

هيثم مناع

الإسلام وأوربة



الطبعة الثانية مزيده ومنقحة

2021

المعهد الأسكندنافي لحقوق الإنسان/مؤسسة هيثم مناع

هيثم مناع

الإسلام وأوربة

الطبعة الثانية مزيذة ومحدثة بوقائع من العقد الثاني للقرن 21

2021

المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان / مؤسسة هيثم مناع

هيثم مناع

الإسلام وأوروبا

الصورة النمطية للذات والحق في الاختلاف

الطبعة الأولى 2010

المؤسسة العربية الأوربية للنهر

اللجنة العربية لحقوق الإنسان

الأمل للنهر والنهر

Editions Eurabe

Commission Arabe des Droits Humains

الترقيم الدولي

ISBN: 2-914595-52-2

EAN: 9782914595520

Haytham Manna

L'Islam et l'Europe : Prototype de soi et droit à la différence

Buds :Studies of the Arab Commission for Human Rights

الطبعة الثانية

المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان / مؤسسة هيثم مناع

2021

مقدمة

إنْ تَوَقَّيتَ مِنْ شَيْءٍ فَادْخُلْ فِيهِ، فَإِنْ
الدَّخُولُ فِيهِ خَيْرٌ مِنْ تَوَقُّيهِ

الإمام علي بن أبي طالب

في معمعان إشهارات الخوف المتبادلة، التي انتجت ثقافتها الطارئة الهشة، صعدت كلمات الإسلام في أوربة وأوربة في العالم الإسلامي بشكل ومضمون مختلفين ومتعارضين. لم نعد أمام منطق حملة نابليون أو وسائل ولوج الرأسمالية الغربية العالم العربي في ثلاثية البضاعة والمدفع والمطبعة، كذلك لم تعد الرغبة في اكتشاف الآخر تثير فضول قطاعات واسعة هنا وهناك. لقد تشرنقت السلحفاة على نفسها بحيث لم يعد يظهر منها سوى درع صلب غير قابل لأية تسوية مع المحيط والعالم القائم.

في هذه البيئة غير الصحية، تتم عملية تهميش منهجية لكل فكر نقدي يحاول أن يواجه عمى التطرف المعمم *l'extremisme généralisé*، الذي يتغذى هنا وهناك من فكرة جهنمية غاية في القدم تعتبر "الآخر" مصدر مصائب "النحن"، تُبنى أشباه إيديولوجيات لا تختلف عن تلك التي انتشرت غيومها السوداء بين الحريين العالميتين إلا بالاسم، ويصبح الحديث في "صراع الحضارات"، حديثا عن جماعات بنيوية متكلسة، محكوم عليها بالإنغلاق مسبقا، ويتم التضحية في وضوح النهار بكلمات لم تعد قادرة على حمل معناها مثل حقوق المواطنة والحريات والعدالة والتضامن في المجتمع

الواحد وبين مختلف المجتمعات البشرية. تتكاثر احتفاليات التمجيد بكل من يتقن عملية "شيطنة" الآخر، المسؤول عن العرض المهان و"المواطن" الذليل والمستهلك المستهلك وكل فنون الغباء المشهدي الذي يجعل الفقير أكثر فقرا والمهمش أكثر تهميشا وهو يدفع ضريبة كل الأزمات الاقتصادية الغربية باسم "حريات" قزمتها عولمة حالة الطوارئ..

في حفلة مزج قسرية للهوية بعناصر ثقافية ونفسية غير متجانسة بالضرورة كالإستبداد والدين العام والإنغلاق على النفس ونبذ المختلف ورهاب الغريب وتمجيد العنف "مقدسا" وإن كان في شينه بالضرورة قبيحا و"مدنسا". في حين أصبح مستقبل الإنسانية أكثر سوداوية في صيرورة صناعة السلاح المقرر الأول لمستقبل السياسيين وحقارات البورصة المحدد الأساس لقيمة كل القوى المنتجة والخلقة في الوجود الإنساني.

تحاول هذه الأسطر احترام عقل القارئ عبر رفضها أية مهادنة لمنح القداسة أو الفوقية لما ينتج البشر بدواعي انتماء ديني أو ثقافي، وهي تتفق تماما مع جان بول سارتر عندما يطالب بأن "نقنع أنفسنا بحقيقة مُرة وهي أنه مهما ارتفعنا للحكم على عصرنا فإن التاريخ سيكون في المستقبل أكثر منا ارتفاعا لإصدار حكمه علينا. وهذا الجيل الشامخ الذي يخيّل إلينا أننا اتخذنا فيه لأنفسنا عش النسر لن يكون بالقياس إليه إلا بمثابة جحر من جحور الضباب، والحكم الذي نكون أصدرناه سيضم إلى أوراق قضيتنا. ومهما نحاول أن نكون مؤرخي أنفسنا فإن مجهودنا سيذهب عبثا. فما المؤرخ نفسه إلا ثمرة

من خلق التاريخ، وحسبنا أن نصنع تاريخ زماننا من يوم إلى يوم كما نستطيع، وأن نختار بين السبل تلك التي تبدو لنا أقومها".

ليس هاجس هذا الكتاب التبحر ولا تقديم نص أكاديمي جديد، فباستطاعة غيرنا، ممن تقرض عليه حرفته ذلك، أن يحقق شيئاً من النجاح في نص مفيد حول الإسلام أو أوربة أو جدلية العلاقة بينهما. كان الدافع الأساسي لجمع النصوص المدرجة، تفكيك المنطق العدائي المسبق، مع كل ما يترتب عليه من انتهاكات يومية للكرامة والحقوق الإنسانية، ومواجهة الجنوحات المعاشة والمحتلمة للأشكال الصراعية الجديدة بين الإسلام وأوربة. فالإنتماء لحضارة متشعبة بالإسلام يجبرنا، كما أشار محمد حربي في مقدمة عمل جماعي مشترك صدر في 1985 حول "الإسلامية اليوم" (مجلة سؤال)، "على تحمّل الوزر الذي تفرضه علينا الأحداث، دون أي استعداد لإخفاء الأمور المثيرة للسلخ". كذلك، فإن تواجدنا في هذه القارة لزمن يزيد عن حقبة تواجدنا في "دور الإسلام" على اختلافها، يجعلنا مواكبين للإنتاج المعرفي لهذا الفضاء من داخله، وليس عبر معرفة "اللاحق" به. فقد تكونا معه، وإن لم نتكون حصراً منه وبه، في علاقة منعقدة من المراضاة والديون وعقد النقص والزيادة.

موضوع هذا الكتاب إذن، محاولة استقراء أسباب العطب الصاعدة إلى السطح في شبكة العلاقات والتداخلات والنزاعات بين العالم الأوربي؛ بالمعنى المجتمعي والثقافي والحقوقى؛ والإسلام؛ بكل ما تحمل هذه الكلمة من غنى وتنوع وخصب.

حتى منتصف القرن الماضي ونهاية الحرب العالمية الثانية، لم تضطر الحداثة الأوروبية للمواجهة المباشرة مع الإسلام إلا في عقر داره. وحدث ذلك بأسوأ معاني السلطة وأكثرها صفاقة، أي الاستعمار المباشر. من هنا لا نستغرب استعمال حركات التحرر الوطني لأسلحة مفاهيمية غربية في مواجهة الهيمنة الغربية نفسها. وعلينا انتظار نهاية الحرب العالمية الثانية وحقبة نزاع الاستعمار والهجرة المضادة نحو المركز الأوروبي، لكي تحدث المواجهة الأكثر جدية في التاريخ بين الإسلام وأوربة. فالدولة الأوروبية الحديثة، تشبه في آليات عملها الوظيفي، جهاز نزع الموصفات الذاتية machine à dé-subjectiver لمختلف المكونات الاجتماعية- الثقافية فيها، أو ما أسميه طرافةً "عمادة الحداثة"، أي الآلة القادرة على تعمية كل الهويات الكلاسيكية كشرط لإعادة إنتاجها. شهدت هذه الدولة حالة استعصاء متعددة الأسباب لهضم وإعادة تكوين الجاليات الإسلامية الحديثة التعايش معها. خاصة وأن هذه الدولة نفسها كانت، في نفس الحقبة الزمنية، موضوع مراجعة شاملة من المحافظين الجدد والليبراليين الجدد الذين يعتقدون بضرورة تحجيم دور الدولة وتقنين حقوق المواطنة باسم "السوبرمان" الجديد، أي موصفات شكلية مبالغ فيها للفرد تنتزع منه أهم ما حقق من مكتسبات اجتماعية ومدنية.

لم يعد اقتصاد السوق يسعف عملية الاندماج الاقتصادي، ولم يكن بوسع الدولة وقف عملية التهميش الاجتماعية الثقافية. ولم يلبث سقوط معسكر وارسو أن قفز بالإسلام، بالمعنى الرمزي على الأقل، لمرتبة العدو، بحيث حمل المسلمون الأوروبيون كل مقومات التقارب والتباعد، التجاذب والتنافر، باعتبارهم ضمن عملية إعادة البناء الدائمة للمنظومة المجتمعية الأوروبية من

جهة، وخارج قواعد الطاعة التقليدية لهذه المنظومة من جهة أخرى. الأمر الذي يترجم في أزمة ثقة متبادلة تضع وجها لوجه: **الخوف من الإسلام والخوف على الإسلام.**

إذا ما جرى الإتفاق على تعبير الإسلاموفوبيا لوصف ظواهر الخوف والعنصرية والتمييز بحق المسلمين، فإن من التيارات الإسلامية من له وافر النصيب في تعزيز هذه الظاهرة. أليسوا هم من ابتكر ومارس "العلمانوفوبيا" أو شيطنة العلمانية في دور الإسلام منذ عقود؟ أليسوا من أصدر عشرات آلاف الصفحات حول "أعداء الإسلام" و"أجنحة المكر الغربية" إلى غير ذلك من مصطلحات تعتبر القطيعة مع الآخر واجبا دينيا؟ هذا إن افترضنا وجود حدود وتخوم واضحة بين الثقافات والشعوب، فرضية كذبتها كل عمليات غسل الدم النقي واستبداله بدم هجين صار السمة الأرقى لكل حضارة بشرية؟ إلا أن الركاب المعادي للحدثا الغربية لم يكن غريبا عنها، بل اقتبس منها وأخذ عنها في حربه السياسي وجمعياته الخيرية ومنظمته المسلحة وأجهزة إعلامه وأنماط البروباغندا اليومية المختلفة. فلم يجد الإمام الخميني أي حرج مع مصطلح "الجمهورية" الأوربي حتى النخاع، ووقف بوجه مصطلح "الديمقراطية". ورغم الحدود الواهية بين الدولة المدنية والدولة العلمانية صرنا نجد في تعريف الدولة المدنية القاسم المشترك الحكيم بين التيارات الوسطية الإسلامية والاتجاهات العلمانية الديمقراطية في وجه الدولة الأمنية والنمط التسلطي والشمولي للحكم. لقد فاق التداخل ما نتصور، وصار مفهوم الاستقلال الثقافي مجرد موضوع دراسة نظرية لا أثر له في الحياة العملية للبشر. فكما أن "كل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر"، كما يقول السهروردي، فإن كل مفترقين في

أشياء يلزم اجتماعهما في أشياء أخرى كثيرة. ولعل هذا التداخل هو الذي أيقظ كل حالات التطرف العنصرية والتمييزية والرافضة للآخر المختلف والمتشابه. التي حدثنا عنها مؤسس علم الاجتماع الحديث ابن خلدون في تفكيكه للعصبية والغلبة. والتي اختصرها أحمد بن الطيب على لسان أحد الأفاضل بالقول: "العصبية هي أن يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم آخرين". حسبك فقط استبدال تعبير "العصبية" بمفهوم "الشعبوية" لتقول مع ذاك اليوناني جملة المأثورة: حسبك فقط أن تغير الاسم، أليست هذه قصتك أنت؟

لن يقدم هذا الكتاب الإجابات المنتظرة على مجمل الأسئلة التي يطرحها، ولكنه يحرص بالتأكيد على تفكيك منطق صراع الثقافات ومواجهة الممارسات العنصرية التي ينتجها وأي شكل من أشكال التمييز الثقافي والاجتماعي والسياسي التي تنمو كالقطر في أزمان البؤس. وأخيرا، وليس آخرا، الحرص ليس فقط على الكرامة الإنسانية لكل أبناء الجنس البشري وإنما على اعتبار هذه الكرامة وحدة متجانسة متكاملة متنسبة رغم كل الفاشيات الصغيرة والكبيرة، فوق الحدود والأجناس والألوان والأديان.

ثمة لحظات سوداوية تمر بين الأسطر والأحداث والأفكار، لحظات تذكر بتلك المعركة الجياشة التي خاضتها بغداد الحضارة في أوج الصراع بين المعرفة الحكيمة والمعرفة الدينية، الاضطرابات العميقة التي حملتها معركة الخروج من الكائن القاصر في عصر التنوير الأوروبي. وعودة الروح للعالمية بعد أن قتلت

العصبيات الأوروبية أكثر من خمسين مليون آدميا دون أية فاتورة منطقية للحساب.

لم تكن بداية القرن الواحد والعشرين مدعاة للتفاؤل، حتى لا نقول بأنها تُقدم لشبح أفول الحضارة قوة استحضر مخيفة. لكن التاريخ البشري يعلمنا رفض الخط البياني الواحد ورفض أية حتمية: لا الطبقة العاملة أو "الأنتلجنسيا النقدية" أو السترات الصفر وحركات مناهضة العنصرية الجديدة من جهة، أو الحركات الشعبوية المقرفة ولوبياتها من سيستوقف الجموع عن حفلات البؤس الجماعية، بل كائنات غير مرئية أوقفت عقارب الساعة عند كلمة لم يسمعها البشر منذ "الأنفلونزا الإسبانية" قبل قرن من الزمان: طاعون العصر أو الكورونا لم يصطف في طوابير تأشيرات الدخول وزوارق الموت والرحلات "المنظمة" للمرتزقة- المجاهدة إلى أماكن الصراع . بلا حدود، ودون دين أو قومية أو لون...

"ربيع الكورونا" وضع على الطاولة عورات المنظومة العالمية-World System كافة على بساط البحث، ولو أن كل المستحاثات الإعلامية والثقافية التي طفت على السطح منذ مطلع القرن، ما زالت تقاوم بخطاب يثير الإشمئزاز، أكثر منه الشفقة، للحديث في "فضائل" السقوط الحضاري وإمكانية رسو المراكب من جديد على موانئ مغلقة اعتبرت "النحن أولا" إيديولوجية نجاة.. سقطت "الترامبية" والشعبوية والإيديولوجيات السوداء في أحوال قذاراتها، وحتى لا يكون السقوط حادثا عابرا وتضيع البوصلة بين عقم الأقلام وبؤس الأوضاع والنضال اليومي، يصبح من الضروري اجتماع كل الأصوات

المدافعة عن القيم السلمية للكرامة الإنسانية والتعايش والبناء المشترك ورسم
معالم مصير مشترك، لأن ما بعد كورونا ليس كما قبلها. ومن الضروري اليوم
استحضار ماثورة جميلة لميشيل فوكو لمقاومة كل الرؤى الكارثية للمستقبل:
"لا تتصور أن من الضروري أن تكون حزينا لتكون مناضلا، حتى لو كان ما
تحاربه بغضا وبائسا. فالعلاقة بين الرغبة والواقع (وليس الهرب إلى تعبيراته
التمثيلية) هي التي تملك القوة الثورية".

مدينة فولتير 2021/01/17

الإسلام الأوربي أو الإسلام في أوربة

إعادة اكتشاف الذات في معمعان ثنائية الرفض والقبول عند الآخر

في مطلع الثمانينيات، أجرت مجلة "خمسون مليون مستهلك" تحقيقاً حول لحم الحلال في فرنسا، فتبين لها أن أكثر من سبعين بالمائة من هذا اللحم إنما هو في الحقيقة "كاشير" (أي محضر على الطريقة اليهودية). ففي السنوات الأولى لتوافد الهجرة المغاربية الكبيرة، كان هُمُّ المؤسسات الجالبة لليد العاملة سد حاجة مصانع السيارات وتحديث شبكات الطرق وتغطية عجز اليد العاملة المحلية في الإنشاءات والبناء، ولعل مسألة طعام هؤلاء كانت آخر هموم من استقدمهم، هذا إن كان الأمر قد جال بخاطرهم أصلاً. والذي استطاع أن يستوعب مشكلة الحاجيات الفعلية للجالية المغاربية هم اليهود السفاراد الذين واجهوا هذه المشكلات قبل المسلمين بعقود كونهم قد عرفوا طريق الهجرة منذ قرارات إعطاء الجنسية الفرنسية لليهود الجزائري في أواخر القرن التاسع عشر، الأمر الذي جعل من إقامتهم على أي من جانبي المتوسط أمراً لا يتطلب جهداً إدارياً يذكر باعتبارهم فرنسيين. لذا فقد حملوا الكسكس والهريسة ونظموا الاستيراد ثم التصنيع لأطعمة مقبولة عرفاً أو شرعاً، وسهلوا أمور تعايش الجالية السفرادية في فرنسا. ورغم كل تعقيدات الصراع العربي الإسرائيلي وصعود نزعات التدين والتطرف، ودور المؤسسات الصهيونية السلبية على هذا الصعيد، كانت هناك، ومازالت، علاقة خاصة بين القادمين من المغرب الكبير من مسلمين ويهود في المعاملات اليومية والتجارة الصغيرة بل وعقود العمل وكان من الطبيعي أن لا تثار مشكلة اللحم الحلال بشكل عملي وصناعي قبل

بناء مساجد ومراكز ثقافية إسلامية وجمعيات تحرص على استمرارية جملة واجبات وشعائر يعتبرها المسلم الملتزم أساسية في حياته اليومية.

اخترت هذا المدخل البديهي لمسلم يعيش في أوربة، لأن الهجرة كالسجن، لا يتقن الحديث عنه من لا يعرفه(1).

الوسط المحيط وتأثيره على البناء الذاتي

يمكن القول أن سنوات 1978-1982 قد شكلت منعطفًا هامًا في الوجود البشري الإسلامي في أوربة وأنماط التعامل المختلفة معه. فالإسلامي اللاجئ سياسيًا (بمعنى الناشط في الحركة الإسلامية السياسية الملاحق في بلده والذي اختار أوربة بلد لجوء) لم يعد قطب العلاقة مع الآخر الأوربي، وجيل القيادة السياسية مثل الباحث المصري سعيد رمضان والباحث السوري عصام العطار، هذا الصنف الذي حدد في إطار جد مقيد، في الجغرافية البشرية والجغرافية السياسية من نطاق اندماجه، مكتفيا بفتح مركز ثقافي إسلامي هنا أو معهد للتاريخ والحضارة الإسلامية هناك، هذا الجيل لم يكن يحمل هموم وأولويات أولاده إلا بمعنى التفهم والتتبع، فهو يكتب بالعربية ويتوجه للعالم العربي والإسلامي (عبر منابر بالعربية مثل مجلة "المسلمون" ومجلة "الرائد") ويشترك المجتمع الأوربي في حريات أساسية أثّرت في رؤيته السياسية وتصورات المدنية بالتأكيد، لكنها لم تحوله إلى لاعب في بلد اللجوء، بل مجرد ضيف يسعى لتقديم أفضل صورة عن الإسلام للمجتمع المضيف. ويمكن القول، أن هذا الجيل قد تم "تجاوزه" عبر الهجرات البشرية الاقتصادية الكبيرة، التي غيّرت في التركيب الطبقي والمستوى المعرفي وطبيعة التماس مع

المجتمع المستقبل. من هنا، شكلت أعوام 1978-1982- التي عشتها على الأراضي الفرنسية، الأساس لتحول في تصورات سياسية بعيدة (حرب الجزائر، العدوان الثلاثي، ولادة وحروب الدولة العبرية مع العرب..) لتتشأ صورة نمطية متميزة مؤسمة بشكل واضح انطلاقا من عدة عوامل جيو سياسية من جهة وسياسية اقتصادية من جهة ثانية.

فمن الناحية الجيو سياسية شكلت هذه السنوات سنوات صعود لعدة حركات إسلامية سياسية. ورغم اختلاف الدوافع والأسباب بل والمقومات الإيديولوجية (كالتباين بين قيام جمهورية إسلامية شيعية في إيران وحركة مسلحة للطليعة المقاتلة في سورية وحركة جهيمان العتيبي في السعودية للمثل لا للحصر)، إلا أن هذا التمايز لم يكن يُرى بالعين المجردة في الغرب، فهناك خطر إسلامي وحمى إسلامية، هذه الحمى تهدد الحضارة الغربية. جاء ذلك مع بداية ولاية البابا يوحنا بولس الثاني ووصول المحافظين الجدد للسلطة في شخص الرئيس الأمريكي رونالد ريغان، ولكن أيضا وصول الدبابات الإسرائيلية لثاني عاصمة عربية بعد القدس في عدوان 1982 على لبنان. أي في حقبة ضبابية على الصعيد العالمي واضطرابية على الصعيد الإقليمي مع أزمة عميقة يعيشها اللوبي الموالي لإسرائيل في الغرب عبر كشف الغطاء عن فكرة "حروب الدفاع عن الوجود" لدولة إسرائيل. تحول الإسلام في أوربة في هذا المعمران إلى ضرورة لأكثر من تيار إيديولوجي وسلاح نافع لأكثر من تيار سياسي خاصة وأن هذا الوضع ترافق على الصعيد الأوربي مع واقعيتين في غاية الأهمية(2):

الأولى تزايد عدد المهاجرين المسلمين إلى أوربة والثاني تصاعد أزمة البطالة ودخول القارة الأوروبية في فترة إعادة تكوين قدراتها الصناعية وفق معطيات الثورة التكنولوجية الجديدة.

هذا التزايد يظهر جليا عبر بعض الإحصاءات المعبرة، والتي كانت السياسة الاقتصادية الأوروبية مسئولة عنها مباشرة. فعدد القادمين من شمال إفريقيا عام 1946 لم يكن يتجاوز 100 ألف شخص رغم وجود دول المغرب الكبير تحت الاحتلال الفرنسي واعتبار الحكومة الفرنسية للجزائر جزءا من الأراضي الفرنسية؟. في حين بلغ عدد القادمين بطلب من المؤسسات الاقتصادية الفرنسية في عام 1975 مليونين وأربعمائة ألف مهاجر. وفي ألمانيا يمكن متابعة التقدم نفسه بالنسبة للجالية التركية. ولو أخذنا أرقام الهجرة التركية لأوربة نجد أن عدد المهاجرين قد قفز من 715 ألف مهاجر عام 1974 إلى ثلاثة ملايين ونصف المليون في العقد الأول من هذا القرن. في حين تضاعف عدد العاطلين عن العمل في الفترة التي أشرنا لها إلى أكثر من 160% في (1978-1982) في دول الهجرة الرئيسية في أوربة.

ورغم أن القارة الأوروبية قد أرسلت إلى العالم في المئة عام التي تبعت الحروب النابليونية قرابة 60 مليون مهاجر (كما يوضح بادلي بينز في كتابه: الهجرة من أوربة 1815 - 1930)، لم تستطع أوربة الغربية هضم فكرة هجرة طبيعية كانت مؤسساتها الاقتصادية المحرض الأول على حدوثها، ولا يمكن إلا أن تستمر، في عالم صارت حركة البشر جزءا لا يتجزأ من نظام اقتصادي وثقافي وإعلامي قام على مبدأ دعه يعمل، ولكن أيضا دعه يمر.. أي رفض

الحدود في المنظومة العالمية World-System كأساس في بناء هرمية مركز مستغل ومحيط مستغل.

ترافقت هذه التغييرات البنيوية بأزمة هويات على الصعيد العالمي، عززها إعادة اكتشاف الهوية الأوروبية المتعددة القوميات المختلفة المسارات، ومخاض هذه العملية على الذات المهاجرة سمراء وسوداء في مجتمعات جعلتها الأزمة الاقتصادية تُنمّي ثقافة خوف جديدة لم تلبث أحداث الحادي عشر من سبتمبر أن أعطتها صفة "العدو الإرهابي" بعد أن كانت في حدود تهميش وتحديد أثر الآخر الإسلامي الذي يدخل الحرمة الأوروبية بدون جواز سفر كون "أوربة المتعددة" في الواقع لم تقبل بعد في التصور طابعها المتعدد الإثنيات المتعدد الثقافات والمتعدد الأديان والألوان.

لا يمكن لهذه الأجواء أن تسمح لجالية حديثة التكون ضعيفة الحضور السياسي والمدني ومزعزعة كقوة عمل ووجود اقتصادي، أن تتعامل بأريحية مع الآخر، هذا الآخر الذي يطلب من المسلم ما لا يطالب به البوذي أو اليهودي أو المسيحي، أحيانا بدوافع عنصرية، وأحيانا أخرى لأسباب سياسية مبطنة، نقطة ارتكازها القوة الكامنة لهذه الجالية المسلمة وهذا الدين الجديد الذي تحول خلال أقل من عقد زمني إلى الدين الثاني في معظم دول أوربة الغربية. لا الطبقة السياسية الأوروبية المحلية امتلكت قيادات واسعة الأفق بعيدة النظر، ولا النخب الإسلامية امتلكت القدرة على هضم ما يحدث والتعامل معه بشكل يجمع بين الأصالة والحكمة والعقلانية الواقعية. ولا شك، بأن النظرة الإيديولوجية المغلقة عند رموز امتلكت القدرة على التأثير في جمهور

المسلمين الأوروبيين ولم تمتلك القدرة على استيعاب الإسلام كدين يستتبط إجاباته العملية من أتون الواقع لا كتب أربعة فقهاء عاشوا في بيئة مختلفة وظروف مغايرة قبل ألف عام أو استنباطات علماء قم. لا شك بأن هذين العاملين قد لعبا دورا كبيرا في إحباط إمكانيات تبلور مبكر لإكثر من صورة لإسلام أوربي نستطيع القول اليوم بأنها ليس من إنتاج النخب بل من إنتاج الصراعات المجتمعية والثقافية بكل تعقيداتها.

أصوات مؤثرة

في هذه العملية الصعبة، التي ما زالت في مخاضاتها الأولى، ثمة من الجيل الأول من استطاع تفهم الأبناء والشبيبة، وأدرك معنى الأقلية الدينية، وتابع عن كثب مشاكل الأجيال الثانية والثالثة. ولعل في مقدمة هؤلاء الأستاذ عصام العطار، المراقب السابق لحركة الإخوان المسلمين في سورية، والذي يعيش في أوربية منذ قرابة أربعة عقود (مؤسس المركز الإسلامي في آخن بالمانيا)، الأستاذ العطار ينطلق من أن تحديات العالم والعصر لا يمكن أن تواجه بالجهل، أو الهرب، أو ردود الأفعال العاطفية من هنا على حد تعبيره "يجب أن نستوعب ونفهم هذه التحديات، ونرفع أنفسنا ومناهجنا وأعمالنا ووسائلنا إلى مستوى مواجهتها الصادقة الواعية المكافئة على كل صعيد(3). وفي حديثه عن المسلمين في الغرب يقول:

"على المسلمين الذين يعيشون في الغرب، ويحمل كثير منهم جنسية البلاد التي يقيمون فيها، أن ينظروا إلى هذه البلاد التي يقيمون فيها، أن ينظروا إلى هذه البلاد التي توفّر لهم الأمن والاستقرار، والعلم والعمل، وحرية العقيدة

والعبادة، والممارسات الدينية والثقافية،، على أنها وطنهم أيضا، وأن يحرصوا على أمنها وخيرها ومصالحها المشروعة، ويجسموا فيها، بأقوالهم وأعمالهم وسلوكهم اليومي، الإسلام النقي الجميل الإنساني السمح كما أنزله الله تعالى، وأن يقيموا حياتهم فيها على أصح الأسس الشرعية والقانونية، ويتعاونوا، بمقياس الإسلام وحدوده، مع سائر أبناء البلاد، على تعميق التعارف، والفهم المتبادل، وتحقيق الخير المشترك،

أما بعض المسلمين الذين يحملون جنسية هذه البلاد، أو يقيمون فيها، ويستفيدون منها ماديا ومعنويا، ويرون مع ذلك، أنها "دار كفر" يستباحون فيها -أحيانا- ما لا يبيحه قانون ولا نظام، فهم مخطئون كثيرا، وهم يسهمون من حيث يعلمون أو لا يعلمون، في تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وتنفير الناس منهم، ومساعدة أعدائهم على الكيد لهم بغير حق. إن الإسلام يفرض على المسلمين الصدق والأمانة والعدل/ ويحرم عليه الكذب والخيانة والظلم، في أي مكان كان" (4)

يمكن القول بأن هناك تقاطعات أساسية بين الأستاذ العطار وطارق سعيد رمضان، الذي يمثل الجيل الثاني الملتزم "إيديولوجيا" ولكن المترعرع في المدرسة والمجتمع الغربيين، والذي يتبنى العديد من الإطروحات على الصعيد الإسلامي عامة وليس فقط في أوربة، مثل توقيف العمل بالعقوبات الجسدية وفتح باب الاجتهاد بالمعنى المشابه لفترة نشوء المدارس الفقهية التاريخية وليس بمعنى الترقيع والتجبير للمراضاة هنا وتفهم الأوضاع الخاصة للمسلمين هناك.

إذا اعتبرنا صاحب الرأي أفضل من يعبر عنه، فلنقرأ كيف يتحدث طارق رمضان عن وجهة نظره في حديثه المنشور على موقع NFB أخبار من بنجلاديش (5):

* إن الأولوية الأولى إذا كنا نفكر في الإصلاح والتجديد على أرضية إسلامية هي إصلاح الطريقة التي نقرأ بها النصوص ونفهمها بها حتى نستطيع قراءة تلك النصوص في إطار السياق والبيئة التي نعيش فيها، والتي توضح لنا عالمية وديمومة بعض القواعد الإسلامية، وضرورة فهم بعض التعاليم الأخرى في سياقها الخاص. نحن نحتاج لفهم النص بهذا الشكل، ونحتاج لفهم الواقع حتى نستطيع إصلاح العالم، نحن بحاجة لفهم عالمية قيمنا، وأن بإمكاننا أن نتشارك فيها مع الآخرين من مواطنينا الذين نعيش فيما بينهم.

* نحن نخلط في إطار مفهومنا للهوية بين ثقافتنا الأصلية وتعاليم الإسلام، ولعل إقامتنا في الغرب تساعدنا على جلاء الأمر وفصل ما هو من ثقافتنا عما هو من ديننا، مدركين أن علينا مواجهة ثقافة جديدة نعيش فيها ونأخذ منها ما لا يتعارض مع أساسيات ديننا حتى نستطيع مواجهة التحديات الجديدة.

* إعادة النظر في النظرة القديمة التي تقسم العالم إلى "نحن" التي نعبر عنها بـ"دار الإسلام"، في مقابل "هم" التي نعبر عنها بـ"دار الحرب" أو "دار العهد"، في ضوء مراجعة كل مفهوم من تلك المفاهيم وما كان يعنيه في سياقه، ومدى تحقق ذلك المعنى أو عدم تحققه في الواقع الحالي.

* إن ما يتضمنه ديننا من قيم غير مبنٍ على "الغيرية"، نحن مسلمون طبقاً لقواعدنا الروحية وقيمنا العالمية، وليس ذلك نابعا من مصادتنا للغرب أو لليهود أو للمسيحيين أو العلمانيين. إن عيشي في مجتمع علماني في الغرب جعلني أكثر قدرة على فهم عالمية رسالتي، والقيم المشتركة بيني وبين مواطني.

* إن ما آخذه من حسن البنا أو من غيره من المصلحين ليس هو النتائج التي وصلوا إليها، بل الطريقة والمنهجية التي وصلوا بها لتلك النتائج، إنهم يقولون إن لدينا القرآن والسنة، وعلينا أن نفهمهما فهما سياقيا، لقد فعلوا ذلك، لقد فهموا النصوص في ضوء البيئة، والآن أنا في أوروبا علي اتباع نفس المنهج في النظر والفهم.

يدعو طارق رمضان، كما يقول الدكتور مجدي سعيد، "يدعو إلى اندماج المسلمين في مجتمعاتهم الأوروبية، واستقلاليتهم ماديا وفكريا عن مسلمي الشرق، وبناء مجتمع إنساني مشترك مع مواطنيهم في الغرب، وذلك على أرضية ما يحملونه كمسلمين من قيم إنسانية عامة، وفي إطار نفي فكر المضادة والغيرية، وفي إطار فهم جديد للنصوص في ضوء متغيرات العصر وفي ضوء الواقع الأوروبي، واختصارا: إنه يدعو لإسلام أوروبي".

وعلى قدر ما تلاقي هذه المقولات من ترحيب بقدر ما تثيره من جدل، بل واعتراض، سواء من المسلمين أم من غيرهم؛ وإذا ابتعدنا عن ردود فعل اللوبي الموالي لإسرائيل، الذي يحارب أي تصور إصلاحى فكري في الإسلام باعتباره عتلة تحويل للجالية الإسلامية لقوة مادية حقيقية في أوربة، فإن العديد من الإسلاميين يأخذ على طارق النخبوية والنظرية والابتعاد عن

الواقع. إلا أن بالإمكان القول، أن طارق قد احتل مكانه كطرف في أي نقاش حول الإسلام الأوربي، داخل وخارج الفكر الإسلامي، وبهذا المعنى، أصبح مرجعا للعديد من الجامعيين الشباب الذين يرون فيه مثالا للقدرة على التأقلم الاجتماعي والثقافي مع احترام المقومات الأساسية للإسلام.

من الآراء المؤثرة في الجالية المغاربية المسلمة يمكن القول أن الشيخ راشد الغنوشي يعتبر مرجعا يحقق حوله التوفيق بين أكثر من جيل، خاصة جيل "الإسلام الأوربي" الذي يسميه بعض السلفيين تفكها Islam Light من جهة وجيل اللجوء السياسي الأول من جهة ثانية. ومن النقاط المتميزة التي يطرحها الغنوشي، علاقة المسلم في أوربة بالعلمانية حيث يقول:

"معلوم أن الأقلية المسلمة في الغرب حديثة النشأة، وقد يمثل وجودها في الغرب بهذه النسبة العالية لأول مرة في التاريخ (أكثر من 30 مليونا) ربما أعظم فتح إسلامي في هذا القرن العشرين، وأعظم بركة حلت بحضارة الغرب، إذ تتعرف على الإسلام وتتعايش معه بعيدا عن مناخات الحرب والأحقاد والدماء، وهو لعمري كسب عظيم لم يتأت للإسلام حتى خلال أعظم عهوده الزاهرة وجيوشه الكاسحة، وذلك بسبب ما كان عليه أهل الكتاب آنذاك من جهالة وضيق أفق وتعصب بما استحال معه في ظل سيادة الكنائس أي إمكان للتعدد والحوار وحرية الفكر والدعوة، بل حتى مجرد التعايش السلمي بين المذاهب النصرانية نفسها، فكانت حالة الحروب الدينية الماحقة هي الحالة الغالبة على تاريخ النصارى قبل عصر النهضة وعزل الكنائس عن شؤون المجتمعات. وبعض ذيول تلك العصور المظلمة لا تزال تشهد في إيرلندا

حيث يقتل الطفل لمجرد أنه لأبوين من المذهب الآخر، بله أن يتسامح
يُتسامح مع وجود إسلامي في أي شكل.

إن وجود هذه الملايين المسلمة لأول مرة في التاريخ في العشرين الغربي الذي
تأبى على كل محاولات الفتح لإيصال أنوار الإسلام وسماحته إلى هذه البلاد
هو وجود مدين بعد فضل الله لانهايار مجتمعات أهل الكتاب وقيام مجتمعات
العلمانية الديمقراطية، التي نحت جانبا سلطة الكنائس وأطلقت حريات البشر
العقلية والسياسية وعزلت رجال الدين في صوامعهم يعظون في أيام الآحاد من
يتكلف عناء الذهاب إليهم من بين قلة من المدنفين إلى القبر. إنه من باب
العلمانية والتقدم والقيم الإنسانية دخل الإسلام ديار الغرب وليس من أبواب
أهل الكتاب الموصدة" (6).

يمكن القول أن المسلمين الناطقين باللغات الأوربية يزدادون بشكل كبير، وهم
يعبرون عن إصلاح طبيعي غير مصطنع، بمعنى أنهم يتعاملون مع اللغة
الوطنية كمعطى طبيعي ومع الثقافة المحلية باعتبارها جزء من الكون الثقافي
الأغنى وليس مجرد نتاج مجتمع مادي منحل ومرفوض. فكرة الإصلاح
الثقافي والأخلاقي والسياسي بحد ذاتها عند جملة تعبيرات هذا الجيل هي ابنة
إصلاح المنظومة الغربية لتكون أكثر سماحة وأكثر عدالة وأكثر مساواة.

هناك من جهة أخرى، المحاولات العفوية التي تتجنبها المظالم اليومية
والعنصرية والإسلاموفوبيا. هذه المحاولات تأخذ أكثر فأكثر صيغة عمل
جمعية ككتجمعات مناهضة الإسلاموفوبيا ولجنة المواطن للعمل المدني
وجمعيات الجيل الثاني للهجرة المختلفة النشاطات، ومحاولات حمل التراث

الثقافي والفني (حال فرقة الموصللي للموسيقى العربية الأندلسية وفرق عديدة لإحياء التراث الصوفي)

يجمع الدكتور صلاح عبد الرزاق هذه الظاهرة في قراءة لما يتجسد أمامنا أكثر منه في حكم قيمي فيقول: "إن ملامح الإسلام الأوروبي تبدو من خلال أنماط الثقافة المركبة بين المفاهيم الدينية المفاهيم الغربية. وتتجسد في كثير من صور السلوك اليومي والملابس والعادات، إلى المواقف الفكرية والثقافية والسياسية، إلى الانفتاح على الثقافة الغربية والمجتمع الأوروبي وكل ما يزرع به من مفاهيم وسلوكيات وأساليب في التفكير وتحليل الأمور، ومن قيم وأعراف أوروبية. فهناك اتصال يومي مستمر بين الإسلام الذي يحمله هؤلاء المسلمين وبين مفردات الثقافة الغربية في المدرسة والجامعة والنادي والعمل والحي والشارع. وقد نتفق أو نختلف مع هذا التفاعل أو التطور، وقد نقبله أو نرفضه أو نتحفظ عليه، ولكنه يحدث ويترسخ يوماً بعد آخر. فربما يذوب الإسلام في الثقافة الغربية كما ذابت المسيحية، ويتحول إلى مجرد اعتقاد شخصي لا شأن له بالمجتمع أو السياسية. وربما يتطور لينتج لنا إسلاماً ذا ملامح أوروبية في التأكيد على الحريات الشخصية والأنظمة السياسية الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الأقليات وغيرها من معالم الأنظمة السياسية الأوروبية المعاصرة" (8).

ما يقوله الباحث، نجده في ممارسات محددة تتوجه، علنا أو ضمناً بهذا الاتجاه، فلو أخذنا البرنامج التعليمي لمعهد ابن سينا في مدينة ليل الفرنسية، لوجدنا محاولة من محاولات إنتاج إسلام بهذه الملامح، يحرص على أن يكون

بعلاقة مع الأزهر باليد اليمنى، والمؤسسة الثقافية الأوربية، باليد اليسرى، كذلك
نقرأ في الميثاق الإسلامي الأوروبي الموقع من قرابة 400 جمعية إسلامية
اجتمعت في بروكسل في 2008/1/10 ، خطوة وامتداد للجهود الجماعية
بين عديد من الجمعيات والمؤسسات الإسلامية استمر لأكثر من ثمانية
سنوات. يدافع الميثاق عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو يهدف، كما
يقول موقعه، إلى ترسيخ قيم الاعتدال والاندماج وترشيد المسلمين نحو فهم
معتدل للإسلام والتعايش في سلم وأمان مع الآخر، مع رفض العنف، وعدم
الخلط بين الإرهاب والإسلام كعقيدة سمحاء. ولعل في هذه المبادرة على
الصعيد الأوروبي، حرص من عدة هيئات ومنظمات إسلامية، على مواكبة
التشريع والبناء المؤسسي الأوروبي، الأمر الذي يسمح بخوض معارك مشتركة
رغم اختلاف التشريعات والموقف من المسلمين والإسلام بين دولة وأخرى.
خاصة وأن فقه الأقليات أصبح أكثر حضورا مع ولادة المجلس الأوروبي للإفتاء
والبحوث، الذي حث المسلمين في أوربة عند انطلاقته على اكتساب الجنسيات
في أوربة والمشاركة السياسية والمدنية والاستفادة من السلطة القضائية
ومؤسسات الدولة باعتبارها في القانون لكل مواطن. لم يكن المجلس بحاجة
لتنصيب مفتي بلد وهابي "قطر" في قيادته، وكان بإمكانه، لو تمتع بالاستقلال
الفكري والمالي الضروريين لأي مؤسسة هدفها التجديد، أن يلعب دورا مختلفا
عما آل إليه منذ 2011، مع فتاوى القرضاوي الهستيرية من طلب تدخل الناتو
في ليبيا إلى إعلان الجهاد في سوريا، وأخيرا وليس آخرا، مبايعة رجب طيب
أردوغان خليفة للمسلمين؟.

هل يتعلم مسلمو أوربة الدرس، وأن المخاضات الداخلية لولادة تصورهم الإسلامي الخاص لا يمكن أن تتم دون رفع وصاية فقهاء السلاطين في بلدان لم يعرف أعلاها ولا أسفلها معنى الحرية عن مسيرتهم الخاصة والفريدة في البلدان الأوربية؟؟ هذا هو التحدي الحقيقي للأنتلجنسيا المسلمة في أوربة. هذا التحدي يمتد إلى كل الأصوات المدنية والعلمانية التي تؤمن بأن أوربة اليوم، لم تعد لا أوربة محاكم التفتيش ولا أوربة "المسيحية" أو "اليهودية-المسيحية"، بقدر ما أصبحت، شاء من شاء وأبى من أبى، علمانية يتجاوز فيها البوذي مع المسيحي واليهودي مع المسلم والهندوسي مع السيخ، والمؤمن مع الملحد؟

لقد أصبح من الطبيعي في الأوساط المتدينة تناول قضايا تمس الحياة اليومية والشعائر، خاصة وأن الفقه التقليدي قد أسرف في تحويل الدين إلى شعائر تمس أكثر تفاصيل الحياة اليومية للمؤمنين.. وقد شهدت مناظرات عديدة تجديدية في هذا المجال لا يمكن لبداءة الجراد الأسود استيعابه: فعدد كبير من المتدينين يؤكد على جمع الصلوات الخمس في ثلاث وبعضهم في إثنين، يدعو للحشمة ويعتبر النقاب للنساء دخيلا على الدين الحنيف، يعتمد التعامل مع الاختلاط وحقوق المرأة ضمن المفهوم القانوني السائد، يعتبر بيع المسلم لمنتجات غير إسلامية ضرورة معاشية في مجتمع غير مسلم... إلى غير هذا من قضايا قد تثير حفيظة رجال الدين في العالم الإسلامي أو في بلدان يشكل المسلمون فيها أغلبية سكانية. ويمكن القول أن هذه المعطيات مقبولة في الأوساط الأوسع للجاليات المسلمة، ولو أن هناك بين معتقي الإسلام من

الأوربيين، وأية مفارقة، من يتشدد أحيانا أكثر من المسلمين أنفسهم، كما لاحظ عدد من الباحثين.

