي والإسلامي في دورة حضارية جديدة ينتقل فيها من حالة الشلل والعطالة واللاعابلية إلى حالة الفعل والإشعاع الحضاري، وبدون ذلك لن يتحقق التجديد الفكري وسيبقى رهين مشكلاته الاجتماعية والسياسية، وبذلك يكون التجديد رهين الإصلاح بمعناه الشامل السياسي والاقتصادي والتشريعي.

من غير شك أصبح الحديث عن الإصلاح الإسلامي جزءاً من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط، فعولمة تحديث الإسلام إذا صحَّ التعبير ارتبطت بشكل كبير بحدث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، ذلك أن الأصولية أصبحت ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على الاقتصاد وحركة المال والسياحة الدوليتين.

وفورة الاهتمام بالإسلام تتبع أيضاً من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة، التي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عصية على التغيير، وكل محاولات

التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب، وإنما تجميلية أيضاً، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها. الأمر الذي دفع الكثير من السياسيين إلى ربط عملية الإصلاح السياسي المطلوب إجراؤها بالإصلاح الديني المتعثر حصوله.

وإذا كانت عملية الإصلاح الديني بما تعنيه من إعادة بناء المؤسسات الدينية والتعليمية، وتجديد الخطاب الديني باتجاه خطاب أكثر إنسانية وعقلنة، لا يمكن أن تتم دون مرور مفصلي وحاسم بإعادة بناء هيكلية الدولة العربية على أسس مدنية حديثة، وبناء خطاب سياسي يقطع جذرياً مع الخطاب الأيديولوجي الرعائي باتجاه الخطاب السياسي المؤسس على احترام الإنسان وحقوقه واحترام خياراته، ولذلك يبدو واضحاً أن تبدأ عملية الإصلاح الديني من قلب وجوهر العملية السياسية، فلا إمكانية للإصلاح الديني بدون عملية إصلاح سياسي شامل، وعلى حد تعبير فيليب بورينغ فإن المحافظة السياسية هي السبب الأبرز في تعويق التطوير أكثر من الدين، " فالإسلام بحاجة اليوم إلى ثورة فكرية عمادها السياسة" على حد تعبير عبد الوهاب المؤدب في كتابه ( في مواجهة الإسلام)، إذ يعتبر المؤدب أن الإسلام يحتاج اليوم إلى مفكر مثل سينوزا.

لكن، الإصلاح السياسي وكما هو معروف أسهل من الإصلاح الديني، إذ هو يتناول ضرورات راهنة ويمتلك قنوات معروفة، أما الإصلاح الديني فإنه يعني رؤية مختلفة للعالم ويتطلب إعادة قراءة النص الديني، والتجربة التاريخية للمسلمين، ولذلك فقد يسبق الإصلاح السياسي ويساعد على ولادة الإصلاح الديني وقد تكون العملية العكسية صحيحة أيضاً، بمعنى أن إصلاح دور الدين في المجتمعات العربية ربما يساعد على تنظيم العملية السياسية وفق أسس سلمية وقانونية أفضل، لكن لن يحسم الإصلاح الديني والسياسي بشكل أكيد الإصلاح الديني، ذلك أن مساره صعب ومعقد ويحتاج إلى أجيال متتابعة، وإذا استخدمنا مصطلحات المؤرخ الفرنسي الشهير فرناند بروديل لقلنا إن الإصلاح السياسي يدخل ضمن زمن التاريخ القصير، أما الإصلاح الديني فهو أقرب إلى تاريخ الحقب أو التاريخ الطويل، فهو عملية تربوية وثقافية متكاملة تنشأ الأجيال خلالها على مفاهيم جديدة وتبنى العلاقات بين الأفراد أيضاً وفقاً لأسس جديدة. فالدين لا يتدخل فقط في علاقة الفرد بربه وإنما ينسج المنظور الذي يرى الفرد من خلاله ذاته وغيره وعالمه.

ومن هنا يأتي الرهان على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان

وشأنه، وهو الأمل الذي تطمح لتحقيقه جميع الحضارات والثقافات وعلى رأسها الحضارة الإسلامية.

لكن، العالم الإسلامي اليوم ينتمي إلى خبرات تاريخية متفاوتة ومختلفة، وب نفس الوقت دخل في مسارات تنموية متعددة، فكيف السبيل إلى تعزيز الخبرات التبادلية التاريخية لبناء تراكم حضاري يلعب دوراً على صعيد إسهام الحضارة العربية والإسلامية في الحضارة الإنسانية.

لابد في البدء من خروج الخطاب العربي حول الإسلام من إسهام مركزية التاريخية، فالعرب يتحدثون في الإسلام بوصفه حكراً أو إرثاً تاريخياً هم الأقدر على التعبير عنه أو التحدث باسمه. لقد مارسوا مركزية تاريخية شبيهة بالمركزية الأوروبية بحق الشعوب الأخرى، وإذا كنا اليوم ننتقد المركزية الغربية في إطار تعاملها مع الحضارات الأخرى وتجاهلها ووضعها في دائرة اللامفكر فيه، فإن العرب أنفسهم مارسوا بحق الشعوب الإسلامية خارج مجالهم التداولي مركزية من نوع آخر حكمتها العصبية ونوع من الترفع القيمي وأحياناً العرقي مع صعود الفكرة القومية عالياً، وهو ما وجدناه في مداولات الحوار القومي - الإسلامي، عبر إضفاء فرادة خاصة على العرب في تأثيرهم الإسلامي، وعلى ذلك لم يستطع العرب الانفتاح على العالم الإسلامي بخبراته الفكرية والعلمية المتزايدة، وخير دليل على ذلك حجم الترجمات العربية عن اللغات الإسلامية الأخرى الذي يبدو هزلياً جداً ومجحفاً بحق هذه الشعوب وتاريخها العريق.

ولم تنحصر هذه المركزية في الإطار الفكري فحسب وإنما تعدت إلى المجال السياسي والاقتصادي، ولم تتعدل إلا في حدودها الدنيا مع النجاحات الاقتصادية الباهرة التي حققتها بعض الدول الإسلامية في جنوب شرقي آسيا كماليزيا مثلاً.

التحدي الآخر المتعلق بالعالم العربي في علاقته بالعالم الإسلامي يتعلق بضرورة استفادة العرب من الإرث العاطفي والإنساني المكنون في دول العالم الإسلامي فيما يتعلق بقضايا العالم العربي، فالسوري يحضر في الوعي الإسلامي على سبيل المثال بوصفه قادماً من "الشمال الشريف"، والسعودي يصور كقادم من "أرض الحرمين"، والمصري يصور كجزء من "أرض الكنانة"، لكن على الرغم من ذلك لم يكن لسورية على سبيل المثال أي سياسة خارجية استراتيجية فيما يتعلق بالعالم الإسلامي، بل إنها لاتحضر أبداً في استراتيجيتها، لأنها تؤسس في الوعي السياسي السوري كبديل عن المنظومة العربية، والفتور السياسي هذا



انعكس سلباً في كل مجالات الحياة والتبادل الحضاري والإبداع البشري، وينسحب الأمر ذاته على مصر أو دول المغرب العربي، وبحد أدنى السعودية التي أرادت توظيف منظمة المؤتمر الإسلامي كجزء من دورها الإقليمي والدولي وليس كجزء من استراتيجية أوسع تتعلق بالانفتاح على العالم الإسلامي.

لا بد إذاً من كسر إطار المركزية العربية التي مورست تجاه العالم الإسلامي بما يؤسس لعلاقة انفتاح حقيقي وتبادل وإثراء حقيقي بين المكونات العرقية والإثنية والحضارية المختلفة.

فتجربة العالم الإسلامي في إيران وتركيا و دول جنوب شرق آسيا و دول آسيا الوسطى تختلف باختلاف البيئة الحضارية والتاريخية التي أثرت فيها وشكلت قوامها الثقافي، سيما الاحتكاك المختلف بدول الجوار الجغرافي، القرب الأوروبي من تركيا، تأثير روسيا أو الاتحاد السوفيتي سابقاً على دول وسط آسيا، تأثير الصين وسيما الانفتاح الاقتصادي على دول جنوب شرق آسيا، وما يستتبع ذلك من تأثيرات مختلفة تتعلق بالأديان التي تفرض اختلاطاً معها، وهو ما انعكس لا شعورياً في عادات وتقاليد وثقافات الدول الإسلامية المجاورة، فالعادات الإسلامية في جنوب شرق آسيا تقترب كثيراً من تأثيرات بوذية وكونفوشيوسية عليها.

كل ذلك يعزز نظرية وجود الإسلامات المختلفة، أو ما يسمى الإسلام المتعدد، ويقدر ما نفهم هذا التعدد والتنوع على أنه غنى بقدر ما نفيد منه كإثراء لمجرى الحضارة الإسلامية وأثرها في التاريخ الإنساني. ولكن الإسهام الأكبر الذي استطاع الخطاب الإسلامي غير العربي تقديمه تمثل في بلورة مفهوم أكثر انفتاحاً عن الغرب بالرغم من نمو الجماعات الأصولية في الوقت الحالي وانتشارها الواسع، والتي استعادت خطاباً لا تاريخياً عن الغرب يصفه بالماهوية والثبات كأفانوم واحد موحد، وهو الحضور ذاته الذي نجده في الخطابات الأيديولوجية العربية سواء أكانت إسلامية أم يسارية. بيد أن قدرة الخطاب الإسلامي غير العربي على القيام بنمط من التوأمة مع مفاهيم الحداثة سيما في شقها الاقتصادي والسياسي أتاح له تطوير خطابه خاصة فيما يتعلق بتضمينها مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والاختلاف والتعددية، وجدنا ذلك في ماليزيا و تركيا. وكان الأثر الأكبر واضحاً في الطفرة الاقتصادية والنمو الكبير الذي حققته ماليزيا على سبيل المثال.

قد يعود ذلك بنسبةٍ ما إلى عدم خضوع جميع دول العالم الإسلامي للاستعمار وبالتالي لم يتح لها مخالطة الجانب السيء من الغرب، بيد أن الأمر ذاته يصح على عدد من الدول العربية التي لم تخضع للاستعمار، لكن نمط تطور دولتها لم يختلف كثيراً عن غيرها من الدول العربية التي خضعت لعقود مديدة من الاستعمار.

ولذلك أرى أن الأمر يعود إلى الاختلاف في طبيعة النخب العربية والإسلامية، فالنخب العربية غالباً ما طورت مفهوماً كلاً من الدولة ينيط بها دوراً تغييرياً للمجتمع. في حين أن النخب في الدول الإسلامية وفي ماليزيا بشكل خاص، ارتبطت تطور النخب لديها بدورها التنموي والتشاركي لا الاستعلائي، وهذا يمكن لمسه بدراسة الأصول البعيدة لمعظم النخب السياسية والثقافية والعسكرية الماليزية.

وإذا كانت النخب العربية قد انعطفت بقوة باتجاه اليسار والرؤية الشمولية لدور الدولة فإن هذا التأثير بدي محدوداً في النخب الماليزية، التي بقي تركيزها منحنياً على الدور الاقتصادي وعلى النمو الصناعي.

لكن، هناك نقطة في غاية الأهمية وتتعلق بالتفسير الأنثروبولوجي للنجاح الاقتصادي الماليزي بشكل خاص، ولدول جنوب شرق آسيا بشكل عام، والذي غالباً ما يتم عزوه إلى الثقافة الانطوائية لهذه المجتمعات، وتمركزها على فكرة الطاعة، بحيث أنه حتى في أجواء حرية حقيقية فإن هذه المجتمعات تنصف باللين ورفض الخروج أو الانشقاق، وهو ما كان محوراً لدراسة أكثر من باحث ومؤرخ غربي لتفسير ظاهرة النور الآسيوية، حتى جرى وصف تلك المجتمعات بأنها تعيش نمطاً من "الاستبداد المستنذ" أي الذي لا تشعر شعوب تلك المنطقة بنمط السيطرة الشمولية الذي يفرض عليها.

وهو ما يفسر النجاح الاقتصادي بالرغم من جود استعصاء سياسي حقيقي، وهذا يفرض علينا مرة أخرى قراءة التطور التاريخي لتلك المجتمعات وفقاً لسياقها التاريخي الخاص بها، ويحتم علينا الخروج من نسق المركزية العربية التي أسرتنا كثيراً لفكرة أن لا تطور للعالم الإسلامي إلا بتطور جذري للعالم العربي.

## تجديد الفكر الديني: إشكالية إسلامية وليست فقط عربية

### د. سعد الدين العثماني \*

يعتبر تجديد الخطاب الإسلامي مطلباً دينياً وضرورة واقعية ملحة، فهو شرط جوهري في عبور الفجوة الواسعة التي تفصل العالم العربي والإسلامي عن العالم المتقدم. وتحتاج مقارنة جهود التجديد في المنطقة العربية إلى أربع مقدمات أساسية، نوجزها فيما يلي:

١- لا بد من التأكيد على تنوع الخطاب الديني الإسلامي ليس فقط من بلد إلى آخر ولكن داخل كل بلد، فهو ليس نمطاً واحداً يصدق عليه حكم عام، وإنما هو أطياف مختلفة من الرؤى والمواقف. والجهود التجديدية ضمنها كثيرة ومتنوعة.

٢- إنه من المؤكد أن هناك تفاعلاً بين الفكر والواقع، ولا يمكن دراسة أحدهما بمعزل عن الآخر. وبالتالي فإن هناك عوامل ومحركات تؤثر في الفكر وتطوراته، وهي عوامل من الواقع الاجتماعي والسياسي، ومن التأثيرات المحيطة. ولذلك فإن تطورات تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن تدرس وتحلل بعيداً عن الواقع العام وتفاعلاته وتأثيراته.

---

\* الأمين العام لحزب العدالة والتنمية - المغرب.

٣- إنه على الرغم من أن جهود تجديد الخطاب الإسلامي تبقى دائما في حاجة إلى تطوير، إلا أن صعوبة التجدد تتسحب أيضا في العالم العربي على مختلف الاتجاهات الفكرية والاجتماعية والسياسية الأخرى، يشهد على ذلك تعاملها الحرفي مع الأفكار الوافدة، وضعف تأثيرها في المجتمع وضعف إسهامها في تغيير سلوكياته وفكره، إضافة إلى الممارسات غير الديمقراطية التي سادتها وعجزها عن نسج علاقات صحية مع الجماهير، والطبيعة الاستبدادية للأنظمة التي أقامتها في المنطقة.

٤- فيما يتعلق بتجديد الخطاب الديني في العالم الإسلامي غير العربي، يلاحظ أنه على الرغم من وجود محاولات تجديدية في عدة بلدان إسلامية انتهت إلى تجارب تموية وتجارب ديمقراطية ناجحة نسبيا كما هو الشأن في تجربة بعض بلدان جنوب شرق آسيا الإسلامية، لكن أسئلة عديدة تطرح بصددنا. فهل تلك النهضة مرتبطة بتجديد الخطاب الديني، وهل هذا التجديد هو مدخلها الأساس؟ ولماذا لم تتحول تلك التجارب إلى قاطرة تتسج على منوالها الدول الإسلامية الأخرى؟

ومن الواضح أنه حتى في حال صحة فرضية وجود تجديد في الخطاب الديني في تلك البلدان، فإنه لم يصل إلى درجة يصبح معها حاملا لقوة جذب ذاتية أو محركا لحركة تجديد في الفكر الديني على مستوى العالم الإسلامي كله بما في ذلك العالم العربي. وبالتالي يبدو من المفيد التساؤل عن مدى صواب فكرة نموذجية الفكر الإسلامي غير العربي في مجال التجديد الديني بالذات وجعله معيارا يتم من خلاله مساءلة تجارب تجديد الفكر الديني في العالم العربي.

تبعا لذلك يبدو أن إشكالية تجديد الفكر الديني تبقى إشكالية إسلامية وليس مجرد إشكالية عربية، إذ يستوي في ذلك الفكر الديني الإسلامي العربي والفكر الديني الإسلامي غير العربي. وفي كلتا الحالتين يمكن أن نسجل أنه على الرغم من الموجات التجديدية المتواصلة للخطاب الديني الإسلامي سواء في العالم العربي أو الإسلامي عموما، إلا أنها لم تستطع أن تجعل ذلك ثقافة لدى عموم المسلمين. ولا أن تجد بعض الجهود التجديدية الناجحة في الخطاب الإسلامي غير العربي صداها الكامل في العالم العربي أو أن تكتسب قوة جاذبة في الخطاب الديني العربي، والعكس أيضا صحيح. وهذا يبين أننا أمام مشكلة ثقافية بنيوية ذات صلة بالعقل الإسلامي المعاصر وليس بالعقل الإسلامي العربي، مشكلة بنيوية تتغذى بمجموعة من الشروط والمعطيات الثقافية والاجتماعية والتاريخية في العالم الإسلامي،

جعلت كثيرا من التطورات والإبداعات الفكرية ومحاولات تجديد الخطاب الديني تبقى محصورة بين النخب من جهة، ولم تستطع في عمومها أن تكتسب قوة جذب تجعلها تنتقل من السياق الإسلامي إلى السياق العربي أو العكس.

### عوامل إعاقة التجديد:

إن الإجابات التي من الأولى ملامستها إذن هي عن أسئلة مثل لماذا بقيت التطورات الفكرية في مجال الخطاب الديني محصورة في بعض النخب؟ لماذا تستمر كثير من التفسيرات والاجتهادات الدينية المتشددة في تأثيرها على الناس؟ لماذا بقيت حركة التلاقح الفكري بين العقل الإسلامي غير العربي والعقل الإسلامي العربي دون المستوى المطلوب؟ إن العوامل وراء ذلك في رأيي تتلخص في أربعة أمور:

١- التركيز الاستعماري الذي تعيشه المنطقة منذ قرنين من الزمان تقريبا، ولا زالت تعيشه، وهو تركيز انتهى باقتطاع جزء من الأمة وإنشاء كيان صهيوني فوقه. ثم ارتكبت على مدى عقود من الزمان مجازر متتالية ضد الشعب الفلسطيني تشذ عن الوصف. وتم احتلال القدس الشريف والمسجد الأقصى واستمرت محاولات تهويده والتهديد بهدمه، مع ما له من مكانة دينية ورمزية عند المسلمين. ويمكن أن نلاحظ أنه بوقوع العدوان الأمريكي الأخير على العراق في مارس ٢٠٠٣ بلغ عدد الحروب التي شهدتها المنطقة طيلة الستين عاما الأخيرة، ثمانية حروب شاركت فيها مباشرة قوى دولية. يضاف إليها مثلها من الحروب الأهلية التي لبعض الأطراف الدولية فيها دور وتأثير. وهكذا تكون المنطقة قد شهدت حوالي ستة عشر حربا، بمعدل حرب كل نحو أربع سنوات تقريبا. وهذه الوضعية لا توفر الاستقرار الضروري لتوجيه طاقاتها للبناء السياسي والاقتصادي، ولا للبناء الفكري والحضاري، بل هيأت ظروف ردود فعل قاسية للدفاع عن النفس وعن الحقوق، وفق منطق ديناميكية الشعوب في الدفاع عن نفسها وعن وجودها.

إن نقاط التماس والتوتر الكبرى تكون فيها عموما ردود الفعل والعواطف الجياشة سيدة الميدان، ويتراجع الفكر الهادئ العميق. وهذا ما جعل التأكيد على الهوية في المنطقة العربية خيارا جماهيريا ونخبويا طاغيا. ودفع الخطاب الإسلامي ليعطي الأولوية لمواضيع المقاومة وحماية حقوق الأمة على حساب التجديد الفكري والحضاري، وينشغل تبعاً لذلك

عن تجديد الخطاب الديني. ومما يعزز هذا التوجه أن الإسلام كان باستمرار عنصر صمود وتعبئة ضد مختلف محاولات الهيمنة والظلم والطغيان. ولذلك يرى الدكتور محمد عابد الجابري على سبيل المثال أن "الحرص على الهيمنة على عصب الحياة في الاقتصاد العالمي (النفط)، دفع ويدفع بكثير من المحللين الغربيين إلى بناء سيناريوهات عدوانية تماماً تتجه مباشرة وبكل صراحة، إلى "الإسلام"، لا بوصفه مجرد دين، بل لكونه عنصر تعبئة يمكن أن يوظف ضد الهيمنة التي يمارسها الغرب اقتصادياً وثقافياً"<sup>(1)</sup>.

لسنا نجادل في أن المقاومة حق مشروع وأمر واجب مطلوب، لكن إهمال التجديد الفكري والفقهني عنصر نقص كبير. فخطاب المقاومة لا يكتمل إلا إذا ترافق بتجديد فكري يؤمن من اختراق ثقافة عنصر الانحطاط وثقافة التبعية وضياح الهوية. ولا يكفي في سبيل ذلك التوسل بآليات الدفاع الذاتي، ولكن أيضاً لا بد من اعتماد آليات الإبداع والتجاوز والاستشراف والتثاقف الحضاري في إطار مرجعية الإسلام وأحكامه ومقاصده. لكن قساوة التحديات التي واجهتها المنطقة، حروباً وعنفاً، حالت دون التوازن بين الحفاظ على الهوية وتجديدها، وبين مقاومة الاستعمار والاستفادة من حضارته.

يضاف إلى هذا التحدي الاستعماري تحدي العولمة، فمع ضمور تأثير التوجهات الفكرية السياسية الأخرى في الشارع العربي، أضحت التوجه الإسلامي هو الملاذ الذي يلجأ إليه والذي يشكل رد فعل جدي على الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية الغربية منذ انهيار الاتحاد السوفياتي.

٢- سيطرة الأنظمة الشمولية والمنتهكة للحريات الفردية والجماعية، وهي التي تعاملت مع شعوبها عموماً، ومع الاتجاهات الإسلامية على وجه الخصوص بإقصاء وحرب تجاوزتها أحياناً إلى محاربة الدين وشعائره. لقد كان لهذا المنحى نتيجتان أساسيتان هما:

- انشغال النخب العربية بالصراع على السلطة وتهميش الطاقات والكفاءات ومؤسسات المجتمع بسبب مأزق الشرعية الذي كانت تواجهه أغلب الأنظمة. ونتج عن ذلك ترهل القوى السياسية واستشراء الفساد الإداري والمالي وهدر الطاقات وتفاقم المشكلات الاجتماعية، وهي كلها تؤدي إلى لامبالاة أوسع الشرائح من المواطنين واستياء شعبي واسع من الأوضاع الفاسدة، وبالتالي عدم تعبئة المجتمع للمشاركة في معركة النهوض والتنمية.

• انشغال الفكر الإسلامي عموماً بتحديات الوجود، بدلاً من الانشغال بهموم النهضة الفكرية. فتولد لدى بعض تياراته منهج اتسم بالتوجس والمواجهة والصدام، منهج ينظر بسلبية إلى التحاور أو التعاون مع مؤسسات أو جهات رسمية طلباً لجلب مصلحة أو درء مفسدة. وقد كان نصيب الأسد في ذلك للدول العربية بينما وجدنا أن الدول الإسلامية الآسيوية لم تشهد في الغالب ذلك المستوى من الحرب الشرسة على الحركات الإسلامية من قبل أنظمة محلية، وبالتالي تهيأت فيها شروط أفضل لتجارب تجديدية وإن كانت لم ترتق إلى مستوى أن تكون لها الجاذبية المذكورة لتلعب دور القاطرة وتكون نموذجاً لباقي الدول الإسلامية العربية وغير العربية. ونظن أن النظام السياسي المغلق في المنطقة العربية جعلها أقل تأثراً بموجة الإصلاحات السياسية والمد الديمقراطية والتطور الاجتماعي من كثير من مناطق العالم الثالث.

ومن الشواهد على دور النظام السياسي العربي في إعاقة تطور المجتمع وعدم ارتباط ذلك مباشرة بالخطاب الديني، أن في إسرائيل حركات أصولية يهودية عديدة أكثر تقليدية من أغلب الحركات الإسلامية، ورغم ذلك فإن إسرائيل دولة عصرية، والدول العربية في عمومها دول متخلفة، أو قل تأدياً من دول العالم الثالث؟ فمن الذي يكرس التقليدية نمطاً في التفكير وفي العلاقات، ويجعلها مهيمنة وسائدة؟ ألا يتحمل النظام السياسي العربي المغلق المسؤولية الكبرى في ذلك؟

إن الخلاصة التي نريد الانتهاء إليها هي أنه على الرغم من أن تجديد الخطاب الديني عامل رئيسي في تجديد الحياة السياسية والاجتماعية، إلا أن تحقيق تجديد الخطاب الديني بنفسه يستلزم إصلاحاً سياسياً يشمل إرساء ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتحمي الحريات الفردية والعامّة. ولذلك فإن انتشار الاستبداد ومنطق الحزب الواحد شجع على انغلاق الحياة الثقافية والفكرية عموماً، وأسهم بالتالي في محدودية الأفق التجديدي في الفقه والفكر الإسلاميين واسعي الانتشار.

٣- سيادة الفكر التقليدي لدى مختلف المدارس الفكرية في المجتمعات العربية. فالخطاب الديني ليس هو الخطاب الوحيد الذي ينصف عندنا بالتقليدية، وليس هو الوحيد الذي تنتابه أفكار وميولات تتسم بالتعصب والخروج عن قواعد المنطق والعقلنة. كما أنه ليس وحده المحتاج إلى التجديد.

ومن الواضح أنه يتعذر أن يبرز التجديد في الخطاب في ظل بنيات فكرية وثقافية معيقة مكرسة لأكثر التوجهات والممارسات تقليدية. فيروز خطاب أو مدرسة فكرية ذي مواصفات معينة لا يتم بمجرد وجود إرادة لدى فرد أو جماعة، بل إن السياقين الاجتماعيين والسياسيين محددين أساسيان لذلك. وإن تجديد الخطاب الديني لن يؤتي ثماره المرجوة بدون إصلاح ثقافي مجتمعي ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف والآراء، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة، وهو ما يعني انتشار ثقافة اجتماعية سياسية جديدة.

وهذه الفكرة قريبة مما أكده كثير من المفكرين ومن بينهم ناعوم تشومسكي من أن الرقابة الذاتية أكثر فاعلية وتأثيراً من رقابة الحاكم الدكتاتور. وقد لاحظ تشومسكي ذلك وهو يحلل أسباب ضعف الانتقادات الموجهة لحرب فيتنام لسنوات طويلة. وبين كيف أن المناخ الثقافي العام وتأثير وسائل الإعلام جعلاً الفرد الأمريكي خاضعاً لما يسميه تشومسكي: حدود الفكر الذي يمكن أن يفكر فيه<sup>(٢)</sup>. وهكذا فإن المطالبة بتجديد الخطاب الديني في وسط يعيش فيه أنواع الخطابات الأخرى الجمود والتقليدية شيء غير موضوعي ولا منصف.

إن الحركات الإسلامية بنت واقعها ومحيطها، وهي تخضع على العموم للمناخ الثقافي السائد. وبدل أن تضطلع بدور ريادي وتحرري على المستوى الفكري والثقافي والاجتماعي كما هو مفروض في الحركات الإسلامية، وكما كانت الدعوة الإسلامية في العصر النبوي حركة تحررية وسابقة على عصرها ومحيطها، وجدنا أن بعضها بقي صدى لأوضاع التخلف التي تعيشها بلدانها، وغدت توجهاتها واجتهاداتها تمتص كثيراً من المسبقات والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة. وصارت تقرأ الإسلام من خلال ذلك كله بدل أن تقرأ تلك القيم والتقاليد انطلاقاً من أحكام الإسلام ومقاصده. وبذلك صارت جزءاً لا يتجزأ من واقع التخلف بل من أهم مسبقاته، وفي ذلك تستوي البلاد الإسلامية العربية والبلاد الإسلامية غير العربية.

والمقارنة بالدول المماثلة التي حققت في العالم المعاصر نهضتها توضح بجلاء أين يكمن الخلل. فهذه كوريا وضعت أقدامها على مسار التحديث بعد قيام مصر الناصرية بفترة، وها هي اليوم متقدمة عليها على أكثر من صعيد. فقد نجحت في حوالي ربع قرن من الزمان في تغيير وضعها المادي وظروفها الاقتصادية والإنسانية والاجتماعية من النقيض إلى النقيض.



واليابان انطلقت في مجال إعادة بناء نفسها بداية القرن الماضي وهي آنذاك في مستوى مقارب لبعض الدول العربية، وقد خطت خطوات أضحت بها واحدة من القوى الاقتصادية العالمية. وفي كلتا التجربتين كان الإنسان هو محور التغيير وهو الرأسمال الأكبر في التنمية المستدامة. لقد استورد العرب التكنولوجيا الحديثة كما استوردتها الدولتان، وفي فترة مقارنة، لكن ذلك لم يصاحبه في الدول العربية استيعاب جيد للتكنولوجيا ولا تحول التحديث إلى ثقافة في المجتمع.

خلاصة هذه النقطة هي أن تجديد الخطاب الديني لا يتم إلا في وسط يعيش حركة تجديد فكري واجتماعي حاضن، وإن سيادة الفكر التقليدي في المدارس الفكرية الأخرى عامل إعاقة إضافي.

## ما العمـل؟

أيا كانت الاستدراكات المنهجية والمعرفية على مقولة دور تجديد الخطاب الديني في نهضة الدول الآسيوية المعاصرة، فإن الحاجة ماسة لتستفيد الدول العربية من العالم الإسلامي غير العربي. ونفتتح لذلك الأمور التالية:

### ١ - التواصل اللغوي:

إذا كانت بعض البلاد الإسلامية غير العربية اليوم تقدم مؤشرات على أنه من الممكن أن تتحول إلى قاطرة من قاطرات النهضة الإسلامية الحديثة، وربما تؤثر إيجاباً على البلاد العربية والإسلامية الأخرى، فإن أكبر عائق في ذلك يبقى هو التواصل اللغوي. وفي هذا الصدد يمكن أن يكون إعادة الاعتبار إلى اللغة العربية كلغة للعلم والثقافة والإبداع والتواصل بين المسلمين في نظرنا من أهم العوامل التي ستخلق ديناميكية تجديدية تفاعلية بين بلدان العالم الإسلامي حتى يسري أي إبداع تجديدي على مستوى الخطاب الديني أو غيره بين المسلمين ويتحقق التلاحق بينهم.

### ٢ - العلم والمعرفة:

فالعالم لم يتقدم ولن يتقدم دون المعرفة وانتشارها، وجودة التعليم والبحث العلمي. تلك حقيقة أثبتتها تاريخ البشرية الحديث منذ أكثر من قرنين من الزمان على الأقل، منذ الثورة الصناعية في أوروبا مروراً بثورة الميكنة في اليابان في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وصولاً إلى ثورة المعلومات المعاصرة.

إن تجربة ماليزيا التي يراها الكثيرون ناجحة بدأت بقرار إصلاح التعليم، ومنها انطلقت إلي ما أنجزته من مساهمة عالمية في التنمية. وهناك بلدان كثيرة بدأت التغيير من التعليم، بل إن بعضها كلما واجهه تحدٍ لجأ إلي التعليم، يقيمه ويقومه. ولعل من الأمثلة على ذلك التقرير الشهير الذي صدر في الولايات المتحدة بعد نجاح الاتحاد السوفيتي في وسط الستينيات من القرن الماضي لإرسال رجل إلى الفضاء، وهو تقرير أشار الانتباه إلي ضرورة تجديد التعليم. ولا زالت بعض البلاد المتقدمة مثل بريطانيا تتحدث برامجها السياسية عن ضرورة إحداث نقلة نوعية في التعليم. وهذه النقلة في التعليم هي التي يمكن أن تجعل الاستفادة من جهود تجديد الخطاب الديني مثمرة مؤثرة في الثقافة الاجتماعية السائدة.

### ٣ - الدراسة المكثفة للتجارب الناجحة:

فالباحثون العرب والمراكز البحثية العربية مطالبون بالإكثار من الأبحاث العلمية الرصينة والموثقة عن التجارب الناجحة في العالم الإسلامي، وبشكل خاص في مجال التجديد الديني. ومن الملاحظ أن الدراسات باللغة العربية عن تلك التجارب دون المستوى المطلوب، كما وكيفا، بالمقارنة مع ما يصدر من ذلك في اللغات الأخرى.

٤- التبادل الثقافي والعلمي بين الجامعات من الطرفين، بتبادل الباحثين والطلبة والإنتاج الثقافي والفكري وعقد الندوات المشتركة.

### وبعد

ليس تجديد الخطاب الديني إلا جزءا من مشروع تجديد اجتماعي يهيم الخطاب السائد بمختلف أصنافه. وإن الدرس المستفاد من التجارب الآسيوية هو أن التجديد مشروع مجتمعي يتداخل فيه الديني بالسياسي والثقافي والتنموي، وإلا فهو تجديد يراوح مكانه.

## الهوامش

- ١ . الدكتور محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٠٣.
- ٢ . Scott Burchill ; Exposing the limits of thinkable thought; in: E:\Exposing the limits of thinkable thought - News Business Career Jobs Education World Books High Tech Online Articles.htm



# (مناقشات)



## فخ المطابقة بين الثقافة السائدة والإسلام

د. علي مبروك

في الحقيقة عندما يعود المرء إلى الإسلام في نصوصه المؤسسة كالقرآن، نجد أن هناك ساحة للحوارات، حاضر فيها الآخر بشكل يعيد مضمونه حتى في بناء النص نفسه أنا ألع دائماً على أن الثقافة مسئولة مسؤولة مباشرة عن المشكلات التي نعاني منها مع كثير من المفاهيم، ومنها مفهوم الآخر. فثمة علاقة بين الدين والثقافة. فالإسلام عندما أوحى به كرسالة أو كنظام للعالم أو كنص جديد، كان هذا النص مشتكباً مع واقع ثقافي واجتماعي وتاريخي معين، وشأن الإسلام شأن القرآن، شأن أي نص. دخل القرآن في حوار وتحقق هذا الحوار بإمكانيات مختلفة مع الواقع القائم وكان فيه طموح نحو تجاوز هذا الواقع.

وهنا أود أن أشير إلى مفهوم بسيط، وهو نظام الأبوية (البطيريك)؛ حيث نجد أن مفهوم الأبوية مفهوم بدوي، وهناك سعي لتأصيل هذا المفهوم بشكل مستمر، بينما القرآن في حوار مع غير المؤمن يوضح باستمرار أن مشكلة "غير المؤمن" إنما ترجع إلى اقتفائه طريق الأسلاف والآباء. فهناك نوع من التعارض بين هذه النزعة الأبوية البطيركية واتباع الطريق القويم، لكن هذه الأبوية استطاعت أن تخلق ثقافة، واستطاعت أن تصبغ الثقافة بصبغتها الجوهرية.

أريد أن أبدأ من هذا التمييز بين الثقافة والدين وأقول إنه من المؤسف صورة تنطبق عن الإسلام هي صورة هذه الثقافة، أصبح ينظر إلى هذه المشكلة على أنها رؤية الإسلام. وهذه المشكلة يعانها غير العربي مع الإسلام، فمثلاً: هل الإسلام في مجتمعاتهم سيأخذ نفس

الصورة التي أخذها واستقرت في وعينا، أم سيأخذ سياقاً يمكن فيه أن يتطور أو يتبلور في ظل ثقافة مغايرة للثقافة التي تبلورت وتسيدت وأصبحت هي والإسلام شيئاً واحداً؟

أريد أن أعطي مثلاً لهذه المشكلة في وصف ابن خلدون في قراءته الأساسية للتاريخ الإسلامي، حيث اعتمد على مفهوم مستقى ومستمد بشكل أساسي من العالم الصحراوي باعتباره مفهوماً مكانياً، وعندما جاء ابن خلدون و أقام في مصر لفترة طويلة واحتك بثقافة أخرى احتك بعالم، العصبية ليست هي المبدأ الأساسي فيه، ومع ذلك نجده وقد استمر على فكرته دون تغيير بما يعني أن ابن خلدون وقع في فخ التوحيد بين الثقافة السائدة و الإسلام نفسه.

ولعل التجربة الاندلسية والتجربة الماليزية يمثلان إجابتين على سؤال المسلم غير العربي على هذه المشكلة؛ لأنهما تجربتان في ثقافتين مختلفتين عن الثقافة التي نشأ فيها الإسلام.

والمشكلة الثانية فيما يتعلق بوضع الآخر بالنسبة للنموذج الآسيوي أتذكر أنه في بدايات القرن العشرين كتب شكيب أرسلان كتابه "لماذا تخلف المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟"، ومناسبة هذا الكتاب سؤال سأله مسلم من المسلمين غير العرب، من جزر الملايو، و رداً على هذا السؤال كان الكتاب المشهور. و نفهم من هذه الواقعة أن السائل كان يتوجه بالسؤال إلى الجزء الشرق أوسطي الذي كان ينظر إليه على أنه مصدر من المصادر التي يمكن أن يجد عندها الإجابات على الأسئلة التي تؤرق المسلم في الملايو. لكن عندما اختلفت الوضعيات وعندما أصبحت ماليزيا نمراً وأندونيسيا أصبحت نمراً حدث تبادل في المواقع (التخلف - التقدم)؛ بحيث إن الشرق أوسطي الآن ينظر إلى هذه النمر على أنها نماذج للتقدم، ينبغي النظر إليها وفهم ما جرى فيها بمعنى أن هذه المناطق تحولت من مجرد كونها هامشاً يطلب الإجابة عن الأسئلة التي تؤرقه من المركز وهو الشرق الأوسط، إلى أن أصبحت مركزاً، هذا المركز الجديد يسعى للتحرر من سيطرة المركز الأساسي وهو الشرق أوسط بعدما حصل تبادل في مواقع التقدم والتخلف.



## ثلاثة من الأئمة الأربعة من غير العرب

د. عمرو الورداني

في الحقيقة، إن الواقع المعاصر يشهد بالاستفادة من المسلمين غير العرب يكفي فقط أن نقول ثلاثة أئمة من الأئمة الأربعة هم ليسوا عرباً، إذن القضية كلها في أن الفكر الإسلامي قائم على الإطار المشترك المتجانس، وبالتالي لسنا في حاجة إلى هذا التوجس من عدم الاستفادة من هذه التجارب، نحن في حاجة إلى تقديم مقترحات حقيقية جادة بخصوص مسألة الاستفادة. أنا في تصوري أن مسألة الاستفادة بمعنى تحصيل المنفعة المباشرة من أحد الأفراد لم يصبح هو المفهوم الحقيقي لقضية الاستفادة، ولكن الاستفادة الحقيقية بمفهومها هو تقليد. أنا أرى أن الاستفادة الحقيقية من هذه الأفكار هو تقليد.

## ماذا وراء الدعوة للاستفادة من التجارب الإسلامية؟

حسام تمام

أريد أن أطرح بعض الأسئلة: في ظل ارتفاع موجة استيعاد التجارب الإسلامية في هذه اللحظة في أي سياق يطرح ذلك؟ وعن ماذا يتم التجاوز؟

فقد تابعت فكرة ماليزيا، وحينما ندقق في الأصوات الإسلامية في ماليزيا أشعر بأن هناك مشاكل فيما يخص المشروع الذي يتبناه الحزب الحاكم (المشروع الإسلامي الحضاري)، خاصة عندما نتكلم عما يتعلق بفكرة المواطنة الكاملة، أو فكرة حقوق الإنسان. أنا أتخيل أن الحريات في المنطقة العربية أكثر تقدماً عن هذا المشروع، رغم ذلك فعلى مستوى وضع غير المسلمين وعلى مستوى الامتيازات التي يأخذها عنصر الملايو الذي يمثل ٥٧% من تعداد السكان، وعلى مستويات كثيرة، أتخيل لم يكن لهذا النموذج من التقدم ما يرشح إلى أن يكثر الحديث عنه أهميته ووضعيته. أنا متخيل بشكل أساسي أن هناك اتجاه ما يقول بأن المنطقة العربية لديها مشكلة سواء في النموذج الديني الذي تتبعه أو سواء في الوضعية السياسية والنموذجية السياسية الذي تمثله، وأن هذا ربما دفع إلى اللجوء إلى غير العرب.

أما على المستوى سيادة الإسلام السني أو النموذج السني التقليدي في التعامل مع النص، ولذا أي مفكر أو باحث إسلامي يخرج عن التفكير الإسلامي في هذه المساحة، لا تمد له اعتباراً كبيراً أو مشروعية أو قدرة على التأثير في المنظومة الدينية في العالم الإسلامي. نتكلم عن نصر أبو زيد نجده ينتقل إلى أوربا، أما كتابات حسن حنفي فهي أكثر

تأثيراً في أندونيسيا من مصر، مثل هذا النموذج أو قراءته الحداثية للنص القرآني لا تجد لديها القدرة على أن تبني لها مشروعية في المنطقة العربية لاعتبارات كثيرة.

فأنا مع احترامي الكبير لفكرة تقديم التجارب الإسلامية غير العربية، لكن عندي مشكلة فيما طرح تحديداً عند الدكتور رضوان، ومن بعض المداخلات الأخرى. المبالغة في فكرة أو الحديث المستمر على إنهاء المركزية العربية، يبدو أنه يفتقد لأشياء أساسية، يفتقد لفكرة أن النص نفسه عربي؛ بمعنى أنه ليس هناك حديث عن المركزية العربية، بالمعنى العرقي، لكن هناك العربية بالمعنى الثقافي (إنما العربية للسان). لا أستطيع أن نتصور فكرة اجتهاد ديني في نص قرآني نزل باللغة العربية دون العودة إلى اللغة العربية، بمعنى أنه لا بد أن يكون دائماً فكرة "العربية" مطروحة ليس باعتبارها نوعاً من الهيمنة، لكن باعتبارها ضرورة لازمة لفكرة التعامل مع النص.

ويرتبط بذلك أيضاً التوسع في الحديث عن "الإسلامات المتعددة"، لا بد أن تظل الفكرة المعيارية موجودة. لأن مثل هذا الحديث ربما يفهم كأننا ننظر إلى الدين نظرة سسيولوجية فقط بمعنى أنه ضرورة اجتماعية ثم تحقق اجتماعي دون الحديث عن فكرة الثوابت والدوجما، بمعنى أن هناك شيئاً اسمه العقيدة، هناك معيارية دائماً في الدين الإسلامي.

لا بد أن يظل هناك جزء ثبوتي في الدين يجعلنا نتكلم عن دين إسلامي، أنا أفهم فكرة التجلي المختلف للتطبيق الإسلامي لدى شعوب وقبائل وحضارات، لكن لا بد أن يظل هناك حديث عن فكرة الدين، أما الحديث عن الدين بالمعنى السسيولوجي، أي أنه من حق أي شعب أو جماعة أن تعيش الإسلام. نعم تعيشه، فليس هناك مصادرة عليها، لكن من حقي كمسلم ومن حق طائفة من المسلمين أن تعيد النظر في هذه الممارسات وتقيمها دينياً.

الفصل هنا فكرة الإجماع، هل أنا أتدخل في إجماع الآخرين على اعتناق فهم معين للدين، أو تبني ممارسات معينة، هذا أنا ضده، لكن أن يظهر تصور معين للإسلام يسعى إلى تحديد أسس وضوابط جامعة لكل ما يعنيه الإسلام فأنا معه، وتزداد أهمية هذا الكلام مع لحظة ما بعد الحداثة، وفكرة السيولة الشاملة التي تعيشها الأديان.

أما فيما يخص فكرة الحديث عن تجارب إسلامية أخرى أنا أرى أنه حديث مضلل؛ بمعنى أن النموذج الماليزي الذي هو محل إعجاب نجد فيه : أولاً النهوض في ماليزيا لم يرق به المسلمون هذا ليس تقليباً من شأن المسلمين، ف ٦٠% من الاقتصاد الماليزي يحتكره

ويديره الصينيون، النهضة الماليزية قام بها العرق الصيني، ما فعله الملايو لم يتأسس على رؤية إسلامية والحزب الحاكم لم يفعل سوى نوع من الخلطة السحرية التي يختلط فيها العرق الملايو مع الرؤية الإسلامية ليس لشيء إلا أن الملايو تعني المسلم. ثانياً أن هناك مشاكل كبيرة على المستوى الحقوقي وحقوق الإنسان في الممارسة الإسلامية الماليزية تغفل عنها أمريكا، ولو أن مراكز حقوق الإنسان ذهبت ستجد تمييزاً من عنصر الملايو المسلم مفرط ضد الصينيين والهنود، فالهنود طبقة ثالثة، والصينيون طبقة ثانية، وفي نصوص قانونية يعطي الملايو حقوقاً في التوظيف والعمل والمساكن وغيره ليست لغيرهم. لماذا تسكت أمريكا؟ أنا أرى أنه حديث مغرض لأنه قائم على مستوى متعلق بالخروج عن الرؤية الإسلامية السائدة في العالم العربي.

أما كيف نرى هذه التجارب؟ فأنا أرى أنه رغم أن لدينا مشاكل كثيرة في الخطاب الديني في العالم العربي لكن هذا لا ينفصل عن وقوع منطقة العالم العربي في مرمى النيران الأمريكية الغربية، لأن هذه المنطقة جزء من منطقة استراتيجية في المشروع الأمريكي - الغربي، يراد لها أن تعيش حالة من الاستيراد، حالة من القهر، حالة من التخلف في كل خطاباتها، أما ماليزيا والسكوت عنها جزء من سكوت أمريكا على فكرة النهضة في اليابان وفي النمور الآسيوية وماليزيا جزء منها، جزء متعلق بالصراع مع الصين باعتبارها أنها مناطق مسكوت عنها استراتيجياً ولكن العالم العربي منذ نهضة محمد على، والتي لم يكن فيها تطرف ديني، لا يراد له أي نهضة.

## نوعي الإنسان أم نرعى الهوية؟

د.يان هينجسون

يوجد من يقول إن الأزمة الدينماركية - الكاريكاتورية الرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم أنها قد أبرزت فجوة ثقافية أو حضارية بين الغرب والعالم الإسلامي، فيجوز هذا صحيحاً، لكن بالنسبة لي قد كشفت عن أبعاد أعمق من السياسة وهو توتر بين قطبين في سياسة الاندماج والتعايش في البلاد الأوروبية وفي البلاد الإسلامية.

هناك توتر بين قطبين أولهما يتركز على الفرد وحقوق الإنسان كمواطن (رجل أو امرأة)، والقطب الآخر يتركز على المجموعات كالجاليات دينية ثقافية، هذا القطب على الهوية الثقافية كنا نتمنى أن نستمتع اليوم إلى زميل عزيز من الهند. هو د. على أصغر أنجيبير فقد تعرفت عليه عند إقامتي في جنوب الهند في مدينة حيدر آباد، في عدة لقاءات فكرية بين المسلمين والهنود والمسيحيين في بلاد الهند، ويتحدث د. على أصغر أنجيبير نيابة عن جميع مسلمي الهند بصورة عامة برغم أنه يتبع لمجموعة صغيرة شيعية اسمها "البوهرة"، لكنه أصبح من أبرز وأهم الشخصيات الذين يشاركون في الخطاب العام، وخصوصاً فيما يخص تعايش الأقليات السياسية والثقافية في الهند. لكن للأسف الشديد لم يستطع الحضور معنا.

وفي ضوء خبرتي التي عمرها أربع سنوات في جنوب الهند أحاول أن استخلص بعض الملاحظات في هذا الصدد.

يبدو أن التاريخ الطويل الجليل لمسلمي الهند قد يضمن لهم تأثيراً قوياً على السياسة وعلى الحياة الاجتماعية في الهند المعاصرة، لكن ليست تلك الحالة التي نلاحظها في عقلية وفي تصرفات مسلمي ومسلمات الهند. إن مفهوم الأقلية عقلي أكثر مما هو مرتبط بالإحصائيات؛ لأن عقلانية مسلمي الهند تجعلهم ينسحبون ويستغنون ويتراجعون ولا يشاركون في الحياة السياسية، انقراض حضور المسلمين في الهند في البرلمانات المحلية، أو حتى برلمانات مجلس الشعب في نيودلهي بصورة غريبة منذ تقريباً ٣٥ سنة، وأيضاً

كتجار، نسبة المسلمين في التجارة الهندية الداخلية والخارجية أي وجودهم في سوق العمال وسوق رأس المال أيضاً. وبالتالي يحق لنا أن نتساءل لماذا؟. وما هو التفسير؟

كانت الحكومة في أيام (أنديرا غاندي، وراجيف غاندي) في عيون بعض الهنود منحازة إيجابياً نحو الأقليات. وفعالاً نجد في سياسة راجيف غاندي ظواهر تستحق التحليل، وأشهر تلك الظواهر هي قضية (شهبانو) وقد كانت امرأة إسلامية متزوجة من رجل مسلم منذ أكثر من ٢٥ سنة وأنجبت له أولاداً ثم طلقها بالثلاثة، ووصلت هذه الحكاية إلى المحاكمة في محكمة علمانية جنائية كما هو الحال في الهند.

فضمنت المحكمة الهندية (شهبانو) نوعاً من التعويض لمدة بعض السنوات فاعترض الزوج، ونقل القضية إلى المسرح السياسي وكان راجيف غاندي رئيس وزراء جديد وقتئذ، فكان هناك نوع من المظاهرات والاعتراضات أمام منزل رئيس الوزراء فتراجع، وغير دستور الهند عام ١٩٨٦ لتنتقل تلك القضايا من المحكمة العلمانية إلى المحاكم الشرعية الإسلامية، فذلك نوع من القطيعة الحقوقية في سياسة الهند نحو تعايش وتعددية الأديان والثقافات. فتلك القضية قد رمزت إلى بداية الحركة الهندية الفاشية، وبعد قليل قد وصل حزب آخر إلى السلطة في نيودلهي، وبقي حتى عام ٢٠٠٤ في سلطة الهند، لأن الدستور الهندي يبنى على أغلبية هندوسية وعلى وجود أقليات دينية ثقافية مثل المسلمين والمسيحيين، لكنه منذ سنة ١٩٩٤ يحاول الوصول لقانون مدني مشترك بين جميع الجاليات، ولكن الغريب أنه يجتهد من أجل إلغاء المحاكم الدينية للشريعة الإسلامية أو الدين المسيحي، وهما طرفان مختلفان جداً.

من ناحية أخرى نجد الحزب الهندوسي الفاشي، وحركة تحرير المرأة من جهة أخرى، فحركة المرأة في الهند كانت قد تراجعت وانسحبت أمام الصراع على استقلال الوطن قبل ١٩٤٧ فقالوا إن الأولوية الآن لاستقلال البلد، ونحن كنساء سوف نأخذ حريتنا عندما نستقل البلد، لكن هذا لم يحدث لأن دستور الهند كتبته رجال لم يراعوا حقوق المرأة، والآن وبعد ٥٠ عاماً تطلب المرأة الهندية سواء كانت مسلمة أو مسيحية أو هندية حقها طبقاً لما هو مضمون في الدستور فتطلب الآن المرأة الهندية حقوقها، في تحالف مع من هو سياسي وطني أي ضد الأقليات والمسلمين خاصة.

فهناك نوع من التناقض الداخلي في بلاد الهند من أكثر من جهة، من الجهة السياسية، ومن الجهة الثقافية، ومن القطبين قطب حقوق الإنسان كفرد، وقطب احترام ورعاية الهوية.

## مفارقات

بهي الدين حسن

هناك مفارقة تبادرت إلى ذهني، لدينا عدد من أبرز أصوات الاعتدال في تفسير وتقديم الخطاب الديني والإسلامي، ولكن هذه الأصوات في أغلبها - إن لم يكن كلها - هم بشكل أو بآخر معزولون ليس فقط عن حكوماتهم من حيث مدى الاستعانة بهم في تقديم صورة مستتيرة للإسلام وتتجاوب مع متطلبات العصر في هذه المنطقة من العالم.

لكن أيضاً ألاحظ أن أغلبهم - أو ربما كلهم - لا تحتفي بهم الاتجاهات الإسلامية المعتدلة في بلادهم، وهذا يثير سؤالاً.. بل العكس أنا في تصوري أن أ/ جمال البنا، أكثر من يحتفي بفكره هم ليسوا الإسلاميين ولا الحكومة، وإنما يحتفي به اليسار، يحتفي به الليبراليون، تحتفي به منظمات حقوق الإنسان، أظن أن هذا ما يحدث مع الدكتور عبد الحميد الأنصاري الذي لا أراه على الإطلاق على قناة الجزيرة التي هي في بلده، ولكن أرى نقيضه المتطرف المتجهم الذي يقدم قراءات وتفسيرات عفى عليها الزمان، فهذا يحتاج أيضاً لتأمل منا.

النقطة الثانية ما يتعلق بالخطاب الحربي، والذي لمستته في بعض العبارات التي استخدمها د. رفيق منذ قليل، ولكن فيما هو يستخدم هذا بإسهاب شديد ليس فقط عن الإسلاميين، ولكن أتكلم أيضاً عن العرب، وعندما نقارن ويلات الاستعمار الغربي التي عانى منها العرب، ونقارنها بما حدث للأفارقة أو أمريكا اللاتينية، لن أقارن مع آسيا، أظن على الأقل لن أقول أنه في العرب كان أكثر من هؤلاء، فأفريقيا تم إبادة سكان، تم إحلال لغات المستعمر بشكل كامل محل اللغات الأصلية، في أمريكا اللاتينية تمت إبادة السكان الأصليين في أغلبهم وتم إحلال كامل للغات المستعمر البرتغالي أو الأسباني ورغم ذلك لا نجد لديهم هذا الخطاب الحربي، ليس فقط عند الإسلاميين، ولكن نجده في العالم العربي عند اليساريين، وعند القوميين. أفصد أن أحد العوائق التي تواجهنا في التجديد في العالم العربي هو هيمنة هذا الخطاب الحربي على المجتمعات.

## تساؤلات حول أسباب ثلاث فجوات

سيد إسماعيل ضيف الله

يحق لي أن أتساءل حول ثلاث فجوات ؛ الأولى أتساءل عن سبب وجود الفجوة بين فكر تجديد إصلاحي يتبنى استراتيجيا "إعادة ترتيب المقاصد" على نحو يسمح بتجديد الفقه الإسلامي وبين تطبيقات ذلك الفكر عمليا من خلال عملية الإفتاء حيث يعيد أنصار هذا التيار التجديدي إنتاج فتاوى قديمة بتحريم الفن التشكيلي!

الفجوة الثانية تتعلق بما يقال عن افتقار تجارب إسلامية غير عربية لمرجعيات فكرية بينما هم يملكون فقط قيادات سياسية، والتساؤل هنا إذا كان لدينا في العالم العربي ما ليس لديهم من مرجعيات فكرية تجديدية، فلماذا نحن عاجزون عن إنتاج نخب سياسية قادرة على تحويل تلك الأفكار السياسية إلى ممارسات سياسية وحياتية تمشي على الأرض!

الفجوة الثالثة تتعلق بالجماهير، إذا كان فعلا أن الفكرة لا يمكنها أن تمشي على الأرض إلا إذا كانت تراعي الجماهير التي توجه إليها هذه الأفكار، فلماذا الأفكار الأكثر تشدداً هي السائدة؟

لماذا المتشددون هم الأكثر نجاحاً في عبور الفجوة المزمنة بين النخب العربية والجماهير؟ وبالتالي هل المطلوب تبني الخطاب المتشدد لأنه الأكثر رواجاً بين الجماهير أم المطلوب انتظار تغيير السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي إلى سياق آخر في ظلّه يمكن أن تكون الجماهير أكثر قدرة على التجاوب مع أفكار تجديدية؟!



## غياب التنظير لا يقلل من أهمية التنظيم

صلاح الدين الجورشي

الصديق رفيق عبد السلام أشار إلى نقطة مهمة جداً هي أن التجارب الإسلامية في البلدان غير الغربية تتميز بأنها تقتصر إلى التنظير، ومع الاعتراف بأهمية التنظير إلا أن سؤالي، هل غياب التنظير يقلل من أهمية هذه التجارب التي حققت على المستوى الميداني إنجازات مهمة جداً طبعاً بالمقارنة لما يجري على الساحة العربية؟ وهو ما جعل د. محمد نور الدين عندما يشير إلى الموضوع التركي يقول: إننا في الحقيقة نحن أمام حركات إصلاح سياسي ولسنا أما حركة تجديد ديني.

في الحقيقة أنا في رأيي أن عملية التنظير ستأتي، لكن التجديد حاصل - لأن هذه التجارب لن تنطلق من التراث لن تنطلق من الركام الفكري الموجود لأنه كما حصل بالنسبة لعدد من الحركات الإسلامية العربية، لو انطلقت من هذا الركام لتورطت في ٢٠٠٠٠ إشكالية بعد سلسلة من التجارب الفاشلة. فالتمكن على المستوى السياسي هو الذي دفع هذه الكيانات إلى أن تفتح حواراً مع العلمانيين إلى أن تقبل بالحد الأدنى، تقبل بنوع من السقف بالنسبة للنظام العلماني، إنها تجد لنفسها إمكانية التحرك داخل هذا الإطار العلماني، وقد ترتب على ذلك أنك عندما تتحدث معهم يعطونك إجابات، لماذا تصرفوا بهذه الطريقة ولم يتصرفوا بطريقة أخرى؟ ليس فقط لأن الواقع فرض عليهم ذلك، ولكن لأنهم وجدوا أيضاً عندما رجعوا - ما يملكونه من مرونة فكرية مكنتهم من أن يعطوا شرعية لأفعالهم. إذاً أعتقد بأن ما يجري في كثير من البلدان الإسلامية مهم رصده، لأنه ينطلق من الواقع نحو النص - ينطلق من التجربة إلى التنظير - وحتى الذين يهتمون بالحركات الإسلامية بأنها تمارس التكنيك أو ازدواجية الخطاب، أقول بأن الواقع قد يفرض على الإسلاميين في المرحلة الأولى التكنيك، لكن التكنيك هذا سينتهي في الأخير إلى تثبيته في الاستراتيجية أي أن التكنيك بالضرورة يتحول إلى استراتيجي.

## لا يجب أن نحمل التجربة التركية أكثر مما تحتمل

د. رفيق عبد السلام

الأخ العزيز صلاح الجورشي يقول إن غياب التنظير لا يقلل من أهمية هذه التجارب وأنا أشاركة هذا الرأي - أنا لم أصدر حكماً معيارياً على هذه التجارب بأنها سلبية أو إيجابية، ولكنه وصف ظاهرة، قلت إن هذه التجارب الإسلامية غير العربية وخاصة في الحالة التركية تفتقد إلى التنظير الفكري أو لا تشغل نفسها بالتنظير والكتابة الفكرية. والسؤال هل يمكن أن يتحول ما أسماه أ/ الجورشي بالتكنيك إلى استراتيجية؟، لدى الطرفين خشية، فالطرف الإسلامي، والطرف العلماني في بعض الأحيان يحملان تجربة العدالة والتنمية أكثر مما تحتمل، الإسلاميون يريدون أن يقولوا تجربة العدالة والتنمية هي مجرد تكنيك للالتفاف على النظام العلماني باتجاه أسلمه للهيئة الاجتماعية أو المنظومة الاجتماعية والسياسية. والعلمانيون، أو الليبراليون يقولون بتحول هذا التكنيك السياسي، حيث يتم "جرجرة" حزب العدالة والتنمية، ويتحول بالتالي ما هو تكنيكي إلى استراتيجي. أنا أقول يجب أن نحاكم الظاهرة على ضوء العناوين والأدبيات التي تعبر بها عن نفسها، حزب العدالة والتنمية لم يقل أنا حزب إسلامي ولم يقل أنا حزب علماني. فقد سمّي نفسه بالحزب المحافظ، ويجب أن نحاكمه على هذا الأساس، وإذا كانت هناك إضافة فكرية سيضيفها هذا الحزب، سيضيفها ضمن هذه المدرسة التي أسماها بالمدرسة المحافظة.

## الفصل الثالث

### إشكالية

"حقوق الإنسان في عالم متعولم"



## مقاربة جديدة للقرآن: نحو تأويلية إنسانية

د. نصر حامد أبوزيد \*

### تقديم:

أتذكر في لقاء مشهود مع الدكتور "رضوان السيد" في إحدى القنوات الفضائية في بيروت عام ١٩٩٩ (في شهر سبتمبر/أيلول فيما أتذكر) في برنامج "حوار العمر" الذي كانت تقدمه الإعلامية اللامعة "جوزيل خوري"، أنه ميز بين "الاجتهاد" و"التجديد" من حيث الآفاق الفكرية الرحبة للتجديد، والأفق المحدود للاجتهاد. وقد تفضل الدكتور "رضوان السيد" مشكوراً بأن أضفى علي صفة "المجدد" في هذا اللقاء. وكم أتمنى ألا يكون رأيه قد تغير ونحن الآن في عام ٢٠٠٦.

أبدأ بهذه المقدمة -أولاً- لوجود الدكتور "رضوان" في هذا المؤتمر الهام \*\*، والذي أرجو ألا يكون هذا البحث مخيباً لرجائه. أردت ثانياً أن أؤكد أن مجال "التجديد" يمثل أفقا

---

\* أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ليدن وأستاذ كرسي ابن رشد للإسلام والعلوم الإنسانية-أوترخت-هولندا (مصر).

\*\* اعتذر د. رضوان السيد عن الحضور في اللحظات الأخيرة، لكن ورقته موجودة، في الفصل السابق من الكتاب (المحرر).

مفتوحا للباحث، يستطيع فيه مراجعة نفسه. ولأنني سأنتقل هنا نقلة ليست يسيرة في التعامل مع القرآن لا بوصفه "نصا" - كما هو الأمر في كتابي "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" - بل أزع أنه "خطاب". وأريد أن أبين أن هذه النقلة لم تحدث في يوم وليلة، أو طفرة عبقرية، بل هي نتيجة تراكم قراءات وخبرات وتأملات، والأهم من ذلك أنها ثمرة من ثمار انخراطي في حوارات ومشاريع بحثية هنا في أوروبا.

لقد أصبح العالم بالفعل - سواء للأحسن أو للأسوأ- قرية صغيرة، لا مجال فيها لأية ثقافة منبئة الصلة بغيرها من الثقافات أن تواصل الحياة، وهل وجدت أبدا مثل هذه الثقافة؟ على الثقافات أن تتبادل الأخذ والعطاء عن طريق التفاعل الحر، وهي ظاهرة ليست جديدة وليست من إبداع أو اختراع السياق الحديث للعولمة. إن تاريخ الثقافة في العالم ينبئنا أن البذور الأولى للحضارة الإنسانية قد ولدت في أحواض الأنهار، ربما في أفريقيا السوداء، أو في مصر أو العراق، وذلك قبل أن تنتقل الشعلة إلى اليونان، ثم تعود للشرق في صورة الثقافة الهلينية. ومع انبثاق الطور الحضاري للإسلام تبلورت ثقافة جديدة استوعبت كل العناصر الحية والخلاقة في الثقافات الهلينية والهندية والفارسية وأعدت إنتاجها في مركب جديد، وذلك قبل أن تعيد تصديره إلى العالم الغربي الجديد عبر صقلية وإسبانيا.

جدير بالذكر في هذا السياق الفيلسوف العربي المسلم "ابن رشد" المشهور في العالم اللاتيني باسم "أفرويس"، والذي ساهمت كتاباته في بناء نسق موحد يجمع بين الأرسطاطليسية والتراث الإسلامي، نسق استطاع أن يشيع أنوار العقلانية في أوروبا العصور الوسطى.

والسؤال الآن: لماذا أصبح من الضروري الآن أن يقوم المسلمون بالتفكير مجددا في للقرآن؟

إن السياق الحالي المعروف باسم الإسلام-فوبيا في الغرب، خاصة بعد حدث الحادي عشر من سبتمبر وما تبعه من "حرب ضد الإرهاب"، وما أدت إليه هذه الحرب على الإرهاب من تزايد وتائر العمليات الإرهابية في العالمين الإسلامي وغير الإسلامي سواء بسواء، قد تسبب في تشويه الإسلام بوصفه دينا راديكاليا إرهابيا إقصائيا. من هنا يجب تأكيد أهمية دعوة كل المسلمين، بصرف النظر عن اختلافاتهم العرقية والثقافية، للتفكير مجددا في القرآن. لست هنا صاحب دعوة يحاول أن يصوغ نسخة خاصة من الإسلام، بقدر ما أحاول أن أخلق فضاء لموقف التوايلي.

يتمثل هذا الفضاء في حقيقة أن عملية التفكير مجددا في التراث عملية بدأت ولم تتوقف حتى الآن في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر. وبالمثل لم تتوقف أبدا عملية مفاوضة "المعنى" القرآني بطرق وأساليب ومناهج شتى منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن. وهنا يجب علينا الإلحاح بالمطالبة بضرورة لا مجرد الاستمرار في عملية التفكير وإعادة التفكير مجددا في التراث وفي معنى القرآن، بل بضرورة أن يحاول المسلمون -أيمنما كانوا- التقدم خطوة أبعد في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز، وذلك ليكونوا مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم، في العصر الذي يعيشون فيه (بدل أن يكونوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك).

لقد تم تكريمي في جامعة "ليدن" بهولندا عام ٢٠٠٠ بمنحي كرسي "كليفرنحا" للحقوق والحرية والمسئولية، حرية الدين والضمير بصفة خاصة. وهو "كرسي أكاديمي" يمنح كل عام لباحث له إنجازات بحثية في بعض هذه المجالات أو كلها. وفي محاضرتي لاعتلاء الكرسي اخترت موضوع "القرآن" بوصفه فضاء التواصل بين الإلهي والإنساني؛ فقدمت محاضرة عنوانها "القرآن: التواصل بين الله والإنسان". حاولت في هذه المحاضرة، التي نشرت في كتاب صغير بعد ذلك حسب ما تمليه التقاليد الجامعية، إعادة قراءة -ومن ثم إعادة تفسير- بعض القضايا والافتراضات الأساسية في علوم القرآن، وبصفة خاصة في تلك العلوم التي تتعرض لطبيعة القرآن ولتاريخه وبنائه.

في إعادة القراءة وإعادة التفسير تلك كان من الطبيعي أن أوظف بعض الأدوات المنهجية الحديثة، مثل علم الدلالة والنقد التاريخي والتأويلية، وهي مناهج ليست مألوفة عادة -بل ومرفوضة- في السياق التقليدي للدراسات القرآنية في العالم الإسلامي. لقد ركزت في تحليلي على البعد "الرأسي" في عملية الوحي: عملية "التواصل بين الله والنبى محمد، وهي العملية التي أنتجت القرآن. أنتجت عملية التواصل الرأسي تلك -التي استغرقت أكثر من عشرين عاما- مجموعة من الخطابات (في شكل آيات قصيرة أو مجموعة من الآيات أو في شكل سورة قصيرة). ذات نسق ترتيبي زمني.

