ملحق
التفاهم
العدد الخامس والعشرون: محرم 1438 هـ - أكتوبر 2016م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- أسرار القرآن الكريم في الأحرف المقطعة
- أشكال الشرعية ومسار الهيمنة في الفكر السياسي لماكس فيبر
- الإسلام السياسي.. تاريخ وعِبَرْ
- الإسلام والسياسة
- العالم العربي في القرن الواحد والعشرين.. إلى أين؟
- بَيْن العدالة والحرِّيَّة
- مرجعيات المجتهد المعاصر
- النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي
- الخيار الصعب: تحقيق مبدأ حكم القانون في الدولة الحديثة
- الطفولة: الواقع الذي لا نريد
- هل الأخلاق ممر الحرية وما علاقة الخطاب الديموقراطي بهما؟

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

أقرَّت الأمم المتحدة يوم ٣١ أكتوبر من كل عام يومًا عالميًّا للمُدُن؛ «وذلك اعترافا منها بأهمية الوصول العادل والمناسب للخدمات الأساسية والمستدامة في المناطق الحضرية، والتي تُسهم في تعزيز التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة».

لقد لعبتْ المُدُن العُمانية دورا بارزا في الحضارتين الإسلامية والعالمية؛ فمسقط، وصحار، ونزوى، وظفار -على سبيل المثال- كانت مراكز حضارية لم يقتصر تأثيرها على عُمان فحسب، وإنما كانت جسورا لحضارات العالم وثقافاته. لقد شهد بذلك الرَّحالة والمستكشفون وعلماء التاريخ والجغرافيا. وإذ يصعُب هنا سرد شهاداتهم كلها، يُمكننا أن نعرض إضاءات منها تعيننا على الخلاصة التي نروم الوصول إليها في هذا المقال.

يقول الصحفي البريطاني ديفيد هولدن مُتحدثا عن أهمية مسقط السياسية والإستراتيجية: «وفي القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر أمكن أن تدعى مسقط أعظم قوة مستقلة في شبه الجزيرة العربية. وحتى العام ١٨٣٣ ما زالت مسقط مهمة لكي تخطب ودها الحكومات البعيدة كالولايات المتحدة الأمريكية، التي أرسلت بعثة لتوقيع اتفاقية صداقة وتجارة مع السلطان، وهي الاتفاقية الأولى بين أمريكا وأية قوة في منطقة الشرق الأوسط».

ويقول الجغرافي العربي الشهير المقدسي واصفا صُحار وأهميتها التجارية: «هي قصبة عُمان، ليس على بحر الصين اليوم بلدٌ أجلّ منه، عامرٌ آهلٌ حسنٌ طيبٌ نَزه، ذو يسار وتجار وفواكهَ وخيرات أسرى من زَبيد وصنعاءَ، أسواقٌ عجيبة وبلدةٌ ظريفة، مُمتدةٌ على البحَر، دُورهم من الآجُرِّ والساج شاهقةٌ نفيسة، والجامع على البحر له منارة حسنة طويلة في آخر الأسواق، ولهم آبارٌ عُذيبة وقناةٌ حلوة، وهم في سعة من كل شيء، دهليزُ الصين وخزانة الشرق والعراق ومغوثة اليمن».

ويقول ياقوت الحموي واصفا مدينة نزوى صناعيا: «يُعمل فيها صنف من الثياب منمقة بالحرير جيدة فائقة، لا يُعمل في شيء من بلاد العرب مثلها، ومآزر من ذلك الصنف يبالغ في أثمانها، رأيتُ منها واستحسنتها».

ويؤكّد الرحالة البريطاني برترام توماس بأنَّ المصريين القدماء جاءوا إلى ظفار بحثا عن اللبان ليستعملوه في تحنيط فراعنتهم، وربما كانت أعمدة النبي سليمان مدفونة فيها «هذا إذا لم تكن ظفار هي نفس الجنة التي ورد ذكرها في التوراة، والسوق التقليدية لتجارة العاج وريش الطاووس قديما».

مثل هذه الصور الرائعة للمدن العُمانية، يُمكنها أن تلهمنا ونحن نخطّط الآن لكافة الولايات العُمانية تخطيطا حضريا شاملا يجعلها مراكز إشعاع حضاري توفر فرص حياة كريمة لأبنائها، وتكون جسورا للتواصل الثقافي مع العالم. إنَّ التخطيط الحضري ينبغي أن لا يقتصر على العاصمة وحدها؛ وإنما ينبغي أن يكون وفق المنهج الذي أراده جلالة السلطان -حفظه الله ورعاه- منذ توليه مقاليد الحكم، وقد أكّد عليه في مختلف الخطابات والمناسبات، وهو منهج «التنمية الشاملة».

hilalalhajri@hotmail.com

أسرار القرآن الكريم في الأحرف المقطعة

سعيد الشعيلي

القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي أنزلها الله على نبيه محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، المرسل إلى العالمين كافة مع امتداد الزمان والمكان، وللقرآن أسرار لا زالت تتجلى للناس حتى يومنا هذا ولا زال تفسيره يتجدد يوما عن يوم؛ فعلى مدى أربعة عشر قرنا لم يتوقف المفسرون عن التفسير ولم تنته أسرار القرآن الكريم. ومن هذه الأسرار حسب ما كتب عنها الكاتب عبد المالك أشهبون «فواتح السور في القرآن الكريم (الوظائف والرهانات الفنية)» وفواتح كل شيء هي بدايته؛ وفواتح السور بداياتها، وتتعدد الفواتح ما بين البسملة والحروف المقطعة التي تبتدئ بها بعض السور مثل ألم، ألر، كهيعص. هذا الخطاب الافتتاحي في القرآن الكريم -حسب ما يرى عبد المالك- يمكن دراسته في ثلاث صور مختلفة: خطاب البسملة «بسم الله الرحمن الرحيم»، فواتح السور التي ترد على هيئة أحرف مقطعة، وتنوع الوضعيات الافتتاحية في قصص القرآن الكريم.

أولا: البسملة أو فاتحة الفواتح

تشكل عبارة «بِسْم الله الرحمن الرحيم» أول مقطع تفتتح به سُوَر القرآن الكريم ما عدا سورة التوبة، وهذه العبارة ذات طابع سحري له دلالته على المستوى الديني والتواصلي، فقلما تجد خطابا عند المسلمين لا يبتدئ بالبسملة، تطبيقا لقول الرسول الكريم «كل أمر ذي بال لا يُبتدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع» أي ناقص البركة. وقد جاءت البسملة بديلا عمّا كان يبتدئ به العرب من تسمية باسم آلهتهم كعبد اللات وَعَبد العزى. وعندما أرسل الرسول الكريم رسائله إلى الملوك لدعوتهم إلى الإسلام ابتدأها ببسم الله الرحمن الرحيم مع أنّها كانت موجهة إلى الكفار. قد وقع الاختلاف في البسملة هل هي آية بحد ذاتها أم هي آية بما بعدها. ومما يروى عن أم سلمة أنّها قالت « قرأ رسول الله الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية. وقد أسهب المفسرون في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم حتى أنّ بعضهم بالغ في ذلك؛ فالنسفي يقول في تفسيره «معاني كل الكتب مجموعة في القرآن، ومعاني القرآن مجموعة في الفاتحة، ومعاني الفاتحة مجموعة في البسملة، ومعاني البسملة في بائها، ومعنى الباء في نقطتها ومعناها: بي كان وما كان وبي يكون وما يكون». وربما يكون هذا التفسير مبالغا فيه فقد جاءت آيات أخرى لتعبر عنه مثل كن فيكون.

ثانيا: بدايات السور على شاكلة أحرف

لم يكن خطباء العرب قديما يبتدئون أشعارهم بحروف موحدة ولا حتى خطبهم التي كانوا يتباهون بها، فلم نسمع بخطبة ابتدأت بحرف الباء فقط أو أي حرف ثم تبعها ما بعدها، لكن وجد في القرآن الكريم الكثير من السور التي ابتدأت بأحرف موحدة، ولم تخل بالمعنى. ولا زال موضوع هذه الأحرف سرا من الأسرار البلاغية للقرآن الكريم، فكل التفسيرات التي فسرت وجود هذه الأحرف تبقى غير

قطعية. وقد تنوعت هذه المطالع ما بين حرف واحد فقط مثل: صاد، قاف، نون وما بيان أحرف متعددة مثل كهيعص. ولقد تعددت وجهات النظر بخصوص دلالات هذه الأحرف وقد تناولها الكاتب في ثلاث نقاط:

- الفواتح سر من أسرار الله تعالى.
- تأملات غامضة في فحوى الحروف الهجائية.
- وجهات النظر الاستشراقيّة في الموضوع

ففي الجانب الأول يرى بعض العلماء أنّ هذه الفواتح هي سر من أسرار الله تعالى، وأنّ هذا السر لا يمكن الوصول إليه مثلما يقول مالك بن نبي: «لقد حاول معظم المفسرين أن يصلوا من موضوع الآيات المغلقة إلى تفاسير مختلفة مبهمة، أقل أو أكثر استلهاما للقيمة السحرية التي تخص بها الشعوب البدائية الكواكب، والأرقام والحروف ولكن أكثر المفسرين تعقلا وأكثرهم اعتدالا هم الذين يقولون في حالة كهذه، بكل تواضع الله أعلم». أمّا النقطة الثانية فيتناولها الكاتب من خلال تأويلات بعض العلماء والمتصوفة الذين يرونها علم كل شيء؛ مثلما قال الحلاج: «علم كل شيء في القرآن، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف وعلم لام ألف في ألف وعلم الألف في النقطة». لكن يظل هذا القول بنفسه غير مفهوم تمامًا فهو لم يقدم تفسيرًا منطقيا كيف اختزل العلم في هذه الصورة، إلا إذا قصد الحلاج أنّ العلم إنّما هو شيء يكتب والكتابة من أحرف والأحرف من نقاط وهذا يحيلنا إلى سؤال آخر: لم ابتدأت السور بهذه الحروف دون غيرها؟ لندخل في دائرة أخرى من الأسئلة والبحث.

أمّا النقطة الأخيرة فيتناول فيها الكاتب بعض وجهات النظر الاستشراقية التي ترى أن بعض فواتح السور تشبه بعض ما وجد في الكنائس المسيحية بأوروبا التي لاتزال تحتفظ بتقاليد الغناء الغروري يحيث يبدأ المرتلون ببعض المقاطع الصوتية مثل (A O I) والكاتب يرى أنّ مثل هذه الحروف كشارات أو بيانات لما بعدها مثلما أنّ البدايات الموسيقية التي تتكون من أحرف إنما هي لتوجيه المغني أو المرتل إلى الصوت المقصود. وبالنسبة لي، أرى أن مثل هذا التفسير إنما هو محاولة لإقحام تفسير الحروف في حقل قد يكون بعيدًا عنه. وتظل هذه الحروف على مدى أربعة عشر قرنا سرًا قرآنيا خالصا كلما أوغل المفسرون في تفسيره زادوا تيها وغرقوا في بحور أسراره. لكن ثمة تساؤل لا زال من الممكن طرحه، إذا كانت هذه المطالع لم تكن موجودة في لغة العرب، لمَ لم يعترض خطباء العرب وبلاغاؤهم على النبي محمد وهم الذين وقفوا له بالمرصاد؟ لمَ لم تكن هذه النقطة مصدر طعن في نبوة محمد أو في معجزته الخالدة، والعرب أدرى بلغتها؟ هذا التساؤل يزيدنا غموضا في تفسير هذه الحروف، فهذا يدل على أنّ العرب بنفسها وقفت حائرة أمام معجزة البلاغة القرآنية، وهي التي كانت تقيم المواسم من أجل سماع جديد خطبائها وشعرائها.

ska.sm90@gmail.com

أشكال الشرعية ومسار الهيمنة في الفكر السياسي لماكس فيبر

محمد الكمزاري

يفند الكاتب عبدالواحد العلمي في مقاله (مصادر الشرعية وأنواعها في السوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر) في مجلة التسامح مفهوم الشرعية ويرصد مصادرها وأنواعها كما وردت في فكر ماكس فيبر. ومما تجدر الإشارة إليه أن لسوسيولوجيا السياسة مكانة متميزة في أعمال ماكس فيبر وهي ما فتئت تثير النقاش والسجال بين دارسي فكره والمستلهمين لأطروحاته السوسيولوجية والفلسفية والسياسية، بل لا نبالغ إذا قلنا إن مدار سوسيولوجيا السياسة المعاصرة يكاد لا يغادر المواضيع والإشكالات التي اشتغل عليها فيبر مثل ماهية الدولة المعاصرة وعلاقتها بالاقتصاد الرأسمالي؟ وأنماط الإدارة البيروقراطية، ورصده لأشكال السياسة الانتخابية، وأنماط السلطة، وأشكال الشرعية، كما لا نبالغ إذا قلنا إنّ أكبر المشاريع السوسيولوجية والفلسفية أيضا كان لا بد لها -لبناء صروح مشاريعها- من المرور عبر بوابة السوسيولوجيا الفيبرية إن استلهاما أو نقدا.