في ختام مؤتمر عقد في مدينة ماردين جنوب شرق تركيا «27 - 28 / 3 / 2010». قدم خمسة عشر عالما من بلدان إسلامية مختلفة قراءتهم حول فتوى ابن تيمية المعروفة فتوى ماردين. وكان قد شارك في المؤتمر رجال دين من كل من تركيا والسعودية والإمارات واندونيسيا والبوسنة والمغرب ونيجيريا والهند وألبانيا واليمن والسنغال والكويت وموريتانيا، وناقشت محاوره:

- فتوى ماردين: الزمان والمكان والظروف والملايسات؛
- مفهوم الموطن والمقر في الفقه التقليدي وفي ضوء العولمة والاتصالات الحديثة؛
- أهمية الفتوى في سياق التاريخ الإسلامي؛
- فهم الجهاد: ظروف القتال المسلح وقواعد الاشتباك، كما تم تعريفها من قبل ابن تيمية وميثاق الأمم المتحدة.

صحيح أن عشرات المؤتمرات تجري حول الموضوعات المطروحة أعلاه، تشير منها إلى المؤتمر المتميز الذي عقد في المنامة بين 3-5/4/2010 حول العلاقة بين الجذور الثقافية الإسلامية وحقوق الإنسان، لكن أهمية مؤتمر ماردين تأتي من كونه جمع حصرا علماء مسلمين لتحديد مواقف سياسية-إسلامية. ورغم محاولة البعض تقديم خلاصة المؤتمر كحرب على الجهاد والمقاومة، فإن ما جاء به المؤتمر لا يختلف عن قواعد طرحها جمال عبد

الناصر في 1956. الفارق أن هذه الأطروحات تأتي من داخل البيت الديني. ومن المفيد إيراد مقطع جاء في البيان الختامي الذي أثار انتقادات واسعة في صفوف المحافظين المسلمين: « تصنيف الديار في الفقه الإسلامي تصنيف اجتهادي أملتة ظروف الأمة الإسلامية وطبيعة العلاقات الدولية القائمة حينئذ. إلا أن تغير الأوضاع الآن ووجود المعاهدات الدولية المعترف بها وتجريم الحروب غير الناشئة عن رد العدوان ومقاومة الاحتلال وظهور دولة المواطنة التي تضمن في الجملة حقوق الأديان والأعراق والأوطان استلزم جعل العالم كله فضاء للتسامح والتعايش السلمي بين جميع الأديان والطوائف في إطار تحقيق المصالح المشتركة والعدالة بين الناس ويأمن فيه الناس على أموالهم وأوطانهم وأعراضهم وهو ما أقرته الشريعة ونادت به منذ هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ووضع أول معاهدة تضمن التعايش بين جميع الطوائف والأعراق في إطار العدالة والمصالح المشتركة ولا يسوغ التذرع بما يشوبها من نقص أو خرق دول معينة لها للتكر لها وافتعال التصادم بينها وبين الشريعة السمحة».

هذه المخاضات تصنع دون شك، معالم مختلفة عن تلك التي تسعى لتصوير الإسلام هوية ثابتة ودينا متقوقعا على نفسه. ولعل من سوء طالع حقبتنا، أن فترة التكون والتبلور للجاليات المسلمة فترة أزمة لا فترة عافية. الأمر الذي ينعكس مباشرة على ردود الفعل القريبة والبعيدة على كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين. فمن الضروري التذكير، بأن المسلمين في أوربة، لم يتكونوا بعد كجماعة ضغط بالمعنى الحديث للكلمة، كما هو حال الجماعات الموالية لإسرائيل إلخ. وأن هناك صراع كبير حول هذه النقطة، خاصة وأن أية جماعة

سوسيولوجية لا تمتلك ذاكرة الجماعة الأقلية، ومعطيات ذهنية متماسكة لتصورات الواقع والدور، تحتاج إلى وقت كبير لإدماج هذه الفكرة وآلياتها في العمل العام وتحديد مهماتها السياسية والثقافية. وعلينا أن نتذكر العناصر الأساسية التالية عند الحديث في موضوع الجماعة البشرية المسلمة:

- دفع المسلمون في أوربة الثمن غاليا للتجزئة القومية والدينية والمذهبية، لذا فهم يدفعون ثمن أسلحة الحروب المحمولة من البلدان الأصل، بين التيار العلماني والتيار الديني، ويدفعون ثمن الاستبداد السياسي الذي جعل البلدان الأصل تحول مواطنيها إلى رهائن في قضايا زيارة البلد والتواصل العائلي والتواصل الثقافي والبناء المتين لثقافة متعددة تنهل من الأصل والمكان. لذا نجد وداديات تابعة للسلطات الحاكمة ومنظمات تابعة للمعارضة، أشكال محصورة ببلد دون القدرة على تجميع البنيات الكبيرة (جزائري، مغربي، تونسي، سوري أو لبناني .. كذلك الحال لغير العرب)
- يدفع المسلمون في أوربة ثمن الاختلاف في المنظومة السياسية-الاجتماعية المتباينة بين الدول الأوربية نفسها. فما يعتبره المسلم البريطاني مكسبا بديها في قضايا مثل الحجاب أو التضامن الاجتماعي المستند على الجماعة، يعيشه المسلم الفرنسي معضلة في المواجهة المباشرة مع علمانية مناضلة ترفض، على الأقل من حيث الشكل، التعبيرات الوسيطة بين المواطن والدولة، خاصة إن كانت هذه التعبيرات دينية. فالأنموذج الفرنسي الإندماجي الرفض منذ أكثر من قرنين لوجود قوميات فرعية (باسك، بروتون، كاتالان، كورسيكيين...) والقائم على شعب فرنسي واحد له لغة فرنسية واحدة وثقافة فرنسية "كونية" وجمهورية مركزية "يعقوبية" ترفض

المهادنة مع أي شكل من أشكال الفدرلة أو الجماعوية، يعيش منذ حركة 1968 ومسيرة بناء "الاتحاد الأوربي" أزمة حقيقية مع جملة عناصره التكوينية.. حيث وكما ينوه محمد شريف فرجاني، "لم تعد النزعة اليعقوبية تحظى برائحة القداسة".. إلا أن من مكر التاريخ، باستعارة تعبير هيجل، أن هذه الهزات الفكرية-السياسية البنيوية، ترافقت مع التراجع الدولي لدور القارة "العجوز"، وأزمة اقتصادية عميقة وصعود مشكلة الهجرة للسطح، هجرات نجم عنها ولوج جالية مسلمة معظمها من أبناء المستعمرات الفرنسية السابقة.

- التهميش الاجتماعي والاقتصادي الذي يضع عددا كبيرا من أبناء المسلمين في الخانة الأكثر حدة مع الأفارقة الأوربيين afro-europeans في السلم الاجتماعي لا يسمح ببناء مجموعات ضغط سياسية قوية ودينامية في مجتمع رأسمالي القدرة المادية فيه شرط ضروري للقدرة على الفعل السياسي والثقافي والإعلامي. ناهيك عن خوف من العديد من الحكومات العربية من قيام جماعات ضغط عربية إسلامية متنورة في أوربة، لأن هذا سينعكس بالضرورة إيجابا على تنمية الأفكار الديمقراطية في العالم العربي.

- الطابع الشعائري للإسلام الأصولي يضع التيار العلماني من المسلمين في زاوية حادة.. خاصة عندما يحول الرمز-الشعيرة إلى علامة تمييز بين المسلم وغير المسلم، وقد رأينا ذلك في معركة الحجاب في فرنسا. ومن مكر الدهر، أن المبالغة الإسلامية الراديكالية في استعمال الرموز، وليس نضال الديمقراطيين المسلمين، هي التي دفعت بأغلبية من عامة المسلمين لمحاربتها، نأخذ مثلا: تقليد الثوب الأفغاني.. فلا نبي الإسلام كان يرتديه، ولا

الخلفاء والفقهاء؟ كذلك طرح موضوع النقاب الذي لم يعرفه المسلمون في حياة وسنة نبيهم؟

- يدفع المسلمون في أوربة الفاتورة الأعلى لولوج "الجهاديين بلا حدود" إلى القارة الأوربية بعد هزيمة الاتحاد السوفييتي في أفغانستان والحرب الأهلية في يوغسلافيا. وما من شك، أن جذور النشأة والامتداد بل والدعم، لا تتعلق بالشرائح المؤدجلة من مسلمي أوربة، بل بسياسات عدد من الدول الأوربية تماهت وتعاملت معهم لعقود، باعتبارهم مجموعات قابلة للإحتواء والتوظيف. دون اعتبار لأن كلمة "بلا حدود" تعني هذه الدول، وليس فقط البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

المسلم في أوربة، ومنذ انطلاقة الحرب على الإرهاب بعد كارثة 11 سبتمبر 2001 (التي نالت من العديد من المنجزات الديمقراطية والحقوقية في ظل دول الاتحاد الأوربي نفسه)، مكلف أكثر من غيره، بحمل راية الحريات الأساسية والعلمانية المدنية والشرعة الدولية لحقوق الإنسان، لأن هذا الثلاثي لا يوفر وحسب، الشروط الأولية لدخوله المجتمع الأوربي كطرف فاعل ومشارك في البناء، وإنما أيضا يجعله جزءا من الطليعة الفكرية والنضالية لتحرير أوربة من عنصرية لم تمت، وشعبوية آن لها أن تحتضر، وشعور بالتفوق الحضاري الغربي يعزز المركزية الثقافية والصراع بين الحضارات الذي يترجم حروبا على الشعوب وتبريرا للهيمنة وأشكال الاستعمار الجديدة.

(1) من الضروري لفهم العديد من المظاهر الخاصة بالمسلمين في أوربة قراءة بعض المراجع منها: يورغن نيلسن، المسلمون في أوربة، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، لندن، 2005. فيوليت داغر، الهجرة: إشكاليات وتحديات، فرنسا أنموذجا، أوراب والأهالي واللجنة العربية لحقوق الإنسان، دمشق وباريس، 2008، مجموعة المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث قبل 2011، محمد بشاري. صورة الإسلام في الإعلام الغربي. دار الفكر. دمشق. الطبعة الأولى 2004، محمد شريف فرجاني، الإسلام في أوربة: إشكاليات الاندماج وتحديات الإرهاب، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2016.

(2) هيثم مناع، الإسلاموفوبيا وحقوق الإنسان، 2007/2/1، الجزيرة نت، كذلك موقع المؤلف www.haythammanna.net

(3) عصام العطار، كلمات، الدار الإسلامية للإعلام، بون، 1999، ص 50

(4) عصام العطار، مذكور، ص 442-443

(5) د. مجدي سعيد، طارق رمضان.. حادي قافلة الإسلام الأوروبي، إسلام أون لاين، بدون تاريخ

(6) الشيخ راشد الغنوشي، مسألة اللحوم ومصير الأقلية المسلمة في الغرب: الأبعاد الثقافية والاقتصادية، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، العدد الثالث، حزيان (جوان) - ربيع الثاني 1424 هـ ، دبلن، إيرلندا، 2003، ص 22-23

(7) صلاح عبد الرزاق، الإسلام الأوروبي، عن موقع جريدة المدى:

<http://almadapaper.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=22947>

دراسة نشرت في المسبار، الكتاب السادس عشر، مركز المسبار للدراسات والبحوث في دبي، مع تعديلات ذات صلة بأحداث وقعت بعد النشر.

الإسلاموفوبيا كإشكالية حقوق إنسان

مثل تعبير العداء للسامية، الإسلاموفوبيا تعبير ولد في أوربة حيث نجد أول آثار استعماله في 1925. ومن وجهة نظرنا، ومثل العداء للسامية، لا فرق إن كان المصطلح خطأ شائعاً أو التعبير الأنسب، فلن يلبث أن يلبس الثوب المعبر عن إشكالية حقيقية تمس موضوعتي التمييز والعنصرية المحددتين المعالم تجاه جماعة بشرية. لذا نتفق مع آلان غريش عندما يقول: "الحجة الأولى ضد استخدام تعبير الإسلاموفوبيا: أن من شأنها أن ترقى إلى تحريم أي انتقاد للإسلام كدين. لكن عندما تتدد الصحافة أو المثقفون باليهودوفوبيا، لا أحد يعتقد أن هذا رفض لانتقاد الدين اليهودي. من ناحية أخرى، بالنسبة للبعض، فإنه يحدد أشكالاً جديدة معينة من كراهية اليهود أفضل من معاداة السامية. في حين أنه من الصحيح أن بعض النساء المسلمات قد يمارسن الإسلاموفوبيا لحظر أي انتقاد للإسلام، إلا أن هذا لا ينبغي أن يثبط عزيمتنا: كما يستخدم البعض كراهية اليهود أو معاداة السامية لمنع أي انتقاد للسياسة الإسرائيلية. هل يجب أن نمنع استخدام هذه الكلمات في كل ذلك؟" (آلان غريش، حول الإسلاموفوبيا، الموند ديبلوماتيك، آذار/مارس 2004).

الإسلاموفوبيا عند تيار من الباحثين ورجال القانون وحقوق الإنسان، هي التعبير عن ظاهرة العداء والخوف من الإسلام، ضمن تكوين نمطي مسبق ينطلق من "مسلمات" تم تأصيلها في تيارات ثقافية قوية في الغرب تعتبر مسلماتها أكثر قدسية من الأديان نفسها:

أولى هذه "المسلمات"، أن الإسلام ليس ديناً كغيره من الأديان، فهو دين السيف ولا يمكن فصل الإسلام عن علاقته "العضوية والبنوية" بالعنف.

ثانيها التعارض المبدئي بين الإسلام والديمقراطية

وثالثها، التأكيد على وجود عداوة مطلق بين الإسلام والعلمانية

والرابع، التأكيد على مسؤولية الدين الإسلامي عن النظرة الدونية للمرأة
وشرعنة العنف ضدها وزواج الإكراه...

لم يكن بإمكان هذا النمط أن يصعد إلى السطح دون تعزيز فكرة الخطر
الإسلامي منذ نهاية الحرب الباردة بشكل عام، ومنذ انطلاقة الحرب على
الإرهاب بشكل واضح.

يمكن للباحث أن يعتمد أكثر من منهج في دراسة أصول ظاهرة العداوة للإسلام
في الأزمنة المعاصرة، وعندما نتحدث عن العداوة للإسلام، وإنما نتحدث عن
هذه "البصمة" التي توضع على جبين من ولد مسلماً، مؤمناً كان أم غير
مؤمن، علمانياً كان أو أصولياً... عن هذا العمى الذي يتغافل عن كون
المنحدرين من أوساط إسلامية يعيشون افتراقات غير محدودة وعمليات إعادة
تكوين ثقافية بل وإيمانية لا حصر لها... في تنوع وغنى واضطرابات لا
حصر لها.. وبالتأكيد فإن أوضاعاً كهذه تجعل حكماً من حرية التعبير والنقد
قيمة غير قابلة للتصرف ليس فقط في الديمقراطيات الغربية بل في عالمي
الإسلام والحركة الإسلامية السياسية، ولكن أيضاً عدم السقوط في الكليشيات
الجاهزة لأشباه مثقفين، أشباه صحفيين، يطمحون عبر تعميماتهم المتعمدة
ووضعهم كل المسلمين في سلة واحدة، للظهور بمظهر "فولتير"، في مجتمع
مشهدي بأئس يزدي فولتير وكل رسل التسامح.

إن كانت بعض هذه "المسلمات" تعود لأكثر من قرن، فمن المفيد التأكيد، في أكثر من مناسبة، على أن سنوات 1978-1982 قد شكلت منعطفاً هاماً لتعزيز هذه الصورة النمطية إنطلاقاً من عدة عوامل جيو سياسية من جهة وسياسية اقتصادية من جهة ثانية.

فمن الناحية الجيو سياسية شكلت هذه السنوات سنوات صعود لعدة حركات إسلامية سياسية. ورغم اختلاف الدوافع والأسباب بل والمقومات الإيديولوجية، إلا أن هذا التمايز لم يكن يُرى بالعين المجردة في الغرب، فهناك خطر إسلامي وحمى إسلامية، والعداء للإسلام في هذا الوضع ضرورة لأكثر من تيار إيديولوجي وسلاح نافع لأكثر من تيار سياسي وأكثر من لوبي. خاصة وأن هذا الوضع ترافق على الصعيد الأوروبي مع واقعتين علامة لاقتصاد أزمة لا اقتصاد عافية:

الأولى تزايد عدد المهاجرين المسلمين إلى أوربة والثاني تصاعد أزمة البطالة ودخول القارة الأوروبية في فترة إعادة تكوين قدراتها الصناعية وفق معطيات الثورة التكنولوجية الجديدة.

رافق هذه الصورة وصول الليبرالية الجديدة للبيت الأبيض كمشروع إيديولوجي وسياسة دولة. أي انتصار سياسة الطاعة القسرية لاقتصاد السوق على حساب أي دور اجتماعي للدولة، باعتماد المسؤولية الفردية، بالمعنى الأردأ للكلمة، قاعدة للعيش وبديلاً لثنائية الحق-الواجب في النموذج الديمقراطي الأمريكي الحامل للعدوى.

تسلم الرئيس الفرنسي السلطة في انتخابات 1981 وفي فرنسا قرابة مليون عاطل عن العمل، وانتهت ولايته الأولى بضعف عدد العاطلين مع فشل ذريع في اقتراح جيسكار ديستان الرئيس الأسبق بإعطاء تعويض "سخي" لمن يعود لبلاده من المهاجرين من بلدان المغرب الكبير. ويمكن القول أن التخبط كان عنصرًا مشتركًا بين اليسار واليمين في ملف "ماذا نفعل بهذا المهاجر الذي تحول في نظر عامة الناس، كما أظهرت استطلاعات عديدة وقتئذٍ "من مكسب اقتصادي إلى عبء عام". وتجلّى ذلك واضحًا في صعود أصوات اليمين المتطرف المناهض للمهاجرين في الانتخابات الوطنية والأوروبية. ومن المؤلم أن الصورة السلبية عن المهاجر هي التي طبعت قطاعات واسعة من المجتمعات المستقبلية لغياب جماعات ضغط تدافع عن هذه الجالية المستضعفة الجديدة. ولم يكن لوقف العملية الانتخابية في الجزائر إلا تصعيد مواجهات بالوكالة بين فريق عسكري كسب تأييد الأوروبيين وفريق إسلامي كسب تأييد الناس في بلده. وقد انعكس هذا المشهد الفصامي على جاليات في طور التكون تعاني من هشاشة بنيوية وأزمة ثقافية حادة. الأمر الذي لم يجد "حكمة الاستماع" عند المدافعين عن القيم الأوروبية المؤسسة وانكفأت الطبقة السياسية الأوروبية على نفسها في النظر له كعنصر إغناء وتعزيز للديمقراطية وحق الاختلاف. وللأسف، لم تكتف الطبقة شبه المثقفة السائدة الأوروبية بإهمال تصاعد ظاهرة الإسلاموفوبيا أو تجاهلها، بل شنت حملة ضروسًا على من يتحدث عنها في خطاب يعتمد العناصر التالية:

1- إن من أوجد هذه الكلمة هم الملالي في إيران لوقف أي نقد تجاه حكومتهم (طبعًا يتناسى هذا النقد أن هذه الكلمة استعملت أول مرة

حسب علمنا عام 1925 في بيان يتحدث من وقعه عن هوس مفرط في الإسلاموفوبيا في فرنسا.

2- أن الخطر الإسلامي خطر داخلي على أوربة باعتباره يبني جزرا منعزلة عن الجماعة ويعيد إنتاج العداء للسامية، وهو يتعدى حدود القارة ليمس مستقبل دولة إسرائيل.

3- هناك نوع من الابتزاز "الشانتاج" المسمى بالإسلاموفوبيا، الإسلام فيه يصبح غير قابل للدراسة أو النقاش أو النقد، دين له وضع خاص ينصّب فوق حرية التفكير والعقيدة والرأي وهو سلاح للإسلاميين ضد العلمانية والحدّثة.

نكرر ثانية وثالثة، بأننا لن نناقش مدى صلاحية ودقة مصطلح "الإسلاموفوبيا"، فالأخطاء الشائعة في أي تعريف تسبق فقهاء اللغة وبجائنة العلوم الاجتماعية، ما يهمننا اليوم، هو أن عملية بناء الشرعنة الثقافية والفكرية للإسلاموفوبيا قد تعززت في أوربة خلال الربع قرن الأخير ووصلت وفق أخصائيي الأمم المتحدة إلى درجة خطيرة يمكن اختصارها بالقول: المواطن الأوربي المسلم المعتقد هو اليوم كائن مشكوك بأمره حتى يثبت العكس، فيما يعبر عنه بصراحة مجموعة من المثقفين الاستئصاليين ورجال السياسة. في الكتابات التي تبعت صدور مؤلف دوفيليه "مساجد رواسي" حول حرمان عدد من المسلمين من بطاقة المرور الخاصة بهم في مطار شارل ديغول لأسباب أمنية، أحصينا ستة مقالات في مجلات وطنية؛ لا تنتمي لليمين المتطرف أو العنصري؛ تعتبر من الطبيعي عدم السماح لشخص يصلي خمس مرات في اليوم، ويذهب للمسجد عندما يستطيع، وقد أدى فريضة الحج أو يتمنى ذلك،

مع إطلاق اللحية، عدم السماح له بالوصول لمناطق حساسة في الطائرات وأمنها.

يعتبر دودو دينين، المقرر الخاص للمفوضية السامية لحقوق الإنسان عملية بناء الشرعنة الثقافية من قبل بحاثة وكتاب وصحفيين تشريعا للحقد والكراهية تجاه الإسلام والمسلمين وهي تصنف بالنسبة له ضمن ظاهرة التمييز والعنصرية باعتبارها تربط بين الإسلام والعنف والإسلام كعدو للحريات وحرية التعبير بشكل خاص والإسلام والإرهاب منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001. وفي هذا الفصل الذي يتبنى موضوعه "الخطر الإسلامي" ضمنا أو علنا، تلعب جماعات الضغط الماسونية كذلك الموالية لإسرائيل دورا مركزيا خاصة من أسميهم "مثقفي الحداثة الكاذبة pseudo". فإن كانت الحركة الماسونية تزاخم البلاشفة في مطلع القرن الماضي محاولات بناء جسور مع مفكرين ومصلحين إسلاميين، فهي اليوم تقف موقف المشكك والرافض لكل تعبير إسلامي مهما كانت طبيعته، باسم علمانية نقية وصحية ضرورية للحفاظ على الحريات الأساسية في أوربة. أما جماعة الضغط الموالية لإسرائيل، فتجد، وبكل المعاني، في تشكل جماعة بشرية مسلمة سياسية وثقافية واقتصادية خطرا مباشرا على ما بنته خلال أكثر من قرن. فلا يمكن للديمقراطية الأوربية في عقر دارها أن تعامل المسلمين كما عاملتهم فرنسا في الجزائر، أي أن لهم حق اسمه التصويت وقوة عددية في الحسابات الانتخابية. هنا لا يمكن الحديث عن الإسلام السياسي أو الإسلام الجهادي، نحن أمام جماعة عضوية organique ترفض فرضية تشكل جماعة عضوية تفوقها عددها وإن كانت لا تضاهيها لا في التنظيم ولا في القدرة المالية والسياسية والثقافية. لكنها

جماعة في طور التكوين من هنا يصبح تفتتها هو الحل المقبول. لسنا هنا أمام مشكلة سياسية أو ثقافية، نحن أمام مشكلة عصبية بالمعنى الخلدوني للكلمة. حيث يقبل هذا "المناضل العلماني النقي" تزواج الوعد الإلهي بوعد بلفور والدولة الدينية بالدولة القومية الصهيونية" في إسرائيل، لكنه يرفض أي طابع ديني للنشاط السياسي أو الثقافي الإسلامي. اعتبار أي نقد لإسرائيل عداًء للسامية في حين من الضروري الوقاية من الإسلام بكل وسائل الذم والقدح باعتبارها جزءاً أساسياً من حرية التعبير. في لا وعي هؤلاء، المسلم كائن خارج عن الزمان والمكان كما ينوه إدوار سعيد، ولا يجوز أن نأمل منه خيراً إلا إذا طبقنا مبدأ كارل ماركس في القضية اليهودية: أي عندما يتحرر من إسلامه. لم تعد نظرية الهوية الثابتة الإسلامية المنشأ ماركسة مسجلة للحركة الإسلامية في باكستان، هاهي تدخل بقوة صناعة الخوف من الإسلام الضرورية لأكثر من مجموعة ضغط وغير البعيدة عن الأصوات الانتخابية السريعة الكسب Fast Vote.

لعلنا ندفع ثمن المكانة القوية في الجهاز الإعلامي لأشخاص مثل آلان فنكلكرات أو برنار هنري ليفي ومتقفي اللوبي الموالي لإسرائيل الذين أثبت وصول نيكولا ساركوزي للحكم أن موقفهم من قضايا مثل إسرائيل والإسلام أهم من التصنيف الكلاسيكي يسار-يمين أو ليبرالي-اشتراكي. ماذا يمكن أن يرد المرء على مثقف يعتبر نفسه أوربي عندما يعتبر أهم موبقات الرئيس الفنزويلي هوغو شافيز "التي تستوجب مقاطعته غربياً" تحالفه مع أحمدى نجاد "الذي يريد إزالة دولة إسرائيل"؟ هذا التبسيط لا يختلف عن تبسيطات القاعدة وجورج

بوش الإبن في رؤية العالم المختزلة والممسوخة والتي تساعد بحكم مكانتها في السلطة الرابعة على إيجاد مناخ ثقافي مضاد للمسلم بوصفه كذلك.

بالطبع ليس لنا أن نبرئ ساحة قطاعات من المسلمين من كل ما يحدث، وليس لنا أيضا أن نتغاضى عن عمليات الخلط المتعمدة أحيانا والتلقائية أحيانا أخرى، بين الدفاع عن حرية المعتقد وعدم السماح بأي نقد لجماعة أو دين بدعوى العنصرية والتمييز، كذلك ليس لنا أن نغض العين عن جماعات إسلامية سياسية تستفيد من خلق شعور دائم بالظلم لتكون الحاضن الأهم ليس فقط للهوية وإنما أيضا للأمن في جماعة عضوية مذهبية. ففي المجتمعات الأوروبية الدين موضوع دراسة وموضوع نقد قبل دخول الإسلام الفضاء الأوربي، وسيبقى كذلك مع الإسلام، بل لعله سيعطي المسلمين أوسع هامش حوار ممكن في غياب الترهيب والترغيب الخارجي أو الداخلي. إلا أن من الضروري أن نتذكر جميعا، أن العناصر الأساسية للعداء للإسلام التي ذكرناها أعلاه، هي المقومات الإيديولوجية للإسلام السياسي الأصولي.. وأن عملية الاختزال التي يقوم بها أشباه المثقفين، تضع تحت أنياب التطرف الإسلامي جموعا لا علاقة لهم بها. تقوم على المبادئ الأساسية للحركة الإسلامية السياسية الأصولية. وهنا يكمن الخطر الحقيقي على مسلمي أوربة، وعلى غير المسلمين الذين يعيشون معهم وبينهم. يحذر مكسيم رودنسون أحد أقطاب الدراسات الإسلامية الكبار من كيفية إدراك مجموعة معينة لعداء المجتمع. ويضيف أن هذا العداء، بقدر ما هو حقيقي، يثير في المجموعة المستهدفة "حساسية مفرطة للنقد والهجمات والتخيلات التأويلية التي تكشف عن العدوان ومظاهر العداء، حتى في حالة

عدم وجودها في المواقف، والكلمات، والإيماءات غير المبالية. غالبًا ما يؤدي توجه الإدراك هذا إلى تطوير أسطورة، إلى افتراض وجود عداء أسطوري. غالبًا ما يستخدم كبار المديرين التنفيذيين للمجموعة المستهدفة هذه الأسطورة للعداء المتصور، بشكل أو بآخر وبوعي تام، لأغراض واقعية واستراتيجية وتكتيكية. عبر تطوير **إيديولوجية النبذ**، التي تلقى استحسانًا من المجتمع عامة ولكن أيضًا وهذا هو الأهم، من المجموعة التي يستهدفونها، لأنها تضيء الشرعية على ردود أفعالهم العفوية، وتجعلهم عمليًا مجموعة محظورة، ما يسميه بازاغليا مجتمعًا منحرفًا *société déviante*. أما مارسيل إسرائيل في مقدمته للأمراض النفسية، فيترجمها في خطورة تكوين الجماعات الأتوريثارية المغلقة كآلية انغلاق تفضي بالضرورة إلى مناهضة كل اندماج عبر تعزيز فكرة شعور المرء بأنه في بيته، بين إخوته وأقاربه وأبناء دينه، وخلق ميثولوجيا مسارية وأصلية تتحدث في الأب (النبي) المشترك، الجامع لهذه الجموع المصنفة مسبقًا في قوائم سوداء.

غالبًا ما يتقدم أصحاب العداء لجماعة لمجرد انتمائها الديني بمقدمات لا أساس لها لربط الجماعة بالفعل المدنس الذي يقوم على أساسه شجبها. ويختلط الحابل بالنابل عندما ينخفض مستوى النقاش مع المعادين للمسلمين في أوربة إلى الحديث عن إجبار المسلمين فتياتهم على الزواج وبدعة شهادة العذرية للزوجة (واحدة فقط من نساء النبي محمد كانت عذراء!!) وحق الرجل المسلم في تعنيف زوجته بل واغتصابها إلخ.. ولحسن الحظ، نجد عالم اجتماع هنا أو هناك يتساءل مع لورانت موتشيلي: "هل هناك ملاحظة واحدة منهجية إلى حد ما لأي بلدة فرنسية تظهر أنه، من نفس الأصل القومي ومكان الحياة، أن الرجال الذين يمارسون الشعائر الإسلامية هم أكثر رجولية (ماتشو)

ويفرضون على زوجاتهم المزيد من الخضوع سلطتهم؟ هل هناك ملاحظة واحدة منهجية إلى حد ما لأية بلدة فرنسية تُظهر أنه، من أصل وطني متطابق ومكان الحياة، فإن الرجال الذين يمارسون الشعائر الإسلامية يلجأون أكثر إلى الزواج بالإكراه؟ هل هناك ملاحظة واحدة منهجية إلى حد ما لأية بلدة فرنسية تظهر أنه، من أصل وطني متطابق ومكان الحياة، فإن الرجال الذين يمارسون الشعائر الإسلامية يميلون أكثر إلى ممارسة العنف ضد أزواجهم وعلى أطفالهم؟ يمكننا أن نشك في ذلك بشدة ويمكننا بسهولة أن نخمن أن الاختلافات ترجع إلى معايير أخرى غير الممارسة الدينية، مثل أقدمية الوجود في فرنسا والأصل الجغرافي والثقافي ... الأصل الاجتماعي، وظروف المعيشة ومستوى تعليم الأفراد".

من المؤسف أن الجيل الأول من الإسلاميين في أوربة لم يرق دائما بعملية الفصل بين تاريخه في المجتمعات الإسلامية وخطابه الموجه لها ووجوده في مجتمع غير إسلامي له فقهه وأحكامه الخاصة. فعلى سبيل المثال، كاتب إسلامي أمضى حياته يجاهد ضد العلمانية في الفكر والممارسة، يصعب عليه في منفاه الإيجباري أن يقول لابنه "الأوربي الولادة والنشأة" أن العلمانية الديمقراطية هي الصيغة الأفضل لحماية المسلمين في أوربة، خاصة وأن النظام الديني شمالي المتوسط يحمل ميراث محاكم التفتيش والتخيير بين المسيحية والنفي والقتل؟

يعود لمنظمة The Runnymede Trust غير الحكومية الفضل في أول محاولة تعريف جدية للإسلاموفوبيا عام 1997 حيث حددت للتعريف المعايير الثمانية التالية:

1- اعتبار الإسلام جسما أحاديا جامدا قلما يتأثر بالتغيير،

- 2- اعتبار الإسلام متميز و"آخر" ليس له قيما مشتركة مع الثقافات الأخرى وهو لا يتأثر أو يؤثر بها.
- 3- اعتبار الإسلام دونيا بالنسبة للغرب. بربري وغير عقلاني، بدائي وجنسي النزعة.
- 4- اعتبار الإسلام عنيفا وعدوانيا ومصدر خطر، مفطور على الإرهاب والصدام بين الحضارات.
- 5- اعتبار الإسلام إيديولوجية سياسية لتحقيق مصالح سياسية وعسكرية
- 6- الرفض التام لأي نقد يقدم من طرف إسلامي للغرب
- 7- استعمال العداء تجاه الإسلام لتبرير ممارسات تمييزية تجاه المسلمين وإبعاد المسلمين عن المجتمع المهيمن.
- 8- اعتبار العداء تجاه المسلمين عادي وطبيعي.

للخروج من العموميات في الفضاء بين الحكومي، وضع مجلس أوربة قبل عامين، في تقرير أصدره عن "الإسلاموفوبيا وتأثيرها على الشبيبة" (2005) تعريفا أوليا للكلمة يمكن اعتباره نقطة انطلاق جدية مشتركة بين الحكومي وغير الحكومي في هذا الموضوع الخطير والحساس يقول: "الإسلاموفوبيا، هي التخوف أو الأحكام المسبقة تجاه الإسلام والمسلمين وما يتعلق بهم، سواء تم التعبير عنه بالأشكال اليومية للعنصرية والتمييز أو في أشكاله الأكثر عنفا. الإسلاموفوبيا هي انتهاك لحقوق الإنسان وخطر على التماسك الاجتماعي".

في التقرير الذي أصدره المركز الأوربي لمراقبة العنصرية وكرهية الأجانب في شهر ديسمبر 2006 بعنوان: التمييز العنصري والتخوف من الإسلام، يظهر

بوضوح أن هناك تمييز واضطهاد تجاه المسلمين في أوربة في مجالات العمل والتعليم والسكن والمعاملة في الفضاء العام. وعندما طلبت من بياته فينكر مديرة المركز وأهم محرري التقرير أن تلخص لي خلاصة تجربتها قالت: "أن التخوف من الإسلام يبدأ بتوجيه الإهانات الشفهية ويصل لحد الاعتداء الجسدي والاعتداء على أماكن العبادة والممتلكات والقبور، لذا هناك حاجة ماسة لقيادة سياسية حازمة تدافع عن المساواة بين جميع الأوربيين بغض النظر عن خلفياتهم الثقافية والدينية، كذلك تعبئة بين المسلمين لمشاركة أوسع في المجتمعات المدنية للدفاع عن حقوقهم والحقوق الإنسانية بشكل عام".

مناهضة التمييز والعنصرية كأساس الإسلاموفوبيا

يعتبر دودو دين مقرر المفوضة السامية لحقوق الإنسان لمناهضة العنصرية الإسلاموفوبيا الشكل الأكثر خطورة للعنصرية في أوربة اليوم، وبهذا المعنى، يمكن أن نحقق إندماجا ضروريا بين مناهضة التمييز والعنصرية الجديدة ومناهضة الإسلاموفوبيا. فترسانة مناهضة التمييز في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان قابلة للقراءة من وجهة نظر ما يتعرض له المسلمين في حياتهم اليومية، ولا شك بأن هناك مجالات محددة وخاصة بالمسلمين. فمثلا الاعتراض على إطلاق الأذان خارج المسجد عند عدد من المسلمين وليس فقط غير المسلمين في حين أن وجود منارة للمسجد قضية لا تؤثر في جوارها بأي معنى من المعاني. حق المسلم في اختيار العيد المنسجم مع معتقداته ليس فقط حق طبيعي وإنما أيضا مفيد في أماكن العمل حيث بالإمكان دائما ضمان أشخاص في أيام عيد الميلاد أو الفصح، صيرورة اللغة العربية بأهمية اللغات الأوربية الأخرى نتيجة الالتزام الديني ثروة إغناء ثقافية وتجارية لأوربة،

وجود أشخاص يعرفون الشعائر الإسلامية يسهل مهمة أية مؤسسة تريد إرسال خبراء أو بناء فروع في دول عربية وإسلامية. فلا يوجد شعيرة أو صفة تتعلق بالمسلم لا يمكن أن تدخل ليس فقط في نطاق توسيع الأفق وغنى التنوع الثقافي بل المصلحة المادية المباشرة. هناك عدة قرارات نتابعها يوميا مثل سحب اللجوء السياسي لناشطين إسلاميين، تسليم لاجئين سياسيين قررت السلطات الأوروبية إبعادهم لبلدانهم، خلق حالة عدم استقرار لعدد كبير من اللاجئين السياسيين الذين ينتمون لحركات إسلامية في إيطاليا وألمانيا وفرنسا وإسبانيا وبريطانيا تسهم ليس فقط في ضرب حق اللجوء، وإنما سيادة فكرة الإسلامي كمصدر ريبة وشك وموضوع اتهام بطبيعته. والمنطق العنصري عالمي وعام، أي أنه لا يتوقف عند جماعة محددة، بل على العكس من ذلك يسهل أن يتعرف على نفسه في أية جماعة مستضعفة أو خاصة. وكما وجد في معاداة السامية كبش فداء بالأمس، يجد في الخطر الإسلامي عدو اليوم وقد يجد في الأفارقة غدا العدو. ولعل "الاتفاقية الخاصة بالتعاون الحدودي خاصة من أجل مكافحة الإرهاب والجريمة عبر الحدود والهجرة السرية" المعروفة باتفاقية بروم، تعطي المثل على ولادة ثلاثية عنصرية خطيرة في الوعي الجماعي الأوروبي تربط بين الإرهاب والهجرة السرية والإسلام. في 7 نوفمبر 2007 أدان دودو ديين خطاب الرئيس الفرنسي ساركوزي باعتباره يقع في دينامية شرعنة العنصرية. ويمكن أن يصدر تقرير سنوي مخيف عن العنصرية اليومية القائمة على "التهمة المسبقة للمسلم" في مجالات العمل والتعليم والإعلام والسياسة. إلا أن ما هو ضروري، هو صدور إعلان مبدئي

من الأمم المتحدة يحدد تعريف ومظاهر الإسلاموفوبيا في تقاطعاتها المباشرة مع العنصرية ومناهضتها بوصفها كذلك.

تلاحظ معظم منظمات حقوق الإنسان ومناهضة العنصرية اليوم أن التوظيف السياسي للإسلاموفوبيا سلعة رائجة ومربحة في سوق النخاسة السياسية الأوروبية. وبالتالي تركز على قيام ترسانة قانونية تحمي المسلمين من أشكال التمييز والاعتداء اليومية بحقهم. ترسانة لا يستثنى منها لا شبه مثقف ولا "رجل" سياسة، وتتال شرعيتها من البرلمان الأوروبي المنتخب.

لأن ظاهرة الإسلاموفوبيا تتصاعد بشكل غير محمود النتائج والعواقب، ولا بد من مواجهة راديكالية لها، يكون للمنظمات الحقوقية الأوروبية فيها دور الصدارة.

محاضرة قدمت في مؤتمر إسلام فوبيا الدولي الذي عقد في اسطنبول في 8-9 ديسمبر 2007.

الإسلاموفوبيا والعلمانية الديمقراطية

"الطريق سالكة لتقود العنصرية العالم الغربي للخسارة، ومن ثم الحضارة الإنسانية برمتها. لا يهم ما بإمكان العلماء المحنكين أن يقولوه، فالعرق ليس بداية البشرية بل نهايتها، ليس أصل الشعوب بل مؤشر انحطاطهم، وهو لا يشكل الولادة الطبيعية للإنسان بل موته المناهض للطبيعة".

عندما أطلقت حنا أرندت هذه النبوءة لم يخطر على بال أحد أن أوربة المتعافية من نزيف النازية والفاشية يمكن أن تكون ضحية الغلو العنصري مهما كان شكله وطبيعة من يستهدف. ولكنها تبدو لنا اليوم نبوءة مخيفة في عالم غير مستقر تقوده قوة عظمى تخلت عن أهم مرتكزات بنائها الليبرالي (الولايات المتحدة الأمريكية) وروسيا مجهولة الحاضر والمصير، وكتلة هائلة من البشر تسعى عبر حزب شيوعي لبناء رأسمالية جبارة (الصين) وعالم إسلامي يحمل كل فيروسات الموت وبكتيريا صناعة الحياة في آن. من هنا يشعر المرء بحاجة ماسة للتجربة الأوربية والاعتدال الأوربي كجزء من حماية السلام والجنس البشري في هذه الحقبة الانتقالية المضطربة. من هنا مسؤولية أوربة عن نفسها ومسؤولية المسلمين والعرب التاريخية فيها في عملية تأصيل الحريات الأساسية والحقوق الفردية والجماعية. ذلك باعتبارها الضمانة المشتركة للحفاظ على مكانة هذه القارة، ليس فقط كقوة جيو سياسية، بل أولاً وقبل كل شيء كحاملة لقيم التنوير التي حُجّمت من فضاءع الرأسمالية والاستعمار بمختلف أشكاله، على الأقل في عقر دارها.

