

الديـــن و الدولـــت (الاهور و (الرأة و الإعال)

المحرر المسؤول: القس الدكتور متري الراهب

المؤلفون:

القس الدكتور متري الراهب القس الدكتور أندريه زكي الدكتور وجيه قانصو المحامية كارين القارح الدكتورة ابتسام العطيات الصحفية نائلة خليل الصحفي غازي بني عودة الأستاذ نبيل عبد الفتاح

طبعة أولى

الدين والدولة (الروس والراءُ والإعلا)

المحرر: متري الراهب

صدر عن: ديار للنشر، بيت لحم، فلسطين ٢٠١١

الترقيم الدولي: ٩٧٨_٩٩٥٠_٣٧٦_٥٠_٦

المطبعة: البطريركية اللاتينية الإخراج الفني والجمع: ديار للنشر تصميم: إنجريد أنور الخوري بدعم من: مركز أولاف بالمة الدولي

جمع حقوق الطبع أو إعادة النشر محفوظة لديار للنشر ٢٠١١

۱.الدين ۲. الدولة ۳. الشرق الأوسط ٤. السياسة ٥. الإعلام ٦. الرأة ٧. اللاهوت ٨. فلسطين ٩.مصر١٠. لبنان ١١. الأردن

الدين والدولت (لاراه رالاول)

الفهرس

•	مشروع الدين والدولم القس د . متري الراهب
٤	المفاهيم والأُطر الدينيّة لعلاقة الدّينِ بالدولة د. ق. أندريه زكي
" "	الدّين والدّولة: السّياق والرّاهن د. وجيه قانصو
٥٥	حقوق المرأة في قوانين الأحوال الشّخصيّة كارين القارح
17	المرأةُ والدّينُ والدّولة في المنطقة العربيّة د. ابتسام العطيات
.Σ	الإعلامُ الفلسطينيُ وقضايا الدينِ والدُولة (فرض الحجاب وحملة الفضيلة نموذجا) نائلة خليل و غازي بني عودة
71	الدّين والدّولة والأمّة / التعبئة والمشاركة السياسيّة نبيل عبد الفتاح
٧٥	سيرة المغلفين

مشروع مشارويع والدولة الدّين والدولة

مشروع الدين والدولة القسد.متري الراهب

مقدمت

مع أنّ موضوع الدين والدولة كان يلاحقني سنين كثيرة أبّان دراستي في ألمانيا في الثمانينات، مروزًا بمنتصف التسعينات عندما كنت جزءًا من حركة اللاهوت المسيحي الفلسطيني إلا أنّ هذا الموضوع راح يطرق بشدة بوابات بنات أفكاري في منتصف العقد الأخير، وانتابني شعورٌ ظل يتعزّز أكثر فأكثر بأنّ موضوع الدين والدولة سيكون أحد المواضيع الأهم التي عليها سيتحدّد مصير شرقنا العربي والأوسطي. كما وزادت قناعتي أنّ إيجاد علاقة صحية بين الدائرتين السياسية والدينية أمر حيويً إذا كان لملايين الشباب والشابات العرب أن تكون لهم حياة ومستقبلٌ ومساحةٌ من الحريات المدنية التي تعزّز وجودهم على هذه الأرض، وترسّخ أقدامَهم في هذا الشرق وتطلق مواهبَهم وخيالَهم كي يبدعوا و يخلقوا وينتجوا فكزًا وأدبًا واقتصادًا وانتماء.

وعندما رحت أطرق الأبواب عند الأكاديميين والمثقفين صعقت، إذ ظن البعض أنّي ما زلت أبحث في موضوع قد حُسم منذ أمد بعيد، حسم قوميًا وحسم دينيًا. وظن البعض الآخر أنّي منهمكُ في حلً لغز فلسفي، تطرّق إليه الفلاسفة قديمًا وحديثًا وأنّ ما من جديد في هذا المضمار حتى يستحوذ على كلّ هذا الاهتمام، كما وسمعت من البعض الآخر ما يشبه التأنيب للتطرّق لموضوع سيخرج الجنيً من قمقمه كما وقد يوقظُ تياراتٍ نحن حاليًا بغنّى عنها والأفضل لها أن تبقى تغطُ في نوم عميق.

ولكننا في دار الندوة الدولية أدركنا أنَ هناك حاجةً ماسَةً لمن يقرع الجرس، ولمن يطرح السؤال ولمن يحاول أن يبحث عن الجواب. وهكذا بدأنا بمشروع الدين والدولة والذي استمر زهاء أربع سنوات.

⁽١) Mitri Raheb(ED), God's Reign and People's Rule: Constitution, Religion, and Identity in Palestine, Berlin 2009. 2007 وإنظر إيضًا ، إياد البرغوتي ، الدين والدولة في فلسطين ، رام الله 2007

I. مشروع الدين والدولة

كانت الخطوة الأولى هي مؤتمرٌ دوليُّ أقامته دارُ الندوةِ الدُوليَة في شهر آب من عام ٢٠٠٧ تحت عنوان: «حاكمية الله وحكم الناس «. فقد جمع هذا المؤتمر حينها أكاديميين ومفكرين من اثنتي عشرة دولةً، ولكن وبسبب عقده في مدينة بيت لحم / فلسطين لم يكن باستطاعة شركائنا من الدول العربيّة الحضور. ولهذا جاءت التوصيةُ بأهميّة عقد مؤتمرٍ إقليميً يعالج مثلَ هذا الموضوع في سياقه الشرق أوسطي.

وفي خريف ٢٠٠٨ أقامت دار الندوة الدوليّة وبالتعاون مع مؤسسة اولف بالمة الدوليّة في اسطنبول مؤتمرها الثاني تحت عنوان «الدين والدولة: البنى السياسية، الجماعات الدينية والمجتمعات المدنية في الشرق الأوسط باشتراك مديري أربعة عشر مركزًا شرق أوسطي يعملون في هذا المجال، حيث تمّ التباحث في الأسس القانونيّة والتشريعيّة والدينيّة التي تحدّد مثل هذه العلاقة، وتمّ التركيز حينها على موضوع المواطنة، كونها المنزلة بين المنزلتين على مفهوم المجتمع المدني كونه المساحة المشتركة بين مساحقي الدين والدولة.

أما في عام ٢٠٠٩، فقد عقدت دار الندوة الدولية بالاشتراك مع شركائها في العالم العربي أربعة مؤتمرات وورش عمل فغقدت مؤتمرات وورشات عمل في كل من مصر (٢) والأردن (٣) ولبنان وفلسطين.

إن ما ميزهذ المشروع عن غيره من المشاريع هو نظرته الشَّمولية، بحيث سعينا الى بلورة حوار القيمي تشترك فيه تيارات متنوعة من دينية وعلمانية، من محافظة وليبراليّة ومن تيارات مقربة الى السلطة وأخرى أقرب الى المعارضة ايمانًا منًا بأهميّة الخروج من ثنائيّة الصَراع الحالي إلى رحاب أفق جديد يقوم على المواطنة والتعدديّة وسلطة القانون وبما يضمن تعزيز السلم المجتمعي.

II. الموضوع:

ا. لا يخفى على أحدٍ أنّ موضوع العلاقة بين الأنظمة السّياسية الحاكمة والجماعات الدّينية وكيفيّة تفاعلها وتفاعلاتها إنّما يشكّلُ سؤالاً مصيريًا ليس على مستوى المنطقة فحسب، بل وعلى المستوى العالمي.

لقد تنبأت الأبحاثُ والدّراساتُ والتي كُتبت في الحُقب الثلاثة الأولى من القرن العشرين أنّ العصرنة لا بدّ وأن تجرّ وراءها عَلمَنة ، وأنّ العامل الدّيني سيخبو عاجلاً أم آجلاً وسيصبح من مخلّفات الماضي السحيق...

ولكن ومع بداية الثمانينات ومطلع التسعينات رجع موضوع الدّين والدّولة ليطرح نفسَه من جديدٍ على طاولة البحث وفي أروقة المؤتمرات ، ومراكز الأبحاث. بل وأظهرت احدى الدّراسات العالميّة (٤) ازديادًا ملحوظًا في مستوى تدخّلِ الحكومات في الجماعات الدّينية، كما ورصد ازدياد دعم الكثير من الحكومات لجماعات دينيّة معيّنة.

وبالرغم من ذلك لا يوجد بعد اتّفاقَ على المبادئ التي تؤسّسَ لعلاقة سليمة بين الدّين والدّولة، كما لا يوجد نظام واحدٌ ووحيدٌ يعتبر الأفضل، بل هناك أنماط واجتهاداتٌ مختلفةٌ مرتبطةٌ بالسّياق التّاريخي والثّقافي والاجتماعي لكل البلد...فالنموذج الأمريكي غير الفرنسي، والسّويدي غير الألماني، والهندي غير الياباني...والسويدي غير الأندونيسي.

ولكن تبقى هناك عدّة عواملَ وأسئلة تشكّل بمجموعها بارومترًا ومقياسًا لعلاقة الذين عالمُ علاقة الذين عالمُ والدّولة:

- هل الدولة حيادية في الأمور الدينية ، أم أنها تحابي وتفرق، أوتضايق الجماعاتِ الدينية وكيف تنظم العلاقة معها.
 - هل ينصُ الدّستور على دين معين للدّولة ، وماذا بالنسبة لباقي الأديان؟
- هل هناك انتهاكُ للحريات الدّينيّة ، أو اضطهادُ ومضايقاتُ لمجموعة أوالمجموعات الدّينيّة؟
 - هل تتدخل الدولة في التشريعات الدينية ؟

⁽٤) Jonathan Fox, A world survey of religion and the state, Columbia University Press, Cambridge, 2008

- هل هناك قوانين تصون حرية المعتقد بما فيه من إمكانية تغيير المعتقد أو الإلحاد، وهل هناك بدائل مدنية بعيدًا عن الحركات الدينية؟
- ما هو مدى تدخل الجماعاتِ الدينيةِ في سياسات الحكومات، وما هو تأثيرُها على أنظمةِ الدولة؟

هذه بعض العوامل التي تتحدّد بموجبها علاقة الدين بالدولة.

٧. إن الدين والدولة ليسا بالضرورة خصمين ولا نقيضين، والعلاقة بينهما ديلكتيكية، إذ قد يبدو للعيان وللوهلة الاولى أنّنا نعيش حالة استقطاب بين الدولة القطرية (العلمانية القومية) للحزب الحاكم من جهة والحركات الدينية المعارضة من جهة أخرى، ولكن هذا الاستقطاب ما هو الا خداع بصريً الى حد ما، فالدولة القطريّة العربيّة القوميّة الأصل أخذت في الانزلاق رويدًا رويدًا، وراحت تلبس ثوبًا شرعيًا دينيًا يتناقض مع مفاهيم الحريّات وحقوق ومواثيق الانسان العالميّة، و ما حلّمت به الحركاتُ الدّينيّة الإسلاميّة من تشريعاتِ حققته الدّولة القطريّة المتعلمنة.

ومن ناحية أخرى، لم ترضَ الحركات الدّينيّة بأنْ يقتصرَ دورُها على الدّعوة، بل راحت رويدًا رويدًا رويدًا تتطّلعُ للحكم وتحلمُ بالسّلطة وتحاربُ من أجلها بل وفي بعض الأحيان تستولي عليها تارةً بصناديق الاقتراع وتارة أخرى بانقلاب عسكري...

إذن وعلى ضوء ما سبق هناك حركتان متضادتان في الاتجاه متوازيتان في التطلعات ... الدّولتُ تتديّنُ أكثر فأكثر أكثر فأكثر، والحركتان تقمعان مواطنيها تارةً حفاظًا على أمن الدولة وتارةً أخرى حفاظًا على نقاء العقيدة، تارةً باسم القانون وأخرى باسم الشّريعة والنتيجةُ ذاتُها، وعلى الأقل هذا هو واقعُ أكثر دول منطقتنا.

٣. إن كلا الذين والدولة هما نتاجُ سياقِ تاريخيٌ ومجتمعيٌ شرق أوسطي وبالتالي من يقودُ دفَةَ الدَولةِ ومَن يقود دفَةَ الدَين مجبولان بالطّينة نفسِها، ويشربان من النبعة عينها، وهما ثمرتانِ للقبيلة ذاتِها وإن بدا للوهلة الأولى أن لا قرابة بينهما... لذلك نعرف أنّ الحلّ لن يتأتّى بالعصا السحريّة، ولا باستيراد النماذج الغربيّة منها أو الشرقيّة، بل لن يكونَ الحلُ إلا نتاجَ مخاض Process مجتمعي، وعمليّة وعيٌ تراكميٌ، ونضالِ سلميٌ مجتمعي، وحركة تحرّرِ فكري، شريطة أنْ يكونَ لها بوصلة تشير بوضوح الى جهة واضحة لا لبس فيها...

3. كانت قناعتُنا ومنذ اللحظة الأولى أن العلاقة بين الدّين والدّولة ليست جامدة static بل هي ديناميكية، كما أن الكلمة الفصل لم تُقل بعد ولن تقالَ أبدًا، وإنْ دلّ هذا على شيء إنّما يدلُ على أن حركة التاريخ لم تأتِ إلى نهايتها بعد بل سيبقى هذا الموضوعُ في حالة حراكِ دائم... وبالتالي لا يوجد جوابٌ أبدي أو معادلة ثابتة أو صحيحة بل توجدُ بدائلُ متعددة ومساهمات ... ومقارباتُ وتفاعلات:

ومن كان يظنُ يومًا أنَ هذا الموضوعَ هو موضوعٌ شرق أوسطيٌ بحت أو هو عربي أو أن الشمال قد حلُ هذه المعادلة مرة واحدة وللأبد اكتشف في السنوات الأخيرة أن هذا ما كان إلا من أحلام اليقظة. فهذا الموضوع هو بلا منازع أحد أهم مواضيع السّاعة وعلى النطاق الدولي والعالمي ... فالسويد مثلاً خاضت عام ٢٠٠٠ هذا السّؤال من جديد حيث قامت وللمرة الأولى بفصل الدولة عن الكنيسة اللوثريّة، ولم يكن هذا فصلاً قصريًا بل مخاضًا أنتج طفلاً معافى،،كما إن الاستفتاء على حظر بناء المآذن في سويسرا طرح موضوع علاقة الدّين بالدّولة من جديد على الساحة الأوروبيّة، ناهيك أنّ الحرب على الإرهاب والمحافظين الجدد قد أعادوا بعثرة أوراق الدّين والدّولة من جديد.

- ٥. ومع هذا تحتل منطقتنا عالمياً مرتبة وإن كانت متأخرة جداً بالنسبة لعلاقة الدين بالدولة:
- على المستوى العالمي تحتل هذه المنطقة الموقع الأخير في موضوع فصل الدين عن الدولة ،
 تليها منظومة الدول الأرثودكسية.
 - لا يوجد فصل للدين عن الدولة في أيّة دولة من الدول الشرق أوسط العشرين.
 - لسبع عشرة(١٧) دولة من العشرين دين هو الإسلام
 - إنّ تسع عشرة (١٩) دولة تمنع التبشير وأربع عشرة (١٤) دولة تجرَم تغيير المعتقد.
 - هناك اثنتي عشرة (١٢) دولة تمنع نشر كتب لأقليّات وجماعات دينيّة
 - إنّ خمس عشرة (١٥) دولة تمنع وجود أحزاب دينيّة ، وعشر(١٠) دول تلاحق القيادات الأصولنة.
- ستُّر٦) من هذه الدول تمنع دين الأقليّات ودولةٌ واحدة لا تسمح بدين لأيّة مجموعة أخرى. لا يجوز أن ننظر الى هذا الموضوع بعيدًا عن السياق العام، من ما يشبه غياب للديمقراطيّة والحداثة والانتاج بكافة أشكاله، وحالات الاستقطاب بين الحزب الحاكم الواحد والتيّارات الدّينيّة والتي

تسعى للسيطرة على الحكم وعدم الاكتراث بشرعيّة حقوق الانسان.

آ. في قلب هذه المنطقة هناك ثلاثُ دول مميزة: السعودية والأقرب عالميًا لأن تكون دولة دينية ، وايران التي تعرَف نفسها كدولة يهوديّة إسلاميّة واسرائيل التي تعرَف نفسها كدولة يهوديّة. إنَ محاولات نتنياهو بتسويق فكرة يهوديّة الدولة الإسرائيليّة على الصّعيد العالمي ، بالاضافة إلى وعد وزير العدل الاسرائيلي يعقوب نئمان لإعادة المجد للماضي بإدخال قوانين التوراة تدريجيًا إلى المجتمع الاسرائيلي وتحويل الشريعة اليهوديّة إلى القانون الملزم في دولة اسرائيل كونَ أنَ التوراة فيها حلَّ كاملُ لكلَ الأسئلة المطروحة في المجتمع الاسرائيلي، مرورًا بمحاولات حركة حماس تشريع بعض القوانين المدنيّة التي تخصّ المرأة انطلاقًا من مفهومها للشرع الالهي... كلَ هميّة هذا الموضوع.

٧. لقد بدا لي احيانًا وأنا أستمع الى بعض المداخلات في السنين الثلاثة الأخيرة وكأننا أمام موضوع ترف فكري ... أو نقاش بيزنطي أو حوار نظري ... ولكننا نعتقد أنَ هذا الموضوع هو موضوع مصيري ... وأنَ العلاقة الصحيحة بين الدّين والدّولة مهمة للتقدّم البشري وللمستقبل الشرق أوسطي واختلال هذه العلاقة يؤثّر على جودة الحياة، وينغص العيش اليومي، ويؤخّر في الرقي المجتمعي ..فإذا اختلّت العلاقة بين الدّين والدّولة دفعت المرأة ثمنًا باهظًا ، واضطهدت الأقليّات وانتهكت كرامة الإنسان وحرياتُه وانتفت التعدّدية الفكريّة، هذا بالاضافة إلى أنّ مجتمع القمع لا يحدُ الحريّاتِ الفرديّة والجماعيّة فحسب بل يحدُ من الانتاج وبالتالي يهدرُ الطّاقاتِ البشريّة بدل أنْ يكتشفها ويفجّرها ...

وربما فاتنا في السنين الأخيرة أنْ ندرس في تأثير العلاقة بين الدّين والدّولة على الاقتصاد والانتاج من جهة، وتفاعلات السّوق الحرّة والعولة على هذا الحراك من جهة أخرى.

وهنا لا بدّ من التأكيد على أنّ تأمين سعادة الانسانِ وكرامتِه هي في النهاية محورُ الدّين والدّولة، فهل من المكن خلق synergy بين الدّين والدّولة كي يكون لإنساننا الشّرق أوسطيّ حياةً أفضل، هذا هو السؤال المحوري.

٨. إنّ حالة المخاض والثوراتِ التي تمرّ بها مجتمعاتنا العربيّة بدءًا من تونس ومرورًا بمصر وليبيا وحتى سوريا والبحرين إنّما تؤكّد أنّ موضوع الدّين والدّ ولة أضحى الموضوع الأوّل في العالم العربي بلا منازع، فمع رفض تعديل المادة الثانية من الدستور المصري والمتعلّقة بالشّريعة الإسلامية، ومع صعود حزب الله إلى الحكم في لبنان، وانفصال جنوب السودان عن شماله خوفًا من حكم الشريعة الإسلامية، ونغمة سنّي شيعي في البحرين والخليج العربي، وسنّي علوي في سوريا، ومسيحي مسلم في العراق، إنما تشير كلّها إلى أنّ هذا الموضوع يشكّل حاليًا هاجسًا في فكر المواطن العربي والشرق الأوسط.

وما هذا الكتاب إلا محاولة لإغناء الحوار الجاري اليوم بما يخصّ الدّين والدولة. ولا يشكّل هذا الكتاب دراسة متكاملة للموضوع وإنّما ننشر هنا بضع دراسات قمنا من خلال هذا المشروع بتمويلها أو مقالات ألقيت في السنين الأربعة الأخيرة ضمن أحد مؤتمراتنا. وتدور مواضيع هذا الكتاب حول ثلاثة محاور:

أولاً المحور اللاهوتي حيث يحاول كاتبان كلّ من سياقه الدّيني أن يضع أساسًا لمقاربة لاهوتية معاصرة لعلاقة الدّين بالدولة. فيقدم د. أندريه زكي، رئيس الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الإجتماعية مقاربة لاهوتية سياسيّة عربيّة حول المفاهيم والأطرالدّينيّة لعلاقة الدّين بالدّولة. الإجتماعية مقاربة لاهوتية سياسيّة عربيّة حول المفاهيم والأطرالدّينيّة لعلاقة الدّين بالدّولة. تعتمد المواطنة الديناميكية والتعدّدية الشاملة أساسًا لبنية سياسيّة جديدة. أما الدكتور وجيه قنصو وهو أستاذ جامعي لبناني وشيعي فيلقي الضوء في ورقته على الدّين والدولة السياق والراهن مقدماً رؤية فقهيّة معاصرة للمسيرة التاريخيّة لهذه العلاقة ضمن السياق الثقافي والإطار الحضاري لها. أمّا المحورًالثاني فيعالج إنعكاس العلاقة غير الصحيّة بين الدّين والدّولة على وضع المرأة. فتقدّم الأستاذة كارين القارح ورقتها التي تبيّن فيها إنعكاس الشريعة على قوانين الأحوال الشخصيّة وتقدّم تجربة لبنانيّة ناجحة في استنزاع قرار يخول الأم فتح حساب بنكي لولدها الشاصر. أمّا إبتسام العطيات فتلقي الضوء على المرأة والدّين والدولة في المنطقة العربية وتقدّم لشروع النسوية العربية، كمشروع أصيل. أمّا المحورالثالث والأخير فيتمحور حول الإعلام وقضايا الدّين والدّولة الدورالسلي وغير الناقد للإعلام في طرحه لموضوع فرض الإعلام الفلسطيني وقضايا الدّين والدّولة الدورالسلي وغير الناقد للإعلام في طرحه لموضوع فرض الحجاب في قطاع غزة وكيفية تجاهله أو تواطئه مع الأسلمة المتزايدة للمجتمع الفلسطيني

ليس في غزة فحسب، بل في الضفة الغربية أيضاً. أما المفكّر المصري نبيل عبد الفتاح فيعالج في ورقته عن الدّين والدولة والأمة التعبئة والمشاركة السياسية وتأثيرها على الإرث التعبوي السلطوي الدّيني والسّياسي والذي يشكّل عائقًا بنيويًا أمام مشاركة حقيقيّة للشباب العربي، كما ويطرح موضوعَ أهميّة الآليات الإعلاميّة الجديدة في تعبئة الأجيال الشابة، وكأنّ هذه الورقة كانت بمثابة استشرافِ للثورات العربيّة الحاصلة حاليًا.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الى شريكنا الرئيسي السّويدي، مركز اولاف بالمّ الدولي ولصندوق الحزب الوسطى الدولي،

وإن نسيت فلن أنسى شركاءنا في العالم العربي :ـ

- منتدى التنمية والثقافة والحوار في لبنان،
- الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية في مصر،
 - ومركز القدس للدراسات السياسية في الأردن،

وأخيرًا وليس آخرًا شكري لطاقم دار الندوة الدوليّة وأخصّ بالذكر السيد سليمان ابو دية و الآنسة رنا خوري، والدكتورة لينا خميس والسيد جريس أبو غنام والآنسة هبة ناصرالذين ساهموا في إنجاح هذا المشروع، بالإضافة إلى السيد ميخائيل رشماوي الذي نقح هذا الكتاب لغويًا ليظهر في حلته هذه.

وكلنا أملٌ أنْ يساهم هذا الكتاب في إغناء الحوار العربي حول الدّين والدّولة بهدف بناء مجتمع عربيٌ مدنيٌ معاصر و منتج يحلو العيش فيه لصونه كرامةَ المواطن مع إعطائه المساحة الكافية لتطوير هويتِه الثقافيّة والدّينيّة والسّياسيّة في إطار تعدّديٌ.

نىسان ٢٠١١

المفاهيم المفاهية والأطرالدينية والأطرالدينية

المفاهيم والأُطر الدينيّة لعلاقة الدّينِ بالدولة د.ق. أندريه زكي

تتركز السلطة السياسيّة في العالم العربي في أيدي القلّة الذين يملكون الثروة والسّلطة. كما يقوم استقرارُ الدول على القوّة العسكريّة والأمن الداخلي القوى. وتستبعدُ جماعات النّخبة السياسيّة كلّ الجماعات الأخرى من هيكلِ ونفوذ الدولة. ومن الواضح أنّ هيكل الدولةِ واستقرارَها يقومان على القوّةِ العسكريّةِ والانتساباتِ الدينيّة والنخبةِ السياسيّةِ القويّة التي تطابقُ نفسَها بالدولة.

لا توجدُ في المنطقة أيّنَ دولةٍ تتمتعُ بديمقراطيةٍ ناضِجةٍ وتعملُ بكفاءةٍ كاملة، ففي الشرق الأوسط، تُوجدُ أن الليبرالية. إن الليبرالية (التحررية) تسمحُ ببعضِ سماتِ الليبرالية. إن الليبرالية (التحررية) تسمحُ ببعضِ الحريّةِ الاقتصاديةِ والسياسية، لكنّها لا تثمرُ عن ديمقراطيةٍ كاملة، وهي وحدَها التي تمكّن كلّ الجماعات من التمتع بمشاركةٍ سياسيّةٍ حقيقية.

لقد أذى تطورُ الإسلام السياسي كخطابِ أيديولوجي إلى أسلمة القوميّة. وصار الحكم واجبًا دينيًا، كما أضحت المهمةُ الأساسية للدولةِ الإسلاميّة هي الدّعوةُ الدينيةُ. وأصبح من السهلِ تعميمُ وصمةِ «الجاهليّة» و»الكفرِ» على المجتمع . وارتكز التفسيرُ السلطوي الوحيدُ للنص الدّيني على مفهوم وحدةِ الحاكميّة والنظامِ السياسي الإسلامي القائم على حكم الله. وجاء مفهومُ الفطرةِ ليؤكّد فكرةَ الحاكميّةِ ويستلزمَ خضوعًا مطلقًا لحكم الله. كما أنّ عالميّةُ الإسلام دفعت الإسلام ويمكنُ تطبيقه الإسلام دفعت الإسلام ويمكنُ تطبيقه على كلّ البشرِ عليهم أنْ يقبلوا الإسلام ويمكنُ تطبيقه على كلّ المجتمعات.

من ثم يتضخ أن الإسلام السياسي يشكل تحديا أمام الدولة والأقليات مثل المسيحيين العرب. ومن خلالِ أفكارهِ السائدةِ مثل «الإسلام قومية» و «الشريعة الإسلامية» و «الإسلام هو الحل» يعمل على استبعاد المسيحيين العرب. علاوة على ذلك نجد أن الأشكال الثورية للإسلام السياسي مثل الجهاد تحط من شأن الدور السياسي للمسيحيين العرب وذلك بأن تستبعدهم من عضوية الدولة من خلالِ إبرازِ وتأكيدِ الإسلام باعتباره مساويًا للقوميّة، وهذا يتضمَنُ أن المسيحيين العرب غرباء عن النظام السياسي الإسلامي والذي يقوم على الشريعة الإسلامية. من ثم يُنظر إلى المسيحيين العرب باعتبارهم «ذمّيين» (أقليّة محمية تابعة) وخاضعين لإدارةِ الأغلبيةِ المسلمة بدلاً من اعتبارهم مواطنين كاملي المواطنة.

في العقودِ الثلاثةِ الأخيرة من القرن العشرين، عمل الإسلامُ السياسي على الاستيلاء على السلطة في الدولة، سواء عبر الإسقاطِ العنيفِ للأنظمة القائمةِ أو بواسطة الأسلمة التدريجية للمجتمع المدني وهياكل الدولة. وقد أثار نقاد الإسلام السياسي اعتراضاتِ على التفسير السلطوي الوحيد للنصوص الدينية؛ كما أنّ غيابُ البعدِ التاريخيّ دفع بالمفكرين المسلمين أمثال محمد سعيد العشماوي وتيزيني الطيب ونصر حامد أبو زيد إلى التوصَل إلى أنّ الإسلام السياسي استغلّ النَصَ الدّيني دون منح اهتمام كافِ بالتغيرات في المجتمع.

في هذا السياق، يمكن الإشارة إلى الأقباط في مصر كنموذج لبداية المشاركة السياسية. في النصف الثاني من القرن العشرين صار الأقباط مهمَشين سياسيًا. وانتقلت القيادة السياسية من العلمانيين إلى رجال الدّين وباتت الكنيسة هي الصوت السّياسي للأقباط. كلُ هذا أدّى إلى نوع من الثيوقراطية السياسية، وشجّع الإسلام السياسيّ حتى لوكان ذلك بصورة غير مباشرة. ولقد تعرض الأقباط العلمانيون لهزّة عنيفة أضعفتهم اقتصاديًا بعد ثورة ١٩٥٢، مما دفع معظمهم للانسحاب من الحياة السياسية؛ ويبدو أنّ عودتهم الحالية إلى حالة الرخاء الاقتصادي لم تُتِح لهم أن يستعيدوا دورَهم السياسي. والكنيسة الآن هي الصوت السياسيُ للأقباط. وثمة مظهر آخرُ مهمً يُبرز النّراجعَ السياسي للأقباط ويظهر في عدم وجود أساس لاهوتيٌ (عقائدي) واضح للمشاركة السياسية لأنّ النّركيز ينصبُ على التَطلع نحو ملكوتِ السماوات بدلاً من تغيير أحوال الظلم الاجتماعي في الملكوت الدنيوي (الدولة والمجتمع). ومن ثمّ فإنّ الأقباط العلمانيين يتطلّعون نحو المزيد من المشاركة السّياسية لم تتم وذلك لطبيعة الدولة وكذا ظهور الإسلام السياسي.

أمّا على مستوى الأيديولوجية السّياسية، فيمكن التأكيد أنّه خلال القرن الماضي، كانت القوميّة العربيّة هي الأمل السياسيّ للعرب عمومًا، وللمسيحيين العرب على وجه الدّقة. والتي قدّمت أيديولوجية سياسية تجاوزت الدين، ألاهي العروبة التي قامت على اللغة والثقافة. وكانت تحلم بوحدة كلّ الدّول العربية. بيد أنّ القادة العرب تلاعبوا بالقوميّة العربيّة واستغلّوها لتحقيق صالحهم الخاص؛ علاوة على ذلك فإنّ السياساتِ المتضاربة والتوجّهاتِ العربية نحو الدّين أسهمت كذلك في تراجع وتدهور القومية العربية. لقد كافح المسيحيّون العرب في قضية صياغة الهوية. إذ استبعدهم الإسلام السّياسي، حيث أصبح الإسلام هو ركيزة الهوية والبديل عن القومية. وفي العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ساند أقباط مصرَ مفهومًا جديدًا للمواطنة يستقي أفكاره من خبرة القومية العربيّة ويُعتبر مفهومًا أكثر اتّساعًا من العروبة. فالعروبة التي تتضمّن الدّين كانت مطلوبة؛ بينما فشلت العروبة كبديل عن الإسلام. ولكن العروبة الفروبة التي تتضمّن الكربية فقط، ففي الشرق الأوسط ثمة أصول تاريخية أخرى كالفرعونيّة والفينيقيّة والقبطية، العربية فقط، ففي الشرق الأوسط ثمة أصول تاريخية أخرى كالفرعونيّة والفينيقيّة والقبطية، المسمت في العروبة في شكلها الحالي. والعروبة الجديدة سوف تضمُ كلُ ثقافاتِ المنطقة، لأنَ الثقافة العربيّة تأثرت بالثقافات الشرق أوسطيّة الأخرى. والآن، العروبة وهي المفهومُ المسيحيين معًا. الأكثر اتّساعًا والأكثر تعدديّة سوف تقدمُ أساسًا للهوية للمسلمين وكذلك للمسيحيين معًا.

في هذا السياق تأتي المواطنة الديناميكية – باعتبارها الأمل السّياسي في العالم العربي. وهي تتأسّس على الكفاح المشتركِ من أجل الحرية. إنّها المسيرة التي يعمل فيها المسلمون والمسيحيون جنبا إلى جنب سعيًا للحصول على حرّيتهم واستقلالهم ومساواتهم. والمواطنة الديناميكية عملية اجتماعية واقتصاديّة وثقافيّة وسياسيّة تتجاوزُ الاختلافاتِ الدينيّة وتركّز على النظام السياسي القائم على الديمقراطيّة.

تتحقق المواطنة الديناميكية على أرضِ الواقع من خلالِ المجتمعِ المدني والديمقراطية. فالمجتمعُ المدني هو: الأرضية التي من خلالها يتمكن الأفرادُ والجماعاتُ من تطويرِ هواياتِهم ومهاراتِهم الإبداعية الإبداعية التي تمكنهم من تحقيق المساواة والعدالة والتعايش المستقر. ومن أجل تحقيق ذلك، يجب أن تتمتّعُ منظماتُ المجتمعِ المدني بالاستقلالِ عن الدولة مع وجود بعضِ الطرق للتواصل؛ كما يجبُ أنْ يكونَ لديها القدرةُ على تطوير الوضع الاقتصادي؛ وكذلك عليها أنْ تخلقَ سياقًا ثقافيًا يجبُ أنْ يكونَ لديها القدرةُ على تطوير الوضع الاقتصادي؛ وكذلك عليها أنْ تخلقَ سياقًا ثقافيًا

يدعمُ المفاهيمَ التي تعزَّز الديمقراطيمَّ وتطبَقُها على المستوى الدَاخلي. علاوةٌ على ذلك، نجدُ أنَّ التفاعلَ بين التنظيماتِ التفاعلَ بين تنظيماتِ المجتمع المدني وكذلك التشابك بين تنظيماتِ المجتمع المدني سوف تخلقُ تعدديثُ على مستويات الهويمَ، حيث تظهر الجماعات الجديدة التي تتجاوز التقسيماتِ التقليديمَّ منها والجرقيمَ، وسوف تيسَرُ إعادة الهيكلمَ الاجتماعيمَ.

إنّ المجتمعَ الذي يتَسم بالانقسام الديني لديه استعدادٌ للصراع. ومثلُ هذا المجتمع مع وجودِ المجماعاتِ والتنظيماتِ الجديدةِ التي تساندُ قضايا مثلَ حقوقِ الإنسان والتنمية الاجتماعيّة والحريّة الاقتصادية والحوار بين الأديانِ والحقوقِ المهنيةِ والمساواةِ بين الذكورِ والإناثِ وحمايةِ البيئة سوف تخلقُ التزاماتِ وولاءاتِ متعدّدةً. هذا المجتمعُ الذي يحتضنُ الناس من مختلف الخلفياتِ الدّينية والعرقية في هوياتٍ تعدديةٍ سوف يتمكن من تجاوز الانقساماتِ التقليديةِ وتجنّبِ الصراعات.

إنّ أيّ مفهوم سياسيٌ في الوطن العربي لا يدعمُه سندٌ ثقافيٌ يظلُ حكرًا على عقولِ النُخبِةِ السياسية وحدَها. وعلى الجانب الآخر، فإنّ الممارساتِ الثقافيةَ سوف تخلقُ عاداتِ وهويات اجتماعية جديدة، كما ستبرزُ العلاقة بين الأفراد ونظامِ الإنتاج مما يتيحُ إمكانية تطبيق المواطنة الديناميكية.

إنَ التعدديةَ التي يتم ممارستها في سياقِ من الشّمولية تخلقُ تماسكًا وتكافلاً يتجاوزُ الدّينَ والأسرة والقبيلة. وعندما يعملُ الناسُ معًا على حلّ القضايا التي تواجه المجتمع، نجدهم يوحدون جهودهم للتغلّب على الصعوبات والتحديات. إنَ الوطنَ العربي يعانى من الخلافاتِ التي تنجم عن الانقسامات الدّينية والعِرقية والثقافية، لكن التعددية تتجاوزُ الانقساماتِ التقليدية وتشجّعُ تنمية المجتمع المدني والديمقراطية عبر عملية المواطنة الديناميكية. ويُعد التماسكُ بين جماعاتِ المجتمع المختلفة من بين نتاج مثلِ هذه التعددية. والتماسكُ في هذا السياق هو مفهومُ اجتماعيً واقتصاديً وثقافي وسياسيً ودينيً. وفي هذا السياق يتمكن المجتمع المدني – من خلال هيكلة وتنظيم الناس في كياناتِ جديدة ومختلفة بأهداف جديدة – من ترسيخ قدر من التماسك والتضامن الذي يتجاوزُ الانقسامات التقليديّة.

هنا الشّمولية (Inclusiveness) هي العنصر الرئيسيُ في عملية تطوير وتطبيق المواطنة الديناميكية. ولقد كان من المفترض أنّ الشّمولية هي السِمة الأساسيّة للعروبة ، بيد أنّ النصف الثاني من القرن العشرين اتسم بأنّ الانقسامات والتحيزات الاجتماعية والثقافيّة والسّياسية والدّينية كانت هي القوة المحرّكة في العالم العربي. وصار واضحًا أنّ جماعات النخبة السّياسيّة تستبعد الجماعات السّياسيّة الأخرى؛ والإسلامُ السّياسيُ يستبعدُ غيرَ المسلمين من عُضوية الدّولة ومن الوصولِ إلى المناصب السّياسية العليا؛ والعروبة العلمانيّة تستبعدُ الإسلام، والتنظيمات الجديدة للمجتمع المدني تستبعدُ التنظيمات القديمة. ومن هنا يتضحُ أنّ الشّمولية التي تتّسمُ بالتعدّدية أمرَ لا غنى عنه في الوطن العربي، إنّ الشّمولية هي أساسُ العروبة كسياق ثقافيُ والمواطنة الدّياميكية كمسيرة سياسيّة سوفَ ترسّخُ التّعدّدية على شتّى المستوياتِ في المجتمع.

التعددية الشاملة التي تتسم بتعدد الهويات سوف تربط بين العضوية في الدولة القومية المحددة جغرافيًا وبين الجماعات العرقية والدينة المتنوعة. وهذا لا يتعارض مع الانتماء الأوسع للعروبة التي تتعمق بجدورها في المواطنة الديناميكية وتقومُ على التعددية جغرافيًا وفي الهوية. هذا الارتباط بين المواطنة الديناميكية والدولة القومية يُعدُ أمرًا جوهريًا لانتماءات أكثر اتساعًا، فالتعددية الشاملة لا تعنى مواطنة بلا قومية أو الدعوة للمواطنة الكونية كبديل عن المواطنة القومية. دافع عنه الإسلام السياسي هو عالمية الإسلام وهو ما نجم عنه فقدان قومية الدولة القومية لصالح الدولة الإسلام السياسي هو عالمية الإسلام وهو ما نجم عنه فقدان قومية الدولة القومية لصالح باعتبارها انتماء جوهريًا. وبعد ذلك يتأتى الانتماء للعروبة أو حتّى للأمة الإسلامية من خلال باعتبارها انتماء للدولة القومية. هنا الانتماء للدولة القومية لا يستأصل أو يلغى الانتماء للعروبة أو الأمة الإسلامية وهذا هو المقصود الإسلامية بل بالأحرى هذه الانتماء التعددية التاريخية والثقافية والدينية والجغرافية من تعبير التعددية الشاملة. إنه مفهوم يراعى التعددية التاريخية والثقافية والدينية والجغرافية.

وفى خِضِم هذا التطوّر، يتوجّبُ على المسيحيين العربَ التخلّي عن السلبيّة والتحوّل إلى أقليّة ديناميكيّة، تتجاوزُ مشكلاتِ الماضي وتسهمُ في المستقبل من خلالِ تقديم مفاهيمَ دينيّة ترسّخُ التّعدديةَ والتضامن. ويتحتّمُ من أجل المواطنةِ الدّيناميكيةِ أنْ يتمّ تنميةُ لاهوتِ سياسيٌ يعملُ على تطوير لغة جديدة ويقدّمُ أملاً جديدًا. والتعددية لا تنحصر في المجال السياسي بل هي أيضًا

مبدأً عقائديً. إنَ الولاء التعددي الجديد سوف يؤكّد انتماء المسيحيين العرب لتراب وتاريخ الشّرق الأوسط. هذا الولاء سوف يتجاوزُ المحدداتِ التي تستبعد الآخرين؛ كما أنّه سيقيمُ جسرًا بين الإخلاص والانتماء الروحي وبين العزم على إجراء تغييراتِ لتحقيق حياةٍ أفضلَ على الأرض من خلال إيجادِ مشاركة سياسيّة أكثرَ اتساعًا.

هذه اللغة الجديدة الخاصة بالفكر اللاهوتي السياسي العربي يجبُ أن تربطُ التعددية بالتضامن والتماسكُ هو المفهومُ المحوري الذي يتجاوز الوصية التقليديّة: «أحبوا أعداءكم». هذه التماسكُ يقوم على أساس عقيدة الخلق التي تتضمن المساواة والعدالة. وتطويرَ هذا اللاهوتِ يمكن أن يُوجدُ ارتباطًا بين العقائدِ الدينيّة وبين التنميّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة ويسهمُ في إضفاء الطابع المجتمعي على الكنيسة وتكييف دورها مع الأوضاع الجديدة.

إذن لتلخيص ما سبق، يمكنُ للمرء أنْ يتوصَل إلى أنَ العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة مركزية. فالدين كنظام للقيم ومُزوّد للمبادئ التي يقوم عليها النظام السياسي هو عاملُ ضروري لا غنى عنه في التنميّة السّياسيّة في الشرق الأوسط. وباعتبار المواطّنة الديناميكيّة عمليّة سياسية، ينبغي على بُنية الدّولة أنْ تراعى الدّين باعتباره مصدرًا للشرعيّة والانتماء القومي، ولكنه ليس المصدر الوحيد. كما أنْ العروبة التي تضمُ مختلفَ الثقافاتِ والأصولِ التاريخيّة والدّينية مفيدةُ أيضًا في صياغة الدولة، ويمكن للإسلام و كذلك العقائدِ الأخرى أنْ يسهم في ترسيخ أساس الدّولة بدلاً من مساندة السلطات الثيوقراطية، ففي حالة مصر، يمكن للثقافة الفرعونيّة والكنيسة القبطيّة والإسلام أن تسهما إسهامًا كبيرًا في المجتمع التعددي. وبالمثل في لبنان، يمكن للثقافة الفينيقية والإسلاميّة أن تتعاونَ جميعًا في خلق المجتمع التعددي والمتنوع. ويجب أنْ يدمجَ هيكلُ والمسيحيّة والإسلاميّة أن تتعاونَ جميعًا في خلق المجتمع التعددي والمتنوع. ويجب أنْ يدمجَ هيكلُ والديمقراطية. وفي هذا السياق، تصبحُ الدّولة مفهومًا يتَخذُ الدّين كإطارِ أخلاقيُ للنظام السياسي، والديمقراطية. وفي هذا السياق، تصبحُ الدّولة مفهومًا يتَخذُ الدّين كإطارِ أخلاقيُ للنظام السياسي، عادلاً، وتعكسُ معتقدات وآمال الجماهير.