وما سوف نسترسل في رصده من خلال هذا المقال هو مفهوم الهيمنة الشرعية الذي لاقى مكانة مركزية في السوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر، فقد وردت مصنفاته المشهورة في أكثر من خمسة مواقع في أعماله وفي سياقات مختلفة. جاءت النسخة الأكثر نضجا في كتابه الضخم الصادر بعد وفاته «الاقتصاد والمجتمع». في هذا السياق جاءت مصنفاته بمثابة مقدمة ومبدأ لتنظيم الفصول الأساسية التي تتناول بالتحليل وبالترتيب البيروقراطية والبطريركية والباتريمونيالية ثم الفيودالية وما يهم فيبر ليس معرفة ما إذا كان ادعاء ما بالشرعية ينجح أم لا في ديمومة الهيمنة، لكن ما يهمه هو (كيف) يسهم شكل هذا الادعاء في تشكيل وتنظيم العلاقات داخل هذه الهيمنة. وهذا ما يدفعه إلى تأسيس مصنفاته للهيمنة على ثلاثة أشكال مجردة يمكن للمطالبة بالشرعية أن تأخذها.

حيث ينطلق فيبر أولا من اعتبار الهيمنة ظاهرة ذات وجود واقعي وليس اعتبارا مثاليا، فهي لا تستنج عقديا أو قانونيا من قيمة ما أو معيار معين لكنها توجد فعلا وواقعا: فهي توجد كلما كانت هناك سلطة زاعمة لإصدار أوامر محددة تتبع فعلا على نطاق واسع. وقد فند فيبر ثلاثة أشكال للشرعية كالتالي:

- الشرعية المستندة على سلطة العادات والتقاليد: وتسمى أيضا بالشرعية التاريخية التقليدية، ويمارسها الأب الأكبر أو شيخ القبيلة مثلا. «تستند الهيمنة التقليدية على الإيمان المستمر بالطابع المقدس للتقاليد المحفورة في الذاكرة والعادة المرسخة في الإنسان على احترامها».

- الشرعية القائمة على المزايا الشخصية: أو ما يسمى أيضا بالشرعية الكاريزمية، وفيها يدعي صاحب السلطة امتلاكه مزايا نادرة وبطولات متميزة تجعل منه زعيما ملهما. ويكون فيها الخاضعون يعتقدون في الفضائل البطولية أو الدينية أو الخطابية والاستثنائية لشخص ما ويظهرون تفانيا مطلقا يحركه حماس ودوافع عاطفية.

- المشروعية المؤسسية: القائمة على قواعد حكم عقلانية، وكفاءة إيجابية أساسها التزام السلطة والمجتمع بواجبات وحقوق محددة قانونيا، كما أنّ الهيمنة المرتبطة بهذه الشرعية تتسم بالطابع المؤسساتي القوي وكذلك بالبيروقراطية التي هي خاصية أساسية للسلطة السياسية المبنية على العقلانية. فالقواعد العامة واللاشخصية تأخذ مكان الامتياز والحظوة، والتوظيف السياسي يتم على أساس الكفاءة وليس على أساس القرابة والمحسوبية وتلك هي سمة المشروعية الحديثة.

ويرى ماكس فيبر أن هذه الشرعيات الثلاث نادرا ما تكون منفردة. كما أنه ليس هناك اكتفاء ذاتي لشكل من الأشكال الثلاثة للشرعية، ففي ظل الهيمنة التقليدية يزعم المهيمن أنه يمثل مبدأ تنبع مصداقيته من أقدميته، بينما يزعم المهيمن كاريزميا أنّ مبدأ جديدا يقطع مع الماضي ينبع من شخصه الاستثنائي هو، وأخيرا إن الهيمنة العقلانية المعتمدة على مجموعة من القواعد المقبولة من طرف الجميع تدعي أنها فوق كل الأشخاص.

وفي الواقع كان فيبر ميالا إلى ديمقراطية برلمانية يحكمها رئيس قوي ذو حظوة كاريزمية تمكنه من التخفيف من غلواء الخصومات البرلمانية، إذ إن فيبر كان معاديا للنظام البرلماني الخالص الممثل آنذاك بالجمهورية الثالثة، فكان يأمل بذلك أن يكون هناك (رئيس يستند إلى الشرعية الثورية للانتخابات الشعبية) فكان ميالا إلى ما يسميه بالديمقراطية الاستفتائية حيث الرئيس بكاريزميته المطلوبة له هيمنة وسلطة تعلو على سلطة البرلمان. وربما لو قدر لفيبر أن يعيش إلى حدود سنة ١٩٣٣م لكان أدرك واقعيا المآلات البعيدة والدرامية لهيمنة النموذج الرئاسي الكاريزمي الذي طالما تطلع إليه. والسبب في ذلك يعود إلى أن الديمقراطية كانت تحتوي في جوفها الرغبة في الهيمنة، والنزوع نحو التسلط على الفضاء العمومي بلغة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، وهي تدّعي ظاهريا أنها منظومة معرفية منغرسة في منبت الحرية، جاءت لكي تقضي عليها.

وما يهمنا في هذا المقام هو موقع هذه الأفكار من الشرعية السياسية في مجتمعاتنا العربية وتحت أي شكل من أشكال الشرعية التي طرحها ماكس فيبر تندرج؟ وللإجابة على هذا التساؤل نستعرض ما طرحه، الباحث الجزائري لهواري عدي، من خلال تقديمه للإشكالية السياسية في التجربة العربية بطابع اجتماعي، حيث وضح من خلال أطروحته أن التجربة العربية ما زالت أسيرة المرحلة الكاريزماتية، المشبعة بالروح التقليدية، ولم تستطع أن تبرح هاتين المرحلتين، وتبنت حداثة مزيفة تحوي جميع المتطلبات الحداثية، من جمعيات وأحزاب ومنظمات وتشريعات قانونية معصرنة؛ أي على درجة عالية من التحديث الفوقي، إلا أنّ العمق الحقيقي للتجربة العربية لم يتغير، من حيث جوهرها التقليدي، فهي تريد أن تكون حداثية، لكنها تعيش نكوصًا داخليًا يحول بينها وبين مبتغاها الحداثي ولذلك بقيت حبيسة المرحلة التقليدية، تمزجها في بعض الأحيان بمسحة كاريزماتية، تستمدها من التاريخ.

ويبقى السؤال هل يستطيع المجتمع العربي أن ينتقل من المرحلة التقليدية إلى المرحلة العقلانية القانونية؟

m-alkumzari@hotmail.com

الإسلام السياسي.. تاريخ وعِبَر

بسام الكلباني

يشهَدُ العالم في الآونة الأخيرة ذكرى واقعة هزّت كيان الاستقرار الغربي لأول مرّة بعد انتهاء جنون الحرب العالمية الثانيّة. لقد مضى على أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول خمسة عشر عاماً، وقد خلّفَت ضحايا أبرياء، وأصبحت تاريخاً ونصباً تذكاريّاً وذكرى يحييها الأمريكيون مع ذوي الضحايا للأعوام القادمة، ولكنّ الأبعاد السياسية والاجتماعية والفكرية لن تُركن في رفوف التاريخ، بل جعلت وستجعلُ من هذا المشهد المأساوي مساراً يغيّر الموقف الغربي من الإسلام والمسلمين، وقد جعلت الغرب يتفنّنون في ترهيب وتقسيم الجماعات الإسلامية هادفين في المقام الأول إلى معرفة حقيقة ما إذا أصبحَ الإسلام تهديداً فكرياً وتحريضا دينيا وحسب أم أنّه تجاوز تلك المرحلة بأبعاد لم يتوقعها أكبر المحللين السياسيين يوماً.

يذكر الكاتب السوري رضوان زيادة، في مقالته المعنونة «المنظور الغربي لحركات الإسلام السياسي» في مجلة التسامح بأن صورة الإسلام التي بدت في غاية السلبية - بناءاً على استطلاع أجراه معهد (بيو) الدولي للأبحاث في تموز/يوليو ٢٠٠٥ - بأنَّ السببَ وراء ذلك يعودُ إلى أسباب تاريخية وسياسية أبعد بكثير من أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، أي أنَّ بناء هذه الصورة السلبية نابعٌ بشكل رئيس من الأحكام التلقائية التي تطلقها وسائل الإعلام الغربية والنخبُ السياسية والفكرية والثقافية. ويرى الكاتب الإيرلندي ماليس رونفن أن الفشل الإسلامي يعزو إلى وجود نوع من التمزّقُ الداخلي داخل المجتمعات الإسلامية والذي تجسّد في التمزق بين ماضٍ تقليدي وتعليم عالٍ، مضمونه غربي ومدني، الذي أدى بدوره إلى تأجّج في الهوية داخل هذه المجتمعات والتي لعبت فيما بعد دوراً محورياً في استدعاء أنماط من الصراع والصدام التقليدي بين الإسلام والغرب، بينما يرى مواطنه فريد هاليداي - صاحب كتاب ساعتان هزتا العالم - أن الحركات الأصولية في مجملها، لا الإسلامية منها وحسب، معادية للحداثة والديموقراطية معاً، إذ أنَّ الآخر عندها مرفوض مبدئيّاً، وحينما تتشابك الهويّتان الدينية والإثنيّة في أحداهما؛ يتكامل العداء للآخر حتى يصير أقرب إلى كونه عداءً عنصريّاً، إذ يختلف مع رونفن في كون أنَّ الحركات الأصولية لا تكترثُ بالتنمية أو العولمة، وإنّما تصبُّ جامَ غضبها على حكامها، وعلى الفساد الأخلاقي وعلى الغرب وإسرائيل.

بيد أن البعض يذهبُ إلى أبعدَ من ذلك في تحليلاته ليقرأ الخلفية الاجتماعية والسياسية التي مكّنت صعود الإسلام السياسي متمثلة في انهيار مشروع التحديث العربي الذي قادتهُ الأنظمة العربية ما بعد الاستقلال منذ الخمسينات وفشلها الذريع في تحرير فلسطين كقضيّة إسلامية، ثم تصاعد تلك المسألة في الوعي العربي والإسلامي، ثم فشل التنمية الاقتصادية الاجتماعية وهو الأمر الذي انعكسَ بشكل كبير على ازدياد الفقر وتدهور المستوى المعيشي للمواطنين، ثم ترافق مع تلك الأحداث نمو شكل من أشكال التسلطية السياسية المطلقة التي اختلفت بين دول عربية وأخرى؛ إلّا أنها تشابهت في انعدام تبلور أفقٍ لإنجاز الديموقراطية السياسية، وقد ترافق كلُّ هذا مع صعود نجم إسرائيل كقوة إقليمية وعسكرية واقتصادية وتكنولوجية وفشل العرب في تحقيق أيٍّ من الشعارات التي وضعوها وحلموا بها كالقوميّة العربية في مواجهة إسرائيل، كل هذا خلقَ بيئة خصبة لنمو التديّن السياسي واكتساحه الأرياف المتوسطة والفقيرة الأمر الذي شكلَ بدوره مرتعاً سهلاً لنمو التيارات المتطرفة داخل هذه القرى والأحياء المعدمة.

ارتكزت هذه الدراسات التصنيفية لحركات الإسلام السياسي على أنَّ هناك «تياراً أعظم» يتصفُ بالتصالحية والاعتدال، وهو ما يطلق عليه في الفقة التقليدي (إسلام الأكثريّة) أو بمفهوم فقهي (السواد الأعظم) وهو الذي تؤخذ الحجيّة منهُ في الكثير من الاجتهادات الفقهيّة عندما يجري الإرجاعُ إلى ما عليه إلى جمهور المسلمين. فالإسلامُ السني هو الطريق الوسط، والآخرون فرقٌ وانقسامات يقاسُ صدق إسلامها بمدى قُربها أو بُعدها عن الإسلام الأكثري في الاعتقادات والممارسات.

يذكر تقرير (مجموعة الأزمات الدولية) عدَّة تقسيمات لتيارات الإسلام السياسي السُني، أولها يطلق عليه تسمية -التوجهُ الإسلامي السياسي-، بمعنى أنّهُ يشتملُ على حركات تعطي الأولوية للعمل السياسي على الخطاب الديني والسعي للسلطة بواسطة وسائل سياسية وليس العنف، وبشكل خاص تنظيم أنفسهم كأحزاب سياسيّة، والمثال الرئيس هو الإخوان المسلمون اليوم في مصر وفروعهم المختلفة في الأردن والجزائر.

