

آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية

معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية

تم إجراء مشروع البحث هذا بتمويل من معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في الجامعة
الأميركية في بيروت .

بيروت، أ ب، ٢٠١٣

© جميع الحقوق محفوظة

شكر وتقدير

يخضّ معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في الجامعة الأميركية في بيروت بالشكر لجميع المساهمين والمشاركين في مناقشات الطاولة المستديرة التي جعلت هذا المنشور ممكن. نود أن نشكر خصوصاً الدكتور طارق متري، المشرف على البحث، لتصوره المناقشات حول "الدولة المدنية"، وعطالله السليم، مساعد باحث ومنسق المشروع.

رامبي خوري	مدير معهد عصام فارس
د. كريم مقدسي	مدير مشارك للمعهد
د. طارق متري	المشرف على البحث
ريان الأمين	مدير البرامج
عطالله السليم	باحث
ربيع محمصاني	مدير الإعلام
دونا راجح	المصمم الفني

المحتويات

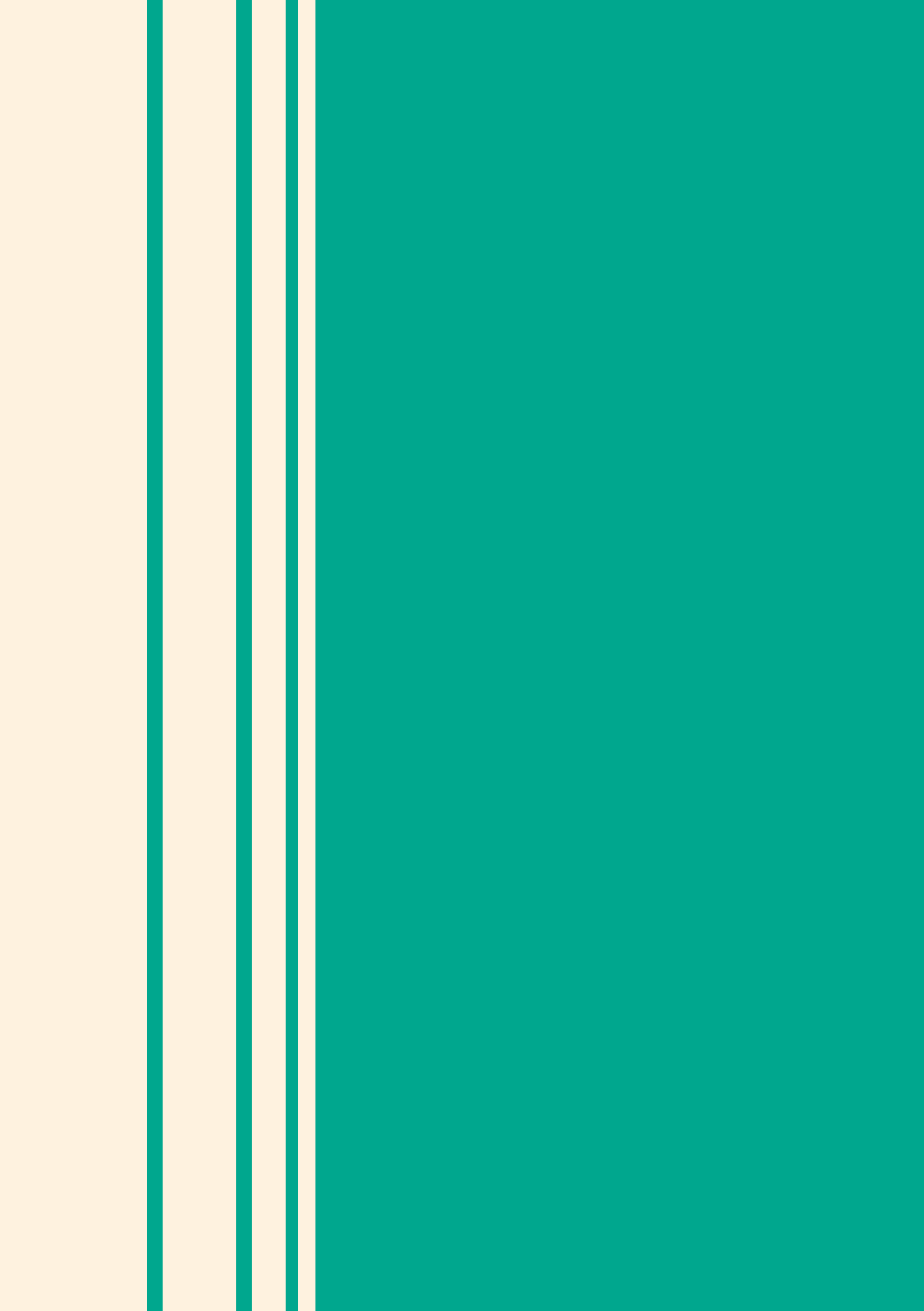
3	شكر وتقدير
7	مقدمة
	بحث حول الدولة المدنية السياق التاريخي، تطوّر المصطلح، والمقاربات الراهنة بعد الانتفاضات العربية حزيران ٢٠١٣
11	مقدمة عامة
12	الفصل الأوّل: الجذور التاريخية لمفهوم «الدولة المدنية»
13	الفصل الثاني: تحليل المواقف والسياسات لأبرز اللاعبين على الساحة السياسية
21	خلاصة
29	
31	طاوله مستديرة حول الدولة المدنية (١)
33	محاولة تبيان الجذور التاريخية للمفهوم
34	الدين بديلاً عن المتنديات السياسية
35	مقاربات مختلفة لمفهوم الدولة المدنية
36	الثورات و «الدولة المدنية»
38	هوية الدولة وإشكالياتها في ظل القيم المجتمعية
39	أسئلة للبحث في المستقبل
43	طاوله مستديرة حول الدولة المدنية (2)
45	«معهد عصام فارس»: دراسة أولية
46	فرح أنطون ومحمد عبده
48	مدخل أكاديمي أم عملاني؟
49	«الحكم الصالح» و«المقاربة التوفيقية»
51	رحدود
53	خلاصة

55كتابات عن الدولة المدنية.....

57..... مستقبل الدولة الدينية في العالم العربي - بقلم الدكتور رضوان السيد

63..... دول الربيع العربي والحكم الرشيد - مصر نموذجاً - بقلم الدكتور عماد الحوت

72..... عودة العرب إلى التاريخ من باب الدولة المدنية - بقلم د. محمد علي مقلد



مقدمة

مقدمة

يتعدّى البحث في امر "الدولة المدنية" المسألة النظرية المشوبة بالالتباس. ففي زمن الثورات والتحولت العربية، المفاجئة فالمتتالية والتي لمّا تستقر على حال، لا تظهر امام اعيننا بعد الدولة التي يريد صانعو التغيير انشاءها ولا تلك الدولة التي يستطيعون إقامتها بظل علاقات القوى الراهنة. ليس غريباً أن تأتي اذاً المداولات التي يختصرها هذا الكتاب اشبه بالمداخل التاريخية والمفاهيمية للتأمل في واقعنا الحاضر. فهي تحاول، في المقام الاول، تبديد بعض الغشاوة التي تحيط بمصطلح "الدولة المدنية" الذي شاع استخدامه يُمنة وُيسرة في السنوات الاخيرة وغير بلد عربي.

وتقتضي هذه المحاولة الاحجام عن التشبيه المتسرع بين سياق وطني وآخر، حيث تتحكم بالمناظرات خصوصيات النزاعات ومجريات الصراع على السلطة، غير ان ذلك لا يعني المبالغة في الاعتراف بصعوبة التفكير في امر الدولة المدنية على الصعيد العربي، وهو ما يحاذره المساهمون في مناقشات هذا الكتاب، وجلّهم من اللبنانيين. فالاختلافات لا تحجب من امام انظارنا عدداً من المشتركات بين حركات الثورة والتغيير، رغم انها تواجه دولاً وطنية قديمة او أخرى حديثة، ودولاً امنية وقمعية، عادية اذا جاز التعبير، او دولاً تعتمد الى جانب القوة العاربية على عصبية طائفية او قبلية. فهناك اجماع مبدئي على الأقل، على رفض الدولة الامنية المتسلطة، والدولة التي تتعامل مع المصالح العامة وكأنها ملك خاص للحكام، والدولة التي لا تعترف بالتنوع، وتفرض تماهياً بين الحاكم والمحكوم، والدولة التي تدعّي ان دافعها عن الكرامة الوطنية يعفيها من احترام كرامة الاشخاص ومصونها.

لكن هذا الاتفاق يستدعي على صعيد التجربة الواقعية توافقات لم تتحقق بعد حول تأكيد حصريّة العنف الشرعي بيد الدولة، وتحريم عنف الانتقام والعنف الاهلي، والدوول دون توسّل القوة التي تأخذ الكثرة بجريرة القلة من ازام الحكم البائد. كما يستدعي تمييزاً بين الدولة والسلطة، كثيراً ما غاب عن الثقافة السياسية السائدة وعن الممارسات، وآخر بين السلطات، مما يستتبع ايلاء الافضلية لبناء الدولة ومؤسساتها الدستورية على امتلاك السلطات جميعها باسم الارادة الشعبية. فالدولة نصاب محايد، ليس مضافاً الى المجتمع او مجرد ادوات لحكمه وادارته، فيما السلطة مجال للصراع او المنافسة، وهي عرضة للتداول على نحو لا يفترط بديمومة الدولة ولعلّ ما يوحى به الاتفاق على القول بالدولة المدنية، على السنة الكثرة بين الاسلاميين والقوميين واليساريين والليبراليين والمواطنين العاديين، يتوقف عند هذا الحد. اما التباين في معاني الدولة المدنية الاخرى فجلّي. فالبعض يقيم تمييزاً، حتى حدود الفصل، بين الدين والدولة، ويرى ان سيادة الشعب مصدر الشرعية. ويحسبها البعض الآخر قائمة على الشرعية الدستورية والشرعية، على النحو الذي يختصره شعار الاخوان المسلمين في رفضهم الانقلاب على الرئيس مرسي بعد الانتفاضة الشعبية ضد حكمه.

وابعد من هذا الاختصار، نجد عند الشيخ يوسف القرضاوي في فتواه التي تدعو الى وجوب تأييد مرسلي تحديداً للدولة المدنية في قوله "ان الشرع الاسلامي الذي رضيه اهل مصر مرجعاً لهم في دولة مدنية، لا دولة دينية ثيوقراطية يوجب كل من آمن به ورجع اليه طاعة الرئيس المنتخب شرعاً وتنفيداً اوامره..." بطبيعة الحال لا يأتي مفهوم الدولة المدنية، حسب العلامة القرضاوي، من عدم. كثيراً ما شدّد الاسلاميون في رفضهم للعلمانية على انها حلٌ غربي مستورد لمشكلة لم يعرفها العالم الاسلامي اي الثيوقراطية، فالحكم الاسلامي مدني ولا يقوم على العصمة او الحق الالهي.

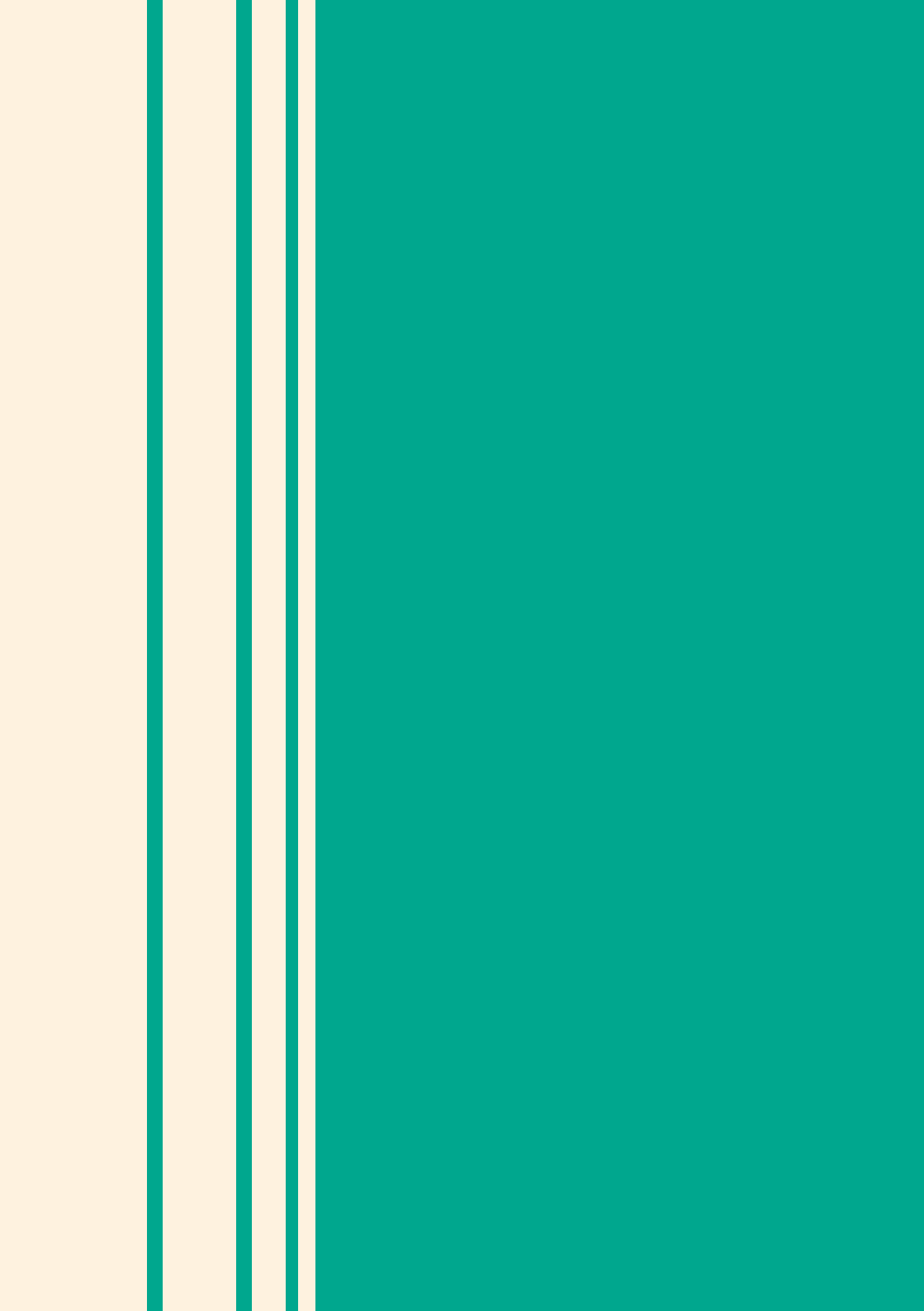
لكن ذلك لا يعني ان شيوع الكلام عن "الدولة المدنية" يؤكد الإتفاق على مدلولاتها. ربما كانت له وظيفة تخفيفية عند ذوي النزعة العلمانية واخرى تطمينية اوتوفيقية لدى الاسلاميين مما يوحي بالتقارب بين الضروري او المنشود بين من كانوا متباعدين. فالمفكر طارق البشري قال غير مرة، وبصيغة حذا ذوها اعدد من الإسلاميين، اذا كانت المدنية هي في الاستخدام الجاري مقصود بها الاهتمام بالصالح الدنيوي للجماعة الوطنية فلا بد منها لانظام تلك الجماعة، واذا كانت الدينية تعني الاصول الثقافية المرجوع اليها بما يسود لدى الجماعة البشرية الوطنية ويحفظ لها تماسكها فهي لازمة وضرورية ايضاً، مما يستحعي لا اثاره التعارض بينهما بل استخلاص التوافق.

لكن التقارب الظاهر هذا يفتح على نقاش متجدد، وهو ما يتوخاه هذا الكتاب، ويبحث عن تسويات. وسبق لهذا النقاش ان كان موضوع دعوة وجهتها مشيخة الأزهر الشريف دعت الى هذا النقاش الهام فالتقى بكنفها منقفون مصريون متنوعون في مشاربهم العقديّة والفكرية وانتمائهم الديني لإعداد وثيقة عن مستقبل مصر (صدرت في يونيو/حزيران ٢٠١١). فقام بينهم حوار حول الدولة المدنية، واتفقوا من البداية على استبعاد الدولة المدنية بوصفها مرادفاً للدولة العلمانية، لأنها تثقلها بما توجي به من تشبّه بنظم الغرب القانونية والسياسية وبما حملها الإسلاميون من دعوة لا الفصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدولية فحسب بل لإقصاء الدين على الحياة العامة. صحيح ان وثيقة الأزهر آثرت الابتعاد عن القول بالدولة المدنية إلا انها استعاضت عنه بتعداد صفات تلك الدولة فجاء دعمها لقيام الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة.

لقد نُوقِشت هذه الافكار في نحتين دعا اليهما "معهد فارس للسياسات العامة والعلاقات الدولية في الجامعة الاميركية". و جرى حوار بالغ الحساسية مرة، والدقة مرة اخرى، لمقاربة متعددة المداخل. لعلّه اسهم في تحديد قدر من التشويش وفي الخروج من العموميات. لكن البحث عن امكانية التوافق، مبدئياً وفي الممارسة السياسية، على فهم مشترك للدولة التي تنشدها الثورات العربية، ومعها دعاة التغيير في بلد كلبنان، ما زال سؤالاً مفتوحاً.

طارق متهي

طرابلس الغرب، تموز ٢٠١٣



**بحث حول الدولة المدنية
السياق التاريخي، تطوّر المصطلح،
والمقاربات الراهنة بعد الانتفاضات العربية**

حزيران ٢٠١٣

أعدّ البحث عطالله السليم تحت إشراف الوزير السابق الدكتور طارق متري. وهو يندرج تحت مشروع «الطاولة المستديرة حول السياسات العامة في العالم العربي» الذي ينفذه معهد عصام فارس في الجامعة الأميركية في بيروت.

مقدمة عامة

يؤثر شكل الدولة وهويتها على مجمل المسارات: السياسي والاقتصادي والاجتماعي المحيط بالدولة. ولعلّ السياسة بمفهومها التقليديّ تبدو الميدان الأكثر تعبيراً عن هذا الواقع إذ تجهد الأحزاب السياسية في سبيل المحافظة على بنية الدولة أو العمل لتغييرها عبر طرح الأفكار والبرامج والرؤى. على الصعيد السياسي، يؤثّر شكل الدولة وهويتها على المؤسسات الدستورية، والعملية الانتخابية وتداول السلطة، والثقافة السياسية السائدة. على الصعيد الاقتصادي، تؤدي هوية الدولة دوراً أساسياً في تحديد السياسات الاقتصادية ومسارات التنمية ما ينعكس على مؤشرات الدخل، وتوزيع الثروة والخدمات العامة. أمّا على المستوي الاجتماعي، فتبدو المؤثرات أعمق لأنها تتناول الحريات العامة (الاعلام، الصحافة، الحق في التنظيم النقابي، التعددية الحزبية، ...) والحريات الشخصية (حرية المعتقد، حرية الرأي والتعبير، ...).

في البّدء كان الحديث عن الدولة العلمانية بما هي دولة تفصل بين السياسي (العام) والديني (الخاص)، ثم توسع النقاش بين الاوساط الثقافية ليطمحور حول سؤال: أي شكل من العلمانية نريد؟ أريد علمنة الدولة (بمؤسساتها وأنظمتها وقوانينها) أم نريد علمنة المجتمع (بعاداته وتقاليده وثقافته). برزت هذه المخاوف خصوصاً بعد الاصلاحات الادارية والسياسية التي قام بها أتاتورك بدءاً من عام ١٩٢٧ مؤسساً بذلك لأول نظام علماني حديث في المنطقة. وبعد أن نالت الدول العربية استقلالها في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، حدثت سلسلة انقلابات عسكرية في غير بلد عربي أدت فيما أدت اليه الى بروز أنظمة شمولية، وإن أخذت مسميات قومية واشتراكية. ليس تعميماً القول إن العلمانية التي طبقتها تلك الانظمة كان ثمنها دفن الحياة السياسية والحزبية ودفع فئات عديدة في المجتمع الى الإقصاء والتهميش السياسي والإقتصادي. إذأ بدت العلمانية مجوّفة من معناها الحقيقي حيث لم تؤسس الدولة الموعودة، وبقيت التناقضات الطائفية والمذهبية والإثنية والعشائرية طاغية على ما عداها، ولم يستكمل النقاش في ماهية الدولة الا بعد أن حدثت ثورات الربيع العربيّ.

أعاد الربيع العربي الحديث عن الدولة بعد عقود من أنظمة ديكتاتورية صادرت الحريات ومنعت المواطنين من نقاش كل ما يتعلق بدور الدولة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فتحوّلت الدولة الى وعاء كبير لتجدين المجتمع بدلاً من تطويره ووضعه على سكة الديمقراطية. نتيجة ذلك، كان لا بدّ للشارع العربي من أن ينتفض مطالباً بإسقاط النظام ولا زال الحراك الشعبي العربي في طور التبلور لناحية تحديد هوية الدولة المرجوة في البلدان التي شهدت ثورات.

ولم تنتهي مفاعيل الربيع العربي في إعادة النقاش حول دور ووظيفتها الدولة، إنما تعدّته ليشمل هوية الدولة المرجوة، وان كان النقاش في هذا الأمر قد يبدو الآن محصوراً بين الأحزاب السياسية والنخب الثقافية والاكاديمية. عادت السجلات بين الكتّاب والمثقفين لتطفو حول هذا الموضوع خاصةً بعد فوز القوى الإسلامية (الإخوان المسلمين، السلفيون، ...) في الانتخابات التي جرت في مصر وتونس. انطلق هذا النقاش منذ أن حدثت ثورة الياسمين في كانون الأوّل / ديسمبر ٢٠١٠ إلا أنه قد يبدو للبعض أن فوز الإسلاميين في الانتخابات بدأ محفزاً لاستكمال هذا النقاش خاصةً بعد ظهور مخاوف كثيرة من قبل فئات عديدة في المجتمعات العربية تتعلق بإمكانية مصادرته القوى الإسلامية للحريات العامة والخاصة على حدٍ سواء.

الفصل الأوّل: الجذور التاريخية لمفهوم «الدولة المدنية»

في علم السياسة لا يوجد مصطلح يسمى «الدولة المدنية». يوجد التعريف الكلاسيكي لمفهوم «الدولة» والتي تتكون من عناصر ثلاثة: أرض وشعب ومؤسّسات. ويوجد مفهوم «المجتمع المدني» ويتكون من مجمل المؤسّسات غير المنضوية في هيكل الدولة وهي، على سبيل المثال لا الحصر تشمل الأحزاب السياسية، والنقابات، ووسائل الاعلام، والمنظمات الكشفية.

تتخذ الدولة أشكالاً متعددة تبعاً لسماتها. فنقول مثلاً: دولة ديمقراطية أي إن ركائز حكمها تستند الى قواعد الديمقراطية. فيما نقول: دولة ديكتاتورية، اذا استندت الى حكم حزب واحد أو فرد واحد.

هذا في شكل الدولة أما في هوية الدولة فتكون دولةً دينيةً اذا استندت في حكمها الى دين معين (أكان ديناً سماوياً أم غير سماوي)، ولكن من غير المعروف متى تسمى الدولة مدنية. يعتقد بعض أصحاب الرأي أن الدولة المدنية سميت هكذا نسبةً إلى أنها غير عسكرية فيما يقول البعض الآخر إن التسمية «مدنية» تعني أنها دولة لادينية تفصل بين الدين والحياة العامة (أي السياسة).

سيتناول الجزء الأوّل من الدراسة الجذور التاريخية لهذا المفهوم مستعرضين أبرز ما كتب حول الدولة المدنية مباشرةً أو تلميحاً من قبل كتّاب، وباحثين، وقادة سياسيين ورجال دين.

وثيقة المدينة: النص الذي حاكى الدولة المدنية

وثيقة المدينة أو صحيفة المدينة هي الوثيقة التي ذكر المؤرخون أن النبي (ص) أعدها بعد مدة وجيزة من قدومه المدينة المنورة. وقد قامت وثيقة النبي صلى الله عليه وسلم بين أهل المدينة على أربعة محاور:

الأول: الأمن الجماعي والتعايش السلمي بين جميع مواطني دولة المدينة، حيث قال صلى الله عليه وسلم: «إنه من خرج آمن، ومن قعد آمن في المدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جار لمن بر واتقى»، كما حفظ حق الجار في الأمن والحفاظ عليه كالمحافظة على النفس، حيث قال: «وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم».

والمحور الثاني: ضمان حرية الاعتقاد والتعبد، فقرر: «إِلَيْهِوَدِ دِينُهُمْ وَإِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَاتَمَّ فَإِنَّهُ لَا يُوتَىخُ أَي يَهْلِك - إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ».

أما ثالث المحاور فهو: ضمان المساواة التامة بين مواطني دولة المدينة في المشاركة الفاعلة في مجالات الحياة المتعددة، تحقيقاً لمبدأ أصيل تقوم عليه الدول الحديثة في عالم اليوم، وهو مبدأ المواطنة الكاملة، الذي لم يكن جلياً حينئذٍ، إلا أن دستور المدينة الذي وضعه المصطفى ضمن هذا الحق لكل ساكنيها، في وقت لم يكن العالم يعي معنى كلمة الوطن بالتزاماته وواجباته.

ورسخ المحور الرابع: إقرار مبدأ المسؤولية الفردية. وأصل هذه المسؤولية الإعلان عن النظام، وأخذ الموافقة عليه.

إذاً، تعدّ صحيفة المدينة أول دستور ينظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، حيث اعتمد الرسول (ص) في الوثيقة مبدأ المواطنة، فوضعت فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة التي يتساوي فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة المنورة ومن حولها. وفي ظل التنوع الديموغرافي الذي ساد المدينة حينذاك، كان اليهود أبرز هذه الفئات؛ ولذا فقد ذكرهم الرسول في أكثر من بند من هذه الوثيقة، حيث أكد في الوثيقة أن اليهود من مواطني الدولة الإسلامية، وعنصراً من عناصرها؛ فقال في الصحيفة: «وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»!

تأسيساً على ما تقدّم، يعدّ بعض أصحاب الشأن أنّ هذه الوثيقة هي أول دستور مكتوب في التاريخ يعترف بحقوق المواطنة لجميع سكان الدولة باعتبارهم: «أمة من دون الناس»، فهم جميعاً شركاء في نظام سياسي واحد يضمن لهم حقوقاً متساوية، ويستظلون بحماية الدولة، مقابل أدائهم واجباتهم في الدفاع عنها، لذا فقد وقّع على هذه الوثيقة سكان المدينة كلهم، ورضوا بها دستوراً حاكماً بينهم، لما وجدوا فيها بها من عدل ومساواة.^٢ وفي رأي البعض، لا تشكّل وثيقة المدينة دستوراً لدولة فحسب، بل دستوراً لدولة مدنية.

١ وثيقة المدينة ودستور المواطنة: علي جمعة، الأهرام اليوم، ١٥ يناير ٢٠١١.

٢ المصدر نفسه المشار إليه في الهامش رقم ١.

حراك فكري يتناول اشكالية هوية الدولة في مصر بعد تأسيس «الإخوان المسلمون»

حسن البنا: دستور الدولة المصرية لا يتعارض مع قواعد الاسلام

كتب حسن البنا³ رسالة توقع في ١٢ صفحة بعنوان «رسالة نظام الحكم». يقول البنا في رسالته هذه إن الحكومة في الاسلام تقوم على دعائم ثلاث هي: مسؤولية الحاكم ووحدة الامة وإحترام ارادتها مهما تعددت أسماء هذه الدعائم وأشكالها. وأعطى البنا الكثير من الدلالات التي تجعل الحاكم عرضة للمساءلة والمحاسبة. يقول البنا في هذا السياق، أنّ «الحاكم مسؤول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وأبو بكر رضى الله عنه يقول، عندما ولى الأمر وصعد المنبر: (أيها الناس، كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم). وهو بهذا قد فسر نظرية العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسيرا، بل هو وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فإذا أحسن فله أجره، وإن أساء فعليه عقابه».

وفي مجال آخر، أقرّ البنا بأهمية تعدد الآراء، ولكن دون الغرق في الانقسامات الحزبية. ودليلنا قوله «ولا تكون الفرقة في الشؤون الجوهرية في الأمة الإسلامية، لأن نظام الحياة الاجتماعية الذي يضمها نظام واحد هو الإسلام، معترف به من أبنائها جميعًا . والخلاف في الفروع لا يضر، ولا يوجد بغضاء ولا خصومة ولا حزبية يدور معها الحكم كما تدور ...».

