

التعقيبات

تعقيب (١)

حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي

بشير موسى نافع •

في مطلع كتابه نظام الأشياء (The Older of Things)، يقتبس ميشيل فوكو الفقرة التالية التي تقود أصلاً إلى موسوعة صينية، من الكاتب الأرجنتيني جورج لوييس بورغيس، تشرح التقسيم الصيني التقليدي للمملكة الحيوانية كما يلي: ١- ما يخص منها الإمبراطور، ٢- ذوات الرائحة، ٣- الوداعة، ٤- الخنازير الرضيعة، ٥- ذوات الأصوات المرتفعة، ٦- المدهشة، ٧- الكلبية الضالة، ٨- التي لا تحصى عددًا، ٩- التي تساق بمنشأة من شعر الجمال الناعم، ١٠- التي تكسر وعاء الماء، ١١- التي تبدو عن بعد وكأنها ذبابًا.

لأولئك الذين تلقوا تعليمهم من خلال مناهج البيولوجيا الحديثة، البيولوجيا كما تطورت في أوروبا الغربية منذ نهايات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين تبدو الصورة الصينية لعالم الحيوان غير منطقية، غير معقولة، وغير حقيقية. ولكن تلك الرؤية كانت لقرون طوال من التاريخ الثقافي الصيني منطقية ومعقولة وحقيقية. ليس ذلك فحسب بل أنها احتلت موقعها الضروري ضمن نظام حضاري كامل استمر مزدهرًا حتى بداية القرن التاسع عشر، بل وأكثر تفوقًا بمعايير الرضى، السلام، العمل، والإنتاج، والكفاية، من أغلب مناطق العالم الأخرى، بما في ذلك الغرب الأوربي. كيف يمكن للتقسيم الأوربي - الغربي الحديث للمملكة الحيوانية أن يكون حقيقيًا، وللتقسيم الصيني المختلف إلى حد كبير رغم اشتراكهما في التعامل مع الظاهرة ذاتها، أن يكون حقيقيًا كذلك، إن لم تكن الحقيقية في جزء هام منها نسبية، ترتبط وتتحدد بسلسلة طويلة ومتداخلة من عوامل السياسة والتاريخ والثقافة والدين وأنماط الاجتماع والاقتصاد واللغة .. الخ.

هذا المنظور بالذات هو الذي يثير لدي شكوكًا عميقة حول المنهج الذي اتبعه عبد الوهاب الأفندي في تحليله للتصور الإسلامي لمسألة المواطنة. وأورد هنا بالتالي طرح عدة ملاحظات مختصرة حول ورقة د. الأفندي:

١- يبدأ الأفندي أطروحته مستعينًا بطارق البشري وآخرين بتنفيذ المقولة التي تنفي وجود أصول لمفهوم المواطنة في الموروث الإسلامي التقليدي، وهي المقولة التي يعتمدها بعض الباحثين بما في ذلك سمير أمين وبرنارد لويس. ولكن الأفندي لا يحاول أن يشرح لنا لماذا يجب أن يكون غياب مفهوم المواطنة أمرًا سلبيًا ينبغي التحلل منه والتوكيد على عكسه أو على إمكانية تبلوره من الأصول الإسلامية الرئيسية كالقرآن والحديث. ليس ذلك فحسب بل إنه لا يحاول مطلقًا استطلاع أنماط الاجتماع الإسلامية التقليدية وامتحان فعاليتها: كيف استطاعت الصمود لقرون طوال. لماذا وكيف تعرضت للانهايار، وأي دور يمكن أن تلعبه في بناء تصور جديد وفعال للاجتماع السياسي العربي - الإسلامي؟

• مؤرخ وأستاذ جامعي - أكسفورد - بريطانيا

٢- أن الاستطلاع الذي يقوم به د. عبد الوهاب الأفندي لاتجاهات الفكر الغربي الحديث حول موضوعه المواطنة والذي يقدمه ضمنًا كمثل يحتذى على تطور الفكر الإنساني في هذا المجال هو استطلاع جزئي. يحاول الأفندي مرتكزًا على رورتي، فن، رداغان كيرسن، راولز، موف، وبالطبع هابرماس، أن يؤكد على أن الأطروحات الغربية التقليدية حول المواطنة التي تبرز دور الموروث القيمي والثقافي المشترك للشعوب. والتي عبر عنها أمثال تالكوت بارسونز، قد تم تجاوزها الآن بتوجهات ما بعد الحداثة وأطروحات التعددية الثقافية ومجتمع الممارسة السياسية لا الاجتماع السياسي. المشكلة هنا ليست فقط تجاهل حقيقة استمرار التيار التقليدي في الفكر الغربي الحديث بل أيضًا في تجاهل الأفندي لتيار المحافظين الاجتماعيين كله، بما في ذلك ويليام. اف. بكلي، رسل كيرك، روبرت نسبت اريك فوفلين، وآخرون وهو التيار الذي لا يزال يدافع ببلاغة وتأثير عن دور الجماعة والتقاليد والقيم.

