

# العرب والعلمانية

د. أحمد برقايوي

جميع الحقوق محفوظة

## مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

ص. ب. ٢٤٢٤، رام الله، فلسطين

هاتف ٠٢ ٢٩٦١١٨٠

فاكس ٠٢ ٢٩٦١١٨١

موقع الكتروني [www.rchrs.org](http://www.rchrs.org)

©Copyright

RCHRS, Ramallah, Palestine

### ملاحظة

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن  
مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان



تصميم ومونتاج الكتروني : Bluebell

طباعة : مطبعة النصر التجارية / حجاوي

## الفهرس

5	..... تقديم
7	..... العرب والعلمانية
7	..... المقدمة
9	..... الفصل الأول : ما العلمانية
9	..... تمهيد
10	..... معنى الكلمة وأصلها
13	..... تحديد مضمون العلمانية
15	..... العلمانية والديمقراطية
16	..... العلمانية والهوية
18	..... الفصل الثاني : بذور العلمانية في الإصلاح الديني الإسلامي ومصيرها
24	..... سيرورة الإصلاح الديني الإسلامي
27	..... ١ - محمد عبده ومسألة الحكم
35	..... ٢ - أخلاف محمد عبده
39	..... ٣ - الحاكمة لله وعودتها الراهنة
54	..... عوائق تحقيق الليبرالية
62	..... الفصل الثالث : الحرية والديموقراطية وحل مسألة العلمانية
62	..... في السلطة القطرية والاستبداد
69	..... نحو الحرية والديموقراطية
69	..... أولاً : في الحرّية والتحرر
70	..... ثانياً : الديموقراطية
72	..... الديموقراطية كضرورة مجتمعية
74	..... الدولة الوطنية الديموقراطية
75	..... الديموقراطية والمجتمع المدني
76	..... الديموقراطية والوحدة

77	..... الديمقراطية ومسألة الهوية
78	..... الديمقراطية والمؤسسة
79	..... الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية
80	..... الديمقراطية والتحرر الوطني
81	..... الديمقراطية وقضية المرأة
82	..... الطريق إلى الديمقراطية
85	..... إصدارات مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

## تقديم

في الغرفة رقم 19 (حسب ما اذكر). في البيت رقم 25. في شارع شفشنكو. في المدينة التي كان اسمها ليننجراد. في الدولة التي كان اسمها الاتحاد السوفيتي. سكننا معا طيلة سنوات الدراسة المشتركة، أنا واحمد برقاي الذي عاد إلى دمشق عام 1980، بينما عدت أنا إلى رام الله بعد ذلك بسنة.

التقينا هذا العام (2006) بعد ستة وعشرين عاماً. تحدثنا كثيراً حول الذي جرى على المستوى الشخصي والمستوى العام خلال فترة ذلك الغياب. وتحدثنا أكثر حول أيام الدراسة والأصدقاء المشتركين وكيفية التواصل في المستقبل، وكان هذا الكتاب الثمرة الأولى لهذا التواصل.

اتفقنا أن يكتب أحمد، ذلك الذي ترك المرحوم والده قرية ذنابة عام 1948 ليعيش لاحقاً في مخيم البرموك، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق الآن، في موضوع العلمانية، لأننا اتفقنا إيديولوجياً هذه المرة (كنا مختلفين أيام الدراسة لكننا جسدنا مفهوم التسامح الذي يعني الحق في الاختلاف بشكل ممتاز).

فأثناء حديثنا حول أحوال "الأمة" تطرقنا إلى الطائفية المذهبية في العراق ولبنان، (والطائفية السياسية في فلسطين) وكيف أن التجزئة إلى ابسط صورة هي ما ينتظر هذه الأمة فيما لو استمر هذا الفكر مسيطراً. وتحدثنا عن ضرورة التصدي لذلك عن طريق نشر الوعي الذي ينطلق من فضاء مختلف، بعيداً عن التعصب (متسامح) وعن التجزئة، ويتبنى العلمانية الايجابية التي هي في الحالة العربية ضرورة ملحة لأنها تحرر الدولة من قراءات غير عقلانية للفكر الديني أحياناً تماماً مثلما تحرر الدين من استخدام انتهازي من قبل الدولة في أغلب الأحيان من اجل تثبيت "شريعته" غير الديمقراطية، ومن اجل تكريس "احتلالها" للمجتمع، وتبرير استبدادها.

بصراحة، كنت اشك أن احمد سيلتزم فيما اتفقنا عليه أي أن يكتب، لان الذي في ذهني كان صورة احمد القديمة التي يشكل الميل لعدم الالتزام بها حالة تبدو فطرية. لكنني كنت متأكداً أن احمد فيما لو كتب فانه سيكتب شيئاً جميلاً.

خاب ظني هذه المرة والتزم احمد وكتب، وبعد قراءة مسودة الكتاب تأكدت انه سيكتب

ذلك الشيء المفيد والجميل والمباشر، وقررت أن اكتب شخصياً هذا التقديم لأبدي إعجابي بما هو مكتوب سواء بالمضمون أو بالشكل، وتأكيداً لصداقة قديمة، وحيننا لأيام الشباب التي قضيناها معاً، تلك الأيام التي كانت غنية بالثقافة والحوار والجدل والعراك الفكري لكنها كانت دائماً تدور في جو من المودة والاحترام والتسامح.

لن اكتب عما جاء في الكتاب كثيراً لأنه واضح تماماً ومختصر بشكل جميل بحيث يؤدي الغرض مباشرة، لكنني أود أن أقول أن ما يهمننا في مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان هو المساواة التامة بين المواطنين في الحقوق والواجبات لتكريس مفهوم المواطنة بشكلها الحقيقي دون اعتبار لاختلافات في الفكر والمعتقد، وكذلك يهمننا تكريس حرية الاعتقاد وحرية التعبير والرأي دون فرض من احد. هذه الأهداف من وجهة نظرنا، والتي تعتبر العلمانية الايجابية متطلبا لها، هي الكفيلة بخلق النظام الديمقراطي الذي يصحح العلاقة بين الدولة والمجتمع ويحصن الأمة من آفة الانقسام التي ليس لها قرار.

في هذه الدراسة يتحدث المؤلف حول المفاهيم التي تشغل الحيز الفكري للمثقفين وللكثيرين في العالم العربي والعالم. فهو يتطرق إلى العلمانية والإصلاح الديني والعلاقة بين الديمقراطية والعلمانية والمواطنة والدين واللاهوت والتسامح. كما يتطرق بشكل من التفصيل إلى طبيعة الدولة في العالم العربي وهي الدولة المستبدة التي من مخاطرها أنها تخلق معارضة على شاكلتها، وبالتالي فانه بدون اعتماد الديمقراطية لن نرى إلا إعادة إنتاج للاستبداد بشكل ربما أكثر خطورة كما يقول.

ومن مخاطرها هذه الدولة أيضاً، أن ما تعتقده حقها يصادر حق المجتمع. وينتج بالضرورة غياب المجتمع المدني بكل أشكاله الحزبية والنقابية والتعليمية والصحافية والفكرية والإيديولوجية. والحل لهذه الإشكالات من وجهة نظر المؤلف هي الدولة الديمقراطية العلمانية التي تحافظ على سيادة الوطن وحق الأفراد - المواطنين.

باعتمادنا أن هذا الكتاب سيكون إضافة هامة للمكتبة العربية وسيساهم بشكل جدي في تثقيف الأجيال بالفكر العصري التقدمي الساعي للمساواة بين المواطنين.

د. إياد البرغوثي

مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان

## العرب والعلمانية

### المقدمة

تؤسس الحركات الدينية - بكل أطرافها - اليوم لمرحلة جديدة من تاريخ العرب ، أو قل لمرحلة جديدة من تاريخ الصراع الداخلي حول المستقبل . ألا وهو الصراع بين قوى دينية : عنفية أو سلمية ، وقوى علمانية حداثة .

قوى تسعى لإعادة إنتاج الدولة الدينية بكل معنى الكلمة حيث لا انفصال بين الدولة والإسلام ، وقوى تريد دولة مدنية يكون فيها الفصل بين الدين والدولة هو المعلم الأساس لها .

والظاهرة التي تزيد من تعقيد هذا التناقض ، الصراع هي مشكلة فلسطين .

ففي الوقت الذي كانت فيه القضية الفلسطينية قضية شعوب عربية وحركات سياسية علمانية ، سواء كانت هذه الحركات عربية أو حركات فلسطينية ، فإن القضية الفلسطينية أصبحت اليوم في قلب الأيديولوجيات الدينية بعامه .

فلقد كان هناك حين من الدهر تقاسمت فيه الأحزاب القومية العربية والاشتراكية كالنصرية والبعث والقوميين العرب ومن ثم الحركات الفلسطينية : فتح ، الشعبية ، الصاعقة وما شابه ذلك ، تقاسمت المواقف حول القضية الفلسطينية . في حين إن حركات الإخوان المسلمين في الوطن العربي ، والحركات الأصولية بكل أشكالها لم تجعل القضية الفلسطينية جزءاً أساسياً من مواقفها السياسية .

هذا الوضع جعل أمر الحكم والسلطة والموقف منهما متشابك مع المسألة الوطنية والقومية ، مما عقد عملية الفرز الفكري في إطار حدين : علماني وديني وأضاف عليه مواقف من مجمل المسائل الوطنية والقومية كالموقف من أمريكا والحركة الصهيونية والغرب ومستقبل المنطقة ككل .

وهذا ما ألقى بظله على الشارع العربي ، بعامه ، من محيطه إلى خليجه . فالإنسان العربي المسلم وهو ممتلىء بالعداء للدولة اليهودية - الصهيونية في فلسطين ، ولأمريكا

الداعم الرئيس لهذه الدولة بوصفها دولة احتلال واغتصاب فإنه يقف ولاشك إلى جانب الحركات الإسلامية في كفاحها في داخل فلسطين وخارجها . وفي ضوء ذلك تراجع مسألة طبيعة السلطة ومستقبلها في الوطن العربي من اهتمام الأكثرية العربية .

وبالمقابل فإن القوى العلمانية والحداثوية إذ تراجع دورها في الصراع العربي-الصهيوني ، فإنها تقع في مأزق ضيق الالتفاف الشعبي حولها على عكس حال القوى الدينية .

هذا الوضع انسحب على طبيعة السلطة الحاكمة وسلوكها في الوطن العربي .

فالسلطة في الوطن العربي ذات نظام سياسي هجين بين العلمانية والنزعة الدينية ، فضلاً عن أنه غير ديمقراطي ، وإلى جانب ذلك يقع في تناقض مع الحركات الإسلامية .

ومما يزيد من مأزق هذه السلطة أن بعض القوى الإسلامية راحت تطرح الديمقراطية نظاماً للحكم وذلك اعتقاداً منها أن الأغلبية الآن هي إلى جانبها ، لكنها لم تطرح يوماً في بياناتها السياسية العلمانية كجزء من النظام الديمقراطي .

وهكذا صارت الديمقراطية بالنسبة لها طريقاً للوصول إلى السلطة ، وإذا ما جاءت إلى السلطة فإنها ستعبر عن خيارات الناخبين في إقامة دولة على أساس الشريعة الإسلامية .

وهكذا عادت مشكلة السلطة في الوطن العربي إلى نقطة الصفر ، وعاد النقاش الذي دار في عصر النهضة العربية بين أنصار الدولة الدينية وأنصار الدولة العلمانية إلى الحياة مرة أخرى ، مع فارق مهم ألا وهو أن النقاش زمن النهضة كان يدور بين مثقفين ومفكرين ، فيما النقاش اليوم يعبر عن صراع بين حركات سياسية تدخل السلطة فيه طرفاً مؤثراً .

نحاول في هذا الكتاب الذي نقدم للقارئ العربي أن نحدد له العلمانية كمفهوم ، ونرصد تطور علاقة العرب به مثقفين وسياسيين ، وسنقدم تصورات احتمالية حول مستقبل العلمانية في الوطن العربي .



## ها العلمانية

### تمهيد

تتبع العلمانية إلى تاريخ الدولة الحديثة في أوروبا. حتى ليتمكن القول أن القرن السادس عشر والسابع عشر ونشوء الدولة الحديثة على أنقاض الدولة الوسيطة ذات الطابع الكنسي هو التاريخ الذي يدرشن قيام الدولة العلمانية في التاريخ البشري. فلقد شهدت أوروبا تاريخياً، صراعاً بين سلطة البابا وسلطة الإمبراطور أو الملك.

كانت سلطة البابا أتوقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة للبابا الحق في استخدام الرموز الملكية، وهو الوحيد الذي يقبل الأمراء قدميه، وهو الذي يسمح بخلع الأباطرة لا يحق لأحد أن يسأله وهو يسأل من يشاء، وليس لأية جهة حق محاكمته.

كان من الطبيعي أن يستمد البابا سلطته من الإله انطلاقاً من أنه ممثله على الأرض، والحق أن ألوهية السلطة كانت تحول دون تشكل الدولة بالمعنى الدقيق للكلمة.

يشهد التاريخ الأوروبي الحديث أمرين أساسيين: الأول تغير في مفهوم السيادة، حتى تنقلب السيادة التي كانت للبابا إلى الملك، وهذا أمر عملي، والثاني فكري نظري ينحى المقدس جانبا ويعلى من شأن الدنيوي، والدنيوي هذا مفهوم دقيق أول ما يمثله من دحض فكرة الحق الإلهي في السلطة دفاعاً عن نظرية العقد الاجتماعي التي ستشهد ذروتها في كتاب جان جاك روسو "العقد الاجتماعي". وإن فصل المقدس عن الدنيوي في الدولة قد انسحب على التعليم والزواج والحرية بعامه.

ونحن لا نريد أن نسرد تاريخ العلمانية في أوروبا ولكن حسبنا الإشارة إلى نقطتين: أولاً: يعتقد المعارضون للعلمانية أنها أوروبية، وأن تلك الظاهرة لا تستجيب لخصوصيتنا، وبالتالي لا حاجة لنا إلى العلمانية طالما هي نبت التاريخ الأوروبي.

ثانياً: ينظر البعض إلى العلمانية على أنها ظاهرة معزولة عن مسألة الديمقراطية وتاريخ الكفاح من أجل حرية الإنسان بكل المجالات كافة.

في الرد على النقطة الأولى لا بد لنا من أن نعترف بعالمية التاريخ والتأثيرات المتبادلة بين أمم الأرض ووحدة المشكلات البشرية وخصوصيتها . وحاجات المجتمع التي تشأ موضوعياً ويعبر عنها الوعي في صورة مطالب سياسية اقتصادية ثقافية الخ .

فلو أن العرب رفضوا كل مفهوم أو ظاهرة بسبب أصلها الأوروبي فإن جزء كبيراً من حياتنا المعاصرة يتوجب أن نلغيه إلغاء كاملاً . فالجمهورية والملكية الدستورية ، والدستور ، والانتخابات التشريعية ، وبنية الوزارات وطرق التعليم ، والعلوم نفسها هي منجزات حضارة أوروبية أصبحت جزء لا يتجزء من واقعنا المعاش . ولهذا لا يمكن الاعتداد بأوروبية الظاهرة وأصلها الغربي سبباً لرفضها .

فتعليم المرأة في المدارس والجامعات ودخولها سوق العمل هو حاجة داخلية جداً حتى ولو سبقنا الغرب إليها . وحاجتنا إلى العلمانية هي حاجة داخلية مرتبطة بخيار الحرية الإنسانية ومنها الحرية الفردية .

أما حول النقطة الثانية: فإن العلمانية بانطوائها على حرية الاعتقاد ونزع سلطة الاتوقراطية الدينية لا تنفصل إطلاقاً عن شروط تحقق حرية الاعتقاد والتعبير والخيارات الحرة أي عن النظام السياسي الديمقراطي بشكل عام .

## معنى الكلمة وأصلها

حار كثيرٌ من الباحثين العرب في أصل كلمة العلمانية العربي . فمنهم من نطقها بفتح العين ومنهم من نطقها بكسرها . فلقد نشر الفيلسوف زكي نجيب محمود مقالا بعنوان: "عين فتحه عا"، وفيه يعيد مصطلح العلمانية إلى العالم الذي نعيش فيه وليس إلى العلم<sup>1</sup> .

بينما كتب أحمد حاطوم مقالة بعنوان: العلمانية بكسر العين لا بفتحها<sup>2</sup> .

أما عزيز العظمة فقد كتب يقول: وليس تاريخ العبارة هو وحده المتسم بشيء من

<sup>1</sup> انظر ، خالد منتصر "العلمانية هي الحل" أدب ونقد عدد 108 ، 1994 .

<sup>2</sup> أحمد حاطوم العلمانية بكسر العين لا بفتحها . الناقد العدد 20 ، 1990 .

الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (علمانية) بكسر العين أم من العالم، العلمانية بفتح العين بناء على اشتقاق غير سليم، ولكن من الواضح أن الاشتقاق الأول هو الأولى فهو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة، وليس محاولات الشيخ العلايلي وغيره لإرجاع العلمانية إلى العالم مقنعة على وجه العموم، كما أنها قريبة العهد متأخرة على واقع العبارة... والعلمانية بكسر العين إذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب مبدئياً، واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العالم أو من العلم<sup>3</sup>.

الجابري له رأيه هو الآخر في أن "العلمانية" ترجمة غير موفقة لـ"اللايكية" بالفرنسية ذلك لأن كلمة "لايك" لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ "العلم"<sup>4</sup>. أنه يستخدم العلمانية بكسر العين على أساس اشتقاقها من العلم.

وحسماً للنقاش فإن فؤاد زكريا يعتبر أن النقاش حول العلمانية بفتح العين أو بكسرها ضجة مبالغ بها لأن كلا المعنيين يؤدي إلى الآخر<sup>5</sup>.

والحق أن الخلاف حول لفظ العلمانية بكسر العين أو بفتحها ليس خلافاً شكلياً. ذلك أن الكلمة تؤدي معنيين مختلفين في الفتح والكسر.

فالعلمانية-أولاً-لم تشتق من العلم حتى نلفظها بكسر العين، ولو أنها اشتقت من العلم كان أصلها الأجنبي هو Science.

وصار معنى العلمانية ذلك الشخص الذي يؤمن بحقائق العلم فقط ولا يعتقد بما هو خارق للطبيعة. وهذه قضية ليس لها علاقة مباشرة بالسلطة والسياسة. يمكن لإنسان أن يؤمن بحقائق العلم دون أن يؤمن بالدولة العلمانية، أي بفصل الدين عن الدولة.

والثابت أن أصل الكلمة الأجنبي هو Secula وتعني العالم الدنيوي، وإذا ردت

<sup>3</sup> عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، 1992، ص 18.17.

<sup>4</sup> انظر الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت 1996، ص 108.

<sup>5</sup> نقلاً عن خالد منتصر، المرجع السابق.

العلمانية إلى Laicism والتي تعنى عامة الجمهور المتميز عن الإيكوربلوس فإنها لا تفيد العلمانية .

فكلمة علمانية لم تشتق من العلم لا في اللغات الأجنبية ولا في اللغة العربية . وبالتالي من الخطأ الكبير أن نرد مفهوم العلمانية إلى مفهوم العلم على أنها مشتقة منه .

وقد أخطأ الجابري إذ اعتقد أن العرب قد ترجموا كلمة لا يك بكلمة علم ، وبالتالي كانت ترجمتهم غير موفقة . فهل يعقل أن يخفق جهابذة العربية والعارفون بالفرنسية في إيجاد مقابل لكلمة لايك ؛ كما أن العظمة فاته أن يدق بأصل كلمة علمانية باللغة العربية واعتقد هو الآخر أنها اشتقاق غير سليم من العالم .

ولكن لماذا استخدم اثنان من جهابذة اللغة العربية هما عبد الله العلايلي وزكي نجيب محمود الكلمة بفتح العين لا بكسرهما . الجواب بسيط جداً لو أن الآخرين قد بذلوا جهداً بسيطاً في الكشف عن أصل الكلمة في العربية .

فلقد جاء في قطر المحيط لبطرس البستاني : العلم = العالم . العلماني للعامي الذي ليس بإتريلكي .

إذاً : كلمة علم هي العالم ، والعالم الدينيوي . كما جاء في المعجم الرائد العلم والعالم ، أي أن كلمة علم مطابقة لكلمة عالم .

أما المعجم الوسيط الذي صدر عن مجمع اللغة العربية في القاهرة العلماني نسبة على العلم بمعنى العالم وهو بخلاف الديني والكهنوتي .

ولست أدري كيف فات الباحثين العرب هذا الأمر .

إذاً : العلمانية ليست هي اشتقاق غير سليم من العالم ، أو ترجمة خاطئة ردت على العلم . إنها من العلم أي العالم ، ولهذا لا يجوز لفظها إلا بفتح العين وإلا فقدت الكلمة مضمونها ومعناها وأصلها الغربي .

## تحديد مضمون العلمانية

يمكن تحديد مضمون العلمانية بالنقاط التالية :

أولاً: فصل الدين عن الدنيا كمجالين مختلفين . فالدنيا هي جملة أشكال الحياة المجتمعية والثقافية والعلمية، أما الدين فهو علاقة فردية تقوم بين المؤمن والإله .

هذه الخصوصية الأولى لمضمون العلمانية تبرز أمراً جوهرياً ألا وهو عدم الخلط بين الديني والديني بحيث لا يسيطر الديني على النشاط الديني ويوجهه . بدء من الحياة السياسية وانتهاء بالحياة العلمية مروراً بالحياة الثقافية . فلو أخذنا العلم مثلاً بوصفه شأنًا دينياً فإن تقدمه كان رهناً بتحرره من سلطة الكنيسة، ومن المعروف لدى الجميع كيف حاربت الكنيسة المكتشفات العلمية وبخاصة اكتشاف مركزية الشمس .

ذلك أن الحقائق العلمية هي حقائق عالم مادي يخضع لقوانين موضوعية وقد تخالف حقائق الدين أو توافقها . فالعلم يتطور وفق آلياته دون أن يسأل ما رأي الدين في هذا الاكتشاف أو ذلك . لكنه قد يسأل ما رأي الدين في النتائج الأخلاقية لهذا الاكتشاف العلمي .

فلما كان الدين أمراً ما وراثياً فليس له أن يحلل ويحرم اكتشاف هذه الحقيقة أو تلك من حقائق العلم .

وبالتالي فإن الفصل بين الدين كظاهرة ما وراثية، والعلم كظاهرة دنيوية أمر يدخل في صلب العلمانية دون أن يعني ذلك أن العلمانية مشتقة من العلم .

ثانياً: فصل الدين عن الدولة . إن فصل الدين عن الدولة أمر جوهري في العلمانية، ومن هنا نفهم معاداة رجال الدين للعلمانية . ذلك أن الدولة هي التعبير السياسي والحقوقى والسيادي للأمة وللمجتمع .

والدولة الدينية، أي تلك التي تجعل الحكم فيها خاضعاً لأوامر إلهية مقدسة، تفرض على الناس خياراتها وقوانينها دون أن تعبر هذه القوانين عن حركة التاريخ وحاجات

المجتمع . فالعلمانية ترفض الإكراه الديني المتعين بالدولة الدينية .

وهنا يجب أن نبرز أمراً في غاية الأهمية ، ألا وهو أن الدولة العلمانية ليست هي الدولة المعادية للدين بل هي التي تجعل من الدين خياراً فردياً وعلاقة بين الإله والإنسان والدولة العلمانية ليست هي الدولة الإلحادية فهي لا تتبنى أيديولوجيا دينية أو إلحادية ، إنها دولة الخيارات الحرة للإنسان .

فالدولة كأمر دينوي صرف تنأى بنفسها عن المقدس وتقف من جميع الأديان والمعتقدات على مسافة واحدة .

ومن هنا كان أول مظهر من مظاهر الدولة العلمانية هو التعليم الديني ، وجعل التعليم الديني أمراً خاضعاً لخيار المجتمع المدني .

ولهذا فالعلمانية لا تطلق النار على دريئة الدين بل على سلطة الدين السياسية .

والدولة العلمانية بوصفها دولة فصل الدين عن الدولة هي التي تصوغ قوانين دنيوية ، والسلطة التشريعية هي سلطة دنيوية والسلطة القضائية سلطة دنيوية وكذلك طبعاً السلطة التنفيذية .