في عملية تقنين القرآن -أي جمعه وتدوينه وترتيبه في المصحف الذي نعرفه الآن- لم يتم الاحتفاظ بالترتيب النزولي، بل تم استبداله بترتيب آخر أصبح يعرف باسم "ترتيب التلاوة" في مقابل الترتيب الزمني الذي يعرف باسم "ترتيب النزول".

وإذا تقبلنا المرويات التراثية التي ترى أن القرآن كان قد تم حفظه في الذاكرة الجمعية منذ نزوله حتى تمت عملية جمعه وترتيبه وتدوينه في عهد الصحابة، فإن هذه المرويات تؤكد أن النسخة الأولى لرسم المصحف -أي دون تنقيط وإعراب- قد تم إنجازها في عصر الخليفة الثالث "عثمان بن عفان" (ت: ٥٦ هجرية/٦٤٤ ميلادية). أما النسخة النهائية للمصحف -أعني بعد إضافة علامات التنقيط وعلامات الإعراب- فقد تم إنجازها في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ومن الضروري حتى في حالة تقبل المرويات التراثية بلا نقد أن نلاحظ بعدا إنسانيا آخر - يضاف للبعد الإنساني في عملية الوحي بوصفها فعلا تواصليا - في عملية التقنين، تتمثل في عملية الترتيب كما تتمثل في تحويل الرسم الصامت إلى نص مقروء بإضافة علامات التنقيط وعلامات الإعراب.

أحب في هذا البحث أن أطور أطروحتي السابقة حول الجانب الإنساني في الوحي/القرآن خطوة أبعد، بالانتقال من البعد "الرأسي" إلى البعد "الأفقي". ولا أعني بالبعد الأفقي مجرد عملية التقنين التي أشرت إليها وهي دالة بهذا الصدد- ولا عملية "البلاغ" التي قام بها النبي، ولا عملية الانتشار الأفقي الناتجة عن فعل "البلاغ"، كما لا أعني بها هنا "التراث التفسيري" الذي حوّل النص الإلهي إلى فهم إنساني. أعني بالبعد "الأفقي" هنا ذلك البعد المحايث لعملية الوحي ذاتها، والمتمثلة في دوال وإشارات ما تزال ماثلة في بنية النص المدون في "المصحف". هذا البعد يمكن إدراكه وتقديره إذا حولنا منظورنا في التعامل مع القرآن من منظور كونه "نصا" إلى النظر إليه باعتباره "خطابا"، أو بالأحرى "خطابات" لكدل منها سياقها الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به.

## ١- القرآن خطابا

يتميز "محمد أركون" وآخرون بين "الظاهرة القرآنية" -الخطاب المتلو المتداول- وبين "المصحف" الذي يحتوي على "الصيغة النهائية المغلقة" -بتعبير أركون- التي تم إنجازها من خلال عملية التقنين التي أشرنا إليها، وهي العملية التي حولت الوحي من كونه "خطابا" وجعلته "نصا".

وأريد في هذا الطرح أن أتجاوز تلك اللحظة التاريخية، التي أحدثت ذلك التحول من "الخطاب" إلى "النص"، وهي لحظة تاريخية نجد مثيلا لها في تاريخ كل الأديان تقريبا.



وينبغي هنا الإشارة إلى أنه منذ ذلك التحول دأب المفكرون المسلمون والمفسرون بصفة خاصة- على التعامل مع القرآن بوصفه نصاً، هذا رغم إشاراتهم المتعددة للمناسبات التي تعني رجوعهم الاضطراري إلى بنية ما "قبل النص". لكن هذه العمليات من الرجوع الاضطراري لم تمكنهم من الادراك الكامل لأهمية الظاهرة الحية، القرآن بوصفه "خطاباً".

ولقد دأب الدارسون للقرآن في العصر الحديث على مواصلة المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه "نصاً". إن التعامل مع القرآن من هذا المنظور يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد، كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس فقط بالمعاني، بل بالمبنى القرآني نفسه، وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنجزها المتكلمون في الماضي.

لقد كنت في وقت ما أحد الدعاة لخاصية "النصية"، وذلك بتأثير المنهج الأدبي الذي بدأه الشيخ "أمين الخولي" متأثراً في ذلك بمعطيات أساليب الدراسات الأدبية الحديثة. لكنني بدأت أدرك خطورة التعامل مع القرآن بوصفه فقط "نصاً"، من حيث إنه يقلل من شأن حيويته ويتجاهل حقيقة أن القرآن ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه "خطاباً" لا مجرد نص.

إن كتاب "القرآن بوصفه نصاً"، والذي يتضمن بحوث المؤتمر العلمي الدولي الذي عقد في نوفمبر عام ١٩٩٣ بقسم الدراسات الشرقية بجامعة "بون" بألمانيا، أعيد طبعه عدة مرات، الأمر الذي يعكس أهميته لأنه، فيما يقول محرره "شتيفان فيلد"، أبرز التحول في الدراسات القرآنية في الأكاديميات الغربية من نموذج البحث "أصول وجذور" القرآن في التراثين اليهودي والمسيحي إلى نموذج "النص المُستقبل"، أي كما تم استقبله في تاريخ المسلمين في شكل "المصحف".

ومن الحقائق التي لا تتكرر أن "النص المُستقبل"، أي النص المتضمن في المصحف، هو الذي صاغ وما يزال يصوغ العقائد والقناعات الدينية للمسلمين، بالإضافة إلى أنه النص المركزي في كثير من الثقافات الإسلامية. لكن هذه الحقيقة التي لا تتكرر تصح فقط إذا حصرنا تعريفنا للثقافة في الثقافة العالية، أعني المدونة المعترف بها رسمياً، واستبعدنا الثقافات غير المدونة. إذا أخذنا في الاعتبار تلك الثقافات (غير العالية) سندرك أن القرآن يمارس فعاليته في الوعي العام بوصفه "خطاباً" لا نصاً.

ظل القرآن بالنسبة للدارسين منذ لحظة تقنيته إلى الآن مجرد "نص". وقد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه "خطاباً" أو بالأحرى "خطابات". لم يعد كافياً مجرد البحث عن سياق لمقطع أو مجموعة من الآيات حين يكون الهدف مساجلة النصيين أو الأصوليين (أصحاب مفهوم "الحاكمية" مثلاً)، أو حينما يكون الهدف التخلص من بعض الممارسات التاريخية التي تبدو غير ملائمة في السياق الحديث (مسألة "الجزية" مثلاً). ولا يكفي بالمثل الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخية، ومن ثم نسبية، كل نمط من أنماط التأويل، بينما يزعم كل زاعم -ضمنياً على الأقل- أن التأويل الذي يقدمه هو وحده التأويل الملائم ومن ثم الأكثر مشروعية. كل هذه المقاربات العليلية تنتج إما تأويلية سجالية أو تأويلية اعتذارية. وبعبارة أخرى: إن التعامل مع القرآن، فقط بوصفه "نصاً"، سينتج دائماً تأويلية "كليانية" أو تأويلية "سلطوية"، وكلاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

إن أي مقارنة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الاعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطاباً" - إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية - لن تستطيع أن تنتج تأويلية "ديمقراطية". إن السعي إلى تأسيس "تأويلية ديمقراطية" مفتوحة ضداً للتأويلات "السلطوية" و"الكليانية" ينطلق من حقيقة أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة "معنى الحياة". وإذا كنا حقاً جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة صياغة تأويلية ديمقراطية.

تنتطق هذه التأويلية الديمقراطية المفتوحة من حقيقة أن الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً، وهو الأمر الذي يجب اعتباره قيمة إيجابية في سياق حياتنا الحديثة. من أجل إعادة وصل "معنى القرآن" لسؤال "معنى الحياة" يتحتم أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن القرآن ليس إلا ثمرة لعمليات من الحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول، ليس فقط مع أو ضد المعايير والثقافات وأنماط السلوك السابقة، ولكن مع معاييرها هو ومع تأكيدات وأحكامها.

قد يكون مفاجئاً للبعض القول أن القرآن في الفترة الأولى من تاريخ المسلمين - بالتأكيد قبل الوصول لمرحلة التقنين النهائي للمصحف، وقبل تحول الإسلام إلى مؤسسات - كان ما يزال ينظر إليه بوصفه "الخطاب الحي" بينما كان المصحف بمثابة "النص الصامت".

## ٢- القرآن والمصحف: الناطق والصامت

كان علي بن أبي طالب، الخليفة الرابع (٦٥٦-٦٦٠) هو من أعلن مفهوم "المصحف الصامت"، الذي لا ينطق وإنما ينطق به الرجال. وسياق هذا الإعلان سياق هام؛ لأنه يمكن أن يلقي بعض الضوء على الحالة الحاضرة في عالمنا الإسلامي، حيث التلاعب السياسي بمعاني القرآن واضح وضوحاً لا خفاء فيه. كان السياق هو القتال الدائر في معركة صفين عام ٦٥٧ بين الخليفة الذي اختارته الجماعة ممثلة في "أهل الحل والعقد" من الصحابة، وبين "معاوية بن أبي سفيان" والي الشام، الذي لم يعترف بهذا الاختيار.

كان من الواضح أن مسار المعركة يميل لصالح علي ضد معاوية. هنا نصح "عمرو بن العاص" حليفه معاوية أن يأمر جنوده أن يضعوا نسخاً من المصحف على أسنة السيوف. لم تكن تلك الإشارة تعني الاستسلام، بل كانت تعني أن "معاوية" يدعو المتقاتلين لحل الخلاف باستشارة "القرآن". ولأن المقاتلين في المعسكرين كانوا قد أصابهم التعب فقد وضع الجميع سلاحهم. وضغط أنصار "علي" عليه لكي يقبل حل الاختلاف بالتحكيم كما اقترح "معاوية"، وأن يختار محكماً يمثله من هؤلاء المحايدين الذين لم ينضموا إلى أي من المعسكرين. كان أصحاب "علي" على ثقة أنهم على حق. وقد لعب "القرآن" دوراً هاماً في الضغط على "علي" لقبول مبدأ "التحكيم".

كانت مهمة الحكمين أن يستطلعوا القرآن -من أول سورة إلى آخر سورة للبحث عن حل. وفي حالة غياب دليل واضح من القرآن يحسم المشكلة على المحكمين أن يستشيروا "السنة المجمع عليها". ولأنه لم يكن واضحاً وضوحاً بيننا محدداً ما هو الموضوع الذي يستشار فيه القرآن والسنة فقد اعترض البعض على مبدأ التحكيم وصاحوا "لا حكم إلا لله". وكان معنى هذه الصيحة أنه لا يصح إطلاقاً تحكيم الرجال؛ لأن ثمة أمر إلهي واضح في القرآن يحل هذه المشكلة، وهي الآية ٩ من سورة "الحجرات" رقم ٤٩:

"إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل والقسط، إن الله يحب المقسطين".

من هنا أصر من رفضوا التحكيم على مواصلة القتال ضد معاوية، فليس ثمة دليل يغير حقيقة أنهم الفئة الباغية. وفي رده على مبدأ "لا حكم إلا لله" أعلن علي مقولته الشهيرة

التي تميز بين المصحف الصامت من جهة، وبين المصحف المنطوق بتأويل الرجال من جهة أخرى.

إن هذا التمييز - والعبارة يستشهد بها كثير من الباحثين المعاصرين للبرهنة على الاحتمالات المتعددة للمعنى وعلى الحذر من التلاعب السياسي بالمعنى - لها دلالات أعمق من تلك التي فهمت على أساسها. إن مجرد النطق بالقرآن، سواء في تأدية الشعائر، أو استشهادا به في سياق الجدل في الحياة اليومية، سواء كان الجدل سياسيا أو اجتماعيا، مجرد النطق هذا ينطوي على معنى، أي ينطوي على تفسير ما. وحين يستشهد المحاور الخصم، أو المساجل، بأية أخرى، فإن هذا الاستشهاد يتضمن تأويلا خاصا للآيات التي استشهد بها الخصم وترسيخا لتأويل مضاد من خلال النطق بأية أو آيات أخرى. يحدث ذلك من خلال إشارات مصاحبة شتى، مثل التنعيم والوقف والتأكيد، هذا علاوة على الإشارات الجسدية التي تصاحب عادة كل خطاب شفاهي.

إن القرآن ظاهرة حية مثله في ذلك مثل "الإوركسترا" المعزوفة، في حين يماثل "المصحف" النوتة الموسيقية الصامتة. من هنا فإن المنهج التأويلي للقرآن يجب أن يأخذ بعين الاعتبار تلك الظاهرة الحية، وأن يتوقف عن تلخيص القرآن تلخيصا مخلا في النظر إليه فقط بوصفه "نصا".

إن الحركات الإسلامية-السياسية المعاصرة، سواء كانت معتدلة أم متطرفة، تنطلق من مقدمة لا تقبل النقاش فحواها أن تحديد معايير السلوك الفردي بكل تفصيلاته، وتحديد القوانين التي تحكم حركة المجتمع، هي من حق "الله". ومثل هذا الزعم بالمصدر المقدس للتشريعات التفصيلية في التأويلية السياسية المعاصرة يعتمد على نفس الأساس المعرفي الذي استند إليه الرافضون للتحكيم في العصر الأول. ولكن في حين كان صيحة المعترضين في القرن السابع هي "لا حكم إلا لله"، بمعنى لا يصح تحكيم غير الله -الحكم هنا بمعنى الفصل بين المتنازعين- فإن المعترضين الإسلاميين يصرون على تفسير معنى "الحكم" بأنه "التشريع"، وشتان بين التأويلين.

مثل هذا التلاعب السياسي والإيديولوجي بالمعنى القرآني موجود أيضا في الفترة الكلاسيكية. اعتمادا على أن القرآن مجرد "نص" يصبح التلاعب الدلالي سهلا، ويمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية.

### ٣ - التلاعب وتوجيه "النص"

في أول كتاب لي قمت بعملية فحص للمناهج المختلفة التي طبقها المتكلمون -علماء اللاهوت- في تفسير القرآن من حيث هو "نص". انطلقت الدراسة من تتبع مسار انبثاق مفهوم "الاستعارة" و"المجاز"، وهو المفهوم الذي ساهم "المعتزلة" في بلورته بدءاً من القرن التاسع من خلال محاولاتهم تأويل ما يتناقض مع مفاهيم "التوحيد" من آيات تشبه الله بالإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، وتأويل ما يتناقض مع مفهوم "العدل"، خاصة تلك الآيات التي يوهم ظاهر معناها بالجبر، أو يوهم بنسبة فعل القبيح لله. في آيات القرآن قام المعتزلة بتوظيف مفهوم "المجاز"، بوصفه أداة لغوية ناجزة، لتأويل تلك الآيات التي اعتبروها "متشابهات". وكان هذا المنهج بمثابة توظيف آلية لغوية نافذة لتأويل القرآن طبقاً لمعيارهم الفلسفي لماهية "المتعالي": "فحيث اتفقت الآيات مع معيارهم اعتبرها "محكمات" تؤخذ على ظاهرها من دون تأويل. أما حين تخالف الآيات معيارهم الفلسفي، فإنها توضع في خانة "المتشابهات" التي تحتاج للتأويل بتوظيف مفهوم "المجاز".

كانت النتيجة الأساسية التي وصلت إليها هذه الدراسة، بعد مقارنة منهج المعتزلة بمنهج خصومهم، أن "القرآن" أصبح أرضاً للمعارك الفكرية والسياسية بين المتنازعين. تركزت هذه المعركة حول منطوق الآية رقم ٧ في سورة آل عمران، رقم ٣، الأمر الذي جعلها آية محورية في النقاش. اتفق المعتزلة وخصومهم على أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات -حسب نص الآية- كما اتفقوا على مبدأ أن "المحكمات" هن "أم الكتاب"، وبالتالي تكون هي المرجع في فهم المتشابهات. هذا ما اتفقوا عليه، وهو اتفاق يصل إلى حد "الإجماع" حتى الآن، لكن الخلاف لم يتوقف، حتى الآن أيضاً، حول التحديد والتصنيف: أعني أي الآيات محكمة، وأيها متشابهة؟ هنا منشأ الاختلاف، ومن ثم منشأ النزاع. ومعنى ذلك أن النزاع حول "المعنى" قد تطور إلى نزاع حول "المبنى" أيضاً. ما اعتبره المعتزلة مثلاً محكماً صار متشابهاً عند خصومهم، والعكس صحيح. صار النزاع حول "المعنى" استناداً إلى تصور ما للمبني هو أول مبدأ "تأويلي" يتم إقراره في تاريخ التفسير.

كان خصوم المعتزلة هم من أطلقوا على أنفسهم اسم "أهل السنة" الذين تمسكوا بالمعاني الحرفية للقرآن، لدرجة أنهم أثبتوا الوجود العيني للصفات الإلهية، ولكل صور العذاب والجحيم، كما أكدوا إمكانية رؤية الله بالعين. ولقد عارض المعتزلة هذه التصورات

المبنية على الفهم الحرفي لآيات القرآن الذي اعتبروه واجبا دينيا. رأى المعتزلة أن مثل هذا الفهم الحرفي يعوق الإنسان عن تحقيق الهدف من وجوده. لقد آمن المعتزلة أن الله فرض على الإنسان أن يسعى للمعرفة باستخدام العقل. وسوف أعود فيما بعد لمناقشة ثنائية "المحكم والمتشابه"، وهي الثنائية التي تمحورت حولها خلافاتهم، في سياق بيان الطابع "الحواري" و"الجدلي" في القرآن في تعامله مع أهل الكتاب، خاصة في جدله مع النصارى.

إن التعامل مع القرآن من منظور كونه "نصا" هو الذي مكن علماء الكلام من ترسيخ المبدأ التأويلي الأول استنادا إلى الآية ٧ من سورة آل عمران.

أما بالنسبة للفقهاء وعلماء الأصول بصفة خاصة، فقد أسسوا مبادئهم التأويلي على أساس التمييز في الخطاب الإلهي بين "المتقدم" و"المتأخر" في ترتيب النزول. هذا التمييز مكّنهم من إزالة التناقضات في الأحكام القرآنية بالزعم أن الحكم "المتأخر" من شأنه أن ينسخ الحكم "المتقدم"؛ وذلك على أساس أن "نصا" إلهيا لا يمكن أن يقع به أي نوع من التناقض. كانت مقولة "الناسخ والمنسوخ" تمثل حلا تأويليا يثبت الأحكام النهائية، وينفي في نفس الوقت وقوع التناقض. ومن السهل على الباحث أن يرى التشابه بين تأويل المتكلمين وبين تأويل الفقهاء، وإن كان مجال التطبيق عندهما مختلفا. الهدف عند كليهما رفع التناقض عن "النص الإلهي"، وإن كانت النتائج حققت اختلافا وتناقضا أشد كما أشرنا عند المتكلمين. وعند الفقهاء نجد الخلاف حاضرا في تحديد ما إذا كان حكم ما ناسخا أو منسوخا. لم يكن من الممكن للمتكلمين أو للفقهاء أن يدركوا أن ما يبدو لهم تناقضا يحتاج لمنهج تأويلي لرفعه ليس إلا مواقف وترتيبات لا يمكن فهمها إلا بالعودة لسياقها "الخطابي"، أي سياق التحاور والتساجل والجدال والاختيار والرفض والقبول.. الخ. وهذا السياق الخطابي ليس هو السياق النصي، بل هو سياق أوسع يتطلب تحليل أدوات الرفض والتأكيد والإزاحة والتكريب والتفكيك الضمنية في منطوق الخطاب القرآني، أي باختصار يتطلب منا الاهتمام بالطبيعة الخطابية للقرآن بدلا من تركيز الاهتمام بالكامل على الطبيعة "النصية" التي ساهمت في إغلاق الاحتمالات، وتثبيت احتمالات موجهة أساسا بإيديولوجيا المؤول، السياسية أو الثقافية أو العقيدية أو المذهبية.

ورغم أن عمل الفقهاء يعكس وعيا محدودا بطبيعة القرآن من حيث هو "خطاب"؛ فإن مشكلة التناقض في أحكام ظلت في وعيهم غائبة عن أن تكون جزءا من بنية الخطاب. لقد مثل لهم ذلك التناقض مشكلة لا بد من سبيل لحلها. لم يكن في وسعهم أن يسلموا بأن

ظاهرة اختلاف الأحكام وتعددتها لا تمثل تناقضا بقدر ما تمثل أفقا مفتوحا أمام الجماعة -أو المجتمع- للاختيار الأنسب للظروف والسياق المتغيرين. من هنا كان سعيهم لإزالة ما توهموه تناقضا مبنيا على محاولة لتثبيت الأحكام من خلال مبدأ "قانوني" فحواه أن الحكم المتأخر ينسخ الحكم المتقدم، وطبقوا هذا المبدأ القانوني على القرآن الذي لا يمكن اعتباره "كتاب قانون". لكن علينا الاعتراف بأنهم كانوا يدركون أيضا مبدأ "التدرج في الوحي" الذي فهموه في سياق "التدرج التشريعي". هكذا يمكن القول إن التعامل مع القرآن بوصفه "نصا" قد تطور لفهمه باعتباره "كتابا" بالمعنى القانوني.

بناء على مبدأ "التدرج التشريعي" في نص قانوني تمت صياغة مقولة "الناسخ والمنسوخ"، التي على أساسها ينقسم القرآن إلى أقسام أربعة:

١- ما نسخ لفظا وحكما، أي ما كان "قرآنا" ينتمي إلى كلام الله ثم تم حذفه كليا من مجال كلام الله، أي من أن يعتبر "قرآنا".

٢- ما نسخ حكمه وبقي لفظه، وهذا معناه أن هناك مقاطع تنتمي لكلام الله ولكنها معطلة التأثير، ومثال ذلك الآيات التي وردت في الخمر قبل النص التحريمي.

٣- ما نسخ لفظه وبقي حكمه، وهو عكس الصنف السابق، حيث توجد أحكام إلهية لا تنتمي لكلام الله مثال حكم رجم الزاني والزانية المحصنين "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله)

٤- ومن الطبيعي أن يكون الصنف الرابع هو الثابت حكما ونصا، وهو أغلب القرآن لا كله.

ولأن ترتيب سور القرآن من حيث النزول ما زال أمر خلافيا بعيدا عن أي يقين علمي؛ فإن الاتفاق على ترتيب الآيات والمقاطع أشد عسرا، وأبعد عن أي يقين معرفي.

ولقد بالغ الفقهاء المتأخرون في تطبيق مقولة "الناسخ والمنسوخ" حتى قيل إن آية "السيف" -الآية ٥ من سورة "التوبة" رقم ٩- قد نسخت كل آيات الصبر والتسامح التي يبلغ عددها أكثر من مائة آية. وهكذا نلاحظ أن مشكلة "التعدد" و"الاختلاف" في المواقف والأحكام قد تم حلها بطريقة عشوائية أدت إلى مثل هذا الزعم الخطير. هذه المشكلة في تقديري تمتد جذورها عميقا في حقيقة أن القرآن تم استقباله واستيعابه -أولا- بوصفه يمثل "كلمات الله الحرفية" المقدسة مثله بلا زيادة ولا نقصان، والتي لا يمكن من ثم مقاربتها

بمنهج دنيوي لغوي أو تاريخي. إن القرآن منذ جمعه وترتيبه في "مصحف" تم التعامل معه -ثانيا- بوصفه "نصا". وإذا كان النص البشري يخضع لسيطرة مؤلفه ويعكس قدراته؛ فإن النص الإلهي، ومؤلفه الله سبحانه وتعالى - لا بد أن يقع في أرقى مستويات البناء، التي لا يمكن أن تستوعب "تناقضا" ما. إن أي تناقض أو اختلاف في "الكتاب الإلهي" لا بد أن يكون ظاهريا، ويتحتم على المؤمن العالم أن يكشف الاستواء العميق. ألم يقارن علماء الإعجاز - الباقلائي بصفة خاصة- بين مائة القرآن وضعف المعلقات، بطريقة تكشف عن إشكالية حقيقية أكثر ما تعكس يقينا إيمانيا؟

وفي التأويلات الحديثة والمعاصرة من الصعب أن نجد خرقا للمجال التأويلي الكلاسيكي القائم على نظرية "النص". والمنهج الأدبي الذي طبقه بعض الدارسين - ومنهم كاتب هذه الدراسة- لا يخرج هو الآخر عن ذلك السياق. ورغم توظيف المنهج الأدبي لإجراءات تأويلية متقدمة فإنه لم يفارق المنهج التبسيطي في التعامل مع القرآن بوصفه مجرد "نص".

والسؤال الآن هو: هل يمكن لأي نظرية في التأويل أن تستمر في تجاهل حقيقة أن القرآن ليس فقط مجرد "نص"؟ إن تاريخ التفسير يؤكد أن القرآن تم التعامل معه حتى الآن بوصفه "نصا" لا يحتاج إلا للتحليل البنيوي-فيلولوجي للكشف عن معناه. هذا واضح في منهج كل من المتكلمين والفقهاء؛ حيث انبنى منهج المتكلمين على تركيبية "المحكم والمتشابه، وانبنى منهج الفقهاء على تركيبية "الناسخ والمنسوخ"، وهما النسقان التركيبان السائدان حتى الآن في التعامل مع القرآن. وهما نسقان أديا في معظم الأحوال لتحويل القرآن إلى ساحة نزاع إيديولوجي ومذهبي، نزاع ينتهي إلى التلاعب بالمعنى لغايات برامجتية تبريرية، وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة. إن التعامل مع القرآن بوصفه مجرد "نص" هو مصدر النزاع. وقد يقدم لنا منهج التعامل مع القرآن بوصفه "خطابا" مجالا مختلفا قد يساعدنا في تطوير منهجية إنسانوية.

سأحاول فيما يلي إبراز بعض الخصائص "الخطابية" في القرآن؛ لأن دراسة مستفيضة تحتاج إلى مجلد ضخم، أتمنى أن تكون الأمثلة التالية بمثابة مخطط لهذا الكتاب.



#### ٤- تعدد الأصوات لا الصوت الواحد: من يتكلم ومن ينصت ويستمع؟

بسبب سيطرة مفهوم القرآن بوصفه "نصا" على مجمل الدراسات في الشرق والغرب، من الصعب تقديم نسق بنيوي دقيق للخطاب القرآني. وقد حاولت "الموسوعة الإسلامية" في الطبعة الثانية أن تقدم تصنيفا للشكل أو الأشكال الأدبية في القرآن، فقدمت تصنيفا يمزج بين "الشكل" و"المضمون"، بل ويخلط بينهما. هكذا صنفت الأشكال إلى:

١- آيات القسم وما يتعلق بالقسم.

٢- الآيات التي تشير إلى الآيات.

٣- القصص

٤- الأحكام

٥- الأشكال الدعائية التعبدية

أما "محمد أركون"، ورغم تأكيده على طبيعة القرآن بوصفه "خطابا"، فإنه يتبنى تصنيف بول ريكور -الفيلسوف الفرنسي- للأشكال الأدبية في العهد القديم، المبنية على أساس تبني التعريف "النصي". في هذا التصنيف الذي يتبناه أركون يتكون الخطاب القرآني من:

١- الخطاب النبوي، أو التنبوعي.

٢- الخطاب التشريعي

٣- الخطاب القصصي

٤- الخطاب التقديسي

٥- الخطاب التعبدية (أو الغنائي الشعري)

ومع ذلك -أي رغم التعدد المشار إليه في بنية الخطابات- فإن أركون يؤكد وجود بنية نحوية واحدة ومجال وحيد للتواصل النحوي في القرآن هي البنية: أنا (المتكلم) - أنت (الرسول) وأنتم "جماعة المؤمنين" وأحيانا غير المؤمنين من مشركي مكة وأهل الكتاب. ومعنى ذلك أن ثمة بنية نحوية مهيمنة هي أنا المتكلم وأنت المخاطب أو أنتم المخاطبين. والحقيقة أن هذه البنية يمكن أن تكون البنية الأكثر حضورا في صنف من الخطاب، لكنها

ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات. ويمكن القول إن القرآن لا يمثل خطاباً "أحادي" الصوت، بل هو خطاب "تعدد الأصوات" بامتياز، بمعنى أن ضمير المتكلم لا يشير دائماً إلى "المقدس"، ولست أقصد هنا المتكلم في الخطاب السردي القصصي، الذي يكون خطاباً حكائياً، بل أقصد المتكلم بالقرآن، خارج السياق السردى الحكائى.

ومن جهة أخرى فإن صوت "المقدس" لا يعبر عنه دائماً بضمير المتكلم "أنا"، بل كثيراً ما يمثلته الضمير الغائب "هو"، وهو دائماً "أنت" في الخطاب التعبدى الدعائى كما سنرى. إن صوت المقدس في سورة "الإخلاص"، رقم ١١٢، وهي من أوائل السور المكية، غائب وراء فعل الأمر "قل". وهذا الغياب يخلق احتمالات بأن القائل ليس هو بالضبط الصوت الإلهي، بقدر ما هو صوت الممثل للمقدس. المخاطب هو "محمد"، والقائل يطلب من "محمد" أن يقول "عن "المقدس" الله بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

إذا أخذنا مثالا آخر من سورة العلق، رقم ٩٦، الآيات من ١-٥، وهي أول آيات القرآن نزولاً، فإننا سنجد أن المخاطب هو محمد، بينما صوت المتكلم هو صوت الملك الذي ظهر له في غار حراء، ليقيم لمحمد مواصفات "الرب". ضمير الغائب هو الممثل لهذا الرب.

مرة ثالثة سنجد في سورة الفاتحة، السورة رقم ١، أن المتكلم هو الإنسان، بينما يشار إلى الله بضمير الغائب في الآيات الثلاث الأولى، وبضمير المخاطب في باقي آيات السورة، التي تعد نموذجاً للشكل الأدبي المصنف باسم "الابتهالات" أو "الأدعية".

من الواضح في هذا النموذج أن صوت الإنسان هو المتكلم في القرآن، الذي هو "كلام الله"؛ بمعنى أن كلام الله يتوحد بصوت الإنسان، أو أن صوت الإنسان يمثل كلام الله، وأقصد بعملية "التمثيل" هنا نقل كلام الله من "عالم الغيب" إلى عالم "الشهادة". ومما هو جدير بالتنويه في هذا السياق أن حديثاً "قدسياً" يكشف عن علاقة "التمثيل" تلك بشكل باهر، حين يؤكد وجود عملية "تواصل" بين البشري والإلهي في ترتيل هذه السورة، التي يرتلها المسلم ١٧ مرة كل يوم على الأقل في الصلوات الخمس المفروضة. ويتزايد العدد، أي تتزايد مرات التواصل كلما زادت صلوات النوافل. ومعنى ذلك أن "القرآن"، خاصة في صنف "الابتهالات" و"الأدعية" يمثل مجالاً حيويًا خصبا لعملية تواصل متكررة بين الإنسانى والإلهي، عملية يتبادل فيها الصوتان مكانهما، ويحل أحدهما محل الآخر.

في هذا الحديث القدسي يقول الله -على لسان محمد- قسمت الصلاة -يعني قراءة الفاتحة في الصلاة- بيني وبين عبدي نصفين. وتتمثل هذه القسمة في عملية حوارية على النحو التالي:

إذا قال العبد "الحمد لله رب العالمين"، قال الرب "حمدني عبدي".

وإذا قال العبد "الرحمن الرحيم" قال الرب "أثنى على عبدي"

وإذا قال العبد "مالك يوم الدين" قال الرب "مجدني عبدي"

وإذا قال العبد "اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" قال الرب "هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سألت".

إن تأملا لعملية التواصل تلك يعني أن ترتيل سورة الفاتحة في الصلاة يتطلب التمهيد في التلاوة إنصاتا لاستجابة الرب. إن كلام الله هنا -القرآن- هو كلام الإنسان مخاطبا الله، الذي يصبح مخاطبا يستجيب في دائرة حوارية جديرة بإعطائها مكانتها في تحديد طبيعة القرآن بوصفه خطابا.

## ٥ - الحوار - السجال

### أ- مع المشركين:

لكي نكشف أكثر الطبيعة الحوارية للخطاب القرآني يكفي أن نستدعي نمط الخطاب المتكرر بشكل لافت "فإن قالوا... فقل". أحيانا يشير الضمير في "قالوا" إلى "الكفار" حين يتحدثون محمدا، أو حين يتفوهون بعبارات مسيئة لربه. والطبيعة الحوارية حاضرة بشكل واضح في السور المكية المبكرة، حين يُوجَّه محمدا إلى الكف عن "مفاوضة" مشركي مكة، والتمايز والانفصال عنهم.

قل يا أيها الكافرون

لا أعبد ما تعبدون

ولا أنتم عابدون ما أعبد

ولا أنا عابد ما عبدتم

لكم دينكم ولي دين

ومن الواضح أن هذا التمايز والنفاصل، بهذه الصيغة القطعية المتمثلة في التأكيد بالتكرار واستبدال الضمائر "ولا أنتم... ولا أنا" يعني فشل حالة تفاوض سابقة أصر فيها مشركو مكة على الاعتراف التام من جانب محمد بألهمتهم. بعبارة أخرى، يعكس الخطاب في بنية السورة وجود حالة "حوار" أن لها أن تتوقف بسبب العجز عن "التفاوض".

حين يتوقف الحوار فإنه يفتح باب السجال، أي تبادل الاتهامات. هكذا بدأ مشركو مكة حرباً لفظية ضد محمد وضد نبوته متهمين إياه بالافتراء، افتراء كلام زعم أنه من عند الله، مع أنه إما من أساطير الأولين -بمعنى قصص العهود البائدة- أو من إملاء بعض العجم. كل هذه السجلات يوردها القرآن ويرد عليها أحياناً في صيغة "قإن قالوا... فقد"، وتلك واحدة من أهم خصائص "الخطاب"، أعني الانغماس في حوار أو سجال مع خطاب آخر، خطاب نقیض.

حاول مشركو مكة قدر جهدهم أن يفسروا تأثير الأسلوب القرآني في نفوسهم بوسائل شتى. إحدى هذه الوسائل مقارنة أسلوب القرآن بأساليب الخطاب المعروفة في "سجع الكهان" أو في "الشعر"، فقالوا إن محمداً "كاهن" وقالوا "بل هو شاعر". وكان طبيعياً أن يرفض القرآن عن محمد صفتي "الكاهن" (٥٢: ٢٩) و"الشاعر" (٣٦: ٦٩)، وأن ينفي عن نفسه بالمثل صفة "الشعر" أو "الكهانة". "بل هو قرآن" هكذا يوضع الخطاب نفسه في صيغة حاسمة.

وفي سياق الزعم أن القرآن ليس إلا أساطير الأولين وأنهم قادرون على الإتيان بمثله، بل وبأفضل منه، كان هذا تحدياً -تطوراً في مستوى السجال- استدعى من القرآن تحدياً مضاداً بأن يأتوا بعشر سور مقتريات -مثله- إن كانوا صادقين (١١: ١٣). وحين عجز المشركون عن الاستجابة للتحدي، بالغ القرآن في تحديه بأن خفف التحدي إلى "سورة واحدة" (٣٨: ١٠) بدلاً من عشر سور، وهذا يمثل استخفافاً بهم وتهويناً من شأن قدرتهم على التحدي، وهكذا يضع الخطاب القرآني نفسه في منزلة المهيمن. وفي خطوة حاسمة يعلن الخطاب القرآني أنهم أعجز من أن يأتوا بآية واحدة -مجرد آية لا سورة أو عشر سور- ولو استعانوا بمن شاءوا، ولو "كان بعضهم لبعض ظهيراً" (٢: ٢٣-٢٤)

إذا حاولنا ترتيب تطور الخطاب القرآني في عملية المساجلة تلك، سنجد أنها تبدأ بالسورة ٥٢ سورة "الطور"، ثم بالسورة ٣٦ سورة "يس"، ثم السورة ١١ سورة "هود"، ثم السورة ١٠، سورة "يونس"، وكلها تنتمي للقرآن المكي، ويصل الخطاب ذروته الحاسمة

ويعلن انتصاره النهائي في هذا السجال في السورة ٢، سورة "البقرة" وهي من أوائل السور المدنية. هذا الترتيب القائم على أساس التعامل مع القرآن من منظور كونه "خطاباً" يمكن أن يساعدنا في عملية ترتيب النزول" عن طريق جمع أجزاء الخطاب التي تم تقريبها في عملية الجمع الحالي. ومن الضروري الإشارة أن جمع شذرات الخطاب المبعثرة في السور ليس هو بالضبط منهج "التفسير الموضوعي"؛ فالخطاب لا يتحدد دائماً بموضوعه، بل يتحدد أساساً ببنية الحوارية، أو السجالية، أو الهجومية... الخ.

لقد مهد هذا السجال حول القرآن بين المشركين ومحمد المجال لتطوير نظرية "الإعجاز" البلاغي والأسلوبي للقرآن، وهو الإعجاز الذي تم تأسيسه على أساس المقارنة بين "القرآن" من جهة، وبين "سجع الكهان" و"الشعر" من جهة أخرى؛ أي تم تأسيسه على أرضية السجال التي بينناها.

### ب- مع المؤمنين:

هذا شكل آخر، أو بالأحرى نمط آخر، من أنماط الحوار-السجال، هو الحوار-السجال مع المؤمنين. يتمثل الحوار أولاً في صيغة السؤال "يسألونك"، حيث تعددت مجالات الأسئلة: عن الخمر والميسر (٢: ٢١٩)، عن اليتامي (٢: ٢٢٢) وعن الطعام (٥: ٤) عن الصدقات (٢: ٢١٥، ٢١٩) عن القتال في الشهر الحرام (٢: ٢١٧) وعن الأتفال (٨: ١)... الخ. في الاستجابة لهذه الأسئلة يقدم الخطاب القرآن إجابة، وأحياناً إجابات، وهي إجابات على أساسها تمت صياغة الأوضاع الفقهية القانونية للمسلمين، سواء على مستوى السلوك الفردي، أو على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية.

والسؤال الآن هو عن حالة وجود إجابات مختلفة بخصوص مسألة بعينها، هل تتجاهل هذه الإجابات لحساب إدهان على أساس تطبيق مقولة "الناسخ والمنسوخ"، كما فعل الفقهاء وأشرنا من قبل؟ أم أن علينا أن نعتبر الإجابات إمكانيات مفتوحة للاختيار بحسب اختلاف الزمان واختلاف السياق الثقافي والاجتماعي. لناخذ مثلاً على ذلك مسألة بعينها كثيراً تتم إثارتها دائماً في سياق الحديث عن المساواة وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة في الإسلام... الخ، وأعني بها مسألة "الزواج المختلط" زواج المسلم من الكتابية، ولناحاول تحليل الإجابات الواردة فيها من منظور "الخطاب" لا من منظور "النص". وسنلاحظ من بعد أن

السياق كان سياق الإجابة عن سؤال "ماذا أحل" من الطعام (٥: ٤)، ثم استطرد الخطاب القرآني إلى مسألة زواج المسلم من الكتابية، في سياق إعلان "اليوم أحل لكم الطيبات" في الآية التالية.

في الآية ٥ من سورة المائدة، رقم ٥، يفهم أن المسلم يحل له الزواج من الكتابية، بينما يبدو أن هذا الحكم قد تم نسخه بالآية ٢٢١ من سورة البقرة، رقم ٢، حيث يحذر القرآن من نكاح المشركات - وقد اعتبر أهل الكتاب في عداد المشركين في سياقات قرآنية كثيرة- إلا أن يؤمن، بل ويعتبر أن الأمة المسلمة أفضل من المشركة.

يخبرنا ابن رشد في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (الجزء الثاني: باب النكاح) عن وجود موقفين في الفقه: الموقف الأول هو موقف الفقهاء الذين يرون أن آية البقرة تمثل "العام"، الذي تم تخصيصه بآية المائدة. معنى ذلك أن زواج المسلم من "الكتابية" يمثل استثناء الكتابيات من صنف "المشركات"، والحكم من ثم قائم. الموقف الثاني هو موقف الذين يعتبرون أن حكم آية البقرة نسخ حكم آية المائدة، ومن ثم لا يجوز زواج المسلم من الكتابية.

التعامل مع القرآن بوصفه خطابا ينقلنا إلى أفق أرحب من أفق "النص" الذي من خلاله صاغ الفقهاء مواقفهم، يستوي في ذلك من اعتمد على مقولة "الخصوص والعموم" من أجل إباحة الزواج من الكتابية، أو من اعتمد مقولة "النسخ" من أجل "التحريم". إن محاولة الفقهاء للوصول إلى حكم واحد أمر مفهوم كما شرحنا من قبل؛ من حيث إنهم تعاملوا مع القرآن بوصفه نصا "قانونيا" لا يقبل تعدد الأحكام. من منظور تحليل الخطاب يمكن القول أن الخطاب في سورة البقرة -وهي الأقدم تنزيلا، الأمر الذي ينفي أنا ناسخة- خطاب مستقل عن خطاب سورة المائدة. يمكن تصنيف خطاب آية البقرة في أنه ينتمي إلى خطاب التباعد والانفصال عن المشركين، وهو الخطاب الذي أسسته سورة "الكافرون" كما أشرنا من قبل. بينما يمكن تصنيف آية سورة المائدة في سياق خطاب الحوار-التعايش مع أهل الكتاب في المدينة. ولنعد لتأكيد ملاحظتنا السابقة أن السياق في سورة المائدة هو سياق "يسألونك ماذا أحل لهم" ويكون الجواب "قل: أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح" الخ الآية. ويتواصل الجواب في الآية الخامسة بإعلان شديد الدلالة "اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم"، ثم ينتقل الخطاب إلى طيبات التعايش الاجتماعي كما يتمثل في السماح بالزواج من المحصنات من أهل الكتاب. الخطاب إذن عن "الطيبات" التي أحلت للمسلمين، وهي إجابة عن سؤال نشأ في بيئة جديدة اختلط فيها

المسلمون باليهود في المدينة. وهذه الحقيبة من "الطيبات" تتضمن أهم معالم الحياة المشتركة: المشاركة في الطعام والتزواج.

والسؤال الآن هو: أي القواعد يمكن أن تسود، قاعدة التعايش -التزواج والمشاركة في الطعام- أم قاعدة التباعد والانفصال والتدابير؟ والسؤال الثاني الذي يترتب على الإجابة بالإيجاب على السؤال الأول -أعني اختيار التعايش والمشاركة الاجتماعية الكاملة- هل يظل التعايش قائماً على مبدأ عدم التساوي، أي على جواز زواج الذكر المسلم من الأنثى الكتابية دون جواز زواج الأنثى المسلمة من الذكر الكتابي؟ وهل تتحقق المعاشة الاجتماعية الكاملة في ظل عدم التساوي هذا بين الذكر والأنثى في حقوق الزواج؟

لا يتم التعامل بكفاءة مع السؤال الذي يثار كثيراً في سياق موضوع حقوق الإنسان والمساواة وحقوق المرأة... الخ إلا بالعودة دائماً لمنهج تحليل الخطاب. من هذا المنظور لا بد من الاعتراف أن الخطاب القرآني موجه بشكل أساسي إلى "الذكور"، خاصة في شئون الزواج والطلاق والتجارة، أي في كل شئون الحياة الاجتماعية. وهذا أمر طبيعي؛ إذ عصر النزول وبيئته تنتمي إلى مجال ثقافي ذكوري. لكن هذه الخصيصة الخطابية قد استثمرت تاريخياً لصياغة حقوق للذكور تتجاوز ربما حدود القصد الخطابية ذاته. ومما يجب التنويه به في هذا الصدد أن الخطاب القرآني في المجال الديني غير الاجتماعي، أي مجال العمل التعبدية وما يترتب عليه من الثواب الديني الأخرى، يخاطب الذكور والإناث على قدم المساواة، ويؤكد مبدأ المساواة تأكيداً مطلقاً.

يظل الأمر في النهاية مرهوناً بقدرة العقل الإسلامي على تحديد الأصل والفرع في الخطاب القرآني: أعني إذا اعتبرنا أن المساواة في التعبد وفي الثواب الأخرى هي الأصل، فيتعين علينا أن نمد حكم الأصل على الفرع؛ فنحاول من خلال منهج إبداعي تحقيق المساواة في مجال العلاقات الاجتماعية. أما إذا عكسنا المسألة؛ فاعتبرنا مجال النشاط الاجتماعي هو الأصل في الخطاب القرآني، فإن المساواة تصبح فرعاً. هذا التصور هو التصور الذي ساد أفق الفقه الإسلامي، وما يزال مسيطراً حتى الآن، رغم كل اليافطات الدينية التي تجعل من الآخرة أصلاً ومن الدنيا فرعاً.

بالعودة إلى السؤال المثار حول "المساواة" في الزواج المختلط -أي بين المسلمين وأهل الكتاب- يمكن القول من منظور النظر للقرآن بوصفه خطاباً أن ذلك ممكن.

إن التعليل الذي يقدمه فقهاء العصر الحديث للإبقاء على حق الذكر وإنكار حق الأنثى في الزواج من غير المسلم يمكن مناقشته، ولا أقول دحضه؛ ذلك أنه ينطلق من حقيقة أن سيادة الذكر على الأنثى -أو الزوج على الزوجة- في الحياة الزوجية أمر ثابت لأنه من طبيعة الأشياء التي لا تتغير. من هنا يقولون إن زواج المسلم من الكتابية لا يمثل تهديداً لحريتها الدينية؛ بما أن المسلم يعترف بالأديان السابقة، خاصة المسيحية واليهودية. وفي حالة السماح بزواج المسلمة من الكتابي فإن حريتها الدينية تتعرض للخطر؛ بسبب أن الزوج -المسيحي أو اليهودي- لا يعترف بالإسلام. في مثل هذا التعليل ليس ثمة اعتبار لحق المرأة المسلمة في اتخاذ القرار، خاصة إذا كانت على ثقة أن زوجها -غير المسلم- سيحترم حريتها الدينية.

التعليل الآخر يرتبط بالنسل، الذي يتصور الفقهاء أن الأبناء يتبعون دين الأب بطريقة آلية. ليس ثمة إدراك لدور الأم في التربية والتنشئة، ولا إدراك لأن العصر الحديث وما أتى به من ثورات في كل المجالات قد غير مسألة "من شابه أباه فما ظلم" إلى حد بعيد.

إن المسألة الأصلية هنا في الزواج المختلط دينياً هي مسألة حرية الفرد -ذكراً كان أم أنثى- في الاختيار، وفي اختيار دينه بشكل أساسي. وليس هنا مجال الدخول في هذه القضية الشائكة. ويكفي أن نقرر أن القرآن لا يتضمن أي عقاب أخروي -حد- للمرتد، أي الذي يغير دينه بعد اعتناق الإسلام. إن آية "لا إكراه في الدين"، التي يستشهد بها الجميع لتأكيد مسألة حرية العقيدة، تظل حاضرة في سياق دفاعي أو اعتذاري للرد على من يهاجمون الإسلام والمسلمين، لكنها تختفي من النقاش حين يكون أمر "الحرية الدينية" في المجتمعات المسلمة على المحك. ودون حل مشكلة حرية الفرد، ستظل مشكلة الزواج عالقة بمفاهيم المجتمع الذكوري، الذي ماله إلى اضمحلال.

## ٦ - الحوار التفاوضي

لقد بينا من قبل أن عملية قفل باب الحوار مع المشركين -عبدة الأوثان- قد أفضت إلى أن يصبح الخطاب القرآني إقصائياً استبعادياً. ولم يبق إلى السجال والجدل والرفض. أما الحوار مع المؤمنين فقد كان نمط الخطاب فيه يختلف باختلاف مدى نجاحهم أو إخفاقهم في تدبير شؤون حياتهم: يمدحهم الخطاب حين ينجحون ويلومهم حين يخفقون. نفس هذا الموقف



نجد مثيلاً له في الحوار مع النبي: يمدح في النجاح ويلام، بل يُقرَّع تقريباً شديداً في حالات أخرى. حين كان النبي مشغولاً مع أغنياء قريش ووجهائها، من أجل أن يكسب تأييدهم بالانضمام إلى جماعة المؤمنين، لم يُلق بالآل إلى رجل أعمى -تعرفه المرويات بأنه "ابن أم مكتوم" - جاء يسأله النصيحة. والقرآن يُقرَّع النبي تقريباً شديداً على هذا التجاهل. نلاحظ أن الخطاب يتجلى تعبيرياً باستخدام صيغة الغائب، أي لا يخاطب محمداً مباشرة:

عبس وتولى

أن جاءه الأعمى

وفي ذلك -الخطاب بضمير الغائب- ما فيه من استبعاد في موازاة التجاهل الذي عانى منه الرجل الأعمى. ثم ينتقل الخطاب إلى صيغة الخطاب المباشر، بالاستفهام الاستنكاري:

وما يدريك لعله يزكى

أو يذكر فتتفعه الذكرى

ثم يتحول الاستفهام الاستنكاري إلى استنكار مباشر بالمقارنة بين حال من جاء طالبا المعرفة، وحال من لا يأبه بها:

أما من استغنى

فأنت له تصدى

وما عليك ألا يزكى

وأما من جاءك يسعى

وهو يخشى

فأنت عنه تلهي (سورة عبس، رقم ٨٠، الآيات من ١-١٠)

أ- الحوار مع النصارى، من التفاوض إلى الجدل:

إن الحوار مع أهل الكتاب -النصارى واليهود- هو الحوار التفاوضي بامتياز. ومن المعروف أن النبي حين ظهر له الملك أول مرة، وأصابه ما أصابه من اضطراب وشكوك،

حتى ظن بنفسه الجنون، لم يجد من يستفتيه في شأن هذا الوارد إلا "ورقة بن نوفل"، ابن عم "خديجة" زوجته، وهو كاهن نصراني، كان يقرأ الكتاب بالعربية والعبرية فيما يروي به البخاري. هذا يعني أن "النصرانية" ممثلة في كاهنها في مكة، كانت بالنسبة لمحمد تمثل مرجعية دينية معتبرة. يؤكد ذلك أنه نصح أصحابه حين اشتد اضطهاد قريش أن يذهب من يريد إلى "الحبشة" حيث يحكمها "ملك لا يظلم أحد عنده" بحسب القول المنسوب إلى محمد.

وتذهب الروايات إلى أن مكة أرسلت مبعوثا ليؤلب قلب النجاشي ضد طالبي اللجوء هؤلاء بزعم أنهم خارجون على القانون القبلي وأنهم متمردون لا يجوز حمايتهم. ومن أجل أن يوغر صدر النجاشي ضدهم زعم مبعوث قريش أن هؤلاء المتمردين قد اخترعوا ديناً يحقر المسيح. وحين سأل النجاشي المسلمين عن هذه الاتهامات قام أحدهم بقراءة سورة "مريم" -السورة ١٩- من صحيفة كانت معهم. وكان النجاشي يستمع -فيما تذهب مرويات السيرة- ودموعه تبلل لحيته. وعاد مبعوث قريش خائباً، وتمتع المسلمون بحماية النجاشي حتى سمعوا بهجرة باقي المسلمين مع النبي إلى "يثرب".

ومن المعروف أن "ابن مريم" هو الوصف السائد في القرآن، وفي هذه السورة خاصة، عن المسيح، وذلك من أجل تأكيد حقيقته البشرية. ومع ذلك فالقرآن أيضاً يتحدث عن المسيح بوصفه "كلمة الله" و"روح منه ألقاها إلى مريم". وبالإضافة إلى ذلك فالقرآن ينسب إلى عيسى البشارة برسول يأتي من بعده اسمه "أحمد" (سورة الصف، رقم ٦١، الآية ٦)

إن قراءة مقارنة بين سورة "مريم" وإنجيل متى تكشف قدراً كبيراً من التشابه في المضمون حول ولادة المسيح من خلال بشارة الروح القدس... الخ. وهذه هي الأرضية المشتركة الواسعة بين الإسلام والنصرانية. لكن مالا يمكن التفاوض فيه بالنسبة للقرآن هو الطبيعة البشرية الكاملة للمسيح، وهو الأمر الذي يقيم جداراً عازلاً يجعل من التعايش - المتمثل في التشارك في الطعام والزواج- أمراً مستحيلًا في السياق المعاصر.

وإذا كان من اللازم أن نتتبع الجدال-السجال حول هذه المسألة فمن الضروري أن نبين الاشتباه الذي يمكن أن يقع فيه النصراني، من حيث إن القرآن يقر بأن عيسى ولد من غير أب ببشارة "الروح القدس" ونفخته المقدسة، وأنه "كلمة من الله وروح منه" من جهة، لكنه من جهة أخرى يؤكد أنه "عبد الله" (١٩: ٣٠). هذا الاشتباه حدث لنصاري "تجران"، الذين جاءوا لمحمد في المدينة لمجادلته. ومما أدى إلى تعقيد الجدال أن القرآن يرى أن ميلاد

عيسى من غير أب لا يجعله أفضل من آدم من هذه الزاوية (٣: ٥٩)، هذا بالإضافة إلى أن القرآن تحدى النصارى تحدياً يبدو أنه أرعبهم، الأمر الذي جعل وفد "نجران" -فيما تحكي كتب السيرة- يفضلون دفع "الجزية" والانصراف إلى "نجران". تمثل التحدي في استدعاء اللعنة على الكاذبين بعد جمع الآباء والأبناء والنساء من الجانبين:

إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون. الحق من ربك فلا تكن من الممترين. فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم تبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين" (٣: ٥٩-٦١)

علينا هنا أن نلاحظ أن هذا التحدي، الذي أرعب وفد نجران، يمثل قوة "الخطاب" في علاقته بقوة المنتج له. وإذا كنا نتحدث عن الخطاب بوصفه منظومة من العلاقات -دون المساس بمصدر الخطاب- فإن مثل هذا الخطاب المرعب لم يكن له أن يظهر في "مكة"، حيث كان المسلمون أقلية في حاجة للحماية، وهي حاجة تعبر عن نفسها في أشكال من التسامح والانفتاح والتفاوض، وهي أشكال لا حاجة إليها حين يصبح الخطاب صادراً عن قوة قادرة على إيماء إرادتها. وكان ذلك حال المسلمين مع نصارى نجران.

هذه القضية التي لا يجوز التفاوض حولها - قضية ألوهية المسيح أو بنوته - هي التي جعلت من الممكن سحب صفة "المشركين" على النصارى. وكما أن الخطاب القرآني قد قطع كل إمكانيات التواصل مع مشركي مكة -لأن توحيديته كانت موجهة أساساً ضد عبادة الأوثان وتعدد الآلهة- فقد كان من الطبيعي أن ينسحب نفس القرار على النصرانية التي تؤله المسيح، وربما كان القرآن يتعاطف مع نصرانية أخرى، لا ندري عنها الكثير حتى الآن، وإن كان احتمال وجودها وارداً. هكذا أصبح النصارى المؤلهة إما مشركين أو كفاراً، ولا خيار أمامهم إلا الجزية "عن يد وهم صاغرون". إن الحقيقة النهائية قد أنزلت على محمد، وإبراهيم الذي يدعيه كل من اليهود والنصارى، لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، بل كان حنيفاً مسلماً. وكيف يجادلون في إبراهيم وقد أنزلت التوراة والإنجيل من بعده (٣: ٤٦-٦٧)

ولعله من الهام هنا تأكيد أن القرآن لم يحاول أبداً إلغاء أو محو كتابي العهد القديم (التوراة) أو العهد الجديد (الإنجيل) بعدم الاعتراف بهما. بل العكس؛ فالقرآن يؤكد أنهما "وحي" منزل من الله مثل القرآن، وأن القرآن يصدق ما جاء به. غنى عن البيان أن القرآن يتحدث عن إنجيل واحد لا أنجيل، الأمر الذي يستدعي الدراسة من أجل تحليل أعمق للخطاب القرآني. إن القرآن لا يوجه طعنه للكتب المقدسة السابقة بقدر ما يتحدث عن

تحريف الكلم عن مواضعه، الأمر الذي يشير إلى عملية التفسير والتأويل. الاتهام إذن موجه لليهود والنصارى، لا لليهودية والنصرانية كأديان، ولا لكتبيهما المقدسة. وهذا يقودنا لمناقشة "الخطاب" الذي تتضمنه الآية السابعة من سورة آل عمران رقم ٣- التي تحيل إلى الأحكام والتشابه، وهي الآية التي على أساسها أقام المتكلمون قواعدهم التأويلية، كما أشرنا من قبل.

وفي تقديري أن الخطاب في الآية يتعلق بالرد على فهم النصارى لوصف القرآن للمسيح بأنه "كلمة الله وروح منه" بأنه فهم سقيم غير قادر على التمييز بين الواضح والغامض -المحكم والمتشابه- في الخطاب القرآني. هكذا استطاع القرآن أن يواجه التحدي بالتناقض بإعادة تصنيف خطابه وتوجيهه وجهة "الغموض"، بحيث يصبح هو -أي الخطاب- مرجعية التأويل. تصبح بشرية المسيح -كونه عبدا من عباد الله- هي الأصل (المحكم) وما ورد من وصف بأنه الكلمة أو الروح تصبح الفرع (المتشابه)، وتصبح مشكلة النصارى أنهم عجزوا عن التمييز بين المستويين، ووقعوا نتيجة لذلك في معسكر "الذين في قلوبهم مرض" الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

أما المشكلة الأخرى التي يظن أن القرآن يخالف فيها عقائد النصارى فهي مشكلة الصلب؛ حيث يعتقد عامة المسلمين وخاصتهم أن القرآن ينكر الصلب ويؤكد الوفاة العادية للمسيح. ولا تعارض عند المسلم بين إنكار الصلب والرفع إلى السماء "يا عيسى ابن مريم إني متوفيك ورافعك إليّ، ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة" (٣: ٥٥).

وفي تقديري أن القرآن ليس مشغولا بإنكار الصلب أو إثباته؛ فسياق الخطاب هو سياق الجدل مع اليهود دفاعا عن "مريم"، التي قالوا فيها بهتانا وإثما عظيما، وادعاهم -أي قولهم أنهم قتلوا المسيح عيسى بن مريم- يرد عليه القرآن رداً سجاليا واضحا "وما قتلوه وما صلبوه، ولكن قُدر لهم" (٤: ١٥٧). لو كانت مسألة "الصلب" من المسائل الخلافية الهامة مثل مسألة الطبيعة البشرية للمسيح، لكانت قد أثارت جدلا أوسع من أن تذكر مرة واحدة وفي سياق الجدل مع اليهود. إن بنية الخطاب تُرَجِّح أن نفي قتل اليهود للمسيح - وهم لم يذكروا أنهم صلبوه - هو نفي لقدرتهم على الفعل -أي فعل- إذا كانت المشيئة الإلهية لا تريد وقوع الفعل. الدليل على ذلك أن مجرد افتخار اليهود بأنهم قتلوا المسيح، وخطابهم موجه إلى محمد - يتضمن تهديدا بقدرتهم على قتل محمد. والقرآن حين يتصدى بهذه اللغة الحاسمة "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم" للرد على زعم اليهود إنما يطمئن محمدا: إنهم

غير قادرين على ذلك، لأن الله لن يسمح لهم. ومن الممكن الاستعانة بشواهد أسلوبية خطابية كثيرة في القرآن تعتمد بنية مشابهة مثل "وما قتلتموهم ولكن الله قتلهم" أو "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى".

## ٧- مع اليهود: من التفاوض والجدال إلى الحرب

لم يحتك المسلمون مع اليهود احتكاكا فعليا إلا بعد الهجرة إلى "يثرب" التي تحول اسمها إلى "المدينة"، في حين كانت المسيحية دينا ماثلا في بعض القبائل العربية، بمعنى أن المسيحية لم تكن غريبة. وقد رأينا اعتبارها مرجعية في الشأن الديني مع "ورقة بن نوفل"، والحماية التي تمتع بها المسلمون في دولة تحكها المسيحية.

إن "عهد المدينة"، أو "وثيقة المدينة" كما يشير إليها البعض الآن، بين القادمين الجدد-المسلمين - وبين القبائل المقيمة فيها من مشركين ويهود تضمن نوعا من المساواة بين هذه المجموعات. في إطار هذه المساواة كانت حرية العقيدة أمراً متفقاً عليه طالما أن الكلد ينكثف في الدفاع عن المدينة في حالة تعرضها لأي عدوان خارجي.

حين قدم المسلمون إلى المدينة كان اليهود في صيام يوم كيبور، وفي هذا السياق تم فرض الصيام على المسلمين "كما كتب على الذين من قبلكم"، ومن المعروف أن اتجاه القبلة في صلاة المسلمين كان هو نفس اتجاه اليهود "بيت المقدس".

كان من المتوقع أن تجد دعوة محمد ترحيباً من جانب اليهود، لما فيها من عناصر تشابه كثيرة لا تُتكرّر، خاصة في جانب "التوحيد"، لكن هذه التوقعات لم تتحقق. لكن قبل بدء الجدل الذي أفضى إلى الحرب، نجد أن الخطاب القرآني كان ناعماً وصديقاً، لا مع اليهود والنصارى فحسب، بل مع الصابئة والمجوس كذلك. كان الاشتراك في الإيمان بإله واحد وباليوم الآخر والعمل الصالح يمثل الأرضية المشتركة الواسعة بين أصحاب العقائد (انظر: ٥ : ٤، ٦٩، ٢٢ : ١٧، ١٨ : ٢٩). حتى الدخول في الإسلام ثم العودة إلى الوثنية، الارتداد، كان مقبولاً ومحتملاً (انظر: ٣ : ٩٠، ٤ : ١٣٧).

يمكن القول أن تحويل اتجاه القبلة من "بيت المقدس" إلى "مكة" يمثل أول مؤشر من مؤشرات التمايز والانفصال. وكانت هذه بداية الجدل والسجال الذي وصل أحيانا لإدانة قاسية، لكنه ظل في معظم الأحيان -قبل نشوب النزاع العسكري- مجرد "تذكير" بنعم الله

على اليهود، وهي النعم التي يكفرونها الآن. ويمكن تتبع هذا السجال في سورة البقرة -  
السورة رقم ٢- التي تستمد اسمها من واقعة سردية وردت بها تعكس مدى عناد اليهود  
وترددهم في طاعة أنبيائهم بتمحل الأعدار والأسباب في التساؤل عن طبيعة البقرة ولونها...  
الخ.

إن حضور الفعل "واذكروا" حوالي ١٩ مرة في سورة البقرة موجهًا إلى بني  
إسرائيل، يليه في كل مرة جزءًا من أجزاء سيرتهم في رفض الأنبياء وعنادهم، حضور  
لافت. وبدون القدرة على مراعاة الطبيعة الخطابية للقرآن - أعني بوصفه "خطابًا" لا "نصًا"  
- فإن من السهل تعميم هذا الخطاب لينسحب على اليهود في كل زمان ومكان، أي تحويل  
دلالة الخطاب من كونه خطابًا موجهًا لمخاطبين تاريخيين إلى كونه وصفًا لطبائع ثابتة في  
اليهود. وليس الأمر مجرد أهمية اعتبار السياق - وهو أمر أساسي في تحليل الخطاب - بل  
الأهم هو اكتشاف ما يقوله الخطاب نفسه عن السياق، وأكثر أهمية هو كيفية القول. ولأن  
السؤال عن "التاريخي/النسبي" و"العالم/الإنساني" في دلالة الخطاب سؤال يشغل كل الباحثين  
في مجال الدراسات القرآنية، فإن التعامل مع القرآن بوصفه "نصًا" لن يساعد في حل  
المشكلة. إن المنتصر في النهاية هم التقليديون؛ إذ سرعان ما يوظفون مقولة "النسخ" لإزالة  
الحلول التي تعتمد على مجرد النوايا الحسنة عند أصحاب دعوة الحداثة، الذين يميلون إلى  
اعتبار "المشاركة والتعايش" هي القيم العامة، بينما "العداوة والاستبعاد والإقصاء" هي القيم  
النسبية التاريخية، وذلك دون إطار منهجي سليم. في سياق العدوان الصهيوني على أرض  
فلسطين، ومحاولة إسرائيل بناء جدار عازل يحمي حدودها -جيتو- نرى أن خطاب "العداوة  
والاستبعاد والإقصاء" هو السائد.

وحين نتحدث عن "الاختيار" ندرك أننا نعيش عالماً تتحدد فيه آليات الاختيار بناء  
على معطيات معقدة. وفي السياق الحالي لعلاقة العالم الإسلامي بالعالم الغربي - في سياق  
الحرب ضد الإرهاب واحتلال العراق والعدوان المتواصل على الشعب الفلسطيني ومشروع  
"الشرق الأوسط الكبير" الذي تسعى أمريكا لإقامته، هذا فضلاً عن التهديد المتزايد لإيران  
وسوريا، واعتقال لبنان تحت سلطة القنصلية - تبدو الاحتمالات مخيبة. إن المعنى السائد  
هو القتل والدمار بلا رادع ولا وازع.

في هذا السياق أيضاً يصبح السؤال عن مدى قدرة المسلمين، أو بالأحرى استعدادهم،  
لقبول هذا المنهج سؤالاً أكاديمياً متعالياً. هل من الممكن مثلاً أن يدرك المسلمون هذا الأفق

المفتوح في الخطاب القرآني، الأفق المُحمَّل بإمكانيات تساعدهم على الاختيار بدلا من المعنى الثابت النهائي الذي يذفن المعاني الأخرى في خانة "المنسوخ"؟ إن السؤال مشروع وسيظل مشروعا، لا من أجل فهم أفضل للمعنى الديني فقط، وهو أمر حيوي، بل هو مشروع كذلك لمساعدتنا على التعايش في مجتمعاتنا مع من يختلفون معنا دينيا أو فكرا. إن اختيار معاني "الصدام والاستبعاد والإقصاء"، التي تبدو براءة في كفاحنا ضد أعدائنا، تتحول إلى أسلحة مدمرة داخل مجتمعاتنا. أشير فقط لما حدث في الإسكندرية منذ يومين\*. إننا ندمر حياتنا الاجتماعية حين نتصور أن معاني "الدمار" يندمر عدونا فقط. والحقيقة أننا حتى في الصراع ضد أعدائنا نحارب بالكلمات ورصاص الآيات، أي نخرج لهم بأساطيرنا، وهم يدمروننا بأسلحة أنتجها العلم والقوة.

---

\* الإشارة لأحداث الإسكندرية الطائفية في النصف الأول من أبريل ٢٠٠٦ (المحرر).





## عندما لا يكون الصمت من ذهب تبدأ المرأة المسلمة في الكلام

زينة أنور\*

### خلفية \*\*

إن الميلاد الجديد للإسلام الذي غمر معظم الدول الإسلامية اليوم قد ألقى بظلال جديدة من التوتر والأيديولوجيات المتنافسة داخل هذه المجتمعات كما طرح أسئلة مثلاً: ماهية الإسلام و أي اسلام هو الاسلام الصحيح؟ وفي معظم الأحيان يكون وضع المرأة وحقوقها هو الضحية الأولى على أرض هذه المعركة.