والإسلامُ في هذا السياقِ يحتفظ بمكانته. وكما ذكرتُ من قبل فإنّ بعض المفكّرين الإسلاميين يساندون فكرةً أنّ الإسلام يقدّم المبادئ ولكنّه لا يقدّم نظامًا سياسيًا متبلورًا. فيلاحظ احمد كمال أبو المجد أنّ «الحكم» في الإسلام ليس نظامًا ثابتًا ينبثقُ بشكل كامل من داخل النص الديني، كما أنّه ليس التفسيرَ الوحيدَ للتاريخ الإسلامي. إن «الحكم» في الإسلام يقومُ على المبادئ الموجودةِ في القرآنِ والأحاديث النبوية. ويتفق معه محمد سليم العوا عندما يذكر أنّ الإسلام لا يشمل نظامًا سياسيًا واحدًا يمكن أنْ يُطلق عليه «النظام السياسي الإسلامي». ويرى العوا أنّ تعبير «الخلافة» لا يعنى على المستوى السياسي أكثرَ من مجرَد منظمةِ الرئاسة للدولة الإسلامية، والتي تشمل اختيار الرئيس وتحديد حقوقه وواجباتِه بنفس الطريقة التي اتُبعت خلال الدولة الأولى رأثناء حكم الرسول). كما يزعم العوا أنّ الشريعة الإسلامية لا تفرض نظامًا سياسيًا مفصلاً؛ ولكنها في المقابل تطرح المبادئ العامة للحكم.

إنّ الحلّ للمشكلةِ السياسيّة القائمةِ لا يكمنُ في الدّولة الدّينيةِ ولا العلمانيةِ ولكنَ الدّولةَ القائمةَ على الدّيمقراطيّةِ مع الدّين كمصدر لقيم هذه الدّولةِ هي المفهومُ الجوهريُ لصياغةِ الدّولة في الشّرق الأوسط. وهنا لا غنّى عن فكرة أنّ الدّينَ يقدّمُ إطارًا أخلاقيًا بدلاً من أنْ يفرضَ نظمًا اجتماعيّةُ واقتصاديّةُ وسياسيّة. وإن قناعتي أنّ كلّ الأنظمةِ هي إبداعاتٌ بشريّةٌ وليس فيها نظامٌ كاملٌ بلا نقائص، أمّا الزّعمَ بأنّ هناك اقتصادًا إسلاميًا أو مسيحيًا فإنّ ذلك يفترضُ ببساطةِ أنّ هذه الأنظمةَ مقدّسةٌ وهي تسمو فوقَ كلّ نقد. وهذا سوف يسمحُ لقلّةِ من الناس أن يستخدم لإبراز يستخدم لإبراز النقائص والزّلات في كلّ الأنظمة، وكذلك تجميعها وتوحيدها فيما يتعلّق بالعدالة والرّخاء والحريّة والمساواة.

أخيرًا، لقد شهد العالمُ العربيُ في القرن العشرين ظهورَ الدّولة القوميّة، والقوميّة العربيّةُ وكذلك ظهورَ ديمقراطيّةٍ جزئيةٍ وبزوعَ الإسلامِ السّياسيُ والتدخلَ الغربيُ وانهيارَ الشيوعية. ومؤخّرًا، اجتاز العربُ خبرةَ الحربِ الأهليّةِ اللبنانيّةِ وحربَ الخليجِ الثانيةِ وعمليةَ السلامِ والرّفاهيّةَ الاقتصاديّةُ للبعض ، والتدهورَ الاقتصاديُ للبعض الآخرِ وظهورَ دولِ قويَةٍ قائمةٍ على القوةِ العسكريّةِ والأوامرِ القبليةِ وأزماتِ الهوية للأقليات. ولقد ساند المسيحيونَ العربُ القوميّةَ العربيّةَ والمواطنةَ في أوقات عديدة، إلا أنّ القوميّةَ العربيّة تدهورت .مع هذا فإنّ المواطنة الديناميكيّة والمواطنة الديناميكيّة المنظمات الوسطيّة ومشاركةِ المؤسسات. مثل هذه المبادرات سوف تعزّزُ المواطنة الديناميكية وتحقّق المبادئ الديناميكية.

إنّ المواطنة الديناميكية التي تتلقّى دعمَها من القاعدة لأعلى عبر منظماتِ وتنظيماتِ المجتمع المدني مع الممارسات الثقافية التي تساندها سوف تؤثر في الأنظمة الحاكمة القائمة من أجل الإصلاح السياسي. وفي الماضي، كان يتم فرض الديمقراطية والدولة القومية من القمة بدعم من قوى خارجية. غير أن عملية المواطنة الديناميكية الأهلية التي تتسم بالشمولية والتعددية سوف تصلح السياق السياسي.

لقد أَكدت الدولة أنّها قادرة على مواجهة تحديات الإسلام السياسي التي تُعدُ أكثر التحديات تهديدًا في القرن العشرين. ولكنّ الدولة التي تقوم على القوّة العسكريّة والأمن الداخلي الصارم لن تستطيع التواؤم مع التغيرات الثوريّة ولكنّها بالأحرى ستعمل على سحقها. بيد أنّ التغيير الذي تدعمه الممارساتُ الثقافيّةُ سوف يحدث عاجلاً أم آجلاً. في هذا السياق ربما يأخذ التغيير التدريجي ـ الذي يتنامى من القاع وحتى القمة وقتًا أطول، ولكن على المدى البعيد، هو السبيلُ الأكثرُ فاعليّة وضمانًا للتغيير.

السّباق السّباق السّباق السّباق الرّاهات المستوالية الم

السّياق والرّاهن د. وجيه قانصو

مقدمت

لا يهدفُ البحث في العلاقة بين الذين والذولة إلى رسم الحدود الفاصلة (أو الواصلة) بين مفهوم الدين من جهة من حيث هو منظومة قيم وتعليماتٍ غيبيّة والتزام إيماني، وبين مفهوم الدولة بصفتها مرجعيّة أمر حصريّة في إدارة الشأن العام من جهة أخرى. فالمقارنة بينهما لاتساعد على فكُ التشابكِ والتداخلِ الحاصل بينهما، إذ أنَ الخطابَ الدّيني، لم يخلُ في تاريخ وجوده من مضمونِ سلطة ومرجعية أمر، ولم يأل مُسيِّري شؤون الدّين جهدًا في منافسة السّلطة السّياسية على صلاحيتها العامة، كما أنَ الدّولة لم تخلُ حتّى الآن من ممارساتِ طقوسيّة (كمراسيم التنصيب وأداءِ اليمين الدستوريّة) ذاتٍ طبيعة دينيّة وسماتٍ تقديس، ولم يألُ نظامُ الحكم جهدًا في إسناد مشروعيته إلى أمر اللّه وقضائه وقدره (٥).

يبدأ بحثُ العلاقة بين الدّين والدّولة، بالتعامل مع كليهما بصفتهما مؤسّستين من مؤسسات المجتمع، يتّخذ كلّ منهما وضعية ظاهرةً وشكلاً منظّمًا ووظيفةٌ محدّدة داخله. ليكون بالإمكان، وفق هذه المقاربة، رسمُ نقاط الاتصال والانفصال بينهما، رغم عدم إمكان ذلك على مستوى المفهوم والمعنى. حيث ينتقل سؤال العلاقة بين الدّين والدولة من مستوى المفهوم إلى مستوى المفهوم والمعنى، وحيث ينتقل سؤال العلاقة بين الدين والدولة، من مستوى المفهوم، إلى مستوى العلاقة بين الدين والدولة، من مستوى المفهوم، إلى مستوى العلاقة بين العلاقة بين الدين والدولة منهما، إذ يمكن افتراقهما في العلاقة بين الوظيفة والمهام رغم توجه خطتهما ونشاطاهما إلى موضوع مشتركِ هو أفراد المجتمع الواحد.

هذا لا يعني أنّ الفصل بينهما هو أمرّ حتميٌّ وضروري، ويتخذ شكلاً موحَدًا في كلّ الأزمنة

⁽٥) راجع: جورج بالانديه ، الانتربولوجيا السياسية ، مركز الإنهاء القومي ، بروت 1986 ، ص. 97-83.

والأمكنة. لأنّ ذلك تابعُ لمسيرتهما التاريخيّة داخل فضاء ثقافيُ وإطار حضاري خاصَين ؛أيّ أنَ العلاقة بينهما ليست علاقةُ نابعةُ من حكم العقل وقوانين المنطق، بل هي علاقة ثقافية تاريخيته أي علاقة ذات طبيعة انتروبولوجية تنطلق بشروط تأسيسية وتمرُّ بمنعطفات تاريخية وتحوّلات اجتماعيَّة وتتَخذ أشكالاً وصورًا متعدّدة تبعًا للمتغيرات التي تلحق بكل منهما، سواء في الشكل والهيئة أو في الخطاب والمضمون.

نتيجة لذلك، فإنّ المدخل الطبيعي لمقاربة العلاقة الرّاهنة بين الدّين والدّولة في العالم العربي، يكون بتتبع مسارات العلاقة بين مؤسّسة الدّين ومؤسّسة السلطة السّياسية في التاريخ الإسلامي، والتعرَف على رؤية الفقهية التأسيسية لمسألة الحكم، وصولاً إلى الرؤى الفقهيّة والمعاصرة حول موضوع الدّين والدّولة، بالإضافة إلى البحث في إشكالية الإسلام العلمانيّة وهذا ما سنبحثه تباعًا في الأقسام التالية.

٢. الدّين والدّولة في التاريخ الإسلامي

مع الدّعوة الدّينية الأولى، تولّدت سلطةٌ سياسيّةٌ ذاتُ وظيفة دينيّة من أجل تأمين وتسيير شؤون الدّين الجديد وتنظيم أمور جماعة المؤمنين، وهو ما جعلها أوَلَ الأمر تابعةُ للمجال الدّيني ومُحدّدةُ بتأويلات ودلالات النص الديني المؤسِّس، وأصبحث بعد وفاة المؤسِّس الأول (النبي محمد) محورً صراعات وتناحرات بين المسلمين والقوى الاجتماعية، حتى قال الأشعرى: «ما سلُّ سيفٌ في الإسلام كما سُلُ في الإمامة» (٦)

بموت النبيُّ وتوسّع دائرة الانتشار الإسلامي وتولّد (أو عودة) تضامنات عصبيّة تنافس التضامن الديني أخذ الاندماجُ بين الحقيقة الدّينية وحقيقة السّلطة يتفكك، وأخذ التمايزُ يتَسع بين المجال الدّيني والمجال السياسي ٧٠). عندها أخذت السّلطة تتحوّل من مُعبّر عن ضرورات الجماعة المؤمنة إلى سلطة العصبية التي توفّر المُنعَة والقوة، وانتقلت من سلطة تنعقد بالشوري إلى سلطة تفرض نفسَها بقوّة القهر والغَلبة، وأخذ الوعيُ الدّيني بها يتحوّل من واقع إرادي إلى واقع جبريّ محكوم لقضاء الله وقدره (٨) . أصبح التمايزُ بين المجال السّياسي واضحًا في الحكم الأموي وهذا ما دفع الفقهاءُ إلى اعتبار الحكّام الأمويينَ ملوكًا وليس خلفاء، وذهبوا إلى التخيير في أداء

⁽٧) وضُّوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، 1997. (٨) محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، الموكز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية بيروت لبنان ، ص. 73-57.

الزَّكاة إمّا إلى السّلطان أو دفعها مباشرة إلى مستحقّيها، بل وظهر فريقٌ فقهي آخرُ يقول بعدم جواز ائتمام المسلم وراءً إمام لا يُعتقد بصلاحه وورعه، مسقطين المسؤولية الدّينيةَ عن السّلطة السّياسية ومنتزعين عنها شرعيّتَها في آن واحد . (٩)

استمرَ التمايز بين المجالين؛ الدّين والدولة، رغم الثورات المتلاحقة وحركات الاحتجاج المتعددة التي كان يحرَّكها الوجدان الدّيني بهدف إيقاف التمايز المتنامي بين المجالين، ولاستعادة السلطة إلى حظيرة الدين، إلى أن نجحت الثورةُ العبَاسيَة ذاتُ الشعارات التقويَة في تغيير المشهد السياسي بكامله. بيد أنّ انقلاب العبّاسيين لم يكن مجرد إزالة لسلطة والإتيان بسلطة أخرى مكانها، بل كان قلعًا لكلُّ أركان الدولة ومظاهر النظام السابق والإتيان بنظام آخر ودولة جديدة، حيث اقترن القضاء على السلطة بالقضاء على الدولة نفسها وذلك بحكم عدم الفصل الحاصل منذ ذلك الحين إلى يومنا الحاضر بين شخص الحاكم ومؤسسة الحكم .(١٠) لذلك لم يكن تأسيس العباسيين يقتصر على استلام للسلطة بل كان تأسيسًا لدولة جديدة قائمة على أيديولوجية ومنطق جديدين وازنَ فيها العباسيون بين إرادة الله وإرادة السلطان، وانتقلت إيديولوجية السلطة من فكرة غيبيّة مرتبطة بقضاء اللّه وقدره كما روج لذلك الأمويون - إلى فكرة مُعقلنة قائمة على الضرورة الفلسفية، التي تماثل بين تدبير الله للكون وتدبير السلطان للمجتمع والحياة ، فكما أنّ اللَّه هو العلمُّ الأولى للكون والوجود، فإنّ السلطانَ هو قطبُ ومحورُ ـ المجتمع والحياة ، وهو رأس الهرم التدبيري وبمثابة القلب من الجسد للأمة. بهذا ومع اعتماد مقولة الخاصة التي هي طبقة الحكام والعامة والتي هي بقية الناس في المجتمع، أصبحت السلطة في الحكم العباسي أمرًا متعاليًا ذات شأن إلهي لا ينال شرفه إلا من اختاره الله لذلك.

عملت السلطةُ العباسيَة على دمج المجالين الدّيني والسياسي بقوة ومرجعية واحدة هي سلطة الخليفة، مستعيرة في ذلك الفكرة الساسانية الفارسية التي عبر عنها اردشير بن بابك الساساني: «الدين والملك تؤأمان لا قوام لأحدهما إلا لصاحبه؛ لأنّ الدّين أسِّ والملك حارسٌ ولا بدّ للملك من أسّه ولا بد للأس من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائعٌ وما لا أسَّ له مهدوم» (١١). أدى دمج المجالين الديني والسياسي وصهر مرجعيتهما في يد الخليفة، إلى تبعية المجال الدّيني للسلطة السياسية، وإلى قول فقهي يرى أنّ الدّين لا تقوم له قائمة إلا بسلطة تقيم أحكامه وتحميه، يقول الماوردي: «الخلافة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» . (١٢)

^{(&}lt;sup>*</sup>) الجهاعة والمجتبع والدولة ، مصدر سابق ، ص. 357-412. (۱) برتراند بادي ، الدولتان: الدولة والمجتبع في الغرب وفي دار السلام ، ترجمة نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الإولى ، 1996 ، بيرو ت لبنان المرتبع من المرتبع المرتبع .

ر ۱۱) محيد عابد الجابري ، العقل الإخلاقي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، 2001 ، ص. 12-24. (۱۲) الهاوردي ، الإحكام السلطانية ، نشرة مكتبة الحلبي بعصر ، 1966 ، ص. 5.

بيد أنّ الاحتواء السياسي للدين لم يدم طويلاً، بل استعاد التمايز بين الحقيقة الدينية وبين الواقع السياسي مسارَه، وتنامت القطيعة بين الفقيه وبين السّلطان، وأخذت المؤسّسة السّياسية تنفصل في تكوينها وبنيتها عن الاعتبارات الدّينية، حتى اكتمل ذلك التمايز بالانفصال بين الخلافة والسّلطنة وظهور أمراء الأمراء والسلاطين واستتباب ترتيبات سياسيّة ذاتٍ أبعاد طبقية، حيث استأثر بالسلطة أرباب السيف وظلت المناصبُ الدّينية وبعضُ المواقع الإدارية في أيدي أرباب الأقلام، فحدث «تمايز بين المجالين احدهما سياسي والآخر ديني ولكل منهما أربابه»(١٣). إلا أنّ التمايز هذا لم يسلك مجراه في الوعي الفقهي، بقدر ما تجلّى في المسار العملي للحياة العامة، حيث أخذ المجال السياسي ينشئ لنفسه مساحة اشتغال خاصة به ذات قواعد وشبكة قوى مستقلّة عن الاعتبار الدّيني، واقتصر القولُ الفقهي على التكيف مع تقلبات السلطة السّياسيّة، مع الإصرار على وظيفتها الدينية في «حراسة الدّين».

رغم احتفاظ الفقيه بصلاحيته الحصرية في رعاية النص الديني وتأويله وإصدار الفتوى، إلا أنّه لم يؤسّس لنفسه مرجعيّة مستقلّة عن تدخل السّلطة وتحكماتها في المجال الديني، بل استطاع الخليفة أو السلطانُ توظيفَ موقف الفقيه في دعم سلطته المطلقة وإسناد وظائفَ دينية إليها يخلع عليها صفة القداسة، وقام باستحداثِ مراكزَ ومناصبَ دينية تحت إمرته، جعلت الفقيه عاملاً تحت إمرة السلطة، الأمر الذي جعل العقل الفِقهي يتخلّى عن ضرورة الإمام العادل، وأخذ يبرّر سلطة الغلّبة والقهر، وترسّخ عرفُ يرى «السلطان القوي الظالم خيرًا من السلطان الضعيف العادل».

كان الماوردي أوّلَ من نقل مسألتَّ الدّولة من الكلام إلى الفقه مُخضِعًا إيّاها الى قاعدة نظرية تظل له سلطة مرجعية على سائر التأليفات اللاحقة. كان فقه الماوردي يقوم هذه المرة على مقتضى الواقع السّياسي لا على مقتضى النّصوص الدّينية مما أدّى إلى انفصال الشرعيّة عن القوة وصارت إمارة الاستيلاء قوة قاهرة دونما شرعيّة إلا ما تناله من شرعيّة من الخليفة، ولكن هذه المرة بقوة العسكر. فتحوّلت السّلطة إلى أمر واقع، ولم تعد مشروعيتها تُستمد من النّص، بل أصبحت مشروعيتها حقيقةٌ موضوعيّة لم يكن أمام الفقيه إلّا التسليم بها دون أن يمنحها المشروعيّة الكاملة لهم، فأعلن الناس الطاعة للأدّمة (الحكام) ما حافظوا على أمرين دينيين سياسيين: الصلاة والجهاد، وهو ما عُرف بالشوكة والكفاية: الشوكة لمنع الفتنة والكفاية لرد ع الأعداء.

⁽١٣) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الاولى 1997 ، بيروت لبنان ، ص. 269.

أخذت السياسةُ ومجرياتُ الحكم تأخذ لنفسها مسارًا مستقلاً عن الدين، سواء في عوامل تسلّمها أو آلياتِ تداولِها أو قواعدَ مارستها. الأمر الذي وضع الفقهاء في مأزقِ تحديد موقفهم من السلطة. إذ لم تعد ممارساتُ الحاكم تجري وفقَ أحكام الشريعة، ولم تعد آلياتُ تداول السلطة تراعي قواعدَ الشورى ومبادئ البيعة الطوعية. إلا أنَ هذا لم يدفع الفقهاء إلى الدعوة للخروج على الحاكم، بل اكتفى الموقف الفِقهي في سلّبِ الشّرعيّة عن الحاكم، بمعنى عدم استناد حكمه إلى الدعم والتمثيل الدّيني، وأوجب بالمقابل طاعة الحاكم الفاسق ما دام يقوم بمهمةِ حفظ الصلاة، ونشر الدّين عن طريق الجهاد، والكفاية في إدارة شؤون المجتمع، والشوكة في صد الأعداء المتربّصين بالإسلام والمسلمين. وفي ذلك يقول إبن جماعة: «الإمامة ضربان إختياريّة وقهريّة....فإن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعتُه ولزمت طاعتُه لينظّم شمل المسلمين ولجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقًا في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إمامًا لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم. لذلك قال إبن عمر في أيام الحرب: نحن مع من غلب».

قبول سلطة الأمر الواقع، أحدث تحوّلاً في بناء الفقهاء أنفسهم، استناد الشرعية السياسية من النص إلى العقل، فنجد الماوردي يقول في تبرير السلطة: «السلطة وجبت بالعقل لأنها تهدف إلى دفع الظلم وحل الخلاف»، ويقول هشام الفوطي وأبو بكر الأصم: : إذا كفّ الناس عن التظلم استغنوا عن السلطان. لذلك عندما افتقرت السلطة لتسويغ وجودها للأسباب الدّينية لجأت للأسباب العقلية أو الطبيعية العائدة للفلسفة اليونانية. (١٤)

مع التسليم بالأمر الواقع، نشأ ابتداءً من الماوردي فقه ديني يُحذُر من الخروج على السلطان خوفًا من الفتنة؛ لأنَ البديل عن قبول الأمر الواقع هو دُرسُ الدين وضياعُ الملة، ويرى أنَ فسقَ الحاكم لا يبرّر الخروج عليه بل تجب الصلاة خلفه لأنَ البديل عن قبول الأمر الواقع هو درس الدين وضياع الملة. وعلى هذا المبدأ سلك أكثر الفقهاء بعد الماوردي كالطرطوشي الذي يقول: «الخليفة ظِلَ الله على الأرض يأوي إليه كلُ مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر على الزعية والشكر وإذا جار عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»، والغزالي الذي يقول: «نظامُ الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مُطاع». (10)

⁽١٤) العقل الإخلاقي العربي ، مصدر سابق. ص. (١٥) الجهاعة والمجتمع والدولة ، مصدر سابق. ص. 412-357.

استمر تسليم الفقهاء بسلطة الأمر الواقع، مقابل تسليم السلطة للفقهاء بتمثيل المجتمع وتوليتهم الأوقاف والمدارس والقضاء والفتوى، أي استقرّ الأمر على توزيع وظيفيّ بين السلطة، وبين الفقهاء يشبه ما يسمى بالعرفيات للسلطان والشرعيات للفقيه، إلا أنّ هذا التوزيع سرعان ما تعرَض لخروقات من السلطة نفسها التي التفّت على مجالات الفقيه وحاولت تضييق مساحة حضوره لصالحها، فانتزعت منه قضاء المظالم والحسبة، وتبلوّر داخل مؤسسات الحكم ما يسمى بالسياسة الشرعية التي هي عبارة عن أحكام قضائية وإجرائية تتجاوز الأحكام الشرعية نفسَها، الامرالذي أثار احتجاجًا فقهائيًا من غلبة السياسة على الشريعة في المجالات التي تمسُّ المجتمع والتي هي من اختصاص الشريعة الإسلامية وحدها . (١٦)

مع ظهور السياسة الشرعيَّة، صارت للسياسة أحكامُها وفقهُها الخاص واستقلَّت بمجالاتٍ كثيرة وسطَ احتجاجات الفقهاء والقضاة التي لم تعد تعنى للسلطة شيئًا. تضمنت السياسة الشرعية فكرةُ جريئةً هي عدم كفاية أحكام الشريعة لإحلال العدالة في المجتمع. أي ابتدع الحكام قضاء المظالم ليتجاوز بطءَ القضاء الشرعي وعجزه، ثم وسَعوا من صلاحيات المحتسب ليزيدوا من عُزِلة القاضي عن المجتمع والتأثير فيه، وادّعت السلطة لنفسها حق الأحكام والاعتبارات الشرعنة. (١٧)

طغت السياسة على الشريعة، وبدا للفقهاء أنّ ما كان استثناءُ صار قاعدةُ أسقطت معها الكثير من أحكام الشريعة. فأخذ الطرطوشي يميّز بين السياسة والسياسة الشرعيّة، وراح ابن خلدون يفرَق بين الوازع السلطاني أو العصباني وبين الوازع الدّيني، يقول ابن خلدون في مقدمته: «وأن الأمركان في أوَّله خلافةً ووازعُ كلُّ أحد فيها من نفسه هو الدين. وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة.... ولم يظهر التغيّرُ إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبيَتُ وسيفًا وهكذا كان الأمر لمعاوية ومروان وابنه عبد الملك... ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق إلَّا اسمُها وصار الأمر ملكاً وجرت طبيعةُ التغلب إلى غايتها. واستعملت في أغراضها من القهر والتغلُّب في الشهوات والملذات. (١٨)

وقد أخذت مجريات السّلطة في عهد السلاجقة والعثمانيين تتحرّك بعيدًا عن التوجيه أو الاعتبار

⁽۱۸) الجهاعة والمجتمع والدولة ، مصدر سابق. (۱۷) الجهاعة والمحتمع والدولة ، مصدر سابق. ص. 412-357. (۱۸) ابن خلدون ، الهقدمة

الدّيني. وقد عبّر المقريزي في عهد المماليك عن الصّورة التي استقرّت في العالم الإسلامي: «إعلم أنّ الناس في زمننا ومنذ عهد الدّولة التركيّة بديار مصر والشام يرَوْن أنّ الأحكام على قسمن: حكم الشّرع وحكم السياسة فحكم الشّريعة هو ما شرّع اللّه من الدّين والسّياسة هي القانونُ الموضوعُ لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال (١٩). وهذا يدلُّ على ترسّخ الفصل في الوعي الإسلاميّ بين المجالين السّياسيّ والدّيني عن طريق الحكم بالشّريعة في المجتمع والاحتكام إلى أحكام السّياسة في الدولة.

بيد أن تصوّر المجال السياسي المستقل عن الصفة الدينية، لم يأخذ حيزه المعتبر في التفكير السياسي، بل ظلت وظيفة الدّولة مناطة بحراسة الدّين وإقامة أحكامه، كما أن الإقرار الفقهي بقيام الواقع السياسي على القهر والغلبة، لم يكن منطلقًا من تصوّر واضح حول طبيعة السلطة ووظائفها، أو تأسيس فقهي بتمايز المجالين. بل كان إقرار الفقيه بقيام الواقع السياسي على الغلبة، أقرب إلى التكيف العملي معه لانقاذ ما يمكن إنقاذه، لا للتنبه على أن حدوث تحوّل طبيعي في حركة السلطة والحكم «بانقلاب النبوة إلى ملك»، مؤشّر تاريخي وثقافي على تحوّل السياسة إلى مؤسّسة قائمة بذاتها وذات منطق ودينامكيّة خاصة مستقلة ومختلفة عن المجالين النبيق والسياسي أذى إلى إلحاق الدّيني بالسياسي؛ أي تهميش المجالي الدّيني لصالح السلطة المجالين الدّيني والسياسي أذى إلى إلحاق الدّيني بالسياسي؛ أي تهميش المجالي الدّيني لصالح السلطة الوقوع في الفتنة، الأمر الذي ولّد في فترة سقوط الخلافة الإسلامية في القرن العشرين حالة ارتباك مفهومي في القتمل مع المتغيرات السياسية والتكيف مع فكرة أو مشروع الدّولة الحديثة بعد أن سقطت مقولات الفقه الماوردي، التي تبيّن أنّها لم تنجح في تأسيس واقع سياسي معقلن ومنظم فحسب، بل اقتصر نجاخها على تأجيل لحظة التشظي والتفكك.

٣. الدُولة ضرورةٌ عقليَةٌ ووظيفةٌ دينيَةٌ

لم يكن التمييزُ بين المجال السياسي والمجال الدّيني بمنأى عن وعي بعض فقهاء وعلماء المسلمين، إذ استطاع كل من ابن خلدون والماوردي، رؤيةَ مجالِ سياسيُ غير ديني (عقلي) إلى جانب الوظيفة الدّينية في ممارسة السلطة. فرأى ابن خلدون أنّ «الحكم يستند تارةُ إلى شرع

⁽۱۹) المصدر نفسه

مُنزل من عند اللّه يوجبُ انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب على الذي جاء به مُبلغه، وتارةً إلى سياسة عقليّة يوجب انقيادهم إليه ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم». وهو إقرار منه بوجود وطيفة غير دينيّة «سياسة الدينا مُقرًا بذلك بوجود وطيفة غير دينيّة «سياسة الدنيا» لا تختص بالمسلمين وحدّهم. كما أنّ قول ابن خلدون بانقلاب النبوة إلى ملك مؤشّر واضح على المسار المستقل الذي أخذت تشقّه السّلطة بعد تجاوز المراحلِ التأسيسية للدين. كذلك، وخلافاً للمشهور، فقد رأى بعضُ الفقهاء والمتكلّمين أيضًا إمكانية قيام الدّين دون سلطة، حيث رأى عمر الفوطي وأبو بكر الأصم، أنه إذ كفّ الناس عن التظالم استغنوا عن السلطان، إذ ما هي ضرورة السلطة إذا لم يتظالم الناس ؟ (٢٠)

بذلك أخذ البحثُ الفِقهي يميل إلى اعتبار أنَ السلطة نابعةٌ من العقل لا من الشرع، بمعنى أنّها ضرورة يقتضيها عمومُ الاجتماع البشري لا اجتماع خاص أو أمة خاصة. وهذا ما نفهمه من أقوال الكثير من الفقهاء البارزين. فعن الماوردي، «الإمامة وجبت بالعقل والشَرع. فوجوبُها بالشرع لتنفيذ أحكامه. لكن ذلك يدركُه العقل حيث أنّها وجبت بالعقل المُدرك للمصلحة العامة للجماعة. ووجوبُها بالشرع بطريق التبع». فيكون ملاك وأصلُ السّلطة، بحسب الماوردي، أمرًا عقليًا، أما وجوبها الشرعي فمجرد وسيلة وطريق وتهيئة المقدمات العقلية لتطبيق أحكام الشرع دون أن تُلحظ بخطاب شرعي مستقلٌ وخاصٌ بها. ومن النصوص أيضًا ما نُقِلَ عن إبن جماعة:» لأن الخلق لا يصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم. لذلك قال بعضُ الحكماء: جوزُ بسلطان أربعين سنة، خير من رعية مُهملة ساعةٌ واحدة». وعن إبن تيمية: «فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس». وعن إبن خلدون أيضًا: «الاجتماع للبشر ضروريٌ وهو معنى العمران. وأنّه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه». وهي نصوصٌ تجعل السلطةٌ من توابع ومستلزمات في الاجتماع البشري، وليست مقصودةٌ أو قائمةٌ بخطاب دينيُ خاص.

من هنا فإن القول بأنّ ضرورة السلطة حكم عقلي لا شرعي، لا ينفي عن السلطة وظيفتها الدينية لدى القائلين بعقليتها، ولا يستلزم بحسب القول تصورهم القول بانفصالها عن المجال الديني أو استقلالها عنه. بل رأى أكثر الفقهاء أنّ السلطة العامة أو الإمامة وظيفة دينية، وذلك بحكم توفّق قيام أحكام الدين عليها. فعن إبن تيمية: «ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالعروف

⁽٢٠) راجع: رضوان السيد ، الجماعة والمجتمع والدولة

والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإقامة. ولهذا رُوي: أنَ السلطان ظلُ الله على الأرض». في الوقت الذي يعترف فيه الماوردي بأن الدّين غير الدنيا، يصرُ على جمع الدين والدنيا في ظل الخلافة التي هي منصب ديني لأنها بنظره «خلافة النبوة». كذلك كان إبن خلدون يرى ضرورة الدولة في الإسلام لسببين: أحدهما تنفيذ أحكام الشريعة، وثانيهما إقامة الجهاد كسبيل للسيطرة على سائر الأمم وقهرها. بحكم اندماج الوظيفة الدينية وانصارها في وظيفة الإمامة أو القيادة السياسية منذ فترة المدينة المنورة، في شخص النبي (ص)، ثم في شخص الخلفاء الراشدين الذين كانت سلطتُهم منحصرةً في إقامة الدّين وحمايته ونشره، ترسّخ في ذهن الأصحاب والتابعين والفقهاء أنَ وظيفة الحكم السياسي وظيفة دينية يتقرب بها إلى الله سواء في ممارستها أو في طاعة من يمثلها. يقول إبن تيمية في السياسة الشرعية: «فالواجب اتخاذ الإمارة دينًا وقُربة يتقرّب بها إلى الله فإنَ التقرّب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات».

نشير هنا إلى أنّ إلحاق بعض الوظائف الدينية بالدولة، لم يكن أمرًا جديدًا مقتصرًا على المسلمين آنذاك، بل لعلّ هذا الدمج مقتبسٌ من النموذج الفارسي الذي يرى أنّ الدين والملك توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. كما أنّ الحكم البيزنطي أو الحكم الروماني كان أيضًا حكمًا تناط به وظائفُ دينية من قبيل حماية الكنيسة ومحاربة البدع والهرطقة، حتى قال أحدهم (جوناس دورليان): «واجب الملك يكمن في السهر بعناية على حماية الكهان وعلى قيامهم بخدمة الله...وفي الكنيسة شخصيتان رئيستان الشخصية التي تمثل الأكليروس وتلك التي تمثل الملكية». كما أنّ الدين في تلك الأزمنة كان عبارةً عن هوية وثقافة المجتمع بأسره، فلم يكن الاعتقاد الديني خيارًا فرديًا، بل كان قرارًا جماعيًا؛ أي لم يكن انتقاء الدين يُترك للأفراد، بل كان يُتخذ على مستوى جمعي عام؛ لأنّه كان يمثل للمجتمع هوية ونظام علاقات جديدين، يتم على أساسهما تقريرُ شرائع المجتمع وقوانينُه ومبادئُه السياسية. لذلك يمكن القولُ أنّ الهوية الاجتماعيّة في العصر الإسلامي المبكر لم تنفصل عن الانتماء لذلك يمكن القولُ أنّ الهوية الاجتماعيّة في العصر الإسلامي المبكر لم تنفصل عن الانتماء الذيني ولم تستقل عنه، بل لم يكن هالك أو الحاكم طقسًا دينيًا وعملاً شعائريًا يقوم به الناس في المجتمع، حيث كان تنصيب الملك أو الحاكم طقسًا دينيًا وعملاً شعائريًا يقوم به الناس في المجتمع، حيث كان تنصيب الملك أو الحاكم طقسًا دينيًا وعملاً شعائريًا يقوم به الناس

كجزء من واجباتِهم الدّينيّة. وكانت الدّولة حينها، وما تزال، كما يقول هربرت سبنسر: «تحتفظ بشيء من طابع الكنيسة، وتصون بشكل ظاهر أو مقنع دينًا سياسيًا حقيقيًا» (٢١). هذا التلازم دفع لوك دي هوتش إلى القول أنّ «علم السياسة نابعُ من علم الأديان المقارن» (٢٢).

٤. الدّين والدّولة في العصر الحديث: الصّدمة والاستيعاب

وُصِفَ إطلاع المسلمين المباشر على الغرب الحديث، والذي تمثّل بحملة نابليون بونابرت على مصر وبالبعثات الثقافية والعلمية إلى أوروبا، وصف بصدمة الغرب، لأنه كشف عن مستوى المدنية المتقدّم للأوروبيين في كل المجالات تقريبًا، وأظهر للعيان حالة التخلف عن المسلمين في كل المجالات تقريبًا، فانشغل الفكر منذ القرن التاسع عشر وما يزال بإشكالية: لماذا تقدم الغرب وتأخّر المسلمون؟

اللافت أنّ ما سُمّي بصدمة الغرب كان ذا وقع إيجابي على وعي المسلمين، حيث تلقّى المسلمون – العرب تحديداً – حضارة الغرب بالكثير من الانفتاح والإقبال، والذي تلخّصه عبارة التونسي: «إن التمدّن الأوروبي تدفّق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوّة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذّوًا حذوه وجرَوًا مجراه في التنظيمات الدنيويّة فيمكن نجاتهم من الغرق». فتحرّكت المسألة السياسيّة من جديد لتعيد صياغة وظيفة حديثة للدولة تتجاوز وظيفة الكفاية والشوكة، وبدأ إعتناء الفقهاء بالمصالح المرسلة والمقاصد الشرعيّة في التنظير للمسألة السياسيّة، التي تعيد الاعتبار للإنسان على حساب مركزيّة السلطان وتغلّب مصالح المجتمع على ضرورة الشوكة. (٢٢)

لذلك نجد أنّ إحتكاك النخب الإسلاميّة بالغرب، وتعرّفُهم على نظم سياسيّة غير معهودة لديهم قد حرّك عند الكثير منهم مسألة السلطة، وأخذت اعتبارات التمثيل الشعبي والحكم الدستوري ولا شخصيانية الحكم والميل إلى لادينية الدولة واعتبارها ذات مهام ميدانية تتعلّق بالتّنمية وتحقيق العدالة، واتّسم الخطاب الإسلامي الجديد إبتداءُ من القرن التاسع عشر. وبالتالي أخذ الإسلام في هذا الخطاب، ولو من غير قصد مباشر فيه، يتحوّل من محدّد إيدولوجي للمجتمع، إلى محدّد ثقافي له يضبط علاقاتِه الشخصيّة والسلوكية مع بقاء الدّولة في تحديداتها البنيوية

⁽٢١) حورج بالاندية ، الانتريولوجيا السياسية.

⁽٢٢) المصدر نفسه.

⁽٢٣) عبد الإلّه بلقزيز ، الدولة في الفكر العاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٢ ، ص. ١٩-٣٦.

وقواعد حراكها أمرًا فنيًا وشأنًا مجتمعًا نتحكم فيه ظروفه التاريخية والثقافية. وبالتالي، أخذ التنوّع الدّيني داخل المجتمع يُنظر إليه نظرة إيجابيّة، وصار غير المسلمين في هذا الخطاب، شركاء أصليّين في صنع الواقع السياسي للأمة، سواء في تقرير مبادئه أو في تسيير شؤونه.

لم تكن العلمانية في البداية مُدرجة ضمن إشكالات الوعي الديني، إلا أنّ مظاهرها السّياسية والفكرية كانت متجلية في الواقع الغربي، سواء على مستوى فصل المجالين السياسي والدّيني أو على مستوى مرجعية العقل والمصالح في تنظيم الأمور وتفسير معضلات الحياة أو على مستوى الحرية الإنسانية وتحرّرها من قيود الاعتقاد الديني، أي كانت عناصر العلمانية وتمظهرها محل تداول في فضاء الفكر الدّيني وفي مجال ممارسة الحكم رغم غياب العلمانية من التداول كمفهوم وتصوّر مُكتمل المعالم. فكانت الاستجابة الإيجابيّة تتحرّك على المستوى السياسي عبر تجربة محمد علي باشا في مصر وتجربة تونس – نسبيًا -، وعلى المستوى الفكري أيضًا، عبر رؤى رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي؛ أي كانت الاستجابة للعلمانيّة تحصل بالممارسة رغم غياب حضورها كوعيّ وتصوّر ، لذلك نجد أنّ محمد على باشا أخذ يعزل الأزهر رسميًا وبالتدريج عن مجالات الحياة والمجتمع، ولم يحاول إصلاحه بل قلّص دورَ علماء الدّين في شؤون الدّولة، وجعل اختيار شيخ الأزهر من اختصاصه، بل حاول فصل الدّين ومؤسّساته عن الدّولة وقضايا المجتمع، وكان أوّل حاكم يفصل بالكامل بين علوم الدّين ومركزها الأزهر والعلوم العقلية ومركزها الأزهر والعلوم العقلية ومركزها الدّراساتُ التعليميّة الحديثة التي أنشأها .(٢٤)

أمًا خير الدين التونسي الذي استند بنسبه كبيرة إلى أطروحة رفاعة الطهطاوي في أنّ الأمّة لا يمكنُ لها أنْ تستعيد قوّتَها إلا إذا عرفت مصادرَ قوّةِ أوروبا وتبنتها والتي تكمن في تنظيماتها السّياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والعسكريّة القائمة على العلم والعدالة والحرية. يقول السّياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة لتتطورَ لولا اهتمامُها البالغُ بالتّعليم وتشجيعُها العلوم والفنون والصّناعة والتجارة وإنشاؤها المؤسسات المنظّمة للبلاد وهي تدين بتطوّرها وقدرتها وثروتِها إلى التنظيمات السّياسيّة والاقتصاديّة القائمة على العدالة والحريّة المستمدّة من العقل والتجربة وليس الدين ، وعلى المسلمسن ألّا يأخذوا العلوم والمعارفُ الدّنيوية فقط بل أيضًا التنظيمات القويّة التنظيمات القويّة التنظيمات القويّة التنظيمات القويّة السّباب التمدّن ونمو العمران... كما أنّ العدلّ والحريّة هما ركنا الدّولة اللذان يكفلان توزيغ

⁽٢٤)حسن الضيقة ، دولة محمد على والغرب ، الإستحواذ والإستقلال ، المؤكز الثقافي العربي ، الطبعة الاولى 2002 ، بيروت لبنان ، ص. 139.

الثروةِ الاجتماعيَــــ» .(٢٥)

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت الحساسية الإسلامية تتحرّك ضد العلمانية خاصّة وانها جاءت في سياق هجومي على الدّين الإسلامي، وتمثّل هذا بقراءة بعض المستشرقين للإسلام كأرنست رينان الذي رأى أنّ الإسلام مُعادِ للعلم والتقدّم، وكجابرييل هانوتو الذي يقول: «إنّ أحد أسباب تخلّف المسلمين هو الدّمجُ بين السلطتين الدّينية والزّمنية واعتبارهم الرّابطة الدّينية أهم وأسمى من الرّابطة المدنية، بينما تقدّمت أوروبا عندما فصلت بين السلطتين بعد نزاع دام ثلاثة قرون». هذا بالإضافة إلى بعض العرب المتحمّسين للعلمانية كفرح أنطون الذي دفعه حماسه إلى اعتبار الإسلام كالمسيحيّة معوقًا للحضارة ولتقدّم المجتمع، وكقاسم أمين الذي اعتبر أنّ الحضارة الإسلاميّة قد استنفدت أغراضَها بالكامل وأنّ الرّهانَ الحاضر هو اقتباسُ مقوّماتِ الحضارةِ عن الغرب بما فيها العلمانية . (٢٦)

ردُ المسلمين على طروحات العلمانيّة لافتًا ، وفي مقدمهم محمد عبده الذي ردّ على هانوتو وفرح أنطون، لكنّه، وبدلاً من محاربةٍ أفكارِ العلمانيّة وإنكار فكرةٍ فصل الدّين عن الدّولة فإذا به ينكر وجودَ سلطة دينيّة في الإسلام ويعتبر أنّ السّلطة والحكم في الإسلام أمرّ مدنيً في جميع الوجوه.

حاول عبده في ردّه هذا ربط المسلم بالحضارةِ الغربيّةِ دون المساس بمعتقداتِه الدّينية، وعمل على البرهان بأنّ الإسلام دينٌ عقلانيٌ يتماشى مع مبادئِ الخضارة الغربيّة التي اعتقد أنّ أصولَها مستمدّةٌ من عقلانيّة الإسلام وعلومه، وأنّ عقيدةَ الجبر والتواكل هي عقيدةٌ وافدةٌ وغربيتٌ على المسلمين تسرّبت من بلاد الهند والفرس.

أمّا القولُ بأنَ الإسلامَ يجمع بين السّلطتين الدّينية والسّياسيّة فيرى عبده أنّ هذا لا وجودَ له في الإسلام، فالإسلامُ جاء وسطًا بين الرّوحانيّةِ والمادَيّةِ الجامدة، ولم يكن من أصوله أنْ يدعَ ما لقيصر لقيصر بل من شأنه أنْ يحاسب على مال الحاكم وعلى أعماله. يقول عبده: إنّ المسلمين لم يعرفوا في تاريخهم السّلطة الدّينيّة التي كانت للبابا علّة الأمم المسيحيّة لأنّ الشّريعة قرّرت حقوفًا للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السّلطان وليست للقاضي صاحب السّلطة الدّينيّة؛

⁽٢٥) محمد كامل ضاهر ، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، دار البيروني ، بيروت لبنان ، الطبعة الإولى 1994 ، ص. 104-87. (٢٦) فهمي جدعان ، إسس التقدم عند مفكري الإسلام ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان الإردن ، 1988 ، ص. 437.