أمّا التيار الثاني فهو يشتملُ على النشاط التبشيري المتجدد والأوصولي في آن واحد، وتتجنب الحركات من هذه الفئة النشاط السياسي المباشر، وهي لا تسعى إلى السلطة ولا تصنّفُ نفسها كأحزاب سياسية، بل تركزُ على النشاط التبشيري كالدعوة لتثبيت أو إحياء الإيمان كالحركات السلفية المنتشرة في العالم العربي وجماعة التبليغ التي ولدت في الهند في القرن الماضي وانتشرت في العالم.

أمّا التيار الثالث فهو تيّار الجهاديين، وهم نشطاء ملتزمون بالعنف لأنهم معنيون بما يعتبرونه دفاعاً عن الإسلام أو في بعض الأحيان لتوسيع دار الإسلام، ويضم هذا التيار فئتين رئيستين هما:

السلفيّة الجهادية المؤلفة من أناس ذوي نظرة سلفية تَتَمُّ تعبئتهم كمتطرفين تخلّوا عن النشاط المسالم الذي تتبعهُ الدعوة لينضموا إلى صفوف الجهاد المسلّح.

القطبيون وهم نشطاء تأثروا بالفكر المتطرف لسيد قطب وكانوا في البداية مهيّئين لشنّ الجهاد ضد أقرب عدو، وهو الأنظمة المحليّة والتي وصفوها بالكفر وخاصة في مصر إبّان حكم عبد الناصر والسادات، وقبل التوجه في الجهاد ضد العدو البعيد وخاصة إسرائيل والغرب.

ختاماً، على المسلمين جميعاً، من أقصى الشرق إلى الشرق الأوسط والأدنى والشمال الأفريقي، أن يتعلّموا درساً مؤلماً من أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول، وأن يدركوا ضرورة إحياء إسلام معتدل كالإسلام الدعوي أو الخلافي، وأن يتفهّموا مقتضيات العصر من حقوق إنسان وعولمة وتمدن وتعدديّة سياسية وثقافية، وأن يكون الباعث من كل هذا ليس الشعور بالأسف ولا بالأسى لما يحدث، وليس من باب الخيبة والهزائم المتعددة في شتى النواحي الفكرية والتنموية والسياسية، وإنّما رغبةً وإدراكاً منهم بضرورة العيش المشترك بين الحضارات والشعوب، وأن لا يجعلوا تلك الخطابات الدينية تسهم في بناء جيل دموي، بل تحاربها بالكلمة والحجّة وإن لزم الأمر: فقاتلوا التي تبغي، وكما قال كارل بوبر: التسامح اللامحدود يؤدي حتماً إلى القضاء على التسامح، فإن كنّا متسامحين بشكل مطلق حتى مع المتعصبين، وإن كنّا لا ندافع عن المجتمع ضد هجماتهم، فإنه سيتم القضاء على التسامح والمتسامحين في آن واحد.

bassam.alkalbani@aiesec.net

الإســـــلام والسياســـــة

علي داود

تُعد العلاقة بين الإسلام والسياسة من أبرز المواضيع التي شغلت المفكرين المسلمين طوال القرن العشرين حتى يومنا هذا، وقد نشأ جراء ذلك ميدان فكري خاص يُسمى (الفقه السياسي)، عرض الكاتب حسان عبدالله أبرز اتجاهاته في مقاله المنشور بمجلة التسامح بعنوان (الفقه السياسي الإسلامي المعاصر)، والذي سألخصه هنا مع بعض النقد.

أولا: اتجاه الخلافة الإسلامية

كانت بداية هذا الاتجاه ردة فعل لإلغاء الخلافة الإسلامية والتأييد الذي ناله من بعض المفكرين، فمثلا أظهر الكاتب المصري علي عبدالرزاق مثل هذا التأييد في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، حيث انتهى إلى نتيجة مفادها أن الخلافة لا علاقة لها بالدين، وإنما هي من الأمور التي يُرجع فيها إلى العقل والتجربة، وكذلك الكاتب أنطون فرح الذي أظهر تأييدا صريحا لفكرة علمانية الدولة اعتمادا على عدد من المبادئ أهمها: ضرورة عدم تقييد الفكر الإنساني من أجل مستقبل الإنسانية، واستحالة توحيد المذاهب والفرق الدينية تحت خلافة دينية واحدة. أما بوادر الرجوع لفكرة الخلافة الإسلامية فظهرت لأول مرة عند الكاتب رشيد رضا في كتابه (الخلافة أو الإمامة العظمى)، والذي ناقش فيه مواضيع كعلاقة الإمامة بإصلاح العالم الإسلامي، وربَط بين نهضة الأمة الإسلامية وفتح باب الاجتهاد المطلق وليس السياسي فحسب، ومن أبرز من تابع هذا الاتجاه الكاتب مصطفى صبري في كتابه (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة) حيث اعتبر أن المقصود من الحرية السياسية هو حرية الأمة وليس حرية الحكومة، كما قام بدعوة العلماء للدخول في عالم السياسة. ولعل من أبرز الجماعات التي تبنّت هذا التوجه هي جماعة (الإخوان المسلمين)، والتي رأت أن الخلافة هي رمز وحدة الأمة، وشعيرة إسلامية ينبغي الاهتمام بها، ولكنها وضعت خطوات تمهيدية لها تمثلت في بناء كل من الفرد والأسرة والشعب والحكومة.

ثانيا: اتجاه الرفض المطلق للنظم السياسية الوضعية

ظهرت جماعات متعددة في العالم الإسلامي اتجهت إلى رفض وتكفير جميع النظم السائدة حاضرا وماضيا، واعتبرتها من الجاهلية التي جاء الإسلام ليحاربها، وقد تمثل التوجه الفكري لدى هذه الجماعات بشكل عام على ضرورة إزالة الحاكم الجاهلي وحكومته ليحل محلها حكم الله، وقد أدى هذا التطرف إلى نشوء ظاهرة العنف السياسي في المجتمعات الإسلامية والذي اعتبرته هذه الجماعات جهادا في سبيل الله، ولكن حصل تراجع لبعض قيادات هذا الاتجاه خاصة في منتصف تسعينيات القرن الماضي، حيث نشروا رؤى فقهية تصحيحية لكثير من المفاهيم مثل: الجهاد، والتكفير، والغلو.

ثالثا: اتجاه التقريب والمقارنة بين النظام السياسي الإسلامي والديمقراطية الغربية

ينحو هذا الاتجاه إلى خلق حوار موضوعي مع النظام الديمقراطي القادم من الغرب بدل أسلوب الرفض المطلق، وقد كان محمد عبده من أوائل الممثلين لهذا الاتجاه باعتكافه على تصحيح المفاهيم السياسية الإسلامية وخاصة تلك المتعلقة بصلاحيات الحاكم ودور الشعب أو الأمة تجاه حاكمها، ومدى اختلاف هذه المفاهيم عما كانت عليه الأوضاع في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى والتي مهدت لعملية فصل المؤسسة الدينية عن المدنية. فالحاكم في الإسلام - حسب بيان محمد عبده - حتى لو اشتُرط فيه كونه مجتهدا، إلا أن ذلك لا يعطيه أية ميزة أو منزلة أعلى من غيره من طلبة العلم، كما أن طاعته مرهونة بمدى التزامه بأحكام القرآن والسنة، والتي متى ما خالفها كان للأمة موقف ضده سواء بالنصيحة أو الخلع ما دام كل ذلك لا يورث مفسدة أعظم. إذن الحاكم في النظام الاسلامي عند محمد عبده يقترب كثيرا من الحاكم المدني بل والنظام الإسلامي ككل يقترب من النظام الغربي في فصل المؤسستين الدينية والمدنية.

تابع بعض المفكرين هذا الاتجاه بمزيد من التنظير، فمثلا أقر محمد عبدالجبار تحت عنوان (الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري) والسيد عمر تحت (نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية) بعضا من أوجه الشبه بين النظامين، كالاعتراف بالحرية والتعددية والمؤسسية وتداول السلطة ولامركزيتها ومراقبتها، كما أشاروا إلى عوائق تهيئة المناخ الإسلامي لتجربة ديمقراطية حقيقية لعل أهمها اشتراط العلمانية والرأسمالية للديمقراطية. أما عن أوجه الاختلاف، فيوضح صوفي أبو طالب في (التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي) بعضا منها كتقييد مفهوم التعددية في النظام الإسلامي واهتمامه بالدين والدنيا مقابل اهتمام النظام الديمقراطي الغربي بالدنيا فقط.

رابعا: اتجاه البحث الحقوقي (حقوق الإنسان - حقوق أهل الذمة)

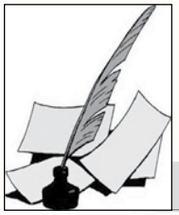
في هذا الاتجاه الحديث تدور أبحاث المفكرين الإسلاميين حول توضيح موقف الإسلام المعاصر من فئة غير المسلمين ممن كانوا يُسمون بأهل الذمة قديما، وتذكر الكثير من الأبحاث المعنية اعتراف الإسلام بمبادئ الحرية والعدالة والمساواة تجاه هذه الفئة، حتى أن بعضها ذهب إلى أن هذه الحقوق ضرورات كما عند محمد عمارة وأنها متوافقة تماما مع مقاصد الشريعة، بل حتى ذهبت بعضها إلى ضرورة إلغاء مصطلح (أهل الذمة) واستخدام مفهوم (المواطنة) بدلا عنه كما عند محمد عبدالملك المتوكل.

سادسا: اتجاه الاجتهاد الإسلامي

ظهرت الحاجة إلى ضرورة اجتهاد نوعي في قضايا الفقه السياسي نتيجة التغيرات التي طرأت في شتى ميادين الحياة، والتي لم تعد الآراء الفقهية القديمة قادرة على استيعابها، ولكن هذه الضرورة - حسب رأي الكاتب - لم يتم سدها تماما في ما عدا بعض المحاولات الفردية التي تمثلت في مواضيع مثل: الحريات كما عند راشد الغنوشي في (الحريات العامة في الدولة الإسلامية)، والمؤسسية كما عند جمال عطية الذي قدم محاولة جادة بتحديد مؤسسات إسلامية مثل: مؤسسات الاجتهاد والزكاة والعمران والعدل، والتعددية سواء على إطلاقها اعتمادا على نصوص من القرآن والسنة أو التعددية السياسية اعتمادا على أمثلة تاريخية خاصة عهد الخلافة الراشدة، وأخيرا الحكومة، حيث تم طرح السؤال الأهم وهو المتعلق بطبيعة الحكومة في الإسلام، هل هي دينية أم مدنية. وقد اتفقت مختلف الدراسات على إطلاق صفة (الإسلامية) على طبيعة الحكومة معتبرة أنها جامعة لخير الدنيا والآخرة، وهنا أيضا تمت مناقشة محاور مثل: الدستور، ضمانات الحرية، ومراقبة الحاكم.

في رأيي، يمكن دمج الاتجاهات الثلاثة الأخيرة في اتجاه واحد وهو (الاجتهاد الإسلامي)، والسؤال الأهم الذي ينبغي للمفكرين في هذا الاتجاه البدء به هو: ماهي الحاجة لتأسيس السياسة على أساس ديني؟ من الواضح أن الجهد المبذول في هذا الاتجاه أساسه اعتقاد مسبق بشمولية الإسلام، وليس أي إسلام، بل نفسه الإسلام بالفهم التقليدي المعتمد على مجموعة نصوص وتفسيرات قديمة. بالتالي فإن الكاتب غفل أو تغافل عن اتجاه إسلامي يعمل على صياغة قراءة جديدة لأصول الإسلام، وهو اتجاه علماني من حيث السياسة ولكنه مختلف من حيث أنه ينطلق من داخل الدين، ومن فهم خاص لأصول الدين ومفاهيميه، كما عند محمد أركون وأبو زيد وسروش وغيرهم. أضف إلى ذلك أن كل مواضيع الفقه السياسي مازالت في طور التنظير، وتفتقر لتجربة حقيقية للتأكد من مدى فاعليّتها، ولعل تقييم تجربة الدولة الإسلامية في إيران بإمكانه أن يسد هذه الفجوة خاصة بعد التنظير الجبار لمفهوم الدولة الإسلامية الذي قام به مفكرو الثورة الإيرانية إبّان تطورها.

ali-allawati@hotmail.com



العالم العربي في القرن الواحد والعشرين.. إلى أين ؟

مريم العدويَّة

استهلَّ الكاتبُ برنارد لويس أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة «برنستون» سابقاً، وأحد كبار المتخصصين في التاريخ الإسلامي، مقاله المنشور عن محاضرة له في مجلة التسامح والمعنون بـ«مستقبل العالم العربي في القرن الواحد والعشرين»، بالإشارة إلى أهمية دراسة التاريخ بالنسبة للشعوب، وما لذلك من أثر في مستقبلها.