والمعلوم أن الزمن الذي كتب فيه حسن البنا رسالته كانت مصر تحت وصاية الانتداب البريطاني وصدر الدستور عام ١٩٢٣ بعد أن ألغت سلطات الانتداب الدستور الذي كان معتمداً منذ عام ١٨٨٢. يعتقد البنا أنّ ما جاء في الدستور المصري لا يتنافى مع قواعد الاسلام " إن واضعي الدستور المصري رغم أنهم وضعوه على أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها، فقد توخوا فيه ألا يصطدم أي نص من نصوصه بالقواعد الإسلامية، فهي إما متماشية معها صراحة كالنص الذي يقول: (دين الدولة الإسلام) أو قابلة للتفسير الذي يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذي يقول: (حرية الاعتقاد مكفولة) .

تأسيساً على ما تقدم، يرى البنا أن قواعد الحكم الاسلامي موجودة في الدستور المصري. ولم يضع حاكم الدولة في مصاف الحاكم المقدس بل وضع أسس ومبادئ يستطيع من خلالها الشعب أن يحاسبه عليها.

³ مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» عام ١٩٢٨ والمرشد الاول للجماعة، اغتيل في شباط/ فبراير عام ١٩٤٩.

وبذلك يكون قد أسس لمفهوم الدولة الحاضرة لأبناءها غير أن منتقديه اعتبروا أنه وعلى الرغم من تأكده أنّ النظام البرلماني ينسجم مع نظام الحكم الاسلامي وعلى الرغم من ترشحه للانتخابات النيابية في مصر مرتين إلا أن الثغرة الاساسية بالنسبة اليهم كانت في عدم اعترافه بمبدأ المساواة في المواطنة من خلال أمرين:^٤

- أ. يعتبر البنا أن الاسلام يحمي الاقليات غير المسلمة فقط من باب البر والاحسان الى غير المسلمين، وليس من مبدأ احترامهم لحقوق المواطنة في الدولة.
- ب. بالنسبة إلى الحكومة أو السلطة التنفيذية، يرى البنا أن الحكومة يجب أن تكون اسلامية بحق، وأعضائها مسلمين يؤدون الفرائض الاسلامية، ولا يقومون بمعصية الله، ومخالفة أوامر الاسلام، وأن تنفذ هذه الحكومة أوامر الله والاسلام.

أثرت كتابات حسن البنا على النخب الدينية والثقافية التي انشغلت بمقاربة مفاهيم دينية وفقهية وثقافية وحضارية نجدها جلياً عند سيد قطب.

سيدقطب^٥: اشكالية الفصل بين الدين والدولة لا تعيننا كدين اسلامي

إنّ هذا التعبير: «فصل الدين عن الدولة» ذو مدلول في الحياة الأوروبية المسيحية، ولكن لا مدلول له على الإطلاق في البلاد الإسلامية، وأغلب الظن أنه تسرّب إليكم- كما تسرّب إلى كثير من رجالنا المثقفين والمتعلمين- خلال قراءتهم للتاريخ الأوروبي، ثم صار يتردّد على الألسنة دون تفكير في مدلوله ودون نظر إلى أنه يحوي معنى أو لا يحوي بالنسبة إلى البلاد الإسلامية ... وتفصيل ذلك: أن المسيحية كدين تجعل للكنيسة وظيفة معينة في صلب الديانة المسيحية، وهي ما يعرف «بالخدمة الدينية»، وقد حدث في التاريخ الأوروبي أن أصبحت الكنيسة سلطة لا روحية فحسب، ولكن مدنية كذلك، تتولى تتويج الأباطرة، وتسيطر على أملاك ضخمة معفاة من الضريبة، وتصدّر قرارات البرلمان وصكوك الغفران.. ما يعرفه دارسو التاريخ الأوروبي ... وحين أرادت الحكومات أن تتخلص من سلطة الكنيسة نادى بفصل الدين عن الدولة؛ أي فصل الإدارة الحكومية عن الإدارة الكنيسية، وكان لهذا التعبير مدلوله الواقعي؛ لأن الكنيسة منظمة دينية، وجزء من صلب المسيحية كديانة في الإسلام لا توجد كنيسة، أعني لا يوجد (أكليروس)، ولا وساطة هنالك بين الله والناس، لا توجد هيئة معينة تتولى الطقوس الدينية، وبدونها لا تقام هذه الطقوس. حينئذ لا توجد سلطة دينية؛ بمعنى أن هناك هيئة تتولى مباشرة هذه

٤ ليلي نقولا الرحباني، "العالم العربي والديمقراطية: اشكالية الاسلام والديموقراطية"، محاضرة ألقها في مؤتمر عقد في الجامعة اللبنانية-الاميركية بعنوان: "لغة الديمقراطية مقاربات وتحولات"، عقد بتاريخ ٢٦ نيسان ٢٠١٢.

٥ سيد قطب، ابراهيم الشاذلي (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، كاتب وأديب ومنظر اسلامي وعضو سابق في مكتب ارشاد جماعة الإخوان المسلمين.

السلطة، لها كيان معين في صلب الإسلام كديانة والإسلام عقيدة وقانون، وكلاهما متصل بالآخر وقائم عليه، ولا يمكن أن توجد العقيدة، ثم يهمل القانون، والنصوص صريحة في هذا ولا تحتمل تأويلًا، فإما أننا مسلمون فيجب تنفيذ هذا القانون، والدولة هي التي تنفذه، لا هيئة دينية معينة، وأما أننا لسنا مسلمين، فنهمل إذًا تنفيذ القانون الإسلامي^٦».

اتجاهات معاصرة

يقول الامام الراحل محمد مهدي شمس الدين^٧ بأسبقية الامة على الدولة. وفي هذا السياق، يشرح شمس الدين نظريته القائلة بأنّ الأصول الشرعية لا تتحدث عن الدولة بقدر ما تتحدث عن الأمة. ونفهم من ذلك، أن الدولة إذا كانت ضرورة من ضرورات الأمة، بها يقوم نظامها ويحض اجتماعها، لزمّت من باب مقدمة الواجب. وهكذا نفهم أيضاً، أن وجوبها لغيرها، أي وجوب نابع من وجوب حفظ الأمة وصيانتها، لا وجوباً ذاتياً لها. وينزع شمس الدين صفة القداسة عن الدولة باعتبارها لازمة للوجود، وأنها ناتجة عن ضرورات الاجتماع. الدولة إذًا ظاهرة سياسية عامة وكونية، وليست ظاهرة دينية .

إستناداً الى ما كتبه الراحل في «نظام الحكم والادارة في الاسلام» (صدر عام ٢٠٠٠) لا وجود لدولة دينية بالمعنى المطلق، بل هذا الدين في التصور الإسلامي دين وسياسته متصلان على نحو حلولي فالسياسة والدين يتجادلان ويتكاملان في المنظور الإسلامي. أي إن السياسة هي للدين، والدين هو للدنيا أيضاً. والمقابلة هنا هي ليست بين الدين والدنيا، بل هي بين الدنيا والآخرة. في حين أنّ الدين هو للدنيا تحديداً. وعلى هذا المنوال، أمكننا القول، إلى أن الحكومة هي ضرورة من ضرورات الاجتماع.

لا يرى سماحته الحكومة الإسلامية، حكومة دينية، بل تتراءى له حكومة مدنية. وقد استند الراحل في ذلك إلى رؤية فقهية تقسم الفقه إلى قسمين: فقه الأفراد والفقه العام. الأول يتعلق بالأحكام التكليفية الشخصية، وهي أحكام لا صلة لها بالحكومة الإسلامية، إذ هي قائمة بها وبدونها. فقد تجد أفراداً يتبنون هذا الفقه في دولة علمانية وقد تجد أفراداً لا يدينون بدين في الدولة الدينية.

٦ مقال لسيد قطب صدر في صحيفة "منبر الشرق" المصرية ردّ فيه على مقال سابق كتبه وزير الخارجية آنذاك.

٧ ولد عام ١٩٣٦ وتوفي عام ٢٠٠١ وهو أحد أعلام الفكر الاسلامي المعاصر. عمل كمحاضر ومدّرس في كلية الفقه في النجف الاشراف قبل أن يعود الى لبنان عام ١٩٦٩ ليؤسس مع الامام موسى الصدر المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى.

أما الفقه العام، فهو فقه اجتماعي يتصل بشرعية السلطة وينظم الإدارة والاقتصاد.. وهي أمور يمكن قيامها على قواعد الفقه الإسلامي العام. فالنتيجة «أنه من ناحية المنهج الأصولي، لا أرى هذه الحدية في المواجهة، أو القطيعة بين مفهوم علمانية أو مدنية، أو بين مفهوم شريعة. لكن بطبيعة الحال - تبقى الدولة في الإسلام ذات شخصية إسلامية أو ذات سمة إسلامية منبثقة عن بعض الثوابت».

يستند شمس الدين في وجهة نظره هذه الى حقيقة أن الذين تولوا المهام الإدارية في الدولة الإسلامية تاريخياً، لم يكونوا بالضرورة مسلمين. تولّى بعض النصارى واليهود على سبيل المثال بعض المهمات في الدولة ما يثبت اختيارهم على أساس الخبرة والكفاءة^٨.

وتتطابق نظرة السيد هاني فحص - عالم دين شيعي ولد عام ١٩٤٦ وله مؤلفات دينية وسياسية عديدة- مع ما ذهب اليه الامام شمس الدين، فرفض احتكار الدولة لمذهب أو فلسفة معينة لأنّ الدولة تتغير شكلاً، وأداءً، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق تبعاً للتغيرات الحاصلة في المجتمع. وفي هذا السياق، يشدد فحص على عدم وجود دولة دينية في الإسلام، وقال: إن القرآن لم يصف دولةً، بل مجتمعاً.

يقول السيد هاني فحص في مقال بعنوان «الاسلام والديمقراطية»، أنه من الصعب تنميط الدولة، أي اقتراح نمط واحد لها في كل الأمكنة والأزمنة، والاسلام في الأساس، لاحظ حسب القرآن الكريم، مدى التعدد والتنوع البشري، فلم يطمح بإلغائه، بل دعا إلى احترام الخصوصيات [يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى]، وجعلها مصادر حيوية في العالم [وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...]. على هذا، لا يعود الاسلام وضِعاً جاهزاً معطلاً الفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو يمر بالخصوصيات المجتمعية على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذه من علامات عمقه التوحيدي.

يضيف السيد فحص: «أنّ الاستبداد ليس صفة ملازمة للدولة الدينية إذ إن النظم العلمانية قد تجنح نحو الاستبداد أيضاً». وبحسب مقالة فحص الواردة أعلاه فإنّ مآل كل من الدولة الدينية والآخرى المدنية يؤدّي «عملياً إلى إلغاء الدولة بالدين (في الحالة الاولى)، وإلغاء الدين بالدولة (في الحالة الثانية)».

يصف السيد فحص الدولة بأنها ضامن الحريات تحت سقف القانون وهي المؤسسة الوحيدة التي تحمي عملية انتاج الدين والثقافة شريطة توفر الحرية. يقول في هذ السياق: ... «الدولة الديمقراطية، بما هي ضامن للحريات تحت سقف القانون، يمكنها ان تحمي عملية انتاج الدين والثقافة، من أي عدوان عليها، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمانة عدم العدوان أو التشوية، لأنهما يأتیان من جهة الجماعات العvisية العvisامية التي تريد انتاج الدين على مقاسها (المتبدل) لتعطل الحرية في داخلها وحولها، أي إن الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين

٨ "الامة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين"، هاني ادريس، مجلة الكلمة وهي مجلة فصلية تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، العدد ٣٠ - شتاء ٢٠٠١.

من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابها لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها بالديمقراطية وحيويتها.»

التعريف الحديث للدولة المدنية

ساعدت تلك الكتابات عن الدولة المدنية – وإن أتت في سياقات مختلفة في الزمان- في تبلور تعريف ما لهذا المصطلح الذي ظهر حديثاً في اللغة السياسية المتداولة بعد قيام الثورات العربية. وليس أدل على حداثة استعماله سوى أن تعريفاً مخصصاً للدولة المدنية نشر في الموقع العربي لموسوعة ويكيبيديا الالكترونية بين تموز يوليو ٢٠١٠ وأيلول سبتمبر ٢٠١١ ما يدل على حداثة استعماله.

يعرّف الدكتور أحمد زايد^٩ الدولة المدنية بأنها «اتحاد من أفراد يعيشون في مجتمع يخضع لنظام من القوانين، مع وجود قضاء يطبّق هذه القوانين بإرساء مبادئ العدل. فمن الشروط الاساسية في قيام الدولة المدنية الا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر، فثمة دائماً سلطة عليا-هي سلطة الدولة- يلجأ اليها الافراد عندما تنتهك حقوقهم أو تهدد بالانتهاك».

وفي مقال له صدر في شباط عام ٢٠١١ تحت عنوان «ماذا تعني الدولة المدنية»، يعدّد زايد خصائص الدولة المدنية على الشكل التالي:

- مدنية القوانين والعلاقات: أي يتأسس بين أفراد المجتمع نظام مدني قائم على السلام والتسامح وقبول الاخر والمساواة في الحقوق والواجبات. تحكم هذه العلاقات قوانين بعضها مكتوب والبعض الاخر غير مكتوب، وهي التي تشكّل بنية الحياة اليومية للناس.
- المواطنة: ويقصد فيها تساوي جميع المواطنين أمام القانون وقيامهم بواجباتهم تجاه المجتمع. لا تمييز بين مواطن وآخر حسب المهنة، أو الدين، أو المنطقة، أو المال، أو المعتقد. تشكل المواطنة في الدولة المدنية قيمة المساواة.
- الديمقراطية: وهي التي تمنع استئثار السلطة السياسية من قبل فرد أو نخبة أو عائلة أرسوقراطية أو نزعة ايدولوجية. تتحق الديمقراطية من خلال المشاركة في الحياة العامة عبر الانتخابات ووسائل أخرى للتعبير عن الرأي. ويقول الكاتب بأهمية النقاش والتداول العام عبر الجمعيات الاهلية والمنتديات والمؤتمرات وصولاً الى أشكال أكثر تنظيماً كالأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، وجماعات الضغط.
- فصل الدين عن السياسة: يظلّ الدين في الدولة المدنية عاملاً أساسياً في بناء الاخلاق وتحصين المجتمع أخلاقياً وتربوياً. لطالما شكل هذا الموضوع مادةً خلافية لبعض نظراً للخصوصية الدينية التي تتمتع بها المجتمعات العربية. نقبس من مقالة الدكتور زايد التالي:

٩ أستاذ علم الاجتماع السياسي وعميد كلية الآداب في جامعة القاهرة، له مقالات عدّة في جريدة "الشرق" المصرية.

«إن ما ترفضه الدولة المدنية هو استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية، فذلك يتنافى مع مبدأ التعدد الذي تقوم عليه الدولة المدنية، فضلاً عن أنه – وربما يكون هذا هو أهم هذه العوامل يحول الدين إلى موضوع خلافية وجدلي وإلى تفسيرات قد تبعده عن عالم القداسة، وتدخل به إلى عالم المصالح الدنيوية الضيقة. من ثَمَّ فإن الدين في الدولة المدنية ليس أداة للسياسة وتحقيق المصالح، ولكنه يظل في حياة الناس الخاصة طاقية وجودية وإيمانية تمنح الأفراد في حياتهم مبادئ الأخلاق وحب العمل، وحب الوطن، والالتزام الأخلاقي العام.»

لم يكن التوصل إلى تعريف واحد لمفهوم الدولة المدنية أمراً سهلاً على الإطلاق حيث عمدنا إلى مراجعة وثائق ومقالات وكتب منذ عهد الرسول وحتى يومنا هذا في محاولة منا لتعريف القارئ هذا المفهوم. إلا أنه أمكننا القول إنَّ ركائز الدولة المدنية تقوم على سيادة القانون بينها وبين مواطنيها، والمواطنة والديمقراطية، وفصل الدين عن الدولة.

نظرة من الداخل: كيف يرى ناشطو الثورات المدنية

مقابلة مع محمد العجاتي *

- ✓ مفهوم الدولة المدنية ظهر إبان الثورة. أذكر أن هناك لافتة رفعت في ميدان التحرير كتب عليها «دولة مدنية .. لا عسكرية ولا طائفية»، وعندما حاول بعض المعتصمين حمل لافتة كتب عليها دولة مدنية لا دينية، حصل أشكال حول ذلك.
- ✓ هو شعار توافقي حملته القوى المدنية كتعويض، أو حتى بسبب عجزها عن حمل شعار الدولة العلمانية خوفاً من أيّ مشاكل مع تيارات الاسلام السياسي.
- ✓ التنزلات في هذا الموضوع كانت كثيرة حيث عمدت بعض أوساط القوى المدنية إلى المطالبة بالدولة الديمقراطية فقط، ما أوقعها بمشكلة أكبر مع الاسلاميين لأنّ الحاكمية في النظم الدينية هي لله، أمّا الحاكمية في النظم الديمقراطية فهي للناس.
- ✓ الدولة المدنية برأيي هي التي تقوم على العناصر التالية: الديمقراطية ومبادئ المواطنة ومفهوم السيادة الشعبية أي بمعنى آخر لا سلطة عليا على الشعب. هي دولة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وليست فقط دولة الحقوق السياسية.

(*) المدير التنفيذي لمنتهدي البدائل العربي للدراسات، ناشط وباحث.

أجريت المقابلة في بيروت بتاريخ ١٦ تشرين الثاني ٢٠١٢.

الفصل الثاني: تحليل المواقف والسياسات لأبرز اللاعبين على الساحة السياسية

سنلقي الضوء في الجزء الثاني على مواقف الأطراف المؤثرة في النقاش الدائر حالياً في أكثر من بلد عربي حول هوية الدول المرجوة بعد الربيع العربي. في هذا الإطار، نستعرض آراء لقوى حزبية، ومدنية، ودينية ساهمت وتساهم حالياً في هذا النقاش.

مؤسسة الأزهر الشريف

وأكبت مؤسسة الأزهر التطورات في مصر والعالم العربي عبر بيانات ثلاثة صدرت في أوقات متعددة بعد ثورة ٢٥ يناير. ولعلّ ما يعيننا في هذا الإطار هو «بيان الأزهر ونخبة من المثقفين حول مستقبل مصر» الصادر في ١٩ يونيو عام ٢٠١١. ولم تقتصر كتابة البيان على علماء الأزهر بل تعداه ليشمل نخبة من المثقفين الذين اجتمعوا بمبادرة من شيخ الأزهر الاستاذ أحمد الطيب.

نقتبس الاجزاء المتعلقة بهوية الدولة الواردة في البيان.

في هوية الدولة: «دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب بما يتوافق مع المفهوم الاسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الاسلام لا في تشريعاته، ولا حضارته، ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس ادارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الاسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام الى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية.»

وفي مجال متصل، أكدت الوثيقة على اعتماد النظام الديمقراطي «القائم على الانتخاب الحر المباشر الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الاسلامية، بما يضمنه من تعددية، ومن تداول سلمي للسلطة ...»

وفي حقيقة الامر، فإنّ عدم استعمال الوثيقة عبارة دولة «دينية» أو «مدنية» أثار جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والثقافية حيث تم الاستعاضة عنها بعبارة الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة. الامر الذي جعل الوثيقة محط انتقاد من قبل القوى المدنية والدينية على حد سواء. يرى

عبد المعطي حجازي- رئيس بيت الشعر المصري ومن المنادين بالدولة المدنية- بأن «غياب عبارة دولة مدنية الذي هو من أبرز شعارات ثورة 25 يناير يمثل قصوراً حقيقياً في تعريف الدولة الحديثة». أما على ضفة القوى الاسلامية، فقد عارض التيار السلفي الوثيقة واعتبر أن وثيقة الازهر ليست مبادئ حاكمة للدستور، ولا يصح أن يصدر بها اعلان دستوري. وأعلنت جماعة الدعوة السلفية أنّ المهندس عبد المنعم الشحات ممثل الدعوة في اجتماع الازهر تحفظ كتابةً وشفاهةً على صياغات عدة في الوثيقة لانها، بحسب رأيه، تمثل تراجعاً عن الصياغة الحالية للدستور في قضية مرجعية الشريعة الاسلامية.

جماعة «الإخوان المسلمون»

الإخوان في سوريا

أصدرت جماعة الإخوان المسلمين في سوريا وثيقة أسمتها «عهد وميثاق» يوم ٢٥ آذار-مارس من عام ٢٠١٢ وعدّت الجماعة وثيقتها أساساً لعقد اجتماعي جديد يؤسس لعلاقة وطنية معاصرة وآمنة بين مكونات المجتمع السوري. والتزم الإخوان المسلمون بالعمل على أن تكون سوريا المستقبل:

- دولة مدنية حديثة، تقوم على دستور مدنيّ، منبثق عن إرادة أبناء الشعب السوري، قائم على توافقية وطنية، تضعه جمعية تأسيسية منتخبة انتخاباً حراً نزيهاً، يحمي الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات، من أيّ تعسّف أو تجاوز، ويضمن التمثيل العادل لكلّ مكوّنات المجتمع.
- دولة ديمقراطية تعددية تداولية، وفق أرقى ما وصل إليه الفكر الإنساني الحديث، ذات نظام حكم جمهوري نيابي، يختار فيها الشعب من يمثله ومن يحكمه عبر صناديق الاقتراع، في انتخابات حرة نزيهة شفافة.
- دولة مواطنة ومساواة، يتساوى فيها المواطنون جميعاً، على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، تقوم على مبدأ المواطنة التي هي مناط الحقوق والواجبات، يحقّ لأيّ مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، استناداً إلى قاعدتي الانتخاب أو الكفاءة. كما يتساوى فيها الرجال والنساء، في الكرامة الإنسانية، والأهلية، وتتمتع فيها المرأة بحقوقها الكاملة.
- دولة تلتزم بحقوق الإنسان -كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية- من الكرامة والمساواة، وحرية التفكير والتعبير، وحرية الاعتقاد والعبادة، وحرية الإعلام، والمشاركة السياسية، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، وتوفير الاحتياجات الأساسية للعيش الكريم. لا يظأّر فيها مواطن في عقيدته ولا في عبادته، ولا يضيّق عليه في خاصّ أو عامّ من أمره.. دولة ترفض التمييز، وتمنّع التعذيب وتجزّمه.

لفت انتباه العديد من الكاتيبين والباحثين وأمرين جوهريين تضمنتهما الوثيقة. يتعلق الامر الأوّل بالدولة المدنية بخلاف أدبيات معظم قوى الاسلام السياسي والسلفي الذين يناهون بدولة دينية. أما الامر الثاني فهو التساوي بين الرجال والنساء في «الكرامة الانسانية والالهية، وتتمتع فيها المرأة بحقوقها كاملة»، وعدّ أصحاب الشأن هذه الفقرة متقدمة جداً عن أدبيات معظم القوى الاسلامية التقليدية.

الإخوان في مصر

بعد انتصار الثورة المصرية، تم الترخيص لحزب جديد يدعى حزب «الحرية والعدالة»، وهو التنظيم السياسي الذي خاض من خلاله الإخوان المسلمون الانتخابات التشريعية التي جرت في أيار ٢٠١٢.

عبرّ الحزب عن رؤيته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية في برنامج انتخابي شامل^١ وكان لخصائص الدولة المرجوة فصل خاص نورهه كاملاً.

«الدولة التي يتبناها برنامجنا هي الدولة الإسلامية الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تقوم على مرجعية الشريعة الإسلامية، والشريعة بطبيعتها تنتظم الجوانب العقائدية والتعبدية والأخلاقية، وأيضا تنظم مختلف جوانب الحياة للمسلمين والمشاركين لهم في الوطن من غير المسلمين بيد أنها تنظمها في صورة نصوص قطعية الثبوت والدلالة وهي قليلة أو في صورة قواعد عامة ومبادئ كلية، ثم تترك التفاصيل لهم للاجتهد والتشريع بما يناسب كل عصر ومختلف البيئات، وبما يحقق الحق والعدل والمصلحة، وهو الدور المنوط بالمجالس التشريعية على أن تكون المحكمة الدستورية العليا هي الرقيب على دستورية هذه التشريعات، مع الأخذ في الاعتبار أن غير المسلمين من حقه التناكح إلى شرائعهم في مجال بناء الأسرة والخصوصيات الدينية، كما أن هذه الدولة مسؤولة عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة ودور العبادة لغير المسلمين بنفس القدر الذي تحمى به الإسلام وشؤونه ومساجده، ومن ثم فإن أهم خصائصها أنها:

- أ. دولة تقوم على مبدأ المواطنة حيث يتمتع جميع المواطنين فيها بحقوق وواجبات متساوية يكفلها القانون وفق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص دون تمييز بسبب دين أو عرق .
- ب. دولة دستورية تقوم على دعائم ثلاث، السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، وكل منها تعمل بشكل متمايز ومتكامل ومتضامن في آن واحد، بما يتيح توزيعاً للمسؤوليات والسلطة، ومنع احتكارها من قبل سلطة واحدة. كما أن الدولة الدستورية لا بد أن تحفظ سيادة القانون من خلال بسط، وتعزيز سلطان القضاء، وضمان استقلاله، والعمل على تنفيذ أحكامه. إضافة إلى ضمان خضوع سلطات الدولة للقانون، وانضباطها به، واحتكامها إليه، واعتبار كل تصرف يصدر عن السلطات العامة مخالفاً للدستور والقانون باطلاً يستوجب المساءلة .
- ج. دولة تقوم على الشورى (الديمقراطية) يرى الحزب أن الشورى (الديمقراطية) مبدأ أساسي تقوم عليه الدولة بكل مؤسساتها، فهي ليست مجرد مبدأ سياسي يحكم أشكال العلاقات السياسية فحسب، بل هي نمط سلوك ومنهج عام لإدارة مختلف جوانب الحياة في الدولة ... بالإضافة إلى كونه

١٠ للاطلاع على برنامج الحزب كاملاً، يرجى النقر على الرابط التالي:

http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx

قيمة إيمانية وخلقية توجه سلوك الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية، يتربى عليها الفرد والأسرة والمجتمع والحكام لتصبح جزءاً من مكونات الشخصية الوطنية وأحد مقوماتها، ويصطبغ بها كل المواطنين .
د. دولة مدنية، فالدولة الإسلامية مدنية بطبيعتها فهي ليست دولة عسكرية يحكمها الجيش ويصل فيها إلى الحكم بالانقلابات العسكرية، ولا يسوسها وفق أحكام ديكتاتورية، كما أنها ليست دولة بوليسية تهيمن عليها أجهزة الأمن كما أنها ليست دولة (ثيوقراطية) - تحكمها طبقة رجال الدين - فضلاً عن أن تحكم باسم الحق الإلهي، وليس هناك أشخاص معصومون يحتكرون تفسير القرآن ويختصون بالتشريع للأمة ويتصفون بالقداسة، وإنما الحكام في الدولة الإسلامية مواطنون منتخبون وفق الإرادة الشعبية، والامة هي مصدر السلطات وأساس تولي الوظائف المختلفة فيها الكفاءة والخبرة والأمانة».

إذاً، يرد في برنامج الحزب أن الدولة التي يطمح إليها الحزب هي «الدولة الإسلامية الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة» غير أنه وفي الفقرة (د) يرد بأن خصائص تلك الدولة يجب أن تكون مدنية وسرعان ما ينتبه القارئ أنّ المقصود بهذا الأمر لم يكن التأكيد على مدنية الدولة بقدر ما هو رفض الحزب لان تكون الدولة ذات سمات عسكرية استبدادية.