وعلى هذا يجب وضع الكفاح لأجل تحقيق المساواة والعدل للنساء المسلمات داخل سياق النساء اللاتي تحيا في المجتمعات الإسلامية والتي يعيد الإسلام فيها تشكيل الحياة وبلورتها. فمنذ بداية ١٩٧٠ دخلت المجتمعات الإسلامية في جميع أنحاء الأرض في مخاض هذا الإسلام الوليد. بيد أنه وفي معظم الأحيان عند تحويل الإسلام إلى أسلوب في الحياة ومصدر لاستخراج حلول لكل أمراض المجتمع وصور الظلم والأجفاف التي تهاجم

---

\* المدير التنفيذي لجمعية "الأخوات في الإسلام" - ماليزيا.

\*\* قامت بترجمة هذه الورقة إلى العربية أ. أميرة بدوي.

مجتمعاتنا يبدو أن وضع المرأة هو الذي يصبح أول (وأسهل) مقياس لاثبات التزام مجموعة ما أو مجتمع ما بالدين. ويبدو الأمر وكأن هؤلاء الذين التأجوا إلى الاسلام لا يستطيعون التعامل مع التحديات الضخمة التي يفرضها العالم الخارجي الذي يركض بسرعة إلى الأمام ويغير في طرقه وأساليبه بطريقة تفوق أي قدرة على التحكم؛ ومن ثم يختار هذه الفئات المحرومة والأضعف داخل المجتمع لإثبات نفوذهم وقدرتهم على التحكم وإحداث التغيير... وكل ذلك باسم الاسلام كما يدعون.

وبناءً على ذلك لا يكون غريباً اليوم في الكثير من الدول الاسلامية أن تكون مجموعات النساء في المقدمة في مسألة تحدي السلطات الدينية التقليدية والحركات السياسية الاسلامية واستخدامهم الاسلام لتبرير تبعية المرأة للرجل ووضعها الدوني وما هو أشد خطورة من ذلك كله هو استخدام الدين لإخراص السنة المعارضة.

فالبنسبة لمعظم النساء المسلمات تعد مسألة معارضة الدين خارج نطاق الخيارات. فنحن مؤمنات بالله وكمؤمنات بالله نسعى إلى الحصول على الحرية والحقيقة والعدالة النابعة من داخل ديننا. نحن نشعر بضرورة إصلاح ديننا وإعادة تشكيله وبالمشاركة والاسهام للوصول إلى فهم للاسلام وكيفية تقنينه وتنفيذه بطريقة تأخذ في الاعتبار وقائع وخبرات النساء اللاتي يعشن في الوقت الحاضر.

إن أحداث ١١ من سبتمبر والتي تعد إيذان البدء لحملة من التفجيرات الانتحارية كانت لسخرية القدر تعد شيئاً إيجابياً بالنسبة لهؤلاء الذين يسعون إلى تعدي الحدود عن طريق فتح باب المناقشات العامة في الأمور الاسلامية. كما يعد أحد الآثار الهامة لهذه المأساويات في العالم الاسلامي في الوقت الحاضر هو فتح مجال عام للمناظرة والجدال والنقاش لمجموعة من الأصوات المختلفة والآراء المتنوعة حول الاسلام والقضايا الاسلامية وذلك كله على مرأى ومسمع الجميع. فلقد أصبح الآن هناك اشتراك أكبر من جانب المواطنين العاديين سواء مسلمين أو غير مسلمين أو مجتمع أهلي أو متقنين في إبداء الآراء حول شكل الاسلام واتجاهه في بلادهم. كما أصبح هناك وعي بأنه إذا تم استخدام الاسلام كمصدر للقانون والسياسات العامة في صياغة الحياة العامة والخاصة للمواطنين فلا بد من تحديد من الذي سيقدر ما هو إسلامي وما هو ليس له أهمية كبرى.

وهذا بالطبع يفرض تحدياً من نوع خاص في المجتمعات الاسلامية. فلقد تم تعليم معظم المسلمين بشكل تقليدي أن يؤمنوا بأن رجال الدين فقط وحدهم من لهم حق التحدث في

الدين. بيد أن السؤال يظل ما هي تأثيرات كل ذلك على طريق تحقيق حوكمة ديمقراطية لو أن مجموعة صغيرة من الناس ألا وهم رجال الدين حسب الموروث التقليدي هم وحدهم من لهم الحق في تفسير القرآن وتقنين النص بطريقة غالباً ما تعزل النص عن السياق الاجتماعي التاريخي الذي أنزل بسببه أي أنهم يفصلون ما بين الرأي الكلاسيكي الفقهي خاصة في قضايا النساء والسياق الاجتماعي التاريخي لحياة مؤسسي الفقه في الاسلام. بالإضافة إلى ذلك فهم يفصلون ما بين الموروث النصي وسياق المجتمع المعاصر أي العالم الذي نعيش ما بين طياته في الوقت الحالي. وفي وقت يلعب الاسلام فيه دوراً رئيساً ومتمتماً في إعادة تشكيل وبلورة حياتنا لا يمكن أن يظل العلماء في موقع احتكار لقضايا الدين كما هو الوضع الحالي.

وبشكل متنامٍ اليوم في ماليزيا وبوسائل متعددة وصغيرة بدأت مجموعات النساء ومجموعات المطالبين بحقوق الانسان والمنظمات غير الحكومية والاعلام والقادة السياسيين والأفراد المهتمين بالتحدث لاشراك العامة في الخطاب الاسلامي. وهم يطرحون أسئلة رئيسة حول شكل دولة الأمة وموقع الدين داخلها: وما هو دور الدين في السياسة؟ وهل يتوافق الاسلام مع الديمقراطية؟ ومن له الحق في تفسير الاسلام وتقنين التعاليم الاسلامية في شكل قوانين وسياسات عامة؟ وكيف نتعامل مع الصراع ما بين النصوص الدستورية للحريات الأساسية والمساواة في أحكام الدين والسياسات التي تنتهك مثل هذه النصوص؟ وهل يجب أن تضع الدولة تشريعات خاصة بالأخلاقيات؟ وهل من واجب الدولة حتى يتسنى لها أن تنشئ مجتمع الأخلاق أن تحول كل الذنوب إلى جرائم ضد الدولة؟ وهل يمكن أن تكون هناك حقيقة واحدة للإسلام وتفسير واحد نهائي له لا بد وأن يحكم حياة كل مواطن مسلم في البلاد؟ وهل لا بد من استخدام قوى الاكراه الضخمة لدولة الأمة الحديثة لفرض هذه الحقيقة الواحدة على كل المواطنين؟ وكيف نتعامل مع مبدأ الاخلاق العالمي الجديد للديمقراطية وحقوق الانسان وحقوق المرأة؟ وأين هو موقع الاسلام في هذا النموذج الاخلاقي المهيم للعالم الحديث؟

إن البحث عن كل الاجابات لكل هذه الاسئلة المهمة حول دور الاسلام في دولة الأمة الحديثة لا يمكن أن يظل حكراً خالصاً للسلطات الدينية سواء كانوا رجال الدين في حكومة أو في أحزاب المعارضة أو النشطاء الإسلاميين الذين يدفعون لانشاء دولة اسلامية وتطبيق الشريعة الاسلامية.

إن المسلمين وكل المواطنين لابد وأن يتولوا مسؤولية تحديد شكل الاسلام الذي ينمو في مجتمعاتنا.

### السياق السياسي

في ماليزيا يعد الحزبان السياسيان الرئيسيان هما UMNO وهو الحزب المهيمن في الائتلاف الحاكم وحزب PAS وهو الحزب الاسلامي صاحب السلطة في ولايتين. ولقد دخل الاثنان في معركة متصاعدة تتخذ ذريعة أو شعار "من أحق من الناحية الدينية بالحكم". ويحاول الاثنان غزو قلوب وعقول الناخبين الماليزيين وكل منهما يسعى سعياً حثيثاً لإثبات أحقيته الدينية داخل مجتمع تحيط به قوى إعادة إحياء الاسلام.

وفي التسعينيات من القرن الماضي تم ادخال مجموعة من القوانين الاسلامية أو ربما تم تعديل القوانين القائمة كجزء من مجهودات الحكومة للرفع من مكانة الاسلام في ماليزيا ولإثبات الاحقية الاسلامية في مواجهة حزب PAS. كما تم تطبيق الحدود في الشريعة الاسلامية وذلك لضمان أن أسلوب الحياة الاسلامي لا يتعدى تعاليم الاسلام. تم إدخال جرائم جديدة ومراقبة الأخلاق العامة كما تم تنفيذ المزيد من العقوبات التأديبية على المسلمين. فتناول الطعام أمام العامة في شهر رمضان واحتساء الخمر في الأماكن العامة وارتداء النساء لملابس الرجال أو ارتداء الرجال لملابس النساء والمثلية والسحاق والتصرفات البذيئة كلها أصبحت جرائم تعاقب عليها الشريعة الاسلامية.

كما تم تعديل قانون الأسرة الاسلامي وهو أحد أكثر قوانين الأوضاع الشخصية استنارةً في العالم الاسلامي بحيث يجعل من الطلاق وتعدد الزوجات أمراً سهلاً بالنسبة للرجال كما خفف من الأعباء المالية المفروضة على الرجال تجاه النساء.

وتم تعديل وسائل ادارة القانون الاسلامي ليجعل من الفتاوى التي يصدرها مفتي الدولة لها قوة القانون بشكل تلقائي عندما يتم نشرها في الجريدة الرسمية للقوانين دون الحاجة إلى المرور على العملية التشريعية. فالمفتي له وحده السلطة القصرية في إبطال أو تعديل فتوى ما. ولقد صحب ذلك مجموعة من التعديلات أدخلت على قانون الجرائم الجنائية في الشريعة الاسلامية والذي ينص على أن أي انتهاك للفتوى أو أي جهد يبذل لدحض

الفتوى أو اعطاء رأي يخالفها يعد جريمة جنائية. وحتى مسألة حيازة كتب عن الاسلام تتعارض مع فتوى ما دخلت حيز التنفيذ يعد جريمة.

تم تطبيق حدود الشريعة الاسلامية في كـ لـ من ولايتي كيلانتان Kelantan وتيرينجانو Terengganu والتي تقع تحت حكم حزب PAS من جانب حكومات الولاية والتي تحتوي على نصوص تعد مثاراً للنزاع فيما يتعلق بتطبيق الحدود مثل الجلد وبتر الأوصال والرجم حتى الموت والصلب والتي تميز بشدة ضد المرأة المسلمة وغير المسلمين حيث إنهم لايعتد بهم كشهود. فالمرأة الحامل بدون زواج يفترض أنها قد زنت والمرأة التي تبلغ أنها قد تعرضت للاغتصاب تتهم بالقذف ويمكن أن تجلد ثمانين جلدة إن لم تثبت صحة الجريمة.

وهذا السباق لقياس مدى تقوى الفرد واستحقاقه للاسلام والذي يرتكز على شدة العقوبة التي يتم فرضها على هؤلاء الذين يتعدون تعاليم الدين وعلى طريقة اللبس ووضع المرأة والسيطرة عليها داخل المجتمع ما هو إلا انعكاس لواقع المجتمعات الاسلامية عندما يتحول الدين فيها إلى أيديولوجية للصراع السياسي ومصدراً للشرعية والصحة.

### استراتيجيات جمعية الأخوات في الاسلام SIS

وفي مثل هذه الأجواء التي يخيم عليها التنافس الديني السياسي المحموم لحيازة السلطة يكون إصدار المعارف والقوانين والأحكام باسم الاسلام منبعه الايديولوجية السياسية ومبدأ النفعية. وعلى هذا يتم استغلال الاسلام وإساءة استخدامه من أجل تحقيق أغراض التعبئة السياسية بينما يتم النظر إلى الاسلام كدين ومصدر للقيم الأخلاقية على أنه أمر ثانوي. وفي مثل هذا السياق فإن مجموعات المجتمع المدني مثل مجموعات حقوق المرأة ومجموعات حقوق الانسان تلعب دوراً حيوياً كي تغير من مرادفات اشتراك العامة في أمور الدين كما تشارك في تعريف وسن القوانين التي تصدر باسم الاسلام.

ففي ماليزيا كانت جمعية الأخوات في الاسلام في مقدمة الجمعيات التي سعت إلى خلق وتوسيع نطاق قاعدة المناقشات العامة حول القوانين والسياسات التي تم سنها باسم الدين والتي تفرق ضد النساء وتنتهك النصوص الدستورية الخاصة بالحريات الأساسية

والمساواة. فالنساء والمواطنون العاديون سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين والذين لم يتم تدريبهم بشكل تقليدي في الدين يعلقون الآن بشكل منتظم على كل أنواع القضايا الإسلامية.

فمع أول خطاب لنا إلى رئيس تحرير إحدى الجرائد عام ١٩٩٠ والذي تم نشره في جميع الصحف الرئيسية في البلاد حيث كان يطرح تساؤلاً حول تفسير تعدد الزوجات وممارسته مهدت جمعية الأخوات في الإسلام الطريق أمام العامة كي يتساءلوا ويتحدوا وينتقدوا ويقدموا الحلول البديلة للقانون والسياسات والبيانات الرسمية التي تتم تحت اسم الإسلام. فلقد قدمنا الأدلة على حقنا في أن نسمع أصواتنا وآرائنا وهمومنا على الأسس التالية:

• لقد جزمنا بأن استخدام الإسلام كأيدولوجية سياسية وكمصدر للقانون الذي يحكم حياتنا لا يمكن أن يبقى حكراً خالصاً على العلماء فحسب.

• ولقد أشرنا إلى وجود تراث فقهي إسلامي ثري وزاخر بالمواقف والتفسيرات المتنوعة حول مجموعة كاملة من القضايا في الإسلام. وبناءً على هذا، فإن الموقف الواحد الذي تتخذه السلطات الدينية قد لا يكون الرأي الوحيد الإسلامي "الصحيح".

• كما أننا أكدنا في كل فرصة سنحت لنا أن هناك فرقاً ما بين كلام الله المنزل من السماء وبين الفهم الإنساني لكلام الله. فالأول إلهي والأخير غير معصوم من الخطأ ومتغير حسب تغير الزمان والظروف.

## ١. الدعوى

بدأت جمعية الأخوات في الإسلام كمجموعة بحث ومناصرة ودعوى مع التركيز على إجراء مداخلات في مجال القانون وفي عملية صناعة السياسات حول أمور الدين. ويأخذ العمل في مجال المناصرة والدعوى شكلين اثنين ألا وهما شكل المذكرات أو الخطابات الموجهة إلى الحكومة فيما يتعلق بالقانون وإصلاح السياسات أو في شكل خطابات إلى رئيس التحرير حول قضايا الساعة لتتقيد العامة وبناء جمهور يساند التفسير المستتير للإسلام بخصوص قضايا معينة محل خلاف.

ويعد لب عملنا في مجال المناصرة والدعوى هو بحثنا في تفسير القرآن والآراء الفقهية حيث إن مثل هذه الجهود تثري كتاباتنا وتصريحاتنا الصحفية حول القضايا محل الخلاف خاصة تلك التي تحاول السلطات الدينية المحافظة أو الحركات الإسلامية أن تدفع من خلالها إلى سن قوانين وسياسات تمييزية ضد المرأة أو تنتهك الحريات الأساسية. ويعد هذا العمل هاماً ويرجع ذلك أولاً إلى أننا مؤمنات بالله وكمؤمنات بالله نسعى إلى النضال من أجل التغيير من داخل ديننا. ثانياً فإن معرفة أن القرآن يدعم القيم العالمية للمساواة والعدالة وحياة كريمة للمرأة تمكنا وتحررنا وتشجعنا على أن نقف عن قناعة لنجادل هؤلاء الذين يدعون أيضاً باستخدام القرآن أن النساء والرجال لا يقفون على قدم المساواة في الإسلام. ثالثاً إن الوعي بأنه داخل مخزوننا الفقهي الإسلامي هناك تنوع واختلاف في الرأي يحدض الاعتقاد الشائع بأن هناك تفسير واحداً ورأياً واحداً وحقيقة واحدة تحكم حياتنا، وأي تحدي أو خلاف مع ذلك المفهوم يجعل من الشخص مناهضاً للإسلام أو مناهضاً للشريعة. ومثل هذا الوعي ومثل هذه المعرفة هما اللذان يعطوننا الثقة والقناعة للتحدث أمام العامة حول وجهات النظر البديلة في قضية ما كما، يساعدنا على تحدي الرأي الظلامي الذي يميز ضد المرأة والذي يعد مضرراً بمصلحة مجتمع يسعى إلى التحديث والتصنيع ومجتمع متعدد الأجناس ومتعدد الديانات.

وفي السنوات الأخيرة توسع عمل جمعية الأخوات في الإسلام في مجال الدعوى والمناصرة وأعمال البحث من مجال حقوق المرأة إلى قضايا أخرى خاصة بالديمقراطية والحريات الأساسية. ويعد مثل هذا التوسع تطوراً طبيعياً حيث يتضح بشكل متزايد أنه بدون هذه المساحة من الديمقراطية والحق في التعبير عن الرأي وتقديم وجهات النظر البديلة وبدون أي احترام للحريات الأساسية للمواطنين في مجتمع ديمقراطي فإن مساحة التحدث عن حقوق المرأة ستتلاشى في نهاية الأمر. وعلى هذا فلقد أخذنا مواقف عامة حول قضايا حرجة مثل حرية الدين وحرية التعبير عن الرأي أيضاً.

### الدعوى والمناصرة من خلال المذكرات الموجهة إلى الحكومة

وكجزء من مجهوداتنا للتأثير على القانون وصنع السياسات أرسلت جمعية الأخوات في الإسلام العديد من المذكرات والخطابات إلى الحكومة حول قضايا مثل تعيين النساء كقاضيات في المحاكم الشرعية وحق النساء المسلمات في المساواة في الوصاية وقانون

العنف الأسري وتطبيقه على النساء المسلمات وإصلاح القوانين الخاصة بتعدد الزوجات خاصة اصلاح قانون الأسرة الاسلامي ككل وإنفاذ العدل في نظام الشريعة واصلاح قوانين الشريعة الجنائية ومعالجة التعارض مع الحريات الأساسية وقانون اقامة الحدود والتمييز ضد المرأة.

ولقد عبرنا في مثل هذه المذكرات والخطابات عن قلقنا تجاه نصوص القانون أو السياسات التي تميز ضد المرأة في جوهرها أو في تطبيقها أو التي تنتهك الحريات الأساسية كما أننا قدمنا تبريرات حول أسباب تعديل مثل هذه القوانين والسياسات ثم قدمنا صياغات معينة أو مواقع محددة للجمل كي نوضح التغييرات التي نرغب في احداثها. واستخدمنا حججاً من القرآن والتراث الفقهي وخبرات من واقع الحياة وحالات موثقة من اساءة الاستغلال كي نبرر الاصلاحات التي نقترحها.

وتقوم جمعية الأخوات في الاسلام بتقديم مثل هذه المذكرات إلى الوزير المختص والمسؤول عن هذه القضية ثم تتابع عن طريق اجراء المشاورات في الموضوع على المستوى الوزاري ومن خلال الصحافة.

ولقد كانت النتائج مختلطة فبينما كان معظم الوزراء مستجيبين في بداية الأمر لتدشين عملية من المفاوضات والمشاورات لم تكن هناك القوة القادرة على تنفيذ المطالب المطروحة. وبناءً على خبراتنا يكون من الأصعب إصلاح القوانين القائمة عن إيقاف ادخال القوانين الجديدة.

ولقد انصب نجاحنا في قدرتنا على تعبئة الرأي العام وكسب دعم وسائل الاعلام في نصره قضيتنا. فلقد استطعنا بنجاح أن نقنع الحكومة أن ترفع يدها عن مسألة الاحتجاز الجبري لأغراض الاصلاح وإعادة التأهيل لمدة عام بالنسبة لهؤلاء الذين يرغبون في ترك الاسلام. كما أننا نجحنا في تطبيق قانون العنف الأسري على المسلمين في مواجهة المحاولات المبدولة لجعله مقتصرًا على غير المسلمين فحسب بينما يتم التعامل مع حالات العنف الأسري للمسلمين في ظل قانون الأسرة الإسلامي. وآخر نجاحاتنا كان إقناع الحكومة بإيقاف تنفيذ التعديلات التمييزية في قانون الأسرة الاسلامي.

فبسبب الغضب العام العارم أمر مجلس الوزراء مكتب النائب العام بفتح باب المفاوضات معنا للتعامل مع الاعتراضات المحددة التي أثارناها فيما يتعلق بالتعديلات



الجديدة والتي أعطت الأزواج الحق في المطالبة بجزء من الممتلكات الزوجية من زوجاتهم في حالة تعدد الزوجات كما أعطى الرجال المزيد من الأعدار لتطبيق زوجاتهم وجعلهم من شرط إقامة العدل بين الزوجات في حالة تعددهن أمراً اختيارياً.

### الدعوى والمناصرة من خلال المذكرات الموجهة إلى رؤساء التحرير

وغالبا ما تصاحب مذكراتنا إلى الحكومة خطابات موجهة إلى رؤساء التحرير، ولكن ليس في كل الأحوال. ونقوم بإرسال مثل هذه الخطابات إلى الجرائد الرئيسية في البلاد لتتقيد العامة حول المواقف البديلة للإسلام في قضية ما ونأمل من خلال هذه العملية أن نستطيع أن نولد مناقشة عامة واعية بالموضوع وأن نبني جمهوراً يساند دعوتنا إلى إسلام أكثر استنارة وتطوراً يضرب بجذوره العميقة في ماليزيا.

وتعد هذه الاستراتيجية استراتيجية غاية في الأهمية؛ وذلك لأن جمعية الأخوات في الإسلام ليست مجموعة شعبية؛ ومن ثم فأسهل وأسرع وسيلة بالنسبة لنا كي نصل إلى جمهور عريض بمواقفنا البديلة تكون من خلال الجرائد. ولقد كانت الجرائد الرسمية في ماليزيا نعم الدعم لنا في عملنا داخل جمعية الأخوات في الإسلام كما أنها أتاحت لنا مساحات قيمة لطباعة ونشر خطاباتنا.

واستراتيجية أخرى نتبعها هي أن بعض خطاباتنا إلى رؤساء التحرير والحكومة يتم تقديمها بالاشتراك مع منظمات أخرى لحقوق الإنسان وحقوق المرأة وذلك كي نبين أن صوتنا ليس صوتاً واحداً أعزل وأن حركة النساء ومجموعات حقوق الإنسان يتحدثون بصوت واحد في قضية معينة.

فمثلاً عندما حاولت جمعية العلماء في ماليزيا أن تتهمني أنا و خمسة كتاب آخرين بالاساءة إلى الإسلام في يناير ٢٠٠٢ قامت جمعية الأخوات في الإسلام بتعبئة حركة المنظمات غير الحكومية والأشخاص البارزين في المجتمع؛ وذلك للتوقيع على تصريح صحفي بادانة هذا الفعل. وفي حملة ضد قانون اقامة الحدود في وتيرينجانو Terengganu قامت جمعية الأخوات في الإسلام بحشد ١١ مجموعة من مجموعات المرأة الأخرى لتقديم خطاب إلى رؤساء التحرير لإدانة القانون كما قامت بعقد جلسات صحفية مع تقديم معلومات من الشريعة وقام محامو المحاكم الدستورية بتتقيد الصحفيين في

القضايا محل النظر وقدموا لوزيرة المرأة حججاً وحالات من نيجيريا وباكستان لمساعدتها لدعم مواقفنا بشكل علني.

وبينما تم إقرار قانون إقامة الحدود من جانب مجلس ولاية تيرينجانو Terengganu مع بعض التعديلات غير المرضية فإن الجدل الذي أثارناه والصحافة المعارضة التي ولدناها كانت بمثابة إخطار لحكومة ولاية تيرينجانو Terengganu ومؤيديها أنها تخاطر بتطبيق قانون الحدود على حسابها الخاص.

في بداية عام ٢٠٠٥ استطعنا أن نحشد أكثر من ٧٠ منظمة غير حكومية و ٣٠٠ توقيع شاملة أعضاء البرلمان والوزراء كي نطالب بإيقاف المداهمات المفاجئة وحملات القبض على الشباب التي تجريها شرطة الأخلاق.

أما درس الهام المستفاد من خبرات وسنوات الدعوى التي قضيناها هو أن التغيير لا يمكن أن يتم خلف الأبواب المغلقة. نحن في حاجة إلى حشد الرأي العام وإلى كسب دعم الاعلام. فالقادة السياسيون يستجيبون بشكل أفضل إلى الغضب الشعبي والتغطية الاعلامية الخاصة بقضية معينة.

## ٢ . التثقيف العام

وهناك استراتيجية أخرى هامة مستخدمة هي إجراء حملات تثقيف عام وذلك لتشكيل مجموعة رئيسة من النشطاء وصناع الآراء مثل الصحفيين وصناع السياسات والنشطاء في مجال حقوق الانسان ونشطاء الأحزاب السياسية وذلك لاطلاعهم على أفكار الاسلام المتطور .

### حلقات البحث وورش العمل:

تقوم جمعية الأخوات في الاسلام بتنظيم مثل هذه المنتديات كي تناقش القضايا ذات الأهمية في الاسلام على المستوى الوطني والمستوى الاقليمي. وتشمل هذه القضايا الاسلام والدولة الحديثة والاسلام والثقافة والديمقراطية والاسلام والصحة الانجابية وحقوق المرأة وقانون الأسرة الاسلامي ومفهوم العدالة للنساء المسلمات.

وتجمع ورش العمل هذه النشطاء وعلماء الاسلام المستنيرين وصناع السياسات من المنطقة كي يخلصوا إلى حلول ورؤية لأفضل الممارسات بالنسبة للتحديات التي نواجهها في كل قضية من القضايا.

### المحاضرات العامة:

تهدف سلسلة المحاضرات العامة التي نعقدتها إلى إطلاع الرأي العام الماليزي على الفكر التقدمي البديل في الاسلام والذي تعرضه مجموعة بارزة من علماء الاسلام من أصحاب الفكر التقدمي. فلقد تحدث إلينا فتحي عثمان عن الاسلام والحداثة وتحديثت أمنية ودود عن الاسلام والقرآن وصوت المرأة أما عبد الرحيم عمران فقد تناول موضوع منع الحمل والاجهاض والهندسة الوراثية الانجابية وتناول عبد الله النعيم قضية حقوق الانسان والدين والعلمانية. وأغلب هؤلاء العلماء من علماء ماليزيا كما أننا اخترنا صحفيين رئيسيين كي نجري معهم مقابلات حول قضايا مرتبطة بالسياق الماليزي. وننظم اجتماعات إضافية أو نعقد محادثات مع مجموعات النشطاء أو مسئولى الحكومة والهدف من وراء كل ذلك هو اطلاع المزيد والمزيد من الماليزيين على التفكير التقدمي في الاسلام.

### تدريب النوع الاجتماعي على حقوق المرأة في الاسلام:

قامت جمعية الأخوات في الاسلام بتطوير نموذج حول الموضوع كما تقوم بتكثيف برنامجها التدريبي الذي يستهدف الشابات والشباب والطلبة والمتخصصين والصحفيين ومحامي حقوق الانسان وشباب القادة السياسيين ومقدمي الخدمات من الطبقة الشعبية العريضة.

### ٣. التشبيك

كمجموعة دعوى يرتكز نجاح جمعية الأخوات في الاسلام وقدرتها على حشد الدعم والتأثير على القوانين والسياسات التي تتم تحت اسم الاسلام علي استراتيجية تشبيك فعالة. فنحن نحقق التشبيك على مستويات أربع مع:

• أطراف الدولة الرئيسية شاملة وزارة المرأة ووزارة العدل وإدارة تطوير الاسلام ومكتب النائب العام.

• المنظمات غير الحكومية خاصة مجموعات النساء ومجموعات حقوق الانسان. ففي الماضي خاصة من بضع سنوات بدأ غير المسلمين في ماليزيا إدراك تأثير إضفاء الصبغة الاسلامية وتطبيق القوانين الاسلامية على حقوقهم كمواطنين داخل البلاد وأصبحوا أكثر استعداداً أن يأخذوا مواقف علنية حول أمور إسلامية كانوا يرونها في الماضي حقاً خالصاً للمسلمين. بدأ الكثير من غير المسلمين في حضور جلسات البحث والدراسة التي نعقدتها والمحاضرات العامة والبرامج التدريبية بشكل منتظم.

• مجموعات النساء المتمسكة بالتقاليد ومجموعات الاسلاميين. وبينما بدأ صوت جمعية الأخوات في الاسلام يشتهر أكثر فأكثر بدأ هذان القطاعان في العمل مع جمعية الأخوات في الاسلام خاصة في المجالات ذات الاهتمام المشترك. استطاعت جمعية الأخوات في الاسلام أن تحشد مجموعات النساء المتمسكة بالتقاليد مثل جمعية زوجات ضباط الشرطة ومجلس رفاة النساء المسلمات وجمعية الموظفات الحكومات كي ينضموا إلينا في حملتنا التي تطالب بالزواج من زوجة واحدة فقط في عام ٢٠٠٣.

### الحركة الارتجاجية

ومما لاشك فيه أن انجازات جمعية الأخوات في الاسلام قد كلفتنا الكثير. فالعمل الذي نقوم به غالباً ما يعتبر مثاراً للجدل وغالباً ما يتم مهاجمتنا وإدانتنا من جانب حزب PAS الاسلامي والنشطاء الاسلاميين وآخرين في الحكومة وفي الاعلام ممن لا يتفقون مع ما يطلقون عليه الاسلام التحرري أو المنظور النسائي للقضايا. فهم يصرحون بأن هذه ما هي إلا قيم غربية غريبة علينا ونحن نحاول أن نفرضها على الاسلام فرضاً. وغالباً ما تأخذ تلك الهجمات أشكالاً ثلاثة:

أولاً: يقوضون حقنا ومشروعية التحدث عن الاسلام بأن يتساءلوا عن مدى أحقيتنا وأهليتنا للتحدث عن الدين. ويقولون إنه ليس من حقنا التحدث عن الاسلام لأننا لم نتلق تعليماً أساساً في مدارس دينية ولم نحصل على درجة علمية في الاسلام من جامعة عربية معترف بها وأنها لا نتحدث العربية ولا نغطي رؤوسنا. ويضيفون أننا من سيدات الحركة

النسائية اللاتي تعلمن في الغرب ونمثل الطبقة الراقية في المجتمع التي تحاول فرض القيم الغربية على الاسلام وعلى الأمة. فالنسبة لهم الخطاب الاسلامي بناءً على ما تقدم حق خالص لمجموعة معينة من المسلمين أي رجال الدين الذين تلقوا التعليم الديني وحصلوا على الوضع والمكانة المناسبين. أما الآخرون فليس من حقهم التعبير عن آرائهم حول الاسلام.

ثانياً: يتهموننا بأننا قد انحرفنا عن الدين القويم. ويسوون ما بين تشككنا وتحديدنا لآرائهم الظلامية عن المرأة والحريات الأساسية وتفسيراتهم للقرآن وبين التشكك في كلام الله المنزل من السماء؛ ومن ثم يقولون إننا نتشكك في كمال الله وكمال الرسالة. وعلى هذا فهم يتهموننا بأننا ضد الدين. ويزعمون أننا نقيم حججنا على أساس منهجية مغلوبة وغير منظمة في تفسير القرآن. ويدعون أننا نستخدم العقل والمنطق بدلاً من الرجوع إلى النصوص الكلاسيكية التفسيرية والاجتهادية للقرون الأولى في الاسلام. ويستطردون أن هذه النصوص كتبها علماء وفقهاء القرون الماضية الذين أجادوا فهم الاسلام وبناءً على ذلك لا بد أن تظل أبواب الاجتهاد مغلقة.

ثالثاً: فهم يرون أنه أمر يعد خطيراً أن تقدم آراء وتفسيرات بديلة للدين حيث إن هذا قد يثير اللبس داخل الأمة؛ ومن ثم يؤدي إلى الفرقة. فلا يجوز وجود أكثر من تفسير واحد يقره العلماء وعلى كل المواطنين أن يلتزموا بهذا التفسير. فالآراء البديلة التي تحيد عن الآراء السائدة تعد إساءة للقرآن كما أنها تربي الكراهية تجاه الشريعة وتدني من مستوى المرأة كما يجزمون.

ومن دواعي السخرية أن الكثير من هؤلاء الذين ينتقدوننا هم أنفسهم لا يتحدثون العربية كما أنهم لم يتعلموا في مجال الدراسات الاسلامية؛ ومع ذلك فحقهم في التحدث والتعبير عن رأيهم مكفول. إذن فالقضية هي ليست من من حق الحديث عن الاسلام، ولكن ما هو موقف المرء تجاه العديد من القضايا في الاسلام.

إذا أجاز أحد الأشخاص عقوبة الاعدام بسبب الردة وقانون إقامة الحدود والدولة الاسلامية وفرض الشريعة الاسلامية يتمتع هذا الشخص إذن بالحرية والمساحة في التحدث عن الاسلام حتى ولو كان هذا الشخص حاصلاً على شهادة درجة ثالثة في مجال الهندسة مثلاً من جامعة أمريكية درجة ثالثة أيضاً. ولكن إذا لم يؤمن المرء بعقوبة الاعدام جزاء الردة ولم يوافق على إقامة الدولة الاسلامية ولا على إقامة الحدود، فعليه أن يظهر إيجاباته

على أحييته في الحديث عن الدين؛ وذلك لأن ما يقال لا يخدم الأجندة السياسية لهؤلاء الذين يستغلون الاسلام كأداة لحشد دعم الرأي العام من أجل قضيتهم السياسية.

إن جمعية الأخوات في الاسلام تؤمن بأنه عندما يتوقعون منا كمسلمين أن نحيا حياتنا وفقاً لتعاليم الاسلام وأن تسن القوانين لرجمنا حتى الموت وإلى جلدنا ١٠٠ أو ٨٠ جلدة وقطع أوصالنا وعرسالنا إلى السجن وفرض الغرامات علينا إذا انتهكنا معتقدات الاسلام فمن حقنا أن نشترك في تحديد معنى الاسلام بالنسبة لنا وكيف يحكم حياتنا داخل السياق الدستوري الديمقراطي.

ودائماً ما تكون هناك محاولات من جانب شرائح من السلطات الدينية أن تمنع هؤلاء "ممن ليست لديهم خبرة عميقة" بالاسلام من التعبير عن آرائهم بشكل علني حول قضايا الاسلام. وبينما يدرك بعضهم صحة القلق الذي يساورنا فهم يفضلون أن نثير هذه القضايا بشكل سري معهم خلف الأبواب المغلقة حتى لا ينتسب في حدوث التنافر والفرع واللبس.

ولقد قاومنا مثل هذه المحاولات الخاصة بإسكات علماء المسلمين المستنيرين والنشطاء بشكل علني ومحاولات منعهم من الاشتراك في الخطاب الاسلامي العلني في ماليزيا. وفي أحد خطاباتنا لرؤساء التحرير تساءلنا لماذا يعترف بحق هؤلاء الذين يحرزون على الكراهية ومقت النساء وعدم التسامح والتطرف ويتم حمايتهم بينما نحرم نحن من حقنا في تحديهم وفي الدعوة إلى اسلام يسعى إلى تحقيق العدالة والمساواة والتسامح والاعتدال. لقد عبرنا عن القلق الذي يساورنا إزاء الصمت الذي يخيم على علماء المسلمين الذين يترددون في الحديث والتعبير عن آرائهم بشكل علني خوفاً من الدخول في طيات أي جدل أو من الاتهام بكونهم ضد الاسلام من جانب زملائهم وإخوانهم في الاسلام. أما الآخرون فيفضلون أن يبقوا منفصلين ومنعزلين في أبراجهم العاجية؛ حيث يحيون حياة نعمة ورغبة ويتمتعون بالحماية.

إذن، فالأمر في النهاية يترك في يد مجموعات النساء وعلماء المسلمين المستنيرين والنشطاء من أمثالنا كي نطالب بمساحة عامة ونطالب بحقنا في تقديم رأي بديل للاسلام الذي يتمسك بمبادئ المساواة والعدل والحرية والكرامة. تلك هي المجموعات التي غالباً ما تتهم بالجهل بالاسلام؛ وذلك بالرغم من أن مجهوداتنا لتقديم الرأي البديل تتم بعد بحث ودراسة متعمقين للاسلام وبعد مشاورات مع علماء مسلمين ذوي كفاءة عالية.

إذا أعطي لنا الحق كمواطنين لبلد ديمقراطي أن نشارك بشكل كامل في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للبلاد إذن فلماذا عندما يتعلق الأمر بالدين لا بد أن نخرس فجأة وأن نحرم من حق المشاركة العامة. نحن نفرض هذا التحدي على من هم في طليعة الحركة الاسلامية التي ترغب في تحويل ماليزيا إلى دولة إسلامية، ولماذا يجب على الماليزيين أن يدعموا مبدأ إقامة دولة اسلامية تفرح حقوقاً مختلفة للمسلمين والمسلمات وغير المسلمين والاقليات بدلاً من اقرار حقوق متساوية للجميع؟ ولماذا يقوم هؤلاء الذين يتمتعون بحقوق ومكانة متعادلة يكفلها لهم النظام الديمقراطي بدعم تأسيس دولة إسلامية تمييزية؟ إذا كانت الدولة الاسلامية تعني نظاماً سياسياً ثيوقراطياً سلطوياً يلتزم بتنفيذ أحكام قانونية عقائدية ويعمد إلى إسكات أو حتى القضاء على كل من يتحدى السلطة وفهم الاسلام، إذن فلماذا يقوم هؤلاء الذين يتمتعون بحماية حرياتهم الأساسية في ظل نظام ديمقراطي بدعم إقامة دولة اسلامية!

تلك هي المعضلات الحقيقية التي يجب التعامل معها من جانب هؤلاء الذين يسعون إلى إنشاء دولة اسلامية داخل مجتمعات ديمقراطية متعددة العرقيات ومتعددة الديانات. فإذا رغبتنا كمؤمنين أن نحيا حياةً وفقاً لتعاليم الدين فالدعوة الساذجة بالعودة إلى عصر إسلامي ذهبي ومثالي غير متصل بالعالم اليوم ليس هو الحل. وبالرغم من ذلك، فالحلول موجودة في داخل ديننا فقط إذا ما توافرت لدينا الحماسة الفكرية والشجاعة الأدبية والرغبة السياسية كي نسعى وراء تفسير تقدمي ومستنير للقرآن في بحثنا عن حلول للتعامل مع هذا العصر الذي تغلب عليه صفة التغير الدائم. فالبنسبة لنا كجمعية الأخوات في الاسلام لا يعد هذا ابتداءً، بل لزاماً علينا إن أردنا أن يتصل الدين بحياتنا في الوقت الحاضر.





## التعددية الثقافية: الزواج الإسلامي والطلاق العلماني

آن صوفي رولد \*

إن \*\* مفهوم التعددية الثقافية الذي تمخض عنه المؤتمر الدولي للحقوق المدنية والسياسية المنعقد في عام ١٩٦٦، المادة ٢٧، قد أصبح منذ السبعينيات من القرن الماضي قوة موجهة غير مرئية، وخاصةً في شمال أوروبا والولايات المتحدة وكندا ونيوزيلندا وأستراليا. تُعنى التعددية الثقافية بالاختلاف الثقافي والهوية، حيث تضم كافة المجتمعات تنوعاً واسعاً على مستويات عدة: فهناك الأفراد والجماعات الذين يشتركون في منظومة للمعاني ذات سلطان، وتهيمن على غيرها، لكنهم يريدون إسباغ سمة التعددية على هذه المنظومة المسيطرة، وهناك على الجانب الآخر يقف المثقفون الذين ينتقدون البناء الثقافي القائم، ويعززون الاستجابات الفكرية للنساء التي تدور حول كيفية تغيير الثقافة القائمة، ومن بين هؤلاء نجد النسويين والبيئيين والشيوعيين. غير أن مفهوم التنوع الجماعي هو الهدف الذي تسعى أيديولوجية التعددية الثقافية إلى تحقيقه (Parekh 2000).

---

\* أستاذة الهجرة والعلاقات الإثنية - جامعة مالمو - السويد.

\*\* قام بترجمة هذه الورقة للعربية أ. دعاء إمبابي وقامت بمراجعتها أ. منار وفا.

يعتبر مقال الكاتبة سوزان موللر اوكين الذي يحمل عنوان "هل التعددية الثقافية ضارة بالنساء؟" والمقالات التي كتبها رداً عليها عددًا من الكتاب مثل ويل كيمليكا ومارثا ناسباوم الخ... علامة فارقة على الطريق، تدل على تغير نبرة الجدل القائم حول التعددية الثقافية (Okin 1999). وقد خضعت أيديولوجية التعددية الثقافية للدراسة والتدقيق منذ خرجت إلى النور كرد فعل لنشوء مجتمعات متجانسة عرقياً في أوروبا الغربية بعد الحرب (Beckett and Macey 2001). كما تم استخدام مصطلح "التعددية الثقافية" ليحمل معاني مختلفة، وكثيراً ما ورد ككلمة دون تعريف خلال المناقشات العامة وكذا في الأعمال البحثية. فلقد أوضح طارق مودود، على سبيل المثال، اختلاف الدول في فهم سياسات التعددية الثقافية، كل حسب سياقه الاجتماعي السياسي الخاص (Modood 1997).

ولدى طرح مفهوم التعددية الثقافية للنقاش، يتضح لنا أن هناك خلطاً في المفاهيم حيالها، لذا فقد اهتمت باريك بإيضاح الاختلاف الهام الذي يفرق بين مجتمع التعددية الثقافية والمجتمع متعدد الثقافات (Parekh 2000)، ففي حين تتشكل معظم الأمم القومية اليوم من أكثر من جماعة ثقافية، ومن ثم يمكن اعتبار هذه الأمم مجتمعات للتعددية الثقافية، إلا أننا لا نجد من بينها سوى القليل مما يمكن أن نطلق عليه مجتمعات متعددة الثقافات، بمعنى أنها مجتمعات تحتضن وتشجع أكثر من اتجاه ثقافي واحد، أو تدمج أكثر من اتجاه ثقافي في منظومة المعتقدات والممارسات التي تعتنقها الأغلبية، وفي الوقت ذاته تحترم المطالب الثقافية لكافة الجماعات، أو لأكثر من جماعة داخل الأمة القومية الواحدة. ولكن على الرغم من هذا يعتبر خطاب التعددية الثقافية في العديد من الدول في العالم الغربي هو الخطاب المهيمن على الساحة، ونادراً ما تلتفت هذه الدول لتبعات التعددية الثقافية بهذا المعنى لتتعامل معها. لذا فقد تخلت السلطات السويدية منذ منتصف التسعينيات من القرن العشرين عن مصطلح التعددية الثقافية، واستبدلت به مصطلحاً آخر هو "التنوع"، وشرعت في استخدامه بصفته مفهوماً أساسياً في الخطاب الرسمي - الشيء الذي يشير على الأرجح إلى إعادة النظر في الآثار المترتبة على التعددية الثقافية وبخاصة حيال قضايا الأسرة.

### الحقوق الجماعية مقابل الحقوق الفردية

يبني نموذج التعددية الثقافية على ما يقدمه مذهب التنوير من نموذج لحقوق الفرد من ناحية، وعلى ما يبرزه مذهب الرومانسية من مفهوم "للشعب" وحقوق الجماعات في الحياة

من ناحية أخرى. ومن هنا ينشأ التوتر داخل مفهوم التعددية الثقافية ذاته بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة، مما قد يصعب التغلب عليه في المجتمعات الحديثة.

ويرى توماس إريكسيس أن مصطلح "التعددية الثقافية" يحمل في داخله "تقييماً إيجابياً للتقاليد الثقافية، وخاصة الهويات الثقافية أو العرقية للأقليات" (Eriksen 1997:49). غير أن السؤال الذي يتناوله عدد كبير من الباحثين هو ما إذا كانت أيديولوجية التعددية الثقافية تتناقض في جوهرها مع حقوق الإنسان الفرد (Eriksen 1997; Beckett and Macey 2001; Cowan, Dembour and Wilson 2001).

حين نشرع في تكوين دولة متعددة الثقافات يتوجب علينا أن نثير عدداً من القضايا: فمثلاً أي جماعة من الجماعات يتعين الاعتراف بها، وعلى أي أساس يتعين علينا الاعتراف بهذه الجماعات أو رفضها. بل إن هناك قضية أهم من ذلك كله، ألا وهي هل يمكن بالفعل تكوين أمة قومية متعددة الثقافات داخل المجتمعات القائمة اليوم التي تنتسب الثقافات بها، وحيث يحق لكل من الأفراد والجماعات أن يتمتع بحق الحماية الذي تكفله له الدولة. هل تتوافق أيديولوجية الأمة القومية بالفعل مع أيديولوجية التعددية الثقافية؟

إن مفهوم الفيلسوف تشارلز تایلور لـ "سياسات الاعتراف" الذي يناقش الصلة بين الهوية والاعتراف بها يثير مسألة جوهرية: هل تعتبر هوية أي جماعة من الجماعات غير قابلة للتغيير واستاتيكية، أي ثابتة على الصورة التي يقبلها تایلور (رغم أنه يذكر أن هوية الفرد أو الجماعة دائماً ما يتم تعريفها على أنها تفاعل ديناميكي)، أم أنها كيان متحول؟ ويقودنا ذلك إلى سؤال مثير: ماذا عن "الثقافة"؟ أليست التعددية الثقافية بالفعل تعني بالثقافات الثابتة غير القابلة للتغيير من ناحية، كما تعبر عن فهم نخبوي للعناصر التي تتكون منها "ثقافات" الأقلية من الناحية الأخرى؟، بل ولعل الأمر الأكثر أهمية في هذا السياق هو السؤال: ماذا عن الدين، هل تعتبر الديانات القائمة نظماً ثابتة واستاتيكية ولا تقبل التغيير؟ وتشير الحالات التي تطالب فيها الأنثى بالطلاق وتسعى إليه في السياق الإسلامي إلى مدى تغير العناصر الدينية والثقافية مع اختلاف الزمن واختلاف السياق. لذا فالقضية الراهنة هنا هي أي "شريعة" تسود؟

تلتزم معظم المجتمعات الغربية باتباع كل من القانون القومي والمواثيق الدولية مثل إعلان حقوق الإنسان. ففي السويد على سبيل المثال هناك تعددية ثقافية معلنة، أي أن الأفراد الذين ينتمون إلى الأقليات الدينية والثقافية لهم الحق في اتباع تقاليدهم، لكن

الأيدولوجية الشاملة لحقوق الإنسان في الوقت نفسه تضمن الحق لكل فرد في أن يعامل بصفته فرداً، لا باعتباره جزءاً من جماعة تضم أفراداً آخرين. وهكذا تيسر الدولة على هؤلاء الأفراد الذين يقبلون أن يكونوا جزءاً من الجماعة اتباع تقاليدهم الثقافية والدينية. زد على ذلك أن القانون يكفل للفرد الحق في عدم الانتماء إلى أية جماعة عرقية أو دينية. ولكن ما الإمكانيات المتاحة للفرد داخل الجماعة كي يختار أي النظم يرغب في الانتماء إليه؟ بل والأهم من ذلك : هل تتوافر أمام الأفراد داخل أي جماعة إمكانية الانتماء إلى أكثر من نظام واحد؟ هنالك مساحات رمادية على الحدود الفاصلة بين الانتماء وعدمه، لذا تسعى هذه الورقة إلى مناقشة ما يحدث على تلك الحدود الفاصلة : هل يمكن أن تتسبب الحقوق الجماعية للأقليات الدينية في الدول الاسكندنافية- داخل سياق نمط التعددية الثقافية- في مشكلات بالنسبة للنساء داخل المجتمعات الدينية؟

### الثقافة في مواجهة الدين

ناقش العديد من علماء الأنثروبولوجيا مفهوم التعددية الثقافية وكيف أنه يفترض مسبقاً وجهة نظر جوهرية للثقافة، حيث يراها ثابتة وغير قابلة للتغيير (Eriksen 1997; Cowan, Dembour and Wilson 2001; Merry 2001) لذا يركز النقد الأساسي الموجه للتعددية الثقافية من منظور أنثروبولوجي على الفكر الضمني القائـل بأن الثقافة ستاتيكية وثابتة. تناقش سيليا بن حبيب المحاولات السياسية المعاصرة في المجتمعات الغربية من أجل الحفاظ على الثقافات وكذا الاختلافات الثقافية ونشرها، من منطلق "علم الاجتماع التبسيطي للثقافة". فهي تزعم أن هذه المحاولة تنبني على أربعة منطلقات معرفية خاطئة:

١. الثقافات عبارة عن كيانات كاملة قابلة للتحديد والبيان.
٢. الثقافات تتوافق مع الجماعات التي تتشكل من السكان، ومن الممكن صياغة توصيف لا خلاف عليه لثقافة أي جماعة إنسانية.
٣. حتى وإن لم تتوافق الجماعات توافقاً تاماً مع الثقافات، وحتى لو اجتمعت أكثر من ثقافة داخل الجماعة الإنسانية الواحدة، أو لوامنكت أكثر من جماعة واحدة نفس السمات

الثقافية، فإن هذه الأمور لا تمثل مشكلات ذات أهمية تذكر بالنسبة للسياسات أو السياسة  
(Benhabib 2002: 4).

ومن نفس المنطلق، فإنه يتوجب علينا طرح نفس هذا النقد، ولكن من منظور علوم  
الدين. فالتعبير الديني بصورة المتعددة يشكل جزءاً من النموذج الثقافي الأشمل، كما تؤثر  
العوامل الاجتماعية- السياسية والاقتصادية على طريقة فهم النصوص الدينية وتطبيقها على  
مختلف السياقات. ففي نموذج التعددية الثقافية يتم التعبير عن فهم الدين بمصطلحات  
جوهرية، حيث يوجد افتراض ضمني بأن الأفكار والمنطلقات الدينية تظل ثابتة دون حراك  
أثناء عملية الهجرة. ولكن مع ميل السمات الثقافية للتغير مع مرور الزمن، وكذا مع  
ازدياد التفاعل بين الأفراد وأفراد آخرين من سياقات ثقافية أخرى، فإن أساليب التعبير  
الديني تتغير أيضاً تبعاً لذلك. يؤمن العديد من المسلمين بأن الإسلام دين يجمع ما بين  
التعبير الشخصي عن الإخلاص في العبادة كالصلاة والصيام، والتعبير الاجتماعي-السياسي  
كالمعاملات والعلاقات الاجتماعية بشكل عام والعلاقات الأسرية بشكل خاص. وداخل سياق  
الهجرة، قد تأخذ مظاهرها تمام المهاجر بالإسلام اتجاهات متعددة؛ فمن ناحية قد يتأثر ذلك  
المهاجر بالفكر الأوروبي العلماني الذي يفصل بين العبادة والجوانب الاجتماعية، مما قد  
ينحى به إلى فهم جديد أكثر علمانية للإسلام، تمثل فيه العلمانية الفصل التام بين  
صور التعبير الشخصي عن العبادة وصور التعبير الاجتماعي-السياسي عن الدين. وهكذا،  
ينتج عن ذلك المنحى خياران: إما أن ينقطع المهاجر عن العبادة تماماً، وإما أن يحافظ على  
ممارسة شعائره الدينية، بينما يبتعد عن المشاركة في النشاطات الاجتماعية-السياسية القائمة  
على أساس من الدين.

ولكن على الجانب الآخر قد يصبح المهاجر المسلم طرفاً فاعلاً في النشاطات  
الإسلامية. وهذا المنحى أيضاً يوفر خيارين: إما أن يتجه المهاجر نتيجة للتهميش الاجتماعي  
الذي يلقاه إلى اتباع الفهم التقليدي للإسلام، وإما أن يميل نتيجة للتفاعل مع المجتمع إلى  
تعزيز تفاسير جديدة للنصوص الإسلامية تتناسب والسياق الاجتماعي والثقافي الجديد.

إن حكايا الثقافة والدين سيل منهمر، تقف تجارب الهجرة في أعلاه، ضاربة المثلاً  
الحي لما يمكن أن يفرزه التفاعل ما بين الثقافات من كيان "وسيط".

## التشريعات الدينية

للعديد من الجماعات الدينية والعرقية أعرافهم وتقاليدهم التي تقيد أو تقوي من ينتمون إليها كل حسب وجهة نظره. وعلى الرغم من أن الطلاق كان وما يزال في كثير من الحالات قضية إشكالية لدى العديد من هذه الجماعات، فإنه إشكالية واضحة في اليهودية والمسيحية الكاثوليكية والإسلام حيث نجد أن أمور الزواج والطلاق يحوطها مراسم وأعراف، الشيء الذي يجعل التشريع الفعلي يربط بين الطلاق والعقيدة الدينية. فالكاثوليكية تفرض قيوداً على الطلاق على النساء والرجال سواء، وفي الإسلام يعد الطلاق مقبولاً بشكل عام، غير أن الطلاق من جانب الرجل عادة ما يكون إجراءً أسهل كثيراً مما لو كان مطلب المرأة، وفي اليهودية يعتبر الطلاق مقبولاً أيضاً، ولكن الحصول عليه كما هو الحال في الإسلام أيسر للرجل عنه للمرأة، غير أنه في اليهودية الأصولية والمحافظة يتعين على المرأة والرجل كليهما التوقيع على أوراق الطلاق حتى يمكن اعتباره طلاقاً صحيحاً.

وفيما يلي سوف أناقش الوضع الإسلامي، وعلى الرغم من نقاط التشابه العديدة بين التشريع اليهودي والشريعة الإسلامية فيما يخص الزواج والطلاق، إلا أنني لن أتناول هذا الأمر.

خضعت الفكرة القائلة بأن الشريعة الإسلامية وحدة غير قابلة للتغيير إلى الكثير من الجدل من جانب الكثير، بينهم كاتبات نسويات مسلمات يطالبن بتفسير المصادر الإسلامية تفسيراً آخر. وفي معظم الدول الإسلامية يعتبر قانون الأحوال الشخصية آخر معادل الشريعة، أما المجالات الأخرى فيحكمها القانون المدني الذي تمت صياغته وفقاً للنمط العلماني للتشريع داخل العديد من الدول باستثناء بعضها مثل إيران والمملكة العربية السعودية، وبعض الدول الأخرى، في فترات معينة مضت، مثل السودان ونيجيريا وأفغانستان وباكستان. ويعد قانون الأحوال الشخصية أكثر نصوص الشريعة الإسلامية تفصيلاً. ولم يتدخل الحكام المسلمون على مدار التاريخ في التشريعات السارية داخل النطاق المحلي، غير أنهم قيدوا العلماء في مجالات القانون الأخرى، رامين بذلك إلى تقوية سلطتهم نيابة عن النخبة الدينية.

عندما نتناول الشريعة بالحديث يسهل علينا مناقشتها في ضوء الفهم العصري لماهية القانون. فلم تكن الشريعة أبداً قانوناً متجانساً، لأنها تتكون من مصادر متنوعة للقانون، ألا وهي القرآن والسنة (الحديث) وتفسيرهذين المصدرين. كما يشير التقسيم إلى مذاهب

فقهية إلى تنوع الفهم الذي يمكن من خلاله تفسير تلك المصادر، ولكل مذهب منها مبادئ مختلفة يتبعها في التفسير. أضف إلى ذلك أن الظروف المختلفة في الأقاليم المختلفة قد دعت العلماء على مر التاريخ إلى سن تشريعات مختلفة لمعالجة أمور متشابهة.

إن عنصر الزمن من أهم العناصر المؤثرة في هذا الأمر، فلقد كانت مسائل قانون الأحوال الشخصية التي تنص عليها الشريعة في أول الأمر مقننة في الفترة ما بين سنة ٩٠٠ - ١٠٠٠ ميلادية، إذ كانت القواعد والضوابط المرعية تحكمها بعض السمات الثقافية المشتركة بين العالمين الإسلامي والغربي في نفس الوقت. وكانت الهياكل الأبوية هي السائدة، ولن يكون من المستغرب أن نرى أن التشريعات التي تحكم قضايا الأسرة تعكس الاتجاه الأبوي. فالقضية الماثلة هنا هي ما إذا كانت التشريعات التقليدية الخاصة بقانون الأحوال الشخصية تلائم مجتمعات ذات ظروف اجتماعية-اقتصادية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي في القرن الحادي عشر.

إن زيبا مير حسيني، البريطانية ذات الأصل الإيراني والمتخصصة في الأنثروبولوجيا، والكاتبة البارزة في مجال قضايا التشريع الإسلامي، تزعم أن خضوع قانون الأحوال الشخصية لسيطرة الشريعة في الدول الإسلامية يرجع إلى أن القادة المسلمين المعاصرين لم يلبثوا أن استكملوا عملية التحديث التي بدأتها القوى الاستعمارية الغربية لبلادهم في الماضي. ورغم سعيهم لتحقيق أقصى مستويات الليبرالية للمجتمع لم تمتد أيديهم إلى نطاق الأسرة، بل تركوه لرجال الدين (مير حسيني). وهكذا تم الحصول على رضا علماء الدين، وضمن دعاة العلمانية أيضاً دعم المؤسسة الدينية لسياساتهم في مجالات أخرى (2000:10).

بالإضافة إلى ذلك، مع تقديس القادة المسلمين المحدثين لقانون الأحوال الشخصية اتجهوا إلى انتقاء أجزاء منه تتناسب وأغراضهم، فالشريعة كانت في أصلها أكثر مرونة بفضل التنوع الكبير في الأحكام التي يمكن الرجوع إليها (Sonbol 1996). غير أنه مع عملية التقديس هذه تقلصت أحكام الشريعة لكي تصبح أقل مرونة.

## الزواج في الإسلام:

يُنظر لقانون حرية اعتناق الديانة على أنه الحق الأساسي في أي مجتمع متعدد الثقافات. وفي السويد يعتبر طقس الزواج الديني واحداً من الحقوق الجماعية المكفولة للأقليات الدينية. وهو الأمر الذي لا بد وأن يكون تطوراً طبيعياً للمنظور المسيحي الذي يتعامل مع الزواج على أنه رباط مقدس يقضي به الله. غير أن الزواج في الإسلام يختلف بعض الشيء، فعلى الرغم من أن الزواج يعتبر نوعاً من أنواع العبادة، فإن الزواج في حد ذاته لا ينظر إليه على أنه مقدس، حيث يمكن حل العقد المبرم بين الزوجين.

## الطلاق في الإسلام:

بناء على نظام المذاهب يجوز للزوج تطليق زوجته دون إبداء أي سبب، ويقع الطلاق بمجرد الجهر بلفظة الطلاق. غير أنه في العديد من الدول الإسلامية من الضروري أن يتم تسجيل هذا الطلاق. إلا أن الطلاق الذي يُقدم عليه الرجل لا يمثل إشكالية، أما الطلاق الذي تطالب به المرأة فهو قضية أخرى مختلفة تماماً. فوفقاً لنظام المذاهب يمكن أن تطالب المرأة بالخلع غير أنها تحصل على الطلاق في إحدى حالتين فقط: إما أن يقبل الزوج خلعها وبذلك يحصل على تعويض مالي، أو أن يعلن القاضي التطليق بناء على رواية المرأة. في معظم المجتمعات الغربية لا يوجد قضاة شرعيون يمكن للمرأة التي ترغب في الطلاق طبقاً للشريعة الإسلامية الاحتكام إليهم. لذا قد تلجأ المرأة التي ترفع دعوى الطلاق إلى المسجد المحلي من أجل الحصول على دعم للدعوى، أو قد تلجأ إلى المحكمة في وطنها الأصلي إذا كان زواجها قد انعقد هناك. غير أن فرص الحصول على الطلاق التي يقدمها كلا الخيارين للمرأة محدودة للغاية، نظراً لأن قلة فقط من رجال الدين الإسلامي في بلاد المهجر يخول لهم منح الطلاق، كما أن عدداً كبيراً من المحاكم في العالم الإسلامي لا تعترف بحق المرأة في الحصول على الطلاق.

وهكذا احتلت قضية الطلاق الذي تطالب به المرأة محل الصدارة في المناقشات حول قضايا المرأة والإسلام في العقود الأخيرة. إن العديد من الدول الإسلامية تضع العراقيل أمام حصول المرأة على الطلاق، رغم أن القرآن والحديث يرد فيهما ما يفيد قبول الطلاق الذي تطالب به المرأة (سورة آل عمران الآية ٢٢٩، وصحيح البخاري، كتاب الطلاق رقم



٤٨٦٧)، ومن ناحية أخرى تسمح الشريعة السلفية للنساء في بعض الحالات بالطلاق ضد رغبة أزواجهن. وتوضح أميرة سنبل ما نجم عن التقديس من تحجيم لحق المرأة في الحصول على الطلاق في المحاكم الشرعية، حيث تشير إلى حالتين من حالات الطلاق في المحاكم المصرية: الحالة الأولى وقعت سنة ١٨٥٧ عندما طلبت امرأة الطلاق من زوجها الذي كان قد طلق زوجته الأولى قبل زواجه منها، ووعدها شفهاً بالألا يرد زوجته الأولى إليه أبداً. غير أنه أخلف وعده وقام برد زوجته الأولى، فلجأت الزوجة إلى المحكمة وأحضرت شهوداً على وعده لها، لذا حكم لها القاضي بالطلاق مع التعويض المالي الكامل.

أما القضية الثانية التي تشير إليها سنبل فترجع إلى سنة ١٩٥٩، حين طلبت امرأة الطلاق من زوجها لأنه كان يضربها ويسيء إليها، ولم تطالب بأي نفقة. ولما طلب الزوج مبلغاً من المال أكبر من ذلك الذي كان يستحقه وفقاً لعقد الزواج كي يقبل طلبها ويمنعها الطلاق، وافق القاضي على طلب الزوج، حيث إن تشريع الدولة القومية المصرية آنذاك كان يمنح الرجل الاستثناء بحق التطلق.

بالنظر إلى حالي الطلاق هاتين، يمكننا الانتقال إلى التغييرات الأخيرة التي أدخلت على قانون الأحوال الشخصية في مصر. ففي عام ٢٠٠٠ صدر قانون جديد للطلاق، كان نتاج التفاوض بين رجال السياسة ممن يمثلون كلا التيارين العلماني والديني، واتفقوا على حق المرأة في الحصول على الطلاق، حتى وإن كان ذلك ضد رغبة الزوج. وفي حين أقام رجال السياسة العلمانيون حججهم على أساس إعلان حقوق الإنسان الذي يكفل لكل فرد المساواة في الحقوق أمام المحاكم، فإن الإسلاميين قبلوا هذا الشكل من التطلق معتبرين إياه "إسلامياً" استناداً إلى الخلع في الشريعة الإسلامية الذي يمنح المرأة الحق في خلع نفسها من زوجها.

وفي ضوء النقاش السابق لنا أن نطرح الآن السؤال الآتي: أي من هذه الأحكام هو الحكم "الإسلامي الحقيقي" عند التعامل مع الطلاق الذي تطالب به المرأة؟

### حالات الطلاق بين المسلمين في الدول الإسكندنافية

تتعامل السلطات الإسكندنافية مع المهاجرين بعدة أساليب؛ ففي بعض الحالات تتعامل معهم بشكل جماعي، ولكنها في حالات أخرى تتعامل مع الأفراد على أساس

الحقوق الفردية. وسوف أبين كيف تختلف الاستراتيجيات التي تتبعها السلطات في التعامل مع أمور الأسرة كالزواج والطلاق بين المهاجرين الذين يدينون بديانات مختلفة، كما سأوضح مدى تأثير هذه الاستراتيجيات المختلفة على أوضاع النساء المسلمات في الدول الاسكندنافية، الأمر الذي يضع بعضهن في مأزق نتيجة لسياسة التعددية الثقافية هذه.

أصبحت قضية الطلاق الذي تطالب به المرأة بين الجاليات المسلمة في الدول الغربية من القضايا التي تحظى باهتمام السلطات الاسكندنافية. ويرجع هذا في الأساس إلى تزايد عدد حالات الطلاق بين المسلمين في السياق الاسكندنافي. ويصعب تتبع عدد حالات الطلاق بين الجالية المسلمة إذ أن الانتماء الديني لا يذكر بشكل عام في الإحصاءات. غير أن الأئمة الذين أجريت معهم بعض المقابلات لأغراض الدراسة الحالية يشهدون على زيادة حالات الطلاق في السنوات العشر الأخيرة. فعلى سبيل المثال يوضح أحد الأئمة أنه منذ بدأ عمله مع بداية التسعينيات من القرن الماضي تضاعفت حالات الطلاق، ويقول: "في التسعينيات من القرن الماضي كان من الممكن أن تُعرض عليّ حالتان أو ثلاث حالات جديدة [نساء يطلبن الطلاق] في الشهر، ولكن مع بداية القرن الحادي والعشرين فإنني أتلقى ما بين ثلاثة إلى أربعة طلبات للطلاق في الأسبوع الواحد." وبوسع المرء أن يتفكر في الأسباب وراء هذه الزيادة في حالات الطلاق، غير أنه في هذه الورقة أعتقد أنه تكفي الإشارة إلى ما يعتقده الأئمة سبباً وراء هذه الحالات. فهم يرون أن طلب الطلاق له سببان: الأول له علاقة بتغير هيكل الأسرة، أي عندما يصبح الرجال عاطلين بلا عمل وبيقون في المنزل فيبدؤون في مضايقة زوجاتهم؛ أما السبب الثاني من وجهة نظرهم فهو أن المرأة حين تهجر إلى الدول الاسكندنافية تدرك حقوقها في المجتمع، وخاصة إمكانية أن تحقق استقلالها اقتصادياً دون الاحتياج إلى رجل، فما يكون منها إلا أن تتمرد وتثور ضد المعاملة المهينة التي تلقاها من زوجها، ولكن تأخذ ثورتها مظاهر أخرى مغايرة لما قد تكون عليه لو ظلت في بلادها.

تسود ثلاثة أنواع من الطلاق بين الجالية المسلمة في المجتمعات الاسكندنافية: النوع الأول هو الطلاق الذي يُقدم عليه الرجل، أو كلا الزوجين معاً، وهذا النوع من الطلاق يحمل أقل قدر ممكن من المشكلات، باستثناء المشكلات النفسية التي تصيب الأطراف المعنية بعملية الطلاق وهم الزوج والزوجة والأطفال وأقاربهم المقربون. النوع الثاني هو الطلاق عن طريق الخداع (ال نصب) ويلجأ إليه بعض الأزواج المسلمين من أجل زيادة

البدلات التي يحصلون عليها من الدولة عند الطلاق تبعاً للقانون في الدول الاسكندنافية، بينما يُبقون على زواجهما الشرعي الإسلامي. ففي الدول الاسكندنافية تتكفل الدولة بدفع نفقات للأطفال إذا كان ولي أمرهم الذي لا يعيشون في حضانته يتلقى المعونة الاجتماعية، لذا قد يكون من المربح بالنسبة للأسرة التي لديها عدد كبير من الأطفال الحصول على مثل هذا النوع من الطلاق الكاذب.