٣- يتجاهل د. الأفندي حقيقة التطابق الواسع بين الواقع المعاش في المجتمعات الإسلامية والتوجهات الحديثة في الفكر الإسلامي فيما يتعلق بمسألة المواطنة، التطابق الذي لا يبدو أنه قد توصل إلى حل إشكاليات الاجتماع السياسي العربي - الإسلامي. لا يجتاح الباحث الرجوع إلى كمال أبو المجد، سليم العوا، فتحي عثمان، راشد الغنوشي، فهمي هويدى وطارق البشري لينوع موضوعه المواطنة الحديثة القائمة على الولاء الفردي للدولة والمساواة بين الأفراد، وذلك أن هذا هو بالفعل الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع السياسي والدولة الحديثة في معظم بلاد العرب والمسلمين منذ مطلع القرن العشرين. إن كان هناك ثمة دور للكتابات الإسلامية الجديدة في هذا المجال، فهو تقديم المسوغ الديني - الإسلامي لفكرة المواطنة الحديثة القائمة بالفعل وإعطاء المتدينين إحساسًا بالطمأنينة تجاهها.

خلاف ذلك، فإن المجتمعات العربية - الإسلامية تعج بالإشكاليات المتفاقمة الناتجة عن اصطدام موضوع المواطنة أنموذج الاجتماع السياسي الحديث، التي تطورت في سياق أوربي - غربي خاص، مع المجتمعات العربية - الإسلامية. في ظل الأنموذج الحديث ليس ثمة من موقع حقيقي فعال للطائفة، القبيلة، العائلة أو للفئات الاجتماعية التقليدية، وهناك إشكالات مستعصية تتعلق بالقانون ومصادره، وإشكالات لا تقل خطورة تنجم عن تهميش المناطق الريفية لصالح المدن، والقوى الأهلية التقليدية لصالح الفئات الحديثة، وأغلبية المجتمع لصالح بيروقراطية الدولة العسكرية والمدنية. هذه بالطبع ليست إشكاليات عابرة تتعلق بجزئيات تطبيق الأنموذج الحديث للاجتماع السياسي، بل هي إشكاليات هيكلية تتعلق بعدم التطابق بين الأنموذج الحديث وبين الجماعات العربية - الإسلامية ودينامياتها وتاريخها وثقافتها.

٤- إحدى أهم مقتضيات موضوع المواطنة، كما أوضح كونتين سكونز في دراسته لأسس الفكر السياسي الغربي الحديث، هو الولاء للدولة والتماهي معها. الدولة ككيان بغض النظر عن يحكمها. بل إن المصطلح الغربي للمواطنة قد تطور من أصول جمهورية إيطالية بعد عصر النهضة ليدل على تطور حالة الولاء من مستوى المدنية - الدولة إلى مستوى الدولة القومية. هذا الولاء والتماهي - الذي لم يرغب عن عبد الوهاب الأفندي في ورقته - يصطدم مع التصور العربي - الإسلامي للعلاقة بين الفرد والجماعات الأهلية من جهة والدولة من جهة أخرى. في التصور العربي الإسلامي التقليدي للأشياء، تعتبر الدولة، كما هو مدلولها اللغوي، حالة طارئة - زائلة، دائمة التحول، والانضواء في محيط دولة ما لا يتطلب ولاء ولا تماهيا بل مجرد عدم

اللجوء للعصيان المسلح عليها. الولاء في التصور العربي الإسلامي يتعلق بمستوى أعلى وأسمى بكثير من الدولة، الولاء لا يكون إلا للفكرة. وهذا هو ما جعل مفاهيم قانونية مثل "الخيانة العظمى" جديدة تمامًا على الخطاب القانوني العربي - الإسلامي فتفتقد للجذور التاريخية القانونية وبالتالي للمستقبلات الخاصة بها في الوعي الجماعي.

٥- تفترض موضوعة المواطنة المشاركة السياسية الشاملة (Universal Participation)، فإن كان المجتمع الحديث هو مجتمع مكون من أفراد متساوين فالافتراض هنا أن لهم جميعًا، إن أرادوا حفظًا متساوية للمشاركة في العملية والمجتمع السياسيين. وليس هناك من شك بأن هذه المقولة تشكل الفرضية الأساسية للفكر السياسي الغربي الحديث كله تقريبًا. المشكلة في قراءة المثقفين العرب والمسلمين للغرب الحديث، أنهم نادرًا ما يرون الافتراق بين تطور الفكر الغربي وتوجهاته والتطور التاريخي للواقع الموضوعي للمجتمعات الغربية، واقع الأنظمة القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ففي ظل التفاوت الاقتصادي والاجتماعي الهائل في المجتمعات الغربية الحديثة، في ظل النمو المضطرب في إمكانات وقوى وتأثير المؤسسات الصناعية والمالية الحديثة (بالمقارنة مع إمكانات وقوى وتأثير الفرد العادي)، فإن من الصعب إن لم يكن من المستحيل الحديث عن المساواة والمشاركة السياسية الشاملة.

ما يتجاهله المثقف العربي - المسلم الحديث أن الحرب الصليبية التي تشن باسم الحداثة ضد البنى التقليدية لن تؤدي في الحقيقة إلى بناء مجتمع المواطنة والمساواة والمشاركة الشاملة، كما هي الفرضية السياسية النظرية. ما ستؤدي إليه هذه الحرب هو في الحقيقة تدمير أو تهتميش أو قمع بنى تاريخية حاملة للقيم لصالح بنى جديدة تفتقر للقيم وتحركها قوى المنفعة فحسب.