وبالتالي فإن أية دولة تنص على دين الدولة ودين رئيس الدولة والدين كمصدر للتشريع هي بمعايير الدولة العلمانية ليست دولة علمانية حتى ولو أظهرت نفسها كعلمانية .

وكل حركة سياسية ، أو أيديولوجيا تنطلق من أن السلطة تكليف إلهي . ديني هو في نهاية الأمر شكل من أشكال الوعي بالحق الإلهي للسلطة .

ثالثاً: ليست المواطنة . من وجهة نظر العلمانية . إلا انتماء الفرد إلى الدولة بمعزل عن معتقده الديني . أن البشر متساوون في حقل المواطنة ، وليس هناك ما يدعو على تقسيم الناس . حقوقياً . إلى جماعات دينية تمارس إحداها الاضطهاد على الأخرى .

أجل : لا يمكن أن تقوم المواطنة إلا في دولة علمانية . ذلك أن المواطنة هي ذلك الإنسان الفرد الذي انتقل من مجرد فرد لا حرية له إلى شخص يملك حقوقاً وعليه واجبات

يحددها انتماءه إلى دولة القانون، وإلى شخص يشعر بحريته والحق بالحرية .

هذا يعني أن الناس متساوون في الحقوق، وهذه الحقوق لا تسمح لأحد من الناس أن ينال امتيازاً ما انطلاقاً من انتمائه الديني . وأي تمايز في الحقوق بعامة أو تمايز بالحقوق تأسيساً على الانتماء الديني يعني إلغاء المواطنة، وإلغاء المساواة .

ولهذا فإن امتلاك الإنسان الحق في أن يرشح نفسه لرئيس الجمهورية وحصر هذا الترشيح بالإنسان المسلم في بلد فيه تعدد أديان: ليس فيه سوى خرق للمساواة في الحقوق، وخرق لحقوق المواطنة، ومبعث الألم والإحساس بالإهانة .

والنظام الطائفي حتى ولو كانت هناك حرية اختيار هو نظام سياسي غير علماني . لأنه يحدد شروطاً دينية لكل منصبٍ سياسي، وعدداً للسلطة التشريعية موزع على الطوائف الدينية . كما هو حال لبنان مثلاً .

وأهم ما في المواطنة هو حق الاعتقاد، والتعبير عن هذا الاعتقاد . والدولة العلمانية هي التي تحمي هذا الحق .

وتمتع كل المواطنين بحق الاعتقاد والتعبير عن هذا الاعتقاد يخلق - بالضرورة - روح التسامح في المجتمع . إذ لا تسامح دون الاعتراف بحق الآخر بالاختلاف .

فالعلمانية تترجم حق الاختلاف في دولة القانون الذي يتساوى فيه أفراد المجتمع بوصفهم مواطنين يملكون حقوقاً متساوية . ومن هنا فإن التسامح في الدولة العلمانية ليس مجرد مفهوم أخلاقي، بل هو صفة أساسية من صفات دولة التسامح التي هي دولة علمانية، فلا انفصال إذاً بين التسامح والعلمانية .

## العلمانية والديمقراطية

يمكن أن تكون الدولة علمانية من جانب واحد فقط، ألا وهو فصل الدين عن الدولة . ولكنها يمكن أن تكون بنفس الوقت دولة استبدادية . ويمكن أن تكون دولة عرقية ذات أيديولوجيا قومية - عنصرية . فألمانيا النازية مثلاً كانت دولة علمانية ولكنها عنصرية وديكتاتورية . وكذلك إيطاليا الفاشية، وتشيلي أيام بنوشيت .

غير أن العلمانية لا تتوافر فيها الشروط الآتفة الذكر إلا إذا كانت جزء من نظام سياسي عام هو النظام الديمقراطي .

فالديمقراطية تقود بالضرورة إلى العلمانية ولكن العلمانية قد لا تقود بالضرورة إلى الديمقراطية .

ولهذا فالقول بأن قوى سياسية ما، هي ديمقراطية دون العلمانية قول متناقض داخلياً . ذلك أن الديمقراطية نظام كلي شامل يؤكد حرية الفرد في خياراته السياسية والفكرية والاجتماعية، وهذا لا يستقيم في دولة غير علمانية، أو في دولة دينية، أو دولة ليست فيها المواطنة نمط حياة .

فالديمقراطية ليست مجرد صناديق اقتراع، فهنا الاقتراع وسيلة بسيطة من عدة وسائل أولاً . ثانياً إن الاقتراع هو ثمرة مجتمع سياسي ومجتمع مدني، وإلا فقد الاقتراع وظيفته وتحول إلى شكل خارجي خال من المضمون . والمجتمع السياسي الديمقراطي والمجتمع المدني بالضرورة مجتمع لا يؤمن بالتمايز الديني أو العرقي، ولا يجعل من الدين سلطة قامعة، ولا يكون الحكم فيه باسم الحق الإلهي .

فالحكم باسم الحق الإلهي أو باسم الحاكمية لله أو باسم ولاية الفقيه أشكال من الحكم التيقراطية غير علمانية وغير ديمقراطية حتى ولو جرت فيها انتخابات ما .

## العلمانية والهوية

ما العلاقة بين العلمانية والهوية؟ ربما يكون السؤال بهذه الصيغة غير مألوف ومستغرباً . لكن السؤال هو في صميم المسألة التي نحن بصدددها .

الهوية : شعور بالانتماء الذي ينجب التمايز بين البشر من حيث شعورهم الذاتي .

ولاشك أن الإنسان ليس حراً في اختيار وعيه بالهوية . إذ يمكن للبشر في مجتمع واحد أن يعبروا عن انتماءاتهم أو وعيهم الذاتي أو هوياتهم بأشكال مختلفة . كأن يعبر إنسان ما عن هويته بأنه مسيحي وآخر بأنه مسلم وثالث بأنه يهودي . . . الخ . نحن هنا أمام هوية دينية وهناك من يعبر عن هويته بأنه دمشقي أو مقدسي أو بغدادي ، إذا ذاك يعبر



عن هويته عبر مدينته التي ينتمي إليها . وآخر قد يقول أنا شمري أو عتيبي أو عتري . . . الخ . هنا كان التعبير عن الهوية عبر الانتماء القبلي .

وليس يخاف على أحد أن الهوية الأكثر انتشاراً بين البشر هي الهوية القومية . أنا عربي ، أنا فرنسي ، أنا روسي . . . الخ .

في الدولة العلمانية تنتصر فيها الهوية الأبرز والأبقى أفصد الهوية القومية - الوطنية . إن العلمانية لا تلغي الهويات الأخرى غير الهوية القومية - الوطنية ، بل تجعل منها هويات نائمة أو شبه نائمة أو ضعيفة . وتقوى من الانتماء على الهوية الكلية .

ولهذا حيث وجدت الدولة العلمانية انتصرت هوية الانتماء القومي أو الانتماء للدولة أو الانتماء للجنسية العامة وبالعكس حيث وجدت الدولة غير العلمانية وجدت الهويات الضيقة .

والمجتمع الذي تنتصر فيه هوية الانتماء الكلية - القومية من حيث أن الهوية هنا هي علمانية لا تقوم على التمييز بين هذا وذاك على أساس الانتماء الديني أو ما قبل القومي فإنه مجتمع لا يعيش صراع هويات أو صراعا طائفيًا يؤدي بحياة كل الناس .

في الدولة العلمانية تظل الصراعات في حقل الطبقات والمصالح العامة ، تظل صراعات سياسية لا علاقة لها بالهوية ومشكلة الانتماء ، لأن الهوية العلمانية فقد انتصرت بوصفها هوية المجتمع ككل .

وبالتالي فإن الحل العلماني للمجتمعات التي تعيش حالات انقسام طائفي هو الحل الأمثل الذي يقود إلى الأمان الاجتماعي ويحقق فكرة التسامح التي تحدثنا عنها ، ويضمن الحقوق الكاملة في التعبير عن الهوية كشأن مدني صرف .

من هنا فإن المثقف العربي النهضوي قد طرح العلمانية خط حياة للدولة المنشودة كيف كان ذلك هذا ما سنعالجه في الفصل الثاني .

## الفصل الثاني

### بذور العلوانية في الإصلاح الديني الإسلامي وهجيرها

لتحديد الإصلاح الديني بعامه لابد من التمييز بين الدين واللاهوت . فالدين منظومة من التصورات الماورائية حول العالم، من حيث الخلق والخير والشر، ويعتبر الإله المفهوم المركزي في هذه المنظومة التي تتعين بأشكال من الطقوس والعبادات تقرب الإنسان من الخالق .

أما اللاهوت فهو نمط من المعرفة المتراكمة تاريخياً والمنتجة من قبل جمهور من الناس اختصوا بعملية الدعوة والتلقين والشرح والتفسير والاجتهاد .

ولما كان أكثر الأديان تنطوي على نص أصلي مقدس فإن اللاهوت هو نص من وحي النص الأصلي يزداد ابتعاداً عن النص الأصلي كلما اتسعت الشقة بين الفترة الزمنية لظهور النص الإلهي والفترات الزمنية اللاحقة .

والحق أن اللاهوت ليس مجرد تطور آلي في قلب الدين بل هو وقبل كل شيء عملية تلاؤم مستمرة تفرضها جملة الشروط التاريخية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية المستجدة دائماً حيث لم يعد النص الأصلي قادراً على الإحاطة بالجديد الدائم . ولهذا فإن اللاهوت عملية مستمرة لا تنتهي تتطور وتتغير ما دام الدين قادراً على أن يقوم بأدوار اجتماعية وأخلاقية وسياسية في المجتمع .

وليس الإصلاح الديني إلا مظهر من مظاهر اللاهوت المتعددة، ذلك أن اللاهوت قد يأخذ شكلاً فقهياً وتشريعياً وعقائدياً وفلسفياً يؤدي إلى تنوع في الدين الواحد ويفضي لظهور المذاهب المتعددة التي تأخذ شيئاً فشيئاً ملامح مميزة .

والحق أن الإسلام شأنه شأن أي دين آخر قد خضع ومنذ انتهاء المرحلة الراشدية إلى جملة من الانحيازات عن النص الأصلي القرآني، وغدا اللاهوت بكل تنوعاته هو الحقل المسيطر، وما نشأة الفرق الإسلامية المتنوعة إلا التعبير العملي عن ضرورة أنتجها الواقع السياسي والاجتماعي والتطور الفكري . لا فرق بين الخوارج والشيعة، بين من يعتقد أنه يسير على السنة أو بين من يعتقد أنه انحراف عنها .

والإصلاح الديني الإسلامي هو اللاهوت الحديث والمعاصر الذي سعى ويسعى للتلاؤم مع مشكلات العصر المعيش.

والسؤال: هل نخرج دعاة السيرة على طريق السلف الصالح من حقل اللاهوت بدعوى رفضه لعملية الإصلاح الديني؟

الجواب بالنفي طبعاً، فالاتجاهات التي يطلق عليها اسم السلفية هي الأخرى لاهوت ما، لكنها لا تندرج في إطار الإصلاح الديني، إنها لاهوت من حيث أنها قول بشري مؤول للنص ذاته. ومن السهولة أن تكشف عن انحيازها للنص حتى لو ادعت أنها تمثل له امتثالاً كاملاً.

أما الإصلاح الديني فهو تجاوز أرقى لسلطة السلف العقائدية. هو تجاوز أرقى من حيث اعتراف المصلح الديني الإسلامي بتغير الأحوال وضرورة استجابة النص لهذا التغيير.

وإن التاريخ بوصفه سيرورة متقدمة يغدو حاضراً في وعي المصلح الديني، مما يدرجه في حقل الفكر التاريخي، الذي يتخذ من النص نقطة انطلاق للقيام بعملية تأويل شديدة أحيانا ليس من السهل اعتبارها نتيجة ينتجها النص ذاته.

بهذا المعنى يجب النظر إلى الإصلاح الديني الإسلامي بوصفه ثمرة التناقض بين النص والتاريخ، ومحاولة لإيجاد التصالح بينهما عبر تطوير النص لمطلب التاريخ.

وليس هذا فحسب فإن التجربة التاريخية الإسلامية وخاصة تلك التي أعقبت التجربة المحمدية تتحول في الإصلاح الديني الإسلامي إلى تجربة بشرية صرفة يكاد يكون التدخل الإلهي فيها نادراً. وهذا ما أفضى إلى نزع القداسة من التاريخ المتعين. وصار التاريخ لحظات متعاقبة كل لحظة تخلي المكان للحظة أخرى، بفعل القوة الفاعلة للبشر الذين تحركهم نزوعات أرضية، أو ليست ذات طابع ديني على الأقل.

بل وأن تقويم مراحل التاريخ الإسلامي ذاته قد خضع لمعيار اللحظة الراهنة، وإن كان قد أخذ في بعض الأحيان في صورة درجة الاقتراب أو الابتعاد عن الأمر الإلهي والتجربة النبوية.

غير أن الأمر هنا لا يعدو طريقة للانحياز أكثر ما هي طريقة لإيجاد التوافق بين النص والتجربة .

وآية ذلك أن المصلح الديني الإسلامي لا يتحدث عن انحراف التجربة عن النص ، إلا لكي يعود مرة أخرى إلى النص ليشتق منه مبرر الجديد الذي يدعو إليه .

هنا صار بإمكان المصلح الديني أن يتحدث عن نمطين من الإسلام : الإسلام التاريخي حيث الحقيقية الإلهية قد شابها الخبو بفعل جهل الناس العامة والفقهاء . والإسلام في نصوصه الأول ، حيث يمكن استعادته عبر مستويات من التأويل ليغدو صالحاً للزمان والمعيش .

ومن أجل أن ينهض المصلح الديني الإسلامي بعملية إيجاد التصالح بين النص والتاريخ الحاضر ، كان لابد من توسط العقل .

وباستطاعة المصلح الديني الإسلامي أن يؤكد أهمية العقل وضرورته ، استناداً إلى رفع النص من شأن العقل ذاته وهو لن يجد صعوبة في هذه النقطة .

غير أن ما يبغيه من العقل هو عملية إخضاع النص والتاريخ له ، أو إن شئت قل إضفاء المعقولة على النص والتاريخ . والعقل هنا أبعد عن أن يكون مجرد أداة تفكير منطقية بل إن ضرورة الإصلاح هي ضرورة عقلية لأنها تستجيب لواقع الحال وللمستقبل بأن معاً .

إذ ذاك يغدو الإصلاح الديني ذاته فعلاً من أفعال العقل المؤكد إلهياً .

وهكذا نحصل على ثلاثة مفاهيم أساسية يتحرك فيها الإصلاح الديني ويبين خلالها جهده الإصلاحية النص والتاريخ والعقل .

من الصعب أن نعزل هذه المفاهيم الثلاثة عن بعضها البعض ، إنها أكثر ترابطاً مما يظن في الخطاب الإصلاحية .

فالتأويل مثلاً أمر يفرضه التاريخ والتاريخ هو مصدر المعقولة ، ومعقولة التاريخ هي

التي تخلق النزوع العقلي للتعامل على النص .

وفي ظني أن غياب هذه العلاقة بين المفاهيم الثلاثة النص والتاريخ والعقل في أي خطاب ديني مهما كان جديداً يخرج من دائرة الإصلاح الديني .

ولهذا فإن من الخطأ اعتبار الحركة الوهابية حركة إصلاحية دينية كما يعتقد البعض ، إذ لا تكفي العودة إلى الأصل لاعتبار ذلك إصلاحاً دينياً .

فالعودة إلى الأصل في الإصلاح الديني لحظة منهجية أولى لرفض السائد من جهة وللقيام بعملية تطويع النص لحاجات الحاضر من جهة أخرى .

كما أن العودة إلى الأصل لا تنتج موقفاً عديمياً مطلقاً من التجربة التاريخية ، بل على العكس من ذلك ، إذ يصار إلى انتقاء ما للأفكار والوقائع بما يخدم الهدف المنشود . كما يصار إلى فهم هذه الأفكار والوقائع فهماً جديداً كي توظف التوظيف الأمثل للدلالة على العلاقة التاريخية القائمة بين القديم والجديد .

لأن المصلح الديني وهو يسعى لإقامة القطيعة السائد يسعى بنفس الوقت للتدليل على انتمائه إلى المنبع الأصلي .

من هنا نفهم مثلاً لماذا كان على المصلح الديني الإسلامي أن يعود إلى التجربة الراشدية في الحكم للدفاع عن مبدأ الاختيار الحر للحاكم .

بكلمة أخرى يظل الواقع الراهن نقطة انطلاق المصلح الديني ، وإصلاح الواقع هو الغاية وليس إصلاح الدين ، والإصلاح الديني وسيلة لإصلاح الواقع .

وهذا ما يدفع المصلح الديني بالإعلاء من شأن العقل .

ولاشك أن المسألة القديمة التي طرحتها الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط ، ألا وهي مسألة العقل والنقل قد حصلت في الإصلاح الديني على تعينها الأرقى .

فإذا كان الانفصال بين الحقيقتين العقلية والنقلية ظل قائماً ومستجيباً كما هو الحال عند

ابن رشد لتقسيم الناس بين العامة وأهل العلم، فإن الإصلاح الديني قد رفع من شأن الحقيقة العقلية وأزال القسمة بين الخاصة والعامة، فالحقيقة حقيقة بالنسبة للجميع . ولم تعد الحقيقة قائمة مباشرة، في النص، وإنما هي ثمرة جهد عقلي في مواجهة واقع الحال .

ولهذا فإن المبدأ الأساسي لكل ما حدث للقيام بعملية الإصلاح الديني هو رفض التقليد، وهو المفهوم المناقض لمفهوم التجديد .

والنقطة الثانية التي تحتاج إلى فض ولاسيما لفحص ما يسود المساحة من آراء وأفكار حول الإسلام هي أن ليس كل خطاب جديد حول الإسلام خطاباً ينتمي إلى حقل الإصلاح الديني .

فالمصلح الديني لا يكون مصلحاً دينياً إلا إذا كان بالأصل منتماً إلى المؤسسة الدينية أو يحوز على إجماع من قبل الجمهور أنه يتحرك في دائرة الإسلام أو أنه يقول من داخل البيت الإسلامي .

فليس الدكتور نصر حامد أبو زيد بالمصلح الديني إطلاقاً فلا هو منتم إلى المؤسسة الدينية، كالأزهر مثلاً، أو دار الإفتاء ولا هو مجمع عليه على أنه واحد من شيوخ الدين . إنه رجل علم يطبق منهجاً علمياً في دراسة النص الإسلامي .

وعلى العكس من ذلك فإن خالد محمد خالد، ما كان يمكن أن يحدث أثراً إسلامياً إلا بوصفه يحوز على إجماع انتماؤه إلى الحقل الإسلامي الديني .

ومن هنا نفهم الأثر الذي تركه علي عبد الرازق في كتابة الإسلام وأصول الحكم في نفوس المسلمين على أن فكرة فصل الدين عن الدولة كانت قد طرحت بالأصل من قبل مفكرين علمانيين قبل علي عبد الرازق والإصلاح الديني الإسلامي . بهذا المعنى قد سهل الطريق أمام العلمانيين والحدائثيين اللاحقين أو المعاصرين ل طرح آرائهم على أنها آراء لا تتناقض مع حقيقة الإسلام من وجهة نظر الجمهور المؤمن .

غير أنه من جانب آخر، فإن المفكر العلماني والحدائثي ليست باستطاعته إنجاب القناعة بأنه يتحرك من داخل المعتقد . وهو أن فعل ذلك فإنه يقتحم حقلاً يصعب السير فيه ،

ولاسيما في شروط الاستقطاب الاجتماعي الأيديولوجي والسياسي الذي يسم المجتمع في لحظة الصراع، فأهمية الإصلاح الديني الإسلامي أن يظل إصلاحاً دينياً دون أن يتماهى مع التيارات العلمانية الحداثية الأخرى، وتكريس التيار الفكري الحداثي غير ممكن إلا إذا احتفظ باستقلاله عن الإصلاح الديني الإسلامي.

وأن يكون الإصلاح الديني مقدمة لتطور فكري لاحق فهذا أمر مترابط بالشروط الجديدة التي تهيئ لتجاوز الإصلاح الديني الذي في مرحلة ما لا يكون هنا حاجة عملية له.

نعود إلى أمر كنا قد عرضنا إليه لماماً. ألا وهو رفض الإصلاح الديني للتقليد كاتجاه مناقض للعقل من جهة ولحقيقة الإسلام من جهة أخرى.

لا يمكن رفض التقليد إلا استناداً إلى الإقرار بمبدأ التغيير. وهذا ما يعبر عنه المصلح الديني بقوله: إن تغيير الأحكام مرتبط بتغيير الأحوال، والحقيقة أن هذا الرأي يكاد يجمع عليه أكثر المفكرين الإسلاميين مصلحين كانوا أم غير مصلحين.

لكن المصلح الديني يدفع بالحكم ضرورة تغيير الأحكام بتغيير الأحوال إلى حده الأقصى، فإذا ما تركنا جانباً أركان الإسلام الخمسة: الشهادة، والصلاة، والصيام والزكاة والحج، والتي يجمع عليها المسلمون جميعاً، فإن حركة الاجتهاد وعلى الصعد الأخرى في الإسلام مفتوحة، ولا سيما في تلك الأحكام التي جاءت ثمره الشروط التي أنتجتها.

فالانطلاق من زوال الشروط أي تغيير الأحوال يسمح إما بالتعديل أو التغيير أو الإلغاء وفقاً للشروط الجديدة.

وقد يقال: إن الاجتهاد في الإسلام مسموح به إلى الحد الذي لا يناقض النص الصريح. لكن هذا الأمر في غاية التعقيد. لأن النص ذاته سيكون قابلاً لعمليات تأويل لا تنتهي ولهذا فإن من الصعب وضع حد للاجتهاد في الإسلام. وهذا أهم عنصر من عناصر قوة المصلح الديني. وتأسيساً على ذلك يغدو التقليد عنصر سلب لمبدأ الاجتهاد ذاته، وسلب لفاعلية العقل. فالحق يعرف بالدليل لا بالتقليد، كما يقول عبد القادر الجزائري والناس قسمان: قسم مسعد لنفسه وقسم مسعد لغيره، وهو الذي عرف الحق بالدليل لا بالتقليد، وقسم مهلك لنفسه ومهلك لغيره، وهو الذي قلد آباءه وأجداده فيما

يعتقدون ويستحسنون، وترك النظر بعقله ودعا الناس لتقليده... وإن بهيمة تقاد أفضل من مقلد ينقاد.

إن هذا الهجاء للتقليد الذي نجده لدى جميع المصلحين الإسلاميين، إنما يدل على الترابط الضروري بين فاعلية العقل والحياة.

فيكون الجهل في هذه الحالة، والذي من مظهره فساد الدين إنما ناتج عن التنكر للعقل ولحقائق الحياة. ويغدو العقل وسيلة رفع التناقض بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية.

فلما كانت الأحكام الشرعية معللة بمصالح البلاد فيمكن أن تختلف مصالح الأوقات فتختلف الأحكام بحسبها. إذ ذاك فإن الأحكام قابلة للنسخ بسبب تفاوت في المصالح، من حيث أن كل واحد من الأحكام حق بالإضافة إلى أهل زمانه.

### سيرة الإصلاح الديني الإسلامي

ما كنا لنصل إلى هذا التحديد المجرد للإصلاح الديني الإسلامي إلا على أساس الكشف عنه من داخل حركة الإصلاح الديني الإسلامي ذاته.

فنحن لم نقحم في الإصلاح الديني ما ليس فيه إطلاقاً وهذا التحديد المجرد يساعدنا على الإجابة على السؤال التالي: أما زالت حركة الإصلاح الديني مستمرة أم أصابها الانقطاع؟

للجواب على هذا السؤال لابد من تتبع الصورة الأساسية لسيرة الإصلاح الديني الإسلامي وشروطه الموجبة. نحن نعرف أن حركة الإصلاح الديني الإسلامي قد ولدت في مرحلة النهضة العربية، بل وشكلت ملمحاً من ملامح هذه النهضة.

لقد واجه على نحو مباشر حالة الضعف التي كانت عليها الدولة العثمانية وتفكك العلاقات الإقطاعية الشرقية بفضل نمو علاقات إنتاجية رأسمالية جديدة.