أما النوع الثالث فهو الطلاق الذي تطالب به المرأة. فتأسيساً على أن المساواة أمام القانون هي القاعدة في ظل التشريعات العلمانية، ترفع بعض النساء المسلمات اللاتي يعشن في الدول الغربية قضايا سعياً للحصول على الطلاق داخل المحاكم القومية، ثم يستخدمن أوراق الطلاق هذه للحصول على طلاق إسلامي. فإذا رفض الزوج هذا الطلاق يسفر الموقف عن امرأة تعيش "زواجاً أعرج"، أي أنها مطلقة بموجب نظام الدولة غير المسلمة، ومتزوجة بموجب النظام الإسلامي أو الدولة الإسلامية التي تنتمي إليها. إن عدد هؤلاء النسوة اللاتي يعشن زواجاً أعرج في تزايد مستمر حسب تقارير وسائل الإعلام والمؤسسات التي تعمل مع النساء المسلمات، الأمر الذي يشير إلى صورة أكثر تعقيداً. فإن المرأة التي تتزوج مرة أخرى دون الحصول على الطلاق الإسلامي يمكن أن تتعرض للسجن عند عودته إلى بلادها، بل والأكثر من ذلك أن المرأة المؤمنة صحيحة الإسلام التي تحافظ على واجباتها الدينية قد تتأثر صحتها النفسية إذا ما أقدمت على الزواج مرة أخرى دون الحصول على طلاق إسلامي. كما تعتبر البيئة الاجتماعية من العناصر الهامة، لأن المرأة التي تتزوج مرة أخرى دون الحصول على طلاق إسلامي يتهددها خطر الاستبعاد من جالية أبناء وطنها.

كما يرفض العديد من أئمة المسلمين منح الطلاق الإسلامي دون الحصول على موافقة الزوج. ووفقاً لما قمت به من تحريات في عام ٢٠٠٤ فقد قام ثلاثة أئمة فقط في السويد بمنح ذلك الطلاق دون موافقة الأزواج، بينما لم أجد بين الأئمة في النرويج من وافق على القيام بذلك. غير أنه نتيجة لبعض المشكلات مثل تعرض هؤلاء الأئمة للتهديد وأعمال العنف الهجومية، فقد أحجم الثلاثة الموجودون في السويد عن تحرير أوراق الطلاق الإسلامي. وقد شرح لي أحدهم أنه كان يسلم النساء أوراق الطلاق ضد رغبة أزواجهن على مدار الخمس عشرة سنة الماضية، غير أنه مؤخراً تعرض للتهديد الشفاهي والكتابي، لذا فقد بدأ يفكر جدياً في أن يتمتع نهائياً عن هذا العمل.

إن حالتني "الطلاق الكاذب" و"الزواج الأعرج" هما اللتان أشعلتا الجدل من جديد حول الطلاق بين المسلمين على المستويين العام والخاص في المجتمع الاسكندنافي، والقضية الملحة هي ما إذا كان الطلاق داخل المحاكم الاسكندنافية يمكن أن يؤدي بالضرورة وبصورة آلية إلى طلاق إسلامي. وثمة قضية أخرى تتمحور حول الدور الذي يتعين على الدولة أن تلعبه من أجل ضمان حقوق كل فرد داخل الجماعة التي ينتمي إليها. أفلا يكفي أن توفر الدولة لكل فرد تشريعاً محايداً غير متعصب للنوع يستند إلى مفهوم حقوق الإنسان؟

## الدولة

في حين لم تتمكن السويد بعد من إثارة القدر الكافي من الاهتمام حول مسألة "الزواج الأعرج"، فإن السلطات النرويجية حاولت التوصل إلى حلول بشأن هذا الموضوع. ويعود الاختلاف في أسلوب معالجة هذه القضية إلى اختلاف التكوين الذي يميز مجتمع المهاجرين في كلتا الدولتين. ففي النرويج تعتبر الجالية الباكستانية أكبر الجاليات المهاجرة وأقدمها (منذ بداية الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين)، في حين تتكون الجماعات المهاجرة إلى السويد في ذلك الوقت في أغلبها من الأتراك واليوغوسلاف. وقد كشفت اللقاءات التي أجريتها مع الأئمة الأتراك أن الأفراد الذين ينتمون إلى أصول تركية لم يلجأ منهم سوى القليل إلى القضاء للحصول على الطلاق، على العكس مما كان يحدث بين الجاليات الناطقة باللغة العربية. أما المسلمون الذين كانوا قد جاءوا من يوغوسلافيا السابقة فقد كانت لهم قوانين لأحوال الشخصية موضوعة في دول علمانية، لذا لم تواجههم مشكلة للتكيف مع نظام القضاء الاسكندنافي.

وهناك سبب آخر وراء الاختلاف في أسلوب معالجة هذه القضية، ألا وهو أن الخطاب الرسمي الخاص بالمهاجرين أكثر شدة في النرويج عنه في السويد. وأبرز مثال على ذلك ما حدث في حالة فاديم، تلك المرأة الكردية التي قتلها والدها دفاعاً عن الشرف في السويد في يناير ٢٠٠٢؛ ففي حين ركز الجدل في السويد على أن القتل دفاعاً عن الشرف نجم عن تهمة المهاجرين بشكل عام، أي أنه ينحى باللائمة على المجتمع السويدي بشكل عام، ركز الجدل النرويجي الرسمي على دور الإسلام في العنف المتعلق بقضايا الشرف، ملقياً باللوم على الإسلام والمسلمين.

أدخلت السلطات النرويجية بعض التغيير على قانون الطلاق في يونيو سنة ٢٠٠٣، حيث أصبح القانون ينص على أنه في حالة الزيجات المبرمة بين مواطن نرويجي وشخص من المهاجرين يلتزم الطرفان بالتوقيع على إقرار بأن كلا منهما يحق له الحصول على الطلاق، ويستهدف هذا التغيير النساء الواقعات في دائرة "الزواج الأعرج" وهن في الغالب المسلمات. ولكن هذا القانون واجه عواصف من المعارضة الشديدة، كانت أعنفها الانتقادات التي شنتها جمعية النساء الكاثوليكيات. وقد علت نبرة التوتر بين حق حرية العبادة من ناحية، وسياسة المساواة في الفرص بين الجنسين على الناحية الأخرى في النقاش الذي ثار في أعقاب ذلك التغيير. بل وقامت معظم الجمعيات الدينية بتوجيه النقد الشديد لهذا القانون الجديد. ففي حين يرى الكاثوليكيون أنهم يتميزون بوضع خاص لأن زيجاتهم لن تكون صحيحة إن تعين عليهم توقيع ذلك الإقرار الذي يفيد بأحقية التطلق لكلا الزوجين، فإن معظم الجمعيات الدينية الأخرى ناقشت الموضوع من حيث الحق في حرية العبادة. ومن بين الأمثلة التي طُرحت أنه على الرغم من توافر الفرصة أمام المسلمين لوضع بعض الشروط في عقد الزواج مثل حق المرأة في تطلق نفسها، فإن المسلمين انتقدوا القانون الجديد لأنهم يرونه انتهاكاً لحرية العبادة.

### حالات الزواج والطلاق في الخارج:

بالنسبة للأزواج المسلمين الذين يتزوجون في الخارج ثم يحصلون على الطلاق وفقاً للقوانين الاسكندنافية، قد يعتقد المرء أن أوراق الطلاق الاسكندنافية لا بد وأن تقبلها سلطات الدول الإسلامية، فإن كل من السلطات النرويجية والسويدية منذ سنة ١٩٧٨ تقبل الطلاق الذي يتم في بلد أجنبي، شريطة أن يكون أحد الزوجين مقيماً في هذا البلد أثناء وقوع الطلاق. إلا أن الدول الإسلامية لا تقبل الطلاق الذي يتم في دول أجنبية على وجه العموم، وهو الأمر الذي يعود في مجمله إلى انعدام حق المرأة في التطلق، ولكنه يرجع أيضاً لمسألة المهر الذي يظل العقبة الرئيسية. وعلى الرغم من أن الشريعة الإسلامية قد وضعت قواعد مفصلة للتعامل مع المهر في حالات الطلاق، فإنه من الضروري تحديد التفاصيل القاطعة بشأن الطرف الذي طلب الطلاق، وعلى أي أساس بنى طلبه هذا، والغرض من وراء ذلك هو إتمام الإجراءات الصحيحة بالنسبة للأحوال المادية لكل من الزوجين.

في بعض البلدان مثل باكستان على سبيل المثال، يمكن للمرأة تسجيل الطلاق حسب القوانين الاسكندنافية. أما في دول أخرى مثل معظم البلاد العربية وإيران لا يتوافر مثل هذا الخيار. ومن هنا تتضح العقبات التي تحول دون قبول الطلاق في حالة الزوجات التي انعقدت في البلدان الإسلامية وانحلت عقدها في دولة اسكندنافية - الأمر الذي يتطلب اتفاقات مفصلة قد يصعب التوصل إليها حول كيفية التعامل مع مسألة المهر. وهنا تتجلى حالة الشد والجذب بين النظم القانونية الدينية والعلمانية.

ويبدو من الواضح أن الضغوط الدولية على البلدان ذات التشريعات القائمة على أساس ديني أمر ملح من أجل إيجاد حل لمشكلة الزوجات العرجاء، خصوصاً بالنسبة للنساء المسلمات واليهوديات اللاتي يعشن في دول غربية. والمشكلة أكبر من أن يتم حلها باتفاقات ثنائية فقط، فمن أجل ضمان سيادة القانون لا بد من تشكيل فريق عمل داخل الأمم المتحدة من أجل التحقيق في مسائل الزوجات العرجاء والعمل على إيجاد حل لها.

### حالات الزواج والطلاق بين جاليات الأقليات

إن حق الجمعيات الدينية في عقد الزوجات في الدول الاسكندنافية يندرج تحت تلك الحقوق الممنوحة للأقليات الدينية (الحقوق الجماعية)، غير أن الطلاق حق من حقوق الفرد (حق فردي). وتتمتع بعض منظمات الأقليات بحق إبرام الزواج، ولكن بالنسبة للمسلمين فإن الأزواج الذين قاموا بإتمام زواجهم من خلال هذه المنظمات سوف يتم اعتبارهم بالضرورة قد تزوجوا في ظل النظام الاسكندنافي. وفي حالة إتمام الزواج في الدول الاسكندنافية، فإن الطلاق الذي يتم في إحدى المحاكم بها يعتبر قانونياً بشكل كافٍ، على الرغم من أن الكثيرين يطالبون بإجراء طلاق ديني مراعاة للعوامل الاجتماعية والنفسية، وكما أسلفنا، قد يصعب الحصول على طلاق ديني.

وأزعم هنا أن الحق الرسمي الممنوح للجمعيات الدينية في عقد الزوجات يخلق مفهوماً للزوجات الدينية تضافي عليه الدولة صفة المشروعية. فالأمر في النرويج يتسم بالخصوصية إذ أن النرويج لديها كنيسة تابعة للدولة، أما بالنسبة للسويد فإن الدولة قد انفصلت عن الكنيسة سنة ٢٠٠٠. ولكن بالنسبة للإسلام، وبالنسبة لليهودية باتجاهها الأصولي والمحافظة، فإن فعل الزواج يتضمن شروطاً غير مقبولة في ظل سياسة تكافؤ

الفرص بين الجنسين المتبعة في الدول الاسكندنافية. ويرجع هذا أولاً وأخيراً إلى تقييد حق المرأة في كلتا الديانتين مع إطلاق حق الرجل في التطلق، ثانياً بالنسبة للإسلام فإن ما تقترحه الشريعة الإسلامية في أمور التقسيم المالي للملكية في حالة الطلاق غير مقبول في ضوء مبادئ تكافؤ الفرص بين الجنسين. فعندما يتزوج رجل مسلم من امرأة مسلمة يقدم الرجل المهر للمرأة، ويتراوح هذا المهر من مكان إلى مكان ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى. عادة ما ينقسم المهر إلى قسمين الأول هدية (نقود أو ذهب الخ...) تُقدم عند الزواج، والثاني هدية يدفعها الرجل عن تطلقه المرأة. أما إن رفعت المرأة قضية لطلب الطلاق فعليها رد المهر الذي حصلت عليه عند زواجها، وذلك إذا لم يكن لديها أسباب وجيهة لطلب الطلاق (مثل العجز الجنسي أو الإساءة البدنية الخ...).

ويسود مفهوم بين الجالية المسلمة أنه كلما زاد قدر النقود زادت قيمة العروس. غير أن النتائج قد تختلف إذا ما استحك الأمر بين الزوجين ووصلا إلى حالة الطلاق. فنظراً لأن الرجل له الحق في الزواج من أكثر من امرأة، نجد أنه إذا رغب في تطلق زوجته، بينما لا يرغب في دفع النقود التي ينص عليها عقد الزواج، يمكنه عندئذ ترك زوجته دون طلاق، أو معاملتها معاملة سيئة، بل يمكنه الزواج من أخرى (في البلاد الإسلامية)، أو اتخاذ خليفة (في الدول الغربية) دون أن يطلق زوجته. وهكذا فإنه بشكل غير مباشر يرغم الزوجة على رفع قضية لطلب الطلاق، الأمر الذي قد يترتب عليه أن تكون المرأة هي التي ترد المهر الذي حصلت عليه وقت الزواج حتى تستطيع الحصول على الطلاق من زوجها. وقد ينطبق هذا الوضع أيضاً على المرأة اليهودية، حسبما ينص عليه عقد زواجها في حالة الطلاق.

وعند مناقشة أئمة النرويج والسويد عن رأيهم في السبب الأساسي لعدم تحول الطلاق الاسكندنافي مباشرة إلى طلاق إسلامي أرجعوه إلى المهر، وهكذا قد يتحول المهر الذي هو من المفترض أن ينفع المرأة إلى عائق يقف حائلاً أمام حصولها على الطلاق.

ومن المثير للدهشة أن المهر في البوسنة مثلاً عبارة عن مبلغ رمزي، وهو تقليد موروث من عصر تيتو؛ الأمر الذي يجعل من الطلاق بين البوسنيين في المنفى أسهل كثيراً منه بين المسلمين الذي يأتون من بلدان أخرى تطبق الشريعة الإسلامية. وربما يشير هذا الأمر إلى أنه لو حُلّت مسألة المهر قد يسهل على المسلمين مساواة الطلاق وفقاً لقوانين الدول الاسكندنافية بالطلاق الإسلامي، غير أن خفض قيمة المهر أو جعله مبلغاً رمزياً لا

يحل بالضرورة مشكلة الطلاق الأعرج. فقد يستمر المسلمون، مثلما فعلت مجموعة روما من قبلهم، في اتباع عرف غير رسمي يلزم بالمهور المرتفعة.

تخول السلطات الاسكندنافية للعديد من المنظمات الدينية الحق في عقد الزواج، غير أن هذه المنظمات تشمل داخلها بعض التيارات الدينية التي ترفض سياسة تكافؤ الفرص بين الجنسين السائدة في مجتمع الأغلبية. إن إضافة بعض الشروط في عقد الزواج ربما تجعل عقد الزواج بين المسلمين مقبولاً من جانب تشريعات الدولة العلمانية. ومن الضروري أن نعي أن الأزواج المسلمين لهم هذا الحق وفقاً للشريعة الإسلامية، لذا فمن الممكن وضع عقد معياري يُذكر فيه صراحة تساوي الرجل والمرأة في حق التظليق. ويمكن أن تتم صياغة مثل هذا العقد المعياري بعد حوار بين قادة الجالية الإسلامية ومجتمع الأغلبية. غير أنه دون هذا الشرط، فإن قبول التشريع العلماني للزيجات الإسلامية سوف يشير ضمناً إلى قبوله لسياسات التمييز ضد الأفراد الضعاف داخل المجتمع. وهذا القبول الضمني لتلك السياسات سوف يعني تشجيع السلطات لكل التشريعات الدينية القائمة على أساس جماعي، أي أنها تبارك وتعزز مفهوم الحقوق لدى هذه الجماعات، وهو الذي يسمح لبعض الأفراد داخل الجماعة بفرض المعاناة على غيرهم. لذا فإن سياسة التعددية الثقافية قد تتسبب في وقوع الظلم على الأفراد الضعاف داخل مجتمع الأقلية.

## تأملات

تبدو التعددية الثقافية لأول وهلة معركةً من أجل العدل والمساواة، لكننا إذا دققنا النظر في مسألة النوع، يتضح أمام أعيننا أن تأكيد التعددية الثقافية على حق كل فرد في الثقافة، إنما يعني الثقافة التقليدية التي تتبنى على مفاهيم تتسم بالتحيز والتمييز بين الجنسين. فالتعددية الثقافية، كما تشير بن حبيب، تعزز سياسةً لا تقسيم لمسائل النوع أي اعتبار (Benhabib 2002).

من المسئول عن اختيار ذلك الجزء من منظومة المعاني داخل الأقليات الذي يتعين إدماجه في النظام القانوني متعدد الثقافات؟ إنه من الخطورة بمكان أن يقع الاختيار على المحتوى الثقافي والديني المهيمن داخل مجتمع كل أقلية، الشيء الذي ستظهر آثاره على النظام متعدد الثقافات. إن معظم مجتمعات الأقليات الدينية التي تعيش في الدول الغربية في



الوقت الحاضر تحكمها قواعد تقليدية وضعها رجال الدين في فترات تاريخية مضت، وظروف وأوضاع اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن مثيلاتها في المجتمعات الحديثة اليوم، لذا فإنه من المشكوك فيه أن تظل مثل هذه الأحكام مقبولة بصفقتها أحكاماً مرجعية في المجتمع الحديث. عادة ما يكون الهم الأكبر لقادة الجاليات ورجال الدين هو استمرار بقاء الجماعة، والحفاظ على هذه الأحكام التقليدية من أجل ضمان هذا البقاء، لكنهم لا يولون اهتماماً يذكر للسعي من أجل فهم جديد للنصوص الدينية. فعلى سبيل المثال يأتي حظر زواج المسلمات من غير المسلمين من أجل الاحتفاظ بالأطفال داخل الجماعة، وفقاً لمبدأ نسب الطفل إلى أبيه القائم في الشريعة الإسلامية، واتساقاً مع كون الرجل لقائد الأسرة ومرشدها - إذن الفكرة هي أن زواج المرأة من خارج الجماعة من شأنه أن يتسبب في تقليل عددها.

ومن بين الأمثلة الأخرى التي نجدتها في التشريعات اليهودية والإسلامية هي صعوبة حصول الزوجة على الطلاق ضد رغبة الزوج. ففي اليهودية بشقيها الأصولية والمحافظة يتساوى الرجل والمرأة نسبياً حيث يمكن للمرأة رفض قبول الطلاق. غير أنه من المقبول أن يعيش الرجل اليهودي مع امرأة جديدة إذا رفضت زوجته الطلاق، بينما لا يحق للزوجة أن تفعل ذلك (Groth 2005:146). وهكذا تصبح المرأة اليهودية هي الضحية الوحيدة لهذا الزواج الأعرج. أما على مستوى الممارسة الفعلية فالمرأة اليهودية تستطيع بالكاد الحصول على الطلاق دون موافقة زوجها، حتى وإن كان يعيش مع امرأة جديدة. لكن الشريعة الإسلامية تسمح للمرأة بالحصول على الطلاق ضد رغبة زوجها، وذلك من خلال وسيط مثل عالم من علماء الدين أو أحد قادة الجماعة. وفي بعض البلدان الإسلامية يسهل اتخاذ إجراء الطلاق الذي تطالب به المرأة، غير أنه بين الجاليات الإسلامية في الغرب يمكن أن يصعب على المرأة الحصول على الطلاق الإسلامي نتيجة لقلّة عدد السلطات الإسلامية ذات الصلاحية.

تشير التشريعات التقليدية التي عادة ما يؤيدها الذكور ورجال الدين إلى أن المحتوى الثقافي لمجتمعات الأقلية في الدولة متعددة الثقافات عادة ما يتكون من فهم نخبوي، لا من تفسيرات بديلة للنصوص الدينية. وقد شهدت العقود الأخيرة صوراً متعددة لفهم النصوص الدينية سواء المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية، وهذه التفسيرات تؤكد على ضرورة رفض المحتوى الثقافي المهيمن السائد، على أنه ينطوي على تطوير الجماعة بأسرها فكرياً ودينياً.

وبالنسبة للأقليات على وجه الخصوص ممن يعيشون في الدول الغربية، فإن النفاذ الاجتماعي والثقافي بينهم وبين هذه المجتمعات يفرز فكراً جديداً ورؤى جديدة يمكن قراءة النصوص الدينية في ضوءها. من المهم النظر إلى الثقافة والدين من منطلق التغيير التسلسلي، وخاصة من أجل تمكين الفئات الضعيفة والمعرضة للخطر في هذه المجتمعات مثل النساء والأطفال والشواذ جنسياً.

النقطة الحاسمة إذن في النقاش حول التعددية الثقافية هي أي جزء من المظاهر الثقافية أو الدينية هي التي يتعين قبولها ودمجها في النموذج المتعدد الثقافات. إذ أن التعددية الثقافية في فحواها تقول بضرورة أن تبتعد الأغلبية المهيمنة عن إهمال أوضاع الأقليات، من المهم أيضاً التوصل لطرق لمنع الهيمنة داخل المجتمعات من أجل التغلب على أصوات المعارضين. ما هي الفرص المتاحة أمام الأفراد المنتمين لثقافات الأقليات لكي ينتموا إلى أكثر من مجتمع ثقافي، فعلى سبيل المثال، ماذا عن رغبة الشواذ جنسياً في أن يكون لهم دور ديني بين مجتمع الأقلية الذي يعيشون فيه، ولكنهم لا يتمكنون من ذلك نتيجة لروح التحيز داخل المجتمع؟ (انظر Shachar لمزيد من الإيضاح). وماذا عن المسلمات واليهوديات اللاتي حصلن على الطلاق المدني، ولكنهن ما زلن متزوجات وفقاً للشريعة، ويرغبن في الزواج مرة أخرى؟ وماذا عن المسلمات المتدينات الراغبات في الزواج من غير مسلمين، ومن ثم يرغبن في الانتماء إلى كل من جماعتهن الدينية ومجتمع الأغلبية الأوسع نطاقاً؟ تلك كلها قضايا تحتاج إلى حل في إطار مجتمع التعددية الثقافية، وكذا المجتمع متعدد الثقافات.

لقد تغير المنظور للعلاقات النوعية بين الجنسين في العالم الغربي تغيراً ملحوظاً نتيجة لتغير الظروف الاجتماعية-الاقتصادية على مدى القرنين الماضيين، ولذا قد يصبح من الممكن التنبؤ بتغير مماثل في الجاليات المسلمة التي تعيش في العالم الغربي مع مرور الوقت. غير أنه من بين تبعات سياسات التعددية الثقافية أنها قد تمنع حدوث مثل هذا التطور داخل الجاليات المسلمة إذا أسهمت في تحجيم الفهم الثقافي والديني في إطار زمان ومكان ما.

وعلى الرغم من أن حماية الحقوق الثقافية من المهام الرئيسية لأي مجتمع حديث، لا تزال المهمة الأكبر هي حماية الفرد وحق الفرد في الاختيار الحر - وهذا هو الأساس الأيديولوجي للمجتمع الغربي.

والقضية الأخرى هي ما إذا كان يتعين على الدولة التدخل في العالم الخاص للأقليات الدينية. فإذا طرحت الدولة نظاماً تشريعياً لا يميز بين الجنسين تؤمن من خلاله منظور حقوق الإنسان، فلم تتدخل الدولة إذن؟ قد تكمن الإجابة على هذا السؤال في طريقة الدولة في التدخل. لأن أي تشريع فعلي تطرحه الدولة سوف يعتبر انتهاكاً لحرية ممارسة الأديان وحقوق الإنسان بشكل عام في ظل التعددية الثقافية. لذا ربما يعد الحوار بين الدولة وممثلي المنظمات الدينية للتوصل إلى حلول وسط مقبولاً لدى المنظمات الدينية.

إن قضية الطلاق بين الأقليات الدينية في الدول الاسكندنافية موضوع جدل مستمر، دارت حوله مؤخراً كثير من المناقشات، وأصبح من الضروري أن يتم التوصل إلى حل له. ولكن نتيجة للطبيعة المعقدة لقضية الزواج والطلاق في الشريعة الإسلامية يتعين على علماء الدين من أهل الخبرة والسلطات الاسكندنافية دراسة هذا الأمر دراسة مستفيضة.

## ثبت المراجع

- Becket, Clare and Macey, Marie. 2001. "Race, gender and sexuality: The oppression of multiculturalism" in Pergamon Women's Studies International Forum, vol. 24, No. 3/4, pp.309-319.
- Benhabib, Seyla. 2002. The Claims of Culture. Equality and diversity in the global era, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Coleman, Doriane Lambelet. 1996."Individualizing Justice through multiculturalism: The Liberals' dilemma", Columbia Law Review 96, no. 5 (June 1996), 1093-1167.
- Cowan, Jane K., Dembour, Marie-Bénédicte and Wilson, Rickard A. (eds.) 2001. Culture and Rights. Anthropological Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1997. "Multiculturalism, individualism and human rights: Romanticism, the enlightenment and lessons from Mauritius" in R. A. Wilson (ed) Human Rights, Culture and Context, London: Pluto Press, pp. 49-69.
- Groth, Bente. 2005. "Mann og Kvinne skapte han dem. Ekteskapets betydning i jødisk tradisjon" in B. S. Thorbjørnsrud (ed) Evig Din.Ekteskaps og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge, Oslo: Abstrakt Forlag.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2000 (1993). Marriage on Trial: A study of Islamic Law: Iran and Morocco **compared**, London: Taurus.
- Merry, Sally Engle. 2001. "Changing rights, changing cultures" in J.K. Cowan, , M-B. Dembour, and R.A. Wilson (eds.), Culture and Rights. Anthropological Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press.
- Modood, Tariq. 1997. "Introduction" in T. Modood and P. Werbner (eds.) The Politics of Multiculturalism in the new Europe: Racism, identity and community London: Zed Books Ltd., pp. 1-25.
- Okin, Susan Moller. 1999. Is Multiculturalism bad for Women? Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Parekh, Bhikhu. 2000. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sander 1996. "The status of Muslim communities in Sweden" in G. Nonneman, T. Niblock, B. Szajkowski (eds.), Muslim communities in the New Europe, Lowell, Mass.: Ithaca Press pp.269-289:
- Shachar, Ayelet. 2001. Multicultural Jurisdiction. Cultural Differences and Women's Rights!Cambridge: Cambridge University Press.
- Sonbol, Amira El Azhary. 1996. Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History!, New York: Syracuse University Press.
- SOU, Investigation of Immigrants 3, 1974.
- Taylor, Charles. 1994. Multiculturalism : examining the politics of recognition / Charles Taylor, K. Anthony Appiah... ; edited and introduced by Amy Gutmann Princeton, N.J. : Princeton University Press.

## إسلام أم أندونيسيا؟ حوادث التعصب الجديدة

حامد بشائب \*

تثير \*\* بعض الظواهر الانتباه في إندونيسيا اليوم فيما يتعلق بالحرريات المدنية. ومما يبعث على السخرية أن أكبر خطر يتهدد الحرريات المدنية ينبع من الإنجازات السياسية الكبيرة في أعقاب الإصلاح عام ١٩٩٨. وأحرزت الانتخابات الأخيرة في عام ٢٠٠٤ نجاحاً كبيراً بجميع المقاييس، فهي أول انتخابات رئاسية مباشرة منذ ستين عاماً بعد استقلال إندونيسيا، أشرفت عليها لجنة مستقلة، ولم تُرقّ فيها أي دماء على عكس ما كان يتوقعه بعض الناس والمراقبين. وقد كتب الرئيس الأمريكي السابق "جيمي كارتر" الذي كان يرقب الانتخابات عن كثب، عموداً صحفياً في جريدة "واشنطن بوست" امتدح فيه تلك الانتخابات، كما نشرت مجلة "إكونوميست" تغطية للانتخابات بعنوان "مثال إندونيسيا المضيء" - والذي أظهر أنه لا تعارض بين الإسلام والديمقراطية وأن بقية البلدان الإسلامية لا بد وأن تحتذي بالنموذج الإندونيسي.

---

\* منسق شبكة الإسلام الليبرالي في إندونيسيا (أندونيسيا).

\*\* قامت بترجمة هذه الورقة للعربية أ. منار وفا.

وقد كانت الانتخابات المحلية المباشرة ناجحة بصفة عامة أيضاً، بالنسبة لكونها أول تجربة. وحتى الآن، تجري أكثر من نصف الانتخابات المباشرة لاختيار محافظ أو حاكم أو عمدة ٣١ مقاطعة و٤٦٤ من أعضاء المجلس المحلي. بيد أن الفوضى عمت خمسة بالمئة فقط منها، فعلى سبيل المثال تعرضت مكاتب اللجنة الانتخابية المستقلة للحريق من قبل حشود الغاضبين لما رأوا أنه معاملة غير منصفة لمرشحيهم. وعلى الرغم من عدم وقوع أي ضحايا جراء أعمال الشغب، إلا أن سمة بارزة تتجلى من وراء تلك الإنجازات السياسية اليوم وهي عدم تسامح الإسلاميين تجاه الديانات الأخرى، وبصفة رئيسية المسيحية (بطائفيها الكاثوليكية والبروتستانتية) وأيضاً تجاه طوائف الأقلية من المسلمين.

وكانت هناك محاولة في أثناء الدورة الخاصة لمجلس الشعب الاستشاري المنعقدة في عام ٢٠٠٢ لتعديل المادة ٢٩ من دستور عام ١٩٤٥ بحيث تضمن الدولة حرية جميع المواطنين في اعتناق وممارسة دينهم ومعتقداتهم. كما حاولت الأحزاب الإسلامية التي تعضدها الجماعات الإسلامية من خارج البرلمان أن "تكمل" هذه المادة على أساس شرط استنقته من طموحات المسلمين منذ العهود الأولى من استقلال إندونيسيا، وهو ما يُعرف "بميثاق جاكرتا" والذي "يلزم كافة المسلمين بتطبيق التشريع الإسلامي أو الشريعة". ولم تحظ تلك المحاولة بتأييد في التصويت البرلماني.

وعقب ذلك، تبنى حزب الرفاه والعدالة وهو حزب إسلامي يُعد الراعي الرئيسي لقضية التعديل، "ميثاق جاكرتا" بوصفه شعاراً لكفاحه وغيره ليصبح "ميثاق المدينة"، إيماءً إلى المعاهدة التي صاغها النبي محمد مع النصارى واليهود في المدينة المنورة. وبدأت الجماعات الإسلامية في تغيير نكتيكها واستراتيجيتها من خلال بث "عصابات سياسية" بين صفوف السلطات المحلية، كما شرعت العديد من المقاطعات في غربي جاوة وجنوب سولاواصي، وكانتا قاعدتين لحركات تمرد "الدارول" الإسلامية في الخمسينيات من القرن الماضي، شرعت في تطبيق الشريعة الإسلامية. على سبيل المثال، أُجبرت موظفات الحكومة على ارتداء الحجاب كما فرض على الرجال ارتداء "الكوكو" (وهو قميص فضفاض مطرز) و"البيشي" (وهي قلنسوة مخملية سوداء اللون)، أو بدء يوم العمل في المكاتب بتلاوة القرآن. وقد اعتاد زوار العديد من المناطق في غرب جاوة وشرق نوسا تتجاراً على رؤية رايات كبيرة على بوابة المدينة مخطوط عليها: "مرحباً بكم في مدينة التشريع الإسلامي الخالية من الخطايا". وكانت "أنشه" في جزيرة سومطرة الإقليم الوحيد

الذي يتمتع بتفويض من الحكومة المركزية بتطبيق القانون الإسلامي على نحو شامل، بما في ذلك المحاكم الشرعية وولاية الحسبة، كما أن جميع المصارف في أُنشئه تُدار بالنظام المصرفي الإسلامي. وتمضي عملية تطبيق القانون الإسلامي قدماً، كما أن السلطات المحلية في أُنشئه مستمرة في إصدار قوانين ولوائح إسلامية. ويجري في معظم الأحيان "حصد" للنساء اللاتي لا يرتدين حجاب الرأس أو يرتدين ملابس ضيقة أو شفافة، علاوة على إيقاف المقامرين.

وتشير الحالات التالي ذكرها إلى النزعة المحافظة المتنامية والعملية الراديكالية المتصاعدة بين صفوف المجتمع المحلي المسلم في إندونيسيا.

### الأحمدية

في منتصف يوليو ٢٠٠٥، أقامت طائفة الأحمدية الإندونيسية<sup>(١)</sup> مؤتمراً وطنياً في مجمعها السكني في "بارونج" الواقعة على مسافة ٤٠ كيلومتراً خارج جاكرتا. وكما هو الحال في احتفال أي منظمة دينية، تضمن هذا المؤتمر أنشطة أخرى، مثل سوق داخل الموقع البالغ مساحته سبعة هكتارات. وقد حضر آلاف من أعضاء الطائفة الأحمدية من جميع أنحاء إندونيسيا هذا الاحتفال، وفجأة وبدون توقع، جاء آلاف الأشخاص وطلبوا منهم وقف الاحتفال وتشتيت الجموع، وادعت تلك الجماهير المحتشدة بأنها اتحاد يضم مختلف المنظمات الإسلامية وبعض المقيمين في الجوار تجمعوا للاعتراض على استخدام بيئتهم المحيطة كمركز لأنشطة الطائفة الأحمدية، وأن ذلك يُعتبر انحرافاً وتضليلاً من وجهة نظرهم. ولكن التوتر كان قد نشب بالفعل، وكاد أن يفضي إلى إراقة الدماء، ولكن في نهاية الأمر استسلمت طائفة الأحمدية على الرغم من أن شبابها كان ينوون بدءاً مقاومة هذا الطرد الإجباري. وقام المئات من قوات الشرطة بإجلاء أعضاء طائفة الأحمدية إلى خارج المجمع السكني، واستمر المهاجمون الغاضبون في إلقاء الحجارة على الحافلات التي أقلت الأحمديين خارج المنطقة. وتناقلت قنوات التلفاز مشاهد واضحة تعرض فيها الأحمديون - بمن فيهم النساء وكبار السن والأطفال - للطرح أرضاً كالكلاب المسعورة<sup>(٢)</sup>.

وعقب ذلك، قام المهاجمون بتدمير المباني التي غادرها الأحمديون وسلبوا ما بها من أشياء ثمينة. وقد احتج نشطاء حقوق الإنسان والمناضلون من أجل الديمقراطية على تلك

الأفعال الهمجية الوحشية، بينما لم تعرب أي من المنظمات الإسلامية الرسمية عن أي احتجاج رسمي. إلا أن الاحتجاج الوحيد جاء على لسان شخصية أو شخصيتين مسلمتين بارزتين أو على لسان شباب تلك المنظمات، ولكن بصورة غير رسمية. وبالمقارنة بالعنف المكثف الذي ارتكبه المهاجمون، كانت نبرة الاحتجاج ضده متواضعة للغاية.

حاول قادة الطائفة الأحمديّة تعزيز الدعم من النشطاء المسلمين المتعاطفين معهم، وبعد مضي بضعة أيام على الأحداث، التقوا بالعديد من الشخصيات البارزة في المنظمات الإسلامية في مقر الطائفة المحمدية ووضّعوا بعض الحلول، ومن بينها رفع الدعوى العمومية. ولكن للأسف بعد يوم واحد وفي المكان نفسه، عقد صفة قادة الطائفة المحمدية اجتماعاً مماثلاً مع بعض المنظمات الإسلامية وكأنهم يعلنون أن الاجتماع الأخير مع الطائفة الأحمديّة لم يكن يمثل الطائفة المحمدية، حتى أنهم أكدوا أن الأحمديّة طائفة جانحة، على الرغم من أسفهم على العنف الذي حل بها.

علوة على ذلك، طالب السيد يوسف حسيّم وهو إحدى الشخصيات البارزة في "نهضة العلماء"، الحكومة بتقسيم الأصول المملوكة للطائفة الأحمديّة على المنظمات الإسلامية، على أساس أنها "غنائم"، تبعاً لقانون الحرب الإسلامي. ومن ناحية أخرى، لم تعنقل قوات الشرطة أي من المهاجمين أو قادتهم الذين يُعرفون باسم "خريجي أفغانستان". وحتى وقتنا هذا، عندما زار القائمون على لجنة حقوق الإنسان الموقع وطلبوا من المهاجمين مغادرته، أجاب المهاجمون بقولهم أن حقوق الله أهم من حقوق الإنسان.

وبعد مضي أسبوع على الغزو، وبدلاً من أن يستنكر مجلس علماء الدين الإندونيسي الهجوم الوحشي، أصدر فتوى مؤداها أن الأحمديّة طائفة جانحة ومضللة<sup>(٣)</sup>.

وجاءت هذه الفتوى لتؤكد فتوى أخرى مماثلة أصدرها مجلس علماء الدين الإندونيسي في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، وتوصّف إلى جانب عشر فتاوى أخرى بأنها قوية للغاية؛ حيث إنها صدرت عن مؤتمر مجلس علماء الدين ولم تصدر عن لجنة الفتوى فحسب، بل أقرها ٣٠٠ من أبرز علماء المنظمات الإسلامية الرسمية. ويوضح إصدار فتوى جديدة بحظر الطائفة الأحمديّة الرسالة التي يوجهها مجلس العلماء الذي يمثل التيار الإسلامي السائد وهي أن الهجوم السابق على الأحمديّة كان له ما يبرره في النصوص الإسلامية.



وتمثل فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ذخيرة جديدة للمنظمات الإسلامية التقليدية. ومنذ أن صدرت تلك الفتوى، تعرض بعض أعضاء طائفة الأحمديّة ومساجدهم ومنازلهم وممتلكاتهم للهجوم في العديد من الأماكن، ووقع أكثر من اثني عشر هجوماً خطيراً في غرب جاوة ولومبوك بالقرب من بالي. وفي بعض الحالات تعرض قادة الأحمديّة المحليون في غرب جاوة للتهديد وأجبروا على التوقيع على خطابات تفيد بأنهم سيتركون هذا المذهب ويعودون إلى الإسلام. وقامت حشود من القرى المجاورة بتدمير مساجدهم مما يعكس وجود شبكة قوية بين الجماعات الإسلامية. وألقيت الحجارة وقنابل المولوتوف على منازل الأحمديين البسيطة. وقامت الشرطة بالقبض على أعداد قليلة من المهاجمين، ولكن لم تُنظر القضية أمام المحاكم. وقال الكثيرون إن الشرطة سمحت بحدوث تلك التدميرات وأن وكيل النيابة ورئيس المجلس المحلي وافقوا على هذا العنف.

وفي لومبوك، سعى ١٨٧ أحمدياً إلى إيجاد مأوى لهم حيث احترقت منازلهم وكان الموت يحيق بهم. ولم يكتفِ المهاجمون الذين حصلوا على تأييد شخصيات إسلامية محلية بارزة بذلك، بل حثوا قوات الشرطة على إجلائهم إلى أبعد ما يمكن عن محال إقامتهم، وإلا هددوا باتخاذ ما يروونه من إجراءات بنفسهم. وأكد الأحمديون الذين فقدوا الأمل وشعروا بعدم حماية الدولة لهم، أنهم سيطلبون اللجوء السياسي في استراليا أو كندا<sup>(٤)</sup>.

وعلى الرغم من وضوح الصلة المباشرة بين الهجمات وفتوى مجلس علماء الدين، وأن المهاجمين كانوا يستشهدون في كثير من الأحيان بتلك الفتوى لتبرير أفعالهم، فإن قادة المجلس ينكرون تلك الصلة، ويجادلون بأن واجبهم هو إصدار الفتاوى وأن الهجمات شيء آخر تماماً.

وحتى الآن، تسعى الطائفة الأحمديّة جاهدة لإقامة دعوى قضائية وللحصول على تأييد ودعم من نشطاء حقوق الإنسان، كما تطلب مساعدة "خدمات المعونة القانونية" وحصلت بالفعل على محام من أبرز المحامين للدفاع عنها وهو السيد عدنان بويونج ناسوشن. وفي وسط هذه النزاعات، زاد موظفو الحكومة الحال سوءاً بأقوالهم التي تعارضت تماماً مع روح الدستور. وقد عرض الدكتور هدايت نور وحيد رئيس مجلس الشعب الاستشاري وهو خبير في القانون الإسلامي من جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية والرئيس الأسبق لحزب الرفاه والعدالة، عرض حلاً افتراض أنه سهل للغاية وسيقضي على جميع المشكلات مرة واحدة وللأبد وهو أن يعلن جميع الأحمديين ترك عقيدتهم والعودة إلى

الاتجاه الإسلامي التقليدي السائد لأن الإسلام لا يمكن أن يسمح لأي أحد بادعاء وجود نبي آخر بعد محمد صلى الله عليه وسلم. أما السيد مفتوح بسيوني وزير الشؤون الإسلامية فقد قدم خيارين أولهما إعلان أن الأحمديّة دين جديد أو، كما اقترح رئيس مجلس الشعب الاستشاري، أن يتم إدماجهم مع الاتجاه الإسلامي التقليدي السائد.

وسيؤدي اقتراح وزير الشؤون الإسلامية حتماً إلى تعقيدات أخرى، حيث إن إندونيسيا تعترف رسمياً بخمس ديانات (ست الآن) فقط وهي الإسلام والكاثوليكية والبروتستانتية والهندوسية والبوذية (والكنفوشية). وعلى الرغم من عدم ورود أية استجابة رسمية من الطائفة الأحمديّة، إلا أنه من الواضح أنها سترفض ذلك. ونحن لا نعلم ما ستؤول إليه هذه المسألة الأحمديّة ولكن هناك شيء أكيد وهو أن الحكومة وغالبية المسلمين (الذين تمثلهم المنظمات الإسلامية التقليدية) لم تعطهم مساحة من الحرية، على الرغم من أن الدستور الإندونيسي يكفل الحرية لجميع المواطنين المحليين باعتناق دينهم ومعتقداتهم وممارسة شعائرهم الدينية.

### حالة شبكة الإسلام الليبرالي

بعد سبعة أيام من إصدار مجلس علماء الدين الإندونيسي فتواه، اعتزم حوالي ثلاثمائة شخص ينتمون لعدة منظمات إسلامية شن هجوم على مكتب شبكة الإسلام الليبرالي في يوتان كايو شرقي جاكرتا<sup>(5)</sup>. وقبل القيام بهذا الهجوم، قاموا بتبليغ الخبر في اجتماع حاشد في جامع الأزهر جنوبي جاكرتا (وتلك هي الوسيلة المفضلة لديهم للإثارة)، وهو يبعد حوالي ١٠ كيلومترات عن يوتان كايو، ويُقال إن هذا الاجتماع كان يحضره ممثلون عن أربعين منظمة إسلامية.

وكان تبليغ الأخبار عبارة عن خطبة تحريضية لإدانة شبكة الإسلام الليبرالي وإقصائها عن البلاد. ولما ترامى إلى سمع الشبكة من بعض المصادر بأن هناك خطة للهجوم، عززت الدعم المادي من نشطاء المجتمع المدني وشباب المنظمات الإسلامية (الاتحاد الوطني والطائفة المحمدية) وقوات الشرطة. وقام ما يقرب من ثمانمائة شخص بحراسة مجمع المباني لمسرح يوتان كايو، قوامهم نشطاء حقوق الإنسان والإسلاميون والسكان المحليون والشرطة.

وانتهت مأساة الساعات التسع دون عنف لأن المهاجمين ألغوا خطتهم بعد أن منعهم الشرطة من دخول شارع يوتان كايو. وجاء أحد ممثليهم وقال إنهم يودون إجراء حوار وعندما وافقت شبكة الإسلام الليبرالي، قال إن الظروف غير مواتية الآن وطلب إجراء الحوار في المرة القادمة (دون تحديد موعد).

وعلى الرغم من أنه يمكن تجنب العنف ضد شبكة الإسلام الليبرالي، إلا أن بعض الاضطرابات الأخرى ظهرت على الساحة. وحتى وقتنا الحالي، تقوم قوات الشرطة بالاتصال بمكتب الشبكة للاستعلام عن خطة الإسلاميين للهجوم. وتكمن استراتيجية المهاجمين الجديدة في استغلال الجماعات الإسلامية المحلية للضغط على رئيس الحي لنقل مكتب شبكة الإسلام الليبرالي خارج يوتان كايو. وفي الوقت نفسه، يضع الإسلاميون لافتات كبيرة بالقرب من مكتب الشبكة، مطالبين إياها بترك الموقع على أساس فتوى مجلس علماء المسلمين لعام ٢٠٠٥ القائلة بأن الليبرالية محرمة.

أما المسألة الأخرى فهي أن السلطات المحلية لم تمد تصريح الإقامة الخاصة بشبكة الإسلام الليبرالي، وهو سبب غير مبرر لأن تصريح الإقامة لم يمثل قط مشكلة للآلاف من المنظمات أو المؤسسات وهو مجرد إجراء إداري تقوم به السلطات. وبعد أن تعهدت السلطات المحلية (رئيس الحي ورؤساء شرطة الحي والجيش) بتطبيق القانون كما ينبغي ومنح الشبكة الحق في البقاء في المنطقة، استسلمت لضغوط الجماعات الإسلامية الآن.

وفي النهاية، يبدو أن شبكة الإسلام الليبرالي يجب أن تترك الموقع لأنه من غير المجدي أن تواجه كل هذه الضغوط والتهديدات التي لا علاقة لها بتطوير الفكر الإسلامي وهو الشغل الشاغل لشبكة الإسلام الليبرالي<sup>(٦)</sup>.

### حالة ليا أمين الدين

وهناك حالة أخرى واضحة هي حالة ليا أمين الدين، تلك المرأة التي كانت فيما مضى منسقة زهور شهيرة في إندونيسيا. منذ حوالي اثني عشر عاماً، ادعت ليا أنها تجسد روح سيد الملائكة جبريل عليه السلام وأصبح لديها أتباع كثيرون منذ ذلك الحين وكانوا مقتنعين بمعجزاتها. وقد أسست ليا جماعة "سلام الله" وكانت تقيم شعائر روحية في فيلا في

بونكاك، وهي منتج يتمتع بجو معتدل بالقرب من جاكارتا. وقد اعتاد أفراد الجماعة ارتداء زي موحد أبيض اللون مثل لباس الإحرام الذي يرتديه الحجيج.

وكانت ليا أمين الدين، التي ادعت أنها تجسد روح القدس، تعطي نصائح أخلاقية ومعنوية لأتباعها. واعتزلت ليا تنسيق الزهور وبدأت تكتب الأغاني بدلاً من ذلك، فكتبت العديد من الأغاني بتوجيه من جبريل، كما ادعت، على الرغم من أنها لم تدرس الموسيقى. ويأتي أتباع ليا من خلفيات متعددة فنية، اجتماعية، صحفية، أو مهنية أو حتى من بين ربات البيوت، الخ.

وأصدرت ليا الكثير من البيانات أو رسائل جبريل كما أسمتها حيث كانت هي بمثابة الوسيط فيها. وتراوح محتوى رسائل جبريل بين الكوارث الطبيعية، وسعر الاحتياجات الأساسية، مروراً بمنهاج "التقوى" والعلاقات الدولية. وكانت بعض الرسائل تشير إلى جماعات إسلامية معينة وكان مرسلها يطلب منها إبلاغها مباشرة إلى قادة تلك المنظمات. وبلغت تلك التحذيرات الفجة الهجومية ذروتها بالهجوم على جماعة ليا.

في عام ١٩٩٧، حضر مجلس علماء الدين الإندونيسي جماعة "سلام الله" وشنت عدة هجمات على مكان تجمعهم منذ ذلك الحين. ونقلت ليا عندئذ مركز نشاطها إلى محل إقامتها الشخصي في وسط جاكارتا وأسمته "مملكة الله عدن" (وتُعرف ليا الآن باسم ليا عدن). وازداد عدد أتباعها وإنتاجها، فإلى جانب تأليف الأغاني (وكانت تسجلها على أقراص مدمجة وتبيعها) وكتابة رسائل جبريل، قامت ليا بنشر مقتطفات من الشعر وأطلقت على مريديها المقربين كنيات كثيرة، كما كانت تعاقبهم بأشياء كأن تمنعهم عن الكلام لعدة أشهر.

وأعلنت ليا أن ابنها هو النبي عيسى أو المسيح عيسى الذي سينقذ العالم، على الرغم من أنه كان يرهب هذا التتويج بل ويرفضه، كما أعلنت أن أقرب معاونيها ويُدعى عبد الرحمن وهو ناشط سياسي سابق تخرج في جامعة جاكارتا الإسلامية، هو الإمام المهدي الذي سيصبح فيما بعد روح محمد. ثم غيرت ليا مظهرها وحلقت رأسها وصنعت لنفسها عرشاً مثل الراهبات البوذيات. وأعلنت بعزم وتصميم تأسيس دين جديد على الرغم من أنها وجدت صعوبة في إيجاد لفظ جديد لتسميته فاستخدمت المصطلحات الدينية الرسمية المستقاة بصفة رئيسية من الإسلام والمسيحية.

ومن ثم، وعلى الرغم من أن ليا أعلنت ديناً جديداً، فإنها وأتباعها كانوا كثيراً ما يستشهدون بآيات من القرآن والإنجيل لتبرير حقيقة رسالتها. وفي ديسمبر ٢٠٠٥، بثت قناة مترو التلفزيونية تغطية عن ليا وجماعتها. وانزعجت المنظمات الإسلامية وأعلنت أن طائفة ليا خارجة عن الإجماع؛ وعلاوة على ذلك، أصدر مجلس علماء الدين فتوى بأن تلك الطائفة مبتدعة وذلك في عام ١٩٩٧. وخطت تلك الجماعات الإسلامية عقد "تبليغ أخبار" في المسجد الواقع بالقرب من مقر عدن وكان رد فعل ليا أن أصدرت فتوى أخرى ضد قادة الجماعات الإسلامية وأعلنت فيها أنهم إذا عقدوا "تبليغ أخبار" فإن الروح القدس جبريل سينزع أرواحهم.

وتساعد الموقف ووصل إلى ذروته بطرد طائفة ليا بالقوة، حيث جاءت قوات الشرطة وأجلت ليا وأتباعها من مقرهم للحيلولة دون وقوع مصادمات بينهم وبين الجماهير المحتشدة. ثم اعتقلت الشرطة ليا وهي ما زالت قيد الاحتجاز حتى اليوم. وتساءل نشطاء المجتمع المدني عن احتجاز ليا باعتبارها ضحية في هذه القضية وردت الشرطة بأن ليا اعتُقلت على أساس شكاوى الناس من الأنشطة الدينية لجماعة عدن التي تتضمن تعذيب بعض أتباعها. وفي الوقت نفسه تم أيضاً اعتقال عبد الرحمن وهو المساعد المقرب لليا وواضع نظريات طائفة عدن.

### إغلاق الكنائس

يُعتبر إغلاق الكنائس، البروتستانتية منها والكاثوليكية، إحدى الظواهر الأكثر وضوحاً منذ عام مضى. حيث أُجبرت العديد من الكنائس أو الممتلكات التي كانت تُستخدم ككنائس على إغلاق أبوابها. وفي باندونج وغيرها من مدن غرب جاوا، هددت حركة تحالف مناهضة الردة قادة الكنائس بصرف النظر عن طوائفهم وألقابهم، بأعمال عنف إذا رفضوا إغلاق كنائسهم. وقد ادعت حركة مناهضة الردة أن الكنيسة كانت تتصرّف المسلمين وأن المسيحيين كانوا يسيئون استخدام الممتلكات التي لم تُبن أساساً كدور للعبادة ويستعملونها ككنائس "على نحو جامح ومتطرف".

وتكمن جذور المشكلة في القرار الوزاري المشترك لعام ١٩٦٩، الذي أصدره كل من وزير الشؤون الدينية ووزير الداخلية بسبب شكوى المسلمين من محاولات التبشيرية

تصير المسلمين بإقامة كنائس كثيرة وسط المجتمع المحلي المسلم<sup>(٧)</sup>. وقالوا إن أنشطة التنصير لا يجب أن تتم بين أشخاص يعتقدون بالفعل بعض المعتقدات (كالإسلام)، بينما أجاب المسيحيون بأن التبشير هو واجب مسيحي تجاه أي شخص.

وأخيراً، مرتت الحكومة مرسوم ١٩٦٩ الذي ينظم بناء أماكن العبادة وممارسة الشعائر الدينية وذلك بعد موافقة أربعين شخصاً مقيماً على الأقل والحصول على تصريح من السلطات المحلية. وفي بعض الحالات، كان هذا المطلب الأدنى سهل الاستيفاء في معظم الأحيان، ولكن كان من الصعوبة بمكان في المناطق التي كانت تقطنها أغلبية مسلمة متدينية<sup>(٨)</sup>.

وقد حاول المسيحيون الإندونيسيون لعدة سنوات أن يحصلوا على موافقة الحكومة ولكنهم أخفقوا. وفي ظل تلك الظروف، اختصرت الجماعات المسيحية (المعروفة بصفة أساسية باسم " البروتستانت الجاذبة للجماهير") خارج مجموعة الطوائف الشرعية التابعة لاتحاد الكنائس الإندونيسية والمؤتمر الإندونيسي الذي ترأسه الكنيسة، اختصرت الطريق باستئجار أو شراء العقارات في المدن الكبرى<sup>(٩)</sup>. واحتجت بعض المنظمات الإسلامية مثل حركة مناهضة الردة على سوء استخدام تلك العقارات وطالبت القس أو الكاهن بوقف الأنشطة الدينية على أساس مرسوم ١٩٦٩.

وكانت الحكومة تتحاز للإسلاميين لأنهم كانوا يبررون تصرفاتهم على أسس فقهية رسمية، كما أن العديد من المسلمين كانوا يتدمرون من وجود عدد كبير من الكنائس في المناطق التي توجد بها أقلية مسيحية<sup>(١٠)</sup>.

وبعد سلسلة من حوادث إغلاق الكنائس أو العقارات التي كانت تُستخدم ككنائس على نحو عشوائي، التقى زعماء الديانتين للتوصل إلى حل، وفي نهاية المطاف، أعلن كل من وزير الشؤون الدينية ووزير الداخلية إعادة النظر في القرار الوزاري المشترك لعام ١٩٦٩ الخاص بأبنية الكنائس وموافقة الحكومة. ووضعت المراجعة شروطاً أكثر صرامة حيال بناء دور العبادة (أبنية الكنائس) وهي إثبات من تسعين شخصاً على الأقل يحملون بطاقات هوية رسمية وموافقة ستين شخصاً يعيشون في الجوار وينتمون لمختلف العقائد، وموافقة السلطات المحلية. وإذا تم استيفاء هذه الشروط، يُستخرج ترخيص بناء الكنيسة في أقرب وقت ممكن على عكس ما كان يحدث في الماضي. وقد قبل الكاثوليك هذه الشروط الجديدة بسهولة ويسر (ربما لأن الطائفة الكاثوليكية ليست بالكثرة العددية كالبروتستانت)، بينما رأي

البروتستانت أنها أفضل الحلول على الرغم من عدم رضا بعض زعمائهم (لأن ذلك لن يحل مشكلة الطوائف البروتستانتية، التي تجبرهم على إقامة عدة كنائس تبعاً لطوائفهم المختلفة)<sup>(١١)</sup>.

### حالة معرض البينالي

في نهاية ديسمبر عام ٢٠٠٥، أُقيم معرض البينالي الثاني في صالة عرض البنك المركزي (بنا إندونيسيا) حيث عُرض عمل فني للرسم أجوس سواجيو والمصور الفوتوغرافي دافي لينجار بعنوان "حديقة بينكسوينج" وهي عبارة عن مجموعة من الصور لنجم تلفزيوني إندونيسي شهير ومعه عارضة أزياء وهما مجردان من الملابس في حديقة رائعة. ومن الواضح أن فكرة العمل الفني مستقاة من قصة آدم وحواء في جنة عدن. وكان النجم والعارضة مجردين من جميع الملابس، ولكن سُترت أعضاؤهما التناسلية بدائرة بيضاء باستخدام الهندسة الرقمية.

وفي اليوم الثالث للمعرض، جاء أفراد من جبهة المدافعين عن الإسلام إلى صالة العرض وأجبروا منظم الحدث على إزالة هذا العمل الفني. ولما كان المنظم لا يريد المخاطرة، فقد استجاب لمطلب أعضاء الجبهة لدرجة أنه أوقف المعرض برمته قبل الموعد المحدد. ثم أقامت جبهة المدافعين عن الإسلام دعوى قضائية ضد منظم المعرض وأمين صالة العرض والنجم وعارضة الأزياء والفنانين. واستجابت الشرطة للدعوى القضائية على الفور ووجهت إليهم تهمة على أساس المواد الخاصة بالأخلاقيات في القانون الجنائي.

ولم يعترض البنك المركزي على الرغم من أن هذه الجماعة هاجمت هذا المبنى المحترم الهام المملوك للدولة.

### حالة "الصلاة بلغتين"

وهناك حالتان أخريان حديثتا العهد فيما يختص بالدين، أثارنا تناقضاً كبيراً بالنسبة لمسألة حقوق الإنسان والدين. وتتعلق الحالة الأولى بعثمان روي، الملاك السابق الذي اعتنق الإسلام في مالانج شرقي جاوة. وكان روي يعلم أتباعه أن الصلوات الخمس يمكن أن

تؤدي باللغة الإندونيسية إلى جانب العربية - وأنه يفضل الخيار الأول - على أساس أن المرء يجب أن يفهم ما يتلوه في صلاته.

واعتبر السكان المقيمون ومجلس علماء الدين أن تعاليم عثمان روي تتسبب في قلق بين صفوف المجتمع. وألقت الشرطة القبض عليه وحولت "قضية الصلاة بلغتين" إلى ساحة القضاء، بيد أن القاضي لم يوقع أي عقوبة على المتهم ولم يوجه له تهمة تحقير الدين، ولكنه لامه على أنه خلق قلقاً في المجتمع. وحُكم على عثمان روي، الذي تولت هيئة المساعدة القانونية الدفاع عنه، بالسجن لمدة سنتين.

### قضية الصلاة "بالصغير"

وتخص القضية الثانية سوماردي وهو مدرس تخرج في كلية التربية الإسلامية بالجامعة الإسلامية في إقليم جديد غربي سولاواصي. وكان يعلم تلاميذه كيفية أداء الصلاة بالصغير، وعلى الرغم من أنه لم يجبر تلاميذه على الصغير، إلا أنه كان يقوم بذلك ويقول إن الأشخاص الذين يصلون إلى مرحلة معينة من التقوى والورع مثله يمكنهم فقط أداء الصلاة بالصغير وأن من لم يبلغ هذا المستوى لا يجب أن يمارسها. واعتُبر أن سوماردي يتسبب في قلق وإثارة داخل المجتمع ومن ثم أُلقي القبض عليه وتم احتجازه، وهو الآن في انتظار محاكمته أمام القضاء.

### حالة قانون مناهضة الفن والأدب الإباحي والأفعال الإباحية :

#### تهديد مجلس المجاهدين الإندونيسي لبالي

تعد مسألة قانون مناهضة الفن والأدب الإباحي والأفعال الإباحية أكثر مواطن الجدل احتداماً في إندونيسيا في وقتنا الراهن. وتعتبر عناصر المجتمع المدني، بما فيها الجماعات النسائية المسلم منها والعلماني مشروع القانون تمييزاً ضد المرأة. وقد عرف مشروع القانون الإباحية (والأفعال الإباحية) على نحو فضفاض، ومن ثم، اعتبر أنها تهدد التنوع الثقافي الغني للبلاد وتجثث الإبداع من الفن. ووُصِفَ أي فعل أو موقف يدل على الإثارة الجنسية وعدم اللياقة بالإباحية أو بالأفعال الإباحية، ومن ثم فهو عرضة للتجريم والعقاب. وتتضمن



تلك الأفعال ارتداء الملابس التي تظهر البطن أو أعلى الرجلين أو الصدر وما إلى ذلك، والصور الزيتية المثيرة للشهوة الجنسية، والصور أو التسجيلات السمعية التي تسمح بمقاضاة أي رسام يصور نساء عرايا أو نصف عرايا، أو إقامة الدعوى على النساء اللاتي يرتدين البيكيني (ثوب السباحة المؤلف من قطعتين) على الشواطئ أو أحواض السباحة.

وقد ظهر بعض المؤيدين والمعارضين لهذا القانون، ويبدو أن أنصاره في ازدياد، ومن بينهم بعض المشاهير (في مجالي الغناء والموسيقى وبعض نجوم التلفاز) الذين كانوا يترددون على مجلس النواب لإبداء تأييدهم للقانون. وقد مارس رئيس لجنة الفتوى التابع لمجلس علماء الدين الإندونيسي السيد معروف أمين ضغطاً على الحكومة ومجلس النواب من أجل تمرير القانون في يونيو القادم على أقصى تقدير.

وكان مشروع القانون هذا قد اقترح في الأصل عام ١٩٩٩، في عهد الرئيس حبيبي. وكون البرلمان لجنة خاصة لدراسة تلك المسألة، يتعين عليها أن تتكيف مع تطلعات الشعب. وتساند المنظمات الإسلامية مشروع القانون مئة بالمئة، بما فيها الاتحاد الوطني الذي يُتوقع أن يكون أكثر انتقاداً للقانون.

بيد أن معارضي القانون، من بينهم المثقفون والفنانون وشخصيات إسلامية مثل الرئيس الأسبق عبد الرحمن وحيد، يحاولون إقناع الحكومة بإعادة النظر في مشروع القانون وفقاً للتطلعات العامة المتنامية.

وقد رفضت بالي مشروع القانون رسمياً، حيث رفض كل من السلطات المحلية ومجلس النواب المحلي القانون على أساس أنه سوف يدمر الثقافة المتفردة لبالي التي يمكن تصنيف الرقص والزي الشهيرين بها على أنهما مثيران للرغبة الجنسية أو الشهوة. وهددت بعض عناصر المجتمع في بالي بالانفصال عن البلاد إذا تم تمرير هذا القانون، لأنه ينطوي على مشكلة فلسفية أساسية لا تتواءم مع فلسفة الشعب البالي.

واستجابة لتطلعات الحكومة البالية، كتب مجلس النواب المحلي ومجلس المجاهدين الإندونيسي وعمامة الشعب خطاباً للحكومة والقوات المسلحة الوطنية مفاده أن تطلعات بالي هي الإمساك بزمام الحركة الانفصالية وإلا فإن مجلس المجاهدين وبعض المنظمات الإسلامية الأخرى سينخذون تدابيرهم الخاصة للتعامل معها. إن فكرة وجود جماعة كمجلس

المجاهدين الإندونيسي تجرؤ على إصدار مثل هذا البيان دون الخوف من أية عقوبة قانونية من الحكومة أمر يصعب تصديقه.

وعلى الرغم من أن عناصر المجتمع المدني، ومن بينها الجماعات النسائية، كانت تعزز الاحتجاج والرفض، يبدو أن مشروع القانون سيتم تمريره على أي حال، وإن كانت بعض المراجعات الثانوية ستدخل عليه. وقد وافقت معظم الأحزاب داخل البرلمان عليه، باستثناء الحزب الديمقراطي الإندونيسي الذي رفضه على الرغم من صعوبة هذه الخطوة بالنسبة للحزب لأن عناصر قليلة في المجتمع هي التي عبرت عن رفضها له، والحزب لا يرغب بالطبع في أن يفقد شعبيته. وبالنسبة لمعارض مشروع القانون، يكمن الأمل الأخير في الحزب الديمقراطي وحزب جولكار وهو حزب قومي لكن الكثير من قادته من المسلمين والنشطاء السابقين في منظمات إسلامية. وإذا اتحد الحزب الديمقراطي مع حزب جولكار، سيفوزان في الاقتراع داخل البرلمان لأنهما معاً يسيطران على ٧٠ من الأصوات. ولكن من غير المؤكد أن حزب جولكار المعروف بأنه حزب برجماتي، مستعد لأن يفقد شعبيته أمام الجماهير التي أبدت قلقها وشكواها بشأن الإباحية في وسائل الإعلام بصفة خاصة منذ الإصلاح في عام ١٩٩٨.

### مسألة لائحة مناهضة البغاء وتانجراڠ

في خضم الجدل والخلاف اللذين أثارهما مشروع قانون مناهضة الفن والأدب الإباحي والأفعال الإباحية، أصدر عمدة تانجراڠ بانتن، بالقرب من جاكرتا، لائحة محلية لمنع البغاء في تلك المنطقة، مما يتواءم مع روح مشروع القانون. وقد قررت اللائحة أن أي امرأة تثير الارتياح يمكن القبض عليها بعد الساعة الثامنة مساءً. وصعبت هذه القاعدة المسائل على السيدات اللاتي يعملن في كثير من المصانع في تانجراڠ ويعدن إلى بيوتهن في الليل، حيث ستضطر الكثيرات منهن إلى طلب خطاب رسمي من الشركة أو جهة العمل بأنهن حسنات السير والسلوك ولسن عاهرات كي يتمكن من السير بمفردهن ليلاً.

وبعد مرور أيام قليلة على تنفيذ اللائحة، ذهب ضحيتها الكثير من الأبرياء، فالعديد من ربوات البيوت اللاتي لم يعرفن شيئاً عن اللائحة الجديدة خرجن في الليل وقُبض عليهن. واحدة من تلك النساء وتدعى ليليس لينداواتي، ربة منزل في مقتبل العمر لديها ثلاثة أطفال

وتعمل في مطعم، قالت إنه إلقي القبض عليها لمدة أربعة أيام، على الرغم من أنها أعلنت أنها ليست عاهرة. وقد أُطلق سراحها هي وسبع وعشرون سيدة أخرى بعد أن دفع زوجها غرامة قدرها ثلاثون دولاراً. وزجت بها قوات الشرطة في السجن مع المجرمين الحقيقيين وشعرت بالإحراج، ولكنها لم تخش من عرض حالتها على شاشة التلفزيون المحلية حيث إنها مؤمنة ببراعتها.