تحول الإسلام في أقل من نصف قرن من دين له وجود في أوربة إلى أحد الجماعات الاعتقادية الأساسية. ولم يكن هذا المشروع يجول بخاطر أحد: لا رجال الأعمال الذين استقدموا قوة العمل الرخيصة، ولا الحركات الإسلامية التي لم توجه أساسا نشاطها السياسي أو التبشيري للعالم الغربي. لكن في أية ديمقراطية شكلية، تسري قوانين الديالكتيك بشكل أسرع من المجتمعات المحنطة بنظامها الاستبدادي. فلا تلبث أية جماعة كمية أن تتحول إلى قوة نوعية. وهذه القوة في طور التكوّن تشكل دون شك المادة الأكثر خصبا لتقوية الخوف من الإسلام. فهي مطمع لكل الحركات الإسلامية السياسية، ومادة ضغط وضغط مضاد لكل الدول التي ضخت جاليات كبيرة، ومصدر خوف لكل الذين تقاسموا الكعكة السياسية والثقافية والإعلامية من لاعب جديد ليس بالضرورة خاضعا للسيطرة. فالمواطنة تشبه نظام الأرض المشاع، كلما تغيرت التركيبة السكانية احتاج الأمر لإعادة القسمة، ولو أن هذه الإعادة في أزممنتنا المعاصرة لا تتم بالضرورة بشكل عادل، بل وغالبا ما تكون جائرة.

هل من الضروري التذكير بأن الاندماج اليهودي في أوربة قد احتاج لعقود طويلة سبقت قيام دولة إسرائيل؟ وأن الجاليات الآسيوية ما زالت جاليات اقتصادية أكثر منها جاليات مشاركة سياسية ومدنية؟ وأن صورة الإسلامية الشمولية totalitarian Islamism هي مصدر خوف لدى المثقفين الأوربيين، بمن فيهم المدافعين عن الحقوق والحريات الأساسية للمهاجرين؟ يعزز ذلك أزمة الجيل الأول من الإسلاميين الذين ناضلوا طيلة عمرهم ضد العلمانية في بلدانهم باعتبارها بضاعة غريبة تستهدف الإسلام. وها هم يكتشفون أن النظام العلماني هو الأنسب لأية أقلية دينية في أوربة، بما في

ذلك الأقلية المسلمة. مع ذلك، يتابعون نضالهم السياسي من أجل دولة إسلامية في دار الإسلام، ويشنون هجوما منهجيا ومستمرا، ليس بالضرورة منصفا أو عقلانيا، على العلمانية.

من الضروري التذكير بأن الجمهورية، وليس العلمانية، كانت العدو الأول للكنيسة (التي تحالفت تاريخيا مع الإقطاع والملكية ضد الطبقة البرجوازية الجديدة والنظام الاقتصادي الرأسمالي الوليد). هذه الجمهورية التي زرعت، ومنذ الأيام الأولى لولادتها الأوروبية في القرن الثامن عشر، مجموعة مبادئ أهمها الحرية والمساواة والإخاء والتضامن والأمن وسيادة الشعب ومبدأ فصل السلطات. ثم اغنت فكرة فصل الدولة عن الكنائس في القرن التاسع عشر، بانتظار عام 1905 تاريخ صدور أول قانون علماني أساس في فرنسا ينص على فصل الكنائس عن الدولة. وقد كان في صلب نقاشات ذاك العام رفض فكرة أن يُفرض على المجتمع قواعد منبثقة من عقيدة أو دين واحد. في حين تعززت مبادئ الجمهورية مع جان جوريس، وبعده مع الجبهة الشعبية، بمفهوم الجمهورية الاجتماعية. لتشهد نهاية القرن إضافة التنمية البيئية لهذه المبادئ عند قوى اليسار بشكل أساسي.

ليست العلمانية قيمة أو إيديولوجية أو عقيدة، بل هي مبدأ، أي اقتراح ينطلق من محاكمة عقلية تحتفظ بالفكرة انطلاقا من النتائج المترتبة عليها. وهي بهذا المعنى غنية ومتنوعة في تعريفها وتطبيقاتها.

يرفض المثقفون الديمقراطيون العلمانيون أية فكرة استئصالية لمن يخالفهم الرأي. وهم يعادون الستالينية باعتبارها نظاما شموليا نصّب الإلحاد دينا. كما

ويناهضون التيارات المحافظة الجديدة لتوظيفها الدين في معركة الإغاثة والعمل الخيري كبديل لحقوق اقتصادية أساسية، ويتبنون فكرة التضامن البشري القائمة على التكافؤ لا على الشفقة. إنهم يتفقون على ثلاث مواصفات للعلمانية:

- الحرية المطلقة للضمير والرأي،
- عالمية الحقوق،
- حيادية الدولة ومبدأ الفصل بين الكنائس والدولة.

لكن ما هي الفضاءات الواجب الفصل فيما بينها، وهل تشكل العلمانية عائقاً أمام أي نشاط ديني؟

للإجابة على هذا السؤال، من الضروري التذكير بنظرية الفضاءات الأربعة التي يدافع عنها تيار واسع من العلمانيين في فرنسا والتي شاركنا في العديد من ندوات عصفها الفكري: الفضاء الخاص، الفضاء المدني، السلطة السياسية وفضاء بناء الحريات.

إن كان الفضاء الخاص يغطي ما يعرف بالحریات الشخصية، فإن الفضاء المدني يشكل الحيز الأكبر للنشاط المجتمعي. ولا ضير أن نجد أعلى نسبة مشاركة في الجمعيات الدينية في الدول العلمانية، التي تسمح لكل التعبيرات الدينية بالنشاط وتكفل حرية العبادة والتبشير والشعائر. وثمة إجماع عند العلمانيين على عدم منع أية علامة دينية في الفضاء المدني. أما تعبير السلطة السياسية، فيغطي السلطتين التشريعية والتنفيذية والإدارات. في حين

يعني فضاء بناء الحريات كل ما يسمح ببناء المواطنة كالمدرسة والحماية الاجتماعية والصحية والقطاع العام.. من هنا وقف المثقفون العلمانيون ضد العلامات الدينية في المدرسة الابتدائية التي هي المكون بامتياز للمواطنة المشتركة وزراعة الحريات. ومن المأثور أنه عندما دخلت ميليشيات حليفة للألمان إحدى المدارس وطلبت الأطفال اليهود منها أجاب الناظر: "ليس لدي أطفال يهود، عندي تلاميذ". في حين وقف المثقفون هؤلاء أنفسهم مع حركة حقوق الإنسان ضد صدور قانون يحظر النقاب في الأماكن العامة لعدم وجود أية علاقة بين حظر النقاب والعلمانية.

هناك من يتحدث عن لاحقة يجمّل بها العلمانية (المفتوحة، التعددية، الإيجابية، علمانية الاعتراف..)، في حين يرفض أكثر المثقفين الديمقراطيين هكذا لاحقة. وبرأيي، يمكن الحديث عن العلمانية من وجهة نظر التكون التاريخي. فهي في ألمانيا وبريطانيا تتميز بالحس العملي البراغماتي، بينما في فرنسا يمكن وصفها بالمناضلة، وما تحمله جنوحات الاستئصال التي تولدها حالات الصراع والمواجهة. هذه التيارات العلمانية الفرنسية، التي حرصت على أن تكون في صلب الحركة الحقوقية أو أن تنهل مرجعيتها من مواثيق حقوق الإنسان، قد أخفقت في أكثر من امتحان. خاصة مع تصاعد جماعات ضغط مناهضة للمسلمين في داخلها، سواء كان ذلك من أنصار الحركة الصهيونية أو المحافل الماسونية أو الليبراليين الجدد. لذا لا نستغرب أن نجد معنا، في قضية غوانتانامو والسجون السرية والقوائم السوداء، شيوعيون وخضر واشتراكيون وتروتسكيون وأنصار بدائل العولمة، وقلما نجد جمهوريا يمينيا. كذلك الأمر في قضايا إغلاق المعابر والحصار والجدار والعدوان على قطاع

غزة، حيث تقف نخبة من العلمانيين اليساريين في مقدمة الحملة لرفع المنظمات الفلسطينية عن القوائم السوداء والتعامل الطبيعي مع حركات المقاومة الفلسطينية وحركة المقاطعة لمنتجات المستوطنات BDS.

لا يمكن الإكتفاء بقراءة الإسلاموفوبيا من وجهة نظر اجتماعية- نفسية، نابعة من التوظيف الإعلامي والسياسي والإيديولوجي لعدة أطراف مستفيدة. ومن الضروري متابعة آليات إدارة المواجهة معها والأسلحة الناجعة للقدرة على التأثير في الرأي العام وفرملة الاستعمال الشعبي الرخيص. لذا يفترض امتلاك الجرأة للنظر إلى التجمعات الإسلامية المنظمة وأساليب عملها ودعاوتها. فهناك أطراف إسلامية سياسية تخوض معركة شيطنة الآخر بنفس الوسائل ونفس الخطاب الإسلاموفوبي معكوسا. وهي تضع نفسها في عزلة عن الحركة المدنية والحقوقية المناهضة للإسلاموفوبيا، خوفا على هويتها الخاصة أو دورها كتنظيم سياسي غير أوروبي. والعديد من الأصوات والحركات يتصرف على أساس أن الجاليات المسلمة في أوربة ليست مرتبط بالفرس وإنما المجتمعات الإسلامية الأم. وبالتالي فهو يضحي بكل الجسور الإيجابية والبناءة التي يخلقها النضال المشترك من أجل الحقوق في أوربة، في سبيل ما يعتبره "الهدف الأساسي". ففي أكثر من حلقة نقاشية، لم يمتنع أكثر من سياسي عن القول: "في كل معركة خسائر، وبكل الأحوال الجالية الإسلامية مرفوضة، فلماذا نضيع الوقت؟". ولا شك بأننا ندفع غالبا ثمن ازدواجية الخطاب عند عدد من الإسلاميين الذين يقولون بصوت منخفض "العلمانية هي النظام الأفضل للأقليات المسلمة في أوربة" ويكررون بصوت عالٍ: "الإسلام هو الحل"، يدافعون عن النقاب باسم حرية الملبس، ولا يقولون

كلمة عن حرية الملبس في البلدان الإسلامية. أخيرا وليس آخرا، الهجوم الدائم من عدد من السلفيين على الديمقراطية، ليس فقط باعتبارها شرك، بل أيضا السبب الرئيس للفسق والفحشاء والجنس المثلي والسفور.

برز ذلك في آخر المعارك ضد الإسلاموفوبيا (استفتاء منع المآذن في سويسرا ومشروع قانون النقاب في فرنسا ومؤخرا في قضايا الرسوم المسيئة). ووقعت في الفخ كبريات القنوات الفضائية العربية حيث وضعت وجها لوجه يميني متطرف مقابل إسلامي. فإذا بنا أمام مسلم يتوجه للآخر بآيات قرآنية، وعنصري أوروبي يلعب دور الفقيه. في حين أن المعركة كانت على أرض أخرى مختلفة، في خلل نظام الاستفتاء وسهولة خضوعه لدكتاتورية الأكثرية. من هنا ضرورة دخول "الأوروبيين الجدد" من مسلمين وأفارقة في المناظرات الجدية حول الديمقراطية التشاركية، الديمقراطية التوافقية والديمقراطية المباشرة. وأخيرا وليس آخرا، أليس من المثير للتساؤل غياب أي دور للمنظمات والدول الإسلامية في الدعوة لبروتوكول ملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، يتناول بشكل محدد مجالات التدخل في قضايا حرية الاعتقاد والواجبات الدينية؟

نفس الإشكالية نجدها في قضية النقاب، حيث عاد الهجوم الشرس على العلمانية والغرب، بل وعلى إحدى المحطات الفضائية على "منظمات حقوق الإنسان". يتم ذلك بشكل ديماغوجي غالبا، عوضا عن قراءة خارطة المواقف الحقيقية، وعدم وجود اصطفاة عقلاني، والاختلاف في داخل العائلة السياسية الواحدة. مع ذلك ورغم أن الأمين العام لأكبر اتحاد للعلمانيين

الفرنسيين، برنار تيبير، قال بوضوح: "منع النقاب في الشارع ليس علمانيا ولا يجوز منع العلامات الدينية والحجاب في الأماكن العامة"، لم نلاحظ أي تغيير في الخطاب.

يجدر بالذكر أنه في 2010/1/21 أوضحت اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان في فرنسا، بأغلبية 34 صوتا ضد صوتين فقط، رأيها حول الحجاب الكامل أو النقاب. جاء ذلك في توضيح لوجهة نظر حركة حقوق الإنسان في فرنسا. وقد رفض هذا القرار الممتاز من حيث المبدأ سن أي قانون يمنع النقاب بشكل عام ومطلق. ذلك مع التأكيد على حرية الاعتقاد، وحق احترام الحياة الخاصة والتجوال والحركة ورفض أي شكل من أشكال التمييز، وضرورة التعامل مع كل الظواهر المشابهة وفق حوار مدني ونقاشات عامة خارج أية قوينة أو أساليب قسرية، وضرورة تعزيز ثقافة حقوق الإنسان في الجهاز التعليمي. بالطبع، لم نسمع أو نقرأ في أية صحيفة عربية أو وسيلة إعلام سمعية بصرية باللغة العربية عن هذا القرار الهام. خاصة وأن العديد من المحطات كانت قد أطلقت أحكامها المسبقة، بنفس الطريقة التي يطلق فيها العنصريون الفرنسيون حكمهم المسبق والمطلق على الإسلام والمسلمين.

لا يمكن اعتبار هذا الوضع صحيا، وأنه في خدمة الجالية العربية والمسلمة في أوربة. كما لا شك بأن خوض معركة جدية ضد الإسلاموفوبيا يتطلب خطابا أكثر عقلانية وأقل دوغمائية، يحترم حقوق الإنسان والحريات الأساسية بشكل مبدئي لا بشكل انتقائي. ويعتمد استراتيجية إعلامية ومدنية وتشبيكية

قادرة على الفعل المجتمعي والتأثير المتوسط والبعيد المدى، وليس فقط العوائد
الحركية المباشرة لهذا التنظيم أو ذاك الداعية.

الجزيرة نت شباط/فبراير 2009.

العلمانية والإسلام

سبق أن كتبت وحاضرت عدة مرات في الإسلام والعلمانية. وكان الدافع للكتابة في كل مرة، أكثر منه الإنتصار لهذا ضد ذاك أو إدخال هذا في ثقافة ذاك، التعريف بقراءة هادئة وموضوعية به وبها. وبحسب الموقع وبروح علمية أكثر منها انتهازية أو نفعية، كنت أحرص على مواجهة عملية "شيطنة العلمانية بالحق أو الباطل" في معظم الكتابات والأطروحات الإسلامية، خاصة عندما أتوجه إلى العالم الإسلامي. أو مواجهة فكرة جهنمية تقدم الإسلام بوصفه "عقيدة مغلقة متكاملة متكلسة"، و"هوية ثابتة" غير قابلة للتفاعل مع العوالم الثقافية والبشرية المحيطة بها، بل حتى مع عالمها الداخلي، في النقاش مع أعداء كل ما هو مسلم.

كما أن بالإمكان الحديث عن إيديولوجية اشتراكية أو إسلامية أو نيوليبرالية بل وديمقراطية، يمكن الحديث عن تيارات واتجاهات تعتق العلمانية كإيديولوجية أو عقيدة. بهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن أي تقاطع مفاهيمي بين إطروحات هذه الورقة وبين أية مقارنة إيديولوجية للعلمانية إلا من الناحية الشكلية، أي تلك القائمة على مبدأ "الاسم والرائحة ولا العدم"، أو انتزاع العلمانية من سيرورتها التاريخية، بكل ما تحمله هذه "اللا تاريخية" إن صح التعبير، من مساوئ وأضرار على الكلمة والمفاهيم التي حملتها. كما أن النقد الذي يمكن أن يوجه للحركة السياسية الإسلامية يفقد معناه وقيمه التأملية، عندما يكون وليد البحث عن تصريح ردى أو مقالة ضعيفة لإسلامي هنا أو هناك، يمكن القول أن عمليات الاختزال للحركة العلمانية في مواقف سياسية سطحية أو مناقشات كيدية تعتمد البعد الاستثنائي الذي جاءت العلمانية ردا

عليه، تعد مقارنة غير ذات جدوى في الفكر والممارسة لأي نقاش جدي حول الإسلام والعلمانية.

منذ ولادتي، أبصرت ثنائية الديني والدنيوي في أصغر التفاصيل اليومية. ورغم نشأتي في بيت علماني، كان والدي يحدثني عن الدور الضروري للدين حتى في بلدان مثل الاتحاد السوفييتي والصين، وكان أساتذتي في المدرسة يخوضون صراعا لكسب كل طالب لحزب أستاذه، في حقبة اضطراب وضباب وسمت النصف الثاني من الستينيات. وتقلبت وأبناء جيلي في تجارب إيمانية وحالات تمرد كان لها عظيم الأثر في بنيتنا الثقافية التي جعلت منا بفضل هذا الصراع، جيلا يغرف بامتياز، وبدون عقدة نقص أو زيادة، معارف إسلامية تعددية عميقة (الفكر الإسلامي السياسي بمدارسه السنية والشيعية، المذاهب الأرثوذكسية وغير النمطية كالإسماعيلية والخوارج والموحدين الدروز والمعتزلة والمتصوفة..)، وثقافة علمانية متعددة المشارب (ماركسية، ليبرالية، اشتراكية ديمقراطية وبيئية). وقد أتيح لجيلنا في أقل من أربعين عاما، فرصة إبصار عمليات تحوّل إيديولوجية حزبية وفردية صاعقة مثل تبني رموز كبيرة من الحركة القومية العربية للماركسية اللينينية، تحول أسماء كبيرة من اليسار إلى الحركة الإسلامية، وأخيرا وليس آخرا، انتقال أسماء أمضت 15 سنة من عمرها في السجن لانتمائها الشيوعي إلى أطروحات الليبرالية الجديدة. وعوضا عن أن تكون هذه التحولات مادة إحباط أو ضياع للبوصلة، فقد تمكنت من زرع النسبية والشك وضرورة النقد في أعماق تأمل الذات والعالم والقدرة على الإستماع أكثر فأكثر ورغبة اكتشاف تجارب أخرى في الزمان والمكان سواء

بالتعرف على ثقافات أبعد أو شدّ الرحال إلى التاريخ كلما فشل الحاضر في إشباع فضول البحث.

يقول خوسيه كازانوف في كتابه "الأديان العامة في العالم الحديث": "المغالطة الأساسية في نظرية العلمنة، وهي مغالطة كررها أنصارها ومناوئوها على حد سواء... تتمثل في الإلتباس الحاصل بين السيرورات التاريخية للعلمنة نفسها، والنتائج المزعومة المسبقة التي يفترض بهذه السيرورات أن تمارسها على الدين". ولعل التوقف عند السيرورات التاريخية للعلمنة يفوق من كل النواحي، تتبع تاريخ الأفكار العلمانية، ويحضر المرء في هذا الصدد، فكرة ساذجة وتبسيطية، يجري تداولها على طرفي المتوسط، تقول بأن الديانة المسيحية تتقبل وتتفاعل مع العلمانية ضمن مبدأ (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله) بعكس الإسلام. هذا التعاطي الشكلي مع النصوص بوصفها محددة للفعل التاريخي تكذبه قرون الهيمنة البابوية في أوربة التي لم تجمع وحسب أسطورة الوحدة والقداسة والجامعية والرسولية، بل الإيديولوجية الكلائية التدخلية ليس فقط في النشاطات الذهنية العلمية والفلسفية، وإنما أيضا التدخل في تفاصيل الحياة الشخصية والمعتقدات.

لا يشعر المرء بتدين أكبر في الحياة اليومية البريطانية منه في المجتمع الفرنسي، ورغم أن ما يسمى برباعية السيرورة التاريخية الحديثة للعلمنة (الإصلاح البروتستانتي، نشأة الدولة الحديثة، نمو الرأسمالية الحديثة وقيام الثورة العلمية الحديثة) لا تعطي إجابة شافية للأسباب التي طبعت العلمانية البريطانية بالهدوء والبراغماتية، في حين اتسمت العلمانية الفرنسية بالطابع

المناضل والراديكالي في العديد من مراحلها ومواقفها. إلا أن الصراعات النظرية والسياسية والثقافية في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا تظهر بشكل واضح أن العلاقة بين المؤسسة الكنسية والدولة تختلف في حدتها وحدودها بحيث يتطلب وجود أشكال تاريخية مختلفة مقارنة متعددة الميادين متعددة الأسباب. خاصة وأن الخطوات الكبيرة في خصخصة الشأن الديني لم تأت من قرارات فرضت من فوق بقدر ما كانت التعبير عن عملية تراكم مرئي وغير مرئي، مباشر وغير مباشر. ويمكن القول أن الثورة الفرنسية كمحاولة للقطع مع ألف عام من المسيحية والمجتمع قبل الرأسمالي، أعطت الأنموذج الأكثر إرادوية voluntariste، في حين لم تجد الحركة العلمانية البريطانية أعداء أشاوس يستنفرون حماسها.

ليست هذه الأسطر محاولة للإسهام في النقاشات الغربية حول سيرورة علمنة مجتمعاتها، بقدر ما هي محاولة لتفتيت حكم مسبق يتعامل مع العلمانية كمشروع فكري شمولي أو فرضية مسبقة الصنع مهمتها مواجهة المشروع السياسي الإسلامي. ويمكن القول أن هذا التفسير "الإيديولوجي- التأمري" للعلمانية جزء لا يتجزأ من أطروحة الحركات الأصولية الإسلامية في القرن العشرين التي تعتبر "الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة (Totalitarian)، محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها" (أبو الأعلى المودودي)، التي يؤكد عليها سيد قطب في ربايعته (هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، معالم في الطريق، نحو مجتمع إسلامي): الدين وليس الدولة، هو المصطلح الجامع الأشمل لتنظيم الحياة، ولعله، كما يقول المودودي في وصف تصوره للإسلام أو الدين الحق، "لا يوجد في لغة من لغات العالم

مصطلح يبلغ من الشمول والجامعية أن يحيط بكل هذا المفهوم. وقد كادت كلمة (State) تبلغ قريبا من ذلك المفهوم ولكنها تفتقر إلى مزيد من الاتساع لأجل إحاطتها بحدود معاني كلمة (الدين) (المصطلحات الأربعة). الوجود البشري من هذا المنطلق ابن ثنائية سهلة؛ ولكن ممتنعة؛ اسمها المجتمع الإسلامي والمجتمعات الجاهلية، ولا يوجد بين هذا وذاك نقاط رمادية أو ضبابية، لأن المبدأ العام "خذوا الإسلام جملة أو دعه". وعندما يعدد سيد قطب مقومات الحضارة الإسلامية يذكر: "العبودية لله وحده. والتجمع على أصرة العقيدة فيه. واستعلاء إنسانية الإنسان على المادة. وسيادة القيم الإنسانية التي تنمي إنسانية الإنسان لا حيوانيته.. وحرمة الأسرة. والخلافة في الأرض على عهد الله وشرطه.. وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة"(نحو مجتمع إسلامي). في هذا التصور ليس ثمة أية إشارة إلى الذين لا يشاطرونه القناعة والرأي والتصور حتى من المسلمين؟ ما هو مصيرهم، وما هو دورهم في تقرير مصيرهم ونمط حياتهم؟ خاصة وأن القرآن يتحدث باستمرار عن أديان وشعوب وقبائل وأنماط عيش مختلفة ولا يتحدث عن وحدة الكون والناس والعقيدة.

هذا التأكيد على الكلائية الشاملة للإسلام بحيث يطرح كنظام حياة يذعن فيه المرء لسلطة عليا لكائن ما، يقبل إطاعته واتباعه ويتقيد في حياته بحدوده وقواعده وقوانينه ويخشى في عصيانه الذلة والخزي وسوء العقاب، نظام لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يؤخذ كله أو يترك كله، هو الحق وما سواه الجاهلية في كل زمان ومكان. يعطينا مشروعية طرح السؤال: متى تحقق هذا النظام الإسلامي "المثالي"؟ وكيف يمكن الربط بين الطوباوية

والواقع؟ هل يمكن اعتبار استمرار الخلافة عند أهل السنة تحقيقاً لإرادة الله في دينه في الحقبين الأموية والعباسية إلخ؟ أم أن ثمة فك ارتباط بين الأنموذج الإسلامي المقترح وفترة الإمبراطورية العربية الإسلامية؟. يدرك المودودي أن أنموذجه لا ينطبق على النظرة الكونية والسياسية التي يحملها معاوية أو هارون الرشيد. بل يذهب هو نفسه أبعد من ذلك حين يقول بأن "عمر بن عبد العزيز وإن كان وراءه عدد غير قليل من التابعين وأتباعهم ما رزق نجاحاً في مهمته"، وكذلك حال المأمون ومحمد تغلق وعالمكير (منهاج الانقلاب الإسلامي). ولا يسعنا إلا أن نذهب أبعد من ذلك ونسأل: هل تنطبق نظرية المودودي على خلافة عثمان بن عفان مثلاً؟ إن السؤال المركزي الذي يطرح نفسه في مفارقات الإيديولوجية الإسلامية عند المودودي وقطب هو في لحظة العودة من التجريد النظري إلى الواقع العملي. هنا يسقط ثوب الخليفة كخليفة لرسول الله، أي كثوب ديني بالمعنى الواسع للكلمة، كون الخليفة لم يعد، على الأقل منذ نهاية العقود الإسلامية الأربعة الأولى يحمل عدداً هاماً من صفات "خليفة رسول الله"، حيث تحولت الخلافة لمؤسسة ملكية مسجلة تعيش دورتها الخلدونية أو تزيد قليلاً لتنتصر عليها عصبية جديدة دائماً بثوب إسلامي، باعتبار هذا الثوب هو الرداء الضروري للحاكم والمحكوم.

نحن بحاجة لعالم اجتماع إسلامي يتحدث بالوقائع عن سيرورة الأسلمة التي اجتاحت العالم في القرنين الأول والثاني الهجري وعملية الاجتياح المضادة التي نالت الخلافة والدولة وأبعدت قمة السلطة عن القرآن بتفسيراته المختلفة مقربة قصر الخليفة أكثر إلى الأنموذج الإمبراطوري الكلاسيكي منه إلى حياة

الرسول العربي وأنموذج المدينة أو "الصفات الواجبة" عند رواد الحركة الإسلامية السياسية.

بهذا المعنى، تعرّف المجتمع العربي الإسلامي على سيرورة علمنة الخلافة منذ اغتيال الإمام علي بن أبي طالب (أي قبل تمزق التصور الشمولي والخلاصي للكنيسة الكاثوليكية في أوربة بقرون). فرغم أن حقبة الأمام علي كانت حالة استثنائية وحقبة حرب أهلية بتعبيرات اليوم، فقد اعتبر من الطبيعي أن يبدي الخوارج رأيهم كما يُذكر الدكتور عبد الله الحامد، وأرسل لهم ابن عباس مناقشاً، ولم يمنعهم من التجمع، وقال: "كونوا حيث شئتم، بيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نبذت إليكم بالحرب". بل إنه أجرى عليهم أرزاقهم ومعاشاتهم، ولم يحرمهم منها رغم أنهم عارضوه وشتموه وكفروه واغتالوه. ومن هنا اعتبر الدكتور الحامد الحرية السياسية أساس الحياة في الإسلام وأم الحقوق.

عبر غلبة جهاز الخلافة على الدين والأمة، واعتبار احتكار السلطة والعنف معياراً للخلافة (إني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين السلطان" معاوية بن أبي سفيان). أي الحؤول دون ولادة جهاز ديني قوي من العلماء المحيطين بالخلافة، ومقاومة القصر مظاهر استقلال الأمة عن الدولة (نمو هوامش المقاومة المدنية السلمية).

وقد تصدى لهذا الموضوع عدداً كبيراً من الباحثين المسلمين الناقدين للخلافة الأموية، الذين لاحظوا أن توظيف الخليفة للدين كان في سقف اغتيال الإرادة الحرة للأمة في المشاركة والفعل والنقد. نعود للاستشهاد بالدكتور عبد الله

الحامد: "رأى قصار النظر من بنى أمية، أن الأمة كالقطيع، يجب أن تساق بالجبر والقمع، فاستثمروا المذهب الجبري، لكي يبتثوا اليأس والإحباط في الناس، فيتصور الناس، أن لا طاقة لهم في دفع ظلم السلطان أو منعه، لأن ظلم الأمويين إنما حل على الأمة بسبب ذنوبها ومعاصيها، وعلى أن السنة أن يكتفي المظلوم بالدعاء على الظالمين، وأن ينتظر العقوبات السماوية، وأن يؤجل نيل حقه في الكرامة والمساواة، إلى الدار الآخرة. وأن هذه المظالم من أقدار الله الكونية، التي ليس للإنسان أمامها، إلا التسليم والاستسلام". وقد كتب الدكتور محمد شحرور في الموضوع نفسه: "بعد أن تم تثبيت دعائم الحكم في بني أمية، سفيانيين ومروانيين، وصاغ لهم فقهاءهم الغطاء الشرعي المطلوب لحكمهم بوضع تعريف جبري خالص للقضاء والقدر، انطلاقاً من أن كل شيء مقدر ومكتوب سلفاً، وبعد أن تمت مصادرة المسجد لصالح السلطة السياسية، وتم توظيف الأحاديث النبوية الصحيحة ووضع ما يلزم منها لتكريس الاستبداد وخدمته، ظهرت حركات احتجاج توجتها حركة المعتزلة في العصر العباسي الأول، التي رفعت لواء العقل والمعقول والفكر الحر حسبما كانت تعنيه هذه المفاهيم في وقتها ذاك. وحين حصل الانقلاب السني الأكبر على يد المتوكل، ظهر وترسخ مصطلح أهل السنة والجماعة، وقام تحالف مطلق وشامل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو لنقل طبقة العلماء والفقهاء، خضعت سلطة الدين بموجبه للسلطة السياسية تماماً حتى يومنا هذا. فالمفتي العام ورئيس العلماء وشيخ الإسلام يجري تعيينه من قبل السلطة الحاكمة في معظم الدول العربية إن لم نقل كلها".

لقد أعطى التاريخ الإسلامي نفسه الرد الموضوعي على أطروحات "ستون عاما من إمام جائر خير من عام بلا إمام" والإنغلاق على الذات المكبلة التي تعتبر الإسلام وحده مصدرا للتأمل والتصور وتنظيم شؤون الحياة، ليس فقط عبر أكبر عملية امتزاج بين الشعوب سجلتها الفتوح الإسلامية، بل عبر أكبر حركة ترجمة شهدها العالم في القرن الثامن الميلادي وبعده، كذلك، عبر المشاركة الجماعية، عربية وغير عربية، إسلامية وغير إسلامية، في صناعة الحضارة.

بهذا المعنى، تمكنت العلوم الوضعية من أخذ مكانها الطبيعي وبحثت عن نهجها المستقل عن علماء الدين في اكتشاف مدارسها و"حقائقها" العلمية والفلسفية، أحيانا بشكل انسيابي هادئ وأحيانا في مواجهة مع بعض التيارات الدينية. الأمر الذي تجلّى في العصر العباسي الأول بتقدم كبير للمعرفة الدينية والمعرفة الحكمية بآن، وتبلور اتجاهات متعددة، معتدلة وراдикаلية، للأولى والثانية ناهيك عن المدارس التوفيقية بينهما. وكما نشأت دور العلم المستقلة عن العلماء نشأت تجمعات مهنية ونقابية غير دينية تعبر عن مصالح أصحاب الصنائع والمهن ونواد ثقافية ومحافل تعنى بشؤون دنيوية شتى. بحيث لم يكن الفضاء العام حكرا على الديني أو الدنيوي بقدر ما بالإمكان الحديث عن حالة تعايش. ويمكن القول أن التضييق الذي نال غير الديني وشمل الفرق الدينية غير الرسمية كان من أهم عوامل أفول الحضارة الإسلامية.

من الضروري القيام بهذه الرحلة التاريخية لتبيان الجانب الإيديولوجي المعاصر لشيطنة العلمنة باعتبارها شرا غربيا ومنتجا غربيا صرفا. هذه الشيطنة التي تحرص على إلحادية العلمانية كسلاح من أسلحة تعبئة العامة ضدها، لنقرأ ما يقوله أحد السلفيين في العلمانية من غرائب: "إذا كان العلمانيون يريدون الإرادة إلى الشهوة والإسلاميون يريدونها إلى المحبة، ففرق بين إرادة الإسلاميين النهوض بآمتهم من واقع حبهم لآمتهم وثوابتها وجذورها، وبين دافع العلمانيين الذين يشتهون أن يزيلوا الدين من جذور الأمة... العلمانية في حقيقتها التنشئية عقيدة دهرية إلحادية، فهي دين من يعبد نفسه أو دين عبادة الإنسان للإنسانية، وهذه الطائفة وجدت من قديم وكانت تقول: ما الدنيا إلا أرحام تدفع وأرض تبلع، في هذه البساطة العددية يمكن اختزال العلمانية الاختزال الصحيح والضروري وذلك بإزالة الصورة العارضة والاستثنائية والشاذة فيها". (الرد على الديمقراطية عبد الله الحامد للسلفي مختار الطيباوي).

منذ عشرين عاما رد نصر حامد أبو زيد على هذا الخطاب الإيديولوجي الأقرب إلى البروباغندا منه إلى التأمل الفكري بالقول: "لا خلاف على أن الدين-وليس الإسلام وحده- يجب أن يكون عنصرا أساسيا في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل إيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الديني يخلط

عن عمد وبوعي مآكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأول ممكن وضروري وقد حققته أوربة بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني -فصل الدين عن المجتمع والحياة- فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربتة للعلمانية، وليكرس اتهاامه له بالإلحاد" (نقد الخطاب الديني، المقدمة).

في أكثر من مناظرة علنية، وافقتي قيادات إسلامية هامة على كون نزع القداسة عن الخطاب السياسي الإسلامي والطابع البشري لهذا الخطاب كتفسير وتأويل وقراءة وممارسة، تتطلب الجرأة والوضوح في اعتبار المسؤولية القانونية والأخلاقية في أي نشاط عام مسؤولية بشرية لا علاقة لها بالدين.

كان من الضروري التذكير ببعض مقومات المجتمع العربي الإسلامي القرونوسطي، في مرحلة نشهد فيها اجتياح المظاهر الإسلامية للفضاء العام. ولو أخذنا الأنموذج المصري الحالي، الذي يعتبره راشد الغنوشي في أحد مقالاته تجربة علمانية، نجد الإسلام، دين الدولة ومصدر تشريعها الأساس، حاضرا في التعليم حاضرا في وسائل الإعلام الحكومية حاضرا في انتشار المساجد ومكبراتها في الطقوس الرمضانية والمولد والعزاء والبرامج الدينية والأشرطة والأصوات التي ترافق المرء في السوق والتاكسي..، الإسلام حاضر بقوة في المطعم والملبس والهيئة، مهيم في كل وسائل ثورة الاتصالات من الفضائيات إلى الأنترنت. ويمكن القول أن الحصانة الدينية غير الحزبية أقوى من الحصانة الدبلوماسية والبرلمانية، فمن يجرؤ على وقف رخصة مسجد في

مدخل عمارة، ومن يستطع مطالبة سائق تاكسي أو بائع خضار من خفض صوت القرآن الكريم، ومن يقدر على اعتقال شيخة يصعب تحديد التخوم في أحاديثها بين الدين والشعوذة؟

لا يمكن التعامل مع هذا الانتشار الأفقي للظاهرة الإسلامية ككل متكامل ومتشابه من الناحية الإيديولوجية والسوسيولوجية وفي علاقته مع التمدن المجتمعي. فكما أننا نرفض النظرة الشمولية للغرب نرفض تشبيه تكوين جمعية إسلامية للطب الوقائي أو العمل الإنساني مع جمعية إسلامية تهدف لمناهضة هذا المذهب أو زخرفة المذهبية والطائفية. في الحالة الأولى نحن أمام لبنة توضع في البنيان المدني للتقريب بين الإنسان وأخيه الإنسان، في حين تشكل الثانية مصدرا من مصادر الحقد الإيديولوجي المبرر لكل أشكال الاستبعاد والتمييز والاستئصال. بل رفض فكرة المواطنة التي تجمع بين الناس بغض النظر عن لونهم وجنسهم وقوميتهم ودينهم. ولا شك بأن الصراعات السياسية التي تتطلب انتسابا سريعا لأطروحات بسيطة، بل مبسطة حتى السذاجة أحيانا، تزج بأصحابها في مواقف الكسب والخسارة خارج الحيز الأخلاقي الذي تتطلبه خلفياتها المعلنة، حيث يستعيد كل الذين عملوا لاحتلال العراق عذريتهم عبر أطروحات "البيت الشيعي" الذي يجب ما قبله، وتتكفل السلطات الإيرانية بالقسم المتعلق بعمليات التجميل الضرورية لموظفي رامسفلد سابقا.. في حين يتدارك بيترايوس أخطاء السياسيين بالإستعانة، حسب مورييس غودلييه، بقرابة ثلاثين عالم أنثروبولوجيا لتسهيل بناء الجسور مع القبلية والعشائرية. في الجانب الآخر، تخوض عدة دول عربية معركة العراق كممثل لمذهب ديني، مقاومة كان أو صحوة، بل ونستمع لأسماء مشهود لها بالسعي للتقارب بين

المذاهب حديثاً عن خطر التشيع.. هذه المواقف تعزز فكرة الضمان الاجتماعي-السياسي الطائفي، الذي يشكل خطراً مركزياً على حقوق المواطنة ودولة العقد والعهد. فالفرد، وفق كل أشكال العصبية المذهبية، هو ابن الجماعة المذهبية التي تضمن له الحماية وتغطيه عندما يرتكب إحدى كبائر منظومة القيم السياسية والأخلاقية السائدة.

من هنا ضرورة مراقبة ورصد الظواهر المدنية القادرة على زرع علاقات مدنية وإنصاج الفضاءات الضرورية للمساواة والمواطنة واقتصاد العنف المجتمعي، باعتبارها تعزز مكانة الديني في تعزيز ثقافة الحقوق والكرامة الإنسانية. هذه الظواهر التي تشكل التربة الخصبة للدفاع الذاتي للأشخاص والمجتمعات، ليس بمعنى الإنكفاء على الذات وإدخال السلحفاة الرأس داخل "الدرع الواقي"، وإنما عبر توفير كل الشروط الطبيعية من حريات أساسية للمقاومة المدنية. بهذا المعنى، شكلت "الحرب على الإرهاب" بكل المعاني عامل تمزيق للنسيج المدني في العالم الإسلامي عبر قوائمها السوداء وقوانينها الاستثنائية وسجونها وأدلتها السرية وملاحقتها لكبريات الجمعيات الخيرية الإسلامية التي انتقلت موضوعياً لدور دولي قبل أكثر من عقد من الزمن على الأقل من أحداث 11 سبتمبر 2001. رغم كل البروباغندا التي سوقتها إدارة بوش-شيني-رامسفيلد حول الديمقراطية والمجتمع المدني!!

ضمن هذا التصور والمتابعة في عدد من الأمثلة في بلدان الجنوب، كذلك، انطلاقاً من معطيات تاريخية يؤكدّها التاريخ الأمريكي منذ إعلان الاستقلال، نستعيد باستمرار فكرة السواقي المتعددة المشارب الثقافية لدولة القانون

الغربية الحديثة. فإن كانت الوقائع تقدم حركة حقوق الإنسان منذ التتوير بوصفها ابنة نظرية قضائية للدولة تقوم على قيمة الإنسان في القانون وعقد الشراكة بين المواطنين لحكم أنفسهم بأنفسهم، أي احترام القانون الوضعي، محليا أو إقليميا أو دوليا، للحقوق الأساسية للإنسان. إلا أن هذه الولادة الدنيوية ليست بالضرورة في مواجهة مع الديني أو في معركة مع الإسلامي. لأن هذه الحقوق، في التحليل النهائي، هي حقوق مدنية بالمعنى الواسع للكلمة، ولحسن الحظ لم تقع بعد عملية تأميم الفضاء المدني من هذا الطرف أو ذاك، وبالتالي فهو يتسع للديني والعلماني، للشمالى والجنوبى، للمواطن والأجنبى، للغربى والمسلم.

كان النظام الرأسمالى العالمى لأكثر من قرنين غربى الولادة غربى السيطرة، وقد نجح بنمط انتاجه وعملية غسل الدم لطبقات المجتمع المختلفة، من إنتاج أديان تنسجم مع سيرورة التغيير. إلا أن صناعة الرأسمالية لأديانها، إذا صح التعبير، كانت في مركز التحولات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى التي حطمت النظام الإقطاعى وإمبراطوريات القرون الوسطى وهيمنة الكنيسة. في حين وصلتنا الرأسمالية هشة الطبقات، ضعيفة في إنتاج المؤسسات، جبانة أمام الحريات وميسرة لأشكال التدخل وهيمنة الخارجية على اختلافها. من هنا، لا نتصور بأن تتشابه سيرورة العالم الإسلامى للتحول الاقتصادى الاجتماعى مع السيرورة الغربية، ومع إخفاق أنموذج الدولة العربية بعد الاستقلال في معركتي التنمية والديمقراطية، وانتشار ظواهر الدين العام دون أن قدرة الأنموذج الإسلامى على التبلور خارج المنظومة الرأسمالية حتى اليوم، يمكننا أن نشهد في أكثر من تجربة وبلد، تجارب "يصنع الإسلام" فيها رأسماليتها، باعتبارها

الممثل الأقوى للتعبير الإيديولوجي والمؤسسي السائد في ظل مواصفات عولمة ما بعد الحرب الباردة. هذه الرأسمالية لن تختلف كثيرا عن الأنموذجين الإيراني والسعودي وإلى حد ما الأردوغاني، من هنا ضرورة توجيه صفارة الإنذار لكل التيارات المدنية والسياسية المدافعة عن التصور الإسلامي، حول واجبها الديني والأخلاقي، ليس فقط في عملية البناء المدني والمواطني، بل أيضا في عملية النضال النقابي مع الفئات الأضعف في المنظومة الرأسمالية المحيطة هذه.