الإخوان في تونس

أكد زعيم حركة النهضة في تونس (وهي تمثل الفكر الإخواني في تونس)، الشيخ راشد الغنوشي، أنّ حركة النهضة اقتنعت بضرورة الحفاظ على حرية واختيار قسم من المواطنين الذين لا يطمئنون لاجل الشريعة مصدراً للتشريع، ووافقت على عدم نصّ الدستور الجاري صوغه على أن تكون الشريعة مصدر التشريع فالديموقراطية، برأيه، ليست فقط ضمان حق الاغلبية، بل هي أيضاً احترام لرأي الاقلية. وأضاف الغنوشي أنه ليس في الاسلام ما يمنع الاقتباس من حكمة الشعوب الأخرى الحديث عن الدولة الديمقراطية والمدنية والمساواة والتعددية الحزبية ... لكنه يرى في الوقت عينه أن البعض يريد استيراد العلمانية باعتبارها فلسفة. يريد فرضها على البيئة الاسلامية، بينما «نحن لسنا في حاجة الى هذه الفلسفة، لكن يمكننا الاستفادة منها كآلية إجرائية تنظّم تداول السلطة والحكم.»¹¹

وفي مقابلة صحفية نشرتها صحيفة الاندبندنت البريطانية (في ٢٥ تشرين الاول) طمأن الغنوشي مناصري الدولة المدنية إذ قال: إن حزبه لا يشكّل خطراً على العلمانية في البلاد وإن حركة النهضة لا تسعى لاقامة دولة اسلامية.

وتحدث الشيخ الغنوشي في المقالة عن التزامه بحقوق الانسان والمساواة بين الجنسين والديمقراطية التي قال عنها: «إنها أداة للتعليم وليس للحكم فقط».

¹¹ كلامه هذا جاء خلال مؤتمر " الاسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" الذي نظّمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة خلال شهر تشرين الاول ٢٠١٢.

مفتي الجمهورية المصرية

أكد فضيلة الدكتور علي جمعة أنّ الدين هو السقف الذي يقف عنده الجميع وينبغي أن يتدخل الدين بشكل أساسي في التشريع ويظل بعيداً عن السياسة التي قوامها البرامج التنافسية والخلافات لكل الأطراف، وأن يضطلع بدوره في توعية الجماهير وقيادتها نحو ممارسات صحيحة تتفق والقيم العليا لتحقيق مصالح الفرد والمجتمع والوطن. وعن علاقة الدولة بالاقليات الدينية، أكد جمعة أن مصر دولة إسلامية تحترم حقوق الأقباط كشركاء في الوطن كما أنّ الدستور الجديد لا بدّ أن يكون محوره الشعب، وليس الشخص، وتوافقياً بحيث لا يفترق بين أحد من المصريين.^{١٢}

حزب النور السلفي

«... فإذا كانت الهوية المصرية هي الهوية الإسلامية العربية بحكم عقيدة ودين الغالبية العظمى من أهلها، واعتماداً على أن اللغة العربية هي لغة أهلها، فإنّ الواجب الأول للدولة ممثلة في وزارة الثقافة ووزارة الإعلام، وكذلك وزارة التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد العليا وغيرها من المؤسسات الثقافية الحكومية وغير الحكومية، إنما يتمثل في تعزيز الهوية الثقافية التي تُكسب الأمة مكونات هويتها الوطنية، وفي ترسيخ حضور هذه الهوية في مختلف مناحي الحياة والأنشطة الإنسانية جميعاً، وفي العمل على ترسيخ هذه الهوية وتقويتها. ولقد أظهرت الأمة بكافة أطرافها توافقاً شعبياً كبيراً على اعتماد الإسلام ديناً للدولة، واللغة العربية هي اللغة الرسمية، وكذلك مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.»

وبناءً على ما تقدم فإننا في هذا المضمار نلتزم بما يلي:

- «الالتزام بالمادة الثانية من الدستور المصري واعتبارها مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة المصرية، ونظاماً عاماً وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقانونية.
- الإقرار بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط، وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور الأحوال الشخصية الخاصة بهم، أما غير ذلك من أمور الحياة بكل أنواعها، والنظام العام والآداب فقانون الدولة يسري على المواطنين كلهم، ولا يصح لأحد أن يخرج عنه، وفيه ضمان تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية، وهو ما يمثل أسس قواعد الحق والعدل والإنصاف بين المواطنين جميعاً»^{١٣}.

١٢ الأهرام، عدد الثلاثاء ٣١ يناير ٢٠١٢.

١٣ بعض مما ورد في برنامج حزب النور المنشور على موقعه الرسمي.

يتبين من النص الوارد أعلاه أن الحزب يقول: إنّه يؤمن بالدولة الدينية ايماناً مطلقاً، ويصر أن تكون الشريعة الاسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع.

الكنيسة القبطية

عند انتخاب محمد مرسي رئيساً لجمهورية مصر العربية، بعثت الكنيسة الكاثوليكية رسالةً أكدت فيها على تحقيق الدولة المدنية والديمقراطية. نقتطف من الرسالة ما يلي:

«ونصلى لكي يوفقمكم الرب إلى ما فيه خير البلاد واستكمال مؤسساتها اللازمة لتحقيق دولة مدنية ديمقراطية حديثة، تحترم حقوق وحريات الجميع وتضمن الأمن والسلام والعدالة الاجتماعية، لترقى مصرنا إلى المكانة، التي تليق بها وبحضارتها العريقة فتستعيد دورها الرائد ومكانتها المرموقة بين جميع دول العالم.»

وفي سياق السباق الرئاسي الذي جرى في مصر في أيار الماضي، أكد الدكتور صفوت البياضى، رئيس الكنيسة الإنجيلية، أن الكنيسة تحترم رأي الشعب نزولاً على الديمقراطية واحترام الصدوق الانتخابي، وقال: إن الأقباط سيؤيدون فى جولة الإعادة الدولة المدنية التى تعتمد على وثيقة الأزهر، مشيراً إلى أن الوضع الراهن أثبت خطأ الوضع الذي نسير فيه، فلا يهم من يكون الرئيس مرسي أم شفيق، ولكن يهمنا الدستور الجديد، ونريد أن نعرف هل هو دستور ينص على أن الدولة مدنية أم دينية، وهل برلمانية أم رئاسية؟

ومن نافل القول: إنّ مصلحة الاقلية القبطية في مصر تكمن في الحفاظ على مدنية الدولة حتى ولو أدّى ذلك الى الحفاظ على المادة الثانية كما هي واردة في الدستور الحالي. في هذا الاطار، أعلنت الكنيسة القبطية في مصر خلال شهر آب- أغسطس^٤ عن تمسكها بالمادة الثانية بنصها الحالي التي تقول بأنّ مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر من مصادر التشريع، مع إضافة فقرة تتعلق باحتكام الطوائف الأخرى إلى شرائعها فيما يتعلق بالأحوال الشخصية والشعائر الدينية. إلا أن الخلاف بين أعضاء اللجنة التأسيسية للدستور المصري لم يكن فقط حول المادة الثانية، بل تعداه ليشمل عدد من المواد الأخرى المتعلقة بتعزيز صلاحية رئيس الجمهورية التنفيذية ووضع الهيئات الرقابية تحت سلطته بالإضافة الى مادة اشكالية تتمحور حول أحقية الدولة والمجتمع بحماية الاطلاق العامة.

هذه المواد وغيرها أثارت حفيظة القوى المدنية والليبرالية في مصر بالإضافة الى ممثلي الكنائس المصرية الذين انسحبوا في منتصف شهر تشرين الثاني نوفمبر ٢٠١٢، وذلك حتى قبل أن تصدر مسودة الدستور في أواخر نوفمبر من العام نفسه.

ليبيا

قال رئيس حزب العدالة والبناء¹⁰ محمد صوان إن الحزب يدعو إلى «تأسيس دولة ديمقراطية قائمة على الفصل بين السلطات وسيادة القانون وتداول السلطة وحماية حقوق الإنسان وبسط هيمنة الدولة وضبط السلاح وإحلال الأمن وتحقيق المصالحة الوطنية.»

وأضاف «لسنا حزبا دينياً، نحن ندعو لدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، المرجعية شيء والدولة الدينية شيء آخر، والأخيرة بالأساس ليست موجودة بالإسلام، بل هي مفهوم ومصطلح غربي قديم.»

وفي لقاء أجرته معه وكالة الأنباء الألمانية المعروفة باسم «د.ب.أ» تحدث صوان عن أهم الأولويات التي يحرص حزب العدالة والبناء على وضعها في دستور ليبيا القادم بالقول: «نحن حريصون على تجسيد الشريعة كقيمة ومصدر أساسي للتشريع.»

وجاء في برنامج الحزب الانتخابي¹¹: «تقدم حزب العدالة والبناء إليكم ببرنامجهم الانتخابي، من أجل الإسهام معكم في تأسيس دولتنا المدنية الحديثة، عن طريق انتخاب المؤتمر الوطني العام الذي سيأخذ على عاتقه وضع الدستور والتشريعات الأساسية، التي تهيئ العبور نحو مرحلة ديمقراطية ناجحة، تنفيذاً لليبيا خلالها لظلال الحرية والكرامة والرخاء والتقدم، وتستمد قيمها وتشريعاتها من الإسلام العظيم، وتسير في طريق النهوض وتصل إلى موقع الريادة على مستوى دول المنطقة.»

10 وهو الحزب السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في ليبيا، أعلن عن تأسيسه في الثالث من آذار-مارس الماضي.

11 منشور على الموقع الإلكتروني للحزب:

<http://www.ab.ly/ar/%D8%AD%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%A1/%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%AA%D9%86%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%AA%D9/%82%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9>

اليمن

دعا اللقاء التشاوري لاجزاب اللقاء المشترك^{١٧} الى الاستجابة لمستجدات المرحلة بحيث «يسهم المشترك بفاعلية في بناء الدولة المدنية الحديثة التي تتسع للجميع بعيداً عن التفرد والاقصاء وتكرار الطغيان الذي ثار عليه شعبنا ...»

وفي الاطار نفسه، حثّ المجلس الوطني لقوى الثورة السلمية على «تبنّي رؤية استراتيجية تتناسب مع متطلبات المرحلة القادمة يقوم على فهم واضح ومتوافق عليه للدولة المدنية التي نادى بها الشباب في ساحات التغيير بمختلف محافظات ومديريات الجمهورية، مؤكداً على مطلب الدولة المدنية الديمقراطية التي تقوم على احترام التعدد، والتنوع، وحق الاختلاف، واحترام حقوق الإنسان، وأن يكون الحوار هو المدخل لحل أي اختلاف بعيداً عن التخوين والتكفير وتكميم الأفواه.»

وعندما بدأ الحراك الجماهيري الداعي الى اسقاط النظام، خرج ملايين اليمنيين يوم الجمعة في ١٥ تموز-يوليو ٢٠١١ وسميت آنذاك «جمعة الدولة المدنية». خطيب الجمعة الشاب/ عبد الله السامعي أشار في خطبته إلى أن محمد صلى الله عليه وسلم هو أول من أرسى دعائم الدولة المدنية دولة الحق، والقانون، والعدالة، والمساواة ونعم بعدالتها المسلم والكافر والذمي^{١٨}.

غير أنّ ناشطون مدنيون وحقوقيون يرون استحالة تأسيس دولة مدنية في اليمن في الوقت الحالي بسبب التعثر المؤسساتي، وعدم جاهزية البنى السياسية والاجتماعية (عبر النظم والقوانين)، وسيطرة ثقافة التسلط والاقصاء حتى ضمن الاحزاب السياسية الداعية الى التغيير.

الآن التحدي الاهم يبقى في الموازنة المطلوبة بين التركيبة القبلية للشعب اليمني ومواصفات الدولة المدنية القائمة على دعائم القانون والمؤسسات.

في هذا السياق، يرى القيادي في حزب الاصلاح اليمني، محمد الاشول، أنّ «القبيلة مكون اجتماعي يمني ولا تعارض بينها وبين الدولة المدنية»، مشيراً الى أنّ الكثير من المشايخ وزعماء القبائل وأفرادها خرجوا كما خرج بقية أفراد المجتمع اليمني الى الساحات والميادين العامة للمطالبة بالدولة المدنية التي تطبق النظام والقانون على جميع المواطنين دون استثناء^{١٩}.

١٧ تأسس هذا اللقاء في شباط من عام ٢٠٠٣ وهو يضم سبعة أحزاب سياسية معارضة على الرغم من الاختلاف الفكري والايديولوجي بينها، وانضم اللقاء الى المظاهرات الشبابية الهادفة الى اسقاط الرئيس اليمني علي عبدالله صالح فور انطلاقها في شباط من العام الماضي.

<http://aden-online.com/news/427.htm> ١٨

<http://bit.ly/TsqhgW> ١٩

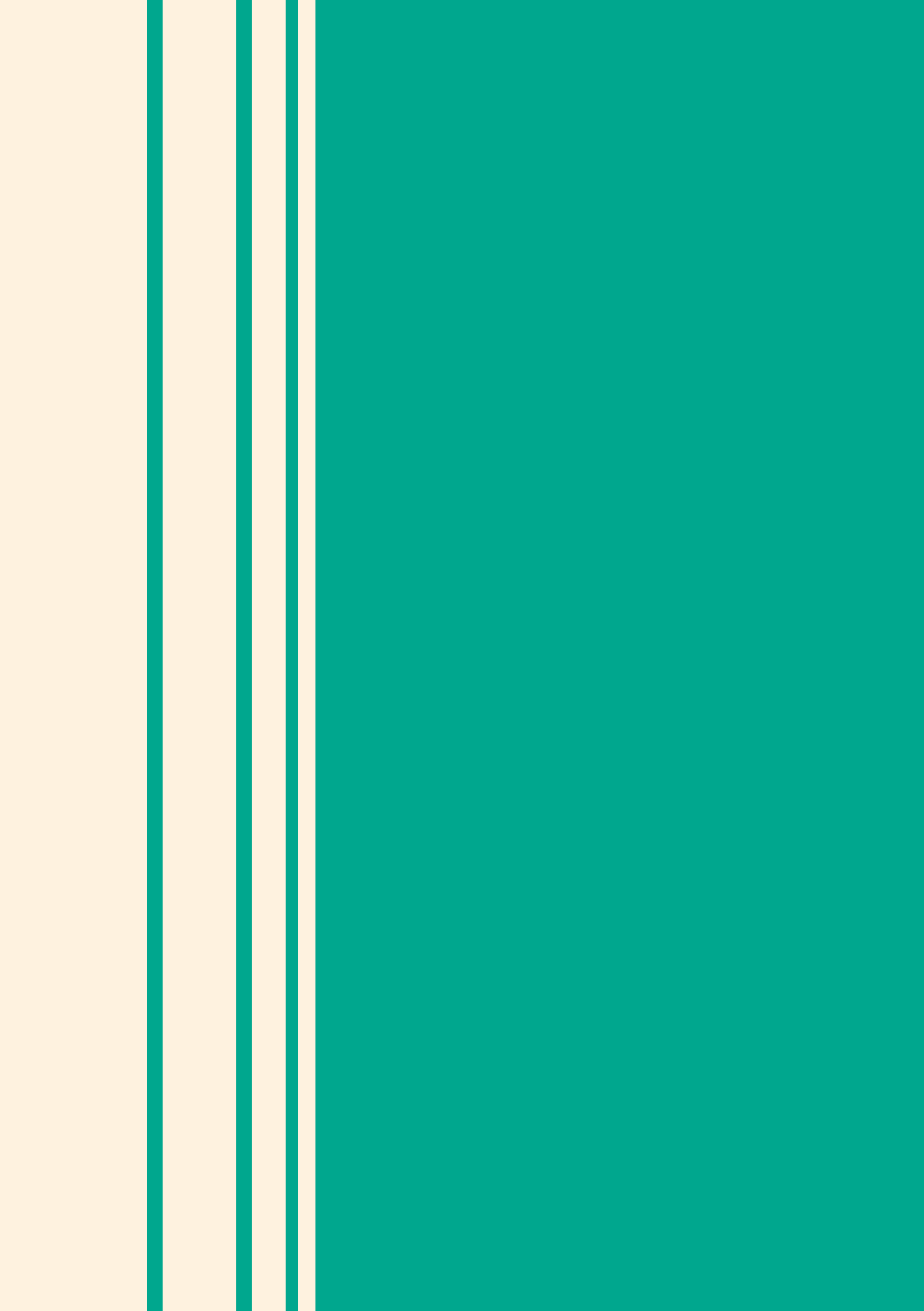
خلاصة

يأخذ مصطلح الدولة المدنية تأويلات مختلفة تبعاً للسياق التاريخي والظرف السياسي الذي يسود أثناء نقاش هذا المصطلح وتبيان مدلولاته على الصعيد السياسية والقانونية. حاول بحثنا عرض مقاربات مختلفة في سياق شرح المصطلح وتفكيكه حيث تبين لنا أن مكونات الدولة المدنية تتكون من الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون: هي الدولة التي يتساوى فيها الجميع من حيث الحقوق والواجبات، هي الدولة التي تحفظ حقوق الاقليات وتضمن لهم مشاركتهم في المجال السياسي، هي الدولة التي توفر الامن والامان لمواطنيها في رحاب مؤسسات تحض لقيوانين، وليست اقطاعيات لزعما أو رجال دين، هي دولة عصرية وحديثة تستمد قوتها من دساتير وممارسة سياسية قائمة على المساءلة والمحاسبة كما نادى الشعوب العربية في الساحات والمدن.

سلّطت الدراسة في الجزء الثاني منها على مواقف قوى الاسلام السياسي بمختلف تلاوينها تجاه هوية الدولة المرجوة بالاضافة الى موقف الكنيسة القبطية والكتل السياسية والاجتماعية المؤثرة في ليبيا واليمن. وفي هذا السياق، نسجل الملاحظات التالية:

- يسود الجدل والنقاش حول الدولة المدنية في وتيرة مختلفة بين بلد عربي وآخر، فتبدو وتيرة النقاش مرتفعة في مصر وتونس، وأقل حدة في سوريا، وليبيا، واليمن وذلك لأسباب عدّة لا مجال لذكرها هنا.
- يسود التباين في أوساط «الإخوان المسلمون» تجاه مدنية الدولة على الرغم من كونه تنظيم يستمد عقيدته وأهدافه من المصدر نفسه. يبرز هذا التباين في النظرة المختلفة بين اخوان مصر من جهة واخوان سوريا من جهة أخرى خصوصاً فيما يتعلق بالطابع المدني للدولة مع ما ينعكس على مسألتها العلاقة مع الاقليات وحقوق المرأة. تعرّج الدراسة على هذه التباينات من خلال الاستناد الى وثائق صادرة عن «الإخوان المسلمون».
- ثمة مستوي آخر من التباين يبرز بين الإخوان المسلمين من جهة والتيارات السلفية من جهة أخرى في النظرة الى هوية الدولة وطبيعة العلاقات داخلها. تبدو نظرة الإخوان متسمة بالمرونة بعض الشيء تبعاً لظروف كل بلد ومكوناته السياسية والطائفية، بالمقارنة مع التيار السلفي الذي يؤكد على اسلامية الدولة وعلى ركيزة الشريعة الاسلامية كمصدر للتشريع.

عطالله السليم



طاولة مستديرة

حول الدولة المدنية (1)

دعا معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في الجامعة الأميركية في بيروت، إلى «طاولة مستديرة حول السياسات العامة العربية»، الثلاثاء في ٤ أيلول الجاري، تمحورت حول مفهوم الدولة المدنية في العالم العربي، أملاً في غرلة أفكار وتوجهات تصلح عناوين لمشاريع بحثية وأوراق عمل، وربما أيضاً تكون نواة مؤتمر عربي موسع يتمخض عنه أدوات فكرية وسجالية جديدة تفيد الحراك العربي الراهن وتغنيه، بل تدفع به قدماً إلى حيث تصبو الشعوب العربية، كل بحسب خصوصياته ومتطلباته الاجتماعية والثقافية والسياسية.

وكانت الدعوة للمشاركة قد وجهت إلى 10 مثقفاً وأستاذاً جامعياً ومهتماً بالقضايا العامة، بعضهم من الجامعة الأميركية في لبنان، والبعض الآخر من البلدان العربية. في حين لم يتمكن المدعوون جميعاً من الحضور، فقد التأمّت الطاولة بثمانية مشاركين هم: عماد الحوت (نائب في البرلمان اللبناني وعضو في «الجماعة الإسلامية»)، سعود المولى (أستاذ في العلوم السياسية والاجتماعية والدراسات الإسلامية المسيحية، وعضو مؤسس في الفريق العربي للحوار المسيحي المسلم)، رضوان السيد (كاتب وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد الفصلية)، عدنان أبو عودة (وزير إعلام سابق في الأردن)، تشارلز حرب (أستاذ في علم النفس في الجامعة الأمريكية في بيروت)، رامي خوري (كاتب صحافي ومدير معهد عصام فارس في الجامعة الأميركية في بيروت)، أديب نعمة (مستشار إقليمي للإحصاءات الاجتماعية في الإسكوا)، إلى جانب طارق مئري (وزير سابق وسياسي وأكاديمي لبناني، وخبير في معهد عصام فارس) الذي أدار استعراض الأفكار والرؤى، فيما تناقش المجتمعون في مصطلح الدولة المدنية و «تاريخه» ومعناه القديم المتجدد، لا سيما بعدما ازداد تداوله في الخطاب السياسي، كما الشعبي والديني، في ظل تمدد ثورات «الربيع العربي» ومفاعيلها. وحرص المجتمعون على ربط ملاحظاتهم بآليات إدارة الشأن العام في عدد من الدول العربية، لا سيما تلك التي شهدت ثورات أفرزت طبقة حاكمة جديدة، غالباً من التيارات السياسية الإسلامية، لها نخبها ومنظورها الذين عانوا قمعاً طال أمده لكنهم استغلوه لتنظيم أنفسهم ولو «تحت الأرض»، وهم يستعدون الآن لتجربة الحكم فيما الأضواء مسلطة على هذه «الفرصة» التي يطالبون بها منذ زمن ويستعملون منتقديهم رئيساً تستوفي عناصرها. من جهة ثانية، لا شك في أن لهذه الطبقة الجديدة مناهضيها ومنافسيها ومساجليها إضافة إلى المتوجسين من الوجهة التي قد تأخذ إليها أوطاناً تحرّك فيها الشارع ضد الاستبداد والفساد.

«الدولة المدنية» شعار رفع في السابق ولا يزال يرفع في الشوارع العربية، ويظهر أيضاً في الخطاب السياسي، الموالي والمعارض لسلطات ما بعد الثورات. فيما التيار الإسلامي السياسي الصاعد لا يعترض صراحة، بل قد يسعى إلى «استيعاب» المصطلح هذا في أديباته، وإن قدّمه وفسّره بطريقته الخاصة. وهذه كلها معطيات مستجدة على الساحة السياسية العربية التي تتغير هندستها ووجوهها بسرعة مدهشة منذ انطلاقة «ثورة الياسمين» التونسية في كانون الأول ٢٠١٠.

من هنا، اضطلع معهد عصام فارس بمهمة الإضاءة على جوانب الموضوع كافة، وانطلق النقاش من الالتباس المحيط بـ «الدولة المدنية» لتبديده قدر الإمكان، لا سيما لجهة توضيح المصطلح وفهم اللحظة التي طغى فيها على «الدولة العلمانية». لكن الأهم قد يتمثل في النظر إلى إمكان بناء مؤسسات سياسية وعلى رأسها الدولة في عصر الثورات، وإلى الإشكاليات المرتبطة بخصائص المؤسسات هذه وشرعيتها، وتبعات «الدولة المدنية»، وطرق معالجة قضايا الأقليات وهم عملياً المواطنين المتنوعون. وكان الهدف التوصل، في نهاية الجلسة الثانية، إلى صياغة عناوين يمكن معهد عصام فارس وغيره من المؤسسات البحثية، متابعة العمل عليها في شكل جدّي، خصوصاً أن مراجعة سريعة لأدبيات «الدولة المدنية» بيّنت إنها قليلة بسبب الالتباس ذاته.

محاولة تبيان الجذور التاريخية للمفهوم

برز بين المؤتمرين من يربط ظهور مصطلح الدولة المدنية، خلال النصف الأول من ثمانينات القرن الماضي، بنقاشات خاضها العلامة اللبناني الشيعي محمد مهدي شمس الدين الذي اهتمّ بالمصطلح والمفهوم، ليس لأنه في صدد مجابهة «ولاية الفقيه»، بل لمساجلة «الإخوان المسلمين» في مصر آنذاك، لكن الإشكالية لم تُحسم لأن «الإخوان» يعتبرون أن الدولة التي يسعون إليها، والتي تطبّق الشريعة الإسلامية، هي أيضاً دولة مدنية بحجّة أن أربابها ليسوا كهنة ولا يرأسهم شخص «معصوم» مثل بابا الفاتيكان، وأن الشريعة أكثرها اجتهاد، ما لا يمنع نظرية سياسية مدنية للسلطة تعتمد، في مسائلها الإجرائية، على الاجتهاد والمصلحة. في حين لطالما لخصّ شمس الدين مفهوم الدولة المدنية في عبارة «ولاية الأمة على نفسها»، وقال بمقدّسين متعادلين: مقدّس الأمة ومقدّس الإمامة، وأن الثاني كفّ عن الفعالية ليحلّ محله الأول.

برزت مشاركة «الإخوان» في الانتخابات المصرية في النقاش الذي رعاه معهد عصام فارس، لا سيما توجههم إلى الناس بهوية الإسلام التي اعتبروا إنها على المحك، رغم إن المادة الثانية من الدستور المصري (التي تنصّ على أن تكون الشريعة مصدر التشريع) لم تكن معروضة للاستفتاء. وتوقف المؤتمرون عند استخدام شعار «الإسلام هو الحل» في انتخابات مجلس الشعب والشورى، بل تكفير رئيس حكومة مصر ما بعد ثورة ٢٥ يناير، كمال الجنزوري، لَمّا وافق على قرض للدولة. لكن «الإخوان»، بعد بلوغهم السلطة، طالبوا بمبلغ ٤,٨ مليار دولار من صندوق النقد على اعتبار أنه «أفضل من المال السعودي والقطري». وهم بذلك، بحسب الفكرة أعلاه، أرادوا القول بأنهم ينتمون إلى النظام الدولي، وأن الشريعة هي فقط للاستخدام مع العامة في الانتخابات. مصطلح «مصر دولة وطنية دستورية ديموقراطية حديثة» شهد نقاشات جمة، وعارضه «الإخوان»، لكن، بعد فوز محمد مرسي برئاسة الجمهورية، صاروا يستخدمونه ببساطة، وظلوا مصريين على أنه لا يناقض المرجعية الإسلامية للدولة.

اعتبر أصحاب الطرح، ضمن «الطاولة المستديرة»، أن الإسلاميين يستخدمون الالتباس المحيط بمصطلح الدولة المدنية للتعامل مع المواطنين، ربما لأنهم جربوا نجاحه. وهم أيضاً مستعدون لاستخدام الدين في الصراع على السلطة، والسلفيون مثلهم وأكثر. وهذا ما اعتبره مشاركون في الطاولة المستديرة، مسيئاً للدين لأنه «يؤدي إلى شراكة عصبوية واجتماعية، وهذا الحاصل الآن بين الإخوان والجهاديين والتحريريين والسلفيين... فكلُّ يقول للجمهور: إن إسلامه أفضل من إسلام المنافسين».