حيثُ تكون دراسة التاريخ بمقارنة الأحداث بين الزمن الماضي والحاضر لشعب من الشعوب أو لفترة من التاريخ، ومن أهم المقارنات التي أشار إليها لويس هي المقارنة بين الوعي الجديد الكبير وفهم التاريخ الموجود بين الحضارة العربية الإسلامية وبين الغربيين المسلمين، وهذه الفئة الثانية تعطي التاريخ والوعي أهمية كبيرة وليس من باب الكتابة فحسب. بينما نجد الكثير من الكتابات التي تعتمد المقارنة سواء في الأحداث المحلية أو العالمية ومقارنتها بالأمم الأخرى، ولكن لم يكن لها حظ من الاهتمام ذاته. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر الحضارة الهندية التي لم تستأنف كتابة التاريخ إلا بعد دخول المسلمين إليها، الذين لم يكتفوا بتدوين التاريخ الخاص بهم، بل عادوا إلى ماضي الهند؛ إيماناً منهم بأهمية الأخذ من دروس التاريخ. ومن جانب آخر، عندما نقف على عبارة: «هذ التاريخ انقضى ومات، ولا داعي للحديث عنه» لدى عامة الشعب في إنجلترا، نتبيَّن أنَّ الاهتمام بالكتابة التاريخية وإن كان موجودا عند المؤرخين الكبار إلا أنَّ الشعب لم يكن بذلك الوعي الذي يسمح له بإدراك ما للكتابة التاريخية من أهمية بالغة.

وفي العراق وإيران إبان الحرب الواقعة بينهما في تسعينيات القرن المنصرم، تجلَّت صورة أخرى من صور أهمية التاريخ؛ حيثُ كان الإعلام يستخدم أسماء الرموز التاريخية المعروفة لينتفض الشعب في كل مرة؛ فكلمة «يزيد» أو «معاوية» مثلاً لها دلالة تاريخية كفيلة بإشعال الحرب في جهة وإخمادها في جهة أخرى! وبهذا يُصبح للتاريخ دائماً ذاكرة في أذهان الشعب يمكن استدعاؤها متى ما تطلب الأمر، وتطويعها في الاتجاه المراد تجاه الآخر، ولطالما سعى القادة لهذا بذكاء، ولا يفوتنا في هذا المقام ذكر كلمات أسامة بن لادن بعد أحداث ١١ من سبتمبر: «منذ أكثر من ٣٠ عاماً يعاني المسلمون من الاستعمار والإذلال»، لقد استطاعت كلمات بن لادن هذه أن تعود بذاكرة العرب والمسلمين إلى القرن الثامن عشر، وما حدث بعد الإطاحة بالدولة العثمانية ودخول الفرنسيين لمصر، وما تلى هذه الأحداث من وقائع أدت إلى تراجع الدولة الإسلامية وانتهاء الخلافة. إنَّ كلمات بن لادن تلك أشعلت النار في نفوس العرب والمسلمين، وقذفتهم في شرك الشعور بالإهانة والإحباط بكل تأكيد؛ فالمسلمون والعرب وإن لم يقعوا لوقت طويل تحت مظلة الاستعمار، إلا أنهم عاشوا زمناً طويلاً رهناً للهيمنة، وتاجر فيهم الأوروبيون بالمعاهدات والوثائق!

ويُمكن القول بأنه وعلى مدى مائة عام كانت في كل مرة قوة غربية تتحد مع أخرى ضد أخرى، وصولاً إلى الثمانينيات والتسعينيات، ومن هنا تغيَّرت اللعبة وأصبح القطب مُوحَّداً مُمثلاً في الولايات المتحدة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وبه بدأ الهجوم على الولايات المتحدة، وقامت هي بدورها بالرد تحت مسمى «محاربة الإرهاب»، وهي حرب مبنية على أيديولوجية محددة، ووحده المستقبل سينبئ عن مدى نجاحها أو فشلها.

وعن كَوْن الولايات المتحدة هي القوى المسيطرة الأولى الآن، تكثُر الإشارات في موضوع تختلف الآراء حوله وهو وصف الولايات المتحدة بالإمبريالية، خاصة على هامش أحداثها مع كل من: لبنان والصومال، ولماذا انسحبت منهما بعد فترة وجيزة وقبل إتمام ما جاءت به أصلاً! ويبدو أن سبب التباين في الآراء يكمن في أن البعض يلجأ إلى تفسير الأحداث التاريخية من وجهة نظره الخاصة، بينما البعض يعاني من نقص في إمبرياليته من الأساس.

ويرى لويس أن الوقوف على عتبات استشراف مستقبل العالم العربي يتطلب أولاً الوقوف على قضيتين؛ هما: القضية الفلسطينية والعراق.

وعن المسألة الفلسطينية، أشار لويس إلى أنَّ الحل يكمُن في مناقشة الأمر مباشرة بين الدولتين الفلسطينية وإسرائيل دون وسطاء، ولهم في تجربة السادات مع إسرائيل مثال عندما اتخذ من المغرب أرضا للقاء بالمفوض الإسرائيلي وليس كوسيط، ومن ثم قام بتسوية الأمر مباشرة. وبما أنَّ الدولتين الفلسطينية وإسرائيل تقران بالديمقراطية الداخلية فعليهما أن تنفذا الديمقراطية كذلك في الخارج، وأما عن موضوع الحدود فيمكن الوصول إلى حل ولا يبدو الأمر مستحيلاً.

وعلى الجانب الآخر بالنسبة للعراق، فإنَّ الخطأ الحادث هو اللغط بين الحرية والاستقلال، وهناك فارق كبير بين الكلمتين؛ «ففي عصر الاستقلال يضربك العسكري بالحذاء على الفم، وفي عصر الاستعمار يضربك بالحذاء على الرأس».

وفي هذا الإطار، أكَّد الكاتب بأنه ينبغي التطرق إلى عدة اصطلاحات سياسية واقتصادية، ولكنه ذهب إلى تأجيلها لحديث قادم له في نفس الموضوع.

وفي نهاية حديثه، تحدَّث لويس عن الغاز والبترول ما بين الاستنفاد أو الاستبدال، مُؤكداً على أهمية إيجاد بدائل أكثر أمناً وسلامة على البيئة وبعيداً عن المشكلات السياسية.

إنَّ العمل يداً بيد بالاتحاد مع الآخر وباستغلال ما هو موجود من الثروات قادر على ترميم أخطاء الماضي وتجاوز ما حصل في الحاضر والوصول إلى مستقبل أفضل بالنسبة للشعوب العربية، ولكن الانقسام والبعد عن الآخر بل والعمل ضده لن يأتي بنتائج إيجابية إلا لصالح فرق الاستشهاديين والانتحاريين، وعند هذا المنعطف سيكون الخيار مفتوحا للقوى المسيطرة؛ سواء كانت الولايات المتحدة أو غيرها، لتمثيل دور أسياد السلام والاستعمار والهيمنة من جديد.

ثمَّة دور جسيم يترتب على أبناء الشعوب العربية، والاختيار متاح الآن بين أيديهم لصنع مستقبلهم كما يريدون، لكن ليكونوا على ثقة بأن الخيارات لن تبقى دائماً متاحة بذات الشكل فليشمروا عن سواعد الجد والعمل.

maryamsaid2015@gmail.com

بَيْن العدالـــة والحـــرِّيّة

فاطمة بنت ناصر

في مقاله المنشور بمجلة التسامح، والذي حمل عنوان «العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟»، يتتبَّع الباحث والأكاديمي المغربي مُحمد سبيلا هذين المفهومين من حيث النشأة والتطور، وأين وصلت بهما الحال اليوم. ولعلنا نجد تاريخاً حافلاً بذكرهما في فروع الفلسفة وتاريخها، خاصة ذلك المتعلق بالجانب السياسي؛ حيث نرى تداخلاً كبيراً بينهما. إلا أنَّ هذه الإرث الفكري قلما نجده جامعاً لهذا التداخل أو مفسراً لترابطية هذه العلاقة؛ فالعدالة في الغالب تمثلها المؤسسة وتتبع الشق السياسي. أما الحرية، فغالبا ما تنسب للإنسان سواء كفرد أو جماعة. وكلاهما يتطور وتتطور مفاهميه بمرور الزمن؛ فقد نجد اليوم أن قانون حمورابي الذي كان يضرب به المثل في العدالة هو قانون همجي يتعارض مع حقوق الإنسان، ولكنه كان ولا يزال يشكل نقطه فارقة في وقته وفي تاريخ تطور مفهوم العدالة.

وكذا الحال بالنسبة للحرية؛ ففي الوقت الذي كانت تفرق فيه التشريعات بين الحر والعبد حتى في الدم، تتطور الحرية اليوم لتشمل الجميع دون تفريق لعرق أو دين. ولعلَّ التفصيل في مسيرة هذين المفهومين أمر ضروري لفهم علاقة التلازم الحالية بينهما، وفهم علاقة الماضي الفاترة بينهما، وكذلك لاستشراف مستقبلهما.

أولا: العدالة

مرَّ هذا المفهوم بثلاث مراحل؛ هي:

العصور الأولى: ونعني هنا العصور التي سبقت بما يعرف الأديان الكتابية. كالعصر اليوناني. الذي اعتبر العدالة كما يقول الكاتب فضيلة أخلاقية ولم تتخذ حينها شكلاً قانونياً؛ حيث يكون منبعه القناعة ونبذ الطمع، ونجد ذلك يتجلى في وجهة نظر أرسطو حولها؛ حيث يشدد على أن لا يأخذ المرء أكثر من حاجته أو أكثر من حصته ونصيبه. وفي هذا العصر ارتبطت العدالة بمفهوم الطبيعة وحدها، التي تسند لطبيعة البشر وحدها مهمة إعلاء الشأن الأخلاقي ومهمته في صون العدالة وتفعيلها بين البشر.

العصور الوسطى: وفيه ربط مفهوم العدالة وتطبيقه بالإرادة الإلهية التي تمثلت في الشرائع السماوية والكتب التي جاءت بها. وهنا نرى ربط العدالة بالإرادة الإلهية؛ حيث يكون أمر التفاوت بين البشر في المنازل الاجتماعية المختلفة أمرا خاضعا لإرادة الذات الإلهية التي تستوجب الطاعة دون إبداء مبرر لانعدام العدالة في بعض المواضع. ويكون الناس في رضا بما قسمه الله بينهم وفي تفضيل بعضهم على بعض.

التحولات الإبيستيمية (١) الكبرى: وبدأت هذه التحولات في القرن الخامس عشر، وكان محركها الأول العقل ونشاطه الفكري. وهذا النشاط تجلى في جانبين؛ الأول مرتبط بالفيزياء التي نقلت العالم الطبيعي من نظامه المغلق إلى مجال الكون المفتوح واللانهائي. والثاني إنساني حيث تبلورت فكرة العقد الاجتماعي التي أتت لتنظم العلاقة الاجتماعية والسياسية وأعلت من شأن الإرادة الإنسانية التي غلبت في هذه المرحلة الإرادة اللاهوتية. فتقسيم ثروات الوطن قائم هنا على مبدأ التعاقدية بين البشر وهم أصحاب المصلحة الفعليين. وهنا نسفت فكرة أن الخيرات هبات الله وهو مُقدرها ومُقسمها بين الناس.

ثانياً: الحرية

لم تشذ الحرية في تطورها عن العدالة؛ فتطورت من حالة إيعازها للطبيعية ومن إرجاعها كمقدر إلهي إلى أنْ وصلت كحق ومكتسب إنساني. ونرى مثلا أن كانط وديكارت فصَّلا في تلك المرحلة بين الطبيعة والإنسان؛ فأصبحت الحرية في القرن الخامس عشر تعبر عن حرية الضمير وتتمثل في: حرية القرار وحرية الإرادة وحرية الاختيار. وهذه النظرة المثالية لمفهوم الحرية تغيرت كثيراً في القرن العشرين لتكون نظرة أكثر واقعية وشمولية. ولعل هذا ليس بالغريب؛ فالأمر يحتاج الوقت فقط ليتم اختبار تطبيقها ومن ثم الحكم عليها؛ فهل حقاً نمتلك حرية الاختيار والإرادة وغيرها؟ واقعيا، لا؛ فنحن محاطون بمجموعة من الحتميات والثوابت التي تحدد ممارستنا لحريتنا شئنا ذلك أم أبينا؛ فالحرية المطلقة ليست سوى «وهم» كما يقول الفيلسوف الهولندي سبينوزا، وعقبه نيتشه الذي أكد على هذا الوهم واعتبر حرية الإرادة مجرد أكذوبة أو زلة مفيدة كشفت عيوباً كثيرة لمفهوم الحرية المطلقة. ومن ذلك الزمن وحتى اليوم لا تزال الحرية تمثل مقاومة لهذه المحددات الحتمية.