أجل لقد أذرت حالة التفكك بولادة عالم جديد من جهة وفرضت البحث عن علة



للدفع هذا الجديد إلى الأمام من جهة أخرى .

ولأول مرة صار ينظر إلى الإسلام بوصفه سبباً للضعف وسبباً للنهوض في آن واحد .  
فالإسلام السائد علة الضعف والإسلام الحقيقي ، وهو المصلح علة النهوض .

لقد صار الإسلام السائد عند الأفغاني وعبده وغيرهم مبتعداً عن الإسلام في جوهره ،  
وبالتالي لا إصلاح لحال الدولة دون إصلاح الدين .

لكن إصلاح حال الدولة لا يعني في ذهن المصلح الديني إلا الوصول إلى حال الدولة  
الأوروبية المتقدمة .

أجل ما كان للأفغاني وعبده والكواكبي أن يكتشفوا تخلف واقعهم إلا بالقياس إلى  
العالم القريب منهم ، والذي راح يعيش بين ظهرانيهم .

وإذا كانت أوروبا مصدر وعي الشرق ، فهي أيضاً التي ذكرت المسلم بما ينطوي عليه  
النص من إمكانية إنتاج التجربة الأوروبية .

قال رشيد رضا في مرحلة كان فيها تلميذاً يسير على خطى أستاذه عبده ما يلي :

ألا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم ، ويقصد الشورى ، أصل من أصول ديننا فنحن  
استعدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشر الأوربيين  
والوقوف على حالة الغربيين ، فإنه لولا الاعتناء بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت  
وأمثالك بأن هذا من الإسلام ، ولكان أسبق الناس إلى الدعوى إلى إقامة هذا الركن  
علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش . وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة  
الأفراد المستبدة ويعد أكبر أعوانها .

إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك . . . وعلى هذا كله أقول : لولا اختلاطنا بالأوربيين  
لما تبهنا من حيث نحن أمة من الأمم إلى هذا الأمر العظيم ، وإن كان صريحاً جلياً في  
القرآن .

إذاً ، إن أوروبا ما كانت لتذكر المصلح الديني الإسلامي بما ينطوي عليه النص من

دلالات معاصرة لو لم تكن أوروبا نموذج التقدم المنشود إسلامياً .  
فبين النص وواقع الحال إذا علاقة تناقض ، يقابلها علاقة توافق بين النص وأوروبا ،  
فصار لا بد من اكتشاف أوروبا من داخل النص القرآني أو التجربة الإسلامية .

إنها مفارقة ولاشك ولكنها مفارقة قابلة للفهم طالما أن المصلح الإسلامي اعتبر أن أوروبا  
معيار التقدم . ولهذا راح الأفغاني وعبدہ ورشيد رضا في مراحلہ الأولى يبحثون عن  
أسباب تقدم أوروبا وتفوقها على الشرق لعلهم يستفيدون من معرفة الأسباب ،  
ويستطيعون عبر هذه الأسباب إنتاج التقدم في عالمهم الإسلامي .

كان من السهل عليهم بنظرة سطحية في بعض الأحيان رد تقدم عدوهم إلى عاملين  
اثنين العلم والحكم الدستوري . وهما أمران غائبان في الشرق .

ففي الشرق خرافة وجهل وحكم مستبد ، ولا ينهض الشرق إلا بالعلم والحكم  
الدستوري ، وكلاهما أي العلم والحكم الدستوري حاضران في النص الإسلامي ،  
وكل ما هو مطلوب إعادة اكتشافهما .

بالنسبة إلى العلم الذي تحول إلى قوة مادية في الغرب لم يذل المصلح جهداً كبيراً  
لإقناع المسلمين بأهميته فالنص الإسلامي القرآني والنبوي مليء بالقول الذي يحض  
على مطالب العلم ومكانة العلماء .

والقرآن كما يقول الأفغاني يجعل عن مخالفة العلماء وإذا ما وجد تناقض بين العلم  
وظاهر النص ، فيجب أن يؤول النص بما يتطابق مع حقائق العلم .

إن نزع التناقض بين الدين والعلم لا يعني لدى المصلح الديني الإسلامي النهضوي  
سوى إعطاء العلم حريته على صعيد البحث والكشف ، ورفع العائق الديني من أمام  
طريق العلم .

هذه النقطة ليست خلافية في ذلك العصر وقلما تجد خصوماً لها في وقتنا الراهن .  
النقطة الأبرز التي عاجلها المصلح الإسلامي هي مشكلة الحكم والتي عبر عنها محمد  
عبدہ أفضل تعبير .

## 1 - محمد عبده ومسألة الحكم

مشكلة الحكم في الإصلاح الديني عند عبده، لا تنفصل إطلاقاً عن بنية الإصلاح الديني الذي سعى إلى صياغته عبده في إطار حركة الإصلاح الديني بعامة. ولفض بنية الإصلاح الديني عند عبده، لابد من إبراز شبكة المفاهيم المترابطة التي تحدد خطابه الإصلاحية: النص والتاريخ، العقل، التأويل، أوروبا، بل قل إن مشكلة الحكم محكومة بتعيين هذه المفاهيم ذاتها في خطاب جاء لمواجهة واقع الحال. فالإسلام هو قبل كل شيء نص وتاريخ. النص هو القرآن والحديث والتاريخ هو تاريخ الإسلام المستند إلى هذين النصين: فإذا كان النص بنية تنطوي على ما هو ثابت ومتحول. فإن التاريخ هو حقل التحول والسيرورة. وعلاقة التاريخ بالنص ليست علاقة تطابق بل علاقة اختلاف، وكأن التاريخ هو دائماً ضد الإسلام بوصفه وحياً إلهياً. أي أن الحقيقة الإسلامية تضعف كلما سار التاريخ قدماً كما قلنا. وإلا لا يمكن أن يفسر الإصلاح الديني الواقع المعيش والمرفوض. إذاً لو كان التاريخ عند المصلح الديني هو الصورة المطابقة للنص، لما وقف المصلح الديني ضد الواقع، غير أن أفضل طريقة لتبرئة النص من مسؤوليته عن الواقع، هو القيام بعملية تميز بين الإلهي والديوي. فالديوي هو ثمرة الإنسان بوصفه صناعاً.

فالإنسان في جميع شؤونه الحيوية عالم صناعي كأنه منفصل عن الطبيعة بعيد عن آثارها، حاجته إليها كحاجة العامل لآلة العمل. هذا هو الإنسان في مأكله ومشربه وجلسته ومسكنه...، الإنسان في عقله وصفات روحه عالم صناعي. أما الدين فوضع إلهي والداعي إليه البشر، تتلقاه العقول عن المبشرين والمنذرين فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحي، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين<sup>6</sup>.

وإنما يتدخل الإلهي في الصناعي من أجل الارتقاء بحال الإنسان. وإذا ما جرى الحديث عن الإسلام فإن الدهشة لتعترى محمد عبده، من تلك المفارقة القائمة بين دعوة الإسلام إلى الأخذ بأسباب القوة من جهة، وحال المسلمين الخاضعين لسلطة مخالفيهم في الملة. بل وتزداد الدهشة حين يسأل الأستاذ الشيخ: كيف يتأتى لديار المسيحية المسألة الداعية إلى السلم، أن تبتز ديار الإسلام والإسلام داع للغلبة. إن الإلهي لا يمكن أن يكون المسؤول عن واقع الحال هذا، ما أراد الشيخ قوله إذ لو كان

<sup>6</sup> انظر محمد عبده، الإسلام بين المدنية والعلم، القاهرة، كتاب الهلال، بلا تاريخ، ص 19-20.

الإلهي هو المسؤول لما صار مصير الغرب المعاصر بعهدته على ما هو عليه، ولما كان مصير الشرق بهذه الصورة من الضعف والهوان .  
إذا هناك علاقة تنافر بين النص والتاريخ، بين النص إلهي والتاريخ إنساني .

ولكن كيف تأتي لمحمد عبده أن يكشف هذا التنافر؟ في لحظة ما من لحظات التاريخ العربي كان الإسلام سبباً من أسباب التقدم إن لم يكن السبب الأساس . وهذه اللحظة زالت عندما ظهر في المسلمين أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه . وخلطوا ما بأصوله ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال . إذاً الماضي في علاقته بالحاضر يؤكد للمصلح الديني انزياح عن الإسلام الحق .

لكن التاريخ الراهن للمسلمين بما هو عليه من ضعف وهوان، ما كان يمكن تفسيره بالانغلاق على النص وحده . أو لا يمكن رفضه بالقياس إلى ماضيهم فقط . إن تخلف حال العرب والمسلمين ما كان يمكن كشفه، إلا بالقياس إلى التقدم الأوروبي . وهذه مسألة أجمع عليها جميع المصلحين، إسلاميين أو غير الإسلاميين .

إن أوروبا علم ودستور وعلم وعدل واقتصاد وتجارة وسلاح . . . الخ . إن أوروبا هذه تذكر المصلح بالنص ذاته . وتجعله يخف لاكتشافها من داخل نصه، وكأن المسألة تبدو مفارقة تاريخية .

بين النص والشرق علاقة تنافر بينما بين النص وأوروبا علاقة تطابق . فالمفاهيم الأوروبية، كالعلم والديمقراطية والعدالة والعقل، مسطورة في النص بل وقد دعا إليها النص . فلا يظل إلا إعمال العقل في النص ذاته .

لا يجد المصلح الديني كعبده أية صعوبة في التدليل على أهمية العقل نصياً . فالنص مليء بالدعوات إلى استخدام العقل . بل هو عند عبده أصل من أصول الإسلام . يعارض مفهوم العقل عادة التقليد: فإن التقليد كما يكون في الحق، يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان<sup>7</sup> .

<sup>7</sup> . محمد عبده . رسالة التوحيد . إصدار مكتبة الثقافة العربية ، بلا تاريخ ، ص 23 .

لقد عاب عبده التقليد استناداً إلى الإسلام ذاته . فالإسلام عنده قد نبه إلى أن السبق في الزمان، ليس آية من آيات العرفان . ولا مسمىً لعقول ولا لأذهان على أذهان . وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان . بل اللاحق من علم الأحوال الماضية واستعدادا للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه ، من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدم من أسلافه وآبائه .

إذاً العقل هذا شأنه ، فإنه وسيلة التأويل للنص . بما يتوافق مع واقع الحال أو قادمه .

فلا تكتمل دائرة العقل إلا بامتلاك حقه اللامحدود في النظر في كل الأمور الأرضية والسماوية . كيف لنا أن نفرض مشكلة الحكم عند عبده ، مستخدمين منظومة المفاهيم السابقة التي هي أدوات معرفية إصلاحية؟

أشير بداية أن عبده قد واجه مشكلة واقعة الدولة المتعينة وطبيعتها . أقصد الدولة في مصر والدولة العثمانية بعامه .

في المستوى النظري لتحليل هذه المواجهة يبرز التناقض بين الدولة الكائنة والدولة كما يجب أن تكون . الدولة الكائنة تقع في تناقض مع روح العصر أي التاريخ المعيشي ، ومع روح النص ذاته .

تناقضها مع روح العصر يفضي إلى نتيجة أساسية ، ألا وهي تاريخية السلطة على المستوى العالمي ، أي طريقة إنتاج السلطة .

لقد وصل الغرب إلى الطريقة الديمقراطية لإنتاج السلطة المعبرة عن روح الشعب . هذه الفكرة ذات الإغراء الكبير ، انتصبت بوصفها الحل الأمثل لمشكلة السلطة المصرية والعثمانية .

لكن تعقيدات السلطة المصرية أكثر من تعقيدات السلطة العثمانية . في مصر ، تبرز السلطة . ملكية مستبدة ومتحالفة مع المحتل . ورفض العلاقة بين السلطة والمحتل ، غير ممكن إلا في إطار إنتاج سلطة من قبل الشعب المتناقض بالضرورة مع الاحتلال . في نص ذي دلالة فائقة يقول الأستاذ الشيخ :

”إن الشيء الوحيد الذي علمتنا إياه الحكومة الإنكليزية هو أن نتحد إذا رغبتنا في رحيلكم (ويقصد الإنكليز)“. لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا. فرحنا نشكو الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وإن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا.

أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد، ومن أسوأ في العدا من الأتراك. نحن نرى فيهم أخوة لنا في الدين، إذ لم يكن في الجنس.

فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم في سلام. . . نحن لا نبتغي منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد<sup>8</sup>. وحين يسأل السلطان: يقول عبده: نحن لا نرغب في خونة بوجوه مصرية وقلوب إنكليزية<sup>9</sup>.

يشير النص السابق إلى النزوع الأساسي لدى الأستاذ ألا وهو تحطيم الاستبداد، الإصلاح السياسي، التقدم على طريق الحرية أي على طريق أوروبا ومناهضة أوروبا.

تتعين السلطة المستبدة بنمطين: السلطة العثمانية والسلطة المصرية، ففي حين أن السلطة العثمانية مستبدة ومطلقة فإن السلطة المصرية مستبدة وتابعة.

ومن شأن مقارعة السلطة العثمانية المستبدة، أن تبقى مسألة الحكم في إطار البيت الواحد. بينما ترتبط مقارعة السلطة المصرية بمقارعة العدو الخارجي أي الإنكليز.

غير أن العدو الخارجي هو طريق التقدم نحو الحرية، أي أنه يقدم المثال الذي علينا أن نتقدم من وحيه. وليس في الأمر مفارقة إطلاقاً فالحس الوطني والحس التاريخي هنا يلتقيان. لا يفضي الحس الوطني إلى رفض تجربة الآخر، بل إلى رفض استعباد الآخر. ولا يقود الحس التاريخي إلى الامتثال الأعمى لسلطة الغريب إلى مناهضته. وهكذا يمتزج رفض الاستبداد برفض شكل الحكم المؤيد خارجياً.

<sup>8</sup> محمد عبده، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم د. علي شلش.

<sup>9</sup> لندن. دار الريس. 73. 987.

ولكن لماذا رفض الاستبداد لأنه نقيض منطق التاريخ فحسب، لا أن الاستبداد نقيض أصول الإسلام ذاته. والحسب التاريخي جزء من بنية التفكير الإسلامي عند محمد عبده. فتغيير الأحكام بتغيير الأحوال أمر معترف به إسلامياً.

بل ليتمكن القول إن منطق التاريخ هو ذاته منطق الإسلام الحق. فكل أمة - حتى ولم تكن مسلمة - إذا ما توفرت فيها أسباب التقدم فهي أمة تسير على هدى ما دعا إليه الإسلام.

نحن لا نقول عبده ما لم يقله . . . نستمع إلى ما كتبه في رسالة التوحيد: ”ثم أخذت أمم أوروبا تفتك من أسرها، وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول المدينة الحاضرة. التي تفاخر بها الأجيال المتأثرة بما سبقها من أهل الأزمان الغابرة“<sup>10</sup>.

لا تناقض إذاً بين روح الإسلام وروح العصر أو منطق. لكن السائد من الإسلام ليس روح الإسلام، أو حقيقته فلا بد إذا للمصلح الديني - عبده - أن يكشفه بالعودة إلى ما سيدعوه عبده أصول الإسلام.

الأصل غائب بأشكال من الإسلام ابتعدت كثيراً عن الأصل. وأصل الشيء في اللغة أساسه، الذي يقوم عليه ونشؤه الذي ينبت منه. وأصول الإسلام التي تبنى عليها أحكامه.

يخترق عقل عبده الإسلام للكشف عن أصوله. فيراها ثمانية:

1. النظر العقلي لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي.
2. تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فإذا تعارض العقل والنقل قدمنا ما دل عليه العقل. وهناك في فهم النص طريقتان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه على ما أثبتته العقل.
3. البعد عن التكفير، فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل

<sup>10</sup> محمد عبده، رسالة التوحيد ص 194.

- الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر .
4. الاعتبار بسنن الخلق . فإن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها "الشؤون" وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين .
5. أما الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية. فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. وعلى أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً. ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه. لكن الإسلام دين شرع، فقد وضع حدوداً وسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، إلا إذا وجدت قوة لإقامة حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة. لكن السلطان أو الخليفة ليس ممثلاً لله على الأرض. إنه إنسان أهم صفاته الاجتهاد. ولكنه إذا ما انحرف عن النهج الذي أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة في عمله، وجب استبداله بغيره، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.
6. حماية الدعوة لمنع الفتنة. فليس القتل في طبيعة الإسلام، بل في طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفه.
7. مودة المخالفين في العقيدة.
8. الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة<sup>11</sup>.

لاشك أن أصول الإسلام أصول مترابطة، ولكننا نود أن نكشف عما له علاقة بمسألة الحكم. وأقصد الأصل الخامس ألا وهو قلب السلطة الدينية. والمقصود بقلب السلطة الدينية ليس تغييرها بل الإتيان عليها من أساسها بلغة عبده ذاته .

المدقق في هذا الأصل يكشف ما يلي :  
إن مصدر السلطة هو جماع الأمة أو اختيارهم . وبما أن الأمة هي التي تنصبه فإنها

<sup>11</sup> راجع محمد عبده الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال ص 199. 140.



صاحبة الحق في خلعه وبهذا المعنى الحاكم مدني من جميع الوجوه . ولكن دين الدولة هو الإسلام . فقوانين الدولة هي قوانين وحدود الشرع ، لأن الإسلام وضع حدوداً ورسم حقوقاً ، وبالتالي تغدو مهمة السلطة إقامة هذه الحدود .

والحاكم - أصلاً - مجتهد أي غير مقلد . بل هو واحد من طلاب العلم المجتهدين . ولديه قابلية الانحراف عن المنهج الذي أقامه سائر طلاب العلم . عندها يجوز خلعه .

الاكتفاء بهذا الأصل دون علاقته بالأصول الأخرى لن يفهمنا المقصود بهذا الأصل ، أو أنه يضعنا أمام مآزق لا نعرف خروجاً منه . فهل يكفي مثلاً أن تختار الأمة حاكمها ليغدو الحاكم مدنياً من جميع الوجوه . في الوقت الذي تقوم مهمته في إقامة حدود الإسلام ذاته بوصفها حدود الدولة؟ فما معنى إذاً قلب السلطة الدينية . أي الإتيان عليها كما قلنا - إذا كانت السلطة لا مهمة لها سوى تطبيق الشريعة . أليس في تأكيد مهمة كهذه إبقاء على السلطة الدينية؟

والحق إننا إزاء غموض في هذا الأصل بالذات . لكننا سرعان ما نكشف أن أصول الإسلام مجتمعة ، تميل إلى نمط من السلطة مدنية لا في طريقة اختيار حاكمها بل وفي طريقة عد قوانينها .

ففي الأصل الثاني يؤكد عبده تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض .

ولكن متى ينشأ التعارض بين العقل وظاهر الشرع؟  
تعارض هذا لا ينشأ إلا إذا عجز ظاهر الشرع عن الإجابة على أسئلة الواقع ذاته .  
فيفرض الواقع ذاته إجابات من خارج الشرع .

ولما كانت سمة الواقع أو سننه متغيرة . فالحكم على الواقع المتجدد بنمط قديم من الترسيمات الدينية تقليد ، والتقليد مذموم عند عبده ، فتغدو العودة إلى باطن الشرع مقدمة ضرورية لإقامة تلاؤم بين الشرع والواقع . إن تدخل العقل هنا صار أصلاً من أصول الإسلام وهكذا ينشأ سؤال السلطة نتيجة لتناقض السلطة مع الواقع وسنن الحياة ، وتناقض السلطة هذا يقود إلى تناقضها مع حقيقة الشرع ، فلا بد من إظهار أن السلطة المنشودة والتي يفرضها الواقع لا تتناقض مع حقيقة الشرع . فإلى التأويل إذا .  
والتأويل من شأنه أن يثبت أن الدولة الدستورية دولة إسلامية في الجوهر . بمعنى أنها لا

تناقض حقيقة الإسلام . أي أن الإسلام ترك للبشر حرية اختيار نظامهم السياسي وفق مبدأ الواقع ذاته .

لاشك أن هناك فرقاً بين القول بأن الحاكم مدني من جميع الوجوه، وبين القول بأن الحكم مدني من جميع الوجوه، فهل انتقل عبده من مدنية الحاكم إلى مدنية الحكم؟ الحق أن الأساس النظري الذي انطلق منه عبده في مسألة الحكم قد تعين من خلال رأيه بالدستور الواجب أن يكون لمصر . فلقد رأى الأستاذ الإمام :

1- أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة أو بأخرى من السلطتين الآتيتين :  
أولاً : تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية .

ثانياً : تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية في مجلس النواب أو بوكلاء يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالي وتكون واجبة التنفيذ، وأن لا يسمح للوزراء بعدم احترامها، ومراعاتها مهما كانت ظروف الأحوال .

وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين أعضائه، وأن تحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها، لأن حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب .

2- أن تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة، بما في ذلك منح الرتب والنياشين وأن لا يترك من أشكال الحكومة شيئاً مطلقاً لجناب الخديوي، وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الديني وغيره والمحاكم الشرعية والأهلية، دون أن يسمح بأي تداخل فيها مطلقاً .

3- وينبغي أن تلغى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء، وفي هذه الحالة تقتضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلماً، بحيث يكون مركزه الرسمي محدوداً بوظيفة الرئاسة، دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة وأن يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين، أعني أن المديرين ووكلاء المديرات وقضاة المحاكم الأهلية ابتدائية كانت أو استئنافية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين . . . الخ .

المدقق في اقتراح دستور كهذا يلحظ بما لا يدع مجالاً للشك، أن عبده يريد سلطة مدنية من جميع الوجوه . فهناك السلطة التشريعية سلطة النواب . وهناك سلطة تنفيذية

مسئولة أمام السلطة التشريعية. وهناك محاكم شرعية ومحاكم أهلية وتعليم ديني وتعليم مدني. والموظفون مصريون بمعزل عن انتمائهم الديني، أما لماذا يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً، لضرورة تقتضي ذلك دون الوزراء. لأن هناك مسائل مختصة بالدين يجب أن يفصل فيها.

ولما كان الإسلام دين الأكثرية فالضرورة وحدها تقتضي أن يكون مسلماً، لكن ليس له أية وظيفة دينية فهو مدني. والوزارة مدنية ومجلس النواب مدني إذاً الحكم مدني من جميع الوجوه. أن يكون الإمام الشيخ المصلح الإسلامي قد قال هذا كله، فهو من وضع جرثومة العلمانية في الفكر المصري والعربي. ونعني بجرثومة العلمانية أصل العلمانية وإمكانية تطورها في الفكر الإسلامي اللاحق. وعندني: أن الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ما هو إلا الصيغة النهائية لتلك الجرثومة التي زرعها محمد عبده في الفكر الإسلامي. وهذا يعني أن العلمانية على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح من قبل التيار الديني الإصلاحي. هي فكرة أصلية من أفكار هذا التيار مما يدحض القول بأنها رؤية مفكرين مغتربين عن عالمهم.

## 2- أخلاف محمد عبده

يمكن القول إن الشيخ علي عبد الرازق كان أول من صاغ العلاقة بين الدولة والتاريخ والمجتمع على نحو صريح. ووصل إلى النتيجة الراديكالية التالية: الحكم حالة بشرية. قولاً واحداً. وهذا ما كان موضعاً في إصلاح الشيخ محمد عبده.

لقد أشار الشيخ الأزهري التنويري علي عبد الرازق إلى أن: "الدين الإسلامي بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط إسلامية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم يذكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد الإسلام"<sup>12</sup>.

يحدد هذا النص الموجز لعلي عبد الرازق جملة نقاط مهمة:  
أولاً: أن الخلافة ظاهرة مدنية تاريخية، أو قل إنها شكل من الحكم لم يأت به نص،

<sup>12</sup> علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بلا تاريخ، ص 41.

وبالتالي فإن تاريخيتها تحولها من نظام يحوز على تقديس مطلق من قبل الكثيرين بوصفه أرقى أشكال الحكم الممكنة إلى نظام طارئ فرضته ظروف تاريخية محددة.

ثانياً: لما كان الحكم ظاهرة بشرية تاريخية. فإن الموقف منه يجب أن يستند إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

ثالثاً: لما كان الحكم يخضع لقواعد السياسة، وقواعد السياسة تفترض الصراع على السلطة فإن الحكم هو ثمرة صراع على السلطة.