فالسَلطان يدير سياسة الدّولِ الدّاخليّة ويدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجيّة ورجال الدّين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلّا التولية والعزل ولا لهم عليه إلّا تنفيذ الأحكام ورفع المظالم. السَلطة المدنيّة هي صاحبة الكلمة الأولى لذلك رأى عبده أنّه ليس في الإسلام تلك السَلطة التي كان للبابا عند الأمم المسيحية لأنّ النظام في الإسلام مدنيً وما يبدو من سلطة دينيّة لا يعدو كونّه جزءًا من الأخلاق والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وهو ليس حكرًا على أحدٍ بل يشمل سائر المسلمين على تباين الاختلاف بينهم، فلا كهانة في الإسلام . (٢٧)

رفض عبده ادَعاء فرح أنطون بأنَ الإسلام يقوم على سلطة دينيَة في المجتمع، وقدَم الحججَ والبراهين على أنَ القرآن يترك للإنسان الحريَةَ في معتقده الدّيني، كالآية القرآنية: «لا إكراهَ في الدين»، والآية: «وقل الحق من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». بل رأى عبده أنَ من المهام الأساسية للإسلام هي «قلبُ السّلطة الدّينية والإتيان عليها من أساسها حتى لم يبقَ عليها في الإسلام إسم ولا رسم». فليس في الإسلام بنظر عبده ما يُسمَى عندهم بالسّلطة الدّينية أو في الإسلام إسم ولا رسم». فليس في الإسلام بنظر عبده ما يُسمَى عندهم بالسّلطة الدّينية أو المؤسسة الدّينية بوجهِ من الوجوه، ولم يعرف المسلمون في عصر تلك الوساطة الدّينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية عندما يعزل الملوك و يحرم الأمراء ويقرّر الضّرائبَ على الممالك ويضغ لها القوانينَ الإلهيّمَ؛ فالحاكمُ هو حاكم مدنيًّ من جميع الوجوه، واختيارُه وعزلُه يخضعان لرأي البَشرِ لا الحقّ الإلهيّم الذي يستغلّه هذا الحاكمُ باسم الإيمان، وهذا لا يتنافى مع الشّرع فالإسلام دينٌ وشرعٌ.

أمًا مصدرُ السلطات ، فقد رأى عبده أنّ الأمّنَ هي صاحبةُ الحقّ في السّيطرة على الحاكم التي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها. يقول: «لا يجوز لصحيحِ النظر للخليفةِ عند المسلمين بما يسمّيه الإفرنج «ثيوكراتيك» أي سلطان إلهي فإنّ ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشّريعة من اللّه وله الأثرةُ والتّشريعُ وله في رقاب النّاس حقّ الطّاعة لا البيعة». فلا سلطةَ في الإسلام لأيّة مؤسّسة دينية كالقضاء والإفتاء، يقول عبده: «لا يهب الإسلام القاضي والمفتي أية سلطة في العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة يتناولها هؤلاءِ هي سلطة مدنية قدرها الشّرعُ الإسلاميُ ولا يُسمح لأحدِ أن يدَعيَ حقّ السّيطرةِ على إيمانِ أحدٍ أو عبادتِه لربّه او ينازعه في نظره». من هنا كانت فكرة توحيد السّلطتين فكرة دخيلةً على الإسلام وهي أصلٌ من الأصول المسيحيّةِ في أصولها الكاثوليكية».

⁽٢٧) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، دار الحداثة ، الطبعة الثالثة 1988 ، بيروت لينان.

جاءت ردود محمد عبده على العلمانيين المتطرّفين، لا للتهجّم على العلمانيّة نفسِها بل للدفاع عن الإسلام، بل نلمس في خطابه قبولًا ضمنيًا بالعلمانيّة وبعدم تعارض الإسلام معها، كما في قوله: «إنّ علمانيتَكم التي تبشرون بها موجودة منذ البداية في الإسلام؛ لأنّ الإسلام لم يمنح لأحدِ سلطة باسم الله، ولم يكن هنالك أزمة علم وازمة دين أو مشكلة ثنائيّة بين العقل والإيمان فالإسلام يقوم على العقل والإسلام روح للعلم وشجّع عليه كما أنّه احترم كرامة الإنسان وأقرّ له بحريّته وحقّه في صنع مصيره السّياسي». كما أنّ لإنكاره لمقولة «أعط ما لقيصر لقيصر» لم تكن في سياق إنكار الفصل بين السلطات الدّينيّة والسّياسيّة، بل في سياق إنكار وجودِ سلطة دينيّة من الأساس؛ أي لا توجدُ إلّا سلطة مدنيّة من جميع الوجوه، وليس دورُ الدّين فيها سوى الأخلاق والأمر بالعروف والنّهي عن المنكر.

كلُ ذلك يؤكد أنَ العلمانيَة بعناوينها العريضة كانت محلُ قبولِ وترحيبِ عند المسلمين في فترة تلقيهم الأولى لها. ولم تكن معضلة الوعيُ آنذاك في قبولِ العلمانيَة، بل كانت في ايجاد مستند شرعيُ في قبولها، لذلك وحين فصلِ مصطفى كمال بين السلطتين وحرّم الدّعوة إلى تطبيق الشريعة رمادة ١٩٣٤) ثم ألغى بعد ذلك منصب الخلافة عام ١٩٧٤ تلقّى أكثر العرب الخطوة بالكثير من الترحيب، وكانت مناسبة ومحفّزًا لتأسيس فقهي أكثر عمقًا وصراحة لموضوع العلمانية في الوعي الذيني، والذي كان رائدُها الأبرزُ عالمًا من علماء الأزهر الشيخ علي عبد الرازق.

رأى عبد الرازق أنّ الخلافة ليست من الإسلام في شيء، بل هي خططُ دنيويّة صرفة لا شأنَ للدين بها، فهو – أي الإسلام – لم يعرفها ولم ينكزها ولا أمربها ولا نهى عنها إنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السّياسة.؛ فالحكومة والملك من أغراض الدّنيا ولا دخل للرّسول بها لأنّ رسالته كانت دينيّة فقط وانتهت بموته، كما أنّ نُظم وشرائع الإسلام ليست مظهرًا لحكومة ولا أسلوبًا في الحكم والسّياسة ولا نظامًا من أنظمة الدّولة المدنيّة. وكل ما جرى من أحاديث النّي من ذكر الإمامة أو الخلافة أو البيعة لا يدلّ على شيء أكثرَ مما يدلُ عليه المسيح حينما ذكرَ بعضَ الأحكام الشّرعيّة عن حكومة القيصر؛ فالخلافة لم تقم على التّوجيه الدّيني بل قامت على القهد والفَلَبة.

كذلك فإنّ شعائرَ اللّه وأحكامَه هي بالنسبة لعبد الرزاق، « مظاهر دينية لا تتوافق مع ذلكَ النّوع

من الحكومة الذي يسمّيه الفقهاءُ خلافةً ولا على أولئك الّذين يلقّبُهم النّاس خلفاء، فصلاحُ المسلمين لا يتوقُّف في دنياهم على شيء من ذلك وليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا أمور دنيانا، بل إنّ الخلافة كانت وما تزال نكبةٌ على الإسلام والمسلمين وينبوعَ شرّ وفساد». بهذا يكون عبد الرزاق أوّل من فكُ تلك الملازمةَ بين ضرورة الحكم وبين ممارسة الشّعائر الدّينيَّة، والتي استقرَ عليها الفقهُ الإسلاميُ لقرون طويلة. فلم يعد المُلك والدّين توأمان، ولم تعد الخلافةُ موضوعةُ لخلافة النّيوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وإذا كان كال أوّلُ من ألغي الخلافة من الواقع، فإنّ عبد الرزاق يكون أوّلَ من نسف أصولَها الدّينيّمَ في الوعيّ الدّينيّ.

كان عملُ عبد الرزاق يتركّز على إيجاد وعيّ دينيُّ يتقبّلُ العلمانيّة، في حين كان معاصرُه طه حسين يخوضُ غمار تجربة أكثرَ حساسيَةٌ وخطورةً؛ حيث عمل على زحزحة النَّص الدّينيُّ عن مرجعيته العلمية في فهم وقراءة التاريخ وبالتالي زحزحة الرواية الدينية في فهم الحقائق الإنسانيَّة أو الكونيَّة. كتب طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي: «للتوراة أنْ تحدَّثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ولكن ورود هذين الإسمين في التوارة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التّاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصّة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكت، ونشأة العرب المستعربة فيها»، كما وذهب في نقده إلى التشكيك في تعظيم نسب النِّيُّ محمد وأسرته وفي دور الشّعب العربي في تاريخ البشريم». (٢٨).

لم يكن طه حسين، وهو خريج الأزهر، أن يلغيَ الدّين ولكن كان يهدف إلى تحرير البحث العلميُّ من المصادرات الدّينية وبالتالي خلق مدّى عقليٌ متحرر. إلا أنّ خطوة طه حسين في العالم الإسلامي كانت أشبه بالقفزة الكوانتية لواقع ما تزال الرّوايةُ الدّينية تمثّلُ مصدرٌ وعيه الوحيد في تفسير وفهم حقائق الحياة والوجود، الأمر الذي أثار ردود فعل غاضبة، تصفُ مشروعَ طه حسين بأنّه أخطرُ مشروع إلحاديُ يهدّد الإسلام والمسلمين (٢٩). ربما كان في مشروع طه حسين حينها الكثيرُ من التّسرع، لأنّه لم يراع وجودَ شروط حاوية لفكره. ولعلُ في ردود الفعل ضدّه دليلُ على أنَ الوقت لم يحن بعد لخلق مرجعية علمية مستقلة في فهم مظاهر الوجود وتفسير الحدث التاريخيّ وتنظيمش الحياة بمعزل عن سلطة النّصَ الدّينيّ.

مع عبده ومن ثم عبد الرزاق، اكتمل التصورُ الدّيني حول العلمانيّة، حيث مهَد عقلَ عبده وعبد

⁽٢٨) طه حسين ، الشعر الجاهلي. (٢٩) الراع بين التيارين ، مصدر سابق ، ص. ٢٦٦.

الرزاق أرضيَّةٌ فِقهيةٌ كلاميَّة وأخلاقيَّة، لقبول العلمانيَّة واعتمادها خيارًا يتناغم مغ فكرة الدّولة الوطنيَّة والانتماء القومي التي بدأت معالمها تتضح مع قرب سقوط الخلافة العثمانيَّة. إلا أنَ تحوَلاً مفاجئًا ومحيَّرًا قد حصل في الوعي الدّيني الإسلامي جعل الخطاب الدّيني ينحو وجهةً مغايرةً لمسار العقلنة الذي نهجه الفكر الإصلاحيُّ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وهذا جعل أيضًا مسألة الدين والسياسة تدخل في حلقة الفراغ.

٥. الوعيُ الدِيني والتحوّلات المضادة

مع ثلاثينات القرن العشرين، كان المشهدُ الثقافيُ في العالم العربي ينقلب رأسًا على عقب مغادرًا ساحة الإصلاح ومنكفئًا على ذاته في استردادية تتصل بالهوية حيث نما العداء تجاه الغرب وتضخّمت الدّعوة إلى ذاتية إسلاميّة تريد بناء نفسِها بمعزلِ عن مجريات ذلك العالم المهاجم الإسلام، وذلك حين بدأ الزبط بين الاستشراق والتبشير وبين الإستعمار، وتم الترويح لشعارات: الإسلام هو الحل، والنظام الصالح هو نظام الدّولة الإسلاميّة، والدّعوة لإحياء الخلافة أو إقامة الدّولة الإسلاميّة، المشروع الإصلاحيُ بالضمور الإسلاميّة المناتق الشّريعة. يقول رضوان السيد: «أخذ المشروع الإصلاحيُ بالضمور لصالح البحث عن أصالةٍ منكمشة ومنفصلةٍ عن الحاضر العالميّ والغربيّ وعن الدّولة المتكونة في ديار الإسلام». (٣٠)

كانت أولى علامات التّحول مع رشيد رضا الذي دعا إلى إحياء الخلافة الإسلاميّة، التي هي بنظره رئاسة الحكومة الإسلامية لمصالح الدين والدنيا، حيث يجب على المسلمين تنصيب الخليفة الموكول أمرها إلى أهل الحل والعقد أي زعماء الأمة أولي المكانة. ثم أخذت المسألة السّياسيّة بعد رشيد رضا، تتحوّل إلى أهل الحل والعقد أي زعماء الأمة أولي المكانة. ثم أخذت المسألة السّياسيّة بعد البنا: «الحكم معدود في كتبنا الفقهيّة من العقائد والأصول لا من الفرعيات والفقهيات»، ويقول محمد مبارك وعبد السلام ياسين أيضا: «الدولة ضرورة في الإسلام لأنّ تنفيذ أحكام القرآن ممتنع دون دولة، ولأنّ المفهوم القرآني للوجود لابد له من إطار إجتماعيّ لكي يتحقّق وهو الدولة الإسلام يتماعي لكي يتحقّق بل هو دينٌ ودولة معا يوجب إقامة رئيس للدولة يكون حاكمها ويجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمور الدولة على ما جاء به القرآن والسّنة، الحكومة الإسلاميّة هي التي يكون قانونها شرعُ الإسلام مستمدًا من القرآن والسّنة، الحكومة الإسلام مستمدًا من القرآن والسّنة، الحكومة الإسلام مستمدًا من القرآن والسّنة، (٢١)

 ⁽٣٠) حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، مؤسسة الزغبي ، بيروت لبنان ، ص.٧٠.
 (٣١) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مصدر سابق ، ص. ١٢٥-١٤٠٠

كانت أولى نتائج القول بضرورة الدولة الإسلامية، هو نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام الى علم الكلام بحيث تصيرُ مسألة عقدية من مسائل أصول الدين، وتصبح المسألة السياسية مسألة دينية محضة، فبعدما عمل عبده وعبد الرازق على تثبيت مدنية السّلطة، أصبح الطرح الإسلامي هو دينية السّلطة السّياسية التي لا تنبع ضرورتها من كونها منظّمة لشؤون المجتمع، بل هي ضرورة لتسيير شؤون الدّين نفسه، بهذا لم ينقص الطّرح الإسلامي الفكر الإصلاحي، بل أحداث انقلابًا على الأحكام السّلطانية التي أسّسها الماوردي والتي كان معمولاً بها لقرون طويلة، وأصبحت العلمانية، أو كل دعوة للفصل بين المجال الديني والمجال السّياسي، من مظاهر الإلحاد والكفر والزندقة والعمالة للغرب، وهي ألقابُ مُنحت لكل من عبد الرازق وطه حسين، مُبَشَرَي العلمانية الوئيسيين في مطلع القرن العشرين.

لم تنقلب النَخبةُ الدَينية الجديدة على السَلطة والدَولة الحاكمة فقط بل انقلبت على المؤسّسة الفقهيّة التقليديّ مع السلطة. أخذ هؤلاء المؤسّسة الفقهيّة التقليديّ مع السلطة. أخذ هؤلاء الإسلاميون يستعملون النّصوص التي تتّصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات، وهي آياتٌ وردت في سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة، بيانات عقدية يغيب فيها السياسي ويسيطر العقائدي والإيدولوجي.

وقد مثّل سيد قطب ذروة الإتجاه الدّيني الجديد، الذي دعا دعوة صريحة لنقض أسس الدّولة في البلدان الإسلامية والعالم لإقامة الدّولة الإسلامية التي لم يطلعنا على شيء من تفاصيلها سوى أنّها تقوم على مبدأ الحاكمية للّه وحده. يقول سيد قطب: أمران لا ثالث لهما: «إمّا الإستجابةُ للّه وللرسول وإمّا أنّباع الهوى، إما حكم اللّه وإما حكم الجاهلية»، وقد كانت الديموقراطية بحسب محمد قطب أخو سيد قطب من تلك الجاهلية. من عباءة سيد قطب كما يقول رضوان السيد، خرجت كل جماعات الإسلام النضالي المعاصرة التي لا تملك تصورًا لبدائل الأنظمة القائمة.

استمدَ سيد قطب مقولةَ الحاكمية من (أبو الأعلى الموردي) وهو منظَرُ وداعيةُ الدَولة الباكستانية الحديثة، حيث لخص الموردي فكرة الحاكمية بقوله: «الأرض للهدعامة النَظريةِ السّياسيّة في الإسلام هي نزعُ جميع السّلطات من أيدي البشر ولا يُؤذن لأحدِ منهم أنْ ينفّذُ أمره في بشرمثله فيطيعوه أو يشرّع قانونًا فينقادوا له ويتبعوه فإنّ ذلك أمرٌ مختّصٌ باللّه

وحدَه لا يشاركه فيه أحد غيره». وأضاف سيد قطب إلى مقولة الحاكميّة ان لا بدّ من تطبيق أحكامه، وإلا عاش المجتمع جاهليته. فلا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وقانونه وليس غير الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية وليس بعد الحق إلا الضلال. لم يعد سيد قطب بذلك يطالب بالتجديد أو بالإصلاح، بل كان يطمح إلى قيام مملكة الله في الأرض لإزالة مملكة الشر.

إنّ مقولة الحاكمية مع مقولة الجاهلية، ساوت بين الدّولة ونظرية الحق الإلهي التي كانت الدولوجيا سياسيّة للدّولة الدّينية المسيحيّة في أوروبا قبل النهضة. فأصبحت الفكرة السّياسيّة فكرة دينيّة صرفة لا تقبل أنصاف الحلول؛ إمّا إسلاميّة محضة وإمّا كفر محض. لذلك وحين كان استبداد السلطة والحكم في السابق مبرّرًا للفيلسوف وللفقيه معًا من اعتزال السلطان، فأن فكرتي الحاكميّة وجاهليّة المجتمع لم تدفع مؤيديها إلى العزلة، بل خلقت فيهم اندفاعًا يغذيه عمق اعتقادي ويقين راسخ بضرورة مواجهة هذا الواقع والانقلاب عليه ومحاربته بأي ثهن.

٦. منظور فقهي جديد

إنّ وصول الخطاب الإسلاميّ إلى الطريق المسدود دفع الكثيرين إلى إعادة النّظر في مسألة مفهوم السلطة، فبتنا نشهد مع مطلع ثمانينات القرن العشرين تطوّرًا في فكر بعض الحركات الإسلاميّة المعاصرة والتي أخذت تستعيد مقولاتِ الإصلاحيين لتصبح الديمقراطيّة بنظر البعض من أرقى مظاهر الشّورى، كما في قول راشد الغنوشي: «الديمقراطيّة تقدّم أفضل آليةٍ أو جهازِ للحكم يمكن للمواطنين استعماله في ممارسة الحريّات السّياسية، كما أنّ الشورى ليست حكمًا في الإسلام فحسب بل هي أصلٌ من أصول الدّين ومن مقتضيات الاستخلاف»، وكما في كلام مماثل لحسن الترابي:

«الشورى حكم يصدر عن أصول الدين وقواعدِه الكليّة قبل أن تقرّره الدّولة». مع هذا التطوّر المُدولة». مع هذا التطوّر الجديد انحسرت الحسّاسية تجاه العلمانيّة، وأخذ البعض يتداول فكرة (علمانيّة مؤمنة) ؛أي علمانيّة غير ملحدة، يقرّ الإسلام وباقي الأديان قيمَها، ولكنّها تقوم على إيجاد سلطة سياسيّة مستقلّة بالكامل عن التأثير الدّيني.

في هذا السّياق، بدأ التفكير الإسلامي يفصل بين فكرةِ الخلافة التي قد ترمز للدّولة وبين السّلطة المسّخصة، بحيث تكون الدّولة مشروع الأمة في حين تكون السّلطة عرضة للإنتقاض والنقد، ولعل ذلك يشكل انطلاقة إيجابيّة لوجود عقلٍ فقهيً سياسيٌ مدعم برصيدٍ فقهيٌ تاريخيٌ يعتبر الدّولة مشروع المجتمع وسبيل تحقّقه ونموّه واستمراريته، فلا تُنحصرُ وظيفة الدّولة في كونها سلطة تبليغ أو دعوة أو حتى إقامة الحدود الدّينية، ولا تعود أداة دينيّة، بل تصبح حقيقة تاريخيّة قائمة بذاتها تتولّد وظائفها من مقتضياتٍ وجودها الخاص ومجالاتٍ نشاطها الذاتية.

ويمكن التقاط مواقف فقهية حديثة حول علاقة الدولة بالدين ينفي عن الدولة أية صفة أو دور دينيين. منها قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه «تجديد الفكر الإسلامي»: «الدولة في ذاتها باعتبارها تشكيلاً تنظيميًا يمارس سلطات معينة على المجتمع فليس فيها مقدس على الإطلاق. لا يوجد في الفقه الإسلامي على الإطلاق خطابات شرعية موجَهة إلى الدولة، فهي كائن مخلوق للأمة وهي ليست تعبيرًا عن الأمة... في الفكر الإسلامي وفي الشرع الإسلامي لم تلحظ الدولة باعتبارها مشروعًا مستقلاً بذاته ومفروضًا من فوق على الإطلاق كما هو الشأن في مشروع الدولة في الفكر الغربي، وإنما هي مؤسسة تنجزها الأمة، فتنجح فيها أو تفسل». ومنها قول جواد ياسين في كتاب «سلطة في الإسلام»: «نزعم مع الكثرة البالغة من الباحثين أن القرآن سكت سكوتًا تأمًا عن تسمية حاكم أو التوصية له، كما سكت عن تعيين نظام للحكم بالسياسة، فالإسلام دين بالدرجة الأولى والسياسة أتت بالتبع، بل ذهب عبد الرزاق بعيداً إلى القول أن الدولة ليست من مقاصد الشرع أو ضروراته (٢٢).

من هنا، ومثلما استطاع الواقع السياسي أن يسلك مسارًا خاصًا به في التاريخ الإسلامي، مستقلا عن الإجتهاداتِ الفقهيّة، ومنفصلاً عن البدايات التأسيسية الأولة للدّعوة الإسلاميّة، التي بحسب قناعاتي، قد استوفت حاجاتها وشروطها مع نهاية عصر الخلفاء الراشدين، وينتج ما يسمى بالإيديولوجيا السلطانيّة، التي عالجت المقتضياتِ العقليّة والشرعيّة والأخلاقيّة لنجاح نمطِ خاصً من الحكم السّياسي يماثل و يحاكي النّماذج السّياسيّة الأمبراطوريّة التي كانت معتمدة حينها في الممالك الواسعة الانتشار والمسيطرة. كذلك فإنه بالإمكان ابتكارُ نموذج سياسيً يماثل النّظم السّياسيّة المؤسسات المجتمع، ويعيدُ

⁽٣٣) راجع التحديد في الفكر الإسلامي للإمام محمد شمس الدين دار المنهل اللبناني ، الإسلام وإصول الحكم لعلي عبد الرزاق ، السلطة في الإسلام لعبد الجواد ياسين .

تشكيل هوية المجتمع على أساس الانتماء الفردي، والتضامن الطُّوعي، والهوية المركبة من أكثر من ثقافة أو دين أو ذاكرة بذلك، لا يعود المشروع الدّيني منحصرًا في كونه حقيقةً سلطة أو حكم أو حتى تشريع، بل يتأسّس مجالان مستقلّان، يلقى كل منهما بظلاله على الآخر دون أن يكُون أيُّ منهما مُكوِّنًا بنحو حصري للآخر، حيث تنتفي الحاجة إلى دمجهما وصهرهما في مؤسسة واحدة مع بقاءهامش التفاعل المجتمعي والذيني والسياسي قائمًا داخل ساحة الاجتماع العامة، وكما تتأكِّد الحاجِمُ إلى فصل فكرة الدُّولة عن النظام السياسي تتأكد الحاجة أيضًا إلى فصل المؤسّسة الدّينية عن المؤسّسة السّياسية مع بقائهما داخل نظام سياسي موحّد، يعطى لكل منهما الفرصةُ بالتكيّف مع ضرورات ومتغيرات وتحديات الآخر. فالمطلوب اليوم كما يقول رضوان السيد، هو التَخلِّي عن وهمين اثنين، وهما: إمكان استخدام الإسلام لصالح النَّظام ، وإمكان استبعاد الإسلام من دائرة التّأثيرالاجتماعيّ والسِّياسيّ ، في العالمين العربيّ والإسلاميّ

٧. الإسلام والعلمانية: العلاقة الملتبسة

هل بقي مشروع العلمانيّة في صيغته الأولى والساذجة الدّاعية إلى أن يتخلّص العالم من المرتكزات الدّينية الغيبيّة لصالح نظرة مادّية عمادها عقلانية الرؤية وحداثة السّوق وبيروقراطيّة أو «عقلانيَم» الدّولة مستعينةً في ذلك بعد تحويل بعض المقولات الفلسفيّة (أو المعرفيّة) إلى عناوين إيدولوجيت، بشعار كانط التنويري: «لتكن لك الشَّجاعةُ في أنْ تستعمل فهمَك دون وصايت»، ورؤى هيغل حول الحركة التصاعديّة لمسار الزوح، ومستعيرةُ مقولة التّقدم من تحقيب أوجست كومت للوعى الإنساني الذي يمرّ من الحقية الأسطوريّة الغيبيّة إلى الحقية الميتافيزيقية، إلى الحقبة الوضعيّة. ومدعومةً بفكرة ماكس فيبر عن الحداثة التي رأي أنّ ضابطها هو في الانسلاخ المتزايد عن المنظورات السّحرية للعالم لصالح ماديّة جوهريّة والاعتماد على العمليات الحسابيّة والبراغماتية للتحكِّم في عالم الطبيعة وشروط الوجود الإنساني.

وهل ما تزال قضية المعارضة للعلمانيّة، في عالمنا، متمرتسة في مربّعها الأوّل بالدفاع عن الدّين والانتصار له، والتصدّي ل»الحملات الصليبية» ودعوات «التغريب» و»الغزو الثقافي»، أو القول بأن إشكالية العلمانية مستوردة وغير ذات موضوع في الإسلام (شمس الدين، محمد عمارة) (٣٤) ، مبرَرين ذلك بعدم وجود سلطةِ دينيَةِ في الإسلام (محمد عبده)، أو الذهاب بعيدًا إلى القول بأنَ الدّين

⁽٣٣) رضوان السيد ، الصراع على الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان. (٤٪) يقول محمد عمارةاحد رموز الاسلاميين المعاصرين:»الأسلام لم يدع ما لله لله و ما لقيصر لقيصر ، فالعلمانية في مفهومه فصل الدين عن الدولة ،و بالتالي الدين عن السياسة ، هي اصل من اصول المسيحية» ، ثم يقول:» نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضةولا بذلك الاستقطاب الحاد الذين شهدتهما الحضارة الاه معدة م واقصا

هو الذي يضفي الشرعيّة على الدّولة ومؤسّساتها وأنّ السّلطة الزّمنية تكون فاقدةٌ للشرعيّة ما لم تكن مستمدّة من سلطةٍ أعلى منها تطيع القوانين الإنسانيّة، وفق هذا المنظور، هو مدى تطابق هذه القوانين مع القوانين الإلهيّة.

ومن الواضح أنّ هذا المجال فقد المسوغة التاريخية والموضوعية معا رغم بقاء بعض آثاره ورواج أدبياته في النشرات الحزبية والمساجد والخطاب «الديني» المتلفّز وعند بعض الحداثويين المحبطين، فإشكالية العلمانية لم تعد متمحورة حول التقابل بين العقل والنقل، أو الانتصار لطرفي الصراع: الدين والدولة، أو حتى التوفيق بين الكيانين كمؤسستين اجتماعيتين، فقد نحل مشكلة العلاقة بينهما، ونبتكر إطاراً ناظمًا لنشاطهما، دون أنْ تكون الدولة قادرة على حل مشكلة المجتمع وأزماته المتفاقمة أو أن نحد من معضلة الاستبداد المتفاقم فيها دون أن تخرج مؤسسة التفسير الديني عن سلطة «السلف» أو «التقليد» (عقلية تطابق الأزمنة) ورتابة الخطاب والعجز الفعلي عن توفيرمعان دينية تستجيب لمستجدات الحاضر وهواجسه وقلقه (٣٥). وقد نجد تواطئاً من كليهما في توزيع موارد القوة بينهما، كما حصل في التاريخ المسيحي الغربي، وحصل أيضاً في التاريخ الإسلامي أيضاً، حيث التحالف بينهما إلى تهميش المجتمع وإلغاء فعاليته وحضوره واستتباع كل الفعاليات والتضامنات الاجتماعية لحسابه.

إنّ العلمانيّة لا تُختصر بمجرد التوفيق بين الدّين والدّولة أو إقامة علاقة صحيّة بينهما، بل هي رهاناتٌ إنسانيّة جديدة اندفعت لخلق سياقات تاريخيّة وشروطِ اجتماعية ومعرفيّة ومظاهر تضامنيّة وذلك لغرض انتاج واقع حياتيّ وعلائقي جديدين. هي رهاناتٌ قد نلتقي مغ بعضها وتختلف مع بعضها الآخر؛ لأنها بطبيعتها رهاناتٍ معرفيّة تكمن قوّتها في جوانب خطئها كما يقول كارل بوبر، إلا أنّه لا يمكن تجاهل أو القفز فوق الأبعاد الجديدة التي استحدثتها وأثارها في الوعي. هي ليست نظرية في العلم والدّين والسّياسة والحياة، بل هي موقفٌ ووجهةٌ وخَيار حول وضعيّة حياتيّة، تتحدّد برفع الوصاية عن الإنسان، وتحديد جديدٍ لمرجعيات المعنى، وإعادة ترتيب الأولويّة في مجال المجتمع، وتوزيع مُختلف لنظام وحركة القوّة فيه. إنّها شروط معرفة ومجتمع وأفقُ علاقة، تعيد تشكيل الذّات في علاقتها بالآخر والعالم وفي نظرتها إلى نفسها وإلى الوجود.

هذا يعني أنَ العلمانيَة شرطُ إنسانيُّ ومجتمعيُّ قبل أنْ تكونَ وصفةً إجرائيَةً لحل أزمة العلاقة

⁽٣٥) يقول دور كهايم: إن الإشياء الكبرى من الباضي تلك التي كان يتحبس لها اباؤنا لم تعد تبعث فينا الحماسة ذاتها سواء لانها دخلت في الإستعمال اليومي إلى درجة إننا إصبحنا لا نعيها كما ينبغي إو لانها لا تستجيب لطموحاتنا الحالية. إن الفكرة التي تتبناها المسيحية حول العدالة والأخوة الانسانية تترك اليوم مكانا وأسعا شاسعاً للأمساواة غير العادلة وإن رحمة المسيحيين تجاه المحرومين نعتبرها إفلاطونية. فنحن اليوم نريد رحمة إكثر شجاعة وفعالية. إن الإلهة القديمة تشيخ وتهرمً إو تموت ولكن هنالك إلهة لم تولد بعد وسوف يأتي يوم تعرف فيه محتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخلاق حيث تبرز فيه مثالية جديدة.

بين أقوى وأخطر مؤسّستين في المجتمع، وأنّ معيار ومرجعيّة العلاقة الصحيّة بينهما تأتي من خارج الدّين معاً بحكم أنّهما ينزعان بذاتها إلى إطلاق مجال نفوذها وتأثيرها. فالعلمانيّة عمليّة مستمرّة Continuing Process لا تستقر على نموذج علائقي ثابت أو فرضيّة معنّى موحّد ؛ لأنّها بحكم حساسيتها من المُطلقات، التي تتخذ لنفسها أية صورة أو تريب، تنزع إلى الخروج عليها وتجاوزها. إنّها عمليّة لا تتخطّى مجال سلطة المؤسسة الدينية فحسب، بل تتخطى المحداثة أيضًا.

إنّ هذا يفسَرتحوَل العلمانيّة من نفي للاعتقاد إلى تحرير له من القيود والاكراهات الخارجيّة ، ومن إقصاء الذين إلى إستعادة بعده الداخلي في ظل العلمانيّة بعد أنْ كان قد تقلّص في ظل الثيوقراطيات الآفلة إلى مجرد طقوس خارجيّة؛ أي تحوّلت إلى وصفة معرفيّة واجتماعية أثبتت نجاحَها في التنظيم الدّيني والسّياسي وفي ربط البُعد الزّمني بالإزلي، بل استطاعت العلمانيّة أنْ تخفّف من غلوائها ضد الدّين والإيمان وذلك بأن تحوّلت من نظام يُقصي الدّين إلى نظام متحرّر من سلطة الرّموز الدّينية ووصايتها على شؤون الحياة ، وإلى نظام يقوم على التعدّديّة الدّينية واحترام المعتقدات الخاصة. فالعلمانيّة شرطٌ معرفي يتخطى عملية إنتاج المعنى الديني، وشرط وظيفي يتخطى العلاقة بين الدّين والدولة.

لذلك لم تعد العلمانيّة في القرن العشرين تتخذ حالة صراعٍ مع الدّين، أو تناقض بين العلم والإيمان، بل أصبحت عبارة عن قضية جديدة للدّين داخل النظام الإجتماعي والسياسي والثقافي، فلم تعد فعل إقصاء بل عملية احتواء للعناصر المضادة وفعل تركيب بينها في كل جامع يَحفظ للمجتمع حيويته. وهذا ما يجعل من العلمانيّة كائناً اصطناعيًا ذا طبيعة مركبة، تتسم بالتوازن الحساس والقلق بين الوجهات المتعاكسة، بحيث تنتفي العلمانيّة عندما تُختزل ببعد واحد، وتختفي دلالتُها حين نعرَفها كنقيض للدين.

ولعلَ أكثر من ساهم في خلقِ التباسِ حول علاقة الإسلام بالدولة، أو نظرة الإسلام إلى العلمانية هما جهتان: المستشرقون والإسلاميون. فالمستشرقون كأرنست رينان وهانوتو وزير الخارجية الفرنسي السابق وبرنارد لويس المستشرق المعاصر، انطلقوا من فكرة تبسيطيّة وإختزانية للعلاقة بين الدّين والسياسة في الإسلام بالقول إنّ الإسلام لا يملك في داخله مجالين

منفصلين عن بعضهما البعض الدّيني والسّياسي وأنّ الإسلام لم يعرف في تاريخه موضوع فصل الدين عن السياسة لأنَّه فاقد للطرح القائل: رأعط ما للَّه للَّه وما لقيصر لقيصر. كتب برنارد لويس: «الإسلام الكلاسيكي لا يميّز بين الكنيسة والدّولة، بينما في المسيحيّة فإنّ وجود السلطتين يعود إلى مؤسّسها الذي نصح أتباعه بأن يعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فعلى امتداد تاريخ المسيحيّة كانت دائماً هنالك سلطتان لله والقيصر (٣٦).

أما الاسلاميون، فقد قالوا كلامًا يكاد يطابق قول المستشرقين، حيث قالوا بشيء من التباهي في معرض نفيهم ومحاربتهم للعلمانيَّة بأنِّ الإسلام لم يعرف سلطتين سلطةٌ زمنيةٌ وسلطةً روحيت، يقول محمد عمارة أحد رموز الإسلاميين المعاصرين: «الإسلام لم يدع ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فالعلمانيَة في مفهوم فصل الدّين عن الدولة، وبالتالي الدين عن السياسة هي أصلٌ من أصول المسيحية»، ثم يقول: «نحن لسنا مواجَهين بتلك الثنائية المتناقضة ولا بذلك الاستقطاب الحاد للذين شهدتهما الحضارة الأوروبيّة وواقعها ،واللذان جعلا الأمور هناك: أبيض وأسود. علمانيّة تفصل الدّين عن الدّولة أو تسعى لهدمه وانتزاع أثره من الدّولة والمجتمع معاً او كهانه وسلطة دينيّة وحكم بالحق الالهي. فلا وجود لهكذا مشكلة في التجربة الإسلامية ليكون هناك حل (٣٧).

لعل كلاً من المستشرقين و الإسلاميين لم يدركوا أنَّ المسيح أمر بإ عطاء ما لقيصر لقيصر لأنه كان هنالك لقيصرسلطة شاملة زمن المسيح، في حين أنّ هذا القيصر لم يكن موجودًا زمن النبي لكي يعطيه النبي ما له ويعطى ما لله لله. فالإسلاميون حاكموا العلمانية من خلال صيغة الإيدولوجية الحادة، ولم ينظروا في رهاناتها المعرفيّة والإنسانيّة، كما أنّ المستشرقين حاكموا الإسلام من خلال تصريحات الإسلاميين المعاصرة أو من خلال نصوص مُنتقاة دون مراجعة دقيقة للواقع التاريخي الإسلامي الذي شهد ثنائية شبيهه بالتي كانت قائمة في العالم المسيحي بين السلطة والدين، حيث نجد وجيه كوثراني مثلا يستنتج بأنّ السياقات العامة في التاريخ الإسلامي للعلاقة بين الدين والسلطة لا تحتلف عن تلك المجتمعات الأوروبية وأنّ معطيات الإسلام في التاريخ لا يختلف عن المسيحيّة في تديين السّياسة وتسييس الدّين (٣٨).

المفارقة الغريبة في حياة المنظرين الإسلاميين أنهم يعيشون الفصل بين المجال الديني والمجال

⁽٣٦) وجيه كوثراني ، الفقيه والسلطان ، دار الطليعة ، بيروت ٢٠٠١ ، ص. ١٠١٠. (٣٧) محمد عهارة ، العبانية ونهضتنا الحديثة ، دار الشروق ، ١٩٨٦ ، ص. ١٥ ، دار الشروق. (٣٨) الفقيه والسلطان ، مصدر سابق ، ص. ١٢.

السياسي في واقعهم السياسي والحياتي، في حين أنّ خطابهم الدّيني ما يزال يدمج بين المجالين ويصرّ على أنْ الإسلام دينٌ ودولة. وهي مفارقة تؤكّد أزمة العلاقة بين الوعي الذي يقفز فوق الواقع ويتطلع إلى مستقبل مليء بالآمال والأحلام، وبين الواقع الإسلامي المعاش الذي حكمته في السابق وتحكمه في الحاضر قوّى وتحالفات الواقع الموضوعي.

التمايز بين المجالين السياسي والدّيني كان حقيقةً قائمةً في التاريخ الإسلامي، الذي عبر عنه المقريزي بحكم الشرع وحكم السياسة، ولكنَ هذا التمايزُ كان يختلف عنه في الدّائرة الغربية من جهة أنّ المجال الدّيني في التاريخ الإسلامي كان تابعًا للمجال السّياسي وخاضعا له، الغربية من جهة أنّ المجال الدّيني مستقلٌ بالمعنى المؤسسي كما كان في الغرب بل كان الموقع فلم يكن هنالك مجالٌ ديني مستقلٌ بالمعنى المؤسسي كما كان في الغرب بل كان الموقع الديني كشيخ الإسلام وقاضي القضاة من المناصب التابعة للحاكم السّياسي، وكما عبر محمد عبده بأن: «رجال الدين قائمون بوظائفهم وليس له رأي السلطان) عليهم إلا التولية والعزل ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام ورفع المظالم». وهذا على خلاف الواقع الغربي – المسيحي الذي رأى أنَ الفصل يقوم على ثنائية تكوينية في الإنسان، أي هو من مستتبعات طبيعية الأمور. فنجد توما الأكويني يعتبر أن الإنسان المؤمن بالمسيحيّة، الأكويني يعتبر أن الإنسان عضوً من اعضاء الإنسانية وهو متباين عن الإنسان المؤمن بالمسيحيّة، وهو محكوم لثنائية تكوينيّة في كونه عضوًا في المدينة؛ أي كونه عضوًا سياسيًا يتوحَد الإيمان). فالانتماء إلى المدينة بنظر توما لا يكون ممكناً إلا إذا كان مختلفًا عن الانتماء إلى المنيسة، فلا تعود بذلك ثنائية الزمن والدين شقاءً، ولكنها جزء من نظام شاءه الله وعلى الإنسان أن يفكر وفق هذا النظام (٣٩) . هذه الرؤية التوماوية لم تأت لتحل معضلة السّياسي والذيني، بل لتقرّر أنَ هذه الثنائية هي حقيقة تكوينيّة قائمةً في كل مجتمع.

لم يلتقط عبده تلك الثنائية كحقيقة إنسانية بل تلقاها كخصوصية غريبة، أي قام عبده بقراءة العلمانية من خلال ظرفها التاريخي وملابساتها المكانية، ولم يقرأ الرهانات الإنسانية التي تقف خلف الأحداث والصراعات التي أنتجت العلمانية. كان نقاش عبده لأفكار العلمانية: بأنَ لا كهانة في الإسلام، وبعدم وجود صراع بين الدّيني والسياسي، وبأنَ أساس الحكم في الإسلام هو العقل والشورى. كل هذه الردود صارت بمثابة اللازمة التي اقتبسها منه المسلمون لاحقًا في الردّ على العلمانية، مفوّتين على أنفسهم فرصة

⁽٣٩) برتراند بادي ، الدولتان ، ترجمة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، صز ١٥..

قراءة العلمانيّة كرهان إنسانيّ لم يولدُهُ الصراع الزمني والديني بل أنتجته مرحلتُ نُضج إنسانيّ جعلت الإنسانَ سيَدَ نفسه وصانعَ مصيره، وكان الفصل بين المجالين ثمرةُ إجرائيَمُ لتلك المرحلة. ومفوتين على أنفسهم أيضا، قراءة الإسلام في معطاه التاريخي، حيث، كما يقول الجابري، بدلًا من أن يقرأوا الدّين من خلال التاريخ فإنهم قرأوا التاريخ بمنظور الشّرع، أي التاريخ بما يجب أنْ يكون لا بما هو كائن.

لذلك كان أكثر الإسلاميين إن لم يكن جميعهم يرَوْن أنّ العلمانيّة مشكلةٌ غربية، واعتبروا أنّ جميع مكوّناتها الفكريّة والاجتماعيّة أجنبيّةٌ عن التّكوين الثقافيّ والاجتماعيّ للمسلمين، وبالتالي فهم غير معنيون بها. أمّا في الإسلام، ورغم أنه لا يفصل أو يفرّق بين المعنى الدّيني والمعنى السياسي، إلا أنّ غياب سلطة كنيسة مُحدّدة أو غيابَ أي جَعل سلطوي للرموز الدينية، يعني بنظر هؤلاء، غياب طرفي الصراع اللذين أدّيا إلى العلمانيّة، ويعني أيضًا أنّ الحكم السّياسي في الإسلام يشبه إلى حدُّ بعيد الحكم المدنى، لقيامه على اعتبار المصالح وحكم العقل اللذين ينتجان الفتوى ويرشدان الحكم السياسي. يقول محمد عمارة: «الدّولة في ظل الإسلام على عكس المسيحيِّت، لا يستقيم لها علمانيِّة بحال من الأحوال. فالإسلام يقدِّم المصلحةُ على النص و يحكم العقل حتى في إطار النّصوص(٤٠) ، ويقول الشيخ محمد مهدى شمس

الدين: «إن المبرّرات النّظريةَ للعلمانيّة التي استنبطها الفكر الأوروبي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين منذ القرن السادس عشر، هذه المبرّرات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق (١٤).