أين يقع المسلم في أوربة في هذا المعمعان؟

لم تكن هجرة الجيل الأخير من العمال المسلمين بادئ الأمر موضوع خوف أو رفض من أي طرف هام في المجتمعات الأوربية. فقد توفرت للسوق الرأسمالية يد عاملة رخيصة، قريبة جغرافيا ومن بلدان مستعمرة إلى عهد قريب. ويمكن الحديث عن إشكاليات مع ولادة الجيل الثاني للهجرة وتواكب هذه الولادة مع الأزمة الاقتصادية التي أنتجت ملايين العاطلين عن العمل في أقل من عقد من الزمن. وقد تواكبت هذه الأزمة مع صعود ما سمته الصحافة الغربية "الحمى الإسلامية" عبر أكثر من أنموذج نجح أو فشل في مطالبته بدولة إسلامية. المهاجر المسلم، المهمش ثقافيا والمسحوق اقتصاديا والأضعف موضوعيا في مواجهة الأزمة الاقتصادية، وجد في "الإسلام" الملجأ الذي لم توفره له الدولة الحديثة. هذه الدولة التي بدأت بالتراجع بشكل عام عن أطروحات الدولة الحامية ودولة الرفاه تاركة لاقتصاد السوق إنفاذ ما يستطيع من مناجم برسم الإغلاق ومؤسسات صناعية انتهى أجلها التاريخي

وتقنيات فائقة تبحث عن كوادرنوعية أكثر منه يد عاملة كمية. لم تكن الدولة الأوروبية في زمن العافية لمواجهة أزمة ثقافية واقتصادية مزدوجة يمثلها الولوج الكبير للمسلمين في المجتمع الأوروبي. كذلك خسر المهاجرون الجدد الجماعات البشرية المتضررة من الأزمة التي لم تتضامن معهم طبقيا كذلك كل جماعات الضغط الخائفة من إعادة توزيع الحصص السياسية والمدنية بين مكونات المجتمع بما فيهم أبناء المهاجرين الذين أصبحوا برغبتهم أو بالرغم عنهم مواطنين، ولو بالمعنى الشكلي للكلمة. هذا إضافة إلى كل البراكين النفسية الإنفعالية في مجتمع مشهدي، القادرة على بناء أعداء وهميين وغزو متخيل ومخاطر معقنة وغير معقنة.

في حقبة اضطراب الوزن الأوروبية، دخل الإسلام في الوعي العام بصورة العامل والعاطل، المهاجر "الداخلي"، والجهادي "الخارجي". وتم بشكل نشاطي سياسي-إيديولوجي واع، مزوجة فكرة سارق عمل أبناء البلد مع سارق الأمن والطمأنينة. هذا الغريب في ثقافته، المختلف في دينه، المبرقع في لونه، "الذي دفع مئات آلاف الضحايا لإبعاد الدول الغربية المستعمرة عن موطنه الأم"، يأتي ليحتل أحياء ومناطق كاملة في عقر الدار !!!

لقد شهد العقد الأول من هذا القرن ارتكاسات كبيرة على صعيد الحقوق والحريات والسلام العالمي والأهلي، وترافق ذلك بتغذية إيديولوجيات الإنغلاق وبداهة العداء بين الثقافات والشعوب، ولعل العقم الذي أنجبته هذه الفترة التي أطلق عليها اسم "الحرب على الإرهاب" هو الدافع الأكبر للتوقف عن تأجيج نيران لن ترحم حرائقها أحد. من هنا ضرورة إعادة النظر في العداوات المعلنة

والخيارات الإعلامية والثقافية والسياسية المدمرة، ليس حرصا على عدم إبعاد
مئات من الأجانب الذين "يشكلون خطرا على أمن الدولة"، بل لإبعاد الوحشية
والظلم عن الحياة اليومية للناس ما أمكن إلى ذلك سبيلا.

الإسلام والعنصرية في أوربة

تتحدث مواثيق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عن أي مذهب يقوم على التمييز أو الاستثناء أو التقييد أو التفضيل أو التفوق على أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي أو الإثني.. بوصفه "مذهب خاطئ علميا ومشجوب أدبيا وظالم وخطر اجتماعيا". ولا تتعدم المواثيق والإعلانات الدولية والإقليمية في شجب وتجريم العنصرية، رغم وجود نقاط رمادية حتى اليوم فيما يمكن تسميته بالعنصرية الثقافية وأخرى في مستوى التجريم والملاحقة القانونية، حيث لا يوجد التزامات قانونية دولية للمحاسبة في قضية العنصرية بنفس المستوى الخاص بجريمة التعذيب مثلا.

قلة من الناس يقبلون على أنفسهم تعبير "العنصري"، رغم أن كثرة من البشر تعيش العنصرية في نمط تفكيرها وممارساتها كل يوم. فالعنصرية ظاهرة عالمية، ولم تكتشف البشرية حضارة لم تعرفها لغة وخطابا وممارسة. وهي لذلك ظاهرة مخيفة، لأنها في منظور أصحابها "مشارك إيديولوجي" أكثر منه حالة تفرد سلبية مشينة لشعب أو دين أو دولة أو ثقافة.

تنطلق العنصرية من حكم مسبق يؤكد على فكرة تفوق الأنا أو دونية الآخر أو هذا وذاك. حالة تمييز في الرأس تسمح بمبدأ التمييز في الحياة نفسها كدرجة أعلى، أو ظروف مجتمعية أوجدت حالة تمييز بين مكونات الجسم الاجتماعي ووجد هذا الوضع من يؤدلج له ويدافع عنه كمعطى طبيعي. أن تكون

عنصريا، يعني أن ترفض شخصا بسبب لونه أو دينه أو أصله القومي أو الاجتماعي.. الحط من الآخر لأنه مختلف عن الذات.

كل لحظات التوسع التي أتحت لي فرصة متابعتها عن كثب تحمل في أحشائها جملة عناصر بناء التمدن وعوامل هدمه، التحرر وأشكال جديدة للاستعباد، التجديد وإعادة نسخ نماذج بائسة من الماضي بأسماء وتعبيرات جديدة. ويصح هذا تماما على انطلاقة الحضارة الأوربية، وقد يكون من المحبط للكثيرين القول أن تاريخ الأفكار العنصرية قد عاصر انطلاقة عصر التنوير ورافق ثوراته الكبرى في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية والتكنولوجية. ويلاحظ المتتبع المدقق أن أسماء كبيرة زرعت بذور العقلانية والدولة التعاقدية والحريات كانت أسيرة نظرة عنصرية شمالية وأحيانا عرقية بات يستعمل في وصفها اليوم تعبير المركزية الأوربية. ناهيك عن التمييز بحق ما يعرف بالجماعات المستضعفة (المرأة، المعاقين، المصنفين بالشواذ اجتماعيا أو المحكومين قضائيا)، ويمكن القول أن العنصرية بهذا المعنى لم تكن مجرد فانتازيا فكرية بقدر ما لعبت دورا وظيفيا مركزيا في حقبة الاستيطان في العالم الجديد والإتجار بالسود والعبودية والاستعمار المباشر، باعتبار المساواة قيمة مناهضة للمنظومة الاستعمارية والاستيطانية القائمة على التمييز كوسيلة من وسائل تبرير الهيمنة والاستعباد. وبهذا المعنى كانت الأقلام المدافعة عن أطروحات عنصرية تشكل جزءا لا يتجزأ من الإيديولوجية السائدة. تماما كما تشكل الأقلام المدافعة عن العنصرية الجديدة أو "العنصرية الثقافية" اليوم سلاحا من أسلحة ما يعرف بالحرب على الإرهاب ومواجهة التطرف الإسلامي التي تغطي من وجهة نظرنا المصالح الوحشية والجلفة

لجماعات ضغط محددة ولوبيات السلاح والنفط والرأسمال المالي التي أصبح التغيير من أجل الإنسان والبيئة وحقوق الإنسانية داخل المنظومة العولمية السائدة، مصدر خطر مباشر على استمرار هيمنتها.

يعود الفضل لشاب مسيحي نمساوي (إيريك فوجيلان Eric Voegelin) في تتبع فكرة العرق في تاريخ الأفكار الأوروبية في كتابين له صدر عام 1933 وقد منعنا وقتئذ من التداول. وعلينا انتظار التراجيديا الإنسانية في ظل النازية حتى يُعطى هذا الموضوع حقه، باعتباره في حدقة الخطر في الجهاز البصري للبشرية. حيث صدر لروث بينيديكت في 1942 كتاب "العرق والعنصرية" حدد فيه العنصرية بالقول: "هي العقيدة التي تقول بأن مجموعة إثنية بطبيعتها الوراثية محكوم عليها بالدونية في حين لدى مجموعة أخرى خصائص وراثية للتفوق". بعدها نتالت الدراسات لتتناول ليس فقط التجربة النازية، وإنما أيضا العنصرية في الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا وأوربة الغربية. وتم استنباط جسم سوسيولوجي من المفاهيم ونشأت عدة مدارس فكرية مع تأثر بنظريات طبقية أو أنثروبولوجية أو نفسية بحيث أصبحت العنصرية، ليس فقط، مفهوما حقوقيا تشجبه المواثيق الأممية، بل حقل معرفي يتم التعرض له بالعلاقة مع التنوع المجتمعي والهجرة والثقافة السائدة والتحولات الاجتماعية إلخ.

يمكننا أن نلخص "مجالات" العنصرية كما فعل بيير أندريه تاغييف P. A. Taguieff بالمعرفة العادية، أي الاعتقاد بأن البشر ينقسمون إلى أعراق عديدة، يحمل كل منها مواصفات متوارثة، مجال العلم (تأسيس العلوم الإنسانية باعتبارها علوم طبيعية للأعراق)، مجال الإيديولوجيا السياسية

(إخضاع العمل السياسي لأمثولة عنصرية)، مجال الأساطير الحديثة (السرد عبر التجديد العنصري)، وعود الخلاص المنتظرة لتقنيات جديدة أو علمانية مخصصة، العودة لطوباويات ضائعة والحنين لعرق مفقود، أو المستقبلية كمولد لعرق جديد وإنسان جديد..

يمكن اعتماد تقسيم غوردون ألبورت Gordon Allport لرصد مستويات السلوك والتصرف العنصريين، حيث يقترح خمسة أنماط للتمييز العنصري: الرفض الكلامي (شتائم، إهانات لفظية، مزاح ثقيل..)، التجنب والتمييز (الفصل العنصري هو الشكل الأكثر تطرفاً)، الاعتداءات الفيزيائية (التي تُبرّر بانتفاء الأشخاص لاثنيات ومجموعات مختلفة) ومحاولات الإبادة (القتل خارج القانون، مذابح، مجازر، إبادة جماعية). ومن الضروري إضافة أشكال التمييز الثانوية مثل تفتيش الأشخاص الملونين من قبل الشرطة في الأماكن العامة أو سرعة إتهام أشخاص من أحياء صعبة في حال وقوع اعتداء أو سرقة، والتشديد الأمني في حال وجود اسم عربي أو المعاملة التمييزية بسبب مظاهر خارجية كالملبس أو اللحية إلخ.

إن كان التصرف العنصري البدائي لا يحتاج لكثير تعمق، باعتباره رد فعل شبه غريزي لعدم الثقة بالغريب أو الآخر أو المختلف، فإن رد الفعل الثانوي أو الأكثر عقلنة يبحث عن تبرير لنفسه في منح الضحية قوة حقيقية أو وهمية ترتقي به لمصاف العدو الذي يشكل خطراً بالفعل، خطراً "يضرر" الجماعة العنصرية للدفاع عن نفسها اقتصادياً وسياسياً وثقافياً.. وكلما اكتسب الخطاب

المعقلن أسلحة معرفية، صحيحة أو أسطورية، يرتدي الخطاب العنصري ثوب العلماء والباحثة ليظهر باعتباره المدافع عن الحضارة والعلوم والعنصر الأرقى.

أخرجت فتوى الإمام الخميني بقتل الكاتب البريطاني الهندي الأصل سلمان رشدي إلى السطح عدة أزمت صامته وكامنة أنجبتها الأزمة الاقتصادية وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران وتصاعد الإسلام السياسي واستقرار جالية إسلامية لم يمنع تسمية أبنائها بالجيل الثاني (وهي بحد ذاتها تسمية لم تستعمل قط لأية هجرة لأوربية، تسمية تطلق العنان للمؤقت رغم كل حسن نوايا من يستعملها من كل الأطراف دون استثناء) من كونها أصبحت ابنة المجتمع الأوربي *de jure et de facto*. فقد أعادت فكرة "عالمية" الحاكمية الإسلامية بشكل رمزي، وإن لم يكن يخلو من الهزلة والمشهدية: فقيه إيراني يصدر فتوى بالقتل بحق مواطن بريطاني بتهمة التجديف. لم نعد أمام معطيات القانون الدولي نصا أو عرفا التي تَوَافَقَ عليها البشر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل. وبهذا المعنى، تزعزعت العديد من المعطيات السياسية والسوسيولوجية في الوعي العام الأوربي. وحتى لا نكتفي بلعب دور الضحية، من الضروري التذكير بأن من وقف ضد فتوى الخميني في ساحة حقوق الإنسان في باريس كان لا يتعدى العشرين مثقفا من العرب والمسلمين، وكان عدد الصحفيين أكثر بمرتين من المتظاهرين. لم يكن الموضوع في تأييد أو شجب رواية سلمان رشدي؛ التي تحولت إلى Best seller وتُرجمت بلا حدود بفضل رد الفعل الخميني الذي يعود لأسباب ذكرناها في عدد خاص أصدرته مجلة سؤال آنذاك؛ ولكن في الحق الذي منحه الخميني لنفسه بإصدار حكم بالإعدام على كاتب غير إيراني يعيش في

أوربة. هنا برز للعيان مدى تخبط المثقف المسلم والحركة السياسية الإسلامية في أوربة بكل مكوناتها. فهذا "الجسم" المتماسك والقوي في نظر الآخر، كان يمر بأعمق أزمة ذاتية في تاريخه القصير: الإسلامي الذي جاء أوربة وفي ذهنه أنموذج هجرة المسلمين الأوائل للحبشة، لم يكن يفكر يوما بالبقاء، بل ويمكنني من خلال متابعتي كمناضل حقوق إنسان لملفات عدد كبير من الكتاب والناشطين الإسلاميين التأكيد على رفض معظمهم آنذاك التجنس، وإصرارهم على البقاء سواء بجوازات سفر لبلدان ساعدتهم على حفظ كرامة الإقامة والتنقل، أو وثيقة سفر اللجوء السياسي. ابن الإسلامي، المعجب بأنموذج أبيه غير النمطي والذي يعيش مسيرة ذاتية مختلفة تماما تؤدي غالبا إلى التجنس والتأقلم المهني على الأقل، هو أول عناصر زعزعة "الهجرة الحبشية" في مُدرك الأب وليس الوضع السياسي في البلد الأصل أو في أوربة. المثقف الإسلامي الذي يكتب بالعربية ناقدا للأنموذج الغربي والعلمانية والتحلل الغربي مستذكرا "أمريكا التي رأيت" لسيد قطب ومحاولا إعادة تدوينه في "أوربة التي اكتشف"، والمحاط بنفس الوقت، بجالية في طور التكون هي بأمس الحاجة لمن يحدثها في معالم مباشرة، سهلة ومبسطة، للطريق. جالية تحمل كمونات قوة مستقبلية كبيرة فشلت الطبقة السياسية الأوربية والمجتمع المدني في استقطابها، وتركها لتدخل حيز التهميش والنبذ وتجدر في الإسلامي "المساعد الاجتماعي النفسي" الأقرب لنمط تفكيرها وأزمة تأقلمها، ولكن مع كل الغشاوات التي تحملها "إيديولوجية الطوارئ" في الحياة اليومية للناس.

ليس للعنصرية جدران واضحة، الرد على السؤال من هو الإسلامي ومن هو المسلم لم يكن بالسهل لأي من نقطتي ارتكاز التفكير العنصري: النظرة الذاتية للآخر ونظرة الآخر لنا.

عندما يكشف استطلاعا للرأي، أجرته مؤسسة إيماس لقياس اتجاهات الرأي العام شمل شرائح مختلفة من النمساويين تبدأ أعمارهم من 16 عاما، ويمثلون المستويات التعليمية والوظيفية والاجتماعية الموجودة في المجتمع. عن اعتقاد 54% من المستطلعة آراؤهم أن الإسلام يمثل خطرا على الغرب وعلى ما اعتادوا عليه من أنماط حياة، واعتقاد 71% ممن شملهم الاستطلاع "إن الإسلام لا يتفق مع القيم الغربية كالديمقراطية والحرية والتسامح، مع وصف المجتمعات الإسلامية بالتشدد الديني والتخلف والفساد" ويقول 59% من المستطلعين إنهم يعارضون بناء المآذن، بينما يطالب 51% بإصدار حظر على بناء المساجد وعلى ارتداء المسلمات للحجاب. عندما نرى استطلاعاً من هذا النوع، يحق لأي باحث أن يطرح السؤال: لماذا، وكيف وصلت الأمور في بلد تجربته مع المسلمين عادية جداً، وتعداد مسلميه يبلغ نحو نصف مليون نسمة من إجمالي تعداد السكان المقدر بثمانية ملايين. بل وتعتز الحكومة النمساوية باعترافها بالإسلام كدين رسمي منذ عام 1979 كذلك منحها المسلمين حقوقاً مساوية لما يتمتع به أتباع الأديان الأخرى المعترف بها!

يمكن القول ببساطة، أن العنصرية الثقافية-السياسية قد نجحت في خلق حالة خوف عند السكان تعطي نسبة عالية من المعادين للإسلام والمسلمين.

إن صعود هذا الجانب الثقافي في التعبئة العنصرية في مجتمع قد فتح أنظار الباحثين والمناضلين الحقوقيين لضرورة متابعة التحولات في الخطاب

والممارسة في قضايا التمييز والعنصرية في المجتمعات المعاصرة، أكثر منه الإرتكان لصيغة وتعريف ثابت وجامد غير قادر على استيعاب المستجدات، وبالتالي مواجهة الأشكال الجديدة للعنصرية. ولعل التعامل الستاتيكي من قبل مثقفي الإئصالية العلمانية لهذا الموضوع، إضافة لعوامل ذاتية أخرى، تجعلهم يخوضون معركة تضعهم بمصاف الحاملين لأجندة سياسية عنصرية بشكل مباشر أو غير مباشر. ففي حين يتمترس بعض هؤلاء حول حماية العلمانية في كل ما يتعلق بالظواهر الإسلامية، يذوب موقف نادي العلمانية الاستئنصالية في هشيم الهولوكوست ويصبح الديني في كل ما يتعلق بالإسرائيليات وسيم الوجه جميل المعالم. من هنا خطر التداخل بين خطاب فنكلراوت ومجموعته والجهة الوطنية حول الإسلام. صباح السبت على "فرنسا الثقافة".

تحمل العنصرية الثقافية كل ما يعزز التمييز في التعامل والتصرف والتصور، فهي قائمة على منطق مرجعيات logic of references ومنطق اختلاف logic of Difference. الأول يعتمد الجعبة الثقافية الداخلية للفرد والجماعة، والثاني يتعزز من كل المقارنات البسيطة في الحياة اليومية. ويمكن القول أن أزمة المرجعيات عند أول جيل مهاجر إشكالية عالمية عاشها المهاجر السوري في الخليج والمهاجر الإيطالي في فرنسا وكلاهما يحمل مرجعيات مشتركة في هجرته تبدو غريبة وإلى حد ما مخيفة لمن لا يفك رموزها ويصر على النظر لها كوحدة منسجمة مستقلة غير قابلة للتعامل والتفاعل مع الآخر. وتلعب فكرة الهويات الثابتة دورا سلبيا في تقريب الثقافات واختلاطها وتعايشها.

لا يمكن لكل عناصر التداخل الثقافي الصراعية ومكونات الانتماء أن تعطي تفسيراً للتفاوت السياسي والاقتصادي بين المواطنين على أساس اللون أو الدين أو الأصل. ويمكن القول أن التمييز بهذا المعنى، هو إيديولوجية سائدة في الإعلام وقطاعات التشغيل والدور الاجتماعي والسياسي واهتمام السلطات المتفاوت بمواطنيها. يلاحظ ذلك عندما تعتقل السلطات الإسرائيلية وتحاكم مواطناً فرنسياً من أصل عربي، فلا نجد سوى جماعات يسارية أو مناصرة للقضية الفلسطينية تقف معه. وتشكل حالة "شيكو"، المواطن الفرنسي الأسود المسلم أنموذجاً للتمييز بين الفرنسيين الذين يلاحقون قضائياً في الخارج. بكل المقاييس القانونية شيكو بابا ندينغ دياكابي مواطن فرنسي، في الدستور كما في التزامات فرنسا الأوروبية والدولية، لكن مشكلة هذا المواطن الفرنسي أنه أسود ومسلم، وعوضاً عن الإتجار بأطفال من دارفور، أو أخذ صور معهم وهم يحملون السلاح، اعتبر أن احتلال العراق اعتداء على كرامة شعب، وقرر تعلم العربية والتوجه إلى العراق، وكونه لم يتدرب على السلاح ولم تكن عنده أية خبرة لا في الحرب ولا في المقاومة المسلحة، فقد اعتقل إثر حادث تفتيش عادي كما ذكر لنا الصليب الأحمر الدولي، ويبدو أن لون بشرته هو الدافع لتفتيشه من قبل دورية أمريكية في مدينة الفلوجة العراقية في 25 نوفمبر 2004. كانت فرنسا وقتها مازالت تعتقد بأن احتلال العراق عملية غير قانونية وغير مجدية وتحمل مخاطر لا تحمد عقباها. لذا تم التحقيق بقسوة مع شيكو وأودع في سجن القوات المتعددة الجنسيات في بوكا. وأعطى الرقم IQZ 0008123.

أخطر الصليب الأحمر الفرنسي عائلة المعتقل شيكو بابا ندينغ في باريس بأن القوات الأمريكية اعتقلت ابنها وجرت مراسلات بين الأهل والإبن. قامت القوات الأمريكية بتسليم السجين شيكو إلى القوات العراقية في 2006/05/28 التي أودعته في سجن فورت سوس (وهو ثكنة عسكرية سابقة بناها الروس قرب مدينة السليمانية في كردستان العراق) وتم تقديمه للمحكمة الجنائية العراقية في 2006/9/10 . وقد حكمت عليه المحكمة بالسجن خمس سنوات وشهر واحد تحتسب من تاريخ 2006/05/28، بجريمة الدخول غير الشرعي للأراضي العراقية.

رفضت المحكمة الجنائية العراقية تسجيل معلومات دخول المعتقل الصحيحة إلى الأراضي العراقية وتاريخ اعتقاله من القوات الأمريكية رغم كل الأدلة ومراسلات السجين مع عائلته في انتهاك واضح لأبسط قواعد المحاكمة العادلة. واعتبرت تاريخ استلام الأمن العراقي له هو تاريخ دخوله الأراضي العراقية في تزوير للوقائع.

في 2009/02/5 أصدر نائب رئيس الادعاء العام قرارا بنقض الحكم السابق وطلب اعادة المحاكمة.

وفي 2009/6/18 أصدرت محكمة جنايات كركوك الهيئة الثانية قرارا بالسجن المؤقت سبعة سنوات مع احتساب مدة الموقوفية من 2006/5/28 وتسفيره بعد نهاية الحكم. قرارا قابلا للتمييز.

في هذه الفترة توفي والد السجين شيكو ومرضت أمه ولم تنجح أخواته في تحريك "السيد الإنساني" في الخارجية. فقد اعتقل الأمن الفرنسي عددا من العائدين من العراق ووصل الحكم على بعضهم إلى سبع سنوات سجن. وكانت سياسة السيد نيكولا ساركوزي منذ كان في الداخلية ضرورة إفهام الشبيبة المسلمة في فرنسا أن ثمن الذهاب إلى مناطق الصراع مثل أفغانستان والعراق له ثمن فادح. لكننا أمام حالة خاصة لعدة مظالم وقعت بحق مواطن فرنسي: التعذيب والمعاملة اللا إنسانية والمشينة، تعمد إلغاء احتساب فترة من فترات الإعتقال، أكثر من محاكمة تثير تفاصيلها الضحك أكثر مما تستدعي الإحترام، ونسيان في السجن قرر شيكو أن يكسره بإضراب عن الطعام في سجنه في كردستان العراق نجم عنه زيارة قنصل فرنسا بعد ثلاثين يوما من الإضراب ومعاملة أفضل من إدارة السجن. كنت بجوار والدته وأختيه عندما تحدث مدير السجن العراقي من مكتبه وطلبت من شيكو أن يوقف إضرابه عن الطعام من أجل سلامته ووعد مدير السجن بمعاملة جيدة له. ماذا كانت الكلفة لوزارة الخارجية لو تدخلت قبل أشهر، بل قبل سنوات من أجل أحد مواطنيها؟ كيف يمكن للمواطن الفرنسي الأسود البشرة المسلم الديانة أن يقتنع بأنه مواطن كغيره؟ كيف يمكن له أن ينسى كيف ذهب ساركوزي لإحضار العاملين في جمعية أرش دو زويه الذين حكم عليهم بجريمة سرقة أطفال من نجامينا عاصمة تشاد، في حين لا يهتم حتى بحق شيكو في الاستفادة من ربع المدة والعودة لفرنسا لبداية حياة جديدة؟

مهما كانت جريمة شيكو، فقد دفع الثمن، ولكن ما هو الثمن الأخلاقي الذي تدفعه فرنسا في صمت منظمات حقوق الإنسان فيها، في صمت الخارجية

الفرنسية، وفي التمييز في قمة السلطة بين الأسود والأبيض، المسلم وغير المسلم ؟ وهل يمكن الحديث عن مساواة بين الفرنسيين فيما يسمى عرفاً بالحقوق القنصلية أو متابعة السجناء الفرنسيين في السجون غير الأوروبية؟

لنتابع بعض مشاهد التمييز في الإعلام الفرنسي بل وفي نشاط منظمات حقوق الإنسان. يوم تحدثت إلى شيكو، دخل في الأراضي الفلسطينية المحتلة حيز التنفيذ قرار عسكري في غاية الخطورة يعني بكل بساطة تحويل 70 ألف فلسطيني إلى متسلل في وطنه ويطالبهم بمغادرة الأراضي الفلسطينية تحت طائل العقوبة بالسجن من 3 إلى 7 سنوات. فوق الأمر العسكري رقم 1650 المتعلق بمنع التسلل، والأمر العسكري رقم 1649 المتصل بالتدابير الأمنية (صدرا في شهر تشرين الثاني/أكتوبر 2009 كتعديلات لأمر عسكري قديم صدر في عام 1969، يفرض عقوبة السجن أو الإبعاد على "المتسللين" من الأردن وسوريا ومصر ولبنان)، صار تعريف المتسلل فضفاضاً ومائعاً بحيث يمكن أن يشمل أي شخص يعيش في الضفة الغربية حالياً ضمن ذلك التعريف، وتجعل منه موضوع مسائلة جنائية يمكن أن تنتهي بالإبعاد. حيث يعرف "المتسلل" على أنه "شخص دخل المنطقة بشكل غير قانوني" أو "شخص موجود في المنطقة حالياً ولا يحمل تصريحاً قانونياً". وتشير كلمة "المنطقة" إلى الضفة الغربية المحتلة. وبموجب الأمر العسكري رقم 1650، يعاقب أي شخص دخل المنطقة بصورة غير قانونية بالسجن لمدة سبع سنوات، بينما يعاقب شخص دخل المنطقة بشكل قانوني ولكنه "لا يحمل تصريحاً" بالسجن لمدة ثلاث سنوات.

هذا القرار الذي يحرم عشرات آلاف العائلات من بيوتهم وسكنهم وعملهم ومدارسهم يمر في العالم الغربي المتحضر كأبي حدث عادي. بل لا تجد محطة تلفزيونية واحدة أنه يستحق أن يتصدر نشرة أخبارها. جريمة الحرب هذه واحتقار المادتين 44 و 49 من اتفاقية جنيف الرابعة في وضوح النهار من قبل جنرال عنصري موضوع يجب عدم التركيز عليه حتى لا يتم إيقاظ عفاريت العدا للسامية، كذلك من الضروري الصمت عنه احتراماً للعلاقات المتميزة مع الحكومة الإسرائيلية اليمينية المتطرفة؟؟ نحن أمام عدوان صارخ على مدنية المواطنة الأوروبية التي تقبل بقرارات تعسفية مجرمة لمجرد أنها تتعلق بكيان سياسي يتمتع بصفة "الحماية الغربية". وتكتفي منظمات حقوق الإنسان الدولية بمجرد بيان شجب وإدانة، أحياناً شديدة اللهجة، على طريقة الدبلوماسيين. ثم نسأل لماذا يعتقد السمر والسود بوجود سياسات تمييز في أوربة ووجود قضايا جميلة المظهر وأخرى لا يجوز التعرض لها؟

بعد سنوات من احتلال العراق، وانطلاق الحراك الشعبي في عدة بلدان عربية، كانت السياسة الخارجية الفرنسية تدخلية ونشطة في ليبيا وسوريا. ويمكن أن نجد بالمعاني السياسية المباشرة تبريراً لذلك. لكن عندما تكون الدبلوماسية الفرنسية طرفاً في تحول ثورة شعبية سلمية إلى حرب بين فصائل مسلحة أقواها في الميدان "الجهاديون التكفيريون"، ونجد إغماض عين عن توجه آلاف الأوربيين للالتحاق بهذه المنظمات التكفيرية المتطرفة في وقت كان شهر العسل التركي القطري الفرنسي في أجمل أيامه.. عندما تقاطع الخارجية الفرنسية التيارات السلمية الديمقراطية السورية، وتطلب رسمياً من دائرة العدل والأمن السويسرية عدم إعطاء تأشيرات دخول للمدعوين إلى مؤتمر "من أجل

سوريا ديمقراطية ودولة مدنية" الذي نظمناه في مطلع 2013، بحضور 270 شخصا من أحرار سوريا والعالم، بل ينظم لوران فابوس مؤتمرا صحفيا في باريس، في لحظة افتتاح المؤتمر في جنيف يؤكد فيه دعم فرنسا "للائتلاف السوري" الذي تشكل في الدوحة واستقر في اسطنبول!! عندما يتحدث مسؤولو الخارجية الفرنسية عن فضائل "جبهة النصرة: تنظيم القاعدة في بلاد الشام" الذين يبلون بلاء حسنا؟؟؟ ويعتبرون المقاومة السلمية الراضية للعنف "حليفة للروس والنظام" (كذا!!)، عندما تختطف المحامية رزان زيتونه من قبل فصيل جهادي في الغوطة، رزان التي كان يكرر السفير إريك شفالبيه لكل من يود الاستماع إليه "كنت أقدم لها كل ما استطيع من الدعم قبل مغادرتي سوريا" ولا نسمع احتجاجا؟ عندما تعلم المخابرات الفرنسية بالوثائق أن أكثر من ثمانين بالمئة من السلاح الذي أرسل "للجيش الحر" إنما هو في معسكرات جبهة النصرة، عندما يدرك الفرنسيون مع وصول الرئيس ماكرون جسامة الأخطاء بل الخطايا التي ارتكبت من أيام آلان جوبيه الأخيرة إلى أيام لوران فابوس الأخيرة، هل من مراجعة علنية لسنوات كانت فيها السياسة الفرنسية في خدمة رجب طيب أردوغان والإسلام السياسي؟ هل يلام الشاب الذي صدّق أسطوانة الإعلام الفرنسي عن "المقاتلين من أجل الحرية" فذهب مجاهدا للشام الشريف أم من الضروري طرح السؤال على الحكومات الأوروبية التي أغضت العين عن رحيل آلاف الأوروبيين للقتال في سوريا؟ ستبقى "الديمقراطية الفرنسية" تحت وطأة ما يسمى acte de gouvernement الأكثر قداسة من مراجعة النتائج الكارثية لدعم مجموعات تحول معظمها إلى مرتزقة في ليبيا وأذربيجان؟

إذا كانت فرنسا اليوم بأمس الحاجة إلى مراجعات جدية في موضوع الإسلام الراديكالي الذي أصبح خطرا على المسلمين وغير المسلمين في فرنسا وخارجها، فهي بحاجة لوقف نقدية جدية لسياسات حمقاء أسهمت في تقوية الإسلام الراديكالي والحركات الجهادية داخل وخارج فرنسا.

مسلمات أوروبا بين النقاب والحجاب والحشمة

لم أشعر يوماً بالتعاطف مع وزير الخارجية البريطاني السابق (جاك سترو)، وأقول بكل صدق إنني أشعر بهذا المسؤول وصولاً قادراً على تحطيم من يختلف معه في معارك ليست بالضرورة أخلاقية.

إلا أن الزوبعة التي خلقتها تصريحاته الأخيرة حول النقاب، وبغض النظر عن الانزعاج الذي يسببه له التحدث مع شخص لا يرى وجهه، تطرح إشكالية أساسية على ثلاثة أصعدة:

- احترام الهوية الفردية في الإسلام

- مفهوم حقوق الأشخاص

- تصورات المجتمع الأوروبي لقضية المرأة

خاصة أن هذه الملاحظة تأتي من مسئول في بلد يمكن القول إنه الأكثر تفهماً لحق الاختلاف الثقافي والديني في أوروبا في القوانين والممارسات. ما يساعدنا على التحدث بأريحية أكبر هو أن الردود على هذه التصريحات لم تكن من جماعة مكونة ضد أخرى، فقد جاء النقد من بريطانيين غير مسلمين ومسلمين، وكذلك كان حال من يتقهمها.

فقد وصف رئيس القسم السياسي بحزب المحافظين أوليفر ليتوين هذه التصريحات بـ"المبدأ الخطير لإرشاد الناس في كيفية ملبسهم"، وانتقدها رئيس حزب الديمقراطيين الأحرار، سايمون هيوز قائلاً إنها "غير حساسة ومفاجئة"، بل وصل تقدير المواقف بصحيفة الديلي تلغراف إلى القول: "بليز يترك سترو منعزلاً في قضية النقاب".

ما هو مؤسف في كل ما يجري، أنه مرة أخرى، يدور النقاش في حرية الملبس والحجاب والسفور خارج الجاليات الإسلامية وينحصر موقف هذه الجاليات في ردود الأفعال.

ومن المفهوم أن تتجنب جاليات مستهدفة في عقيدتها ودينها وثقافتها وهويتها أي نقاش نقدي حر في موضوع يكتف مفاهيم مركزية في الدين والعرف الاجتماعي كالحرام والعرض والفريضة، ولكن علينا أن نتذكر أن المسلمين برغم كل ما يتعرضون له يشكلون اليوم الجماعة البشرية الأكثر ديناميكية وحضورا للنقد والمراجعة وطرح الأسئلة ورفض فكرة الإطلاق في ما يتعلق بقضايا الدنيا.

لكن مجادلات الحجاب والنقاب عند العرب والمسلمين تعود لأكثر من مائة عام، وقد جرت نقاشات غنية حوله عند قاسم أمين ومحمد عبده وفي أطروحة الدكتوراه التي أعدها منصور فهمي في السوربون عام 1912 وكان من نقاط قوتها "التاريخ الاجتماعي للحجاب" الذي ترجمناه للعربية قبل عشرين عاما.

"ما الذي يجب ستره من البدن عن الأنظار صونا للأخلاق" يسأل الطاهر حداد رجال الدين. السيدة نظيرة زين الدين (1908-1976) لا السيدة مارغريت تاتشر من يقول في آية الحجاب: "قرأت نحو من عشر تفسيرات لا تتطبق رواية على رواية، كأنني بكل واحد من الرواة يريد بما يروي أن يؤيد ما يرى، ولم أر رواية مستندة إلى دليل ما".

عبد الرزاق السنهوري هو الذي استنبط من الإجماع وسيلة لقراءة التجديد في الشريعة حين كتب: "الإجماع في المرحلة الأولى كان شيئا يصدر عن غير قصد بل عن غير شعور، عادة ألفها الناس فصارت محترمة. أما في المرحلتين الأخيرتين، فهو يصدر عن شعور، وإن لم يصدر عن اتفاق مقصود. فلو تطور الإجماع، في مراحله المنطقية، وجب أن يصل إلى مرحلة يصدر فيها عن هذا الاتفاق المقصود، ولا يكتفى فيه بالاتفاق العرضي، فيجمع المسلمون، أو نواب عنهم، ويستعرضون مسائلهم، ويقررون فيها أحكاما تتفق مع حضارة زمنهم، وهذه الأحكام تكون تشريعا. وبذلك يكون الإجماع عنصر التجديد في الشريعة الإسلامية، يحتفظ لها بمرونتها ومقدرتها على التطور".

الأستاذ جمال البنا سبق جاك سترو لتناول قضية الحجاب والنقاب والعزل ولكن باعتبارها دخيلة على المبادئ الإسلامية: "يمكن القول بدون مخالفة للوقائع أن

المجتمع النسوي في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان مجتمعاً محتشماً، ولكنه لم يكن منقبا، وإن لم يخل من منقبات اعتبرن شذوذاً عن الوضع العام".

احترام الهوية الفردية في الإسلام:

يمكن القول دون جرح مشاعر المتعصبين للعهد القديم، إن من التنقيحات الأساسية في القصص الديني اليهودي-المسيحي، القراءة الإسلامية القائمة على المساواة في قضايا الخطيئة الأولى والتكريم الإنساني وتقدير المسؤولية والخلق والطبيعة.

ففي القرآن الكريم تقع الخطيئة الأولى كما هو واضح في الآيات من 35 إلى 37 من سورة البقرة والآيات من 19 إلى 23 من سورة الأعراف على المرأة والرجل، بخلاف الأساطير الشرقية والعهد القديم الذي تضعها على المرأة وحدها. التكريم في القرآن لكل بني آدم بغض النظر عن الجنس واللون والمعتقد، أما المسؤولية فيقع تفريدها حتى داخل البيت الصغير.

من هنا زرع الإسلام كل شروط مفهوم الشخص التنويري الغربي قبل ولادته بتسعة قرون، ولو أن المسلمين لأسباب اجتماعية-تاريخية وسياسية-دينية لم ينجحوا في إعطاء هذا المفهوم المتسامي حقه في الحياة اليومية للمسلمين.

لم يكن مبدأ الفصل والعزل بين الجنسين من مبادئ تنظيم العلاقة بين المرأة والرجل في عهد النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، خاصة أن نشأة الدين قد انطبعت بكون أول من اعتنقه امرأة (خديجة بنت خويلد)، وأول من قضت نحبا تحت التعذيب من أجل الدين الجديد أيضا امرأة (سمية بنت عمار).

ومع الهجرة إلى يثرب (المدينة) عرف مسلمو مكة تقاليد أكثر ليبرالية فيها، إذ شاركت النساء في النضال السري والهجرة والعمل الحرفي وبعضهن كأم سليم في القتال وغيرهن آسيات (مرضات) للمقاتلين.

وقد كن يتابعن أحكام القرآن بل وألفاظه، وقد استقرت أم سلمة زوجها النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد آيات غاب ذكر النساء عنها: "فما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟".

يمكن أن نستنبط من جملة الروايات الإسلامية الأولى أن النقطة المركزية في حبكة الحجاب لم تكن رهينة الحياة العامة بقدر ما كانت في اعتبار اللباس أحد مقومات التمييز النسائي (التفاوت بين الحرة والأمة والمسلمة وغير المسلمة الخ)، وقد جمعت عشرات الروايات التي تتناقض مع مفهوم الخوف من الفتنة وضرورة الستر العام.

ويلاحظ من روايات الأربعين عاما الأولى من فجر الإسلام وجود خلاف في موقف الصحابة بين لين ومتشدد، مما يدل على تعددية في الرأي والموقف. إلا أن هذا العامل وإن ترك أثره دون شك، لم يكن الحاسم في قضية الحجر على النساء وتعميم الحجاب على كل المسلمات، فقد ترافق التوسع الإسلامي في المكان والزمان مع ضعضة تركيب الأسرة العربية عبر الغزو المزدوج: حمل البشر والدين الفاتح لجغرافية الآخرين، وحمل الآخرين دما ولحما وثقافات إلى صميم البيت الإسلامي.

فقد صار في كل بيت عربي امرأة غير عربية من الإماء والسبايا على الأقل، وقد حاولت القبائل تدارك ما تستطيع عبر نظام الموالاة وتأميم النساء العربيات وعزلهن باسم الدين، الأمر الذي وسع نطاق منظومة العزل وغيب الهوية الشخصية للمرأة بتعميم النقاب على أوساط واسعة في المجتمع.

وكما ذكرنا فإن ما زرعه الإسلام من قفزة نوعية لمفهوم الحرية والمسؤولية والسلامة في النفس، وكرامة في الإنسانية ورفض الإكراه في الدين والمعتقد، تم استلهاؤه من قبل الإنسانين الأوائل ومن اتهم بالرشدية في أوروبا، ممن زرع مفهوما جديدا وأصيلا لسلامة النفس والجسد تطور مع فكرة الشخص صاحب الحق الإيجابي العام، في مواجهة الحق السلبي (أي الحق الذي يناله الرجل على حساب المرأة والحر على حساب العبد والأبيض على حساب الأسود والأسمر).

هذا المفهوم هو الجد المباشر للشرعة الدولية لحقوق الإنسان التي حاولت استلهاً هذه الإنجازات بروح مدنية، ولكنها لم تتمكن بعد من جعل الحق بالفعل مرجعاً فوق القوة والقيم قوة فوق المصلحة المباشرة.

في هذا المعمعان، يأتي الحجاب اليوم في أوروبا كظاهرة مركبة ومعقدة من العبث تعميم التحليل حولها: فكل حجاب قصته الخاصة، وإن كانت الجماعة تطمح باستمرار لتعميم قصتها ورؤيتها للموضوع، فليس بالإمكان إخفاء التمايزات النفسية والاجتماعية والسياسية داخل وخارج الأسرة والمجتمع.

إن دوافع وضع الحجاب تختلف اليوم باختلاف المكان ودور المرأة فيه، كذلك تختلف مؤشرات انتشار الحجاب بين بلد وآخر وحالة وأخرى.

ولا بد من التذكير بعبثية تناول الموضوع بالطريقة عينها حتى من وجهة النظر الدينية، بين بلد فيه أغلبية مسلمة وبلد الأغلبية فيه غير مسلمة، بالنسبة للفتيات والمراهقات وبالنسبة للبالغات، في المدرسة الابتدائية وفي الجامعة.

فأي نظرة أحادية للموضوع بالنسبة للحالات المذكورة أعلاه تعني طمس الثقافات بالثقافة العربية الإسلامية واختزال الثقافة في بعدها الديني واختزال الدين في شكله الأكثر انغلاقاً، كما أنها قد تتجرب تقاسم التسلط بين تطرف "علماني" وترتمت "إسلامي" ينكر كلاهما حق الآخر في الوجود (كما في السعودية أو تونس).

لقد نجحت المنظمات الحقوقية في كسب دعوى قضائية في مدينة كيرتي الفرنسية تدين مؤسسة فصلت امرأة مسلمة بسبب حجابها وخسرت جمعيات عدة قضايا تتعلق بفتيات قاصرات.

وفي بلدان مثل هولندا حيث كان الحجاب مقبولاً جاء النقاب ليخلق مشكلة اجتماعية وتعليمية تركت آثارها على الحجاب الشرعي، إذ هناك فارق بين طريقة الملبس وحق الاختيار فيه وتغييب الصورة الأدمية في مجتمع مشهدي فائق التفرد hyper individualist يعتبر الوجه مقوماً أساسياً من مقومات الهوية الشخصية.