تعقيب (٢)

يوسف الشويري

أريد في البداية أن أشير إلى أن دراسة الدكتور الأفندي تتمتع بعمق وشمولية يستحقان أكثر من تعقيب مقتضب. وأنا لم تتاح لي فرصة الإطلاع على هذه الورقة إلا ليلة أمس، ولذلك سيكون تعقيبي نوعًا من الملاحظات العامة، لا بد من إكمالها في مناسبة أخرى.

ولقد لاحظت أول ما لاحظت أن هذه الورقة تبدأ من منطلق الرد على الخصم الفكري الذي لا يزال يرفض أن يعتبر الإسلام جزءًا من الحضارة العالمية، أو أنه ينتمي إلى القيم الإنسانية العريضة التي صاغت الشعوب عبر تطورها الطويل. وأعتقد أن الرد على الخصم ومحاوره الآخر أمران مختلفان. ففي حين إن الحوار مع الآخر ينطلق من أسس إيجابية قائمة على أهمية التعرف إلى وجهة النظر الأخرى ومحاولة الدخول إلى عالمها من أجل إغناء التجربة البشرية عامة، يرتدي الرد على الخصم، وفي الغالب الأعم، طابع السجال الفكري الذي يقوم على مبدأ الدفاع عن النفس، فتختلط الإيجابيات بالسلبيات إلى حد يتناقض معه المردود الثقافي الحقيقي.

والملاحظة الثانية التي تتبادر إلى ذهن القارئ تتعلق بهيكل هذه الدراسة وتركيبها. وأعتذر من الدكتور عبد الوهاب ففي تطرق لهذه النقطة على نحو مباشر قد ينطوي على نقد

صارم. فالورقة تبدأ بالسجال ضد الآخر في فكرة الاستشراف ثم تعالج في صفحات محدودة أفكار بعض الكتاب الإسلاميين حول مسألة المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم تأخذ فجأة منحى آخر. إذ أنها في قسمها الرئيسي تنصب على قراءة معمقة لعدد من آراء علماء السياسة والاجتماع الغربيين. وهو يورد في هذا المجال آراء ريتشارد رورتي وشانتال موف وجون رولز ويورجن هابرماس وغيرهم. ويتبين من هذا العرض لآراء شلة من المفكرين الغربيين المعاصرين أن د. الأفندي يميل إلى تبني مقولة رولز حول التوافقية المتداخلة **Overlapping Consensus** وهو رأي قائم على اعتبار "القيمة المركزية" للجماعات أو المجتمعات التعددية هي الالتزام بقبول الرأي الآخر وإعطائه حق الإفصاح عن موقفة وذلك ضمن نظام عادل من التعاون بين مواطنين أحرار ومتساوي الحقوق أي أنه بالرغم وجود خلفيات ثقافية وفكرية متعددة فإن هذه الخلفيات تحتضن قاسماً مشتركاً يجعلها قادرة على تقبل بعضها البعض ورفض ما يتعارض معها.

ورغم أن هذا النقاش لآراء طائفة المفكرين الغربيين هؤلاء تبدو عرضاً دقيقاً وقيماً، وتنم عن سعة اطلاع وقدرة على إعادة تركيبها لتوصيف المجتمع الديمقراطي في بعده الإسلامي المستقبلي فإنها ترمي إلى إعادة إحياء فكرة راشد الغنوشي حول "مجتمع التراض" و"الديمقراطية التوافقية" وذلك عبر ممارسة سياسية قائمة على إقرار مبدأ التداول للسلطة وإدارة الحياة السياسية بالأسلوب السلمي. ومن ثم ربط كل ذلك بمقولة ضرورة وجود مرجعية ثقافية واحدة تنتظم ضمنها العملية الديمقراطية. وهذه المرجعية هي المرجعية الإسلامية التي تتحول في سياق إعادة تأسيسها إلى أيولوجية جديدة يتبناها عدد من الجماعات التي تعتنق ما يطلق عليه "الإسلام السياسي" فهذه الجماعات التي تنطلق مسبقاً من ادعاء خاطئ مفاده أنها تمثل الرأي الغالب لأن الأمة تنتمي في تراثها إلى ما يطالب به الإسلاميون.

وكنت أتمنى لو أسهب عبد الوهاب الأفندي بعض الشيء في معالجة هذه النقطة، فهو يقترب منها ثم يبتعد عنها فتغيب تحت عدد هائل من المقولات التي يقول بها فتحي عثمان، طارق البشري، سليم العوا وراشد الغنوشي وفهمي هويدي وغيرهم. وكان الأحرى بالكاتب لو عاد قليلاً إلى بدايات انفكاك مفهوم الدولة عن الحق الإلهي وتحوله إلى سلطة تستمد شرعيتها من الشعب. أي أن الدولة لم تعد أمراً طبيعياً قائماً على أسس ما ورائية تحدد شرعيته نصوص دينية منزلة أو ثوابت تتصل بحق الملك أو السلطات الذي يملك رعاياه لكونه يمثل الإرادة الإلهية. فإذا كانت الدولة نتاج تاريخ تكون عبر صراعات اجتماعية وتطورات اقتصادية وتمايز ثقافات معينة، فمن البديهي أن تصبح الإرادة البشرية في مؤسساتها وقوانينها ونظم ممارساتها هي المرجع النهائي في التشريع المدني المرتبط بمساواة المواطنين أمام القانون وحقهم في التعبير والمشاركة والمساهمة كأصحاب فاعلين لهذه الدولة.