لكن الطرح هذا قوبل، خلال النقاش، بفكرة إن «الإخوان المسلمين» في سوريا مثلاً أتوا بمصطلح الدولة المدنية من زاوية حماية التنوع وتحقيق المساواة بين المواطنين على طريقة مصطفى السباعي. واعتُبرت مفيدة أيضاً معرفة مقارنة العلمانيين للمصطلح. صحيح أنهم ربما طووا صفحة السجلات منذ زمن، لكن هل يرون فيه المعنى ذاته كما الدولة العلمانية؟ أم أن الأخيرة في رأيهم نموذجها التجربة الفرنسية؟

الدين بديلاً عن المنتديات السياسية

حقة ما بعد الاستعمار في الشرق الاوسط

هنا برزت، على «الطاولة» فكرة أخرى انطلقت من الأمس القريب، عندما تقاسمت بريطانيا وفرنسا أراضي شرق المتوسط، لتنشأ، بعد الحرب العالمية الثانية، دول شرق المتوسط على شاكلة مستعمرها السابقين: مَلَكِيَّات وجمهورية، مجالس أعيان (على نسق اللوردات) ومجالس عموم (على نسق البرلمانات). كانت هناك أحزاب سياسية، وإن كانت فلسطين الوحيدة التي لم تنل حكماً ذاتياً استعداداً لتسليمها للصهيونية. هكذا، أخذت الدول العربية المستقلة أنظمة أوروبا وتعديتها السياسية، من أواخر الأربعينيات حتى أوائل الخمسينيات، ثم عطلت الانقلابات العسكرية الأحزاب ومعها التعددية، وخلقت الحزب الواحد الذي صار امتداداً للسلطة التنفيذية. الأخطر، بحسب الرأي هذا، إن الأحزاب تبيّدت لكن البرلمان بقي. فمن يحمل ممثلي الشعب إلى البرلمان؟ لا أحزاب للقيام بهذا الدور الذي انتقل إلى المسجد أو القبيلة/العشيرة. حلت القبيلة محلّ الحزب، والحزب الديني محلّ تعددية الأحزاب. خرج الدين من المساجد واستُخدم كأداة سياسية وقوة تصويتية. والرأي هذا يرى أن الانقلابات العسكرية العربية أنهت كل ما أهرنا في النظام الغربي من مفاهيم جديدة وسيادة للقانون والركون إلى العقل بدلاً من الخرافة. فصار البرلمان مفرّقة لتمكين الدين والعشائر. وفي الأردن مثلاً، اندمجت العشيرة بالحكومة. وهنا دار على «الطاولة» كلام عن وجوب إعادة تفسير الدين وفقاً للعلوم الإنسانية الحديثة، مثل علم النفس والأنتروبولوجيا، بدلاً من التفسير القروسطية. والمشكلة، بحسب الرأي هذا، أن البعض، في مصر مثلاً، يرى الدولة المدنية كإشكالية ثقافية على اعتبار أنها غريبة، وإن نكون ضدها ينسجم مع تضادنا مع الغرب. في حين أن إمام المسجد يشجّع على تحويل الأزمات على الله... «منك لله»، يقال بالعاقية المصرية، فلا يعود الفرد يتصرف كمتلوم فيقاوم الظالم، بل كضحية يتوقع حسنة، ويترك لله أن يأخذ له حقه. وإذا كان في الإسلام ترغيب وترهيب، فإن بين المجتمعين من رأى إن إمام المسجد يلجأ إلى الترهيب، وفي ذلك هو شريك في سلطوية الحاكم (عن وعي أو لا وعي).

مقاربات مختلفة لمفهوم الدولة المدنية

استنهضت الرؤى أعلاه، خلال الحوار، رأياً مغايراً مبنياً على أمنية بالأ يوغل الكلام في «المؤامرة»، فيبدو كل ما يفعله المنافس استغلالاً للتأويل أو صادراً عن سوء نية. وسلط الضوء على إيراد مؤسس «الإخوان المسلمين» في مصر حسن البنا، في «رسالة نظام الحكم»، النظام البرلماني باعتباره أقرب الأنظمة إلى تطبيق القواعد العامة للحكم كما في الإسلام، إضافة إلى التذكير بدراسة، من قبل الثمانيين، للشيخ محمد الغزالي بعنوان «مدنية لا دينية»، ووثيقة «الإخوان المسلمين» (١٩٩٤) التي شرحت مفهوم الدولة الإسلامية. وتوقف صاحب الرأي هذا عند خلاصة بأن الدولة الإسلامية مدنية لأنها تقوم على تعاقد بين الشعب والحاكم، أي إن الثاني أجبر عند الأول، وإن هذه تعاقدية دستورية. كما ذكر بـ«وثيقة المدينة» التي ذكرت فيها أسماء القبائل والطوائف وبينها اليهود، مستدلاً بذلك على نوع من اللامركزية المتمثلة في تعبير «وكلٌ تعقل عاقلها». لذلك، قد يُعتبر مجلس الشورى رديف البرلمان، لأنه مجموعة يستشيرها الحاكم، وهي من الناس أنفسهم. وتؤه بتداول السلطة في الدولة الإسلامية، بين الخليفة والملك العضود، مع الإشارة إلى أن بقاء الخليفة مدني الحياة «مسألة من واقع العرب وليست شرطاً إسلامياً». وشدد صاحب الرأي على أن الدولة الإسلامية هي «دولة مؤسسات مُلزَمة للحاكم، دولة القانون التي تعلق على دولة الشخص الواحد»، مستشهداً بنزول عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب عند حكم القاضي، واعتبر أن «العسكر بدّوا الكثير، وأن من حق الحالة الإسلامية أن تأخذ فرصتها».

هنا، برز على الطاولة المستديرة رأي يطالب بتلافي النقاش الفقهي، لأن مفهوم الدولة المدنية حقله السياسة وعلم الاجتماع، من دون نفي للخلفيات الثقافية. وارتبطت هذه المطالبة بالسعي إلى التأمل في تجربة التيارات السياسية المسيحية في لبنان وفي ظروف صعود المشروع السياسي المسيحي، إذ ربما يدحض هذا فكرة الخاصية الإسلامية في هذا المجال. إضافة إلى اقتراح مدخل وظيفي أو براغماتي، بمعنى أن يكون سياسياً، بلا قول إمام أو رسول، على اعتبار أن «مثل هذه المرجعيات المقدسة قد تعطل الحوار». اعتبر الصوت هذا أن ما دمّر فكرة الدولة المدنية الحديثة ثلاثة تيارات: القومي، والشيعي - الاشتراكي، والإسلامي، لأن نموذج النظام الذي يقترحه كل هذه التيارات لا يتناسب والدولة الغنائمة التي تصبو إلى إعادة إنتاج نفسها، ولا تقبل الديمقراطية والتعدد، في حين أن الديمقراطية لم تتحقق في أوروبا بالصدفة، بل بسياسة اجتماعية وثقافية واقتصادية. بيد أننا، بحسب الصوت ذاته، أنتجنا النظر والأدوات التي تحافظ على الحاكم، وليس على النظام. وفي ظل الحديث عن «الربيع العربي»، والكلام عن دولة مدنية مشتهرة أو حتى مساجلة هذا المفهوم، لا بد من الانتباه إلى أن الثورات تحوز شعبية في البداية، لكن الشعبية تتآكل مع الوقت إن لم تحظ بأدوات تمأسسها وتحافظ عليها.

من جهة ثانية، انتقد الاستشهاد بـ«وثيقة المدينة»، لأنه في ذلك الوقت، لم تكن قد نشأت فكرة المواطنة التي لا يتجاوز عمرها ٢٠٠ - ٢٥٠ سنة. العلوم كانت كلها مندمجة، وكلما تقدمت البشرية استقلت العلوم، أولاً الأساسية، ثم العلوم الاجتماعية. ولذلك يجب الركون إلى علم السياسة.

الثورات و «الدولة المدنية»

شهدنا الدولة الشمولية، أو الدولة الثيوقراطية (بالاستناد إلى الدين) أو الدولة الأيدولوجيا (أيدولوجيا البعث أو الشيوعية)، وربما هذا ما قد يدفع به الرئيس المصري محمد مرسي وغيره). لكن ثورات الربيع العربي استندت، بحسب بعض المشاركين، إلى تعبير الدولة المدنية الديمقراطية (اليمن ومصر وغيرها) على اعتبار أنّ الناس لم تنزل إلى الشوارع من أجل المناقشة بالوحدة العربية أو الإسلامية أو حتى من أجل تحرير فلسطين، وهذا له دلالة خاصة، إذ نادى الشعوب العربية بـ «الدولة المدنية الديمقراطية الحديثة». ورأى قسم من المشاركين أن هذا التعبير ربما يكون عمومياً وإيحائياً ومتأثراً في شكل ما بالصورة الأوروبية، كما كان الاستياء من أوروبا في عصر النهضة. لكن، وكما أقتني الشُّرة (الجاكيت) العصرية والسيارة ذات التكنولوجيا المتقدمة، فما الذي يمنعني من أخذ الأفكار المفيدة من الغرب أيضاً؟ أتقبل الدولار والسيارة ونلغي حقوق الفرد والديموقراطية؟ هكذا، اعتبر بعض المجتمعين إن النقاش العلمي حول «الدولة المدنية» يجب أن يكتمل، وإذا كان الاستسناخ غير وارد، فإن عملية الصياغة شيء، والدفع إلى تغيير المضمون بالتلاعب عليه وبالمنافرة والالتفاف شيء آخر.

ويرى أصحاب الرأي الأخير أن هذا النقاش بين العلمانيين والمدنيين يجب تجاوزه. فالمشكلة مع حسني مبارك وزين العابدين بن علي كانت النظام الغنائمي الذي أفقَدَ جهاز الدولة حياديته وموضوعيته، ودمج الوظائفيتين السياسية والإدارية. في الدولة الحديثة يجب ألا يتمكن الحاكم من دمج الوظائفيتين لإعادة إنتاج نفسه كسلطة. والآن، بحسب قسم من المشاركين في الطاولة المستديرة، نحن أمام سلطات جديدة: حزب النهضة في تونس، محمد مرسي من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، سلطة جديدة في ليبيا، الخ... والخوف من تطهير جهاز الدولة، ليس لبداية نظيفة، بل من أجل أن تأتي السلطة الجديدة بـ «جماعتها»، فيعيد النظام القديم إنتاج نفسه، وإن في شكل مختلف، ما يحتم البحث عن مرجعية وصفية ألا وهي القانون الوضعي والدستور كقيمة عليا.

ثم ذهب الحوار في الملتقى الذي نظمه معهد عصام فارس إلى ضرورة الخروج من الخطاب السياسي للدخول في الآليات، خصوصاً أنه لم يعد في الإمكان التقدم في معزل عن «الإخوان المسلمين»، لا فائدة في حوض حالة عداء مسبق، على غرار ما قتل الشيوعيون والبعثيون خصومهم. محمد عبده تحدث عن الإسلام باعتباره دولة مدنية. وجمال الدين الأفغاني اشتغل على تفكيك الاستبداد. لكن سقوط الدولة العثمانية شكّل صدمة، وتقهرت الأمة لتبدو مسألة إحياء الخلافة على رأس وحدة سياسية إسلامية، وذلك قبل ظهور «الإخوان». وجاء حسن البنا ليتحدث عن الدعوة والداعي، كإجابة على مسألة الهوية الإسلامية، لأن الدولة كانت موجودة وعلى رأسها ملك، ولم يستخدم البنا مصطلح «مدنية»، لأن الدولة الموجودة كانت دولة مسلمين. أما العلامة محمد مهدي شمس الدين فاطلع على الكتابات والعلوم الاجتماعية الغربية. كتب عن كومونولث إسلامي. ولما استعرت الفوضى في لبنان (١٩٨٠ - ١٩٩٠) اشتغل على التأصيل الفقهي. وكانت طُرحت في العام ١٩٧٥ مسألة الدولة العلمانية وما

إذا كانت تصلح نموذجاً للحكم في لبنان.

ونقل أحد المتحدثين عن شمس الدين قوله خلال ندوة أقيمت في ضاحية بيروت الجنوبية، إن الدولة المدنية «دولة لا دين لها»، جهاز حيادي يناقض المفهوم العيغلي. فالدولة كقيمة مطلقة وسامية هي التي أنتجت الفاشية والنازية، كأنها مكان الله. وحين سئل إن كانت علمانية، قال: «سمّها ما شئت، لكن بات للعلمانية خلفية فلسفية معينة، الدولة المدنية هي ولاية الأمة على نفسها، فإذا لم تشأ الأمة دولة إسلامية... فليكن».

والحال إن صعود الخميني إلى السلطة نقل الكلام عن الدولة الإسلامية من موقع التساؤل إلى التنفيذ، أي من السلبي إلى الإيجابي. عند «الإخوان» سعد النقاش في التسعينيات. التقى العلامة شمس الدين براشد الغنوشي، وكانت «النهضة» نجحت في الانتخابات البلدية وتستعد للنيابية، فقال له العلامة: إذا كانت قوتكم ٧٠ في المئة فخذوا ٥٠ في المئة، إذ لا مصلحة لكم في مواجهة جزء من المجتمع. وحينما تأسس «حزب الله»، دعا إلى الاقتداء بالأحزاب المسيحية التي تنتمي إلى دين، لكنها ليست أحزاباً دينية، لكنه زأيد عليها بحزب ديني إسلامي. فيما دعت وثيقة «الجماعة» (٢٠٠٣) إلى تشكيل حزب سياسي مثل «العدالة والتنمية» و«النهضة». وبناء على هذه الأحداث المفصّلية في الماضي القريب، اعتبر المجتمعون أنه من المفيد الإضاءة على هذه النقاط لخدمة مجتمعاتنا الوطنية، من دون إحداث تشققات مع الأقليات أو مع النخبة العلمانية.

وطرح السؤال: إذا تجاوزنا السجال بين النظريات، على اعتباره أزمة لم يتمكّن أحد من معالجتها، لا علمانيين ولا إسلاميين، وإذا طالبت الثورات العربية بقانون وحدانية وديموقراطية، فكيف الاستجابة إلى هذا المطلب؟ كيف نصوغ الدولة؟

ومن الإجابات عن هذا السؤال ما شكك في أن الثورات تبتغي بالضبط دولة مدنية، خصوصاً بعد نتائج الانتخابات الأخيرة في مصر وتونس، إضافة إلى أن «الإخوان» لم يحظوا بعد بفرصة الحكم كي نرى كيف سيتصرفون، وربما من المبكر قليلاً الحكم.

وتمثّلت إجابة أخرى في أن «الدولة العربية» لا خطر عليها، لأن الشعوب تحفظ مصالحها، ولو بعد بضع سنوات. لكن الخوف على الدين لأنه سيستخدم بشدة وكثافة في المناقشة السياسية. استخدام عنيف أو شعبي. ولا بد لمعهد عصام فارس أن يخصص وحدة لمراقبة استخدام الدين في الشأن العام بشكل نقدي.

من جهة ثانية، ورداً على أن الدولة المدنية الديموقراطية كانت أحد الشعارات في شوارع الثورات، قال مشاركون إن هذا صحيح، لكن جزءاً من دوافع توظيف حقوق الإنسان والديموقراطية هو الحماية، فكيف نحمي الدولة المدنية... برجاه ألا نقع في فخ التآرجح بين نظامين سلطويين: الديني والعسكري/السياسي، مع الطلب إلى النخبة الإجابة عن سؤال أساسي: كيف نثبّت الناس على سلطة

القانون؟ على الانضباط المحق، والاندماج مع حكم القانون والمشاركة؟ الشباب الطليعيون، الذين قادوا الثورات في بداياتها، حاملين قيماً عالمية أو كونية، ومطالبين بالحرية والديموقراطية بأبهى تحرّك أثار إعجاب العالم، ما زالوا موجودين، بل صاروا «مُطَلَقِي صافرات» ينبّهون الناس عندما يقع انحراف. قد نجرب الفائزين الجدد في الانتخابات، لكن هذا لا يعني تمكينهم من الالتصاق بالحكم كأسلافهم. نجربهم وربما لا ننتخبهم ثانية. علينا التفكير في شكل عملي: أن ننشئ مؤسسات رقابة وكتب ونشر، ونحدث ضجة حول كل انحراف، شرط أن تحمل الاحتجاج جهة ذات مصداقية.

هوية الدولة وإشكالياتها في ظل القيم المجتمعية

وذهب النقاش حول «المطالبة المستديرة» إلى أهمية موضوع الشرعية. ففي مؤتمر «حركة النهضة» أخيراً، دار نقاش حول حق مجلس الشعب في سنّ قوانين (لا سيما ما يتعلق بالمرأة) قد يربى البعض إنها لا تتسجم مع أحكام الشريعة. ثمة من عبّر عن رغبة في الحفاظ على هذا الانسجام، وأن هذا الأخير يجب أن يطغى في حال تعدّد التوفيق، مثلاً في المساواة في موضوع الميراث. لكن راشد الغنوشي دفع بفكرة إن المجلس مخوّل سنّ القوانين، مع تأكيد «ثقتهم» بأن مجلس الشعب لن يمرر ما يعارض «التقاليد والهوية الإسلامية».

وهنا، تبدّت في النقاش دعوة إلى تلافى الصّدام مع هويات مجتمعتنا، من خلال التعامل مع واقع شرعي لا فوضوي. فظواهر مثل هدم الأضرحة وحوادث المساجد، موجودة في كل العالم؛ فإما أن نقمعها كما فعلت الأنظمة العسكرية لتقوى تحت الأرض، وإما أن نسترحها إلى التجربة، وهذا سيستغرق وقتاً وله أثمان. ولعل الحل الأمثل في استخدام القوة من جهة، والحوار من جهة ثانية، والإشراك من جهة ثالثة.

وفي الوقت ذاته، إذا مُنح مجال الحريات للتعبير، فسيحدث الليبرالي والإسلامي، وسيخرب الجميع في اللعبة تحريجياً. وعندما نتحدث عن تداول السلطة، علينا أن نقترح أيضاً الأدوات اللازمة لذلك، بل ونقترح أكثر من طريقة. كي لا نتحول بدورنا إلى «ديكتاتور» جديد. والمراقبة التي جرى الحديث عنها هنا جميلة، لكن وفقاً لأي معايير؟ فلنأخذ إقالات الأجهزة الأمنية والعسكرية في مصر: هل هذه «أخونة» للدولة أم استئصال لـ«الدولة العميقة»؟

وأجاب أحد المشاركين في النقاش بالإشارة إلى فرق بين الهوية والقيم. صحيح أن قيم مجتمعتنا إسلامية إلى حد ما، والهوية تتفاوت بين إسلامية وعربية، بكن هذا نزاع عشانه في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. فشل التجربة العروبية أدّى إلى فراغ أيديولوجي، خصوصاً مع سلطة قمعية وغياب الحياة الحزبية الصحية، ما سمح للفكر الإسلامي بأن يتطور. ولعل نقاش المدنية أو العلمانية يجب أن يشمل السؤال التالي: هل هي فعلاً أفكار غربية عن مجتمعتنا؟ هل يشبه حضورها حلول الأفكار الشيوعية وغيرها رداً من الزمن؟ من الضروري إنتاج فكر غير متشدد

دينياً، وفي الوقت نفسه لا يكون علمانياً بالمعنى الأوروبي المتوحش ضد الدين كما هو الحال في فرنسا وألمانيا. علينا أن نجد ما يجمعنا وما يلبّي متطلبات واقعتنا الحالية. أما الكلام عن الإسلام، فيجب أن يقتصر بحقيقة أنه ليس جسماً واحداً، بل نماذج متباينة: الإسلام (السياسي) المصري، التركي، السعودي/ الطالبايني/ الوهابي، الإيراني، وغيرها. الحديث عن الحركات الإسلامية يجب أن يكون محدداً، و«الإخوان» والسلفيون ليسوا حالات متصلة ببعضها البعض.

هنا طفا على «الطاولة» سؤال انبثق من سابقه الرئيس، أي ما هي «الدولة المدنية». السؤال الجديد هو: ما هي الدولة في التجارب العربية؟ اليمن، الكويت، السودان، الصومال، العراق، لبنان،... كل بلد عربي عانى في وقت من الأوقات أزمة شرعية وجودية أساسية. وأطلقت الثورات حراكاً شعبياً لتحقيق الذات وامتلاك الزمام على أساس المواطنة. لعنا تحدثنا عن ١٢ أو ١٣ مبدأ، لكننا لم نتحدث عن قطاع الشركات مثلاً، أو الحراك الريفي أو النسوي، والفولول، وحتى نوادي معجبي النجوم الرياضيين (على طريقة شباب «الألتراس» المصريين) الذين بات لهم حراكهم السياسي أيضاً. متنوعون جداً الناس الذين ينبرون للتعبير عن أفكارهم، لكن هذه الأفكار ليست دائماً معرّفة بوضوح. في تونس تبرز مسألة المرأة والقانون، في مصر حرية الصحافة، وغيرها من القضايا غير الجديدة، لكنها الآن تطرح بشرعية شعبية... هذا هو الجديد اليوم. مرّت ٢٤٠ سنة على تأسيس أميركا، وما زال دور الدين والدولة يُناقش في الحملات الانتخابية الرئاسية.

أسئلة للبحث في المستقبل

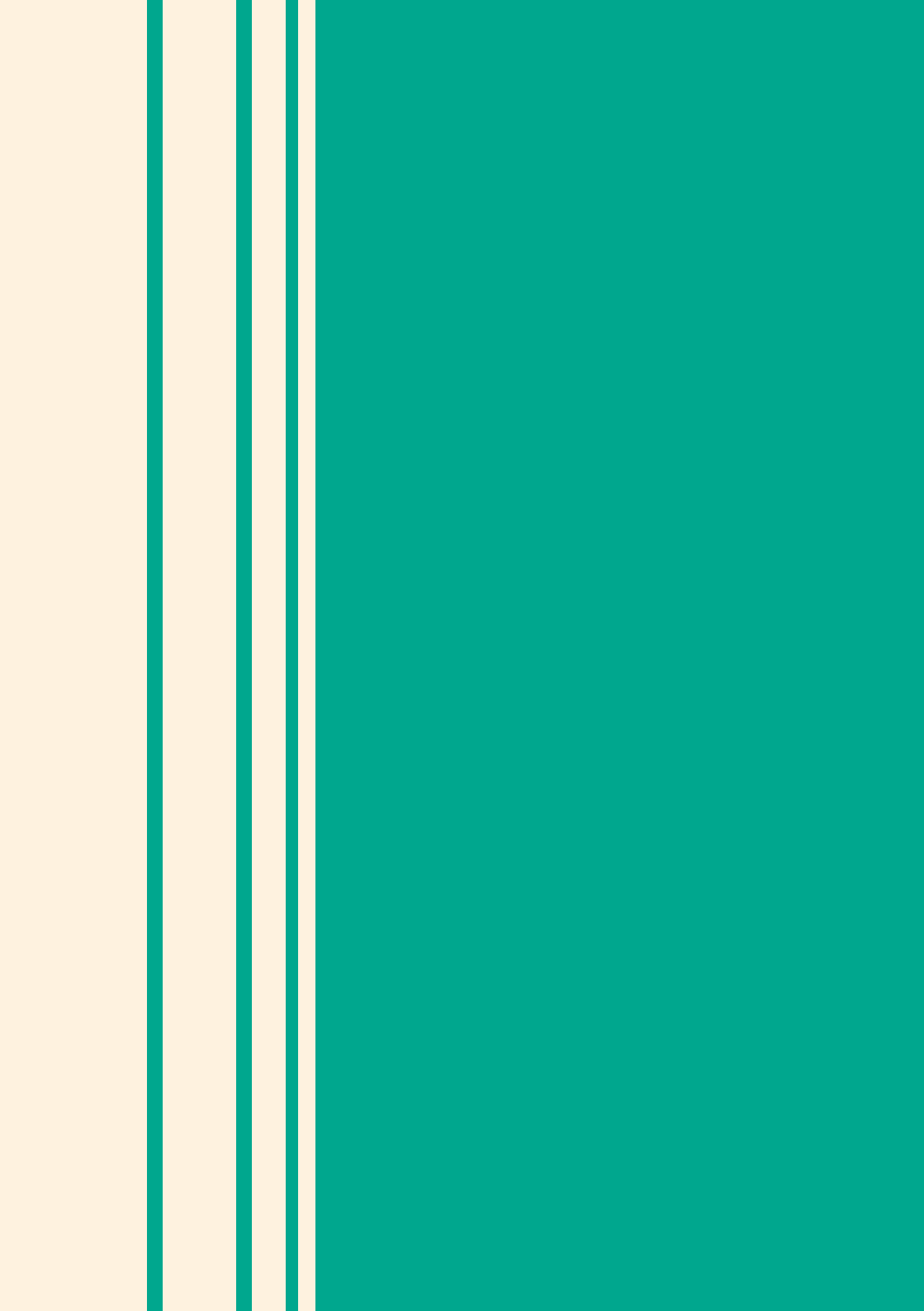
وتطوّر السؤال: ثمة دينامية في العالم العربي الآن، فما دورنا نحن؟ تعريف مصطلح الدولة المدنية مهم، لكنه قد يتحول مهمة قاموسية. الأهم هو: كيف يرتبط بالناس؟ دورنا الدراسة والتوثيق. محاولة لتحديد المسائل والمصطلحات، وما يعنيه الناس عندما يستخدمونها. محاولة لفهم معرفي، نذكر من خلاله مروحة الأفكار التي يتداولها الناس حين يتسنى لهم التعبير بحرية. ما تريده الغالبية يظهر في الانتخابات، لكن هدفنا أن نحدد معنى هذه الإرادة، ونناقشها مع الناشطين السياسيين، وننجح في ربطها بشرعية الناس وبما يفكرون فيه وهم سائرون في الشارع. للمرة الأولى من زمن طويل، بات للرأي العام تأثير في الحياة العامة. استطلاعات الرأي، إلى جانب النقاش العميق، تساعد في فهم ذلك. لكن تحليل الانتخابات ونتائجها وحملاتها، ضروري أيضاً لفتح نافذة على الرأي العام.

واتفق المجتمعون على المصادقية الخاصة التي تتمتع بها الجامعة الأميركية في بيروت. وافتُرت دعوة أشخاص من دول عدّة للمشاركة في هذا النقاش، بعد شهرين أو ثلاثة، وكلّ حسب معرفته ببلده وبالمنطقة. علّ السعي إلى تعريف الدولة المدنية/العلمانية يُرشد بفهم ما يعنيه الناس عندما يتحدثون عن هذه الدولة ويطلبون بها (أو يرفضونها).

وتوصل المشاركون في «الطاولة المستديرة» إلى أن فكرة اضطلاع معهد عصام فارس بمشروع المرقب مثيرة للاهتمام ويمكن تطويرها، والأرجح أنها ستضطلع بمهام أساسية هي:

١. مراقبة النقاش الدائر: ما الذي يقال عن الدولة المدنية وكيف؟
٢. إذا افترضنا أن هناك رغبةً بتأسيس الدولة المدنية، وإن كان لا يزال هذا الامر غامضاً، فاستطلاع الرأي قد يكون وسيلة للبحث والاستكشاف. إلا أن الوسيلة هذه لا تحيط بمجمل الهدف المطلوب، لذا ينبغي أن نجيب على سؤال أساسي: ما هي الدولة المدنية في مخيلات الناس، لا سيما الثوار؟ علنا نتمكن من قياس ذلك كمّاً ونوعاً، معيارياً ووصفياً.
٣. رصد دور الدين في الحياة العامة، لكن في شكل عملي: كيف يحضر في الحياة العامة؟ وكيف يستلهمه الحكّام الجدد (استدلالاً بحوادث هدم الأضرحة على سبيل المثال).
٤. عمل بحثي ينطلق من الخصائص السبعة للدولة التي ذكرت في ورقة «الإخوان المسلمين» (1994)، فيُستغل على كل واحدة على حدة. وقد يكلف باحثون لتفصيل الممارسة - لا النظريات - السياسية للقول الكبرى.

هكذا، يكون معهد عصام فارس جمع مادة كافية لعقد مؤتمر عربي موسّع، يشارك فيه خبراء وباحثون ومراقبون وسياسيون من مصر وسورية والعراق وغيرها... مع مراكمة معطيات للانطلاق، وهذا عمل يمتد على مدى سنة أو سنتين من الآن، على أن يقترن ذلك كله بالتفكير في كيفية إيصال النتائج إلى الناس، وألا تبقى الحصيلة في غرف مغلقة ومحصورة في نخبة سياسية أو ثقافية. إضافة إلى إشراك المجتمع المدني، والاهلي، والطلاب، والمؤسسات، والباحثين، والناشطين، كما الإعلام بشقيه التقليدي ووسائل التواصل الاجتماعي الحديثة.



طاولة مستديرة

حول الدولة المدنية (2)

استكمل «معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية» ما بدأه من بحث في مفهوم «الدولة المدنية»، خصوصاً بعد تطورات طاولت أكثر من بلد عربي. ولهذا الهدف، كان المعهد قد نظم، في أيلول (سبتمبر) الماضي، طاولة مستديرة جمعت أكاديميين وباحثين وعاملين في الشأن العام، في محاولة لوضع أسس علمية لهذا المفهوم الذي قد يبدو إشكالياً وحديثاً في التداول العربي.

والحاجة لبحث هذا المفهوم تزداد بعد جدل مستمر في بعض الدول، حول مواد معينة من الدستور تتعلق بدور الدين في الحياة العامة، وما إذا كانت الشريعة مصدراً من مصادر التشريع، وفي ظل مخاوف الأقليات من تهميش سياسي واجتماعي يؤدي إلى تمييز ضدهم في المواطنة ومسؤولياتهم في نيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية المنصوص عليها في النظم الحديثة والاتفاقات الدولية.