صحيح، أن الحجاب يشكل القاسم الأعلى في التحليل النفسي لمبدأ عدم الاختراق في الجنس والهوية للفرد والجماعة، إلا أن هذه الآلية الإيديولوجية والاجتماعية تنعكس سلباً على الهوية نفسها عندما يغيب الفرد في النقاب تماماً عن حقه الطبيعي في معالم وجه مختلف وليس فقط صوت يختلف أو جسد جسيم أو هزيل. وكلما أخذ الطابع السياسي- الديني حجماً أكبر على حساب مفهوم الهوية غير الثابتة بالضرورة، يصبح البرنامج السياسي موضوع نقد ضروري لأن هذا البرنامج ينعكس مباشرة على الفرد والجماعة. وكما أننا نرفض التعامل مع الموضوع في نطاق القوينة التسلطية، نرفض إخضاعه لمنطق المقدس أو احترام المشاعر. فمتابعة وضع عدد من المنقبات الأوربيات يظهر أن نسبة هامة منهن من معتنقات الإسلام أكثر منه من عائلة مسلمة، وأن أنموذج طالبان أكثر حضوراً في مواجهتهن للمجتمع الغربي من أنموذج الخلافة الراشدية مثلاً، التجربة الطالبانية (التي تم تجميلها بل وإعادة رسمها بشكل طوباوي يذكرنا بصورة كوبا عند الرومانسيين اليساريين) تتفوق على السيرة النبوية حتى في ملبس الرجال الذي يصبح أفغانياً ولا يذكرنا بملبس نبي الإسلام نفسه. ليس المجال هنا للتذكير بالمجازر ارتكبتها طالبان بحق مخالفيهم في المذهب أو السياسة، أو محدودية عطائهم الفكري والديني، فلن يغير هذا كثيراً عند من أجرى عملية التجميل منطلقاً من معطيات غير قابلة للرصد والوصف بالأساس. ما هو جديد في خطاب النسوة المنقبات الملتزمات اعتبار النقاب تعبير عن حالة قطيعة ورفض للتواصل مع المجتمع "الإباحي". بحيث نشهد عملية تصغير متعمد في خطاب المنقبات لقضية المساواة ورفض الأسرة الأبوية التقليدية مع تأكيد بالمقابل على الطابع الإحتجاجي لبؤس حضارة حولت المرأة لمادة استهلاك جسدي وجنسي. إلا أن هذا التقاطع مع الحركة النسوية التي ترفض رأسمة المرأة وتوظيفها الإستهلاكي والمشهدي يقف هنا، وفي حين تطالب الأخيرة بانتزاع حصص متكافئة في كل مفاصل الفعل المجتمعي تستطيع مواجهة هذا التوظيف ومن يتعيش منه، يشبه موقف المنقبات أنصار الإضراب السلبي في المصانع. إلا أن هذا الإضراب عن

العام بـكلـيته يـخلـق فـيتـو فـردـي يـطـمـع لـتـكوـين فـيتـو جـمـاعـي يـتـكـلم الـلـغـة نـفـسـها وـيـعـتـمـد نـفـس الـخـطـاب وـيـتـقـاهـم بـالـرمـز وـالـإشـارة وـالـعـلامـة الفـارـقـة غـير المـؤنـسـة. مـع كـل مـخـاطـر الجـمـاعـات المـهـمـشـة الـرافـضـة لـلـنـضـال مـع وـعـبر المـجـتـمـع الأـوسـع. هـذا الـوـضـع لا يـخـتـلـف، مـن جـانـب مـواجـهـتـه الشـكـليـة عـلى الأـقـل، عـن هـجـمـة "البـانـك" العـدـوانـيـة المـستـقـرزة بـألـوانـها وـغـرابـتـها لـلـمـحـيط وـالـذي يـنـتـزـع بـغـرابـتـه قـوة حـضـور هـمـشـتـها المـنـظـومـة السـائـدة. وـمـكـن الـخـطـر فـيـه، عـلاـقـتـه العـضـويـة بـجـمـاعـة دـيـنيـة وـاحـدة وـانـغـلاـقـه عـلى نـفـسـه ضـمـنـها، الأـمـر الـذي يـحـمـل داخـلـيا كـل مـقـومـات الجـمـاعـة الأـوتـورـيـتـاريـة، وـخـارجـيا، جـمـلـة مـعـانـي وـمـتـرـتـبـات تـصـبـح مـتـصـلـة أكـثـر فـي الـوـعـي الجـمـعـي، بـالـظـروف الجـيـو سـيـاسـيـة الـتي يـعـيـشـها الدـيـن الإـسـلامـي، لـيـس فـقـط فـي أورـبـة، وـإنـما عـلى الصـعـيـد العـالـمـي.

هـذه الإـشـكـاليـة، إـن لـم تـتـل الـوـضـوح نـفـسـه فـي مـجـتـمـعات مـازال تـقـرـيـد النـسـاء فـيـها ضـعـيـفا فـهـي فـي المـجـتـمـعات الأـورـوبـيـة نـقـطـة عـلامـة عـلى حـق مـكـتـسـب وـمـؤشـر قـطـيـعة مـع مـفـهـوم الحـقـوق نـفـسـه.

مـن هـنا ضـرـورـة الحـكـمة فـي التـعـامـل مـع ظـاهـرة النـقـاب حـتـى لا تـخلـق شـرخـا وـرد فـعل فـي صـفـوف الشـابـات المـسـلمـات فـي الغـرب اللـاتـي يـتـبـعن مـبـدأ "يـسـروا وـلا تـعـسـروا"، وـيـعـتـبـرن المـبـالـغـة فـي بـعض المـظـاهـر زـيـادـة فـي القـطـيـعة مـع مـجـتـمـع أورـوبـي يـعـتـبـر ظـاهـرة الغـيـتـو التـارـيـخيـة وـاحـدة مـن النـقـاط السـوداء فـي تـارـيـخـه (الأـمـر الـذي بـدا وـاضـحا بـعد أـربـعة أعـوام مـن كـتـابـة النـص حـيـث طـرحـت مـسـألـة قـونـنـة مـنـع النـقـاب فـي الأمـاكن العـامـة فـي عـدة دـول أورـبـيـة (*).

فـي الشـرـعة الدـوليـة لـحـقـوق الإنـسـان، مـنـع الحـجـاب لا يـخـتـلـف عـن مـنـع السـفـور، فـكـلاهما يـشـكـل ائـتـهاكـا لـحـق المـرأة فـي جـسـدها وـحـقـها فـي طـرـيـقـة التـعـامـل مـعـه دـون أي ضـغـوط خـارجـيـة، وـلا يـوجـد ما يـمـنـع امـرأة مـن النـقـاب.

إـلا أن السـؤال الجـدي المـطـروح عـلى المـسـلمـات الأـورـوبـيـات هـو: هـل يـمـكـن تـطـبـيـق نـفـس الأحـكام والأـوضـاع فـي مـدن تـعـز وـالـريـاض وـأمـسـتـردام؟ هـل يـمـكـن اعـتـبـار

تغيب الهوية الفردية معتقدا إسلاميا أو هو التعبير الأفضل لتعريف الآخر بالإسلام؟

هل يمكن التعايش مع الآخر دون أن يقدم الآخر جزءا من ذاته ويقدم المواطن الجديد أيضا جزءا من هذه الذات لتلتقي المواطنة في حقل أرحب يعتبر أجمل ما عند الذات والآخر ميراثا إنسانيا مشتركا وليس تطرف الذات وعنصرية الآخر؟ ألم يحن الوقت الذي نستعيد فيه حكمة الأستاذ عصام العطار في فوضى وزخم تكون جيل جديد من المسلمات في أوروبا في صلب تكوينهن رفض إلزامية الحجاب أو النقاب ورفض إلزامية السفور.

"كيف نقبل الجمود، بل كيف يمكن الجمود في عالم تتجدد معلوماته ومعطياته ومطالبه ووسائله.. باستمرار لا بد لنا من التجدد الدائم، والإبداع المتواصل، والجهاد المضني في كل مجال..

وإلا فقدنا حياتنا ووجودنا الفاعل المؤثر، وأزاحنا الركب البشري عن طريقه، وقذف بنا إلى هامش الهامش، أو هوة التاريخ، فذهبنا جفاء كما يذهب الزبد وغثاء السيل، ومحينا من لوحة الحاضر والمستقبل، وتحولنا إلى ذكرى من ذكريات الماضي البعيد".

2006/10/19 عن الجزيرة نت، جرى تحديثها بإضافات توضيحية

(*) أصدر البرلمان البلجيكي في إبريل 2010 أحد أسرع قراراته القاضي بمنع تغطية الوجه سواء للمتظاهرين ضد العولمة أو للذهابات إلى المسجد(كذا)، متجنباً الإشارة للمعتقد أو الإسلام أو حرية الملبس والاختيار والحركة، في حين يصر حزب الرئيس الفرنسي على الطابع الديني لمشروع قانونه، ورغم أن مجلس الدولة الفرنسي يؤكد على عدم دستورية المنع ومخالفته للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، فإن هناك نوع من الإصرار على طائفية المشروع في دولة علمانية. المشكلة أن هناك توظيف وتوظيف مضاد يبعدان الجالية المهاجرة عن مشاكلها الأساسية والأهم ويعزز هشاشة وضع المسلمين في أوربية بالهجوم المتلاحق على ظواهر غير مركزية في الحياة اليومية للناس.

النقاب بين هوية الشخص وهوية الجماعة

استوقفني مقال الهوية والنقاب للكاتبة كريمة كمال في "البديل" (2008/10/26)، الذي طرح الإشكالية، عبر حادثة توظيف جنائية كان النقاب وسيلتها، مقالة استعرضت أيضا المترتبات الأمنية في المؤسسات والجامعات والمستشفيات لتوظيفه لمآرب أخرى. ولعل من مكر التاريخ أن ننتظر نصابا يرتدي النقاب ويخطف طفلا لنتمكن من طرح قضية طمس الهوية الشخصية بصراحة وأمانة.

كنت قد طرحت الموضوع قبل عامين في مقالة (مسلمات أوربة بين النقاب والحجاب والحشمة) بعد أن صار النقاب، ليس فقط عدوا للتواجد الطبيعي للمرأة المسلمة في الأماكن العامة والمهنة والدراسة في بلدان أوربية سمحت بالحجاب، بل مؤجج مشاكل حقيقية لصاحبات ما يعرف بالحجاب الشرعي. حيث أكد كل أعداء الحجاب على أن "المعركة إذن ليست مع فرض ديني، وإنما مع تقليد محلي يطبقه كل واحد على طريقته ويسمي رجال الدين كل ذلك فرضا يريدون به استعباد النساء" (من بيان لمنظمة متضامات النسائية). وأذكر أن الردود على ما كتبت يومها، كتعليق أو رسائل الكترونية مباشرة، تجاوزت المئتين وتراوحت بين شكر من قلة وذم من كثرة، بل وتكفير وشتم واتهام بالإباحية والإلحاد. ولم يمتنع أحدهم من الكتابة: "هل تريد أن تنزع المسلمة نقابها لكي يرضى عنك اليهود والنصارى، الجواب: لن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم". وكتب آخر "يا حساد موتوا بغيضكم".

وقد تابعت يومها ردود فعل عدد من الإسلاميين على النقاش الدائر حول النقاب. وتبين لي أن نسبة المنقبات عند زوجات عدد من الإسلاميين الناشطين في الحق العام ليست قليلة. بل وأخبرني أحد القياديين بأن "نقاب الزوجة دليل على ورع الزوج". بمعنى آخر توظيف النقاب في الرصيد السياسي والديني للزوج (بتعبير ديني في سجل حسنات الزوج وسيرته الأخلاقية)، رغم أن الغلو مرفوض ولا إجماع على النقاب حتى عند مشايخ القرن العاشر الميلادي. فكيف الحال في أوربة غير المسلمة في القرن الواحد والعشرين؟

من الموضوعات القليلة التي تم دراستها، حتى في الكتابات الغربية، وحاولنا التعريف بها منذ دراسة نشرتها "الدفاتر الطبية" لمنظمة العفو الدولية في إبريل 1993، نشوء وتكامل مفهوم الشخص. فإن كانت الحضارات القديمة قد عرفت التفريد في المسؤولية واكتشفت المعنى السلبي للحقوق (أي المعنى القائم على منح الحقوق لفئة على حساب أخرى: (الحر -العبد، الغريب -القريب، المرأة-الرجل، البالغ-القاصر، المواطن-البربري..)، فقد حمل عصر التنوير الأوروبي فكرة الحقوق الطبيعية. أي أنه بخبث فكري محض، انتزع من الثقافي نظريته التمييزية للحقوق ليعيدها إليه بصيغة جديدة إيجابية تشكل قطيعة مع الماضي. يمكن أن تكون مسيحياً أو بوذياً أو مسلماً، ولكن بكل الأحوال التعريف الجامع للإنسانية هو الشخص، أي شخص (ابن آدم بوصف القرآن الكريم). ولهذا الشخص حقوق أساسية طبيعية مثل حق الملكية وحق الحرية وحق المساواة وحق المقاومة.

هذا الشخص لم يكن مجرد تعريف قانوني، بل ابن حركة شاملة في العلوم الإنسانية والتطبيقية. هو "الكوجيتو الذي استتبّطه ديكارت، الذات المكونة للعالم في المدرسة المثالية، وفي علم النفس الموضوع الأوحّد مواقف وتصرفات، في التحليل النفسي مركز الاستتبّط وفهم الظواهر البشرية، في علم الاجتماع جملة الوضعيات والأدوار ومنطلق ومركز العلاقات التي تشكّل المجتمع، في القانون موضوع الحقوق والواجبات، في السياسة المواطن والناخب، في علم الأنثروبولوجيا محور الدين والدولة والمجتمع، أما في اقتصاد السوق فالمنتج والمستهلك. ومن أهمّ معالم الوجود الشخصي حق الحياة الكريمة إنطلاقاً من مربّعها الأول: حماية الإنسان.

دخلت هذه المفاهيم بقوة في النقاشات الفكرية، بل والكتابات الأدبية، لتنتج مصطلحاً حديثاً بكل معنى الكلمة. مصطلحاً غير موجود بهذا المضمون في أية حضارة سابقة، وغير مستتبّط من أيّ فقيه مسلم أو يهودي أو مسيحي أو بوذي قبل ذلك. هذا المصطلح هو سلامة النفس والجسد..

هذه المركزية الدينامية والفاعلة حول مفهوم الشخص لم يكن لها أن تكتمل دون الخروج من السرية، أو من حالة الإغفال أو المجهول. بل لعل من أقوى أطروحات عصر التنوير ربط هذا "المجهول" بحالة القاصر. واعتبار عمانوئيل كنت التنوير في حد ذاته الخروج من حالة القاصر هذه.

في البرامج التعليمية، كما في الثقافة المتراكمة والرصيد الفني الهائل الذي قدمته أوربة للبشرية منذ أكثر من قرنين من الزمن، تأصلت فكرة التعامل مع الإنسان كوجه ومعالم وهوية متكاملة، تحمل قوة عمله الذهنية كما تعتمد قوة

عمله اليدوية. وفي الحالتين يتم التمييز بين زيد وعمر، ليس فقط ببصمة الأصبع بل بالصورة الشخصية. وقد تطور ذلك لعلم النفس المورفولوجي الذي يحاول تحديد معالم الشخصية من صورة الوجه.

من المضحك، أن كل هذا التطور البشري الحاسم، يرد عليه البعض بعبارات من نمط "العزة في النقاب"، "من قال بغير النقاب فقد كفر"، وأخيرا عند بعض من تدرب على الخطاب الأوربي "ألستم مع حرية الملبس؟"

ينسى هؤلاء أن هناك حركة اجتماعية ثقافية قوية وراسخة في أوربة والعالم ضد توظيف جسد المرأة في الدعاية وفي تجارة الجنس. وأن هناك حركة نسائية تدافع عن كرامة المرأة من مفهوم التشيؤ الرأسمالي الليبرالي واستلاب الجسد وتوظيفه. وهذه الحركات نفسها تقف ضد تحول المرأة إلى كتلة صماء متحركة، باسم دين كرم بني آدم: نساء ورجالا.

أود أن أقول بأن هذا الوصف سيخرج مشاعر عدد من النساء اللاتي أعرفهن جيدا ودافعت عنهن وناضلت ضد أي قانون يحظر حقهن في النقاب، بل وسافرت معهن كمحرم لغياب أزواجهن في السجن. لكن كان من الصعب أن أخفي عليهن أنني أعتبر هذا النقاب يمس مباشرة الهوية الشخصية باسم الهوية الجماعية الافتراضية. ففي الوجه السمات الفارقة للفرد، وفيه التنفس والنظر والمأكّل. وغياب الوجه لا يغيّب وحسب هوية الشخص، بل يسمح بكل الحيل اللا أخلاقية في عالم ليست القيم فيه، للأسف، المحدد الأول للعلاقات بين الناس

المأذنة وهشاشة الديمقراطية السويسرية

شكل الاستفتاء منذ أكثر من قرن من الزمن، أحد أكثر التقنيات الديمقراطية إثارة للجدل. وفي حين اعتبره البعض شكلا من أشكال الديمقراطية التشاركية أو المباشرة، اعتبره البعض الآخر وسيلة من وسائل التعبئة السطحية للجمهور. وقد هاجم الشاعر المصري جورج حنين الاستفتاء بالقول: "إحدى فطن التوجه القانوني الديمقراطي المزعوم كان في تصوير الاستفتاء كأداة مثالية في مجالي الاختيار والقرار الشعبيين. والحقيقة أن اتخاذ الشاهد بالقفز من فوق رؤوس ممثليه، ودعوته لإعطاء رأيه في هذا الشأن الوطني أو ذاك يبدو ظاهريا كأفضل طريقة للتعبير عن حقيقة شعوره. لكن، وعلى النحو ذاته الذي يتأثر به الشاهد أمام المحكمة بنتيجة التحقيق فإن الناخب المشارك يتأثر بالمعالجة المسبقة التي تشكل الإستشارة نتیجتها، ويفترض في فذلکات الصياغة السياسية أن تضمن دون كبير خطر، جرّ جمهور الناخبين لاعتماد الخيار المبسط القائم على الحسم ب "نعم" أو "لا". على أية حال ليس بدون سبب أخذ الاستفتاء مكان الصدارة في أكثر البلدان بعدا عن الديمقراطية". بعد هذا التحليل المنطقي يستنتي جورج حنين في هذا النص الذي كتبه قبل أربعين عاما التجربة السويسرية لأنها تنطلق من القاعدة، لا من الأعلى، فيرد عليه أحد اليساريين البلجيكيين: "هناك موضوعات كثيرة تحوّل الاستفتاء من وسيلة ديمقراطية إلى دكتاتورية الأغلبية، ولهذا فإن الاستفتاء ممنوع في بلجيكا؟". للأسف لم تسمح لنا الأنظمة التسلطية العربية بنقاش حر وبناء حول قضايا حرية الاعتقاد ودور المواطن في تعريف حرية الرأي والاعتقاد. ولا شك بأن الإمبراطورية الإعلامية السعودية ستقيم الدنيا ولن تقعدها لو طرحت مسألة

بناء حسينية في الرياض كما أن المؤسسة الشيعية في إيران لا تسمح بأي نقاش مفتوح حول المساجد غير الجعفرية في طهران. لكن البشرية في طموحها للأحسن، لا تتوقف ولا تأخذ بالمثل الأسوأ قدوة لها أو موضوعا جديرا بالمناظرة. وإن كان المرء يشعر بالمرارة، فلأن النظام السياسي السويسري لم يضمن عبر تعميم فكرة الاستفتاء ضمانات مبدئية لموضوعات تشكل أساسا لاعتراف الدولة بالمبادئ الأساسية للحقوق الإنسانية. فهل وجود أكثر من خمسين بالمئة في سويسرا مع ممارسة التعذيب يسمح بتعديل القوانين السويسرية لترخص الإعتداء على سلامة النفس والجسد؟ ثم ألم تظهر استفتاءات الرأي في الأشهر الأولى التي تلت أحداث 11 سبتمبر 2001 وجود أغلبية من الأمريكيين مع وجود سجن غوانتانامو واللجان العسكرية ووسائل التحقيق الخاصة التي تشمل التعذيب؟؟ هل كان من حق الإدارة الأمريكية العودة إلى الوراء عقود زمنية بسبب الجرح النرجسي الذي هيج الغوغاء وخلق حالة قبول لكل القرارات المناهضة للحقوق والحريات التي أعادت الولايات المتحدة سنوات إلى الخلف؟

لا شك بأننا أمام النقاش الفلسفي الذي يعود لأثينا القديمة والذي لم يحسم بعد حول سقف الحق وحدود الحريات وضرورة وجود نواة صلبة غير قابلة للتصرف، والذي بلغ أوجه في الأعوام بين 1787 و 1793، ست سنوات هزت العالم صدر فيها الدستور الأمريكي 1787 وإعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789 وتعديل الدستور الأمريكي 1791 ثم صدور الدستور الفرنسي 1793. نحن هنا أمام فكرة ما زالت موضوع نقاش حتى اليوم: هل ثمة حقوق وحريات فوق "تشريعية" أم أن كل الحقوق والحريات يمكن أن يحددها ويعرفها

القانون ويصوت عليها البرلمان؟ اعتبر الأمريكيون وقتذاك أن هناك حقوقاً أساسية لا يمكن ولا يجوز أن ترضخ للتصويت، في حين قبل الفرنسيون مبدأ التصويت على كل حق حتى لا تحرم الأجيال القادمة من حقها في تغيير القوانين والمفاهيم. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) كوثيقة أخلاقية غير ملزمة قانونياً كان مع إطلاق الحقوق، أما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966) فقد قيد حرية الاعتقاد بما أسماه "القيود المنصوص عنها في القانون التي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحياتهم الأساسية" (المادة 18 الفقرة الثالثة). ولعل هذه الضبابية التي وضعتها الدول في نفاق واضح مع نفسها ومع البشرية هي التي تظهر اليوم هشاشة القانون الدولي لحقوق الإنسان الذي ترك مساحات رمادية كبيرة يستفيد منها المتطرفون من كل بلد للتنقيد أو التحديد من حقوق وحيات الأقليات وبشكل خاص الدينية منها. بحيث تقتصر أصوات الاحتجاج على منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية ومجلس حقوق الإنسان.

في قضايا الأقليات، تصويت الأغلبية شكل من أشكال فرض سيطرتها على الأقلية باسم القانون والديمقراطية. هذا الشكل لكي يكون ضمن التقدم الحقوقي والحرص على الكرامة الإنسانية، يتطلب رقياً أخلاقياً وثقافياً عالياً تشعر الأغلبية فيه بأنها قادرة على فرض احترامها على الجميع عبر قبولها بكل المكونات الصغيرة فيها وصيرورتها قوة جاذبة لها لا قوة نابذة. الأمر الغائب تماماً في حملات تصويت غوغائية تستحضر كل الضغائن السلبية كفكرة كراهية الأجنبي والخوف من الإسلام.

صحيح أن تصويت 57 بالمئة من السويسريين لقضية تمس بالمعنى المباشر قرابة أربعة بالمئة من السكان هي نسبة المسلمين في الفدرالية السويسرية، يعني أن هناك شرائح اجتماعية واسعة ما زالت تعتبر مرجعها حرية الاعتقاد واحترام شعائر الآخر وإلى حد ما التزام سويسرا بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان. لكن الخطورة تأتي من أن هناك أغلبية ترفض رمزا قديما يمكن القول بأنه من مواصفات الإسلام الأولية في الذاكرة الأوروبية الأعمق والأقدم، أي تمثل representation مندمج في صورة الإسلام في أوربة منذ أكثر من ثلاثة قرون، تمثل سبق إعلان حقوق الإنسان والمواطن وسبق انتفاضة جنيف وجمهوريةها، والأهم من هذا وذاك، أن المسجد في أوربة سبق بعقود الحركة الإسلامية السياسية، أي أن ربط المأذنة بالنشاطية الإسلامية نوع من الفنتازيا التي تثير الشفقة على أصحابها أكثر مما تستحق النقاش. ومن المؤلم أن عددا من "المدافعين عن المأذنة" لا يعتمد في محاججته على موقف مبدئي، بل يحذر من النتائج السلبية للعلاقة مع الدول الإسلامية ليربط ممارسة الحق بموازن القوى الداخلية والدولية؟ هل تراجع حقوق الإنسان في أوربة إلى هذه الدرجة؟ ولو كان جان جاك روسو بيننا عشية الاستفتاء، هل كان سيوجه رسالته الشهيرة "إلى جمهورية جنيف (1754)" مرة أخرى للاعتزاز بهذه المواطنة التي تساوي بين الناس في الحقوق؟ أليس من المرعب أن هناك مناطق لم تكحل عينها يوما برؤية مسجد صوتت بأكثر من تسعين بالمئة من أجل مساجد بدون مآذن قد لا تراها في قراها في يوم من الأيام؟

ليس الإنسان فقط عدو ما يجهل، بل هو في حالات غير قليلة يمكن أن يكون عدو نفسه، عندما لا يرى في الآخر إلا مشاهد شريرة أو خطيرة؟

(نشر المقال في عدة صحف في 2009/11/30)

أزمة حلال أم انسداد في المطبخ الثقافي- السياسي الفرنسي؟

لو كان أندريه بروتون، مؤسس السريالية حيا، لقال بالتأكيد: "السريالية لم تعد في قلم وريشة الفنان بل هي في سوق النخاسة السياسية الفرنسية".

من كان يخطر بباله أن يتحول المشروع التجاري لشركة كويك لمطاعم الوجبات السريعة لقضية سياسية انتخابية في فرنسا؟ لو قرأنا التقرير التجاري للشركة نجد: "بدأت كويك تجربة اللحم الحلال في مدينة تولوز ثم في سبع مطاعم أخرى في 31 نوفمبر 2009، وهي تدرس المصلحة التجارية وإمكانية التحقق في فترة اختبار تستمر ستة أشهر". أي أننا أمام مشروع تجاري له علاقة بالتقاليد الغذائية، يسعى لكسب زبائن في مناطق ذات كثافة سكانية مسلمة (فقط 8 مطاعم من أصل 350 تخضع للتجربة). ذلك بنفس الطريقة التي انتشرت بها مطاعم "الكاشير" في مناطق الكثافة اليهودية، أو المطاعم النباتية في مناطق الرواج للنظام الغذائي الرشيق. ولعل من فضائل الحضارات والثقافات على البشر أن الطعام، وإن كان حاجة عالمية مشتركة، إلا أنه ليس قيمة عالمية موحدة في المضمون والشكل. يخرج المرء من بيته في المساء وقد أرهقته تكاليف الحياة، فيجد أمامه خيارات شتى، بخبز أو بدون خبز، بلحم أو بدون لحم، كاشير أو حلال.. فيشعر بحرية في اختيار وجبة العشاء، لا تقل أهمية عن حرите في التعبير.

ما الذي أصاب بعض السياسيين والمثقفين الفرنسيين ليفتحوا ملف المطعم الحلال؟ وهل وصلت التقاهة والسطحية عند عدد غير قليل من السياسيين

والصحفيين للنظر في صحن الآخر وما يفترض أن يكون فيه، بعد أن تعدوا على حرية الملبس وحرية بناء مكان للعبادة وشكل هذا المكان؟

بنى اليمين المتطرف رصيده السياسي، مع بداية الأزمة الاقتصادية في النصف الثاني من السبعينيات، على قضية الهجرة واللجوء. وبالفعل نجح في تحويل هذين الموضوعين إلى قضايا قومية وأوربية. وتم تنفيذ سياسات طرد وإبعاد ومضايقة وإغلاق أبواب في مسألة اللجوء السياسي لينخفض عدد طالبي اللجوء في الاتحاد الأوروبي من 693 ألف لاجئ في 1992 (كان عدد دول الاتحاد وقتئذ 12 دولة) إلى 222 ألف لاجئ في 2007 (يشمل العدد هذه المرة 27 دولة أوربية). ورغم أن إبعاد كل مهاجر غير شرعي يكلف قرابة 27 ألف يورو، تزداد سنويا نسبة المبعدين بشكل خطير. ففي بلد كفرنسا، طرد في 2008 ما مجموعه 29799 ألف أجنبي، وفي 2009 طرد 29 ألف أجنبي أيضا. وقد تتابعت الاتفاقيات الأوربية المناهضة لقوة العمل الأجنبية (اتفاقيات امستردام 1999، برنامج لاهاي 2004، واتفاقية بروم 2006 التي تربط بين الهجرة السرية والجريمة العابرة للقارات والإرهاب). ذلك في الوقت الذي قاومت فيه الدول الأوربية الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وعائلاتهم، واستبدلت منطقتها بما أسمته "القواعد الدنيا لاستقبال اللاجئين". كل هذا بالرغم من أن المفوضية الأوربية تطالب منذ 2002 بسياسة امتصاص واستيعاب من مليون ونصف لمليون مهاجر، للحفاظ على النمو البشري في القارة العجوز. فكل التقديرات تشير إلى أن غياب اليد العاملة الأجنبية سيؤدي إلى انخفاض بنسبة خمسين مليون وحدة عاملة في عام 2060، أي حدوث أزمة قوة عمل لا سابق لها في المجتمعات الصناعية. مع هذا، ورغم كل هذه المعطيات، ما

زالت قضية الهجرة بعبء يتم عبره تخويف الشبيبة والعاطلين عن العمل من الأجنبي القادم لأخذ مكان هذا الأوربي أو ذاك. إلا أنها لم تعد ناقوس خطرٍ صالح للاستعمال كما كانت من قبل، خاصة وأن الأطروحات الأوربية أصبحت انتقائية بل وتمييزية بشكل ملفت للنظر. فالمبادئ العشرة للمفوضية الأوربية حول اللاجئين والمهاجرين تقوم على أسس عجزت البشرية في تاريخها القديم والحديث عن وضعها موضع التطبيق: رفض المهاجر المُكلف، مناهضة الهجرة السرية، اعتماد اختصاص المهاجر معيارا لرفضه وقبوله واحتياجات السوق.

إفلاس خطاب الهجرة وجه أنظار الطبقة السياسية اليمينية المتطرفة نحو الإسلام والإرهاب، باعتبارهما يجيبان على حاجة موضوعية خلقها سقوط الاتحاد السوفييتي وحلف وارسو: البحث عن عدو جديد.

في عملية البحث هذه، عثر المثقف الأوربي على مادة محفزة للانتاج بعد استنفاد عدة سلع ثقافية غيبتها الأحداث. فكل الذين كانوا يتحدثون عن قيم حقوق الإنسان يبصرون بأعينهم تراجعات على صعيد الحقوق والحريات في أوربة الغربية لم يحصل مثلها منذ الحرب العالمية الثانية. كذلك تهمشت، عبر الثورة الإعلامية ومركزة دور النشر والإعلام بيد تجمعات كبيرة، تيارات واسعة للفكر النقدي. كما وتغيبت تباعا من المحافل الثقافية الأوربية، أطروحات التأميم والدمقرطة والتنمية المستدامة ودولة الرفاه والأنموذج الاشتراكي الديمقراطي والعلمانية الديمقراطية. وباستثناء الحقوق البيئية، ثمة حالة جمود في الإبداع البرنامجي وفي تناول الحقوق الإنسانية الأساسية تسيطر على الجو

الثقافي، منذ 11 سبتمبر وانتصار بروباغندا الخوف على ثقافة التأمل ورونق الحق في الاختلاف.

المتقف "الغربي"، المتابع لهزيمة الأنموذج الغربي أمام اختبار الحرية والأمن، يتبنى اليوم قراءة شمولية في التعامل مع الذات والآخر. فالحضارة الغربية بالنسبة له هي الأنموذج الأرقى الذي عرفته البشرية. وأي تهديد لها من نماذج سبقتها (كالأنموذج الإسلامي مثلاً) هي نكسة إلى الوراء وتراجع عن مكتسبات أساسية حققتها الحضارة الغربية للإنسانية. هذا التصور للكل الغربي في مواجهة الكل الإسلامي، والذي يصب في أطروحات صراع الحضارات من جهة، وفي خدمة جماعات ضغط تجارة السلاح والمواد الأولية الأساسية من جهة ثانية، يخدم بشكل مباشر أو غير مباشر كل المدافعين عن السياسة الإسرائيلية. فإسرائيل، مهما كان التفسير لولادتها والاعتراف بها ودعمها المادي والمعنوي، هي جزء من هذا الغرب، والدفاع عنها هو دفاع عن الجبهة الأمامية للغرب في دار الإسلام. وإن كان من الصعب الدفاع عن السياسة الإسرائيلية الإجرامية بحق الشعب الفلسطيني، فقد صار بإمكان أصدقاء إسرائيل القول أن ما تضطر له الحكومات الإسرائيلية لا يختلف عما يضطر له وزير الدفاع الأمريكي في مواجهته للإرهاب: أي اتباع وسائل تنتهك القانون الدولي كآخر خيار للدفاع عن النفس!

تصعيد العداء للإسلام وتغذية الإسلاموفوبيا أصبحا اليوم إذن جزءاً من نهج ثقافي وسياسي رابح، بالمعنى الشعبوي والانتخابي واليميني المتطرف. بحيث تشكلت جماعة ثقافية وسياسية يمكن وصفها بالمعادين البدائيين للإسلام

les anti islamistes primaires، يجتمع في صفوفها اليمين المتطرف والليبراليون الجدد والعلمانيون الاستثنائيون واللوبي الصهيوني. ومن المؤسف القول، أن العديد من الإسلاميين يعزز هذا المنطق عبر الرد عليه بثنائيات مشابهة، يختلف فيها محور الشر أو الشيطان بين هذا الطرف أو ذاك. حيث تستبدل كلانية النحن الراقية عند العنصريين في الغرب بالرفض الكلي لما هو غربي والحديث في كلانية الإسلام بديلا شاملا وكاملا. ذلك في إيقاف لصراع الحضارات على رأسه بدل وقوفه على قدميه! فالجالية المسلمة، وعموما العربية من غير المسلمة، لا تدفع فقط ثمن العنصرية والإسلاموفوبيا، وإنما أيضا فاتورة سوء إدارة الدفاع عن المسلمين من العديد من المسلمين.

ينجح عدد من الصحفيين والكتاب والسياسيين بخلق قضية من عدم أحيانا، لتأمل خطاب رئيس تحرير الاكسبريس كريستوف باربييه حول مطاعم الحلال: "علينا أن نقاوم وعلى الجمهورية أن تفرض قانونها"، نحن أمام مؤامرة "فرض قاعدة دينية عدوانية".. من يسمع لكلمته على الانترنت يتصور أن المدير العام لشركة كويك إسلامي ومصمم المشروع من منظمة الجهاد الإسلامي. الشركة كما هو معروف ملك صندوق الودائع الفرنسي الذي اشترى في ٢٠٠٧ مجمل حافظة أوراق سلسلة كويك الشهيرة، التي تأسست عام ١٩٧١ في بلجيكا وكان آخر رئيس لها قبل البيع ألبيرت فريير، الصديق الشخصي للرئيس ساركوزي، فما علاقة كل هؤلاء بالإسلام والمسلمين في فرنسا؟ محافظ روبيه الذكي جدا يقفز على حبال حقوق الإنسان لمقارعة اليمين واليمين المتطرف من داخل نفس المعسكر، فيقيم دعوى قضائية أمام السلطة العليا لمكافحة التمييز HALDE ضد كويك لأنها لا تقدم له ما يريد

من وجبات، طبعا مرشح حزب الأغلبية اليمينية سيبتكر مكانا له تحت الشمس في المزادة على مارين لوبن. في معركة الكلمات فيها أعنف من العنف وتواطؤ جماعي انتقائي وانتهازي واضح: الجميع يتهرب من الرد على سؤال المطعم الذي يقدم كاشير أو نباتي. بل ويطلع علينا فرانسوا فييون رئيس الوزراء اليميني بصرعة لم يسمع بها أحد في كلمته في الاجتماع السنوي لمجلس تمثيل المؤسسات اليهودية الفرنسية (الكريف) في 2010/2/3 حين يقول: "يجب أن نبقى متيقظين من كل أطروحات وحملات الحقد التي نسمعها. وفي ذهني مثلا الحركات المشينة لمقاطعة الكاشير أو البضائع الإسرائيلية". هذا الخلط غير الأخلاقي بين حملة سياسية ضد البضائع الإسرائيلية القادمة من مستوطنات أقيمت على أراض فلسطينية وبين المنتجات اليهودية الكاشير، محاولة للتستير على سياسة غير متزنة تشجع الإحتلال والعدوان، بل وتصل إلى محاولة تمرير منتجات المستوطنين إلى أوربة بحيل غير قانونية. وعوضا عن الكلام بأمانة في هذا الموضوع نجد عملية توظيف رخيص لها من قبل رئيس الوزراء السابق والعديد من السياسيين الفرنسيين.

لحسن الحظ أن منظمات حقوق الإنسان الفرنسية لم تسقط بعد في هذا الخطاب الديماغوجي الذي يجعل، باستعارة جملة إريك رولو من العداء للإسلام، ظاهرة تتجاوز بكثير العداء للسامية في المجتمع الفرنسي.

من السخف أن نناقش في مجتمع رأسمالي حق شركة تجارية في اختيار البضاعة الغذائية التي تبيعها أو تروج لها. كذلك من المشين لأي إدارة حكومية أن تمنع مطاعم خاصة باللحم الحلال في وقت تسمح فيه بمطاعم

كاشير، وأخرى نباتية، وثالثة خاصة بالطعام غير المعالج كيميائياً. يعرف القانون الجنائي الفرنسي التمييز برفض تقديم خدمة موجودة لشخص دون غيره. في المطعم الصيني لا يوجد تمييز مرتبط بغياب الخبز، كما أنه في المطعم الإسلامي لا يوجد تمييز لعدم وجود لحم الخنزير. عندما يرفض المطعم تقديم وجبة متوفرة لزبون معين يمارس التمييز بحقه. أما في غياب الوجبة أصلاً فلا يوجد رفض، وبالتالي لا يوجد تمييز.

كم أتمنى لو خضنا هذه المعركة على الأصعدة القانونية والمدنية والثقافية، بعيداً عن فتوى من الشيخ القرضاوي أو رأي لأحد شيوخ السلفية في السعودية. فقد تعبنا من توظيف الكائن الإسلامي على طرفي المتوسط، وتعب المسلم (ة) في أوربة من الاحتواء والاحتواء المضاد. لقد آن الأوان لأن يخوض معركته الضرورية في حق المواطنة الكاملة، لأنها الأساس في رسم شخصيته وهويته في خارطة المجتمعية الأوربية والعالم.

• نشرت في النهار البيروتية والقدس العربي

تطرفان: النبذ والتقدس

لعل من أهم المشكلات السياسية والمدنية الداخلية التي تميز حقبتنا، بعد الاستبداد السياسي والفساد، قضية الحركات الإسلامية السياسية. ورغم أن عمر بعض هذه الحركات قد جاوز اليوم الثمانين عاما، وأن بعضها أكثر براغماتية من أحزاب غير دينية، ما زالت هذه الأحزاب تشكل أحجية صعبة في الحياة السياسية في العالمين الغربي والإسلامي. الأمر الذي لن يسقطنا في بكائيات "المظلومية السياسية" التي تتسول منها هذه الحركات في الأوساط الشعبية. لكن مهما يكن، تبقى مقاومتنا لأي عسف خارج القانون، يمكن أن يتعرض له الإسلاميون هو ميزان حرارة الممارسة الحقيقية للحقوق الفردية والجماعية للإنسان، من هنا تأكيدنا على كل مدافع عن حقوق الإنسان، وكل مقاوم مدني، بأن التدريب على النقد لا يختلف عن القدرة على الدفاع عن موضوع النقد أهمية. فهذا هو المعيار في أن نتلمس في أنفسنا ومحيطنا، بالممارسة اليومية، نويات نهضة جديدة وأساسا مختلفة للعلاقة الثقافية والفكرية بين مكونات المجتمع.

كأي تيار سياسي، لا يُسهّل الأمر على الإسلاميين وجود نماذج إسلامية للحكم هنا أو هناك. كون الحال في البيت الإيديولوجي يذكرنا بحال الحركة الشيوعية في القرن الماضي: "تضامن دون تقليد أو افتراق دون تشهير" داخل العائلة الواحدة، وعداء ومقاطعة ومواجهة مفتوحة في حال الإنشقاق أو تعارض المصالح. لعل المثل الأكثر نصاعة على هذا الوضع هو حركة

الإخوان المسلمين، ذات المواقع المحبوبة حيناً والمموجة أحياناً أخرى. فهي تشارك في حكومتين في ظل الاحتلال (أفغانستان والعراق)، وفي مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين (حماس)، وكانت في الطرف المقابل لجهة الإنقاذ في الجزائر إثر الانقلاب العسكري، ويضع تنظيمها السوري قدماً مع أحد أقطاب حقبة مجازر 1980-1982 في سورية فيما عرف بـجبهة الخلاص والقدم الأخرى مع إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي قبل أن يجمّد معارضته ثم يدخل في عملية بحث عن الذات لا تقبل حتى فكرة النقد الذاتي. ولعل العشرية الثانية من هذا القرن، قد وضعت هذه الحركة وجهاً لوجه، مع كل تناقضاتها الداخلية والخارجية، الإيديولوجية والعملية:

Acte de gouvernement

جاءت انتفاضة الكرامة في درعا في 18 آذار/مارس 2011، لتنهز كل أركان تنظيمات الإخوان، بدءاً من السيطرة على "المجلس الوطني السوري" الذي لا يحمل من السورية والوطنية إلا الاسم والرائحة، فقد تشكل المجلس بمباركة فرنسية وتركية وقطرية. ورأى فيه وزير الخارجية الفرنسية الأسبق آلان جوبيه، النسخة السورية للمجلس الانتقالي الليبي، أما في أرض الواقع، فقد شكل الصفعة الأقوى للحركة الشعبية السلمية التي عمت المدن السورية. ومع ذلك، قامت الدول الغربية بتعميده ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب السوري. سيطر الإسلام السياسي على هذا المجلس، وتكفلت أسماء معروفة في أرشيف المخابرات الفرنسية والبلجيكية والسويدية والبريطانية، كونها من مواطني هذه الدول (!)، بنقل المال والسلاح وأوائل المقاتلين الأجانب إلى سوريا من الليبيين في وضوح النهار، بل وبغطاء مما سمي "أصدقاء الشعب السوري"، بدءاً من

"هيئة حماية المدنيين" التي شكلها إخوان مسلمين يحملون الجنسيات الفرنسية والسويدية، إلى تسهيل سفر المتطوعين للقتال في سوريا. لا يمكن للسفير الفرنسي في سوريا السيد إريك شوفالييه أن يقول: لم نكن نعلم ؟ كذلك يصعب على السيد لوران فابوس وزير الخارجية وقتها أن ينفي علمه بما يجري؟ في نفس الوقت، خاضت الخارجية الفرنسية حربا بائسة ضد التيار الديمقراطي العلماني السلمي، ووصل الأمر بالسيد فابوس إلى تنظيم مؤتمر صحفي في لحظة افتتاح المؤتمر السوري الدولي في جنيف تحت شعار "من أجل سوريا ديمقراطية ودولة مدنية" الذي شارك فيه 270 شخصية سورية ودولية في 30 يناير 2013، مستدعيا بضعة أعضاء من الائتلاف السوري ليعبر عن تضامنه معهم واعتبارهم الممثلين الشرعيين الوحيدين للثورة والمعارضة.