لا ينكر أحدٌ أنَ العلمانيَة ثمرةُ تاريخ غربيُ طويل، وأنَ جميع مكوّناتها غربيةَ بامتياز، ما يعني أنَّ نقلها وزرعَها في مكان آخر ذو شروط تاريخيَّة مختلفة، هي زراعة اصطناعيَّة لا تحمل مقومات الحياة والاستمرار، إلا أنّ منشأ وتاريخ العلمانيّة يعبّران عن ظروف تكوّنها الموضوعيّة والواقعيَّة، ولكنهما لا يختزلان طبيعتَها المنطقيَّة ورهاناتها الإنسانيَّة، ولا يلغيان دلالتها السّياسيّةَ التي تتّخذ مدّى عالميًا وإنسانيًا، إذ إنّ خصوصيّةَ المورد لا تخصُ الوارد كما يقول فقهاء الإسلام. فالعلمانيَّة لا تقوم على السلب بمعنى إلغاء سلطة الكنيسة، بل تقوم على الإيجاب بمعنى حعل الإنسان سند نفسه، وما الفصل بين المجالين سوى لازمترمن لوازمها العملية

⁽٤٠) محمد عمارة ، العلمانية ونهضتنا الحديثة ، دار الشروق ، ١٩٨٦ ، القاهرة ، ص. ١٥. (٤١) محمد مهدي شهس الدِين ، العلمانية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والإبحاث ، ١٩٨٣ ، ص. ١٦٢٠.

والإجرائية، تهدف إلى إيجاد حيز إنساني مستقلٌ عن الوصاية والمسبقات المعرفية، تجعل الإنسان صانعًا لمصيره ومنجذبًا لوعيه بالوجود والعالم.

انصبت نقاشات الإسلاميين حول العلمانية على أغراضها ومقاصدها وليس على الأسس التي تقوم أو ينبغي لها أن تقوم عليها (٤٢) ، أي لم تلحظ طبيعتها المعرفية والوجوديّة، بقدر ما لوحظ أنها كانت للتخلص من سلطة الكنيسة أو فصل الدّين عن الدولة، وهذا يستدعي ممن هم غير -غربيين أن يعيدوا تفهّم وتفحصَ العلمانيّة خارج ميدان السجال بين الإسلام وبين الغرب الذي يُصنف في دائرة إثبات الذات، أو دائرة التعويض عن جراحاتها التاريخية، وخارج ردود الفعل القاصرة والساذجة في معالجة أي قضيّة مركبة أو مسألة معرفيّة.

كان تناول الخطاب الإسلامي للعلمانية من خلال النظر إلى عناصرها المكونة لها، ولكنهم لم ينظروا إلى الشَرط الذي يقف وراءً كلَ هذه العناصر ولم يتطلعوا إلى التركيب المعقد الذي يجمع هذه العناصر ويجعل تركيبها شرطاً إنسانيًا جديداً، ولم يفكروا في الفعالية المؤسساتية التي تحدثها العلمانية في تسيير شؤون الحياة وفي ضبط التناقضات، فالعقل الإنساني الذي تدعو العلمانية إلى سيادته، ليس ذلك العقل الفلسفي واليقيني الذي يقتصر على النخبة والقلّة، بل هو تلك المارسة الذهنية التي يمارسها الإنسان في تسيير شؤونه رغم تعثّره وكثرة أخطائه، هو ذلك العقل الذي يسعى دائماً إلى اكتشاف أو خلق الجديد، هو عقل الاختلاف والتنوع والتعدد. وفي حين أن العقل الذي يدعو إليه عبده وتحدث عنه الخطاب الديني في القرن على العامة تداوله واستعماله، أي العقل الذي يعقل صاحبه عن الوقوع في المهالك، أي يحبسه على العامة تداوله واستعماله، أي العقل الذي يعقل صاحبه عن الوقوع في المهالك، أي يحبسه ويأسره ولا يطلق كامل إمكاناته، هو عقل السلف الذي كان سائداً قبل ظهور الاختلاف، أي عقل ما قبل ظهور العقل. لذلك وكما يقول الجابري: «هنالك ميدان واحد لم تتوجه إليه أصابع عقل ما قبل ظهور العقل. لذلك وكما يقول الجابري: «هنالك ميدان واحد لم تتوجه إليه أصابع الما العربي ذاته. لقد أغفلوا نقد العقل وراحوا يتصوّرون للنهضة بعقول أعدت للماضي أو بمفاهيم أنتجها حاضر أوروبي غير حاضرهم ٢٤٥.

كذالك فإنّ الإختلافَ الحاصل بين التكوين المنسى في المسيحية من جهة، وشكل الحضور

⁽٤٢) عادل ضاهر ، الاسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقي ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص. ٣٧-٧٥.

⁽٤٣) محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الخامسة ١٩٩٤ ، بيروت ، ص. ٤٢.

الإجتماعي لرجال الدّين في الإسلام من جهة أخرى لن يفيد محاولة الإسلاميين في التنكر لوجود سلطة دينية في الإسلام ممثلة بمؤسّسة خاصة، فسلطة الفقيه حاضرة باستمرار وبقوة في التاريخ والحاضر الإسلاميين، وقد اتخذت لنفسها طابعاً مؤسّسيًا داخل المجتمع، وهذا ما يجعل الاختلاف بين الكنيسة والمؤسّسات الفقهية اختلافاً في شكل حضروهما التاريخي والتنظيمي، وليس اختلافاً في وظيفة كلّ منهما في رعاية إرث المؤسّس الأول (المسيح أو محمد) ومرجعيتهما في ضبط المعنى الدّيني وتحديد الوظيفة الإيمانية، إذ وعلى الرغم من غياب الشكل المنظم والبنية التراتبيّة داخل المذاهب الإسلاميّة كما هو الحال في الكنيسة، إلا أنّ المناهب المناهبات القفكية الوضعت شروطاً أهليّة وصلاحيّة في ممارسة التفكير الدّيني وأنشأت قواعد «استقامة» في تفسير النّص الدّيني واحتلت مناصب رسميّة في الدّولة كمناصب القضاء والفتوى وإدارة الأوقاف وغيرها مما جعلها تتخذ هيئة تنظيميّة محدّدة تنسجم مع شبكة العلاقات ونظام توزيع القوى اللذين تبلورا في السّياق الإسلامي. إنّ الاختلاف في هيئة التمثيل الدّيني بين الإسلام والمشيات الدّينيّة في كل مجتمع تبعًا للوضعيّة العلائقية التي تهب القوى المتنوعة حيز وجود وشكل حضور المثليات الدّينيّة في كل مجتمع تبعًا للوضعيّة العلائقية التي تهب القوى المتنوعة حيز وجود وشكل حضور ووظيفة أداء خاصة ومتميّزة عن غيرها.

من هنا، فإنّ خطأ الإسلاميين، أنهم لاحظوا الفارق الشكلي بين سلطة الكنيسة وقوى التعبير والتفسير الدّيني في الإسلام، ولم يلحظوا التمايل الوظيفي والتشاكل الخطابي بين الديانتين المسيحية والإسلام. فالتغاير في شكل السلكات الدّينيّة في الإسلام والمسيحية، يرجع في أكثره إلى الاختلاف في البيئة السّياسيّة والاجتماعيّة لكل منهما، وإلى التغاير في شروط البداية أكثر من رجوعه إلى الاختلاف في جوهر الخلاص أو مضمون الخطاب الدّيني عند كل منهما.

فالعلمانية رأت النور في الغرب، حين تصارع الملك مع الكنيسة فانتصر الملك. إلا أن نجاح المجال السياسي في أخذ حيز في المستقبل وتكوين منطقته ونظامه الخاصين، لم يتحقق إلا حين تضامن المجتمع مع السلطة فنزلت السلطة عن عليائها وتحولت إلى إرادة عامة وعقد اجتماعي ومجتمع مدني في حين أنّ السلطة في الإسلام الممثلة بالخليفة تحالفت مع مؤسسة الفقيه على حساب المجتمع، لتصبح سلطة مصطفاة من الله ويصبح المذهب عقيدة الله الخالصة التي

لا خلاص خارجها، وحيث لم يكتف هذا التضامن بجعل الخارج عنه خارجًا عن الدّين بل خارجًا عن المجتمع كلّه. وقد أذى هذا التحالف إلى تهميش المجتمع لأنّه رسخ في داخله حسّ القصور والإحساس بالذنب والخطأ، الأمر الذي أعاقه دائماً عن أن يجد لنفسه حقيقة أو معنى خارج سلطة الخلافة التي تحوّلت طاعتها إلى نقطة ارتكاز أساسية في الخلاص الديني (٤٤) . كما وأذى التحالف بين السلطة والفقيه إلى ضبابيّة المفهوم السياسي في الإسلام، وبقاء الشكل الأمبراطوري للسلطة هو الشكل السائد والمتبع. كذلك أذى الحلف المقدس بين الفقيه والسلطان إلى تبعية المؤسسات الدينية بمصير الحاكم ومزاج المؤسسات الدينية بمصير الحاكم ومزاج الأمير، فعجزت المؤسسة الدينية عن صنع كيان مؤسساتي مستقل لها، بل امتزجت حقيقة الانتماء الديني بحقيقة السلطة الحاكمة، وفقدَ العقل الاجتهادي فرصة تكوين حيّزه الخاص والمتحرّر من ضغط السَلطة وإكراهات الحاكم.

كان محمد عبده مصيباً في نفيه وجود مجالين ديني وسياسي وإصراره على وجود مجال واحدا فقط هو المجال السياسي بحكم عدم وجود مجال ديني مستقل بالمعنى المؤسسي، بل كان هنالك رجال دين تابعون لتدبير السلطة السياسية. هذا الغياب هو سبب الالتباس عند المنظرين الإسلاميين في القرن العشرين، حين اعتبروا غياب المؤسسة الدينية وعدم استقلاليتها في التاريخ الإسلامي يساوي دمج المجالين السياسي والدّيني بيد سلطة مركزية واحدة، وأنّ الإسلام مشروع سلطة وحكم مثلما هو مشروع هداية وخلاص.

التأكيد على وجود تمايز في التاريخ الإسلامي بين المجالين، الديني والسياسي، لا يعني صحة تبني العلمانية بصيغها الوافدة إلينا. فمثلما يكون فهم النص الديني عملية مستمرة لا تتوقّف عند معنى نهائي وحاسم، ما يعني أنّ صيغ العلاقة بين المجالين متحركة ومرنة في الفضاء الإسلامي، فإنّ العلمانيّة أيضًا ليست وصفة جاهزة أو اجتهادًا قانونيًا أو فعلا تولويفيا بين قوى متزامنة، بل هي حصيلة جدل تاريخي استقر على هيئة ووضعية معينة، أنتجت أشكال حياة جديدة. أي ليس المطلوب إثبات القبول المتبادل بين الإسلام والعلمانيّة، بل المطلوب هو الدخول في تجربة تاريخيّة تعيد رسم المشهد العلائقي بين قوى السلطة والمجتمع والذين. فالعلمانيّة لا تُقرأ في ترجتمها القانونية بل تُقرأ في شرطها التاريخي، التي متى ما استكملت، فإنّ تأثيرها لا يقتصر على تغيير مستويات وطبيعة العلاقات في المجتمع، بل يأخذ التغيير مداه داخل الوعي الدّيني نفسه،

⁽٤٤) اقصد هنا تحديدا عقيدة اهل السنة والجهاعة.

لغرض خلق مزاج معرفي ومنطلقات فلسفية جديدة ترى في النص الدّيني أبعادًا جديدة لم تكن مستحضرة من قبل.

انتصرت العلمانية في الغرب، إلا أنها تحوّلت إلى وصفة معرفية واجتماعية، أثبتت نجاحها في التنظيم الدّيني والسّياسي وفي ربط الزمني بالأزلي. بل استطاعت العلمانيّة أن تخفّف من غلوائها ضد الدّين والإيمان، بأن تحولت من نظام يقصي الدين، إلى نظام متحرّر من سلطة الرّموز الدّينية ووصايتها على شؤون الحياة، وإلى نظام يقوم على التعدّدية الدّينية واحترام المعتقدات الخاصة؛ أي استقرت العلمانيّة على ما يحدّدها عادل ضاهر بأنها: «رفض للطابع الكياني للدّولة الدّينية الذي يرتبط مفهومها بجعل الاعتبارات الدّينية نهائية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيويّة، حدّ سواء، وعلى إعطاء الأولويّة للاعتبارات العقليّة في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيويّة، أي اعتبار أنّ المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيويّة لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في الدين، بل تجده في مجموعة قيم ومعايير مستقلة استقلالا منطقيًا عن الدين (٤٥).

ورغم أن أولى مراحل العلمانية قد اتسمت بالمواقف الحادة ضد الدين، وقد تبين للفكر الغربي خطأها لاحقاً، إلا أن تعبيرات العلمانية المعاصرة تتسم بالهدوء والعقلانية، وتطرح وضعية إجرائية وحلولاً فنية وتقنية في علاقة الديني بالسلطوي، فلم يعد هنالك ضرورة إلى تقليص مفهوم العلمانية بأنها حرب ضد الدين، بل لابد من تفحص الوضعية القانونية والدستورية التي تطرحها في تنظيم العلاقة بين الدين والسلطة في المجتمع. لقد انتقلت العلمانية من خصم ونقيض للدين، إلى منظم للشؤون العامة وضابط عمليً لشبكة القوى السياسية والمؤسسات الاجتماعية أو الدينية.

لذلك لا تمنع أوروبيّة العلمانيّة، أن يُستخلص من تجربتها منطقًا وضعيًا وحلولاً إجرائية الإشكاليّة السلطة في عالمنا الإسلامي ولعضلة العلاقة بين الديني والإنساني دون أن تحمل معها عدّتها الفكريّة الكاملة أو تروّج لصيغة سياسيّة تطابق صيغتها في الغرب. فالعلمانيّة في عمق نتيجتها السياسيّة، هي توزيعُ أدوار ونظامُ حركة يحولان دون اشتباك القوى ودون تفجّر تناقضتها. وهذا هو ما نحن بحاجة إليه في عالمنا العربيّ الذي تتداخل فيه الأدوار وتتشابك الصلاحيات، وهذا ما يجعل الواقع السياسي قابلاً للاهتزاز عند أية أزمة أو معضلة.

⁽٤٥) عادل ضاهر ، الاسس الفلسفية للعلمانية ، مصدر سابق.

لا بدَ للعلمانيَة من أن تُدرس خارج دائرة الشَعور بالهويَة المهدَدة من الغرب، وخارج دائرة تكديس الطروحات الوافدة منه دون معالجة ونقد وتحليل. ولا بدّ من تفحص العلمانيَة بما هو أبعد من شكليتها أو حرفيتها وظروفها التاريخيَة الخاصة، بل النظر في أبعادها الإنسانية التي وضعت الغربي أمام خيارات مصيريّة وصعبة حفّزته للكفاح لغرض تحقيق خيارات وشروط حياة جديدة. العلمانيّة ليست إيدولوجيا جاهزة مليئة بالأجوبة الجاهزة، بل هي فعلُ تغيير ذاتيً ومشروع نضال لإنسان يرغب أن يكون صانع مصيره.

٨. خاتمة

ما توصلنا إليه في هذا البحث، هو أنّ التاريخ الإسلامي شهد أشكالا متعددةٌ في العلاقة بين المثليات الدينية والسلطة الحاكمة، وأنّ البحث الفقهي في المجال السياسي بدأ في فترة متأخرة لغرض التكيّف مع المتغيرات السياسي، حيث نزع الاتجاه الفقهي إلى قبول الترتيب السياسي القائم، مهما كانت أسبابه، حتى ولو كانت بالغلبة والقهر. الأمر الذي فرض الاعتراف والتعامل بواقعيّة مع ثنائية السّياسي والدّيني، لكل منهما مجالٌ عملِه ومرجعيةُ نشاطه.

بيد أنَ التحوّلاتِ الخطيرةُ التي شهدها العالم العربي والإسلامي في القرن العشرين، من سقوط للخلافة الإسلامية وتحوّل الغرب المسيحي إلى قوى استعمار تسيء إدارةَ البلاد الإسلامية وتستغل مواردها خَلَق حالةَ خوف على الهوية والوجود، انعكست بوعيّ ديني أصولي يطمح إلى دمج الدّيني بالسياسي ويرفع شعار «الإسلام دين ودولة»، وإلى تولّد حساسيّة عالية من كل طروحات الغرب، الأمر الذي أعاق فهم وقراءة التجربة العلمانيّة، التي لم يحسن دُعاتها الترويج لها بحكمة.

هذا لم يمنع وجود اتجاهات فقهيت مجددة، وتيارات فكرية نقدية، تضع مسألة العلاقة بين الدّين والدّولة في مسارها الصحيح، بالعمل على النظر في فهم التجربة السّياسيّة في التاريخ الإسلامي، وقراءة النصوص الدّينية التي تتناول موضوع السّلطة والحكم وفهمهما فهمّا عصرياً، وتعيد قراءة التجربة السّياسيّة في الغرب، في تحوّلاتها الخطيرة والكبيرة للوقوف على محركاتها المعرفيّة ورهاناتها الإنسانيّة.

يبقى القول، بأنَ علاقةً صحيّةً بين الدّين والدّولة، لا يُقتصر فيها تصوّر تلك العلاقة، بل يتطلّب الدّخول في تجربة بناء تلك العلاقةِ وجعلها تجربةً معيوشةً. وهي عمليةً مستمرّةً ودائمة، تكون فيها الفائدة في معرفة الخطأ بنفس فائدة معرفة الصّواب، ويكون الوصولُ إلى تصوّر دقيقٍ وترتيب صحيح للعلاقة بين الدّين والدّولة مدخلاً للشروع في بناء تجربة علاقة جديدة.

حقوق الرادوال في قوانين الأحوال الشخصية

حقوق المرأة في قوانين الأحوال الشّخصيّة كارين القارح

إن قوانينَ الأحوال الشَّخصيَة تبني وترسمُ في جميع أنحاء المنطقة دورَ الجنسين والتسلسل الوظيفي في مراكز الدولة والعلاقات الاجتماعية والماليّة والحياتيّة بحيث هي دلالة في مجال حقوق المرأة، على دور الدين أكثر مما هي دلالة على دور الدولة.

وفي معظم الحالات إنّ المواطنة وحقوق المواطنين، وشعورَهم بهويتهم الوطنيّة التي تتخطّى حدود محيطهم الضيّق، والعضوية الجماعية والانتماء السّياسي ليس واضحًا أو ملزمًا أو قاهرًا كالقرابة المحليّة والانتماءات الدّينيّة أو العرقيّة، لتحديد الهويّة أو العمل السياسي.

وفي لبنان، يستمد المواطن حقوقه من طائفته، فالطّائفة هي التي تعطيه حقوقَه وليس الدولة. ويعتبر الانتماء إلى الطائفة جزءًا لا يتجزّأ من هوية المواطن اللبناني فهو يشكّل هويته ويعطيه دوزه. ونقيضه أنّ الإلحاد والعلمانيّة ليسا خيارًا قانونًا وإداريًا لأيُ إنسان سواء أكان رجلاً أو إمرأة. ونتيجة لذلك، إنّ ألحد أحدُهم وخرج عن طائفته، أو ترَشّح لمنصب وزير أو لعضوية مجلس النّواب دون موافقة طائفته ،أو طلب وظيفة عامة ذاتّ درجة عالية دون التماسها عبر طائفته ضاعت حقوقه.

وقد يُعتبر تعداد الطوائف والمذاهب في لبنان (١٨ طائفة معترف بها) عنصرًا معاديًا لحقوق المرأة بحيث ينظر جميعها إلى المرأة نظرة مجحفةً ولو بدرجات متفاوتة. ولا تعطي قوانين الأحوال الشخصية السلطات الدينية والطائفية والجهات السياسية المحافظة صلاحياتٍ واسعةً إزاء المرأة في مسائل الزّواج أو الطلاق،أو الحضانة، أوالإرث فحسب، إنما تؤكّد أيضًا على دور المرأة كزوجة أو أمّ أو إبنة على حساب دورها كمواطنة. والأمثلة عديدة، منها:

- الزنى: جرّم القانون فعل الزنى وميّز بين المرأة والرجل بحيث أنّ العقوبة ليست واحدة بالنسبة للإثنين؛ حيث تصل عقوبة المرأة إلى سنتين، بينما لا تتعدّى عقوبة الرجل حدّ السنة. والتمييز يظهر أيضًا في تحقق شروط الزّني بحيث تعتبر المرأة زانية دون شرط ولا يُعتبر الزوج زانياً إلا إذا ارتكب الزّنى في البيت الزوجي أو اتّخذ له خليلة جهاراً في أيّ مكان.
- الطلاق: يصعب على المرأة أن تطلب من المحاكم الروحيّة الطلاق إلا للأسباب التي حدّدتها قوانين الأحوال الشخصية كإساءة الزوج إلى عفّة زوجته بتسهيله فعل الزنى لها أو إذا ادّعى عليها بأنها ارتكبت الزنى وأن يثبت صحة ما ادّعاه لدى الطوائف الكاثوليكية. أمّا لدى الطوائف الإسلامية، فالطلاق بيد الرجل ولكن يجوز له أن يفوض زوجته أثناء عقد الزواج أو بعد العقد بأن تطلق نفسها وهذا مقبولٌ فقط لدى السُنّة ولا يقبل به لا الشيعة ولا الدروز.
 - الحضانة: بغض النظر عن الانتماء الطائفي تكون حضانة الأولاد للأب. وتملي القيم والمؤسسات الأبوية في الممارسة وفي القانون أنّ لربّ العائلة حضانة الأولادة لأنهم يعرّفون قانوناً من نسب الأب في ظل قوانين الأحوال الشخصية. وتحتفظ الأمّ، عند حصول الطلاق بين الزوجين بحضانة أولادها لحين بلوغهم سنّ المراهقة فينتقلون عندها للعيش مع عائلة والدهم.
- الإرث: يختلف حقُ كل شخص بالإرث وذلك وفقًا للقواعد القانونية التي تحدّدها كل طائفة على حدة. لقد ميّزت الطّوائف الإسلاميّة بين الرجل والمرأة بحيث تكون حصةُ الرجل الإرثيّة أكبر من حصّة المرأة فيضطرُ بعض المسلمين من المذهب السني الذين لم ينجبوا إلاّ بنات إلى تغيير مذهبهم لكي يتمكّنوا من إيلاء إرثهم لهنّ وإلاّ حصلن على حصّة أقل من التي قد تؤول لأقربائهن الذكور (كالعمّ وأبناء العمّ).

ولعلَ المثل الأبرز في هذا الخصوص هو تغيير رئيس وزراء سابق لمذهبه، من المذهب السني إلى المذهب الشيعي، لكي تتمكن ابنته من الحصول على حصّة أكبر من ثروته.

- جريمة «الشرف»: يستفيد من العذر المخفف من فاجاً زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنى المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد. حريمة الإغتصاب والخطف: إشترط قانون العقوبات لمعاقبة الجاني في جريمة الإغتصاب بأن يكون ثمة إغتصاب لغير زوجة، بالعنف أو التهديد والخداع أو استغلال ضعف. واستثنى هذا القانون اغتصاب الأزواج لزوجاتهم ولم يجرّمه كما لم يعاقب كلّ من استغل سلطته كرب عمل أو غير ذلك وقام بالتحرّش الجنسي.

أمًا في ما يخصُ الخطف فقد ورد في قانون العقوبات بأنّه عند عقد زواج صحيح بين مرتكب جريمة الخطف أو جريمة الاغتصاب وبين المعتدى عليها أوقفت الملاحقة وإذا كان قد صدر الحكم بالقضية عُلَق تنفيذ العقوبة التي فرضت عليه.

هذه المادة هي من أشد الأحكام خطورة في حق المرأة، فبدل أن تكون رادعةً إلّا أنها تشجّع كلّ رجل لا يمكن أن تقبل به إمراة لأنّه يقوم بخطفها. ويغيب عن بال البعض بأنّ الزواج بعد ارتكاب هذه الجريمة لا يزيل الفعل الجرمي عن الاغتصاب فهذا المعتدي لم يعتد على هذه المرأة فحسب إنما اعتدى على مجتمع بأكمله. فالمسألةُ المطروحة هي مدى تأثير اعتراف القوانين المدنيّة بعقوق المراة على قوانين الأحوال الشخصية.

وتناول جدول أعمال مؤسسة جوستيسيت للإنماء وحقوق الإنسان هذه المسألة تحت عناوين عديدة منها: اقتراح قانون للإقرار بحق المولود من أمّ لبنانية بجنسيتها اللبنانية وهو المشروع القانوني الذي ما زال يشكل مأساة اجتماعيّة ومعيشيّة ونفسيّة بالنسبة للأمّ اللبنانية وابنها على حدّ سواء، ومنها أيضا: مواكبة تعديل قانون جريمة الشرف، والذي تناول العقوبة بحيث لم يعد مرتكب الجريمة يستفيد من عذر محل إنما من عذر مخفّف.

ولعلَ الدراسةَ القانونية التي وضعتها أثناء عملي في مؤسّسة جوستيسيا للإنماء وحقوق الإنسان والمتعلقة بتخويل الأم فتح حساب مصرفي دائن لصالح ولدها القاصرهي من أبرز ورش العمل التي برز فيها دور الدّين وقوانين الأحوال الشخصية. وأثبتت هذه الدراسةُ القانونية أنّ هذا الحساب لا يمسُ بالقواعد والمبادئ التي تضعها هذه القوانين، وتوضيح ما فعلته هو تفعيل نصوص قانونية

كانت موجودةُ في سبيل تمكين المرأة من ممارسة حقوقها كاملة. ونتيجة لها فتحت السيدة بربرا بطلوني، وهي أم لبنانية أوِّل حساب مصرفي لولديها القاصرين بعد التعميم على جمعية مصارف لىنان (23).

لذلك أود مشاركتكم خبرتي في هذا المجال والنجاح الذي لاقته هذه الدراسة القانونية، عوضًا عن مناقشة تعثرات لبنان التي غالبًا إن لم نقل دائمًا، تعتريها السياسة ويقف وراءها السياسيون.

درجت المصارفُ اللبنانية سابقًا على عدم تخويل الأم فتح حساب دائن لولدها القاصرحتَى ولو قامت هي بتغذية رصيد الحساب، وحصرت هذه المعاملة المصرفية بالأب. وبمراجعة إدارات المصارف عن السبب الكامن وراء ذلك كان الجواب: الولاية الجبرية.

فالمسألة التي طرحت آنذاك هي تخويل الأم فتح حساب مصرفي دائن لصالح ولدها القاصر ودون اللجوء إلى الأب صاحب الولاية الجبرية. واعترضتنا أولاً في وضع الدراسة معضلة الولاية الجبرية. فكان السؤال: كيف نتفاداها دون أن نُلغيها؟

فالقوانين، ومعها المحاكم المدنيَّة والروحيَّة والشرعيَّة والمذهبيَّة تتفق على أعمال مبدأ الولاية الحرية للأب

على أولاده القاصرين. وينسحب هذا المبدأ على العلاقات المدنيّة والتجاريّة:

أ. فعرَفت المادة ١١٩ من قانون الطوائف الكاثوليكية من جهة الولاية الجبريّة بوضوح بأنّها «مجموعة حقوق الوالدين على أولادهم وواجباتهم نحوهم في النفس والمال إلى أنْ يدركوا سنَ الرشد». فتكون الولاية على نوعين: ولاية على النفس وتتعلق بشخص القاصر وولاية على المال وتخصّ استثمارَ أمواله والتصرّف بها وحفظها.

غير أنّه يتَضِح من المادتين ١٣٤ و ١٣٦ من القانون السّالف الذكر أنّ الأمّ لا تُمحّض هذه السلطة إلاّ قضاءً عند إسقاط الأب أو حرمانه منها بموجب حكم، أو عند وفاته، وبعد إثبات أهليَتها وقدرتها على ممارسة هذه السلطة.

وكذلك لدى الطوائف الإسلاميَّة، يملك الأب الولايةَ على أولاده وأموالهم ثمَّ يليه قرابة العصبة (٤٧).

⁽٤٦) وجريدة «الإخبار» ، إول لم تفتح حساب لإولادها القصر ، عدد 1000 ، تاريخ 18 ، كانون الاول 2009 (٤٧) نهراء ، يوسف ، إحكام الإحوال الشخصية لدى جميع الطوائف اللبنانية ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ١٦٥ .

ب. ونصت المادّة ١١٠٦ من قانون الموجبات والعقود من جهَمّ أخرى (٤٨) على أن «جميع أحكام «المجلم» (٤٩) وغيرها من النصوص الاشتراعية التي تخالف قانونَ الموجبات والعقود أو لا تتفق مع أحكامه، ألغيت وتبقى ملغاة». ونصت المادة ٩٧٤ من مجلة الأحكام العدلية التي ما زالت سارية المفعول على أنّ «ولى الصغير هو أولاً أبوه. ثانياً الوصى الذي اختاره أبوه ونصّبه في حال حياته إذا مات أبوه. (...)».

فيتبين لنا مما تقدم أن الولاية الجبرية وجدت لله فراغ، ما هو إذن؟ هو نقصٌ في الإدراك يسدّه أساسًا أحد الوالدين المعيّنين في القانون، وهو الأب. وتالياً يختار ويلتزم هذا الأخير باسم الولد القاصر، أي أنّ الولاية الجبرية وُجدت لحماية القاصر وأمواله. لذا نستنتج ما يلى:

١. الولاية الجبريّة لم توجد لمنع القاصر وإعاقته في حصوله على التّبرعات على سبيل تراكميّ ونفعي، ولا هي لتحول دون إدارة أمواله بما يعود عليه بالنفع، وبالأولى متى كان مصدرُ المال هو الأم - أقرب المقرّبين إليه.

٢- إنّ حماية الأشخاص الذين أشار إليهم قانون الموجبات والعقود وهو القانون العام، وخصوصًا . القاصر والشركة. إنما جاءت فلسفتُها لحماية الذَّمَة المالية لهؤلاء من أيَّ تبديد أو تفريط ولم تكن مطلقاً لنعهم من إجراء الأعمال القانونية التي تعود عليهم بالنفع المحض أو قبول الحقوق والأموال.

٣- أمًا بالنسبة للمرأة، فإنّ أهليَة أداء أو التزام المرأة قانونًا غيرُ منقوصة إذ أنّ هذه الأهليّة تخوّلها إجراء جميع التصرفات القانونية ولاسيما منها التفرَغات دون الرجوع إى الزّوج أو إلى أي وليَ آخر، ومن ذلك هبت أموالها المنقولة وغير المنقولة إلى ولدها.

٤. للمرأة ذمَة ماليَة مستقلّة عن ذمَة الزوج تعطيها استقلالاً ماليّاً، وكلّ ما تكتسبه عن طريق، عملها المأجور أو بالإرث أو بأي طريق آخر يدخل في ذمّتها وتنفقه كما تشاء.

٥ إنّ فتح حساب مصرفي، وبالأخص دائن، لمصلحة الولد القاصر لم يتم مقارنته من زاوية السلطة

⁽٤٨) هو القانون الدني اللبنائي الذي يرعنت العلاقات التعاقدية التجارية والمدنية. (٤٩) هي القانون المدني في الدولة العثمانية سابقاً وما زلت بعض إحكامها سارية المفعول في لبنان.

الوالديه أو الولاية الجبرية على القاصر بل من زاوية الأعمال النافعة للقاصر.

- ٦ بمعنى آخر، فرقنا بين:
- الولاية الجبرية على القاصر التي تنطوي على إعطاء الأب سلطة تقدير مصلحة القاصر وحمايتها،
- وبين الأعمال النافعة نفعاً محضًا للقاصر والتي لا يمكن أن يختلف اثنان على طابعها النافع. إنّ هذا يدفعنا إلى القول أنّ فتحَ حساب مصرفي دائن لمسلحة القاصر من الأعمال النافعة نفعاً محضًا للقاصر وتصبّ في مصلحته المُطلقة، والهبة النقديّة الممنوحةُ من الأم لولدها إنّما تحتاج إلى وعاء يستقبل النقود وهو حسابٌ مصرفيّ تودع فيه ليس إلاً.

عليه إن الحلّ الرَاهنَ ليس في تعديل القوانين المتعلقة بالولاية الجبرية إنما في تفعيل سائر نصوص القانون الوضعي اللبناني التي تجيز للمرأة فتح حساب لمصلحة ولدها القاصر. والسند القانوني في ذلك لا يكمن في أنّ القانون اللبناني لا يمنع الأم صراحة في فتح حساب لولدها القاصر فحسب، بل لأنّ الأصل هو الإباحة، والمنع هو الاستثناء، فما ليس ممنوعًا صراحة يكون مباحاً، ولأنّ لا علاقة للولاية الجبرية بالهبة النقدية غير المقيّدة بشرطٍ لصالح القاصر والتي تصح بصورةٍ أولّى عندما يكون الواهب أمّه، كما لا علاقة لفتح حساب مصرفي للقاصر بأنظمة الأحوال الشخصية للطوائف. وأيضًا كما للقاصر كامل الحق بقبول الهبة المجانية بنفسه متى كانت تصبّ في مصلحته ولا ترتب عليه أية أعباء أو قيود أو تكاليف، كل ذلك استناداً إلى أحكام قانون الموجبات والعقود (٥٠).

وإن كانَ لبنان يتحفّظ في إعطاء المرأة حقوقَ الولاية على أولادها إلاّ أنّه لم يتحفّظ قطّ عن منحها حق إجراء الهبات أو حق الإدارة المحدودة للأموال الآيلة منها إلى أولادها، ولا بالتأكيد عن تخويلها حقّ فتح حساب تودع فيه هذه الأموال.

وبعد التوصِّل إلى هذه النتيجة الأوليَّة، كان من الضروري العودة إلى جدول حقوق المرأة.

الـ فليس من محض الضدف أن مسيرة النضال في سبيل تحصيل حقوق المرأة في لبنان لم تلحظ
 إجازة فتح حساب مصرفي للولد من قبل أمه رغم أن هذه المسيرة لوحظت منذ الخمسينات والتي مرت

⁽٥٠) يراجع بهذا المعنى قرار محكمة إستئناف بيروت المدنية السادسة ، رقم ١٩٢٦ تاريخ ١٩٢٢/١١/٢٧ ، حاتم ج.١٤١ ، ص ٥٣ و٥٥ ، حث جاء فيه:»وحيث يستفاد من المواد ٥١٦ و ٥١ و ٣٠ موجبات وعقود إنه يجوز للصغير المميّز إن يقبل الهبة المجانية غير المقيّدة بشرط. وحيث إنّ الإجازة للصغير المميّز بقبول الهية بنفسه على الوجه المبيّن إعلاه (...)».

في مراحل عديدة على هذا الدرب، منها:

- الحقوق السياسية عام ١٩٥٣ (حق الإنتخاب).
- المساواة في الإرث لغير المحمديين عام ١٩٥٩.
 - حق المرأة في خيار الجنسية عام ١٩٦٠.
 - حرية التنقّل سنة ١٩٧٤.
- الغاء الأحكام المعاقبة لمنع الحمل عام ١٩٨٣.
- توحيد سن نهاية الخدمة للرجال والنساء في قانون الضمان الاجتماعي عام ١٩٨٧.
 - الاعتراف بأهليَة المرأة للشهادة في السجل العقاري عام ١٩٩٣.
 - الاعتراف بأهليَة المرأة المتزوّجة لممارسة التجارة دون إجازة من زوجها عام ١٩٩٤.
- حقَ الموظَفة في السلك الدبلوماسي التي تتزوج من أجنبي بمتابعة مهامها عام ١٩٩٤.
 - أهليت المرأة المتزوجة فيما يتعلّق بعقود الضمان على الحياة عام ١٩٩٥.
 - إبرام اتفاقيتم القضاء على جميع أشكال التّمييز ضد المرأة عام ١٩٩٦.

فلم تكن مسألة حساب باسم الولد أولصالحه مدرجة قط في جدول أعمال المرأة طوال نصف قرن من النضال على اعتبار أنّ ذلك لا يتطلّب بالضرورة ورشة تشريعية، ومرد ذلك إلى أنّ أحكام الدستور تساوي بين اللبنانيين جميعاً، بحيث نصّت المادة ٧ منه على أنّ «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحمّلون الفرائض والواجبات العامة دون فرق بينهم»، وكذلك المواثيق الدولية التي تعهد لبنان الالتزام بها في مقدمة الدستور، ومبادئ العدالة والإنصاف، ونيّة المشترع الذي أراد مراعاة وحدة العائلة آخذاً في الإعتبار مصلحة الولد نفسه.

٧- غير أنّ التطبيقاتِ الحالية الحائلة دون تخويل المرأة فتح حساب مصرفي لمصلحة القاصر تخالف أحكام الدستور اللبناني والمواثيق الدولية ولا سيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي أبرمها لبنان، ولو بتحفظ، بموجب القانون رقم /٥٧٢/ الصادر بتاريخ ١٩٩٦/٧/٢٤. وهذه المواثيق تعتبر مكمّلة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينصّ في المادة الأولى منه أنّ للرجل والمرأة حقوقاً متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

وفي حال مخالفة التشريع الوطني لأحكام الاتفاقيّة، على القاصي أن يطبّق أحكامَ الاتفاقيّة لأنّ لها حقّ الأولويّة على التشريع الوطني بما يتّفق مع المادة الثانية من قانون أصول المحاكمات المدنيّة التي تنصّ على ما يلى:

وفي حال مخالفة التشريع الوطني لأحكام الاتفاقيّة، على القاصي أن يطبّق أحكامَ الاتفاقيّة لأنّ لها حقّ الأولويّة على التشريع الوطني بما يتّفق مع المادة الثانية من قانون أصول المحاكمات المدنيّة التي تنصّ على ما يلى:

وكان أيضًا من الضروري إجراء بحثِ مقارنِ في القوانين العربيّة والأجنبية حيث تبيّن لنا أنّ بعض المصارف الإسلاميّة والعربيّة منها خرجت عن نمطية التعامل المصرفيّ التقليديّ وعن نصّيّة القاعدة القانونية بأنْ فتحت حساباتٍ مصرفيّة باسم قاصرين – ولو بإذن وليهم الجبريّ (الأب) – متجاوزة بذلك القواعد العامة التي تعطي للأب وحدّه الولاية الجبريّة على أولاده كونه الحارسَ الطبيعي على أنفسهم ومالهم وذلك بأن وفّرت للأم إطارًا قانونيًا مصرفيًا خوّلها فتح حسابٍ مصرفيً لأولادها القاصرين بشروط محدّدة ومحصورة حفاظًا على حقوقهم.

وعلى سبيل المثال، تجربة بيت التمويل الكويتي Kuwait Financial House ، الذي أشأ حساب «بيتي Baitii» للأطفال (٥١) بحيث يحق للأم، بمعزل الأب أو الجدّ الجبرية، ولمجرد إبرازها شهادة ولادة أصلية لأولادها القاصرين وبطاقة الهوية أن تفتح لهم حسابًا مصرفيًا تديره وتغذّيه وحدَها دون الأب.

كذلك، وضع مصرف ترفنكور (Travancore) (٥٢)، عضو المصرف المركزي في الهند، في تصرف عملائه حسابًا خاصًا للقاصرين تُعيَّن فيه الأم كحارسة على موجودات هذا الحساب، وذلك تطبيقاً لتعميم المصرف المركزي (٥٣)، وضمانةً لحقوق القاصرين أعطيت الأم الحقَّ بتحريك الحساب إيداعًا دون حقَّ السّحب على نحو يكون فيه رصيد الحساب دومًا دائنًا لصالح القاصر.

وفي الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، مكّن مصرف «بيت المسكن» (٥٤) الأم من فتح حساب توفير والغاية منه تأمين سكن لولدها القاصر.

جميع هذه التجارب والأنظمة تعترف بالأصل بالولاية الجبريّة للأب دون أن تشكّل إنتقاصًا

⁽٥١)www.kfh.com/aboutbaraem/index.asp-Justicia Foundation

⁽or)www.statebankoftravancore.com/domdep.htm/ (Savings Bank Account Rules

⁽or)www.rbi.org.in/scripts/NotificationUser.aspx (July Y . . 9 , . \: Master circular on Maintenance of deposit accounts UCBs)

⁽οε) www.bank-maskan.ir

بشيء من ولاية الأب الجبرية كنظام حماية (Safeguard Law and Order)، بل على العكس تمامًا، إنما هي تصبّ في خانة التصرّفات القانونيّة التي تعود بالنفع المحض على الولد القاصر.

جميع هذه التجارب والأنظمة تعترف بالأصل بالولاية الجبريّة للأب دون أن تشكّل إنتقاصًا بشيء من ولاية الأب الجبرية كنظام حماية (Safeguard Law and Order)، بل على العكس تمامًا، إنما هي تصبّ في خانة التصرّفات القانونيّة التي تعود بالنفع المحض على الولد القاصر.

يُعرَف العقد الانتمائي على أنّه «التصرّف الذي ينقل بموجبه شخص يدعى المنشئ إلى شخص آخر يُدعى المنشئ إلى شخص آخر يُدعى المؤتمن، حقوقاً، فيلتزم هذا الأخير بممارستها باسمه الشخصيّ ولكن وفقاً لتعليمات أو توجيهات المنشئ وبإعادتها إلى هذا الأخير أو إلى شخص ثالث سواه عند انتهاء العلاقة الإنتمائيّة» (٥٥).

يستخلص من هذا التعريف:

أولاً: بأن المنشئ (The assignor in trust) يسلَم إلى المؤتمن (The trustee) أموالًا وحقوقًا منقولة بما فيها النقود.

ثانياً: بأنَ الأموال التي ينقلها المنشئ إلى المؤتمن تشكّل ذمَتَّ ماليَتَّ تدار وفقًا لتوجيهات المنشئ أي أنَ أحكام الوكالة تنظّم علاقة المنشئ بالمؤتمن.

وثالثاً: بأنّ المؤتمن يلتزم بإعادة الذمّة الماليّة مع نتائجها عند حلول الأجل المحدّد في العقد. إلى المنشئ أو إلى أي شخص آخر يعيّنه هذا الأخير في متن العقد، بحيث يُضحي المستفيد (المنشئ أو أي شخص ثالث معيّن) دائنًا مباشرًا للمؤتمن. وأمّا بالنسبة للمستفيد فكان في حالتنا فهو القاصر بمجرد بلوغه سنّ الرشد.

إِنَ تصوَرِنا لهذا الحساب المصرفيُ لا يخالف أيْهَ قوانين أو أنظمة لا سيما قوانين الإرث وقوانين الأحوال الشخصية، كما أنْه ينطبق على أحكام القانون رقم ١٩٩٦/٥٢٠ وهو يصبَ في مصلحة

⁽⁰⁰⁾ Witz, Claude, Appreciation de la legislation libanaise sur les operations fiduciaires

القاصر الميز الذي له أن يستفيد من الذمّة الائتمائية عند حلول أجلها ولو حصلت وفاةُ الأم قبل ذلك التاريخ وذلك استنادًا إلى أنّ علاقة المؤتمن مع الغير أو فئة المستفدين من الذمّة الانتمائية هي خاضعة كليًا لتعليمات المنشئ ، إنما تبقى المرأة في لبنان تحت وطأة الدّين وقوانين الأحوال السَخصية فلا حيلولة منهم إلا بتكييف القوانين بما يرضى حاجاتها وحقوقها.