الملاحظة الثالثة التي أريد التشديد عليها تتعلق بالانطباع العام الذي تركته هذه الورقة عندما قرأتها قراءة أولية. فقد تبادر إلى ذهني أن هناك معالجة طاغية للموضوع من زاوية الأقليات، ويؤدي هذا الطغيان لحقوق الأقليات إلى الإيحاء بأن المسلمين يتمتعون بكامل حقوقهم ولا ضرورة إلى الخوض في مطالبهم كمواطنين ومواطنات. ولا شك أن مسألة الأقليات هامة ولا بد من الإحاطة بأبعادها السياسية والثقافية والاجتماعية، غير أن هذه الأهمية لا يجب أن تحجب حقوق الأكثرية والتي هي غائبة في معظم النظم القائمة. كما أن هذه المعالجة شبة

المبتورة لحقوق الأكرية في المواطنة الكاملة تجعل من السهل الاستنتاج بأن قضية المواطنة هي في أساسها قضية أقليات اضطرت الأغلبية إلى تبنيها وذلك تحت ظروف الضغط الاستعماري الخارجي أو مشاريع التحديث التي دشنتها الدولة الإسلامية في القرن التاسع عشر. وهذا الاستنتاج هو خطأ شائع يجب أن نتوقف عن تكراره، إذ أن الإصلاح الحديث سواء في الدولة العثمانية أو في مصر بدأ بمبادرة من قادة وعلماء ورجال سياسة مسلمين آمنوا بتطوير مجتمعاتهم وردم الفجوة بينها وبين المجتمعات الأخرى، خاصة الصناعية منها. ومن الصحيح القول أن الأقليات أخذت تطالب بتوسيع حقوقها ضمن نطاق هذا التحديث الذي فتح أمامها باب التقدم والمشاركة والمساواة.

من هنا فإن المحور الأساسي الذي يخيّل إلي أن الدراسة لا بد أن تدور حوله هو حقوق الأكرية مع الاهتمام بحقوق الآخرين وذلك ضمن نطاق المواطنة كما عرفتها الدراسة القيمة للدكتور علي الكواري. وأنا اتفق مع الرأي القائل أن الدول الإسلامية الحالية أو المزمع إقامتها تدخل في نطاق نظام عالمي قائم على أعراف لا بد من أخذها بعين الاعتبار. ورغم الإجحاف الذي يمارسه هذا النظام العالمي في كثير من الأحيان، فإن معاييرها تقوم على مبدأ المواطنة التي تنظمها شرعية حقوق الإنسان ومؤسسات الأمم المتحدة ولا بد من السعي الدائب إلى العمل من أجل تطويرها في اتجاه تطبيق معايير متساوية لا تفرق بين دولة ودولة أو شعب وشعب أو أقلية وأقلية أي أن هناك تجاوزاً واضحاً لمفهوم الدولة - المدينة الإغريقية وغيرها ومفهوم الدولة الإمبراطورية أو إقطاع القرون الوسطى. وأصبح الانتماء القومي القائم على مساواة المواطنين والمواطنات بديهية لا بد من تعميمها لتشمل كل الشعوب والقارات.

ومن هنا لم تعد الدولة الدينية، ولو أطلقت على نفسها هذا اللقب، ذات وظيفة سياسية في النظام الدولي، وإذا نظرنا إلى هذه المسألة ضمن هذه الزاوية يصبح الإسلام جزءاً من الثقافة العالمية وتعود إليه جذوره الحضارية الإنسانية، ويبطل أن يكون إشكالية نجهد أنفسنا في الدفاع عنها مع استشراق غربي فنغرق في الجزئيات وتغيب عنا الصورة الباهرة لمستقبل نتطلع إلى بنائه كمواطنين ومواطنات ينتمون إلى وطن واحد ويقررون بإرادتهم الحرة كيفية إقامة دولهم الديمقراطية.

المنافشات

رئيس الجلسة: عصام النقيب

١- فادي إسماعيل

قرأت ورقة الدكتور الأفندي وأنهيتها قبل دقائق من بداية تقديمه وبالتالي أحاول أن أمتحن فهمي لها في سؤالين، والورقة أشمل بكثير من التقديم، فالوقت لا يتسع لها كاملة:

النقطة الأولى: أكمل ما بدأه الدكتور شويري من تساؤلاتاً أولاً هل برأيك أن الأمثلة التي ذكرت في إيران والسودان والسعودية، تشير إلى قبولك بأن الجنسية مرتبطة بالولادة أو بمقتضيات معينة؟ هل هذا القبول، يعبر عن الإسلام السياسي؟ إذا أمكن إطلاق هذه الصفة نتيجة لسيادة فكرة النظام العالمي ولمقتضيات الدولة القومية، من خلال القول أن هذا واقع ولا يجدي البحث عن مثاليات غير موجودة في عالم الواقع وبالتالي علينا مهما كان الفكر الإسلامي ينادي بعالمية المسلم والأمة، أن ننسى ذلك أو نضع ذلك جانباً وأن نتقيد بشروط اللعبة الفكرية والسياسية للنظام العالمي. وثانياً: إذا أردت أن أخص ما الذي تسعى له من هذه الورقة هل أستطيع أن أكون منصفاً إذا استعرت ثلاث مدلولات من صفحات متعددة:

استعنت بالفكر الغربي ما بعد الحداثي لتأييد فكرة النموذج العلماني للتضامن المجتمعي الذي يمكن أن تبني عليه المواطنة في الصفحة رقم (١٧)، وفي ص (١٩) تشير إلى أنه لا يمكن للمواطنين أن يصلوا إلى (لا تقول ذلك ولكن تستخدم هذه الفكرة) أن يتفقوا على نظم العالم وبالتالي يجب أن يتم التخلي عن كل النظريات الشاملة للحياة وللكون. وتصل إلى ص (٢٣) التي تعتبر بمعنى من المعاني أن أفضل الموجود وأفضل المتاح للمجتمعات الإسلامية هي السياسات الديمقراطية. يعني أنت تود وكما فهمت (هذا هو السؤال) الوصول إلى أنه أفضل متاح وأفضل الحلول الموجودة هي السياسات الديمقراطية لأنه إذا اعتمدنا سياسات إسلامية كما يدعي المودودي وسيد قطب فإنها إما ستكون وصفه للعنف أو للخمول والكسل. هكذا أنا فهمت الورقة وهذا هو السؤال، هل هذا الفهم صحيح؟

ولدي سؤال للدكتور الأفندي: حول ما إذ كان قبول الدول الإسلامية كالسودان وإيران كون المواطن هو من ولد داخل حدود تلك الدول دون اعتبار لمسلمي الدول الأخرى دليل على السيادة الفكرية للنظام الدولي للدولة القومية.

أفهم ورقة د. الأفندي على أنها محاولة لتأسيس شرعية جديدة وتوظيف فكر ما بعد الحداثة للوصول إلى نموذج علماني للتضامن المجتمعي الذي يمكن لمفهوم المواطنة أن يبني عليه هذا النموذج الذي يستبعد من أسسه العقيدة الشاملة دينية أم غير دينية التي تفسر الحياة والتاريخ والأطراف والغايات. ما يسعى إليه الأفندي هو تأسيس سياسات ديمقراطية هي أفضل الحلول الموجودة والممكنة للمسلمين من حيث تأمين حقوق المواطنة وواجباتها لكن على شرط أن تبقى تلك السياسات مجالاً مفتوحاً للقناعات الدينية المستقبلية للمسلمين ولخياراتهم السياسية.

٢- خالد الحروب

هناك ملاحظتان: الأولى على ورقة لدكتور عبد الوهاب، والثانية على تعقيب الدكتور بشير. فيما يتعلق بورقة الدكتور عبد الوهاب يلاحظ أنها تناقش وضع غير المسلمين وهناك

افتراض أو لنقل عملية تجاوز لواقع المسلمين فيما بينهم فيما خص مبدأ المواطنة. والواقع أن هناك مشكلة أخرى إضافه إلى مشكلة غير المسلمين وهي موضوع المرأة وهي تأتي في صلب موضوع المواطنة، هل المرأة يجوز لها أن تتسلم منصب في الدولة، هل يجوز لها أن تأخذ هذا المقدار أو ذلك من الإرث؟ موضوع المواطنة التي جذرها الأساسي المساواة بين الأفراد من دون أي معطى مسبق سواء كان معطى ديني أو قبلي أو طائفي لا تستوي مع واقع المرأة في بلاد المسلمين. الخلاف أو الافتراق الأساسي بين المواطنة وبين المفهوم التقليدي الإسلامي للمرأة واسع وينظر لهذا الافتراق من وجهة نظر غربية على أنها تجسيد لنوع من التراتبية في المجتمع. ما زالت المرأة، إذا ما نظرنا إليها من زاوية المواطنة الغربية، مواطن درجة ثانية أو لا تتمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل، ولعلي أقترح على الأخ عبد الوهاب في الصياغات النهائية للورقة أن يتطرق إلى موضعه المرأة وبموقعها في كل هذا النقاش.

أما الدكتور بشير فهو يتبنى مقولة تقول أن البنى التقليدية في مجتمعاتنا في خطر وأن الفكر الحديث يقوم بحرب صليبية على البنى التقليدية والمحافظة ويدمرها، وأن هذه الحرب ليست في صالح المجتمع، هذه المقولة تحتاج إلى اختبار. ربما يتغزل عديدون، وأنا منهم، في هذه البنى التقليدية عندما نكون في بريطانيا والغرب أو في المؤتمرات وحلقات النقاش، لكن عندما نذهب إلى بلادنا للإقامة أو لزيارة يتطلب إقامة طويلة، نعود من هناك ونحن نشتم وننتقد كل هذه البنى التقليدية. وذلك ببساطة لأننا نرى القبيلة والطائفة وكل تعبيرات هذه البنى التقليدية تعمل بقوة بل وجبروت في الشوارع والدولة وتعيق أي بارقة أمل نراها في الجامعة، في الحكم، في الوزارة، تشكيل الوزارات، في المؤسسات، في كل مكان، تقوم بإحباط أي تقدم أو صيغ للاجتماع على أسس موضوعية غير منحازة.

صحيح أن هذه البنى التقليدية قاومت في بعض الأحيان وفي بعض الجغرافيا والتاريخ الهجمات الخارجية من الخارج، لكن في العصر الحديث (في القرن العشرين) أرى هذه البنى التقليدية حليف موضوعي لأنظمة الحكم القائمة. إذا نظرت إلى أي حكم قائم، تجده إما قائمًا على بنى تقليدية قبلية أو طائفية أو عشائرية أو غيرها. هذه المقولة تحتاج منا حقيقة إلى اختبار جديد ومتجدد حول مدى دور هذه البنى التقليدية وعلاقتها في تقديم أي حل اجتماعي سياسي يقودنا إلى استقرار مجتمعي متناغم.