لقد طور شيخ تنويري معاصر ما جاء به علي عبد الرازق هو الشيخ خالد محمد خالد، صاحب كتب: "مواطنون لا رعايا"، "لكي لا تحرثوا في البحر"، "الديمقراطية أبداً"، "إنه الإنسان". يواجه خالد محمد خالد مباشرة حالة الاستبداد والطغيان السائدة لي طرح البديل الديمقراطي.

يقول: فإذا ما سألت مصرباً كان أم عراقياً أم يمانياً أم حجازياً من أي بلاد الله أنت؟ فلا تجهد قريحتك في التذكر وأجب من فورك: محسوبكم من بلاد السمع والطاعة . . . فلقد اختفى من على الأرض الحكام الذين يدعون الألوهية ولكن لا يزال هناك من يدعون العصمة . . . ، ولسنا الوحيدين في هذا المجال، فالمجتمع الإنساني كله سار عبر هذا الطريق، وكان السمع والطاعة شرعته ومنهجه . . . ، ولعل اختراع الإنسان للديمقراطية لم يكن إلا ثمرة حاجته الملحة، للتخلص من هذه المهانة وذلك العجز<sup>13</sup>. وليس الطغيان حالة حكم فحسب، وإنما حالة خطاب أيضاً.

فالشيخ التاريخي يدرك سطوة الخطاب الديني على الناس، فيسعى لدحضه عبر نفي قرابته للدين. إذ لا يقبل هذا الإسلامي التنويري أن يبرر الدين الطغيان. فيوم كان المجتمع مسيحياً كانت التعاليم تقول: "أيها العبيد أطيعوا سادتكم في خوف ورعدة"، وعلى جميع من يخضعون لنير الرق أن يعتبروا أسيادهم جديرين بكل تبيجيل" وعندما نزل الإسلام بوادينا كان في الأرض أناس تحدثوا باسمه وقالوا للناس إن رسول الله (ص) يقول: "استمع لأميرك وأطعه، وإن جلد ظهرك وأخذ مالك".

**"كن عبد الله المغلوب ولا تكون عبد الله الغالب"**<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> خالد محمد خالد، لكي لا تحرثوا في البحر، القاهرة 1955، ص 17.

<sup>14</sup> خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص 18.

وهكذا صارت بلاد السمع والطاعة حظائر يعيش أهلها تحت مستوى حقوق الإنسان . لسنا في معرض الإسهاب لنعرض كل ما قاله هذا الشيخ التنويري ، بصدد السلطة التي يرفضها أو التي يدعو إليها .

غير أن الشيخ صار يتحدث لغة العصر ذاته . الطغيان ، الديمقراطية حقوق الإنسان ، الوطن المواطن ، الدستور الحرية . . . الخ .

إنه ببساطة يرفض الطغيان (الاستبداد) كحالة تاريخية ويدعو إلى الديمقراطية كحاجة إنسانية ضرورية .

فالطغيان مرفوض لا من حيث هو حالة لم تعد تتطابق مع حاجات المجتمع والعصر فحسب ، بل ولأنه متناقض مع الباعث الأخلاقي للسلوك . والباعث الأخلاقي والسلوك القويم يتقدم . كما يقول . كلما تقدم العقل وثبتت أقدامه<sup>15</sup> . نحصل عند خالد محمد خالد على تمييز واضح بين الدولة المستبدة والدولة الديمقراطية . الدولة المستبدة دولة سمع وطاعة وطغيان دولة لا أخلاقية ومصادرة للحرية وحقوق الإنسان . أما الدولة الديمقراطية فهي دولة الإرادة الحرة ، دولة أخلاقية وعقلية ودولة حقوق الإنسان .

إن نموذج خالد محمد خالد يتكرر غالباً كلما صار فيها المفكر التاريخي منتصباً للتغيير والتحول وللعقل وللحرية .

إن أهم ما يميز المفكر الإسلامي التاريخي التنويري هو إدراجه الدين في التاريخ ، إنها النظرة التاريخية إلى الدين . ويصير تأويله حاجة تاريخية يفرضها التغيير التاريخي ذاته .

إذا كان المصلحون الإسلاميون - من عبده مروراً بعلي عبد الرازق انتهاءً بخالد محمد خالد ، قد طرحوا مسألة الحكم من حيث هو مدني دون أن يستخدموا مصطلح العلمانية ، فإن المصلح الراهن محمد شحرور قد طرح السؤال مباشرة : هل الدولة الإسلامية علمانية؟<sup>16</sup> . ويجيب : "الدولة العلمانية كما أراها ، هي الدولة التي لا تأخذ

<sup>15</sup> خالد محمد خالد ، المرجع السابق ، ص 51 .

<sup>16</sup> محمد شحرور ، دراسات إسلامية معاصرة في الدين والمجتمع ، الأهالي ، دمشق 1994 ، ص 186 .

شروعيتها من رجال الدين (الهامانات) وإنما تأخذ شروعاتها من الناس ، فهي لهذا دولة مدنية غير مذهبية وغير طائفية . وبما أن الإسلام لا يعترف أصلاً برجال الدين ، وليس بحاجة إليهم ليعطوه الشرعية ، والهامانات هم من يدعون الاختصاص بالدين والحفاظ عليه ، والرقابة على تنفيذه بين الناس ، فإن أهل الحل والعقد في الإسلام هم نواب الشعب المنتخبين بالاقتراع الحر ، الشورى في شكلها المعاصر ، والدولة العلمانية هي الدولة التي تعدد فيها الآراء ، وتضاف فيها حرية الرأي والرأي الآخر<sup>17</sup> .

ويصل شحور في قراءته الجديدة إلى حد التمييز بين إسلام ليبرالي وإسلام محافظ . أما الإسلام الليبرالي فهو الذي :

- يقر بأعراف وتقاليده كل شعوب الأرض ما لم تتجاوز حدود الله .  
 - يفرض بأن الحرية والكرامة الإنسانية هبة الله إلى الناس .  
 - التشريع الإسلامي فيما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث وقانون الأحوال الشخصية ، تشريع مدني ضمن حدود الله .  
 أما الإسلام من زاوية الاستبداد والديمقراطية في السياسة ، فهذه آفة الآفات وعلّة العلل ، والداء المزمّن في المجتمعات العربية الإسلامية ، منذ نهاية الخلافة الراشدية ، حتى يومنا هذا<sup>18</sup> .

ويتخذ شحور موقفاً واضحاً ضد كل أنواع الاستبداد كالأستبداد العقائدي ويقصد به القناعة بأن أعمال الإنسان ورزقه مكتوبة عليه منذ الأزل . وهذا ما يجب رفضه جذرياً .

والاستبداد الفكري : الذي بدأ بعصر التدوين واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يد الغزالي وابن عربي .  
 والاستبداد المعرفي : استبداد الموضوع والمنهج واستبداد الأداة والنظام .  
 والاستبداد الاجتماعي : وهو كل العلاقات الاجتماعية الموروثة من عهود الانحطاط وما يمثلها ، الراسخة باسم الانحراف ، والتي وصل التطرف فيها أحياناً إلى إدراج التقاليد الاجتماعية تحت باب الحلال والحرام .

<sup>17</sup> محمد شحور ، المصدر ذاته ، ص 196 .

<sup>18</sup> انظر محمد شحور ، المصدر ذاته ، ص 199 .

والاستبداد الاقتصادي والسياسي . . . الخ .

لاشك أن وصول المصلح الديني إلى هذا المستوى من التفكير، أي الدفاع عن العلمانية والديمقراطية بوصفهما غير متناقضين مع الإسلام، بل وهما نظام يشقان من الإسلام ذاته هو أقصى درجات الراديكالية في الخطاب الإصلاحية . وهذا ما سينكره الفكر الإسلامي السياسي المحافظ .

### 3 - الحاكمية لله وعودتها الراهنة

في الوقت الذي كتب فيه خالد محمد خالد، بوصفه مفكراً إسلامياً، مدافعاً عن الديمقراطية كانت الحياة السياسية العربية تشهد قيام أنظمة سياسية علمانية أو شبه علمانية .

كانت الناصرية قد ترسخت في الوعي كحركة تحرر وطنية قومية . وكان الاتجاه القومي العربي قد ساد الوعي السياسي، وكانت الآمال بتحقيق الأهداف القومية كبيرة، حتى بدا، إن التيار الديني الإسلامي قد صار إلى ماضٍ .

أجل قبل أن يرحل الشيخ علي عبد الرازق عن الحياة، ذهب إليه أحد الكتاب يطلب منه الموافقة على إعادة طبع كتاب "الإسلام وأصول الحكم" . كان ذلك في عام 1966 .

ودار بين الشيخ والكاتب الحوار التالي :

- هل تسمح لنا بإعادة طبع كتابك العظيم "الإسلام وأصول الحكم"؟ .

- لا . . . لا . . . يا سيدي .

- لماذا؟ هل أنت تتخلى عن كتابك ورأيك؟

- لا . . . لست أتخلى عنه أبداً . . . ولكن لست مستعداً لأن ألقى بسببه أي أذى

جديداً . إنني ما عدت أستطيع ذلك، كفاني ما لقيته . . . هل تعرف أنهم كادوا يطلقوني

من زوجتي .

- ألهدأ الحد؟

- نعم، على أي لحسن الحظ لم أكن متزوجاً آنذاك . فضاعت عليهم الفرصة .

- لقد انتهى ذلك العهد البغيض . . . ولن تلقى اليوم . عام 1966 . ولن يلقى كتابك غير

التكريم والتقدير والإشادة من المفكرين والدولة على السواء .

من يدريني، أريد تأكيداً من الدولة . . . أريد ضمناً .  
 - إن واقعنا الفكري الاجتماعي الجديد هو خير ضمان<sup>19</sup>.

لقد كان ذلك الكاتب الذي حاور علي عبد الرازق على ثقة كاملة بأن الواقع قد تغير، كيف لا وعام 1966 ينتمي إلى أعوام المد القومي التحرري الاشتراكي العلماني .

ومصر الستينات هي فعلاً غير مصر الثلاثينات، لم يدر هذا المحاور أنه وبعد ربع قرن ونيف على حصول هذا الحوار ستعود الخصومة مرة أخرى بين الأزهر والكتب التجديدية، وسيمثل نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة متهما بالردة عن الإسلام. ويصدر عن المحكمة الحكم التالي:

”إن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام، وأن من آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاءً الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أن ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلمه ولا بغير مسلمه، إذ الردة في معنى الموت ومنزلته، أن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انقسم بمجرد هذه الردة ويتعين التفريق بينهما في أسرع وقت“<sup>20</sup>.

وتمتد يد القتل إلى عدد من الصحفيين والمفكرين في مصر. والجزائر تعيش مستنقع العنف من قبل حركات إسلامية سرية، والسودان يحكمها عسكر باسم الشريعة.

لم يكن محاور عبد الرازق يدري أن التاريخ سيعيد نفسه وعلى نحو هزلي.

ففي حقل الممارسة يتعين الإسلام السياسي في إحدى صوره المتعددة، في حركات عنيفة، تسعى نحو إقامة الدولة الإسلامية الفحة. وقتل المخالفين لها في الرأي من المفكرين. بدواعي أن الدولة والمجتمع والعدد الأكبر من أصحاب الفكر خارجون عن الإسلام. ولما كان الشعب المسلم لا يحكم بقوانين تناقض تعاليم الإسلام وأحكام القرآن والسنة فيجب العمل بكل الوسائل لتحقيق دولة الشريعة.

هذه الممارسة تستند إلى آيات من القرآن: (أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من

<sup>19</sup> انظر: محمد عوض، أفكار ضد الرصاص، القاهرة، 1972، ص 142.

<sup>20</sup> انظر، أدب ونقد، العدد 104، أبريل 1984، حيثيات الحكم في قضية نصر حامد أبو زيد، ص 80.



الله حكماً لقوم يؤمنون)<sup>21</sup>، (ولا تطع الكافرين وجاهدهم جهاداً كبيراً)<sup>22</sup>، ”ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . . . فأولئك هم الظالمون . . . فأولئك هم الفاسقون“<sup>23</sup>.

وتعود على أساسها فكرة الحاكمية لله .

من المعروف أن فكرة الحاكمية كان قد طرحها أبو الأعلى المودودي، وتبناها في مصر سيد قطب. وفي ظني أن كل المدافعين عن فكرة الحاكمية إنما يعودون إلى سيد قطب بالذات .

تقوم فكرة سيد قطب على مفهومين متناقضين من وجهة نظرة الجاهلية والحاكمية لله . تقوم الجاهلية على فكرة الحكم للبشر والحاكمية على فكرة الحكم لله . وبالتالي فإن تحول البشر إلى فاعلين وقادرين على وضع الشرائع والقوانين والأنظمة بمعزل عن شرع الله، إنما يقود إلى الجاهلية أو حكم البشر . وهذا اعتداء سافر على حكم الله .

فيما الحاكمية لله هي الخضوع إلى شرائعه: فلا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا لله ولا سلطان لأحد إلا لله .

أصبحت فكرة الحاكمية عند سيد قطب كما قلنا، حجر أساس في طرح مسألة الحكم عند الإسلاميين المتشددين جميعهم . مع بعض الفوارق الضئيلة .

فها هو محمد قطب يكتب قائلاً:

ما أحوج الناس إلى الإسلام اليوم ينقذهم من الطغاة والجبارين، كما كان ينقذهم منهم قبل ألف وثلاثمائة عام .

إذاً وظيفة الإسلام الراهنة هي ذات الوظيفة التي قام بها أثناء الدعوة .

<sup>21</sup> القرآن، سورة المائدة .

<sup>22</sup> القرآن، سورة الفرقان .

<sup>23</sup> القرآن، سورة المائدة .

<sup>24</sup> انظر سيد قطب: معالم على الطريق، ص 25.8 .

ولما كان الإسلام لا يحكم في هذه البلاد، وأن أهلها ليسوا مسلمين إلا بالاسم، فينطبق عليهم قوله تعالى: "ومن لا يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون".

والإسلام الذي يدعو إليه محمد قطب هو الإسلام الذي يهز العروش، ويطيح من فوقها بجبابرتها على حكمه أو ينسف بهم من الأرض.

"و حين يحكم الإسلام - وهو لابد حاكم بأذن الله وتأييده - لن يكون جبار في أرض الإسلام، لأن الإسلام لا يقبل الجبابة، ولا يسمح لأحد أن يحكم بأمره على الأرض، وإنما بأمر الله ورسوله. والله يحكم بالعدل والإحسان. وحين يحكم الإسلام... لن يكون للحاكم إلا تنفيذ شريعة الله"<sup>25</sup>.

ويرى عباسي مدني أنه بمقتضى العناية الربانية أن تتميز الدولة الإسلامية، بأن تكون فيها الحاكمية لله بكون التشريع الرباني لازماً، يلتزم به القائد والمقود على حد سواء<sup>26</sup>.

ويشاطر محمد سعيد البوطي قطب رأيه في الحاكمية، إذ يرى أن الحاكمية لله وحده، وهو المشرع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة وآخرتهم، وهو المرجع في حل كل مشكلة من مشكلاتهم، وإقامة كل تنظيم ودستور لحياتهم، ومن جحد ذلك فهو كافر بالله ورسوله وإن صلى وحج وصام.

قامت على ذلك أدلة العقل والنقل من الكتاب والسنة، وتم على ذلك إجماع المسلمين كلهم<sup>27</sup>، ويتساءل البوطي: ما وظيفة الإنسان إذا؟ ويجيب: إن وظيفته التنفيذ فقط... إنه مسؤول عن تنفيذ كل حرف من القانون الذي أنزله له الله وألزمه به. ولا يجتهد في ذلك إلا حيث أمره الله بالاجتهاد، ولا يلجأ إلى الشورى في الرأي أو الحكم إلا حيث لا نص صريحاً في كتاب ولا سنة وحيث لا إجماع<sup>28</sup>.

أما عن السؤال هل شهد التاريخ دولة كهذه؟ فإنه يقول: بأن من يعترض على الحاكمية لله بحجة أن التاريخ لم يشهد تحقق المجتمع الإسلامي إلا في حقبة يسيرة، هي بضع

<sup>25</sup> انظر، محمد قطب، شبهات ضد الإسلام، بلا تاريخ، ص 22. 20.

<sup>26</sup> عباسي مدني، المرجع السابق، ص 64.

<sup>27</sup> انظر محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينات الونية، دمشق، 1402هـ، ط 8، ص 271. 272.

<sup>28</sup> انظر: البوطي، المرجع السابق، ص 273.

سنوات من آخر حياة النبي (ص) ونهاية خلافة عمر بن الخطاب، ثم سنوات يسيرة من عهد عمر بن عبد العزيز، فإنه يقدم معذرة كاذبة ليس لها ظل من الحقيقة والواقع ويرى: أنه قد "ظل الحكم والمجتمع الإسلاميان قائمين في عصر الصحابة، والتابعين وفي عهد الأمويين ثم عصر العباسيين، وبقي ممتداً إلى صدر الخلافة العثمانية، ولكن قيام المجتمع الإسلامي شيء والعصمة من الذنوب شيء آخر"<sup>29</sup>.

والحق أن فكرة الحاكمية بعودتها الجديدة عند مدني والبوطي وآخرين، والقول بأن جاحد ذلك هو كافر بالله، قد أفضت إلى فكرة الخروج على الحاكم "الجائر" وما الحكم الجائر إلا ذلك الحكم الإنساني الذي لا يلتزم بفكرة الحاكمية لله، كما أفضت إلى نزعة عدائية للمجتمع المحكوم بغير "الحاكمية"، والذي صار مدنياً، والمجتمع المدني انزياح عن جادة الصواب والحقيقة الإلهية المطلقة. وغدت الدولة الديمقراطية أو العلمانية دولة كفر وتأمير على الحكم الإلهي.

يعلن شيخ التكفير ومحاسب العصر والأوان يوسف البدري: "الديمقراطية شرعاً ضد الإسلام، لأن مصادر الديمقراطية هي الشعب ويقولون: الأمة مصدر السلطات ونحن نقول إن الحكم لإلا لله"<sup>30</sup>.

وفي الرد على العلمانيين يرى الدكتور محمد يحيى: "إن العلمانية هي الذراع الأولى للتبشير الصليبي، وجناحه السلبي المعد والمجهز لضرب الإسلام وإخلاء الساحة منه. العلمانية ليست إلا سلاحاً رئيسياً من أسلحة الاستعمار، وإنها لا تروج إلا في ظل حماية الاستعمار من خلال عملائه المتصلين به"<sup>31</sup>.

كما يرى سعد الحاج حسن: "إن العلمانية ليس لها من سبيل كما أظهرت تجربة لبنان، إلا أن تركب جياد الطائفية أو العرقية أو الجمهورية أو الإقليمية الضيقة، ومن ثم لا تستطيع أن توحد أو أن تكون وحدوية"<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> البوطي، المرجع السابق، ص 373.

<sup>30</sup> المصور عدد 3720، 26/يناير 1996.

<sup>31</sup> انظر: سيد زهرة، إسلام الحاكمين وإسلام المحكومين، أدب ونقد، السنة التاسعة، يوليو 1992، العدد 83، ص 41.

<sup>32</sup> سعد الحاج حسن، حول سمات الكيان اللبناني، مجلة (الإنسان)، العدد الأول، السنة الأولى، رمضان

وكتب راشد الغنوشي مفسراً أنتشار العلمانية من وجهة نظره الإسلامية قائلاً: ” ولا شك أن معظم المهترة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية العلمانية من أبناء المسلمين إنما هم ضحايا إعداد عقيم وتربية تقليدية فاشلة وثقافة إسلامية جامدة وتدين منحط، لكنّ الغزو مسلح بثقافة معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرّد، واكتساح هذا الحطام من البشر، الذي خلفه الغزو الفكري وراءه، ليسوا إلا ضحايا أكثر منهم مجرمين، ضحايا ثقافة منحطة وتعليم عقيم وتسلط الأجنبي . . . ولقد تمكنت الحركة الإسلامية من تهميش المشروع العلماني رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة“<sup>33</sup>.

وإذ يقف الغنوشي موقفاً إيجابياً من الديمقراطية، فإنه يرى فيها خللاً لا يتمثل في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقرية كما يقول وإنما في مضامينه. أي الجهاز. الفلسفة المادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع وتآليه الإنسان<sup>34</sup>.

لا شك أن نقد العلمانية إسلامياً يتم في حقل تلك النزعة الدينية، التي تقسم البشر بين المؤمن والكافر، والعالم. شرق مسلم وغرب ملحد يسعى لدحر الإسلام. تقسم الناس: بين من هم في حزب السلف الصالح. أي حزب الله. ومن هم في حزب الحدائة الطالح.

تقسم العالم: بين عالم الخصوصية المغلق، والعالم الآخر المختلف، وعندها لن تكون العلمانية من وجهة نظر متقديها الإسلاميين، إلا ثمرة مؤامرة مدبرة من الغرب أو مظهر من مظاهر فساد العقل والعقيدة، أو ردة عن جادة الصواب، أو نمط من الكفر جديد<sup>35</sup>. واللاهوت الإسلامي السياسي المعاصر وهو ينطلق، من أن القانون الصالح للبشر قد حاز على اكتماله بالشرع الإلهي عبر الوحي والنص والتجربة، فإن قانوناً كهذا لله لن يكون عرضة لأي تغيير، فهو صالح لكل زمان ومكان، فأنى للبشر الناقصين أن يبدعوا. كما يرى هذا اللاهوت. قانوناً أرقى من القانون الذي أبدعه الكامل.

وهم إن حاولوا فعل ذلك، فإنهم لا يبدعون بل يبتدعون.

<sup>33</sup> راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت 1993، ص 510.

<sup>34</sup> انظر: راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص 322.

<sup>35</sup> انظر: أحمد برقواوي، مقدمة في التنوير، دمشق 1996، ص 101.

عندها لا يغدو مكان للإنسان في لاهوت كهذا . وهو إذ يدافع عن العقل -عقل الإنسان ودوره - فإنه عملياً لا يتعدى الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، التي ترفع من شأن العقل . لكن وظيفة العقل هنا لا تتعدى حدود تبرير الإيمان والدفاع عن فكرة الحاكمية ، هذه الفكرة التي يسعى العقل لتأكيدھا أو للتدليل على صلاحھا المطلق ، تؤكد قصور الإنسان الذاتي وعجزه عن الإتيان بما يناسبه . وهكذا تتحول فكرة الحاكمية إلى وسيلة إكراه متعددة الجوانب . فهي سلب لحرية الاعتقاد ، سلب لحرية التعاقد الاجتماعي ، سلب لحرية إبداع القوانين بما يتناسب مع مستوى التطور الإنساني وحقوق الإنسان ، سلب للتطور ذاته .

ليس القديم - من زاوية الحاكمية لله - أفضل العوالم الممكنة فحسب - وإنما هو كابح لولادة الممكن ذاته .

أجل هذا هو مضمون فكرة الحاكمية من أبي الأعلى المودودي إلى سيد قطب إلى عباسي مدني .

ترى لماذا عادت فكرة الحاكمية للظهور مرة أخرى ، وعلى نحو صارخ ومؤثر في الحركات السياسية الإسلامية؟

نعتقد أن سلسلة الهزائم التي منبت بها حركة التحرر العربية ، وشعاراتها العظيمة في الوحدة والتحرر والعدالة ، وفقدان الواقع لا مكانية تجاوز هذه الهزائم قد أعادت للتيار الديني الإسلامي قوة حضوره .

فلقد أحكمت الأنظمة المحافظة في المنطقة سيطرتها على الوطن العربي ، عبر أشكال رثة من النظام السياسي التقليدي مسلحة بثروة هائلة . والهجوم على الديمقراطية الدستورية لم ينتج إلا أنظمة سياسية مستبدة ، حالت بين المجتمع وبين بناء مجتمعه المدني ، بل ولقد خلق القمع الشديد حالة من الكبت المتراكم والتخريب النفسي لا مثيل له على الإطلاق ، كما وصلت التنمية إلى طريق شبه مسدود . فازدادت مديونية الدول العربية خاصة ، غير النفطية ، إلى مرحلة بات معها تسديد هذه الديون شبه مستحيل . وتراخي الأمل ، إن لم ينعدم - بقيام دولة أو دول عربية موحدة وازدادت إسرائيل قوة وتعسفا دون أي رد فعل عربي مؤثر .