ويثير محللون ومراقبون مخاوف تتعلق بانتهاكات على مستوى حقوق الانسان، لا سيما في ظل غموض أو اجتزاء يكتنف تعريف الدولة المدنية، ما يؤثر في الحريات العامة (الإعلام، الحق في التنظيم النقابي، التعددية الحزبية، الخ...)، والحريات الشخصية (حرية المعتقد، حرية الرأي والتعبير،...)، إضافة الى مخاوف تتعلق بالتضييق على حرية المرأة عبر فرض أساليب عيش بطرق ملتوية.

لذا، استكمل القائمون على «معهد عصام فارس»، الطاولة المستديرة الأولى بعقد طاولة ثانية في ٢١ شباط (فبراير) ٢٠١٣، ممن أجل إغناء البحث في مفهوم «الدولة المدنية» وتطويره وربطه بالمتغيرات المتسارعة الوتيرة في العالم العربي.

وانعقدت الجلسة في حضور كل من:

رامي خوري (مدير معهد عصام فارس)، عطا الله السليم (باحث مساعد في «برنامج الانتفاضات العربية» التابع لمعهد عصام فارس)، ريان الامين (مدير البرامج في المعهد)، رضوان السيد (كاتب وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية ورئيس تحرير مجلة «الاجتهاد» الفصلية)، عماد الحوت (نائب في البرلمان اللبناني وعضو في «الجماعة الإسلامية»)، أديب نعمة (مستشار إقليمي للإحصاءات الاجتماعية في «الإسكوا»)، خليل جبارة (أستاذ محاضر في الجامعة الأميركية في بيروت)، كرم كرم (مدير برامج في المركز اللبناني للدراسات السياسية)، رندة أنطون (أستاذة محاضرة في الجامعة الأميركية في بيروت)، خليل جبارة (أستاذ مادة العلوم السياسية في الجامعة الأميركية في بيروت)، الصادق الفقيه (أكاديمي وكاتب سوداني، المدير التنفيذي لمنتدى الفكر العربي)، ومحمد علي مقلد (أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية، كاتب وباحث في العلوم السياسية).

«معهد عصام فارس»: دراسة أولية

بدايةً، عُرض ملخص لدراسة أولية وضعها فريق من «معهد عصام فارس»، تناولت مفهوم الدولة المدنية، مع الإشارة إلى إن كان السياق التاريخي لهذا المفهوم ما زال غير واضح. وسعت الدراسة إلى نبش جذور هذا المفهوم، لا سيما «وثيقة المدينة» باعتبارها الدستور الأول للمواطنين في دولة إسلامية، ساوت في الحقوق والواجبات بين المسلمين وغير المسلمين. وعرّج العرض على نقاش عميق جرى في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، بعد انطلاقة حركة «الإخوان المسلمين» في العشرينيات وظهور كتابات حسن البنا، وصولاً إلى سيد قطب الذي ربط الإشكالية (المدنية) بالغرب حيث تحولت الكنيسة إلى موقع للديكتاتورية، منزهةً الإسلام عن ذلك، ومعتبراً أن الدولة الإسلامية مدنية بطبيعتها إذ تركز إلى التعاقد الحر. ثم تطور النقاش، بحسب الدراسة، إلى جذرية الدولة الإسلامية، مع ظهور تيارات إسلامية متشددة خرجت من إطار الإخوان المسلمون، قبل الانتقال إلى عقد الثمانينيات، وكتابات محمد مهدي شمس الدين ثم هاني فحص ونخب أخرى.

وبحسب عرض الدراسة، التي وُزّعت نصها الكامل على المشاركين في الجلسة، فإن مصطلح الدولة المدنية حديث في العالم العربي، وهو وفقاً لموقع «ويكيبيديا» الإلكتروني، تبلور عربياً خلال العامين ٢٠١٠ و ٢٠١١. وفي الفصل الثاني من الدراسة ذاتها، ربط للماضي بالحاضر من خلال الوثائق السياسية والبرامج الانتخابية، مع استشهدا بوثائق لمؤسسة الأزهر وغيرها في مصر وتونس وسوريا، إضافة إلى أدبيات «حزب النور» السلفي والكنيسة القبطية في مصر، وأخرى في ليبيا واليمن. ولاحظ واضعو الدراسة إن القوى الإسلامية تختلف في ما بينها حول تعريف الدولة المدنية، حتى ضمن التيارات الإسلامية. فـ «الإخوان المسلمون» في مصر مختلفون عن أقرانهم في سوريا، وهم أيضاً مختلفون عن سلفي مصر. مع الإشارة إلى أن البعض يعتبر الدولة المدنية، دولة لاعسكرية أو لابوليسية، في حين يتخذ النقاش حول هوية الدولة مساراً فكرياً وسياسياً في مصر وتونس، بينما يبدو خافتاً في ليبيا مثلاً بسبب الفوضى السياسية والأمنية، وكذلك في اليمن بسبب التركيبة العشائرية، والبنية السياسية والاجتماعية. وشدد عرض الدراسة على أنها أولية وأن تطويرها رهن اقتراحات المجتمعين.

وهنا وُزّعت ورقة ثانية أعدها عماد الحوت لصالح النقاش. ومن الملاحظات على دراسة «معهد عصام فارس» أنها اعتبرت أن حسن البنا لم يتعامل مع الأقليات على قدم المساواة، مع محاولة لنفي ذلك وتقديم «اقتباسات حرفية» تؤكد الدعوى هذه، إضافة إلى سعي إلى حدس الكلام عن اختلاف بين «إخوان» سوريا ومصر من خلال وثيقة العام ١٩٩٤ لـ «إخوان» مصر التي اعتُبر أنها تكاد تتطابق ووثيقة «إخوان» سوريا الصادرة قبل حوالي سنة، وأن الاختلاف في التفاصيل سببه الاختلافات بين سوريا ومصر، فيما التباينات بين «الإخوان» و «السلفيين» صحيح، وإن كانت القواعد الإسلامية الأساسية واحدة.

وطرح مصطلح «الحكم الرشيد» لتسوية أي لغط قد ينتج عن مصطلحي «الدولة العلمانية» أو «الدولة المدنية»، مع تقديم معايير سبعة لنجاح «الحكم الرشيد»، مفصلة في ورقة الحوت التي اتخذت من مصر نموذجاً وواقعاً. وختمت المداخلة الأولى بالقول: إن الحركة الإسلامية تنصدر المشهد السياسي في دول الربيع العربي، وهي، وإن امتلكت فكرة واضحة عن الدولة، فإنها تفتقر إلى خبرة الممارسة السياسية ولذلك ترتكب أخطاء، لا سيما في مصر وتونس قبل ثورتيهما، مع المطالبة بفترة سماح لتصحيح أخطاء ما بعد الثورتين بما يتلاءم وطموحات الشعوب.

فرح أنطون ومحمد عبده

أما التعليق التالي على ورقة «معهد عصام فارس»، فجاء من باب أن المصطلح ليس عربياً أصلاً، ولا تطور في العالم العربي، وأنه كان لا بد من تأريخه في مواطن ظهوره، ذلك أن النقاش الجدّي الأول في هذا السياق كان بين الشيخ المصري محمد عبده وفرح أنطون. ففي العام ١٩٠٢، لخص فرح كتاب «ابن رشد والرشدية» لإرنست رينان في مجلة «الجامعة»، ورأي رينان بأن الأوروبيين فهموا ابن رشد باعتباره داعياً إلى فصل الدين عن الدولة.

وتحدث ابن رشد، بحسب المداخلة، عن فكرتين: الدينية (الإيمان) والبرهانية (الحسّ والمشاهدة أو ما يسمّى اليوم بالمقاربة العلمية)، وذلك ضمن السياق الإسلامي للتوفيق بين العقل والنقل. وإذ تبين أعداء الكنيسة في الغرب هذا الكلام، صارت الرشدية محرّمة ومحظورة، حتى صدور كتاب رينان العام ١٨٩٥. وعلّق فرح أنطون على ملخصه بأن مشكلة الدين والدولة تفاقمت في أوروبا، لا سيما بعد قضية درايفوس في فرنسا، وفي العام ١٩٠٥ خرجت القوانين العلمانية المتشددة. ورينان كان مشاركاً في نقاش العلمانية في فرنسا، واعتبر أنطون إن مصدر حماسة ابن رشد لتلك الأفكار هو أنه، هو نفسه، منعت كتيبه، إذ عمل عند السلطان الموّدد واختلف معه لأن السلطان شكّ في أن أخيه يتآمر مع ابن رشد عليه. فأحرقت كتب ابن رشد الذي ذهب إلى أنه من الأفضل تنحية الدين عن الدولة، وهنا نقطة الشبه مع قضية درايفوس في فرنسا. وردّ محمد عبده على أنطون في مجلة «الجامعة»، وصارت حجّة عبده هي حجّة المسلمين، حتى في باكستان الستينيات والسبعينيات. وقال عبده: إن الحكم في الإسلام مدني، حيث يسوس الناس شؤونهم العامة، أما الدين فمرتبط بالأداء الأخلاقي، أي العبادات والعقائد والأحكام (أي التشريع بما يعني الفقهاء الذين يُعرفون اليوم بأعضاء البرلمان أو مجلس الشورى)، كما يفهمها الأوروبيون. واعتبر عبده إنه لا داعي لهذا النقاش عندما لأن بابا المسيحيين طمح إلى أن يكون امبراطوراً، في حين ليس لدى المسلمين حالة مشابهة، أي لا تاريخ للصراع على السلطة أو الدين، وبالتالي لماذا فصل الدين عن الدولة؟ وبحسب الرأي هذا، فإن البابا رفض تسليم الدولة إلى المدنيين، ووقع نزاع، فلماذا نخلق صراعاً عندما «الإسلام مع العلم والمدنية» لمحمد عبده، وازداد النقاش توتراً. ووقف سعد زغلول، قبل ١٥ سنة من تأسيس حزب «الوفد»، عند مسألة التشريع، فيما أراد عبده تلافي حجة النقاش الفرنسي. وهنا انتقلت المداخلة إلى علي عبد الرازق، وكلامه الأول العام ١٩٢٥ عن إلغاء الخلافة وإنشاء دولة مدنية حقيقية.

وفي دستور العام ١٨٧٦ العثماني، أن الخليفة حارس الدين والمجتمع، أما الشعب فهو مصدر

السلطات، على غرار طرح ملك المغرب راهناً. وجاء الاستشهاد بعبد الرازق لبيان إن الخلافة مسألة لا علاقة لها بالدين، بل وضعها الصداية، وإن رسالة النبي محمد لا علاقة لها بالسياسة، التي تحتمل الخطأ والصواب، فيما كان النبي معصوماً في المسألة الدينية، ولم يدع أن القتال في معركة بدر كان عن وحي، وكذلك عندما احتل خيبر، فقال لأهلها: أتمم أدري بشأن دنياكم. ورأى عبد الرازق إن الآراء في المسائل الإدارية والسياسية لم يجمع عليها أيام النبي والخلفاء، بل كان وقع خلاف على تسمية الخليفة، بين «أمير المؤمنين» أو «خليفة الله»، وما إذا وجب انتخابه أم مبايعته... كيف يكون الحكم إلهياً؟ ضجت آراء عبد الرازق بين الناس آنذاك، كأن الإسلام يذوي، فيما مصطفى كمال يحرم أن يصدح الآذان للصلاة باللغة العربية. فكانت الأجواء في تلك الفترة، معاكسة تماماً للهدوء الذي صاحب نقاشات محمد عبده وفرح أنطون.

وإذ برز في جلسة «معهد عصام فارس» من يستحسن وضع النقاش في سياق تاريخي مهم، لا سيما المخزون الفكري الذي حمله عصر النهضة إثر انهيار السلطنة العثمانية التي لقبّت بـ «الرجل المريض»، فإن الرأي نفسه دلّ على فرق شاسع بين تلك الفترة وما يحصل الآن في العالم العربي، معتبراً إن عدداً من العناصر غاب عن ورقة المعهد الأولية: فأين الفكر الليبرالي مثلاً؟ وذلك مع الإشارة إلى أن الآليات والمؤسسات العربية ما زالت غير جاهزة لسقوط الأنظمة، وأن التخبط يعكس على الممارسة السياسية، كأن يصعب على الكتل السياسية العلمانية أو المدنية أو الليبرالية الخ... تنظيم نفسها وتقديم طروحاتها في الساحة السياسية، على غرار الكتل الأخرى، لا سيما الإسلامية منها. وذلك، بحسب المداخلة الثالثة، لأن حدث «الربيع العربي» لم يختم بعد. فقد فُكّرت النخبة، وأواخر عهد السلطنة العثمانية، ببدايل لـ «الرجل المريض»، على امتداد مرحلة زمنية طويلة، من القرن الـ ١٩ وحتى القرن الـ ٢٠. لكن إحدى أبرز سمات الحدث الرهن هي سرعته وسقوط الأفكار الكبرى والإيديولوجيات.

في مقابل الرأي هذا، نثّه أحد المشاركين في الجلسة إلى أن الإيديولوجيات التي لطالما تصارعت في المنطقة كانت عابرة للقطريات: اليسار، القومي العربية، والإسلام. وكلها تجاوزت توطين الدولة القطرية، بما فيها الدولة المدنية. وكلمة «مدنية» هنا شاردة لأنها دائماً في مقابلة مع الحكم (العسكري، الأوتوقراطي، الخ...). هذه المقابلة، بحسب المداخلة الرابعة، تخلق دائماً إشكالية مفاهيمية وشكوكاً: هل هي العلمانية؟ أم أنها تخفيف للدولة الإسلامية؟ فكرة «الإخوان المسلمين» عابرة للحدود، بدأت في تونس ومصر، وتبدّدت في الخليج، خصوصاً في دولة الإمارات حيث خيضت حرب شرسة على البلدان التي سعد فيها «الإخوان» إلى السلطة، بل وعلى «الإخوان» الإماراتيين. ذلك أن البيعة لـ «الأخ المسلم» هي لتنظيم عالمي، ما يضعه في موضع الشك بسبب تقويض البيعة للحاكم. والحالة مشابهة في السعودية التي تحارب الشيعة و «الإخوان» بالسلفيين. والرأي هذا ليس متفائلاً بأي وحدة بين «حزب النور» و «الحرية والعدالة»، لأن ثمة تيارات متفرعة على امتداد العالمين العربي والإسلامي.

مدخل أكاديمي أم عملائي؟

من جهة ثانية، اعتبر مشارك آخر في الجلسة أنه، ليكون النقاش أكثر فاعلية، ربما من الضروري، لا سيما من طرف «معهد عصام فارس»، إيضاح الأهداف والمداخل. فالمدخل الأكاديمي البحثي له شروطه، وهي غير مستوفاة في الورقة المطروحة، وفقاً للمتحدث. أما إذا كان المدخل عملياً في ظل «الربيع العربي»، فشروطه أيضاً غير مستوفاة، مع الإشارة إلى أن المدخل الديني خاطئ. ففي مصر مثلاً، الصراع ليس بين إسلاميين وعلمانيين، بل هو صراع على السلطة. الأحزاب الأكثر تمثيلاً ورسوخاً في العالم العربي، أي الشيوعية الماركسية والقومية والإسلامية، لم يُد أي منها قبوله العملي والحقيقي بتداول السلطة ودولة القانون. وها قد وصل «الإخوان» إلى السلطة ويريدون القول: وصلنا ولن نترجّل، وكذلك الأمر مع سجال الغنوشي والجبالي في تونس، فالجبالي يطرح تجاؤراً «حركة النهضة» ورئاسة الحكومة، لفكّ الإشكال، فيما جواب الغنوشي هو: لن نتخلى عن السلطة. لذلك، اقترح المتحدث الانطلاق من مدخل عملي هادف، خصوصاً إن الثورات تعني عملياً إن الشعوب العربية صوّتت للحرية وتداول السلطة والتعدد، انطلاقاً من إسقاط ما كان قائماً. أما في ما يخص الإطار المرجعي، فإذا أردنا إطاراً تاريخياً، فليكن عصر النهضة، لأن الحوار العربي الراهن يبدو صدى متقدماً لنقاش تلك الفترة، كالتشابه بين فكرتي «الرابطة العربية» و «الرابطة المدنية الوطنية» المتجاوزة للطوائف.

وبحسب الرأي نفسه، تكمن دلالة الثورات العربية الأخيرة في أنها تسعى إلى تغيير في الداخل، بدل تحرير أرض، أو فلسطين أو حتى الطبقة العاملة، وهذا ما قد يتناسب مفهوماً مع عصر النهضة، وإن كان أحداً لا ينفى أن هذا قد يبدو خياراً إيديولوجياً. هكذا، ذهب الكلام إلى إنه يجب عدم المبالغة في تحميل عنصر واحد أكثر مما يحتمل. فمثلاً، من حيث التعريف: القول بأن الدولة المدنية تُعلي قيم العدالة والحرية ليس دقيقاً أبداً، إذ يمكن أن تكون دولة هتلر مدنية، أو فرانكو، كما الولايات المتحدة وفرنسا. في حين أن شعارات الثورات لم تقل بالدولة المدنية فحسب، بل أيضاً بالديموقراطية المدنية الحديثة.

واقترحت ثلاثة معايير لتأصيل مفهوم الدولة المدنية: أنها ليست عسكرية، ليست دينية، وليست أهلية بمعنى أنها تتخطى الانتماءات الما قبل وطنية (مذهبية، طائفية، اثنية، عشائرية، وفي هذا الإطار، يعكس الجدول الدائر حول القانون الأثوذكسي للانتخاب تغييراً غير بسيط في طبيعة النظام الطائفي التقليدي من كونه عائلي- محلي إلى ديني-متطرف.

«الحكم الصالح» و«المقاربة التوفيقية»

ثم برز بين المشاركين في جلسة «معهد عصام فارس» من يطرح سؤالاً اعتبره محفزاً للنقاش: هل الدولة المدنية هي وطنية؟ أم عابرة للدول؟ فإذا أخذنا مرحلة ما بعد «سايكس - بيكو» وحربي 1976 و1976، لوجدنا إن الصراع كان بين القومية العربية ومشروع الدولة المدنية. وإذا عدنا إلى كتابات العام 1976، لعثرنا على إشارات تتعلق بالنزاع حول خيارات عامة فيما حُصِّ الهوية والانتماء. في هذا السياق، تأسست منظمة «المؤتمر الإسلامي» في وجه «جامعة الدول العربية». أما الموضوع الثاني، بحسب المشارك، فهو العناية أيضاً بمفهوم الشرعية. نحن آتون من خلفيات ترجع إلى الشرعيات الدينية والتقليدية، فهل الشرعية في مصر مثلاً هي للانتخابات؟ وما هو مفهوم الطبقة الحاكمة لشرعية النظام؟ النظام الذي ورثه «الإخوان» من العهد المصري السابق قائم على مؤسسات هي بدورها موروث بريطاني، لكنها لم تتمكن من التعامل مع هذا الموروث. فهل يمكننا القول بأن الشرعية تتعلق بمدى تأمين الخدمات للعامة (service delivery)؟ هل النقاش هنا؟ وإذا لم يكن كذلك، فلماذا أين يذهب؟ واقتُرحت مقارنة مع إيران، على اعتبار أن الثورة الإسلامية «أنجزت فصلاً تاماً بين الشرعية السياسية للنظام و service delivery، وبين الديني والعملي على الأرض. ولعلَّ هذا النموذج ما يميِّز «ولاية الفقيه».

إلا أن الرد على هذا الاقتراح الأخير ركَّز على أن التجربة التركية الحديثة (العلمانية ثم حكم الإسلاميين) قد تكون أهم بالنسبة إلى العرب من تجربة إيران. وجاء رد ثانٍ مفاده إن السلطة في إيران لم تخدم الناس (بمعنى service delivery)، بل ركَّزت اهتمامها في مسائل الهوية والأيديولوجيا، وكل نجاحاتها سجَّلت في مجال السياسة الخارجية، تماماً مثل الأيديولوجيات اليسارية والقومية.

ثم عاد الكلام على «هاجس» يتمحور حول غموض تعريف «الدولة المدنية»، مع إصرار على العودة إلى مفهوم «الحكم الرشيد»، إذ يبدو الحوار سائراً في اتجاه «البحث عن صراع»: الإسلامي في مواجهة الوطني، أو القطري في مواجهة الأمة، في حين أن الهدف يجب أن يكون توفيقياً بين الإسلامي والوطني. وإذا كانت الثورات العربية الأخيرة قد طالبت بالحرية والتعدد وتداول السلطة والحدثة، وعبَّرت عن احتياجاتها في شكل مباشر، فما معنى العدالة فعلاً؟ التداول والتعدد يعنيان وجود الجميع، في هذا الوقت أو ذلك، ويجب تنظيم التعدد والتداول في صيغة مؤسسات كي لا يحتكر الدولة طرف من الأطراف. وطُرح سؤال: كيف السبيل إلى تحويل الدولة إلى مؤسساتٍ تتداول عليها التيارات، بدل صراعها على السلطة، مع استذكار ابن القيم الذي كتب عن الدولة كمنظومة عدالة لا كاتِّمَاء ديني، خصوصاً أن فقهاء كثيرين سَجَّنوا لنهم رفضوا إعطاء حاكم ما الشرعية، وجرى الاستشهاد أيضاً بحسن البنا عندما قال: «الشورى هي سلطة الأمة».

حول هذه النقطة، رأى مشاركون في الجلسة بأن النقاش يتوزع بين الهمّ المعرفي أو الأكاديمي وبين الهمّ السياسي. وإذا كان النوعان مهمّين، إلا أن خلطهما لا يوصل إلى نتائج دقيقة وصحيحة. ويعدّ أصحاب الرأي هذا بأن الإشكالية طُرحت مغلوطة منذ بداية القرن الماضي، وأنا ما زلنا ندور في فلك تلك المغالطة، من العلمانية إلى الدولة القُطرية والأمة، ولعل مصطلح "الدولة المدنية" هو الضحية. لذلك، ربما وجبت العودة إلى ما قبل عصر النهضة، لا للاستعادة، وإنما لاستخلاص الدروس: كيف يمكن نقل حالة الدولة العربية إلى حال أفضل؟ كيف كانت؟ وكيف نريدها أن تصبح؟ قد لا تكون هناك ضرورة للعودة كثيراً في التاريخ الإسلامي، بل إلى لحظة بيان فكرة الدولة في بلادنا، أوائل القرن العشرين، بعد نابليون وتأثيراً بالثورة الفرنسية. فهل واقعنا يشبه فرنسا آنذاك كي نقتدي بهم؟ أم نبحت عن نماذج أخرى؟ "أنا نلوي عنق التاريخ لاستخدام المصطلح في بعض الأحيان"، قالها أحد المشاركين مستشهداً بآبن رشد وفرح أنطون والفارابي في حين أن إشكالية الحرية لم تكن مطروحة في التاريخ الإسلامي البعيد، أو على الأقل لم يكن مفهوم الحرية مبلوراً إلى الحد الذي نعرفه اليوم.

ويتابع الرأي ذاته: في العام ١٧٨٧ حدث انقلاب في السلطة السياسية في فرنسا توجّه سلسلة تحولات عمرها قرنان، لا سيما اكتشاف أميركا وسقوط القسطنطينية وحروب العثمانيين مع أوروبا. وترافق ذلك مع تحولات اقتصادية وعلمية ودينية مهولة، وأعطيت الثورة الفرنسية دور الحاضنة لتلك التحولات، وأهمها دولة جديدة ديموقراطية. غير أن مصطلح "المدنية" حامل التباسات، فلماذا لا نبحت عن الخصائص بمعزل عن الاسم (كما في وثيقة الأزهر مثلاً). ذلك أن التسمية ستبقى موضع جدل بسبب السياسة، وهذا ما دفع ثمنه العلمانيون أكثر من الاسلاميين. وإذا كان صعباً فصل الدين عن الدولة، فلن فصل الدين عن السياسة. الحرب على الإسلام في السياسة خطأ، من هنا اقتراح العمل على مصطلح «الدولة الديموقراطية»: هل هي نتيجة الانتخابات وصناديق الاقتراع؟ أم نتيجة شيء آخر؟ فإذا وصفنا الدولة الجديدة بخصائصها، يتقلص هامش الاختلاف على الدولة و«الربيع العربي».

والرأي ذاته ذهب إلى حدّ ما قيل، في بداية الجلسة، تيمناً بمحمد عبده، فاعتبر أن بلبي، عندنا فعلاً كنيسة (بالمعنى السياسي - الديني لنقاش فرح أنطون ومحمد عبده)، لأن لرجال الدين حصة من النظام الطائفي اللبناني. هذا النظام ليس طائفيّاً بقدر ما هو قائم على المحاصصة، وفي هذا الإطار، ليس "حزب الله" وحده هو الدولة ضمن الدولة، بل رجال الدين أيضاً. الكنيسة (وليس المقصود المسيحية بل في السياق التاريخي للمؤسسة الدينية والحكم وسعي البابا إلى أن يكون امبراطوراً) ليست الدين فحسب، بل إن رأس الكنيسة يبارك الحاكم أيضاً، وهذا موجود عندنا، وكذلك نقيضه. رجل السياسة يتحكم بالمؤسسات الدينية، لا العكس. المفتي موظف في دولة العثمانيين، وإذا كان الفقيه أو المجتهد حراً الرأي، فإنه يُقتل أو يُستبعد. لذا، نحن في حاجة إلى إعادة تأصيل المفاهيم.

ردود

وجاء الرد على هذه النقطة، من خلال طرح أحد المشاركين أنّ معهد عصام فارس ينبغي له أن يطلع بمداولة فهم «الدولة المدنية»، والاحاطة بالمفهوم ودلالاته واستعمالاته.

أما الرد الذي استهدف طرح «التوفيق بين الإسلامي والوطني بدلاً من الصراع»، فجاء في صيغة سؤال: ما المشكلة في البحث عن الاختلافات؟ لماذا نخشى الاختلاف؟ منذ نصف قرن والاختلاف ممنوع علينا، وفي النهاية نحن باحثون. لا يجوز ترك كل منّا ليفهم دينه كما يريد، فنحن جميعاً تحت مظلة المواطنة. وأضاف الرد: الخشية ليست على الدولة من الدين أو الإسلام، بل هي على الإسلام نفسه من هؤلاء الإسلاميين (في إشارة إلى حالات التشدد الديني التي تنمو في بعض الدول العربية راهناً). بل، يجب الحديث عن دولة مدنية لأن الدين يُستخدم للوصول إلى السلطة. الدين هوية وانتماء وليس أساليب للاستقرار في السلطة، لذلك من حقنا أن نتناقش ونتقصد. حسن البنا أراد التأسيس ليقظة ووعي ديني، لم تكن لها أبعاد سياسية واضحة أيامهم، لكن تشكّل الدولة الوطنية خلال السنوات الأربعين أو الخمسين الماضية، وظهور الجمهوريات الوراثية الخالدة، «تسبباً في هذه الفطائع»، إضافة إلى وعي خاص للحركات الإحيائية الإسلامية، والأهم، بحسب صاحب الرد نفسه، هو فصل السلطات وتقيد سلطة الحاكم، إضافة إلى ترسيخ المواطنة، أي المساواة في الحقوق والواجبات للجميع أمام القانون.

فالمصريون عدّلوا قوانين الأحوال الشخصية ثماني مرات منذ العام 1917، ومحمد عبده (وكان مفتياً) قال: أنه لا مشكلة في انتقال «أحكام الأسرة» - قانون الأحوال الشخصية - من أيدي الفقهاء إلى مجلس شورى أو برلمان منتخب، وصار القانون يُعدّ في الأزهر ويُرسَل إلى البرلمان. على هذا النحو، أدّى الأزهر دوراً وسطياً بين الجميع.

وفي سياق إعادة موضعة النقاش وطرح المزيد من الأسئلة، برز صوت ينبّه إلى أن المجتمعين لا يقدمون سوى الأسئلة، بلا إجابات ولا توصيات، مع إبداء رغبة في الالتفات أيضاً إلى مسائل العنف وتفسير مضامينه عند مؤيدي أنصار الدولة الدينية والدولة المدنية: عنف إقصاء الرأب الآخر، أو العنف الساعي إلى مزيد من الحقوق السياسية والاجتماعية، ناهيك عن موضوع العدالة الاجتماعية.