ثالثا: الحرية والعدالة معاً

يُؤكِّد الكاتب تلازم هذين المفهومين كما يتضح في سابق المقال، غير أن هذا التلازم لم يكن له حضور حتى تم ربطهما بالليبرالية ومراحل تطورها. فالتطور الليبرالي كان مرتبطا بمفهوم الحرية ولكن ليس الحرية الفردية، وإنما الحرية المؤسسية التي ترتبط بالدول وأنظمتها. وهي تشمل ثلاث حريات أساسية: حرية الاقتصاد، وحرية السوق، والحرية السياسية. وفي المقابل، فإنَّ الليبرالية تقدم الفرد على السلطة التي -كما يقول الكاتب- لديها ميل تلقائي إلى الحد من الحريات. وانتصار الليبرالية للفرد يجعله محدد السلطات الأول؛ له حق انتخاب من يمثله وكذلك من يراقب ممثليه في السلطة. ويرى الكاتب أن الليبرالية تطورت هي أيضاً لتترك اعتدالها وموازنتها لتتحول إلى ما يقول عنه «الليبرالية المتطرفة» وتارة أخرى «الليبرالية المتوحشة»، وفي كلاهما يرى أنها تسمح للقوي بالتهام الضعيف. وهنا يجب التنويه بأن الليبرالية المتطرفة كما سماها الكاتب أصبغت على المصطلح شيئاً من السلبية، رغم أنها وردت في تعريفها الأجنبي في قاموس أوكسفورد: (An extreme laissez-faire political philosophy advocating only minimal state intervention in the lives of citizens)، ولعل الكاتب ترجم كلمة (extreme) بكلمة «متطرفة»، ولكن بمقارنة هذا التعريف بغيره من التعريفات نجد أن معنى (extreme) هي منح الفرد الحد الأقصى من السلطة وتهميش تدخل الدولة في حياة الأفراد. وكذلك في قوله «الليبرالية المتوحشة» التي وصف بها التطبيق العملي لليبرالية المتطرفة والتي شهدتها مرحلة مارجريت تاتشر في بريطانيا ورونالد ريجان في أمريكا. من المهم الوقوف هنا قليلاً لتوضيح أنَّ المفاهيم الليبرالية ليست بطبعها شريرة أو متطرفة أو حتى وحشية، ولكن تطبيقها العملي مرتبط ومرهون بأوضاع الدولة وحالتها والقائمين على شؤونها؛ فمارجريت تاتشر التي ذكرها الكاتب بأنها صاحبة الليبرالية المتوحشة لم تكن من الحزب الليبرالي أساسا، وإنما من المحافظين! إلا أن ليبرالية نظام الدولة هي التي أتاحت لها الوصول للسلطة، وهي كذلك التي أتاحت لها اتخاذ قرارات قاسية سميت في وقتها (Tatcherism) نسبة لها. وكانت ممارستها لها في إفساح المجال للسوق وللشعب دون تدخل الحكومة، «بل إنَّ وظيفة الحكومة هي في الابتعاد قدر الإمكان عن طريقهم».

وفي الختام، يستعرض الكاتب آراء المفكر رولز، التي تتفق فيها الحرية ومبدأ العدالة وذلك بقبول الناس بحتمية الفروقات بينهم، شرط أن تكون هذه الفروقات أداة لمنفعة، وأن تتساوى الفرص للجميع. ويرى الكاتب أن هذه النظرية تحد من الليبرالية المتوحشة. غير أنَّ التوحش الذي يُكرِّره الكاتب كان توحش سلطة السوق الرأسمالي والقائمين عليه، ولم تكن الليبرالية لدى الغرب محل اتهام؛ فهم يدركون تأثرها كغيرها بقوة الرأسمالية ولغة المصالح. وترديها بسببهما لا يعني شيطنتها أبداً؛ ففي النهاية ليست الليبرالية سوى فكرة بشرية تطورت مع الزمن وستتطور مع الزمن لتصون الحرية وتحقق العدالة.

f_wahaibi@hotmail.com

مرجعيات المجتهد المعاصر

أحمد المكتومي

في هذه الفترة من الزمن الغَامض يحتل المُجتهد المُعاصر مرتبة التَّقديس والتَّبجيل بغض النظر عن مرجعية هذا المجتهد ما إذا كانت تنصفه أم لا. نور الدين الخادمي يوضح لنا في مقالة بمجلة التسامح (المُجتهد المعاصر وحقوق الإنسان) مرجعية المجتهد المعاصر والتي يُراد بها المصادر المعرفية الإسلامية التي ينبغي عليه الرجوع إليها والانطلاق منها في مُعالجة حقوق الإنسان وتفعيل مسالكها وآلياتها. في حقيقة الأمر، أنَّ المرجعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأولى وهي المرجعية الشرعية المُتصلة بالوحي الكريم (الكتاب والسنة) وما يبنى عليها من قواعد ومقاصد وضوابط لضمان حقوق الإنسان فكان خير دليل على هذا مولانا جلال الدين الرومي الذي يرى الإنسان روحًا من الله يجب المحافظة عليها وإعطاؤها الحرية في الجانبين الروحي والمادي. الثانية، المرجعية اللغوية والتي تتصل باللغة العربية وقواعدها وأساليبها وحقائقها ومعهود العرب في التَّخاطب.

وذلك لكون اللغة جزءا من ماهية الوحي الكريم ولا يُمكن لمُجتهد أن يُعطي أبعادًا مُعينة لقضية ما إلا بعد إحاطته بهذه المرجعية؛ لكونها تعطي قانون الدلالات وقواعد الألفاظ ومعانيها والقوالب ومحتوياتها. والثالثة، المرجعية التزكوية ومعناها الحالة التربوية للمجتهد ومدى تحليه بصفات التقوى والصلاح والمصداقية والأمانة والأخلاق المهنية. فمصداقية المجتهد تكمن في الحفاظ على الحقوق الإنسانية وتتمثل في مصداقية أعماله وأقواله وتصرفاته وفي اتِّباعه لمنهج الموضوعية والأمانة والشفافية وابتعاده عن الازدواجية وأساليب المُجاملات والتَّطرف وتركه لعقلية التَّخوف والتَّذرع والتَّردد؛ بل عليه أن يحق الحق ويزهق الباطل وينتصر للمظلومين ويصد المعتدي وعلى هذا كله يبني مستوطنة أفكاره واجتهاداته وفقهه، وعلى مقولة الحق والعدل والإحسان في القول والعمل.

أما واقعية المُجتهد فيُراد بها الواقع الذي يعيشه هذا المُجتهد في جميع مجالات الحياة سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. وهذا الواقع يُراد به مَعرفة مُنجزات المجتهد واكتشافاته وعلومه وفنونه ونظمه وغيرها. إنَّ الأحداث التي تدور في مجال الواقع لا يُمكن إهمالها من قبل المجتهد سواء كانت لها علاقة بحقوق الإنسان أم لا؛ لأنَّه فيما بعد ستكون كل الأحداث مُترابطة ومتشابكة. وعلى هذا التعايش الذي يكون بين المجتهد والأحداث يمكن أن يطلق تصوراته وآراءه بحيث تكون الجودة والأصالة في أفكاره. وبهذا يبتعد عن الأفكار الشائكة التي من شأنها أن تتخلى وتبتعد عن الحقوق الإنسانية. وفي هذا الصدد عليه أن يضبط ما هو أساس وضروري في حقوق جماعة من النَّاس أو طائفة من الدول وأن يضبط ما هو حق حاجي يفتقر إليه على وجه التأكيد وأن يضبط ما هو تحسيني وكمالي ويُتمم الحق الضروري والحق الحاجي وله أيضاً أن يقدم الأولى والأهم. ومن تفصيلات الواقع أيضًا أن يعلم بأحوال حقوق الإنسان ومظاهرها وتجلياتها ومجالات إخفاقها ومساحات ازدهارها حتى يتم رسم الخارطة الحقوقية للإنسانية المعاصرة محلياً وإقليميًا ودوليًا. إنَّ معرفة المؤسسات والهياكل والتنظيمات الحقوقية والقانونية والأهلية التي لها صلات مُحددة بإقرار الحقوق الإنسانية وتفعيلها واحترامها هي من إحدى تفصيلات الواقعية للمُجتهد المُعاصر.

بعد أن أطلعنا نور الدين الخادمي على مرجعية المُجتهد المعاصر وواقعيته يُطلعنا على جانب آخر وهو كيف يُطبق المجتهد المرجعية والواقعية على أرض الواقع وهذا ما يطلق عليه منهجية المجتهد المعاصر. حيث يجب على المجتهد المُعاصر تنزيل المرجعية على الواقع من أجل رسم المواقف والحلول والبدائل والصيغ العملية التي تُرسخ الحقوق الإنسانية وتفعيلها وتطويرها وتمنع عنها أيّ شوائب أو خدوش قد تشوش عليها. تبنى منهجية المجتهد المعاصر على ركيزتين الأولى : ركيزة التنسيق بين مفردات المرجعية الشرعية كالتنسيق بين العام والخاص والناسخ والمنسوخ والأصل والفرع والقواعد والاستثناءات. وطريق هذا هو النص والإجماع والاستقراء وملاءمة الفطرة واستقامة العقل. أما الركيزة الأخرى فهي التنسيق بين مفردات الواقع الإنساني والحياتي كالتنسيق بين العلوم الإنسانية والوقائع والحكايات وبين النظرات الاقتصادية وأزمات المال والديمقراطية والثوابت الدينية والعولمة والخصوصيات والهويات. والطريق للوصول إلى هذا التنسيق هو الإحصاء والاستبيان والاستطلاع والتجارب والخبرات وغيرها.

إنَّ تنزيل المرجعية إلى الواقع ليس بأمر سهل؛ حيث يجب على المجتهد أن يسلك عدة مسالك من شأنها أن تأخذه إلى عالم الوضوح والاستبيان ومنها مسلك القياس والتَّخريج والتَّنقيح والتحقيق الذي تميز به الإمام أحمد بن حنبل والشيخ الجليل نور الدين السالمي. وأيضًا مسلك الاستقراء لتقرير الكليات ومسلك ربط الجزئيات ومسلك التحرير والتحقيق والتوثيق وغيرها العديد من المسالك. يقول الله تعالى في سورة التين (ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم). تشير الآية الكريمة إلى أنَّ احترام الحقوق الإنسانية هي الطريقة المثلى إلى إبقاء الخلق الإنساني في أحسن حالة وأفضل تقويم، ويكون هتك هذه الحقوق مُخالفة للإحسان التقويمي المذكور في الآية الكريمة. خطبة الوداع هي من إحدى الأقوال النبوية التي تخص حقوق الإنسان والتي دعا الرسول فيها إلى تقرير المساواة والكرامة الإنسانية وأن جميع النَّاس من آدم وأن آدم من تراب وأنَّ حقوق النَّاس محترمة ومرعية. وقول عمر بن الخطاب رضوان الله عليه (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) أي بأيّ مسوغ أو مبرر يُستعبد الناس؟ ومعلوم أنّهم ولدوا أحرارا بموجب الخلق والحياة. إنّ المرجعية الجزئية يعتمد عليها المجتهد المُعاصر وغيره من أهل المعرفة والعمل في مجال الحياة الإسلامية ويمكنها أن تسعف المجتهد برأي الدين وسياسته في تقرير الحقوق الإنسانية وترسيخها ومراجعة تطبيقاتها وملاحظة ما يُعرض عليها من مشكلات واختراقات. بيد أنَّ هذه المرجعية الجزئية لا تكفي وحدها كي تؤسس لعمل حقوقي إنساني مُنظم وموثق، وقد تحتاج إلى إطار آخر معرفي شرعي يفصل هذا العمل الحقوقي ويضبط أحواله ويرشد أطواره ويستدرك هفواته ويكمل نقصانه وهذا المكمل هو المرجعية الكلية.