وعندما احتجت عناصر كثيرة على اللائحة المحلية نظراً لنتائجها السلبية الواضحة، نظم الآلاف من أنصار اللائحة مظاهرات لتأييدها. وقد قرر ستة آلاف شخص من بينهم أربعة آلاف معلم الإبقاء على اللائحة، كما عارض ألف وخمسمائة آخرون جريدة كومباس اليومية التي نشرت الآثار السلبية للائحة. وفي نهاية الأمر، قللت الجريدة من تغطيتها لهذا الموضوع ونشرت عنه في الصفحات الداخلية بدلاً من الصفحة الأولى كما في السابق. ويسعى معارضو اللائحة الآن إلى مراجعتها قضائياً أمام المحكمة الدستورية، إلا أن عمدة تانجرج ما زال ينفذ القاعدة على الرغم من أنه لا ينتمي للحزب الإسلامي، ولكن إلى حزب جولكار العلماني.

### مسألة بلاي بوي

وفي الوقت نفسه، صدرت النسخة الإندونيسية من مجلة بلاي بوي يوم الجمعة الثامن من أبريل ٢٠٠٦. وقد قامت جبهة المدافعين عن الإسلام التي اعتادت أن تمشط المقاهي والملاهي الليلية التي اعتبرتها أماكن يُرتكب فيها الإثم، قامت بتخريب مكتب المجلة الصادرة حديثاً في إندونيسيا. ولم يكتف المحتجون بإلقاء الحجارة على مكتب المجلة فحسب، بل فعلوا الشيء نفسه في مكاتب عدة شركات في الطوابق الستة المكون منها المبنى. وكان لهم مطلب نهائي ولا خيار فيه وهو أن يتوقف إصدار النسخة المحلية من المجلة الإباحية تماماً.

كانت هذه القضية مثار جدل كبير منذ شهرين عندما أعلن مجلس إدارة المجلة عن إصدار نسخة إندونيسية من بلاي بوي، فكان رد فعل المنظمات الإسلامية الفوري أن أدانت ذلك ومارست ضغوطاً لإلغاء الإصدار، حتى أن رئيس مجلس علماء الدين الإندونيسي قال إنه سيبقى في مكتب المجلة إذا استدعى الأمر ليمنع صدورها. ومثل النسخة الأصلية،

تضمنت النسخة الإندونيسية من مجلة بلاي بوي مقابلة شخصية جادة ومقالات متعمقة شأنها في ذلك شأن أي مجلة تعنى بشؤون الحياة العامة (تقرير عن تقنية جديدة، دليل للمقاهي والمطاعم الجيدة، الأفلام الجديدة وأقراص مدمجة للأغاني، الخ)، بالإضافة إلى بعض الصور المثيرة لنساء في الصفحات الأخيرة، ولكنها بعيدة عن العري التام. وكان هناك طلب كبير على المجلة، ولكن القراء الفضوليين قد يصابون بخيبة أمل. أما جبهة المدافعين عن الإسلام فقد قررت أنه إذا لم يسحب الناشر المجلة من الأسواق، فإنها ستنتصرف بطريقتها الخاصة، أي ستستخدم القوة. وقد أثبتت أنها قادرة على ذلك.

وفي الوقت نفسه، بدأت الشرطة في مسح مجلات العري والصحف الصفراء التي كانت تصدر بحرية قبل ذلك، وأذهلت هذه الحقيقة الناس حتى في أكثر البلدان تحرراً. وقد طلبت لجنة الإذاعة والتلفزيون الوطنية وهي مؤسسة جديدة مستقلة، من عدة محطات تلفزيونية أن تقلل من برامجها الإباحية<sup>(١٢)</sup>.

### قضية المركز الدولي للإسلام والتعددية

منذ عام عقد المركز الدولي للإسلام والتعددية ورشة في مدرسة داخلية إسلامية، بالتعاون مع جمعية المدارس الداخلية الإسلامية في إندونيسيا، التي يبلغ أعضاؤها آلافاً من رواد تلك المدارس. وكان المشاركون في الورشة من معلمي تلك المدارس ممن يدرسون المادة الرئيسية في الورشة وهي التعددية في الإسلام. وبعد عقد تلك الورشة مرتين، أُلغيت بسبب احتجاج خليل رضوان، أحد قادة جمعية المدارس الداخلية الإسلامية وهو أيضاً أحد زعماء مجلس علماء الدين. فالتعددية بالنسبة له هي "الشرك الحديث" ومن ثم يجب ألا تُدرّس في المدارس الداخلية الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، صمم قادة جمعية المدارس الداخلية الإسلامية في إندونيسيا على الاستمرار في البرنامج في المستقبل القريب.

### فتوى مجلس علماء الدين الإندونيسي

تتواءم القضايا الأخيرة سالفة الذكر مع روح فتوى مجلس علماء الدين الإندونيسي الصادرة عن مؤتمره في يوليو ٢٠٠٥، فالإيمان بالتأكيد على حظر الطائفة الأحمدية، فقد

حظرت الفتوى أيضاً الزواج بين العقائد المختلفة بما في ذلك زواج الرجل المسلم بامرأة غير مسلمة.

علاوة على ذلك، حضر مجلس علماء الدين الإندونيسي أفكار العلمانية والتعددية والليبرالية وأعلن أنها منافية للتعاليم الإسلامية. فالعلمانية حرام لأنها وجهة نظر تعطي أولوية للقدرات العقلانية الإنسانية وتغض النظر عن التعاليم الدينية، كما أن التعددية حرام لأنها تؤمن بأن جميع الأديان متساوية وأن ادعاءاتها بالحقيقة نسبية في نهاية الأمر، وأنه لا يمكن لأي دين أن يدعي نشر الحقيقة الوحيدة والمطلقة، بما في ذلك الإسلام. وانطلاقاً من هذا التعريف للتعددية، يجب على المسلمين ألا يستجيبوا لصلاة غير المسلمين، وأن المسلمين وحدهم هم الذين بإمكانهم إمامة الصلاة الجامعة لكل الأديان. وهذه الرؤية تعقد الأمور بالنسبة لرجال الدولة الرسميين، ومن بينهم الرئيس، حيث أنه سيكون مجبراً على حضور الاحتفالات الدينية للمعتقدات الأخرى. ولمواجهة هذه المعضلة، عرض مجلس علماء الدين حلاً مؤداه أنه لا يجب على الرئيس حضور الاحتفالات الدينية لغير المسلمين وإذا حضرها، يمكنه المغادرة قبل الصلاة. والليبرالية حرام في الإسلام لأنها تبني فهم أو تأويل التعاليم الدينية على أساس الفكر الإنساني فحسب، والذي هو بطبيعته قاصر ومحدود.

بيد أنه من بين الفتاوى الإحدى عشرة لمجلس علماء الدين الإندونيسي، أثارت تلك الفتوى التي صنفت الليبرالية الدينية والعلمانية والتعددية الدينية بوصفها حراماً أعتى العواصف وكانت محل كثير من النقاش (على اعتبار أن الفتوى الخاصة بالأحمدية لم تتأقش فحسب، بل وضعت محل التنفيذ من خلال أعمال عنف مختلفة). وردد بعض أصحاب العواصف الصحفية المسلمين تلك الفتوى في وسائل الإعلام الإسلامية التي ازداد عددها على نحو غير معقول منذ الإصلاح عام ١٩٩٨، كما ترددت أصداؤها وتم توضيحها للقراء العاديين، ومن ثم وجهت ضربة على الفور للعناصر التي اقترحت أهمية التعددية في إندونيسيا منذ ١٥ عاماً. وفي غضون وقت قصير، توصل هؤلاء الكتاب إلى اختصار مناسب لتلك الفتوى يسخر من مساندي العلمانية والتعددية والليبرالية وهو لفظ إندونيسي يعني مرض "الزهري" حيث يربطها بمكر مع ممارسة الجنس بحرية، وهو أحد الأمور الرئيسية التي يعني بها المسلمون (إلى جانب تحريم الخمر والميسر وأكل لحم الخنزير).

## الخاتمة

ما تقدم كان وصفاً مختصراً وعماماً لما حدث في إندونيسيا خلال العام الماضي، عرض لأكثر الأحداث لفتاً للانتباه والتي تناقلتها وسائل الإعلام المحلية، ناهيك عن أحداث أخرى أقل شأناً في مناطق أخرى (على سبيل المثال وقعت أحداث مماثلة في أتشه وغرب سومطرة)، مما يشير إلى عدم التسامح المتزايد وإلى غلبة النزعة التقليدية المحافظة والراديكالية المنطرفة في الإسلام.

وقد طرح المسؤولون الحكوميون والمراقبون السياسيون المحليون منهم والأجانب تساؤلاً عما يجري في المجتمع الإندونيسي وبصفة خاصة بين الأغلبية المسلمة المعروفة باعتدالها؟

تحتاج الإجابة على هذا التساؤل بحثاً طويلاً يتضمن أداء الحكومة "العلمانية" الإندونيسية والذي بدا شديد التباطؤ في الأعوام الثمانية الماضية من أجل استعادة الرفاه الاقتصادي في البلاد.

وعلى أي الأحوال، هناك أمر واضح في هذا الصدد وهو أن إندونيسيا لا تستطيع أن تحافظ على أسطورة البلد المسلم المعتدل. ويبيد نشاط المجتمع المدني الإندونيسي قلقهم إزاء فقدان الدولة القومية متعددة الثقافات وصعود شبه القومية الإسلامية كما هو الحال في الشرق الأوسط. وإذا ما تم تمرير قانون مكافحة الفن الإباحي على سبيل المثال، فإنهم يتنبأون بأن إندونيسيا ستتحول إلى وجه آخر مختلف تمام الاختلاف عما هي عليه اليوم. ويفترض البعض منهم أنه إذا اكتسبت فتاوى مجلس علماء الدين الإندونيسي بعض السلطة الرسمية، فإنها بلا شك ستحول الجمهورية إلى دولة دينية.

ومن ثم، فإن الافتراض القديم القائل بأن الإسلام في إندونيسيا يختلف عن نظيره في الشرق الأوسط (الذي يُفترض أنه فقهي وتقليدي ومتحفظ وأصولي وغير متسامح ويتجاهل حقوق الإنسان ومتطرف) محل جدل ونقد شديدين في الوقت الحالي.

وقد يتوجه المراقبون بنظرهم إلى بلدان إسلامية أخرى لمقارنتها بالإسلام في الشرق الأوسط بجميع الافتراضات القديمة الخاصة به. ولن تكون إندونيسيا ضمن هذه البلدان، لأنها تعكس مثلاً براقاً لعدم التسامح الديني.

## الهوامش

- ١ . وفدت الأحمديّة في البداية إلى إندونيسيا في العشرينيات من القرن الماضي، وكانت تثير حفيظة الاتجاه السائد في الإسلام، بيد أنها لم تصل قط إلى الحد السيئ الذي حدث لها في عام ٢٠٠٥ . ويبلغ عدد أتباع تلك الطائفة حوالي ٢٠،٠٠٠ شخص.
- ٢ . من العادات السائدة في القرى الإندونيسية المتديّنة أنه كلما جاء كلب ضال يقوم الأطفال والفتيان باصطياده وجرحه وقتله. ويُعتبر هذا الكلب الضال مسعوراً - كما أن الطبل حيوان فذر ولعابه نجس يحتاج إلى طهارة الجزء من الجسم الذي يقع عليه بإلقاء التراب عليه وحكه سبع مرات.
- ٣ . لم يوضحوا أي فرقة من الأحمديّة هي الجانحة: "قاضياني" أم "لاهور"، ويبدو أن مجلس العلماء اعتبرهما وحدة واحدة مضللة، على الرغم من أن غالبية أتباعها من القاضياني، مما يشير إلى أن بؤرة الاهتمام كانت على أن الصفة المميزة هي أن ميرزا غلام أحمد كان نبياً وليس مصلحاً فحسب كما تعتبره عقيدة اللاهور.
- ٤ . اقترح دجوهان أفندي وهو وزير سابق وناشط إسلامي رفيع المقام وينتمي للطائفة الأحمديّة، اقترح هذه الفكرة للمرة الأولى. وفي خطاب مفتوح بعث به للرئيس، أعرب السيد أفندي عن قلقه العميق إزاء مصير الآلاف من الأحمديين الذين لم يحمهم القانون، وأنه مجبر على أن يجعلهم يطلبون اللجوء السياسي في بلدان أخرى تضمن لهم حرية ممارسة عقيدتهم.
- ٥ . يشغل كل من مسرح يوتان كايو ومجلة كلام الثقافية ومعرض للفنون ومحطة الأخبار الإذاعية 68H مجمع المباني الذي تبلغ مساحته ثمانمائة متر مربع. ويُعد مكتب شبكة الإسلام الليبرالي أصغر جزء في مركز الفنون.
- ٦ . وفي الوقت نفسه، لم تتوقف بعض المجلات الإسلامية مثل سبيلي وسوارا هداية الله عن نشر تقارير سيئة وتلميحات عن شبكة الإسلام الليبرالي، بينما اعتادت النشرات والمجلات الناطقة باسم بعض المنظمات الإسلامية مثل

FBI و HTI على إدانة الشبكة والقول بأنها تخدم مصالح الولايات المتحدة وأنها تحصل على دعم وتمويل لا حدود له من الولايات المتحدة عن طريق مؤسسة آسيا. وفي واقع الأمر، من الطبيعي الحصول على مثل هذا الدعم المالي تماماً كما تدعم حكومات الشرق الأوسط أي منظمات إسلامية أخرى. وإلى جانب ذلك، مولت مؤسسة آسيا العديد من المنظمات تحت مظلة المحمدية والاتحاد الوطني لمدة ثلاثين عاماً حتى الآن. وفي نهاية المطاف، لا يمكن لمؤسسة آسيا أن تقاوم الضغوط المستمرة التي تتضمن ضغوطاً من قادة الاتجاه الإسلامي التقليدي. وقد توقفت المؤسسة هذا العام عن دعم وتمويل شبكة الإسلام الليبرالي.

٧. ظهرت مسألة التصير منذ عدة عقود وقال المسيحيون - البروتستانت بصفة رئيسية- أنهم سيعيدون النظر في الأنشطة التبشيرية، وذلك في الندوة الوطنية التي أقيمت في معهد اللاهوت في جاكرتا في الشهر الجاري.

٨. طبقاً لنسب وبنية السكان في إندونيسيا، من الناحية النظرية لا يمكن بناء الكثير من الكنائس لأن المسيحيين أقلية في معظم المناطق، باستثناء أقاليم في شمال سولاوسي وشرف نوسا تنجارا.

٩. وحتى اتحاد الكنائس الإندونيسية، وهم منظمة مسيحية رسمية عارضت عدوانية المسيحيين الجدد ولكنها لا تستطيع القيام بأي شيء لأنهم ليسوا أعضاء في الاتحاد، إلى جانب أن لديهم موارد مالية كبيرة.

١٠. كان ذلك يرجع إلى جهل المسلمين بالملل والطوائف المسيحية المتعددة والتي يرغب أتباع كل منها في أداء شعائره وطقوسه في الكنيسة الخاصة به، على عكس المسلمين الذين يمكنهم أداء الصلاة في أي مسجد.

١١. هناك فجوة اجتماعية في هذه الحالة أيضاً، فالكنائس، وبصفة رئيسية في المدن الكبرى، كانت شديدة الترف في وسط المجتمعات المحلية المسلمة الفقيرة؛ وفي يوم الأحد، يأتي المسيحيون في سيارات فاخرة وملابس باهظة الثمن. بيد أن ذلك كان يتوقف على المنهج والعلاقة الجيدين بين الكنيسة والمسلمين المجاورين لها. ففي جاكرتا على سبيل المثال، لم تتعرض الكثير من الكنائس المترفة لأية اضطرابات.

١٢. في جلودوك، وهي أكبر مركز تجارة في الإلكترونيات في غرب جاكرتا، كانت شرائط الفيديو والذي في دي الإباحية تباع بحرية وبأسعرا رخيصة للغاية، حتى أن الأطفال كان يوسعهم شراؤها. وتمارس هذه الأنشطة بجانب مقر الشرطة على الرغم من أن القانون يحظرها.



## موقف اللامبالاة للإنسان العربي من ظاهرة منظمات المجتمع المدني

د. محمد شحرور \*

هناك "عمليات تحول" تجري، وهناك "مسارات تحول" تتشكل في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط، وهناك "حاجة إلى إصلاحات سياسية واقتصادية وثقافية في العالم العربي، وهناك محاولات - من أكثر من جانب - للتحكم في مسارات التحول هذه، وتوجيه عملياته ومراحله، من جهة، ولوضع قائمة بأولويات الإصلاحات المطلوبة من جهة أخرى. وهناك أخيراً أسلوب في التحكم، وقائمة بالأولويات، يصوغها كل جانب وفق مصالحه ورؤيته لما يجب أن تكون عليه الأمور.

والطريف أن "موضة" الإصلاحات هذه شاعت في الشهور الأخيرة في عدد من دول العالم بما فيها دول المنطقة، تحول معها الإصلاح لدى الدارسين المنظرين في حقول السياسة والاقتصاد والثقافة إلى مصطلح غامض، تختلف دلالاته من بلد لآخر، ومن نخبة لأخرى ضمن البلد الواحد. مصطلح يتدرج تأويله - شأن العديد من المصطلحات الأخرى

---

\* باحث في الدراسات الإسلامية - وعضو المنظمة السورية لحقوق الإنسان (سوريا).

كالديموقراطية والإرهاب - على مدرج طيفي متعدد الألوان. فمثلاً الملالي المعارضون في إيران يطلقون على أنفسهم اسم الإصلاحيين.

بتاريخ ٢٠٠٢/٩/١، أقيمت محاضرة في "منتدى الحوار الديمقراطي" بدمشق بعنوان "مفهوم الحرية والعدالة في الإسلام". انتقدت فيها الداعين إلى الإصلاحات في العالم العربي الإسلامي لإعطائهم الأولوية للإصلاح السياسي، ورأيت - وما زلت أرى - أن الإصلاح الفكري والثقافي، ومن ضمنه الفكري الديني، أحق بالأولوية. وإن الصدام بيننا وبين الغرب الآخر هو صدام ثقافي واختلافات في المفاهيم كما بينتها أزمة الرسوم في الدانمارك، بالإضافة إلى كونه صداماً سياسياً.

في الواقع، حين أَدعو إلى "إصلاح فكري ثقافي ديني أولاً" إنما أفعل ذلك رداً على دعاة الإصلاح السياسي الذين يتجاهلون - لسبب أو لآخر - أهمية العامل الديني في تشكيل الثقافة العربية والوعي العربي، أهمية تبدو واضحة الأثر والتأثير في الحاضر والماضي، أهمية لا ينفع التجاهل في نفي وجودها. فالإصلاحات يجب أن تسير - كما أرى - على نسق في وقت واحد معاً وليس على رتل. بعبارة أخرى لا يجوز - بل لا يمكن عملياً - إخضاع الإصلاحات لقائمة أولويات.

من هنا، يصبح واضحاً تماماً ما أعنيه بقولي إن الدين هو المكوّن الأساسي في الثقافة العربية، وإن أي إصلاح ثقافي في العالم العربي لا بد وأن يمر عبر بوابة إصلاح ديني، اعتدت أن أسميه في كتاباتي "إصلاحاً دينياً"، يتم من خلال قراءة الأحكام والنصوص الدينية قراءة معاصرة بعيداً عن التفاسير والاجتهادات التراثية.

لقد تحالف - منذ القرن السابع الميلادي - هامانات المؤسسة الدينية مع فراعين المؤسسة السياسية على تحويل ما جرى من أحداث وما ساد من ثقافة وفقه في القرنين السابع والثامن إلى دين يقر الاستبداد ويكرسه، ويربط طاعة الحاكم المستبد بطاعة الله والرسول، ويلزم الناس بطاعة "ولي الأمر" وفق تعاليم تلبس أحياناً لباس الحديث النبوي (ولاندرى هل هي أحاديث نبوية أم أموية؟! )، وأحياناً أخرى لباس الأحكام الفقهية، كحديث نبوي يزعم حذيفة بن اليمان فيه أن النبي قال "اسمع وأطع ولو ضرب ظهرك وأخذ مالك" وكغيره من أحكام فقهية تقول "الطاعة لمن غلب"، "إذا ظلمك الأمير فعليه الوزر وعليك الصبر"، "سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها".

وكان يحصل أحياناً أن يجد فقهاء البلاط أنفسهم أمام آية قرآنية تكشف مقاصدهم المذهبية والطائفية والسلطوية، وتفضح توجهاتهم في إضفاء الشرعية على حكم المستبد، فيلجأون إلى تفسير الآية وتأويلها بشكل يغطي هذه التوجهات وتلك المقاصد. كما فعلوا بآية الإرث إرضاءً لبني العباس الذين استولوا على مقاليد الحكم بالقوة والعنف حين اعتبروا أن الولد الذكر هو الذي يحجب الإرث عن الأعمام أما الأنتى فلا تحجب. وكان هذا الرأي الفقهي كافياً في حينه لإخراج فاطمة وزوجها الإمام علي من اللعبة السياسية. وكما فعلوا بآية الشورى، حين اعتبروا الشورى مُعلمة وليست ملزمة، وكان هذا التفسير - وما زال - كافياً لنسف مفهوم الشورى من أساسه.

هذه الثقافة التراثية الفقهية بالذات - التي امتدت وتراكت زهاء ثلاثة عشر قرناً، بدءاً من معاوية وانتهاءً بالسلطان عبد الحميد العثماني مروراً بالأُمويين والعباسيين والفاطميين والأيوبيين والمماليك والعثمانيين - هي التي نعيشها ونعيش عليها اليوم ونحن نتاجها المباشر. وحين أطاح أتاتورك بنظام الخلافة منذ قرن تقريباً، لم يكن ذلك غيراً على الديموقراطية والعدل والمساواة التي ذبحها حكم الفرد المستبد باسم الخلافة، فقد ذهبت الخلافة كشكل، وبذهابها ذهب مفهوم شرعية الاستبداد، وبقي مضمونها الاستبدادي حياً في الفكر العربي والإسلامي وبالتالي في الأنظمة العربية كافة، فمصطلح المستبد العادل ما زال شائعاً في الثقافة العربية الإسلامية، وما زالت الأنظمة العربية إلى الآن تعيش نقصان الشرعية وهذا ما جعل كثير من الناس إلى الآن لايقومون الحكم الاستبدادي إذا تم تحت شعار ما يسمى العدالة أو الوطنية، الأمر الذي يفسر لنا عدداً من الظواهر لايمكن تفسيرها بدونه:

١. عدم وجود فقه دستوري راسخ في التراث، وبالتالي انعدام الوعي الدستوري لدى الناس. والسبب هو أن الفقه الدستوري يحتاج إلى إبداع، والإبداع معدوم في ثقافتنا الموروثة القائمة أساساً على النقل والتقليد. وبالعكس وجود تراث هائل حول الخضوع والطاعة لأولي الأمر. وقد راجعت التراث الفقهي القديم والحديث علني أجد فتوى تجيز الخروج على المستبد حتى ولو كان مسلماً من أجل الحرية للناس جميعاً، فلم أجد خلال هذه القرون الطويلة بل وجدت العكس تماماً وهو الخضوع وتقبل الأمر الواقع.

٢. تقسيم العالم إلى دار كفر ودار إسلام دون أن يدخل المستبد في خانة الكفر.

٣. إن مفهوم ( كل شيء مكتوب سلفاً) والتخريجات حول هذا الموضوع التي نسمعها دائماً هي التي حولت الإنسان العربي المؤمن إلى آلة فالعمر محدود والرزق مكتوب.

٤. عدم احترام الحياة الإنسانية، فالإنسان إذا كان محباً للحياة لا يرغب بالموت، فعليه أن يشعر بالذنب. ومن جراء مفهوم كل شيء مكتوب سلفاً، وأن الأساس عدم حب الدنيا، هذه المفاهيم شكلت شيئاً اسمه ثقافة القطيع. فالإنسان إما شاة، وإذا شدَّ أصبح ذئباً فيذهب ليقتل نفسه والآخرين معه.

٥. في عام ١٨٦٠ أجبر الفرنسيون باي تونس على وضع دستور لتونس، وحصلت انتفاضة في تونس، كان أول طلباتها إلغاء الدستور.

٦. عدم احتجاج أحد في سورية عام ١٩٧٣ على المادة ٩٣ من الدستور المطروح حينها للتصويت، والتي تنص على أن رئيس الجمهورية لا يخضع للمساءلة، وبلغت نسبة الموافقين حسب ما نشرته الصحف ٩٩%. بالرغم من أن حزب البعث حزب علماني اضطر أن يذكر في المادة ٣ أن دين رئيس الجمهورية الإسلام، وأن الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع وقد اضطر لذكر هذه المادة لأن عدم ذكرها تسبب إشكالية له. علماً بأن النسبة ٩٩٩ بالألف جاءت إلى وعينا من البخاري حين يذكر في صحيحه ( إن الله يأمر بأن يتم بعث النار فيبعث من كل ألف، تسعمائة وتسع وتسعون).

٧. عدم وجود إحساس عميق وراسخ بقيمة الحرية في الوعي الجمعي الإنساني التراثي عامة والعربي والإسلامي خاصة، هذه القيمة التي تبلورت جوانبها وأخذت معانيها على مختلف المراتبات في العصور الحديثة. أما تراثياً فقد اختلطت مع العدالة والمساواة. فالثورة الفرنسية - كما أراها - حركة إصلاح ضخمة تهدف في جوهرها إلى المساواة، ومثلها الثورة البلشفية في روسيا، حركة إصلاح تهدف إلى العدالة. لقد ظلت الحرية زمنياً طويلاً لاتعني في الفكر أكثر من نقيض للرق، فالحر هو الذي لا يبيع ويشترى في أسواق النخاسة. لكننا لانشك أبداً في أن عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، حين أطلق منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً عبارته المشهورة " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، كان سابقاً لعصره في استشفاف معنى العدالة والمساواة ضمن مصطلح الحرية، فهو لم يقصد استنكار استعباد الناس بالرق، بدليل أن نظام الرق كان سائداً في عصره، ولم نسمع أنه فعل شيئاً كخليفة لإلغائه. وبرغم ذلك بقي في التراث الفقهي الإسلامي أن الحر هو نقيض الرق لا أكثر من ذلك. وكانت موريتانيا (وهي دولة عربية إسلامية) هي آخر دولة

في العالم ألغت الرق عام ١٩٦٧ بقرار سياسي. ونرى في الأدبيات الإسلامية تشجيع الأحرار على عتق الرقيق، ولكننا لا نرى أبداً نداءً للرقيق بالجهاد ضد أسيادهم وتحرير أنفسهم والانتهاز من الرق حيث لا يعتبر هذا جهاداً، بل بالعكس نرى أن على الرقيق أن يطيع سيده وأن لا يهرب منه. (للعبد المملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبرّ أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك. البخاري ٢٥٤٨)، (أيما عبد أبق فقد برئت منه الذمة. صحيح مسلم ١٠٢). وهذا انعكس في ثقافتنا على أن كل المطالب التي يريدها الناس تأتي كمكرمة وتعطف من الحاكم، لا بتأثير الناس عليه.

٨. انعدام الشعور لدى الإنسان العربي بأنه يعيش في ظل أحكام عرفية تتجدد آلياً كلما انتهت مدتها، تزعم السلطات الحاكمة المستبدة أنها لازمة لحماية الناس من أخطار الصهيونية حيناً، والشبوعية حيناً، والعلمانية حيناً، وطمس الهوية القومية حيناً والحضارة الغربية الفاسدة أحياناً أخرى. وسبب قبول الناس وعدم شعورهم بالأحكام العرفية والطوارئ هي القاعدة الفقهية (باب سد الذرائع) فالأحكام العرفية وحالة الطوارئ هي الجانب السياسي لباب سد الذرائع.

٩. عدم التمييز بين الإسلام الأصل كما نزل على قلب النبي (ص) والتطبيق التاريخي لهذا الإسلام، أي بين التنزيل الحكيم وكتب التفسير والحديث والفقه، بين إسلام جاء ليتم مكارم الأخلاق وليؤكد كرامة الإنسان، وإسلام يعتبر كل الآخرين كفرة ويعتبر أنه (لا يقتل مؤمن بكافر). وبين إسلام يفتح أبواب الإبداع على مصاريعها، وإسلام يختزل التاريخ والجغرافيا ويقيد العقل بنصوص تراثية يزعم سدنتها أنها تحوي الحقيقة المطلقة في كل زمان ومكان. أي ما حصل في القرن السابع هو الحقيقة المطلقة، وليس الاحتمال التاريخي الأول لتطبيق الدين الإسلامي على مجتمع بدوي. أي أن الإسلام مصدره إلهي جاء من المطلق وتفاعل نسبياً مع الزمان والمكان. فحوى المطلق الإلهي في المحتوى، والنسبي الإنساني في الفهم.

١٠. عدم قدرة الفكر الإسلامي العربي التاريخي حتى الآن على تحويل قيم الحرية والعدالة والشورى إلى مؤسسات، فبقيت مجسدة من خلال أشخاص بعينهم.

والسؤال الآن : كيف يعقل أن نسأل - أو نبحث - عن إصلاحات سياسية في مجتمعات تقولب وعيها وتشكل فكرها عبر القرون على النحو الذي ذكرناه؟

لقد بدأت في النصف الثاني من القرن الماضي تظهر مشاريع حداثـة وتحديث في المنطقة، منها الماركسي ومنها الاشتراكي ومنها القومي والبعثي والليبرالي، ومنها ما هو مزيج من هذا وذلك. لكنها باءت كلها بالفشل، وانتهت بانـهيار الإتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية، وكان أحد أسباب فشلها تجاهل أهمية العامل الديني في تشكيل الفكر والثقافة. وظهرت بالمقابل شعارات تنادي "بحاكمية الله" وبأن "الإسلام هو الحل"، وباءت كلها بدورها بالفشل حتى الآن، ولم تنتج سوى المزيد من الاستبداد والمزيد من العنف الذي بلغ ذروته في أحداث ٩/١١ في الولايات المتحدة. وكان السبب الوحيد لفشلها انطلاقها من أرضية فقه إسلامي تراثي تاريخي توهمت أنه يحوي الحقيقة المطلقة وهي بالذات ضحية ثقافة مريضة. وقد تأثرت الحركات الإسلامية السياسية والحركات القومية والتي هي من نتاج عصر التنوير الذي حصل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على أيدي الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما في مصر وسوريا ولبنان والعراق. فقامت حركات إسلامية كحركة الإخوان المسلمين وأحزاب قومية كحزب البعث والقوميين العرب، لكن الطروحات كانت أقرب إلى الرومانسية منها إلى العقلانية. فقد تأثرت هذه الحركات السياسية الإسلامية والقومية بما يسمى بثورة أكتوبر في روسيا، قسمت الكون إلى عالمين، وتشكل لأول مرة في التاريخ المعاصر نظام استبدادي شمولي (توليتاري). ولما كان ليس لدى الأحزاب القومية نظرية في الدولة والمجتمع، فقد تبنت الأطروحات الماركسية لتؤسس نظاماً شمولياً استبدادياً. ولم يكن تأثر الحركات الإسلامية أقل شدة، حتى أصبحنا نلاحظ مايلي:

#### الاشتراكيون الماركسيون والقوميون :

١. تقسيم العالم إلى عالمين: اشتراكي ورأسمالي.
٢. الشرعية الثورية.
٣. الحتمية التاريخية.
٤. عدم قبول الآخر، والذي يخالف يسمى منحرفاً ومنشقاً خائناً.
٥. الاقتصاد الاشتراكي.
٦. الأدب الاشتراكي (شعر، قصة، رواية).
٧. الفن الاشتراكي (موسيقى، مسرح، غناء، رقص).

٨. الأخلاق الاشتراكية.
٩. دكتاتورية البروليتاري.
١٠. اختزال الشعب في أشخاص (الحزب والمكتب السياسي، وقيادة الحزب لاتخطئ).
١١. الاشتراكية حياة وعقيدة.
١٢. الجمال في المفهوم الاشتراكي.

### الإسلاميون:

١. تقسيم العالم إلى دار كفر ودار إسلام.
٢. حاكمية الله ( إن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن).
٣. القضاء والقدر.
٤. عدم قبول الآخر، والمخالف يسمى كافر أو مرتد أو زنديق.
٥. الاقتصاد الإسلامي.
٦. الأدب الإسلامي ( شعر، قصة، رواية)
٧. الفن الإسلامي ( دف، تمثيل، أناشيد، ذكر ). وهناك من يقول السياحة الإسلامية.
٨. الأخلاق الإسلامية.
٩. لاقيمة للحرية في الأدبيات الإسلامية.
١٠. اختزال الأمة بالصحابة والعلماء ( عدالة الصحابة ).
١١. الإسلام دين ودنيا.
١٢. الجمال في المفهوم الإسلامي.

وقد فشل الاتجاهان معاً وذلك طبقاً لقوله تعالى: (قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً \* الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (الكهف ١٠٣ - ١٠٤) أي أن النوايا الحسنة وحدها لا تكفي.

فالدولة الإسلامية المنشودة دولة شمولية حسب ما نسمع من طروحات، ودولة طالبان في أفغانستان والملاي في إيران هي النموذج المعاصر للدولة الإسلامية، التي لا مكان فيها للحرية الفردية أو الجماعية. والإسلام السياسي ما زال يعيش على خدعة أساسها أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، هي نفس الخدعة التي تعيش عليها الأحزاب الشيوعية، حيث سلطة الأمن والحزب والدولة هي التي تحرس النظام وتجبر الناس على الطاعة. وأن ما يطلقون عليه الإسلام الجهادي الذي يمارس العنف خرج من رحم هذه المفاهيم، ولا نستغرب الآن تلاحم ما يسمى الحركات الإسلامية والقومية، لأن الفرق بينهما كان في الواجهات فقط.

أما ما يطرحه البعض الآن عن "إسلام وسطي" بعد أحداث ١١ سبتمبر، فهو "تخريجة" حديثة تتماشى مع الموضة من أجل التسويق الإعلامي. مانحتاجه الآن هو حركة تنويرية جديدة، تخترق الثوابت التي وضعت في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ويتم على أساسها ظهور أحزاب جديدة، أو تطوير الأحزاب القائمة، وخاصة فيما يتعلق بنظرية الدولة والسلطة والدستور والتشريع. أما قيام الدول ونهضتها وانهيارها فيخضع لقوانين تختلف تماماً عن الأحكام الشرعية. فلا توجد أحكام شرعية وحتميات تاريخية. فقيام الدول وسقوطها يخضع للبرجماتية (النفعية) والتملك والشروط الموضوعية في المكان والزمان وعبقورية الأفراد والقادة. ووجود قيمة أخلاقية إنسانية يحرص عليها قادة الدول ومؤسسيها كالعادلة والحريّة والنهضة والتقدم. وعلينا أن نؤكد أن قيام الدول وسقوطها لا يخضع لشيء اسمه الضوابط الشرعية.

والسؤال الآن: كيف يمكن - بعيداً عن الأطر الموروثة - استنباط مفاهيم مثلاً: التعددية، الحقوق الدستورية، الانتخابات، التمثيل البرلماني، فصل السلطات، حقوق المرأة، المساواة وتكافؤ الفرص.. وغيرها، من القرآن الأصل، وزرعها في العقل العربي المسلم بدلاً من جذور رسختها قرون وقرون من الاستبداد السياسي والديني والتقافي والمعرفي؟ مثل: الكافر، المرتد، الزنديق..؟

الولايات المتحدة، رغبة منها بعدم تكرار ما حدث يوم ٩/١١، تدعو إلى "إصلاحات"، وكان يمكن لدعواتها الإصلاحية هذه أن تثمر - نظراً لاتفاقها بالمصادفة مع



دعوات الإصلاحيين في الداخل - لو أنها تبنت الأسلوب الفرنسي والألماني والبريطاني إلى حد ما، المتمثل في موقف الاتحاد الأوربي من الأوضاع في المنطقة، وقامت بإصلاحات ثقافية فكرية على مدى طويل، على رأسها ترسيخ حقوق الإنسان والحرية في الوجدان العربي، يتمكن معه وبعده أصحاب العلاقة المستهدفين بالإصلاح من إصلاح أنفسهم. وفي تصوري أن الولايات المتحدة قد تتجج بالقوة العسكرية في إزاحة نظام ما واستبداله بنظام آخر، وفي احتلال هذا البلد وزرع قواعدها في ذلك، لكن ذلك كله سيبقى يحمل اسماً آخر لعل علاقة له بالإصلاح. قد تعتقد أمريكا - مع كثير من التفاؤل - أنها نجحت مع طالبان وصادق حسين.. ولكن ماذا تفعل مع بقية الدول في المنطقة، وكلها بلدان يحميها كثير من الناس فيها الفكر الطالباني وفكر الملاي وتحمل أنظمتها الحاكمة الفكر الصدامي؟ الفكر والثقافة هما الموجه الأول والأخير للسلوك، تلك حقيقة أولى. والإصلاح الثقافي والفكري - بما فيه تصحيح المفاهيم الدينية - أمر لا يتم بين ليلة وضحاها بفعل قوة عسكرية خارجية قاهرة، وتلك حقيقة ثانية. ولعل يلتسبن وغورباتشيف خير مثال يؤكد ما نقول، فقد كان غورباتشيف يحلم منذ أيام دراسته الثانوية بإصلاح النظام في روسيا، أي قبل ٣٥ عاماً من إعلانه (البيريسترويكا). نقول هذا نقلاً عنه شخصياً في العديد من مقابلاته الصحفية.

هناك إذاً من يدعو إلى الإصلاح في الداخل والخارج، ويرى أنه ممكن، سواء في ضوء رؤية أمريكية أو رؤية أوروبية. لكن هناك بالمقابل من يرى فيه "مجرد عباءة إصلاحية" تخفي تحتها استعماراً جديداً يهدف إلى طمس الهوية العربية وتفريغ الإسلام من مضمونه. وهناك إلى جانب هؤلاء وأولئك شريحة أخرى، رصدها الدكتور فيصل قاسم في إحدى حلقات برنامجه على شاشة الجزيرة، ترى الإصلاح مستحيلاً لا أملاً فيه ولا فائدة منه، وأنه بالأساس "عملية تجميل" لأنظمة متفق على بقائها، فالعلة في رأيهم كما يقول روبيسبير متجذرة في الرأس لا علاج لها إلا بالقطع.

ومن هنا يجد المتأمل المراقب الدارس نفسه أمام معانٍ وتطبيقات إصلاحية، تختلف واحدها عن الأخرى باختلاف المنادين بالإصلاح والداعين إليه أو الراضين له. أما أنا فأقول إن للإسلام الحالي أربعة جوانب: قيمي وشعائري وتشريعي وجانب رابع هو الجانب السياسي وفيه تكمن المأساة.

أما الجانب القيمي - مجسداً بالمثل العليا عموماً في التنزيل الحكيم وبالوصايا العشر خصوصاً في سورة الأنعام ١٥١، ١٥٢، ١٥٣ - فليس محل خلاف، لأنها قيم يحترمها البوذي ويقدها المسيحي بذات الدرجة التي يحترمها فيها المسلم ويقدها.

وأما الجانب الشعائري - بما فيه من صلاة وصيام وزكاة وحج - فهو أيضاً ليس محل خلاف، إذ لكل ملة شعائرها التي تشبه في المضمون شعائر كمال الملل الأخرى وإن اختلفت في الشكل. فالمسلم يصلي ويصوم، والمسيحي يصلي ويصوم، المسلم يزكي ويحج إلى الكعبة في مكة، والبوذي يتصدق وله مكان مقدس به يحج إليه.

تبقى الإشكالات قائمة حصراً في الجانبين التشريعي والسياسي، ليس بين الأمة الإسلامية والأمم الأخرى وحسب، بل بين طوائف ومذاهب الأمة الإسلامية ذاتها. ففيهما يتجلى - تطبيقاً وممارسة - الانحراف والتحريف في فهم التنزيل السماوي الموحى، وفيهما يتجسد الفقه التراثي كأداة من أدوات الاستبداد الديني تدعم الاستبداد السياسي وتبرره، وتجعل من هامانات المؤسسة الدينية حراساً على جسر العلاقات بين الإنسان وربّه، وبين الآخرين، لا يامر أمر في الاتجاهين إلا بإذنتهم. أو كأداة بيد من يمارس العنف باسم الإسلام معارضاً رجال الدين والسياسة معاً، علماً أن كليهما يحمل نفس المرجعية، وكلاهما انتقائي يختار من التراث ما يناسبه وما يؤيد موقفه.

ثمة من يظن أن بالإمكان تحقيق إصلاحات يتم فيها استبعاد العامل الديني، أو تحييده، كما حصل في الغرب، وأن بالإمكان إقناع الناس بأن حاجتهم إلى برلمانات وتعددية حزبية وصحافة أكبر من حاجتهم إلى مجالس للإفتاء. لهؤلاء أقول، إن الدين في المنطقة العربية والإسلامية هو المكون الأساسي للثقافة والمحرك الأساسي للسلوك. ولا بد لتأصيل وترسيخ هذه المفاهيم من إصلاح إيداعي ديني لتصبح هذه المفاهيم جزءاً منه، خاصة وأن رسوخ الفقه التراثي التقليدي يقاوم ويعرقل أية محاولة للإصلاح والتصحيح. من جهة أخرى، حين نجح الإصلاح في الغرب كانت السلطة الدينية بيدها تعيين الحكام والملوك والأمراء، أما عندنا فالوضع مقلوب، فالسلطة السياسية هي التي تعين أعضاء المؤسسة الدينية بدءاً من خادم الجامع وانتهاء بالمفتي العام وتنفق عليها. وما الحركات السياسية الدينية بالأساس إلا احتجاجاً على هذا الوضع. فنحن نرى بشكل واضح كيف اجتمعت السلطة الدينية والسياسية معاً في سلطة واحدة بيد طالبان في أفغانستان وبيد المالكي في

إيران. وهذا ما يطمح إليه كثير من الحركات السياسية الإسلامية التي تحمل رصيذاً شعبياً كبيراً حتى ولو لم تمارس العنف.

في ضوء هذا كله، وضمن ما سمح لي به المجال من شرح مدى الحاجة الملحة إلى إصلاح ثقافي فكري ديني بشكل عام، دون التطرق إلى آليات هذا الإصلاح وخطواته ومراحله، أقول:

أعطني وعياً فكرياً لدى الناس بأهمية الحرية والعدالة والمساواة، والتركيز على أولوية الحرية كما أرادها الله لهم في تنزيله الحكيم، وعياً رافضاً لأوهام الجبرية التي تحولها إلى دمية على مسرح عرائس، يقاتل في سبيل حرية الآخرين ورفع الظلم عنهم، بغض النظر عن انتمائهم الديني والعرقي والسياسي، ولن تبقى في ضوء هذا الوعي إشكالات تضطرك إلى البحث عن إصلاحات. وستقلب الأطروحة التراثية السابقة إلى "حاكم يخاف من الرعية خير للرعية من حاكم تخافه".

وبالتالي فإنني أرى أن مقدمة أي دستور يصدر في بلد عربي مسلم أن تحتوي مايلي:

١ - الحرية هي القيمة العليا في العقيدة الإسلامية ولا يعلو عليها أية قيمة وهي كلمة الله التي سبقت لأهل الأرض جميعاً، وفيها تتجلى عبادة الإنسان لله، لاعبودية الإنسان لله. فعبودية الإنسان حتى الله غير مطلوبة أصلاً والكفاح بكل أنواعه في سبيل حرية الاختيار حتى ولو كان المستبد مسلماً مؤمناً هو الجهاد في سبيل الله. لأنه لإعلاء كلمة الله التي سبقت وهي حرية الاختيار التي تتجلى في قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أي يطيعونه بملء إرادتهم ويعصونه بحرية اختيارهم. والحرية لا تُعرف إلا بالطرف المقابل لها، فآدم عبّر عن حريته بالمعصية لا بالطاعة، ولو أطاع مباشرة لما عرفنا بأنه يملك حرية الاختيار.

٢ - إن أحسن آلية توصل إليها المجتمع الإنساني لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي المعارضة ومنظمات المجتمع المدني وحرية التعبير السلمي والنشر والإعلام لأن الدولة هي المؤسسة التي تحتاج لأن تؤمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر حيث بيدها المال والجيش والأمن والقرارات. والعدالة كقيمة إنسانية تأتي بالدرجة الثانية بعد الحرية. لأن الأحرار يستطيعون أن يقيموا عدالة، بينما المستعبدين الذين لاخيارات لديهم يحتاجون إلى العدالة. ولا يوجد في مجتمع الأحرار شيء اسمه الجهاد في القلب، فمنظمات المجتمع

المدني تمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان والصحافة والمنظمات غير الحكومية وكل وسائل الإعلام والاجتماعات والتظاهر وهي كلها وسائل سلمية، والدولة بمؤسساتها التشريعية والقضائية والتنفيذية تمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد. وإذا أرادت الدولة أن تمارس هذا بنفسها، فهذا يعني أنها ستوجد مؤسسة أمنية اسمها (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

مداخلات حول  
إشكالية  
"حقوق الإنسان في عالم متعولم"



## حقوق الإنسان في الإسلام.. هل من حد فاصل بين خطاب إسلامي عربي وأخر إسلامي غير عربي؟

راشد الغنوشي \*

إذا كانت كل الديانات إنما جاءت حسب التصور الإسلامي لمصلحة الناس إقامة للعدل ودفعاً للتظالم وبسطاً للتراحم بينهم باعتبارهم جميعاً عائلة واحدة متساوين، لا يتميرون إلا بأعمالهم وخلقهم فإن شرائع حقوق الإنسان مهما اختلفت مرجعياتها لا يمكن إلا أن تكون في لقاء حميم مع الديانات وبالخصوص مع الدين الذي يقدم نفسه خلاصتها وختامها: دين الإسلام، فقد أجمع علماءه أن إقامة العدل المقصد الاسمي لبعثة الرسل. قال تعالى "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" سورة الحديد، وذلك عبر تحقيق مصلحة العباد وإسعادهم في العاجل والآجل<sup>(١)</sup> فحيث توجد المصلحة فثم شرع الله<sup>(٢)</sup>، وكل ما خرج من العدل إلى الظلم ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الرحمة إلى ضدها فليس من الإسلام في شيء، إذ الإسلام عدل كله ورحمة كله. فكل ما ثبت أنه عدل ورحمة فهو من الإسلام وإن لم يرد في نص مخصوص إذ المدار على عدم المخالفة<sup>(٣)</sup>، إذ السياسة كما عرفها ابن الصلاح فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح

---

\* رئيس حركة النهضة - تونسي مقيم في لندن.

وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي<sup>(٤)</sup>، وكل ما يخالف هذا الاصل حتى وإن ظهر أنه من الاسلام فهو عند التحقيق ليس كذلك. إذ اتفق علماء الاسلام كذلك أن كل ما هو معقول هو مشروع وكل مشروع، هو معقول حتى وإن ظهر الامر على خلاف ذلك. إن "صحيح المنقول لا يمكن أن يخالف صريح المعقول" وكل ما جاء خلافاً لذلك فإن كان من الشرع فهو شرع ظني مؤول وليس شرعاً قطعياً، وإن كان من المعقول فهو ظني وليس قطعياً<sup>(٥)</sup>. ومعنى ذلك أن كل ما هو مصلحة للعباد وخير وعدل ومعقول لا يمكن إلا أن يجد له مكاناً مريحاً في الاسلام، مثل مبادئ الحكم الديمقراطي وحقوق الانسان، إلى سائر النظم والترتيبات الادارية والانتاجية التي ثبت نفعها للناس، وذلك إما في نصوصه الصريحة أو في مقاصده الثابتة. وبصرف النظر عن بعض الجزئيات القليلة المختلفة مع ما ورد في الاعلانات والعهود الدولية لحقوق الانسان والتي يحدث حول بعضها الاختلاف داخل الديمقراطيات الغربية ذاتها، مثل العقوبات على بعض الجنايات كجناية القتل العمد، هل يعاقب عليه بالقصاص أم بالسجن أم بالدية أم بعفو ولي الدم؟ ومن مثل الضوابط على العلاقات الجنسية ومنها العلاقات الزوجية، عدا جزئيات محدودة فإن الاتجاه العام هو التوافق والانسجام<sup>(٦)</sup>. ونحن نؤكد أن هذا هو الاتجاه العام للحركة الاسلامية في العالم، الاتجاه صوب التوافق مع الارث الانساني لا التصادم، الاتجاه صوب الاعتدال ورفض العنف سبيلاً للمعارضة أو نهجا في الحكم، إلا أن يكون دفعا للاحتلال، والقبول بالتعددية السياسية وسائر مقومات النظام الديمقراطي، بما في ذلك التداول السلمي على السلطة.

٢- ولأن الانسان ناقص بالطبع يحتدم في نفسه وفي محيطه صراع أبدي بين الخير والشر والحق والباطل والأثرة والإيثار والعدل والظلم والتواضع والغطرسة فهو في كبد" لقد خلقنا الانسان في كبد" سورة البلد. وإنما جاءت الديانات لتعزيز قوى الخير والحق في الانسان والمجتمع وترجيح مسالك العدل وبيانها، فلا جرم أن تتغلب بواعث الهبوط والشر إما بسبب الجهل أو بسبب غلبة الرغبة الجامحة في الاشباع واللذة أو الرغبة في التسلط على الغير، فيركب عندها إلى غايته كل مركب: مركب التضليل وقلب الحقائق وتزوير المفاهيم حتى ينقلب سلم القيم رأساً على عقب، ولذلك كان لكل فرعون سحرة ينهضون بهذه المهمة فخيل إليهم من سحرهم أنها تسعى"سورة طه. وهي المهمة التي ينهض بها اليوم الجهاز الاعلامي والايديولوجي الذي يحيط بالطغاة. فيعمدون إلى تطويع كل المبادئ والقيم النبيلة لإضفاء الشرعية على أوضاع الظلم والفساد، يستوي في ذلك سلم القيم السائد أكان ذا مرجعية دينية أم كان ذا مرجعية انسانية عقلانية هذه تفاصيل لا تهتم مؤسسة الطغيان؛ إذ



الطغيان بذاته شريعة عليا لا تتردد في توظيف كل شيء تراه صالحا لاستمرار طغيانها وتأبيده تؤثر الوسائل الناعمة حتى لا تضطر للطرائق الخسنة، فليس الاسلام محصنا من سعي الطغاة لتوظيفه وتطويره.

٣- لقد تعرض الاسلام ولا يزال مثل غيره من الايديولوجيات بما في ذلك مبادئ حقوق الانسان والديمقراطية والمجتمع المدني، لتأثيرات الجهل أو التحامل أو الرغبة المصممة في التطويق والتوظيف من قبل حكومات طاغية وجهات مغرضة ليتحول مجرد أداة بل ربما "أبرز المعوقات الثقافية لنشر واحترام الثقافة والشرعية الحقوقية في العالم العربي والغطاء الديني الذي تضيفه بعض الحكومات والجماعات الدينية وبعض المؤسسات الدينية الرسمية وقياداتها على الانتهاكات المستمرة للحريات الاساسية في العالم العربي أو على تحفظات الحكومات على الاتفاقيات والاعلانات الدولية لحقوق الانسان" كما ورد في الورقة التأطيرية لهذه الندوة.

٤- إنه بالرغم من حالة التجزئة السياسية التي فرضها ميزان القوة الدولي على الامة الاسلامية فلا هي توحدت على العقيدة كما كانت لأطول فترات تاريخها ولا توحدت حتى شعوبا على أساس المصالح، وبالخصوص العرب الذين فرض عليهم مستوى أتعس من التجزئة، وبالرغم أنه قد بذلت جهود جبارة لاصطناع أسس ثقافية تعطي مشروعية لهذه التجزئة إلا أن مشاعر الوحدة الاسلامية لا تزال قوية بين المسلمين تبدو بالخصوص عند الكوارث فيتحول المسلمون قلبا واحدا يبكي المنكوب، وما ذلك إلا بسبب ما ظل الاسلام ينهض به من توحيد يتجاوز العقيدة إلى الشعور بالهوية الواحدة الجامعة لكل معتقيه وإلى الثقافة والفكر ورؤية الذات ماضيا ومستقبلا في إطار تلك الهوية الموحدة، على نحو لا يبدو معه يسيرا إقامة معالم واضحة لفكر إسلامي قومي يناظر الدول القومية القائمة أو حتى اللغات الناطقة، بله إقامة فواصل واضحة بين فكر اسلامي عربي وآخر اسلامي غير عربي، وهي المسلمة الأساسية التي قامت عليها هذه الندوة، إذ افترضت دون برهان "أن المفكرين المجددين في العالم العربي يعانون من محدودية التأثير وربما الانعزالية" وذلك مقابل "ما حققه المسلمون في آسيا وإفريقيا وأروبا من تجديد نسبي لخطاباتهم الدينية انعكس بدرجات متفاوتة على نشر واحترام ثقافة حقوق الانسان بين مسلمي العالم غير العربي.. وأيا كان التقدير لتجديد الخطابات الدنية في العالم الاسلامي غير العربي فإن المقارنة بالعالم غير العربي لن تكون لصالح هذا الأخير، حتى لو سلما بصحة الفرضية، والمشكل حسب

الورقة "أن العالم العربي يعاني من نقص كبير في مدى معرفته بما حققه المسلمون في آسيا وأفريقيا وأروبا من تجديد نسبي لخطاباتهم الدينية" وأعجب ما في الأمر حسب الورقة التأطيرية أن العالم العربي لا يزال "يتعامل مع خطابه الإسلامية بوصفها مركزا للفكر الإسلامي" فما مصداقية هذه الفرضيات التي قدمتها الورقة وكأنها مسلمات رغم ما تحمله من تناقضات مع الواقع وتناقضات داخلها؟

#### ٥-١ - تناقضها مع الواقع

أ- ليس من اليسير أن نظفر عند مسح منتوج الفكر الإسلامي على امتداد عالم الإسلام، بفواصل قومية تميز شعبا من شعوب المسلمين بله دولة من دولهم، بمذهب إسلامي يتماهى مع ذلك الشعب أو تلك الدولة بقدر ما نجد أنفسنا إزاء مدارس فقهية وعقدية وحركات إسلامية هي امتداد للماضي أو مستحدثة، ليس منها مدرسة تتماهى مع دولة حتى أصغرها مثل المذهب الإباضي، فرغم أنه المذهب الرسمي لدولة عمان إلا أن أكثر من ثلث السكان على مذاهب سنية ولربما كان عدد إباضي الجزائر أكبر من مثلهم في عمان مع وجود أتباع المذهب في بلاد كثيرة. والأمر ذاته يصدق على بقية المذاهب الإسلامية السنية والشيعية موزعة في الأمة على امتداد القارات الخمس اليوم. ومعظم مسلمي أوربا هم امتداد لأصولهم العرقية والمذهبية في البلاد الإسلامية لا يتمايزون عنها حتى الآن بشئ يذكر.

ب- ولا يختلف أمر المذاهب الموروثة عن حال مدارس التجديد الحديثة في عالم الإسلام ليس هناك مركز وأطراف وإنما هناك فضاء ثقافي عقدي لا يكاد يعترف بما فرض من حواجز سياسية؛ إذ يتعلق الأمر بالتعامل مع الإسلام شأن المسلمين عندما يطوفون حول البيت الحرام تختفي أو تكاد الحواجز بينهم فلا يبقى من نداء غير نداء التوحيد لبيك اللهم لبيك.. وتتشابه المظاهر إلى أبعد الحدود حتى وكأنهم كيان واحد. بشئ من التجوز نستطيع أن ندعي أن الفكر الإسلامي معولم إلى حد كبير. إنه سوق حرة لا تتوسطها كنيسية تفرض على المسلم وساطة محددة في التوجه إلى ربه فكل مسؤول عن خياره. هم يعلمون أن ختم النبوة أنهى كل وصاية على البشر وجعل من كل مسلم خليفة لله ورسوله مسؤولا عن دينه أمام الله عز وجل، فعليه أن "يجتهد" وسعه في معرفة الطريق إلى ربه، سيجد نفسه وسط مذاهب كثيرة وسيستمع إلى أصوات كثيرة تجتذبه إليها، وعليه وحده تقع مسؤولية الاختيار "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه" سورة الزمر. يستمع لكل قول ويستفتي قلبه

ليتبع ما يهديه إليه اجتهاده، تلك مسؤوليته. المكتبة الاسلامية لا تعرض الاسلام دولا وشعوبا وإنما مدارس. ولذلك قد تجد مفكرا إسلاميا مقروءاً خارج الدولة التي نشأ فيها أكثر مما هو مقروء في دولته. الامام مالك بلغة اليوم سعودي ولكنه متبوع في إفريقيا. ومالك ابن نبي الجزائري أحسب أنه قرئ في تونس وتأثرنا بترائه أكثر مما تأثر به الجزائريون، وربما نكون تأثرنا بالمفكر الإيراني علي شريعتي أكثر مما تأثر به الإيرانيون بالخصوص بعد الثورة التي همشته لصالح فكر المراجع الرسمية. كما أن كتب المفكر السوداني حسن الترابي وراشد الغنوشي التي ترجمت إلى التركية أثرت في الحركة الاسلامية التركية أكثر مما أثرت في بلاد عربية.

ج- للوقوف على سر انتشار هذا الفكر هنا وضموره هناك لا مناص من الوقوف على حاجات واقع محدد ومطالبه والتحديات التي يطرحها على الاسلاميين في تلك البيئة. فالاسلاميون الذين نشأوا في وسط تسود فيه تحديات من نوع فكري علماني اجتماعي سيبحثون عن بضاعة فكرية إسلامية عقلانية تستجيب لذلك التحدي بينما مسلمون آخرون في قلب جزيرة العرب في نجد مثلا ليس مطروحا عليهم مثل ذلك التحدي ستكون قضاياهم من نوع آخر، مثل التدقيق والتخيل في جزئيات العقائد وقضايا البدع. الحركة الاسلامية في تونس مثلا منذ ولادتها في بداية السبعينيات محاطة ببيئة فكرية معلنة لم تطرح على نفسها قضايا الشريعة لأن الاسلام ذاته من حيث كونه عقيدة وشعائر وهوية كان في الميزان والشك في إطار دولة شديدة العلمنة والتسلط، فلم يكن عجا أن يجيء طرح مثل هذه الحركة للاسلام فكريا ثقافيا وسياسيا واجتماعيا، إثباتا لجدارته في ساحة الجدل مع المذاهب المادية المطروحة واستيعابا للمطالب المطروحة في الساحة السياسية نضالا ضد الاستبداد لصالح بديل ديمقراطي ودعما للحركة النقابية العمالية ضد الجشع الراسمالي وتأصيلا لدور المرأة في معركة النهوض الشاملة. وكلها تحديات مطروحة في السوق التونسية لم يكن بد للحركة الاسلامية من أجل دخول السوق وإثبات جدارتها فيها دون تقديم رؤاها وبدائلها منطلقا من الاسلام مستجيبة للتحديات وإلا نبذها السوق، فكان عليها أن تطور فكرها الذي ورثت جوانب منه عن فكر مشرقي ليست مطروحة عليه نفس تلك التحديات فدلقت إلى السوق الاسلامي تبحث فيه عن مواد مخصوصة تستجيب للتحديات المطروحة عليها، وانصرفت عن مواد أخرى لا تتصل باهتماماتها. وجدت مثلا في فكر الترابي عن دور المرأة وتأصيل الديمقراطية وفي فكر شريعتي الايديولوجي وفي طرح الخميني للاسلام أنه ثورة المستضعفين وفي فكر ابن نبي الاجتماعي في تحليل ظاهرة الحضارة وفي فكر باقر الصدر

الاقتصادي وجدت في كل ذلك مواد صالحة وأسلحة مجدية لخوض هذه المعارك الدائرة في بنتها. وفي ضوءها أقبلت على القيام مراجعة فكرها وتطويره للاقتدار على استيعاب تحديات الواقع في منظورات وقوالب إسلامية، مثلت تجربة مبكرة في تبني القضايا الأساسية في الفكر الإنساني مثل الديمقراطية نظاما للحكم ونهجا في التغيير، وكذا حقوق الإنسان ومنها حقوق النساء وحقوق الأقليات والنضال العالمي ضد قوى الهيمنة، وهو ما أهّلنا للقاء مع مطالب العمال ومطالب الحركة الديمقراطية وقضايا تحرر المرأة والتحمس من وقت مبكر لحركة النضال ضد التمييز العنصري. هذا المنتوج الفكري جاء ثمرة لتفاعل مع واقع معين يطرح تحديات معينة. بينما الذين لم يكونوا يعيشون ذلك الواقع عندما فاجأهم هذه الاطروحات في بداية الثمانينيات تجهوا في وجهها واستوحشوها بل ضللنا بعضهم ولئن تناقصوا بمرور الزمن فلم تعد الساحة بقاياهم<sup>(٧)</sup> في حين تفاعل معها أقوام آخرون يجابهون تحديات مماثلة في المغرب الأقصى مثلا وفي تركيا وفي أندونيسيا فاقبلوا على ترجمتها، بينما الذين كتبت بلغتهم استوحشوها ولم يأخذوا في الإقبال عليها إلا في فترات لاحقة بعد سلسلة من المحن فرضت عليهم أن يقبلوا التفاعل والعيش في واقع تعددي لا يستمد شرعيته من الاسلام شرعية الفتح بل من شرعية التحرير من الاستعمار وهذا قد شارك فيه مسلمون وغير مسلمين بما يفرض الاعتراف بشرعية دولة تقوم على المواطنة أي امتلاك الوطن بالتساوي أي الشرعية الديمقراطية<sup>(٨)</sup> التي تجد لها سندا قويا في أول وثيقة دستورية أسست لدولة المدينة هي الصحيفة<sup>(٩)</sup>.

د- قد يغري بالتمييز بين عالم اسلامي عربي وآخر غير عربي كما ذهبت إلى ذلك مفكر ومؤرخ فرنسي حديث في كتابه "موعد مع الاسلام" اعتبر فيه أن "اصلاح الاسلام" حتى يستوعب قيم الحداثة ويتصالح مع الديمقراطية سيبدأ من خارج العالم العربي الذي هو ميؤوس منه بسبب هيمنة الاصولية السنية عليه وليدة فشل القومية في توحيد العرب ما أدى إلى نزعة فاشية عدوانية أفرزت ابن لادن. وأن العلاج سيأتي من خارج العالم العربي من تركيا وإيران<sup>(١٠)</sup> قد يغري بهذا التمييز ما يلاحظ من نجاح ديمقراطي نسبي في العالم الاسلامي غير العربي مقابل فشل ديمقراطي عربي واضح. وهذه حقيقة كشفت دراسات مؤشرات تنموية كثيرة أطلت العالم العربي في مؤخرة ركب الامم<sup>(١١)</sup>، حتى ليصح القول بأن معظم المسلمين وهم غير عرب يتمتعون بمستوى من مستويات الحياة الديمقراطية خلافا لمعظم العرب الذين يرزحون تحت حكم أنظمة أقرب إلى الفاشية. هـ

الامر عائد إلى بنية مخصوصة في العقل العربي كما يزعم البعض أم هو ثمرة لفشل المشروع القومي ما أورث العرب أزمة و ظهور نزعات فاشية؟

ذ- تفسير الفشل القائم بالاعاقة الذاتية الانطولوجية التكوينية، هو تفسير عنصري دحضته العلوم دحضا فالبشر كلهم يتوفرون على قابليات للتحضر إذا توفرت لهم الظروف المناسبة، فعلينا البحث في ظروفهم الموضوعية لتفسير ما يصيبون من نجاح أو فشل وليس عن جيناتهم البيولوجية أو الثقافية. وانطلاقة العرب الاولى يوم استتارت قلوبهم برسالة الاسلام وكانوا أبعد الناس عن التحضر شاهدة على ذلك وكذا شعوب كثيرة قديمة وحديثة. وكذا الانطلاقة المعاصرة لشعوب آسوية تعبد الابقار أو الاحجار. والورقة التأطيرية ذاتها لم تقدم تفسيراً لهذا العجز العربي الديمقراطي إلا بكونهم رافضين لفكر "المجددين" دون أن تحدد مفهومها للتجديد المرفوض ولا ذكرا لرموزه ولا سببا للرفض.

أما تفسير الفشل التحديثي أو الديمقراطي بفشل المشروع القومي في توحيد أمة العرب وفي ارساء نظام ديمقراطي حديث ما أورثها نزوعات فاشية عدوانية جعلها ميؤوسا منها فهو من باب تفسير الشيء بذاته هم فاشلون في التحديث والديمقراطية لأنهم فاشلون فيهما.

أما التفسير الاقرب إلى العلمية فهو الذي يلقي الضوء على موقع العرب في الاستراتيجية الدولية الامبريالية من حيث منزلتهم في الاسلام القيادية، ومن حيث وقوعهم في عقدة التواصل بين القارات ومن حيث توفر أرضهم على الطاقة التي تحرك العالم ما اقتضى تصميمها دوليا على إعاقة كل محاولة لوحدهم القومية أو لنهوضهم الاقليمي والحضاري، وما اقتضته من غرز الكيان الصهيوني في القلب منهم عاملا آخر لضمان التعويق. ونظرة واحدة لمحاولات نهوضهم منذ تجربة محمد علي في النصف الاول من القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه تكشف بوضوح عن قرار دولي بإعاقة كل مشروع نهضوي أيا كان الفريق الذي يقودهم علمانيا أو اسلاميا أو اشتراكيا. هذه تفاصيل لا تهم الاستراتيجية الغربي، فضلا عما يجده الكيان الصهيوني من دعم ثابت وما تجده الانظمة الدكتاتورية الفاسدة من دعم لاستمرار تسلطها على شعوبها مقابل ما وجدته مشاريع التحول الديمقراطي في العالم من دعم غربي. والموقف الرفض لأنظف عملية ديمقراطية جرت في المنطقة أعني الانتخابات الفلسطينية الاخيرة، شاهد حديث. لا يعني ذلك أن المنطقة ميؤوس منها. ولو كانت المنطقة ميؤوسا لمنطقها لتركوها وشأنها. لا تزال المنطقة مفعمة بتطلعات

النهوض ومتوفرة على طاقات للمقاومة لتغيير موازين القوى لا تضاهى بدل الخضوع لتلك الموازين كما حصل مع أمم أخرى انكسرت في حرب فاستسلمت لمبضع الجراح الغربي، كما فعل الالمان واليابانيون بينما هذه الامة طحنتها هزائم عديدة ولكنها لم تستسلم قط وشرفها أنها تقاوم ومن سار على الدرب وصل. وموازين القوة متحولة والايام دول" وتلك الايام ندولها بين الناس" آل عمران. واضح أن عالم الاسلام غير العربي الوطأة الدولية عليه عامة نسبيا أقل، للأسباب التي قدمت، رغم أن الجميع يجدون من التعويق الدولي أكثر مما يجدون من المعاملة المعقولة فضلا عن المشجعة بل هم معرضون للاستهداف كلما حاولوا تجاوز الخطوط الحمراء في الاستراتيجية الغربية، كما حصل مع ايران زمن مصدق عندما تعرضت امدات الطاقة بالاسعار المطلوبة للخطر أو زمن الثورة وبالخصوص هذه الايام، وايران تحاول تجاوز الخطوط الحمراء في اكتساب التقنية ومقومات القوة.