والدليل في هذه المسألة قام على ذلك بموجب تعميم جمعيّة مصارف لبنان (ABL) رقم ٢٠٠٩/٣٠٥ تاريخ ٢٠٠٩/١٢/٩، بناءً على رأى اللجنة القانونيّة، على المصارف الأعضاء، والمتعلق بحقّ المرأة بفتح حساب لولدها القاصر، فكان مصرف BBAC Sal أوّل مصرف يفتح حساباً مصرفيًا لأمّ لبنانية .(07)

المرأة والدين المرأة والاقلاثي والتولية والعربية المنطقة العربية

المرأةُ والدّينُ والدّولة في المنطقة العربيّة د. ابتسام العطيات

من المهم- و نحن نتداولُ موضوع المرأة والدّين والدّولة في المنطقة العربية أنْ ندرك مركزيّة مسألة المرأة للمشاريع السّياسيّة والاصلاحيّة العربيّة وذلك منذ استقلال العديد من الدول العربية ، وبدايات تشكّل الدّولة الحديثة فيها وحتى يومنا هذا، فقد كانت قضيّة المرأة ولاتزال تفرض نفسها وبالحاح على الأجندات الوطنيّة في كل دولة. ليس من الغريب اذن، وهذا هو الحال أنْ نجد أنّ من نادى بالاصلاح كان قد نادى بتغيير واقع المرأة ايضًا، ولو ذهبنا لفحص هذه الفرضيّة تاريغيًا لوجدنا أنّ وضع المرأة قذ احتلُ اهميّة بالغثّ في طرح العديد من المفكّرين الإصلاحيين الشّرعيين كمحمد عبده مثلا، او «العلمانيين» كقاسم أمين حيث أكد كلاهما على الشّرعيين كمحمد عبده مثلا، او «العلمانيين» كقاسم أمين حيث أكد كلاهما على المبرأة بالغبّ ايضًا عن أهميّة إنهاء تعدّد الزّوجات معتبرين «تحريرها» شرطًا ضروريًا لتحرير الأمّة والنّهوض بها. ونفس التركيز وضعه تقرير التّنميّة البشريّة الصادرُ عام ٢٠٠٥ تحت عنوان «نحو والنّهوض بالمرأة العربيّة»، فقد جاء مؤكّدا على حقيقة أنّ النّهوض بالمرأة شرطُ أساسٌ ومطلبٌ مهمٌ لتحقيق التنميّة البشريّة البشريّة السّرو ألسسٌ ومطلبٌ مهمٌ لتحقيق التنميّة البشريّة السّرة شرطُ أساسٌ ومطلبٌ مهمٌ لتحقيق التنميّة البشريّة البشريّة البشريّة البشريّة البشريّة البسّريّة والإنسانيّة المستدامة في المنطقة.

هذه مجرد أمثلة لدعوات سبقتها، كما وتلتها أيضا دعواتٌ كثرُ للنَهوض بواقع النَساء عربيًا. ومن الملفت والمهم و نحن نناقش هذه الدعواتِ أن نلاحظَ أنْ وعيًا أصيلاً بقضية المرأةِ كان قد نشأ ومنذ بداياتِ العمل على مشاريع الدّولةِ الوطنيةِ العربيّة الحديثة. هذا الوعي يحمله رجالُ المنطقة ونساؤها على حد سواء. وأصالةُ هذا الوعي نابعةٌ من حقيقة مؤداها أنْ أوضاع النّساء في المنطقة العربيّة بحاجة إلى تغيير، وأنّ هذا التغيير نابعٌ من احتياج المنطقة وليس بالضّرورة مشروعَ المنطقة العربيّة بحاجة إلى تغيير، وأنّ هذا التغيير نابعٌ من احتياج المنطقة وليس بالضّرورة مشروعَ

مؤامرةٍ غربيَةٍ صهيونيةٍ أو حتى مشروع أمركة كما قد يجادل البعض في معرضِ نقاشهم لقضيَة المرأة.

ويمكن و نحن بصدد مناقشة الوعي النسوي العربي أنْ نصفَ هذا الوعيَ بالاضافة الى أصالته بأنه أيضًا وعي «نسويً» بامتياز. ووصفُه بهذا الوصف مهم، أوّلا: من باب أهمية توسيع فهمنا في السياق العربي للنسويَة كفكر وحركة ومفهوم، وثانيا: من حيث توسيع دائرة النّسويَة واخراجها من الدّوائر الغربية التي تشكّلت فيها بحيث أصبحت تعتبر في العديد من الأحيان مرادفاً لها بل والأخطر حكرًا عليها، بالمعنى الذي قد يعتقده البعض بأنّ الوعي النّسوي الايمكن له إلّا أنْ ينشأ في سياق غربيٌ فقط.

وحتى نقف على فهم افضل للنسوية يكفي في هذا السياق أنْ نورد أبسط تعريفاتها وأكثرها شيوعًا . فالنسوية ببساطة عبارةً عن منظور للتحليل قائم على رؤية العالم من وجهة نظر النساء، وهي موقفٌ سياسيٌ يعلن عن حالة من عدم الرضى بانعدام العدالة الاجتماعية بحق النساء. وهي أيضا ـ وان اختلفت مقارباتها غربًا أو شرقاً، أو اشكالها بين ليبرالية وماركسية وراديكالية... الخ اقرارُ بأنَ العنف ضد النساء، وفقر النساء، والتمييز الممارس ضدهن عبر القانون والمبرّر من قبل الثقافة المجتمعية والمنوح مشروعية اضافية من خلال قراءات معينة للدين غير مبرّرٍ ولابد له من وقفة نقدية على أقل تقدير.

وبهذا يتضمن فهم النّسوية بالاضافة إلى كونها منتجًا معرفيًا، وفعلا سياسيًا أو حراكا اجتماعيًا معينًا بات مطلوبًا لتصويب أوضاع النساء. وفي سياقنا العربي يتعدّد الموافقون على أنّ وضع المرأة غيرُ عادل، والمتحرّكون اجتماعيًا وسياسيًا لتصويب هذا الواقع، وبالتالي النّسويون والنّسويات في العالم العربي ما هم الا منتجات أصيلة من منتجات التحوّلات التي مرّت وتمرّ بها المنطقة العربيّة والعالم الإسلامي ككل. وبناء على ذلك، فإنّ تُهم التّغريب التي تُكال للنسوية العربيّة لايمكن القول عنها سوى أنّها نابعةٌ من رفض أي رأي آخرِ مختلف مغاير للسائد، رفض لتعبيرِ عن طرح غير مريح، عن رأي يغيّر أو يقابل هذا الرأي دائمًا بمحاولات جادة لتجريده «كجديد» و»اخر» من المشروعية.

المرأة بين الدولة والدين: ثلاثة أطرتمييزية

تدّعي النسوية العربية أنهن (النساء العربيات) يقعن تحت ظلم التمييز على اقل تقدير، ومن الجدير ذكره هنا أن النسوية العربية في إعلانها هذا تعي تمامًا إلى أن واقع المراة العربية لا يختلف كثيرًا عن واقع المراة في مناطق أخرى من العالم. ففاطمة المرنيسي (٢٠٠١) مثلًا تدّعي في كتابها «شهرزاد حين تذهب غربا» (Mernissi) أن الغرب يوظف نموذ با مثاليًا للجمال يستند الى العمر والحجم الوزن في تمييزه ضد المرأة واضعا إياها أمام مقايضات غير عادلة تتعلق بالبيولوجيا، ولا تملك النساء في ضوء هذا التمييز الا الانحدار إلى ممارسات غذائية غير صحية للمحافظة على الوزن المثالي، أو التعرض لحد سكين جرَاح يصحَح أي انحراف لجسدها الطبيعي عن ذلك المثالي المروج لله ضمن الاعلام، ناهيك عن حرب النساء الدائمة لعلامات التقدّم في السن وما إلى ذلك من ممارسات تقرب المراة إلى ذلك المثالي للجمال أو المراة المثالية. المغزى من هذه المقارنة البسيطة هي أن نصل إلى قناعة مؤداها أن التمييز ضد النساء ظاهرة عالمية لها أشكالها المختلفة،. وحتى يتسنى نصل إلى قناعة مؤداها أن التمييز ضد النساء ظاهرة عالمية لها أشكالها المختلفة،. وحتى يتسنى ثلاثة هي: الدولة العديثة ببنيتها وبأديولوجيات تشكيلها، والدين ضمن إطاره المطبق، والثقافة المجتعة المستندة إلى بنية أبوية لتركيب الأسرة والمجتمع ككل.

الإطار الأوّل: الدّولة الحديثة

قسَمت الدّولة العربيّة العديثة منذ استقلالها المجال الإجتماعي إلى عام وخاص. وفي حين تُنظم علاقاتُ المجتمع في المجال العام (السياسة والاقتصاد والتّفاعل خارج حدود المنزل) من خلال قوانين «وضعيّة» مدنية، يُترك المجال العام (البيت والأسرة) ليُدار من خلال قوانينَ دينيّة مُستندة إلى فهم مُعيّنِ للشّريعة الإسلاميّة، فقد تركت قوانين الأحوال الشّخصيّة في مختلف الدّول العربيّة ومن باب المحافظة على الهويّة الحضاريّة والثقافية لتدار من خلالِ مذهب فقهيٌ مُعيّنِ يمنح قُدسيّة على حساب آخر، مُخرجا بذلك اختيار المذهب الفقهي من دائرة العريّة الشّخصيّة للفرد ومانعًا بذلك أيّة إمكانية لأيّ اجتهاد فردي. ويتسع فهم الشّريعة الإسلاميّة ضمن كلّ إطار ليشمل القرآن والسّنة والاجتهاداتِ الفقهيّة الأربعة المعروفة لدى السّنة والجعفريّة لدى الشيعة ويمنح الفقة قدسيّة القرآن والسّنة بالرغم من أنّه ليس أهلا لها كونه منتجًا بشريًا خالصًا قابلاً للخطأ والصواب. وقد ثبت ذلك

من خلال رفض الإمام مالك طلب العباس تبنّي الموطأ كإطار قانونيّ لجميع المسلمين، وترديد الامام (ابو حنيفت): قد أخطئ ويصيب غيري، وقد أصيب ويخطئ غيري ...الخ ٢٠٠٢. وسنأتي على مناقشة هذه الفكرة في الجزء التالي أيضًا.

أمًا القوانين الوضعيّة فهي أيضًا وفي أحسن أحوالها أبويّة تعزّز من دونيّة النساء مقابل الرجال. فالاشكاليّة الاساس التي يعكسها تنظيم المجال الإجتماعي ضمن هذه الأطرهو إيجاد شكل جندري نيوبطرياريكي لمفهوم المواطنة، من الواضح أنّ بنية الدّولة الحديثة قد ساعدت المرأة على الخروج للعمل والتعليم ولكنّها لم تفاوض امتيازات الرّجل في المجالين العام والخاص، فمنحته حقّ الموافقة على عملها وتعليمها وحتّى سفرها وترحالها. وعلى عكس ما تدّعي الدساتين، لا تزال القوانين تعامل المرأة على أساس أنّها مواطن من الدّرجة الثانيّة لاتملك حقّض منح اطفالها أو زوجها جنسيتها كما هو الحال في الأردن مثلا.

الإطارُ الثاني للتمييزيأتي من عمليات تديين السياسةِ وتسييس الدين

إنّ قوانين الأحوال الشّخصية مثالٌ مهمٌ على تديين السّياسة وهو خيارٌ اتّبعته الدّولة من باب حفظ الهوية الحضارية والدّينية والثّقافية أولا ومن باب المقايضة عليه مع قوى المعارضة (الدّينية تحديدا) ثانيا. مشكلة الشّريعة الإسلاميّة وتعامل الدّول العربيّة مع قانون الأحوال الشّخصيّة نابعٌ من اختلافٍ في الفهم والتّطبيق. فبعضُ الدّولِ تتعامل مع الشّريعة الإسلاميّة على أنّها «أحكام» لنا أن نقلدَها ونطبّقها من غير نقدٍ أو إخضاع للمنطقِ أو العقل مغفلةٌ فكرة أنّ الفقه عمليّة أساسها الاجتهاد. ودول أخرى تمنح القضاء سلطاتٍ مطلقة في تفسير وتطبيق الشّريعة (كما هو حال البحرين وقطر.. الخ).

مسألة التحفظات على سيداو مثال مهم للمناقشة ضمن هذا الإطار، فقد رفعت العديد من الدّول العربيّة شعارًا يتناقض مع السّيد أو مع الشريعة الإسلاميّة مع أنّ غالب التّشريعات المميّزة ضد النساء مدنية/غير دينية، فقوانين الجنسيّة مدنية، وقوانين العمل مدنيّة أيضًا، وإذا ما أثرنا قضيّة المذاهب الفقهيّة وأهليّتها للقدسية الشّرعيّة فإنّه من المكن الجدل بمدنيّة قوانين الأحوال الشّخصيّة أيضًا.

أما تسييس الدّين أو الدّين السّياسي فهو مفهومٌ يُستخدم هنا للإشارة إلى الحركات والجماعات والأحزاب التي تتبنّي قراءةً معيّنة للدّين كأيدويولوجيّة سياسيّة. ونسوق جملة ملاحظات هامة في إطار تحليل علاقة الدّين السّياسي بالمرأة مع الوعي الكامل بأنّ تباينًا مهمًا بين أنماط وأشكال التيارات والإتجاهات التي تنطوي تحت هذا المفهوم: ١) إنّ الإسلام السّياسي برغم مُنجزه الأهمُ وهو فتحُ باب الإجتهاد خارج حدود المذاهب الفقهيّة المعروفة، يحوّل قراءة معيّنة للدّين/ مرّةُ أخرى إلى أيديولوجية سياسية، وأيديولوجية سياسية مقدّسة غير قابلة للنقاش أو التغيير، ٢) إنّ الإسلام السّياسي كما هو حال الدولة العربيّة في إطار تعاملها مع الدّين يتعامل مع النّص بحرفيّة واعتباره حقائق، فالسياق لم يُؤخذ بعين الإعتبار ومقاصد الشّريعة كذلك. أما الفقه وهو جهد إنسانيُّ بحت فإنه يُمنح في هذا السياق قدسيةً بالغة، ٣) احتكارُ الدّين واحتكارُ النطق باسم اللَّه: ففي المنطقة العربيّة اليوم وعلى الرغم من تناقض ذلك مع الفهم العام للدين ومبدأ أنّ لا كنيسة في الإسلام، هناك شكلُ معيَّن، ولباس معين، وهرميَّة معينة، وجنس معين للناطقين باسم الله. وهؤلاء يعينون أنفسهم للنطق باسم اللَّه، أو تعينهم الدولة لتوفير مبرّر شرعيٌ لاجراءات قد تكون إشكاليَّة، ٤) والإسلام المُسيس بشكليه الرَسمي أو الحركي يقدّم اليوم قراءةُ للإسلام ممثلة الانتقائية مُفرطة للمصادر ومنح الرأى الشّخصي قدسيّة أيضًا: خذ/خذى مثلا جل الفتاوي الشّرعية التي تصدر مؤخّرًا عن « رجال دين» ممثلين لمؤسّسات ومجالس إفتاء من فتوى إرضاع الكبير لتسهيل دخول النساء سوق العمل إلى فتوى هدم المسجد الحرام بداعي منع الاختلاط، ٥) يستند تسييس الدّين وتديين السّياسة أيضًا إلى تمييز غير أصيل ضد النّساء تقلّص المرأة من خلاله من مخلوق مساو للرجل في الخُلق وفي تحمّل المسؤليات الدينية والاجتماعية والسياسية لا فرق بينها وبين غيرها (الرجل) الا بالتقوى إلى موضوع جنس كما هو حال مفهوم «الفتنت» التي لايربطها القرآن بالمناسبة بالنساء ولا بالجنس، كما حُولت من كائن كامل الأهليّة مُطالب بذات المتطلبات الشّرعيّة من صوم وصلاة وحج ... الخ إلى كائن ناقص الأهليّة تحتاج وليًا ورفيق سفر، كل ذلك من غير تقديم ما يسند أو يثبت، او بدون الخوض في مقاصد الشريعة وسياق النص.

الإطار الثالث: الإرثُ الثّقافي من عرفٍ وعاداتٍ وتقاليد

تلعب القبيلةُ والعشيرةُ والعائلة بشكلها وتعريفها العربيَ دورًا تمييزيًا مهمًا ضد النساء وهي ببنيتها الأبويَة المتجدّدة باستمرار الاتزال تضع النساء على مرتبةِ دونيَةٍ أو ثانويَة مقابل الرّجال، فقد مارست العشيرةُ والأسرة العربية ولاتزال جرائم الشّرف وختان البنات، بالإضافة إلى الحرمان من الإرث بالرغم من كونه حقًا شرعيًا ومشروعًا. والأخطر من ذلك أنّ المؤسسة الدّينية لا تقف موقفًا حاسمًا في المنطقة العربية من هذه الممارسات، بل وإنّ القانون في بعض الأحيان يتحسّس لأهمية القيم العشائرية ويتضمنها حتى في في بنية القوانين التي ينبغي أن تكون مدنيّة. خذ مثلا قانون العقوبات الأردني الذي يتعاطف مع العرف العشائري القاضي بقتل النساء على خلفية المحافظة على الاسرة.

الأطر التمييزية الثلاثة في الميزان

لعلَ أهمَ مخرجات هذه المنظومة من الأطر التمييزيّة عربيًا هي ظهور تلك التحالفات التي يمكن أن نطلق عليها تحالفات أبويةً بين الدولة والإسلاميين والعشائريين ضد المرأة رمثال ذلك تحالف الإسلاميين مع العشائرين ضد دعوات تعديل قانون العقوبات الأردني المنظم لجرائم الشَرفِ عام الإسلاميين مع العشائرين ضد دعوات تعديل قانون العقوبات الأردني المنظم لجرائم الشَرفِ عام ١٩٩٨، ومثالُ آخر هو تحالف الإسلاميين رحزب الوسط وحزب جبهة العمل الإسلامي في رفض رفع تحفظات الأردن على اتفاقية السيداو عام ٢٠١١، كما أفرزت هذه المنظومة أيضًا مقايضات أبويّة اضطرت الحركاتِ النسائيّة إلى الدخول فيها الانعدام وجود بدائل: فهي إن لم تفعل تُكفّر، وتُخوّن وتُجرد من هويتها. مثال ذلك مدونة المغرب والقبول بالتعديل على علاته وبرغم كونه الايرقى المطالب حملة المليون توقيع التي انطلقت عام ٢٠٠٤.

المقاربات النسوية العربية

بعد هذا التحليل المختصر لأطر التمييز ضد النساء ومناقشة علاقاتها المتداخلة والمتشابكة، بات من المهم فحص وتحليل المقاربات النسوية العربية من منظور أخذها لهذه الأطر التمييزية بعين الاعتبار، فأحدُ أهمَ إفرزاتِ التّعامل مع أطر تمييزيّة بهذا التنوّع ظهور مقاربتين رئيستين تتداولان قضايا المرأة وحقوقها. اولى هذه المقاربات هي ما يطلق عليه (المقاربة الحقوقيّة) وتستند الى منهج مرجعيتُه الأجندة الدوليّة الخاصة بحقوق المرأة والتي تتناولها على اساس أنها حقوق إنسانِ بالاساس، أما الثانية فتتولّد كما سنرى من رحم نقد الأولى، وتأتي باتباعها منهجًا دينيًا ردًا على افتراضات الأولى منطلقة في تناولها لقضايا المرأة من سياق ثقافي وديني خاص بالمنطقة العربيّة والإسلاميّة.

المقاربة الحقوقية Rights Based Approach

تنطلق المقاربة الحقوقية من أن حدًا أدنى للحقوق لابد للإنسان من أن يتمتّع بها ولابد للدول من الالتزام بتوفير هوامش لمارستها وأجهزة وأطرقانونية لحمايتها تحقيقًا لإنسانيته وعلى مستوى العالم، وأنَّه لا ينبغي أن تستخدم الثقافة وخصوصيتها كمبرر لاي تمييز أو اضطهاد ضد المرأة ركجرائم الشرف، او ختان البنات. وعلى هذه الأسس قامت فلسفة المواثيق والمعاهدات الدّوليّة الخاصة بحقوق الإنسان عموما وتلك الخاصة بالمرأة على وجه التحديد. إن جدل هذه المقاربة الرئيس يستند إلى حقيقة أنَّ المرأة العربيَّة والمسلمة اليوم مواطنٌ بالاساس بالإضافة الى كونها إمًا وزوجة وأخت...الخ. والمواطنة كدور ومكانة تحتّم حقوقًا أساسيَةُ لابد للقانون والمؤسسات في الدولة من حمايتها وتوفيرها. إنّ أهم ما يمنع المرأة العربيّة والأردنيّة على وجه التحديد من ممارسة حقوقها والتمتع بها هو التمييز المُمارس ضدها، والامتيازات التي يحظي بها الرجال كطائفة وتُحرم منها النساء. وتعتقد مناصراتُ هذه المقاربة أنّ علاقات القوة والتوزيع غير العادلة لها هي الأساس في دونية مكانة المرأة ،لذا تتم الدّعوة كتطبيقات عمليّة لهذه المقاربة إلى إنهاء كافة أشكال التمييز المُماسس والمُمارس ضِد المرأة والقابع في البناءات الاجتماعيَة الأساسيَة للقوّة من خلال تعزيز دور المرأة في السياسة وسوق العمل والتعليم، واستهداف القوانين بجعل الاتفاقيات الدوليّة رسيداو وبيجين معيارًا يتمَ على أساسه تعديلها ولاسيما تلك الخاصة بالأحوال الشَّخصية والأسرة والتي يُجادل بأنَّها تحدُ من استقلالية المرأة في المجالين العام والخاص وتبرّر التمييز ضد النساء وتمنح اضطهادهن معزرات رسمية وشرعنة.

من المهم و نحن نراجع هذه المقاربة عربيًا أن نلتفت إلى خلط يحدث غالبًا ويعتبر هذا التيار «علمانيا» بالضرورة وبأنه يسعى لدفع الدين خارج حيز السّياسة ولاسيما خارج إطار تنظيم حياة النساء الشخصية. هذا الخلط غير دقيق في الواقع وعلى الاقل ليس عربيًا، فليس بين النسويات في المنطقة العربية اليوم من تطالب بعلمنة قانون الأحوال الشّخصية المُنظَم من منظور شرعي. وبرغم هذا لم تَنج هذه المقاربة من انتقادات جعلت مشروعية الأنشطة النّسوية المستندة اليها محط شكوك مستمرة، فاتهمت صاحباتُ هذه المقاربة في أسوأ الأحوال «باستيراد» خطابهن من الغرب وبالعمالة لمشاريعه الامبريالية، كما أنهن أتُهمن في أحسنها «بالنخبوية» وبالانفصال عن قواعد شعبية لاتمثل القضايا التي يناضلن من أجلها ، بعض هذا النقد لم يقتصر على المنطقة العربية وحسب بل إن نقدًا

مماثلا لمشروعيّة المقاربة وحقيقة عالميتها قد تم إعلانه في أكثرُ من سياقٍ ثقافيّ ليس مسلّمًا به بالضرورة. فالجدل بأنّ الأجندة الدّولية لحقوق الإنسان غربية الهوية، «بيضاء» اللون، وعلمانيّة، تركّز على الفرد مقابل الجماعة وعلى تطبيق «الحق» من خلال قانون «يُفرَضُ» (مخالفا بذلك الثقافات التي يتم التفاعل الاجتماعي فيها «بالمقايضة» و»التفاوض»)، جدلٌ يطلقه العديدون من أصحاب مقاربة النسبيّة الثقافية. وفي العالم الإسلامي تمثل هذه النقاط أبعادُ أساسيّةٌ في فهم مشكلة العالم الإسلامي رفع ورفضها.

المقاربة الذينية Religion Based Approach : النسوية الإسلامية

من مجمل النقد الموجّه للمقاربة الحقوقية تتولّد لدى العديد من المشتغلات على قضية المرأة عربينًا وإسلاميًا وحتى عالميًّا وبشكل متزايد قناعات بأنَ أيُ منهج ناجع لتحسين أوضاع النساء لابد له من أن ينبثق من سياق الخصوصية الثقافية لكلّ جماعة اجتماعية. وعليه فإن النساء المسلمات يعانين اشكالية ايجاد روابط حقيقية بين تجاربهن، وحيواتهن اليومية وبين الأجندة الدولية لحقوق المرأة، بل إن الاسوأ من ذلك هو أن الأجندات الدولية باطارها العلماني الغربي والإمبريالي غير المعتبر لأهمية الدين يضع المرأة المسلمة في حالة من التضاد مع مجتمعها وسياقها الثقافي، وفي حالة أزمة للهوية هي في غنى عنها.

نقطة الجدل الرئيسة التي يثيرها هذا التيارُ في (تركيا وايران وماليزيا وحتى شمال أمريكا وجنوب افريقيا) هي أنّ الإسلام بنصوصه ومصادره المختلفة (القران والسنّة النبويّة والفقه) قد فسَرَ وتمّت قراءته حتى يومنا هذا من منظوراتٍ أبويّة قلصت هوامشَ حقوقِ النّساء ومنحت التمييز ضدهن أغطيةٌ ومبرَراتٍ «شرعيّة». أن الأوانُ إذن لتقديم قراءةٍ نسائيّة في النّص الأصيل (القرآن) وتعريته مما شابه من اجتهادٍ رجوليٌ قابلٍ للإصابةِ والخطأ وانتمى لسياقاتٍ تاريخيّةٍ واجتماعيّةٍ وثقافيّة تختلف عن واقعنا اليوم.

المعرفة والصلة الوثيقة بالقرآن والإلمامُ بآليات تفسيره والتعاملُ مع نصوصه هي الأسس المعياريّة التي يُبنى عليها خطابُ النسويات الإسلاميات. وتعدُ المساواةُ بين الرجلِ والمرأة نقطةَ الانطلاق المحوريّة لخطابهن، ويُعود وضعُ المرأة المسلمة اليوم والإجحافُ القائمُ بحقوقها إلى التفسيرات الأبويّة

للنصوص القرآنيّة أولا، وثانيًا إلى الفقه الممنوح قدسيّة ليس أهلا لها والذي تطور منذ القرن التاسع الميلادي في سياقٍ حضاريٌ تاريخيٌ مختلفٍ لاينبطق على واقع النساء والرجال اليوم ومشبعًا بأبوبة تفكير ومُمارسة تلك الفترة، وثالثا إلى ذلك الخلط بين المعتقدات الشعبيّة والدّين وتغليف التقليد الشعبي بنصوص شرعيّة وأحاديث نبويّة غير صحيحة أو ضعيفة أو مُستخدمة خارج سياقِها التّاريخي والحدثي. وتستند النسويات الإسلاميات في مشروعهن هذا إلى منهجيّة قوامُها أولا التفسير والاجتهاد إلى استخدام أدواتِ تحليل اللغة ودراسة التاريخ والأدب والانثروبولوجيا الضروريّة كلّها لإعادة اختبار النصوص المشريعة ونصوصِها يستخدمن خبراتهن وتجاربهن كنساء في مواجهة تاريخ طويلٍ من التعامل مع النصوص الشرعية من مناظير وخبرات رجوليّة بحتة.

ومثالُ على هذه المنهجيّة ترديدُ نسويات هذا التيارِ المستمر للآيات المؤكّدةِ للمساواة بين النّساء والرجال في الخلق: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة) و(يا أيها النّاس إنّا خلقناكم من ذكرِ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند اللّه النّاس إنّا خلقناكم، صدق اللّه العظيم، فجعل اللّه التقوى معيارَ المفاضلة بين البشر وليس الفروق البيولوجيّة. كما وتقرأ نسوياتُ هذا التيارِ بتمعنِ تلك الآيات المثيرة للجدل والتي تتشكّل حول تفسيرها ثقافةً شائعةً مُميزةً ضد المرأة، كتلك الآية التي تتحدث عن «القوامة». فمن وجهة نظرهنَ القوامة لم تكن أبدًا تشريفًا بل تكليفًا للرجال بالقيام على الأنفاق على النساء خلال قيامهنَ بعميلتي الإنجاب وتربية الأطفال فقط، ولم يجعلها نصًا عاما ملزمًا لكلّ زمان ومكان، ولم يقل أنّ ليس بإمكان النساء القيام على أنفسهن والإنفاق على أسرهن بالصّورة الأبويّة التي تُفسّر فيها الآيدُ.

ومن هذا المنطلق نشرت إسراء النعماني الأمريكية من أصولِ أندونيسية مسلمة ومجموعة من رفيقاتها مُدونيت تجادلان بأن الفصل بين النساء رفيقاتها مُدونية للنساء وقائلة النساء الأولى في المسجد والثانية في البيت تجادلان بأن الفصل بين النساء والرجال في المسجد مثلا ليس له ما يثبته شرعًا، وأنّ فصل المداخل واحدٌ للنساء وآخرُ للرجال لا أصل له في القرآن، وأنّ من أبسط حقوق النساء أن يشغَلْنَ منصبَ إمام للمسجد ومؤذن، وسُق على ذلك حقوق النساء المناء المناء أللنساء حسب المُدونة حقوقًا تبدأ من حقّ الأجر مقابل العمل المنزلي ورعاية الأطفال إلى حقّ الدّخول في علاقة جنسية مسنودة الى قاعدة الإيجاب والقبول الفردي فقط. وتعيرُ أخرياتُ حضمنَ هذا التيار (وتحديدا في مصن)، ممن يحاولن تجنب

إشكالية علاقة المسلمة بالفقه وقدرتها «ضمن الحدود الشرعية» على الاجتهاد اهتمامًا «للدين المُمارس» والمُختلط بوعي أو بغير وعي مع العادات والتقاليد المُضطهدة للنساء، ويقدمن ضمن هذا الاطار شكلا آخر للنسوية الإسلامية يقوم على إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بشكل يُبرَز دورَ المرأة الفاعل اجتماعيًا وسياسيًا من منظور نسوي واع للقيم الإسلامية المؤكّدة لمبدأ «المساواة» بين النساء والرّجال في التكليف والحساب، وبالتالي أحقيّة النساء بتلقي المعاملة «العادلة» وكامل الاعترافِ بدور مجتمعي فاعل. وصاحبات هذا الخطاب بمجملهن أذنَ أقلَ خجلًا في الخوض في قضايا المرأة، وأكثرُ راديكالية وجرأةٍ من خطاب الحركات النّسوية العربيّة السائد (المنعوت جزافًا بالعلماني) الذي لايزال يستحي من طرح فكرة «المساواة» و»ينادي»بالتكامل».

وباستناد هذا التيار إلى النصوص الشَرعيَة والتَاريخ الإسلاميين كمرجعيات أساس، وبابتعاده قصدًا عن ما يسمَى بالأجندات العالميَة لحقوق المرأة (بما في ذلك سيداو وبيجين). يضع تيار النسوية الإسلامية كحركة وفكر في مواجهة موجة من التساؤلات تصبُ في عمق افتراضاتِها الأساسيَة: فهل النسوية بالضرورة فكرة «علمانية» متحزرة كليًا من الدين؟ وهل من المكن أن يشكّل الدين المعروف أبدًا بأبويته (وهذا الوصف ينطبق على كلّ الأديان المعروفة والمُمارسة). إطارًا لتحرير النساء من قيود يُجادل أنه مُسهم رئيس في إحكامها؟ كما ويتحدّى هذا التيارُ فكرة أن يعني منشأ النسوية الغربي ككلمة ومفهوم اقتصارُ ظهور «الوعي النسوي» على الشياقات الثقافية «الغربيي ككلمة ومفهوم اقتصارُ ظهور «الوعي فاتحًا حدودها لمختلف الخصوصيات الثقافية. وبهذا، يعتبر ظهور النسوية الإسلامية أيضا ردًا على العديدين ممن يعتبرون أنَ النساء في العالم الإسلامي وبحكم الذين والثقافة الرَاسخة على الإسلامي لدى المشتغلات في مجال الذفاع عن حقوق النساء عربيًا على الما البحث عنها لتصويب الوضاع النساء ومنجهن حقوقهن طالما أنَ علمنة الأطر القانونية لاتلوح في الافق، وطالما أنَ شؤون النساء بمطلقها لاتزال تُكال بمكيال الدين والعادات والتقاليد.

ويوفَر التيار أيضًا فرصتَّ للبحث عن صيغٍ توافقيَّةٍ بين الدّين والمواثيق الدّولية مما قد يحمي الحركة النسائيّة من الرفض المجتمعي والنقد المشار اليه مطلع هذا النص. وفي العالم العربي هناك

بوادرُ قناعاتِ متزايدةِ بأهمية استخدام هذا المنهج، وخصوصًا بعد أن اثبت نجاعتُه حين عُدَلت مدونة الأسرة في المغرب او حين عُينت نساءً كقاضياتِ شرعيَاتِ في فلسطين، وهناك تحالفاتُ نسوية أردنية أسعت وتسعى الى استخدام المنهج الدّيني بشكل براغماتي في طرح تعديلاتِ لقانون الأحوال الشخصية، ولكنَ هذا الطرح بعيدُ عن الشّكل الأصيل للنّسوية الإسلامية ويبحث في الغالب عن غطاء شرعيٌ يبرّر التوافق بين الأجندة الدّوليّة والدّين الاسلامي. يبقى تبني هذا المشروع عربيًا محفوفًا أيضًا بتحدياتٍ أهمها أولاً: هل من المكن أن نتجاوزُ جدل فتح مصادرِ التشريع الإسلامي للقراءة النسائية أو النّسوية وقضاؤنا الشرعي مازال ناديًا رجوليًا مغلقًا ؟ وهل التشريع الإسلامي للقراءة نسائية؟ وهل المجال مفتوح لتقديم قراءة نسائية؟ وهل المجال مفتوح لتقديم قراءة نسويّة؟

ومن المهم التفريق بين النسوية الإسلامية كوحدة تحليلية نظرية، وكتعبير عن هوية فاعتباره بديلاً للنسوية الغربية الايغطي الانصف الحكاية، والحقيقة أنّ النسوية الإسلامية كهوية بلاتزال تثير العديد من الإشكالات حتى بين من يُصنفن أو يعترفن بالانتماء اليها والتعبير عن خطابها. فهناك من يعتبرن النسوية الإسلامية تيارًا واضح المعالم وهوية تصف شكل النشاط الذي يقمن به، ومثالُ هذا التيار النسوي أميمة ابو بكر وتجمّع النساء والذاكرة الذي تمثله في مصر، ومنظمة (اخوات في الاسلام) في ماليزيا. وينتمي الى هذا التيار أيضا الإيرانية شهلة شركات التي أسست مجلة «زنان «(۷م) حيث تنتقد فيها كل الممارساتِ والقرءاتِ الأبوية للشريعة الإسلامية، هذا بالاضافة الى مجموعة ترأسها شميمة الشيخ في جنوب إفريقيا، و إسراء النعماني في أمريكا.

وهناك أيضًا ضمن هذا الإتجاه مجموعة ممن يُصنفن (من باب التحليل النظري) نسويات إسلاميات ويرفضن تمامًا أن يُدعين بنسويات، بل ويعتبزن أنّ تسميةً لهنّ من هذا القبيل هو امتهان لما يمثِلُنُه من خطاب وممارسة. مثال هذا التيار أمينة ودود الأمريكية من أصول افريقية والتي اعتنقت الاسلام مؤخّرا نسبيا، والبعض قد يضيف أيضًا المصرية هبة رؤوف عزت التي رفضت علانية في مقابلة معها نشرت في تقرير الشرق الأوسط لقب نسوية (Gawhary), بالرغم من انشغالها بوضع المرأة في الإسلام في مقالاتها تحت عنوان «صوت المرأة» والتي كانت تنشر في صحيفة الشعب التابعة لحزب العمال المصري.

⁽٥٧) وتعنى "امراة" بالفارسية.

ويمكن تفسير رفض هذا التيار لِلَقب يستهدف مصطلح النَسوية بسببين، الأول يبنى على أساس أنَ النَسوية بالسبين، الأول يبنى على أساس أنَ النَسوية ظاهرة غربية ترتبط عمومًا بصور نمطية تظهر النَسويات وكأنهنَ في سعي لهدم أخلاق المجتمع «بتحرير» النساء أخلاقيًا، وأنهن «منحرفات»، وكارهات ورافضات للرجال عمومًا، وهي صورٌ لاتتوافق مع ما تناضل ممثلات النسوية الإسلامية لأجله. أما الثاني، فنابعُ من وعي خاصَ بالهويّة العربيّة والمسلمة، فهؤلاء النسوة لايقلدن أيّ تيارِ غربي ولايسعين لتعريبه أو أسلمته، بقدر ما يصررُن على أصالته ونبوعِه من سياق مسلم.

ومن الجدير ذكره هنا أنّ رفض لقب النسوية لاينطبق فقط على الناشطات اللاتي يتخذن من الإسلام إطارًا مرجعيًا بل وعلى العديد من الناشطات في المنطقة العربيّة أيضًا ممن يتبنينَ أطرًا مرجعيةً دولية. فالصور النّمطيّةُ للنسويّة الغربيّة التي كرّستها وسائل الإعلام ولاسيما في السبعينيات بظهور الموجة الثانية للنسويّة الغربيّة، وإظهارهن على أنّهنَ كارهاتٌ للرّجال ويشاذاتٌ» جنسيًا اوغيرُ ممثلات للنساء عمومًا جعلت من غير المشجّع حمل هذا اللقب ولو كان تعبيرًا عن الهوية، كما أنّ الصور النمطية التي طُورت عربيًا للنسويات بأنهنَ «متحررات أخلاقياً» وأنهنَ في سعيهنَ لتحرير النساء على الطريقة الغربيّة سيقدن المجتمع إلى الانحلال جعلت من هذا اللقب هدامًا للمشاريع التي قد يتبنينها ومعرضا لها وبشكل سريع للانتقاد والزفض.

ومن الإشكالات الأخرى التي يثيرها اتساع تداول مفهوم «النّسوية الإسلامية» وحضوره عالميًا هو ارتفاع الخلط بين اتّجاهات وخطاباتٍ أرى أنّ التفريق بينها ضروري في بحث النّسوية الإسلاميّة والتّعريف بها. واليوم تظهر في مجمل الكتابات حول الموضوع ثلاثة مصطلحات رئيسة هي «النسويات المسلمات» و»نسويات إسلاميات» و»النسويات الاسلامويات» تستخدم لتشير الى ذات الشيء مع أنّ فروقًا جذرية لابد من أخذها بعين الاعتبار عند تناول كل فئة.

النسوية الاسلاموية والإسلامية

تفريقَ هامٌ قلما يشار اليه عند دراسة هذا النمط من النشاط النسوي، ولكنّه بالغُ في الخطورة والأهمية. والفرق يظهره تعريف الإتجاهين المنتميين إلى أيديولوجيتن مختلفتين. فالنسويّة الإسلاموية هي تعبيرُ عن النشاط النسائي في اطار حركاتِ الإسلام السياسي، وأمثلة هذا النوع

كثيرة، فهناك قسم للأخوات في حركة الإخوان المسلمين اقدم حركات الإسلام السياسي في العالم العربي المعاصر وأكثرها انتشارًا. القسم بدأ مثلاً بتجنيد زينب الغزالي التي «نذرت نفسها للحركة» بعد شفائها المعجزة من حروق تمكّنت من جسدها وكادت تودى بحياتها. ومن الجدير ذكره أنّ الغزالي قبل ا نخراطها بالحركة كانت قد بدأت نصيرة لشعراوي وعضوًا فاعلًا في اتحاد المرأة العربية ردت بشراسة على اتهامات بعض شيوخ الأزهر لخطاب شعراوي بالتغريب. ويأتي اهتمام الحركات الاسلاموية بقضية المرأة على عكس ما استننج البعض (Moghadam) كرد فعل على تطور الخطاب النّسوي الحقوقي المستند إلى المرجعية الدّولية الحقوقية المنتقد للوضع القائم المكرّس للتمييز والاضطهاد ، فادعى أنّ تجنيد الغزالي كان للحد من تأثير خطاب شعراوي ورفيقاتها وليس العكس بمعنى أنّ خطاب شعرواي ومن تلاها تبلور بمعزل عن الخطاب النّسوي الاسلاموي الذي تعزز ظهوره واستمرّ في التطور كلما علا صوت النساء في العالم العربي والمسلم. ونشاطات الاخوات المسلمات والتحولات الهامة التي طرأت على مواقعهن داخل حركة الإخوان المسلمين راذا ما اخذنا حالة الأردن على سبيل المثال، جاءت مؤخّرا فقط وكردَ فعل على ارتفاع أصوات النساء مطالبات بمزيد من الحقوق. هدف الحركة من تغيير كهذا هو ليس فقط توفير خطاب مواجه للخطاب النسوى الحقوقي الأردني، بل وأيضا الحد من تأثيره وان لم يكن تحييده. وهو بذلك أي الإسلاموي عبارة عن رد فعل وليس فعلًا يهدف إلى تحقيق المساواة أو حتى الاعتراف بوجود قضية للمراة بقدر ما أراد جعل الخطاب النسوي العربي يبدو «علمانيا» وبالتالي يفقده مشروعيته.

نسوية إسلامية مقابل نسوية علمانية

وهنا تأتي ضرورة التوضيح بأن ليس هناك ما يمكن تسميته خطابًا نسويًا علمانيًا في المنطقة العربية. اذا ما عرفنا العلمانيّة بأنها فصل بين الدّين والدّولة فهذا الفصل غير قائم عربيًا وبالتالي فإنّ العركاتِ النّسوية العربيّة على اعتبار أنّها تعكس واقعها لا تملك أنْ تتبنى هذا الفصل أو الجدل بوجوبه. وهذا الخلط الثاني الذي يقع فيه غالبية المراقبين الغربيين للحراك النسوي العربي. اذ عادة ما يُميز بين اتجاهين «إسلامي» وعلماني». ولعل ما يثبت خطأ هذا المزج هو حقيقة أنّنا حتى اليوم لم نسمع في أيّ بلد عربيّ عن خطابٍ نسويّ يدعو إلى تبني قوانين وضعية مدنية. تستبدل بها قوانين الأسرة المستندة إلى تفسيرات معينة وقراءات للشريعة الإسلامية أو حتى تلك

التي تطبق على الطوائف الدينية الأخرى. فكلُ ما تتم الدعوة اليه ومناقشته حتى اليوم هو تبني وجهات نظر فقهية اكثر اعتدالًا وانفتاحًا وبغض النظر عن خلفية المطالبات الدينية أو السياسية أو الفلسفية. والاحتفال بقانون الأسرة المعدّل في المغرب عام ٢٠٠٤ خير دليل على ذلك. فعلى الرغم من أهمية القانون المعدّل والذي يعتبر أكثر عدالة للنساء من أي قانون آخر مطبق ومعمول به عربيًا إلا أنه أظهر وبوضوح أنّ أيّة محاولة لاقتراب من بعض القضايا التي تمسُّ شكل الأسرة وحدة البناء الرئيسية في المجتمع العربي والمسلم تعدّ خطوطًا حمراء وضريبتها باهظة الثمن. هذا كله يجعل البحث في أصلية الخطاب أو براغماتية مسألة غاية في الاهمية، أذ أنه يثبت محدوديّة القدرة على التحرّك في تناول القضايا الحساسة وفعالية الخطاب المستند إلى الدين.