الملاحظة الأخيرة: هي تعريف الدكتور بشير الدولة وعلاقتها بالفرد، وتماهي المواطن بالدولة. وأنا أعتقد أن هذا التعريف هو التعريف الأقصى للدولة وربما أنت تجد تعريفات. الآن التعريفات الأكثر اعتدالاً هي التي تنظر للدولة على أساس أنها أداة لإدارة الخلافات والتنسيق بين الشرائح والطبقات المختلفة في المجتمع وتنظيمها وفقاً للقانون. الدولة انخفضت من عليائها الأولى وأصبحت الآن على قدم المساواة مع المواطن، كل ما تعمله أنها تنظم، وروح الدولة هي قادمة من المواطن ومن الطبقات ومن الناس الذين يعيشون في كنفها. فالعلاقة آيلة إلى نمط من العلاقات الندية وليست علاقة تراتبية صرفه، على الأقل كما نشهد تطورها في أيامنا هذه.

٣- عباس شبلاق

قدم الأستاذ عبد الوهاب عرضاً ممتازاً لوجهات النظر المطروحة في حديثه عن المقاربة الدينية إلا أنه واجه صعوبة مفهومة عندما سعى إلى إلباس النص والتاريخ مضامين عصرية حول مفهوم المواطنة وهذا ليس بالأمر السهل إن لم يكن غير واقعي بالأساس. إنها

مهمة لا أحسده عليها ويكفي ملاحظة ردود الفعل على الورقة في التدليل على ذلك. إن الأخوين بشير نافع ويوسف شويري يقومان بالمهمة الأسهل في انتقاد الورقة ولكن من مواقع مختلفة. ففي الوقت الذي أخذ فيه د. شويري على عبد الوهاب تمسكه بالمقاربة الدينية في عالم متغير، فإن بشير رأى في الورقة ابتعاداً عن النص الديني وتحميلاً له بما ليس فيه. ألا يعكس هذا عدم جدوى المحاولة أصلاً وأن المنظور يبقى محكوماً بمواقف أيولوجية مسبقة دون نجاح في فهم المعنى المعاصر للمواطنة اعتماداً على النص الديني.

٤- رفيق عبد السلام بوشلاكة

لدي سؤالين: سؤال موجة للأخ الدكتور عبد الوهاب وسؤال للأخ المعقب د. بشير، السؤال الأول باختصار، ما الذي تريد أن تقول في الورقة؟ وإذا قلنا أن الأمور بنتائجها وبمنتهاها، ما الذي تريد أن تنتهي إليه الورقة؟ فيما فهمت باستنتاج مباشر للنصوص أو لما ذكره الدكتور عبد الوهاب يبدو أن هذه الورقة محكومة بهاجس استكمال حلقة في مجرى الفكر السياسي الإسلامي الحديث، قد ابتدأت هذه الحلقة مع الدكتور فتحي عثمان، سليم العوا، طارق البشري، راشد الغنوشي، ولكن هذه المعالجة أو هذه المحاولة التوفيقية التي بذلتها هذه المدرسة بقيت لها حدود أو جملة من العوائق لم تستطع أن تتخطاها وأراد د. عبد الوهاب أن يتخطى هذه العوائق ربما لأن السلطة المرجعية الموجهة لهذه المدرسة هي نموذج المواطنة بالمعنى الليبرالي التقليدي وأرادوا أن يستندوا إلى المدونة الإسلامية التقليدية ويقوم بعملية موافقة أو مواعمة بين التصورين.

أراد الأخ عبد الوهاب أن يستكمل هذه الحلقة من خلال ما يسمى ربما الآن بالبراغماتية الجديدة، مفهوم الـ **Overlapping consensus** - جون رود وربما أيضاً **Pragmatic Consensus** لها برماس الذي هو أيضاً يتجاوز نطاق التوافقية المبنية على قواعد العقلانية الليبرالية التقليدية وتأسيس الاجتماع السياسي على أساس ما يسمى بالتوافقية الحوارية كما يعبر عنها برماس فيخشى هنا أن الأخ عبد الوهاب أيضاً استند إلى ذات الآلية التوفيقية وآلية المواعمة فقط. إن المرجعية المؤسسة الموجهة لهذه المدرسة هي المواطنة بمعناها التقليدي والأخ عبد الوهاب أراد أن يستند إلى التحديدات أو الإضافات الجديدة التي طرأت على المدرسة الليبرالية الجديدة.

أشعر أن الأخ البشير له قدر كبير من التماسك وبنه إلى معالجة قضايا الفكر السياسي الإسلامي على درجة من النقدية والأنماط والصور التاريخية كما كانت قائمة بطلوها ومرها كما هو الرافض المتوتر لكل الإرث أو الخبرة التاريخية الإسلامية والإقلاع عن الاستفادة من ثراء هذه التجربة التاريخية. يخشى أن يكون هذا الموقف غير واعي بحقيقة القطيعة الطارئة في مجرى التاريخ السياسي الإسلامي وثيقاً لذلك حتى في مستوى بنى الوعي الإسلامي. يعني التاريخ السياسي الإسلامي لم يعد قائماً على معنى الاستمرارية والتواصل ولكن هنالك درجات هائلة في مستوى سياقات التاريخ الإسلامي كما هو الأمر في سياقات الوعي الإسلامي وأنت كمؤرخ أعلم بذلك على صدمة التوسع الاستعماري الغربي وربما تجربة التحديث التي ربما سبقت ذلك ثم ظهور ما يسمى بالكيانات القومية أو الكيانات القطرية الحديثة العهد في العالم الإسلامي.