ر - أما النجاح الديمقراطي النسبي في عالم الاسلام غير العربي فتفسيره ليس عائدا إلى توفر قدر من فكر التجديد هناك لم يستوعبه العرب جهلا أو استعلاء منبعثا من نوع مركزية عربية سائدة، فذلك تفسير عجول وفطير، لم تدلل الورقة التأطيرية على صحته بشيء. فقد سبق منا القول إن الاسلام سوق دولية لا تعرف فيها البضائع بالمنشأ وإنما بالجدارة والنفعة وقد يحسب للترك أنهم من أنشط شعوب المسلمين في مجال الترجمة ولذلك تنتشر بينهم كتابات المكتبة الاسلامية المعروفة بمختلف مدارسها سواء التراثية أو الحديثة: البناء، المودودي قطب، سعيد حوا، مالك ابن نبي الترابي، الغزالي القرضاوي، الغنوشي، كما ترجموا كثيرا من الكتابات الايرانية. والملاحظ هنا أن المدرسة التركية لم تتميز بانتاج فكري محدد بقدر ما هي تميزت بالزعة البرغماتية العملية فهي تأخذ من الافكار ما يناسب أوضاعها، وهي على علم دقيق بالسقف الذي تتحرك تحته، وقد تدرك في ظروف محددة كالتي قادت إلى تدخل الجيش وعزل البرفسور اربكان من السلطة وحل حزبه قد تدرك أن السقف الذي وضعه أعلى مما يطبق الواقع فتتزل به درجة أو درجات وتعيد صياغتها التنظيمية، ولكن أعجب ما في الامر أنها لا تتشغل مثل العرب بالجدل النظري، حول الشريعة وما هو ملزم وما هو غير ملزم. إنها عندما تنزل بسقف مطالبها لا تنزل بسقف الاسلام حتى يتواءم مع ما يطبق الواقع وإنما فقط تنزل درجة أو أكثر بمستوى مطالبها العملية أي ما هو مقدور على تطبيقه من الاسلام، أي أنها لا تقدم تنازلات نظرية كما فعلت العلمانيات الغربية وكما يتوهم بعض العلمانيين العرب فيتصورون أن للاسلاميين الاترك اسلاما خاصا علمانيا يختلف عن اسلام العرب الاصولي وهو محض توهم فلم يسجل على

الانتراك أنهم أسسوا نظريا لاسلام علماني أسقطوا منه الشريعة كلا أو جزء وإنما هم يعملون في ظل توجيهات الاسلام الواقعية: أن المسلم مكلف أن يطبق من الاسلام ما يستطيع. وفقا للتوجيه النبوي "ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم" (رواه مسلم) فهم متفاعلون ببئتهم مدركون سقوفها ويتحركون وفقها. وذلك ما يفسر اقتصادهم في التنظير، فكان تجديدهم في الحقيقة تجديدا عمليا. المدرسة التركية مدرسة عملية لم تطرح على نفسها المهمة التي نسبها لهم الفرنسي أدلير "اصلاح الاسلام" تركوا تلك المهمة لمتله ولتلاميذه العرب. أما هم فقد شغلوا أنفسهم باصلاح واقعهم في ضوء ما يطبق من التطبيق الاسلامي. لأنهم مع كل المسلمين يؤمنون بحقيقة أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان وما هو بحاجة لاصلاح. واليرانيون أنفسهم لم يمنعهم تشيعهم من الافادة من فكر الاصلاح السنني فأهم الكتابات الاسلامية العربية مترجمة إلى الفارسية كما أن كتابات أساسية إسلامية فارسية ترجمت إلى العربية مثل كتابات علي شريعتي والخميني ومداري وغيرها، وكذا كتابات الندوي من الهند والمودودي واقبال من الباكستان.

٥-٢- ونصل هنا إلى ملاحظة التناقض الداخلي في الورقة التأطيرية وهي بذاتها أثارته دون أن تترجمه بما يؤثر على المسلمة الأساسية التي انبت عليها ألا وهي تقدم الفكر الاسلامي غير العربي على مثيله العربي وزهد الاسلاميين العرب في الترجمة لفكر اخوانهم اعتدادا واستعلاء بمركزيتهم. يبدو التناقض واضحا فيما أورده من تائر واحد على الاقل، من أشهر، إن لم يكن الأشهر على الاطلاق من بين المفكرين الاسلاميين العرب سيد قطب، تأثره بفكر ابي الاعلى المودودي أشهر مفكري الاسلام في شبه القارة الهندية والذي اعتبره ماكسيم ردونسون منظم الاسلام أي الذي صاغ الاسلام نظاما. الملاحظ هنا أن معظم كتابات المودودي ترجمت وطُبعت مرات في العالم العربي. ولم تمنع مركزية العرب - حسب دعوى الورقة التأطيرية- أن يتأثروا بالمودودي لدرجة التبعية "ليجني العالم العربي نتيجة ذلك أفكارا تكفيرية للانظمة والمجتمعات ودوامات متتالية من العنف حتى أصبحت غطاء لعنف الكثير من الجماعات الاسلامية في سبيل استعادة الدولة الاسلامية." ذلك "أن أفكار المودودي على طرفي نقيض مع المنظومة الحقوقية ووجدت في العالم العربي تربة خصبة. وتخطت آثارها الدموية إلى الآخر الحضاري.."

ولأن الوقت هنا لا يتسع لمناقشة هذه الاحكام العجلى بل والظالمة للمودودي وتحويله إلى فرانكشاير أو دراغولا. تكفي شهادة على خطل هذا التأويل للمودودي وتحويله كبش

فداء أن الرجل لا يزال الموجه الرئيسي إن لم يكن الوحيد للحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية: الهند وباكستان وبنغلاداش وسيرالانكا والنيبال حيث توجد فروع للجماعة الإسلامية مع امتداداتها في المهاجر الغربية. وتعتبر كتابات المودودي المادة التربوية الأساسية إن لم تكن الوحيدة لكل هذا الامتداد الحركي الذي لم يعرف عنه قط لجوء إلى طرائق العنف رغم الاضطهاد النسبي الذي تعرضوا له على امتداد خمس وستين سنة من عمر الجماعة الإسلامية، وليس ذلك مجرد سلوك عملي بل كتابات الرجل واضحة بلا غش في رفض العنف سبيلا للتغيير<sup>(١٢)</sup>. كما دافع في "الدستور الإسلامي" عن مجتمع ديمقراطي تعددي يتمتع فيه حتى غير المسلم بحق الاعتقاد والدعوة إليه حتى وإن أفضى ذلك إلى كفر بعض المسلمين فتبعة ذلك لا تعود إليه وإنما عليهم<sup>(١٣)</sup>. أما فكرة الجاهلية والقومية فقد ترجمت في العالم العربي في سياق آخر غير السياق الذي طرحت فيه في الهند طرحت هناك لخدمة أقلية مسلمة تشعر بخطر على هويتها وسط أكثرية غير مسلمة بما يجعلها حريصة على التميز رغم أن المودودي كان ضد انفصال باكستان عن الهند، إذ كانت فكرة الانفصال فكرة الرابطة الإسلامية وهي منظمة علمانية. فلما نقلت هذه الفكرة إلى العالم العربي لاقت سياقاً آخر سياق الصراع المحموم الذي اندلع في مصر في بداية الخمسينيات وكان في جوهره صراعاً على السلطة استخدمت فيه كل الأسلحة التي كانت في يد الطرفين أحدها استخدم قوة الدولة لاستئصال خصمه والآخر استخدم قوة العقيدة والفكرة للدفاع عن وجوده المهدد. رغم أن مؤسسة الإخوان الرسمية تصدت في غياهب السجون وفي أحلك ليالي المحنة لفتنة تكفير السلطة وهي العمود الفقري لتسويق الخروج المسلح.<sup>(١٤)</sup> إن ما حصل ويحصل من تطرف وعنف وترهيب مما لا يستحق أقل من الادانة بصرف النظر عن نوع معتقد الفاعل واتجاهه دينياً كان أم علمانياً، ما يمكن أن يفهم ولا ما تأسس عليه من أفكار ومذاهب خارج الظروف الموضوعية التي حصل فيها. وإلا فلماذا انتجت أفكار المودودي كل هذه الشرور المنسوبة إليها- لو صحت -ولم تنتج شيئاً من ذلك في منبتها الأصلي؟. إن رسائل المودودي ما فتئت تبنى وتعيد تأكيداً على "أن النظرية التي ينهض عليها نظام الإسلام الاجتماعي إنما هي أن أفراد البشر كافة على ظهر الأرض كلهم سلالة واحدة بعينها.. وأن حقوق غير المسلمين جزء لازم من الدستور الإسلامي ولا تنفك عنه أبداً.. إن الدولة الإسلامية وإن قامت في ناحية من النواحي لا تحدد الحقوق الإنسانية بالحدود الجغرافية. بل يضع الإسلام حقوقاً سياسية عدة يامر بمراعاتها والمحافظة عليها ويوجبها لكل إنسان على وجه الأرض سواء أكان هذا الإنسان ممن يسكن داخل الدولة



الاسلامية أم خارجها عدوا كان أم صديقا والذي يهيم هو حرمة الدم البشري فمن الحق أن الجائع يطعم ومن حق العاري أن يكسى ومن حق الجريح أن يداوى حتى وإن كان من عدو للدولة متبرصا.. فهذه الحقوق والحقوق الاخرى إنما قد أنعم الله بها على الانسان من حيث هو انسان ولها منزلة الحقوق الاساسية في الدولة الاسلامية<sup>(١٥)</sup>.

ليس السيد المودودي مبرءا فكره من الخطأ ولقد ناقشنا في كتبنا<sup>(١٦)</sup> عددا من آرائه في بنية الدولة الاسلامية تتعلق بانتقاص حقوق النساء وحقوق غير المسلمين ولكن ليس بحال موضع المؤاخذة في فكره السياسي ما يتصل بموقفه من العنف فهو أوضح مفكري الاسلام المعاصرين في حسمه القاطع الجازم في رفض طرائق العنف سبيلا للتغيير، وليت الحركة الاسلامية العربية قد تأثرت بفكر المودودي في هذا الجانب فتوفرت على نفس القدر من الوضوح والحسم في رفض هذا السبيل المهلك إذن لصانته شبابها ومجتمعاتها من شر مستطير لا يزال يفتك بمجتمعاتنا ويقدم كما ذكرت الورقة التأطيرية بحق مبررا لمزيد من كبت الحريات وانتهاك أبسط حقوق الانسان، وهو ما ترك ثغرة خطيرة طالما دخل منها على مجتمعاتنا شر كبير بينما ظلت الحركة الاسلامية في شبه القارة الهندية بكل أجزائها معافاة من هذا البلاء على وجه التحديد ولكن ما ينبغي أن نجرد اختلاف الموقفين العربي والأعجمي في مسألة العنف عن الظروف الموضوعية التي تبلور فيها الموقفان. فهل عرفت شبه القارة الهندية ما عرفته البلاد العربية من قمع وحشي دفع بعض المعارضات-مخطئة- في فورة اليأس والغضب- حتى إلى استدعاء الاحتلال الخارجي للتخلص من احتلال داخلي؟ كلاً لم يتجاوز العنف هناك حتى في ظل الانظمة العسكرية حدود الاحتمال البشري.

٦- تبقى كلمة لا مناص من ذكرها حول موضوعة التجديد التي لاحظت الورقة أن أهلها في العالم العربي "يعانون من محدودية التأثير وربما الانعزالية أو الاقصاء رغم جهودهم الهائلة بسبب نجاح من يعادون التجديد في تشويه الدعوة إلى التجديد" وأهلها. وتنعى الورقة على العرب أنهم ينقصهم الاطلاع على التجديد الحاصل في العالم الاسلامي غير العربي" يبدو أن التجديد المقصود هنا ليس هو التجديد في اصطلاح علماء الاسلام والذي محصوه تمحيصا بسبب وروده في حديث شهير بشر الامة بأن الله تعهد أن لا يصيبها القدم والهرم بل تظل تتجدد وتشبب فكلما اعترتها الشيخوخة وتباطأت حركتها ودب فيها الفساد أرسل الله من يتولى تجديدها وضخ دماء جديدة في شرايينها<sup>(١٧)</sup>. علماء الاسلام مجمعون على أن التجديد المقصود ليس بحال تغييراً للدين بالحذف أو الاضافة أو التأويل

السائق له إلى السير مع كل فكرة أو ممارسة تفشوان في حياة الناس مهما كان تصادمها مع أصول الاسلام وثوابته بما يجعله تابعا لا متبوعا، محكوما لا حاكما، كلا فهذا الدين كلمة الله الاخيرة فما يرضى إلا موقع السيادة والقيومية على الحياة. التجديد المطلوب اسلاميا هو نفض غبار التاريخ ونفايات الواقع عن حقائق الاسلام وإمارة ضروب الغلو والتشويه التي تكون قد أصقت به. "تجديد الدين: أن نحافظ على جوهره ومعالمه وخصائصه ومقوماته ونعود به إلى ما كان عليه يوم ظهوره وبزوغ فجره على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين"<sup>(١٨)</sup>، ثم تفعيل الوسائل المناسبة لاستعادة النفاة ل بينه وبين ما استجد في حياة الناس من معارف وتجارب وتحديات حتى يظل أبدا المحرك الاساسي للتاريخ والموجه لكل نشاط فردي وجماعي للمؤمنين به والسلطة العليا والميزان الاعلى لما هو خير وشر وحق وباطل. والمجددون المسلمون في عصرنا ليسوا بحال معزولين هم أبرز قوى التأثير في الساحة على كل الصعد الفكرية والسياسية والاجتماعية. كتبهم أكثر الكتب قراءة وبرامجهم في التلفاز أشهر البرامج وجماعاتهم السياسية يلتف حولها السواد الاعظم من الجماهير، ونفوذهم المجتمعي في النقابات وكل حقوق النفع العام لا يضاهيه حتى نفوذ الماسكين بكل وسائل الترغيب والترهيب والتأثير. فهل من شخصيات اليوم أكثر تأثيرا في الساحة من الشيخ حسن البنا ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسيد قطب وحسن الترابي وأحمد ياسين وعبد السلام ياسين وسلمان العودة وعائض القرني وحسين فضل الله ونصر الله والخليلي.. وأمثالهم، هؤلاء هم إذا دعوا الامة لبت وإذا استنفروها نفرت فهم بحق القادة، فبأي معنى يمكن وصفهم بالعزلة وقلة التأثير اللهم إلا أن يكون غيرهم هو المقصود بالتجديد ممن استهدفوا ليس تجديد الاسلام وإنما تغييره أو كما صرح الفرنسي آنف الذكر "اصلاح الاسلام" بافتراض علة الفساد كامنة فيه، كما يدعي غلاة المحافظين الجدد وعتاة الاستشراق الصهيوني مثل برنارد لويس ودعاة الحرب الحضارية، فما يبقى إزاء ما يصفونه بالممانعة الاسلامية أو الاستثناء العربي من الخضوع لمبضع الجراح الحدائي الذي زعموا خضوع كل الامم والديانات له إلا الاسلام، ما يبقى من سبيل غير اصلاح الاسلام ذاته بإخضاعه للجراحات الضرورية على غرار ما فعل بنظرائه من الديانات الأخرى حتى انتهى أمر مجتمعاتها إلى الغرق في لجج من النسبية الاخلاقية والقيمية لا ساحل لها وفوضى مجتمعية وخلقية أطلقت يد السياسيين في الكذب على الشعوب وأطلقت العنان لمنطق القوة أن يصول ويجول في خدمة السماسرة الدوليين المتوحشين يمتصون دماء الشعوب ويدمرون الطبيعة، كما أطلقت العنان لعرام الشهوات تمزق أنسجة

المجتمع تميزاً بلا ضابط ولا قيد حتى كادت الأسرة نواة المجتمع أن تصبح أثراً من الماضي، وانتهى الأمر إلى أن كل ما ترغب فيه وتقدر عليه مباح لك بما في ذلك الزواج المثلي حتى بين قسيس وزميله، والى هذا نتجه أعرق الديمقراطيات، وما المانع ضمن متاهة النسبية الاخلاقية؟ ولم لا وقد أخضعت نصوص الدين للمناهج التأويلية المتحرفة فارتفعت الحدود بين الحلال والحرام والحق والباطل على مذهب ابن عربي "أصبح قلبي قابلاً كل صورة"؟ فإذا كان التجديد المطلوب للإسلام هو إصلاحه بهذا المعنى وكان من رموزه السياسية أتاتورك وبورقيبة وشاه إيران ومن رموز تفسيره أركون ونصر أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وسلمان رشدي، فهؤلاء هم فعلاً معزولون عن الجماهير تلاحقهم الشبهات بعد أن ألجأهم المجددون الحقيقيون ممن ذكرنا إلى جحر الضب، إذا كان التجديد كذلك فهو إلى خيبة محققة وفشل مضمون بشهادة الواقع وأبلغ من ذلك شهادة رب العزة الذي تعهد بحفظ دينه "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" سورة الحجر. وهذا من قبيل دفع الأمور إلى نهاياتها وإلا فإن التجديد المطلوب ما يمكن لعاقل أن يسحبه إلى مثل هذه المتاهة.

ويبقى للورقة التأطيرية بعد كل ذلك فضل الدفع لارتداد كل هذه المسائل المشككة وتجليه كثير من المفاهيم الملتبسة بما يبسر لهذا الجيل من أمتنا الذي توزعته السبل أن يتجشم عناء تنقيط الحروف والتحدث بلغة واحدة مفهومة.

وفي ما عدا الفائدة الحوارية المحققة تظل الاطروحة الاساسية لا سند لها من الفكر ولا من الواقع فأمة الإسلام لا يزال يشدها إسلام واحد بمدارسه المختلفة العقيدية والفقهية والتربوية والسياسية المعاصرة، تشكل مجتمعة هويته الواحدة التي تتداح داخلها الافكار التجديدية والتقليدية دون اعتبار للجغرافيا يذكر. وللحقيقة فإن العرب وهم في المسلمين قلة ورغم شدة وطأة الاستراتيجية الدولية عليهم لا يزالون في نظر عموم شعوب الأمة وبمقياس موضوعي يمثلون البوتقة الأساسية للتجديد واستيعاب قيم الحداثة مثل الديمقراطية وحقوق الانسان وحقوق النساء والاقليات، كما مركز التأثيرات الكبرى الايجابية وحتى السلبية للأسف، وذلك لأسباب تاريخية وبنوية في الإسلام وفي تاريخه وحضارته التي هي بمعنى ما حضارة عربية. فالقرآن عربي، وهو ما جعل للعرب في الإسلام مكاناً خاصاً. قال تعالى "وإنه لذكر لك ولقومك"، حتى أنه لم يقبل منهم غير الإسلام بينما قبل من غيرهم، وهو ما ربط بينهم وبين دعوته ربطاً مصيرياً. ولكن عرب اليوم كما تسلب منهم ثرواتهم المادية يراد لهم أن يجرّدوا من قوتهم المعنوية وفي طليعته الدور القيادي في أمة الإسلام، بينما

القرآن يشهد لهم بالاصطفاء الرسالي وليس العرقي "الله أعلم حيث يجعل رسالاته". لقد تكاثرت السهام على العرب وأشدها إيلاها اهتزاز ثقّتهم في أنفسهم ودورهم الرسالي والقيادي في الامة والعالم.

قال تعالى: " قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني" سورة يوسف.

## المراجع

- (١) يقول الامام الشاطبي "أنا إذا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد" كتاب الموافقات ج٢ ص٦٦ دار المعرفة بيروت
- (٢) الشيخ مصطفى شلبي : الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية
- (٣) ابن القيم الجوزية : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ٤
- (٤) نفس المصدر
- (٥) ابن تيمية. توافق صحيح المنقول مع صريح المعقول: الشبكة الاسلامية
- (٦) الحريات العامة في الدولة الاسلامية: راشد الغنوشي. مركز دراسات الوحدة العربية
- (٧) صلاح الصاوي مفكر اسلامي مصري قريب من فكر السلف اعتبر في كتابه التعددية في الاسلام حركة الاتجاه الاسلامي، النهضة حاليا حركة علمانية لأنها طالبت بالاعتراف بتعددية لا تستثني الاحزاب العلمانية.
- (٨) د- محمد سليم العوا. في الدولة الاسلامية
- (٩) انظر مجموعة الوثائق السياسية للدكتور محمد حميد الله ص ٣٩
- (١٠) انظر عرضا للكتاب المذكور للكسندر أدلر عند سيد ولد أبه. جريدة الشرق الاوسط ٣٠-٠٣-٢٠٠٦
- (١١) التقرير الثاني للتنمية العربية الصادر عن الامم المتحدة
- (١٢) المودودي: نصيحة إلى الشباب المسلم
- (١٣) المودودي: الدستور الاسلامي
- (١٤) انظر دعاة لا قضاة للشيخ الهضيبي الاب
- (١٥) المودودي: نظام الحياة في الاسلام ص ٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و٧

(١٥) منها الحريات العامة في الدولة الاسلامية و " حقوق غير المسلم  
في الدولة الاسلامية  
(١٦) حديث أبي داود "يبيح الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من  
يجدد لها أمر دينها)  
(١٧) يوسف القرضاوي: الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي  
والاسلامي ص ٤٨

## التجديد الإسلامي المنشود: تجاوز الإطار السلفي للفكر الإسلامي

### جمال البنا\*

باعت بالفشل كل محاولات التجديد الإسلامي التي حاولها مصلحون نابغون مثل جمال الدين الأفغانى فى النصف الثانى من القرن العشرين وأصلها تلميذه النابغ محمد عبده الذى يعد اكبر عقلاى فى الفكر الإسلامى حتى اليوم ثم تلاه رشيد رضا الذى وإن افتقد عقلانية محمد عبده. فإنه قدم سلفية ميسرة حتى انتهى الحال إلى حسن البنا الذى أراد أن يقدم الإسلام كمنهج حياة وحال دون ذلك أن عوجل وهو فى قمة العطاء، وإن وضعه كزعيم لجماهير غيرة حال دون أن يصل إلى ما كان يريد. ويعد له العدة، وكان دفعه للشيخ سيد سابق لوضع "فقه السنة" خطوة لمجازرة فقه المذاهب. وعملياً كان السبب الأكبر فى فشل هذه المحاولات أنها لم تستطع مجاوزة الإطار السلفى الذى يطبق على الفكر الإسلامى منذ عشرة قرون أى منذ أن أغلق باب الاجتهاد.

وواقعياً لم يكن هذا التجاوز سهلاً أو حتى ممكناً لسببين الأول القداسة التى تحيط بالعالم الإسلامى وتربطه بفترة ازدهار الحضارة الإسلامية وتفوقها. والثانى أن تجاوزه

---

\* كاتب إسلامي - مصر.

يتطلب وضع إطار آخر على أسس أخرى تختلف عن الأسس التي وضع عليها الأسلاف منظومة المعرفة الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وهي مهمة قاسية صعبة شائكة تتطلب أعماراً وأجيالاً... وعصبة من الرجال لا فرداً واحداً لأن الفكر السلفي كان قلعة ممردة بفضل المفسرين والمحدثين والفقهاء من أربعة أركان العالم الإسلامي من سيبريا الباردة حتى السودان الحارة، ومن الأندلس حتى الصين وعلى مدار ألف عام لا يسهل نقضها ولا يمكن تجاوزها لأنها تسد الطريق.

والإطار السلفي يقوم على أربعة أصول:

**الأصل الأول:** اتباع أحد المذاهب الأربعة للفقه الإسلامي في العالم السني. والأخذ بأصول الفقه كما وضعها الفقهاء.

**الأصل الثاني:** الإيمان بتفسير القرآن التي وضعها الأئمة مثل الطبري والقرطبي وابن كثير الخ... وما وضعه المفسرون من "علوم القرآن" مثل النسخ وأسباب النزول... الخ

**الأصل الثالث:** الإيمان بالقواعد التي وضعها المحدثون لعلوم الحديث درايه ورواية. وعلل الرجال وتكليف الأحاديث من صحيح وحسن وضعيف. تبعاً للإسناد.

**الأصل الرابع:** الإحساس العميق بفضل هؤلاء الأسلاف والترضى عليهم أى أن يقال رضى الله عنه. عندما يذكر أحدهم، واتخاذهم أسوة وقدوة.

ومن الإنصاف أن نقول أنه رغم فشل محاولات تجاوز هذا الإطار فقد ظهر إمامان قدم مساهمة كان يمكن أن تفتح الطريق لولا أنهما حورباً حرباً عنيفة. أولهما الإمام نجم الدين الطوفي وهو فقيه حنبلي في القرن السابع الهجري. صرح بتقديم المصلحة على النص إذا حدث تعارض بينهما وأن يتم هذا بتأويل النص وقد بنى فكرته على حديث نبوي هو "لا ضرر ولا ضرار" والثاني هو الإمام محمد عبده الذي صرح بأولية الأخذ بالعقل على الأخذ بالنقل والذي حدث أن الأول هوجم من كل فقهاء عصره حتى الفقهاء في الفترة الحديثة ورفضوا فكرته تماماً واعتبروها انحرافاً، كما حورب الإمام محمد عبده من الأزهريين حرباً متصلة حتى دعوه للاستقالة من مناصبه... على أن واحداً منهما لم يقدم مشروعاً متكاملًا يمكن به تجاوز الفكر السلفي. وإن كانت فكرة كل منهما كانت تمثل ثغرة في البناء السلفي.



كان عنصر الزمن من العناصر الهامة التي حالت دون نجاح محاولات التجديد "الجزري" أي التي تجاوز الإطار السلفي وجعلها تقع بإصلاحات جزئية...

ولكن هذا العامل الذي حال دون ظهور التجديد الجزري لم يعد معارضاً، بل لعله أصبح دافعاً لقيام هذا التجديد، لأن الأوضاع الدولية دفعت دفعا إلى الأمام بفعل حوادث سبتمبر ٢٠٠١ العالم - بما في ذلك العالم الإسلامي - إلى ضرورة الإصلاح الجزري بعد أن ثبت أن الفكر السلفي يمكن أن يسيغ أو يستغل لدعم فكر متطرف يعتمد العنف وليس الإيمان سلاحاً. مما يمثل نكسة في عالم الفكر الديني الذي يقوم على الإيمان والسلام والمساواة والمعرفة والعدل..

لقد وضعنا تلك الظروف الاستثنائية في منعطف من التاريخ كالذي وجد أسلافنا أنفسهم فيه عندما تطلبت الأوضاع وضع منظومة المعرفة الإسلامية التي عكفوا على وضعها خاصة في القرن الثالث والرابع من الهجرة.

وفي بعض الحالات تسنح مثل هذه الفرصة دون أن تجد من ينتهزها وتكون تلك مأساة لا تعوض ولكن من حسن الحظ أن وجدت دعوة تعود جذورها إلى أكثر من خمسين عاماً، ولكن الظروف كانت تحول دون أن تظهر حتى جاءت الظروف الاستثنائية التي جعلت العالم ينتفض انتفاضة مطالباً بالإصلاح فجاءت ساعتها واستطاعت أن تقدم مشروعاً يجعل نقطة انطلاقه تجاوز إطار السلفية وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية.

إنني لا أريد أن تكون هذه الورقة دعاية "لدعوة الأحياء الإسلامي" ولكن لا يمكن أن أغفل الحركة الوحيدة التي رفضت كل الإصلاحات الجزئية وتصدت للإصلاح الجزري الذي يجعل نقطة انطلاقها مجاوزة السلفية. ان هذا يكون ظلماً لها ويجعلنا من الذين قال عنهم قاسم امين "عرفت قضاة حكموا بالظلم ليشتهروا بالعدل" على أننا لن نتحدث عنها بالذات، ولكن سنتحدث عن منهجها في التجديد الجزري للإسلام الذي هو محور هذه الندوة.

لأسباب عديدة لا يتسع المجال لها اكتشفت دعوة الأحياء الإسلامي مآخذ في منظومة المعرفة الإسلامية التي يتعبد بها المسلمون لا تجعلها تعبيراً عن إرادة الإسلام وما تضمنه القرآن وما ثبت عن الرسول.

أول هذه المآخذ إنها لم تجعل الإنسان نقطة بدايتها، انه من الواضح تماماً من آيات القرآن الكريم أن الإسلام إنما جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور "ويجل لهم الطيبات

ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم" فالإسلام وسيلة والإنسان غاية ويجب على هذه الوسيلة أن تكون في خدمة الغاية. وهذا ما فهمه القائد العربي ربيعي بن عامر الذي قال للقائد الفارسي رستم "لقد ابتعثنا الله لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام" ولنا أن نضع خطأ تحت عبادة العباد وجور الأديان في مقابلة عبادة الله وعدل الإسلام.

وقد أرسى الرسول وخليفته أبو بكر وعمر بن الخطاب في المدينة أسس مجتمع إنساني، فلم يوجد في المدينة أبرز خصائص الدولة - أنها أداة قهر - يتمثل في الجيش المحترف والبوليس والسجون فلم يكن في المدينة جيش محترف ولا بوليس ولا سجون ولم تفرض ضرائب قلت أو كثرت وإنما فرضت زكاة تؤخذ من الغنى وتعطى للفقير وكانت المساواة هي المحور الأعظم الذي يدور عن هذا المجتمع فكان النبي نفسه يعرض نفسه للقصاص وكان كل من أبي بكر وعمر يقول " إن أحسنت فأعينوني وإن أخطأت فقوموني " وعندما اسلم جيلة بن الابهيم ملك الغساسنة وطاف بالكعبة وطأ إعرابي إزاره فطمه لطمه هشمته انفه فاشتكى الرجل إلى عمر فخبره عمر بين إرضاء الرجل أو القصاص منه ودهش جيلة وقال " تقصه مني وأنا ملك وهو سوقة " فقال عمر الإسلام سوى بينكما. وفي موقف آخر اقتص من ابن عمرو بن العاص وهو من كبار الصحابة عندما اشتكى قبطي انه ضربه وقال " أنا ابن الاكرمين " فأمره عمر أن يضربه وقال اضرب ابن الاكرمين وقال لعمر " متى استعبدتم الناس وقد وضعتهم أمهاتهم أحرارا".

كان مجتمع المدينة مجتمعاً إنسانياً تسوده المساواة وتحقيق الكرامة والأمن والسلام وكان كل واحد ينام مطمئناً ووثقاً أنه سينال حقه، صحيح لم تكن حقوق الإنسان معروفة بشكلها، ولكنها كانت محققة بمضمونها لأن كل عهد له تعبيراته والإسلام كدين له تعبيراته ولكن المضمون كان "الإنسان".

لقد انتهى هذا العهد سريعاً وشاهدت خلافة عثمان وعلى حرباً أهلية أدت إلى إنهاء معاوية بن أبي سفيان الخلافة وبدأ الملك العضوض وظهر جبابرة الدولة أمثال زياد بن أبيه والحجاج الثقفي وعبد الملك بن مروان "الذي قال " من قال لى اتقى الله قطعت عنقه " وزالت دولة بني أمية وجاءت دولة بني عباس التي لم تكن أقل غشومة وقسوة منها. وهذه الخلافة التي استمرت من سنة أربعين هجرياً حتى ألغاه كمال اتاتورك كانت في حقيقتها ملكاً وراثياً سلطوياً فيه كل المظالم والسوءات.

لقد اكتشفت دعوة الإحياء الإسلامى أن منظومة التفسير والحديث والفقہ وضعت فى الفترة التى شاهدت وصول الدولة الإسلامية إلى المرحلة الإمبراطورية "عاصر احمد ابن حنبل ممثل السلفية الخليفة المأمون" عندما وصلت فيها الإمبراطورية الإسلامية إلى الحد الذى جعل الرشيد يقول للسحابة العابرة "أذهبى حيث شئتى فسيأتينى خراجك". نقول إن الذين وضعوا منظومة الحديث والتفسير والفقہ ما كان يمكن أن يجعلوا "الإنسان" هو منطلق منظومتهم ولكن "السلطان"؛ لأن من المستحيل أن يصدروا مبادئ أو يعتمدوا أوضاعا تتنافى مع مقتضيات الطبيعة الإمبراطورية للدولة. وهكذا وضعت مبادئ تبرز السلطان وتغفل الإنسان وظهر هذا بوجه خاص فى المجالات الآتية:

أولاً: تقييد حرية الفكر والاعتقاد

ثانياً: تقديس الطاعة للسلطان

ثالثاً: تقنين دونية المرأة

وهذه المبادئ تتناقض مع مواقف الرسول، ومع صريح ما جاء به القرآن، فالقرآن يفتح باب حرية الاعتقاد على مصراعيه ويأمر الرسول "وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" ولا إكراه فى الدين " وأفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " وما عليك ألا يتزكى " بل انه لا يكتفى بتقرير حرية الاعتقاد بل يجعلها قضية شخصية لا يجوز للنظام العام ولا لأى سلطة ولا لأى فرد أو هيئة أن يتدخل فيها " فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها " وقد ذكر القرآن الكريم تعبير الردة دون أن يرتب عليها جزاءً دنيوياً. وارتد عدد من المسلمين أيام الرسول وكان منهم أحد كتبة القرآن فما طبق الرسول عليهم عقوبة ولا أراد منهم استنابة. ولا يحتج بما يسمونه حروب الردة فإن هذه كانت حرباً لامتناع بعض القبائل العربية عن الامتثال لقوانين الدولة ورفضهم الخلافة المركزية وامتناعهم عن أداة الزكاة فهى حرب على تمرد ما كان بوسع الدولة السكوت عليه.

بعد هذه الحرية التى كانت مطبقة أيام الرسول وخليفته أبى بكر وعمر ظهرت أوضاع توجب عقوبة الموت على الردة ويسبقها استنابة، فإن لم يتب يقتل وقيل فى الاحتجاج لهذا الإجراء أن هناك حديثاً يقول " من بدل دينه فاقتلوه " وهو مروى عن عكرمة مولى بن عباس وقد رفض الإمام مسلم وهو صنو الإمام البخارى كل أحاديث

عكرمة لشبهات علقت به، ولكن الإمام البخارى أخذ به وكان يجب على الفقهاء أن يعتبروا أن رفض الإمام مسلم يلحق به شبهة توجب درءه ورفضه، ولكنهم تمسكوا به بل زادوا عليه صيغة تمثل الصناعة الفقهية " من جحد معلوماً من الدين بالضرورة " اعتبر مرتدًا ويستتاب وألا يقتل " وتحت تعبير من جحد معلوماً من الدين بالضرورة يمكن وضع مائة تهمة منها من ينكر الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو حتى الحجاب، ومن يمس الرسول أو المصحف بشيء لعدم الإيمان أو دون الاحترام الواجب....الخ. وكان الغرض الحقيقى وراء هذه الصيغة هو حماية النظام الحاكم.

وفى مجال تقديس الحاكم فنحن نرى القرآن الكريم يعتبر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة يقدمها على الصلاة فى بعض الحالات ويعزف عن الملوك الذين، إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا اعزة أهلها اذلة ويندد بظلم وتسلط الفراعنة ويرى فى حكم المترفين سبباً لانتهيار الدولة ونرى الرسول يقول سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى وال ظالم فأمره ونهاه فقتله ولكن الفقهاء يأمرون الناس " أطع الأمير وإن جلد ظهرك وأخذ مالك " وفى تقنين دونية المرأة اصطنعوا أحاديث تجعلها عورة أو شيطاناً، وتحرم لمسها وتوجب عزلها فى عقر البيوت فإذا خرجت فى لباس يغطى كل شئ إلا عيناً واحدة فى حين أن المرأة فى عهد الرسول كانت تحضر الصلوات والأعياد وتشارك فى الحرب وقد وصلت إلى الدفاع عن الرسول بالسيف فى موقعة أحد عندما هرب من أمامه الرجال، بل وتتضم إلي الأسطول الإسلامى الذى فتح قبرص وما هو أكثر دلالة: كان النساء والرجال يتوضأون أيام رسول الله من حوض واحد فى وقت واحد وقد استمر هذا طوال خلافة أبى بكر وشطراً من خلافة عمر، وكان هو الذى فرق بين الرجال والنساء فهل يعقل أن تتوضأ المرأة وهى منقبة هذا النقاب الكثيف الذى لا يكشف إلا عيناً واحدة؟!

ولم يكن الأئمة الذين وضعوا هذه الأحكام من حاشية السلطان بالضرورة وقد كان منهم أئمة مخلصون على جانب كبير من التقوى، ولكنهم جوبهوا بوضع أملى عليهم إملاء هذه الأحكام فقد عاصروا حكم " المغتصب " و " المتغلب " الذى توصل إلى السلطة بالقوة فماذا عساهم يفعلون؟. إن الموقف الأصولى أن يثوروا وقد ثار آباؤهم وأجدادهم بمجرد ظهور "الملك العضوض" أيام معاوية، ولكنهم هزموا لأن الدولة كان لديها الجيش المحترف، بينما كانوا يعتمدون على المتطوعين وتعرض الأئمة الأربعة لنقمة الحكام فضرب أحمد بن حنبل بالسياط حتى كاد يموت ووقف الشافعى على النطع بين الحياة والموت حتى أنقذه

محمد بن الحسن، وسم أبو حنيفة عندما رفض القضاء لجعفر المنصور وضرب مالك حتى كادت يخلع ساعده لأنه أفتى " ليس على مكره يمين " ومع أنه أصدر هذه الفتوى بصدد الطلاق فإنها كانت تطبق على البيعة التي كانت تؤخذ كرهاً من الناس ولم يكن مفر من الانصياع لأحكامهم مادام الثورة عليهم فاشلة وصور أبو حامد الغزالي هذا المأزق المؤلم الذى وجد الفقهاء أنفسهم فيه بعبارات تفيض بالحسرة والأسى، ولكنها فى النهاية توصى الانصياع حتى لا تتوقف الأمور أو تحدث الفتنة المدلهمة، وهذا يدل دلالة صريحة على أن الفقهاء ما كان يمكن أن يتحرروا من قبضة زمانهم وانهم كانوا أبناء عصرهم فإذا عذروا - وهو أمر فيه كلام - فلا تقبل أحكامهم كأحكام عامة تلزم المسلمين فى كل الأزمان.

هذه كلها مبررات تيرر عدم الالتزام بما وضعه الأسلاف من مبادئ و أصول، ولكن دعوة الأحياء الإسلامى لم تقف عند هذا لقد اكتشفت أن الإسلام تعرض أيام الرسول لنوع من الكيد عبرت عنه الآية ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه﴾ {٢٦ فصلت} ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾ {٧٢ آل عمران}

فهذه الآيات تبين أن المشركين قد عقدوا العزم على عدم الإيمان بالقرآن وابتغوا لذلك الوسائل كأن يؤمنوا به أول النهار ويكفروا به آخره وأهم من هذا أن يلغوا فيه، ولكن القرآن كان محفوظاً فى صدور القراء مثبتاً على كل المواد التى تصلح للإثبات من عظام أو كاغد الخ... فلا يمكن أن يلغوا فيه بصورة مباشرة وكان الحل الوحيد أمامهم أن يصطنعوا أحاديث تشوه القرآن وتحرفه عن مقاصده وتضيق من سمعته وتتطفل عليه بوقائع لم ترد فيه ومن ثم وجد عدد كبير من الأحاديث تقوم بهذا ويدخل فيها دعاوى النسخ وتبيين أسباب النزول... الخ. ودق على الأسلاف هذا الكيد لأن الذين قاموا به اصطنعوا له سنداً يرقى إلى مثل عمر بن الخطاب أو عائشة أو مثلها من كبار الصحابة. ويجب أن نعلم أن المسلمين لم يكونوا يسألون عن السند حتى قامت فتنة عثمان ومن ثم انطلي على المحدثين هذه الأحاديث لأنهم فى مراحلهم اللاحقة أصبحوا أسرى السند - وأنه دون المتن - هو العامل الرئيسى فى اعتبار صحة الحديث وعلى هذه الأحاديث التى أقحمت قامت صناعة التفسير وبنيت عليها أحكام أو تصورات مناقضة لروح الإسلام ولا يتسع المجال للتفصيل فقد عالجتنا كل ذلك فى كتابنا - تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين - وكتاب "تثوير القرآن"... الخ

فإذا أريد تجديد الخطاب الإسلامى بحيث يتلاءم مع حقوق الإنسان. فلا بد من تجاوز هذا التراث المضاد لحقوق الإنسان. والعودة مرة أخرى إلى القرآن بدون التفاسير والسنة المنضبطة بالقرآن وعلى هذين يمكن وضع الأحكام والأهداف التي تتفق مع حقوق الإنسان لأن الإسلام كان قد قررها وطبقها بالفعل خلال دولة المدينة القصيرة على ما أشرنا.

## مجالات الإفادة من حقوق المرأة إلى حقوق الآخر المختلف الداخلي والخارجي

د. عبد الحميد الأنصاري \*

أُتصور أن الشعوب غير الإسلامية حققت تقدماً ملموساً في عدد من المجالات المتعلقة بحقوق الإنسان والخطاب الديني المتسامح مع الآخر المختلف مذهباً أو معتقداً أو جنساً أو ثقافةً.

وقد يكون من أسباب ذلك أن نظرة تلك الشعوب للمرأة وللآخر المختلف، غير متقلبة بموروثات ثقافية واجتماعية تراثية تحد من النظرة السوية للإنسان. ولعل من أبرز المجالات التي أحب أن أسلط الأضواء عليها ما يأتي :

---

\* أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة قطر وعميد كلية الشريعة سابقاً (قطر).

## ١- حقوق المرأة

الملاحظ أن المرأة في العديد من المجتمعات الإسلامية غير العربية، تحظى بحقوق واسعة وبخاصة فيما يتعلق بالحقوق السياسية، إذ نلاحظ أن العديد من الشخصيات النسائية وصلت إلى منصب رئاسة الوزارة في تلك المجتمعات، بينما لا نجد - حتى الآن - امرأة عربية واحدة تقلدت ذلك المنصب.

وتشترك جميع قوانين الجنسية العربية - عدا استثناءات قليلة - في ظاهرة تمييزية ظالمة، هي حرمان المرأة المواطنة - إذا تزوجت غير المواطن - من نقل جنسيتها لأولادها وزوجها، في الوقت الذي من حق الرجل نقل جنسيته لأولاده وزوجته غير المواطنة. وتكاد التشريعات العربية - وحدها - تتفرد بهذا التمييز، دون سائر تشريعات العالم بما في ذلك تشريعات الدول الإسلامية غير العربية.

المشروعون العرب يبررون هذا الإجحاف بالمرأة العربية بمبررات دينية وقانونية وأمنية، وهي مبررات زائفة في نظر الدساتير العربية نفسها التي تقرر حقوق المواطنة كاملة للجنسين، وكذلك في نظر الشريعة الإسلامية التي قررت العدالة والكرامة لجميع الاجناس على حد سواء، وهي أيضاً مناقضة للمواثيق الدولية ممثلةً في إعلانات حقوق الانسان وبخاصة اتفاقية القضاء على التمييز ضد المرأة.

وفيما يتعلق بتمثيل المرأة في البرلمانات، نجد أن المرأة في المجتمعات الإسلامية غير العربية، ممثلة بشكل جيد في برلمانات بلادها.

ففي برلمان - أوزبكستان - تمثل النساء ما نسبته ٣٠%، وفي برلمان (بنجلادش) تصل النسبة إلى ١٣% وفي (تيمور الشرقية) تصل النسبة إلى ٣٦% وفي (أندونيسيا) كبرى الديمقراطيات الإسلامية - حسب تعبير د. عبد الله المدني، الخبير في الشؤون الآسيوية - تصل النسبة إلى ١١% وفي (باكستان) تصل النسبة إلى ٢١% في الجمعية الوطنية و ١٧% في مجلس الشيوخ. وأما (أفغانستان) فقد ضمنت دستورها الجديد مادة تنص على تخصيص ٢٥% من المقاعد للنساء.

مثل هذه النسب المرتفعة لا نجد لها نظيراً في البرلمانات العربية، بل إن هناك مجالس للشورى وللشريع في المنطقة العربية لا تضم حتى الآن امرأة واحدة!!



وربما من المناسب أن نسلط الأضواء على حقوق المرأة المسلمة في قوانين الأحوال الشخصية في المجتمعات الإسلامية غير العربية مقارنة بتشريعات الأحوال الشخصية العربية وبخاصة في ما يتعلق بالطلاق والتعدد والحضانة، فالانطباق العام عندي أن حقوق المرأة في المجتمعات غير العربية أكثر إنصافاً وأكبر عدالة وأكثر رعاية لحقوق الأسرة وخاصة الأطفال. بينما أجد تشريعات الأسرة العربية غير منصفة للمرأة، وغير محققة لمقاصد الشريعة وأهدافها في تكوين أسرة متماسكة تمثل محضناً تربوياً وسكناً آمناً، لأنها - جميعاً - تدور حول إعلاء سلطان الرجل وإرادته المطلقة و المنفردة في هدم بيت الزوجية بكلمة واحدة منه.

## ٢ - حقوق الآخر المختلف ( الداخلي و الخارجي )

بسبب تأصل نظريات المؤامرة في نفسية الانسان العربي، وتمكن الفكر التأمري من الاستحواذ على عقليته، لجملة من العوامل التاريخية والسياسية والدينية والثقافية، ساعد على ترسيخها في البنية المجتمعية العربية، كل من الخطاب الديني السائد في المجتمعات العربية عبر منابر المساجد والفضائيات وكذلك الخطاب السياسي الأيديولوجي للحزب القومية والذين يدوران حول ( عدائية الآخر غير المسلم ) وتربصه الدائم بالاسلام والمسلمين، خاصة (العرب) وكذلك القابلية النفسية والذهنية للشارع العربي لهذين الخطابين نتيجة لأوضاع الاحباط والقهر السياسي والاجتماعي والفكري وظروف التخلف المحيطة وانسداد أفق التغيير، ونجاح الانظمة العربية في استثمار كل تلك الظروف وتوظيفها من أجل تحميد الآخر المختلف خاصة ( الخارجي ) وزرها، والسعي لإلقاء اللوم عليها، بهدف تحويل الأنظار عن انتهاكاتها المستمرة لحقوق الانسان، بسبب كل ذلك لم يتمكن المجتمع العربي، وحتى الآن، من إقامة علاقة صحية ناضجة مع الآخر، لا مع الآخر الخارجي، ولا مع الآخر الداخلي بهدف ترسيخ مفهوم المواطنة العامة، وتفعيل مبدأ الحقوق و الحريات، وإرساء قاعدة التسامح الديني مع المذاهب و الاديان و الطوائف المختلفة.

وفي تصوري أن المجتمعات الإسلامية غير العربية، نجحت - نسبياً - فيما لم ينجح فيه المجتمع العربي، إذ لا نلاحظ شدة وطأة (الهواجس) التأمريّة وأخطار (العولمة الخبيثة) في نفسيات وعقليات تلك الشعوب تجاه الآخر الخارجي المتفوق، كما لا نجد المخاوف الشديدة والحساسية المفرطة تجاه (الغزو الفكري) على تلك المجتمعات كما هي الحال عند

المجتمعات العربية. كما لا يشكل خطاب (الهوية) و (الخصوصية) و الاعتزاز بالمعتقد الديني وباللغة و كذلك التمسك بالثوابت الوطنية، معوقاً يحول دون اندماج تلك الشعوب وتواصلهم بالرغم من الاختلافات المذهبية والدينية والثقافية بينهم وذلك سواءً في علاقاتهم ببعضهم، أو في علاقاتهم بالآخر الخارجي.

وكذلك نجدهم أكثر انفتاحاً على متغيرات العصر، وأكثر استجابة لتحدياته، ولذلك نجحت المجتمعات الاسلامية غير العربية في تحقيق إنجازات إصلاحية وطفرة تنموية كما في تجربة ماليزيا و اندونيسيا و تركيا. وهذا ما أحببت أن أتأثيره.

## إعادة ترتيب مقاصد الشريعة للقيام بواجب الوقت

د. عمرو الورداني \*

في الحقيقة أنا أرى أن هناك جانباً كبيراً من أحاديثنا يدور حول الجانب السياسي، ما زلنا نتكلم عن الدين والدولة، والدين والسياسة، هذا القدر أنا أظن أننا استوفينا الكلام فيه، والخطاب الديني فقط لا يشتمل على السياسة، كنت أود الحديث عن التجربة التركية بشكل مفصل، لكن وجدت أن التجربة التركية تجربة أيضاً اختزلت الإسلام، اختزلت الإسلام أيضاً في السياسة لم تقدم لي أطروحة ولا مشروعاً متكاملًا حتى أستطيع أن أتكلم عن الإفادة منها، ولا أستطيع أن أجعلها على أجندة مشروعات التجديد في الخطاب الديني، لأنني لا أريد أن يكون تجديد الخطاب الديني مختزلاً في التجديد السياسي، أنا أرفض هذا ولا أستطيع أن أتعامل معه تعاملاً مباشراً، وتعاملاً فعالاً، ولذا سأنتقل إلى الجانب الآخر، ولكن

---

\* مدير إدارة التدريب بدار الإفتاء المصرية.

عندما انتقلت إلى الجانب الآخر وجدت أن الجانب الآخر فيه قدر كبير من الفراغ، فاسمحوا لي أن أشغل هذا الفراغ بأطروحة تتماشى مع هذه الإحداثيات التي وضعتها لنفسي، الجانب العلمي، الثقافي المعرفي - الإنسان، الخطاب الديني، هكذا كونت رؤيتي لكيفية التعامل مع هذه القضية، أنا سأحاول أن ألبس ثوب المجيب على تساؤل أ. جمال البنا ما الحد؟ نحن نستغرق كثيراً في الكلام عن القضايا الكلية والأيديولوجيات، دعونا نتقدم خطوة تجاه الأمام الفاعلية والإنتاج، نحن نريد إنتاجاً نريد مشروعاً يقدم لنا شيئاً جديداً، إذا تكلمنا عن الإنسان، فالإنسان في الحقيقة له اهتمام خاص في الشريعة الإسلامية، يظهر هذا الاهتمام منذ بدء خلقه، وعملية التكريم التي من أجلها أسجد الله سبحانه وتعالى أعظم خلقه وهي المخلوقات النورانية المتمثلة في الملائكة، هذه القضية لا بد أن نستحضرها دائماً "التكريم الرباني للإنسان".

ولكن لا يغيب عنا أن التكريم الرباني للإنسان لم يخلع عن الإنسان إنسانيته فيجعله سيداً للكون، بل ظل الإنسان سيداً في الكون، وهناك فرق كبير ما بين أن يصير الإنسان سيداً للكون، أو يصبح الإنسان سيداً في الكون.

سيد في الكون، معنى ذلك أنه سيقوم بعملية إدارة التسخير التي جعلها الله سبحانه وتعالى حقاً له بناء على التكريم، إذن فمشروع مشروع إنسان بالدرجة الأولى، فعندما أنظر للإنسان وأربط ما بين نظرتي للإنسان والنظرة الحقوقية أجد ما يسمى بمنظومة المقاصد الشرعية، المقاصد الشرعية التي ركزت تركيزاً رئيسياً على الإنسان، فهناك مقاصد خمسة للشرع الشريف هي التي تجعل الإنسان محور الاهتمام، عندما تقول إن المقاصد الشرعية، واسمحوا لي أن أرتبها ترتيباً أراه هو الأوفق وهو الذي مع فريق من العلماء، ولكن ليس هذا هو جمهور العلماء، هذا الترتيب هو أن تحفظ النفس ثم تحفظ العقل، ثم أن تحفظ العرض، ثم أن نحفظ المال، وانتبه بأنني أقول بأن العرض هنا في مفهومي يساوي الكرامة الإنسانية ولا يساوي النسل فقط، ولكن هو معنى أوسع من معنى العرض.

بهذه الطريقة أنا وضعت لنفسي أول الطريق وبدأت أفكر في مشروع يعيد ترتيب العلوم مرة ثانية، بناء على هذه الرؤية فأتكلم عن ترتيب العلوم الإنسانية بترتيب من خلال المقاصد التي تجعل الإنسان يستطيع أن يقوم بدوره الذي جعله الله له.

ما هو هذا الدور؟ أن يكون سيداً في هذا الكون، ومن ثم فقد رتبت العلوم الإنسانية، ووضعت علم الفقه ضمن العلوم الاجتماعية، لأنه بالإحالة علم جاء لإدارة الاجتماع البشرية، أي مصلحة الإنسان، ومصلحة الإنسان هي مصلحة عامة مشعشعة يتحقق بها

مقصد الله، لأن حق الله عندما نريد أن نعبر عنه كما يعبر بعض الفقهاء يتحول إلى حق المجتمع. وبهذه الطريقة تستطيع أن تتعامل بصورة واضحة مع هذه المسألة، وبدأت في تفكير مقاصدي في ذلك فقلت إننا لابد إذا عرضت المشروع كاملاً لن نستطيع أن أوفي هذا الأمر، ولكن اجتزأت جزءاً من هذا المشروع لأنني أؤمن بما يسمى بالمنظومات أنا لا أعمد في حالة من حالات التفسخ، وهذا الذي كان يجعلني دائماً أبدأ أسأل عن العلاقات البيئية ما بين الأشياء، أنا أرى تلك النظرة التفكيكية التي يمارسها كثير من الناس، أنا أرى نظرة منظومية متكامل ويأخذ كل شيء بيد الآخر ويكون بينهم ما يسمى بالحراك. إذا كنا نتكلم عن تجديد الفقه الإسلامي فالناظر في نصوص الشرع الشريف يجد أنها جاءت في مدح التجديد وبيان أهميته، بل إن نصوص الشرع الشريف تؤكد ذلك المعنى، فتارة يحدثنا الشرع الشريف عن التجديد باعتباره أمراً واجب التنفيذ ويحث المسلمين على ذلك في مقام الإيمان، فإن الإيمان نفسه يبلى ويخلق ويحتاج إلى أن يجدد في قلوب المسلمين وذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه جددوا إيمانكم، إذن الإيمان نفسه يحتاج إلى التجديد، وكان أصل هذا الدين مربوط بقضية بالتجديد، نربط ذلك بقضية "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين".

إذن الإيمان مجدد لأن الرسالة للعالمين، ليست لفرد واحد، ولا بد أن نلتفت أن للعالمين ليس للمسلمين في كل مكان بل للعالمين، مسألة لابد أن نستحضرها، هذا يغيب كثيراً عن الخطاب الديني الإسلامي، بأن الرحمة للعالمين وليست للمسلمين في العالم كله.

الأمر الثاني: الشرع الشريف، يأتي ويحدثنا عن التجديد في الدين باعتباره أنه نعمة رسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم ويبشر الناس بأن على رأس كل مائة عام يأتي من يجدد للأمة أمر دينها، منذ ذلك الحين والعلماء في الحقيقة يقومون بعملية التجديد الدائم وإلا فآخبروني ماذا فعل الإمام الشافعي عندما أراد أن يجدد للأمة وأن ينقلها من مرحلة استخدام أصول الفقه في صورة القانون الأمر الذي يكون منطلقاً ولا يكون حاكماً، هناك فرق في أن تكون أصول الفقه هي المنطلقة وأن تكون هي الحاكم الذي يجب أنه يقف عنده الإنسان، ولذلك الإمام الشافعي كان يعبر عن نظرتة للتعامل مع هذه المصادر، ولذلك جاء نظر آخر بعده هو نظر الإمام أحمد وعم الأئمة فالتجديد لم يقف للحظة واحدة.

وفي الحقيقة هذا ما يجعلني أتكلم عن فكرة محورية في ذهني وهي مسألة أن الذين يرفضون التجديد في وقتنا هذا إنما صاروا لذلك لأن أقواماً في عصرنا تصدروا للحديث في أمور الدين من باب التشدد بالكلمات.

وهناك صنف آخر حاول التجديد حاملاً في يده معول هدم وفكر راديكالي وفي الحقيقة، كل هذه محاولات لا علاقة لها بمعنى التجديد الذي فهمه المسلمون ومدحه رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي مارسه المسلمون وأنتج إنتاجاً حقيقياً واقعاً فشاع عند العامة من المتدينين تلك السمعة السيئة من التجديد وأهله ودعاته، وهو أن المجددين في الحقيقة مارقون عن الدين، يريدون الخروج عن التكاليف الدينية إلى الفسق، وواجه علماء المسلمين المخلصين في دعوتهم إلى التجديد أشد الصعوبات في بيان ما يقصدونه من التجديد، من كلمة التجديد، وذلك بسبب اختلاط الأوراق والتدليس ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

إن التجديد في الحقيقة مطلوب شرعي ولكن لا بد أن تحدد مجالات لهذا التجديد، عندما أنظر إلى الفقه وأتكلّم عن التجديد في الفقه أجد أن الفقه يبني على ثلاث عمليات؛ العملية الأولى: هي عملية إدراك النص، العملية الثانية هي عملية إدراك الوصل ما بين النص والواقع وأنا في الحقيقة أريد أن أقول بأن أصول الفقه التي هي الأداة الرئيسية في التجديد، تحتاج إلى أن يضاف إليها عنصران؛ العنصر الأول هو عنصر ما يسمى بآليات إدراك الواقع، فالمشكلة في الحقيقة أننا نشكّي ليس من المصادر، وليس من الإنتاج القديم، الذي أريد أن أقوله: إننا نشكّي من عدم إيقاع رؤية فكرية صحيحة على واقع مفهوم، لو أن شخصاً أنتهج منهجاً أياً كان هذا المنهج، يقول

بالحرية التقدمية، لو أن إنساناً تبنى أي منهج وحاول أن يفعله تفعيلاً حقيقياً فاهماً للأرض التي يسير عليها، لا أظن أن إنساناً يمنع من ذلك، ولكن المشكلة أن الإنسان يريد أن يلبس الواقع ذا الثوب الواسع ذلك المنهج الذي هو ضيق في ذهنه، ونحن نقول له هذا استمعت إلى محاولات تغيير هذا المنهج الذي تريده، فهو في الحقيقة هناك إشكال في المنهج عند هذا الشخص لأننا نريده أن يوسع المنهج، رؤيتي للتوسيع أن يضاف آليات إدراك الواقع في أصول الفقه ليتحول من أصول فهم النص إلى أصول الفقه مطلقاً، فأضيف إليه ما يسمى بآليات إدراك الواقع، وأضيف إليه أيضاً مقدمة مقاصدية لكي تركز دور الفقه ودور العلوم الاجتماعية في العلوم.

إن نحن مع نموذج يحتاج إلى مزيد تفعيل لا مزيد إقصاء هذه هي القضية التي يتمحور حولها كلامي.

في الحقيقة هناك فكرة محورية في ذهني أريد أن أعرضها عليكم وهي فكرة أنني لا أنطلق من مبدأ إصلاح لأن مبدأ إصلاح فيه تحكم، والتحكم ممنوع، ولذلك قلت بالتجديد وليس بالإصلاح، لأن الإصلاح ينطلق من فرضية فساد السابق، أنا لا أنطلق من ذلك ولكنني

انطلق من مبدأ آخر هو مبدأ واجب الوقت؛ فأرى أن العلماء المسلمين ممن سبقوا قد قاموا بواجب وقتهم وقاموا بواجبهم في معالجة واقعهم وقاموا بهذا بصورة كفؤة وصورة فعالة ودليل ذلك كل ما يروى عنهم في اشتراكهم في الحراك بكل أشكاله الاجتماعي والسياسي وآخر ذلك أن تخرج الثورة في ١٩١٩، من دور العلم إذن هناك قضية وهي قضية واجب الوقت هي التي انطلق منها، فإذا كانوا هم قاموا بواجب وقتهم، فعلينا أيضاً أن نقوم بواجب وقتنا، وهذا الطرح الذي أطرحه من تجديد الفقه الإسلامي لا بطريقة الترفيع ولكن بطريقة إنشاء منشأ يمكن أن يتفاعل مع واقعنا.

(z . .)



# (مناقشات)

(٤٠٢)

## الحاجة إلى العلمانية مسألة ملحة

فريدة النقاش \*

بينما نحن نتناقش هنا، نجد في ظل الواقع المحلي الشائك والمحتقن تحت رايات دينية انفجارا طائفا كبيرا يكاد أن يحدث نتيجة لأزمة محتملة شاملة و خانقة تتفاقم فى ظل الاستبداد والاستغلال و الإسراف فى استخدام الدين فى السياسة؛ إذ تتصاعد الدعوة لإقامة دولة دينية واستعادة الخلافة.

تؤكد النتائج التي وصل إليها الباحثون من العالم الإسلامي غير العربي على شئ مشترك، هو بروز الحاجة الملحة إلى العلمانية والديمقراطية معا، وذلك عن طريق فصل الدين عن الدولة وحيادها إزاء كل الديانات فى ظل دساتير ديمقراطية تتأسس على مرجعية حقوق الإنسان والمواثيق الدولية التي هى حصاد تفاعل خلاق بين كل الثقافات والحضارات والديانات. وامتثالاً لقيمها ومثلها العليا التي تمثل المشترك الإنساني. من هنا تكون الحالة ضرورية لتوافق مجتمعي حول هذه الأسس وأن تتسع الحياة الثقافية لمفهوم الإصلاح الديني الذي كلما بدأ فى سياقنا العربي على نحو خاص قطعت عليه الطريق قوى المحافظة والتقليد والجمود باعتبار أنها تعطل التقدم. بينما نحتاج لمن يقدم بدائل تقوم على القراءة التاريخية والتعامل مع النص القرآني كخطاب معبر عما يقول لإلغاء تناقضاته وعبور الفجوة بين المنظومة الإسلامية من جهة وقيم حقوق الإنسان والحريات الأساسية وعلى نحو خاص حقوق المرأة من جهة أخرى. في هذا السياق تبرز الحاجة إلى العلمانية.

العلمانية التي أتصور أننا ننشدها هى منظومة متكاملة تتجاوز النظرة الجزئية لها باعتبارها مجرد فصل الدين عن الدولة إلى كونها تنص على القراءة الشاملة العلمية

---

\* رئيس تحرير أدب ونقد - مصر .

الموضوعة لمجمل العملية التاريخية الجارية والواقع المتحول وترمى إلى أن هناك مصادر أخرى للرشاد والنور وهي لا تزدهر إلا في ظل مناخ من الحريات العامة وإزاحة الاستبداد وصور انعدام العدالة الاجتماعية وحين يكون الإنسان حراً كي يكون متديناً أو غير متدين، مؤمناً أو غير مؤمن سوف يصبح الاجتهاد والتجديد اختياراً وليس إجباراً.

وحين يقر المجتمع مشروعية التفكير من خارج الدين سوف تكون العلاقات فيه حرة. وهو ما لم يجرؤ نصر أبو زيد في ورقته على الوصول إليه طبعاً. إن لنصر تجربته المرة وله أيضاً منفاه.. ومع ذلك أعتقد أن هذه الخطوة التي قطعها ثقافات أخرى هي ضرورية ولا غنى عنها.

في هذه الحالة سوف يكون إدراك المسلمين لهذا الأفق المفتوح من الخطاب القرآني أفقاً أرحب لأنه سيكون محملاً بإمكانيات تساعد على الاختيار بدلاً من المعنى الثابت النهائي الذي يدفن المعاني الأخرى في خاتمة الممنوع، كما يقول نصر.

إن السؤال مشروع وسيظل مشروعاً، لا من أجل فهم أفضل للمعنى الديني فقط، بل هو مشروع كذلك لمساعدتنا على التعايش في مجتمعاتنا مع من يختلفون معنا ديناً أو فكراً.

وبدون مساحة واسعة من الديمقراطية والحق في التعبير عن الرأي وتقديم وجهات النظر البديلة كما تقول زينة أنور فإن مساحة التحدث عن حقوق المرأة ستتلاشى في نهاية الأمر، وعلى هذا فقد أخذنا مواقف عامة حول قضايا حرجة مثل حرية الدين وحرية التعبير عن المرأة أيضاً وهو ما أسمته بالإسلام المتطور.

وفي مصر حين خاض الإخوان المسلمون الانتخابات التشريعية الأخيرة ورفعوا شعارهم الغامض "الإسلام هو الحل" إلى جانب شعار السيف والمصحف، كانوا يدعون أيضاً إلى إعمال الدستور، وكان طبيعياً لأنهم محافظون أن يغيب عن برنامجهم مبدأ المساواة بالنسبة للمرأة، وأن تتضمن تصريحات قياداتهم انتقاصاً من حقوق الأقباط الذين ليسوا مواطنين، بل أهل ذمة عندهم.

إن ثمة حاجة لرحمة مركزية الدين، لكنها ليست محاولة لإقصائه، وإنما لأن هذا هو واقع الحياة المعاصرة حيث يحظى الدين بمكانته ضمن عالم شاسع، فيه القيم العلمية والفلسفة والممارسة الإنسانية والتفاعل المدهش بين الديانات والحضارات وبعضها البعض من جهة وبينها وبين الواقع من جهة أخرى.