توجهت مع لؤي حسين ومنى غانم إلى الاتحاد الأوروبي للتحذير من سياسة فتح الحدود للمتطرفين الأوروبيي الجنسية للقتال في سوريا، وقمنا بتقديم قوائم وأسماء لمقاتلين وقتلى تفوق الستمئة اسم مقدرين العدد الكلي وقتئذ بأكثر من ألف أوروبي.. طلب منا مسؤول الملف السوري عدم المبالغة، مدعيا أن الأرقام الحقيقية أقل بكثير. وعلينا انتظار سنوات، حتى يوقف الاتحاد الأوروبي مساعداته المالية للائتلاف، باعتباره قد تحول إلى أداة بيد الحكومة التركية؟؟

حتى اليوم، لم أتمكن من فهم السياسة الفرنسية والأوروبية التي دعمت ماليا وسياسيا، بشكل مباشر أو غير مباشر الإسلام السياسي بشقيه الإخواني والجهادي(*)، ألم يكونوا على علم بأن السيد.. كان مديرا لمدرسة دينية تتلقى تمويلها من قطر منذ عام 2010، كما أظهر كتاب "أوراق قطرية" ؟ قبل أن

يصبح مسؤولاً عن تمويل فصائل إسلامية، ومسؤولاً عن طباعة جوازات سفر مزورة كتب عليها Print in France وتاجرا من تجار الحرب؟ ألم يتابعوا مجلة "الأنصار" في لندن؟ هل غاب عنهم تماهي الإخوانية من جديد مع تجربة الطليعة المقاتلة التي شكلت مقتل الحركة في 1982. وتأبيدهم بيانات المشايخ المسعورين لإعلان الجهاد في سوريا؟ مع ما رافق ذلك من تحالفات مع الجهادية التكفيرية، معلنة كانت أو غير معلنة. والبقية أصبحت معروفة.

طبعا التجربة السودانية بعد صراع الترابي-البشير، حولت الخلاف السياسي إلى مكائد شخصية لا تليق بأحد مفكري الحركة الإسلامية المعاصرة، وتصفية حسابات بطريقة أمنية عبر الاعتقال والملاحقة من قبل الحزب الحاكم انتهت بتنظيم متواضع يحمل الاسم مقرب من السلطة. ولا شك بأن التجربة الإسلامية السودانية قبل سقوطها بسنوات، قد قدمت بمختلف مكوناتها، للمسلمين والعرب ما يجب تجنبه والإبتعاد عنه.

من جهة ثانية، فشل التنظيمان الشيعيان الرئيسيان في العراق في عدم غمس اليد للثمالة في التعامل مع المحتل والقتل المذهبي والفساد المالي. ولم يستطع التيار الصدري بعد من السيطرة على متطرفيه في قضايا انتهاكات حقوق الإنسان.

بعكس ما يتصور المراقب البعيد، فإن الحركة السلفية، ونتيجة للاستشراس الذي عانته في العقد الأول من هذا القرن، استطاعت أن تتجنب مبادرات تجاوزت أطروحاتها التقليدية. إلا أنها سقطت، بعجزها وبجرها، في وحل

عسكرة الحركات الشعبية ودعم منظمة القاعدة وأخواتها من جبهة النصرة وداعش وأحرار الشام وجيش الإسلام إلخ.

في حين برز العجز الفكري والمدني عند حركات مشرقية جديدة حاولت تقليد تجربة العدالة والتنمية في تركيا. فأخذت القشرة وتركت الجوهر، وصارت تبحث عن أي نجاح بالتغريب المتسارع حيناً أو اللعب على نيران المذهبية أحياناً أخرى.

يمكن القول باختصار إذن، أن هناك أزمة عامة تعيشها الحركة الإسلامية السياسية في العالم العربي، تحتاج إلى تقييم معمق من الداخل والخارج. لكن ليس بالإمكان للأسف أن يأخذ هكذا تقييم مداه دون التحرر من تطرفين أساسيين: التطرف الأول، هو القداسة الذاتية التي تمنحها هذه الحركات لنفسها بوصفها التعبير البشري للحاكمية الإلهية. والتطرف الثاني، هو الحظر المزمّن الذي تعاني منه في أكثر من ثلثي الأقطار الإسلامية. هذا المنع يحول دون انتقال طبيعي نحو الديمقراطية من جهة، وانتقال ضروري من إيديولوجية الطوارئ التي تسود الحركات المحظورة علمانية كانت أو دينية، إلى فكر العافية أي الوضع الطبيعي المنتج لنقاش وحوار داخلي طبيعي مع الذات والآخر من جهة ثانية.

منذ صدور القانون 49، القاضي بإعدام أي عضو في حركة الإخوان المسلمين في سورية في 1980، ونحن نطالب بإلغاء هذا القانون والترخيص للحركة. وقد كتبت قبل مجرزة حماه بشهرين: "لا يمكن وجود مشروع ديمقراطي في أي بلد إسلامي دون الترخيص للحركة الإسلامية السياسية التي

تحتل حيزاً هاماً في الخارطة السياسية. ولا يمكن أيضاً الحديث في دولة القانون، دون محاكمة من يكفر العلويين وأبناء المذاهب والأديان الأخرى ويخبرهم بين الإسلام والنفي والقتل، وذلك أمام محاكم عادية تعبر عن سلطة قضائية مستقلة". وأظن أن هذا المبدأ، مبدأ احترام الدولة التعاقدية أو دولة القانون، مستنبط من صلب القرآن الكريم والشرعة الدولية لحقوق الإنسان. في حين يشكل التكفير والتخوين السياسي والحظر أدوات دنيئة للتخلص من الخصم أو العدو بما أسمىناه يوماً ذاك: الإبادة السياسية. لكن كل الأساليب المجرمة للحكام لا تسمح لنا بأن نغير الوقائع ليتباكى البعض بالقول: الإسلام لا يدرس في المدارس وغير موجود في الإعلام وغريب عند أهله، خاصة والمحطات الفضائية الإسلامية والمواقع الدينية على الشبكة العنكبوتية بلغة الضاد تحتل أعلى نسبة للتواجد الديني الإعلامي في كل لغات العالم، وأن الكاتب "الإسلامي" يأخذ حصة الأسد في الصحافة اليومية بكل قواعد اقتصاد السوق وليس بأخلاقيات الإسلام، أي تجنب المزعجات وتدوير الكلمات وفهلوية الإرضاء والغمغة، بل والسكوت عن أركان الخرافة والشعوذة أحياناً كثيرة لكسب شعبية سريعة، فيما يحصر نقمة الكلمات في غير الإسلامي من الداخل والخارج. ويكفي سؤال رئيس تحرير أي صحيفة خليجية ليسمع المرء قصصاً حول تسعيرة هذا الكاتب الإسلامي أو ذاك تنثير الاشمئزاز من سلعية الكلمة التي يمارسها البعض تحت مبدأ حرم الله الربا وحلل التجارة. في تجارة تحمل النعش الأسود لقيمة الانتاج الفكري في موسم رواج السلعة "المتدنية" المتدنية.

لن نقف كثيرا عند هذا النمط الاستهلاكي الذي يذكرنا باليمين المتطرف الأوروبي والأمريكي. لنعود إلى من نذر نفسه لفكرة أو قضية. ففي صفوف العديد من المفكرين والباحثة الإسلاميين أصبحنا نجد أطروحات تجديدية حول موضوعة الدولة المدنية، أي الدولة التعاقدية بين كل المواطنين، بغض النظر عن تلاوينهم السياسية والمذهبية والدينية. لتوفير الحد الأدنى من كرامة الإنسان والحد الضروري لإقامة العدل بالمعنى السياسي والمدني والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. لعل هذا التقدم الكبير، وإن لم يزل محدودا أحيانا وحذرا أحيانا أخرى، يشكل وثبة كبيرة لتجاوز الدولة العلمانية الاستئصالية، أي التسلطية بالضرورة، والدولة الإسلامية التي تؤمم وتصادر المفهوم الإسلامي للحكم، أي القائمة على حزب يقدر نفسه بنفسه باسم الدين. فالبشر هم من يترجم القراءة القرآنية والقراءات الوضعية. هم من يحكم بالفعل باسم الله أو باسم طبقة أو إيديولوجية أو منهج. وبالتالي لا يمكن أن ندين آل البيت بجرائم قوات بدر، أو نعتبر ما قامت به الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين في سورية تحقيقا لأمر الله ونصرة لأهل السنة. كلنا شركاء في أي مشروع سياسي ومدني، زيد بالرأي، وعمر عبر قوة سياسية، وجعفر عبر نقابة أو هيئة غير حكومية. وبكل الأحوال، بالقرآن أو بدونه، إدارة شؤون الدولة تتم من قبل بشر يتخذون قرارات يتحملون مسؤوليتها كبشر. لا قداسة لهم وليس لديهم حصانة قانونية أو دينية، سواء بسبب انتسابهم لحزب ديني أو استلامهم منصبا من مناصب الدولة.

كنت والعديد من الديمقراطيين العرب نظن أن هذا النقاش يعود للقرن الماضي. إلا أن "الإرتكاسات القرضاوية" الأخيرة، التي سميت عند البعض صحوه، أو نجدة من الملائكة، ذكرتنا بأننا ما زلنا في بداية الطريق.

(* من الضروري التذكير بأن "الحركات الجهادية في أوربة" لم تنشأ في الأحياء المهمشة لعمال مهاجرين أُلقت بهم سوق البطالة في عالم المجهول، بل أتت بعد هزيمة الاتحاد السوفييتي في أفغانستان. هذه الهزيمة لم يكن لها أن تتحقق، دون التحالف العسكري بين جحافل "مجاهدين بلا حدود" لتحرير أفغانستان من الشيوعية من جهة، والمخابرات المركزية الأمريكية التي مدتهم بأحدث الأسلحة والتقنيات العسكرية من جهة أخرى، ناهيك عن السياسيين والإعلاميين الغربيين الذين تغنوا "بمجاهدي الحرية". هؤلاء المجاهدين، الذين يعتبرون أنفسهم، الطرف الأهم في دحر القوات السوفيتية، وعندما وضعتهم بلدانهم ذات الأغلبية الإسلامية على قوائمها السوداء، بعد أن قدمت لهم كل عون ودعم، لم يعد لمعظمهم من ملجأ سوى البلدان الأوربية ومناطق الصراع المسلح في الجنوب. وتظهر الدراسات الميدانية التي شاركت في بعضها. توجه أكثر من ثلثي قياداتهم وكوادرهم، بعد استيلاء طالبان على السلطة، إلى أوربة الغربية ومنطقتي النزاع المسلح على ضفتي البحر الأبيض المتوسط: البوسنة والجزائر. وقد حصل من لم يكن لديه جنسية أوربية وقتها، على اللجوء السياسي، مع استيفاء كافة الشروط!! يشمل الحديث قرابة أربعين قياديا تحوي سيرتهم الذاتية التجنيس أو بطاقة لجوء سياسي (أيمن الظواهري-سويسرا)، الجنسية الإسبانية بالزواج (أبو مصعب السوري: مصطفى عبد القادر ست مريم) أو اللجوء السياسي في بريطانيا: أبو حمزة المصري (مصطفى كمال مصطفى) وأبو قتادة الفلسطيني (عمر محمود عثمان) والإقامة القصيرة لأسامة بن لادن في لندن.

- نشرت أولاً في البديل المصرية في 11/14 / 2008 ، كان من الضروري تحديثها وتأكيد أطروحاتها، بعد عشر سنوات وضعنا الإسلام السياسي فيها، على فوهة مدافع العنف والمذهبية والشعبوية المبتذلة. يمكن التبحر أكثر في الموضوع في كتابنا: تهاوي الإسلام السياسي من المودودي إلى أردوغان، دار نوفل، هاشيت أنطوان، بيروت، 2021).

"الخصوصية الفرنسية والخصوصية الإسلامية؟"

يلقي أبو الهول الرهيب،
عليه من رعب ظلال

والموت يلهث في سؤال

باق كما كان السؤال،
ومات معناه القديم

من كثر ما اهترأ الجواب
على الشفاه.

وما الجواب؟

"أنا" قال بعض العابرين...

بدر شاكر السياب(1)

عود على بدء

كما أن المواطنة كانت ابنة مفهوم سلبي للحقوق، يمكن القول أن العالمية قد نشأت مع ديانات التبشير وإمبراطوريات التوسع. بمعنى آخر، كانت العالمية الغطاء الإيديولوجي للغزو والهيمنة أو التبادل التجاري-الربوي. وقد تم اكتشاف ثقافة الآخر بعد هذا الفعل "القبيح" في أقدار البشرية سواء في المرأة المسبية التي غزت بيت الغازي أو في الأمة المسترارة التي طعمت الأبناء بثقافة هجينة وفي استثمار "مثقفي" الشعوب المغلوبة. هذا الفعل نفسه هو الذي خلق حالة دفاعية عند الثقافات المسودة. فأية ثقافة أو أخلاق، كما يقول إريك فايل Eric Weil، لا تظهر باعتبارها خاصة ما دامت تعيش بكل بساطة من قبل جماعة من الناس دون الشعور بالحاجة إلى الدفاع عنها ضد قيم أو

معارف تهدد وجودها (2). ولحسن الحظ، لم تنجح أية منظومة فكرية أو دينية لا في إلغاء كل ما عداها مما أسمته بالكفار أو البرابرة أو الخوارج أو الهمج أو المتخلفين أو المنشقين، ولا في الانغلاق الكامل على نفسها وعدم التفاعل مع غيرها.

يمكن القول أن الحديث في قيم ومعارف ونظم تفكير لها طابع العالمية جاء بعد ذلك وكان ابن عمل فلسفي وفكري محض. من هنا صعوبة الحديث عن العالمية في أثننا ميلاد الفلسفة، وبكين خان بالق التي يتحدث عنها ماركو بولو، وبغداد ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وباريس الثورة الفرنسية بنفس الطريقة والمفهوم والمكونات. لم تحتج البشرية لطويل وقت لاكتشاف أن العالمي ليس بالضرورة وفقط ما يسمى عند جماعة بشرية بذلك، إذ أن سيرورة العالمية Universability قضية نسبية في الزمان والمكان والمنطلق. ولعلنا نتحدث عن المفهوم براحة أكبر بكثير عند تناول الموضوع الذي تتقاسمه الجماعات البشرية بالفعل. دون السقوط بالطبع، في منطق "كل الجماعات دون استثناء". ففي حين يصعب الحديث عن عالمية فكرة التوحيد في الثقافات البشرية كافة، رغم طموح أنصارها للوصول إلى كل إنسان وكل شعب، نجد النظم الثنائي l'ordre binaire قاسما ثقافيا مشتركا في الثقافات التي نعرفها رغم هزيمة المانوية التي تبنتها في صلب اعتقادها. فأية ثقافة تخلو من المشابه والمختلف، الواحد والمتعدد، الاستمرارية والانقطاع، البسيط والمركب، اليسار واليمين، الحار والبارد، الجاف والرطب، الثقيل والخفيف، الأعلى والأسفل، الفارغ والملاّن، الثواب والعقاب، الخصوبة والعقم الخ؟ ويمكننا القول

اليوم أن علماء الألسنية والانتولوجيا لم يكتشفوا بعد لغة لا تقيم الفارق بين النحن والآخر.

انزعت العالمية في الخطاب الثقافي الغربي لحقوق الإنسان مع فكرة الحق الطبيعي. وعندما نقول طبيعي، يفترض هذا تنصّب الحقوق فوق الجنس واللغة والبلد والمعتقد. وإن أكدت ثقافة عصر التنوير على تعابير أساسية عالمية الطابع كالحرية والمساواة والتسامح، فقد كان الاستعمار المباشر والثورة الصناعية العتلة الفعلية لهذا الخطاب الذي تم توظيفه في إعادة تقسيم مراكز القوى في العالم بعد الانهيار المتتابع لإمبراطوريات القرون الوسطى خاصة، وإن إحدى أهم صفات الاستعمار الأوربي تزامن الصراع بين الأمم الأوربية المتكونة حديثاً مع طموح كل منها غير المحدود للتوسع.

إن أوربة العائدة لاحتلال مركز العالم لم تلبث أن أعطت صفة العالمية لأهم ما أنتجت، ولم تنج من ذلك المؤسسات الثقافية أو المدارس الفكرية. وسواء تعلق الأمر بالبنى التحتية للثقافة (المؤسسات التعليمية والتخصص) أو التيارات الفكرية، لم تضع أية من المدارس الفكرية الكبرى في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين "بداية" عالميتها موضع شك. واحتاج الأمر لزمن قبل وضع عالمية "مفهوم الصراع الطبقي" عند ماركس وانجلز، "الأسرة الصغيرة النواة" عند علماء الانثروبولوجيا أو "عقدة أوديب" عند فرويد موضع تنقيب وبحث جديدين داخل أو خارج حدود الكنائس الفكرية الحديثة. كذلك وضع فكرة الحقوق الطبيعية على مشرحة النقد مع ارتباط مفهوم الأنسنة

الغربي أكثر فأكثر بالتاريخ والاجتماع البشري، وبالتالي دخول الاكتساب والتحول والتكيف في صلب تعريف الحقوق.

لقد عمقت السيرة المجتمعية الغربية والثقافة الغربية مفهوم الحقوق الفردية ومفهوم الشخص. وأصبح من الأسئلة الأساسية المطروحة كيف يكون الإنسان في الوقت نفسه مختلفاً عن كل الأشخاص، مشابهاً لأشخاص معينين ومشابهاً لكل البشر؟ لعل طرح هذه الأسئلة من منظار متعدد الميادين ومواقع متعددة الثقافات سيكون له انعكاسات إيجابية أكيدة على تقدم مبادئ حقوق الإنسان وعالمية الديمقراطية ووسائل النضال من أجلهما.

فمن العدمية برأينا الحديث عن عالم الزي الموحد واللغة الموحدة والمطعم الواحد والفن الوحيد النغم باسم العالمية مهما كانت خصائصها. فدراسة النفس والفرد تظهر إلى أي مدى يختلف الأفراد وبالتالي صعوبة معالجة المرض نفسه بالضرورة بالطريقة نفسها عند شخصين من بيئة واحدة، فكيف الحال في اختلاف البيئة والمحيط الاجتماعي والفضاء الثقافي؟

من هنا، فإن دافعنا عن مبادئ عالمية لحقوق الإنسان ينطلق أولاً من مبدأ قبول الفروق المرئية وغير المرئية في الثقافات سواء كان الأمر يتعلق بمحتوى الثقافة أو بمناهج تناقلها من جيل لآخر أو مدى قدرتها على الاعتناء في الزمان والمكان والتفاعل مع الآخرين. وثانياً من الحرص على رفض توظيف ما يعرف بالعالمية أو الخصوصية سواء بسواء لأية غايات ترجح القوة على روح العدالة وتحجم الحقوق لحساب المصالح أو الإيديولوجيات. فمهمة المدافع عن "عالمية حقوق الإنسان" تكمن برأينا في

إمكانية العثور على نقاط القوة والتشابه في منظومة القيم الثقافية والاجتماعية التي تسمح بالتقارب بين الشعوب واكتشاف جملة مبادئ وقيم تسهم في حماية الإنسان والبيئة وضمان حقوق إنسانية أساسية أصبح من الصعب تجنب الجنس البشري للبربرية دون احترام الحد الأدنى لها. إن ما يزيد من هذه القناعة، أنه في التاريخ كما في الواقع، كان هناك تيارات وأشخاص استطاعوا أن يجسدوا عبر عالمية العطاء العلمي والفلسفي والحقوقى مكانا لهم ولثقافتهم تحت شمس الثقافة العالمية، وأن يقيموا الجسور بين تلك الومضات الخلاقة التي تعطيها الشعوب والثقافات للخلود.

العالمية والعولمة

اجتاحت الرياح العاتية العالم منذ سقوط جدار برلين وانهيار ثنائية القطب على الصعيد العالمي. فلم يعد بالإمكان الحديث عن عالم ثالث بعد وفاة الثاني أو الدفاع عن اشتراكية بيروقراطية واقعية يمكن معالجتها. لقد انتصر النموذج الليبرالي للرأسمالية بقليل من الخسائر لأن سقوط الأنموذج الآخر كان ابن أمراض ومشكلات بيروقراطية لم تعد قادرة على تمثيل شعاراتها المعلنة أو اقتباس أساليب خصومها. البعض سماها نهاية الحرب الباردة والبعض الآخر عودة النظام البريطاني القديم بثوب أمريكي. ولم تلبث تسمية النظام العالمي الجديد أن تركت مكانها لكلمة أكثر ثباتا وقوة وتعبيرا عن دخول سلطة المعلوماتية في موازين القوى بين البشر بعد أن زرعت الشركات المتعددة الجنسية والنظام النقدي العالمي الأرضية التحتية لجعل مفهوم السيادة الوطنية قضية خاسرة مسبقا. وفي منعطفات كهذه، من المفيد أن نقتبس أسلوب أولريش بك وأن نستعيد معه نصا كلاسيكيا ضاع في غمرة انهيار ما عرف لنصف قرن بالمنظومة الاشتراكية: "جعلت البرجوازية، بواسطة استغلال السوق

العالمية، من الإنتاج والاستهلاك في كل البلدان مواطنة عالمية. لقد سحبت لسوء حظ الرجعيين الكبير الأرضية الوطنية للصناعة من تحت أرجلهم، فدمّرت الصناعات الوطنية القديمة ولا تزال تدمرها يومياً، إذ تزارحها الصناعات الجديدة، التي أصبح إدخالها مسألة حياة بالنسبة لكل الشعوب المتحضرة.. فالإكتفاء الذاتي الوطني القديم والعزلة يحل محلها الاختلاط على جميع المستويات وتبعية الدول لبعضها البعض من جميع الجوانب، سواء كان ذلك في الإنتاج المادي أو الفكري. فالتعصب الوطني، والتوقع يصبحان مستحيلين أكثر فأكثر، وينشأ عند ذلك أدب عالمي يضم عددا كبيرا من الآداب الوطنية والإقليمية" (3).

اعتبر كاتبنا هذا الاستشهاد حقوق الإنسان التي تم الاصطلاح على تسميتها بذلك في القرنين الثامن والتاسع عشر قضية أنانية وفردية ولذا لم يجلب بخاطرهما أن تكون عالمية هذه الحقوق من أولى إنجازات هزيمة الفاشية، وأن يمنحها مفهومها الشامل للاقتصادي والاجتماعي والسياسي والمدني والثقافي والبيئي القدرة على مشاركة العديد من الحركات العالمية همّ قيام مجتمع مدني يتخطى الحدود. ورغم أن العولمة لم تترك الهامش لما يمكن اعتباره الحد الأدنى للأخلاق Minima moralia فإن مخاوف النظام الخلقي المغلق l'ordre moral هي التي تجعل البشر يعودون إلى مبادئ أخلاقية principes d'éthiques ضرورية تمكنهم من الاستمرار في الظروف اللا إنسانية التي نشأت عن النمو غير المتكافئ في عالم اليوم، سواء في الوحدات الجغرافية نفسها أو بين الشمال والجنوب. ولو أن حركة حقوق الإنسان ليست بمنجى البتة عن اقتصاد السوق، حتى بالمعنى الأردأ للكلمة، فإن ثمة قيم عالمية تغتني وتتبلور يوما بعد يوم تنجبها معاناة العالم الجديد وتجعل من

مشروع هذه الحقوق غير المنجزة بشكل أو بآخر، ضمانات الحد الأدنى في عالم بلا ضمانات.

في هذه المسيرة الصراعية بالضرورة، بين عالمية المبادئ وعولمة المصالح، شهدت البشرية في العقدين الأخيرين بشكل خاص، نشأة عدة تعبيرات قومية جديدة وتجمعات فوق قومية *supra national* تقوم على أساس قاري أو ديني أو لغوي. وإن لم يطرح بعض هذه التجمعات نفسه باعتباره شكلا للتعارض مع التيار الجارف للعولمة بقدر ما هو شكل من أشكال التواجد فيها من موقع أقوى، كما هو الحال مثلا بالنسبة للاتحاد الأوروبي، فقد نشأت أشكال ودعوات أخرى تضع نفسها في معركة محدودة أو مفتوحة مع التغيرات العالمية الجديدة، منها الخصوصية الحضارية عند الإسلاميين والاستثناء الثقافي في فرنسا والظروف الخاصة بالصين. هل يمكننا الدخول بعمق في موضوع فرنسا والإسلام، دون الخوض بعمق، في جملة آليات ولادة ونمو ما يسميه الكثيرون: "النموذج الفرنسي"؟ ألم يخض هذا النموذج معاركه الكبرى في مواجهة (أوربة الملكية) والدين المحلي الأكبر في البلدان اللاتينية كافة (الكنيسة الكاثوليكية)؟ وما معنى أن يختزل بعض الإسلاميين المواجهة بين الإسلام وفرنسا اليوم، بقراءة تأمرية تسمح لهم بلعب دور الضحية؟ ألا تفوق الفوارق بين التجارب الأنجلو ساكسونية الأوربية والتجربة الفرنسية تلك التي تميز تجربة تركيا الحديثة عن التجربة الباكستانية، للمثل لا للحصر؟

الاستثناء الثقافي L'exception culturelle

رغم دخول هذا المصطلح في الخطاب السياسي الفرنسي منذ الثمانينات وتناول هذا الموضوع من قبل عدد هام من الباحثين، يرد تعبير "الاستثناء الثقافي" مرة واحدة في الموسوعة العالمية (الفرنسية) في مقالة الشركات المتعددة الجنسية. الأمر الذي يظهر أن هذا المفهوم لم يكن ليصعد إلى السطح لولا الهيمنة المتصاعدة للثقافة الأمريكية في أوربة. عندما كتب كلود ليفي ستروس في 1980 عن ظاهرة وضع العالم في بوتقة أحادية اللون قائلا: "تتغلب البشرية على الثقافة الأحادية وتعد نفسها لإنتاج الحضارة بالجملة (أو بالجمع) كما هو حال الشمندر. بحيث لن يحتوي صحنها اليومي فيه على وجبة غيره"(4). كانت ملاحظته صادرة عن عالم الانثروبولوجيا المراقب وليس عن رجل سياسة يوظف.

جاء الحديث عن "الاستثناء الثقافي" من تقييم يقوم على فكرة أن الثقافة الفرنسية مهددة، كما كان الحديث عن الفرائكوفونية ابن الشعور بأن اللغة الفرنسية قد أصبحت مهددة وتعاني من التراجع على الصعيد العالمي مع انحسار الاستعمار المباشر. وعملية الدفاع الذاتي هذه لم تكن في الحالتين (والعديد من الباحثين يعتبرون القضيتين من لدن معركة واحدة)، ابنة تراكم فكري بل تراجع عملي ملحوظ. ولذا لم يكن لهذا التعبير حظوظ التماسك والمنهجية والمنطق. ويمكن القول أن تدارك هذه البقع الرمادية لم يبدأ قبل النصف الثاني من التسعينات.

يقود الحديث عن استثناء ثقافي إلى محورين رئيسيين: الأول، تمايز الصناعة الثقافية عن الصناعة التقليدية. والثاني، تمايز فرنسي اتسم بعلاقة متميزة بين القطاع العام والثقافة.

لعل أدورنو وهوركهايمر (مدرسة فرانكفورت) من أول من ناقش موضوع الصناعة الثقافية (5)، وبرأينا ليس بالإمكان القول أن هناك قراءة فرنسية أو ألمانية أو عربية للموضوع بقدر ما يمكن الحديث عن وضع خاص وغير نمطي للصناعات الثقافية. فالمادة الثقافية والفنية تحتاج باستمرار إلى الأصالة *authenticité* والتفرد أو الندرة *unicité* إضافة إلى التجديد *nouveauté* (5)، ففي كل عمل إبداعي، نجد بصمات الفنان أو الشاعر أو المفكر تصارع صلابة تقسيم العمل وقواعد اقتصاد السوق ولو بسلاح غير متكافئ. إن جملة عناصر تفرد إنتاجه لا تشكل شرطا في الصناعات الحديثة. ورغم وعي "المستهلك"، بدرجة أو بأخرى، للأهمية الخاصة للإنتاج الثقافي، فإن هذه الصناعة تبقى أسيرة غياب اليقينيات في كل مراحلها وبشكل خاص مرحلة كسب السوق. وهي أيضا وللأسف تدفع بضاعة إلى السوق مع شبه يقين بأن جزءا منها غير رابح البتة.

مع بقاء هذه الصفات المتميزة، أدخلت التحولات الهائلة في المعلوماتية، وبشكل خاص مع دخول الرقمية *Le numérique* شكلا جديدا للعلاقة بين موضوع الثقافة وطرق إيصالها ووسائل التعامل معها وحقوق المؤلف ودور النشر. وقد اجتمعت بفضل الرقمية معلومات أساسية مختلفة الطابع في رموز مشتركة. وأصبح بالإمكان، على أسطوانة صغيرة، جمع وسائل تربوية لتعليم

لغة جديدة مع عدة قواميس خاصة بها وأكثر من مائة رواية وديوان شعر ومسرحية تعرف على الفضاء الثقافي لها. ناهيك عن التداخل الهائل في تعبيرات واستعمالات الكلمة والصوت والصورة. إن هذا الإنجاز العالمي في خدمة الثقافات يجعلنا ندخل حقبة التداخل interdépendance من جهة، بين المراحل الصناعية الصرفة وتلك الخاصة بالإبداع الفني، ومن جهة ثانية، بين إمكانيات التعريف على الإنتاج الثقافي الخاص القادر على توظيف الاكتشاف كوسيلة للتواصل بين الثقافي في وجه هيمنة ثقافة واحدة.

إن الوضع الخاص للثقافة في الثورة المعلوماتية الجديدة لا ينبع برأينا من أي استثناء جغرافي أو ديني لسبب بسيط هو أن طبيعة الثقافة في الصناعة واحدة اليوم تقريبا في معظم بلدان العالم. وما طرح السؤال في هذا المجال، إلا نتيجة الهيمنة الأمريكية في الوضع الثقافي السائد، كتعبير للهيمنة الجيو سياسية والاقتصادية والعسكرية لهذا البلد. لقد ضربت العولمة مفهوم "خصوصية الأنموذج الأمريكي" في الصميم بفرضها خصوصية المنتصر عالمية بالضرورة. من سستمع إلى صرخة باحث مصري كتب منذ 35 عاما: **"أمريكا لا تصلح أصلا لكي تكون "نموذجاً". ذلك ذلك لأن من طبيعة الظاهرة الفريدة أن تحدث مرة واحدة، وألا تقبل المحاكاة"**. (الدكتور فؤاد زكريا، العرب والنموذج الأمريكي، ص22)، فالقوة، بالمعنى الشامل للكلمة، أبلغ تعبيراً من الأدب..

تستجد جويل فارشي بالاستثناء الثقافي لمواجهة الطوفان "الثقافي" الأمريكي: **"الاستثناء الثقافي لا يعني فقط أن الثقافة ليست بضاعة كالبضائع الأخرى، وإنما بأسلوب أكثر صراحة، أن الثقافة الفرنسية -وبشكل أوسع الأوروبية- ذات**

البعد الرمزي الذي يتجاوز ثروتها القومية يجب المحافظة عليها في وجه الثقافة الأمريكية السائدة" (6). وبهذه الجملة التي تنهي كتابها، تخرج الاقتصادية الفرنسية من اللغة الخطبية إلى تناول أكثر حذاقة وتثورا من معظم السياسيين الفرنسيين، وتجعلنا نطرح السؤال المركزي في مكانه الفعلي: ما هو الاستثناء الفرنسي في الثقافة؟

تقوم برأينا فكرة الاستثناء الثقافي الفرنسي أولا على شرعية تدخل القطاع العام في الصناعة الثقافية والثانية على توظيف الميراث التوسعي للغة الفرنسية في خلق فضاء سياسي وثقافي واقتصادي يكون لفرنسا فيه الدور المركزي، وهو ما أصبح يعرف بالفرانكوفونية.

الدولة والثقافة في المثل الفرنسي

بشكل عام، يدافع أنصار الأنموذج الفرنسي عن شرعية تدخل القطاع العام في الصناعة الثقافية بالاعتماد على حجتين رئيسيتين: الأولى، إفلاس أو عدم القدرة على الاستجابة à l'insolvabilité لجزء من الطلب، الأمر الذي يفرض الرغبة في المبادرة ويمكن أن يؤدي إلى حالة إنتاجية غير كافية، بل غير موجودة. والثانية: الطابع المتأرجح الخاضع للصدفة aléatoire والقليل الربح للمنتجات الثقافية الأمر الذي يؤدي إما إلى اختفاء المنتج أو دخوله في المواصفات المطلوبة.

ويشاركنا العديد من الباحثات القول أن هذه الحجج إنما تأتي لتدافع عن وضع كان قائما باستمرار في التجربة الثقافية الفرنسية وأصبح يحتاج اليوم إلى نوع من "الأدلة" في زمن العولمة، هذا الزمن الذي يؤكد يوما بعد يوم على غياب

التكافؤ في العلاقة بين الثقافات على الصعيد العالمي. ولا يمتنع الفرنسي المختص بالشؤون الأوروبية جاك ريغو عن القول بصراحة: "إن الطريقة التي تتعامل معها فرنسا مع الثقافة غير قابلة للحمل إلى الدول الأوروبية الأخرى، حتى تلك الأقرب إليها"(8).

في التقاليد الفرنسية، غالبا ما تتدخل السلطات العامة بشكل كبير لدعم النشاطات الثقافية. ويمكن الحديث عن نشوء السياسات الثقافية في فرنسا منذ تمكّن السلطة الملكية على الكنيسة والأمراء في نهاية القرن الثالث عشر. ومنذ القرن الرابع عشر، وبشكل أوضح في الخامس عشر، تمكنت الأعمال الخيرية الملكية من الخنق التدريجي للأعمال الثقافية للكنائس والإدارات المحلية والتعبيرات الأخرى(9). في بلد تصارعت فيه الكنيسة والدولة المركزية باستمرار على احتكار وتنظيم المجتمع(10). ومع لويس الرابع عشر وجان باتيست كولبير Colbert (1619-1683) أصبحت السياسة الثقافية تساهم بوضوح في تمجيد الملك وعبر ذلك في سمعة المملكة، وتهدف أيضا إلى تعزيز السلطة المركزية وضمان السيطرة على الأفكار والفنانين(11). وكانت المؤسسات الثقافية توظف غالبا مباشرة كأدوات لهذه السيطرة والتمجيد. يشمل ذلك إنشاء الكوميديا الفرنسية وبناء الأوبرا كأساس لثقافة وطنية ذات شأن. وما يسميه البعض أول وزارة ثقافة في "مؤسسة أبنية الملك" لا يتأخر البعض الآخر عن اعتباره "وزارة الضخامة الملكية وعظمة المملكة". هذه العظمة خضعت لمنطق الدولة بكل معنى الكلمة لذا لا نستغرب عملية الفصل الواضحة بين قضايا الحقوق والحريات وما يتعلق بالمؤسسات الثقافية والقانونية للدولة. هل من الضروري التذكير أنه في هذه الفترة بالذات صدر

القانون الأسود Le Code noir المشؤوم بحق العبيد والسود؟ منذ ذاك الوقت توضحت تعابير دولة الطغمة المنحازة والشللية في خياراتها وعلاقاتها بالفنانين؟ ولو أن الخطاب الرسمي يركز على أن دعم الفنانين أصبح وظيفة تقليدية خاصة مع هموم الوحدة الوطنية والمجد.

أخذت السياسة الثقافية للإمبراطورية مكتسبات الثورة الفرنسية مع تكرار أسلوب كولبير، وأصبحت المؤسسات الثقافية في خدمة مصالح الإمبراطورية وأصبحت المؤسسات الثقافية المحلية تحت إشراف المحافظين والمعاهد تحت السيطرة الكاملة للدولة في محاولة للسيطرة على حركة الأفكار وتوظيف المؤسسات الثقافية في خدمة مصالح الإمبراطورية. وكما اختفى بناء كولبير مع اختفاء لويس الرابع عشر، فإن الهياكل الثقافية التي وضعها نابليون الأول ترعزت وتراجعت على امتداد القرن التاسع عشر.

تميزت سياسة الدولة أثناء الجمهورية الثالثة بالمفارقات. فمن جهة، أكدت فكرة أن الثقافة خدمة عامة كما وأكدت على دور الدولة في إدارة الفنون الجميلة حيث تم تشكيل وزارة للفنون في 1918 عاشت قرابة شهرين. في الوقت نفسه، حددت الدولة مجال تدخلها في التأهيل الفني والحفاظ على التراث، تاركة الإنتاج الفني للمبادرات الخاصة. لقد كانت ميزانية الثقافة قليلة وغالبا ما كان التصويت عليها يتم بعد كل النفقات الأخرى. وقد ركزت الدولة سياستها الثقافية على التعليم متبينة سياسة التعليم العلماني والإلزامي وتجسد غياب التدخل في إعطاء الرقابة لمؤسسة مستقلة سميت: المجلس الأعلى للفنون الجميلة. ولعل هذه الفترة من أكثر حقب تاريخ فرنسا الثقافي إثارة للجدل والخلاف، بين اتجاه يناصر وجود أكبر للدولة يعتبرونها قد أفقرت الثقافة وحصرتها في باريس وبالمشاريع الكبيرة لغياب الإمكانيات، واتجاه آخر يعتبرها

قد أنجبت حركات إبداعية هامة بسبب فقر الفن الرسمي. وفي 1936 يمكن ملاحظة أن السكرتير الثاني للرياضة والترفيه قد حمل في موازنته دعم الدولة لحركات الشبيبة والعطلة المدفوعة الثمن وطرحت فكرة ديمقراطية ولا مركزية الثقافة في البلاد. في 1959 جمعت القضايا الثقافية في وزارة خاصة لكاتب ملتزم كبير له تاريخ نضالي هام هو أندريه مالرو. حيث جرى تجميع عدة نشاطات في وزارة واحدة لزيادة الفعالية. وإن كانت حقبة ما بعد مالرو قد أضعفت من جديد دور تدخل الدولة، فقد عادت الأخيرة مع وصول الاشتراكيين للحكم في 1981 وطموحهم لكسب الانتلجنسيا والتعبيرات الفنية المختلفة مع المعطيات العالمية الجديدة (الاتحاد الأوروبي، تنشيط الفرانكوفونية، محاولات استقطاب الجيل الثاني للمهاجرين..). إلا أن حجم تدخل الدولة أعاد فكرة الدولة المنحازة والانتقائية التي تشجع من تريد ضمن نطاق سياستها العامة في أسبقية للمحسوبيات والولاء على الطاقات والكفاءات. ويبدو ذلك بجلاء في المساعدات التي أعطيت في العقدين الماضيين للمنظمات الثقافية غير الحكومية كذلك في نفقات ومساعدات المؤسسات الخاصة بالفرانكوفونية. وبالتأكيد، فإن الأنموذج الفرنسي هذا ليس مغريا لكل الدول التي تطورت فيها هياكل المجتمع المدني بحيث تهمش دور الدولة وتدخلها في عالم الثقافة. مادام تدخل الدولة يتم عبر اعتبارات سياسية ومفاضلات ومحسوبيات يمكن تشبيهه الدفاع عن تدخل الدولة بتصدير أنموذج المساعدة العامة Assistance Publique ومشافي باريس إلى خارج فرنسا، في وقت تعيش فيه هذه المؤسسة القرونوسطية الإدارة تراجعاً معرفياً وسرياً لا سابق له، وأزمة مزمنة وإضرابات متتابة، لم نكن بحاجة إلى جائحة كورونا، لنبصر مدى تأخر "فرنسا باستور"، حتى في موضوع اعتبرته الأدبيات الفرنسية خلال عقود طويلة: هدية الطب الفرنسي الأهم للعالم: اللقاح؟

الفرانكوفونية : MECANISMES DE LEGITIMATION?!

تعود كلمة فرانكوفونية francophonie إلى عالم الجغرافيا أونيسيم ريكلوس O. Reclus الذي اقترح في 1880 فكرة تصنيف الشعوب وفق الاعتبارات اللغوية. وبعد عقود من النسيان، عاد التعبير للوجود في 1962 في عدد خاص لمجلة Esprit حول محور "الفرنسية: لغة حية". حيث وقف إلى جانب الأعلام الفرنسية ثلاثة رؤساء أفارقة متشابهي المواقف من الحقبة الاستعمارية وفرنسا هم الحبيب بورقيبة (تونس) وليوبولد سنجور (السنغال) وهاماني ديوري (النيجر). وليس ثمة خلاف عند المتتبعين في نشأة الفكرة مع تراجع النفوذ الفرنسي في المستعمرات كونها مشحونة بالبعد الإيديولوجي سواء في محاولات فرنسا الحفاظ على مرتكزات ثقافية في مستعمرات "ها" السابقة وبالبعد السياسي القائم على دعم أنظمة حكم عرفت بالمعتدلة أو الصديقة لفرنسا في وجه أنظمة صنفت بالراديكالية أو الثورية.