وفوق هذا وذاك، فإن الذي خرج بعد معارك الاستقلال، عاد ليختم في المنطقة وعلى نحوٍ أشد من ذي قبل .

في هذه الأجواء من الخراب والمأزق الشديد، تطورت الظاهرة الإسلامية السياسية معيدة طرح الإسلام - كنظام إلهي شامل، وأفضل العوالم الممكنة - مخرجاً وحيداً من واقع الحال .

ففي مصر ثورة 1952 والإصلاح الزراعي، والسد العالي ومصنع حلوان، انهارت الظاهرة الناصرية وراحت إنجازات الناصرية تنهار - عبر سياسة الانفتاح . لقد أدت السياسة الساداتية إلى قيام دولة تعيد إنتاج الفقر، وإلى انهيار الاقتصاد، وصارت دولة العلم والإيمان - دولة الرشوة والرشاء الفاحش لقلّة ضئيلة من السكان، فيما الجزء الأكبر - وخاصة الفئات الوسطى - صارت إلى مستوى متدن من الحياة . وقد برزت الظاهرة الإسلامية - التي استخدمها النظام لمقاومة الناصرية والشيوعية - بوصفها التيار الذي يطرح من جديد مستقبل مصر الإسلامية وعن طريق التغيير بالقوة .

لقد عادت فكرة الحاكمية لله من جديد . فالمجتمع المصري - من زاوية رؤية الجماعات الإسلامية الجديدة - مجتمع جاهلي . متغرب، بل والديمقراطية ظاهرة أوروبية والشورى هي البديل . والعلمانية فكرة مستوردة هي الأخرى .

ولأن الإسلام دين ودولة، وشرائع مطلقة الصحة لأنها ذات مصدر إلهي، فالحاكمية إذاً لله .

ومثال الجزائر أسطع الأمثلة على آلية بروز التيار الإسلامي وفكرة الحاكمية لله .

فما أن بدأت أزمة النظام الجزائري السياسية والاقتصادية، بعد أن شرعت الفئات البيروقراطية بنهب القطاع العام، حتى وصل حجم النهب إلى 25 مليار دولار - وهو مبلغ يساوي حجم الديون الخارجية، أقول: ما إن بدأت أزمة النظام حتى كان البديل جاهزاً . أي لقد طرح الإسلام مرة أخرى طريقاً للخلاص . للخلاص من السلطة المستبدة ومن الأزمة الاقتصادية .

وجملة القول إن شروطاً عربية أهمها إخفاق التنمية وغياب الديمقراطية وازدياد النهب،

هي التي تقف عملياً وراء عودة الخطاب الإسلامي القائمة على فكرة الحاكمية .

ولكن لكي تكتمل الصورة لابد من طرح السؤال التالي :

هل يمكن عزل بعث الحركات الإسلامية وأيديولوجيتها عن بنية الثقافة السائدة؟  
والحق: إن الإسلام كدين يولي اهتماماً كبيراً بمجمل الحياة السياسية والاجتماعية .  
الاقتصادية والأخلاقية . فليس الإسلام بهذا المعنى . كدين منحصرأ في علاقة روحية  
بين الإنسان والله .

ولهذا من السهل على المؤدجين الإسلاميين ، أن يقدموا للبشر خطاباً إسلامياً يتضمن  
حلولاً أرضية لمشكلاتهم . كالاقتصاد الإسلامي ونظرية المساواة في الإسلام ومسألة  
الحكم في الإسلام . . . الخ ، بل لقد قدم الإسلام بوصفه تجاوزاً لعالمي الرأسمالية  
والاشتراكية أصلاً .

وهو الآن من وجهة نظر الإسلاميين تجاوز لعالم الرأسمالية ولنظامها الاقتصادي  
والسياسي والأخلاقي .

كل هذا يترافق مع واقعة أساسية وهي أن دين الأغلبية العربية هو الإسلام . وهو يشكل  
لها مكوناً ثقافياً يدخل في أنماط السلوك والعادات والقيم .

وهكذا فإن الإيديولوجية الإسلامية إنما تتوجه إلى بشرٍ لديهم قابلية التصديق إلى حد  
كبير .

وفي لحظة الأزمة الكبرى يغدو الإسلام خلاصاً أرضياً وحيداً .

أي أن الانتقال من الإسلام كدين ومكون ثقافي إلى الإسلام كإيديولوجيا سياسية . في  
ظل الأزمة . لا يحتاج إلى عناء كبير . لاسيما وأن الجموع المسلمة إذ تعبر عن رفضها  
لواقعها وللدولة . السلطة القائمة . لا تجد في ظل غياب الديمقراطية . إلا الجامع ، وهو  
المكان الذي يصعب على الدولة . السلطة التحكم به .

في الجامع يشحذ المؤمن . المسلم بخطاب الهوية والماضي والخلاص ، أنه ليتكون هنا  
ويخرج معبأ بكل أشكال الحقد على العالم المعيش . ويغدو عرضة لاصطياد التيارات

الدينية العنفية التي تطرح "إن الحاكمية إلا الله".

لا تنفصل مسألة الحكم في الفكر الإسلامي إصلاحياً كان أم محافظاً، عن الموقف من الإنسان. وآلية ذلك إن الحكم أصلاً علاقة تقوم بين البشر، تحدد على نحو مباشر قطبي المسألة الحاكم والمحكوم.

فما هو موقع الإنسان في هذين النمطين من التفكير الإسلامي؟ يحتل الإنسان في الإصلاح الديني الإسلامي من محمد عبده إلى محمد شحرور مكانة كبيرة من حيث هو موجود حر.

وتتبع حرية الإنسان في الإصلاح الديني في حقلين أساسيين: حقل الله وحقل التاريخ والمجتمع.

فالله قد خلق الإنسان ليقرر هو بالذات مصيره اللاحق.

إذ تنحصر العلاقة بين الإنسان والله في عملية العبادة له وفق جملة من الممارسات الفردية، التي تقر به منه. كالشهادة والصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهكذا تتحول العلاقة إلى علاقة فردية بين الخالق والمخلوق. ويبقى الإنسان في درجة قربه أو بعده عن الله محكوماً بدرجة تقر به إليه عبر هذه الطقوس. وبالتالي فهو مسؤول مسؤولية مباشرة أمام الله والآخرة هي التي تحدد مصيره في الثواب والعقاب.

يترتب على ذلك نزع الواسطة بين العبد وربّه. أي إلغاء أن يكون هناك صلة بشرية بين الاثنين.

فيصير الكفر والإيمان موقفين فرديين يندرجان في حقل الخيار الإنساني.

على مستوى التاريخ، فإن التاريخ بوصفه تغييراً في الأحوال فإنه يفترض تغييراً في الأحكام ذاتها. فلا تعود الأحكام التي كانت صالحة لفترة من الزمن صالحة لفترة أخرى.

فمن الصعب على الإنسان المتغير والمتطور أن يخضع لتشريع قدم بالأصل لإنسان ما في



مستوى معين من تطوره الاجتماعي والاقتصادي والثقافي .

ولهذا صار الإنسان حراً في اختيار ما يلائم وجوده المتعين .

وإذا كان صحيحاً أن الإسلام قد انطوى على قوانين وحدود، فإن هذه القوانين والحدود ذات علاقة مباشرة بلحظتها التاريخية . فالوعي التاريخي يحول الإنسان من مجرد كائن سلبي لا يقوى على التفكير بعالمه، إلى كائن إيجابي قادر على صياغة القوانين والحدود المرتبطة بمصلحته، التي هي بدورها لا تتعين إلا في شرطها التاريخي .

إن الوعي التاريخي في الإسلام الإصلاحي هو الذي يقف وراء دحض الدولة الدينية .

فمفهوم المصلحة يفضي إلى تنوع في المصالح، والتنوع في المصالح يفضي إلى الاختلاف في نزوعات البشر، نحو طريقة تحقيق هذه المصالح فلا تكون الدولة إذا إلا التعبير عن هذا الاختلاف .

لقد كُتت السلطة عن أن تكون تكليفاً إلهياً، بل حالة بشرية قُحّة، ليس باستطاعة أحد أن يدعي أنه يحكم باسم الله .

والحق أن المعنى العميق لحاكمية البشر إنما يكمن في تأكيد تاريخية الحكم ذاته، ولما كانت البشرية قد وصلت إلى أشكال من الحكم، قائمة على فكرة التعاقد البشري بصورها المتنوعة، فإن المصلح الديني قد هب للدعوة إلى هذه التجربة الإنسانية . وهذا لن يخالف الإسلام طالما أن الإسلام، لم يرسم صورة لمسألة الحكم ولا حدد طريقة إنتاجها . وهذا الأمر قد قلل إلى حد كبير من نزعة الخصوصية، وفتح الآفاق أمام نزعة إنسانية واسعة، صارت معها التجربة الإنسانية مكسباً داخلياً لا يمكن تجاهله .

وهذا يفسر لنا لماذا أصر المصلح الديني على فكرة أن الأمة حرة في اختيار حاكمها . وأن الديمقراطية أو الدستورية لا تتنافى مع الإسلام، وأن البشر أحرار في تنظيم أنفسهم، وأن العلمانية - بوصفها حالة تؤكد المواطنة خارج الانتماء الديني - صالحة لزماننا .

أجل لقد تحرر المصلح الديني من تلك المصطلحات التقليدية الدالة على القديمة -

كمصطلح الرعية والولاء والخليفة والحد. وصار يتحدث عن الدولة والدستور والمواطنة والانتخاب والحقوق.

في حين أن الفكر الإسلامي النكوصي الداعي إلى الحاكمية لله، ظل أسير التصور السكوني لعلاقة الله بالإنسان. فالإنسان لا يملك أهلية إطلافاً على تقرير مصيره. ذلك أن العلاقة بين الله والإنسان. في الحاكمية. هي علاقة بين كامل وناقص. والكامل إنما أراد الكمال للإنسان فرسم له وعلى نحو كلي ومطلق الطريق المثلى لتحقيق إرادة الكامل على الأرض.

فأنى للكائن الناقص أن يبدع أفضل مما أبدع الكامل، وبالتالي فإن كل انزياح عن ما قرره الشرع والنص لهو معاندة بشرية لإرادة الله. ومعاندة كهذه هي الكفر بالذات وعودة إلى الجاهلية.

في الحاكمية الله وحده يملك الإرادة ويقرر ما يجب أن يكون، والإنسان لا وظيفة له سوى تحقيق إرادة الله على الأرض، والسماء تقرر والأرض تنفذ. ولما كان الوحي قد انقطع بموت الرسول، وأن التشريع قد اكتمل ولا اجتهاد في معرض النص.

فعلى مستوى التاريخ. لا جديد تحت الشمس إطلافاً، فلا شيء يفترض التجديد. لأن الكامل قد حدد كل شيء بمعزل عن ما سيصير لاحقاً. وإلا كان قد أشار صراحة إلى ما يجب فعله. أي لقد قرر الله كل شيء حتى تقوم الساعة.

ولما كان الله لا يحكم مباشرة فلا بد من وكلاء له على الأرض يجبرون الناس. وخاصة أولئك الذين تنكروا للشيعة الله. على الامتثال لإرادة الله.

وإذا ما ترك الإنسان يختار على هداه ما شاء من أنظمة وقوانين، فإن الحقيقة التي أنزلها الله ستغيب لاسيما أن النفس أمانة بالسوء.

ولكن ما هي القوة التي ستوسط بين الله والإنسان أنهم جمهور من المؤمنين. الذين لا يكفون عن الجهاد في سبيله، في الحاكمية يرد الناس إلى جادة الصواب بالقوة.

أجل لقد تطابق مفهوم الجهاد في فكرة الحاكمية مع العنف وصار العقاب الأرضي هو

الأساس .

وهكذا فالصفات التي تنطبق على الإنسان العربي المعاصر، في ظل أنظمة الجاهلية، هي الارتداد والفسق والكره يقابلها الهجرة إلى الله وتنفيذ حكم الله والثورة على الحاكم الجائر ودار الإيمان والجهاد .  
وفي ظني أن العالم العربي المعاصر يشهد بفعل غياب الديمقراطية صراعاً غير مثمر، بين حركات أصولية تطرح الحاكمة ودول مستبدة .

إن صراعاً كهذا لا يؤدي إلا إلى الخراب المجتمعي . وليس هناك من حل إلا تحقيق المجتمع المدني الحر، الذي يجعل التناقضات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعبر عن ذاتها بفعل مدني سلمي .

ويمكن القول أن التيار الوحيد المستفيد من غياب الديمقراطية هو التيار الأصولي بكل تنويعاته . لأنه الوحيد الذي يحتفظ بحقه في التغيير وبمؤسسة الجامع، التي تعتبر الوسيلة التي تقوم بالدعاية الأساسية . في حين تسد منافذ التعبير أمام التيارات الديمقراطية والعلمانية والتنويرية . بل قل إن الدولة المستبدة الآن إنما تخلق معارضة على شاكلتها . وبالتالي فإن تغييراً محتملاً في حال انتصار القوى الأصولية، لن يثمر إلا إعادة الاستبداد مرة أخرى وعلى نحو أكثر وضوحاً .

لقد كانت النزعة القومية العلمانية . الديموقراطية منتشرة في أوساط النخبة العربية بمعزل عن انتماء هذه النخبة الديني . وهذا هو الذي يفسر لنا أصلاً نمو النزعة القومية التركية ذاتها .

وإذا كان المصلح الديني قد انطلق من الإسلام في متناوله لمسألة الحكم وقدم خطاباً يؤكد أهمية الشورى . الحكم الدستوري . في إطار دولة إسلامية، فإن المصلح القومي قد انطلق سلفاً دون تردد من وجوب السلطة المدنية المرتبطة بالأصل برابطة غير دينية، هي الرابطة القومية والتي أساسها اللغة والتاريخ .

طبعاً كان من الصعب على المصلح القومي أن يتجاهل . وهو يؤسس للرابطة القومية على أساس لغوي تاريخي ثقافي . الإسلام، إنه قد حول الإسلام إلى ثقافة مرتبطة بالعرب أصلاً فالنبي عربي ولغة القرآن الكريم لغة عربية والجزيرة العربية مهد الإسلام،

وبالتالي فإنه لم ينظر إلى الدين والقومية العربية بوصفهما أمرين متناقضين .

لقد واجه مفكر إصلاححي غير معروف هذه المسألة، وهو حقي الأعظمي فهو مسلم إصلاححي وعربي قومي . وكان عليه أن يواجه العلاقة بين العرب والإسلام في علاج الحالة التي تعيشها الإمبراطورية العثمانية غير ممكن إلا عن طريق اللغة العربية والأمة العربية .

اللغة العربية لأنها لغة الدين والقرآن والجمال والحكمة . والأمة العربية لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " إذا ذلت العرب ذل الإسلام " .

والأمة العربية الجامعة لأشرف الخصائص وأنواع الكمال والعرب أشد العناصر الإسلامية أنفة وحمية وأقواهم جنسية وعصبية وأجدرهم بتولي إصلاح شؤون المسلمين في أمري الدنيا والدين .

والأمة العربية ذات أخلاق وضيئة وعقول زكية وباهرة العروق والأفنان . . . أقدم الأمم حضارة ومدنية، والعرب هداة الأمم إلى الطريق الأقوم . . . ومؤسسو معاهد التمدن والحضارة . الأمة العربية زينة الأمم والشعوب وفاتحة البلدان وممدنة الأقاليم والأمصاير آخر أمة اختارها الله لإصلاح العالم الإنسان بلا سائر الأمم . إنها خير أمة أخرجت للناس .

ولاشك أنه في اللحظة التي يتحدث فيها المصلح القومي عن عدم انفصال الإسلام عن العرب . فإنه ولا شك يضيّق جداً من حدود عالمية الإسلام، ويحد من تدخله في شؤون الدنيا لأنه لن يكون إلا ثقافة تحدد إلى جانب عوامل أخرى الهوية القومية .

إن هذه الفكرة سيطرحها فيما بعد نفر من المفكرين القوميين اللاحقين كقسطنطين زريق، وميشيل عفلق وآخرين .

إن المشكلة التي تواجه الباحث في مثل هذه المسألة - مسألة الحكم - ليس الوقوف على تاريخ الأفكار وصراعها، إنما على مصير هذه الأفكار في التاريخ الواقعي للبشر ولا سيما أن الدول في النهاية قد قامت وتأسست الحكومات ومارست سلطتها .

إن التاريخ الواقعي قد هزم كما أرى كلا الفريقين بأي معنى يجب أن نفهم هذه الهزيمة .

في اللحظة التي انهارت فيها الإمبراطورية العثمانية وأصبحت أجزاءها نهياً للدولتين الاستعماريتين - آنذاك بريطانيا وفرنسا، بعد انتصارهما في الحرب العالمية الأولى تلاشت أحلام النهضويين العرب في دولة سواء كانت دولة دينية دستورية مصلحة على طريقة عبده - أو دولة علمانية ديمقراطية كما أراد لها أن تكون أصحاب الاتجاه العلماني الديمقراطي .

ففي الشام والعراق ومصر . وهي المناطق التي شهدت تحولات مهمة في مرحلة النهضة، أصبح الحاكم الفرنسي أو البريطاني قادراً على التحكم بالحياة السياسية والاقتصادية . وإذا كانت مصر الدولة التي احتلت في وقت مبكر قبل الحرب العالمية الأولى - قد عجت بالحياة السياسية حتى في ظروف الاحتلال . واستطاعت في وجه هذا الاحتلال . وخاصة بعد ثورة 1919 أن تحقق شيئاً من حياة سياسية مدنية، فإن الشام والعراق قد فقدتا مثل هذه الحياة .

غير أن حلم دولة ديمقراطية علمانية وفق النموذج الأوروبي ظل حياً . بدليل أنه بمجرد أن عقدت معاهدات الاستقلال عادت الحياة السياسية والحركة السياسية لتطرح مسألة الدستور والانتخابات التمثيلية . ففي مصر شهدت الحياة السياسية تناوباً على السلطة وانتخابات نقلت هذا الحزب أو ذلك إلى السلطة . وفي سورية اختارت الحركة السياسية الفاعلة النظام الديمقراطي بعد الاستقلال وكذا الأمر في العراق .

غير أن الدولة العلمانية - الديمقراطية قد واجهت فيما بعد قوى سياسية جديدة وخاصة العسكرية .

إن حركة الضباط الأحرار التي استطاعت استلام السلطة، سرعان ما قضت على الحياة السياسية والديموقراطية التمثيلية، وحلت الأحزاب، هذه الحركة أصبحت نموذجاً لدى عدد كبير من جيوش البلدان العربية .

فالانقلابات العسكرية المبكرة في سورية، كانت في حقيقة الأمر ملزمة على إعادة الحياة السياسية - التمثيلية - الدستورية . غير أن وحدة 58 سرعان ما نقلت نموذج الحكم

المصري لينسحب على (الإقليم الشمالي) وبالتالي عاشت سورية حكم الفرد في غياب الحركة السياسية، يجب أن نذكر أن شرط عبد الناصر للوحدة هو حل الأحزاب، وقد حلت الأحزاب فعلاً. حتى الحزب الذي ساهم في صنع الوحدة.

في الستينات من هذا القرن أصبحت الدول العربية العلمانية ولكن المستبدة ظاهرة عامة تقريباً، وهي المرحلة التي نشهد الآن بداية نهايتها.

إن ظاهرة الدولة العلمانية المستبدة بعيدة كل البعد عن واقع التراكم التاريخي والتطور التدريجي الذي يحتفظ بإنجازات الماضي.

فأول عملية قطع مع عصر النهضة كانت ظاهرة الاستعمار والتدخل الخارجي، وثاني عملية قطع كانت بروز ظاهرة العسكر واستلام السلطة. الظاهرة التي أطاحت بالنظم الديمقراطية وأسست الدول العلمانية المستبدة. وها نحن نعيش ظاهرة جديدة قد تؤدي إلى قطع جديد مع الدولة العلمانية لقيام دولة دينية.

لا أعتقد أن المسألة يجب أن تطرح كما تطرح الآن على أساس خيارين إما دولة علمانية مستبدة، أو دولة دينية مستبدة كما قلنا سابقاً بل خيار الدولة العلمانية الديمقراطية، التي تسمح لجميع القوى السياسية بان تمارس نشاطها وقادرة على استلام السلطة دون الإطاحة بنظام الدولة العلمانية-الديموقراطية.

إن أي خيار آخر هو إعادة إنتاج لمشكلة الحكم على نحو أصعب.

## عوائق تحقيق الليبرالية

يعود تاريخ نشوء الخطاب الليبرالي العربي إلى مرحلة مبكرة من القرن العشرين، بل قل إن نهاية القرن التاسع عشر شهدت بوادر خطاب ليبرالي في مصر وبلاد الشام. فأسماء كفرح أنطون، د. شبلي شميل ولطفي السيد وطه حسين، أسماء سرعان ما تنقلنا إلى ذلك الخطاب الذي يمتلى بمفاهيم العقلانية والديموقراطية والحرية والعلمانية مفاهيم شكلت جهاز الليبرالية ومازالت. ولم تشهد أية مرحلة من مراحل الوعي العربي غياب الخطاب الليبرالي، وإنما شهد خبو صوته وبخاصة في مراحل الستينات حتى الثمانينات. حين سادت الأيديولوجية الشيوعية والقومية العربية. وبعد أن وصلت

هاتان الأيديولوجيتان إلى مأزق شديد أطلت برأسها الأيديولوجيا الإسلامية مكتسحة ولاءات الأكثرية .

هنا بالضبط عاد الاتجاه الليبرالي إلى الظهور ولكن هذه المرة لدى عدد من مناصري الأيديولوجية الشيوعية والأيديولوجيا القومية السابقتين، ناهيك عن الميل العام لعدد من المثقفين الذين عاشوا مرحلة الاستبداد وما زالوا يعيشون .

لقد استعاد الخطاب الليبرالي الراهن كل أطاريح الليبرالية العربية النهضوية وما بعد النهضوية: الدستور، المواطنة، الحرية، الديمقراطية، العقلانية، وأضاف إليها حقوق الإنسان والمجتمع المدني . لسنا في معرض أن نشرح هذه المفاهيم التي يعجج بها الخطاب الليبرالي ذلك أن موضوعنا هو البحث عن عوائق تحقق الليبرالية عربياً .

تقوم فرضيتي الأولى على أن بنية المجتمع العربي نفسها متناقضة مع بنية الخطاب الليبرالي إلى الحد الذي لا يمكن فيه أن تتحقق الليبرالية في بنية كهذه، فبنية الخطاب الليبرالي لا تتحقق إلا في مجتمع أنتج الخطاب الليبرالي كوعي ذاتي عبر نخبه .

والحق أن تاريخ الخطاب الليبرالي في علاقته بالتاريخ الواقعي يدل على ذلك .

أما فرضيتي الثانية: فهي أن المجتمعات العربية الآن تنمو في أحشائها بنية جديدة تستدعي الخطاب الليبرالية كخطاب مطابق لها .

#### أولاً: في التناقض بين بنية المجتمع وبنية الخطاب

قلنا أن الخطاب الليبرالي جاء مبكراً وينتمي إلى خطاب النهضة العربية، لكنه بالأصل خطاب نخبة تعرفت على العالم الأوروبي وأغراها هذا الخطاب كما أغرتها التجربة غير أن الليبرالية كانت مجرد مشروع مقطوع الجذور عن بنيته الواقعية، إنه مجرد حلم رواد لنهضويين صادقين ولكنهم رومانسيون .

وفي التجربة الاستعمارية، بدأ أن الليبرالية - كشكل من أشكال السلطة فقط - أخذت طريقها بفضل الاستعمار ذاته . لكن بنية المجتمع العربي كانت تحضر لعالم آخر وتشق طريقاً مختلفاً عن ذلك الطريق، من هنا نفهم لماذا بدأ العالم العربي بعد رحيل الاستعمار التقليدي كارهاً لليبرالية ومصنعاً للانقلابات العسكرية وما شابه ذلك .

يتكون المجتمع العربي من بنية طبقية فلاحية وإقطاعية وإن لم تكن المدن في حال من المركزية بحيث تطبع بطابعها المجتمع كله .