المرجعية الكلية والذي يعنى ببيان المفهوم العام والبناء الكامل لشرع الله تعالى والذي يتقرر بموجبه رؤية متكاملة ومنهجية متناسقة ومنظومة ترتبط فيها جميع مكوناتها وتتكامل فيها جميع العناصر والوسائل والثوابت والمُتغيرات. بهذه المرجعية يستطيع المجتهد المعاصر أن يطلق جميع الأحكام في إطار حقوق الإنسان وإبداء الملاحظة والاستثناء والاعتراض على بعض صورها وأحوالها. إنَّ هذا كله لا يتأتى إلا بإعمال المرجعية الكلية المُعضدة بالمرجعية الجزئية وهو ما يجعلنا نقرر مبدأ الأصولي الشرعي المعروف بربط الجزئيات بالكليات والوسائل بالمقاصد والمعقول بالمنقول وغير ذلك مما تقرر عند أهل التحقيق والتوثيق والذي يدرج معه تحقيق الحق وإدراك الصواب وتحصيل مراد الشارع ومقصوده.

ahmed.rasid@hotmail.com

النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي

أيمن البيماني

تكتسبُ دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي أهمية بالغة بسبب محدودية ما تم كتابته عنها، ويؤكِّد الدكتور محمد أركون أنَّ هذا النقص لا يقتصر على كتب التراث والفكر العربي والإسلامي، وإنما يتعدَّاه إلى الكتب العلمية والاستشراقية. وهذا ما سنناقشه في مقال زكي الميلاد المعنون «الفكر الإسلامي والنزعة الإنسانية»، والمنشور في مجلة «التسامح».

حريٌّ بنا ابتداءً الإشارة إلى ثلاث محاولات حاسمة تناولت هذه القضية؛ هي:

أولاً: رد الدكتور علي شريعتي بكتاب «الإنسان في الإسلام» على موقف الحضارة الغربية التي ترى أنها ميَّزت الإنسان بطريقة مغايرة عن جميع الأديان والحضارات السابقة التي استحقرته وجعلته قربانا للآلهة، وعاجزا عن التعبير أمام الله، مسلوب الإرادة، محطم الشخصية. ويرد شريعتي بأنه لا يجوز اعتبار ما جاء في الديانات السابقة من ظلم للإنسان وتعميمه على الإسلام، وأكد أن الإسلام منطلق من كون الإنسان أساساً لحركته، وأن الإيمان بالإسلام لا يعني القبول بسلبية الإنسان وعدم جدواه كبعض الديانات السابقة.

ثانياً: مقال الدكتور هشام جعيط حول «النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام»، ويذهب جعيط إلى تطابقه مع الرؤية الأوروبية والتطور التاريخي للنزعة الإنسانية في الفكر الأوروبي الحديث، ولكنه يُؤمن في الوقت ذاته بوجود النزعة الإنسانية في دول العالم الثالث والإسلام. كما يُؤمن أيضاً بمكانة الإنسان في القرآن المنزَّل من الله -عزَّ وجل- فالإنسان له مكانة مركزية من القرآن، وهو الذي اختاره الله في أرضه، وبذلك فالخطأ كل الخطأ للمستشرق الفرنسي فان غروبناوم الذي اعتبر أن الإسلام ومنذ بدايته أظهر قليلا من الاعتبار للإنسان !

ثالثاً: صاحب المحاولات الأعمق والأقوى والأسبق في التركيز على النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي الدكتور محمد أركون. كتب كتابين؛ الأول كرسالة دكتوراه بعنوان «نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي»، ثم صدر له بعد ذلك كتاب آخر بعنوان «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية». في هذين الكتابين تتضح ملامح التغيير في نظرة أركون للنزعة الإنسانية كالتالي:

١- في الكتاب الأول كانت عقلية أركون محكومة باستكشاف فترة ظهور النزعة الإنسانية والتبجيل فيها، وفي الكتاب الثاني كانت أفكاره مدافعة عن الإنسانية في السياقات الإسلامية.

٢- في الكتاب الأول كان اهتمام أركون بالتعريف بالأنسنة، وفي الكتاب الثاني انشغل بقياس أين وصلت فكرة الأنسنة!

٣- في الكتاب الأول كان أركون باحثا في التاريخ ومناظرات الفلاسفة، وفي الكتاب الثاني أصبح مهتماً بالحاضر والسياقات الإسلامية المعاصرة.

٤- في الكتاب الأول كان أركون محكوماً بالبحث الأكاديمي كون الكتاب رسالة دكتوراه في جامعة عريقة وهي جامعة السوربون، وفي الكتاب الثاني تحرر من القيود الأكاديمية فقد أصبح أستاذاً ذا مكانة مرموقة بدلاً من كونه طالب دكتوراه.

٥- في الكتاب الأول برهن أركون على وجود نزعة إنسانية إسلامية مشابهة لتلك النزعة في الفكر الأوروبي، وفي الكتاب الثاني لفت النظر إلى وجود عدة أنواع من النزعات الإنسانية.

ولذلك؛ جوهر أطروحة أركون يقوم على أمرين مهمين؛ هما:

- الأمر الأول: برهنته على وجود نزعة إنسانية عربية إسلامية خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بعد تشبع المسلمين بالفكر الإغريقي وفلسفته القديمة.

- الأمر الثاني: تحليل كيف اندثرت تلك النزعة بعد مجيء السلاجقة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ومهمة المفكر في توضيح أسباب ذلك الضمور عند المسلمين وتنامي النزعات الإنسانية في الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة الحديث.

أراد أركون أن يقدِّم نفسه مفكراً ذا شأن خاص بقضية النزعة الإنسانية، وهو ما دفعه إلى ابتكار مصطلحه الخاص في هذه القضية وهو مصطلح «الأنسنة»؛ وذلك لإحياء عهد الفكر العربي والإسلامي المرتبط بقضية النزعة الإنسانية وفتح باب المناقشة حول هذا الموضوع.

والحقيقة أننا لسنا هنا أمام مشكلة لفظ أو مصطلح جديد يجب ابتكاره، وإنما أمام تحد لتوليد النزعة الإنسانية داخل منظومتنا الفكرية وممارستها اجتماعيًا. كما أن أركون ربط دائماً بين النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية، وهو ما فسره بازدهار النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي خلال القرن الرابع الهجري بسبب التشبع من الفلسفة الإغريقية، واضمحلال هذه النزعة بعد القرن الخامس الهجري بسبب تراجع الفسلفة من الفكر الإسلامي وموت التراث العقلي.

ورغم أنَّ أركون هو أعمق من قدَّم كتباً ونصوصاً في قضية النزعة الإنسانية، وكان أكثرهم نضالاً؛ إلا أنه واجه بعض النقد كالتالي:

أ- نزعة أركون كانت محكومة بالنزعة الغربية للأنسنة والتي قامت بسبب هجوم الناس على اللاهوت وإسقاطه وإحلال الإنسان بدلاً منه ليمارس كافة حقوقه وحريته، ولذلك النزعة الإنسانية في السياق الغربي مختلفة تماماً عن ظروف النزعة في الفكر الإسلامي بدايات القرن الرابع الهجري.

ب- النزعة عند الأوروبيين جاءت ردة فعل عنيفة للغاية ضد اللاهوت والدين؛ وذلك بإحلال الناس مكان اللاهوت، وهو ما قام على أساسه عصر النهضة منذ القرن السادس عشر الميلادي بفصل الدين نهائياً والعداء المستميت ضد الكنيسة، فأصبح العقل مكان الدين، وصرخ نيتشه صرخته المدوية في القرن التاسع عشر «لقد مات الإله». لذلك؛ يجب التعامل مع نزعة الأوروبيين بشيء من الحذر بسبب العداء بينها وبين الدين، وينبغي التعاطي بطريقة نقدية لتصفيتها من عداوتها للدين.

ج- يحاول أركون إثبات أنه ضد الإيدولوجيا وأنه يقف في صف الموقف المعرفي، ولكن تبجيل أركون للعلمنة يجعلها بمثابة العقيدة للأنسنة، فلا يمكن الوصول للأنسنة بدون العلمنة وهذه هي الأيدولوجيا بحذافيرها!

د- قال الدكتور محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» إنَّ الفلسفة اليونانية القديمة أغشت عيون فلاسفة المسلمين، وحجبت عنهم روح القرآن والاستلهام من معارفه الصافية، وهذا ما وقع فيه أركون أيضاً بترك القرآن والتمسك بالمعنى الغربي باستماتة، ومحاولة إسقاطه على الفكر العربي والإسلامي. هذا النهج جعل أركون يسلك طريقاً لم يسلكه الآخرون الذين استلهموا من القرآن ومعارفه كالدكتور علي شريعتي والدكتور هشام جعيط، فالقرآن فيه نزعة إنسانية واضحة؛ فهناك سورة كاملة باسم «الإنسان»، كما بدأ بكلمة «اقرأ» تشجيعاً لطلب العلم، واختتم بكلمة «الناس» في سورة الناس.

هـ- أعطى أركون إيحاءات في كتاباته أنها الوحيدة التي تستحق القراءة، وليس هناك من يستحق القراءة له في هذا المجال، ناهيك عن أن كتاباته حفلت بأسماء المفكرين والمستشرقين الغرب، وخلت من مفكري العالم العربي والإسلامي إلا عندما يذكرهم في موضع النقد والتقليل من جهدهم.

والخلاصة هنا أنَّ المجال مفتوح لنا وواسع ورحب للبحث والاطلاع والكتابة عن النزعة الإنسانية في المنظور العربي والإسلامي.

albimani92@hotmail.com

الخيار الصعب: تحقيق مبدأ حكم القانون في الدولة الحديثة

عبد الله الجهوري

تسعى النُظم السياسية الديمقراطية -الناشئة منها على وجه الخصوص- إلى ترسيخ مبدأ حكم القانون، لما له من أهمية في تثبيت دولة المؤسسات، وضرورة العودة إلى دستور مكتوب تحتكم إليه أركان الدولة الرسمية والشعبية ويكون نقطة التقاء لكافة الأطياف السياسية، لاسيما وقت الاختلاف. وللاطلاع أكثر حول هذا المبدأ نستعرض للقارئ الكريم مقال بوشعيب أوعبي (مبدأ حكم القانون في إطار الحقل الدستوري).

في مستهل مقاله يقارب بوشعيب مفهوم (حُكم القانون) ليوضح أنَّ مبدأ حكم القانون من المبادئ القديمة نسبيًا، ولا يحق الغلو بعده أحد مبتكرات الحضارة الغربية الصرفة لأنَّ مواصفاته تسمح بظهوره في كل مجتمع تواق للحرية والعدالة الاجتماعية. هذا من حيث المُمارسة غير المنظمة إن صح القول، أما في إطار التنظيم والتنظير، فلمبدأ حكم القانون مرادفات منها مبدأ الحكومة المقيدة، ومبدأ سيادة القانون. ولا يهم كثيرًا تنوع المصطلح بقدر ما للمفهوم من أهمية في جعل القانون فوق الجميع، وهو جوهر مقولة (مبدأ حكم القانون). وهذا المبدأ بحسب بوشعيب «مبدأ مرن نظرًا لكونه ذا بعد ديمقراطي سليم يخدم المصلحة العامة وفقًا لما يوصي به القانون الذي هو ذاته في الأخير نتاج اجتماعي نفعي».

في مبدأ حكم القانون تحدث التحولات الكبرى في العملية السياسية، حيث يتحوَّل الرأي الأوحد إلى آراء مُتعددة، والقطب المُتماهي مع ذاته إلى أقطاب تعمل وفق منظومة شاملة، توفر العدل والحرية وتطبق القانون بشكل متساو على الجميع دون استثناء، ولمصطلح حكم القانون استخدامات خارج إطار الأمة الواحدة، على سبيل المثال، يشيع في أدبيات رجال القانون الدولي العام مشيرا إلى ضرورة احترام ما يصدره مجلس الأمن والمنظمات الدولية من معاهدات وأطر قانونية. ولمبدأ حكم القانون أهمية بالغة في ترسيخ آليات الديموقراطية الحديثة، وفرض مبدأ الشرعية القانونية على الجميع بمن فيهم أقانيم السلطة الثلاثة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) ومن في حكمهم.

ويعود بو شعيب مرة أخرى لاستنكار تحقيب مبدأ حكم القانون في عهد الثورة الفرنسية وما بعدها، مستدلاً بوجود إشارات في الحضارات القديمة تؤكد عكس هذا الاتجاه. ويُدلل على ذلك بألواح حمورابي ومحاولات أفلاطون في دولته الفاضلة، ومحاولة النظام الإسلامي لترسيخ هذا المبدأ ولو ضمنيا مدفوعاً بضمانات كنص القرآن والسنة على التحديد الواضح والدقيق للحقوق والواجبات، وكذلك تشجيع الأفراد ليس دنيويا بالحصول على حقوقهم بل دينياً كونهم سيثابون على ذلك، بحسب رأي بوشعيب. لكن الكاتب يرى أن مبدأ آخر غير مبدأ حكم القانون كان يستحوذ على الاهتمام وهو مبدأ حكم الشريعة، بيد أن هناك من سخر حكم الشريعة وأطره بأطر دستورية.