لم يكن لهذا الشكل التقليدي الذي لم يتم بعملية الحداد deuil الضرورية على الحقبة الاستعمارية أن يستمر طويلا، بل لعله قد ساهم، بشكل أو بآخر، في تراجع اللغة الفرنسية والوجود الفرنسي في أكثر من منطقة في العالم. ومن المفيد التذكير بالرفض الذي سجله أدباء فرانكوفون من الجزائر توقفوا بكل بساطة عن الكتابة بالفرنسية أو النص المعروف لمجلة Souffles المغربية الناطقة بالفرنسية والتي أشرف عليها الشاعر عبد اللطيف اللعبي الذي نقطف منه:

"نحن نقول أن الفرانكوفونية تشكل حجر الارتكاز في الاستراتيجية الاستعمارية الجديدة، وإن كنا قد تراثنا في مناقشة بعض الوثائق، فليس هذا لأننا نأخذها على محمل الجد، ولكن لتجنب أن يقع الآخرون في الفخ. أما نحن، فبحكم تجربتنا كمستعمرين، فقد تعلمنا كيف نميز بين ادعاءات الأيامين الغليظة أو "التحليلات الموضوعية" والأغراض الحقيقية للخصم: الفرانكوفونية بالنسبة لنا تتوافق بشكل طبيعي مع بحيرة السلام والسوق المشتركة: المحصلة التي تعني انبعاث الإمبراطورية الفرنسية، وعليه، فإن الوحيدين الذين يختارون هذا "الثقاف الإجباري" كما كان يقول بعض المبشرين، هم الذين يجمعهم رابط المودة مع الاستعمار الجديد أو الذين يعود عليهم استعمال اللغة الفرنسية بامتيازات بيروقراطية(12).

في الثمانينات والتسعينات، عادت الموسيقى الفرانكوفونية بإيقاع أكثر حداثة ومحاولات انفتاح أكبر على ثقافة الآخر. ولو أنها أضحت في مواقع أكثر دفاعية مع احتلال اللغات الوطنية الصف الأول في معظم المستعمرات الفرنسية القديمة من جهة، وزيادة الهيمنة الأمريكية مع ما رافقها من انتشار اللغة الإنجليزية. يمكن القول أنه حتى اليوم، لم تنجح الفرانكوفونية في التحرر من تاريخها القصير الذي يربط بين استعمال اللغة الفرنسية من قبل عدة شعوب وبلدان، وتوظيف هذا الاستعمال من قبل السلطات التنفيذية في فرنسا. لا يعود ذلك فقط إلى كون فرنسا هي الممول الأول للمشروع وملحقاته وسياساته، وإنما بالضبط، لفشل ما يعتبره العديدون إنجازاً تم تحقيقه، أي الانتقال من علاقات التبعية الثقافية والسياسية والاقتصادية إلى علاقات الشراكة والتعامل المتساوي مع الآخر. وعندما نقرأ مارك غونتار مثلاً يحدثنا

عن فضل الأدب الفرنكوفوني اليوم في أن "اللغة الفرنسية لم تعد لغة هيمنة ثقافية أو سلطة محطمة تحاول تحقيق التثاقف عبر إلغاء الآخر. الفرنسية الفرنكوفونية في تنوعها واستعمالاتها المحلية تصبح على العكس من ذلك اللغة التي عبرها يمكن التعبير عن التنوع والاختلاف" (13). لا يسعنا إلا أن نعقب: جميل أن يبصر المرء في رغباته حقائق!

فبالرغم من أن الفكرة الكلاسيكية التي تتحدث عن اللغة الفرنسية باعتبارها لغة الوضوح والعقل وحقوق الإنسان والتسامح والمشاركة والتنمية لم تعد تأتي أكلفها، بل أصبحت في نواذر النقاد صورة شبه طوباوية شبه صوفية تعود لعصر التنوير. إن الخطاب الأكثر عقلانية وحكمة الذي يدافع عنه أشخاص مثل ميشيل غيو M. Guillou الذي يعتبر الفرنكوفونية أولا "الاعتراف بالهويات القومية، بالثقافات الخاصة بكل شعب وأمة ممن يكونون الفرنكوفونية. وهكذا ففي العالم العربي، اللغة الأولى هي بالتأكيد العربية، في فيتنام الفيتنامية، وفي مدغشقر المدغشقرية" (14). هذا الخطاب الذي يؤكد على ضرورة التركيز على أصول تدريس الفرنسية كلغة ثانية، ما زال يمثل أقلية في وضع عام يحمل تراثا مقلدا بفكرة التفوق اللغوي. ويكفي تتبع وسائل الإعلام السمعية والبصرية والمكتوبة في فرنسا لإدراك غياب هذا الخطاب من أعلام يثير المخاوف من كلمة التعريب في الجزائر ولا يتورع عن مهاجمة كل ما من شأنه التأثير على الوضع المهيمن للغة الفرنسية في مستعمرة سابقة. إن مثل اللغة العربية في التعليم والمدارس في فرنسا، رغم وجود عدد كبير من الفرنسيين من أصل عربي، يؤكد أن الأمر يتعدى مزاج

الصحافة. وحتى في إطار المجتمع المدني والثقافي نجد محاولات تهميش اللغات غير الفرنسية(15).

من الضروري استقراء الأسباب البنيوية والوظيفية والسياسية لهذا العطب:

- على الصعيد البنيوي، لم تنجح المؤسسات الفرنكوفونية، في تحقيق تغطية منطقية منسجمة مع الكم والأهمية اللغوية. فالجزائر غابت حتى اليوم عن هذا المشروع في حين نجد فيه بلدا كبلغاريا!

- على الصعيد الوظيفي، مازالت حدود وغايات الفرنكوفونية هلامية وتسمح بكل الاستنتاجات: فعلى صعيد الإدارة، تنقلت الفرنكوفونية بين الوزارات من الخارجية حتى الثقافة ومن التعاون حتى صيغة وزارة خاصة. وعندما صارت يوما وزارة، كانت المخصصات الأكبر لمهامها في وزارة الخارجية ولم تكن تحت تصرف وزيرها. هذا على الصعيد الرسمي الفرنسي، أما على صعيد الثقافات المتلقية، يصعب المقارنة بين جماعة "الفن والحرية" Art et Liberté أو مجلة "حصّة الرمل La part du sable التي حررها الشاعر جورج حنين في مصر والصحافة الفرنكوفونية في الجزائر. فالأولى ابنة مبادرات ثقافية اعتناقية مستقلة في بلد ارتبطت فيه كلمة الاستعمار ببريطانيا والثانية هي محصلة إدارة الميراث الناجم عن التحطيم المنهجي للغة الوطنية للشعب الجزائري في إحدى أبشع أشكال الاستعمار المعاصر.

- أما على الصعيد السياسي، ورغم كل محاولات تحديث الخطاب والأداء، فمازالت الإيديولوجية المركزية الأوروبية، وفي مثلنا هنا تعبيرها الفرنسي، أساس التوظيف والاستعمال اليومي للخطاب الفرنكوفوني. إننا غالبا أمام صورة

مثالية عن الذات وصورة سلبية للآخر. ويعبر ستيليو فارانجيس الأمين العام السابق للمجلس الأعلى للفرانكوفونية في مقالته "الغابة، الصحراء، أو الحديقة" (16) عن هذا الاتجاه حيث يمثل الغاب عنده "العالم البربري لآيات الله" والصحراء "استعمار الكوكا الأمريكي" في حين ترمز الحديقة للحضارة الفرنسية، حيث نشر هذه اللغة يتم في انسجام وتواءم مع اللغات الأخرى في العالم.

يصف روبير شودينسون السياسة الفرانكوفونية بكونها "ملئمة بالتناقضات والمنافسات والمبهمات" (17). وإن كان البعض يعتبر الفرانكوفونية التعبير الرئيسي لسياسة فرنسا الثقافية في الخارج، فكل ما هو ثقافي يعني البناء البعيد المدى والقدرة على أخذ المسافات الضرورية من السياسة السياسية. فاللغة عامل أساسي من عوامل ما يعرف بالهوية في مفهومها الدينامي وغير الثابت. أي الهوية باعتبارها نتاج سيرورة تاريخية. بهذا المعنى تحديداً، تداخلت اللغة الفرنسية في الوعي الجماعي للشعوب المستعمرة مع الإرغام والإلحاق ومحاولات الدمج القسرية. ولا بد لها من عملية غسل دم ومراجعة كاملة القدرة على نقد تاريخ الفرنسية القائم على الهيمنة لوضع الإبهام فعلاً وقولاً على المشاركة وهم الإبداع وطموح الدفاع عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. إن غياب هذه المسافة وإهمال لحظة التأمل الضرورية هذه، هو الذي يجعلنا نتوقف عند اجتماع أنماط حكم تضم الديمقراطية المقيدة والدكتاتورية المطلقة في قمم الفرانكوفونية باعتبارها وسيلة تقزيم، باسم الواقعية السياسية، لفرص دور مركزي لفرنسا في الدفاع عن الديمقراطية والديمقراطيين حيثما كان ذلك ضرورة، خاصة في منطقة البحيرات الكبرى وإفريقيا الفرانكوفونية. وما دامت السياسة الفرنسية تجاه المديونية الخارجية تشبه

السياسة الأمريكية، من الصعب الحديث عن دور فرنسي في التنمية العامة في بلدان الجنوب ولو شاركت فرنسا لغتها(18).

الخصوصية الحضارية والغزو الثقافي

بدأ الحديث عن الخصوصية العربية الإسلامية منذ مطلع القرن في خضم الدولة الاستعمارية القديمة والحركة الثقافية المتأثرة بها والتي جرت مقاومتها دائما وفي الخطوط الكبرى عبر تيارين: تيار محافظ ومنغلق على نفسه، وتيار إصلاحي متقبل لأفكار الغير مع التمسك بمقومات ثقافية عامة نابعة من التراث الديني ومنظومة القيم الاجتماعية والاعتقادية السائدة. فمنذ مطلع القرن، خصص جمال الدين الأفغاني كتابا للرد على الدهريين، ونقرأ عند هذا المفكر نقدا حادا للوجود الاستعماري مع حث على اقتباس العلوم والمعارف عند الأوروبيين. كذلك فعل عبد الرحمن الكواكبي حين أكد على ضرورة وضع حد للنظام السياسي الاستبدادي العثماني وشجب احتلال العديد من الدول الإسلامية من قبل فرنسا وبريطانيا الأمر الذي لم يمنعه من التعاطف مع تصور اشتراكي ديمقراطي للحكم يجد مشروعيته في الإسلام الأول المناهض بطبيعته لمنظومة الخلافة وأئمة الاستبداد.

يعود خطاب الخصوصية المنغلق إلى مؤسس ومؤدج الجماعة الإسلامية في باكستان أبو الأعلى المودودي الذي حاول مبكرا التأكيد على فكرة الدولة الفكرية. وهي بوصفه لها دولة توتاليتارية تربط بين السلطات الثلاث في "نظام كل لا يقبل التجزئة".(19) لقد أصر المودودي على الفصل التعسفي والحازم بين المفهوم الوضعي للدولة والسلطة والقانون، والمفهوم الإلهي. وتابع أكثر

من إسلامي خطه في التأكيد على الإسلام كإيديولوجية، وبالتالي كاستراتيجية سلطة، مغيبين الطابع المتعدد للثقافة الإسلامية ومختزلين المعطى الديني إلى مجرد قراءة حرفية ومقننة ومبسطة. وفي كل مراحل الأزمات في تاريخ الشعوب، يسهل الاستماع إلى اللغة المبسطة والديماغوجية خاصة في ظروف معيشة متردية وسيادة "حالات طوارئ" تتألف بسهولة مع إيديولوجية الطوارئ هذه.

لو أخذنا أهم الكتب التقليدية والأصولية التي تحاول تناول موضوع الخصوصية الحضارية الإسلامية، لوجدنا نفس الموضوعات تتكرر وأحياناً بعبارات شبه حرفية. فمنذ اللحظة التي يقر بها الكاتب بقراءة إيديولوجية للإسلام، نجده يتطرق لما أصبح معروفاً بالشبهات أي الوضع الدوني للمرأة ومشكلة زواج المسلمة من غير المسلم وتعدد الزوجات وحقوق غير المسلمين وعقوبة المرتد والموقف من العبودية وموضوع تبني الأطفال والعقوبات الجسدية وحكم الإعدام. ولن يعدم الكاتب عدة أحاديث تؤكد على أن لا شفاعاة في حدود الله(20) !

بمجرد الخروج من هذه النقاط المحرمة في الخطاب الأصولي (باسم احترام حدود الله والشرعية)، لا نجد أي نقاش حول الخصوصية في إطار حقوق الإنسان يستحق الذكر. وينتقل النقاش إلى ما يمكن تسميته بمخاطر الغزو الثقافي الغربي حيث يجري التأكيد أكثر على الاستعمار الثقافي والتبشير والاستشراق.

"تتميز" الخصوصية الإسلامية (الدينية الطابع) عن الاستثناء الثقافي الفرنسي (العلماني الطابع) بامتلاكها سلاحا ماضيا إضافيا اسمه المقدس. أما إضفاء أصحابها للصبغة الإلهية لمفهومهم الذاتي للإسلام يجعلهم يدخلون في الحلقة المغلقة للتفسير الأحادي الذي يرفض ما سواه ولا يمتنع عن نعت مخالفيه بالكفر والشرك والزندقة. يصعب القول بأن الخطاب الأصولي حول الخصوصية خطاب متفرد و متميز بالفعل، بل نجد تقاطعات أساسية بين اليهودية والإسلامية في هذا المجال. ف كلا القراءتين الإيديولوجيتين تؤكدان على تفوق النحن تجاه الآخر، وبالتالي تفوق المفهوم الديني على المفهوم البشري لحقوق الإنسان. وتدعما هذا التفوق بفكرة أن الإنسان اليهودي مسؤول (21) والمسلم مكلف شرعيا (22)، في ربط بين الحق والفريضة الإلهية يحول دون تعميم الحق، أي شموله لكل البشر وليس فقط للمؤمنين بدين.

المجددون والخصوصية

كون الخطاب التقليدي والأصولي قد أصبح معروفا، سننتقل إلى الخطاب التجديدي في الحديث عن العلاقة بين الحضارات وعلاقتها بحقوق الإنسان. فبرأينا هذا الخطاب ينتمي للعصر والمستقبل وهو لا يحمل فقط بذور الإصلاح الثقافي والأخلاقي الداخلي، بل وعود تتخطى حدود العالمين العربي والإسلامي.

في مقابل خطاب اختزالي ومنغلق على نفسه وعلى النصوص، نجد خطاب الإصلاح الإسلامي في الخصوصية الحضارية أكثر دينامية وعقلانية في التعامل مع التراث والميراث وأكثر ثقة بالنفس في التعامل مع الآخر. وإن كان

لعبد القادر الجزائري الفضل في فتح ملف الحوار بين الأديان والحضارات في معتكفه الدمشقي، فلأفغاني دون شك، يعود الفضل في كسر أهم الحواجز النفسية التي تحول دون خوض معركتي مراجعة اكتشاف الذات والجرأة على اكتشاف ومقارنة الآخر بآن معا. الجيل التالي من الإصلاحيين سيضم في رجاه علي عبد الرازق والطاهر حداد وعبد الله العلايلي.. أي الأسماء التي ربطت بين النهضة العربية الإسلامية وضرورة تحرير الإنسان والدولة واللغة والدين من مخلفات عصور الانحطاط. وبالتالي، فقد اعتبر ما انتزعته الشعوب الأخرى من حقوق حقا مكتسبا للعرب والمسلمين.

يمكن القول أن حركة الإخوان المسلمين قد امتلكت على هذا الصعيد وجهات نظر متعددة ومختلفة. فمنها من نحى منحى المودودي كسيد قطب ومنها من أعطى حقا أكبر للاجتهاد والبعد الحضاري للإسلام كالدكتور مصطفى السباعي. وسنتوقف عند السباعي وصديقه عصام العطار لتناول فكرة الحضارة عندهما:

يعتبر السباعي أن "الحضارة الغربية تمثل أرقى ما وصل إليه الإنسان من حياة مادية" (23)، لكن سعادة الإنسان لا تأتي من البعد المادي وحده، من هنا لا بد من السعي لتوازن بين الحياة المادية والحياة الروحية. هذا التوازن يجد قاعدته في منطلقات أساسية عند المسلمين الذين يجمعون تحت راية التوحيد بين "عقيدة علم تحترم العقل وتدفعه دفعا حثيثا وراء المجهول ليصبح معلوما.. وخلق إنساني معتدل يتجافى عن الإفراط في الرحمة والتفريط في العدالة، عن الإفراط في الحب، والتفريط في الواجب. عقيدة تشريع يهدف إلى اليسر

ويتوخى المصلحة: مصلحة الفرد ضمن مصلحة المجموع، ومصلحة المجموع غير مفرط بمصلحة الفرد، مصلحة الأمة ضمن الإطار الإنساني العام، ومصلحة الإنسانية كلها من غير محو لفضائل الشعوب وخصائص الأمم وقضاء على كرامتها". (24). يذكر عصام العطار بأن هكذا نهضة حضارية تستوجب صحة فكرية وقدرة عالية على التجاوز المستمر للذات. ويباشر محاولة التقييم بالقول: "إننا نكرر أنفسنا منذ عشرات السنين في التفكير والتنظيم والعمل، في عالم تتغير صوره ومعطياته ومتطلباته في كل يوم، ونسير إلى المستقبل وأعناقنا وأقدامنا مشدودة بقيود التكرار والروتين. إننا بأمس الحاجة إلى أجيال جديدة، وأفكار جديدة وإبداع رفيع مستمر، لنكون قادرين على الاستجابة الحية الواعية الأصيلة السريعة لمتغيرات العالم والعصر، وحاجات المسلمين والإنسان المتجددة فيه، وأداء رسالتنا أداء حقيقيا واقعيا على أفضل وجه ممكن (25)". ويتساءل في كتابه "كلمات" :

"كيف نقبل الجمود، بل كيف يمكن الجمود، في عالم تتجدد معلوماته ومعطياته ومطالبه ووسائله.. باستمرار لا بد لنا من التجدد الدائم، والإبداع المتواصل، والجهاد المضني في كل مجال.. وإلا فقدنا حياتنا ووجودنا الفاعل المؤثر، وأزاحنا الركب البشري عن طريقه، وقذف بنا إلى هامش الهامش، أو هوة التاريخ، فذهبنا جفاء كما يذهب الزبد وغشاء السيل، ومحينا من لوحة الحاضر والمستقبل، وتحولنا إلى ذكرى من ذكريات الماضي البعيد" (26)

إن كانت مدرسة الإخوان الجمهوريين قد سارت على خطى التوافق بين معطيات العصر الحقوقية والمعطى الإسلامي، فإن أكثر الأطروحات تماسكا

في الخصوصية الحضارية والتراث جاءت من مثقف مسلم إيراني طرح خلاصة تصوره في محاضرات ألقاها في بيروت أواخر عام 1996 بدعوة من الحركة الثقافية في انطلياس (جماعة علمانية ديمقراطية) ودار الندوة. سنتوقف في هذه المداخلة عند الدكتور محمد خاتمي، قبل نجاحه في انتخابات الرئاسة الإيرانية، دون التطرق لدوره السياسي في إيران والعالم الإسلامي اليوم.

يؤكد الدكتور خاتمي على جملة أفكار أساسية في العلاقة مع التراث هي (27):

- 1- "الأمة التي تقتقد إلى التراث ليست أكثر من جماعة غير واعية عديمة الفكر والإرادة".
- 2- "لا يمكن مصادرة التراث أو القضاء على أساسه بقرار يصدره أهل الفكر والسياسة".
- 3- "التراث، كما هي الحضارة، شأن بشري يستحق التغيير وإن آمنا بأبعاد ثابتة في مجال حياة الإنسان المعنوية والعقلية والإرادية، فإنه يجب القول، بأن جانباً مهماً، إن لم نقل جميعه، مما نصطلح عليه بالتراث، هو نتاج بشري متأثر بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات، وبالتالي فهو عرضة للتغيير وليس مقدساً وخالداً".
- 4- "إن تحول التقاليد المستمر، أحياناً بحركة متسارعة وأخرى بطيئة، على مر التاريخ، هو أكبر دليل على أنه لا مفر من التحول والتغيير".
- 5- "إن الإبقاء على التقليد الذي انتهى عصره يعني فرض إطار ضيق على كيان الإنسان وروحه اللذين يتسعان إلى ما لا نهاية. وإذا ما تحقق مثل هذا، ليس على المدى البعيد، فإنه يعد خيانة بحق وجود الإنسان ويلحق ضرراً بروحه".

6- "لم لا نحاول إيجاد علاقة جديدة مع الوجود بذهابنا إلى أبعد من الحاضر، وذلك بالتسلح بنقد الحداثة والتراث معا، وأن نكون أصحاب رؤية جديدة نقيم على ضوءها حضارة جديدة، وأن نمثل نحن مرحلة جديدة في حياة الإنسان، في وقت نركز فيه إلى ماضينا الذي أنتج حضارتنا ونستفيد من معطيات الحضارة الحديثة الباهرة؟ لا سيما وأننا نمتلك في التاريخ سابقة حضارية تركت بصماتها على مصير العالم والإنسان". يؤكد الدكتور خاتمي على دنيوية الحكم وبالتالي نسبيته وبشريته، معتبرا أهم خدمة للدين في عصرنا، تكمن في التمييز بشجاعة بين جوهر الدين كشأن سام ومقدس، وتصورات الإنسان عنه، والتي هي أمر محدود ونسبي ويدركها التغير. وهو يعتبر الديمقراطية الأنموذج الأفضل للناس أو الأقل ضررا من مناهج الحكم. ومن هذا المنطلق يؤكد على ضرورتها للمجتمعات الإسلامية، ويبصر في التنمية عملية متكاملة تقوم على الأسس التالية:

"أولا: لن يكون أي تحول إنسانيا وفاعلا ما لم تكن هناك مشاركة إرادية واعية للبشر في إيجاده.

ثانيا: يتمثل الشرط الأساسي في حضور الإنسان ومشاركته الواعية الحرة في ظاهرة التقدم والتغيير، بوجود فكر مستقر ثابت في المجتمع.

ثالثا: لن يتحقق وجود فكر مستقر وفاعل، (بعنوان كونه تيارا متجددا وحييا في المجتمع)، إلا في إطار الحرية. (28).

يتجاوز الدكتور خاتمي في أطروحاته الجدل العقيم المغموم الدوافع في أوساط المتزمتين حول تناسب أو عدم تناسب دولة القانون وحقوق الإنسان

والديمقراطية مع الإسلام. وهو بتأكيد على دور حضاري جديد، يتخطى عقم الداعين للعودة إلى التراث وقصور المقلدين لحضارة غربية متأزمة. ليفتح النقاش حول نهضة جديدة وحضارة إنسانية مبتكرة. ولعله في طرحة هذا، يفتح الباب واسعا للحوار النقدي والبناء، بين رواد الإصلاح الإسلامي والمدافعين عن حقوق وكرامة الإنسان.

أخيرا، وبعيدا عن الثقافة ونسبيتها، هناك جانب هام يجب التذكير به والتوقف عنده، يتعدى البعد النظري والحقوقى لموضوع عالمية حقوق الإنسان. هذا الجانب يكمن في أن هذه الحقوق كانت استجابة لحاجة، و "رد براغماتي" باستعارة تعبير سامي زبيدة(29)، لتلبية هذه الحاجة للحد الأدنى للكرامة البشرية والسلام الأهلي والاستقرار. فعندما ناضل الفرنسيون أو الأمريكيون من أجل تثبيت حقوق معينة، كانت مشكلتهم الأولى تطبيقها في بلدانهم وليس تصديرها لهدم الإسلام أو إنهاء صرح الكونفوشية أو الشيوعية في الصين. ولو عدنا للتجربة العربية القصيرة، لوجدنا أن هذا الجانب البراغماتي - الذي أسميته مرارا الشعبية القائمة على الحاجة- هو الذي جعل هذه الحقوق تصعد إلى مواقع الصدارة في البلدان العربية والإسلامية مع ازدياد الانتهاكات والاعتداءات بحق الأفراد والجماعات ومصادرة السلطة التنفيذية-الأمنية للدولة والمواطنة والثروات. وليس من الغريب، في وضع كهذا، أن يؤكد المعسكر التسلطي على دعمه لمفهوم معين للخصوصية يقيد ما أصبح متعارفا عليه كحقوق أساسية ويقزم أبعاد ما أصبح ملكا للبشرية جمعاء، بغض النظر عن الجنس والدين واللغة.

لقد كونت فرنسا، خلال قرنين من تاريخها، أنموذجها الثوري على الصعيدين السياسي والمدني. ولم تنج، كما هو حال كل إمبراطوريات التوسع، من علة "التفوق" واعتبار هذه التجربة أنموذجاً صالحاً لكل الشعوب والثقافات. ومع أقول هذا الأنموذج، خارج حدودها التاريخية، تقف أمام مفترق طرق هام يحدد مكانتها ودورها في العالم اليوم:

ليس هناك من خطر على الخصوصيات الخلاقة والمعطاءة من حقوق الإنسان، كون هذه الحقوق تؤكد على المساواة وحق الاختلاف بين الثقافات والشعوب، الخطر الحقيقي، هو حرمان هذه الشعوب، من حقوقها الأولية باسم أية خصوصية يتم تفصيلها على قّد امتيازات السلطة السياسية هنا، الخطابات الشعبوية- العصبوية، أو السلطات الأبوية والتقليدية هناك وأية عالمية موظفة للهيمنة على حساب المبادئ.

¹ ديوان بدر شاكر السياب، المجلد الأول، دار العودة، 1995، ص511. كان أبو الهول في الأسطورة يحرس مدخل مدينة طيبة ويلقي على كل غريب يداخلها سؤالاً: "ما الكائن الذي يمشي على أربع في الفجر واثنين في الظهيرة وثلاث في المساء" وقد حَلَّ أوديب هذا اللغز وكان الجواب: الإنسان.

² Encyclopédie Universalis, art. Morale, Eric Weil

³ أولريش بك، ما هي العولمة، منشورات الجمل، 1999. والاستشهاد لماركس وإنجلز من البيان الشيوعي.

⁴ Cité par : Armand Mattalart, Mondialisation et culture, Encyclopédie Universalis.

⁵ Voir : Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, Kulturindustrie, Dialektik der Aufklärung, Philosophische fragmente, Social Studies Association, Inc., New York, 1944. Pour la traduction française : La dialectique de la raison, Gallimard, 1974, pp. 129-176

⁶ Voir à ce propos : M. Mélot, La notion de l'originalité et son importance dans la définition de l'objet de l'art, in Sociologie de l'art,

Documentation française, Paris, 1986. N. Moureau et D. Sagot Duvaouroux, Les conventions de qualité sur le marché de l'art : d'un académisme à l'autre, Esprit, Octobre 1992. Joëlle Farchy, La fin de l'exception culturelle ? CNRS, 1999, P. 11.

⁷ Joëlle Farchy, op.cit. P.241.

⁸ Jacques Rigaud, L'exception culturelle, culture et pouvoirs sous la Ve République, Grasset, Paris, 1995, P. 17.

⁹Voir: A. H. De Mesnard, L'action culturelle des pouvoirs publics, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969, Paris.

¹⁰ Voir à ce propos: Jean-Pierre Worms, La crise du lien social, le problème du chaînon manquant, EMPAN, N° 32, Décembre 1998.

¹¹ Joëlle Farchy, op. cit., p. 173.

¹² Souffles, Mars-Avril, 1970.

¹³ Marc Gontard, L'espace francophone à l'épreuve du regard, in : Regards sur la francophonie, PUR, Rennes, 1996, P.19.

¹⁴ Michel Guillou, Progrès ou déclin de la francophonie, in : Une francophonie différentielle, l'Harmattan et Université St Joseph, 1994. P. 17.

¹⁵ كان من السهل جدا، في منظمة دولية بباريسية، وضع حد لتجربة الإصدار باللغة العربية في 1998 رغم الأهمية الكبرى وهكذا مشروع. في الوقت الذي كان يعتز رئيس المنظمة بكونها أكبر منظمة فرانكوفونية لحقوق الإنسان!

¹⁶ Stélio Farandjis, Jungle, désert ou jardin ? La francopolyphonie au coeur de la polyphonie universelle, BBC, Radio, 4-5 oct.1994. Voir : Trevor Jones, Francophonie et discours performatif, in Regards., op. cit. P. 55.

¹⁷ Robert Chaudenson, La politique francophone : Y a-t-il un pilote dans l'avion ? , in Regards., op. cit. P. 39.

¹⁸ يعتبر أكثر من ناقد فرنسي أن الفرانكوفونية خسرت ذراعها الأيمن في حرب الخليج، ويمكننا القول بأريحية أنها خسرت ذراعها الأيسر في بيرزيت عندما تم اختزال مقاومة الاحتلال في تعبير "الإرهاب" والديمقراطية إلى شكلها الطائفي والعنصري القائم في إسرائيل لأسباب انتخابية بحتة. وللتأكيد على أن الفرانكوفونية في ذهن رجل السياسة هي رهينة السياسة الفرنسية اليومية والحسابات الداخلية والانتخابية، يذكر رئيس الوزراء الفرنسي ليونيل جوسبان أعضاء الجمعية العمومية الفرنسية في سياق دفاعه بوجود عدد من الفرانكوفون يفوق النصف مليون في إسرائيل!

¹⁹ انظر : هيثم مناع، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، في الإيديولوجية المودودية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999، ص 31-32-33.

²⁰ أنظر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب "الحجاب" وكتاب "نظرية الإسلام وهدية" للمودودي كذلك كتابه:

Human Rights in Islam, Islamic Foundation, Leicester. UK . محمد قطب "شبهات حول الإسلام" ، علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام (1957)، الإسلام وحقوق الإنسان (ندوة علمية بين رجال دين من السعودية وأساتذة قانون من أوربة (1973). محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي (1982). محمد الحسيني مصيلحي، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي. محمد مصطفى الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دراسة مقارنة، 1997. سعيد محمد أحمد باناجة، دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ونصوص الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 1985. صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن، 1979، محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام والأمم المتحدة. الشيخ محمد علي التسخيري: حقوق الإنسان بين الإعلانين الإسلامي والعالمي (1995). عبد الرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة (التبشير الاستشراق والاستعمار -1975).

²¹ الحلقة الدينية المسائية لإذاعة شالوم، باريس، 2000/3/1 ، الحاخام جيلبر نايم.

²² انضم للشيخ محمد الغزالي محمد عمارة في هذا المفهوم. أنظر : الفلسفة الإسلامية المتميزة، في: الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز ابن خلدون، 1993، ص 151 وما بعدها. ودراسته: الطيب والخبيث في حقوق الإنسان.

23- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1978، ص 12. أنظر أيضا: عبد الله الطنطاوي، مصطفى السباعي، الداعية الرائد والعالم المجاهد، دار القلم، دمشق، 2001 .

24- نفس المصدر، ص 13.

25- عصام العطار، كلمات، الدار الإسلامية للأعلام، بون، 1999، ص 251.

26- نفس المصدر، ص 285.

²⁷ جملة الاستشهادات الواردة مأخوذة من كتاب: د. محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، طبعة ثالثة، 1999.

²⁸ نفس المصدر، ص 144.

²⁹ Sami Zubeida, « Human Rights and Cultural Difference ». in : Peuples Méditerranéens, n° 64-65, Jul.-Déc. 1993, P.282.

قراءات مسلمة في حقوق الإنسان

مدخل

قلة قليلة تناولت حقوق الإنسان في العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر. أما بعد مئة عام، فيمكن القول أنه باستثناء التيار الأكثر محافظة وتشدداً، تشكل حقوق الإنسان في الإسلام موضوعاً أساسياً من الموضوعات التي تتناولها معظم التيارات الفكرية والسياسية الإسلامية، ولا غرابة في ذلك، فقد أضحت حقوق الإنسان في مسيرة قرن، ما يطلق عليه البولوني جانوس سيمونيدس اسم "اللغة المشتركة" للإنسانية(1).. وإن كنا في العالم الإسلامي نسمع من بعض المتطرفين ما يطعن بإسلامنا لكوننا مدافعين عن حقوق الإنسان، فليس من الغريب في بلدان الإسلاموفوبيا فيها هي الشكل الأبرز للعنصرية، أن لا نجد آذانا صاغية ونحن نشرح أن القرآن الكريم قد كرم كل إنسان، وأن التكريم في اللغة والمنطق أعلى وأرقى من الحق، فلا يسأل الحائز على الدكتوراه عن شهادة الماجستير باعتبار تحصيلها من نافل الأمر . بين هذين الجنوحين سنحاول متابعة أهم القراءات الإسلامية ليس بوصفها كتباً أو مؤلفات، وإنما بوصفها تيارات واتجاهات عامة، باعتبار العديد من الكتب لا يشكل سوى إعادة صياغة لمنطق واحد بإسلوب المؤلف وشخصيته ضمن خط عام.

ليس التطرق للإسلام وحقوق الإنسان في الضفتين العربية والأوروبية بمهمة سهلة. فهذا العنوان بحد ذاته، يحمل شحنة سلبية في حقبة مضطربة وغامضة

مطبوعة بعدة أشكال للإرهاب الثقافي لم يكن للحرب على الإرهاب إلا أن تعززها بالأحكام المسبقة الأردأ في دول الشمال، في حين كشفت هذه الحرب سقف المواجهة البوليسية للآخر ومرتباتها على ثقة هذا الآخر بما يعتبره منتجا غربيا بامتياز. ويمكن القول أن ترجيح القوة الأمريكية للأمن والعسكرة على حساب نمط حياتها الداخلي وضرورات ديمقراطية العلاقات بين الثقافية وبين الإنسانية، قد أوجد ردود فعل تعتبر القوة هي الشكل الأفضل والأصوب للرد على القوة والخطاب الرفض لكلية الآخر هو الخطاب المناسب للإسلوب الاستتصالي الذي لجأ له الآخر. فيما همش، إن لم نقل حَقّر خطاب الانتقال السلمي والانعقاد على الطريقة الغاندية باعتباره حمل للراية البيضاء في مجتمع عولمي محارب. من هنا كانت أزمة المدافعين عن الكرامة الإنسانية في السنوات السبع العجاف الأخيرة، تتركز في مواجهة المنظومة الهذيانة الثنائية التي اختزلت العقل والوجود الفكري والتأمل في منظومة الحق والباطل، الحليف والعدو، الأبيض والأسود، مع كل ما تحمله هذه المنظومة من شعور بالاكتمال الذاتي والقدرة الكلية والحماس النرجسي وتمجيد فكرة نحن. بتعبير آخر بسيط جدا، اعتبار المدافعين عن كل إنسان وكل شعب وكل ثقافة مجموعة من السذج الذين لا يصلحون حتى للرهبنة الكنسية.

لا يعني هذا أن الغرب قد انتحر على ناصية الطفولية المهدية عند المحافظين الجدد، أو أن رفضنا للإسلاموفوبيا والمواجهة الشاملة مع المسلمين يجعلنا نقبل بعيوبنا وعاهاتنا فنوقف ملكة النقد والتحليل باسم الوحدة التي تخلق القوة. لكنها بالتأكيد حقبة انحسار على صعيد الحقوق والحريات سمحت أوجاعها بدخول قطاعات إسلامية عديدة عالم حقوق الإنسان وسمحت صراعاتها

بتجاوزات أساسية لإطروحات كانت شبه مقدسة عند الإسلاميين.

عندما نتحدث عن ثقافة التكريم ودولة العهد والعقد وإقامة العدل في الملا وحي العربي الإسلامي العام، لا يعني هذا أن التاريخ والواقع العربي الإسلامي أو الكتابات الإسلامية تعطي المثل في احترام حقوق الإنسان. كما لا يمكن أن نقول أن نظام الخلافة بعد الراشدية قد استوعب المعاني الكبيرة لتكريم الإنسان في القرآن. فكتب المحن (وهي بمثابة تقارير موثقة لانتهاكات حقوق الإنسان في حقبتها) لم يبتدعها المستشرقون، ويمكن لأي مؤرخ أن يأتي بالأمثلة والأمثلة المضادة، ليتحدث عن استبداد أو عدل الخلفاء المسلمين. لكننا سنحاول تركيز مداخلتنا على النقاش الثقافي والفكري في العالم الإسلامي حول موضوعة حقوق الإنسان، أكثر منه تقديم تقرير تاريخي أو رهن لانتهاكات هذه الحقوق في العالمين العربي والإسلامي.

بضع بديهيات أولية

1- كما كتب جبروم شيبستاك: "لا نجد تعبير حقوق الإنسان كما هو في التقاليد الدينية. إلا أن الفقه وعلم الكلام يقدمان الأسس لنظرية حقوق إنسان مستنبطة من قانون أعلى من الدولة مصدرها الخالق الأعلى(2). بالنسبة للمسلمين، كما هو الحال بالنسبة للمسيحيين واليهود، قبول فكرة حقوق الإنسان يفترض قبولاً مسبقاً للوحي الإلهي باعتباره مصدر هذه الحقوق.

2- لأننا نعتبر "إعلان وبرنامج عمل فيينا" ووثائق حقوق البيئة واتفاقية حقوق الطفل وميثاق روما للمحكمة الجنائية الدولية معياراً لمتابعة

الدول والشعوب لمعنى ومبنى عالمية العالمي لحقوق الإنسان في العقد الأخير من القرن الماضي، يمكننا القول أن مشكلتنا الرئيسية اليوم ليست مع الإسلام أو البوذية أو المسيحية، مشكلتنا مع حكومات تحمل لواء حقوق الإنسان وترفض بالأساس المبدأ الذي تقوم عليه والذي تلخصه الفقرة الخامسة من إعلان فيينا (جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومتراصة ومتشابهة، ويجب على المجتمع الدولي أن يعامل حقوق الإنسان على نحو شامل وبطريقة منصفة ومتكافئة، وعلى قدم المساواة، وبنفس القدر من التركيز. وفي حين أنه يجب أن توضع في الاعتبار أهمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية، فإن من واجب الدول، بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية، تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية).

منذ ثماني سنوات، تشيد الإدارة الأمريكية منظومة موازية للمحكمة الجنائية الدولية لتهميشها، وهي على آخر القائمة مع الصومال كآخر عضوين في الأمم المتحدة لم يصدقا على اتفاقية حقوق الطفل، وترفض الأساسي من حقوق البيئة. دول مثل الولايات المتحدة الأمريكية ليس بوسعها اليوم إعطاء الدروس لأحد أو انتقاد أحد أو مطالبة المسلمين أو غيرهم باحترام هذا الحق أو ذاك، فكما يقول المثل الشعبي، فاقد الشيء لا يعطيه، والأنموذج الأمريكي للديمقراطية يسقط من الحساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والتنمية ولا يشكل لنا أمثلة أو مرجعية.

3- لو أخذنا مئات آلاف الكتب والرسائل التي كتبها العلماء المسلمون قبل 1900، لما وجدنا دراسة واحدة مخصصة لحقوق الإنسان في الإسلام. ولا غرابة في ذلك كون نشأة وانتشار دين سماوي كانت تاريخيا وباستمرار مؤشر تداخل عميق، وبالإمكان القول، لا يتجزأ، بين الحق الإلهي والحقوق البشرية. في حين أن وراء صعود الأفكار الأساسية لحقوق الإنسان تكمن فكرة الفصل بين الحق الإلهي وحقوق الإنسان، دون أن يعني هذا الفصل بالضرورة تعارضا جوهريا أو علاقة صراعية. فصل، لأن الديني يوحى بالأبدي، المطلق والمقدس؛ بينما تقع الحقوق الإنسانية في العالم البشري الوضعي، عالم غياب الإنجاز والنسبية، ورفض التمرس المسبق. لذا يبدأ الإعلان العالمي بغموض متعمد في فعل (يولد الناس)، بحيث يكونوا من خلق الله عند المؤمن، وبأشكال أخرى عند غير المؤمنين.

4- لا شك بأن القراءة العالمية لحقوق الإنسان منذ 1948 قد حررتها من الخصوصية الفرنسية التي قدمت إعلان حقوق الإنسان والمواطن كنتاج للمواجهة بين الكنيسة الكاثوليكية والعلمانية الثورية.

5- لا تشكل حقوق الإنسان دينا جديدا، كذلك فهي ليست إيديولوجية. إنها شرعة مقترحة من رجال ونساء من بلدان وأديان وألوان مختلفة في لحظة معينة من تاريخ البشرية. ولحسن الحظ ليست لها صفة القداسة، ولذا فهي بالضرورة في حالة تقدم وتبقى بالتعريف مشروعا غير منجز. أما قضية الدين فهي مختلفة تماما. فعالميته المعلنة لا

تلغي الحدود بين من هو داخله ومن هو خارجه. وليس من معنى لتأويل وتفسير معطياته الروحية والغيبية، بمنهج عقلاني صرف.

6- من القوميين المتدينين المتطرفين اليهود إلى الشوفيين الهندوس، لم تشكل أدلجة الدين يوما عنصرا إيجابيا وبناء في نطاق الحقوق العالمية للإنسان. وبعكس ما يعتقد احسان المفرغي فان كل الذين يؤكدون أن "الإسلام إيديولوجية أكثر منه دين" (3) قد قاموا ببناء سدود حقيقية أمام التطور الطبيعي لمفهوم حقوق إنسان وكرامة إنسانية تتداخل فيها القيم الوضعية العالمية مع المقومات الحضارية الأساسية للإسلام.

7- لن نمل من تكرار هذه النقطة لأهميتها وتعامي الناس عنها : منذ وفاة النبي محمد، لم يعد بالإمكان الحديث عن الإسلام بالمفرد. إلا من أجل إعطاء وجهة نظر ذاتية لما يطلق عليه المتحدث أو الكاتب اسم الإسلام. ثمة تأويلات وتفسيرات وملل ونحل متعددة إلى درجة اضطرار الباحث للاختيار الانتقائي وغالبا الاختزالي لتغطية الحقل الاصطلاحي لكلمة الإسلام كلما جرى تناول الموضوع.

8- من الضروري القول بكل أمانة علمية، وصدق مع النفس وانسجام مع الوقائع، أن المشكلة ليست في محاكمة حقوق الإنسان من منظور إسلامي أو محاكمة الإسلام من منظور حقوق الإنسان، المشكلة برأينا في كون الأنموذج الفعلي للخلافة لم يكن برأينا في مستوى مفهوم العدل القرآني أو السيرورة الأوربية لمفهوم الحقوق والحريات.