## الحرية والمساواة بين النساء والرجال إشكاليات تواجهان الفكر الإسلامي

صلاح الدين الجورشي

أنا من الذين يرون بأن الفكر الإسلامي يتعرض إلى عدد من التحديات الرئيسية، وفي مقدمتها إشكالياتان رئيسيتان؛ الأولى تتعلق بالحرية، هناك مشكلة مازلنا نواجهها في الفكر الإسلامي لتحويل إيماننا بالحرية إلى منظومة واضحة عندما تنزل في الواقع تجسد حرية الإنسان وحرية الأمة، والإشكالية الثانية التي لا تقل أهمية تتعلق بالنساء، عندنا عقدة لا بد أن نتحرر منها، لا بد أن نفككها في المرحلة القادمة، وهي تتمثل في كيف يمكن تحقيق المساواة الفعلية بين النساء والرجال في المشروع الإسلامي، ولهذا أتفهم جيداً المخاوف التي تعبر عنها النساء والنسويات عندما يقع الحديث عن الحراك السياسي العام، وهذا الحراك الذي يؤدي تدريجياً بشكل واضح إلى صعود الإسلاميين على الأرجح، أنا أتفهم هذه التخوفات ولذلك أدعو إلى الحوار المفتوح والصريح من أجل التفريق بين ما هو حقيقة، وما هو شعار أو أو هام أو معطيات مسبقة، وأنطلق من التجربة التونسية، أنا في الحقيقة أعاني من إشكال يتمثل في دعوة النسويات التونسيات ممثلات في النساء الديمقراطيات، وهي مجموعة نسوية ناشطة وديمقراطية ولها دور مهم في الساحة التونسية لتحقيق عملية تحرير سياسي وثقافي في اعتقادي مهم، لكن عنصراً من العناصر التي جعلت هذه المجموعة محدودة في التأثير والتفعيل هو عند حالة من الخوف الذي شلها بالكامل، ليس فقط خوف من الإسلاميين ولكن خوفاً من الإسلام وهو ما جعلها ترفض إلى حد الآن بأن تتصور بأن مشروع أو الدعوة إلى الإصلاح الديني هو مدخل أساسي من مداخل إعادة تأسيس نظرية تحقيق المساواة بين الجنسين، ولذلك هناك حاجز مازال يحد من الساحة التونسية بما في ذلك

الإسلاميين، هذا الإقصار الذي بدأ في الخطاب وفي الممارسة مثلاً غير مطروح مثلاً في التجربة النسوية المغربية، حيث إن عدداً من النسويات في المغرب يؤمن بأن الفكر الإسلامي ليس مغلقاً أمامهن، هو حق من حقوقهن، ومن هنا تأتي أهمية التجربة التي جرت وكشفتها لنا الأخت زينة أنور، وهو أن الإسلام معتقد للجميع، مفتوح للجميع، وأنه ما لم تدخل النساء بشكل فاعل ويثبتن حقهن في الاجتهاد في فهم النص مباشرة بدون تحقيق هذا التفاعل المباشر، وهذه المشاركة الفاعلة فإن حقوق المرأة ستبقى مفتوحة، ودور النساء سيبقى مفتوحاً ومحدوداً. إذاً أستخلص من ذلك بأنه لا يمكن أن يتطور مجتمع من المجتمعات إلا من خلال أنساقه الثقافية وأن هذه الانساق يجب أن نخرطه فيها جميعاً لتحقيق نوع من الوفاق الجديد الذي يسمح لنا بتغيرات نوعية، ولذلك من المهم أن نرصد التسويات ما يحصل وما يحل في الفكر الإسلامي من تطور ومن اجتهادات لا بد أن يقع التقاط هذه الاجتهادات وإدخالها مع المنظومة النسوية لتحقيق تقدم فعلي لأنه الفكر الإسلامي ما أتابعه شخصياً فيه حراك مستمر، فيه إنجازات تقريباً يومية، فيه تقدم مهم، وهذا ما حاول أن يكشف مركز القاهرة لحقوق الإنسان عنه عندما جدد هذه المبادرات في اتجاه كشف أو فتح مجال الحوار لإبراز ما هي نوعية الخطاب وحركيته من خلال التفاعل معه مباشرة.

## شروط نجاح الحوار بين العلمانيين والإسلاميين

د. ابراهيم مطر\*

لقد سمعت الأستاذة الفاضلة فريدة النقاش وهي تقرأ ورقة. وصدمني قولها أن الحديث عن الزواج في الإسلام ليس مقدساً وفي المسيحية مقدس، تعريف المقدس هو الذي ينظم بنص إلهي أو بتشريع إلهي، فالزواج في أي دين مقدس مادام ينظمه نص إلهي، لكن الفرق أن الزواج في المسيحية مؤبد، وأنه في الأديان الأخرى قد لا يكون مؤبداً، أما مقدس أو غير مقدس، فأنا أرى أنه تعبير غير صحيح. والأمر الآخر أن ما سمعته فهو من منطلق علماني، الذي صرحت به أيضاً الأستاذة فريدة النقاش حتى التعليق فهو علماني، أنا أرى أن الخطاب العلماني يجب أيضاً أن يتحور أو يتطور بمعنى أنه لا يلقى على الخطاب الديني الاتهامات لأن هذا يمنع حلقة الحوار، أي لا يقول الخطاب العلماني للخطاب الديني (أنت جامد)، فهذه العبارات في الخطاب الإعلامي العلماني ومقابلها في الخطاب الديني (أنتم زنادقة وأداة للغرب) يجب أن تحذف مثل هذه الاتهامات من الخطاب العلماني والخطاب الديني، لا الخطاب الديني يتهم بالزندقة، ولا الخطاب العلماني يتهم الخطابيات الدينية بالجمود أو الجهالة أو الغباء، إذا كنا نريد أن نصل إلى خطاب جامع يجب أن يحترم بعضنا بعضاً، وأن نرى أن كل شخص له منطلقاته.

وأيضاً لا ينبغي أن يتعامل الخطاب العلماني مع الخطاب الديني كجملة واحدة، كهيئة واحدة، بالقطع الأفكار الدينية متباينة، ما بين أقصاها وأقصاها فهذه طبيعة بشرية، حيث تعامل الخطاب العلماني الحديث مع الخطاب الديني ككتلة واحدة غير مفرقة ولا يفرق بين التفكير الشيعي الذي أصبحت فيه المرأة نائبة لرئيس الجمهورية أو عضوة في البرلمان،

---

\* من قيادات الإخوان المسلمين بالإسكندرية - مصر.

وبين الفكر السني، أو بين فكر الجماعات الدينية على اختلافها من إخوان مسلمين إلى غيرهم، وبالتالي، يجب أن يلحظ العلمانيون هذا التباين أثناء الحديث عن الفكر الديني.

وأيضاً الخطاب العلماني، يجب أن يلحظ مزايا الفكر الديني مع عيوبه. أنا ألاحظ دائماً أن الخطاب العلماني يذكر فقط عيوب الخطاب الديني، لو أنه أيضاً يعطي فرصة للحوار، يلاحظ مزايا الخطاب الديني مع ملاحظته للعيوب، فهذه حالة من الإنصاف، الزميل الأستاذة زينة أنور تتحدث عن من صاحب الكلمة في الخطاب الديني؟ بالقطع كل مجال علمي أو طبي أو هندسي صاحب الكلام فيه هو العالم، وإذا أرادت الأستاذة زينة أنور أن تتحدث داخل الإسلام فعليها أن تتعلم أو تصبح عالمة إسلامية، تقول رأيها من خلال الدراسة والعلم، الدين كأى مادة علمية تحتاج إلى تعمق ودراسة وفهم. فلا آتني أنا كرجل طبيب واستشاري أمراض جلدية وأتحدث عن الهندسة، وأقول الهندسة ليست حكراً على المهندسين، الدين علم.

أيضاً أنا لا أوافق على أن علماء الدين يحجرون علينا أن نتكلم في المعاني العامة، ليس في التفاصيل المتخصصة لكن أترك للجمهور أن يتبعني أو يتبع غيري، لماذا أشن هجوماً على الناس إذا اتبعوا أحد العلماء الدينيين؟ هذا اختيارهم، وأنا أجتهد أن أكون عالمياً وأن أعرض نفسي حتى تختار الناس.

آخر نقطة، إن المرجعية الدينية تتمثل خاصة في موضوع المرأة من منطلق الخطاب الديني لها قواعد تحكم حركتها أولاً. إن لها مرجعية دينية في الأمور الثابتة التي ليس فيها خلاف لأنها تؤمن بأن هناك إلهاً أكبر منها حكمة وإدراكاً، وهذا ليس عيباً لها لأنها اختارت هذا الطريق، فإن هناك مرجعية في الأمور الثابتة التي ليس فيها نقاش (محور العلاقة بين الرجل والمرأة هو العدل، وبين الناس جميعاً الأفضل العدل لا المساواة، لأننا ليس جميعاً أصحاب قدرات متساوية، خاصة في مسألة مساواة الرجل والمرأة).

فالمرأة ذات تكوين فسيولوجي يختلف عن الرجل، وتكوين نفسي يختلف عن الرجل، ومن هنا المساواة قد تكون عدلاً، وفي بعض الأوقات المساواة قد تكون ظلماً للمرأة إذا ألقينا عليها أعباءً لا تتحملها، فالعدل هو الأساس إذا تطابق مع المساواة، فمرحباً به، وإذا لم يتطابق فنحن نطلب العدل، العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تكاملية وليست علاقة صراعية.



## نقاط اتفاق ونقاط اختلاف مع مقاربة نصر أبو زيد للقرآن

د. عمار على حسن\*

أنا حقيقةً سيكون كلامي منصباً حول ورقة الدكتور نصر حامد أبو زيد، في رأيي أن القرآن نص في منشئه، ولكنه خطاب في التعامل معه. و إذا طبقنا مفهوم (التناص) عليه كما جاء في النقد الأدبي فهو يمثل قطعية مع المنتج الثقافي الأدبي. فسنجد أن النص الأدبي الذي كان موجوداً في البيئة العربية لحظة نزول الوحي كان القرآن بالنسبة إليه يمثل قطعية في الأسلوب، وقطعية في المضمون، وقطعية في الشكل، وهذا من الدلائل التي أخذها شخصياً على ألوهية النص، والتي أعتقد أن الدكتور نصر حامد أبو زيد يتناقض معي فيها.

فمشكلة نصر حامد أبو زيد - من وجهة نظري - أنه يعتمد طريقة التفكيك كما تتبع في النصوص الأدبية عند التعامل مع نص إلهي. وهذه الطريقة تقوم على قاعدة أن كل شيء صلب يذوب في الهواء، بينما التفكيك - كما يقر - نقاد الأدب فشل في تقريبنا من النص الأدبي ذاته، بل أنني أقرأ نقداً للتفكيكيين حول نصوص أدبية فأجدها تباعد بيني وبين النص ولا تقربه إلي، ولذلك فإن اتباع نفس الأسلوب مع نص ديني، هو أعقد من حملاته وفي بلاغاته وفي فضاءاته من نص أدبي، أعتقد أنها مهمة ستفشل في تقريبنا من هذا النص؛ لأننا لا نعرف على وجه الدقة وبشكل كامل لا لبس فيه السياق الذي نزل فيه النص إلا ما وصلنا من حديث تاريخي عن سبب النزول.

---

\*باحث في العلوم السياسية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط - مصر.

المشكلة في رأيي ليست في النص، وإنما في فهم النص وفي تقديس النصوص المتراكمة التي هي إنتاج بشري وتراكمت على النص القرآني طيلة قرون من الزمن والتعامل معها على أنها نص مقدس.

هذه النصوص وصلت إلى حالة من القداسة و حالة من الصلابة إلى درجة أنها تبعدنا كثيراً عن الوصول إلى النص المؤسس وهو القرآن الكريم.

ومن ناحية ثانية، أعتقد أن الحديث الشريف هو خطاب وليس نصاً، ولكن الكلام مع القرآن على اعتبار أنه خطاب وليس نصاً، هذا كلام أعتقد أنه يفسد أكثر مما يفيد، لكنني أتفق مع د. نصر حامد قلباً وقالباً في انحيازه إلى أنه ليس هناك ناسخ ومنسوخ في القرآن، وأرى أن هذا الكلام طعن الإسلام في مقتل، فالحديث عن الناسخ والمنسوخ قد تم تسييسه لحساب مصالح سياسية وطبقية على طول التاريخ الإسلامي، أما حديثي عن الإمكانيات والتناقضات، أنا مع الإمكانيات والمشكلة في هؤلاء الذين يريدون أن يأخذوا آية ويقطعوها من سياقها ومن سبب نزولها ويعملوها في ظرف مغاير، أما كلام د. نصر حامد أبو زيد عن اتخاذ القرآن الكريم للتلاعب، فهذا قد تم وللأسف الشديد في التاريخ - وسأضرب لكم مثلاً في التاريخ المعاصر، في إطار العمل الإسلامي للجماعات الإسلامية، وفي الكتابات اللاحقة حول تكفير الحاكم آلاف الآيات والأحاديث التي تكفر الرئيس السادات، وفي كتب المراجعات التي صدرت أخيراً أحاديث وآيات تظهر أن السادات شهيد، هذا تلاعب شديد بالقرآن، يستغلون براح النص ويفصلون النص عن سياقه ويتلاعبون به لأسباب سياسية، ولهذا أقول إن السياسة أضرت بالإسلام ضرراً بالغاً، وعلى هذا الأساس أنحاز انحيازاً كاملاً لما أسميته بالعلمانية الجزئية التي تقوم على فصل الدين عن السلطة، وأقول إنها ضرورة، وتبتعد عن فصل الدين عن الحياة لأن هذا جريمة.

## المقاربة الإنسانية التأويلية تأتي بتحويل الخطاب لنص وليس العكس

د. رضوان زيادة

اتجاه الإنسانية الحديثة هي تحويل الخطاب إلى نمط من أنماط النص، بينما اتجاه الدكتور نصر هو اتجاه ارتجاعي، يعني تحويل النص إلى خطاب.

عمليا هناك لحظة تأسيسية مهمة لدى للقرآن هي تحويله من خطاب إلى نص، لأن الخطاب يرتبط بالزمنية، يرتبط بنمط من البيئة الثقافية، أو المرجع كما تسميه السميوطيقا، والدكتور نصر أبو زيد هو من درس هذا المنهج بشدة في اللسانيات الحديثة، في حين تحويل النص يرتبط بنمط تاريخي - أي نمط من تحويله إلى نص عابر للزمان، عابر ومختلف ومتعدد الأمكنة والتأويلات، فمقاربتة فيما يتعلق بتأويلية إنسانية أمر يفترض التركيز على الشحنة الدلالية التي يختزنها النص في أزمنة وأمكنة مختلفة وليس الإرجاع إلى نمط خطاب يرتبط بزمانية بلحظة تاريخية معينة. فالقدرة الدلالية للنص تزداد وترتفع بحسب تغيير الأحوال والأزمنة وهذه ميزة. هل تعرض لانحراف دلالي مع تحويله من نص شفاهي إلى نص مكتوب؟ وميزة النص القرآني عن غيره من النصوص الدينية المقدسة أنه نص أنجز في لحظة تاريخية ما - وبالتالي هو قابل للتعامل الدلالي بأشكال مختلفة، على غرار النصوص الأخرى التي ارتبطت بنمط شفاهي، لكنها ليست مضبوطة بتحويلها عن نص شفاهي إلى نص مكتوب، وبالتالي المقاربة الإنسانية التأويلية التي يسعى إليها الدكتور نصر برأيي هي العودة من نمط الخطاب إلى نمط النص، ولكن في نفس الوقت، هي إضافة قدرة دلالية متعددة للنص وإضفاء طابع تأويلي للنص يحافظ على نمط ضوابطه المختلفة.

## ليس لدينا ما نتعلمه من بعضنا البعض في العالم الإسلامي

نجاد البرعي \*

لي ملاحظتان أساسيتان: الملاحظة الأولى وأرجو ألا تكون صادمة، هي أنه لم يعد لدى الأمة الإسلامية على تنوع بلدانها ما يمكن أن نتعلمه من بعضها البعض، وقد حدث أنه في أحد المؤتمرات التي حضرتها من فترة كنا نتكلم عن التطرف الإسلامي فتصدى لي أستاذ جليل من أندونيسيا وقال لي: لا تتكلم عن التطرف الإسلامي، تكلم عن التطرف العربي، نحن مسلمون ولكننا غير متطرفين، المشكلة في التطرف العربي وفي الأفكار التي يرسلها العرب. اليوم لا يستطيع أي إنسان إلا أن يتكلم عن التطرف في كل مناحي العالم الإسلامي بدءاً من أندونيسيا ومروراً بماليزيا، وباكستان وأفغانستان وإيران ثم العراق الآن، ثم مصر حتى تركيا التي كنا لفترة طويلة من الزمن نتصور أنها تقدم تجربة مختلفة في إمكانية أن يكون هناك تعايش بشكل ما، تركيا الآن في تقديري الشديد تتعرض بشكل هائل لما تعرضت له ماليزيا وأندونيسيا منذ عشر سنوات، هذه الظاهرة في تقديري أيضاً بدأت منذ سبعينيات القرن الماضي، أستطيع إن أقول أن هذا الانقلاب في التفكير الإسلامي لم يكن في خمسينيات أو ستينيات القرن الماضي، هي بدأت مع تصاعد الثورة السعودية ومع نجاح الثورة الإيرانية ويمكن رد كل ما نعاني منه في عالمنا الإسلامي من انحراف في الفكر إلى هذين السببين، الثورة السعودية التي بعد حرب ١٩٧٣ حيث قفزت معدلات البترول إلى أرقام غير مسبوقة في حقيقة الأمر، وما بين الثورة الإيرانية والتي بدأها آية الله الخميني بفكر المستضعفين والمستكبرين ثم انتهى وقد قتل كل من قام معه بالثورة، ثورة وغير ثورة

---

\* محام ورئيس جمعية تنمية الديمقراطية - مصر.

وانفرد رجال الدين بالحكم هناك، ثم كانت الكوارث المختلفة، والآن نرى ما يحدث، إذن الأطروحة الأولى التي أراها أنه لم يعد للعالم الإسلامي ما يقدمه إلى بعضه البعض.

ربما كانت هنا نخب ممتازة كحضراتكم، لكن في الحقيقة أنتم لا تشكلون الآن ما يعرف بالإسلام الشعبي، وأنا قبل أن أستطرد فيما يمكن أن نتعلمه، لأننا لا يمكن أن نتعلم من بعضنا البعض، لكن هناك من يمكن أن نتعلم منهم، وأعتقد أنه لا بد أن نولي وجوهنا بشكل أساسي صوب التجربة الغربية والتجارب في أمريكا اللاتينية. كيف استطاعت أوروبا وكيف استطاعت أمريكا اللاتينية- على خلاف بين الثقافتين وعلى خلاف بين المذاهب، ومع تقديرنا لكل هذا الخلاف- أن يعبروا ذلك الجسر من تسلط الدين على كل شؤون الحياة إلى وضع الدين في موضعه الطبيعي كخادم للحياة؟ هذا السؤال يبدو جوهرياً، كيف تحول الدين من مسئول عن الحياة إلى خادم للحياة؟ إلى أي حد نقبل فكرة أن الدين قادر على تنظيم شؤون الحياة المتغيرة، وهذا سؤال بالنسبة للإسلام سؤال أساسي، هذه الأطروحة الأساسية لكثير من المسلمين حتى معتدليهم، إن الإسلام دين ودولة، سيف ومصحف علينا أن نسأل أنفسنا هل هذه الأطروحة صحيحة من البداية؟ هل يصلح الدين أي دين، و الإسلام في القلب منه وعلى رأسه، أن يكون تنظيماً لحياة متغيرة متعددة ومساائل مختلفة أو أن الثابت الوحيد في الدين هو كونه في الدين أي ركن العبادات وأن تظل المعاملات متغيرة بمعنى أنه من المفهوم أن هذا الدين نزل ليشرع طريقة عبادة مخصصة لمن يؤمن به، هذه الطريقة غير قابلة للتعديل، "صلي ٥ مرات ولا تصلي ٦ مرات"، لكن هل من الحقيقي أن الدين والإسلام أساسي، قادر على تنظيم مثل هذه الحياة المتغيرة، أو أن نترك للناس تنظيمها باعتبارهم أعلم بشؤون دنياهم؟ هذه مسألة ثانية.

المسألة الأخيرة: إلى أي حد نستطيع أن نفسر النص المقدس، وأنا أرى أنه نص مقدس وفقاً لأسباب نزول آياته وليس وفقاً لقاعدة عمومية النص، أي إلى أي حد نستطيع أن نفسر هذه الأسئلة؟ إذا استطعنا الإجابة عنها سوف نحل الكثير من الإشكاليات، كنت أريد من مركز القاهرة، وأرجو أن يفعل ذلك ليس في ماذا يستفيد العالم الإسلامي من بعضنا البعض، لم يعد لدينا ما نفيد به بعضنا البعض، ذلك في تقديري طبعاً، لكن كيف نستفيد من آخرين في الغرب، وآخرين في أمريكا اللاتينية، وأدعوه أن يكون هناك لقاء بين مسلمين ورجال دين آخرين في أمريكا اللاتينية وأوروبا، ربما استطعنا أن نستفيد منهم.

## قراءة "بوشية" للحالة الإسلامية

د. رفيق عبد السلام

يبدو لي أن الأستاذ نجاد البرعي قدم نظرة فيها شيء من التعميم وتفقد التنسيق في النظر إلى الحالة الإسلامية المركبة والمعقدة.. أخشى أن أقول أنه قدم قراءة "بوشية" للحالة الإسلامية تسمى أيديولوجية شريرة، وثقافة شريرة بتعبير "توني بليز"، ومشوهة ومدمرة هي التي تنتج هذه التيارات العنيفة. المسألة أكثر تعقيداً تتعلق بالتوازنات الواقعية بالمناخ الإقليمي، بالمناخ الدولي الذي يتحرك فيه العالم الإسلامي. وأكتفى بالإشارة إلى مثال هنا: الحالة العراقية، من كان يسمع في العراق مثلاً بحالة احتراب طائفي وتوتر وعنف واتجاهات مدمرة؟ هذه كلها نتيجة الاحتلال، بشكل أو بآخر، الاستبداد السياسي مشكلة من المشاكل بلا شك، وهذا عامل يضاف إلى الضغط الدولي والاحتلال الخارجي.

## العمل الإسلامي الخيري لم يوجّه للإنسان بوصفه إنساناً

بهي الدين حسن

الإسلام في حدود فهمي له وأنا لا أدعى أنني متخصص أو عالم، الإنسان يحتل مكانة مركزية فيه ليس بوصفه مسلماً ولكن بوصفه إنساناً، رسالة الإسلام موجهة للعالمين وليست فقط موجهة للمؤمنين، ما ألاحظه أنه في الواقع العملي فيما يتعلق بالخطاب الديني، لا يتعامل مع الإنسان بوصفه إنساناً ولكن هو بالأساس: إلى أي حد يتفق معي في وجهة النظر المحددة، في فهمي أنا الخاص بالإسلام. سأضرب بعض الأمثلة - وأخشى أن تكون صادمة أو يتصور البعض أن وراءها غير ما أقصده، فمثلاً دور منظمات الإغاثة الإنسانية الإسلامية، إلى أي حد هذه المنظمات تتعامل مع دورها بوصفها إغاثة للإنسان وفقاً لعنوانها؟ أدعوك لمقارنة ما تقوم به هذه المنظمات -دون أن تكون هذه المقارنة دعوة للاستفزاز - بما تقوم به هيئات الإغاثة المسيحية وغيرها.

أسأل ما هو حجم مساهمة منظمة الإغاثة الإنسانية فيما يتعلق بكارثة (تسونامي) التي كان أغلبها مسلمين ومدى سرعتها في التلبية مقارنة بدول ليست إسلامية ومنظمات إغاثة دولية لا تتخذ من الإسلام مرجعية لها ؟

أسأل عن إغاثة أهاليينا في دارفور ودور منظمات الإغاثة هناك، التي تلتصق بالحكومة السودانية بحيث إن السكان أنفسهم -الذين يجب أن توجه لهم الرعاية والعناية - لا يستطيعون الاستفادة من عمل هذه المنظمات؟

أسأل عن الاتجاهات والجماعات الإسلامية شرقاً وغرباً- فأحد الشعارات الأساسية، والذي نجده في كثير من الأوراق- الموقف من العولمة، ما هي مساهمة المسلمين والمنظمات الإسلامية في دعم الحركات المعادية للعولمة؟ بينما يحدث في كل عام منتدى عالمي في أغلب الأوقات يحدث في بورت الجيرو في البرازيل وهو يعتبر أكبر تجمع أو أكبر مؤتمر في العالم، ويشارك فيه من كافة البلدان بما فيها البلدان العربية والإسلامية. لا أعرف ضمن قائمة الممولين لهذه المؤتمرات أي منظمة إسلامية، بل أستطيع أن أحدد لولا الوقت أسماء المنظمات الكنسية التي تمول هذه المؤتمرات، كذلك المؤتمر العالمي ضد العنصرية الذي كان موجهاً أساساً لإدانة العنصرية الإسرائيلية والصهيونية، لا أعرف منظمة واحدة إسلامية دعمت هذا المؤتمر، ولكن أستطيع أن أعدد قائمة بعشر منظمات كنسية ومنظمات أخرى غير كنسية، لكن أنا استدعى للمقارنة في علاقته بمسألة الإنجاز الإسلامي في موضوع مركزي في الدول العربية؛ خاصة الخطاب السائد فيما يتعرض له لن أقول المسيحيين أو الأقباط في العالم العربي، ولكن ما يحدث للشيعنة في دول عربية مختلفة، أنا لا أعرف منظمة إسلامية لديها مرجعية غير شيعية تبنت ما يحدث للشيعنة في مصر من تعذيب وغيره في السعودية أو في غيره، ما يحدث حتى لأشخاص أو مجموعات سنوية لها تصور مختلف عن كيفية تفسير الإسلام، ما أدعوا إليه هو أن نراجع الخطاب الديني على أساس الأسس والمرتكزات وفي القلب منها فكرة مركزية الإنسان في الإسلام أساسية، لا أظن أن أحداً يجادل فيها ولا أريد أن أفارق - حتى لا أكون مرة أخرى مستقراً- بين دور الكنائس الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية في دعم حركات التحرير الاجتماعي وفي مواجهة الإمبريالية الأمريكية وعملائها من الأنظمة، بينما للأسف، المؤسسات الدينية في كثير من الدول العربية الإسلامية تدعم نظم الاستبداد.



## محاربة الاستبداد قاسم مشترك بين الإسلاميين والعلمانيين

د. هشام الحمامي \*

استلهاماً من معنى حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني أتصور أنه عندما نضع الأمور في تعريفاتها الصحيحة، ونضع الكلمات في إعرابها الصحيح، عندي شيء يكاد يقترب في وقتنا هذا من اليقين من أن المشكلة الحقيقية، والتي يصدر لها الخطاب الإسلامي، ويصدر لها خطابات الحركات الإسلامية هي المشكلة الأم التي تتبع من المجتمع والدولة، مشكلة الاستبداد والاستحقاق بالسلطة ومنع الحريات وتقييد حركة الناس وفتح آفاق انتقالهم وتحركهم وانطلاقهم على المستوى العام هذه هي المشكلة الأم، وانطلاقاً من معنى حقوق الإنسان بالمعنى الشامل العادل ينبغي أن يتوفر مجتمع الوفرة والحرية والأمن والكرامة.

أتصور وأقول هذا باعتبار أنني أنتمي للتيار الإسلامي، أتصور أن هذا المناخ هو المناخ الذي يستطيع فيه الإنسان أن يقول ويخاطب "قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد".

أتصور فعلاً أن هذا المناخ هو المناخ الخصب الذي يتقوى فيه الإسلاميون على أن يبلغوا بدعوتهم وأن تنتشر الرسالة التي يؤمنون بها، فالفكرة التي يجب أن نتفق عليها جميعاً ونجتمع عليها هي فكرة محاربة الاستبداد ومحاربة الاستئثار بالسلطة ومحاربة فرض قيود، ورفض أشكال العنف والقهر على الناس، ولا أتصور أننا بذلك نضع العربية خلف الحصان أو نضع الحصان أمام العربية بالشكل الصحيح. نتفق جميعاً على أننا محرومون من

---

\* ناشط سياسي إسلامي - مصر .

الحرية، محرومون من العدل، نتفق جميعاً على أننا محرومون من الأمن والكرامة، هذه الأشياء حينما نسعى جميعاً سعياً موحداً وجماعياً لتحقيقها كلنا بمختلف أيديولوجياتنا وبمختلف أفكارنا ومختلف مقاربتنا من الفهم الإسلامي الذي ينص عليه النص القرآني باختلاف فهمنا له، باختلاف تفسيرنا له، أنصور أننا جميعاً يوم أن نتفق على تحقيق هذه الأهداف في مجتمعنا سنكون قد حققنا إنجازاً كبيراً على مستوى الأجيال التي تليها وتلحق بنا.

(ملاحق)



# كلمة المراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا إلى المؤتمر

## حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني

علي صدر الدين البيانوني \*

من الأمور المسلّم بها أن الإسلام دينٌ متجدّد، وأنه أقرّ شرعية التجديد بنصّ الحديث الشريف (إنّ الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها). وتجديد الدين يشمل تجديد فهمه والفقّه فيه، والإيمان به، والعمل له والدعوة إليه والوسائل المتبعة في كلّ ذلك.. وكلّ عصرٍ يحتاج إلى تجديدٍ يناسبه. ومن المسلّم به أيضاً أن هناك دائرةً لا يدخلها التجديد، هي دائرة (الثوابت القطعية)، سواء في مجال العقائد أو العبادات أو الأخلاق أو التشريع.

---

\* المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين - سوريا.

ولعلّ من نافلة القول أنّ الخطاب الإسلاميّ لا يدخل في دائرة الثوابت والقطعيّات، بل هو من الوسائل والأدوات الخاضعة للاجتهاد البشريّ، والاستفادة مما عند الآخرين، فهو خطاب متطورّ متجدّد، تبعاً لمقتضيات الزمان والمكان، والأشخاص المخاطبين ومستوياتهم وثقافتهم، وطبيعة الموضوعات التي يدور حولها الخطاب..

ولقد شهد الخطاب الإسلاميّ تحولاتٍ كبرى، رافقت مسيرة النهوض والإصلاح، وحركات التحرر والاستقلال في العالم الإسلاميّ منذ مطلع القرن الماضي، سواء على صعيد الخطاب الدينيّ الوعظي والفقهّي، أو على صعيد الخطاب السياسي، حيث تأثّر هذا الخطاب بالمعطيات الجديدة والتحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية لدى النخب والجماهير.

ولعلّ خطاب الحركات الإسلامية التي تتبنى الوسطية والاعتدال - كجماعة الإخوان المسلمين - كان أكثر تطوراً وانسجاماً مع المتغيّرات الفكرية والسياسية، نظراً إلى أنّ هذه الحركات قامت في الأصل على فكرة تجديد الإسلام، وتجديد فهمه ووسائل العمل له والدعوة إليه، وردم الهوة القائمة بين الرؤية الإسلامية العامة، وبين حياة المسلمين في أطرها المختلفة، لمباشرة نهضةٍ تجديديةٍ تقوم على أسسٍ منهجيةٍ شرعيةٍ قويمّة، تعيد تنظيم العلاقات الإنسانية والسياسية والاجتماعية، بتطوير ما يتطلّب الواقع تطويره، تحت قوس النصّ الشرعيّ، وفي إطار بحبوخته التي تفيض رحمةً ويسراً.

فلم يكن فكر الإخوان المسلمين جامداً أو متخلفاً عن روح العصر، وإنما كان يواكب مسيرة البشرية ويعاصرهما، مستلهماً روح الإسلام الذي أنزله الله ليقود الإنسانية إلى الخير في كلّ زمانٍ ومكان. ولهذا أكدّ الإمام حسن البنا على ضرورة التجديد في أساليب الدعوة بما يتفق مع تجدد فكر الناس وسلوكهم، وبما يحقق غاية الدعوة وأهدافها. وفي ذلك يقول:

"إنّ لكلّ عصرٍ طريقةً في الكتابة، تتناسب مع أسلوب أهله في الفهم وطريقتهم في الدراسة، ولا بدّ من هذا التجديد تبعاً لتجدد عقول الناس، وتغيّر طرق البحث والتفكير والاستنباط.. ولم يعد يكفي في الجواب عن طبيعة تحديد المطلوب أو تفعيل المراد، كلامٌ مرتجل، أو خطابةٌ تثير المشاعر، أو عباراتٌ توتّر في العواطف. بل صار واجباً على أهل الدعوة أن يصوروا للناس تصويراً منطقيّاً دقيقاً واضحاً مبنياً على أدقّ قواعد البحث العلمي، وأن يرسموا أمام الناس الطرق العملية المنتجة التي أعدّوها لتحقيق ما يريدون،

ولتذليل ما سيصادفون من عقبات لا بدّ من وجودها في الطريق" (رسالة دعوتنا في طور جديد).

ونعتقد أن جماعة الإخوان المسلمين في سورية، قد قطعت شوطاً لا يستهان به في هذا المضمار، وإنّ نظرة سريعة على خطاب الجماعة خلال العقد الأخير، تظهر مدى التطور الذي طرأ على خطابها الدعويّ والسياسي. ولعلّ الاطلاع على "ميثاق الشرف الوطني" الذي طرحته الجماعة في ٣ أيار (مايو) ٢٠٠١، وعلى "المشروع السياسي لسورية المستقبل" الذي أعلنته في ١٦ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٤، يعطي صورة واضحة عن هذا الخطاب، ويؤكد سعي الجماعة إلى إقامة دولة مدنيّة ديمقراطيّة ذات مرجعيّة إسلامية. منطلقين من أن قيم الحرية والعدالة والمساواة واحترام حقوق الإنسان.. كلها قيم إسلامية صميمة، قبل أن تكون قيماً ديمقراطية.

علي صدر الدين البياتوني

٢٠٠٦/٤/١٥





**شهادة**  
**د. عبد الواحد بلقزيز- الأمين السابق لمنظمة العالم الإسلامي**  
**على حال العالم الإسلامي**

**كلمة معالي الدكتور عبد الواحد بلقزيز**  
**أمام الدورة الحادية والثلاثين للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية**

**استانبول - الجمهورية التركية**

**٢٦ - ٢٨ ربيع الثاني ١٤٢٥هـ / ١٤ - ١٦ يونيو ٢٠٠٤م**

صاحب الفخامة الرئيس أحمد نجدت سيزار

رئيس الجمهورية التركية

أصحاب المعالي الوزراء

أصحاب السعادة

أيتها السيدات والسادة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يشرفني أن أتوجه إلى الرئيس أحمد نجدت سيزار بوافر الشكر والامتنان لتفضله  
برئاسة هذه الجلسة الافتتاحية للدورة الحادية والثلاثين للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية،

ولخطابه التوجيهي الهام الذي سيكون مصدر إلهام لنا في اجتماعنا هذا، كما يطيب لي أن أشكر فخامته والحكومة التركية لاستضافة هذا المؤتمر الوزاري في هذه الحاضرة الإسلامية الجميلة استانبول مدينة الأمجاد، وملتقى الشرق والغرب وتلاقح الحضارات. والتقدير والعرفان موصولان كذلك للشعب التركي العظيم لكرم الضيافة وحسن الوفادة الذي عرف بهما عبر الأجيال والقرون.

أصحاب المعالي والسعادة،

حضرات السيدات والسادة،

ها هو جمع الأمة الإسلامية يلتئم اليوم ممثلاً بوفود شعوب العالم الإسلامي في هذه العاصمة التاريخية الزاهرة التي كانت بالأمس مقعداً لعزّ الإسلام ومنعته وازدهاره السياسي وإشعاعه الحضاري. ولكن واقع أمتنا اليوم يُظهر أن شتان ما بين اليوم والأمس، إذ ما أبعد ما كنا عليه بالأمس من قوة وغلبة وهمّة وعلم وتقدم وريادة، وما نحن عليه اليوم من شتات وفرقة وضعف وهوان، حيث ينتابنا جميعاً شعور غامر بالعجز المحبط، نقف إزاءه موقف المنتظر أو المترقب دون أن نتمكن من تغيير ما بأنفسنا أو حالنا.

إن استفحال أزمة العجز ووقوفنا أمامها موقف المتردد المنتظر قد أودى بنا إلى وضع هُنا فيه على الناس، وهُصِمَتْ فيه حقوقنا، واستبيحت فيه حرماننا، وخسرنا فيه قضايانا العادلة.

ولا ريب في أن العالم الإسلامي يقف اليوم على مفترق الطرق، لا بد له إزاءه من أن يدخل في حال نقد ذاتي حضاريّ يقيّم فيه بصورة منهجية وعقلانية رشيدة واقعه الراهن، ساعياً للإصلاح الداخلي بتغيير الجوانب السلبية في حاله ووضعته لتجديد مؤسساته الديمقراطية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وخارجياً في مجال زيادة التفاعل مع العالم الخارجي، بما يفسح للأمة الإسلامية مكاناً لائقاً بين مصاف الدول.

لقد بات واضحاً أنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يبقى في حالة دفاع عن النفس، أو اعتذار عن بعض المواقف، كما لا يمكن له أن يعيش خارج عصره أو أن يصبح كماً خارج التاريخ، متخلفاً عن ركب الحضارة، متناقضاً مع الآخرين. بل إن الواجب يقضي عليه أن يكون أحد رواد هذا العصر ومسيري توجهاته، ممتلكاً مقومات الكفاية والقدرة الأدائية الذاتية على مستوى تنافسي فاعل.

وهذا جهد لم يبق فيه مجال للتردد والانتظار، فالفجوة بين العالم الإسلامي والآخرين ما تزال تتسع يوماً بعد يوم في حركة تباعدية سريعة، ستصبح في المستقبل القريب هوة كبيرة لا يمكن ردمها، وتحتاج إلى حياة أجيال عديدة للتعامل مع تداعياتها السلبية.

ولم يعد بالإمكان كذلك الإفراط في التستّر وراء عبارات الذاتية والهوية في خضم عالم السرعة وثورة المعلومات الذي نعيشه، والذي أضحى بفضل الفيض المعرفي وتطور التكنولوجيا وتقلص المسافات، عالماً متداخلاً العناصر، متشابكاً المصالح، لا يمكن فيه استبعاد الآخر.

ونظرة سريعة إلى موقفنا في العالم اليوم سياسياً أو اقتصادياً أو معرفياً أو تكنولوجياً أو فكرياً أو حضارياً قد يصيب البعض بكثير من الشعور بالمرارة. ويبدو في هذا الصدد أنه قد آن للعالم الإسلامي أن يحسم موقفه من الديمقراطية التي يتوقف عليها الكثير، إذا أردنا أن نخرج من دائرة التأثر بالآخرين، إلى دائرة التأثير الإيجابي في معتزك الحياة الدولية. ولا أظن أننا إذا أخذنا بأسباب التحديث ومسايرة منطق العصر سنفقد هويتنا وقيمنا. ولن نحتاج في سبيل ذلك أن نأخذ بإصلاح يصنعه غيرنا، أو يفرض علينا قسراً. لأن لدينا في موروثنا الحضاري نظاماً روحياً وعلمانياً متكاملًا، يتناول البداية والنهاية، ورحلة الإنسان عبر الحياة وما بعدها، وينظم العلاقات بين أبناء المجتمع، وبينهم وبين الفئة الحاكمة، والصلة مع الغير، ومع الزمان والمكان. وقد أثبت هذا الموروث قدرته عبر قرون من التجربة على إنتاج خطاب إسلامي يضارع أفضل النظم الوضعية الحديثة. ولا يعدم العالم الإسلامي اليوم اجتهاداً فكرياً إسلامياً يؤصل للحدائثة بشتى مظاهرها. وبإمكان المختصين منا أن يستقوا من الموروث الإسلامي نظاماً إسلامياً تتبع جذوره من ثوابت الحنيفية السمحة الوسطية، أي المنهج الوسطي العقلاني الراشد، الذي ينأى عن الغلو والتطرف، وتتسامى فروعه وأغصانه في فضاء ما يسمونه اليوم بالحدائثة والعصرنة لتجديد أنظمة الحكم بما يضمن تداول السلطة بالطرق السلمية المشروعة ويؤمن احترام الحقوق العامة والعدالة والمساواة والانفتاح العقلي والثقافي، لنصبح بذلك جزءاً من نسيج الحركة الوسطية العالمية.

{وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس} سورة البقرة آية ١٤٣.

وسيكون هذا السبيل هو الأفضل للوصول إلى الحكم الرشيد القائم على إعلاء شأن الشورى والديمقراطية والتعددية وحق الاختلاف الواعي واحترام الحقوق العامة كافة بما لا يخالف قيمنا. فمبنى الشريعة وأساسها يقوم على الحكم ومصالح العباد كما يقول الفقهاء.

وسيكون أيضا وسيلتنا لتثبيت أركان السلم الاجتماعي الداخلي في بلادنا من جهة، والتعايش السلمي مع البيئة العالمية التي نعيش فيها ونتفاعل معها من جهة أخرى، وطريقنا لأن نصبح جزءاً أساسياً وفاعلاً من منظومة التوجهات الإنسانية الحديثة، والقيم السامية التي أفرزها التطور الإنساني الجماعي في هذا العصر، وبديلنا الإسلامي للواقع المضطرب الذي أوصلنا إلى الدرك المحبط من العجز والشعور بالخيبة الذي نشقى فيه الآن.

ولعل إرهاصات التحرك في هذا الاتجاه قد بدأت في الظهور في القرار الذي اتخذته الدورة العاشرة لمؤتمر القمة الإسلامي في كوالالمبور، بناء على مبادرة حكيمة تقدم بها فخامة الرئيس الباكستاني بارفيز مشرف، والذي دعا إلى وضع خطة لإشاعة أفكار الوسطية المستنيرة في الإسلام داخليا وخارجيا، ووضع استراتيجية وخطة عمل تعين الأمة الإسلامية على مواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين وإصلاح منظومة المؤتمر الإسلامي. وقد عقدت في إسلام آباد في الأيام القليلة الماضية ندوة إسلامية عالمية للتعمق في هذا الأمر ودراسة جوانبه كافة.

إن انعتافنا من بواعث الإنكسار يتطلب منا حشداً واعياً ومصمماً لكل ما نملك من طاقات، وبذل جهود استثنائية في مجالات عديدة، واكتساب موقع لائق بين مصاف الأمم له شروطه واستحقاقاته. وبدون هذا يُخشى أن يبقى نصيبنا التهميش والابتذال وقلّة الاهتمام، وضياع الحقوق.

وها هي تقارير "التممية البشرية" التي تصدر من المؤسسات الدولية المختصة والتي ترصد مستويات النمو والتقدم في الدول تظهر تخلف عالمنا الإسلامي عن بقية أرجاء العالم -بما فيها الدول النامية- بدرجة كبيرة وفي مجالات عديدة.

إن قراءة عابرة للأرقام الواردة في تلك التقارير تظهر فداحة المسؤولية الملقاة على عاتقنا للحاق بركب دول العالم، بل حتى بدول العالم النامي الأخرى التي تخلفنا عن مستوياتها المتواضعة.

إن أكثر من ٣٠% من أبناء شعوبنا ما يزالون يعيشون تحت خط الفقر، وأن مجموع إنتاج العالم الإسلامي الذي يغطي سدس مساحة العالم، ويقطنه أكثر من خمس سكان العالم، لا يصل إلى ٤،٥% من الإنتاج العالمي. بما في ذلك الإنتاج النفطي. ويوجد قرابة نصف أفقر دول العالم في عداد الدول الأعضاء. كما أن ٢٢ دولة من دولنا تعيش في ظروف

معاناة شديدة من عبء المديونية، ويشكل المسلمون نسبة ٧٠% من لاجئي العالم. ويكفي أن أقول إن الناتج العام لكل دولنا الأعضاء مجتمعة يبقى أقل من إنتاج دولة متقدمة واحدة مثل فرنسا أو بريطانيا، رغم أن عددنا يفوق عدد سكان كل منهما عشرين مرة.

أما مؤشرات التنمية الأخرى كنسب التعليم والخدمات الصحية والاجتماعية ومعدلات الحياة والسكن اللائق والبطالة والفقر والامية الحرفية والرقمية والحاسوبية، فإنها هي الأخرى تبدي صورة محبطة لا تشرف أمتنا ولا تختلف عما سبق.

وأمام هذا الواقع المحبط والأفق القاتم، فإنه لا يرتجى أن تكون هناك حلول فردية للأزمة التي تعاني منها دولنا الأعضاء. فقد أثبتت التجربة المعاشة - حتى بالنسبة للدول الكبرى المتقدمة - أن الحل يكمن في العمل الجماعي. وهذا ما يقتضي منا القيام بعمل مشترك، منسق وشامل، لمعالجة أوضاعنا الاقتصادية، وبناء البنى التحتية الاقتصادية للتخفيف من وطأة الفقر وتنمية رأس المال البشري وضمان تحقيق التنمية المستدامة، ومواجهة الآثار السلبية لتيار العولمة. ومهمة من هذا القبيل تحتاج إلى أمد طويل. وفي انتظار تحقيق هذه الأهداف الكبرى التي ما زلنا نعمل على تنفيذها في إطار برامجنا العامة كزيادة التجارة البنينة وتطبيق مقتضيات خطة عمل تعزيز التعاون الاقتصادي والتجاري بين الدول الأعضاء، فإن هناك حاجة ملحة للبدء الفوري في العمل المجدي الساعي لاستكشاف وسائل جديدة خلاقة لتعزيز العمل الإسلامي المشترك على الجبهة الاقتصادية، وأن نقوم بمبادرات مركزة ودقيقة توصلنا إلى أهداف معينة لكسر الجمود وتباطؤ العمل.

وتوجد في هذا الصدد، على سبيل المثال، مبادرات إسلامية غير تقليدية لمواجهة مشكلات الفقر وتحقيق الأمن الغذائي في بلدان العالم الإسلامي عن طريق مصادر تمويل طوعية أو استعمال أموال الزكاة أو أموال التبرعات الخيرية والإنسانية، أو عن طريق إنشاء بنوك للفقراء، وللقضاء على البطالة والامية، ومصارف لتمويل المشاريع الصغيرة. وهذه مكاسب سريعة حبذا لو زاد الاهتمام بها من لدن المحسنين والمسؤولين عن أموال الزكاة إضافة إلى المصارف الإسلامية، وفي مقدمتها البنك الإسلامي للتنمية الذي يضطلع بقسط مشكور في هذا المجهود.

لقد كان توسيع حجم التجارة البنينة بين الدول الأعضاء هو نقطة انطلاقنا وتركيزنا في مجال تعزيز التعاون بين الدول الأعضاء. وقد أتاح دخول اتفاقية الإطار لنظام الأفضليات التجارية بين الدول الأعضاء حيز التنفيذ، فتح الباب لعقد جولات من المفاوضات

بين الدول التي صادقت على هذه الاتفاقية. وأريد أن أؤكد بأن هذه خطوة كبيرة وهامة في نطاق عملنا الجماعي لزيادة حجم التبادل التجاري بين دولنا. ولقد سعدت واستبشرت خيرا لعقد الاجتماع الأول لجولة المفاوضات التجارية الأولى لاتفاقية الإطار والذي تم في الفترة بين ٦ و ٩ أبريل ٢٠٠٤ في مدينة انطاليا في تركيا. وقد استطاع هذا الاجتماع أن يتبنى الإجراءات الخاصة باستراتيجية المفاوضات. ولا يسعني إلا أن أؤكد اهتمامي الكبير ببدء هذه المفاوضات التجارية، التي أتطلع إلى أن تتوسع لتشمل جميع الدول الأعضاء. وأهيب بالدول الأعضاء التي لم توقع أو تصادق على تلك الاتفاقية المسارعة إلى فعل ذلك كي يصير في إمكانها المشاركة في الجولة الأولى من المفاوضات التجارية، والاستفادة من الميزات والأفضليات التي ستحققها لهم تلك الاتفاقية. ويطيب لي في هذا الصدد أن أنوه بالجهد القيم المتواصل الذي تقوم به لجنة الكومسيك في سبيل تطوير العمل الاقتصادي الإسلامي برعاية سامية من فخامة الرئيس التركي أحمد نجت سيزر. كما أخص بالشكر المركز الإسلامي لتنمية التجارة في الدار البيضاء لتعاونه القيم مع لجنة الكومسيك في سبيل إنجاز هذا المشروع الإسلامي الهام.

كما أود أن أؤكد مرة أخرى أهمية زيادة الاستثمارات الإسلامية في الدول الأعضاء نظرا للعوائد الجمة التي يحصل عليها المستثمر، والبلد المتلقي للاستثمار، ناهيك عن تعزيز عرى التضامن بين المسلمين والمؤسسات الإسلامية العامة والخاصة. ومن الواضح أن لدى كثير من الدول الأعضاء طاقات كبيرة لاستيعاب استثمارات هامة في كثير من المشاريع المربحة، وخصوصا في القطاع الخاص. وأود في هذا المجال أن أناشد المسؤولين في منظومة العمل الإسلامي المشترك، والدول الأعضاء للتعاون فيما بينها لوضع دراسة وأفية بشأن الاستثمارات، لاستعمال المستثمرين.

وأوجه في هذا الصدد بالشكر إلى البنك الإسلامي للتنمية لجهوده الكبيرة في تشجيع وتعزيز العمل الإسلامي المشترك في مجالي الاستثمارات والتجارة البنينية، وأخص بالشكر كذلك حكومة المملكة العربية السعودية لزيادة دعمها وتمويلها لأنشطة البنك الخاصة بتعزيز التجارة البنينية.

السيد الرئيس؛

لا ريب في أن الثقافة هي العروة الوثقى التي تشد أبناء الأمة الواحدة بعضهم إلى بعض، وتقوي فيهم روابط الانتماء، وقواعد الهوية والذاتية، بما تشيعه فيهم من وحدة الرؤى

والفكر والتطلعات، ووحدة القيم والمثل، وبالتالي وحدة الغايات والأهداف والمصير المشترك.

والثقافة الإسلامية التي تجمع قرابة ربع سكان المعمورة في المشاعر والرؤى والروحانيات والقيم هي أكبر ثقافات العالم انتشاراً واتساعاً وخلوداً، رسخت جذورها عبر العصور الطويلة وصمدت لتقلبات الزمن، وبقيت أوامرها متينة، رغم الوهن الذي أصابها والذي نجم عن جمود الوضع العام في العالم الإسلامي في العهود الأخيرة، والذي حجبها عن مواكبة الزمان، فبقيت الشعوب الإسلامية - في مجملها - محرومة من ثمار المعرفة الإنسانية الحديثة على مستوى مُرضٍ، وأصبحت في وضع تضاعف فيه وزنها المعرفي، وبقيت تقف على هامش تيار الفتوحات الفكرية والعلمية الهائلة التي جاء بها العصر الحديث. والثقافة الإسلامية، والفكر الإسلامي، شأنهما شأن أية ثقافة أو فكر لا بد أن يكونا في حال تكيف دائم مع معطيات التطور الفكري والثقافي العالمي المتسارع. ولذلك فإن علينا أن نعزز دور الثقافة في مجتمعاتنا وشعوبنا، ونتعهد بالتجديد ومواكبة المتغيرات لتتدشين نهضة جديدة على أساس قيم العصر وعلومه. ولا ينكر منكر أن العالم الإسلامي لم يستوعب بعد الطفرات العلمية الفكرية التي استوعبها الغرب. والاقتراب من الصالح الذي وصل إليه الغرب من معارف وفكر لا يعتبر نقلاً أو نسخاً أو خروجاً على الثوابت، بل إنه من باب "بضاعتنا ردت إلينا"، لأن المسلمين قد ساهموا بقسط كبير في صياغة تلك الطفرات العلمية والفكرية ومهدوا لها قواعدها وأسبابها في مساهماتهم الكبيرة في بناء الحضارة الحديثة. ولهذا وجب علينا - في هذا المجال - أن نولي اهتماماً خاصاً للتحديث والتطوير والتطوير، وللانفتاح العقلي والثقافي، بما يؤكد موقعنا من العالم الحديث، ويعطينا الثقة بالنفس، وبالقرب من الموروث الثقافي الإنساني.

وهناك خيارات عديدة للانفتاح في الفقه الإسلامي تم إهمالها وتغييبها تاريخياً منذ بداية عصور الجمود والانحطاط. وقد أدى ضعف المؤسسة الفقهية في العالم الإسلامي، وعدم وحدتها وفشلها في أن يواكب إنتاجها حاجات العصر وقضاياها، كما كان الحال عليه في الماضي، إلى المأزق الفكري الذي نعاني منه الآن. وتتطلب مسألة إعادة فتح باب الاجتهاد واسعاً، وتجديد الخطاب الفكري والفقه في العالم الإسلامي تحولا فكريا حقيقيا، وتأسيس عقل فقهى جديد يقوم على تقديم فقه المصلحة أو الأولويات بالمعنى الواسع.

ونريد بمعنى آخر اجتهاد تجديداً، وليس اجتهاد تقليدياً كما يقال. ويقتضي منا ذلك القيام بعملية للنقد الذاتي الذي كان حاضراً بقوة في خطاب السلف الصالح، والذي لا يمكن اعتباره نظرة مجلوبة من الغرب، والقيام بقراءة النص الديني قراءة عقلانية مستتيرة تستجيب لدواعي تطور الزمان والمكان.

وعندما يكتب لنا أن نتأكد مما هو ثابت خالد، وما هو عابر قابل للاجتهاد والتفسير، يمكننا أن نشق طريقنا واتقين نحو ما يسمى بالحدثة التي كان الإسلام أول من أرسى قواعدها منذ أيامه الأولى. وهذا ما سيعيننا على تصحيح صورة الإسلام المشوهة في الغرب بطريقة عملية ملموسة، ويعزز موقفنا في مجال حوار الحضارات الذي دشناه مع منظومة الأمم المتحدة منذ عام ٢٠٠١، ومع الغرب الأوروبي منذ مطلع عام ٢٠٠٢ في رحاب هذه المدينة التاريخية المجيدة، والذي نواصله اليوم مع منظمة اليونسكو مستهدفين عقد مؤتمر دولي للحوار التفاعلي بين الحضارات، بما سيشكل تطوراً نوعياً ينفقنا من مستوى السجال النظري في مجال هذا الحوار إلى مستوى الممارسة العملية التي تبرز نقاط التلاقح، وتقرب وجهات النظر، وهو العمل الذي تضطلع به الآن المنظمات الناشطة في الميدان الفكري ومؤسسات المجتمع المدني في كلا الجانبين.

ومما يعيننا كذلك في جهودنا لتطوير الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي البرامج الثقافية التي تضمنتها الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، والتي يقوم مجلس استشاري بتنفيذ مشاريعها وبرامجها المقدمة من الدول الأعضاء، مستعينا بمنظمة الإيسيسكو التي سعدنا بزيادة ميزانيتها مؤخراً بما يساعدها على المضي قدماً في تنفيذ هذه البرامج.

ومن الأمور التي تستأثر باهتمامنا في هذا الشأن الثقافي الإسلامي كذلك، مواصلة دعم الجامعتين الإسلاميتين، اللتين أقامتهما منظمة المؤتمر الإسلامي في كل من النيجر وأوغندا بمساهمات مشكورة من المملكة العربية السعودية ودولة الكويت ودولة الإمارات العربية المتحدة، واللتين تضطلعان بمجهود حميد في نشر الثقافة الإسلامية في محيطهما. وأرجو أن تُمكنَّ أريحيتم هاتين الجامعتين من استمرار عملهما الثقافي المتميز بدعمها بموارد مالية ثابتة وقارة تدر دخلاً لميزانيتي تسييرهما.

وكثير من مشاكل المسلمين اليوم نابعة من تهميش دور المرأة الناجم عن ترسبات فكرية مغلوطة، تراكمت عليها عادات وتقاليد بائدة عفا عليها الزمن هي الآن في طور الاضمحلال والضمور. ومع ذلك فإن من الضروري إعطاء أولوية خاصة لهذا الأمر الذي



يمسّ نصف المجتمع ويؤثر سلباً في مستقبل الأجيال الصاعدة التي تنشئها المرأة، لضمان تأمين حقوقها واحتياجاتها الفكرية والمادية كاملة بما يؤهلها لتكون في المرتبة التي أفردها لها الإسلام، وهي مرتبة الندّ والقرين للرجل. وقد خصّ مؤتمر القمة الإسلامي في دورته العاشرة موضوع المرأة والطفل والأسرة بعناية كبيرة، ستتوّجُ بعقد اجتماع المؤتمر الإسلامي الأول للوزراء المعنيين بشؤون الطفل الذي سينظم في وقت لاحق من هذا العام بالتنسيق بين المنظمة ومنظمتي الإيسيسكو واليونسيف. وهناك عناية مماثلة تبذلها الأمانة العامة لقضايا الشباب، حيث رتبت لعقد أول مؤتمر إسلامي لوزراء الشباب والرياضة، والذي ستحتضنه مشكورة المملكة العربية السعودية.

ولا يسعني في هذا الصدد إلا أن أنوه بالجهد المتميز الذي يقوم به مركز البحوث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية في استانبول، والذي ساهم مساهمة كبيرة في زيادة الوعي بالتراث الحضاري الإسلامي. وكذلك الأمر في مجمع الفقه الإسلامي الذي ما يزال يثري الفقه الإسلامي بكثير من الدراسات القيمة، والذي سيقدم المزيد من العطاء إثر صياغة هيكلية جديدة لمنظومته الفقهية طبقاً لتوجيهات الدورة العاشرة لمؤتمر القمة الإسلامي.

ومع أن العلم كان أحد السمات المشرقة للحضارة الإسلامية، فإن العالم الإسلامي الذي ورث تلك الحضارة، وهو القيم عليها الآن، قد تضاعل مركزه في مجال العلم إلى مستوى يؤسف له، وهذا ما أعاق تطور العالم الإسلامي. وقد تبدّت في الآونة الأخيرة بوادرُ صحوّة إلى هذا الواقع، واهتمامٌ بموضوع الانعتاق من المأزق العلمي والمعرفي والتكنولوجي الذي وقعنا في أحابله. وقد صدرت بالفعل عن الدورة العاشرة لمؤتمر القمة الإسلامي قرارات بهذا الشأن. كما تقوم لجنة الكومستيك في إسلام آباد - مشكورة - بعمد رائد ونشط في هذا المجال، برعاية كريمة من فخامة الرئيس برفيز مشرف، اعتقاداً من القمة بأن هذا القطاع قد أضحى القوة الأساسية للتنمية في عصر المعرفة.

ويقتضي منا هذا الواقع تشجيع الاستثمار في صناعة المعرفة في العالم الإسلامي واستقطاب الباحثين المسلمين من أصحاب الكفاية والدراية، في الموروث والحديث سواء القاطنين منهم في العالم الإسلامي أو في المهاجر، للإفادة من خبراتهم ومجالات تخصصاتهم حتى نستطيع أن نصل إلى نهضة حقيقية بالمقياس الحضاري الدولي الراهن. والكل يعلم اليوم أن دعم صناعة المعرفة، التي ترفدها مراكز البحث المتطور، هو عماد التقدم العلمي والمعرفي في الدول المتقدمة، وهو رأس المال الثقافي والعلمي لإنسان القرن الحادي

والعشرين، حيث أصبحت الثروة الحقيقية للمجتمعات تتمثل في الذكاء والاختراع، وتوظيف وسائط التكنولوجيا الجديدة التي هي عماد مجتمع المعرفة. وهذا أمر يستدعي جهوداً خاصة فريضة وجماعية، وحوافز ضريبية وتشريعات مناسبة، واستراتيجية شراكة معرفية إسلامية مدعومة بنظام تعليمي متكامل تقوم على خطة محددة بمراحل، تُرسَمُ لها أهدافٌ معروفة وتمهّد لتكوين أجيال مهيأة لاستيعاب التطورات التكنولوجية والعلمية. ومواكبة تطوراتها والإبداع فيها. كما يستدعي كذلك توفير مناخ الحرية الكاملة للبحث.

وأعتقد أن مشروع "رؤية ٢٠٢٠" التي أقرتها الدورة العاشرة لمؤتمر القمة الإسلامي، والتي تهدف إلى إنشاء صندوق إسلامي بمليارات الدولارات لتطوير العلوم والتكنولوجيا في العالم الإسلامي، رؤيةً استراتيجية ذات تأثيرات بعيدة المدى، وأرجو أن تبدّل الدول الأعضاء قسارى جهودها لتنفيذ هذه الرؤية، كما أتطلع إلى تعزيز هذا التوجه بالحرص على عقد مؤتمرات سنوية للعلوم والتكنولوجيا تتزامن مع انعقاد مؤتمرات وزراء الخارجية، ليرسي بشكل فعال أسس مجتمعات المعرفة العلمية والتكنولوجيا في دولنا.

أصحاب المعالي،

أصحاب السعادة،

أيها السيدات والسادة،

لما كان الوضع السياسي في العالم الإسلامي اليوم، كما نعيشه ونتأثر به، وضعاً محبطاً لا يدعو إلى الارتياح، فإنه يستحث الجميع للتفكير والعمل على تغيير هذا الواقع لنتمكن من العيش في ظروف من الكرامة والعزة والتقدم.

وما يجري أمام أعيننا في العراق وفلسطين وغيرهما يتطلب منا عملاً عاجلاً، وتحركاً على المستوى الدولي للدفاع عن قضايانا الإسلامية العادلة.

وإن من أولى واجباتنا الآنية اتخاذ مبادرات فعالة لدعم الشعب العراقي ليكون انتقال السلطة والسيادة لحكومته المؤقتة بعد قرابة أسبوعين من الآن، انتقالاً يضمن للشعب العراقي أن يسيطر على مقاليد بلاده سيطرة حقيقة كاملة كأية دولة مستقلة ذات سيادة، دون لبس أو غموض. كما ينبغي علينا أن نؤكد ضرورة أن تقوم منظمة الأمم المتحدة بدور محوري أساسي في قيادة العراق نحو استرداد حقوقه كاملة، وأن نلبي أي طلب تتقدم به الحكومة الجديدة في مجالات إدارة شؤون البلاد، أو إعادة البناء أو الإعمار، أو الدعم المادي أو

المعنوي أو الدبلوماسي لمشاريعها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، لمساعدتها على اجتياز هذه الفترة الانتقالية الحرجة والخطيرة خصوصاً بعد صدور قرار مجلس الأمن الأخير رقم ١٥٤٦، بما يضمن تأمين سيادة العراق واستقلاله وسلامة البلاد والمواطنين، ووحدتهم الوطنية والترايبية.

وما فتىء الوضع في فلسطين مسرحاً لأزمات متلاحقة نابغة من التسويات الإسرائيلية التي ترمي إلى تجميد العمل السلمي، وإفشال الخطط والمبادرات العديدة التي طرحت، بواسطة المراوغات السياسية المعروفة، مقرونة بتصعيد التوتر عن طريق ممارسات عسكرية تدخل في إطار جرائم الحرب أو إرهاب الدولة. وأمام انسداد الأفق السياسي للحل نتيجة لهذا الوضع، فإن من الضروري أن نلجأ إلى الوسائل القانونية الرادعة المتاحة لعرض هذه الممارسات اللاشرعية على أنظار العدالة الدولية كمحكمة العقوبات الدولية أو غيرها من المؤسسات القضائية، ليكون مثل هذا الإجراء رادعاً لمقترفي هذه الجرائم أو الأمرين بها. كما أن علينا أن لا نياس من الحث على ضرورة إرسال قوات دولية لحماية الشعب الفلسطيني من الاعتداءات الإسرائيلية، وتوثيق هذه الاعتداءات رسمياً.

ولا زلنا نطالب بتطبيق خطة خريطة الطريق، بما يتضمن توجهات المبادرة العربية الإسلامية، على الرغم من محاولات تحريف هذه الخطة، عن طريق خلق خطط موازية لها قد تفرغها من محتواها الأصلي، وقد تُدخَلُ القضية الفلسطينية في متاهات جديدة، ونظراً للظروف الإنسانية الصعبة التي يمر بها الشعب الفلسطيني، فإنني أهيب بالدول الإسلامية أن تضاعف جهودها في تقديم المساعدات لوكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (أونروا).

كما نعلن تضامننا التام مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية إزاء ما تتعرض له بين الفينة والأخرى من اتهامات باطلة، ونعتقد أنه إن كان من واجب إيران الالتزام بشروط عضويتها في الوكالة الدولية للطاقة الذرية، - وهذا ما تقوم به - فإن من حقها أن يكون لها كامل الحرية في استعمال وتطوير الطاقة الذرية لأغراض التنمية السلمية. وإنني لعلى يقين أن الوكالة ستعالج هذا الموضوع بكيفية نزيهة تقنية ومهنية، طبقاً لما ينص عليه قانونها الأساسي.

ولا يسعنا أيضاً إلا أن نعبر كذلك عن رفضنا للتهديدات والعقوبات غير المبررة والتهم الباطلة الموجهة إلى كل من سوريا ولبنان، معربين لهاتين الدولتين عن تضامننا الكامل معهما.

ونرجو أن يكون التحسن الملحوظ في العلاقات الباكستانية-الهندية في الفترة الأخيرة، وتوقع اضطراد هذا التحسن مع مجيء حكومة هندية جديدة، إلى خلق أوضاع تساعد على إيجاد حل مناسب لقضية تقرير المصير في جامو وكشمير، طبقاً لقرارات الشرعية الدولية، وبما ينهي حالة التوتر المقلقة في منطقة جنوبي آسيا.

كما نشمن الجهود المبذولة في أفغانستان حالياً لإعادة الأمن والوفاق الوطني في جميع أنحاء البلاد، توطئة لإجراء الانتخابات النيابية في شهر سبتمبر القادم. وقد شاركت المنظمة في اجتماع برلين الأخير الذي سعى إلى حث المجتمع الدولي على زيادة اهتمامه بموضوع إعمار أفغانستان، وابتداء صندوق المنظمة "لمساعدة شعب أفغانستان" في وضع برامج الإعمار التي سيقوم بتمويلها هناك.

وقد دخلت القضية القبرصية منعطفاً جديداً تمثل في إجراء استفتاء بشأن الخطة الدولية لتسوية المشكل هناك، والتي اقترحتها الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة والتي تتلخص في تأسيس حكومة قبرصية فدرالية تقوم على مبدأ وجود دولتين متكافئتين، دولة قبرص التركية، ودولة قبرص اليونانية. وقد صوتت الجانب التركي في الجزيرة لصالح هذه الخطة الدولية، بينما رفضها الجانب اليوناني. ونجم عن ذلك انضواء الجانب التركي إلى جانب الشرعية الدولية وفتح بذلك الباب لرفع العزلة الدولية عنه، حيث بادر الاتحاد الأوروبي، والولايات المتحدة الأمريكية إلى البدء في تعاون واعد معه يتضمن تقديم مساعدات متنوعة له. ويطيب لي أن أهنيء الجانب التركي على هذا الموقف الدبلوماسي الذي سيعينه على الحصول على مزيد من التعاطف الدولي. وقد قمت قبل أيام بزيارة إلى قبرص حيث أجريت محادثات مفيدة مع زعماء الجانب التركي حول ما ينبغي عمله للاستفادة من الانفتاح الدولي عليهم، وتأمين مزيد من التعاطف مع قضاياهم لضمان حقوقهم المشروعة كمكون أساسي من مكونات الشعب القبرصي تمثله دولة قبرص التركية. وأناشد الدول الأعضاء أن تضع التطورات الأخيرة في اعتبارها، وأن تتخذ ما يلزم من إجراءات بشأنها.

كما لا يسعني إلا أن أؤكد تضامن المنظمة مع جمهورية أذربيجان في موضوع استعادة أراضيها المحتلة من قبل أرمينيا، ورفض هذه الأخيرة الانصياع لقرارات الأمم المتحدة بهذا الشأن، مشيراً إلى أهمية بذل الدعم لأذربيجان حتى تتمكن من استرجاع حقوقها وحل مشاكل اللاجئين الأذريين الذين شردوا من ديارهم.