وفي مسعى إلى تصويب مسار الكلام وحصره في المفيد، اعتبر مشاركون أن مشكلة الجلسة هي في عدم القدرة على تلافي المقاربة السياسية المباشرة، لا سيما تجربة «الإخوان» في بلد أو اثنين: علقنا بين الديمقراطية والمدنية، في حين أن الأخيرة هي التي طرحتها الثورات العربية كرزمة. والحال إن أوروبا ليست كل العالم. كان هناك دائماً إقحام للمقدس في السلطة أو السياسة: الكونفوشيوسية، البوذية وحتى اليهودية. العالم انتقل من الحاكم - الإله، إلى صيغة مخففة منه، وصولاً إلى فصل المقدس عن المدنس، والصراع الآن على المفاهيم والممارسات.

أما في مسألة النطاق: فهل نريد فعلاً التوسع لنشمل العدالة الاجتماعية ونظمها؟ أصحاب الرأي هذا رأوا أنه لا داعي لذلك، بل الأجدى البقاء في المعنى السياسي والاجتماعي، مع توخي عدم المبالغة في الشق النظري أو الفهمي أو البراغماتي.

وفي الوقت نفسه، وُجّه انتقاد لاذع إلى التوصية باعتماد مفهومي «الحكم الرشيد» و«الخدمة العامة» مرتكزين للجلسة، «لأنه ملتبس وركيك وضعيف وإشكالي، إذ يأخذنا إلى التقنيات»، فحياد الدولة وفصل السلطات ليسا مشمولين بالحكم الرشيد، ولذلك هذا المصطلح مجتزأ وتقني، كما أن موضوعنا غير مرتبط بالخدمة العامة وإلا لكانت الثورات اجتماعية لا سياسية، في حين أنها فعلياً مركّبة.

وخرج بين المشاركين من يشدد على ضرورة إبراز الاختلاف إلى أبعد حد، لكن بوضع كل اختلاف في سياقه. فالفقه والتاريخ لهما متخصصون.

أما في السياسة، ففي فرنسا دولة ما قبل الثورة، كان العنوان الأساس هو الدولة الوراثية، وبعد الثورة صار الكلام على ملكية مقيدة أو جمهورية. طُرحت فكرة الديمقراطية العام 1787، لكنها لم تبلغ شكلها النهائي حتى الحرب العالمية الثانية. مع مجيء نابليون، أُصنفا «بالعدوى» من الغرب، لا سيما في مصر ولبنان وتونس، وأحرزنا تقدماً نحو صيغة من صيغ الديمقراطية، والخشية هنا من الغرق في تفكيك مصطلحي «المدنية» و«الديموقراطية»، مع تجديد الدعوة إلى ترك المصطلح والركون إلى خصائص الديمقراطية.

غير أن المتحمسين، بين المجتمعين، لبحث فكرة «الخدمة العامة» عادوا إلى القول بأن الإشكالية تكمن في أساليب الحكم (governance)، وفي بناء الدولة والديموقراطية (state building process) أيضاً إلى أن مبدأ فصل السلطات موروث عن البريطانيين والفرنسيين. لكن في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، حصلت انقلابات عسكرية سُميت ثورات، فيما يعود بناء الدولة إلى المعضلة ذاتها. «الربيع العربي» أبقى الهيكل نفسه، لكنه غيّر الطبقة التي ارتقت إلى الحكم. ومجدداً: هل شرعية الحكم في مصر مثلاً هي الانتخابات؟ أم هي الخدمات بمعنى فرص العمل والتنمية؟ مع التمني بأن يكون النقاش عملياً أكثر.

هنا، وافقت غالبية المجتمعين على اقتراح موضوعات الاقتصاد والتنمية في الجلسات التالية، لأهميتهما. وإذا كان الحديث يلفّ في دائرتي المفاهيم والسياسية، فلتكن الدائرة الثالثة اقتصادية – اجتماعية، وليكن الحديث عن الحكم الصالح انطلاقاً منها.

خلاصة

أخيراً، نُخّصت الأفكار التي طرحت في الجلسة الثانية لنقاش الدولة المدنية على الشكل التالي:

▪ البحث في طبيعة الدولة بدل الغرق في بحث هويتها

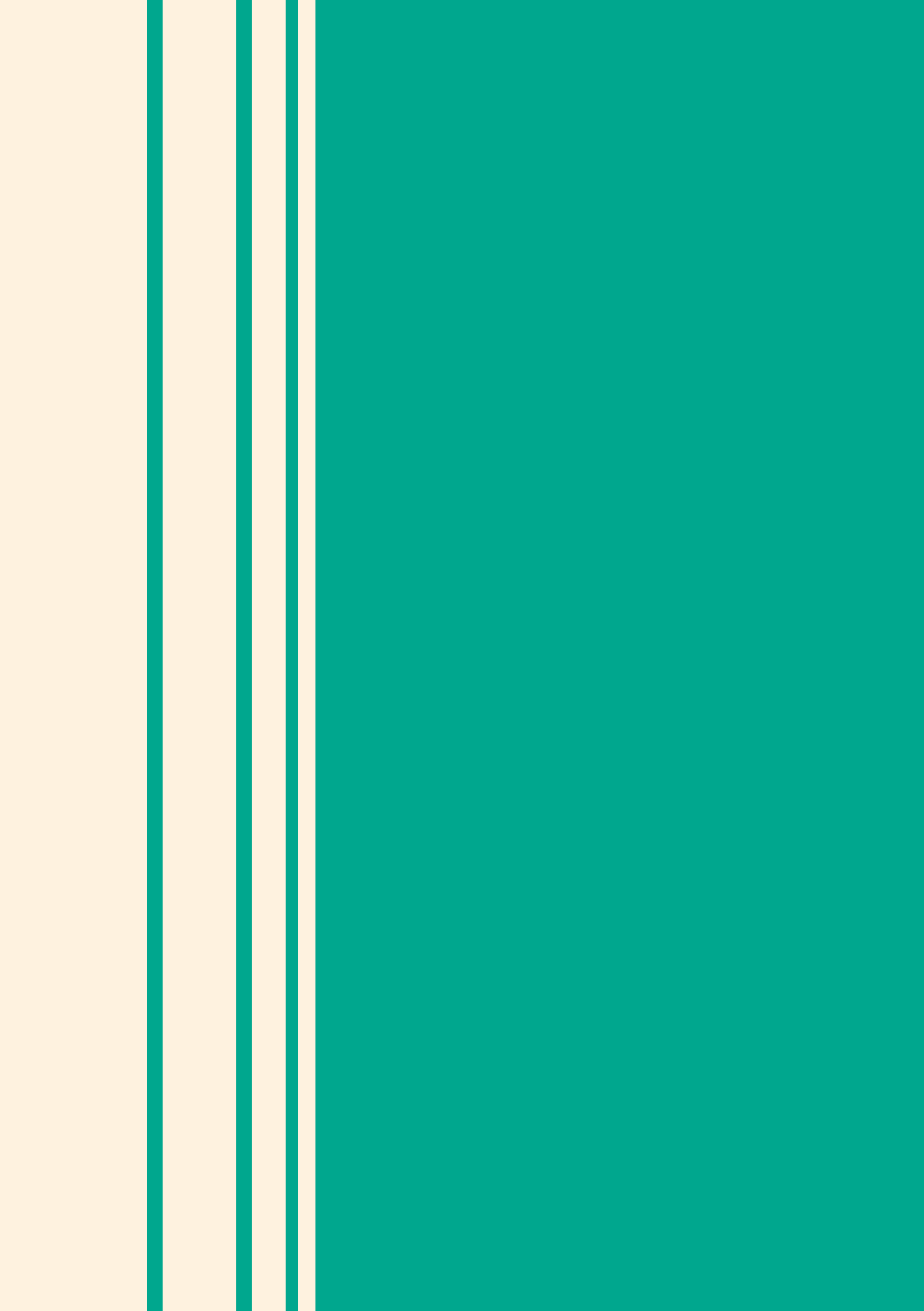
البحث هنا في نقل السلطة، والحكم، وطبيعة الدولة. هذا هو الإطار، من دون أن يقتصر النقاش على نهج استبدال حكم بحكم. وأضيف على فكرة الرأسمالية المزمّنة (chronic capitalism)، مصطلح الدولة الغنائمية للبحث أيضاً. لا يجب استبعاد الجانب الإداري من السلطة، لكن أساس بحثه سيكون هوية الدولة، وإلا ما كانت الجلسات لتناقش المدنية والديموقراطية. والكلام هنا عن رزمة مفاهيم يتشكل منها ما نبحث عنه، مع إضافة مفهوم الدولة - التعريف الكلاسيكي العام - بل وربما الانطلاق منه.

▪ البحث في أشكال الديمقراطية وليس الغرق في اعتماد شكلها التقليدي (الانتخابات)

وفي تلخيص مداخلات المشاركين، ورد أيضاً مفهوم الديمقراطية نفسها: التمثيلية والتشاركية والمباشرة. فالثورات كانت دعوة مباشرة إلى تحقيق المطالب الديمقراطية، في ظل فشل التمثيل وانحسار التشاركية. وطرح أيضاً الحاجة الملحة إلى إعادة تعريف الديمقراطية انطلاقاً من مقاربات جديدة غير تلك المرتكزة إلى الاقتراع المباشر. ثمة فهم جديد للديمقراطية وهو شكل تشاركي لا يلغي تمثيل التيارات والاحزاب السياسية إنما لا يحصر الديمقراطية بصنوفة الاقتراع.

بناءً على ما تقدّم، تشكّلت نطاقات ثلاثة للبحث: النطاق المفاهيمي، والنطاق السياسي - الاقتصادي، والنطاق المفاهيمي الفرعي.

ملاحظة: أعدت التقريرين الأنسة رشا الاطرش لصالح معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية.



كتابات عن الدولة المدنية

توطئة

في هذا القسم، يساهم عدد من أصحاب الرأي والعاملين في المجال العام في بلورة مفهوم الدولة المدنية كل من منظوره الخاص. المساهمة الاولى أعدها أستاذ الدراسات الاسلامية في الجامعة اللبنانية والباحث الدكتور رضوان السيد الذي ربط الماضي بالحاضر. وهو في هذا السياق، استعرض السجال الفكري-الفلسفي بين المفكر اللبناني الاصل فرح أنطون والشيخ محمد عبده حول اشكالية فصل الدين عن الدولة التي اعتبرها البعض أنها خاصة أوروبية غربية ولا تنطبق على الدين الاسلامي. ثم يغوص الكاتب في ابرز التطورات التي رافقت الاسلام الحركي في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي مستعرضاً أيضاً بعض الاجواء السياسية السائدة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية وحتى انهيار المنظومة الاشتراكية. وفي نهاية مقالته، يستشرف مستقبل الدولة الدينية في العالم العربي متوقفاً أن يتخذ هذا المسار احد أشكال النموذج الاسلامي القائم في تركيا أو أندونيسيا، ولكن بعد صراعات وتقلبات عديدة.

كتب العضو القيادي في الجماعة الاسلامية النائب الدكتور عماد الحوت دراسة حالة عن مصر متناولاً مفهوم الحكم الرشيد أو الحكم الصالح كإطار عام لورقته متوقفاً عند طريقة وضع الدستور في عدد من البلدان التي تعتبر رائدة في التجربة الديمقراطية مبيناً أن اشكالية ديانة الدولة لا تقف عائقاً أمام انشاء دولة القانون والمؤسسات، ثم ينتقي بعض مما ورد في برنامج حزب «الحرية والعدالة» وخصوصاً تلك المواد المتعلقة بمكونات الدولة المدنية: الحريات، المساواة، التعددية السياسية، المساءلة والمحاسبة.

أما الكاتب والباحث السياسي الدكتور محمد علي مقلد فيستعرض التاريخ السياسي للعرب منذ تجربة محمد علي باشا مروراً بمجيء نابليون الى أرض مصر وانتهاءً بانتشار الفكر القومي العربي بعد تفكك السلطنة العثمانية. ويرى الاستاذ مقلد في هذا السياق أن خاصية الربيع العربي تكمن في أنّ شعاراته داخلية، وأتى نتيجة استبدال الانظمة الحاكمة التي قمعت شعوبها تحت لواء الافكار الكبرى القائلة بمناهضة الامبريالية أو الصهيونية. قضت تلك الثورات اليافة على «عصر التوريث السياسي» كما أسماه مقلد وبداية عصر الحريات، والديمقراطية، وحقوق الانسان. يرى الدكتور مقلد أن المحتوى الجديد الذي أضافته الثورات العربية يكمن في تعميق فهمنا للديمقراطية كمفهوم وأسس بعيداً عن الغرق في مسميات تودي الى المعنى نفسه وهو يشير بذلك الى مصطلحات «علمانية، مدنية، عصرية، حديثة».

مستقبل الدولة الدينية في العالم العربي - بقلم الدكتور رضوان السيد

طرح موضوع الدولة الدينية بقوة من جديد في المشرق العربي في العامين الأخيرين في ظل الثورات العربية. وقد حصل أمران متناقضان؛ لكن شعارات الثورات ودعواتها للدولة المدنية الدستورية الديمقراطية، إنما الذين سادوا الأجواء بعد الثورات، وشكّلوا حكوماتها الأولى المنتخبّة كانوا من الأحزاب السياسية الإسلامية الذين يرفعون شعارى الإسلام هو الحلّ، واستعادة الشريعة من طريق تطبيق الشريعة مبادئ وأحكاماً. وقد دار وما يزال يدور جدل هائل بشأن سائر هذه المفاهيم في النظر والممارسة مثل الدولة الإسلامية، والدولة المدنية، ومرجعية الشريعة، والعلاقة بين الشريعة والدولة، وبين الدين والدولة. وما يدلّ على التباس المفاهيم، وغلبة مقتضيات الصراع السياسي على ما عداها حتى انتخاب الدكتور محمد مرسى عضو جماعة الإخوان المسلمين رئيساً لمصر؛ فإنّ الإخوان المصريين على الخصوص ما كانوا يقبلون رفع شعار الدولة المدنية للتباسه في نظرهم بالدولة العلمانية، لكنهم يقولون الآن بالدولة المدنية، دون أن يتناقض ذلك في نظرهم مع مرجعية الشريعة في الدستور والقانون ومسألة المواطنة التي تقتضى مساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، بما في ذلك المشاركة الكاملة في السلطات والتساوي أمام القانون من كلّ وجه!

فما هي الدولة الدينية في التاريخ والممارسة الحديثة؟ وكيف تطور النقاش حولها في البيئات العربية والإسلامية في القرن العشرين؟ وما هو مستقبلها في الفكرة والممارسة في السياقات الجديدة التي اصطفتها الثورات أو حركات التغيير العربية؟

I

لقد كان هناك دائماً تدخّل وتشابك بين الدين والدولة، دون أن يُسقط ذلك التمايز بينهما وفي تجارب سائر الأمم والأديان. لكنّ نظرية أو نظريات الدولة الحديثة لا تملك نموذجاً واضح المعالم للدولة الدينية غير النموذج الكاثوليكي فيما بين القرنين العاشر والسابع عشر للميلاد. وفيه أنّ البابا هو في الوقت نفسه رأس الكنيسة، ورأس الإمبراطورية الرومانية المقدّسة. أو هو رأس الإمبراطورية، وهو الذي يتوّج الملوك لأنه رأس الكنيسة. وبالطبع ظلّت هناك مؤسسات دينية وسياسية، لكنّ الكنيسة تستقلّ بالشأن الديني، وتشارك من موقع المرجعية العليا في إسباغ الشريعة أو نزاعها في المجال السياسي. وقد ظلّت مسألة القانون مختلطة. فالكنيسة نفسها - ومنذ توما الأكويني على الأقل - كانت تقول بالقانون الطبيعي. وقد تطور لديها قانون كنسي، لكنه ما كان يطبّق إلاّ في الشؤون الكنسية والدينية (تشكيل الجهاز الديني من فوق إلى تحت في سائر الديار المسيحية، وحقّ التحقّق من صحة واستقامة إيمان الأفراد والجماعات وممارساتهم، وقضايا الأحوال الشخصية، وقضايا التربية الدينية والعامّة). وقد سبق الإصلاح الديني الإصلاح السياسي. إذ ما استطاع الملوك والأمراء الإقطاعيون النجاح في التمرد على السلطة السياسية للكنيسة، إلاّ بعد تقدم حركة الإصلاح البروتستانتية التي رفعت

وصاية الكنيسة عن إيمان الأفراد وعقائدهم. فالعلمانية- إذا صحَّ التعبير- حدثت في المجال الديني قبل المجال السياسي والعام. فالحرية الفردية أو فكرتها على الأمل حدثت أولاً في الجانب الديني. وفي القرن السابع عشر وما بعد تطورت العلمانية بالمعنى الفكري ثم بالمعنى السياسي. وقد حدث ذلك على أربع مراحل؛ **الأولى**: تحرر الملوك من سلطة الكنيسة. و**الثانية**: ظهور فكرة الإرادة العامة والعقد الاجتماعي. و**الثالثة**: ظهور فكرة «سلطة الشعب» التي أنهت تماماً مرجعية الكنيسة، والحقَّ الإلهي للملوك. و**الرابعة**: الدولة الوطنية والقومية ذات السلطة المطلقة التي مرت بمرحلتين: فصل السلطات، والاقتراع العام.

II

تعود الفكرة القائلة إنَّ الإسلام لا يقول أو لا يدعو إلى الدولة الدينية إلى نقاش المفكر اللبناني الأصل فرح أنطون مع الشيخ محمد عبده مفتي مصر في مطلع القرن العشرين. وكان فرح أنطون يتابع النقاشات الهائلة التي دارت في فرنسا بعد قضية دريفوس، وعادت خلالها الدعوات المتحمسة إلى العلمانية الفاصلة بقوة بين الدين والدولة، وضرورات إخراج الدين من المجال السياسي والعام، ومن التربية. وقد اعتبر أنطون أنَّ العلمانية يمكن أن تكون حلاً أيضاً في المجتمعات الشرقية كما قال، بسبب النزعات الطائفية التي تتدخل في الشأن السياسي والعام، وفي حريات التعبير والإبداع العلمي في التاريخ والحاضر. واستشهد أنطون على ذلك بالاضطهاد الذي تعرض له ابن رشد في الدولة الإسلامية، وكيف نشرت آراؤه التحرر عندما تُرجمت أعماله الفلسفية إلى اللاتينية. وردَّ محمد عبده على فرح أنطون بأنَّ التاريخ الإسلامي أو التجربة الإسلامية الوسيطة لم تعرف نزاعاً بين الدين والدولة لأنَّ الإسلام لا يملك كهناً أراد السيطرة على الدولة، كما أنَّ الإسلام ما اضطهد علماء الطبيعة أو الفلك، بل إنَّ القرآن دعا إلى العلم بقوة. والأحداث القليلة لهذه الناحية إنما كانت لأهدافٍ سياسية. ولذا فإنَّ الدعوة للفصل بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية هي دعوة في غير محلها. ومنذ ذلك الحين سادت في التفكير الإسلامي الفكرة القائلة: إنَّ الحكومة في الإسلام مدنية، لأنه ليس فيه كهنوت ومؤسسة دينية تفرض تصوراتها وأحكامها في المجال العام، شأن ما حصل في أوروبا في الأزمنة الوسيطة والحديثة. وجاء كتاب علي عبد الرزاق عام ١٩٢٥: «الإسلام وأصول الحكم» ليؤكد الفكرة نفسها ويمضي لأبعد من ذلك بالقول: إنَّ النبي صلَّى الله عليه وسلَّم جاء بالدعوة الدينية وما كان زعيماً سياسياً. لكنَّ ردود الفعل العنيفة على كتابه من جانب معاصريه وحتى اليوم تقريباً، أشارت إلى ظهور سياقاتٍ جديدة في أوساط ذوي التفكير الديني، على أثر إلغاء مصطفى كمال بتركيا للخلافة عام ١٩٢٤. ولكي يكون واضحاً ما نقصده بالسياقات الجديدة نلاحظ أنَّ الخلافة التي جرى الاحتجاج على إلغائها كانت قد فقدت جوانبها السياسية منذ أجيالٍ وأجيال. وأنَّ البلدين اللذين تصاعد فيهما الاحتجاج على إلغائها إلى حدود الفجيرة كانا مصر والهند- وما كانا خاضعين في نظامهما السياسي لدولة الخلافة العثمانية أو الإسلامية منذ احتلال بريطانيا لهما. وهكذا فإنَّ الموضوع ما عاد سياسياً، بل صار عقائدياً، أو أنه فكر الهوية الذي استعلى، وما يزال منذ الثلث الأول من القرن العشرين المنقضي.

لقد اقترن الاحتجاج على إلغاء الخلافة بظهور جماعات الهوية الإسلامية في صورة أحزاب وحركاتٍ تدعو إلى صون هوية الأمة وشخصيتها في مصر والهند. في مصر: حركة الإخوان المسلمين (١٩٢٨)، وفي الهند بعد حركة إحياء الخلافة: الجماعة الإسلامية (١٩٤١). ولدى هاتين الحركتين تطورت فكرة الدولة الإسلامية، واللّتين سادت في فكريهما وبرامجهما موضوعان رئيسيان: إِدلال الشريعة محلّ الأمة أساساً للشريعة- والإيكال إلى الدولة وظيفةً جديدةً وأساسية هي: تطبيق الشريعة. في حين اعترف أبو الأعلى المودودي (-١٩٧٩) زعيم الجماعة الإسلامية بأنّ النظام السياسي الإسلامي فيه ازدواجية بمعنى أنه ثيوقراطي/ ديمقراطي، ظلّ الإخوان المسلمون المصريون يقولون: إنّ نظام الحكم في الإسلام مدني، إنما الحاكمية فيه لله عز وجل، والمرجعية فيه للشريعة التي يكون على الدولة أن تطبقها لتُعتبر دولةً إسلامية!

وفيما بين الستينيات والتسعينيات من القرن العشرين المنقضي جرت التطورات التالية:

أولاً: تبلورت مقولة «النظام الإسلامي الكامل» لدى الحركات الإسلامية المتحولة إلى أحزابٍ عقائدية صارمة في كلٍّ من مصر وباكستان، تقول بحتمية «الحلّ الإسلامي» وتؤافقها عليه حركاتٌ وأحزابٌ أُخرى تتباين قوةً وضعفًا في سائر الدول العربية والإسلامية. وقد حصل ذلك في سياقين: **سياق الدولة الوطنية** التي بينها العسكريون، بحسب أنور عبد الملك، التي اصطدم بها الإسلاميون اصطداماتٍ مدوّية- و**سياق الحرب الباردة** التي ما انتشرت اصطفاقاتها على مستوي الدول في ظهور المعسكرين وحسب؛ بل داخل هذا التعسُّر الاصطفافات بالداخل في أكثر بلدان آسيا وإفريقيا.

ثانياً: انشقت عن الأحزاب الإسلامية الكبيرة جماعاتٌ جهادية خاضت الصراع المسلّح من أجل الحلّ الإسلامي بدواخل البلدان ومع الخارج العالمي. في حين ظلّت الأحزاب الكبيرة تحت سقف الأنظمة، وجرت المشاركة في مؤسسات النظام بالقدر المسموح به. ونجحت في أمور عدة: التحول إلى أبرز أحزاب المعارضة الداخلية. والإصرار على شعاربي الإسلام هو الحلّ، وتطبيق الشريعة، مع الانتشار الواسع في المجتمعات. وإرغام الأنظمة على شيء من أسلمة الدساتير. والاحتفاظ بالبنية المتماسكة رغم التعرض لضغوطٍ شديدةٍ ومستمرة.

ثالثاً: قامت الثورة الإسلامية في إيران على مقولات إسلامي مصر وباكستان نفسها. لكنها عندما انتصرت؛ فإنّ المؤسسة الدينية الإيرانية ممثلةً بالإمام الخميني، فرضت نظام «ولاية الفقيه» الذي يشبه مزوجة المودودي، أي ثيوقراطي/ ديمقراطي، يختلط فيه لاهوت الإمامة القديم، مع رئيس للجمهورية، وبرلمان يتكونان بالاقتراع العام. بينما بقيت الحزبيات الإسلامية السنية نوموقراطية- إذا صحّ التعبير- أي إنّ الأولوية في النظام أو المرجعية للشريعة، وليس للمرشد أو الإمام.

رابعاً: أدت الممارسة الطويلة للأحزاب الإسلامية إلى نوع من التلاؤم مع الأنظمة وترتيباتها، ومع المعارضات الأخرى. وقد أدّى ذلك إلى صدور عدة إعلانات تقول بالديمقراطية والتعددية والسلمية. لكنّ مقولة «الشعب مصدر السلطات» ما وجدت مكاناً، كما أنّ العلاقات بالطوائف والأديان الأخرى ظلّت مضطربةً بسبب عدم الاستناد إلى مبدأ المواطنة.

III

في شتاء العام ٢٠١١ اتّجه شيخ الأزهر بمصر إلى إصدار وثيقة عن «مستقبل نظام الحكم في مصر». وشارك فيها شيوخ من الأزهر وليبراليون مسلمون ومسيحيون، وأعضاء في جماعة الإخوان المسلمين والسلفيين. وقد جاء في الوثيقة إنّ نظام الحكم في مصر دستوري ديمقراطي تعددي، ودين الدولة هو الإسلام، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع- كما جاء في دستور العام ١٩٧١. وما اعتبرت الوثيقة نظام الحكم مدنياً، لأنّ الإخوان اعترضوا على ذلك لاشتباهه المدني بالعلماني. لكنهم ومنذ انتخاب د. محمد مرسي رئيساً للجمهورية يسفون نظام الحكم- كما سبق القول- نظاماً مدنياً، والدولة المصرية دولةً مدنيةً قائمةً على المواطنة التي تُسوّي بين المواطنين في الحقوق والواجبات. بيد أنّ القلق ما يزال يُساوّر الليبراليين المصريين، ويُساوّر الأقباط على الخصوص. فعلى مشارف الاستفتاء على الدستور الجديد، وانتخابات مجلس الشعب الذي حلّت المحكمة الدستورية، يعود الإخوان والسلفيون إلى ترديد شعارات الإسلام هو الحل، وتطبيق الشريعة. وتبدو الأمور في تونس أوضح وأسهل، فهناك شبه اتفاق على إبقاء المادة في الدستور الجديد التي تقول: الإسلام دين الدولة، واللغة العربية هي اللغة الرسمية. وقد أصدر الإخوان المسلمون السوريون بياناً قال بالدولة المدنية؛ فهم أقرب إلى وجهة نظر حركة النهضة التونسية. لكنّ الإخوان المسلمين الأردنيين أدنى إلى وجهة نظر الإخوان المصريين. فهناك وجهتا نظر رئيسيتان إذن: **وجهة النظر** التي تقتصر على اعتبار الإسلام دين الدولة، و**وجهة النظر** التي تُضيف لذلك اعتبار الشريعة مصدراً رئيسياً للتشريع كما في مصر، أو مصدراً وحيداً كما في اليمن. وفي حين يُصرّ العلمانيون المتشدّدون كما في تونس وسورية على رفض تحديد دين الدولة؛ فإنّ هناك كثرةً كاثرةً من الليبراليين بمصر وغيرها تميل إلى التسليم بتحديد دين الدولة بأنه الإسلام، لكنّ عندها مشكلةٌ في مسألة النصّ على الشريعة باعتبارها مصدراً للتشريع. وهناك تفصيل آخر في إشكالية الشريعة. فالسلفيون يريدون النصّ في الدستور على أنّ أحكام الشريعة هي مصدر التشريع؛ في حين يُصرّ الآخرون على الاكتفاء بذكر الشريعة أو مبادئها، كما جاء في وثيقة الأزهر.

وهكذا، وبعبكس الانطباعات الأولية بعد قيام الثورات، ليس هناك أملٌ حاضراً في قيام الدولة المدنية الصافية، أو الدولة التي لا دين لها، كما في الليبراليات الغربية المعاصرة.