وليس من الصعب إثبات أن المذاهب الخمسة السائدة اليوم، وتلك الأقل انتشارا على اختلافها الظاهري والباطني، لم تتصدى للأسف، عمليا أو نظريا، لموضوعة المظالم وجنوحات السلطة واستقلال القضاء وتأصيل الحريات الأساسية وسلامة النفس والجسد وحقوق وحماية الجماعات المستضعفة بما يرتقي لمستوى القرآن الكريم أو الشريعة الدولية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان في سياق الحركة الفكرية السياسية

قصة الحقوق قديمة في الإسلام، ولعل من المفيد التذكير برسالة الحقوق لعل بن الحسين وآراء الحسن البصري في القرن الإسلامي الأول وحقوق الآدميين في كتب السياسة ومفهوم الإنسان الكامل عند المتصوفة لاستعراض محطات هامة نوقش فيها مفهوم الحق والمسؤولية بما يشكل تواصلا مع الفكر الحقوقي المعاصر. إلا أننا سنحاول في هذا البحث، تتبع بعض القراءات الإسلامية ضمن التصور الأوربي ثم العالمي لحقوق الإنسان في الأزمنة الحديثة.

لم ينتظر المفكرون المسلمون صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لمناقشة فكرة الحقوق والحريات في الإسلام، ويمكن أن نتتبع آراء جد متقدمة في نطاق التجديد الإسلامي وحركة النهضة تتعلق بدولة القانون أو الدولة الدستورية عند عبد الرحمن الكواكبي والإمام النابلي والإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. وقد أعطى الشيخ عبد الله العلياني قضية الحقوق الأساسية حيزا هاما من كتاباته في الأربعينيات. صنف العلياني الحقوق منطلقا مما أسماه الأسس الجديدة التي ترفض التقليد وتأخذ بعين الاعتبار روح

الأمة القائمة على أسس ثلاثة (مشاعر عامة، منافع عامة ومعتقدات عامة)(4). وإن كان قد أكد في كتابه "دستور العرب القومي" على حقوق الشعوب، فقد خصص عشرين صفحة للحقوق الشخصية التي قال فيها: للأفراد حقوق يجب أن يحترمها المجتمع وينزلها منه منزلة القداسة، وذكر من هذه الحقوق حق الحياة، حق الارتزاق، حق الحرية، حق المساواة، الحق السياسي، حق التعليم، حق الملكية، حق التعاقد، حق العقيدة أو الفكر والرأي، حق الطفولة. وتكمن نقطة القوة في أطروحات الشيخ العليلي في معرفته العميقة بالإسلام واطلاعه الواسع على الثقافة الغربية. ثم في قدرته على استعمال "الماعون الثقافي" من منظار نقدي. فهو يشيد بالنظام الديمقراطي إلا أنه يسبق مدرسة فرانكفورت بإطلاق اسم "الديمقراطية الشكلية" على الديمقراطيات الأوروبية: "الديمقراطية، حتى اليوم، ليس لها إلا اسم الديمقراطية، وإلا فهي في حقيقتها شئ فظيع من الاستبداد الطبقي"(5). كذلك فهو ينتقد الفهم الشكلي للعقوبات الجسدية في الإسلام (عشرون عاما قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) ويقول: "من الملاحظات التي استنتجتها في درس القرآن وغفل عنها الفقهاء، أن العقوبات الجزائية المنصوص عليها فيه ليست نصا على ابتداء العقوبة بل على انتهائها، (...) للقاضي، جريا على هذه الملاحظة، أن يأخذ الجاني بأية وسيلة قضائية يراها زاجرة.. من هنا قرر بعض الفقهاء الأولين أن العقوبات المنصوص عليها في القرآن من باب التمثيل فقط، وللقضاء الزمني عدم التقيد بها، واستعمال أية الوسائل التي يراها كافية للزجر"(6). ومن هنا قاعدته المأثورة، "العقوبات ليست مقصودة بأعيانها حرفيا بل بغاياتها"(7).

في نفس الفترة الزمنية، بلور أبو الأعلى المودودي تصوره للدولة الإسلامية والدستور والمواطنة محددا خصائصها بثلاثة (-الحاكم الحقيقي هو الله، -ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، -وتؤسس الدولة بنيانها على ذلك القانون المشرع مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات)(8) ليقرر:

"لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية (Theo-cracy)"(9). وعلى هذا الأساس يرى المودودي ضرورة النظر في القواعد الدستورية Constitutional Law وقانون الدولة العام Public Law وقانون الأحوال الشخصية Personal Law واضعا القواعد القطعية التي لا تقبل النقاش والتي سيعتمدها معظم قراء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لاحقا من الإسلاميين الشكليين formal وهي:

1- الأحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والأحاديث الثابتة

(كالمحرمات من خمر وريا وميسر والحدود في السرقة والزنا والقذف)

2- القواعد العامة الواردة في القرآن والأحاديث الثابتة (كحرمة كل شيء

مسكر وحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل منفعة وتراض وقوامية الرجال

على النساء)

3- الحدود المقررة في القرآن والسنة لنحد بها حريتنا في الأعمال ولا

نتجاوزها (كحد أربع نساء وحد ثلاث مرات للطلاق وحد ثلث المال

للوصية). " (10)

من وجهة نظرنا، تبلور في العالم الإسلامي اتجاهان رئيسيان للتعامل مع حقوق الإنسان قبل الإعلان العالمي على الأقل بعشر سنوات، الأول يمكن متابعته في حركة الإصلاح الإسلامي وهو ينطلق في التعامل مع حقوق الإنسان من روح القرآن والعصر، والثاني وقد تبنته بقوة الحركة السياسية الإسلامية المتمثلة آنذاك بقطبها الهندي-الباكستاني (أبو الأعلى المودودي) والعربي المصري (حسن البنا) وهو يعتمد القراءة النصية للقرآن والحديث. ولكل من هذين القطبين يسار ويمين ومتشدين ووسطيين بحيث ننتقل من الإنكار الكامل لمفهوم الحقوق الإنسانية باعتبارها في تعارض مع الإسلام إلى التطابق الكامل بين الإسلام وهذه الحقوق.

ولا يعني هذا أن هناك سدا صينيا فاصلا بين الاتجاهين، فالمودودي والوهابيين وقفوا بحزم في النصف الأول من القرن الثاني ضد مهنة المحاماة في قراءة تقليدية، حتى لا نقول بدائية، لدور القاضي. ثم لم تلبث الجماعة الإسلامية وحركة الإخوان المسلمين أن أصبحت تعتمد المحامي في نضالها اليومي بل ولها ثقل كبير في نقابات المحامين في عدة بلدان إسلامية. ومهما كان الموقف النظري من العقوبات الجسدية، نجد شروطا تعجيزية عند المتمسكين بها لتطبيقها. فالمودودي يقول "لا ريب أن قانون الإسلام يعاقب السارق بقطع يده، ولكن ما جاء هذا القانون لينفذ في كل نوع من المجتمعات، وإنما جاء لينفذ في مجتمع الإسلام". (11) وهي وجهة نظر الإمام الشيرازي من الشيعة الإثني عشرية "للدولة الإسلامية حق في إجراء الحدود والتعزيرات إذا ما طبقت الإسلام تماماً، ولا يجوز لها دون ذلك" (12). ويمكن القول أن هناك توجها عند العديد من الإسلاميين لتعطيل أو تجميد العمل بالعقوبات

الجسدية كحل وسط بين المطالبة بروح العقوبة لا بنصها، والمطالبيين بالتطبيق الحرفي لما يسميه عبد القادر عوده (العقوبات الجنائية في الإسلام)، انطلاقاً من أن تطبيق هذه العقوبات خطوة ضرورية لإعطاء الطابع الإسلامي للقضاء عامة والقضاء الجنائي بشكل خاص.

تطرح المشكلة عينها في حق الاعتقاد وإمكانية تغيير الدين، وهنا يحمل الاتجاه الشكلي في مقابل الآية القرآنية (لا إكراه في الدين) أو كتييد لإطلاقها، حديثين ينسبان للرسول محمد (من بدل دينه فاقتلوه، ولا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة)(13). في حين يعتمد التيار الإصلاحى على وجود ثلاثة عشرة حالة ردة عن الإسلام في حياة النبي لم يحكم على أي منها بعقاب. معتبرا هذه الأحاديث غير صحيحة وهي من بنات بروباغندا الضرورة التي بدأت مع حروب الردة.

في دراسته "الإسلام وحقوق الإنسان" (14) يعطي المفرغى أنموذجا للتأثير الذي تمارسه الاتجاهات الإسلامية حول جملة الموضوعات التي تمس الدين الإسلامي. فنقطة انطلاقه المنهجية أنموذج واضح للمقاربة التوتاليتارية: "الإسلام، يقول المؤلف، لا يتعامل مع الإنسان المنعزل عن مثاله أو المستأصل من طبيعته، وإنما يتناول الإسلام بشكل شمولي، أي في كل طموحاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الروحية" (15) .

اعتبار المؤلف أن الإسلام إيديولوجية أكثر منه دين. يعيدنا باستمرار لإشكالية النص والاجتهاد، فهو يعتبر مثلاً، قانون "العين بالعين" من حقوق

الإنسان مؤيدا حق إعدام القاتل لأنه تعرض لحق الحياة. أما حول العقوبات الجسدية، فوجهة نظره تكرر لوجهة نظر عبد القادر عوده والمودودي. وليس لقضية المرأة حظا أوفر. ويمكن القول أن محمد علي التسخيري ومحمد فتحي عثمان وعلي عبد الواحد وافي ومحمد الغزالي وراشد الغنوشي وسفر الحوالي وأكثر من عشرين كاتباً في الموضوع(16)، يقدمون تعريفهم لحقوق الإنسان ضمن التصور العام للمودودي المشار له أعلاه. الأمر الذي لا يمنع من قراءة الخلافات فيما بينهم، وتقدير وجهات نظر العديد من رموز هذا التيار لكونهم، أولاً، ساهموا، بوعي أو بدون وعي، بشكل فعال في دخول حقوق الإنسان كموضوع نقاش في الثقافة الشعبية والمحلية، ثانياً، أصلوا فكرة أساسية تقوم على اعتبار حقوق الإنسان والإسلام من شجرة واحدة وثالثاً، أكد معظمهم على أن بالإمكان النضال المشترك مع المدافعين عن حقوق الإنسان في نقاط التوافق وهي الأهم والأكثر. وإن اختلفوا مع التصور العالمي في نقاط أشرنا لبعضها، فقد ساهموا بشكل جدي في نشر ثقافة حقوق الإنسان والربط بينها وبين الثقافة الإسلامية. كتاب الدكتور محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، واحد من الأمثلة التي توصل لمفاهيم أساسية كالديمقراطية الإسلامية والحقوق الأساسية كذلك الإنسان كمعيار مركزي في تقييم الحضارات ومحور للرسالات السماوية.

من الناحية المنهجية والعملية، حصر هذا التيار نفسه، في نطاق التعرض للحقوق من باب المقارنة والمطابقة مع المعطى الإسلامي، وقد حرّمته هذه المقاربة من ولوج المنطق الداخلي وآليات الدفاع عن الحقوق الإنسانية. فعلى سبيل المثال، نادراً ما نجد عند أي ممن ذكرنا، مطالبة بتصديق بلده على

العهديين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. علما بأن هذين العهديين لا يتبنيان موضوع إلغاء عقوبة الإعدام، وليست قضية تغيير الدين فيهما بوضوح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويمكن ربطها بالقانون المحلي، كذلك يمكن التحفظ على بعض ما في العهد في التوقيع والتصديق. فمن المعروف أن هناك منظمات تدافع فحسب عن الحقوق المدنية وأخرى عن قضية محددة كمناهضة التعذيب وثالثة ضد الفقر ورابعة مع حق الصحة الخ. وفي كل هذه المجالات يمكن للإسلاميين أن ينشطوا بنفس الأريحية التي نجدهم فيها في العمل الخيري والإنساني حتى في القراءة الأكثر تحفظا للشرعة الدولية لحقوق الإنسان. ويمكن القول أن التجربة الأكثر تقدما هي ابنة الدولة التركية العلمانية حيث نجد مؤسسات عدة تخوض في دراسات واقتراحات وممارسات متقدمة، في حين علينا انتظار السنوات الأربع الأخيرة لاستقراء اتجاه عملي يسعى للتعامل مع المتفق عليه من الحقوق مع المنظمات الدولية وبالمعايير الدولية. أي في معمعان الحرب على الإرهاب وكرد على المظالم التي أصابت ضحاياها البريئة.

من دون الدخول في مناظرات مباشرة مع هذا التيار، يفكك الشيخ عبد الله الحامد من قياديي اللجنة العربية لحقوق الإنسان أهم نقاط ضعفه في عدة مؤلفات خصصها لحقوق الإنسان والمجتمع المدني واستقلال القضاء. فهو يرفض المفهوم النخبوي عند المودودي لأهل الحل والعقد، معتبرا المجلس النيابي ابن انتخابات حرة من جميع أفراد الأمة رجالا ونساء في الحواضر والقرى والبوادي(17). ويطالب بتصفية الاجتهادات التراثية الأموية والعباسية في مصفاة الشريعة باعتبارها تخل بأربعة مسائل أساسية (العدالة الاقتصادية،

العدالة الاجتماعية، الحقوق والحريات المشروعة واعتبار نقد الخليفة فتنة(18) ويعتبر من أركان نضال المؤمن في الشأن العام الإسهام الفاعل في المجتمع المدني بتعبيراته المختلفة (أنظر كتابه: الإسلام والمجتمع المدني، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان/مؤسسة هيثم مناع 2020)

يمكن القول أن قراءة العديد من المصلحين أو المسلمين المجددين والنقديين تتلاقى، إن لم تكن تتطابق، مع القراءة الحقوق إنسانية. ففي محاضراته المعنونة "الفكر الإسلامي وحقوق الإسلام بين الواقع والمثال" يرد نصر حامد أبو زيد بشكل غير مباشر على الكتابات المنتمية للإسلام الشكلي مثل كتاب محمد الغزالي (19) أو كتابات الجماعة الإسلامية الباكستانية في الموضوع مذكرا بأن الإسلام يغطي، فيما يغطي، علم الكلام العقلاني المعتزلي، الفلاسفة المسلمين، الصوفية والفقهاء السلفي. وينوه إلى أن أية مقارنة موضوعية تتطلب اعتناق المعرفة لوضع حد لهيمنة المدافعين عن الاحتواء الإيديولوجي ideological instrumentalization في الإسلام ومن أسباب المشكلة برأي أبو زيد، "أن الإنسان الذي احتفى به القرآن والسنة في كثير من نصوصهما قد خضع لتحديدات شتى في مجال الفكر، فهو الإنسان "المفكر" عند المعتزلة، "العارف" عند الفلاسفة والمتصوفة، وهو "المكلف" المطيع عند الفقهاء. وفي معظم هذه التحديدات غاب الإنسان "الكائن الاجتماعي" - غير العارف وغير المطيع - عن هذا الفكر" (20).

لا يتمتع الباحث السوداني عبد الله النعيم عن كسر الموضوعات المحرمة طارحا القضية من منظار أستاذه المجدد محمود محمد طه "ما لم يتحول

أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية التي شكلت أسس صرح الشريعة. فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك أنه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانوني، ولا استئصال صور التمييز ضد النساء وغير المسلمين، ما دنا ملزمين بمراعاة إطار حددناه مسبقا وأسميناه الشريعة (21).

فحسب النعيم، لقد أنجز إسلام المدينة دوره التاريخي، ولا يمكن اعتباره مرجعا حقوقيا واجتماعيا وسياسيا لعصرنا. الإسلام العالمي، إسلام مكة، المطبوع بالتسامح والبعيد عن الحالة الاستثنائية التي عاشها أهل المدينة، هو القادر على التربع فوق التاريخ كأنموذج للتسامح والإخاء وحرية الاعتقاد.

شكل تقدم حركة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي وصعود الإسلامية موضوعا متميزا لبعض الجامعيين. ومن أوائل المهتمين في فرنسا، كان محمد أركون الذي حدد في 1980 في مقالة له بالفرنسية (22) الخطوط الكبرى لطريقته في تناول الموضوع :

- "سيكون من السهولة بمكان القول، مثلا، بالتأكيد في الإسلام كل شيء مضمون، وبإمكاننا الاستشهاد بالقرآن وأحاديث النبي والسلطات الإسلامية الذين تطرقوا للموضوع بشكل حازم وتجديدي.

- علينا تجنب إلقاء المسؤولية على الإسلام في الانتهاكات التي نراقبها عند هذا النظام أو ذاك البلد.

- إن مفهوم الحق مرتبط بالعقلانية الإنسانية مفهوم مثالي، فالحق، كما يقول

ماركس، هو نتاج موازين القوى.

- الحق هو التعبير عن مجموعة استلمت السلطة : ثم بعد ذلك نصفه بالحق الديني، الحق المقدس الخ.

- علينا إعادة طرح قضية حق الأشخاص بالشكل التي تم تحديدها فيه في الأديان التوحيدية الثلاثة.

في دراسة نقدية، تاريخية وفلسفية بآن معاً، من الضروري فهم كيف أن مفهوم الحقوق الدينية قد استطاع أن يعيش في إطار اجتماعي وثقافي محدد وكيف انه لم يعد بوسعه أن يعمل في المجتمعات الصناعية والمعلوماتية والمعلنة في إمبراطورية العقل الذي نسميه بالعلمي والذي يشكل هو نفسه أيضاً موضوعاً للنقد " (23).

ما العمل إذن ؟ يجب اركون : "فيما يتعلق بحقوق الإنسان بحسب الإسلام، ينبغي أن ينصب التحليل والتفكير، كما يبدو لي، على النقطتين التاليتين قبل غيرهما:

1 - ما قيمة الخطاب "الإسلامي اليوم حول حقوق الإنسان ؟ وما الصلة التي يمكن أن نتبينها، بين ما يسمى إجمالاً "الإسلام" وبين الدول-الأمم التي قام معظمها بعد الحرب العالمية الثانية ؟ وعلى نحو أعم، ما الدلالة التي يمكن أن تمنحها اليوم، فكرة الأصل الإلهي حصراً لحقوق الإنسان ؟ وماذا نفعل بذلك التأكيد "الفلسفي" الذي يذهب إلى أن الإنسان يظفر بحقوقه عبر النضال السياسي والاجتماعي، عبر التقدم الثقافي، دون أن يكون مديناً بشيء لأية

مبادرة خارجه عنه ؟

2 - إلى أي اتجاه فلسفي يمكن وينبغي لنا أن نوجه البحث عن أصول حقوق الإنسان وعن ضمانات تطبيقها، اليوم ؟ " (24).

في عالم حقوق الإنسان تتعدد محاولات الدراسة والتناول لقضية الإسلام وحقوق الإنسان. وي طرح الباحث محمد السيد سعيد في دراسته القيمة "الإسلام وحقوق الإنسان" قضية الانسجام الضروري بين التفسير العقلاني والانسانوي للنصوص الإسلامية والمنظومة المعاصرة لحقوق الإنسان من أجل كسب المعركة من أجل الحق في حرية التفسير وإعادة البناء الاجتماعي للخبرة الدينية. بالنسبة للفقيه محمد السيد سعيد: "تنسجم النصوص المقدسة للإسلام تماما مع النظام الحالي لحقوق الإنسان، على الأقل فيما يتعلق بواحد من الأبعاد الأساسية وهو العالمية" (25). إن وحدة الإله ووحدة الجنس البشري تشكلان قاعدة هذه العالمية التي تجمع بين مبادئ الكرامة، المساواة والعدالة، وبالتحديد فإن فكرة العدالة تشكل حجر الزاوية في الحضارة الإسلامية (في مقابل الحرية في الحضارة الغربية والمساواة في الفكر الاشتراكي).

ثم يتناول البعد المؤسسي وإشكالية التوازن بين الحقوق والواجبات (بالمفهوم الواسع للكلمة كون هذا التوازن يستوعب الروحي والدنيوي).

ثمة حاجة ملحة للتجاوز، يمكننا تتبعها في كتابات عصام العطار وراشد الغنوشي ومحمد خاتمي من التيار الشكلي. وإن كانت مقالة الشيخ الغنوشي "كلنا يوسف القرضاوي" (26) ومواقفه السياسية من العنف والجهاد بعد 2012

والعثمانية الجديدة تضع على الرف للأسف، إطروحات متقدمة له، فإن من المفيد التذكير بما يقوله في هذا الخصوص الأستاذين العطار وخاتمي.

يذكر عصام العطار بأن أية نهضة حضارية تستوجب صحة فكرية وقدرة عالية على التجاوز المستمر للذات. ويباشر محاولة التقييم بالقول: "إننا نكرر أنفسنا منذ عشرات السنين في التفكير والتنظيم والعمل، في عالم تتغير صوره ومعطياته ومتطلباته في كل يوم، ونسير إلى المستقبل وأعناقنا وأقدامنا مشدودة بقيود التكرار والروتين. إننا بأمس الحاجة إلى أجيال جديدة، وأفكار جديدة وإبداع رفيع مستمر، لنكون قادرين على الاستجابة الحية الواعية الأصيلة السريعة لمتغيرات العالم والعصر، وحاجات المسلمين والإنسان المتجددة فيه، وأداء رسالتنا أداء حقيقيا واقعيا على أفضل وجه ممكن (27)". ويتساءل في كتابه "كلمات":

"كيف نقبل الجمود، بل كيف يمكن الجمود، في عالم تتجدد معلوماته ومعطياته ومطالبه ووسائله.. باستمرار لا بد لنا من التجدد الدائم، والإبداع المتواصل، والجهاد المضني في كل مجال.. وإلا فقدنا حياتنا ووجودنا الفاعل المؤثر، وأزاحنا الركب البشري عن طريقه، وقذف بنا إلى هامش الهامش، أو هوة التاريخ، فذهبنا جفاء كما يذهب الزبد وغيث السيل، ومحينا من لوحة الحاضر والمستقبل، وتحولنا إلى ذكرى من ذكريات الماضي البعيد" (28)

يتجاوز الدكتور خاتمي (وما يهمنا هو المثقف والباحث وليس رئيس الدولة السابق) في إطروحاته الجدل العقيم المملووم الدوافع في أوساط المتزمتين حول تناسب أو عدم تناسب دولة القانون وحقوق الإنسان والديمقراطية مع الإسلام. وهو بتأكيده على دور حضاري جديد، يتخطى عقم الداعين للعودة إلى التراث

وقصور المقلدين لحضارة غربية متأزمة. ليفتح النقاش حول نهضة جديدة وحضارة إنسانية مبتكرة. ولعله في طرحة هذا، يفتح الباب واسعا للحوار النقدي والبناء، بين رواد الإصلاح الإسلامي والمدافعين عن حقوق وكرامة الإنسان. يؤكد خاتمي على دنيوية الحكم وبالتالي نسبته وبشريته، معتبرا أهم خدمة للدين في عصرنا، تكمن في التمييز بشجاعة بين جوهر الدين كشأن سام ومقدس، وتصورات الإنسان عنه، والتي هي أمر محدود ونسبي ويدركها التغير. وهو يعتبر الديمقراطية الأنموذج الأفضل للناس أو الأقل ضررا من مناهج الحكم(29). ومن هذا المنطلق يؤكد على ضرورتها للمجتمعات الإسلامية، ويبصر في التنمية عملية متكاملة تقوم على الأسس التالية:

"أولا: لن يكون أي تحول إنسانيا وفاعلا ما لم تكن هناك مشاركة إرادية واعية للبشر في إيجاده.

ثانيا: يتمثل الشرط الأساسي في حضور الإنسان ومشاركته الواعية الحرة في ظاهرة التقدم والتغيير، بوجود فكر مستقر ثابت في المجتمع.

ثالثا: لن يتحقق وجود فكر مستقر وفاعل، (بمعنا كونه تيارا متجددا وحييا في المجتمع)، إلا في إطار الحرية."(30).

بإمكاننا القول، دون ركوب سفينة المخاطر، أنه إن كان تاريخ الأفكار مرتبط بتاريخ البشر، فإن تاريخ الفقه الإسلامي مرتبط بشكل أساسي بتاريخ الخلفاء. ومن هذا المنطلق، فإن تحقيق قراءة إنسانية للإسلام يمر بالضرورة عبر القطيعة الفكرية مع إيديولوجيات السلطات السياسية-الاجتماعية الاستبدادية.

بتعبير آخر، القطيعة مع سيادة التقليد على الاجتهاد والتجديد. من هذا المنطلق، تتطلب ولادة المقاربات الإصلاحية بالضرورة نقد التاريخ السياسي في ارض الإسلام لتجاوز المدرسة القديمة للخليفة المستبد "العادل" إلى مدرسة المواطنة وحقوق الإنسان.

أما بالنسبة لنا، فإن المشكلة بين نشطاء حقوق الإنسان والإسلاميين لا تقع في خانة الإيمان والمقدس وإنما على صعيد الدنيوي والقضائي. فلا أحد يطرح مسألة علمنة الدين، في حين أن قبول مبدأ الطابع المدني للمؤسسات في العالم الإسلامي مسألة جوهرية للاجتماع البشري. هذه المؤسسات هي من الألف إلى الياء من صنع البشر، وباستطاعة بشر آخرين أن يضعوا حدا تاريخيا لها بتجاوزها لأشكال أرقى وأعدل وأفضل وفي هذه النقطة، نحن اليوم كمدافعين عن حقوق الإنسان في توافق تام مع مفكرين إسلاميين يعتبرون الإصلاح السياسي والأخلاقي أساسا لمجتمع يحترم الكرامة الإنسانية ويسعى لإقامة نظام عالمي أكثر عدالة.

إن أي تركيب تسلطي (أوتوريتاري) يتكئ بالضرورة على إيديولوجية تسلطية أو قابلة للاحتواء من الطغاة. وإن لم يكن هناك إيديولوجية تسلطية جاهزة، فهو قادر على ابتكار واحدة تحميه. إن علماء الاستبداد، باستعارة تعبير عبد الرحمن الكواكبي، جعلوا من الكائن الطائع، أنموذجا للمسلم، ومن المتمردين زنادقة. هل يمكن قبول نقطة انطلاقهم هذه، لاستنباط مبادئ عالمية لحقوق الإنسان ؟

إن القراءة المتمعنة للخطاب الإسلامي السياسي السائد والتعبيرات المؤسساتية

للإسلامية التقليدية تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية (توتاليتارية) وعسفية مع المبادئ الأساسية لحماية الأفراد والجماعات.

يذكرنا حميد عناية، "بأن الشريعة لم تكن مطبقة كمنظومة متكاملة في يوم من الأيام، أما حجم وطبيعة الإجراءات الضرورية لتطبيقها فتبقى تخيلات مشروعة"(31). ويوضح الشيخ محمد مصطفى شلبي في رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب النبي كانوا " ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب، وإن خالف ماكان في عهد رسول الله، وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله، بل هو سر التشريع الذي فهموه"(32). ويقدم في كتابه "أصول الفقه الإسلامي"(33) أمثلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص.

لا شك بأن حقوق الإنسان لم تعد غريبة على الثقافة الإسلامية والشعبية في العالمين العربي والإسلامي، ومن المجحف القول بأن ذلك تم بمقاومة كل ما هو إسلاموي، بل يمكن القول أنه يحدث بالتعاون مع التيارات الإصلاحية والتجديدية في الإسلام. إلا أن الطريق للتفاعل الإيجابي مع حركة حقوق الإنسان، كمشروع غير منجز، يحمل في ديناميته الداخلية هاجس الكرامة الإنسانية وطموح مجتمع أكثر إنسانية وأقل بربرية، تجعل من الضروري خوض معركة سلامة النفس والجسد، كجزء من تكريم الإنسان، والحرية، كحق أساسي، إذا لم نشاطر الفقيه محمد هيثم الخياط القول فيها "أول الحقوق"، وتخليص تراثنا من عفش العداء لكرامة نصف البشر، أي النساء، ودخول

معركة التحول إلى قوة اقتراح وتعزيز، وليس فقط قوة مراقبة ومقارنة، للحركة العالمية لحقوق الإنسان.

في أحد الأيام دخل مكتبي إسلامي ملتزم بكل الشعائر الدينية، كنت قد دافعت عنه لنيل اللجوء السياسي ليشكرني. وتقاذفتنا الأحاديث فقال لي : "لقد فكرت كثيرا بقضية حقوق الإنسان، وأنا متأكد أن الإسلام يدعم دون تحفظ ما تسميه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان : الإسلام يتوجه إلى بني آدم، أي لكل كائن انساني وليس فقط للمسلمين. الاسلام يعلمنا: فلا تظالموا، كذلك شرعتكم، ديني يناديني في كل صباح: "اعدلوا هو اقرب للتقوى"، وشرعتكم أيضا، الإسلام يؤكد على كرامة الإنسان "ولقد كرمنا بني آدم" وشرعتكم أيضا. لماذا إذن يجري الحديث عن تعارض بين الشرعة الدولية لحقوق الإنسان والإسلام؟".

هل من الضروري التذكير بأن الانتقادات التي نسمعها من الناس في نضالاتنا اليومية لا تطالبنا بإنزال العقوبات الجسدية توافقا مع الشريعة وإنما الاستقلالية المالية والفكرية عن دول لا تحترم هذه الحقوق. محاسبة الحيتان الكبار والصغار دون تمييز ومحاكمة مجرمي الحرب في حلف الناتو كما من دكتاتوريات الجنوب. واحترام الحقوق الأولية للشعب الفلسطيني ورفض عالم الهيمنة والمظالم. لم أسمع أسيرا فلسطينيا واحدا يطالبنا بالتوقف عند الفارق بين إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام والشرعة الدولية لحقوق الإنسان؟ ولم يعتبر أحد من المسلمين نضالنا في مواجهة مع الدين الإسلامي الحنيف، بل لعل كلمة "جعل الله نضالكم في ميزان حسناتكم" أكثر الجمل

تكرارا في الأوساط المتدينة. ما يعبر عنه فقيد الإصلاح الشيخ الدكتور عبد الله الحامد مؤلف كتاب "حقوق الإنسان بين نور الإسلام وغبش الفقهاء والحكام": "دعاة حقوق الإنسان والمجتمع المدني والإصلاح الدستوري، مجاهدون محتسبون (احتسابا سياسيا) وهم مطالبون بالحذر من الجري وراء مكاسب حزبية أو فئوية أو شخصية وبالحذر من الحسابات الصغيرة؛ فالتخندق خلف هذه الحسابات الفئوية والحزبية والشخصية أضعاف في البلدان العربية والإسلامية كثيرا من الطاقات".

إن مشكلتنا في العالمين العربي والإسلامي هنا بالتحديد. الحقوق الأساسية أسرى موازين القوى، وهي ليست قوة قرار فعلية. هذا هو النقد الذي نسمعه جميعا حول حقوق الإنسان، وقلما كان نقد الإنسان العادي يتناول محتوى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

كما أسهمت التيارات الاشتراكية في تثبيت حق تقرير المصير في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمكن بل ويجب على المسلمين أن يلعبوا دورا هاما، للمثال لا للحصر، في إنشاء اليات ضمانات للحقوق الأساسية للأشخاص وفي تبني إعلان عالمي حول حقوق الإنسانية المشتركة في نظام اقتصادي عادل جديد وإعلان لمنع ارتهان الشعوب بالحظر والعقوبات وشمول صلاحيات المحكمة الجنائية الدولية انتاج واستعمال الأسلحة النووية والكيميائية والجرثومية وقوننة دولية ووطنية لحق التضامن...

مراجع

- 1) "At the end of the twentieth century, human rights have frequently been qualified as the "common language" of humanity", Human Rights: Concept and Standards, edited by Janusz Symonides, Ashgate, UNESCO Publishing, P.xi.
- 2) Ibid, Jerome J. Shestack, The philosophical Foundations of Human Rights, P.35.
- 3) Al-Mafregy, "L'Islam et les droits de l'Homme" In :*Islam et droits de l'Homme*, textes présentés, Emmanuel Hirsch, Librairie des Libertés, 1984, P.12.
- 4) الشيخ عبد الله العلايلي، دستور العرب القومي، الطبعة الأولى 1941، الثانية عن دار الجديد، بيروت، 1996، ص 160.
- 5) نفس المصدر، ص 216.
- 6) نفس المصدر، ص 204.
- 7) عبد الله العلايلي، أين الخطأ ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، دار الجديد، بيروت، ط2، 1992، ص 69 وما بعدها.
- 8) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، دمشق، 1967، ص 33.
- 9) نفس المصدر، ص34.
- 10) نفس المصدر ص 172.
- 11) نفس المصدر، ص 161
- 12) محمد مهدي الشيرازي، الفقه: كتاب الدولة الإسلامية (101)، بيروت، دار العلوم، ط1 1420هـ، 1989 ص176.

(13) محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، دمشق وبيروت، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، ط2، 1997، ص 84.

14) Al-Mafregy, op. cit , , pp.11-49

15) Ibid, P.12.

(16) أنظر على سبيل المثل لا الحصر: محمد علي التسخيري، حقوق الإنسان بين الإعلانين الإسلامي والعالمي، دار الثقليين، بيروت، محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، 1957، محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الدعوة، 1993، محمد عبد العزيز أبو سخيلة، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، مطابع عمان، 1985، سهيل حسن الفتلاوي، حقوق الإنسان في الإسلام، بيروت، دار الفكر العربي، 2001، عبد السلام الترماني، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1968، القطب محمد القطب طبلية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1984، أسامة الألفي، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، سفر الحوالي، حقوق الإنسان في الإسلام، محاضرة صوتية مسجلة من موقعه الشخصي.

(17) د. عبد الله الحامد، استقلال القضاء السعودي، أورايب، الأهالي، اللجنة العربية لحقوق الإنسان، دمشق وباريس، 2005، ص 50. الطبعة الثانية (إلكترونية): المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان/مؤسسة هيثم مناع، 2018. كذلك عبد الله الحامد، الإسلام والمجتمع المدني، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان/مؤسسة هيثم مناع، 2020.

18) نفس المصدر، ص 20-21.

19) إشارة إلى كتابه: حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام والأمم المتحدة. دار الدعوة، الاسكندرية، 1993.

20) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 165.

21) عبد الله النعيم، نحو تطوير الشريعة الاسلامية، القاهرة، سينا للنشر، 1994، ص 226.

22) Mohammed Arkoun, "Pratiques et garanties des droits de l'Homme dans le monde musulman", *Fraternité d'Abraham*, n. 27, Juillet 1980, Réédité par Hirsch, op.cit. pp.123-130.

23) M.Arkoun, Hirsch, ibid. P.130.

24) محمد اركون، نافذة على الاسلام، ترجمة صياح الجهم، دار عطيه، بيروت، 1996، ص 184 - 185

25) محمد السيد سعيد، "الاسلام وحقوق الانسان"، رواق عربي، عدد 1 يناير 1996.

26) <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/20356A97-C106-4205-88E6-C89C2FC5911A.htm>

27) عصام العطار، كلمات، الدار الإسلامية للأعلام، بون، 1999، ص 251.

28) نفس المصدر، ص 285.

29) هيثم مناع، الإمعان في حقوق الإنسان، الجزء الثاني، أوراب وبيسان والأهالي واللجنة العربية لحقوق الإنسان، دمشق وبيروت وباريس، 2003، المجددون والخصوصية، ص 170 وما بعدها.

30) د. محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، طبعة الثالثة، 1999، ص 144.

23- In : Bassam Tibi, *Secularity and International Morality*, (31
Bridging the cultural Gab, Copenhagen, Louisiana, May, 27-
29 1994. P. 13

(32) محمد نور فرحات، "الحلاج يصلب مرتين"، في: نصر حامد ابو زيد بين التكفير
والتنوير، تحرير محمد هاشم، مركز المحروسة، ص 167-168.

(33) القاهرة، دار النهضة العربية، 1986.

هيثم مناع Haytham Manna

من مواليد درعا جنوبي سورية، درس الطب العام في جامعة دمشق (1976) وجامعة ماري وبير كوري في فرنسا 1980.

حاز على دبلوم المعالجة النفسية الجسدية من جامعة باريس 13 ودبلوم اضطرابات النوم واليقظة من جامعة مونبلييه (1989) وقام بتدريس مادة النوم بعدها بعام في جامعة باريس الشمالية.

درس العلوم الاجتماعية وحاز على الدكتوراه في الانثروبولوجيا من المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس (1983).

أحد مؤسسي مجلة "سؤال" الفكرية بالفرنسية في 1980،

رئيس تحرير مجلة "مقاربات" ومحرر الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان (الجزء الأول: الأهالي - 2000 والجزء الثاني عن الأهالي وأوراب 2002 والثالث 2011).

شغل عدة مواقع نضالية عربية وعالمية، نائب رئيس الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان حتى نوفمبر 1997. انتخب رئيسا للمكتب الدولي للجمعيات الإنسانية والخيرية في 2004 إلى 2011.

أحد مؤسسي اللجنة العربية لحقوق الإنسان والمتحدث باسمها حتى سبتمبر 2011، مؤسس ورئيس المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان منذ 2009.

شارك في عدة مؤلفات جماعية عن المرأة وحقوق الإنسان في العالم العربي والمحاسبة في الجرائم الجسيمة والحق في التنمية. كذلك كان في فريق تقرير التنمية العربي وتقرير الإسكوا "الظلم في العالم العربي والطريق إلى العدل". له مؤلفات باللغة الفرنسية أو مترجمة وأكثر من 4000 مقال ومحاضرة بالعربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية.

إصدارات بالعربية للمؤلف

- . انتفاضة العامية الفلاحية، دمشق 1975
- . المرأة في الإسلام، بيروت 1980.
- . المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى علي، باريس 1986.
- . إنتاج الإنسان شرقي المتوسط . العصبية، القبيلة، الدولة، بيروت 1986.
- . المرأة!! كولن 1988.
- . عالم النوم، اللاذقية 1990.
- . الحجاب . كولن 1990 . (بالعربية والإيطالية).
- . جدل التنوير ، بيروت 1990.
- . تحديات التنوير كولن 1991.
- . الضحية والجلاد القاهرة 1995.
- . حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، القاهرة 1996. (بالعربية والانجليزية).
- . المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، القاهرة 1998 . (بالعربية والانجليزية).
- . سلامة النفس والجسد، التعذيب في العالم العربي، باريس والقاهرة 1998. (بالعربية والفرنسية).
- . طفولة الشيء، المخاضات الأولى لحقوق الإنسان في العالم العربي، كولن 1999.
- . الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، القاهرة 1999، أبريل، بيروت، 2000.
- . دولة القانون في تونس!، القاهرة 1999، باريس ودمشق . أربع طبعات.
- . الإمعان في حقوق الإنسان، بيروت ودمشق 2000. ج2، بيروت ودمشق وباريس، 2002،
- الجزء الثالث 2011.

- .الإسلام وحقوق المرأة، القاهرة، 2001.
- .الحرية في الإبداع المهجري، باريس . دمشق، 2001.
- .الإسلام والقانون الإنساني الدولي، بيروت وعمان، 2002.
- .الولايات المتحدة وحقوق الإنسان، 2003.
- .صرخة قبل الاغتيال، دمشق وبيروت، 2004.
- .ومضات في ثقافة حقوق الإنسان 2004.
- . حماية الصحفيين 2005.
- . أبحاث نقدية في حقوق الإنسان 2005.
- . مستقبل حقوق الإنسان: القانون الدولي وغياب المحاسبة 2005.
- . حقوق الطفل 2006.
- . العدالة أو البربرية 2006.
- .حقوق الإنسان والعمل الإنساني في العالم العربي، (كتاب بالانجليزية)، 2007.
- . المقاومة المدنية 2008.
- . العدالة الدولية من نورنبرغ إلى غزة 2009.
- . الدكتاتورية في مختلف تعبيراتها 2010.
- .ربيع المواطنة، بيروت، دار عشتروت والمؤسسة العربية الأوربية للنشر، 2012.
- .الإسلام وأوربة، بيروت، دار عشتروت والمؤسسة العربية الأوربية للنشر، 2013.
- .السلفية والإخوان وحقوق الإنسان، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، 2014.

خلافة داعش، بالعربية والفرنسية ولغات أخرى، عدة طبعات، 2014.

المقاومة المدنية، الطبعة الثانية، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، بالعربية، 2015.

التطرف المذهبي، خلاصة أعمال الندوة البحثية التي نظمتها إدارة المعهد الإسكندنافي لحقوق

الإنسان في جنيف، والتي شارك فيها رهط من المفكرين والدبلوماسيين وأهل الرأي 2015

الإسلام وحقوق المرأة، بيسان، 2015، الطبعة الإنجليزية في 2016.

النهاية والبدائية، بيسان، بيروت، 2016

منبوذو دمشق، سيرة مقاومة مدنية، 2017 (بالعربية والفرنسية)

الأوجلانية، البناء الإيديولوجي والممارسة، دار الفارابي، بيروت 2016، وبالإنجليزية عن المعهد

الاسكندنافي لحقوق الإنسان 2017.

جبهة النصرة، من فقه الدم إلى جهاد الغلبة 2017

سفر التسامح، 2019

تهاوي الإسلام السياسي، من المودودي إلى أردوغان، نوفل، هاشيت أنطوان، بيروت 2021

فهرست

2	 هيثم مناع
2	 الإسلام وأوربة
2	 المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان/ مؤسسة هيثم مناع
3	 الطبعة الثانية
3	 المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان/ مؤسسة هيثم مناع
4	 مقدمة
11	
12	 الإسلام الأوربي أو الإسلام في أوربة
13	 الوسط المحيط وتأثيره على البناء الذاتي
17	 أصوات مؤثرة
33	 الإسلاموفوبيا كإشكالية حقوق إنسان
44	 مناهضة التمييز والعنصرية كأساس الإسلاموفوبيا
47	 الإسلاموفوبيا والعلمانية الديمقراطية
56	 العلمانية والإسلام
73	 الإسلام والعنصرية في أوربة
88	 مسلمات أوروبا بين النقاب والحجاب والحشمة
96	 النقاب بين هوية الشخص وهوية الجماعة
105	 أزمة حلال أم انسداد في المطبخ الثقافي- السياسي الفرنسي؟
112	 تطرفان: النبذ والتقديس
121	 "الخصوصية الفرنسية والخصوصية الإسلامية؟"
121	 عود على بدء
125	 العالمية والعولمة
128	 L'exception culturelle الاستثناء الثقافي
131	 الدولة والثقافة في المثل الفرنسي

135	الفرانكوفونية : !!MECANISMES DE LEGITIMATION?
140	الخصوصية الحضارية والغزو الثقافي
142	المجددون والخصوصية
152	قراءات مسلمة في حقوق الإنسان
152	مدخل
154	بضع بديهيات أولية
158	حقوق الإنسان في سياق الحركة الفكرية السياسية