نسويات مسلمات ونسويات اسلاميات

امًا التفريق بين النَسويات المسلمات والإسلاميات فهو أيضًا مهمً. إذ أنَ هناك حجمًا متزايدًا من الأدبيات باللغات الغربيَّةِ والتي تشير إلى مختلف أشكال التَحرَك النَسويَ في العالم العربي على أنها إسلاميَة (Fearnea على سبيل المثال). وتمزج بذلك بين الهويَة الإثنيَة والدَينيَة والهويَة الهويَة الإثنية والدَينيَة والهويَة المحركية للنسويات في المنطقة العربيَّة، وتمنح لقب نسويَة إسلاميَة لكلَ ناشطة مسلمة أو ناشطة في السياق الثقافي العربيَّ والمسلم دون البحث في تفاصيلِ هويَاتِ وأشكالِ تحرَكِ الاتتفق بالضَّرورةِ مع التَعريف الذي قدمناه بدءًا بالنسوية الإسلاميَة، فتدرج تحت مظلّة هذا التعميم الخاطئِ مثلا نسويات كنوال سعداوي التي تعترف علنًا بانعدام وجود مكانِ للدّين في نضالها وحراكِها. فالنسوية الإسلاميَة في ضوء هذه التَفريقات اذن تيازٌ لاينبغي إدراجَه تحت مظلّة حركاتِ الإسلام السّياسي، ولاينبغي النظر إليه إلى أنّه تعبيرٌ عن حراكِ يحدث في منطقة جغرافيَة ترتسمُ حدودُها حول العالم العربي أو المسلم فقط، فهي حركة عالميّة تتعدّى حدود الدّولَ القطرية وتتبنّى خطابَها نساءً لسنَ حتى بالضّرورة مسلماتِ والأهمُ أنهنَ لسنَ إسلامياتِ أيضًا.

بنيتُ الخطاب النسوي الإسلاميّ

المعرفةُ والصَلةُ الوثيقة بالقرآنِ والإلمام بآلياتِ تفسيره والتعاملُ مع نصوصِه هي الأسسُ المعياريّةُ التي يُبنى عليها خطابُ النّسويات الإسلاميات. وتعدُّ المساواةُ بين الرَجل والمرأةِ نقطةَ الإنطلاق المحورية لخطابهن، ويُعدن وضعَ المرأة المسلمة اليوم والإجحافُ القائمَ بحقوقها إلى التفسيرات الأبوية للنصوص القرآنية أولا، وإلى الفقه الذي تطور منذ القرن التاسع الميلادي في سياق حضاري تاريخي مختلف لاينبطق على واقع النساء والرّجال اليوم ومشبعًا بأبوبة تفكير وممارسة تلك الفترة، وأخيرًا إلى ذلك الخلط بين المعتقدات الشّعبية والدّين وتغليف التّقليد الشّعبيّ بنصوص شرعية وأحاديثَ نبويَة غير صحيحة او ضعيفة او مستخدمة خارج سياقها التاريخي والحدثي. وتميز بدران ر ٢٠٠٧ Badran) بين ثلاثة تيارات ضمن هذا الاتجاه: التيار الاول هو ما يمكن تسميته بالقرآنيات: حيث توجهت نسويات ركامينة ودود، والسعودية فاطمة ناصيف، ورفعت حسن (٥٨٪ نحو القرآن وحاولنَ أوَّلا إعادة تفسير الآيات القرآنية المتصلة بالخلق وقصة حواء وآدم وعلاقتهما التي وكما يدعينَ مشوبةٌ بقصص غير صحيحة وثقافة شائعة، وثانيا تحديدُ وإبرازُ النصوص القرآنية التي تؤكِّد على المساواة بين المراة والرجل، وثالثا من خلال التركيز وإعادة تفسير تللك الآيات التي تظهر فروقًا بين النّساء والرّجال وتقديم تحليل وقراءة من منظور نسويٌ لها يهدم تلك القراءات التي تمنح الرجالُ مراتبَ شرفيةً على حساب النساء أو تبرّر سيطرتهم على حساب خضوع النساء. أما التّيار الثاني من أمثال (اللبنانية عزيزة الحبري (٥٩)، والباكستانية سادرا على) فقد ركّزن على الشِّريعة بمعناها الأوسع والعام، وحاول الرّبط بين التّفسير الأبوى للقرآن وتأثير ذلك على الفقه والإفتاء ومصادر الشّريعة الإسلاميّة الأخرى على اتّساعها. ويركّز التيار الثالث من أمثال فاطمة المرنيسي المغربية الأصل والتركيّة هدايات توكسال على الحديث النبوي وتبيان صحّته من ضعفه.

وتستند النسوياتُ الإسلامياتُ في مشروعهنَ هذا إلى منهجية قوامُها أولا التفسير والاجتهادُ الى استخدام أدوات تحليلِ اللغة ودراسة التاريخ والأدب والانثروبولوجيا الضَرورية كلَها لإعادة اختبار النَصوصِ المشكَلة للشريعة الإسلامية اليوم. وهنَ في اختبارِهنَ للشيعِة ونصوصِها يستخدمن خبراتهن وتجاربِهنَ كنساءٍ في مواجهة تاريخ طويلِ من التعامل مع النصوص الشَرعيَةِ من مناظيرَ وخبرات رجوليَة بحتَة (٢٠٠٢ Barlas).

ومثالَ على هذه المنهجيّة، ترديدُ نسويات هذا التيار لتلك الآية من سورة الحجرات التي تؤكّدُ المساواة بين النساء والرجال في الخلق: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم). صدق الله العظيم. فجعل الله التقوى معيازَ المفاضلة بين البشر وليس الفروق البيولوجيّة. ويقرأن بتمعن تلك الآيات المثيرة للجدل والتي تتشكّل حول تفسيرها ثقافة شائعة كالآية تتحدث عن «القوامة». فمن وجهة نظرهنَ القوامة لم تكن أبنًا تشريفًا بل تكليفًا

Mess," in Islam and Women, Special Issue of Women's Studies International Forum 5 (2), pp. 207-219

Nasif, Fatima Umar. (1999). Women in Islam: A Discourse لهزيد من الهعلومات حول ناصيف ، انصح بمراجعة كتاباتها حول الموضوع ولاسيما in Rights and Obligations. Cairo: International Islamic Committee for Woman & Child Al-Hibri, Aziza (1982), "A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This: (٥٩)

للرجال بالقيام على الإنفاق على النساء في قيامهنَ بعميلتي الإنجاب وتربية الأطفال ولم يجعلها نصًا عامًا مُلزمًا لكلّ زمان ومكان، ولم يقل أنّه ليس بإمكان النساء القيام على أنفسهن والإنفاق على أسرهنَ بالصورة الأبويَّة الأبيَّة على أسرهنَ النساء القيام على أنفسهن والإنفاق على أسرهنَ بالصورة الأبويَّة الأبيَّة الأبيَّة والآيةُ الامن سورة التوبة تؤكّد هذا التفسيرَ حيث تقول» (والمؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياءُ بعض يأمرون بالمعروف وينهؤنَ عن المنكر ويقيمون الصلواة ويؤتون الزكواة ويطيعون الله ورسولَه أولئكُ سيرحمهم الله إنّ اللهِ عزيزُ حكيم).

وتشكل مُدوَنتُ حقوق النساء في غرف النوم ومُدوَنتُ حقوقِهن في المسجد مثالُ آخرُ على هذه المنهجيّةِ وإنَ ظهرتا في سياقاتِ غيرِ عربيّة. فنشرت إسراءُ النعماني الأمريكية من أصولِ أندونيسيّةٍ مسلمةٍ ومجموعة من رفيقاتها هاتين المدونيتن اللتين تظهرن بوضوح بالغ أنّ الفصل بين النساء والرَجال في المسجد ليس له ما يثبته شرعًا، أو أنّ فصل المداخل واحد للنساء وآخر للرَجال بدعة لا اصل لها في القرآن ولا الممارسة النبوية، وان من ابسط حقوق النساء أن يشغلن منصب امام للمسجد ومؤذن، وأنّ للنساء حقوقا تبدأ من حقّ الحصول على المتعة الجنسيّة، واتخاذ قراراتٍ حاسمة فيما يخصّ أجسادَهنَ إلى حقّ الدَخول في علاقةٍ جنسيّةٍ مسنودةٍ الى قاعدة الإيجاب والقبول الفردي فقط (٦٠).

تدّعي صاحبات هذا التيارِ أنّ الحلّ في قراءة القرآن مما دعا إلى الوقوف مطوّلًا عند مفاهيم القوامۃ التي تحمل في العربيۃ معاني تتباينَ بين» الخدمۃ» والإنفاق... الخ، وكيف حَمَل المفهوم معاني بطريايكيۃ ومنح الرجل منزلۃ فوقيۃ فوق المرأة. كما استدعى هذا التحليل التوقف عند « اضربوهن» الذي قد يعني في العربيّۃ أيضًا الضّربَ في الارض « الترك».

كما يدعو هذا الإتجاه إلى قراءة نصيّة غير حرفيّة تستدعي السياق، والمقاصدَ الشّرعية بالإضافة إلى استدعاء الممارسةِ النبويّة ومن ثم إعمال النّطق والعقلِ انطلاقًا من الفكرة الأسياسية التي مؤدّاها أنّ الإسلام دين عدالة اجتماعيّة بامتياز دعا إلى التّنوع وأعمال العقل وانتقد التقليدَ الأعمى.

التحذي الرئيس أمام هذا التيار في ضوء الإحتكار: أيّمَ سلطةٍ نمتلكها -كنساءٍ لإعادة قراءةِ النّص وتوفير اجتهادٍ نسوي؟ وهل سُتحمل قراءتنا محمل الجد؟ ستجرد بالضّرورة من كلّ مشروعيّةٍ ولكن هل للقراءةِ الذَّكورية للشّريعة الإسلاميّة أن تصمد أمام الأسئلة المحرجة المتزايدة التي تطرحها التغييرات على حياة المرأة العربية المتجدّدة باستمرار؟ هل ستصمد أمام الحركة المبطنة للنساء؟ بكلامٍ مختصرٍ نحن بعاجة الى منهجيّة للاجتهاد قائمةٍ على إعادة إحيائه كعلم وعمليّة.

فباستناد هذا التيار إلى النّصوص الشَرعيَة الإسلاميَة ولاسيما القرآن كمرجعيةِ أساس في تناوله لقضية المرأة، وبابتعاده قصدًا عن ما يسمى بالأجندات العالميّة لحقوق المرأة ربما في ذلك بيجين وسيداق (17). تضعنا النّسوية الإسلامية اليوم في مواجهة موجة من التساؤلات التي تصبُّ في عمق الافتراضات الأساسيّة للنسوية: فهل النسوية بالضرورة فكرة «علمانيّة» متحرّرة كليًا من الدين؟ وهل من المكن أن يشكّلَ الدّينُ المعروف أبدًا بأبويته روهذا الوصف ينطبق على كلّ الأديان المعروفة والممارسة، اطارًا لتحرير النّساء من قيود يُجادل انه مُسهم رئيس في إحكامها؟ كما ويتحدّى هذا التيار المتواصل في النمو والقوّة والتأثير عالميًا فكرة أن يعني منشأ النسوية الغربي ككلمة ومفهوم اقتصار ظهور «الوعيً

^[20] Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights," American University Journal of International Law and Policy 12, (20) An Introduction to Muslim Women's Rights," in Gisela Webb (ed.) Windows of Faith: Muslim Women', (2000), "Pp. 1-44 (Scholar-Activists in North America (Syracuse University Press).

http://www.asranomani.com/freedom/archives/bill_of_rights/in_the_bedroom/index.php (٦٠)

النسوي» على السّياقاتِ الثقافيّةِ الاجتماعيّة «الغربية» وحدها، ويضعها رأي النسوية) أمام امتحانِ للهوية، فاتحًا حدودَها لمختلف الخصوصيات الثقافية. وبهذا، يعتبرُ ظهورُ خطابِ النسوية الإسلامية أيضا، ردًا على العديدين ممن يعتبرون أنّ النساء في العالم الإسلامي وبحكم الدّين والثقافة الراسخة عاجزاتٌ عن تحرير ذواتهن من قيود الاضطهاد والتمييز والعنف.

وعلى الصعيد العربي المسلم، يثير ظهورُ هذا التيار المتزايد في دولِ إسلاميَةٍ متعددة كايران وتركيا وماليزيا وجنوب افريقيا وانتشاره بين المسلمات الناشطات في المهجر، وتوسّعه التدريجي في مصر وشمال افريقيا، وتبني خطابه من قبل العديد من المشرقيات وخصوصا في حملاتهن لتغيير قوانين الاحوال الشخصية، جملة من التساؤلات حول حقيقة ماهية هذا التيار وأهدافه؛ وهل هو تيار أصيل نشأ بالفعل حاملا هم قضية المرأة، أم أنه ردة فعل ظهرت من جانب نابعة عن اشكالية «هوية في ازمة» في إطار العولمة، ومن جانب آخر كدفاع عن صورة باتت مشوّهة للإسلام مع تنامي الحركات الإسلامية الزاديكالية وربطها بالإرهاب؛ ومع الإقبال على تبني هذا الخطاب من قبل تنظيمات نسوية «حقوقية «تتبني بالعادة الأجندات الدولية الخاصة بحقوق المراة والإنسان كأطر مرجعية لخطابها، يظهر تساؤل آخر متصل بمدى إمكانية أن يكون هذا الخطاب مجرد سعي لخطابه المركات النسائية في المنطقة العربية في مجرد سعي لتغليف الأجندات الدولية بالدين لا أكثر، والبحث عن صيغ توافقيّة بينهما حتى لا تلقى هي وخطابها رفضًا لتغليف الأجندات الدولية بالدال كذلك فأي ثهن تدفع النسويات مقابل حمل شعارات التوافق مع الذين؟

خلاصت

من الواضح أنّ لكلّ مقاربة ا يجابياتها ولكلّ واحدة أيضًا تعدّياتٍ تواجهها. وبالعودة إلى السّؤال الرئيس الذي يدور حوله هذا الجدل: أيّة مقاربة نتبنى؟ لعلّ من الصواب أن لاننظر إلى المقاربات بشكل منفصل مستقلٌ ومتنافس؛ فوجودها دليلٌ على تعدّدية صحيّة بل وضرورية. المهم أن نتمكّن كمجتمع يعيش مخاض تغيّراتِ القرن العادي والعشرين أن نحوّل هذا الجدل إلى «تداول» يدور في دائرة واحدة وليس دوائر منفصلة، وأن تحترم في هذه العمليّة منطلقات كلّ مقاربة أملا في الوصول إلى مقاربة تكامليّة تحمل جزءًا من كلّ اتّجاه.

الأمر المهمَ الاخرهو ضرورةُ أنْ تتولدَ لدى جميع القوى الفاعلة في المجال العام العربيَ القناعةُ الحقيقيَةُ بأنَ المشروعِ النّسويُّ في المنطقةِ العربيّةِ مشروعَ «اصيل» وليس بدخيلِ أو حتى مُستورد، وأنّه لابدَ لنا جميعًا من أن نشتركَ فيه ونشتبكَ معه مهما اختلفت مرجعياتُنا.

⁽٦٠) تنبثق منهاج عبل بيجين خلال اعبال الهوتير العالمي الرابع للهراة الذي عقد في الهدينة الصينية بيجين. ويتضمن الهنهاج ١٢ مجالا تتطلب تدخل الدول السريع لتصويب اوضاع النساء فيها وتشهل (التعليم ، الصحة ، الهشاركة السياسية ، الهنف ، الهراة في النزاعات الهسلحة ، الطفلة ، حقوق الانسان ، الاعارم ، الاقتصاد ، صناعة السياسة العامة من خلال البات وطنية). سيداو هي الاختصار الهنداول للاتفاقية الدولية للقضاء على كافة اشكال التهييز ضد المراة والتي تبناها الهجلس العبومي للأمم الهتحدة في عام ١٩٢٩ ، وتتضمن ٣٠ بندا نفصل في اشكال التهييز الهمارس ضد الهراة وتوضح ما التدخل المطلوب لمحاربته.

الإعلام الإعلام الإعلام النصليف الفلسطية وقضايات والدولة الدين والدولة

الإعلامُ الفلسطينيُ وقضايا الدّين والدّولة (فرض الحجاب وحملة الفضيلة نموذجا) نائلة خليل و غازي بني عودة

منهجيّة البحث

حاولت هذه الدّراسة تقديم صورة عن المشهد الإعلاميّ الفلسطيني، وكيف تناول وعالج قضايا الدّين والدّولة، وفي المقدمة منها قضية فرض الحجاب وقانونِ الأحوال الشّخصية، والتعرّفِ على مدى اقتراب الصّحافة الفلسطينيّة من القيام بدور السّلطة الرّابعة، وكم كانت وفيّة لرسالتها المتصلة بإعلام الجمهور وتمكينِه أو تقريبه من المعرفة الحقيقيّة كأساس لا بدّ منه لتميكنه (الجمهور) من اتّخاذ مواقفَ تعكس مصلحتَه إزاء القضايا المطروحة؛ وأثر كلّ هذا على حال الدّيمقراطيّة في المجتمع؛

واعتمد الباحثان في دراستهما ثلاثَ أدوات للبحث وهي: الاستبيان، وتحليل المضمون، والمقابلة المطوّلة بهدف تقديم صورةٍ أكثرَ شموليتٌ، ودقّتُ، وعمقًا، وموضوعيّتٌ عن حال وسائلِ الإعلام الفلسطينيّة، واتجاهها العام وتعاطيها مع القضيّةِ موضع البحث، حيث كانت كالتالي:

أولا: الاستبيان: تمّ تصميم استبيان رأي جرى توزيعُه على نحو ٦٠ صحافيًا فلسطينيًا في الضّفة الغربيّة وقطاع غزة من بين العاملين في وسائل الإعلام المختلفة للتعرّف على آرائهم والاسترشاد بها في القضايا الإعلامية المطروحة (٦٢).

ولتحقيق درجة عالية من الحياديّة والمهنية فقد تمّت مراعاة شمولية عيّنة البحث المختارة لتمثّلُ مجمل العاملين في الصّحافة حيث شملت عاملين في وسائل الإعلام: المكتوبة، والمرئية، والمرئية، والمسموعة، والألكترونيّة من المستقلين، وأنصار أو المقرّبين من التّيارات السّياسيّة المختلفة بما

⁽٦٢) انظر تفاصيل عينة البحث ونتائج الاستطلاع كاملة في الفصل الثاني والجداول المرفقة بهذه الدراسة (صفحة ١٩ وصفحة ٦٩)

في ذلك صحافيين يعملون في مؤسساتٍ إعلاميّةٍ حزبيّةٍ تتبع حركتي حماس وفتح والسّلطة الفلسطينيّة، في كلّ من الضّفة والقطاع، ومن كلا الجنسين.

ثانيا: تحليل المضمون: استهدف مجموعة من وسائل الإعلام الرئيسة منهار الصحف اليومية الأربعة، الأيام، القدس، الحياة الجديدة، وفلسطين، ووكالة معا) على مدار نحو ثلاثة شهور تركزت ما بين حزيران وأيلول من عام ٢٠٠٩ أي في الفترة التي سبقت وواكبت صدور وتنفيذ قرار فرض الحجاب على المحاميات وطالبات المدارس والفترة التي تليه. وقد راعت عملية الرصد والتحليل أيضًا شموليتها لمجموعة منوعة من وسائل الإعلام المحلية ذات التوجهات المختلفة والمتباينة بحيث ضمّت مؤسسات إعلامية تتبع حماس وأخرى تتبع فتح وثالثة مستقلة ورابعة متخصّصة. وتزامنت عملية الرصد مع متابعة بعض الصّحف العربية والدولية قضية الحجاب من أجل التّعرف على كيفيّة معالجتها ومقارنة ذلك بما فعلته وسائل الإعلام الفلسطينية.

ثالثا: المقابلة: من أجل تكوين رأي أكثر عمقًا ودقَّنَ فقد تمّ إجراء مجموعةٍ من الحوارات الموسّعةِ مع عددٍ من الإعلاميين والخبراء والمراقبين للشأن الفلسطيني وذلك للحصول على تشخيصٍ عميقٍ لدور وسائل الإعلام في القضايا الخلافية مثل أسلمة المجتمع.

خلاصة

لقد سعت هذه الدّراسةُ الى تَتبُع كيف عالج الإعلام الفلسطيني واحدةَ من القضايا الهامَة التي طرحت على السّاحة الفلسطينيةِ بقوّةٍ مؤخّرًا وهي قضية فرضِ الحجاب على المحاميات والطالبات في قطاع غزة وما أطلق عليه حملة «الفضيلة» و « تأنيث المدارس» وما سبقها، ورافقها، وتلاها من إجراءاتِ تصبُّ في أسلمة المجتمع، والظروف التي أفضت لكل هذا، وما يترتب عليه من مساسِ بالحقوق الفرديّة والعامة.

وكشفت الدراسةُ التي استخدمت أدواتِ مختلفةَ درجةَ عاليةَ من عدم الرضا إزاء أداء الإعلام الفلسطيني، عبَر عنها الإعلاميون الذين قالوا أنّ صحافتَهم الوطنيّةَ مكبَلةً بالأجندة الحزبيّة بعيدةً عن أولويات الجمهور وغير فاعلة.

وأظهرت الدّراسةُ أنّ الإعلام الفلسطيني فشل بمجمله في لعبِ دورٍ مؤثّر فيما يتعلّق بقضية الحجاب وتأثنيث المدارس وتداعيات أسلمةِ المجتمع في غزة والضّفة، حيث لم يقم ببلورةِ رأيِ عام واضح إزاء هذه القضية.

وحسب الدَارسة فإنَ (٧٦٪) من الصَحافيين المستطلعة آراؤُهم قالوا أنَ الإعلام الفلسطيني أخفق في بلورة رأي عام لدى الجمهور الفلسطيني إزاء قضايا الحجاب وحملة «الفضيلة» وما كان شهده قطاع غزة بعد الإنقسام من عمليات تفجير لبعض نوادي الإنترنت والمقاهي، وأن الإعلام فشل في فتح نقاش مجتمعي يحدّد جميع الأسباب الحقيقيّة لهذه الأحداث وعلاجها كما يفترض، مقابل ٢٪ فقط قالوا أنَ الإعلام الفلسطيني عالجها كما يجب وبشكل مهنيً جيد. ورأى ٢٠٪ أنَ الإعلام تابع هذه القضايا كما يتابع أيً حدث يوميً عاديً كما أظهرت نتائج الاستطلاع الذي أجري لصالح هذه الدراسة بين الصَحافيين الفلسطينين في الضَفة والقطاع.

وترتفع نسبة الذين يعتقدون بإخفاق الإعلام في معالجة هذه القضايا بين الصّحافين في غزة عنها بين زملائهم في الضفة (بلغت على التوالي ٧٧٪ و٢٩٪) كما وترتفعُ نسبة المعتقدين بإخفاق الإعلام في أوساط الصّحافيين العاملين في الصّحافة المكتوبة (٨١٪ منهم يرون بذلك مقابل صفر قالوا بأنّه تابعها كما يجب) وتهبط هذه النسبة بين العاملين في الصحافة المسموعة (الراديو) الى ٥٠٪. وكانت حركة حماس أظهرت منذ سيطرتها على غزة اتجاهًا الأسلمة القوانين والدولة، وقبل ذلك المجتمع، الأمر الذي تجلّى بأكثر من شكل، كان من أبرز ذلك مشروعُ قانون إسلاميً للعقوبات ناقشه المجلس التشريعي التابع لحركة حماس كمقدمة الإقراره.

ويتضمَنُ مشروع القانون المؤلف من ٢١٤ مادة، عقوباتِ بالجلد وقطع الأيدي والصَلب والإعدام وهو أمر مرّ عليه الإعلام الفلسطيني المحلّي مرورَ الكرام، وهذا ما ساهم في تمهيد الطريق أمام اتخاذ مزيدِ من الخطوات على طريق أسلمة المجتمع والمؤسسة وصولا إلى فرضِ الحجاب على المحاميات والطالبات، ومنع ركوب النساء الدّراجات خلفَ أزواجهنَ وليس انتهاء بتخريج غزة، العاجزة عن توفير القرطاسية لطلبتها، ١٠ آلاف حافظ قرآن خلال العام الجاري.

لكن الإعلامُ الفلسطيني تقاعس في الانتصار للحريّات والحقوق الفرديّة والعامة فيما يتصل بالقضايا سالفة الذكر وغيرها من القضايا المماثلة، واختار التّضحية برسالته ومصالح وحقّ النّاس في المعرفة كي يتجنّب احتكاكًا أو صدامًا محتملًا مع مراكز النّفوذ.

ولم يغادر الإعلام الفلسطيني في متابعة ومعالجة قضية الحجاب، السطح والقشور، وتركز جهده على تكرار الشعارات الكبيرة كالتحذير من اقامة «حماس» إمارة إسلامية أو طالبانية دون أن يغوصَ في تفاصيل وأبعاد الحدث الذي شهدته الساحة الفلسطينية، عوضًا عن أنه سرعان ما توقف عن متابعة هذه القضية.

وفي المقابل، في الضفة الغربية فإنّ الصحف اليوميّة لم تسجل خلال الشهور الثلاثة التي شملتها الدّراسة رمن حزيران وحتى أيلول ٢٠٠٩) أيّ تناولِ جدّيُ لموضوع قانون الأحوال الشّخصيّة الذي يعتبر من أهم القوانين ويثير جدلًا واسعًا علمًا أنّ مُسوّدة مشروع هذا القانونِ موجودة الآن على طاولة الرئيس الفلسطيني بغية إقراره، وتتصارع أكثر من وجهة نظر بشان ماهيته بين الأوساط الدينية من جهة، والمؤسسات النسويّة والحقوقيّة والأوساط العلمانيّة من جهة أخرى.

وبالعودة إلى بعض نتائج الاستطلاع فقد قال (٨٦٪) من الصحافيين أنّ أولويات وسائل الإعلام الفلسطينية لا تنسجم مع أولويات الجمهور الفلسطيني واهتماماته، وأنّها تنطلق من أجندة وأولويات حزبيّة وأيدولوجيّة تحكم هيئات تحريرها عند معالجة مختلف القضايا، وخاصة الحيويّة منها مقابل ١٣٪ من الصحافيين فقط، يرون أنّ أولويات وسائل الإعلام، تنسجم مع أولويات الجمهور الفلسطيني.

ومن الملاحظ أن نسبة المعتقدين بأن أولويات وسائل الإعلام لا تنطلق من أولويات الجمهور، ولا تنسجم معها ترتفع إلى ١٠٠ ٪ بين فئة الصّحافيين الذين مضى على عملهم أكثر من ٢٠ عامًا. وقال ٥٣٪ من الصّحافيين الفلسطينين المستطلعة آراؤهم أنّ وسائل الإعلام الفلسطينية تتعامل مع القضايا ذات الطابع الديني بخوف فيما قال ٢٧٪ أنها تتعامل مع المسائل ذات الطابع الديني با نحياز، مقابل ١٣٪ ٪ فقط، يرؤن أنها تتعامل معها بموضوعيّة و٤٪ يعتقدون أنها تتعامل مع هذه المسألة بحريّة. وترتفع نسبة المعتقدين بخوف وسائل الاعلام بين فئة الصحافيين الذين مضى عملهم في الصحافة ما بين ١٩٠٥ عاما، وأولئك العاملين منذ ما يزيد عن ٢٠ عاما حيث وصلت النسبة بين هاتين الفئتين ٧٥٪.

ويُضاف إلى ما سلف ما قالته غالبيةً ساحقةً من الصّحافيين (٨٠٪) من أنَ علاقةً السّلطة

الفلسطينيّة بالمسائل الدّينية تقوم على ترضية الأوساط الدّينية، وعدم الاصطدام معها أو حتى مجرد جدالِها في القضايا الحيوية للجمهور مقابل ٢١٪ لا يعتقدون بذلك. ويرى ٢٤٪ من الصّحافيين أنّ السلطة تحابي الأوساط الدّينية على حساب الحريّات العامة، ولا تكترث بالمطالب التي قد تغضب الأوساط الدّينية، مقابل ٣٣٪ قالوا أنها لا تحابي الأوساط الدّينية. وربما يفسر هذا الأمر أحد أسباب إغفال الإعلام الفلسطيني معالجة القضايا الحيويّة ذات الطابع الديني، نظرًا لأن معظمه (الإعلام) يتبع ويستظل بالسلطة والأحزاب ومراكز النفوذ، ضمن مشهد تغيب عنه الاستقلالية الحقيقية والمهنية الصّحافية في العمل.

ويُدلل على صحّة الاستنتاج السّابق ويعزّزه جملة من الحقائق التي كشفتها عمليّة رصدِ وتحليل مضمون مجموعة من وسائل الإعلام حيث تبيّن أنّ بعضها قد امتنع حتى عن مجرَد تغطية قضية فرض الحجاب وحملة «الفضيلة» عوضًا عن أنّ الإعلام الفلسطيني، سرعان ما تجاهل هذه القضايا وقفز إلى غيرها بسرعة.

ومن اللافت في نتائج الاستطلاع الذي أُجري لصالح هذهِ الدّراسة أنّ ٥٩٪ من الصّحافيين قالوا أنّهم يعلمون او سمعوا بوجود إجراءات متباينة تتعلّق بفرض سلوكيات متصلة بالدّين كارتداء الحجاب والجلباب في بعض مدارس الضّفة من قِبل بعض مديرات أو معلّمات المدارس وهو واحد من مجموعة كبيرة من القضايا التي تُغفلها وسائلُ الإعلام.

وبينت الدّراسةُ أنّ الصّحافة الفلسطينية لا زالت أسيرة الحزبيّة، ولم تُسجَل أيّة نقلة نوعيّةٍ على طريق الاستقلاليّة والمهنيّة، بل على النقيض من ذلك فإنّ الحزبيّة تعزّزت كمحرّكِ رئيسٍ لعظم وسائلِ الإعلام خلال السنوات الماضية، حيث بات معالجةٌ قضايا النّاس وحقوقهم أو الدفاع عنها مرتبطة طرديًا بمدى انسجامها مع الأجندة السّياسية ومصالحِ هذه المؤسسات، وهيئات تحريرِها، والجهات التي تتبعها.

هكذا تعزَز وطغَى نمطٌ من المعالجات الصَحفيَة الشَّكليةِ منزوعةَ القيمة، وسادت صحافةَ العلاقات العامة، وغرقت الصَحف بأخبار ومواضيعَ لا تُقرأ، وظلَت وسائلُ الإعلام الفلسطينية أسيرةَ الحزييّة، والخوفِ، والانحياز لمراكز القوى دون الجمهور والتزمت الصَمت، أو ظلَ صوتها

(في أحسن الأحوال) خافتًا إزاءَ القضايا الحسّاسة التي تمسُّ جوهرَ اهتمامات المجتمع ومصالحِه سواء السّياسية منها أو الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة.

الفصل الأوّل

هناك ملامحُ عامَّةُ تجمع مختلفُ وسائل الإعلام الفلسطينيَة وتكاد تكون واحدة، رغم تباين واختلاف، لا احد يستطيع إنكاره أو تجاهلم تتعلَق بجوهر عمل الصّحافة، وأجندتِها، وأولوياتِها، وتوجَهاتِها، ومدى انسجام ذلك مع ما يتوقّعه الجمهور منها.

هنا لا بد أنْ نشيرَ إلى حزبية معظم وسائل الإعلام الفلسطينية الذي أسهمَ في تدني سقف الحريات الحقيقية المتاحة للصحافة ليضاف إلى ضعف الاستثمارات التي تُوظَف في هذا الميدان، وسلبين نظرة صانع القرار والمؤسّسة الفلسطينية للإعلام ودوره، وغياب المؤسّسة أو المؤسّسات المفترض بها رعاية تطور الصّحافة وحماية مهنيتها الذي أنتج إعلامًا مُسيّسًا ضعيفاً يُرى بعيون السياسي لا الصّحفي.

ورغم مرور نحو 10 عامًا على قيام السّلطة الفلسطينية، والمباشرة بإقامة مؤسّسات الدولة إلّا أن وسائل الاعلام الفلسطينية لم تغادر مواقعها الحزيية التي كانت مُبرّرة في حقبة سابقة، بل إنّها عززتها بصورة لافتة وخاصة بعد الانقسام الفلسطيني الداخلي، حيث لم يعد الدّفاع عن القانون والحريات العامة والمفاهيم الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان هو المحرّك الرّئيس لوسائل الإعلام (كما هو الدور المفترض لها) بل باتت أجنداتُها السّياسية والحزبيّة هي محرّكها الرئيس في تناولها (دفاعًا أو هجوما) للقضايا المختلفة التي تثار بين الحين والآخر في المجتمع الفلسطيني.

وفي المحصلة، وكنتيجة لهذا، فإننا أصبحنا في فلسطين أمام صحافة بعيدة في مجملها عن الموضوعية والمهنية وبعيدة عن الهموم الحقيقيّة لجمهورها، ومصالحه، واهتماماته التي يُفترض أنْ تكون هاديًا ومحرّكًا لها.

وبينما ينتظر المجتمعُ من الصّحافة أن تكونَ عينَه التي ترى، وأذنَه التي تسمع، ولسانَه الذي

ينطق بحقيقة ما يجري كي تحظى بثقته، وتكون بحقّ السلطة الرَابعة، فإنه لم يكن مفاجئاً ان تنطلق وسائل الإعلام في تناولها لمختلف القضايا، بما فيها الحريات العامة من منطلقات سياسيّة حزبيّة سواء في معركة الحجاب التي خسرتها حماس إعلاميًا في غزة أو الجدل الساخن في الضفة بشأن إقرار قانون أحوالِ شخصيّة عصريّ حيث أنّ الإعلام فشل في لعب دورٍ مؤثر ينسجم مع اهتمامات ومصالح الناس، والحرياتِ العامة وقيم الديمقراطيّة.

حماس... وأسلمة القوانين

أظهرت مسيرة حماس منذ سيطرتها على قطاع غزة عام ٢٠٠٧ أنّ هناك اتّجاهًا واضحًا لدى الحركة لأسلمة القوانين وفرض نموذجها الدّيني وأيدلوجيتها على المجتمع الفلسطيني، الأمر الذي ترجمته بفرض أنماطٍ معيّنة من السلوك على سكان القطاع.

وكانت جريدة «الحياة» اللندنيّة ذكرت في عددها الصّادريوم ٢٠٠٨/١٢/٢٤ أنّ المجلس التّشريعي التبع لحركة حماس في غزة قد ناقش «قانونًا إسلاميًا» للعقوبات قدّمته الحركة بهدف تطبيق الحدود، علمًا أنّ مشروعَ القانون المذكور يتألّف من ٢١٤ مادةً ويتضمّن عقوباتٍ بينها الجلد وقطع الأيدي، والصّلب والإعدام.

واعتمد مشروع القانون هذا عقوبة الجلد لعدد من الجرائم والمخالفات بينها «لعب الميسر واهانة العقائد الدينية وارتكاب الأفعال الفاحشة والفاضحة والمخلّة بالآداب العامة وإشانة السمعة والإساءة والسب» كما ونصَ على أنّ» كلّ مَن يرتكب جريمة السّرقة الحديّة تُقطع اليد اليمنى من مفصل».

وفي فصل عنوانه « الديّم» جاء في مشروع القانون أنّ « الدّيّم مئمّ من الإبل أو ما يعادلها من النقود وفق ما يقدّره من حين الى آخر القضاءُ الشّرعيُ بعد التشاور مع الجهات المختصم» أما عقوبم الجلد، فقد جاءت في عدد كبير من موادً مشروع القانون إذ نصّت المادة رقم ٨٤ مثلا على أنّ « كل من يشرب الخمر او يحوزها أو يصنعها يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلمًا ..وكل من يشرب خمرًا ويقوم باستفزاز مشاعر الغير أو مضايقتهم أو إزعاجهم أو يشربها في مكان عامً أو يأتي

مكانًا عامًا وهو في حال سكر يعاقب بالجلد بما لا يقل عن أربعين جلدة وبالسجن مدة لا تقل عن ثلاثة شهور».

وقد مرَ الإعلامُ الفلسطينيُ على هذه القضية مرور الكرام، ولم يترك أينَ بصمةِ واضحةِ في معالجتها أو في تشكيل رأي عامٌ فلسطينيُ إزاء ذلك والذي مهَد الطريق وشجع حماس وحكومتَها على المضي في أسلمة المجتمع الفلسطيني، وفرض رؤيتِها عليه حيث ما لبثت بعد عدة شهور من ذلك أن أصدرت قرارًا رسميًا بفرض الحجاب على المحاميات ومن ثم على الطالبات ضمن ما عُرف بحملة « الفضيلة « التي أطلقتها حماس.

هكذا، في التاسع من حزيران ٢٠٠٩ أصدر رئيس المحكمة العليا، رئيس مجلس العدل الأعلى التابع للحكومة المقالة في غزة قرارًا يفرضُ من خلاله ارتداء الحجاب والجلباب على المحاميات أثناء ظهورهن أمام المحاكم في قطاع غزة. وينصُ القرار على أن يرتدي المحامون زيًا يشمل كسوة من القماش الأسود، المعروف بـ «الروب» وسترة قاتمة والمعروفة بـ «البدلة» وقميصًا أبيضَ وربطة عنق غامقة، أما بشان الزّيّ الذي خُصَصَ للمحاميات كما جاء في ذات القرار فإنّه حُددَ بكسوة من القماش الأسود المعروف بالروب وسترة قاتمة اللون المعروفة بـ « الجلباب الذقم – البالطو، وغطاء يحجب الشعررالمنديل، او ما يُماثله.

وقد فتح صدورُ هذا القرار (الذي جاء علنيًا وصريحًا، ومكتوبًا ما يجعل إمكانيّة التنصّل منه أو تأويله أمرًا غيرَ ممكن البابَ على مجمل الإجراءات، والقرارات التي اتّخذتها حركة حماس على طريق أسلمة مجتمع غزة، وفرض نموذجها الإجتماعي، وُرؤيتها الأيدولوجية على سكان القطاع منذ سيطرتها على السّلطة هناك منتصف العام ٢٠٠٧، وأصبح التّستَرُ على ما يجري أقلّ بكثير مما كان عليه الحال قبل صدور القرار الذي دفع البعض لرؤيته كانعطافة نوعيّة على طريق أسلمة غزة.

وَقلَص صدورُ هذا القرار وأضعف من قدرة حركة حماس وحكومتها في غزة على استخدام ما اعتادت من أدوات دعايتها التي تَضعُ كلّ مَن يعارض إجراءاتها وسياساتها في خانة أدوات التشويش على المقاومة، وحرف مسار المعركة، وإعاقة طريق التحرير ...الخ

ولكن ورغم ذلك إلّا أنّه لم يمض طويلُ وقت (نحو شهر) حتى أِتْبعت حكومةٌ حماس قرارَها فرض الحجاب على المحاميات، بقرارِ مماثل فرضت من خلاله ارتداء الجلباب والحجاب على طالبات المدارس الثانوية في قطاع غزة، ولكنّها هذه المرة حَفظتُ خط الرّجعة وقَدمتْ ما جرى بشأن إلزام الطالبات بالحجاب والجلباب على أنّه اجتهاد أو فهم خاطئ من قبل بعض الإدارات، نافية بذلك أن تكون أصدرت مثل هذا القرار.

وفي هذا السياق جاء إعلانُ رئيس الوزراء في الحكومة المقالة إسماعيل هنية خلال خطبة الجمعة يوم (٢٠٠٩/٧/٢٤) أنَ المجلس التشريعي التابع لحركة حماس أقرَ قوانينَ جديدةَ للحفاظ عما أسماهُ «الصورةَ الجَماليةَ لشعبنا وحماية الآداب العامة والقيم والأخلاق، وعدم الخروج عن قواعدِ السلوك السّوي» ودعا سكّانَ قطاع غزة الى الالتزام بهذه القوانين لافتًا إلى أنَ حكومته ستلتزم بحماية الناس وبتطبيق القوانين الصّادرة عن المجلس التشريعي».

الإعلام ..حماس وفرض الحجاب

ولكن كيف عكست وسائلُ الإعلام الفلسطينيَة كلُ ما سبق؟ هل انتصرت للحريَاتِ العامَةِ والمساحة الشخصيَة للإفراد التي كفلتها جميعُ القوانين والتشريعات والمواثيقُ الدولية بما في ذلك القانون الأساسي الفلسطيني كي يكون االإعلام بذلك قد انحاز لمهمّته الأساسيّة في المجتمع، وهي الدفاع عن الحريات، وترسيخ قيم المساواة، وتقديم المعلومةِ للجمهور تمهيدًا لبلورة رأي عامٍ مع أو ضد ما يجري.

من خلال عملية رصد وتحليل مضمون قمنا به لصالح هذه الدراسة استهدف مجموعة من وسائل الإعلام الفلسطينية الرئيسة منذ صدور قرار فرض الحجاب على المحاميات في حزيران ٢٠٠٩، كان من الواضح أنّ أداء الاعلام الفلسطيني لم يخرج عن نمط التّغطية السّطحية غير الفاعلة، حيث انطلق الإعلام من مواقع حزبيّة في إثارة هذه القضية ليجد الجمهورُ نفسَه أمام معركة سياسيّة أخرى بين حركتي حماس وفتح، أداتها الإعلام الذي تجنّد لذلك على حساب مهمته الأساسيّة في ترسيخ القانون وصيانة الحريّات وخدمة الجمهور.

ونسجَل هنا أنّه تم في اليومين الأوّل والثاني من بدء الدراسة في قطاع غزة (٢٤ و٢٠٠٩/٨/٢٥) نشرُ مواضيعَ في صحف «الأيام» و»الحياة الجديدة» و»فلسطين» ووكالتي « وفا «و «معا» الإخباريتين وغيرها من وسائل الاعلام حول مسالة الحجاب، تركزت بمجملها على تسليط الضّوء على ما جرى في اليوم الأول من الدّراسة وسعى بعضُها لفحص ما إذا تم فعليًا تطبيقُ قرار «حماس» إلزام الطالبات بالحجاب والجلباب.

وقد برز في هذا السياق نمطان للتغطية: أحدهما مثَلتهُ وسائلُ الاعلام التي تتبع حركة «حماس» كصحيفة «فلسطين» واتسمت تغطيتها بالتأكيد على نفي وجود قرار بفرض الحجاب، وحاولت جر الجدل الذي تفجّر إثر هذا القرار إلى مساحات أخرى، والابتعاد عن الخوض في تفاصيل وجوهر ما جرى، وعملت على تقديمه ضمن سياقات غامضة غلب عليها التناقض، أما النمط الثاني فقد ضمّ معظم وسائل الإعلام الأخرى وفي مقدمتها تلك المقربة من حركة «فتح» والسلطة الفلسطينية او تتبعها.

واتسمت تغطية هذه المجموعة (المجموعة الثانية) من وسائل الإعلام بملاحقة الحدث ونشر تقاريرَ مختلفة حوله رغم أنّ هذه المواد تباينت بصورة لافتة من حيث حجمها وعمقها ومهنيتها، لكن اللافت أنّها لم تكن بمجملها غير موجة عابرة طارئة سرعان ما بدأت بالانحسار حتى تلاشت. ما يُؤخذُ على الإعلام أنّه يتعامل مع معظم القضايا (بما في ذلك القضايا الحيوية والكبيرة) كردات فعل، وبنمطيّة تسجيليّة لا تتعدّى حصر دوره في كونه مجرّد مرآة صمّاءً تعكس، وتنقل ميكانيكيا بعض ما يجري، دون ان يسعى (الاعلام) كي يحيط بالصورة من جوانبها المختلفة، ناهيك عن الغوص في عمقها.