وحديثاً يعرض لنا بوشعيب التجربة الفرنسية لتأسيس المفهوم الحديث لمبدأ (حكم القانون)، حيث سعت الثورة الفرنسية لصقل مفهوم السيادة بعيداً عن «هاجس» الدين، وهو ما اصطلح عليه السيادة الوطنية، حيث نص عليها الدستور الفرنسي ١٧٩١، لكن في الدستور التالي ١٧٩٣ تم إدراج مصطلح «السيادة الشعبية» في إشارة صريحة للتخلص من هيمنة الكنيسة وكل ما يتعلق بإرثها الأبوي. ومهدت الثورة في رأي بوشعيب -على مراحل- لمبدأ (حكم القانون) وذلك بتبني مبادئ سيادة الدولة بدل سيادة الحاكم، وتمثيل الحاكم للدولة لا للفئة التي ينتمي إليها فحسب، كذلك تبنت مبدأ فصل السلطات وإقرار الحُريات العامة وحقوق الإنسان وممارسة الحكم عن طريق مبدأ التمثيل الانتخابي. وبعدها تمّ تبني فكرة فصل السلطات والقول بحاكمية الشعب، وهو الجهة الوحيدة المخولة بمراجعة الدساتير والتعديل فيها. كل هذه التمهيدات - في نظر بوشعيب- قادت إلى مبدأ سُمو القانون، وألا حق لأيّ أحد بتجاوز القانون أو القفز عليه. ثم بعد ذلك جاء دور الفلاسفة بقيادة الألماني فيخته، الذي أسس لفكر حر يتبنى مبدأ حكم القانون، وقد كان له دور ريادي بتأصيله لمفهوم حكم القانون في الفلسفة السياسية الأوروبية الحديثة، وهو صاحب الفضل الأكبر في نقل هذا المفهوم من القارية والإقليمية إلى العالمية.

لكن السؤال الأهم: كيف ترسخ مبدأ حكم القانون؟ لم يكن هذا المبدأ مادة كتبت بل كان جوهرا أو ما يسمى بالقيمة المضافة النوعية التي أتت بها الدساتير الحديثة حيث أصبح لهذا المبدأ وجاهة ومصداقية أثبتها انعكاساته الإيجابية على المواطنين والمصلحة العامة. وهنا أصبح في كل قانون مبدأ أساسي هو احترام القواعد والإجراءات والنظم، مما حدا بالفقهاء الدستوريين لاستخدام مبدأ حكم الدستور كمادة في أغلب الدساتير الحديثة. ويرى بوشعيب أن الديمقراطية تعني منظومة قواعد قانونية وسياسية تسودها قيم المساواة والعدل وحقوق الإنسان، والكافل لكل هذه الحقوق هو مبدأ حكم القانون. ويضيف الكاتب: «إن العمل بمبدأ (حكم القانون) هو التزام بإحدى موجبات الديمقراطية ولن تستقيم هذه الأخيرة ما لم يسبقها التزام المسؤولين بالمبدأ أعلاه، شكلاً باحترام سمو القانون على الجميع وجوهراً أيضاً بأن يكفل ذاك القانون مسألة الحريات العامة وحقوق الإنسان، وهذا في حد ذاته إحدى الواجهات التي تناضل من أجلها الديمقراطية. ولهذا يمكن اعتبار مبدأ حكم القانون أحد أهم أركان إحقاق الديمقراطية».

لكن القول بالحرية يبقى حلما ورديا ما لم تتوافر الضمانات بهذا الصدد، وقد سعى المشرعون لإيجاد بيئة توفر هذه الضمانات لتحقيق مبدأ حكم القانون منها على سبيل المثال: مبدأ فصل السلطات الذي من شأنه توزيع الصلاحيات بما يضمن عدم استئثار إحدى السلطات بصلاحيات قد تؤثر على الحريات فيما بعد. ومن هذه الضمانات أيضاً، مبدأ دستورية القوانين، حيث يسود سمو الدستور على كل ما يتعارض معها، وبالتالي تصبح نافذة لا سلطة عليها. ومن هذه الضمانات مبدأ رقابة دستورية القوانين، الذي يضمن آليات تطبيق هذا الدستور عن طريق إنشاء مؤسسة دستورية مهمتها تتبع مدى احترام كل من البرلمان والحكومة لموجبات الدستور نصًا وروحًا. وقد أكد إعلان دلهي الصادر عن المؤتمر الدولي لرجال القانون عام ١٩٥٩م، على (أنَّ الدولة القانونية هي دولة تؤكد المساواة بين المواطنين في التزامهم بقانون ينظم العلاقات الاجتماعية ويحمي القيم والمبادئ الأساسية ويعهد إلى محكمة عليا أو محكمة دستورية متخصصة بالرقابة على تحقيق هذا الهدف). كما يمكن ضمان مبدأ حكم القانون عن طريق تقديم انتخابات حُرة ونزيهة، وتعزيز القضاء الإداري، وضمان حقوق الأقليات، وضمان حقوق المواطنين بالمشاركة السياسية.

لكن كل هذه الضمانات لا أراها كافية ما لم تبتكر النظم الديمقراطية المتطورة وسائل تشكل ضماناً حقيقيًا، لا سيما في الدول الناشئة، حيث يمكن الآن متابعة ما يحدث في شتى أنحاء العالم من تعطيل للدساتير أو استغلالها بطريقة غير حرة مما يُسهم في إشاعة الفوضى في دول جعلت الديمقراطية شعارا لها.

Abdullah-jahwari@hotmail.com

الطفولة: الواقع الذي لا نريد

عبد الله العلوي

الطفولة هي مرحلة مُهمة وأولية في حياة الكائن البشري، وفي المُقابل هي مرحلة تحتاج إلى رعاية خاصة، وإلى تعامل خاص، كما أنها مرحلة يبني الإنسان من خلالها تخيلاته، ونظرته للأشياء من حوله، ويقال إنّ المجتمع الذي يزيد فيه عدد المواليد أكثر من الوفيات هو مجتمع قابل للاستمرار والبقاء، والعكس صحيح، وإعطاؤه الأهمية والاهتمام في أيّ مجتمع دليل واضح على رقيه وحضارته؛ لذا أولى المجتمع العالمي الطفل اهتمامه في القرن العشرين من خلال الاتفاقيات العالمية لتأمين حياة الطفل بكافة أنواعها المُختلفة، وفي مقاله بمجلة التسامح «حقوق الطفل حسب اتفاقية الأمم المتحدة والإسلام» للباحث المغربي جميل حمداوي توضيح لهذه الحقوق العالمية التي تكفل حق الطفل الاجتماعي والأسري والمدني والعلمي .... إلخ.

إنَّ من أهم المنجزات التي يجب أن يفتخر بها القرن العشرون اهتمامه الشامل والملحوظ بحقوق الإنسان عامة، فقد تم توقيع اتفاقيات دولية من أجل إقرار حقوق الإنسان الطبيعية بكافة أنواعها، وأهم تلك الاتفاقيات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في عام ١٩٨٤م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي صدر في عام ١٩٦٦م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي صدر في عام ١٩٦٦م، فقد كفلت هذه الاتفاقيات والمعاهدات حق الإنسان الطبيعي، وأعطته الحماية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والعلمية رغم التحديات التي مرَّ بها العالم في القرن العشرين من الحرب العالمية الأولى (عام ١٩١٤ - ١٩١٦) إلى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٧) إلى الحرب الاقتصادية والثقافية المسماة بالحرب الباردة.

لا يمكن القول إجمالًا إنَّ الاهتمام بالطفل بدأ في القرن العشرين فقط، ولكن يمكن القول إن المواثيق والعهود الدولية أولت الطفل اهتماماً كبيرًا، وأعطته الحقوق، وأُجبرت الدول على تطبيق الاتفاقيات، ولكن الحقيقة أن الاهتمام بالطفل مغروس في ذات كل إنسان سوي، وعندما نعود إلى الحضارات الإنسانية القديمة نجد اهتمامًا وإن كان بسيطًا إلا أنّه يستحق الذكر، فالحضارة الفرعونية كانت تحرّم وأد البنات، ويحصل الطفل على رعاية سليمة في السنوات الأولى من عمره، أما الحضارة اليونانية فقد لاقى الطفل الذكر عناية من خلال إرساله للمدرسة في سن السابعة، وفي المقابل لاقت الطفلة الأنثى نبذًا في الحضارة اليونانية فقد كانوا يئدون البنات، وكذا كان الشأن عند العرب قبل الإسلام، فإنهم يدفنون الأنثى حية خوفًا من العار.

اهتمت الديانات السماوية عامة بالطفل في نصوص كثيرة، ولكن يمكن القول إنّ الإسلام كان سبّاقا في إبراز حقوق الطفل العامة، فقد حرّم وأد البنات، وأجبر الأب المسلم أن يسمي ابنه بأسماء لائقة، كما أوجب عليه أن يختار له أمًا صالحة، وأوجب عليه أن يعلمه ويُدربه، وقصص تعامل الرسول الكريم مُنتشرة في سيرته في تعامله مع الأطفال، ولطفه، ولسنا هنا في صدد ذكر القصص والأحاديث التي يحث فيها الرسول الكريم على الاهتمام بالطفل، ولكن تكفي قصته مع الأقرع بن حابس عندما قال له: «أتقبلون أبناءكم» فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «نعم» فقال: والله لا نقبل، فقال رسول الله: وما أملك إن كان الله نزع منكم الرحمة. كما أنه توجد نصوص في الكتاب المقدس تدعو إلى الاهتمام بالطفل.

وضع المجتمع الدولي الطفولة ضمن أساسيات اهتمامه، لأنها مرحلة بناء، ونقصد بالبناء هنا هو بناء المجتمع، وبناء العقل، وبناء الفكر، فالطفل مثل العجينة تستطيع أن تشكله وفق ما تُريد، وقديمًا قيل: «من شبَّ على شيء شاب عليه، ويقول الأصمعي:

وينشأ ناشئ الفتيان فينا ××× على ما كان عوَّده أبوه

لذا كفلت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل حقوق الطفل المختلفة والمتنوعة، وقد صدرت الاتفاقية في ٢٠/نوفمبر/ ١٩٨٩م وبدأ العمل بها ٠٢/ سبتمبر/ ١٩٩٠م، وتعرف الاتفاقية في مادتها الأولى أنّ الطفل هو ما دون سن الثامنة عشرة. شملت الاتفاقية حق الطفل منذ أن يولد كالحضانة والرضاعة والنفقة، إلى ممارسته لحقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والأسرية، كما كفلت له حرية الدين والفكر والوجدان، وحقه الإعلامي في أن يبث الإعلام برامج ثقافية تهتم بالطفل، كما منعت الاتفاقية استخدام الطفل في أغراض جنسية وسياسية مثل إدخاله في الحروب، واهتمت الاتفاقية بالطفل المُعاق وكفلت له حقه في التعليم والرعاية الصحية ويظهر ذلك جليًا في المادة (٢٣) من الاتّفاقية، ويمكن اعتبارها الاتفاقية التي لاقت موافقة شبه دولية.

مما يُعانيه العالم في الوقت الراهن كثرة المواثيق وكثرة العهود، ولكن عندما نأتي إلى أرض الواقع نجد خلاف كل هذا، وصدق فيه المثل العربي القديم: «أسمع جعجعة ولا أرى طحينًا»، فرغم وجود الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وحقوق الطفل إلا أنَّه عندما تجد الحقيقة تسأل: أين الاتفاقية؟ فقد أصبحت الاتفاقيات مجر حبر على ورق، فأين الإنسان من اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان؟ وأين الطفل من اتفاقية الأمم المتحدة؟ فأصبح الطفل يمارَس عليه أنواع شتى من التعذيب واستخدامه في أمور غير مشروعة مثل الجنس والحرب والعمل والتشريد، فما عاد له وطن يلجأ فيه، وما عاد يمارس حقوقه الطبيعية بالطريقة الطبيعية التي ينبغي أن تكون، فقد هضم حق الطفل في التعليم، مما جعل مثل هذه المجتمعات مجتمعات غير مستمرة، وتفشى فيها الجهل والأمية والتشرذم وكل ذلك بسبب حكومات أرادت أن تخدم أهدافها السياسية. وقد تجد دولًا تهتم بأطفالها في الحيز الجغرافي لها، بينما في المُقابل تجدها تستغل هذه الفئة من دول أخرى لتحقيق مآربها، ويظهر ذلك جليًا في أوضاع الأطفال في الدول الفقيرة، وفي تقرير إخباري لقناة الجزيرة يتضح مدى الاستغلال الجنسي للأطفال في الفلبين من أشخاص من دول أخرى.