ويسرني أن أشارك في توضيح مساهمات بعض المفكرين الإسلاميين في مقاربة مبدأ
المواطنة بتقديم نص مكتوب بعنوان "المواطنة في الخطاب الإسلامي" (انظر الملحق رقم (١)).

تعقيبات ختامية

١- بشير نافع

أنا طبعاً لا أَدافع عن البنى التقليدية بحلها ومرها وبأي شكل من الأشكال، أنا أقول أن الدين ليس هو النص فقط، وإنما هو تاريخ الدين. يعني هو تاريخ مجتمعات هذا الدين، وأنا أعتقد أنه أيضاً لا ينبغي المبالغة في مسألة القطيعة. الدكتور ألبرت حوراني في أكسفورد وقبل وفاته بقليل كتب مقالة في غاية الأهمية حاول فيها أن يستدرك النتائج التي توصل إليها في كتاب تحولات الفكر العربي في العصر الليبرالي، حيث أكد على أن البنى التقليدية في المشرق العربي أثبتت أنها أقدر بكثير على المقاومة مما ظن الباحثون في الخمسينيات والستينيات.

كل الانتقادات حول البنى التقليدية وما يقوله خالد الحروب أنه عندما يعود إلى الوطن (الأردن) فأنا أرى أن هذه الأنظمة أو هذا المجتمع يقوم على اعتبار كبير جداً للقبيلة وللعائلة وللأعيان. هذا دليل واضح على أنه القطيعة الحاصلة هي بين خطاب المتقف العربي والواقع، المتقف العربي يتحدث في سياقات لا علاقة لها بما هو واقع على الأرض. وأنا انتقد أيضاً يوسف شويري في هذا المجال. فهو يتكلم عن عالم الأمم المتحدة وقيم عالمية هذا ليس واقع على الأرض. هذا ليس ما حدث في كوسوفو وفي البوسنة وفي البلقان وما هو الذي يحدث في الصين ولا في وسط آسيا. الواقع لا علاقة له بهذا النص وما لم تؤخذ التجربة التقليدية في المجتمعات العربية الإسلامية بعين الاعتبار فلا يمكن التوصل إلى حلول ناجحة للمشكلات الكبرى التي تواجه هذه المجتمعات الآن بمسألة حكم القانون مثلاً هي مسألة مستعصية وهناك حروب أهلية مستمرة من الخمسينات حتى الآن حولها، كيف يمكن لهذه أن تحل بدون أن نأخذ التجربة التقليدية في الاعتبار أو الموروث التاريخي لهذه المنطقة في الاعتبار. انتقادي الرئيسي هو حول جعل التجربة الأوروبية مرجعاً أنا أعتقد أنه ينبغي أولاً أن تكون التجربة التاريخية في المنطقة مرجعاً، بعد ذلك الأمر مفتوح.

٢- يوسف الشويري

فقط أحب أن أقول أن الإخوان الذين يتكلمون بهذا الخط يعيشوا بوهم، أن يروا العائلة ترجع والقبيلة ترجع والعشيرة ترجع. يا إخوان هذه ليست تقاليد، هذه ضرورة في ظل انهيار الدولة العربية وعدم قدرتها على حماية الوطن وإعطائه حقوقه والدفاع عنه، الناس تترد للعائلة وتترد للقبيلة وتترد للعشيرة. هذه بنى يعاد تأسيسها وليست مستمرة، هذا ليس استمرار، هذه إعادة تأسيس و بأسوأ الأحوال والذي يدرس الواقع عليه أن يدرسه بهذا المنطلق، لا أن يعيش بوهم التاريخ، التاريخ لا يستمر، التاريخ فيه تقاطع وفيه انقطاع.

٣- عبد الوهاب الأفندي

نقطة أولية مهمة، هذه الورقة محكومة بهدفها الأساسي وهو ما طلب مني، أن أقدم عرض لآراء الإسلاميين في هذا المجال، وطبيعة الورقة بالتالي يجب ألا تكتفي بآراء الإسلاميين وعليها أيضاً أن تبقى ضمن إطار مفهوم المواطن نفسه الذي يرد هؤلاء عليه والإشكاليات التي يطرحها أيضاً مفهوم المواطنة في العالم المعاصر حتى في الدول الغربية.

هذه الورقة، هي ورقة علمية، ليست ورقة سجل مع المستشرقين كما ذكر الأخ يوسف، هذه الورقة إذا كان فيها نقاش مع مثل هؤلاء المستشرقين أو غيرهم فهي ليست سجل، هذا نقاش علمي. هؤلاء الناس كتبوا، والعلماء كتبوا في موضوع المواطنة فيرد عليهم علميًا بحقائق ليس من هدفها الدفاع عن هذا النظام أو ذلك.