وبين هاتين المجموعتين من وسائل الاعلام، يمكن الإشارة إلى نمط ثالث (اختار أسهل الطرق، وأراح نفسه من كل شيء، واعتصم باستقلاليّة جوفاء، فكان مستقلا عن الجمهور والوظيفة المفترض به تأديتها) مثّلته جريدة «القدس» بجدارة وبشكل صارخ، فقد امتنعت « القدس» عن نشر أيّ خبر أو تقرير بشان قرار «حماس» فرض الحجاب واقفلت أذنيها عن الصّخب الذي أثاره هذا القرار بل إنّها ذهبت إلى أبعد من ذلك وتجاهلت حتى نشر أيٌ من الأخبار التي أعدتها ووزعتها وكالات الأنباء المحليّة أو الأجنبيّة.

ولم تتناول جريدة « القدس» هذا الموضوعَ بأيّ خبر في ذلك اليوم (علمًا أنه كان من أبرز القضايا المطروحة على السّاحة الفلسطينية على مدار أسابيع ، كما أنّه وللمفارقة شكّل أحد أبرزِ القضايا التي عالجتها وكالات أنباء وصحف دوليّة وعربيّة كصحيفة «الأخبار» اللبنانية التي أفردت لهذه القضية ملفّصا صحافيًا كاملاً ضمّ عدة مواذ ما بين الخبر والتّقرير والتّحقيق والتّحليل (77).

وتقدّم هذه الحقيقةُ نموذجًا واضحًا وموجعًا لسلوك الإعلام الفلسطيني إزاء نظرته للجمهور وحقّه في المعرفة التي عادةُ ما تهبط إلى آخر سلّم اهتماماته إن كان الموضوع سيفضي بها لأيّة مواجهة أو احتكاك مع أية جهة والذي يضعه (الإعلام) عادة أمام معادلةِ الاختيار بين حقّ الناس في المعرفة والمعلومة حيث يُلاحظ أنّ وسائل الإعلام عادة ما تغلّبُ مصلحتها وبالتالي التّضحية بحقّ الجمهور.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذا السلوك لايقتصر على جريدة «القدس» بل يكاد يكون صفتً أصيلة في مختلف وسائل الإعلام الفلسطينية التي لا تتردّد في أن تغمض عينها عما لا يروقُها وما قد يتسبّبُ لها بأن تكونَ موضعَ ضغوطٍ أو خسائرَ مادية (الإعلانات مثلا) والنتيجة التضحية بحق الناس في المعرفة!!

ويمنح هذا السلوك الإعلامي، مراكز القوى والنفوذ أيًا كانت هويتُها (سياسيّة أو اقتصادية أو اجتماعية) بيئة نموذجيّة مريحة، وهامشًا واسعًا، يتيح لها البقاء بمنأى عن أبسط اشكالِ المسائلة التي قد تترتّب على مجرّد معرفة النّاس بما يجري.

وفي تفاصيلِ التغطيّة الإعلاميّة في الأيّام الإولى التي أعقبت افتتاح المدارس وما اتصل بذلك من تطبيقِ لقرارِ فرض الحجاب فقد نشرت وكالة «معا» يوم ٢٠٠٩/٨/٢٤ على سبيل المثال تقريرًا قالت فيه احدى طالبات مدرسة بشير الرّيس «أنّها وصديقاتها تعرضن في اليوم الأوّل من الدراسة للعقاب بسبب ارتدائهن الجينز، وقد طلب منهن الالتزام في اليوم التالي بالجلباب والحجاب وإلّا فإنهن سيطردن»، وذكرت «أنّ جميع الطالبات اللواتي كن يرتدين الجينزتم استدعاؤهنَ من قبل إدارة المدرسة وَوُجهت لهنَ تعليماتُ بعدم مخالفة القرار الجديد الخاص بالزّي المدرسيّ».

⁽٦٣) انظر صحيفة الاخبار اللبنانبة ، في عدديها الصادرين يومي ٢٠٠٩/٨/٢٤ و ٢٠٠٩/٨/٢٢ اي بعد يوم واحد واربعة ايام من فرض الحجاب على طالبات الهدارس في غزة حيث نشرت صحيفة الآخبار في العدد الاول مادة مفصلة عها جرى في غزة كها ونشرت في العدد الثاني ملفا ضم عدة مواضيع حول فرض الحجاب واسلمة مجتمع غزة ، وقد جاءت المواضيع الهنشورة في هذين العددين تحت عنوان: «امارة اسلامية تطل براسها في غزة و «حماس تفرض الجلباب على الطالبات».

وقد شكّل هذا النّمط من الأخبار أو التقارير. التي أشارت العديدُ منها إلى أنّ إعلانا كان قد وُضع على مداخل بعض مدارس الإناث يحدّد شروطَ الزّيّ المدرسيَ للعام ٢٠٠٩-٢٠١٨ (٦٤) نموذجًا شبهَ موحَد في جوهره وحتّى في بعض تفاصيله في العديد من الصحف ووسائل الاعلام المستقلة، والبعيدة عن حماس. أمّا تلك المقرّبة منها، والتابعة لها، فقد تحوّلت إلى منبر يَنقل حلقاتٍ متتاليةٌ من مسلسل النفي والتأكيد باشرته «حماس» والحكومة المقالة، في محاولةٍ منها لفرض نوعٍ من الغموض على حقيقة ما جرى كخطوة أولى لامتصاص ردّة الفعل المجتمعية الأولى أساسًا.

واعتمدت حركة حماس وحكومتها في غزّة على نفيّ وجود قرارٍ بفرض الحجاب أو الزّي الإسلاميّ وقد تمّت ترجمة هذا الموقفِ من خلالِ وسائل الإعلام التابعة لها وعبر سيل من التَصريحات الرّسمية رغم أنّ اليوم الأوّل من الدّراسة كشف حقيقة ما يجري (٦٥).

وبدت حركة حماس وحكومتُها مرتبكة في تعاطيها الإعلامي مع ردود الفعل التي أثارها قرار فرض الحجاب، وهو أُمر انعكس على تصريحات مسؤوليها التي جاءت متناقضة وتنفي بعضُها البعض.

وبينما أحالت حركة «حماس» كلّ ما يتصل بتطبيق قرار فرض الحجاب إلى مديرات بعض المدارس، والى ما وصفته فهمًا مغلوطًا لبعض التعليمات أو أنّه نتاج اجتهادات فرديّة إلا أنّ وكالة الأنباء الفرنسيّة نقلت مثلاً عن احدى المسؤولات في واحدة من مدارس غرب غزة القول:» أنّ الزّيُ الشّرعيُ إجباريُ على كلّ الطالبات، ويجب الالتزام به وهذا ما أكّدناه صباح اليوم (٢٠٠٩/٨/٢٤) ولن يُسمح اعتبارًا من غد لأيّ طالبة بدخول المدرسة دون الزّي الجديد». وقالت « هناك قرار شفوي من مديريّة التَربيّة والتعليم بفرض الزّيُ الشّرعي على جميع الطالبات في المرحلة الثانويّة دون استثناء».

وامتدت التصريحات المتناقضة إلى كبار المسؤولين في حكومة حماس حيث كان وزير التّربيّة والتّعليم في الحكومة المقالة (مومد عسقول)قد وصف إثارة هذا الموضوع بأنّه « زوبعة في فنجان « مشيرًا إلى أنّ «المجتمع الفلسطيني ملتزمٌ بطبعه، ولا يحتاج إلى قراراتٍ تُفرض عليه» لكنّ مدير التربيّة لغرب غزة (محمود أبو حصيرة) كان قد قال تعقيبًا على فرض الحجاب وأنثنة

⁽٦٤) جاء هذا الاعلان الموقع من ادرات بعض المدارس على النحو التالي: اعلان هام للطالبات في خصوص الزي المدرسي للعام ٢٠٠١ - ٢٠٠٠ ، شروط الزي المدرسي ، جلباب كحلي فقط ، الإيشارب ايبض او شيلة بيضاء ، وحذاء اسود او ابيض .نرجو من جميع الطالبات التزام الشروط المعلنة. (٦٥) نقلت بعض وسائل الاعلام خبارا تحدثت فيها عن استدعاء ادرات بعض المدارس للطالبات اللواتي لم يلتزمن بارتداء الحجاب وابلغتهن بانهن مخيرات بين الالتزام بارتداءه او الطرد..ما اثار ردود فعل مختلفة ومتباينة بين الطالبات وعائلاتهن

المدارس:» أنّ هناك قرارًا من التربيّة والتّعليم بتأنيث المدارس، وأننا نطالب جميع الطالبات بالتزام الزي الفضفاض» وأضاف:» مجتمعنا مسلمٌ والإسلام يفرض علينا التّفريق بين الأخ وأخته بعد سن السابعة فما بالك في المدرسة، و نحن عملنا على هذا الاساس وعلى توفير بديل للمعلمين بمعلمات».

ورغم هذه وغيرها من الثغرات في خطاب «حماس» الا أنّ الإعلام المحلّي، بقي على السطح، وتركّز جهده على تكرار شعاراتِ عامة وكبيرة دون أن يخوض في تفاصيل ما جرى وأسبابِه وسبلِ تفاديه أو مواجهته (٦٦) لا بل حاول أحيانًا أن يلعب أدوازًا قد تبدو للوهلة الأولى أنها تعبيرٌ عن حياد أو موضوعيّة.

ورغم أنّ وكالت «معا» التي تعرّف نفسها كمؤسّسة مستقلة، وحظيت بأعلى تقييم إيجابيّ بين امن وسائل الاعلام الفلسطينية الرئيسة في الاستطلاع الذي أُعدَ لصالح هذه الدراسة (٦٧) إلّا أنّه يؤخذ عليها أنها ذهبت في أحد تقاريرها على سبيل المثال إلى تناولِ سطحيّ وليس إلى معالجة عميقة مهنيّة كما يجب حين عُقدت مقارنتٌ باهتة بين سياسة حماس وفرضها الحجاب على مدارسِ الحكومة، وسياسة مدرسة مسيحيّة خاصّة في قطاع غزة، قالت «معا» إنها تحظر على طالباتها ارتداء الحجاب أثناء الدوام.

وذكرت وكالم «معا» في تقريرها المنشوريوم ٢٠٠٩/ ٢٠٠٩ (في ذروة الجدل الدائر حول الحجاب) أنّ «هذه المدرسة، ترفض ارتداء طالباتها المسلمات الحجاب في مدارسها، وتُضطر بَعضُهنَ الى خلعه واعادة ارتدائه بعد الدوام، مشيرةُ الى أنّ ذات الإجراء يمارس على الطالبات المسيحيات في المدارس الحكومية من باب احترام قرارات الدولة التي يسكنون ضمن حدودها».

وينطوي هذا الأمر على محاولة غير مباشرة لإظهار ما تعتقد وكالت معًا كما يبدو أنّه تأكيد على الموضوعيّة أو الحياد رغم أنّ المسالة المطروحة مختلفة جذريًا فلا يمكن المقارنة بين قرار حكوميّ يُناقض القانون الأساسي الفلسطيني ستخضع له جميع المدارس و يخضع له الطلبة على اختلاف فئاتِهم ومعتقداتهم ومشاربهم وبين مدرسة خاصّة راسلاميّة او مسيحيّة) يُمثل الانتساب لها خيارًا طوعيًا لفئة محدودة ممن يرغبون وتعكس رؤيتها الخاصة.

⁽٦٣) برز بهذا الصدد الحديث عن اقامة امارة طالبانية او اسلمة مجتمع غزة دون الغوص في تفاصيل ما يجزي على هذا الصعيد ، هذا عوضا عن ان بعض وسائل الاعلام انجرت الى جدل بعيد اثارته حماس ودخلت في عملية محاججة حول مدى التزام اهل غزة وتمسكهم بالسلوكيات المحافظة وعدم حاجة الفلسطينين لفرض الحجاب عليهم او ضبط اخلاقهم. (١٣) انظر الجدول رقم ١٤ مشحة ٨٢.

ويتَضح من هذا النموذج طُغيانُ التبريرية التي تسيَطر على وسائل الاعلام عند معالجتها كثير من القصص والقضايا سيَما الخلافية منها أو تلك التي قد تثير هذا أو ذاك من الأطراف (٦٨).

ويترافق هذا مع نقلِ حرفيً ميكانيكي لأقوال بعيدة عن الواقع فها هي مثلًا وكالت «معا» تشير في موضوع الحجاب إلى أنّ خالد راضي الناطق باسم وزارة التربيّة والتعليم ينفي إصدار قرار بفرض الجلباب والحجاب على الطالبات ويقول بأنّ «قرار الوزارة واضحٌ بعدم الزام الطالبات بزي معين» وإنّ ما جرى « هو اجتهادُ فرديً لبعض المديرات اللواتي قامت الوزارة بمراجعتهن لأنهنَ تُصرَفن بتصرَفاتٍ ليس لها علاقة بقرارات الوزارة المقالة، لكنّه يعترف باتّخاذ إجراءات « من باب الحرص على خصوصيّة الفتيات في مدارسهن، والنقص الشديد في عدد المعلمين في مدارس الذكور بعد استنكاف عدد من المعلمين، مبيّنًا أنّ جوهر عملية التأنيث هو من باب تعويض مدارس الطلبة بمعلمات، لذلك كان قرار التأنيث».

واللافت أنّ الإعلام، في مثل هذه المسائل، لا يُقدمُ القصة من كافة جوانبها كي يمكّن القارئُ أو المشاهد من بلورة رأيٌ ما تجاه ما يجري، وبالتالي الحكم على صحته او خطئه، بل يكتفي، بتقديم نصف الصّورة أو معلوماتِ مجتزئة تقود لتشكيل صور ناقصة مشوّهة.

الفصل الثاني

أولويات الإعلام وأولويات الجمهور

أظهر سؤال الصّحافيين والصّحافيات في الضفة الغربية وقطاع غزة حالةً واسعة من عدم الرضى تجاه أداء الإعلام الفلسطيني في متابعة ومعالجة القضايا الحيوية للمجتمع الفلسطيني وإقرارًا بضعف وسلبية الدّورالذي يقوم به الإعلام الفلسطيني على صعيد بلورة رأي عام فلسطيني. وكشف استطلاع رأي أُجري لصالح هذه الدّراسة هُوة عميقة وحالةً من الاغتراب بين الإعلام الفلسطيني وجمهوره حيث قال ٨٦٪ من الصّحافيين الفلسطينيين الذين شملهم هذا الاستطلاع أنّ أولويات إعلامهم الوطني غيرُ منسجمة مع أولويات الجمهور الفلسطيني فيما رأى ٥٦٪ ٪ من الصحافيين أنّ وسائل الإعلام الفلسطينية تتعامل بخوف مع القضايا ذات الطابع الدّيني، وقال الصحافيين أنّ وسائل الإعلام الفلسطينية تتعامل بخوف مع القضايا ذات الطابع الدّيني، وقال

⁽٦٨) نلجا العديد من وسائل الإعلام بصورة مبطنة الى تبرير قيامها بنشر بعض الاخبار ، عبر عملية استرضاء غير مباشرة للاطراف التي قد يزعجها نشر هذا او ذاك من الاخبار ، ويتم ذلك من خلال نشر اخبار مضادة او معاكسة لارضاء المنزعجين ، ولكم هنا ان تدققوا مثلا فيما ينشر عن تجاوزات حركة فتح او السلطة الفلسطينية التي عادة ما تقرنُ بتجاوزات اشد ترتكبها حركة حماس والعكس صحيح .

ثلاثةٌ من كلّ أربعة صحافيين أنّ الإعلام الفلسطيني أخفقَ في معالجة قضية فرض الحجاب وما اصطلح عليه حملة « الفضيلة ومكافحة الرذيلة» التي كانت اطلقتها حركة حماس في غزة. وتمحّور هذا الاستطلاع حول تعاطي الإعلام الفلسطيني مع القضايا ذاتِ الطابع الدّيني وأسلمة المجتمع الفلسطيني وما كانت اتخذته حركة «حماس» من اجراءات فرض الحجاب وحملة الفضيلة، والطريقة التي تعاملت وتتعاطى بها وسائل الإعلام الفلسطينية مع مثل هذه القضايا، إضافةً الى تقييم الصحافيين لأداء عشرة من وسائل الإعلام الفلسطينية الرّئيسة.

وشمل هذا الاستطلاع عينةٌ ضمّت ٥٩ صحافيًا وصحافيّة (٤٣ صحافيًا و ١٦ صحافيّة) منهم ٣٤ صحافيًا و صحافيّة من العاملين في الضّفة الغربية و٢٥ من العاملين في قطاع غزة، أمّا بالنسبة لمجالات عملهم الأساسية في الصحافة فقد توزّعت عينة البحث على ٣٧ من العاملين أساسًا في الصّحافة المُحافة المحافة المحافة المحافة المحافة المحافة المحافة على ١٣ من العاملين أكثر ونية علم ان غالبية الصحافة الألكة رونية علمًا أنّ غالبية الصحافيين الذين تمّ استطلاع آرائهم يَجمَعون في عملهم بين أكثر من وسيلة إعلام في آنٍ واحد، أمّا بخصوص المدة الزّمنيّة التي انقضت على انخراط المستطلعين في العمل الصحافي فقد تفاوت ما بين عام واحد وأكثر من ٢٠ عامًا.

وبين الاستطلاع أنَ غالبية الصَحافيين الفلسطينين (٧٦٪ منهم) يرَوْن أنَ الإعلام الفلسطيني أخفق في معالجة قضايا الحجاب، وحملة الفضيلة، وما كان شهده قطاع غزة بعد الانقسام من عمليات تفجير لبعض نوادي الإنترنت وقالوا: إنَ الاعلام الفلسطيني أخفق في معالجة هذه القضايا، وفشل في فتح نقاش مجتمعي يحدّد جميع الأسباب الحقيقية لهذه الأحداث وعلاجها كما يفترض مقابل ٢٪ فقط قالوا: إنَ الاعلام تابع هذه الأحداث وعالجها كما يجب وبشكلِ مِهني جيد في حين رأى ٢٠٪ أنه تابعها كما يتابع أيُ حدث عادي يومي.

وترتفع نسبة الذي يعتقدون بإخفاق الإعلام في معالجة هذه القضايا وفشله في فتح نقاش مجتمعي يحدُد جميع الأسباب الحقيقية لهذه الأحداث وعلاجَها كما يفترض بين الصحافين في غزة عنها بين زملائهم في الضفة (بلغت على التوالي ٧٧٪ و٧٦٪) كما وترتفع نسبة المعتقدين بإخفاق الإعلام في اوساط الصحافيين العاملين في الصحافة المكتوبة حيث قال بذلك ٨١٪ منهم في حين هبطت هذه النسبة بين العاملين في الصحافة المسموعة (الاذاعات) الى ٥٠٪ علما ان ١٣٪

فقط من العاملين في الاذاعات يرَون أنّ الإعلام الفلسطيني عالج هذه المسائل كما يجب. ومن اللافت والهام على حد سواء، أنه وبالنظر لفئات الصّحافيين من حيث المدّة الزمنية التي انقضت على عملهم في الصحافة فإنّ 15٪ فقط من افراد الفئة الصغرى (من مضى ما بين عام واربعة اعوام على انخراطهم في العمل الصحفي) قالوا: «إنّ الاعلام الفلسطيني تابع هذه القضايا وعالجها كما يجب، في وقت لم يقل ايً من الصحافيين الآخرين بذلك إطلاقًا.

الإعلام والأوساط الدّينيّة:

وأعربت غالبية تضم ٥٣٪ من الصَحافيين عن اعتقادهم أنّ وسائل الإعلام الفلسطينية تتعامل مع القضايا ذات الطابع الدّيني بخوف، فيما قال ٢٢٪ إنّ وسائل الاعلام تتعامل مع هذه المسألة با نحياز مقابل ١٣٪ يرون أنّها تتعامل معها بموضوعية، وفقط ٤٪ يعتقدون انها تتعامل مع هذه المسألة بحريّة. وقال ٥١٪ إنّ الإعلام الفلسطيني أظهر تقصيراً في متابعة ومعالجة ما أُطلق عليه حملة الفضيلة وما تضمنته بشأن الزام المواطنين في قطاع غزة ببعض السلوكيات التي قيل أنها مرتبطة بالدين، وفقط ٩٪ يرؤن أنّ وسائل الإعلام الفلسطينية عالجت ما جرى ضمن الأصول المهنية الصحيحة وبصورة مرضية ومثلهم (٩٪) يعتقدون أنّ أية عملية إكراه ازاء سلوك الناس لم تُسجل في غزة، في حين قال ٢٦٪ إنّ الاعلام ضخّم ما جرى في قطاع غزة.

وترتفع نسبة المعتقدين بخوف وسائل الاعلام الفلسطينية في تعاملها مع القضايا ذات الطابع الديني بين فئة الصحافيين الذين مضى على عملهم في الصحافة ما بين ١٥ ـ ١٩ عاما وأولئك العاملين منذ ما يزيد عن ٢٠ عاما حيث وصلت النسبة بين افراد هاتين الفئتين ٧٥٪ قالوا بخوف الاعلام بينما هَبطت الى ٥٦٪ بين الذين عملوا ما بين ١٠ ـ ١٤ عاما و٥٠٪ بين الصحافين العاملين منذ ٥ـ٩ سنوات، وا نخفضت الى الصفر بين الصحافين الشباب (الذين يعملون منذ سنة الى ٤ سنوات) حيث لم يقل اي منهم ان الاعلام الفلسطيني يتعامل بخوف مع هذه القضايا علما ان عنابية مرتفعة من صحافيي هذه الفئة (٥٧٪ منهم) قالوا ان الإعلام الفلسطيني يتعامل با نحياز مع القضايا ذات الطابع الديني.

وفيما يتعلَّق بخوف وسائل الاعلام الفلسطينية في تعاملها مع القضايا ذات الطابع الديني، فإنَّ

نسبة المعتقدين بذلك ترتفع كذلك بين صحافي قطاع غزة (٥٥٪) مقارنة بما هي عليه بين زملائهم في الضفة (٥٠٪) كما وترتفع هذه النسبة بين الصحافيات عنها بين الصحافيين (بلغت على التوالي ٥٦٪ و٥٥٪) كما ترتفع بين العاملين في الصحافة المكتوبة الى ٦٥٪ في حين بلغت بين العاملين في الصحافة المرئية (التلفزيون) ٥٦٪ وبين العاملين في الاذاعات ٣٨٪ وهبطت الى ١٤٪ بين العاملين في الصحافة الالكترونية.

ورأى ٤٠٪ من الصحافيين أنّ وسائل الاعلام الفلسطينية أخفقت في بلورة أي رأي عام لدى الجمهور إزاء قضية قيام «حماس» والحكومة المقالة بفرض الحجاب على المحاميات والطالبات ومايسمَى تأنيث المدارس في قطاع غزة، بينما وصف ٣٥٪ دور الإعلام الفلسطيني بأنّه كان دون مستوى اهمية هذه القضية للمجتمع، وقال ١٦٪ إنّ الإعلام الفلسطيني نجح في بلورة رأي عام معارض لهذا القرار، وفقط ٩٪ من الصحافيين يرؤن أنّ وسائل الاعلام الفلسطينية، نجحت في بلورة رأي عام مناصر لقرار حماس والحكومة المقالة سالف الذكر. وترتفع نسبة المعتقدين بإخفاق الإعلام الفلسطيني في بلورة رأي عام إزاء هذه القضية بين صحافيي الضفة إلى (٥٢٪) عنها بين زملائهم في غزة (٣٠٪) بينما ترتفع نسبة من يعتقدون أنّ دور الإعلام الفلسطيني في معالجة هذه القضية في غزة (٣٠٪) بينما ترتفع نسبة من يعتقدون أنّ دور الإعلام الفلسطيني في معالجة هذه القضية كان دون مستوى أهميتها للمجتمع بين صحافيي غزة (٤١٪) عنها بين صحافيي الضفة (٣٠٪).

وقال ٥٥٪ ان وسائل الإعلام الفلسطينية تركّز على دور حماس والحكومة المقالة في أسلمة المجتمع، وتتجاهل دور فتح والسلطة في هذا المجال، في وقت قال ٤٠٪ بعدم وجود أيّة مظاهر أسلمة للمجتمع من قبل فتح والسلطة ومؤسساتها، وذلك في وقت قال فيه ٤٪ فقط من الصحافيين الذين شملهم الاستطلاع انهم يعتقدون أنّ الاعلام الفلسطيني موضوعي وحيادي فيما ينقل بشان القضايا المتصلة بأسلمة المجتمع.

ويرى ٨٦٪ من الصحافيين، أنّ أولويات وسائل الإعلام الفلسطينيّة، غير منسجمة مع أولويات الجمهور الفلسطيني ولا تنسجم معها وأنّ وسائل الإعلام تنطلق من أجندة وأولويات حزبيّة، وايدولوجية، تحكم هيئات تحريرها، عند معالجة مختلف القضايا وخاصة الحيوية منها مقابل ١٣٪ فقط من الصحافيين يرون أنّ أولويات وسائل الإعلام، تنسجم مع أولويات الجمهور الفلسطيني. ومن الملاحظ أنّ نسبة المعتقدين بأن اولويات وسائل الإعلام لا تنطلق من أولويات

الجمهور ولا تنسجم معها ترتفع بين فئة الصحافيين الذين مضى على عملهم أكثر من ٢٠ عاما الى ١٠٠٪.

الإعلام والأسلمة في الضفة الغربية

وقال ٥٨٪ من الصحافيين إنهم يعلمون أو سمعوا بوجود ممارسات متباينة من فرض سلوكيات متصلة بالذين كارتداء الحجاب والجلباب على الطالبات في بعض مدارس الضفة الغربية من قبل مديرات او معلمات، علمًا أن ١٣٪ منهم قالوا إنّ هذا الامر محصور ببعض المعلمات، وقال نحو ٢٤٪ إنه محصور ببعض المدارس الإناث في الضفة، إنه محصور ببعض المدارس الإناث في الضفة، وفقط ٣٥٪ من الصحافيين الذين تم استطلاع اراؤهم نفوا علمهم بمثل هذا الأمر. وترتفع نسبة الذين قالوا إنّهم يعلمون أو سمعوا بوجود مثل هذه الممارسات في مدراس بالضفة الغربية إلى ٧٠٪ بين صحافيي الضفة الغربية عنها بين زملائهم في قطاع غزة (٤٦٪).

و نحنُ نعتقد أنَ معرفة صحافيي الضفة بهذا الأمر أكثر مما هي عليه بين زملائهم في قطاع غزة، هو أمرَ طبيعي يعود الى ما يتيحه الاحتكاك والمشاهدة اليومية من اطلاع ومعرفة، ولكن وجود مثل هذه الفجوة بين الصحافيين أنفسهم بشأن معرفتهم أو مجرد سماعهم بوجود ممارسات تتصل بأسلمة المجمتع في الضفة يكشف جانبًا آخر من ضعف الإعلام الفلسطيني وعدم التفاته إلى مثل هذه القضايا إلا نادرا أو لماماً والذي يعني أنّ جزءاً أساسيًا، وهامًا من وسائل اطلاع الجمهور على العديد من القضايا الحيوية بات محصورًا بالاتصال الفردي المباشر نظرًا لغياب مثلِ هذه القضايا عن أجندة الإعلام، وابتعاده عن جزء هامً من وظيفته.

وأعربت غالبية ساحقة من الصحافيين (٨٠٪) عن اعتقادهم أنّ علاقة السّلطة الفلسطينية بالمسائل الدينية تقوم على ترضية الأوساط الدينية، وعدم الاصطدام معها أو حتى مجرَد جدالها في القضايا الحيوية للجمهورمقابل ١٦٪ لا يعتقدون بذلك. وقال ٢٧٪ إنّ معيار السلطة الفلسطينية في معالجة القضايا الحيوية ذات الصبغة الدينية يستند الى الأسس الديمقراطيّة، والحكم الرشيد مقابل غالبية مرتفعة تضم ٦٦٪ قالوا بعكس ذلك. وقال ٣٨٪ إنّ السلطة لا تتحرّج في فتح أية قضية، لها علاقة بالدّين إنْ كان الامرحيويّاً وهامًا لدى الجمهور الفلسطيني مقابل ٥٣٪ قالوا بعكس ذلك.

وبكلماتٍ أخرى، فإنَ ٥٣٪ يرؤن أنَ السَلطة الفلسطينية تتحرج من فتح مثلِ هذه القضايا حتَى لو كانت حيويَة وهامَة للجمهور. وترتفع نسبة من يقول بذلك رأي تحرج السلطة) في الضفة عنها في غزة ربلغت على التوالي ٨٥٪ في الضفة و٤٦ ٪ في غزة .

وليس بعيداً عن السؤال السابق فإنَ مجموعة تضمَ ٦٤٪ من الصحافيين قالوا إنَ السلطة تحابي الأوساط الذينية على حساب الحريات العامة، ولا تكترث بالمطالب التي قد تُغضب الأوساط الدينية ورجال الدين، مقابل ٣٣٪ يعتقدون بأنها لا تحابي الأوساط الذينية على حساب الحريات العامة. وتباينت آراء الصَحافيين بشأن أسباب عدم قيام المجلس التشريعي السّابق (الذي كانت غالبية أعضائه من حركة فتح وامتدت ولايته نحو ١٠ سنوات) بالنظر في عدة قوانين حيوية مثل قانون الأحوال الشّخصية الذي يستند إلى الدّين رغم مطالب مؤسّسات المجتمع المدني بتغييره او تعديل بعض بنوده حيث قال ٣٣٪ إنّ نواب فتح، كانوا خائفين في حينها من غضب الأوساط الدّينية ورجال الدّين إن أقدموا على مثل هذه الخطوة، بينما رأى ٢٦٪ أنّ السبب في ذلك ناجمٌ عن عدم قيام الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني بتمهيد الطّريق وإعداد المجتمع الفلسطيني بما يتيح لنواب فتح النظر في قانون الأحوال الشّخصيّة بجرأة، وقال ٢١٪ إنّ المجتمع الفلسطيني غير ناضج لمثل هذا التغيير أو الخطوة في حين قال ٢٧٪ منهم إنّ حركة فتح حركة علمانيّة كما ورد في ميثاقها لكنّها ليست كذلك في الواقع.

وترتفع نسبة المعتقدين «بخوف نواب فتح» بين الصحافيين القدامى (العاملين منذ ما يزيد على ٢٠ عاما) لتصل الى ٣٦٪ وتهبط الى ٢٩٪ بين مَن عملوا ما بين ٤١ سنوات. ومن اللافت أنَ أيًا من الصحفيين القدامى لم يقل بأنَ المجتمع الفلسطيني غيرُ ناضِج لمثل هذه الخطوة (قيام التشريعي بتغيير بعض القوانين كقانون الأحوال الشّخصيّة) أو أنَ الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني لم تعِدً المجتمع لمن هذه الخطوة.

وليس بعيدًا عما سبق من إشاراتٍ أو اعتقاد بشأن خشية المؤسّسة الرّسمية الفلسطينيّة من الأوساط الدّينية، وعدم جرأتها، وربما عدم رغبتها بأيّة مواجهة، أو حتى الاحتكاك معها فإنّ الأمر يظهر أيضًا في آراء الصحافيين الذين شملهم الاستطلاع حين سئلوا عن توقعاتهم بشأن الخطوة التي قد يقوم بها الزئيس محمود عباس إزاء مطالبته من قبل وزارة شؤون المرأةٍ وائتلافٍ من المؤسسات

النّسوية والحقوقية باستصدار مرسوم رئاسيٌ يُعطل بموجبه مادةَ العذر المُحل والمُخفَف من قانون العقوبات (٦٩) حيث قالت الغالبية العظمى من الصحافيين الذين تم استطلاعُ آرائهم (٦٥٪ منهم) إنّ الرئيس رأبو مازن) لن يُصدر مثل هذا المرسوم لأنّه سيثير غضبَ ومعارضة فئاتٍ وأوساطَ دينيَة وأنّه سيتجاهل المطلب المرفوع له تلافيًا لأيّ حرج أو مواجهة مع الأوساط الدّينيَة من جهة أو مع المؤسسات الحقوقيّة والنّسويّة من جهة أخرى مقابل ٢٢٪ فقط راوًا أنّ الرئيس سيصدر مثلَ هذا المرسوم لأنّه يتماشى مع حقوق الإنسان والقانون الأساسي الفلسطيني.

وسائل الاعلام في الميزان

وليس بعيدًا عن الصورة التي رسمها الصحافيون لوسائل إعلامهم الوطنية كما عبَروا عنها في السطور السابقة ، فإن تقييمهم لعشرة من وسائل الاعلام الفلسطينية الرئيسة جاء مخيّبًا أيضا حيث لم تنجح تسعّ من أصل عشر مؤسسات إعلاميّة سئل الصحافيون عنها في هذا الاستطلاع في بلوغ الحد الأدنى من شروط تحقّق العمل المهني علمًا أنّ المؤسسة الوحيدة التي تجاوزت الحد الأدنى الإيجابي في التقييم لم تبتعد عنه كثيرًا !!

وشمل هذا التقييم عشرًا(١٠)من وسائل الإعلام الفلسطينية وهي:

وكالة «معا» الإخبارية، وكالة الانباء الفلسطينية «وفا»، جريدة «الحياة الجديدة»، جريدة «فلسطين» اليومية رتصدر في غزة)، جريدة «القدس»، جريدة «الأيام»، تلفزيون «فلسطين»، تلفزيون «الاقصى»، موقع حركة فتح الألكة وني، وموقع حركة حماس الألكة روني. وعلى سلم من ١٠ درجات فإنّ تقييم الصحافيين لحيادية وموضوعية ومدى قرب كلّ واحدة من وسائل الإعلام المذكورة من اهتمامات الجمهور الفلسطيني في تغطيتها للأحداث والقضايا المختلفة على الساحة الفلسطينية، فإنّ النتائج جاءت على النحو التالي:

احتلت المركز الاول وكالمت «معًا» الإخباريّم بتقييم ايجابي بلغ ٧٦ر٥ درجم (وهي الوحيدة التي تجاوزت الحد الادنى إذا ما افترضنا أنّ الرقم ٥ يمثل مذا الحد على سلّم من ١٠ درجات)، أما المؤسسات التسع الأخرى، فقد جاءت جميعها دون الدّرجم الخامسة، من حيث التقييم الإيجابي لحياديتها وموضوعيتها واهتمامها بقضايا الجمهور.

وحلّت جريدة «الأيّام» في المكان الثاني بـ ٨١ ع درجة، تلتها صحيفة «القدس» بـ ١ رع درجة،

⁽٦٣) تتبح مادة العذر البحل اصدار قرارات قضائبة مخففة جدا ضد مرتكبي جرائم القتل على خلفية ما يسمى شرف العائلة او حتى افلات بعض المجرمين من مرتكبي هذه الجرائم من العقاب ، وتعتبر هذه المادة من اهم البنود التي تطالب الآطر والمؤسسات النسوية والحقوقية الفلسطينية بالغائها.

وجريدة «الحياة الجديدة» بـ ٣٤ر٣ درجة، ووكالة الأنباء الفلسطينية «وفا» بـ ٢٥٥ درجة، وتلفزيون «الأقصى» بـ ٣٤ر٢ درجة، وتلفزيون «فلسطين» بـ ٣٤ر٢ درجة، وأخيرًا موقع حركة «حماس» الألكة وني بـ ١٩٤٨ درجة، وموقع حركة «فتح» الألكة روني بـ ١٩٤٨ درجة.

الفصل الثالث

الأسلمة في ظلّ السّلطة الفلسطينية

قانون الأحوال الشخصية

ولا تقتصرُ مظاهرُ الأسلمة على ما يجري في قطاع غزة وما تحاول حماس فرضَه هناك، بل إنّ الأمر وبدرجات متفاوتة يمتد إلى المؤسسة الرسمية الفلسطينية، والعديد من الجهات، والأوساط الأخرى.

ومن القضايا التي تظهر موقف السّلطة الحقيقي إزاء أسلمة المجتمع تلك المرتبطة بكيفيّة تعاطيها مع موضوع قانون الأحوال الشّخصيّة على سبيل المثال، وهو قانون يطالب قطاعًا واسعًا من المجتمع المدني بتغييره منذ سنوات واستبداله بقانون عصريً.

المؤسّسة الرسمية الفلسطينيّة ودورها في عمليّة الاسلمة

يعتبر قانونُ الأحوال الشَّخصية واحدًا من أكثر حقول الألغام، التي تتجنَبها السَلطة الوطنيَة. بحكوماتها المتعاقبة والمجلس التشريعي الذي انعقد على مدار عشر سنوات (من 1997 الى ٢٠٠٦).

الخوف من التَعاطي مع مطالب الحركة النسوية ومؤسساتِ المجتمع المدني في إقرارِ قانونِ أحوال شخصية، أو قانون أسرة فلسطيني عصري يهتدي بوثيقة الاستقلالِ الفلسطينية، والقانون الأساسي المعدل لعام ٢٠٠٣ يرتكز بالأساس على حساباتِ تتعلق بمدى رضى وغضبِ الأوساط الأينية، وليس بمدى شرعية المطلب المُلح منذ سنوات، حيث لا يوجد قانونُ أحوالِ شخصية فلسطيني، وتطبق المحاكم الشرعية في الضفة الغربية قانون الأحوالِ الشّخصية الأردني لعام ١٩٥٤ فيما يُطبق في قطاع غزة القانون المصرى لعام ١٩٥٤.

هناك الكثير من القضايا الخلافية العالقة والتي يطالب بها المجتمع المدنيُ الفلسطيني، لكن ديوان قاضي القضاة (وهو الجهة المخوَلة حسب القانون الأساسي بتطبيق قانون الأحوالِ الشَخصية في المحاكم الشرعية) لا يزال يرفضُ بشدّة التعاطي مع هذه المطالب حيث أكّد على لسان قاضي القضاة الشيخ تيسير التميمي « أنه لن يقومَ بتطبيقٍ أيّ مطلب يتعارض مع أحكام الشّريعةِ الإسلاميّة» كما نقلت عنه صحيفة «الأيام» في عددها الصادر يوم (٢٠٠٩/١١/١٠).

أساس القضايا الخلافية، هو إصرارُ الأطرِ النّسوية والمؤسساتِ المدنية والحقوقيّةِ على أن تكونَ الشُريعة الشَريعة الشَريعة، وليست المصدرَ الوحيدَ تماما، كما هو الأمر مع القانون الأساسي الذي اعتبر الشُريعة الإسلاميّة مصدرًا رئيساً له، وأيضًا كما هو الأمر مع بقيّة القوانين مثل قانونِ العقوبات، لكنّ الشيخ التميمي يُصرَ على رفض ذلك، حيث جاء على لسانِه في حواز مع بعض المؤسّسات النّسوية نشرته صحيفة «الأيام» في ذات العدد السابق (١٠/ ٢٠٠٩/١١) ما يلي: «هل تريدون أنْ أستعينَ بالقوانين الأنجلو سكسونية التي تُهين المراةَ وتفقدَها حقوقَها» ؟

ومن أبرز القضايا الخلافيّة المرتبطة بقانون الأحوال الشّخصيّة، تلك الموادُ التي تعالج قضايا تعدّد الزوجات والطلاق والحضانة و الأموال المشتركة بين الزوجين والولاية وسن الزواج.

بدأت المعاركُ حولَ إقرارِ قانون أحوالِ شخصيَةِ جديد بدأ فعليًا منذ البرلمان الصَوري عام ١٩٩٨، ولا تزال منذ ذلك الحين تتأرجح ما بين مد وجزر حسبما يستجد على هذا الموضوع، وما تتيحه بالتأكيد الساحة الفلسطينية المتخمة بالمتغيرات والتطورات السريعة.

آخر المستجدَات التي شهدها صيفُ ٢٠٠٩ هو ضغطُ ديوانِ قاضي القضاة، ومطالبتُه الدَائمة للرئيس محمود عباس بأن يقوم بإصدارِ قرارِ يتمُ بموجبه إقرارُ مُسْوَدَة قانون الأحوال الشَخصية التي أعدَها ديوانُ قاضي القضاة بشكلِ أساسيٌ، لكنَ الرئيسَ رفض ذلك مؤكَداً على أهميَة أن تتمَ هذه الخطوةُ ر إقرار مسودة القانون) بالتراضي ما بين ديوان قاضي القضاة والأطرِ والمؤسّسات المدنية والحقوقيّة التي ترفضُ غالبيتُها الكثير من بنود مُسَوَدة القانون هذه.

وتعزو هذه المؤسساتُ رفضَها قيام الرئيس بإقرار القانون إلى أنّ هذه المُسَوّدة ليست سوى إسقاط من

القديم يتم فيه تغييرُ تناولِ بعض القضايا الشَّكلية، لكنَها بالتأكيد ليست القضايا الجدليّة. ولم تسجّل الصّحف الفلسطينيّة الثلاثة الصّادرة في الضّفة الغربية منذ حزيران وحتَّى منتصفِ تشرين الثاني ٢٠٠٩ أيُّ تناولِ جدِّيٌ لهذا الموضوع مكتفيةٌ بتغطيّة تقليديّة لعددٍ محدودٍ من الأنشطة، كبعض ورشِ العمل، والندوات التي تعقدها المؤسسات النّسويّة والحقوقيّة حول الموضوع لتكون بذلك صحافةٌ متفاعلةٌ وليست فاعلةٌ، وهي لم تشكّل بأي حال من الأحوال نصيراً لمؤسّسات المجتمع المدني في معركتها مع ديوان قاضي القضاة لصياغة قانون أحوال شخصيّة عصريً.

ويُصرُّ ديوان قاضي القضاة عند إثارة موضوعِ قانونِ الأحوال الشَّخصية على التمترس وراءَ الدّين، والخهور بمظهر المدافع عن الشَريعة الإسلاميّة ضدَّ مَن يريدون «تهميش الدّين، والدّعوة للإباحية».

ويقودُ ذلك لاتّفاقِ المراقب بالنّهايةِ مع ما قاله قاضي القضاة الشيخ تيسير التميمي» إنّ قانون الأحوال الشخصية مثل عش الدبابير، لذلك لم يجرؤ المجلسُ التّشريعي السابق على مجرّد خوضِ النقاش فيه» (أنظر صحيفة الأيام تاريخ ١٠/ تشرين ثاني ٢٠٠٩ صفحة ١٣).

ولم تُسجَل في الصَحف اليوميّة الثلاثة الصَادرة في الضَفة الغربيّة، ووكالتي الأنباء سواء الرّسميّة «وفا» أو المستقلّة «معا» أيّة معالجة صحفيّة لأيّ من القضايا الخلافيّة أو إثارة مدى اتساقٍ مسودة قانون الأحوال الشخصية مع وثيقة الاستقلال التي تشكّل مرجعيّة روحيّة للقوانين الفلسطينيّة.

وإذا كان ذلك حالُ الصّحف اليوميّة، ووكالاتِ الأنباء المحليّة، فمن الأكثر غرابة كيف عالجت صحيفة مُتخصّصة هي» صوت النساء» موضوعَ قانون الأحوال الشخصيّة على صفحاتها آخذين بعين الاعتبار أنّ هذه الصحيفة تطرحُ نفسَها صوتًا للنساء، وبالتالي فمن المفترض أنْ تكونَ الأكثر اهتمامًا وانحيازًا لقضاياهن وهمومهن لكن تحليل مضمونِ الصّحيفة أظهر عكس ذلك (٧٠).