يُعاني الطفل العربي في أوطانه من نقص حاد في حقوقه الأساسية كالتعليم مثلًا، وفي ظل الحروب التي يمر بها العالم العربي الآن فلا شك أن الوضع قد وصل إلى هذه الفئة البريئة، وفي تقرير صدر في يونيو / ٢٠١٦ لمنظمة اليونسيف العالمية أن هناك ٣,٦ مليون طفل معرضون لخطر الموت والإصابة والعنف الجسدي والتجنيد القسري في الحروب والاختطاف في العراق فقط، وفي تقرير صدر عن ذات المنظمة في مارس/ ٢٠١٦م أن أكثر من ١٥٦٠ حالة من الانتهاكات الجسدية ضد الأطفال في اليمن، وقتل أكثر من ٩٠٠ طفل جراء الحرب، كما نقلت وسائل إعلامية أنه كل يوم يموت ١٢٥ طفلًا بسبب التلوث وعدم الرعاية الصحية، كما أنَّ نصيب العمالة في الدول العربية يصل إلى عشرة ملايين طفل، كما يوجد ما لا يقل عن خمسة ملايين طفل غير ملتحقين بالتعليم، وكل هذه الإحصائيات تتحدث عن الطفل السوي، فكيف إذن من الحال المزري للطفل المصاب بإعاقة جسدية؟!.

إن وجود كل هذا الإحصائيات المخيفة لا يجعلنا ننكر الدور الكبير الذي تقوم به بعض الحكومات العربية من تقويم الطفل السوي والمصاب، ولكن الأمر يحتاج إلى جهد جهيد لتحسين الوضع، وخاصة التعليم، فرغم وجود التعليم إلا أنه في بعض الدول ضعيف جدًا، وهنا لا نُحمل الحكومات فقط المسؤولية، ولكن المسؤولية في الاهتمام تكون مشتركة، فالمجتمع والأسرة والدولة كلهم يجب أن يقوموا بنفس الدور كي ينجح مشروع الجيل القادم، وهناك مبادرات فردية ومؤسسية في بعض الدول العربية، مثل الجمعيات أو المعاهد لتأهيل الأطفال، ولكن فوق ذلك نقول لا بد من تكثيف الجهد.

abdlla1991@gmail.com

هل الأخـــلاق ممر الحريـــة وما علاقـــة الخطـــاب الديموقراطي بهما ؟

سيف الوهيبي

واحدة من التحدّيات الكُبرى التي تواجه الفكر الإسلامي اليوم، هي نظرته للمرأة وحقوقها ودورها في البناء الحضاري، في ظل اتهامات كثيرة ترى أن الإسلام ومنظومته الفقهية قد أساءتْ للمرأة، وحقَّرت دورها، واختزلته في حدود الأسرة والأمومة، فضلا عن اعتبارها جنسًا آخر ثانويًا وتابعًا. وفي هذا السياق، نناقش من خلال تلخيصنا ونقدنا لمقال سعاد حكيم في مجلة التسامح «المرأة المسلمة نحو تأصيل لنموذج عالمي»، إمكانية تقديم نموذج عالمي للمرأة المسلمة يستند للرؤية الإسلامية ويزاحم النموذج الغربي المهيمن. حيث ترى سعاد الحكيم أنَّ قضايا المرأة المسلمة بدأت تأخذ حيزاً في تداولات الكتاب والمفكرين العرب في بداية القرن العشرين، في شكل نزاع بين تيارين تمثل بقاسم أمين الذي كان يَرَى أن العادات والتقاليد تمنع المرأة من التقدم والتحرر كالحجاب مثلا الذي يعتبره عادة اجتماعية وليست عبادة. وفي الوقت نفسه، كان هناك تيار آخر يرى العكس كما هو عند رشيد رضا الذي يقول إنَّ النساء المسلمات بدأن يتجاوزن الشريعة وأحكامها تحت تأثير الثقافة الغربية.

دائمًا ما كانت الحُرِّية ساحة حرب دافع فيها فلاسفة الحق عن الحق الذي سُلب بدعوى القانون والنظام على مر العصور. لسنا هنا لرفع الشعارات الزائفة التي تطالب الإنسان بالتَّحرر مثلما يريد فإذا كان هو يريد فالآخرون يريدون أيضًا لذلك له حق وعليه حق؛ فقد ارتبطت الحرية دائمًا وأبدًا بالأخلاق. وتُؤطَّر الحرية دوماً بالقانون أو الواجب الذي ينظم طريق الحرية، وقد أكد ذلك الفيلسوف السويسري الفرنسي الثورة جان جاك روسو بقوله: «حرية الفرد لا تكمن في أنّه يستطيع أن يفعل ما يُريد بل في أنّه لا يجب عليه أن يفعل ما لا يُريد».

سنُغامر اليوم في مقال الدكتور عز الدين الخطابي والذي عنونه بـ(الأخلاق والحرية بين ضرورة الواجب وعقلانية التواصل الديموقراطي (من كانط إلى هابرماس) المنشور بمجلة التسامح، وسنبدأ من مفهوم الحرية وعلاقتها بالأخلاق لدى فيلسوف كرامة الإنسانية إيمانويل كانط، ومن ثم سننتقل إلى طبيعة العلاقة بين القانون كإلزام والحقوق كحريات، بعدها سنبحر في عالم الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس الذي فتح أعيننا على آفاق جديدة في ارتباط الحق بالأخلاق وربطه بعقلانية التواصل الديموقراطي بين الذوات داخل الفضاء العمومي والذي سنعرفه تباعاً في هذا المقال، ثم إلى خطاب الحق وخطاب حقوق الإنسان الذي أسهب فيه هابرماس كثيراً، وسنختصره في سطور محدودة.

وضع كانط الأخلاق محور الارتكاز في مُعظم تأملاته الفكرية والفلسفية، فهي التي تُحدد الواجب فإذا تجرد الإنسان من أخلاقه يصبح حيوانًا؛ فما يُميزنا عن الحيوان هو العقل، والذي هو عبارة عن عملية مُعقدة يشترك فيها كل من العقل والحواس، يقول كانط معلقاً: (الحدوس الحسية بدون مفاهيم تظل عمياء والمفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء)، هكذا يبدو العقل لدى كانط بناء على المقولات أو الصور القبلية التي ستكون عديمة الفائدة، ولولا معطيات التجربة الحسية فالعقل هو الذي يضفي المعقولية على العالم وينظمه ويحوله إلى معرفة، فهو جدير إذن بأن يحول أو يصوغ الواجب بمعنى أدق؛ فالواجب يأتي بعد الحق الذي تُمليه عليه الأخلاق حسب توجه كانط الفلسفي والذي شاركه فيه عديد من الفلاسفة أمثال سقراط وجون لوك ووليفري وآخرين. يقول سقراط في هذا الصدد: (العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه)، وليصل الإنسان إلى مرحلة صياغة الواجب الذي هو ابن الحق يجب أن يمتلك استقلالية الإرادة التي هي المبدأ الأسمى للأخلاق؛ فمفهوم الإرادة (الإرادة الخيرة) يرتد بنا إلى مبدأ الأفعال الأخلاقية للإنسان العاقل صاحب الإرادة؛ فبإرادته يستطيع خلق كرامته المستقلة.

يعول كانط دائمًا على مبدأ الإنسان الذي تصنعه أخلاقه بالمجمل والتي بطبيعة الحال تُملي عليه حقوقه النابعة من حريته الذاتية، من خلال قانون يعيش به. يقول كانط في كتابه أسس ميتافيزيقيا الأخلاق عن الطبيعة الإنسانية من زاوية الخير والشر ويجيب: (الإنسان خيّر من زاوية عقلانية وشرير من زاوية تجريبية)، وهو نفس ما طرحه في (الدين وحدود العقل) حينما يؤكد على مشكلة التربية فيقول:(إن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته)، فالتزام الإنسان بالقانون يجب أن يبدأ من حريته التي تؤطرها حقوقه وحقوقه ستصوغ قانوناً يهتدي به ويسير عليه؛ مما يخلق نظاماً عاماً شاملاً كاملاً، أمَّا التزام القانون على أنه قانون غير مقبول البتة لدى كانط؛ فعلى القانون أن يكون نابعًا عن حق يضمن له حياة كريمة عادلة وآمنة.

أثارت أطروحة هابرماس الجدل في قسم السوسيولوجيا بجامعة ماربورغ بألمانيا عام ١٩٦١ والتي عنونها بـ(الفضاء العمومي، حفرية العمومية (publicité) كبعد مكون للمجتمع البورجوازي)، يعرف هابرماس الفضاء العمومي كفضاء لأشخاص خاصين مجتمعين على شكل عموم، هؤلاء الأشخاص يدافعون عن هذا الفضاء العمومي المُنظم من طرف السلطة، وهم في نفس الوقت ضدها، وذلك من أجل نقاش القواعد العامة للتبادل في ميدان تبادل السلع والعمل الاجتماعي (المجال الذي بقي خاصاً وأهميته ذات بعد عام)، وسيط هذا التعارض بين الفضاء العمومي والسلطة هو وسيط أصلي لا سابق تاريخيًا، إنّه الاستخدام العمومي للعقل، ويؤكد فيها هابرماس على أنّ التواصل يجب أن يكون بين فاعلين يُريدون التفاهم حول مسألة معينة بدعوى إصلاحية يريد كل طرف أن يقرنها بخطابه، وترتكز على معايير نذكر منها:

- تساوي كل المتداخلين المحتملين في المناقشة.
- توفرهم على نفس الفرص في التعبير عن مواقفهم.
- الانفتاح على المواقف الأخرى والاستماع لها.
- الإنصات للآخر والاعتراف به، بدون البحث عن القيمة الكونية داخل التَّعبير الذاتي لاختيار ما.
- التفاعل بين أفراد المُجتمع كأشخاص لديهم روابط والتزامات مُتبادلة.

وهي كلها تنازلات مُتبادلة في الخطاب الديمواقراطي، بين الأفراد تنم عن التراضي العقلاني في عملية التواصل على حد وصف هابرماس.

ينطلق هابرماس في صياغته لأنموذج الديمقراطية من ثلاثة مفاهيم أساسية وهي العقلانية، والسلطة، والرأي العام؛ فيجب أن يكون لدى الأخير الحق في صياغة حقوقه على الشكل الذي يرضي الثاني، والحُكم يكون بميزان الأول. وانتقد هابرماس الأنموذج الليبرالي الذي تقوم نظرته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب، وتجعل من الدولة مجرّد أداة لخدمة الشعب أو المصلحة العامة، وتحصرها في جهاز ضيق هو الإدارة العمومية التي تكون في مقابل المجتمع كنسق من العلاقات بين الأفراد، كما انتقد الأنموذج الجمهوري لكونه ينطلق من جعل المُمارسة السياسيَة مُجرد ممارسة تهدف لتخليق العلاقات بين المواطنين داخل الدولة، باعتبارهم مواطنين أحراراً متساوين فيما بينهم، وبالتالي فهذا الأنموذج يختزل التفاهم والتوافق في البُعد الأخلاقي فقط، ويجعله ذا بعد قطري، يرتبط فقط بالهوية الجماعية المشتركة والمُتفق عليها، ويقترح في المُقابل مبدأ المناقشة كأساس للمبدأ الديمقراطي، والذي يعتبره الأداة المثلى لتكوين حقوق الإنسان على الشكل الذي يرضي جميع الأطراف، ليتجاوزوا معاً أزمات العالم المعاصر.

وبين هامبرماس وكانط هنالك الإتزان المطلوب لجعل مثلث الحرية حقيقياً وعصرياً، بل يجب على الإنسان ألا ينطلق بحريته كيف ما يشاء مثلما يُثير بعض الفلاسفة فهنالك حريات الآخرين التي قد تؤطر حريته أحياناً كثيرة. ويجب أن تكون هنالك سلطة ولها قانون ودستور واضح مع مراعاة احترام حقوق من يسري عليه هذا القانون، ويجب أن تعي هذه السلطة أنَّ الجمهور له حق المشاركة في صياغة حقوقه وأن تنطلق هذه الحقوق من مبدأ الأخلاق الإنسانية وألا تحابي حزبًا على آخر أو مذهبًا على آخر بل يجب أن يكون مبدأ الحرية والمساواة مكفولاً للجميع. وهنا قد نقع على مصطلح الانفرادية الذاتية فالقانون قد يحكم بعدم تعديك على الآخر، ولكن يجب ألا يقيدك في تفكيرك أو توجهك، وأعتقد أننا اليوم في حاجة ماسة لعدم التعدي على تفكير الآخرين خاصة في توجه الطرف الآخر، بل يجب أن نهيئ لخلق بيئة خطابية عقلانية تجر النقاش إلى وادي الحب والوئام والسلام.

saif.alwahaibi15@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net