في بنية طبقة فلاحية وإقطاعية تكون العصبية عصبية : قبلية ، مناطقية ، طائفية ، وما شابه ذلك .

ووعي العصبية لذاتها يحدد وعيها السياسي والثقافي ، ولهذا نجد في المجتمع العربي ظاهرتين :

- 1 - ظاهرة تطابق بنية السلطة مع بنية المجتمع وهذا ينطبق على دول الخليج العربي والسعودية . وهذا التطابق لا يعني سوى أن نظام السلطة . نظام الحكم متوافقة مع بنية المجتمع وعصبية ، ولهذا فالتناقض بالأصل لم يقيم بين عصبية المجتمع وعصبية السلطة الناجمة عن بنية مجتمع تحتل فيه العائلة المشيخية مكانة أساسية . وقد تعامل الغرب مع هذا الواقع تعاملًا صحيحًا بامتياز . لكننا سنشهد تناقضًا لاحقًا ، سنتحدث عنه فيما بعد .
- 2 - ظاهرة النخبة التي تريد أن تخلق بنية سلطة متناقضة مع بنية المجتمع ، فعولت على الانقلابات العسكرية وما شابه ذلك ، لكنها عادت لتخضع لبنية المجتمع وتعيد العصبية التقليدية كبلاد الشام والعراق ومصر والمغرب العربي .

إن الظن بأن الأيديولوجيا قادرة على خلق عصبية سياسية وثقافية متجاوزة للعصبية الواقعية-التقليدية ، العائلة ، القبيلة ، المنطقة ، الطائفة . ظل ظنا ودلت التجربة التاريخية على هشاشته . والتجربة في هذه البلدان تدل على أن تكسير رأس التاريخ غير ممكن مهما تحولت الإرادة إلى قوة فاعلة . فالواقع الذي لا ينطوي على ممكن قابل للتحقيق ليس بمقدوره أن يولد أي مولود صحيح الجسم .

ثانياً : بنية الوعي

حدد الشرط التاريخي تكون الوعي بالسلطة في المنطقة العربية عموماً بوصفه وعياً تقليدياً يقوم على ملكية السلطة ، وشكلها الأهم ، الحاكم والرعية ، والمجتمعات التقليدية لا تنتج بالأساس إلا هذا النمط من الوعي .

ويدلل على ذلك أمران :



## 1. ظاهرة المشيخة، الملكية، الإمارة:

فهذه الأنماط من الحكم والتي تعود إلى نمط واحد هو الوعي بالسلطة بوصفها ملكية لشخص العائلة، وبالتالي فملكية السلطة تؤدي إلى ملكية الأرض ومن عليها وما عليها ومن هنا فقد سادت الملكيات المطلقة، أو المشيخات المطلقة أو الإمارات المطلقة. (دول الخليج والسعودية، المغرب. عهد الحسن-الأردن).

فالحكم المطلق هو شكل من أشكال وعي السلطة القديم، الذي يعود إلى إرث التجربة الإسلامية من العصر الأموي حتى العصر العثماني مروراً بالعصور العباسية المتنوعة. لقد أسست بنية المجتمعات العربية لمثل هذا الوعي ووقفت وراء استمراره.

ولقد جاء الوعي الليبرالي المتناقض مع الوعي المشيخي ووعي نخب لم تستطع أن تعمم وعيها لا لعجز في إرادتها بل بسبب واقع أقوى بما لا يقاس من إرادتها.

## 2- ظاهرة الانقلابات العسكرية:

الانقلابات العسكرية هي بالأصل نزوع نحو استلام السلطة ذو خلفية أيديولوجية، ولأن أغلب الانقلابات العسكرية ذات خلفية أيديولوجية قومية-اشتراكية فإنها انقضت على التجارب الليبرالية الوليدة في مصر والعراق وسورية والسودان. هذه التجارب التي لم يشتد عودها أصلاً. لكن اللافت للنظر أن التأييد الشعبي لهذه الانقلابات كان ساحقاً. وهذا يدل على أن الوعي الليبرالي لم يتحول إلى وعي شعبي فالتصفيق للبيان الأول وحل البرلمان وتعليق العمل بالدستور تأكيد على ما نقول.

لكن أغلب الانقلابات العسكرية التي جاءت كتعبير عن أيديولوجيا متجاوزة لليبرالية من جهة وللبنى الاجتماعية التقليدية من جهة ثانية وجدت نفسها مع الأيام تمارس السلطة على أساس البنى التقليدية نفسها. وهذا يؤكد أن الأيديولوجيا المهزومة، أي التي وقفت وراء الانقلاب العسكري، مهزومة من بنية المجتمع أصلاً.

فالأيديولوجيات القومية والاشتراكية التي سادت شعوباً بقيت في مجتمع متأخر تاريخياً. ولهذا ما زالت السلطة القومية-الاشتراكية في بعض البلدان حتى عاد المجتمع إلى التعبير عن بنائه التقليدية.

وتجربة اليمن الجنوبي شاهد على ذلك. فما أن بدأ الصراع على السلطة في جمهورية

اليمن الديموقراطية حتى تعين هذا الصراع أولاً في تحالفات مناطقية - قبلية دون أي اعتداد بالأيديولوجيا . وحين زالت السلطة سرعان ما عاد المجتمع إلى سيرته الأولى وعاد مفهوم الشيخ وزعيم القبيلة والقناع . وهذا الأمر ينطبق جزئياً مع التجربة العراقية ، حيث السلطة الحاملة لمشروع دولة حديثة اعتمدت عصبية تقليدية ، وما أن زالت حتى عادت العصبية المذهبية إلى الظهور .

ما ينتج من عرضنا السابق : أن المجتمع المتأخر تاريخياً لا يستطيع أن يستمرى بنية فكرية متقدمة تاريخياً .

إنني أتحذّر عن تجربة تاريخية محللاً فشل تعين الليبرالية عربياً حتى الآن .

ولكن الأمر هو في إطار تقويم تجربة مضت أما الآن فإننا نعيش حالة جد معقدة . ألا وهي التناقض بين بنية سلطة فقدت ضرورتها التاريخية وتطابقها مع بنية المجتمع وبين مجتمع يتقدم موضوعياً بعلاقة داخلية وتأثير خارجي ينتج وعياً ليبرالياً بالحياة ككل وبالسلطة على وجه الخصوص .

**ثالثاً : في التناقض بين بنية السلطة وبنية المجتمع :**

تحدثنا في الفرضية عن تناقض بين بنية المجتمع وبنية الخطاب الليبرالي . ولهذا كان المجتمع عائقاً أساسياً من حيث بنيتة الطبقة أو من حيث بنية الوعي أمام تحقيق الوعي النخبوي الليبرالي .

أما الآن فإني أدلل على تناقض بين مجتمع متقدم تاريخياً وبنية سلطة متأخرة تاريخياً . فمذ نهاية الحرب العالمية الثانية ونيل معظم مناطق العرب استقلالها ، تتقدم المجتمعات العربية بفعل آلية موضوعية ولكنها بطيئة جداً .

هذا البطء في التقدم التاريخي جعل بنية السلطة متطابقة في حالات كثيرة من بنية المجتمع . ولهذا فالتناقض بين بنية السلطة وبنية المجتمع لم يكن تناقضاً حقيقياً بل كان اختلافاً على استلام السلطة . فظلت السلطة منطوية على معنى الملكية .

لكن التطور البطيء للمجتمع عبر أكثر من نصف قرن أدى إلى تغيير في بنية المجتمعات العربية طبقاً وعلى مستوى الوعي . وهكذا صار لدينا الحال التالية :

مجتمع متقدم وسلطة راکدة تاريخية، فالسلطة لا هي راغبة في التلاؤم مع منطق المجتمع وتقدمه، ولا هي قادرة على الاحتفاظ بسلوكها القديم المتوافق مع المجتمع القديم. وهكذا تعيش هذه السلطة مأزقاً تاريخياً كبيراً. فلکي تحتفظ بوجودها في ظل تناقض كهذا يجب أن تستخدم كل أشكال القمع وأهمه القضاء على أي جنين سياسي يظهر في أحشاء المجتمع، لكن فعلها هذا لا يلغي تقدم الوعي وهي غير قادرة مهما أوتيت من قوة إعلامية ومادية أن تصادر تطور الوعي.

وهكذا عوضاً عن أن يكون المجتمع في بنيته الطبقية وبنية وعيه عائقاً أمام تحقق الليبرالية. تحولت السلطة ذاتها إلى عائق أمام تحقق الليبرالية كوعي اجتماعي.

وكمثال صارخ على قولنا تقدم التجربة السعودية كنموذج أمثل للتجربة في الجزيرة العربية ككل.

لقد استولى آل سعود على السلطة في أنحاء السعودية الراهنة بالقوة، وقضوا على حكم شيوخ آل الرشيد وآل هاشم، وأنجزوا وحدة أراض ما كان يمكن أن تنجز لولا القوة.

حين آلت السلطة كلها إلى آل سعود كان المجتمع السعودي مجتمع قبلي شبه حضري، بدوي، رعوي، زراعي.

ولا يعرف سوى حكم الأمراء، فكان من الطبيعي أن يؤسس آل سعود مملكتهم ونظام سلطتهم على نظام سلطة عائلية وهذا أمر جد متطابق مع بنية المجتمع المحكوم طبقياً وذهنياً. ولهذا جاءت السلطة ملكية مطلقة ذات نظام عائلي تراتبي، يتعامل مع القبائل الأخرى في صيغة التعامل المشيخي، وبعد استقرار الملك وظهور النفط والثروة الناتجة عنه راحت المملكة العربية السعودية تسير في عملية عصرنة وتحديث للبنية التحتية.

ولقد صرفت أموالاً طائلة عبر عشرات السنين على التعليم وبناء الجامعات والمعاهد والوزارات، ثم بدأت تشكل طبقة مالكة لرأس مال كبير ليس من آل سعود فحسب، بل ومن أوساط مجتمعية متنوعة، فضلاً عن ذلك أن عدداً كبيراً من الوافدين إلى السعودية ساهموا في عملية التطوير حاملين معهم ثقافتهم إلى هذا المجتمع، ثم انتقل العديد من أبناء الفئات المثقفة للدراسة في الخارج وعادوا حاملين شهادات عليا،

وبدأت الصناعة- رغم ارتباطها بالخارج- بتكوين فئات جديدة متعددة .

خلق المجتمع الجديد إذا طبقات جديدة، تجارية صناعية، وتطور الزراعة خلق عمال زراعيين، كما خلق فئات جديدة: مهندسين، مدرسين، أساتذة جامعيين، أطباء، موظفين من كل الأنواع، وثمة فئات مثقفة تعمل في الأدب والشعر والفن والفكر عموماً .

ونشأت جمعيات ونوادي، وانتشرت الصحافة، بكل أنواعها، وصار الكتاب في متناول الجميع، كما أن العالم الخارجي صار حاضراً في عيون أهل المملكة .

إذاً إن بنية المجتمع تطورت تطوراً إلى حد يمكن أن نقول أنه تطور في قطيعة مع الماضي القريب . هذا التطور هو تطور موضوعي، لعبت فيه الدولة دوراً أساسياً .

لكن بنية السلطة ظلت كما هي : سلطة ملكية - عائلية - مطلقة . وهذا مما ولد التناقض الذي أشرت إليه بين تطور المجتمع الموضوعي وثبات السلطة التي نشأت في بنية مجتمعية ماضيه متطابقة مع بنية السلطة الماضية . هذا التناقض عبر عن نفسه الآن في صور متعددة .

أهمها الدعوة إلى الإصلاح : إصلاح بنية السلطة بما يتطابق مع بنية المجتمع الجديد . إن الدعوة ببساطة هي شكل من أشكال الليبرالية ذات الخصوصية السعودية : المشاركة في السلطة، حرية أكثر للتعبير، حقوق المرأة، انتخاب مجالس محلية .

ولانعدم ظهور دعوة لتحويل الملكية إلى ملكية دستورية . والحق إن هناك استجابة سلطوية لمثل هذه الأفكار ولكن إلى الحد الذي لا تنذر فيه الإصلاحات بتخلخل السلطة .

وفي المغرب العربي، وخاصة دولة المغرب كانت الاستجابة أسرع في إيجاد مصالحة بين بنية المجتمع الجديدة وبنية السلطة، ولهذا كانت الإجراءات الليبرالية أهم وهذا لا يعود إلى رغبة السلطة في المغرب وحسب . بحيث جاءت الإصلاحات أكثر راديكالية من السعودية بل إن المغرب - مجتمعاً وسلطة هي في معيار التقدم التاريخي أكثر تطوراً من السعودية .

والحق أن كل المجتمعات العربية اليوم تعاني من ذلك التناقض الذي أشرت إليه :  
تطور مجتمع وتخلف سلطة عنه . بحيث صارت السلطة قميصاً أضيّق ، وفي كثير من  
الأحيان ، مع جسد المجتمع .

من هنا نفهم صيحة الإصلاح ومأزقه معاً .

فالإصلاح في حقيقته دعوة إلى الليبرالية في السلطة وفي الاقتصاد وفي المجتمع وفي  
حرية الأفكار والتعبير .

والمأزق أن كل سلطة لا تستطيع أن تكون في العلن ضد الإصلاح ، ولكن مأزقها هو  
التالي : كيف لها أن تسير قدماً في عملية الإصلاح مع الحفاظ على ملكيتها للسلطة .  
وهذا أمر شبه مستحيل ، لأن أهم عنصر للبرلة نزع فكرة الملكية عن السلطة لتتحول  
إلى عقد اجتماعي .

## الحرية والديموقراطية وحل مسألة العلوانية

### في السلطة القطرية والاستبداد

#### الدولة القطرية والاستبداد :

في مجرى تاريخ كان نهياً لمصادفات حددت سيرورته اللاحقة، نشأت الدولة القطرية العربية المعاصرة على أنقاض إمبراطورية شرقية عثمانية فشلت كل محاولات تحديثها واحتفظت بأهم صفة لنظامها السياسي ألا وهو الاستبداد .

دولة قطرية لم تعبر عن خيار أمة، بمعزل عن ضيق تصور الانتماء إليها أو اتساعه، بمعزل عن تحديدها الجغرافي أو الأثني أو الديني . بكلمة أخرى لم تنشأ دولة تجسد أمة سورية متحدة، أو أمة عربية واحدة، أو أمة إسلامية جامعة . وهي الخيارات الأيديولوجية- السياسية الثلاثة التي واجه فيها العرب مصيرهم ومستقبلهم . بل قل أن حركات التحرر من الاستعمار الأوروبي قد خضعت بهذا الشكل أو ذلك لمنطق التقسيم الاستعماري للمنطقة، كما انتصر منطق المستعمر في تلك البلدان التي لم تشهد مقاومة لهذا الغريب الأوروبي، نشأت الدول خارج الأمة وظلت الأمة تبحث عن دولة كسبيل لوحدها . فانتصرت القبيلة في الجزيرة العربية ونشأت الدول في حدود قوة السيطرة التي حدد الاستعمار خياراتها النهائية وفق مصالحه الاستراتيجية، فاحتفظت الإمامة في شمال اليمن، وأنشأ السعوديون دولتهم وبعد صراع طويل مع آل الرشيد والهاشميين، ورسم كوكس حدود الكويت لآل الصباح وحدود العراق على الجزيرة، وأقامت قبائل الرعي والصيد دويلاتها في الإمارات وقطر والبحرين .

أما في بلاد الشام فقد أهدي شرق الأردن إلى الأمير عبد الله ليعلمها دولة مستقلة، وضم جبل لبنان إلى شماله ليشكل دولة طوائف لبنان الكبير، وقدمت فلسطين إلى الحركة العنصرية الاستعمارية- الصهيونية لتظهر دولة غربية، وأسس سورية بالباقي دولتها المعاصرة .

وقس على ذلك بلاد المغرب العربي، وحدها مصر التي ظهرت فيها الدولة منذ القرن التاسع عشر والتي أخفقت في وراثة الإمبراطورية العثمانية المنهارة، وتبدد الحالم

محمد علي باشا .

في مستوى شكل الدولة فقد أنشأ الفرنسيون الجمهوريات وأقام الإنكليز الممالك والإمارات ، أما النظام السياسي فلقد تحدد وفق جملة شروط كان أهمها الاحتفاظ بسلطة الدولة في انفصال كامل عن خيارات المجتمع . واقعة كهذه ما كان يمكنها إلا أن تخلق نظاماً سياسياً يقوم أساساً على الاستبداد والإكراه السياسي . وفي هذه النقطة بالذات تساوت الجمهوريات والممالك والإمارات .

وإذا كانت الدولة تاريخياً نزوع نخبة لتوحيد جماعة من الناس ذات خصائص مشتركة اثنية ولغوية وجغرافية وثقافية ، أو نزوع شعب - أمة بكاملها نحو وحدة سياسية ، وهذا ما يحدد في النهاية النظام السياسي في أية دولة ، فإن الدولة القطرية العربية لم تكن ثمرة هذين الشرطين ، وبالتالي لم يتحدد نظامها السياسي إلا في آلية النظر إلى الدولة كملكية خاصة لقوى تمتلك عناصر السيطرة المتنوعة والتي ظلت تحتفظ بها خشية نزوع ملكيتها هذه . فلا هي انطلقت من الجغرافيا ولا من اللغة ولا من الجنسية ولا من الثقافة ولا من نزوع شعبي أو نزوع أمة بل في ظل التناقض بين الأمة والدولة ، ولكي تستكمل الدولة خارج الأمة والمقاومة أي طموح مستقبلي للأمة في دولة كان عليها أن تفرض نفسها بكل أدوات القمع مهما كانت النتائج المدمرة لمثل هذا القمع طالما يؤمن استمرار سلطة الدولة المصطنعة أصلاً والتي لا تاريخ لها .

وإذا كان النظام السياسي يحدد طريقة ممارسة السلطة ومؤسسات وأجهزة الدولة تحددان طريقة إدارة المجتمع ويحتفظان باستقلالية نسبية عن النظام السياسي ، ففي الدولة العربية القطرية توحد على نحو استثنائي النظام السياسي للدولة ومؤسساتها وأجهزتها بحيث لا وجود لأية مؤسسة خارج الوظيفة التي تؤديها السلطة الدولة .

إذ ذاك صار معيار نجاح مؤسسة الدولة هو مدى تأديتها للوظيفة التي حددها النظام السياسي . فغاب حق المواطنة في مقابل الولاء والولاء المطلق لسلطة الدولة ونظامها بل ولشكلها ، وصار موظف المؤسسة هو الامتداد الطبيعي للمحاكم المطلقة أو لقلعة من تحالف حكام مطلقين يوحدون بين الانتماء إليهم والانتماء للوطن .

يقودنا هذا التوصيف إلى نتيجة أساسية لتحديد طبيعة الدولة القطرية العربية الراهنة : غياب الأساس التاريخي الطبيعي لنشأة الدولة وتغييرها ، وأقصد بالأساس التاريخي

الطبيعي تلك العملية من التطورات التي يجب أن تكون عليها الدولة . إن من حيث صورتها أو نظامها السياسي أو وظيفتها أو خطها أو قواها الاجتماعية .

فلو أخذنا دولة راهنة كالأردن مثلاً سنجد أن شكل الدولة وهو الملكي لم تحدده عوامل تناسب القوى الاجتماعية . الطبقة السياسية وصراعها على امتلاك سلطة الدولة . فلو خضع شرق الأردن للاستعمار الفرنسي لكان شكل الدولة جمهورياً قياساً على تلك الدول التي استعمرت فرنسياً . وممارسة الملك لسلطته تتحدد بوصفه شخصياً يجب أن يفرض الولاء له بكافة السبل ، وبالتالي فإن التناقض بين سلطة الملك والحركة السياسية الوليدة ما كان يمكن أن يحسم إلا عن طريق الإكراه والعنف المادي والمعنوي .

ولم يكن الملك ينتمي إلى قوة طبقة متعينة خيارها هو هذا النظام وهذا الشكل بل إن الدولة ذاتها هي التي عملت على خلق مثل هذه القوة بوصفها المصدر الأساسي للثروة . أي إذا كانت الثروة هي العامل الحاسم في امتلاك السلطة نظرياً ، فإن الدولة هي التي أصبحت عامل تنامي الثروة ، بل إن جغرافيا الدولة أي الأرض ما كان يمكن أن تضيق وتوسع وبالتالي فإن الانتماء للدولة كجنسية جاء تعسفياً جداً ، فالجنسية ظاهرة تاريخية مرتبطة بمفهوم الشعب الذي تكون عبر مئات السنين وتولد لديه الشعور عبر عوامل مشتركة بأنه ينتمي إلى أمة . عرق بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة .

وبالتالي فإن كلمة أردني لا تحيل إلى جنسية بقدر ما تحيل إلى اسم دولة كان يمكن أن تحمل أي اسم آخر دون أن تحيل إلى معنى الجنسية . إن السؤال نفسه قد يطرح حول معنى السعودي أو الإماراتي أو اللبناني فالجنسية تشير إلى هوية متعينة تاريخياً وتحيل إلى مجموعة من الصفات لا تحدد بمعزل عنها أية هوية ، ويميز إنساناً يشعر بانتمائه .

وبما أن الدولة القطرية لم تقد إلى انتصار هويتها المصطنعة ، فإن سكان الدولة العربية القطرية يسعون إلى هويات أكثر ثباتاً كالهوية القومية أو الهوية الثقافية ، أو قيام البعض من المؤدجين لتأسيس هوية ضيقة بناء على تاريخ يقص قصاً من مجرى التاريخ العام للمنطقة .

ومن هنا ينشأ التناقض بين هوية تأسست تاريخياً وهوية ليس لها أسباب استمرارها . أي بين الهوية والدولة ، وهكذا تغدو الدولة عامل نزع الهوية وليس تثبيتها ، ومهما كانت وسائل العنف والإكراه شديدة ، فإنها ليست بمفردها أن تكون هوية على هواها .



من هنا يمكن القول أن حجم التناقض بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي لا مثيل له تقريباً في العالم المعاصر . لأنه تناقض يجري في نهر مجرى التاريخ .

فبدل أن تقود الهوية إلى الدولة تسعى الدولة لخلق الهوية . وبدل أن تغدو الدولة عامل توحيد للمجتمع تتحول إلى عامل تفتيت له بل وتعول عليه في استمرارها ، ولهذا تراها تسعى جاهدة لإعادة إنتاج أشكالاً من الانتماء إلى ما قبل قومية كالأسرة والبيئة والطائفة ، وتستند إليها كما تسعى لإثارة النزاعات الهامشية مع الدول الأخرى وأهمها نزاعات الحدود كي تؤكد تاريخية حدودها الجغرافية من جهة وتزيل الروابط القائمة بين سكان المنطقة من جهة ثانية .

إن التناقض بين المشروع القومي السوري والدولة اللبنانية هو مثال للتناقض بين دولة قطرية تسعى نحو ترسيخ الانتماء الطائفي ومشروع يسعى نحو تجاوز الطائفة نحو الأمة . مهما كانت نقاط الاختلاف حول الهزيمة السورية .

ما كان يمكن لهذه الدولة في مواجهتها لتقيضها إلا أن تستخدم العنف التي تسنده قوانين تعسفية لإضفاء شرعية على العنف والإكراه .

غير أن التناقض بين الدولة القطرية والمجتمع لا يظهر فقط في حقل الهوية ، بل في حقول متعددة لا تستطيع الدولة مواجهتها إلا عن طريق الاستبداد . فلما كانت من مصلحة الدولة الإنتاج الدائم الما قبل قومي فإنها ولا شك تعول على حكم الأقلية ، تنشأ الدولة ، العائلة ، الدولة القبلية الدولة المنطقة ، الدولة الطائفة وفي سيرورة هذه الدولة تنشأ الدولة - الطبقة التي تأخذ سماتها مما سبق ذكره .

إن استمرار السيطرة الذي يعني استمرار الثروة واستمرار الثروة كاستمرار للسيطرة ، يفضي إلى مواجهة مباشرة بين الدولة وفكرة الحرية بكل تعيناتها السياسية والفكرية والاجتماعية والفردية . ذلك أن الحرية بمعناها التاريخي المتعين لا تظهر إلا في نشاط إنساني متجسد اجتماعياً وفردياً بنفس الوقت . وبالتالي فمصادرة الحرية تحيل مباشرة إلى مصادرة النشاط الإنساني . إذ ذاك تغدو الديمقراطية والعلمانية ، وهي حقل تفتح الإمكانات البشرية وتحولها إلى واقع ، هي العدو الأول للدولة .