وفي ظلّ هذه المعطيات، ما هو مستقبلُ الدولة الدينية، أو مستقبلُ علاقة الدولة بالدين في منطقةنا وليس في العالم؟ لدينا اليوم في المنطقة ثلاثة نماذج غير تقليدية لعلاق الدين بالدولة: الدولة اليهودية على أرض فلسطين، ودولة ولاية الفقيه في إيران، والدولة العلمانية في تركيا التي يتولى إدارة النظام السياسي فيها حزبٌ إسلامي هو حزب العدالة والتنمية. أما الدولة اليهودية فيتجاوز الأمرُ فيها مسألة الهوية، لأنّ الحاخامية العليا هي التي تحدد من هو اليهودي، وبالتالي مَنْ هو الذي يستطيع الحصول على الجنسية أو المواطنة. ولدى الجماعات الدينية المتشددة في إسرائيل وُضِعَ خاصٌ وامتيازات حتّى أولئك الذين من بينهم لا يعترفون بحقوق الآخرين بالكيان، كما أنهم لا يقولون بالخدمة في الدولة. وأما في إيران فإنّ الدستور لا يحدّد هوية الدولة بأنها الإسلام وحسب، بل يحدّد أيضاً المذهب الجعفريّ مذهباً سائداً. والوضع الخاصّ والصلاحيات الكبيرة للمرشد الأعلى سببها أنه وكيلٌ للإمام الغائب، ويتمتع بصلاحياته كلّها تقريباً كما لو كان حاضراً (= الولاية العامة). وهكذا ورغم حضور الاستفتاءات والانتخابات على مستويات عدة؛ فإنّ القوانين تميّز بين المواطنين. وهذا التمييز ليس بين الشيعة وغيرهم فقط؛ بل وبداخل الجماعة الشيعية، فيمن له حقّ الترشّح للانتخابات، أو المناصب. فإذا كان التمييز في الكيان الإسرائيلي بين اليهود وغيرهم؛ فإنه مزدوجٌ في النظام الإسلامي الإيراني: بين الشيعة وغيرهم من جهة، وبداخل الشيعة على أساس الولاء والثقة. وتبدو المعايير لمدينة الدولة أكثر انطباقاً على الوضع التركي. فالدولة بحسب الدستور ضامنةٌ للحقوق الأساسية للمواطنين، وفي البلاد فصلٌ بين السُلطات، والقضاء سلطةٌ مستقلةٌ يمكن الاحتكامُ إليها في مسائل الحقوق. حتى وصول حزب إسلامي إلى السلطة أتى شاهداً على مدينة الدولة وديمقراطيتها.

وبالنظر إلى هذا كلّه ينطرح السؤالُ ثانيةً عن مستقبل الدولة الدينية في العالمين العربي والإسلامي؟

فلنعدّ إلى الوضع المصريّ فماذا نجد؟ هناك جمهورٌ هائلٌ لأحزاب الإسلام السياسي وإن لم يشكل الغالبية. لكنّ قوتها آتيةٌ من جهةٍ أخرى من توزّع خصومها السياسيين وتأثيرهم وعدم وجود أحزاب شعبية كبيرة ذات أيديولوجيا غير إسلامية. ولذا فإنّ إسلامية الدستور تبدو محسومةً لهذه الجهة، وإن كان الراجح الإبقاء على الشريعة ومبادئها وليس أحكامها. إنما هناك من جهةٍ أخرى تقاليد الدولة في مصر، وبيروقراطيتها التي تقاوم الاستيلاء بدرجةٍ أو أخرى- وهناك علاقاتها الخارجية بالمحيط العربي والعالم. وهذه عواملٌ أثّرت وستؤثّر على طبيعة تطور النظام السياسي. وقد أظهر الإخوان حتى الآن نزوعاً براغماتياً قوياً في المسائل السياسية والاقتصادية، وفي إشراك القوى السياسية والثقافية من اتجاهاتٍ مختلفة. وبالنظر للغنيّة والنقاش الحرّ ووسائل الإعلام؛ فإنّ أوليفييه روا Olivier Roy يرى أنه لا مستقبل للدولة الدينية لا في مصر ولا في العالم العربي. فحركات التغيير العربية دفعت باتجاهاتٍ أخرى لا تستطيع أحزابُ الإسلام السياسي التناكُر لها. ولذا فهو يَرَجِّح مساراً متعرجاً بتونس ثم بمصر ينتهي إلى ما انتهى إليه الأمر في تركيا أو إندونيسيا. واستناداً إلى هذا التقدير اعتبر Roy وآخرون أنّ حركات الإسلام السياسي هذه قد تكون فرصةً لاختراقٍ باتجاه الحداثة والعصرنة التي يدخلها

الجمهور بسبب وجود أحزابه في السلطة. وأنا لا أجادل في حتمية المسار المدني، ولا في براغماتية الإخوان. لكنه أمرٌ كبيرٌ وفيه مجازفةٌ القول: إنّ أحزاب الإسلام السياسي تشكل فرصة. لأنّ الفرصة تعني وجود استعدادات عقائدية وفكرية وثقافية لاجتراح آفاق تنويرية وتطويرية باسم الإسلام. ولست أرى نزوعاً نهضوياً في الفكر ولا في الحركية الثقافية العامة لتيارات الإسلام السياسي بعامة، والإخوان بشكل خاص. ولذا فالأحرى القول: إنّ وصول الإسلام السياسي إلى السلطة بمصر على وجه الخصوص يشكّل تحدياً لقياداته وكوادره بشكل خاص، وللمفكرين والمثقفين العرب بشكل عام. نعم، لا مستقبل للدولة الدينية في دول الربيع العربي على وجه الخصوص، لكنّ المسار المتعرج الذي تحدث عنه Roy فيه عقبات كثيرة ليست اقتصادية أو سياسية، بقدر ما هي فكرية وثقافية. هناك استعمالٌ كثيفٌ للإسلام في الحياة العامة باتجاهين: اتجاه الذهاب إلى أنه نظامٌ كاملٌ قادرٌ على حلّ كل المشاكل. واتجاه الاستخدام في الصراع على السلطة ليس بين الإسلاميين وغيرهم، بل بين الإسلاميين أنفسهم. وفي هذين الاستعماليين أو الاستغلاليين، أي إدخال الدين في بطن الدولة أخطأ عرقليةً في تطور النظام السياسي، وأخطار شراكة واضطراب على المستوى الديني. وهذا الالتباس في المفاهيم والممارسات، يتطلب نهوضاً وحركةً نقديةً وتنويرية، لا تبدو متوافرة. وهكذا يظلّ الأمر متروكاً للحياة السياسية الحرة ونقاشاتها، التي يتعرف إليها أهل الجمهوريات الخالدة بعد أن غابت لخمسة عقود.

دول الربيع العربي والحكم الرشيد – مصر نموذجاً - بقلم الدكتور عماد الحوت

نائب في مجلس النواب اللبناني عن الجماعة الإسلامية

مفهوم الحكم الرشيد

بات موضوع الحكم الرشيد يمثل أهمية كبيرة على المستوى العالمي. وهو يمثل اليوم جزءاً من توافق الآراء في الأمم المتحدة، وينص إعلان الأمم المتحدة على أن الحكومات لن تدخر جهداً في تعزيز الديمقراطية، وتعميم سيادة القانون، فضلاً عن احترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها دولياً بما في ذلك الحق في التنمية، ويرتبط نجاح أو فشل جهود أي دولة في تعزيز التنمية الإنسانية أو حتى احتمال توجيهها نحو هذا النهج ارتباطاً وثيقاً بطبيعة وجودة الحكم.

ويعرّف الحكم بأنه مجموع المؤسسات والعمليات والآليات الموجودة لممارسة السلطة، أما الحكم الرشيد فيقصد به إنشاء مؤسسات سياسية وقضائية وإدارية تؤدي عملها بكفاءة، وتخضع للمساءلة، ويعدها المواطنون مؤسسات شرعية يمكنها عن طريق المشاركة اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم بما يحقق احترام حقوق الإنسان وسيادة القانون والشفافية، واستقلال القضاء.

ويعرف البنك الدولي مفهوم الحكم الرشيد، بأنها الطريقة التي تباشر بها السلطة في إدارة موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية بهدف تحقيق التنمية ويبدو جلياً أن هذا المفهوم يتسع لأجهزة الحكومة كما يضم غيرها من المؤسسات المحلية ومؤسسات المجتمع المدني. ويشير هذا المفهوم أهمية قواعد السلوك وشكل المؤسسات، وأساليب العمل المرعية بما تتضمنه من حوافز للسلوك.

عناصر الحكم الرشيد

١. حكم القانون Rule of Law
يتعين أن تتسم الأطر القانونية بالعدالة وأن تطبق دون تحيز.
٢. الشفافية Transparency
تستند الشفافية إلى التدفق الحر للمعلومات وانفتاح المؤسسات والعمليات المجتمعية مباشرة للمهتمين بها.
٣. المسؤولية Accountability
يجب أن تسعى المؤسسات والعمليات المجتمعية لخدمة جميع من لهم مصلحة فيها .
٤. المساواة Equity
تتوفر للنساء والرجال الفرص كافة لتحسين رفاهيتهم وحمايتهم .

١. الفعالية والكفاءة Affectivity & Efficiency تنتج المؤسسات والعمليات نتائج تشبع الاحتياجات مع تحقيق أفضل استخدام للموارد البشرية والمالية.
٢. المساواة يتعين أن يكون متخذو القرار في الحكومة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني خاضعين للمساواة.
٣. الرؤية الاستراتيجية Strategic Vision

الدستور والإرادة الشعبية والملاحظات التي أثّرت حوله

طريقة وضع الدستور وإقراره غير توافقية إذ لم يتم التوافق على مواد الدستور ولم يقر سوى بـ ٦٣,٨٪:

الناظر الى تجارب الدول في إقرار دساتيرها يرى التالي:	
الدستور الأميركي أقر في العام ١٧٨٧ بعد أن انسحب من الجمعية التأسيسية له ١٥ عضو من أصل ٥٥، اعتراضاً على مواد الدستور، ومع ذلك استمر باقي الأعضاء ثم تم إقرار الدستور.	
فرنسا عام ١٩٤٦:	٥٣٪ من المصوتين مع وقاطع الانتخابات ٣١٪.
إيرلندا عام ١٩٣٦:	٥٥٪
سويسرا عام ١٩٩٩:	٥٩٪
الدمارزك ١٩٥٣:	٦٠٪ موافق و٤٠٪ معارض
البرتغال ١٩٧٦:	٦٠٪ موافق و٤٠٪ معارض
روسيا عام ١٩٩٣:	٥٨,٤٪ موافق و٤١,٦٪ معارض
بولندا في عام ١٩٩٧:	٥٣,٥٪ موافق و٤٦,٥٪ معارض
تركيا عام ١٩٦١:	٥٨٪ موافق و٤٢٪ معارض
تركيا عام ٢٠١٠:	٥٧,٨٪ موافق و٤٢,٢٪ معارض
ليتوانيا:	٥٣,٥٪ موافق و٤٨٪ معارض

دلالات العملية الانتخابية والمناخ الشعبي

إرادة غالبية الشعب المصري اختارت التيار الاسلامي في كل الاستفتاءات والانتخابات، البرلمانية ومجلس الشوري ثم الرئاسية، إرادة صادقة عبرت عن القطاع العريض من الشعب المصري العادي البسيط، الذي تنبض عروقه اسلاماً وسطياً سمحاً، لا إخوانياً ولا سلفياً، ولكنها فطرة الشعب المصري المتدين بفطرة قد تكون أعمق بكثير من تدين الحزبيين والسياسيين.

هذه الارادة وهذا الاختيار لم يكن مفروضاً، بل كان متوافقاً مع طموحات وآمال الناس من التيارات الاسلامية.

واسلام الشعب المصري ليس الإخوان ولا السلفية فقط، بل هو أكبر وأشمل من هذا، فهو حب ورحمة بين افراد المجتمع، وتكافل بين الناس، وقيم نبيلة وحث على عمل الخير والامر بالمعروف ونهي عن المنكر برفق ولياقة وذوق، واحسان للجار.....الخ. الاسلام حب وتماسك بين أهله وشركاء الوطن لا فرق بين مسلم ومسيحي.

لن يتحقق ذلك إلا إذا كان الحكم لمصلحة الشعب المصري الذي لابد ان يشعر فيه الناس ان الحاكم مصري خالص، وإلا فإنهم سيبحثون عن الحكم السديد والعدل والرشيد، حكم يجمع أدوات وآليات الحكمة، من القوة مع العدل، النبل والامالة مع المعاصرة، والعلم والمثابرة، والتواضع والبساطة، والوسطية والسماحة، والتسديد والتقريب. حكم لا يعرف لصاحبه انتماء أو ولاء إلا الانتماء لمصلحة الوطن والمواطن.

ومن المؤسف أن هناك من أساء استخدام الحرية، وقطع الخيط الرفيع بينها وبين الفوضى ليكون الحصاد النهائي بعد مرور عامين على الثورة أن برزت آفات وأمراض اجتماعية بعدما غاب القانون الداخلي الإنساني وهو «الضمير»، وعاد البعض إلى سابق عهدهم قبل ثورتهم يبحثون عن مصالحهم الشخصية والفئوية، وأصبح التخوين اللغة السائدة عوضاً عن الثقة والانتماء، الأناية وحب الذات بدلاً من الإيتار، الفوضى والتخريب لمحاربة الاستقرار.

مشاهد وسلوكيات أصبحت معتادة في الشارع رغم أنها مثال صارخ لخرق القانون وتحديه بشكل علني في تجاهل واضح للقواعد التي فرضت علينا. ورغم أنها مشاهد تحمل عناوين مختلفة، لكن يجمعها «الا نظام» وغياب الرقابة الذي تستغله شريحة عريضة من المواطنين.

فأولى هذه المشاهد هي الاستغلال الخاطيء للحياة الثورية، حيث كثرت التظاهرات الفئوية وأعمال بلطجة وسرقات سيارات وتحطيمها، وعصيان، وإضرابات عن العمل في بعض القطاعات المهمة والحيوية للدولة، وإسقاط اقتصاد مصر في الوقت الذي تحتاج فيه الدولة إلى العمل وتكاتف أفرادها حتى تعود إليها الحياة مرة أخرى.

ثم بعد ذلك يأتي دور التنصل من المسؤولية الاجتماعية وكل فرد يلقي بالمسؤولية على الآخر، أو على النظام السابق أو الحالي، وجملة وطن نظيف نموذج على ذلك، فبعد قيام الدولة بتوفير بعض الوسائل للقضاء على أكوام القمامة التي تمتلئ بها الشوارع، إلا أن المواطنين ساهموا بسلوكياتهم الخاطئة في زيادة هذه الأزمة.

ومن أخطر الآفات التي ظهرت مؤخراً في الشارع المصري بعد غياب الشرطة وتقاعسها عن أداء دورها في حماية المواطنين، هي أخذ الحقوق بالأيدي.

المشهد الآخر هو فوضى انتشار الباعة الجائلين واحتلالهم الأرصفة يميناً ويساراً واختيارهم الميادين والشوارع العامة أماكن ليفترشوها، ضاربين بعرض الحائط قواعد الأمن والنظام، وكأن الأرصفة أصبحت محلات مرخصة على مرأى ومسمع رجال المرافق الذين أصبحوا مشاهدين فقط لا يملكون أي سلطة في إقصائهم عن الأرصفة، فقد وصل الأمر إلى قيام بعض البلطجية بتأجير الأرصفة والميادين على حسب أهوائهم ويتقاضون عنها إيجاراً يومياً لهذا أصبح البلطجية يرفعون شعار «فوضى مقننة».

ألقى الخبراء بمسؤولية عدم حدوث تغيير جذري في سلوكيات المصريين وعودة بعضهم إلى ممارسة السلوكيات السلبية التي كان يمارسها قبل الثورة على الدولة التي ساهمت باستمرار البيئة الخيبة لانتشار الفساد، بسبب التفاوت الرهيب في الأجور والارتفاع الجنوني في الأسعار، وعدم توفير مشروع قومي يلتف حوله المصريون يسهم في القضاء على شبح البطالة، مؤكداً أن تحقيق العدالة الاجتماعية أحد أهم وأبرز مطالب ثورة يناير يعيد للمصريين أخلاقهم الحقيقية وسلوكياتهم الإيجابية.

ولعلاج هذه الآفات والأمراض الاجتماعية، لا بد من تدعيم وترسيخ قيمة الانتماء إلى الوطن والمحافظه عليه، بجانب أن تكون قبضة القانون قوية وتطبق على الجميع ولا تفرق بين فرد وآخر، ولا بد أن ينصاع الكل للقانون، منتقداً الظاهرة الخطيرة التي طرأت على المجتمع في ظل غياب الأمن وهي أخذ الحقوق باليد وفقاً لقانون الغلبة.

إن الشعب المصري يحتاج إلى الحرية المقترنة بالضوابط والمتابعة من الدولة للقضاء على ظواهر الفوضى والإهمال وعدم تحمل المسؤولية، وعلى الرغم من وجود سلبيات وأمراض مجتمعية، إلا أن غالبية الشعب المصري واعية، وهذه الظواهر مؤقتة، وستزول بعدما يستقر المجتمع وتقوى الدولة وتعطي الجميع حقوقهم.

أخونة الدولة

- مساعدي الرئيس: ٤ من ٤
- مستشاري الرئيس: ٤ من ١٧
- وزراء: ٥ من ٣٥
- محافظين: ٣ من ١٨
- أعضاء المجلس القومي لحقوق الإنسان: ٤ من ٢٥
- رؤساء تحرير الصحف القومية: صفر

الحريات والحقوق المدنية

١. المادة الثانية والثالثة من الدستور لجهة اعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. الهوية ضرورية لبناء أي مجتمع وليست عار. وهذه أمثلة على أن هذه المادة ليست بدعة في الدساتير:

- الدستور اليوناني ينص في المادة الأولى أن المذهب الرسمي للأمة اليونانية هو مذهب الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وفي المادة 47 على أن كل من يعتلي عرش اليونان يجب أن يكون من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية.
 - الدستور الدانماركي ينص في المادة الأولى للبند رقم 5 على أن يكون الملك من أتباع الكنيسة الإنجيلية اللوثرية، وفي البند رقم 3 من المادة الأولى أن الكنيسة الإنجيلية اللوثرية هي الكنيسة الأم المعترف بها في الدانمارك.
 - الدستور الإسباني: تنص المادة السابعة من الدستور الإسباني على أنه يجب أن يكون رئيس الدولة من رعايا الكنيسة الكاثوليكية وفي المادة السادسة من الدستور الإسباني ينص على أنه من واجب الدولة رسمياً حماية اعتناق وممارسة شعائر المذهب الكاثوليكي باعتباره المذهب الرسمي لها.
 - الدستور السويدي في المادة الرابعة من الدستور السويدي تنص: يجب أن يكون الملك من أتباع المذهب الإنجيلي الخالص، كما ينص على ذلك بالنسبة لأعضاء المجلس الوطني أي البرلمان.
 - الدستور النرويجي في المادة الثانية ينص على أن الدين الإنجيلي اللوثرية هو دين الدولة.
 - لا يوجد دستور إنجليزي لأنه دستور عرفي متوارث ولكن المادة الثالثة من قانون التسوية تنص على كل شخص يتولي الملك أن يكون من رعايا كنيسة إنجلترا، كما تمنع القوانين المنظمة لخلافة العرش في بريطانيا خلافة من اعتنق المذهب الكاثوليكي في أي فترة من حياته أو تزوج بامرأة تعتنق هذا المذهب.
 - رغم أنه ليس هناك دين رسمي في الدستور الكندي إلا أن القسم الثاني من الميثاق الكندي للحقوق والحريات ينص على أن رئيس الدولة هو أيضاً رئيس الكنيسة الانجليزية التي هي مندمجة مع الكنيسة الانجليزية الكندية.
 - ينص دستور هذه الدول على أن الديانة البوذية هي الديانة الرسمية للدولة وهي: بوتان - كمبوديا - سريلانكا - تايلاند.
- بالمناسبة ما اسم الحزب الذي يحكم ألمانيا؟

٢. صلاحيات الرئيس التي تقارب النظام الرئاسي

الدستور المصري لم يبين ما هي طبيعته، ولكنه نص في المادة 86 على أنه نظام جمهوري، ثم حدد مؤسساته التشريعية والتنفيذية والقضائية وطبيعة العلاقة بين مكوناتها.

من الإيجابيات:

- تحديد ولاية الرئيس بولايتين من أربع سنوات (المادة ١٣٣).

- عدم اشتراط الجنس أو الدين (المادة ١٣٤).
- عرض الحكومة وبرنامجها على مجلس النواب فإن لم تتل الثقة أصبح ملزماً باختيار رئيس للحكومة من الحزب صاحب الأغلبية (المادة ١٣٩).
- الحد من القدرة على إعلان حالة الطوارئ من خلال العودة الى الحكومة، وأخذ موافقة مجلس النواب (المادة ١٤٨).
- لا يستطيع رئيس الجمهورية حل مجلس النواب إلا باستفتاء، وإذا رفض المشاركون في الاستفتاء، وجب على رئيس الجمهورية الاستقالة.
- تقديم ذمة مالية عند توليه المنصب وعند تركه (المادة ١٣٨).
- عدم جواز أن يشترى أو يستأجر شيئاً من أموال الدولة، وكذلك أفراد أسرته (المادة ١٣٨).
- لا ينفرد بتعيين رؤساء الأجهزة الرقابية، بل لا بد من موافقة مجلس الشورى (المادة ٢٠٢).
- عدم القدرة على إعلان الحرب إلا بموافقة البرلمان (المادة ١٤٦).
- لا يحق له تعيين الهيئات القضائية، وإنما تختارهم هيئاتهم، ويصدر هو القرار فقط.

من السليبات:

- حق تعيين ما لا يزيد عن عشر أعضاء مجلس الشورى.
- أفضلية أن يتم اختيار رئيس الحكومة منذ المرة الأولى من الأغلبية البرلمانية.
- (المادة ١٥٥) تعطي الحق لرئيس الجمهورية بدعوة الناخبين للاستفتاء في المسائل المهمة التي تتصل بمصالح الدولة العليا، وكان الأولى تحديدها حتى لا تؤدي الى تصارع بين الرئيس ومجلس الشعب.

٣. مادة القضاء العسكري:

القضاء العسكري جهة قضائية مستقلة، يختص دون غيره بالفصل في الجرائم المتعلقة بالقوات المسلحة وضباطها وأفرادها كافة، ولا يجوز محاكمة مدني أمام القضاء العسكري إلا في الجرائم التي تضر بالقوات المسلحة، ويحدد القانون تلك الجرائم، ويبين اختصاصات القضاء العسكري الأخرى (مادة ١٨٩).

وكان من الأفضل أن تنحصر صلاحية القضاء العسكري بالعسكريين دون المدنيين في جميع الحالات.

٤. الأمن الاقتصادي:

- إجازة نزع الملكية بتعويض مالي «اشتراط أن يكون عادلاً وأن يدفع مقدماً (مادة ٢٤)
- التزام الدولة حماية المدخرات وذكرت بالنص أموال التأمينات والمعاشات (المادة ٢٨).

0. الحريات:

- عدم تقييد حرية المواطن بأي قيد إلا بأمر قضائي من النيابة العام، وعدم التحقيق معه إلا بحضور محاميه، وأن يقدم الى سلطة التحقيق خلال ٢٤ ساعة (المادة ٣٥)
- احترام حرمة المنازل وتنبه من فيها قبل دخولها أو تفتيشها (المادة 39).
- حق التظاهر السلمي، تنظيم الاجتماعات العامة والخاصة (المادة 5٥).
- حرية اصدار الصحف (المادة 4٩).

نظرة الحرية والعدالة لجميع هذه المواضيع كما ورد في برنامج الحزب:

١. ضمان الحرية لجميع المواطنين.

يؤمن الحزب أن الحرية كأصل إسلامي وتراث إنساني ركن أصيل فى العلاقة التعاقدية بين المواطن أو مؤسسات المجتمع المختلفة من جهة، وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى، بما يوفر عدالةً تُساوي بين الأفراد، وتضمن حرياتهم فى الاعتقاد، والتصرف والتملك، وإبداء الرأي والتعبير والتنقل والاجتماع وتكوين الأحزاب والجمعيات وإصدار الصحف.

إن ضمان الحرية، وصيانة حقوق المواطن، وفئات المجتمع المختلفة، يتحملها النظام السياسى بكل مفرداته، من نظم ومؤسسات وإجراءات وتوجهات إدارية وعملية، ولا تقتصر الحرية على الحريات الدينية والسياسية فحسب، ولكنها تشمل التحرر من كل أنواع وأشكال القهر والاستبداد، والنيل من الكرامة الإنسانية ويجب العمل على سن التشريعات والقوانين واللوائح الضامنة للحرية، وتدريبها فى مناهج التعليم ونشرها عبر أجهزة الإعلام.

٢. المساواة وتكافؤ الفرص

يرى الحزب أن مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص ضرورياً لتحقيق العدالة وتعميق الانتماء إلى الوطن ويتحقق ذلك عن طريق:

- عدم التمييز بين المواطنين فى الحقوق والواجبات على أساس الدين أو الجنس أو اللون بإتاحة الفرص أمامهم فى التعبير عن الرأي، والترشح، وتولي الوظائف والتنقل، والانضمام للتنظيمات السياسية، والتعليم والعمل، فى ظل الحفاظ على القيم الأساسية للمجتمع.
- تمكين المرأة من حقوقها كافة بما لا يتعارض مع القيم الأساسية للمجتمع، وبما يحقق التوازن بين واجبات المرأة وحقوقها.
- سن التشريعات التي تجرم استغلال النفوذ والمحاباة وتوفير الإجراءات التطبيقية التي تضمن تكافؤ الفرص.

٣. التعددية السياسية

ضرورة توسيع قاعدة المشاركة السياسية لكل القوى، وإشراك كل الفئات وجميع الراغبين في المشاركة، وذلك من خلال استراتيجيات الدمج والاستيعاب بدلاً عن الإقصاء والاستبعاد واحترام قواعد المنافسة التي تتم من خلال آلية الانتخابات الدورية النزيفة لضمان استقرار العمل السياسي السلمي.

إضافة إلى تفعيل نظام للتنشئة السياسية لكل أفراد المجتمع يجعلهم فاعلين ومشاركين في الحياة السياسية، مشاركة إيجابية وسلمية وتطوير نظام تعليمي متكامل يضمن تعليم الحقوق والواجبات، وتنمية القدرات الفردية والجماعية، وبث قيم الحوار والتسامح والمشاركة وتأسيس قواعد المسؤولية والمسائلة لأجل تكوين المواطن الصالح الناضج والمؤهل للمشاركة السياسية الفعالة.

ولتحقيق هذه التعددية يجب العمل على إطلاق حرية تكوين الأحزاب دون تدخل من السلطة التنفيذية، وأن تنشأ الأحزاب بمجرد الإخطار، وذلك بشرط عدم وجود تشكيلات عسكرية لها، وألا تتضمن برامجها تمييزاً بين المواطنين، وإتاحة فرص أوسع لنشر ثقافة التعددية الحزبية، على المستوى الوطني.

٤. الشراكة بين الدولة و منظمات المجتمع الأهلي:

تمثل هذه المنظمات في الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية والاتحادات التجارية والصناعية والطلابية والجمعيات الأهلية وغيرها، وهي تمثل الرأي العام للمجتمع في التعبير عن مصالحه وإبداء رأيه في الشؤون العامة ووجود هذه المنظمات المتعددة واستقلالها، يعد ضرورة لاستقرار النظام السياسي، وإقامة الديمقراطية، تضيف الحيوية على الأنشطة الاجتماعية والثقافية والتربوية، ولذلك يجب أن تكون تقوية دور.

هذه المؤسسات واتباع سياسات تضمن إزالة القيود على إنشائها من أولويات السياسات العامة، وألا يتم حلها إلا بحكم قضائي.

٥. حياد جهاز الإدارة العامة:

لابد أن يتضمن هيكل النظام السياسي نظاماً فعالاً للإدارة العامة الرشيدة، يقوم على بُنى مؤسسية مستقرة تتسم بمعايير الكفاءة والنزاهة والحياد، وذلك بطرح نظرة شاملة لإصلاح الجهاز الإداري في الدولة تؤهله للقيام بوظائفه التنموية، والخدمية بصورة أكثر كفاءة وحيادية بغض النظر عن تداول السلطة بين الأحزاب المختلفة.

٦. لا مركزية الحكم المحلي:

لتطوير الإدارة المحلية يتبنى البرنامج نظام الحكم المحلي، وليس مجرد الإدارة المحلية، بما يستتبعه من اللامركزية وتعميق الممارسة الديمقراطية الأمر الذي يستلزم الآتي:

- اختيار المحافظ بالانتخاب الحر المباشر.
- منح أعضاء المجالس الشعبية المحلية المنتخبة بمختلف مستوياتها وسائل الرقابة المختلفة كالسؤال وطلب الإحاطة والاستجواب وطلب المناقشة العامة وسحب الثقة وغيرها.
- منح المجالس الشعبية المحلية المنتخبة حق اقتراح المراسيم المحلية وضبط الميزانيات المحلية في إطار القانون ووضع خطة الخدمات المحلية طبقاً للخطة العامة للدولة.