الأخ يوسف يريد أن يقرأ ما لا أريد أن أقول، وفي هذا كان يخلق لنفسه أشياء، من المفروض أن يقرأ المكتوب ولا يقرأ غير المكتوب. من هذا المنطلق: قضية غير المسلمين هي التي طرحت. هذا تعبير عن واقع الفكر الإسلامي الحديث، من ناحية أخرى قضية المرجعية الأوروبية هذه (فكرة المواطنة نفسها هي فكره مرجعية أوروبية)، إذا أردنا أن نمارس المواطنة واجتمعنا كي نناقش المواطنة فلأن هذه الفكرة أصلاً جاءتنا من ناحية الغرب وهي ممارسة من الممارسات الأوروبية وهي فعلاً مرجعيتنا في هذا. ولكن قدمت لهذه المرجعية أيضاً بنقد مزدوج. أي النقد الداخلي الذي اعتمد عليه أخونا بشير نقد الـ Radical Democrats وما بعد الحداثة. لكن هذا التقرير يزيد المفهوم وضوحاً ومن ناحية أخرى يعبر عن واقع ما بعد الحداثة من ناحية أن هذا المفهوم قام على أسس معينة، مفهوم المواطنة كان في الماضي مفهوم سهل كما هو عندنا في الوضع الإسلامي لم يكن عندنا إشكال (من الناحية النظرية على الأقل). أنت مسلم إذن لا توجد مشكلة من الناحية السياسية لك كامل الحقوق و عليك كامل الواجبات، يأتي الإشكال عندما يأتي شخص غير مسلم (هذا من الناحية النظرية). من الناحية العملية طبعاً السؤال مهم ويحتاج فعلاً إلى رد عليه أو على الأقل تقنين ما طرح في الورقة: إن إشكالية المواطنة كما ذكر الأخ يوسف وذكر آخرون ليس في إشكالية غير المسلمين وأن وضع العرب الحالي هو أساساً وضع غير ديمقراطي وليست فيه حقوق المواطنة. هذا طبعاً خارج عن إطار ورقتي باعتبار أن ذلك لم يكن مطلوب مني التركيز عليه في هذه الورقة.

هذه القضية، أهميتها، خلافاً لما ذكر الأخ يوسف وكذلك الأخ بشير، هو إبراز الإشكالية الإسلامية، والتي هي الآن المحور فيما يتعلق بالفكر العربي الفكر الغربي أيضاً لم يتجاوز واقعه التقليدي إلا بعد أن دخل من داخل الفكر المسيحي السائد. أطروحات الـ (information) المعلومات وأطروحات أخرى كما ذكر علماء الاجتماع مثلاً الرأسمالية نفسها نتجت من البروتستانتية أو من العقلية البروتستانتية وأن كل هذه المؤسسات العلمانية أيضاً نتجت من خلال حوار داخلي في الكنيسة المسيحية. إذن لن نتقدم نحن في العالم الإسلامي ما لم يدخل الفكر الإسلامي نظرة تشرع للديمقراطية وللمواطنة، هذا أمر أعتبر أنه مفروغ منه. وعملياً الآن السبب الذي يعطل الديمقراطية في العالم العربي هو أن هناك معسكرين وصلاً إلى ما يشبه الطريق المسدود.

في الدول الغربية عندما يكون هناك طريق مسدود (الديمقراطية جاءت من هذا الطريق المسدود في العالم العربي) وصل الصراع في البداية بين الملك والنبلاء إلى طريق مسدود فجاءت الـ (Magnacarta) أو غيرها، وصلت الديمقراطية والبرجوازية إلى طريق مسدود فجاءت الجمهوريات. نحن الآن في طريق مسدود لأن التيار الإسلامي هو تيار جماهيري غالب، التيار العلماني أصبح متمرس بالدولة الدكتاتورية لمواجهة هذا التيار الغالب، هذا التيار الغالب فكره نفسه أيضاً يتضمن مناحي دكتاتورية إذ تغلب مثلاً فأنا نفسي كمسلم لن أذهب إلى أفغانستان أو حتى إيران لأعيش فيها ولا حتى السودان. تشعر أن هناك دكتاتورية متجذره

في الفكر الإسلامي لا بد أن تعالج معالجة من داخل الفكر الإسلامي نفسه حتى يصبح الفكر الإسلامي جزء من الـ (Overlapping concusses) الديمقراطي المطلوب. الديمقراطية لن تأتي إذا لم يشرع لها الإسلام وإذا لم تقبل إسلاميًا، والديمقراطية عمليًا لن تطبق في ظل خوف العلمانيين من المد الإسلامي، وهذا ما حاول الأخ يوسف أن يقرؤه ولم يجده هذا الباعث الخفي.

نقطة أخيره حقيقة للأخ بشير، المواطنة ليست هي الولاء للدولة على العكس المواطنة هي ملكية الدولة، من مفهومها الأثيني إلى الروماني أن المواطن هو هذا الشريك الثاني في الدولة. ونحن الآن تقلص عندنا مفهوم الدولة في العالم العربي، إن الدولة هي الحاكم وعائلته، هؤلاء هم الشركاء الوحيدون في الدولة، هو وإخوانه وأبنائه. هذا المفهوم، (إذا كان بشير يقول أن هذا مفهوم مطابق) فهو ليس كذلك.

لا أريد أن أورد عن موضوع التقليديين ، قد أورد عليه في وقت لاحق.