أي أن حق الدولة يصادر مباشرة حق المجتمع . وينتج بالضرورة غياب المجتمع المدني ،

وبكل أشكاله الحزبية والنقابية والتعليمية والصحافية والفكرية والأيدولوجية .

عندها يحصل أن تستعير الدولة القطرية كل أشكال المجتمع الديموقراطي لكنها تفرغها من أي مضمون عملي .

فهناك الحزب ولكنه المتماهي مع السلطة، وهناك النقابة التي تتحدث باسمها وليس باسم من يفترض أنها تمثلهم، وهناك الصحافة التي لا تجرؤ على الكلام. وهكذا تفقد الحياة طابعها المعشري، وتفتق على ظاهرتين خطيرتين. ظاهرة اللامبالاة بما يعصف بالوطن من أخطار ومشكلات، أو التوجه نحو العنف المضاد وقد سدت كل منافذ التعبير عن الشخصية المجتمعية.

تنتج اللامبالاة ظاهرة التقية بالمعنى الدقيق للكلمة. فتفتشى مظاهر الكذب والمبالاة والخداع والغش، وتنتج ظاهرة العنف المضاد تبادل العنف الذي يضاعف من غياب الشعور بالأمن الشخصي وتتضاءل أكثر فأكثر قيمة الإنسان حتى تبدو الحياة مستحيلة لاسيما إذا اتخذ العنف صبغة الحرب الأهلية، إن الخراب الأخلاقي الناتج عن كل ما سبق يعيد المجتمع إلى حالة تحتاج إلى زمن طويل من الترميم مهما كان الجانب المنتصر في هذا الصراع، فالحياة الروحية تفقد أسباب ازدهارها، أي تفقد المشروع الذي يرسم المستقبل وقواه التي تطمح لتحقيقه.

والحقيقة أننا نعيش مرحلة موت المشروع، فلا عقلانية عصر النهضة وعلمايته وتنويره تبعث الأمل، والمشروع القومي التحديثي يترنح أمام ضربات الدولة القطرية المستبدة. لقد غدت الحياة بلا أمل. وما معنى الحياة بلا أمل.

غير أن الاستبداد بوصفه ممارسة عملية لا ينفصل عن الممارسة الأيدولوجية التي تبرره، فتخف أيدولوجيا الاستبداد عبر أجهزة الدولة المستبدة إلى تعميم هرائها مستغلة كل وسائل الاتصال المسيطر عليها.

تنطوي أيدولوجيا الاستبداد على جهاز من الكلمات تكون نظرة زائفة حول المجتمع والفرد والتاريخ والقيم.

يتضاءل المجتمع في أيدولوجيا الاستبداد إلى درجة تماهيه مع السلطة السياسية بحيث

يغدو معيار الانتماء إلى المجتمع هو ذاته معيار الانتماء إلى السلطة. أي ليس المجتمع في أيديولوجيا الاستبداد مجموعة من المواطنين الأحرار أو الطبقات الاجتماعية أو الفئات المهنية أو أجيال، بل رعية تحتاج إلى الترويض أو "التربية الخاصة" لتحويلها إلى جسم متجانس في ولائه للسلطة المستبدة. ولما كانت أيديولوجيا كهذه عاجزة عن تحقيق العصبية الأيديولوجية حول الدولة في الواقع وبشكل فعلي فإنها تخلق لنفسها عالماً من الأكاذيب لا علاقة لها إطلاقاً بحقيقة الواقع ذاته. وهكذا تفصل اللغة عن العالم الحي أي لغة أيديولوجيا الاستبداد، وتغدو عالماً مستقلاً لا تحيل إلى أي دلالة وجودية.

وتصير الجملة الأيديولوجية المستبدة علاقة بين كلمات خالية من المعنى حتى أن المنطق الصوري ذاته يجد نفسه غريباً عن أحكام وقضايا أيديولوجيا الاستبداد.

تحدث أيديولوجيا الاستبداد عن الاستثناء في التاريخ فيغدو تاريخ السلطة المستبدة تاريخاً خاصاً لا علاقة له بالتاريخ العام.

تتحول الخصوصية إلى فرادة مطلقة، وتجربة فذة لا تشابه أي تجربة تاريخية أخرى.

وإن رفض العام سببه الرفض المطلق لروح العصر الذي يناقض هذه الخصوصية. وصار ينظر إلى التجربة الإنسانية والتأثر بها من حيث هي فقدان "للهوية" أو هي تأمر على الأصالة والفرادة.

تفضي السلطة الخاصة إلى التاريخ الخاص والمجتمع الخاص والقيم الخاصة.

ولما كانت خصوصية كهذه غير موجودة أصلاً ولا يمكن التعبير عنها بلغة العلم تنشأ البلاغة الزائفة التي تكرس اللاعقلي، فلا عقلانية السلطة لا تتج إلا لاعقلانية أيديولوجيتها.

إن سيطرة اللاعقلي في الدولة القطرية المستبدة واحد من أخطر مظاهر عالمنا العربي الراهن. لاعقلانية في السياسة لاعقلانية في الاقتصاد لاعقلانية في الإدارة.

في الكتاب الذي ألفه ميشال فولكيه تحت عنوان "السعودية الدكتاتورية المحمية"

ويصلح لأن يكون رواية من روايات اللامعقول، نجد أقصى درجات اللاعقلانية السائدة في الدولة القطرية. فالأرض مثلاً وما في باطنها هي ملك شخصي للعائلة الحاكمة وهي حالة فريدة في العالم<sup>36</sup>. وجميع حكام الأقاليم والمناطق هم من الأمراء وحريرات الإنسان الأساسية غائبة أو محدودة جداً. فالنقد للحكومة أو للعائلة المالكة محظور كلية، والصحافة هي ملكية خاصة وكل أجهزة الإعلام خاضعة للرقابة المطلقة، وممنوع في السعودية أي نشاط حزبي. سياسي أو أي مظاهر احتجاج والعبودية أخذت شكلاً جديداً "فالكفيل" السعودي يملك الذي يشتغل عنده، فهو يصادر جواز سفره ويمنع من السفر إلا بإذنه، ويمكن حجز "الوافدين" وسجنهم شهوراً دون محاكمة. هذا ناهيك على سجن المواطنين وخاصة من الشيعة فترات طويلة، والسجن مكان لا يعرف به أحد أنه قد سجن.

والعقوبات مازالت بدائية: الإعدام بقطع الرأس والرجم والجلد وقطع اليد وعرض الجثة بعد قطع الرأس.

والسعودية هي الدولة التي لا تواجه عدواً خارجياً مباشراً أو غير مباشر وعلى ذلك فقد أنفقت على التسلح عام 1992 14.5 مليار دولار. و16 مليار عام 1993 وقد خفض المبلغ بنسبة 20% عام 1994. وعقدت السعودية بعد حرب الخليج الثانية عقداً مع الولايات المتحدة لشراء الأسلحة بـ 30 مليار دولار وعقداً بـ 10 مليارات للهاتف وللطائرات المدنية.

والسعودية تعاني من أزمة مالية رغم أن صادراتها من النفط تبلغ 47 مليار دولار سنوياً (عام 1992) هذه المظاهر اللاعقلانية وسواهما مما لم نذكر موجودة وبأشكال مختلفة في معظم الدول العربية.

إن كل ما سبق يفرض علينا ضرورة إعادة طرح مشكلة الدولة، السلطة على نحو يتجاوز الطرح النكوصي للحركات الإسلامية العنيفة والطرح الضيق للعلمانية بوصفها أيديولوجيا والطرح القطري الاستبدادي.

أقصد لا بد من تحديد الخيار الممكن الذي يتجاوز الخيار المصطنع إما دولة علمانية مستبدة

<sup>36</sup> السعودية، الدكتاتورية المحمية، ص 49.

سواء أكانت معززة بأيديولوجيا قطرية أو أيديولوجيا ما فوق القطرية .

## نحو الحرية والديموقراطية

أولاً: في الحرية والتحرر :

تعتبر الحرية أحد أهم المفاهيم المعبرة عن نزوع الإنسان لتأكيد وجوده في هذا العالم حتى ليبدو القول صحيحاً أن التاريخ الإنساني ليس إلا مسار امتلاك الحرية . حتى صارت الحرية بمثابة الحق الأصيل للكائن الإنساني ، بل إنه التعيين الأرقى لحقوق الإنسان . حتى غدا أي سلب للحرية هو بالضرورة سلباً للثقافة . وما حق الحرية إلا الإنسان وقد امتلك القوة على التعبير عن وجوده دون أي قوة قامعة ، سواء كانت هذه القوة أيديولوجية أو مادية ، سياسية أو اجتماعية .

فالإنسان الحر بوصفه شخصية هو ذلك الإنسان الذي يمتلك حرية الاختيار والتعبير والممارسة العملية لخياراته بوصفه مواطناً . والحق إن الترابط بين الحرية والمواطن أو المواطنة لهما إنجاز تاريخي ما كان ليتحقق إلا عبر كفاحات الإنسان الطويلة ضد أي تجريد للإنسان من إنسانيته ، وما تجريد الإنسان من إنسانيته إلا تحوله إلى وسيلة ، وما تحول الإنسان إلى وسيلة إلا هزيمته بوصفه غاية بحد ذاتها .

والحق أن مفهوم التحرر قد ابتلع مفهوم الحرية في الأيديولوجيات العربية المعاصرة عموماً . وآية ذلك أن مفهوم التحرر المرتبط بتحرر الأمة من الاستعمار أو الجماعات من الاضطهاد الطبقي ، أو الوطن العربي من التجزئة انتصب هاجساً أولاً ، وأعتقد أن مفهوم التحرر يقود ميكانيكياً إلى الحرية الشخصية . فغاب المواطن الحر لقاء الأمة المتحررة والطبقة المتحررة . . . في الوقت الذي أثبتت فيه الأيام أن التحرر القومي أو الاجتماعي لا يتحقق إلا بتحقيق حرية الشخص ، أي أن الإنسان الحر هو الذي باستطاعته أن يحقق التحرر .

ولاشك أن هناك عوامل موضوعية قد أنتجت هذا التطابق بين الحرية والتحرر . غير أن التجربة المعاصرة أكدت ضرورة القيام بعملية نقد تطل النزعة الشمولية في التحرر . إذا نظر إلى التحرر على أنه نزاع للاختلاف عبر الدولة القومية الاشتراكية وتحقيق هوية متجانسة ، والنظر إلى الاختلاف كسلب للهوية .

كما نظر إلى التحرر الطبقي كحرية طبقة متجانسة لا وجود للإنسان الشخص فيها . وفي هذا زال المواطن المتعين ، زال المجتمع بوصفه مجتمع مواطنين أحرار لقاء سلطة تعبر عن الكل الاجتماعي أنفا عن هذا الكل .

لقد أعلنت السلطة في الوطن العربي موت الإنسان حين ألغت من المجتمع وجود المواطن الحر . وبدل أن تتحول السلطة السياسية إلى عامل إغناء لفكرة المواطن الذي يمتلك حق الحرية في إنتاج السلطة . تحولت إلى عامل قهر للإنسان وأرجعته إلى حالة الانتماء إلى بنيات ضيقة .

وفي هذه اللحظة من التاريخ العربي الذي شهد تراجعاً وأزمة عاصفة تهدد المجتمع العربي بمزيد من التخلف وبمزيد من التشرذم والعودة إلى حالة الركود التاريخي الفاجع وبمزيد من تحكم قوى الهيمنة العالمية والأمريكية على وجه الخصوص . لا بد من إعادة اللحمة بين مفهوم الحرية ومفهوم التحرر بحيث يصبح المواطن الحر شرطاً ضرورياً لإنجاز مفهوم التحرر . فليس غير المواطنين الأحرار بقادرين على تحقيق التحرر الوطني .

### ثانياً: الديمقراطية

يعتبر تحقيق الديمقراطية - الآن - واحدة من المهام الأساسية للمجتمع العربي بعد هذا الرده الطويل من الزمن الذي شهد أشكالاً متعددة من النظم السياسية في الوطن العربي والتي - أي هذه الأشكال - ما زالت بعيدة عن ماهية الديمقراطية بوصفها نظاماً سياسياً - اجتماعياً يقوم على إنتاج السلطة بوصفها تعبيراً حقيقياً عن الخيارات الحرة للمجتمع .

أجل الديمقراطية نظام سياسي ينطوي على علاقة السلطة السياسية بالشعب ، وعلى العلاقة التي تقوم بين الناس ، وكذلك العلاقة بين الحزب السياسي والسلطة والحزب السياسي بالمنضوين فيه .

والحق أن مشكلة النظام السياسي في الوطن العربي هي أم المشكلات بسبب التحولات الكبيرة في هذا النظام والذي أفضى إلى قيام النظام السياسي غير الديمقراطي في عموم الوطن العربي .

ففي النصف الثاني من القرن العشرين . وبعد عمليات الاستقلال الوطني عن الاستعمار الغربي استعارت بعض الأقطار العربية الوليدة النظام الديمقراطي الغربي كما أعادت بعض الدول إنتاج النظام الأتوقراطي الملكي . ففي مصر حيث النظام الديمقراطي قد نشأ مبكراً ، وفي سورية والعراق ولبنان سرعان ما تكرر النظام الديمقراطي التمثيلي القائم على التعددية السياسية ومبدأ تداول السلطة وانتخاب السلطة من الشعب أما في بلدان كالمغرب والسعودية واليمن وما شابه ذلك فقد احتفظت القوى التقليدية بالسلطة ذات الطبيعة الأتوقراطية .

لقد واجهت التجربة الديمقراطية الوليدة في الأقطار العربية التي سارت على نهج الديمقراطية التمثيلية واقعا معقدا جدا .

فهي من جهة لم تنشأ كثمرة لكفاحات سياسية - اجتماعية ، بل كنظام سياسي رأت فيه النخبة السياسية آنذاك نظاما أمثل . وهي من جهة ثانية ، عبرت عن القوة المفقودة التوازن بين الطبقة الإقطاعية - البرجوازية وباقي فئات الشعب مما أعطاها بعدا ضيقا ، ناهيك عن أن الوعي الطبقي - الفلاحي الفقير ووعي فقراء المدن ربط بين رحيل الاستعمار ووراثة السلطة .

ولهذا وقعت الشبهة بالنظام الديمقراطي بأنه غير معبر عن إجماع شعبي .

من هنا نفهم سر احتفال الناس بالثورات التي قادها العسكر ضد الأنظمة الديمقراطية في كل من مصر وسورية والعراق . إن الأطاريح الشعبية والشعبوية قد وجدت حضورها العاصف في الأوساط الأنفة الذكر لاسيما وأن الحركات السياسية آنذاك قد طرحت مفاهيم لدى الناس حول الحرية وبخاصة مفهوم الديمقراطية الشعبية ، والاشتراكية كما نظر إلى النظام السياسي بوصفه الوسيلة الرأس لتحقيق الأهداف الشعبية .

لقد كان نقد البرجوازية آنذاك صحيحاً ولاشك أن الإجهاز عليها قد ألغى التراكم الديمقراطي الضروري لتطور طبيعي لمسألة السلطة السياسية ، فالطابع الثوري للحركات الانقلابية أدى إلى نوع من القطيعة المطلقة مع النظام الديمقراطي ووضع الأساس لبروز الدولة التسلطية فيما بعد . فالديموقراطية الشعبية التي طرحت بديلا عن الديمقراطية التمثيلية ، ديموقراطية الاختلاف الطبقي والأيديولوجي والسياسي ، سعت لتجاوز الاختلاف عبر وحدة قوى الشعب أو وحدة الفئات الكادحة من هنا كان

مفهوم الديمقراطية الشعبية نزوعاً نحو تحويل الشعب إلى مصدر للسلطة، والقضاء على احتكار البرجوازية لها وإزالة الطبقة البرجوازية والطبقة الإقطاعية كأساس للاضطهاد الطبقي .

ولكن التجربة هذه قد أنتجت ما لا يحسب حسابه، ففي المستوى الشكلي المحض تعينت الديمقراطية الشعبية بما يلي :  
قيادة الحزب السياسي الطليعي: البعث، الاتحاد الاشتراكي، جبهة التحرر الجزائرية. . . الخ، هذا الحزب هو الحزب المعبر عن الفئات الشعبية، هناك تطابق بين الحزب والسلطة، والحزب والدولة .

النقابات والاتحادات صارت تعبيراً عن قوة الحزب أي قوة السلطة .

الصحافة صارت المؤسسة الأيديولوجية، مجالس الشعب تقرر سلفاً من سلطة الدولة بكلمة واحدة . لقد ظهر التناقض مبكراً بين شكل الديمقراطية المنشود والقائم، وبين الممارسة الواقعية لهذه الديمقراطية .

أجل لقد أصبحت المؤسسات الشعبية صورية، وخارج الفعل السياسي والنقابي وصار ينظر إلى أي تناقض بين المجتمع والدولة على أنه تناقض بين الشعب والدولة من جهة وبين فئات ضد الشعب والدولة .

## الديموقراطية كضرورة مجتمعية

إن نقد حالة التجربة السابقة للحكم، ونقد حالة الحكم في الوطن العربي عموماً ينتج بالضرورة، استعادة مفهوم الديمقراطية بمعناه الأصلي والذي يشكل الآن روح السلطة في العالم والسعي للاندماج في هذه الروح .

لماذا الدعوة إلى النظام الديمقراطي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن النظام الديمقراطي هو النظام السياسي الذي ينتجه المجتمع وفق خياراته الحرة، وعندما نقول الديمقراطية نظام سياسي فنعني بذلك أن الصورة السياسية للمجتمع من حيث هو جزء لا يتجزأ من الدستور . وعندما نقول وفق خياراته الحرة إنما نقصد الخيارات الحرة التي يعبر عنها صندوق الاقتراع الذي يدلي به المواطن الحر بصوته



لاختيار سلطته .

عندها تصبح الديمقراطية نظاماً ثابتاً والمختارون متغيرون .

نعود للسؤال : لماذا الدعوة إلى النظام الديمقراطي؟  
إننا ننطلق من الأطروحة التالية : إن السلطات التي نشأت فيما بعد الاستقلال أو ما قبل ذلك سواء كانت سلطات ملكية أو توتوقراطية أو سلطات جمهورية كانت في أحد أوجهها ثمرة بنى إنتاجها .

فمجتمع ذو بنى تقليدية عشائرية مناطقية ومستوى اقتصادي رعوي زراعي إقطاعي مجتمع تغيب عنه المدنية لا يمكن أن ينتج سلطة إلا على شاكلته سلطة تعبر عن تناسب القوى في هذا المجتمع .

أي سيكون النظام السياسي نظاماً أو توتوقراطياً ملكياً أو أميرياً أو مشيخياً . ولكن تغير واقع الحال : نشوء تراكم رأسمالي . بمعزل عن مصدره ، ونشوء المدن وظهور مؤسسات حديثة : مدرسة جامعة بنك ، وتحولات طبقية عميقة ، ظهور طبقة وسطى وطبقة تجار وطبقة صناعية . . . الخ ، وفئات مثقفين مع تحولات ثقافية بفعل عوامل داخلية أو خارجية . . . ، كل هذا هو في النهاية تحطيم للبنية القديمة التي أنتجت السلطة السياسية المطابقة . وبالتالي فإن السلطة . النظام السياسي في استمراره في بنية جديدة هو تناقض صارخ بين المجتمع وصورته السياسية .

إن علاقة البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالبنية السياسية هي علاقة ترابط ولأن الأمر على هذا النحو نجد أن جميع السلطات في الوطن العربي تعاني الآن من حضور هذا التناقض . الذي لم يرفع ، أي لم يحصل الوطن العربي حتى هذه اللحظة على التطابق بين بنية جديدة وسلطة جديدة .

إذاً السلطة . والحال هذه . هي ضد المجتمع . ولأنها متناقضة مع السيرورة التاريخية للمجتمع فإنها لا تستطيع الاستمرار بالوجود إلا باستخدام آلية القمع والاستبداد . فكلما ازدادت حركة مجتمع نحو الأعلى أي نحو التقدم التاريخي ازداد تعسف السلطة وازداد فعل آليات القمع : كالجيش والأمن وحالات الطوارئ والأيدولوجيا القديمة ، كالإعلام . . . الخ . وهكذا عاشت المنطقة وتعيش حالة من الركود التاريخي وبسبب

آليات القمع الشديدة سلبت الإرادة الاجتماعية الفاعلة سياسياً. والسلطة ليست في وارد تغيير نفسها بما يتطابق مع التحولات العميقة في المجتمع. وكل سلطة تعاند التاريخ هي بالضرورة سلطة استبدادية.

وفي غياب القوى الفاعلة والحية للأسباب الأنفة الذكر، لم يعد أمام بعض شرائح المجتمع إلا رد الفعل العنفي السري المستند إلى أيديولوجيا دينية. فنشأ تناقض بين سلطة ذات عصبية ضيقة جداً وحركة عنيفة تستفيد من الإرث الثقافي الديني. وهذا ما يؤذن بخراب المجتمع الهائل.

ترتب هذه الواقعة أن الدولة القطرية التي أنتجت السلطة القطرية، لم تعد فيها السلطة القطرية إطلاقاً، بل هي سلطة ما دون مصالح القطر، وبالتالي لم يشهد الوطن العربي قيام الدولة بالمعنى السياسي المعاصر. أي أن المجتمع العربي يعيش حالة ما قبل الدولة، حالة السلطة فقط والتي تأخذ سمات سلطة احتلال بالمعنى العميق للكلمة. حلاً لهذا التناقض لم يعد أمام المجتمع العربي إلا أن ينتقل من حالة السلطة إلى حالة الدولة الوطنية الديمقراطية.

### الدولة الوطنية الديمقراطية

الدولة مترابطة مع مفهوم الوطن، الدولة والوطن يحيلان إلى مفهوم الانتماء، الانتماء إلى الوطن وقد أخذ صيغة الدولة، لكن الدولة والوطن، بوصفهما متوحدتين ينتجان الانتماء، ويخلقان بدورهما مفهوم المواطن الذي يمتلك الحق. ومفهوم المواطن يشير إلى شخص في دولة. وطن يمارس الحق والواجب، والحق الذي أصبح قانوناً كلياً. الوطن الذي أخذ صيغة الدولة يصبح وطناً ذا سيادة. إذاً الدولة الوطنية هي الدولة التي تحافظ على سيادة الوطن وحق الأفراد-المواطنين.

ولما كانت كل دولة ذات سلطة بالضرورة، وليس كل سلطة دولة، فإن السلطة في دولة الحق، دولة المواطنة هي ثمرة لممارسة حق إنتاج السلطة من قبل المواطنين الأحرار.

والسلطة الناتجة عن خيارات المواطنين الأحرار هي السلطة الديمقراطية.

ولا انفصال بين السلطة الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي، إذاً المجتمع الديمقراطي

هو المجتمع الذي يتحول إلى شخصية تعبر عن نفسها بالتعددية الحزبية، بالجمعيات بالمنتديات بالمنابر بالنوادي بالصحافة . . الخ.

ولأن السلطة هنا أصبحت تعبيراً عن الوطن فهي إذا سلطة كل الوطن بكل ما ينطوي عليه من اختلافات . إنها سلطة الأكثرية والأقلية معاً . وهكذا يحصل التطابق بين المجتمع والسلطة . وتتجاوز سلطة الأقلية المتحكمة بفعل عصبية ضيقة وقوى تعسفية . وتفك الارتباط بين السلطة والملكية الشخصية للسلطة . وتحرير السلطة من حالة الملكية هو المعنى العميق لمفهوم تداول السلطة الذي يزيل أي غبن ناتج عن امتلاك السلطة عن طريق غير ديموقراطية، ويحول أفراد المجتمع إلى مسالين في علاقتهم بالسلطة حتى في حالة معارضته لها .

### الديموقراطية والمجتمع المدني

إذا كانت السلطة الديموقراطية هي سلطة ناتجة عن المجتمع في خياراته الحرة، فالديموقراطية هي بنت مجتمع ديموقراطي وثمرته . والمجتمع الديموقراطي هو المجتمع المدني .