٧. حرية تداول البيانات والمعلومات

إتاحة البيانات والمعلومات ضرورة لازمة لتحقيق الشفافية وتفعيل المشاركة السياسية والمجتمعية، ولتحقيق ذلك يجب إصدار قانون يتيح للأفراد الحق في الحصول عليها وذلك من خلال:

- تدقيق وتصحيح البيانات الرسمية.
- إتاحة البيانات المتوافرة لدى المؤسسات القومية للنشر العام، بما لا يتعارض مع الأمن القومي.
- تعزيز حرية الصحافة والنشر والتعبير عن الرأي.
- الإفراج عن الوثائق المتعلقة بالأمن القومي التي يحددها القانون بعد مضي ٢٥ عامًا.

٨. المساءلة والمحاسبة

يجب التركيز على بناء سياسات لمكافحة الفساد، ويحتاج ذلك إلى:

- إلغاء تبعية المؤسسات والهيئات الرقابية للسلطة التنفيذية وضمها للسلطة التشريعية متمثلة في مجلس الشعب، ونشر تقاريرها بحرية وشفافية تامة وتخويلها سلطة إحالة المخالفات للقضاء دون إذن من أي جهة.
- تأكيد الاستقلال التام والحصانة المطلقة للسلطة القضائية دون إقصاء أو احتواء حتى تتمكن من تأدية دورها في تثبيت سيادة القانون واحترام أحكام القضاء.
- تفعيل دور الرأي العام في عملية الرقابة على عمل المؤسسات، وذلك من خلال إعطاء حرية الصحافة والنشر أهمية في التشريعات القانونية، والتأكيد على حرية التعبير للأفراد والجماعات.
- إصدار قانون إجراءات محاكمة الوزراء بما يحقق العدالة والمساءلة تأكيداً لمبدأ ربط السلطة بالمسؤولية وإعلاء إرادة الأمة.

٩. الانتخابات الحرة النزيفة

تتطلب الانتخابات الحرة الإشراف القضائي الكامل ووضع ضوابط دقيقة للإنفاق المالي في الانتخابات وكف يد السلطات الأمنية عن التدخل في أي خطوة من خطوات العملية الانتخابية، وتمكين المصريين العاملين في الخارج من الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات كافة.

عودة العرب إلى التاريخ من باب الدولة المدنية - بقلم د. محمد علي مقلد

منذ قرنين من الزمن أطلق شكيب إرسلان سؤاله الشهير: لماذا تقدم الغرب وتخلف المسلمون؟ ولم يأته الجواب إلا من تونس بوعزيزي، ومن ميدان التحرير في مصر: الشعب يريد تغيير النظام. قبلهما ظلت الأجوبة في منأى عن بنية النظام، بل هي حامت حوله. محمد علي باشا دخل من باب الاقتصاد، وظل هو الباشا، وعبد الناصر دخل إلى السياسة من بابها الخلفي، فحافظ على النظام واكتفى بتغيير السلطة. ذلك أن باب الدخول إلى الحضارة الحديثة، بل إلى التاريخ هو باب الثورة السياسية، لا أية ثورة أخرى ثقافية على طريقة ماوتسي تونغ، أو اقتصادية على طريقة لينين. إنها طريقة الثورة الفرنسية بالذات التي ألغت نظام الوراثة، وسنت القانون الوضعي الذي أسس للفصل بين السلطات ولتداول السلطة.

قبل الثورة الفرنسية كانت البلدان المنخفضة وإسبانيا وبريطانيا سباقة في ثورتها الاقتصادية لكن المجد لم يكتب لغرب الثورة الفرنسية لأنها هي التي حققت في السياسية ما يحمي تطوراً هائلاً في الثقافة، والاقتصاد كان قد بدأ قبل قرون، حين استلمت أوروبا راية الحضارة من العرب، في ما يشبه سباق البدل بين الحضارات، بعد أن كان العرب قد استلموها قبل ذلك من الفرس والبيزنطيين واليونانيين.

حضارة العرب كانت تطويراً للحضارة أو الحضارات التي سبقتها مباشرة، وكان أهم ما تميزت به أنها جعلت الحاكم حاكماً باسم الله أو ممثلاً لله على الأرض، بعد أن كان الحاكم في الحضارات التي سبقتها، كما في الفرعونية الأولى مثلاً، هو الله أو ما يشبهه أو يوازيه. أوروبا أحدثت نقلة جديدة حين جعلت الحاكم ممثلاً للشعب، واستحضرت الديمقراطية بعد أن رفعتها من مساواة بين عليّة القوم (اليونان القديمة) إلى مساواة بين جميع المواطنين.

باسم هذه الحضارة انطلقت أوروبا إلى العالم، وكانت المنطقة العربية أول من نعم بهذا الاحتكاك حين قدم نابليون إلى مصر. غير أنها أتت مع التباساتها الناجمة من كونها ذات وجهين، وجه الحضارة ووجه الاستعمار، ولم تكن وحدنا من أوقعه الالتباس في الحيرة، غير أننا كنا الأكثر حزماً فرفضنا العرض من اللحظة الأولى، بينما قبله آخرون، مكرهين، كما في الصين، أو طوعاً كما في اليابان.

إنها الحضارة الرأسمالية التي قدمت نفسها على أنها حضارة العلم والصناعة والديمقراطية، وتوالى الرفض العربي لها من أول الأصوليات الدينية إلى آخر الأصوليات العلمانية، ورحنا نطلق عليها كل الأسماء إلا اسمها الحقيقي: حضارة غربية، حضارة مادية، حضارة مسيحية، الخ... وجعلناها عدواً وصوبنا عليها ورميناها بتهمة الاعتداء على الأصالة والتاريخ، وقاومناها بكل ما أوتينا من تعصب أعمى للجهل والامية وكل اعراض التخلف، وحاولنا أن نرد عليها بالانغلاق على النفس، بل إننا ابتكرنا

في مواجهتها كل ما تفتق عنه العقل من صنوف الاستبداد، قديمه وحديثه، من أقيية التعذيب والسحل والقتل والنفي والسجن والمخابرات وأجهزة الأمن، الخ... وظل الثابت في كل هذه الصنوف هو التوريث السياسي . من هنا كان الجواب المصري التونسي الذي يتردد صده في كل أرجاء الأمة: الشعب يريد تغيير النظام.

من تجربة محمد علي باشا التي لم تكتمل، إلى تجربة الحركة القومية العربية التي انهارت في مواجهة تحديات العصر، حاولنا أن نجيب عن ذلك السؤال التاريخي . أتى الجواب الأول من الأصوليات الإسلامية قبيل وصول نابليون وبعده، ومن السلطنة العثمانية التي اعتمدت سياسة الممانعة، حيث لم يكن التخلف العربي العثماني الإسلامي، في نظر أصحاب الجواب، سوى نتيجة جهل المسلمين بأصول دينهم، ما يعني أن الحل هو في العودة إلى الأصول. لكن الحل تجاهل كل أسس التقدم الغربي الرأسمالي المتكاملة، في الفكر كما في السياسة كما في الاقتصاد. السنوسية كانت أكثر التجارب الأصولية اكتمالا، فاقترحت على تغييرات طفيفة في إدارة النظام الاقتصادي السياسي الثقافي القائم، ولم تطمح إلى إحداث نقلة نوعية في أسس هذا النظام، ولا سيما في أساسه السياسي، تماما مثلما حصل بعد قرنين في التجربة الاشتراكية التي ركزت اهتمامها على توزيع الثروة لا على إنتاجها (تشبه التجربة الاشتراكية من هذه الزاوية).

لم تر الأصوليات القومية في الرأسمالية إلا وجهها البشع، الاستعمار، فحاربتها مثلما حاربتها الأصوليات الماركسية لاحقا، وحاولت أن تلغيها من التاريخ وتصنع، على أنقاضها، تاريخاً جديداً بالاشتراكية. على أن هذا الرافض الأصولي القاطع، الديني والقومي والماركسي، لم يجمع على شيء إجماعه على رفض الوجه الإيجابي في الحضارة الرأسمالية، أي على رفض الديمقراطية. ربما يكون ذلك في أساس هذه الظاهرة الفريدة في عالم القرنين العشرين والحادي والعشرين: استمرار أنظمة الحكم الوراثي، في العالم العربي وحده دون سواه من دول العالم، في كل السلطات المتعاقبة بعد مرحلة الخلفاء الراشدين، في دولة الخلافة أو في الدويلات المتفرعة عنها أو في أنظمة الأحزاب والجماعات والقبائل المعارضة حتى لو لم تكن حاكمة. ولم تأت الانقلابات العسكرية في دول الاستقلال إلا لتكرس الموقف ذاته المعادي للديمقراطية وتداول السلطة في العالم العربي، ولتشوه معنى الثورة.

قرنان من الزمن إذن، أي قرنان من معاندة التاريخ، بل قرنان من خروج العرب من التاريخ، إلى أن أتت باكورة أحداث كبيرة في تونس ومصر لتعلن نهاية عصر الانقلابات العسكرية والبيان رقم واحد، ولتعيد الاعتبار لفكرة الثورة بما هي تغيير جذري في بنية المجتمع والدولة، ولا سيما في بنية النظام السياسي، تغيير يفسح في المجال أمام الانتقال إلى مرحلة الديمقراطية وحكم الشعب، أي إلى بناء دولة القانون والمؤسسات والكفاءة وتكافؤ الفرص والعدالة والحرية والفصل بين السلطات، الخ...

جديد الربيع العربي

الربيع العربي لا يلغي تاريخاً من الصراعات الحادة بين خصوم الأُمس، ولا يلغي صورة كالحلة أو زاهية لأي من هؤلاء الخصوم، لكنه يفتح صفحة جديدة من العلاقات بينهم. فهو لا ينكر على اليسار تفانيه في نضال دؤوب وصادق من أجل القضايا العادلة لكنه يطالبه بالبحث الجدي والدؤوب أيضاً عن أسباب الإخفاق الذريع الذي لا تكفي نظرية المؤامرة لتفسيره. كما أنه لا يشطب من تاريخ الإسلام السياسي ميله إلى العنف وتحويل العنف إلى إرهاب، ومجافاة الديمقراطية ومعالجة أمور السياسة «الدينيوية» بأدوات بالية ومصطلحات جوفاء.

الربيع العربي قال قولاً جديداً للإسلام السياسي ولليسار على حد سواء: مصدر الخطر الأساسي على شعوبنا وأوطاننا وأمتنا ليست الأمبريالية والعولمة ولا الاستعمار، وهي مخاطر لا شك فيها، ولا هو الجوع والفقر والمرض، ولا هو الصهيونية والمؤامرات الخارجية التي تحاك على بلادنا ممن لهم أطماع تاريخية أو آتية فيها، ومخاطرها لا تخفى على أحد؛ ولا هو الشيوعية طبعاً ولا الغرب ولا الإلحاد ولا الأديان ولا الآخر، أيًا يكن الآخر. الربيع العربي رأى أن الخطر الأساسي على بلادنا هو الاستبداد. إنه الطغيان الذي مارسه الأنظمة ضد شعوبها بحجة الوقوف في وجه أعداء الخارج، فهدرت، باسم المصالح القومية العليا، طاقات الشعوب وإمكاناتها، وسدت في وجهها آفاق التطور والخروج من تخلف العصور الوسطى. إنه الاستبداد الذي مارسه الأنظمة السياسية والكنسية والدينية ووضعت له حداً ثورات الشعوب في أميركا وفرنسا منذ قرنين ومن بعدهم شعوب أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية، الخ، وهو الذي أبقى أمتنا في مؤخرة اللائحة.

صانعو الربيع العربي هم جيل الشباب الذي رأى أن الاستبداد هو الخطر الأساسي. لكن الربيع ثورة ككل الثورات، ليس يكسبه من يصنعه، وينطبق عليه قول ينسب إلى نابليون: الثورة مغامرة يقوم بها العقلاء ويخوضها المجانين ويقطف ثمارها الجبناء. ومن المؤكد أن الذين فازوا في الانتخابات الأخيرة ليسوا هم الإسلام السياسي الذي عرفته الساحات الإسلامية قبل الربيع العربي (يمكن أن يكونوا قد تحدروا منه)، والذي مات واخفنق قبله، ولا هو اليسار الذي مات هو الآخر قبل ذلك. موتهما تحدد في اللحظة ذاتها التي مات فيها النظام العالمي القديم، نظام الثنائية القطبية، المعسكر الاشتراكي وعلى رأسه الاتحاد السوفياتي (صار المعسكر بلا رأس، ومات اليسار بعد أن مات معيله السياسي والنظري) والمعسكر الرأسمالي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأميركية التي صارت رأس النظام العالمي الجديد الأحادي القطبية (مات الإسلام السياسي القديم بعد أن انفضت خصومته الزائفة مع الأمبريالية والرأسمالية والغرب، الخ. في أعقاب الأزمة الأفغانية وأحداث 11 أيلول، وبعد أن زال خصمه الحقيقي أو الافتراضي، الخصم الإيديولوجي المتمثل بالشيوعية ومعسكرها).

الإسلام السياسي القديم كان يزور النص الديني لمصلحة أنظمة الاستبداد، أو لمصلحة معارضات من الطينة ذاتها تنافس على الاستبداد.

وقد كانت الظروف السياسية قد فرضت عليه أن ينكمش على نفسه في مواجهة ما تصوره خطراً على الأمة قادمًا من جهتين: الغرب الرأسمالي الذي راح يتمدد بصورته الاستعمارية البشعة منذ القرن الثامن عشر، والغرب الشيوعي الذي بدأ يتسرب إلى بلداننا بعد الحرب العالمية الأولى. فبدأ طرفا الغرب، حاملًا «الحضارتين الماديتين»، ملحدين، الأول لأنه مسيحي والثاني لأنه شيوعي، وكلاهما يمثل، في نظر الإسلام السياسي، تهديداً مباشراً لهوية الشرق العربي الإسلامية. كانت تلك، بلا شك، معادلة خاطئة بالجملة والتفصيل فدحضتها الوقائع التاريخية وأرغمت المؤمنين بها على التراجع، وحين أتى الربيع العربي كان الإسلام السياسي في مرحلة تراجع، ولذلك راح يستلحق نفسه، وكذلك اليسار، بثورة الربيع العربي. من هنا يصح القول: إن الفائز في الانتخابات ليس الإسلام السياسي المعروف بعنفه وإرهابه ونزعه الجهادية، بل مناخ عام ترعرعت فيه قيم ومفاهيم تفوقت في استثماره لصالحها، بقايا من الإسلام السياسي القديم في ظل وجود عدد آخر من القوى السياسية المتهاكلة.

من ناحية ثانية، وهذا هو الأهم، صحيح إن ثورة الربيع العربي على الاستبداد وعلى توارث السلطة لم تقف حائلًا دون رفع شعارات من برامج الإسلام السياسي القديم، غير أن ذلك لم يكن سوى حنين وحالات معزولة، لأن الموجة العارمة تولدت بلون الحرية والديمقراطية والتعدد والتنوع، خلافاً لكل المفاهيم والمقولات التي تأسست عليها منظمات الإسلام السياسي القديم وقامت عليها برامجها، ولأن الشعار الأساسي الذي أجمعت عليه كل مكونات الربيع العربي هو إسقاط التوريث السياسي والبحث عن صيغ عصرية للمواطنة، وهذا بدوره يتعارض مع منطق الخلافة والإمارة، وبالتالي الولي الفقيه، الذي كان يعتمده الإسلام السياسي في برامج وخطته لاستلام السلطة وبناء أنظمتها البديعة.

موت الأصوليات

جربت المنطقة العربية كل الأجوبة: الإسلام هو الحل، فكان تطبيقه في الجزائر حرباً أهلية، وفي السودان تقسيم البلاد، وفي إيران وأفغانستان كل صنوف إلغاء الرأي الآخر؛ الوحدة القومية هي الحل، فكانت تجربة الوحدة الطوعية بين مصر وسوريا، وتجربة الإلحاق القسري للبنان بسوريا أو للكويت بالعراق، مليئة بالمآسي،؛ الاشتراكية هي الحل وقد انهارت التجربة في البلد الأم لتنهار بعده كل التجارب التي استلهمتها. والمشترك الأساسي في كل تلك الحلول هو مجافاة الديمقراطية ووضع بلدان العالم العربي أمام خيار، الاستبداد أو الحروب الأهلية أو التقسيم. من العراق شرقاً حتى الجزائر، ومن لبنان شمالاً حتى اليمن: المصائر ذاتها: إما تأييد أنظمة الحكم، حكم الطوائف والقبائل والتوريث، وإما الحروب الأهلية، إلى أن جاءنا الجواب الشافي من مصر وتونس: الحل في الديمقراطية.

ما جرى في تونس ومصر في بداية ٢٠١١، كان ينبغي، حسب منطق التاريخ الحديث، أن يحصل قبل ذلك، في مرحلة الاستقلالات أو قبل ذلك (مع مجيء نابليون إلى مصر مثلاً). فما طرحه التاريخ على الأمة العربية وعلى سواها من دول العالم هو أن الحضارة الرأسمالية الزاحفة للتمدد على كل الكرة

الأرضية، وبعد ذلك نحو أعماق البحار وإلى أعالي السماوات، هذه الحضارة عرضت علينا، نحن العرب كما على سوانا، الدخول إلى رحابها، بالقوة والاحتلال المباشر كما في الهند أو في الصين، أو بالدخول نحوها سلماً كما في اليابان.

العالم العربي اختار أن يرد سلباً على هذا العرض، رافضاً الدخول في التاريخ الحديث، وكانت له مبرراته وذرائعه، وعلى رأسها الاستعمار والصهيونية، الذريعتان اللتان باسمهما مارس الحكام العرب كل صنوف القهر والاستبداد في حق شعوبهم . ثم جاء ما يتناغم مع الذرائع حين قامت الثورة البلاشفية الاشتراكية التي دعت إلى محاربة الرأسمالية وإلى بناء النظام الاشتراكي على أنقاضها، ثم حين قامت الخمينية لتعلن الحرب على الشيطان الأكبر.

ما جرى في مصر وتونس، وما سيحصل في سواهما بقوة التاريخ، هو نقد ذاتي قاس لمرحلة عدت ناصعة في تاريخنا، لكنه ليس نقداً انقلابياً على طريقة أصحاب القبعات العسكرية، ولا على طريقة العمام، إنه نقد يحفظ لعبد الناصر مجد نهوض عربي عارم، وللياسر مجد تضحيات من أجل القيم الكبرى، وللحركة القومية العربية بناصريها وبعثيها وشيوعيها وإسلاميها مجد مواجهات كبرى مع «الاستعمار والصهيونية والرجعية».

النقد التونسي المصري لا ينقلب على هذه الأمجاد، بل على الاستبداد الذي مورس بحق الشعوب العربية باسم هذه الأمجاد. ذلك أن باب الدخول في الحضارة الحديثة، إن جاز اختصاره في كلمة، هو نهاية عصر التوريث السياسي، نهاية عصر الممالك والأميراطوريات والسلطين، وبداية عصر الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومن المؤسف أن تكون مرحلة الأمجاد الناصرية القومية اليسارية قد تأسست على حكم التوريث والقضاء على بذور الديمقراطية الفتية في حينها.

العالم العربي ظل وحده على الكرة الأرضية محكوماً بالوراثة . حتى في الأنظمة التي كانت تعتمد الانتخابات كان يتم اختيار الحاكم فيها بالوراثة أو بالتمديد أو بالتجديد، أو بانقلاب الشقيق على الشقيق والضابط على الضابط والمعمم على المعمم، أسماء مختلفة لمسمى واحد هو التمسك بسلطة «إلى الأبد»، سلطة كتبت أديتها بأحرف من نار وجبرها من دماء الشعوب وعرقها. انظروا إلى الأمة من المحيط إلى الخليج، فيها أكبر المعمرين من الحكام، فيها عميد الحكام في العالم، وحكامها يخيرون شعوبهم بين اثنين: إما حكمهم الأبدي أو الحروب الأهلية.

ذريعتنا، نحن شعوب الطوق، إسرائيل. لنقل جدلاً، نعم. إسرائيل التي تتجسد فيها كل قبائح التاريخ السياسي، العنصرية والتوسعية والعنوانية والشوفينية والإجرام، الخ . لكن ما علاقة إسرائيل بأمعان حاكم السودان في تفتيت بلده أو في إمعان الصومال في التهقير نحو القرون الوسطى، أو في اليمن حيث الرغبة جامحة في التمسك بالبدواة والقبيلة والعشيرة على حساب القانون، أو في الجزائر

والصومال والسودان والعراق حيث الحروب الأهلية هي الخيارات الوحيدة المتاحة أمام الشعوب، إذ لم يبق الحاكم حاكماً. حتى الحرب الأهلية في لبنان هي بنت هذا العقل ذاته، عقل الاستبداد الأبدي الذي يمارسه علينا سياسيون خارجون على كل قانون، عقل الاستبداد العربي الذي لم يرضه أن تقوم ديمقراطية في هذا الشرق وتهدد عروشهم المورثة.

في مصر، كما في تونس، لم ترتفع راية من تلك التي كانت ترتفع في المظاهرات اليسارية أو القومية أو مظاهرات الإسلام السياسي، لا الاشتراكية هي الحل، ولا الإسلام هو الحل، ولم نسمع تنديداً بأحد أو بدولة خارجية. مسألة واحدة جمعت الثوار: الحرية ودولة القانون والمؤسسات.

في مصر، كما في تونس، لم نلاحظ تنافساً على مسرح الأحداث، بل قيادة مستترة تشبه تلك التي وجهت الثورة الفرنسية، قيادة قد تكون مغمورة، وقد تكون مخضمة وقد تكون متعددة المنايات، لكنها طالعة بالتأكيد من شعور عارم بالوحدة الوطنية، أي بالانتماء إلى وطن هو تونس، وهو مصر، وفي غمرة هذا الانتماء تذوب الفوارق والاختلافات كلها من أجل هم واحد أوحده: دولة عصرية تعلن نهاية عصر التوريث السياسي.

في مصر، كما في تونس، تجمع وعي سياسي جديد، بـ «الفيستوك» والنضال الإلكتروني، وليس بمكبرات الصوت والسباب والخطابات الحماسية والشحن العاطفي الشوفيني ضد عدو خارجي، بل إن الثورتين عزمنا، لأول مرة في تاريخ الأمة العربية، أن تصوبا على عدو، بل على خصم داخلي، ولأول مرة في تاريخنا تعلن جماهير بمئات الآلاف سأمها من الخطاب الأجوف الذي يقوم عصبه على نظرية المؤامرة، وإصرارها على أن الأزمات ذات أسباب داخلية بالدرجة الأولى وأن حلولاها ينبغي أن تبدأ من الداخل.

إنها إذن ثورة من أجل الديمقراطية، غابت عنها الشعارات الكبرى المتعلقة بالقضية الفلسطينية والصراع مع الاستعمار والإمبريالية. إنها ثورة بسيطة تختصر مطالبها بتأسيس دولة عصرية تقوم على تداول السلطة: دولة القانون والمؤسسات والعدالة والكفاءة وتكافؤ الفرص، الخ.

الذين تضامنوا مع الثورتين التونسية والمصرية، خارج تونس ومصر، أسقطوا عليهما مفاهيم وأهدافاً من خارج سياقهما، وقد ظهر ذلك التضامن جحولاً أحياناً وسأفراً أحياناً، لكنه تضامن لم يعبأ به أهل الثورتين، بل لعل من غير المبالغة القول: إن بعض هذا التضامن كان مسيئاً للثورة، وعده الثوار مساساً بالسيادة الوطنية وتدخلت في الشؤون الداخلية (التضامن الإيراني والتصريحات الأميركية وبعض التضامن اللبناني مثلاً).

هي ثورة جديدة حقاً، بل هي الثورة الوحيدة الحديثة التي قامت في بعض أنحاء الأمة العربية. كل ما عداها وما سبقها من «ثورات» لم يكن سوى انقلابات عسكرية أو عمالية كما حصل في إيران الخمينية، ذلك لأن الثورة تعني أول ما تعني، ليس فقط تغيير الطقم الحاكم، بل تغييرا في النظام الاقتصادي الاجتماعي، ومن باب أولى تغييراً في بنية النظام السياسي، وقد تكون هذه الانقلابات قد قامت بتغييرات كثيرة، لكنها حددت أنظمة الاستبداد وضربت الديمقراطية.

إنها ثورة جديدة حقاً لأنها تفتح الأفق واسعة أمام انتقال بلدان الأمة كلها من أنظمة الوراثة إلى أنظمة ديمقراطية. ذلك يعني أن هذا المجد لا يستحقه إلا الديمقراطيون، أفراداً وأحزاباً وأنظمة. أما الأحزاب الشمولية المعادية للديمقراطية، وأنظمة الحزب الواحد، وأنظمة قمع الحريات فلا يحق لها حتى التضامن مع الثورتين، لأنهما ثورتان ضد الاستبداد، ضد كل أنواع الاستبداد السياسي والديني والعسكري الخارجي والداخلي، أي ضد من يتضامن معها من هؤلاء المستبدين.

وحده جيل الشباب هو صاحب الثورة، ولن يسمح بأن ينضم إليه إلا من عمل على تنظيف سجله الاستبدادي بالنقد الذاتي الشجاع للمرحلة القومية الشوفينية البعثية، والناصرية، والشيوعية، والإسلاموية.

ملاحظة: كتب هذا المقطع من النص في شباط ٢٠١١ تحت عنوان: أيها المتضامنون، هذه الثورة قامت ضدكم.

علمانية، مدنية، عصرية، حديثة، المعنى واحد: الديمقراطية

لم تصنع الثورة الفرنسية سلاماً أهلياً، بل وضعت أسسه. غير أن الحضارة الرأسمالية احتاجت إلى حربين عالميتين على الأقل لتقتنع بأن الديمقراطية ليست صناديق اقتراع فحسب، بل هي قبل ذلك تكافؤ فرص في تحصيل الثروة وفي تحصيل المعرفة، وهي عدالة لا تقوم إلا على الفصل بين السلطات وعلى تداول السلطة، الخ. كل ما نطمح إليه ألا يحتاج العالم العربي إلى ربح طويل من الزمن ولا إلى مآسي حروب أهلية ليقتنع بأن باب الدخول في التاريخ الحديث هو قيام الدولة الديمقراطية.

ومع أن الديمقراطية نوع من التسوية أو المساومة بين العمل ورأس المال، على رأي سمير أمين، إلا أنها الوحيدة التي وضعت حداً لاستبداد القرون الوسطى وما قبلها وأطلقت حقوق الفرد التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ونادت بها شرعته.

الاستبداد استهلك كل النعوت المتعلقة بالدولة الحديثة، ولا سيما منها مصطلح العلمانية، الذي تعاون على إفراغه من مضمونه الحقيقي التيار العلماني نفسه، لأنه جسد في سلوكه السياسي الاجتماعي موقفاً سلبياً من الدين لا من السلطة الكنسية، وصاغ شعاراً مغلوطاً (فصل الدين عن الدولة) ليشوه المعنى الوحيد المقصود من العلمانية: الفصل بين سلطتين، السلطة الكنسية وسلطة الدولة، وتيار الاسلام السياسي الذي ناصب العلمانية العداء من موقع الجهل بها وتصويرها مرادفاً للالحد، وأنظمة الحكم الاستبدادي التي استخدمت كل الأساليب للحؤول دون قيام الديمقراطية أساساً لنظام الحكم.

غير أن العلمانية تنتمي إلى شجرة العائلة ذاتها التي تنتمي إليها الدولة المدنية، فكلاهما من مواليد الدولة الديمقراطية الحديثة بمقوماتها المعروفة التي تبدأ بالاعتراف بالآخر وبحقه في الوجود، وتتجسد في آليات اختيار السلطة وإدارة الحكم: تداول السلطة، الفصل بين السلطات، استقلال القضاء، احترام الحريات العامة وحقوق الإنسان، العدالة والمساواة أمام القانون، الخ.

في ظل نظام بهذه المواصفات سمّ الدولة ما سُمّت: مدنية، علمانية، حديثة، رشيدة، ديمقراطية ...

وإذا كانت هذه هي أهداف الثورة، فلا خوف على ثورات الربيع العربي.