وفي الوقت الذي نرحب فيه بالتقدم الذي تمّ في موضوع المصالحة الوطنية في السودان، والحفاظ على وحدته الوطنية والترايبية، ودعم استقراره، فإننا نرجو أن تتمكن الحكومة السودانية من إيجاد حلّ عادل لمشكل التوتر في منطقة دار فور الذي أصبح يستقطب اهتماما دوليا. وقد أوفدت لهذا الغرض فريقا من الأمانة العامة للاطلاع على الأوضاع هناك، وسيبقى هذا الموضوع محل الاهتمام والمتابعة.

أصحاب المعالي؛

أما في القضايا العالمية المطروحة على الساحة، فإن مشاكل الإرهاب الدولي ما زالت تسترعي انتباهنا بشكل خاص، والكثير يعرف الاجتماعات الخاصة، والمبادرات السياسية والإجراءات القانونية والتدابير العملية التي اتخذتها المنظمة لمناهضة هذه الآفة. وقد اقترن الإرهاب في بلادنا، مع الأسف، بظاهرة التطرف الديني وأفكار البراء والولاء.

ويبدو أن واقع العجز الذي يمرّ به العالم الإسلامي اليوم وانسداد الآفاق أمام الحلول لقضاياها العادلة قد فجّر في بعض الأطراف في بلادنا بواعث التطرف الأهوج، مما أتاح للمتطرفين الغلاة أن يستغلوا الفرصة للقيام بأعمال شنيعة مدانة، شدّت إليهم انتباه العالم الذي صار يرى العالم الإسلامي عبر صورة هؤلاء المتطرفين الغلاة الذي شوّهوا قيمنا وحضارتنا.

وهذا ما يتطلب منا مواجهة هذا التطرف مواجهة حازمة ونحن نسعى إلى تصحيح صورة الإسلام في العالم.

كما يستأثر موضوع حقوق الإنسان باهتمام خاص على المستوى الدولي وتبذل جهود حثيثة كثيرة لاحترام هذه الحقوق. والاكتراث بالشاغل الإنساني لم يكن في يوم من الأيام بعيداً عن الفكر الإسلامي. بل إن ظهور الفكر الإسلامي الإنساني سابق على ظهور النزعة الإنسانية لعصر النهضة في الغرب، إذ ظهر وازدهر في القرن الرابع الهجري، وفي أدبيات المعتزلة وغيرهم.

وقد اتخذنا في هذا الشأن "إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام عام ١٩٩٥م" لتلتزم به الدول الأعضاء. ومن المهم في هذا السياق أن نوكد وقوفنا إلى جانب احترام مبادئ القانون الدولي، والقانون الدولي الإنساني، والشرعية الدولية، وحتمية حلّ كل النزاعات بالطرق السلمية عبر وسائط منظمة الأمم المتحدة، ورُقُصنا لمنطق اللجوء إلى

الإجراءات الانفرادية في العلاقات الدولية، وتهميش دور الأمم المتحدة. كما رحبنا ببدء محكمة الجراء الدولية لأعمالها، ونادينا بدعمها والحفاظ على أهدافها وقانونها الأساسي، حتى تتمكن من القيام بواجبها في نصره العدالة الدولية.

ومن ناحية أخرى مازالت وسائل الإعلام الإسلامية عاجزة عن الوصول إلى مسامع وأذهان الآخر، لنقل صورة حقيقية عن العالم الإسلامي وقيمه وأخلاقه وقضاياه العادلة. وقد زاد هذا الواقع في زيادة قتامة صورة الإسلام والمسلمين، وتفاقم مشاعر التحامل ضدهم. وبات العالم الإسلامي في حاجة أكيدة إلى إعلام قوي يستطيع أن يواجه الحملات الشرسة التي توجه إليه. وإنما لنتطلع في هذا المجال إلى الإسراع في تنفيذ الاستراتيجية الإسلامية الإعلامية، والخطة الإعلامية المنبثقة عنها، وأخص بالذكر منها إعداد مشروع القناة القضائية الإسلامية (إسلام فيزيون) والبرنامج الإسلامي لتنمية الإعلام والاتصال. وأرجو أن تتمكن من إيجاد حاد لنقصان الموارد المالية اللازمة لتنفيذ هذه المشاريع، عن طريق تنفيذ المقترحات التي طرحها لهذا الغرض فخامة الرئيس السينغالي عبد الله واد رئيس اللجنة الإسلامية للثقافة والإعلام.

أصحاب المعالي؛

ما فتئنا نولي عناية خاصة للمجتمعات الإسلامية التي تستوطن دولا خارج دولنا الأعضاء، مستهدفين مساعدتها على الحفاظ على ذاتيتها وهويتها، وارتباطها بالإرث الإسلامي، ومساعدتها على حل مشاكلها والدفاع عن مصالحها بما يتفق مع القوانين الدولية المتعارف عليها، وقوانين بلدان الإقامة.

كما تقوم المنظمة بالتواصل مع هذه المجتمعات عن طريق عقد ندوات في أماكن جغرافية من العالم، تكون ملتقى لقادة وممثلي هذه المجتمعات للتدارس وتبادل الخبرات وتنسيق الأنشطة.

وتبذل الأمانة العامة جهدا خاصا في هذا الصدد لحل بعض المشاكل الصعبة لهذه المجتمعات كما هو الأمر في وضع المسلمين في جنوب الفيليبين، إذ ما زال جهدنا متواصلاً مع اللجنة الإسلامية الثمانية التي شكلت لهذا الغرض، كما أننا نسعى لتطبيق اتفاق السلام الموقع بين حكومة الفيليبين وممثلي جبهة مورو الإسلامية وتنفيذ خطة التنمية الشاملة لمنطقة الحكم الذاتي، وننظر بعين القلق إلى الوضع الحرج للمجتمعات الإسلامية في ميانمار والتي

تعاني من صعوبات جمّة، أدت إلى نزوح عدد كبير من أفرادها كلاجئين خارج البلاد، كما أننا نعرب عن ازدياد انشغالنا لحال المجتمعات الإسلامية في تيمور الشرقية، وما تتعرض له من مضايقات وانتهاك لحقوق الإنسان.

أصحاب المعالي؛

ما زالت المؤسسة المكلفة بإعداد الدراسة المتعلقة بإعادة هيكلة الأمانة العامة لم تستكمل بعد إنجاز بعض المسائل الجوهرية في الدراسة، وقد يتطلب هذا مزيداً من الوقت، كما أن هناك لجنة إسلامية تتولى أمر ترشيد القرارات ستطرح عليكم نتائج أعمالها لتقرروا ما ترونه صالحاً بشأنها. وقد أضحت المنظمة في الآونة الأخيرة محط اهتمام الدول بها، والرغبة في الانتماء إليها بكيفية من الكيفيات. وهذه كلها أمور إيجابية توحى بالثقة المتزايدة بالمنظمة. ويقودنا هذا إلى إثارة موضوع الامكانيات المادية المتاحة للأمانة العامة للقيام بالواجبات المنوطة بها في مجالات أعمالها وأنشطتها العديدة، حيث تجد نفسها في وضع صعب لا تحسد عليه، ينعكس أثره سلباً على أدائها. ومما يزيد في صعوبة هذا الوضع تخلف بعض الدول الأعضاء عن أداء مساهماتها السنوية، أو عدم انتظام أدائها لهذه المساهمات بما يربك سير العمل في كثير من الحالات. ولا يسعني إلا أن أهيب بالدول الأعضاء للتعجيل بتسديد ما عليها من مساهمات ومتأخرات حتى يتسنى للأمانة العامة مواصلة أعمالها.

والواقع يدل على أن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تتمكن بعد من أن تصبح صوتاً قوياً يعبر عن قضايا المسلمين على المستوى الدولي، لأن قوة أية منظمة تعتمد في الدرجة الأولى على قوة تماسك الثقة بين الدول الأعضاء، ووضوح أهدافها وغاياتها، وتوافر الإرادة السياسية لهذه الدول على العمل الجماعي، والدعم المالي لهذه المنظمات، ثم الالتزام بتطبيق القرارات المتخذة. وإذا لم يتوفر عنصر من هذه العناصر، تأثر أداء هذه المنظمات سلباً.

ويمكن لمنظمة المؤتمر الإسلامي أن تكون مؤهلة لأن تصبح صوتاً مسموعاً على النطاق العالمي، إذا أخذنا بعين الاعتبار عدد أعضائها الكبير، وثقلها الديمغرافي: خمس أبناء البشرية، واتساع رقعتها الجغرافية عبر ٣ قارات بما يمثل سدس رقعة مساحة الكرة الأرضية. ووفرة الموارد الطبيعية والطاقة حيث تضم أكبر مصادر الطاقة في العالم.

ومع أن ميثاق المنظمة يدعو إلى تعزيز العمل الإسلامي المشترك، فإنه لم يطرح أهدافاً وحدوية محددة واضحة للوصول إلى هذا الهدف السامي في أي مجال سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو اجتماعي، وبقي الترابط بين الدول قاصراً على العواطف وإصدار القرارات والتوصيات والبيانات، في عصر التجمعات السياسية والاقتصادية الكبرى التي لم تدع للدول المنفردة أي مجال للتأثير والعمل المجدي. ولذلك فإنه من المناسب أن تتطور المنظمة لتسد هذا الخلل بحيث يصبح لها مفهوم جماعي متقدم، وهياكل وحدوية تعين على خلق تجمع إسلامي سياسي واقتصادي يصبح عاملاً أساسياً من عوامل توازن القوى في العالم الذي يشهد الآن تحاملاً كبيراً ضد القضايا الإسلامية والعربية بشكل عام، مما يجعل كثيراً من الدول الإسلامية عاجزة عن الجهر بأفكارها. ومن شأن اتخاذ الدول الإسلامية قرارات جماعية قوية تشترك فيها بالمسؤولية أن يصبح لقراراتها وزن عالمي أكبر، ومصداقية واعتبار عالميين.

ويمكن للمرء التفاوض بشأن مستقبل المنظمة، نظراً لتزايد الوعي لدى قادة بعض الدول الإسلامية بأهمية توحيد الرؤى الإسلامية، ومناداتهم باتخاذ إجراءات عملية في هذا الاتجاه. كما يزيد في ترسيخ هذا التفاوض تطور دور اللجان الإسلامية المختصة وهيئاتها الفرعية خصوصاً في الميدان الاقتصادي، وتمكنها من أن تشق طريقها نحو وضع قد يمكن معه تحقيق تقدم هام في مجال العمل الاقتصادي الإسلامي المشترك، في ميدان التجارة البنينية، وخلق سوق إسلامية مشتركة، حيث دخلت حيز التنفيذ اتفاقية لنظام الأفضليات التجارية، وتزايد الوعي بأهمية استثمار رؤوس الأموال الإسلامية في الدول الإسلامية والتفكير في خلق منتدى اقتصادي إسلامي عالمي. والاقتصاد هو مفتاح كل عمل وحدوي كما ثبت ذلك في مسلسل إنشاء هياكل الاتحاد الأوروبي، وغيره. وتترسخ الآن كذلك توجهات ترمي إلى تطوير منظمة المؤتمر الإسلامي لتكون جهازاً ذا منحى وحدوي أكثر فاعلية في توسيع دائرة العمل الإسلامي المشترك.

وقد تكون لنا مصلحة في استلهام المبادئ الأساسية للتطور الدستوري الذي شهدته منظمة الوحدة الإفريقية، والتي تحولت إلى "اتحاد إفريقي" يجمع الدول الأعضاء بروابط وحدوية فضفاضة لا تتطلب تغييرات في دساتير الدول الأعضاء، ولكنها تخلق كياناً وحدوياً معنوياً وسياسياً إفريقياً يقوم على موثيق وتعهدات عامة، إضافة إلى شراكة اقتصادية



NEPAD . ومن شأن هذا الاتحاد أن يعطي وزناً جديداً للشأن الإفريقي، وصوتاً أكثر تأثيراً ونفاذاً على المستوى الدولي.

أصحاب المعالي والسعادة؛

أيتها السيدات والسادة؛

سيعقد في هذه المدينة في خريف هذا العام اجتماع وزاري يضم الممثلين الرسميين للعالم الإسلامي، ممثلاً بدولنا الأعضاء، وبممثلين لدول الاتحاد الأوروبي. ويأتي هذا الاجتماع الثاني من نوعه مع الاتحاد الأوروبي في السنوات الثلاث الأخيرة كثمرة للجهود القيّمة والحكيمة التي تقوم بها الحكومة التركية -مشكورة- في سبيل مدّ جسور التفاهم والتقارب والتعاون والحوار بين العالمين الإسلامي والغربي، وكتجسيد لأفكار حوار الحضارات ونقله من ميدان التبادل الفكري إلى ميدان التفاعل السياسي. كما سيكون مناسبة لتنسيق الرؤى والتوجهات بشأن القضايا العالمية الكبرى، والقضايا المشتركة.

وتعزيز أسباب الانسجام بين العالم الإسلامي والقوى الفاعلة في العالم أمر يكتسي أهمية استراتيجية في هذا الظرف الحرج الذي يمرّ به العالم الإسلامي في بداية هذه الألفية الجديدة، ولذلك فإنني أود باسمكم جميعاً أن أتقدم للحكومة التركية ببالغ الشكر والتقدير على هذا الجهد الكبير، والحدب المتواصل، بينما نتطلع بكثير من الأمل إلى قيادة الجمهورية التركية للعمل الإسلامي المشترك في غضون الأشهر الاثني عشر القادمة.

راجياً لمداولاتكم التوفيق والنجاح في خدمة مصالح الأمة الإسلامية، ورفع شأنها ووحدة كلمتها.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته



**من أصداء المؤتمر في الإعلام**  
**مناظرة حول مشروعية الاستفادة**  
**من خبرات المسلمين غير العرب**  
**(حسام تمام / سيد إسماعيل ضيف الله)**

**المسلمون غير العرب والتجديد الديني \***

**حسام تمام \*\***

تصاعدت في الآونة الأخيرة الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني في العالم العربي، وهذا ليس جديدا في حد ذاته وإنما الجديد أنها صارت تأتي -مؤخرا- ترافقها دعوة موازية لاستصحاب التجارب الإسلامية غير العربية في التجديد الديني بدعوى الخروج عن المركزية العربية التي يحملها البعض قدرا لا بأس به من مسئولية تعثر خطاب التجديد وحركته.

وكان من أبرز ما حمل هذه الفكرة مؤخرا المؤتمر الذي نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع شبكة الإسلام الليبرالي بإندونيسيا بدعم من المفوضية

---

\* نشر المقال بموقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٨/٥/٢٠٠٦، ثم أعيد نشره بجريدة القاهرة بتاريخ ٣٠/٥/٢٠٠٦.

\*\* باحث وصحفي مصري.

الأوروبية والذي حمل عنوانا مباشرا واضح الدلالة: (حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي).

كانت أوراق المؤتمر ومناقشاته ثرية ومتنوعة، وشارك فيها عدد من المفكرين والباحثين المتميزين من أنحاء متفرقة من العالم العربي والإسلامي، فكان هناك مشاركون من ماليزيا وإندونيسيا وجنوب أفريقيا ومساهمات من إيران وتركيا إضافة إلى باحثين من المهجرين؛ الأوروبي والأمريكي.

كانت الأفكار تلتقي جميعها في الدعوة إلى انفتاح العالم العربي على تجارب إسلامية غير عربية في تجديد الخطاب الديني خاصة في قضايا حقوق الإنسان؛ وهو ما يستلزم تجاوز ما سمي بـ"المركزية العربية" واستلهام خبرات أخرى من العالم الإسلامي غير العربي.

بشكل عام تبدو الفكرة الرئيسية للمؤتمر جيدة؛ حيث تفتح للعقل العربي آفاقا للنظر وتمده بتجارب من الاجتهاد والتجديد الإسلامي غير تلك التي عايشها وأحاط بها علماء، كما أن من شأنها أن تخرج به عن إطار الجمود الذي يجعله لا يراوح مكانه ولا يرى العالم إلا في عالمه العربي المحدود... غير أن الأفكار لا تناقش خلوا من سياقها كما لا يكتفي منها بدلالاتها الظاهرة.. وهو ما يستدعي مناقشة أوسع للسياق الذي تطرح فيه الفكرة والوقوف عند حدودها وإمكانات تحقيقها وما إذا كان ذلك يسير في اتجاه دعم حركة التجديد أم يتعلق بسياق مفارق تماما لها.

### المركزية العربية.. وداعا

أول ما يمكن التوقف عنده هو ذلك الحديث المتواصل والملح على إنهاء "المركزية العربية" في فهم النص والاجتهاد معه، فرغم أنها تبدو وجيهة إذا ما علمنا أن الإسلام رسالة الله إلى الناس كافة وليست للعرب وحدهم، وأن مسيرة الاجتهاد الإسلامي شاركت فيها بسهم وافر أمم وشعوب غير عربية، فإن هناك ما يثير القلق من إطلاق القول بذلك دونما الاحتراز إلى أن ثمة مركزية عربية لا يمكن تجاوزها مهما تحدثنا عن التعددية في فهم النص واختلاف منظورات مقارباته.. فالقرآن كنص عربي ونزل بلسان عربي مبين ولا يمكن القفز على مركزية عربية النص.. وليس هناك ما يثير القلق من أن تعكس هذه

المركزية تعصبا عربيا إذا ما اعتمدنا التعريف النبوي للعربية باعتبارها معطى ثقافيا وليس عنصريا.. قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا إنما العربية للسان".

والمفارقة أن الحديث عن تجديد ديني أو اجتهاد أصيل في التعامل مع النص القرآني العربي يبدو ناقصا من دون الحديث عن مركزية عربية لا يمكن لأي اجتهاد أن يتجاوزها، وهو ما يجعل التجديد في الإطار العربي (بالمعنى الثقافي) هو الخبرة التي تتحقق فيها أهم شروط التجديد المرتجى، على الأقل بالنظر إلى المجتمعات الإسلامية غير العربية التي لا تستطيع -حتى على مستوى النخبة- التعامل المباشر مع النص، وتبقى قراءاتها واجتهاداتها مرتبهة بشكل من أشكال التقليد لإمام أو مجدد لا تستطيع منه فكاكا.

### أي تعددية؟

هناك إلحاح على فكرة تعددية الإسلام، وهي فكرة لا تتعلق بالإعلاء من التعددية في فهم النص والاجتهاد معه حسب بيئات وأحوال ووقائع مختلفة التي هي أمر محمود ومتفق عليه، بقدر ما تحيلنا إلى ما يمكن أن نسميه بالمقاربات الاجتماعية لفكرة الدين نفسه باعتباره محض ضرورة بل معطى اجتماعيا، والتي لا ترى الدين إلا في الممارسات الفعلية لأتباعه وتبتعد تماما عن الجانب الثبوتي للدين (الدوجمائي) فترفض بذلك أي حديث عن نموذج أو معيار في تعريف الدين.

ومن ثم تصير كل التجارب والنماذج الإسلامية على قدر واحد من المشروعية حتى تلك التي يختلط فيها الدين بأعراف وتقاليد وقيم بعضها وتثني وبعضها من ملل وأديان غيره ومخالفة له (كما هو الحال في البانجسيلا التي تعرضت لها أوراق من المؤتمر بالإشارة وتمثل منظومة القيم الحاكمة في إندونيسيا)، وهو ما يؤدي إلى أن تفقد أي رؤية أو مشروع تجديدي الحق في أن تتحدث قواعد محددة في تجديد الدين، وهو ما من شأنه أن يدخل التدين الإسلامي في حالة سيولة وغياب للحدود والقواعد الحاكمة.

إن الحديث المبالغ فيه عن تعددية لا نهائية للإسلام عبر الإحالة إلى نماذج مختلفة للإسلام المعيش أو التدين الفعلي لدى شعوب مختلفة من شأنه أن يضرب مبدأ المعيارية الذي طالما أعطى تماسكا للإسلام حفظه من الذوبان النهائي في عادات وقيم وتقاليد بل

وأديان أخرى دون أن يلغي قدرته وقابليته للتوطن والتمثل في حضارات ومناطق جغرافية مختلفة.

والواقع أن التغيرات التي لحقت بالأديان في الحقبة الأخيرة (حقبة النيو إيدج: أو الإيمان دون انتماء محدد) والتي كان من أبرز سماتها حالة السيولة التي تزامنت مع ما بعد الحداثة وتراجع اليقينيّات والحدود الفاصلة بين المعتقدات، وليس من المبالغة القول إن ذلك ربما استدعى الحديث عن ضرورة أقلمة الإسلام والقبول بتعددية مفرطة بل لا نهائية للإسلام بقدر ما تحتاج إلى بعض من العودة إلى المعيارية والقياسية التي نجدتها في الخطاب السلفي.

فالفهم السلفي يجعل عملية التجديد رهنا بالعودة إلى نموذج أو معيار له درجة من الثبات وهو ما يمكن أن نفهمه من الحديث النبوي الشريف "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله؛ ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين". فدائما ما كان التجديد يعني -في بعض جوانبه- تنقية الإسلام مما علق به من عادات وتقاليده وقيم خارجية عنه، وإعادته غضا نقيا كما كان في عصر نزوله.

### تجارب منتقاة

وإذا ما جاوزنا الإشكالات النظرية للفكرة نفسها -تجاوز المركزية العربية والانفتاح على الآخر غير العربي- وانتقلنا إلى النماذج التي تدعو إلى الانفتاح عليها والاقتراب منها تأكدت لنا الشكوك التي تحيط بالفكرة ومقصودها.

ومن المؤكد أن المقصود بالخبرة ليس مطلق الخبرات الإسلامية غير العربية، فخبرة أبي الأعلى المودودي والجماعة الإسلامية لن تكون محل ترحيب حتى وإن وجدت تائرا واسعا بها في العالم العربي، أو إعادة إنتاج لها عبر النموذج القطبي.

كما ليس من مقصوده -أيضا- التجارب الإسلامية التي تأثرت بنماذج أو خبرات عربية أو تحمل نفس معالم خبرة الإخوان المسلمين التي امتدت تأثيراتها إلى شرق آسيا وأجزاء كبيرة من العالم الإسلامي، ولا هي بالطبع خبرات آسيا الوسطى والقوقاز التي أعادت إنتاج الخبرة السلفية الجهادية.

وإنما المقصود هو خبرات مقارباتها الأساسية هي التعايش والقبول بالآخر الديني والتركيز على التنمية الاقتصادية دون الجدل العقائدي.. ورغم وجهة هذه المقاربات فإن الإحالة على هذه النماذج لا تخلو من التحايل والتضليل.

فالخبرات التي يحال إليها لا تكمن أهميتها فيما تقدمه من مقاربات في التعايش والقبول بالآخر والتسامح الديني (وهو ما يستحق الحفاوة في كل الأحوال) بقدر ما تكتسب أهميتها في كونها لا تتقاطع مع أفكار الجهاد والمقاومة والاستقلال الحضاري، وأنها تتعايش وتتوافق مع النموذج الليبرالي الرأسمالي الغربي ولا تبحث عن بديل له، فضلا عن أن تسعى لمواجهته، بل هي نماذج -في مجملها- متوافقة مع السياق العام، والأهم من ذلك أن مقارباتها لفكرة الدين نفسها تبدو متقاطعة مع الغرب إن لم تكن متماهية معه تماما فلا ترى إصلاحا دينيا ممكنا إلا عبر الطريق الذي سارت فيه حركة الإصلاح الديني في أوروبا ورسمت معالمه.

### في بؤس النموذج

النموذج الماليزي ثم الإندونيسي بدرجة أقل ظلا من أكثر النماذج التي يجب لعلها دعاة الخروج من ضيق المركزية العربية إلى رحابة العالم الإسلامي غير العربي، وكانا حاضرين في المؤتمر من خلال تجربة "جماعة أخوات الإسلام" ذات المنطلقات الليبرالية من ماليزيا و"شبكة الإسلام الليبرالي" من إندونيسيا، والعبرة التي كانت مرجوة للعالم العربي من البلدين هي الاستفادة من تجارب حققت مطلبين مهمين: التنمية والتعايش، فالحديث لا يتوقف عن ضرورة انفتاح العالم العربي على النهضة الماليزية وعلى خبرة التعايش بين مكونات مختلفة بل متافرة في مجتمع مثل إندونيسيا.

هذا المطلب الوجيه والمشروع يغفل عن حقائق يبدو ذكرها بالغ الأهمية في كلتا التجريبتين، فإذا تحدثنا عن تجربة "النهضة" الماليزية فإننا لا يمكن أن نردها إلى تجربة أو مشروع إسلامي تجديدي، كما أن حظ المسلمين فيها أقل من أن يجعلنا ننسب التجربة إليهم فنتحدث عن نموذج إسلامي نهضوي فشل العالم العربي في التأسي به أو مسلمين مختلفين ضل العرب طريق الاقتداء بهم.

فرغم التقدير البالغ لرؤية وإدارة مهاتير محمد، وجيل من الساسة الملايو المسلمين فسند أن القفزة الاقتصادية في ماليزيا قام بها الصينيون بشكل أساسي وعبر جذب رؤوس

أموال صينية، كما أن نصيبهم يزيد عن ٦٠% من مجمل الاقتصاد الماليزي بالرغم من أن الملايو المسلمين نسبتهم تزيد عن ٥٧% من تعداد السكان.

وهناك شكوى مرة لقادة ماليزيا من تراجع كفاءة وعطاء عنصر الملايو المسلم مقارنة بالهنود والصينيين الذين تزيد مقدرتهم التنافسية عن الملايو بكثير، كما تزداد الشكوى من أن سياسية التمييز الإيجابي التي اتبعتها حكومة الملايو لعدة عقود لم تتجح في دعم قدرة الملايو التنافسية فتراجعت لحساب الصينيين والهنود.

كما أن التجربة الماليزية لا تختلف عن أي تجارب شبيهة لها في المنطقة نفسها (سنغافورة - تايوان - كوريا) وهي في الأساس تجربة رأسمالية يجب عدم المبالغة في تقدير الوزن النسبي للرؤية الإسلامية فيها.

وإن كان فيها من رؤية جديرة بالاحترام والتأسي فهي إصرار قائدها الفذ "مهاتير محمد" على مساحة من الاستقلال الوطني في مواجهة آلهة العولمة التي سعت بعد الأزمة التي واجهتها ماليزيا إلى إلحاقها كاملة بدوائر الهيمنة (صندوق النقد والبنك الدولي) ليعيد مهاتير سيرة خلفه في هذه المنطقة من العالم من رموز وقادة حركة التحرر الوطني في دول الجنوب.

الغريب أن الحفاوة التي يبديها البعض -خاصة العلمانيون- بالتجربة الماليزية في إشارة إلى فشل النماذج العربية تغفل عما يمكن أن نعتبره -بامتياز- انتهاكات صارخة في سجل حقوق الإنسان تضرب تماما في مبدأ المواطنة؛ فهناك تمييز لمصلحة الملايو على حساب الأعراف الأخرى في الفرص السياسية والاقتصادية بل وفي التعليم الذي يؤسس حقوقا للملايو ليست لغيرهم، وهو ما لا يمكن أن نجده في دولة عربية واحدة ممن لا تخلو التقارير الحقوقية من تنديد بها واعتراض.

وينسى من يدعون إلى الانفتاح العربي على النموذج الماليزي مشكلة وقوع المنطقة العربية في مرمى النيران الإستراتيجية؛ فهي منطقة استهداف حضاري، ومهما قلنا عن المسؤولية الذاتية في التخلف فلا نستطيع استبعاد الخارج ودوره في الحفاظ على حالة التخلف.

ومن هنا يبدو من التعسف المقارنة بين التجربة العربية والتجربة الماليزية للوصول إلى التفوق الماليزي، فمثل هذه المقارنة تقفز على حقائق تتعلق بكون ماليزيا واقعة في



منطقة رخوة بالنسبة للحسابات والتوازنات الإستراتيجية الغربية، فلم تكن ماليزيا مستهدفة إستراتيجيا من الغرب بما يمكن أن يعرقل خطوات نموها، بل ربما كان النمو الماليزي -في وقت ما- مطلباً غربياً لاقى دعماً مباشراً بسبب وقوعها في الجوار الصيني السوفيتي والرغبة الغربية في دعم تجارب نمو مستقلة عن هذين النموذجين، وهو ما لم يتوفر للعالم العربي الذي تعرضت مشروعات النهضة فيه إلى عراقيل غربية وصلت حد التدخل المباشر لوأدها كما جرى في تجربة محمد علي في أوائل القرن التاسع عشر، أو في تجربة جمال عبد الناصر في النصف الثاني من القرن العشرين، وكلتاهما انتهت بتدخل سافر من القوى الغربية التي رأت فيها تهديداً لمصالحها وتوازناتها الإستراتيجية.

الشيء نفسه ينطبق إلى حد كبير على إندونيسيا؛ فالحديث عن رؤية إسلامية مختلفة للتعایش وإدارة التنوع الثقافي والعرقى يبدو مضللاً إذا ما علمنا أن البلاد عاشت فترات من القمع وانتهاك حقوق الإنسان في أثناء حكم سوهارتو، ثم شهدت مع عزله صراعات دينية وعرقية مورست فيها أشد عمليات التصفية والمواجهات العرقية وأكثرها بشاعة بما يندرج حدوثه في العالم العربي.

## وجه الاهتمام

إن أهمية تجارب مثل ماليزيا وإندونيسيا لدى الخطاب العلماني الداعي للخروج من المركزية العربية لا تكمن أساساً في فريدة خبرات النهوض أو التعایش التي تحققت فيهما بقدر ما تتمثل في أنهما يقدمان نموذجاً لخطاب إسلامي تأسس خارج المنظومة الإسلامية السنية الأصولية المهيمنة على المشهد الديني في عالمنا العربي. وهي منظومة قوامها مبدأ حاكمية الشريعة ومسكونة بهاجس الأمة والطموح إلى قيادتها بالجهاد ضد الحملة الأمريكية الغربية.

أهمية استدعاء الخطاب الحقوقي العلماني لخبرة "جمعية أخوات الإسلام" الماليزية "وليس الحزب الإسلامي الماليزي أو جماعة إصلاح ماليزيا.. مثلاً" أنها تمثل خروجاً على التقليد الإسلامي السائد والمستقر (من أنشط أعضائها أمينة ودود التي دعت إلى إمامة المرأة وكانت أول امرأة تؤم الرجال في صلاة الجمعة الشهيرة بالولايات المتحدة) وتمثل إمكانية مزوجة مطلوبة بين الإسلام والمنظومة الليبرالية الغربية.

وأهمية الخبرة الإندونيسية -مثلتها شبكة الإسلام الليبرالي- في كونها قطعت أشواطاً في مسيرة التحديث الديني متأسية بتجربة الإصلاح الديني في أوروبا، فالمقاربات الحدائرية للنص القرآني رواجها وانتشارها الأكبر في إندونيسيا التي صارت سوقاً واسعة لكتابات نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي ومحمد أركون ومحمد شحرور وجمال البنا.. وكذلك المفكرين الذين اعتمدوا المناهج الحدائرية الغربية في مقاربة النص ولفظتهم المنظومة السننية الأصولية السائدة.

والواقع أن هذه الدعوة على وجاهتها، وحسن نوايا من ينادون بها لا تبعد كثيراً عن المشروع الأمريكي لإعادة هيكلة المنطقة العربية دينياً، وذلك عبر تفكيك المنظومة الدينية السائدة في المجتمعات العربية الأكثر عصياناً وممانعة والأكثر إيغالاً في حركة المقاومة المضادة للمشروع الأمريكي... إنها المنظومة التي ما زالت تهيمن فيها خطابات الإحياء الإسلامي وصون الهوية وإعادة وحدة الأمة.

## مسلمون لم يخرجوا من التاريخ \*

سيد إسماعيل ضيف الله\*\*

نشر موقع إسلام أون لاين الأكثر نشاطاً مقالاً للزميل حسام لتمام يوم الأحد ٢٠٠٦/٠٥/٢٨ تحت عنوان "التجديد الديني... وداعاً للمركزية العربية"، عرض فيه لفكرة مؤتمر عقده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان مؤخراً بالتعاون مع شبكة الإسلام الليبرالي وبدعم من المفوضية الأوروبية تحت عنوان "حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي". وقد غلب على المقال الدعوة للتعامل بحذر مع تجارب المسلمين غير العرب حفاظاً على "معياري تعريف الدين"، وهو ما توفره فقط المركزية العربية للنص. ولأنني كنت منسق هذا المؤتمر، ومن المتحمسين للاستفادة من

---

\* نشر المقال بموقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٥ ثم أعيد نشره بجريدة القاهرة بتاريخ ٢٠٠٤/٦/٦.

\*\* باحث ومدير تحرير مجلة "رواق عربي" - مصر.

تجارب المسلمين غير العرب سلبيًا وإيجابيًا، لحل الكثير من معضلات الواقع العربي السياسية والتنموية. أود أن أناقش الفكرة من وجهة نظر مؤيدة لها.

لا ينكر مسلم أن الإسلام رسالة الله إلى الناس كافة وليست للعرب وحدهم، وأن مسيرة الاجتهاد الإسلامي شاركت فيه بسهم وافر أمم وشعوب غير عربية، فثمة دور بالغ الأهمية لعبه فقهاء من غير العرب في تأسيس وإثراء الفقه الإسلامي، ففي القرنين الهجريين الأوليين كان هناك ستة من فقهاء المدينة من الفرس هم: (سليمان بن يسار، نافع مولى عبد الله بن عمر، ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ، أبو الزناد عبد الله بن ذكوان، يزيد بن هرمز، عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة [دينار أو ميمون] الماجشون). وأنه كان هناك ثمانية فقهاء من فقهاء مكة في هذه الفترة من فجر الإسلام، من غير العرب؛ منهم الفقيه النوبي أو الأثيوبي عطاء بن أبي رباح، والفقيه البربري عكرمة مولى عبد الله بن عباس.

ولا ينكر هذا الإسهام إلا متعصب لعرويته تعصباً عرقيًا. وهو تعصب لا يقوم على إدراك حقيقي بحركة الحضارات عبر التاريخ؛ فالحضارة شمس تشرق في مكان، وتغرب في مكان آخر. والحضارة الإسلامية ليست استثناء في ذلك، ويحضرني هنا إشارة مالك بن نبي - في كتابه "مجالس دمشق" الصادر عن دار الفكر - دمشق ٢٠٠٥ - إلى أن "الحضارة العربية هي حضارة اللغة فقط" مؤكداً على الدور الحضاري البارز للعناصر غير العربية، بل هم الأكثر، فسجد منهم (ابن طفيل - الفارابي - ابن سينا - البخاري - مسلم - الخوارزمي - الطبري... الخ)، ولا يشير ابن نبي إلا إلى "الكندي" كفيلسوف عربي بين العديد من أسماء غير العرب الذين أسهموا في فعل الحضارة العربية الإسلامية.

إن دور الحضارة الإسلامية في تأسيس مسيرة الحضارة الإنسانية المعاصرة في الغرب لا ينكره منصف عارف بالتاريخ، لكن من المهم التساؤل عن علاقة الإسلام بما يعيشه العالم العربي الإسلامي من حالة تغييب حضاري؟ هل الإسلام مسئول عن هذا التغييب الحضاري؟ أم المسئول حقاً هو "خروج العرب من التاريخ الحضاري الإنساني"؟ بينما ما زالت الحضارة الإسلامية قادرة على البزوغ وإن تدريجياً في بلاد غير عربية.

إن التشبث بالقول أن ثمة "مركزية عربية لا يمكن تجاوزها مهما تحدثنا عن التعددية في فهم النص". يؤكد القول أن الحضارة العربية هي حضارة لغة. وأن اللغة العربية كانت في الماضي لغة الحضارة التي صنعها المسلمون وأكثرهم غير عرب. وبالتالي، الاستفادة

من خبرات المسلمين غير العرب المكتوبة بلغاتهم أو بلغة "إنجليزية أو فرنسية" هو ضرورة تفرضا حركة التاريخ الحضاري الإنساني على العرب. ولا يجوز التبرؤ منها بالقول أن المسلمين غير العرب ليس لديهم لغة عربية وبالتالي ليس عندهم اجتهادات فقهية، لأن السؤال الذي سيطرح نفسه هنا: لماذا نحصر الاستفادة من خبرات العالم الإسلامي غير العربي في الاجتهاد الفقهي، هل لأن امتلاك اللغة العربية هي المزية الوحيدة التي يمتلكها العالم العربي ليتباهي بها على غيره من المسلمين غير العرب؟ إذا كان ذلك صحيحاً تماماً فلمماذا نتباكى على أوضاع اللغة العربية الفصحى ليس بين خريجي الجامعات المدنية وإنما بين وعاظ المساجد في خطب الجمع؟! وهل امتلاك العالم العربي فرضاً هذه المزية مكنه بالفعل من إنتاج اجتهادات فقهية خلال العقود الخمسة الأخيرة؟ وإذا كان ذلك فرضاً صحيحاً، هل استطاع أصحاب هذه الاجتهادات الفقهية الجديرة أن تلامس أفكارهم أرض الواقع السياسي والاجتماعي؟ فضلاً عن أن يزعموا أنهم يضارعون في تأثيرهم على محبيهم تأثير أيمن الظواهري وأسامة بن لادن على أتباعهما؟ هل تم تنفيذ الأسس الفقهية التي استند إليها الإرهابيون في تنفيذهم للعمليات الإرهابية داخل مصر وخارجها، أم أن البعض غض الطرف عنها والبعض الآخر سوّغها تحت أسماء مختلفة كان من بينها "الجهاد"؟

إن ما تعانيه مصر من تراجع على مستوى الاجتهاد الفقهي إن على مستوى الإنتاج أو على مستوى التوعية به ونشر أفكاره بين عموم المسلمين، لا ينفصل عن تراجع أدوارها على الصعيد السياسي والاقتصادية والثقافية سواء في الدائرة العربية أو في الدائرة الإفريقية أو الإسلامية فضلاً عن الدولية.

والحال، غير قاصر على مصر، وإنما يطول العالم الإسلامي شرقه وغربه جنوبه وشماله، وهو ما شهد به الدكتور عبد الواحد بلقزيز الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي السابق في خطابه للدورة ٣١ للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجيين يونيو ٢٠٠٤. والذي أستاذته مطولاً به، حيث يقول: "هناك خيارات عديدة للانفتاح في الفقه الإسلامي تم إهمالها وتغييبها تاريخياً منذ بداية عصور الجمود والانحطاط، وقد أدى ضعف المؤسسة الفقهية في العالم الإسلامي وعدم وحدتها وفشلها في أن يواكب إنتاجها حاجات العصر وقضاياها، كما كان الحال عليه في الماضي، إلى المأزق الفكري الذي نعاني منه الآن. وتتطلب مسألة إعادة فتح باب الاجتهاد واسعاً، وتجديد الخطاب الفكري والفقه في العالم الإسلامي تحولا فكرياً حقيقياً، وتأسيس عقل فقهي جديد يقوم على تقديم فقه المصلحة أو الأولويات بالمعنى الواسع.

ونريد بمعنى آخر اجتهاد تجديد، وليس اجتهاد تقليد كما يقال. ويقتضي منا ذلك القيام بعملية للنقد الذاتي الذي كان حاضراً بقوة في خطاب السلف الصالح، والذي لا يمكن اعتباره نظرة مجلوبة من الغرب، والقيام بقراءة النص الديني قراءة عقلانية مستنيرة تستجيب لدواعي تطور الزمان والمكان".

إن حال العالم الإسلامي والعربي في القلب منه يرثى له. ولكن من لا يجيد الرثاء ، عليه ان يتعلم أن يجيد البحث عن دروس مستفادة من نقاط ضوء ضعيفة تضيء هنا أو هناك . أما من يمتنع عن البحث فعلينا أن ننفذ أسباب امتناعه، وأرى ان هناك سبباً آخر خلاف المركزية اللغوية يكمن في خطاب الممتنعين عن البحث عن الدروس المستفادة في تجارب المسلمين غير العرب ألا وهو أن هذه التجارب " يختلط فيها الدين بأعراف وتقاليد وقيم بعضها وثني وبعضها من ملل وأديان غيره ومخالفة له". وهنا أتساءل: من أين أتانا اليقين بأن إسلام العالم العربي خلوّ من امتدادات وثنية ومسيحية ويهودية؟ إن كان ولا بد تعالوا نفتش في عقائد المصريين أو ما يسمونه التدين الشعبي لنجد متحف عقائد متراكمة طبقات بعضها فوق بعض.

أما وقد ضُرب المثل على اختلاط العادات الوثنية بالدين في أندونيسيا فيما يعرف بدولة البانكاسيلا، فمن حق القارئ أن يعرف أركان دولة البانكاسيلا كما طرحتها ورقة آزيو ماردي آزرا مدير إحدى الجامعات الإسلامية في أندونيسيا، ربما نكتشف أن الحق أحق أن يتبع. فاندونيسيا ثالث أكبر الديمقراطيات بالعالم وأكبر دول العالم من حيث تعداد المسلمين، ومع ذلك فهي ليست دولة إسلامية، كما أن الإسلام ليس بالديانة الرسمية للدولة الأندونيسية. فرغم أن نسبة ٩٠% من إجمالي سكان أندونيسيا (أي أكثر من ٢٢٠ مليون نسمة) يدينون بالإسلام، إلا أن أندونيسيا منذ استقلالها في ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ وقد أعلنت دولة بانكاسيلا Pancasila state. وأعتقد أنه لو تجمع في قطر عربي نفس العدد من المسلمين ٢٢٠ مليون مسلم لانمحت منه كل هوية دينية أخرى. ليس لأنهم أكثر تمثيلاً للإسلام، وإنما لأنهم يبتعدون عن الإسلام كلما اقتربوا من التعصب الديني والاستبداد السياسي.

أما الأركان الخمسة لدولة البانكاسيلا في اندونيسيا فهي: " أولاً؛ الإيمان بالله واحد متعال، ثانياً؛ إنسانية يسودها العدل والتحضر، ثالثاً؛ وحدة أندونيسيا؛ رابعاً؛ ديمقراطية شعبية تقودها الحكمة الناتجة من التفاوض والتمثيل، خامساً؛ العدالة الاجتماعية لكل

الأندونيسيين". فهل تلك المبادئ وثنية؟! إذن ما المبادئ الإسلامية لإنشاء دولة تتعدد فيها الهويات الدينية؟!

لهذه الأسباب توافق الأندونيسيون مسلمون وغير مسلمين على ألا تتحول أندونيسيا إلى دولة دينية، وإنما الحفاظ على التنوع والتعددية داخلها على المستوى العرقي والثقافي والديني.

إن ثمة قلقاً لدى المحذرين من دعوة الاستفادة من تجارب المسلمين غير العرب من أن تتحول هذه الدعوة إلى دعوة إلى الاعتراف بالتعددية في تمثيل الإسلام، وأن يكون الجميع مركزاً وأطرافاً على نفس القدر من التشريعية، على نحو يصيب النموذج أو المعيار في تعريف الدين الإسلامي في مقتل. حيث تتجاوز الأطراف "مقامها"، ويسقط "عمود الخيمة العربي" فيغيب الدين ويفرق دمه بين تجليات اجتماعية لا تتفق على شيء. وهذا القلق مشروع. لكن ليس مشروعاً أن يتحول هذا القلق إلى مرض يصيب أبصارنا فلا نرى حقيقة الواقع التي لا ينقصها اعترافنا به. بل أكثر من ذلك أن مصدر القلق ينبغي أن يكون تراجع مركز العالم الإسلامي (العرب) وصدامهم مع العالم، وليس تقدم بعض أطرافه وتوافقهم مع العالم.

ويحق لنا ان نتساءل أيضاً حول حقيقة أسباب هذا القلق، وتفنيد القول بأن "أن مبدأ المعيارية هو الذي أعطى الإسلام تماسكاً"، لأنه قول ينطلق من اعتقاد بأن التجلي العربي للإسلام هو "المعيار"، مع أنه أحد تجليات عديدة للإسلام، والمركزية اللغوية لا تكفل لهذا التجلي أن يكون الأفضل على مستوى الممارسة. حيث يمكن وضع الأمر على صورة أخرى ربما تكون الأقرب للصواب، وهي ان قدرة الإسلام على التفاعل مع الزمان والمكان أخذاً وعطاء هي التي كفلت له هذا الانتشار الواسع عبر المكان والامتداد الشاسع عبر الزمان، وهو ما نسميه بالتجليات الاجتماعية للإسلام. وهذا لا يستوجب الخوف والقلق بقدر ما يستوجب دراسة الكيفية التي تم بها هذا التفاعل، والبحث عن القواسم المشتركة بين تلك التجليات وأياً أكثر نفعاً للإنسان المسلم ولغيره من بني الإنسان، وأياً أقل نفعاً له ولغيره من بني الإنسان.

إن الخوف والقلق على سقوط "عمود الخيمة العربي" إذا ما تعددت التجليات الإسلامية وأخذت نفس المشروعية، لا ينبغي ان يصل بنا إلى أن يدفعنا إلى إعطاء شهادة صمان وصلاحية للأنظمة العربية، من منطلق أن الماضي الاستبدادي لأندونيسيا في عهد

سوهارتو أمر "مما ينذر حدوثه العالم العربي"، لأن ذلك المنطق في التفكير بمثابة دعوة للأنظمة العربية لأن تزيد من جرعة التعذيب بمعتقليها من كل التيارات؛ لأنها لم تصل بعد لما وصلت إليه أندونيسيا سوهارتو. متناسين أن أندونيسيا الآن أكبر ثالث ديمقراطية في العالم.

وبنفس المنطق في التفكير ينبغي أن أرفع القبعة للسيد حافظ الأسد (هل رحمه الله؟) لأنه كان يقاوم المشروع الأمريكي حين قتل مئات المعارضين الإسلاميين؟! وأن أضع صورة صدام حسين بجوار فؤادي لأنه كان يقاوم المشروع الأمريكي حين كان يضرب الأكراد بال سلاح الكيماوي؟! وأن "أضرب بالحذاء" من يطالبون نظام مبارك بالإصلاح السياسي والدستوري، لأنه يقاوم المشروع الأمريكي؟! هل هذا معقول؟!!

لقد أدهشني الباحث حسام تمام حقاً حين اختزل أهمية خبرات العالم الإسلامي غير العربي في أنها نماذج تتعايش وتتوافق مع النموذج الليبرالي الرأسمالي الغربي ولا تبحث عن بديل له، فضلاً عن أن تسعى لمواجهة، وسبب الدهشة أنه جعلني أتخيل أنه يعيش في بلاد غير التي نعيش فيها، بلاد تواجه النموذج الليبرالي الرأسمالي الغربي، وبحث عن بديل له ووجدته، وقاومت وجاهدت حتى حققت الاستقلال الحضاري!!

فما علامات ذلك؟ وأنا تابع من أذني حتى قدمي!! إن كنت من رجال الدين الرسميين فأنا تابع بحكم صمتي ومداهنتي، لدرجة تحويل أرضي لسخانات للتعذيب بالوكالة، وإن كنت محسوباً على التيار الديني المعارض فأنا أراقب بوصلة العلاقات بين الإدارة الأمريكية والأنظمة الوطنية ليل نهار لأشم أنفاسي المكتومة بمظاهرة مليونية أو لأستغيث بطوب الأرض ليرحمني من يد جلادي!! وإن كنت من رجال الطرق الصوفية المنتشرة والمسماة بالتدين الشعبي فأنا بايعت لأريح نفسي من الصداع!!

فأي من هؤلاء نعني حين نتحدث عن "المنظومة الدينية السائدة في العالم العربي"، والتي يستهدف المشروع الأمريكي تفكيكها لأنها "أكثر عصياناً"!!

إن الباحث حين يقفز فجأة من مناقشة الأفكار إلى الاتهامات يكون قد تحلى عن مهمة البحث "العلمي" التي تفرض عليه أن يسوق لقارئه الأدلة الكافية، احتراماً لعقله. وعهدي بالباحث حسام تمام يجعلني أندش من قفزاته غير المبررة في هذا المقال.



القاهرة في ٢ أبريل ٢٠٠٦

## حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني

كيف يستفيد العالم العربي من تجديد الخطاب الديني في العالم الإسلامي غير العربي؟

(مؤتمر علمي)

### تقديم لفكرة المؤتمر

يسعد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، أن يتواصل معكم، أملا السير معاً خطوة جديدة نحو تحقيق غاية مشتركة، ألا وهي الإسهام قدر المستطاع في "تجديد الخطاب الديني في العالم العربي"، تلك الغاية التي بذلتم الكثير في سبيلها، ونحن على يقين من استعدادكم الدائم لبذل المزيد، رغم انشغالاتكم التي نقرّها.

لقد طرح بعض الأصدقاء بمجرد انتهاء اللقاء التشاوري الأول حول "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، الذي عُقد في باريس في أغسطس ٢٠٠٣، تساؤلاً حول الخطوة التالية التي ينبغي أن نخطوها، وتساءلنا معهم، وتوالت المقترحات من بعض الأصدقاء. (مرفق إعلان باريس الصادر عن اللقاء الأول).

إن السير شوطاً واحداً على طريق إصلاح وتجديد الخطاب الديني في العالم العربي يعني حقوقياً قطع عدة أشواط على طريق نشر ثقافة حقوق الإنسان واحترام الحريات الأساسية في العالم العربي. ذلك أن أحد أبرز المعوقات الثقافية لنشر واحترام الثقافة والشرعة الحقوقية في العالم العربي هو ذلك الغطاء الديني الذي تضيفه بعض الحكومات والجماعات الدينية وبعض المؤسسات الدينية الرسمية وقياداتها على الانتهاكات المستمرة

للحريات الأساسية في العالم العربي أو على تحفظات الحكومات على الاتفاقيات والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان. فالحوار بين الخطابات الدينية المختلفة والمنظومة الحقوقية الممتد، على أقل تقدير، منذ أكثر من نصف قرن لم يسفر عن فض الاشتباك بينهما حول المناطق الحدودية والأكثر سخونة، والمتمثلة في مسألتى حقوق الآخر الديني، وحقوق المرأة. الأمر الذي لازل يجعل من "المساواة" بوصفها الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الشريعة الحقوقية، ومن حريات أساسية مثل حرية الرأي والتعبير والاعتقاد محلاً للجدل في بدايات القرن الحادي والعشرين.

ولا يكاد يخفى على أحد أن المفكرين المجددين في العالم العربي يعانون من محدودية التأثير، وربما الانعزالية أو الإقصاء رغم جهودهم الهائلة في هذا المجال.

ومن المؤكد أن أحد عوامل محدودية تأثير هؤلاء المجددين يكمن في نجاح من يعادون التجديد لأسباب مختلفة في تشويه الدعوة إلى التجديد؛ بأن جعلوها مرة توجهاً علمانياً، وأخرى توجهاً ماركسياً، وأخيراً غريباً، وفي كل مرة كانوا يجعلون "التجديد" مناهضاً للإسلام ذاته!!

وفي الوقت نفسه، لا يكاد يخفى على أحد أيضاً أن العالم العربي يعاني من نقص كبير في مدى معرفته بما حققه المسلمون في آسيا وإفريقيا وأوروبا من تجديد نسبي لخطاباتهم الدينية، انعكس بدرجات متفاوتة على نشر واحترام ثقافة حقوق الإنسان بين مسلمي العالم غير العربي، بل على مستوى الممارسة لتلك الحقوق. وأياً كان التقدير لأثر ما شهده العالم الإسلامي غير العربي من تجديد للخطابات الدينية، على أوضاع حقوق الإنسان بشكل عام في تلك البلدان، فإن المقارنة بالعالم الإسلامي العربي لن تكون في صالح الأخير.

ومن هنا تأتي ضرورة تعرف العالم العربي على تجارب المسلمين في بقاع العالم الأخرى في تجديد خطاباتهم الدينية، والنظر في هذه التجارب على اختلافها للوقوف على ما في هذه التجارب من أفكار تجديدية، والأهم الوقوف على الكيفيات التي استطاعت بها التيارات التجديدية في العالم الإسلامي غير العربي أن تجعل من تجديد الخطاب الديني واقعاً ملموساً نسبياً.

إن العالم العربي أحوج ما يكون لإعادة النظر في العديد من مقولاته، وإحدى هذه المقولات التعامل مع خطابه الإسلامية بوصفها مركزاً للفكر الإسلامي. ورغم ذلك، هناك العديد من الدلائل على أن العالم الإسلامي غير العربي كان أكثر حرصاً ومتابعة لـ ما يشغل العالم العربي من أفكار وما يشهده من تطورات، ونقله من اللغة العربية إلى لغات آسيوية وأفريقية عديدة. وفي المقابل تغافل وربما تعالَى العالم العربي على متابعة الخطاب الإسلامي خارج حدوده الجغرافية الضيقة، وبالتالي كانت حركة الترجمة إلى العربية فيما يتعلق بالفكر الإسلامي مؤشراً على ذلك.

ومع ذلك، فإن تصورات العالم العربي عن نفسه بوصفه مركزاً للعالم الإسلامي لم تمنعه من أن يكون متأثراً لدرجة التبعية بأفكار أبي الأعلى المودودي باعتباره أحد النماذج التي قدمها أحد أقطار العالم الإسلامي الآسيوي في النصف الأول من القرن العشرين؛ حيث يقتفي سيد قطب آثاره الفكرية، ليجني العالم الإسلامي العربي نتيجة ذلك كله، في شكل أفكار تكفيرية للأنظمة والمجتمعات ودوامات متوالية من العنف، حين سكنت هذه الأفكار عقول الشباب وأصبحت الغطاء الفكري لعنف الكثير من الجماعات الإسلامية في سبيل استعادة الدولة الإسلامية النموذج، وفي المقابل كان تزايد حضور وعنف هذه الجماعات في العالم العربي بمثابة الذريعة أمام كثير من الأنظمة العربية الحاكمة لمزيد من كبت الحريات وانتهاك أبسط مبادئ حقوق الإنسان.

إن أفكار المودودي وما تبعها من خطابات دينية على طرف نقيض مع المنظومة الحقوقية، وإن كانت قد وجدت تربة خصبة في العالم العربي إلا أن آثارها الدموية اليوم تخطت العالم العربي، بل والآخر الحضاري الغربي، لتدمي قلوب أهالي ضحايا التفجيرات الإرهابية في بالي، ودلهي، ومومباي... إلخ.

وعلى خلفية ما سبق، واستناداً إلى أن تجديد الخطاب الديني أصبح ضرورة لنجاح أي إسهامات في نشر واحترام الثقافة الحقوقية، فإن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يعد لمؤتمر علمي دولي تحت عنوان: (حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجديد الخطاب الديني في العالم الإسلامي غير العربي؟)

وسوف يناقش المؤتمر عدداً من القضايا، هي:

- إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي.
- الآخر في الخطابات الإسلامية غير العربية
- \* (الآخر الحضاري من منظور العالم الإسلامي غير العربي).
- \* (الآخر السياسي والفكري في خطابات الحركات الإسلامية غير العربية).
- حقوق الإنسان في الخطابات الإسلامية غير العربية.
- \* (حرية الرأي والتعبير والاعتقاد ووضع المرأة والآخر الديني )

سيد ضيف الله

منسق المؤتمر

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

## مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

بالتعاون مع

شبكة الإسلام الليبرالي بأندونيسيا

المعهد السويدي بالإسكندرية

وبالتنسيق مع

الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان

الشبكة الأوروبية متوسطة لحقوق الإنسان

وبدعم من

المفوضية الأوروبية

## حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟ الإسكندرية في ١٨-٢٠ أبريل ٢٠٠٦ مؤتمر علمي

### المستشارون العلميون للمؤتمر

د. عبد الله النعيم (السودان) أستاذ القانون بجامعة إيموري-أمريكا	د. نصر حامد أبو زيد (مصر) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ليدن، وأستاذ كرسي ابن رشد للإسلام والعلوم الإنسانية-أوترخت - هولندا	د. منى أباطة (مصر) أستاذ مساعد السوسولوجيا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة
--	--	--

## جدول الأعمال

اليوم الأول الثلاثاء ١٨ أبريل ٢٠٠٦

استكمال تسجيل المشاركين واستلام الأوراق ٩،٣٠ - ٩

كلمات الافتتاح ١٠ - ٩،٣٠

د. يان هينجسون مدير المعهد السويدي بالإسكندرية  
بهي الدين حسن مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

الجلسة الأولى  
إشكالية الدين والدولة  
في العالم الإسلامي غير العربي

١٠ - ١١،٣٠

رئيس الجلسة: د. آذيو ماردي آذرا

أستاذ التاريخ ومدير جامعة سيارف هداية الله الإسلامية جاكارتا- أندونيسيا

**العلمانية والدين والدولة في تركيا:**

**هل هي نموذج قابل للإقتداء**

**في العالم العربي؟**

د. محمد نور الدين

أستاذ التاريخ واللغة التركية

بالجامعة اللبنانية، مدير مركز

الدراسات الاستراتيجية - بيروت

**إشكالية الدين والدولة في العالم الإسلامي غير العربي**

**العربي**

د. حميد رضا آيت الله (إيران)

رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب

جامعة الإمام الطباطبائي

**الإسلام والدولة والسياسة جدلية الفصل والوصل**

د. عبد الله النعيم (السودان)

أستاذ القانون

بجامعة إيموري - أمريكا

**تعقيب**

د. غاتم جواد (العراق)

مدير مؤسسة الإمام الخوئي - لندن

صلاح الدين الجورشي (تونس)

باحث ونائب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان

**استراحة**

١٢-١١،٣٠

الجلسة الثانية  
جلسة مناقشات حول إشكالية الدين والدولة  
في العالم الإسلامي غير العربي

١ - ١٢

استراحة غداء

٢-١

الجلسة الثالثة  
الآخر في الخطابات الإسلامية غير العربية

٣،٣٠ - ٢

رئيس الجلسة: هاتي فحص (لبنان)  
عضو المجلس الشيعي الأعلى

<b>الآخر في الخطابات الإسلامية الأفريقية: مسلمو جنوب أفريقيا والآخر المقهور تاريخيا محمد شهيد</b>	<b>قضية التعددية الدينية.. خيارات أندونيسية د. عبد القادر رياضي (أندونيسيا)</b>	<b>العوامل المتحولة للإسلام.. التفاعل المرتك بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا د. منى أباطة (مصر) أستاذة مساعدة السوسولوجيا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة</b>
باحث في الدراسات الإسلامية بجامعة كيب تاون - جنوب أفريقيا	مدرس الفلسفة الإسلامية في معهد الدولة للدراسات	

تعقيب:

د. علي ميروك

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بجامعة القاهرة

استراحة

٤ - ٣،٣٠

الجلسة الرابعة  
جلسة مناقشة حول الآخر  
في الخطابات الإسلامية غير العربية

٥ - ٤

اليوم الثاني الأربعاء ١٩ أبريل ٢٠٠٦

الجلسة الخامسة  
حقوق الإنسان في عالم متعولم

١١،٣٠ - ٩،٣٠

رئيس الجلسة: د. آمال عبد الهادي (مصر)  
ناشطة حقوقية - مركز دراسات المرأة الجديدة

<b>مقاربة جديدة للقرآن: نحو تأويلية إنسانية</b>	<b>التعددية الثقافية:</b>
د. نصر حامد أبو زيد (مصر)	<b>الزواج الإسلامي والطلاق العلماني</b>
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ليدن، وأستاذ كرسي ابن رشد للإسلام والعلوم الإنسانية - أوترخت - هولندا	د. آن صوفي رولد أستاذة الهجرة والعلاقات الإثنية جامعة مالمو - السويد
<b>إسلام أم أندونيسيا؟</b>	<b>عندما لا يكون الصمت من ذهب..</b>
<b>حوادث التعصب الجديدة</b>	<b>تبدأ المرأة المسلمة في الكلام</b>
حامد بشائب (أندونيسيا) منسق شبكة الإسلام الليبرالي	زينة أنور (ماليزيا) المدير التنفيذي لمركز "الأخوات في الإسلام"

تعقيب

فريدة النقاش

كاتبة ورئيس تحرير مجلة "أدب ونقد"

استراحة

١٢-١١،٣٠

الجلسة السادسة  
جلسة مناقشات حول حقوق الإنسان  
في عالم متعولم

١ - ١٢

استراحة غداء

٢-١

(٤٦٤)



٢ - ٣٠،٣

الجلسة السابعة  
كيف يستفيد العالم العربي؟  
(رؤى غير عربية)

رئيس الجلسة: د. سعد الدين العثماني

الأمين العام لحزب العدالة والتنمية

محمد رضا وصفي (إيران)  
باحث وناشط حقوقي

د. آزيو ماردي آذرا (أندونيسيا)  
رئيس الجامعة الإسلامية

محمد شهيد

باحث بجامعة كيب تاون

د. يان هيننجسون

مدير المعهد السويدي بالإسكندرية

استراحة

٣٠،٣ - ٤

الجلسة الثامنة  
كيف يستفيد العالم العربي؟  
(رؤى فكرية)

٤ - ٦

رئيس الجلسة: د. عبد القادر رياضي (أندونيسيا)

مدرس الفلسفة الإسلامية في معهد الدولة للدراسات الإسلامية

جمال البنا (مصر)

باحث في الدراسات الإسلامية

هاني فحص (لبنان)

عضو المجلس الشيعي الأعلى

د. رفيق عبد السلام (تونس)

باحث في الفكر السياسي  
والعلاقات الدولية - المملكة

المتحدة-لندن

عبد الحميد الأنصاري (قطر)

أستاذ الشريعة الإسلامية

بجامعة قطر وعميد كلية الشريعة  
سابقاً

د. عمرو الورداني (مصر)

أمين الفتوى ومدير التدريب

بدار الإفتاء المصرية

اليوم الثالث الخميس ٢٠ أبريل ٢٠٠٦

الجلسة التاسعة  
كيف يستفيد العالم العربي؟  
(رؤى حقوقية)

٩،٣٠ - ١١،٣٠ص

رئيس الجلسة: زينة أنور (ماليزيا)

المدير التنفيذي لجمعية "الأخوات في الإسلام"

د. عبد الله النعيم (السودان)

صالح الجورشي (تونس)

أستاذ القانون

ناشط حقوقي ونائب

رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان

بجامعة إيموري-أمريكا

د. رضوان زيادة (سوريا)

نجاد البرعي (مصر)

مدير مركز دمشق

ناشط حقوقي،

ومدير جمعية تنمية الديمقراطية

لدراسات حقوق الإنسان

استراحة

١١،٣٠ - ١٢

الجلسة العاشرة  
كيف يستفيد العالم العربي؟  
(رؤى سياسية)

١٢ - ٢

رئيس الجلسة: بهي الدين حسن (مصر)

مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

علي صدر الدين البياتوني (سوريا)

راشد الغنوشي (تونس)

المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين

رئيس حركة النهضة

د. عبد المنعم أبو الفتوح (مصر)

سعد الدين العثماني (المغرب)

عضو مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان المسلمين

الأمين العام لحزب العدالة والتنمية

استراحة غداء

٢ - ٣

(٤٦٦)

**حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني  
كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟  
الإسكندرية في ١٨-٢٠ أبريل ٢٠٠٦**

**قائمة المشاركين**

اللقب	اسم المشارك
أستاذ القانون بجامعة إيموري - أمريكا (السودان)	١- عبد الله النعيم
أمين إدارة التدريب بدار الإفتاء المصرية	٢- د. عمرو الورداني
أستاذ التاريخ ورئيس الجامعة الإسلامية - أندونيسيا	٣- أزيوماردي أندرا
باحث وكاتب إسلامي - مصر	٤- حسام تمام
باحث في الدراسات الإسلامية - أندونيسيا	٥- عبد القادر رياضي
مديرة مركز الأخوات في الإسلام (ماليزيا)	٦- زينة أنور
باحثة بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان	٧- فاطمة إمام
منسق شبكة الإسلام الليبرالي	٨- حامد بشايب
باحث وناشط حقوقي - سوريا	٩- رضوان زيادة
باحث وناشط حقوقي - تونس	١٠- صلاح الدين الجورشي
مدرس الفلسفة بأداب الإسكندرية (مصر)	١١- هاني المرعشلي
رئيس تحرير مجلة أدب ونقد (مصر)	١٢- فريدة النقاش
عضو المجلس الشيعي الأعلى - لبنان.	١٣- هاني فحص
باحث في الدراسات الإسلامية - سوريا.	١٤- محمد شحرور
داعية إسلامي - اليمن	١٥- عبد الله حسين الديلمي

- ١٦- محمد شهيد  
باحث في الدراسات الإسلامية - جامعة كيب تاون -  
جنوب أفريقيا
- ١٧ - غانم جواد  
مدير مؤسسة الإمام الخوئي - لندن
- ١٨ - محمد نور الدين  
أستاذ التاريخ واللغة التركية في الجامعة اللبنانية  
مدير مركز الدراسات الاستراتيجية في بيروت (لبنان)
- ١٩ - عمار علي حسن  
باحث وكاتب سياسي - مصر
- ٢٠ - علي ميروك  
مدرس الفلسفة الإسلامية - جامعة القاهرة - مصر
- ٢١ - هشام الحمامي  
ناشط سياسي إسلامي - مصر
- ٢٢ - سعد الدين العثماني  
الأمين العام لحزب العدالة والتنمية - المغرب
- ٢٣ - جمال البنا  
كاتب إسلامي (مصر)
- ٢٤ - عبد الحميد الأنصاري  
أستاذ الدراسات الإسلامية - بكلية القانون جامعة قطر  
وعميد كلية الشريعة سابقا
- ٢٥ - عصام سلطان  
قيادي بحزب الوسط الإسلامي - مصر
- ٢٦ - د. أحمد مطر  
قيادي بجماعة الإخوان المسلمين - الإسكندرية
- ٢٧ - نجاد البرعي  
محام ورئيس مجلس إدارة جمعية تنمية الديمقراطية (مصر)
- ٢٨ - آمال عبد الهادي  
حقوقية ناشطة - جمعية المرأة الجديدة - مصر
- ٢٩ - رفيق عبد السلام  
باحث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية -  
المملكة المتحدة - لندن
- ٣٠ - وائل علي  
صحفي بجريدة المصري اليوم - مصر
- ٣١ - أحمد مصطفى  
صحفي بجريدة الحياة اللندنية - القاهرة
- ٣٢ - عبده زينة  
صحفي - بجريدة نهضة مصر
- ٣٣ - عماد حجاب  
صحفي بجريدة الأهرام
- ٣٤ - يان هينجسون  
مدير المعهد السويدي
- ٣٥ - بهي الدين حسن  
مدير مركز القاهرة
- ٣٦ - سيد ضيف الله  
منسق المؤتمر (مصر)