والمقصود بالمجتمع المدني قدرة المجتمع على تنظيم نفسه في نقابات واتحادات وجمعيات ونواد وما شابه ذلك للدفاع عن مصالحه أمام سلطة الدولة أو سلطة أخرى، وبخاصة سلطة رأس المال التي لا يمكنها أن تستنفذ التعبير عن المجتمع ككل .

وإذا كان الحزب السياسي يهدف في النهاية للوصول إلى السلطة فإن المجتمع المدني هو السلطة الكابحة لتعسف أي سلطة بحق مصالح الأفراد . وإن تنظيم المجتمع نفسه مدنياً يعني تحوله إلى مجتمع سلم اجتماعي لأن كل وسائل تفاعله هي وسائل سلمية (إضراب، تظاهر، منشورات، مقالات، احتجاجات سلمية . . الخ) .

لأشك أن المجتمع المدني سيكون عرضة لنزوع هيمنة سياسية من قبل الأحزاب، لكنه لن يتحول إلى مجتمع سياسي إذ تظل مطالبه ذات طابع اجتماعي وغير سياسي . ولأن الديمقراطية هي علمانية بالضرورة أو هكذا يجب أن تكون فإن المجتمع المدني سيكون التعبير الأرقى عن العلمانية .

## الديموقراطية والوحدة

تعتبر الوحدة العربية أو الاتحاد أو الدولة - الأمة هدفاً أساسياً لكل الحركات القومية العربية . وما زالت فكرة الوحدة فكرة أصيلة لأنها نزوع لدى البشر في الوطن العربي بل وازداد هذا النزوع بفعل حالات التقارب السائدة في مرحلة تزايد وسائل الاتصال والتنقل والتعرف المشترك ، وبفضل حركة التاريخ العالمية التي تشهد محاولات كثيرة لقيام تجمعات إقليمية لا تقوم أصلاً على فكرة الأمة أو الاثنية ، فما بالك إذا كان هناك تجمع إقليمي لديه من المشترك القومي والثقافي ما لا يوجد في التجمعات العالمية .

غير أن الوحدة لا يمكن أن تتم إلا بقيام الدولة الوطنية الديموقراطية التي أشير إليها .

فأبناء الدولة الوطنية الديموقراطية هم بالأصل منتمون إلى أمة ، ومصالح الدولة الوطنية الديموقراطية لا يمكن إلا أن تكون مترابطة مع مصالح العرب عامة . ذلك أن تحرير السلطة من ملكية الفئات الحاكمة يحرر المجتمع من أي عائق أمام أي سلطة ديموقراطية وطنية أشمل . فغياب سلطة وطنية ديموقراطية قطرية لقاء سلطة وطنية ديموقراطية ما فوق قطرية هو انتقال من حالة جزئية إلى حالة كلية . وبالتالي فإن سلطة الأكثرية ، الحرة هي دائماً مع توسع سلطة الأكثرية ومصالحها قائمة في تجاوز القطرية إلى دولة أكثر اتساعاً وشمولاً .

بكلمة أخرى إن إزالة العائق السياسي أهم شرط من شروط الانتقال إلى الدولة الأمة . وذلك لأنه العائق الأبرز أمام المصالح المتبادلة من أن تعبر عن نفسها سياسياً واقتصادياً وثقافياً .

فضلاً عن أن الوحدة أو الاتحاد أو أي شكل من أشكال الدولة - الأمة الناتجة عن الخيار الديموقراطية هو تجاوز لعقلية "السلطة - الملكية" التي لا تنظر إلى الوحدة إلا من زاوية الابتلاع ، الأكبر للأصغر أو الأقوى للأضعف والأغنى للأفقر وهي العقلية المهيمنة لدى السلطات السائدة الآن .

## الديموقراطية ومسألة الهوية

تعتبر الهوية ، وهي الشعور بالانتماء ، ظاهرة إنسانية أصيلة . وإذا كان الوطن العربي

هو وطن العرب وإذا كانت العروبة هي التعبير النظري عن الانتماء، فإن الوطن العربي الذي يعيش الآن حالة التمزق السياسي والاقتصادي قد عبر عن هذا التجاوز بالهوية الثقافية. والتي أخذت صيغة العروبة وهي الانتماء إلى عرق وتاريخ وقيم وعادات، لكن الهوية الثقافية لم تنتصر الانتصار الكلي بسبب أن الهويات الدينية والإثنية ظلت حاضرة بهذا الشكل أو ذاك بسبب غياب الدولة- الأمة الديمقراطية. وبسبب أن السلطة السائدة لم تعر الهويات ولا حق التعبير عنها أي شيء.

إن الديمقراطية هي الشرط الأول لانتصار الهوية الكلية من خلال حق الهويات التعبير عن نفسها ثقافياً وسياسياً.

وقمع الهويات هو الشرط الأساسي لظهور الهويات المتعصبة سواء كانت دينية أو إثنية أو ما شابه ذلك.

وبالعكس: في النظام الديمقراطي يتاح للجميع التعبير عن الهوية وبالتالي تتحول الهوية إلى هوية هي الأخرى ديموقراطية. وتصبح جزءاً لا يتجزأ من الهوية الكلية وشكلاً من الثراء الثقافي العربي.

والدولة الوطنية الديمقراطية سواء اتسعت لتشمل الأمة أو ضاقت لتشمل جزءاً من الأمة هي التجاوز الأرقى للطائفية والنزعات الإثنية. وبالتالي ليست الديمقراطية هي تكريس لنظام سياسي طائفي أو إثني وتحويل السلطة إلى حقوق طائفية مكرسة دستورياً، بل على الضد من ذلك.

إن الديمقراطية كمساواة في الحق والتعبير عن هذا الحق ويخلقها المواطن المنتمي إلى الأمة- الدولة تزيل أي امتيازات قائمة على الدين والعرق والطائفة والمنطقة... الخ. من هنا تكون السمة الأساسية للدولة الوطنية- الديمقراطية هي العلمانية.

والترابط بين العلمانية والديموقراطية قضية جوهرية في أي تقدم إنساني منشود للعرب. فالعلمانية تكون فقيرة في غياب الديمقراطية. لأنه يمكن أن يقوم نظام علماني وديكتاتوري، ولكن لا يمكن تصور نظام سياسي ديموقراطي غير علماني.

وليست العلمانية الديمقراطية صيغة ضد الدين، بل هي صيغة لتأكيد حرية الاعتقاد دون

إكراه، العلمانية ضد أية سلطة دينية أو سلطة أية هوية ضيقة، لأن الأصل في العلمانية هي المساواة بين المواطنين دون الاعتداد بالانتماء الديني أو الإثني أو المعتقدية.

## الديموقراطية والمؤسسة

إذا كانت الدولة تعبير عن واقع سياسي جغرافي سكاني للأمة، فإن مؤسسات الدولة هي التعبير العملي لتحقيق مصالح المواطنين في الدولة. والمؤسسة هي سلطة تنظيم حياة الناس، بحيث يكون جميع الناس متساوين في الحقوق والواجبات، والمؤسسة هي التي تحمي هذه الحقوق وتفرض الواجبات. من هنا كانت المؤسسة مستقلة عن السياسة. بمعنى أن النظام السياسي الديموقراطي وهو التعبير عن خيارات البشر الحرة، لا يلغي استقلال المؤسسة أو فاعليتها المستقلة بوصفها شكل تحقق حياة الناس العملية.

لاشك لأن المؤسسة سلطة من حيث أنها ترعى الحقوق وتفرض الواجبات. من هنا جاء التعبير: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

وجاءت أيضاً أهمية مبدأ فصل السلطات حتى لا تطغى سلطة على أخرى.

والديموقراطية هي الشرط الأمثل لعمل هذه السلطات واستقلالها. وفي غياب الديموقراطية تزول آلية فصل السلطات والحق أن آلية نشأة السلطة في الوطن العربي عموماً قد أتت من دور مؤسسة الجيش في تحديد السلطة وآلية عملها والحفاظ عليها مع تنامي (مؤسسة الأمن).

وعلاقة الجيش بالسلطة ليست حديثة في الوطن العربي. فالجيش هو أحد أهم المؤسسات التي أنتجت الدولة العربية الحديثة. وهي مؤسسة لا غنى عنها لأية سلطة أو دولة، لأنه تعبير عن سيادة الدولة ومهمته الحفاظ عليها ضد أي عدوان خارجي.

لكن الجيش تحول من مؤسسة من مؤسسات الدولة إلى عامل حاسم في الصراعات السياسية من أجل السلطة.

وظاهرة الانقلابات العسكرية ودخول الجيش في معترك السياسة ظاهرة قديمة في

المنطقة العربية .

فالجيش العثماني الذي تكون من أبناء قوميات متعددة، وشكل ضباطه فئة أرستقراطية هو الذي قام بانقلاب 1907 تحت قيادة حركة الاتحاد والترقي ومنذ ذلك التاريخ والجيش يقوم بدور حاسم في السلطة في أغلب بلدان العالم الثالث .

لكن الجيش في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية ونيل الاستقلال عن الاستعمار الأوروبي أصبح هو العنصر الحاسم سواء في تغيير السلطة أو في الحفاظ عليها، ولاسيما وأنه قد أصبح تعبيراً عن الأيديولوجيات السائدة .

فأصبح البحث عن السلطة ذات الأيديولوجيات مهمة أساسية من مهمات الجيش الذي راح ينتمي إلى فئات جديدة نشأت بفعل التطورات التحديثة للأقطار الوليدة .

إن ضعف الحياة السياسية وحداثة السلطة الديمقراطية وبروز الفئات الوسطى المدنية والفلاحية أبرزت المؤسسات العسكرية الأقوى القادرة على التغيير . فحدثت الانقلابات العسكرية الناجحة والفاشلة . كما أتمت دورها في الحفاظ على السلطة القائمة . وهكذا صار الجيش جزءاً أساسياً من الحياة السياسية ليتحول في النهاية إلى محدد لمصير السياسة ، فاختلطت لديه المهمة الوطنية في الحفاظ على السيادة والمهمة السلطوية في الحفاظ على السلطة وتكونت النخبة العسكرية التي التهمت السلطة في النهاية .

إن الديمقراطية هي التي تعيد للجيش وظيفته الأساسية والوحيدة ألا وهي الدفاع عن الوطن وعندها يغدو الجيش أداة في يد السلطة الديمقراطية . ولهذا فإن الديمقراطية تعيد الجيش إلى مفهوم الجيش الوطني أي إلى مؤسسة وطنية بعيداً عن الصراعات الأيديولوجية والخلافات السياسية .

### **الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية**

لما كان التفاوت الطبقي ظاهرة موضوعية، ولما كان الاستغلال، والاضطهاد وغياب المساواة ثمرة لمثل هذا التفاوت فإن البشر الواقع عليهم هذا الاستغلال والتفاوت يجب أن يمتلكوا القوة اللازمة للوقوف في وجه هذا العنف والاضطهاد والاستغلال .

هذه القوة للبشر غير ممكنة إلا إذا تحولوا إلى بشر قادرين على التعبير النظري والعملي عن قوتهم، وهذا التعبير في شقيه يجب أن يكون مؤطرا في حركات اجتماعية سياسية، والديموقراطية وحدها توفر مثل هذه الإمكانيات للحزب السياسي الذي يتبنى مصالح المضطهدين، النقابة الناطقة باسمهم، الجمعية المعبرة عن أهدافهم. الصحافة المدافعة عن مصالحهم، وفي غياب هذا كله يمارس الرأسماليون وحشيتهم دون أي رادع اجتماعي سياسي.

فقوة الرأسمال وهمجته الناتجة عن الربح الهدف الأول والأخير لهذه القوة تحتاج إلى قوة مكافئة، الإضراب، التظاهر، وكل أشكال لجم القوة التعسفية.

في غياب الديموقراطية والسلطة الديموقراطية لن تكون السلطة إلا سلطة الأقوى، وأي قوة أقوى من قوة رأس المال غير الملجوم.

والديموقراطية هي التي تحقق التوزيع العادل للقوة وبالتالي التوزيع العادل للسلطة.

ولقد بات واضحاً عبر التجربة التاريخية أن الاشتراكية التي هي في جوهرها عدالة اجتماعية وتحرر من سلطة رأس المال لا يمكن أن تتحقق عبر تغيير ملكية وسائل الإنتاج، إذ لا فرق من أن تكون السلطة هي الرأسمالي الجديد أو أن تكون وسائل الإنتاج بيد أصحابه.

المشكلة كيف تكون السلطة كثرة للتوزيع العادل للقوة عنصراً مهماً أو أداة فعالة في لجم الاضطهاد الطبقي الذي ينتج الفقر والغنى.

## الديموقراطية والتحرر الوطني

ماذا يعني التحرر الوطني الآن؟

عاش الوطن العربي مرحلة الثورات التحررية من الاستعمار التقليدي التي انتهت بزوال الاستعمار المباشر عن أقطار الوطن العربي باستثناء فلسطين.

غير أن الاستقلال ومع تغير مراكز الإمبريالية العالمية وخاصة انتقال المركز إلى أمريكا قد أدى إلى نوع آخر من التبعية، تبعية عدد كبير من أقطار الوطن العربي إلى المركز



الإمبريالي الأمريكي . وإذا كانت بعض الدول العربية قد عاشت مرحلة من الاستقلال الوطني بفعل العلاقة مع الاتحاد السوفيتي، وطبيعة السلطة التي جاءت مسلحة بأيديولوجيا حركة تحرر وطنية وقومية، فإن زوال المنظومة الاشتراكية، والتحويلات في النظام السياسي العربي قد أعاد تبعية الوطن العربي للمركز الإمبريالي، والذي وصل حداً فاصلاً باحتلال العراق من قبل القوات الأمريكية والبريطانية . والتحرر الوطني اليوم هو تحقيق الاستقلال عبر سيادة الإرادة الوطنية والمصلحة الوطنية ولما كانت التبعية غير ممكنة إلا بتوافر عنصرين داخلي وخارجي فإن إزالة العنصر الداخلي المتمثل بالسلطة السياسية، أمر حاسم في فض هذه العلاقة بين التابع والمتبوع .

إذ لا يمكن لأية سلطة أن تمارس سيادتها إلا من خلال مجتمع أسياد وأحرار، مجتمع يشعر بنوه بأنهم عندما يدافعون عن الوطن فإنما يدافعون عن حريتهم المهتدة بالعدوان الخارجي والتبعية للأقوى .

بكلمة واحدة إن التحرر الوطني هو مهمة وطنية كلية يكون فيه الشعب مندرجاً في الكفاح الوطني، عندها تكون السلطة القوية هي السلطة المستمدة قوتها من الاجتماع الوطني والسلطة الضعيفة هي المبنية والقائمة آنفاً عن إنهاء الشعب .

الطريق إلى الديمقراطية أو إلى الدولة الوطنية الديمقراطية

## الديموقراطية وقضية المرأة

مازالت مشكلة عدم المساواة بين الرجل والمرأة حاضرة في الوطن العربي . والدولة الوطنية الديمقراطية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق هذه المساواة في جميع صعد الحياة . المساواة في العمل والتعليم والسياسة وحرية الاختيار . . . الخ .

وإذا كنا قد أعلينا من شأن المواطن الحر فإن هذا الإعلاء يتضمن بالضرورة المواطن بالإطلاق لا فرق هنا بين حرية المواطن الذي ينتمي إلى هذا الجنس أو ذاك . وحق المرأة هو الحق الذي يحوز عليه كل أبناء المجتمع .

وإن فاعلية المجتمع رجلاً ونساءً هو الذي يحول المجتمع إلى مجتمع قوي من حيث أنه يدرج الملايين من النساء في عملية بناء المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً .

وإذا كان هذا الأمر - في تحققة - يتطلب تأكيداً صريحاً في الدستور وفي القوانين فإنه يتطلب أيضاً حركة ثقافية ضد كل أشكال التمييز بين الرجل والمرأة، وضد كل أشكال القيد الأيديولوجي الذي يعزز من عبودية المرأة.

## الطريق إلى الديمقراطية

إذا كانت الديمقراطية هدفاً رئيساً لكل فئات الشعب، فإن الكفاح من أجل الديمقراطية هو السبيل الضروري للوصول إليها.

لكن الكفاح من أجل الديمقراطية لا بد وأن يمر عبر توسطات كثيرة وعبر زمن ضروري وخاصة بعد العهود المتعاقبة من غيابها.

والكفاح الديمقراطي مشروط بالواقع نفسه. وفي كل الأحوال إن الكفاح الديمقراطي ليس هو استبدال سلطة بسلطة، بل إنتاج شروط إنتاج السلطة ديمقراطياً.

وإنتاج السلطة الديمقراطية هو عملية ثورية بالمعنى العميق للكلمة. نقصد بالثورة الديمقراطية، الانتقال من حالة ما قبل ديمقراطية إلى حالة ديمقراطية من خلال الكفاح المشروط واقعياً.

والتاريخ الواقعي الذي عاشته الأمة العربية يدل على عمق الطرق التالية لإحداث التغيير المنشود.

1 - عقم الانقلابات العسكرية فالانقلابات العسكرية التي نمت في الخمسينات والستينات لم تنجب نظاماً ديمقراطياً، بل نظاماً هي أقرب إلى الاستبدادية حتى ولو حملت مشروعاً وطنياً تحديثياً اجتماعياً.

2 - عقم الحركات العنيفة المسلحة السرية والعلنية، فهي حركات مأزومة غير شعبية، وتقدم تضحيات مجانية أمام سلطة سائدة بالقوة.

وهي ردود فعل غير عقلانية فعمليات الاغتيال السياسي تنتهي فرداً ولا تنتهي نظاماً وخاصة إذا كانت هذه الحركات تسعى لقيام سلطة بديلة هي أكثر استبداداً من السلطة التي تواجهها.

3 - عقم الثورات الكلية الشاملة، فعصر الثورات المدعومة بأيديولوجيات كلية صار

إلى ماضٍ .

فالثورة الديمقراطية هي ثورة سلمية، إنها من ثمرة المجتمع الذي يسعى لتنظيم نفسه من أجل هدف واضح وهو الديمقراطية .

والثورة الديمقراطية قد تكون متدرجة في بعض البلدان التي عاشت زمناً طويلاً في بنية بطيئة التغيير، وقد تكون متسارعة في مجتمعات سريعة التغيير وذات تاريخ ديمقراطي قل أو كثر .

وفي كل الأحوال يبقى الحق في الوصول إلى مجتمع ديمقراطي حقاً كلياً وأصيلاً . ذلك أن التجربة العالمية في الحكم لم تنتج حتى الآن نظاماً يتجاوز النظام السياسي الديمقراطي . ولا ينفج مع المجتمع الاحتجاج بالخصوصية لرفض الديمقراطية، فالأصل في تحقيق الديمقراطية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أما سبل تعيينها الواقعية فهذا أمر آخر . فالديموقراطية هي النظام الوحيد الذي يجدد نفسه دائماً ويتطور بمنطقه الداخلي .

وقولنا بالدولة العلمانية الديمقراطية ليس إقلاقاً من شأن الدين في حياة الأمم بعامة وفي حياة العرب على وجه الخصوص .

فالإسلام يشكل تاريخياً المكون الأراس للثقافة العربية بالمعنى الأخلاقي والقيمي، فضلاً عن انه جزء لا يتجزأ من وعي الهوية . إلى جانب المسيحية التي تشكل عنصراً آخر من عناصر الوعي الثقافي للعرب .

لاشك أن الدين ثقافة لا يستنفد كل عناصر الوعي الديني السائد فهناك عناصر ذات علاقة بالطقوس الخاصة بالعبادة فضلاً عن الوعي السياسي الناتج عن الوعي الديني .

إذا ما نظرنا إلى الدين وإلى الإسلام على وجه الخصوص على أنه الدين الفاعل في حياة الناس من حيث دوره في حياة الأمة، فإننا نعتبر أن الحرية والديموقراطية شرطان ضروريان لإسهام الإسلام بدور إيجابي في حياة المواطن . وشرطان ضروريان لنزع التعصب الديني الذي أخذ أشكالاً متعددة في الآونة الأخيرة . إذ أن تحرير الأرض من العذابات هو الأساس لتحرير الدين من أن يتحول إلى أيديولوجيا متعصبة تشهر السيف

باسم المعتقد . والترابط ضروري جداً بين ديموقراطية الأرض وديموقراطية السماء .

والكفاح الوطني الذي هاجسه التحرر يحول الدين إلى عنصر تحرر . إلى ثقافة تجعل من تحرير الوطن مهمة رئيسة لها . ولكن في حقل المجتمع الحر المعبر عن خياراته .

وعندها لن يكون هناك صراع بين الدين والسلطة أو بين الدين والاتجاهات الأخرى غير الدينية ، بل إن الثقافة الدينية تغتني بقيم الحرية والمساواة والعدالة والحق بكل معانيها المعاصرة .

**إصدارات مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان**

## مجلة تساهج

1	العدد الأول . حزيران، 2003 .
2	العدد الثاني . أيلول، 2003 .
3	العدد الثالث . كانون أول، 2003 .
4	العدد الرابع . آذار، 2004 .
5	العدد الخامس . حزيران، 2004 .
6	العدد السادس . أيلول، 2004 .
7	العدد السابع . كانون أول، 2004 .
8	العدد الثامن . آذار، 2005 .
9	العدد التاسع . حزيران، 2005 .
10	العدد العاشر . أيلول، 2005 .
11	العدد الحادي عشر . كانون أول، 2005 .
12	العدد الثاني عشر . آذار، 2006 .
13	العدد الثالث عشر . حزيران، 2006 .
14	العدد الرابع عشر . أيلول، 2006 .
15	العدد الخامس عشر . كانون أول، 2006 .

## تعليق حر

من العدد الأول الصادر في تموز 2003 . إلى العدد الرابع والثلاثون الصادر في تشرين ثاني 2006 .

## الكتب بالعربية

1	دليل تدريبي حقوق الإنسان والديمقراطية . 2006 .
2	الخطاب الإعلامي الديني وحقوق الإنسان . 2005 .
3	الفضاء الديني : نظرة إصلاحية . 2005 .
4	دور القيادات الدينية بعد الانسحاب الإسرائيلي وتداعياته . 2005 .
5	الفكر الديني وحقوق الإنسان . 2004 .
6	مشروع تسامح الطلبة : التقرير النهائي . 2004 .
7	الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة-الطبعة الثانية . 2003 .
8	دليل المواطن لتعلم حقوق الإنسان . 2003 .
9	الخطب المنبرية وحقوق الإنسان . 2003 .
10	مدخل إلى مفهوم الحكم الصالح في فلسطين : الحكم المحلي نموذجاً . 2003 .
11	حقوق الإنسان في مناهج التعليم الديني العالي في فلسطين . 2003 .
12	حقوق الإنسان في القانون الأساسي الفلسطيني . 2003 .
13	قراءة نقدية في مشاركة المرأة الفلسطينية . 2003 .
14	حرية الرأي والتعبير : التجربة الفلسطينية . 2003 .
15	في التعلم الديني العالي وحقوق الإنسان . 2003 .
16	واقع السلطة القضائية في فلسطين في ضوء القانون الدولي والمحلي / النظرية والتطبيق . 2003 .
17	المرأة الفلسطينية بين الحصار والحقوق الاجتماعية . 2002 .

الحريات الأكاديمية في فلسطين-مدخل علمي للتغيير . 2002 .	18
اللاجئون الفلسطينيون : مشكلة تفاوضية أو معضلة إستراتيجية . 2001 .	19
نشرة حول انتخابات مجالس الطلبة في الجامعات الفلسطينية . 2001 .	20
انتخابات المجالس البلدية والمحلية-مواقف واتجاهات ، فلسطين ، تموز ، 2000 .	21
المعلمون الفلسطينيون-واقع وآفاق ، فلسطين ، كانون الأول ، 2000 .	22
الحق في التعليم-المفهوم والتجربة الفلسطينية . 2000 .	23
ماذا بعد الاتفاق النهائي ، فلسطين ، كانون الأول ، 2000 .	24
الاحتياجات الأمنية الفلسطينية من التبادلية إلى الانتقالية ، فلسطين ، أيلول 1999	25
مشروع حقوق المرأة للقادة الدينيين (دليل تدريبي) .	26

## الكتب بالإنجليزية

Prospects of Economic Development in the Occupied Palestinian Territories. 1999.	1
Aspect of Palestinian Water Rights. 1999.	2