المؤسّسة الرسمية.. مساهم آخر في الأسلمة

ولا يتوقَّفُ الأمر عند قانون الأحوال الشَّخصيَّةِ الذي يقف استبدالُه بقانونِ عصريٌ في مواجهةٍ

⁽٧٠) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الرابع صفحة ٤٥

صريحة مع الأوساط الدّينيّة، بل يتعدّى ذلك إلى جملة من الممارسات ذاتِ الطّابع الرّسمي التي تصبُّ في أسلمة المجتمع.

وبغضَ النَظر عمَا إذا كان ما تقوم به السَلطةَ على هذا الصَعيدِ يأتي من باب الخوف من الأوساطِ الدّينية (علمًا أنَ فتح التي تقود السَلطةَ تعرَف نفسَها كحركة علمانيّة) أو من باب المزاودة على حركة «حماس» دينيًا، وبالتالي توظيفها كأحدِ أسلحةِ الصَراع السياسي بين الحركتين فإنّه يصبُ في المحصلة في أسلمة المجتمع.

ومن بعض ما رصدته الدراسة من ممارسات تصبُ في ميدانِ أسلمة المؤسّسة الرَسمية والمجتمع خلال الشّهورِ الماضية نشير على سبيل المثال الثال الشّهورِ الماضية نشير على سبيل المثال الثال الشّهور الماضية ووكالة «معا» حول قيام شرطة أريحا خلال شهر رمضان الماضي بتوزيع قرآنِ لكلّ رجل شرطة، كما وسجّلت وسائل الإعلام بعد نحو شهر من ذلك (يوم ٢٠٠٩/١٠/٢٦) قيام شرطة أريحا أيضًا بتنظيم دورةِ لتجويد القرانِ الكريم مدّتها ستّة شهور لعدد من ضبّاطها وعناصرها الأمر الذي يجعل من جهاز الشّرطة رديفًا آخرَ للأوقاف في بعض مهامها.

وجاء في خبر وزَعه مكتب العلاقات العامة التابع لشرطة أريحا في السادس والعشرين من تشرين أول ٢٠٠٩ أنّ الشّرطة افتتحت في ذلك اليوم هذه الدّورة لعدد من ضباطها ومنتسبيها، بالتنسيق مع دار الافتاء في المحافظة. وذكر تقريرُ المكتب الإعلامي للشرطة أنّ الدورة ستستمر ٦ شهور بواقع لقائين أسبوعيًا وسيحاضر فيها مفتي المحافظة الشيخ محمود أبو الرب، وتهدف للنهوض بالوعي الدّيني للعاملين في الجهاز بشكلِ عام والتّركيز على عددٍ من المشاركين ليكونوا محاضرين ووعاظًا في مرحلة لاحقة وبعد أن ينهوا عددًا من الدُورات المتخصّصة في هذا المجال.

وينقل الخبر عن مدير شرطة اريحا المقدم محمود صلاح الدين قوله:» إنّ الدورة تأتي في اطار الخطط التي تنتهجها الشرطة لتطوير أدائها وفي كافة المجالات الاجتماعية والدّينيّة، وتنمية الكادر البشري ليكونَ مؤهّلاً ويتعاطى مع كافة الاحتمالات»

ويضيف مديرُ الشَرطة ويقول» هناك توجّهُ لدى قيادة الشَرطة لزيادة المعرفة في عددٍ من العلوم، والقرآن الكريم، ونشر الثقافة الإسلاميَة والتّسامح الدّيني». وهنا يستوقف المراقب والقارئ أكثر من أمر أولها يتعلق بوظيفة الشَرطة التي ستتفرغُ مجموعة من عناصرها وضباطها لتعلم تجويد القرآن الكريم على مدار نصف سنة بواقع يومين أسبوعيًا رعلمًا أنّ أسبوع العمل يتألف من خمسة أيام، وثانيها مدى ارتباط ذلك بعمل الشرطة كجهاز أمني، وهل أصبح تجويد القرآن الكريم جزءًا من توجهات الشَرطة الفلسطينيّة، وخططها كما يُفهم من الاقوال التي نقلت عن مدير شرطة اريحا ؟ كل هذا بعيد عما توحي به عدّة أخبار بشأن التّداخل بين دور المؤسسة الدينيّة، والشَرطة وتحديدًا في أريحا حيثكان قد سبق وتم تنظيم عملياتِ توزيع مصاحف على الشَرطة خلال رمضان (حملة مصحف لكل شرطي) الأمر الذي أعقبه تنظيم دورة تجويد القرآن هذه مع دار الإفتاء، وذلك في وقتٍ أشار فيه الخبر الصادر عن المكتب الإعلامي لشرطة أريحا إلى «أنّ الشَرطة ودارَ الإفتاء أطلقتا العديد من الفعاليات والدورات كان آخرها دورة محوّ أميّة لعدد تجاوز الأربعين امراة وفتاة من أريحا وضواحيها بهدف تعليم المشاركات القراءة والكتابة بشكل أساسي» مما يطرح السؤال بشأن منطقيّة تنظيم مثل هذه الدّورات من قبل جهاز الشرطة سيمًا أنّه تمّ تنسيق ذلك مع دار الافتاء وليس مع التربيّة والتعليم جهة الاختصاص الأولى في هذا الميدان.

هذا الأمريعيدنا إلى ماتقوم به أجهزة ومؤسّسات السلطة المختلفة برغبة، أو برهبة، أو برياء، أو للحيلولة دون أنْ تكون موضعَ اتّهام من قبل الإسلاميين و «حماس» أو جهاتٍ أخرى قد تطعن بهويتِها والتزامها وحرصِها على الدّين، وهنا نذكر مثلًا أنّ وزارة الأوقاف كانت قد ذكرت على لسان الوزير قبل عدة سنوات أنّ مجموع المنتسبين لدُور تحفيظ القرآن التابعة للوزارة تجاوز ٤٠ ألفًا، وربما أُريدَ من هذا الأمر أنْ يشكَل درع حماية للسلطة من الاتهامات المحتملة او من أجل التملّق للمجتمع من خلال خوض المواجهة مع الأحزاب الدّينية بأدوات الأخيرة وفي ميدانها، لكنّ ذلك لم يُؤت ثماره بل إنّه سجّل حصادًا خالصًا في حساب تلك الأحزاب أساسًا.

هنا تأتي كذلك مكرمة الرئيس محمود عباس لذوي مبعدي كنيسة المهد بالحج وأبنائهم المبعدين من أجل اللقاء في الكعبة، خلال موسم الحج لعام (٢٠٠٩)، وهو أمر ما لبث أن تكرّر بذات الطّريقة للأسيرات حيث أعلن وزير الأوقاف محمود الهباش خلال لقائه الأسيرة فاطمة الزُق في مكة أنّ « الرئيس محمود عباس يأمر بمكرمة حجّ مماثلة للأسيرات المحرّرات خلال عام ٢٠١٠ كما قالت وكالة «معا» في نبأ لها نشرته يوم ٢٠٠٨/٩/١٧.

ولا يختلف حالُ السّلطةِ الفلسطينيّة عن حال الأنظمة العربيّة حيث بادر الملك السعودي عام ٢٠٠٩ مثلًا إلى اعلانِ مكرمةٍ لذوي الشهداء شملت عائلات ٢٠٠٠ من شهداء الضفة وقطاع غزة للحج ضمن عملية لا تخرج عن استرضاء المجتمع.

ولا يحرَك الإعلامُ الفلسطيني ساكنًا إزاء هذه أو غيرها من المظاهر والخطوات المماثلة بل على العكس تمامًا فإنه تحوّل إلى مجرّد منبر للترويج لها في كثير من الأحيان، فوكالة «وفا « وبعض الصحف تحرص مثلًا على نقل خبر وصورة الرَئيس محمود عباس أثناء أدائه صلاة كلّ يوم جمعة، بالإضافة عن قيام تلفزيون «فلسطين» بنقلٍ شبه دائم لصلاة الجمعة من المقاطعة في رام اللّه علمًا أنّ وزير الأوقاف محمود الهباش كثيرًا ما يؤدّي خطبة الجمعة، وهذا ما يُظهر في أحد جوانبه الأخرى أيضًا مدى التداخل القائم سيّما وإنّ الوزير الهباش شغل منصبي الأوقاف والشؤون الاجتماعية في ذات الوقت.

وفي المقابل فإنَ تلفزيون «الأقصى» ينشغلُ هو الآخر في نقلِ صلاةٍ وخطبة الجمعة التي عادةُ ما يكون إمامُها وخطيبُها رئيس الوزراء رئيس الحكومة المقالة إسماعيل هنية.

وبجانب كلّ هذا فإنّ المؤسسة الرّسميّة الفلسطينيّة لا تزال هي الأخرى حائرةً في هويتها ورغباتها وتوجّهاتها إزاء ما يجري من أسلمة للمجتمع الفلسطيني، ولم تتوقّف (المؤسّسة الرّسمية الفلسطينيّة)، عن مناكفة حماس والأوساط الدّينيّة باستخدام أدوات الأخيرة ظنًا منها أنها ستجرد «حماس» من اسلحتها لكنّ النتيجة لا تتعدّى في محصلتها مزيدًا من النقاط لصالح الأحزاب الدّينيّة والخسائر للمجتمع، فها هي الرّئاسة الفلسطينيّة تعلن وكما نشرت ذلك صحيفة «القدس» يوم ٢٠٠٧ في خبر لها جاء تحت عنوان:

"مكرمة رئاسية لمبعدي كنيسة المهد وذويهم لأداء فريضة الحج" هذا الأمرتم تبريرُه من قبل المؤسّسة الفلسطينية على أنّه نوع من صلة الرّحم كي يتمكّن ذوو المبعدين من لقاء ابنائهم في الدّيار الحجازية كما يُفهمُ من نصّ وسياقِ الإعلان الرئاسي.

وفي ذات السياق وفي نفس اليوم ٢٠٠٩/ ٩/٢٧ فإنَ جريدة «الحياة الجديدة» نشرت خبرًا آخر نقلا عن وكالة «وفا» الفلسطينية للأنباء جاء تحت عنوان:

" نابلس: إدارة العمل النسائي في الأوقاف تنفَذ برنامجًا وعظِّيًا في ٦٠ مدرسمً"

نفس الخبر السابق تم نشرُه ونقلا عن ذات المصدر (وكالة وفا) في صحيفة «الأيّام» ولكن تحت عنوان مغاير ومخفّف وهو:

"نابلس: الأوقاف تنفَذ برنامجًا وعظيًا لطالبات المدارس"

لا يُخرج هذا كلّه عن نطاق خوض السّلطة الفلسطينيّة أو المؤسّسة الرّسمية الفلسطينية معركتها مع الاحزاب الدينية، انطلاقًا من المواقع التي تتمترس فيها هذه الأحزاب وعموم الأوساط الإسلامية، وهذا ما يجعل المؤسّسةَ الرّسميّة تساهم بأسلمةِ المجتمع من خلال الزياء للأوساط الشّعبية ضمن سعيها ومحاولاتِها رالسلطة وفتح المناكفة حماس وتعطيل ادواتِها.

ويغيب عن هذه العملية او اللعبة السّياسيّة في جوهرها التفاتُ المؤسّسة الرّسميّة الفلسطينية وحركة فتح الى ما يقود له ذلك من إسهام مباشر، وغير مباشر في أسلمة المجتمع الذي يتحوّل الى ما يشبه ميدانَ سباق بين الطرفين لاثبات الحرص على كلّ ما هو دينيٌ مهما كان شكليًااً.

هكذا دخلت جميعُ الأحزاب الفلسطينيّة هذا الميدانَ مسلحةٌ ببعض الأدوات الدّينية ظنًا منها أنّ هذا العتاد كفيلُ بتحسين مواقعها في السباق السياسي الذي أظهر تقدّمَ الأحزاب الدّينية مما جعلنا نشهد مفارقاتٍ تثير الضحك والشفقة في آنٍ واحد؛ كأن يبدأ حزبٌ يساريٌ يعتنق الماركسيّة بيانًا له بآياتٍ من القرآن الكريم!!

الفصل الرابع

"إطلالةٌ على سِمات واتجاهات التّغطيّةِ في الصحف الفلسطينيّة" "تغطية الصحف الفلسطينية"

صحيفة «الأيّام»

وبرز في هذا المقام دورُ صحيفة «الأيّام» التي تقدّمت صفوفَ وسائلِ الإعلام الفلسطينية الأخرى فيما يتعلّق بمعالجة قضيّة الحجاب، وما يتصل بأسلمة مجتمع غزة، وما تنطوي عليه كلُ هذه الإجراءات من انتهاكات لحقوق الناس.

وكتب مراسلو « الأيّام « مجموعةً مفَصَلةً من التقارير والأخبار المرتبطةِ بهذا الملف، كما ونشرت الصحيفةُ عددًا آخرَ من المواد التي أنتجتها وكالات أنباء (محليّة وأجنبيّة) وصحفٌ عربيّة، هذا عوضًا عن أنّ صحيفة «الأيام» شكّلت منبرًا لكتّاب الرأي الذين ساهموا بقسط وافر في رسم الملامح الحقيقيّة لصورةِ ما يجري في قطاع غزة ، وعموم الأراضي الفلسطينيّة على هذا الصعيد.

ورغم أنّ السّياسة، وقربَ الصّحيفة من السلطة وفتح ربما شكلا الدّافع الرئيس الذي كان يحركَها في متابعتِها ومعالجتِها هذا الملف إلّا أنّ ما نشرته «الأيام» من مواد أنتجتها أو نقلتها عن صحفِ ووكالات أنباء، أو مقالات فتحت صفحاتها لها ربما كان الأكثرَ علمانيّة بين وسائلِ الإعلام الفلسطينيّة من حيث ارتباط التّغطيّة بالحقوق، والحريّات، ودرجة المِهنيّة التي ابتعدت نسبيًا عن حسابات الخشية من الأوساط الدينيّة.

ويعكس هذا الأمر (بدرجة أو باخرى) تطوّراً شهده سلوك حركة «فتح» والسلطة الفلسطينيّة إزاء قضايا أسلمةِ المجتمع، حيث يُلاحظ أنّ المؤسسةَ الرّسميّةَ الفلسطينيّة تحاول على الأقل الابتعادَ عن الاسهام في تكريس الأسلمة والانسحاب التدريجي من هذا الميدان.

صحيفة «فلسطين»

وفي المقابل، وقفت وسائل الإعلام التابعة لحركة حماس، وحاولت قدرَ الإمكان تجاهلَ قرارِ فرض الحجاب انطلاقًا كما يبدو من فرضيّة أنّ الحديث في هذه القضية سيسهم بشكلٍ غير مباشرٍ في ابقائها حيّةً، وهو أمرٌ لم يكن في صالح حركة حماس والحكومة المقالة. واتسم على سبيل المثال دورُ جريدة «فلسطين» التابعة لحركة «حماس» في تغطيتها قضيةً

الحجاب وحملة «الفضيلة» كما يلي:

أولا: لعبت الصَحيفة (كما يتضح من طابع وفحوى الأخبار والمواد التي نشرتها) دورَ الناطق باسم الحكومة المقالة و»حماس»، وردَدت بميكانيكيّة اقوالَ مسؤولي الحكومة و»حماس» الذين نفوا وأنكروا من خلالها وجود مثل هذا القرار.

ثانيًا: لعبت دور المُبَرِزُ من خلال ترويج فكرة أنّ ما جرى ليس الا خطواتِ فرديَةِ أقدمت عليها بعض مديرات المدارس.

ثالثا: سعت الصَحيفة للردَ على كلّ مَن وقف قبالة رواية «حماس» والحكومة المقالة او أبدى رفضه فكرة فرض الحجاب على الطالبات بل حتّى مهاجمته، وذلك عبر فتح صفحاتها لكتّابها وصحافييها للكتابة تحت هذا العنوان.

رابعًا: تعاملت مع قضية الحجاب كمسألة مفتعلة، ووضعت إثارتها في سياق المحاولات المشبوهة التي ترمي إلى تشتيت الجهد الوطني، وحرف الأنظار عما يتعرض له الشعب الفلسطيني والأهل في غزة، من حصار وفقر ...الخ وصولاً إلى اعتبار الحديث في هذا الشأن جزءًا من معركة السّلطة الفلسطينية في رام اللّه ضد «حماس».

خامسا: تعاطت مع ما قالته الحكومة المقالة، والناطقين باسمها كمُسَلَمات لا يمكن الطعن فيها أو دحضها رغم أنَ بعضها كان يناقض الآخر وينفيه، وهذا بالإضافةِ عن تناقض ما كان يصدر من تصريحات مع ما يجري على الأرض.

ويندرج في هذا السياق مثلا الخبرُ الذي نشرته صحيفة «فلسطين» يوم ٢٠٠٩/٨/٣٠ تحت عنوان: "تراويح القاهرة تهزم انفلونزا الخنازير". يتحدّث الخبرُ عن إقبالِ منقطع النظيرِ على صلاة التراويح رغم الإجراءاتِ الهادفة إلى تقليل التجمّعات لمنع تفشّي مرض إنفلونزا الخنازير، ويشدّد هذا الخبر على الدعوة إلى الترويج الديني دون الالتفات لمنطق وجوهر الفكرة المرتبطة بتفشي المرض بسهولة بين التّجمعات الكبيرة.

وليس بعيدًا عن ذلك (وان كان من موقع مغاير) فإنّ ذات الصّحيفة اختارت عنوانًا مرتبطًا بمقتل سيدة مصرية (مروة الشربيني) على يدّ متطرّف ألماني في إحدى المحاكم الألمانيّة حيث نشرت تقريرًا تقلته عن وكالات أنباء خارجيّة وكان العنوان:

"السلطات الألمانية تجري محادثاتِ أمنية قبيل محاكمة قاتل « شهيدة الحجاب»"

ومن اللافت هنا أنّ نصّ الخبر لا يحمل أيّم إشارةٍ لما جاء من وصفٍ في هذا العنوان (شهيدة الحجاب) ومثل هذا الوصفِ عادة ما تبتعد عنه وكالات الأنباء الدّوليّم مما يرجّح احتماليم أنْ يكون العنوان من إنتاجٍ و صياغم الصحيفم، فمنحُ الضحيّم صفم «شهيدة الحجاب» ينطوي على هالمّ من القداسة والرمزيّم تمتدّ لكلّ محجّبة وللزيّ ذاته أيضا.

ويندرج في ذات السّياق خبرٌ آخر نشرُ في ذات العدد وجاء تحت عنوان:

"في الثمانين يتذوق «سنة أولى رمضان» "

وهو عبارةً عن تقريرٍ إخباريِّ حول أميركي عمره ٨١ عامًا اعتنق الإسلام قبل ثمانية شهور ويصوم رمضانَ للمرة الأولى علمًا أنَ الخبر منقولٌ عن وكالة «رويترز» إلّا أنّه من المرجَح أنَ العنوان من صناعة الصحيفة أيضًا.

صحيفة فلسطين.. وثنائية القديس والشيطان

ويُلاحظ أنّ الصّحيفةَ التي تروّج لكلّ ما هو ديني تخوضُ المعركة باتّجاه آخرَ أيضًا مع بعض الإسلاميين الذين لا يروق خيارهُم لحركة حماس أو سياستها، ففي الوقت الذي تجري فيه مهاجمة كلّ مَن يقف على على من يقف على يمينها أيضًا.

ومن الأخبار التي تظهر ذلك ما نشرته صحيفة «فلسطين» في عددها الصادر يوم ٢٠٠٩/٩/٤ تحت عنوان:

"خلال ندوة عقدتها هيئة التوجيه السياسي علماء ومختصون يحذُرون من خطورةِ المغالاة والتَطرَف في الدّين." هذا الأمريعني: أنّه وحتى تستقيم الأموريجبُ أن تكون على مقاسنا، ومما نقرأه في هذا التَقرير قولُ أحدهم:» إنّ الدّينَ بريءٌ من المغالاة والتَطرف، وأقام أحكامَ شريعته على اليسر والسهولة، وانّ الذي يغالي ويتشدّد في الدّين لا ينتمي الانتماء الّلائق والرّشيد لكتاب اللّه وسنّة رسوله «.

والسَوْال هنا طالمًا أنَ الأمركذلك فهل تطبّق «حماس» والحكومة المقالة هذا الأمرَ ومن هو المخوّل في تحديد منسوب المغالاة، وكيف نقيسه؛ وهل هناك معيارُ موحّدُ لذلك، أم أنَ الأنا الحزبية هي التي تحدّد ذلك وفق أهوائها ومصالحها. كلُ هذه الأسئلةِ بالطّبع وغيرُها لا يمكن أنْ يتمّ التطرّق لها من قِبَل الإعلام التّابع للأحزاب الدينيّة والذي عادةً ما يتكفّل بترديد الفتاوى السياسية وترويجها كما هي بل ويسعى لإيجاد كلّ ما يُسوغها بعيدًا حتّى عن المنطق الدّيني.

وبرز ذاتُ المشهد بجلاء وبصورة صارخة حين هاجمت «حماس» وشرطة الحكومة المقالة جماعة «جند أنصار الله» بقيادة عبد اللطيف موسى في مسجد برفح وقضت على بعضهم داخل المسجد (٧١) مما يثير التساؤل حول حماية قدسيّة المكان من قبل حركة «حماس» التي لا تتوزع في انتقاد أبسط ما يمكن أن تتعرّض له المساجد على أيدي الآخرين حتّى لوكان مجرّد فكرة في الخيال، وهذا يظهر مثلا بوضوح في تقرير وزّعه موقع (أمامة) الالكتروني التابع لحركة «حماس» خلال شهر رمضان ٢٠٠٩ تحت عنوان:

"سجون عباس...وأنشطة مسجديّة ممنوعة"

ويبدأ التقرير على النحو التالي:

«بالحزن والفرح معا استقبلت مساجد الضفة الغربية حلول شهر رمضان المبارك لهذا العام، فرخ بشهر الصيام والانتصارات والفتوحات العظيمة، شهر الطاعة والغفران والزحمة والإحسان، وحزن وغصّة عظيمة لفراغ المساجد من روادها والمسلين فيها وأئمة التراويح الموزّعين بين سجون الاحتلال وأجهزة أمن عباس».

وقد جاء هذا التقرير تحت عدة عناوين فرعية أخرى وهي:

- أئمةٌ ومصلون معتقلون
- دروسٌ ومواعظ ممنوعةٌ ..وخطبٌ معدّةٌ سلفًا
 - لا افطارات جماعية ولا أنشطة مسجدية
 - · مساجدُ مغلقة بعد انتهاء الصَلوات (٧٢).

⁽٧١) اسفرت عملية مهاجمة حركة حماس وشرطة الحكومة المقالة جماعة «جند انصار الله « في رفح حسب مؤسسات حقوقية عن مقتل ٢٨ شخصا واصابة نحو ١٨٧٨ لم يحرو

١٢٨ اخر بجروح . (٢٣) نشر هذا التقرير وما جاء فيه من هجوم على السلطة الفلسطينية في الضفة وعناوين تشيطن الآخر ارتباطا به انتهاكات تتعرض لها الهساجد والمصلين في الضفة» وفقا لها يقوله التقرير ، في ذات الفترة التي كانت قضت فيها حركة حماس على جماعة» انصار الله» الذين قتل بعضهم داخل مسجد رفح ، ودون أن تكترث الصحيفة الناطقة باسم «حياس» بأن السلوك الذي تهاجمه باسم الدين في الضفة كانت تمارس «حماس» ما يماثله في غزة بل وبصورة اشد (مهاجمة مسجد رفح وقتل بعض الأشخاص داخله).

وفي ذات السياق نقرأ مثلا في عدد صحيفة « فلسطين» الصَادريوم ٧/١٧ / ٢٠٠٩ الخبر التالي: "تغلق بقرارات سياسية من « أوقاف» حكومة رام الله.." "مساجد الضَفة تشكو قلّة روادها في العشر الأواخر من رمضان"

أليس هذا استخدامًا نموذجيًا للدّين السّياسي، ومحاولةً لتكفير الآخر؟ وهل تجرؤ السلطة فعلًا في رام اللّه أو وزارة أوقافها على إغلاق مسجد (وليس مساجد الضفة كما يقول العنوان)، وهل فعلا شهدت او شكت مساجدُ الضّفة من قلّة الزواد كي يُصار إلى ترويج مثل هذا الخبر؟ وحسب مشاهداتنا فإننا لم نسجَل أنّ هناك قلّة أو تراجعًا في عدد المصلّين خلال رمضان الفائت بل على النقيض من ذلك فإنّ المساجد كعادتها كانت تغصّ بالمسلّين.

ومقابل شيطنة الآخر، وجعله عنواناً للسلبيّة، ولكلّ ما هو سيّئ ومرفوض، فإنّ صورة الـ أنا ضمن هذا المشهد لا يمكن الا أنْ تكونَ حاضرةً ومعاكسة، وهذا ما يتكفّل به الإعلام الحزبيّ حيث نقراً مثلاً في عدد جريدة «فلسطين» الصادريوم ٢٠٠٠٩/٩/٦ العناوين التالية:

- مساجدنا الدعوية: حمايةُ القدس أمانةٌ في عنق كل مُسلم.
 - الصّلاة على الحصير والرّمال لها طعم آخر.
 - إقبال كبيرٌ على مساجد غزّة المدمرة تحديًا للاحتلال.

ويثير العنوان الأخير، (وهو ليس الوحيد الذي يحمل مثل هذا المعنى) السَوْالُ عمَا اذا تحوَلت الصَلاة الى فعل مقاومة؛ أم أنّه تمّ تقزيم العمل المقاوم ليصبحَ مجرّد أداءِ طقوسِ دينيَّة تترجم العجزُ على الفعل وتسوقه عند العامة بعد منحه هالتَّ من القداسة.

ولم يخرج الخبر الذي نشرته صحيفة «فلسطين» في اليوم التالي (٢٠٠٩/٩/٧)عن هذا السياق الذي تعمل الأحزاب الإسلاميّة بوحيه حيث نقلت الصّحيفة خبرًا تحت العنوان التالي: "هنية يحصل على « السند المتصل» عن رسول الله في تلاوة القران (٧٣) "

وقد جاء هذا الخبر على النّحو التالي: «حصل رئيس الوزراء إسماعيل هنية مؤخّراً على السند المتصل عن الرّسول محمد صلى اللّه عليه وسلّم في تلاوة القرآن الكريم على يد الدكتور عبد

⁽٧٣) السند المتصل هي درجة من درجات تجويد القران الكريم وترتيله ، وهي عملية تتم عبر التتلهذ من قبل شخص ما على يد استاذ يكون بدوره قد تتلهذ ، على يد معلم اخر ضمن سلسلة تصل الى الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، وتعني بكلمات إخرى تعلم قراءة وترتيل القران الكريم بذات الطريقة التي كان يقراها ويرتلها بها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

الرحمن الجمل رئيس دار القرآن الكريم والسَنَة.

«وتلقّى رئيس الوزراء جملةٌ من التهاني والتبريكات كان من بينها تهنئةٌ من مدير عام الخدمات الطبيّة العسكريّة اللواء الدكتور عبد القادر العربيد الذي قال عن هنية: » إنّه رجلٌ يحمل القرآن في قلبه وصدره وعمله، وأضاف العربيد»: إنّ حصول هنيّة على السند المتصل عن النبي يؤكّد أنّ الطّريق الذي تسير عليه الحكومة هو طريق الإسلام الوسطي الذي علّمنا إيّاه سيدنا محمد صلى اللّه عليه وسلّم وصحبه الأخيار».

هذا مربط الفرس كما يُقال فالحكومة تمشي على خطى الإسلام وقائده الأوّل الرسول، ورئيسِها خليفة النبي صلى الله عليه وسلم، إنّه جزءٌ من عملية إضفاء القداسة على بعض الرّموز والأشخاص (القادة خاصة) فهل وظيفة رئيس الوزراء تجويد أو حفظ القران (الذي لا يعترض أحد عليه) كاسأس لتقييم أدائه ومهنيته أم الطريقة التي يدير بها البلد؟

وتوضّح ماهية بعض التقارير التي نُشرت في زحمة الجدل الذي أثارته قضية الحجاب كيف يدير التيار الإسلامي معركته الإعلاميّة، وهنا نشير مثلًا إلى تقرير يستند إلى ثنائية القديس والشيطان، التي تعتمدها الأحزاب الدينية في مختلف معاركها دون أن تقتصر هذه الممارسة على إعلام الأحزاب الدينية، بل إنها تمتدُ وإن بدرجات متفاوتة إلى الإعلام الحزبي برمّته.

ومن الأمثلة على ذلك ما نشرته جريدة «فلسطين» في عددها الصادريوم ٢٠٠٩/٩/٣ تحت عنوان: "في شهر رمضان منازلة شرسة بين الفضائيات « الهابطة» و « الملتزمة» فمن ينتصر؟" "السوسي:» الهابطة» تكثف « البرامج الإباحية» في رمضان لإبعاد الصائمين عن عباداتهم"

أعدَ هذا التقريرَ مصطفى حبوش من غزة، ويبدأ على النحو التالي: « في تمام العاشرة مساء وبعد أداء صلاة التراويح، اجتمعت عائلة ابو محمد كالمعتاد أمامَ شاشة التلفاز لمشاهدة بعض المسلسلات والمسابقات «الرمضانية» التي تُعرض تباعاً على الفضائيات العربيّة، وخلال مشاهدة احد المسلسلات توتّرت الأجواء قليلا فالأب وابنه الأكبر رفضا بعضَ المشاهد المخلّة بالآداب، وطلبا تغيير القناة إلى أخرى إسلاميّة لكنّ الزوجة رفضت بذريعة أنّ برامجَها مملة».

ومما يثير الانتباه في هذا النص عدمُ منطقيته، وهل من المِهنية أنْ يصف الكاتب برامجَ الفضائيات بأنّها مخلّة بالآداب وأنّ النساء الغزيّات يقبلن عليها دون الرجال ورغمًا عنهم؟

هنا نلاحظ ثنائية القديس والشيطان الذي إن لم يكن موجودًا فعلينا إيجاده كي تظهر صورتنا أكثر جمالا وبهاء، فهناك فضائيات هابطة، وأخرى ملتزمة، والمعركة تجري بين الفريقين، وما يحمله ذلك من تجييش للمجتمع ودعوة مباشرة لأخذ مكان بين القديسين، ورفع السلاح في وجه الشياطين الذين تمثّلهم هنا ما يصفها التقرير بالفضائيات الهابطة، ليخلص إلى النتيجة المطلوبة: هذه الفضائيات تستهدف المسلمين في عبادتهم وتتعمّد تكثيفَ البرامج الإباحيّة خلال أكثر الشهور قداسة رمضان لإبعادكم عن عبادتكم!

صحيفة « القدس «

وبجوار صحيفتي «الأيّام» و»فلسطين» فإنّ صحيفة «القدس» التي تُعتبر أكثرَ الصّحف الفلسطينيّة توزيعًا، وبالتالي تأثيرًا فإنّها اختارت لنفسها طريقًا مغايرًا اتّسم بسلبيّة ابتعادها عن أبسط شروط ومتطلبات العمل الصحفي المهني.

وامتازت تغطيةً صحيفة «القدس» لقضية الحجاب، والكيفيةِ التي تعاملت وتتعامل بها مع المواد المتعلَّقة بالقضايا الذينية وأسلمة المجتمع بما يلي:

أؤلا: غياب أيت رغبةٍ أو اهتمامٍ في متابعة هذه القضية (فرض الحجاب) حيث خلتُ صفحاتُ «القدس» بصورةِ شبه تامّة من المواد والأخبار المتصلة بها حين كانت القضيّةُ في ذروتها (في الأسبوع الأخير من آب ٢٠٠٩).

ثانيًا: في المقابل، أظهرت الصحيفة اهتمامًا واضحًا بالقضايا ذات الطابع الدّيني المحافظ، أو تلك التي تتصل بصورةٍ أو بأخرى بأسلمة المجتمع والترويج لأنماط سلوكِ وممارساتِ لا تخلتف في جوهرها عن مسالة فرض الحجاب.

ثالثًا: اتسمت بعض الاخبار التي نقلتها الصحيفة، وجاءت متصلة بقضية فرض الحجاب وهي محدودة جداً بالنقل الميكانيكي لما قيلً دون إعمال المنطق فيما يقال من تصريحات. ويمثل الخط التحريري الذي يحدّد ما يُنشر وما يُهمل وكيفيةَ النشر والمعالجة مكونًا وجزءًا آخر من الوسائل التي تحاول هيئات التحرير، والقائمين على هذه أو تلك من وسائل الإعلام عبرها التملّصَ من أية مسائلةٍ أو مواجهةٍ محتملةٍ مع مراكز النفوذ.

وربما يعود أحد أسباب تجاهل صحيفة «القدس» قضية الحجاب الأسباب ذاتية تتصل بموقف مسبق وواع إزاء القضية المطروحة قيد النقاش، حيث لوحظ أيضًا أنّ الصحيفة تجاهلت حتى نشر تقاريرَ أنتجتها ووزّعتها وكالات الأنباء حول فرض الحجاب على الطالبات في غزة وكانت (صحيفة القدس) سبَاقة في الوقت ذاته في نقل أخبار من السّعوديّة أو المغرب العربي ودول أخرى من أنحاء المعمورة حول قضايا شكليّة المضمون لا تتجاوز قيمتها الإعلاميّة في أحسن الأحوال حدود الإثارة والتسلية علما أنها (مجموعة الأخبار هذه) تحمل في جوهرها جزءًا من رسالة الأسلمة لبعض الفئات الشعبيّة على الأقل.

ومن الأخبار التي نقلتها الصحيفةُ بشأن فرض الحجاب في غزّة وهي محدودةٌ وسطحيّة كما سبق وأشرنا، نذكر هذا الخبر الذي نشر في ٢٠٠٩/٩/١ وجاء تحت العنوان التالي: "خلال لقاء مع الهيئة المستقلة لحقوق الانسان «التربية» المقالة تنفي فرضها زيًا محدّدًا على طالبات المدارس في القطاع."

هنا نلاحظُ غيابُ الْنَقدية، والكسل في التعاطي الإعلامي مع هذه القضية، وبعض صور السَطحية الدّارجة في الإعلام الفلسطيني، ويمكن الإشارة إلى مسألتين ارتباطًا بذلك: الأولى تتعلّق بفكرة النفي واعتمادها ونشرها من قبل الصحيفة، كما جاءت دون التمحيص فيها، خاصة وأنّ قضية فرض الحجاب كان قد مضى عليها نحو عشرة أيّام حين نُشرهذا الخبر، وبالتالي لم تعد الأمور تحتمل مزيدًا من الغموض إن وجد. أمّا المسالة الثانية فإنها تتمثّل بإطلاق تعبير (الزي الموحد)) وعدم الإشارة له باسمه «الحجاب او الجلباب» كما يفترض، وهذا يحمل تضليلا (سواء حدث بقصد أو بجهل)، فحين نتحدّث عن زيٌ مُوحَد فإنّ الأمريصبح طبيعيًا ومالوفًا، بل ومرحبٌ به، فكافة المدارس الفلسطينية كما هو معلوم تعتمد زيًا محدّداً وموحَداً من حيث

النوع والشكل، لذا فإنَ استخدام الصَحيفة لمثل هذا المصطلح وتقديم ما يجري في مثل هذا المالب، يقود للتخفيف من وقع ما جرى وتسويخه سواءً كانت ترغب بذلك أم لا.

وفي الوقت الذي تتجاهل فيه صحيفة «القدس» ما يجري في فلسطين حيث تُوزعُ فإنها تنشر في ذروة الجدل الذي أثاره فرض الحجاب على طالبات غزة (يوم ٢٠٠٩/٨/٢٧) خبرًا من السعودية تحت عنوان:

"شرطة الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر تحارب مهرجانات الصَّيف بالسعودية "

وتنشر الصحيفة هذا العنوان دون أن تكلّف الصَحيفة نفسها بالإشارة إلى ما يجري في البيت الفلسطيني من فعلِ مماثلِ ضمن ما يسمى حملة «الفضيلة ومكافحة الرَذيلة» التي طالت حتى تماثيل عرض الألبسة (المانيكين) والإعلانات المختلفة التي تظهر فيها النساء حيث تجنّدت مجموعات من الشبان لتنظيف أسواق قطاع غزة منها ومن مظاهر أخرى مماثلة.

وكانت صحيفة «القدس» نشرت في اليوم السابق (٢٠٩٩/٩/٢٧) خبرًا مغايرًا لكنه يوضَح جانبًا آخر من الخط التحريري الذي تتبعه الصحيفة والقائم على أساس أنه: لا بأس لو كتبنا عن عيوب الآخرين طالما أنّنا لا نتعرّضُ لأيِّ حرج، أما ما قد يضعنا أمام المسائلة من أيّ طرف مؤثّر فعلينا تجنبّه حتى لو كان مثل هذا الحدث حيويًا لجمهور القرّاء.

وقد جاء هذا الخبر تحت العنوان التالي:

"لازدحام المساجد بشدة في رمضان تأييد أزهري لصلاة المسلمين في معبد يهودي بالولايات المتحدة"

وبالطبع فإنَ صحيفة «القدس» وعددًا آخر من وسائل الإعلام الفلسطينية التي نشرت ذات الخبر لم تجرؤ على الإشارة ضمن هذا السياق إلى السؤال الذي قد يطرح نفسه هنا والمتصل بأداء المسلمين الصلاة في معبد لليهود الا وهو: ماذا لوكانت الصورة عكسيّة هل سيتقبل أحدٌ من المسلمين الآخر، سواء كان يهوديا أو مسيحيا أو بوذيا ناهيك عن فكرة صلاته في مسجد تحت أي ظرف كان؟ وهل سبق مثلا وأن تناولت أيّ من وسائل الإعلام الفلسطينيّة دعاءً بعض خطباء المساجد

بهزيمة وإبادة (النصارى) الذين يقرنونَ باليهود والاحتلال متجاهلين ما يشكَله المسيحيون الفلسطينيون العرب جزءًا أصيلًا من مجتمعهم، ووطنهم الذي يدعو له خطباء المساجد بالنَصر!!

ويتجسد النزوع نحو مسارِ محافظِ يخدمُ أسلمتَّ المجتمعِ في عشرات الأخبار التي تنشرها الصَحيفت بصورةِ شبه يوميّة، ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في عدد «القدس» الصادر يوم ٢٠٠٩/٨٢٩٩.

وبينما تجاهلت صحيفة «القدس» ما جرى في قطاع غزّة وامتنعت عن متابعته في هذا العدد الذي جاء بعد خمسة أيام من فرض الحجاب على طالبات غزة كما في الأعداد التي سبقته، فإنّها اختارت وبانتقائيّة لا يمكن تبريرُها مِهْنيًّا نقلَ مجموعة الأخبار التّالية في العدد المشار له (عدد ٨/٢٩) وهي:

- 1) أوسلو تسمح ب» المايوه الشرعي» في المسابح
- الجلابية المغربية تتفوق على «الجينز» و «التنورة» في رمضان
- ٣) تحت شعار «بيئة نظيفة ومشاهدة مفيدة».... شبان سعوديون يطلقون «يوتيوب نقي»
 يراعي أحكام الإسلام

وتستدعي الأخبارُ سالفةٌ الذَكر جملةٌ من التساؤلات، والملاحظات المتصلة باختيار هذه الأخبار، والمصطلحات المستخدمة. ويُثار السَؤال رفيما يتصل بالخبر الأولى عمَا إذا كانت أوسلو تمنع ارتداء المايوه كي يُنشر خبرُ سماحِها به أم إنّ الإيحاءبذلك يرمي إلى استهداف كلّ ما يتَصل بالأوساط الدينية والإسلاميّة هو المطلوب؛ وتكريس فكرة أنّ هذا الدّين ملاحقٌ مما يستدعي من أبنائه مزيدًا من التّمسك بكلّ شيءٍ حتّى زيّ السّباحة الذي بات بهويتين شرعيّة وغيرِ شرعيّة!!!!

أمًا الخبر الثاني المتصل بالجلابيّة المغربية، فإنّ قراءته لا يمكن أنْ تتم بعيدًا عمًا كان دائراً في غزة بشأن فرض الجلباب والحجاب على طالباتها، فالخبرُ يحمل رسالتَّ تتحدّث عن مواجهة ينتصر فيها الزّيُّ ذو الطابع «الشّرعي» أو « الإسلامي» أمام غيرِه وبصورة ديمقراطيّة دون تدخّل، فلماذا إذن الضّجيج الذي أثير بشأن حجاب غزّة.

وفي الخبر الثالث نشاهد كيف يتمّ تسويقُ فكرةِ الخيرِ والشّرِ، الشرعي وغيرِ الشّرعي، البيئة النّظيفة التي لا شك تقابلها بيئةٌ قذرة وعليك الاختيارُ وربطُ ذلكَ كلّه بمراعاة الأحكام الدّينيّة كما جاء في الخبر...»يوتيوب نقيً يراعي أحكام الإسلام»!!

وفي ذات السياق نشرت صحيفة «القدس» في الثالث من أيلول ٢٠٠٩ خبرًا عن مدينة دوليَة إسلاميَة الطّراز يجري تشييدُها في الصّين كما ونشرت في ذاتِ العدد من السّعودية الخبر التالي: "بعد انتشار سراويل «طيحني» و» يا بابا سامحني» و « اتحداك تعرفني».. منع ارتداء «البناطيل المخلّة» من الصلاة في مساجد السعوديّة".

ومن المفارقاتِ التي يمكن أنْ تُسجَل هنا أيضا قيامُ نقابةِ الصَحافيين الفلسطينيين وعلى لسانِ رئيسِها نعيم الطوباسي بمهاجمة وكالة الصحافة الفرنسيّة، واتّهامها بتعمّدِ الإساءة إلى الإسلام، والا نحياز لإسرائيل بسببِ نشرها صورة للهلال يظهر وسطها علم إسرائيل كما جاء في خبرِ نشرته صحيفة «الحياة الجديدة» في عددها الصادر يوم ٢٠٠٩/٨/٢٧ تحت عنوان:
"نقابة الصحافيين تتهم وكالة الصَحافة الفرنسيّة بالإساءة للاسلام والا نحياز لإسرائيل"

وتمثّلُ مثلُ هذه الخطوة التي قامت بها نقابة الصحافيين المفترض بها أنْ تكون الأكثر قدرة وتفهّمًا في التعاطي مع القضايا ذات الطّابع الإعلامي نموذجًا للشعوبيّة ؟؟؟ والرّياء للمجتمع والأوساط الدّينية، فنقابة الصّحافيين الفلسطينيين تغفلُ هي الأخرى كلُ ماسي الإعلام الفلسطيني، وتذهبُ لموضوع كان من الممكن تفهّمُه لو جاء على لسان خطيب مسجدٍ، علمًا أنّ أحداً آخر لم يتوقّف عند هذه الصورة التي يبدو أنها لم تلفت انتباه أحدٍ غير نقيب الصّحافيين!

وضمن ذات السلوك الذي يرى البعيد، ولا يشاهدُ ما يتمَ في البيت نشرت «القدس» مثلًا في عددها الصادر يوم ٢٠٠٩/٩/١٢ خبرًا تحت عنوان:

"مدارس في منطقة بلجيكا تحظر الحجاب الإسلامي"

وهنا يطرح السؤال: هل هناك حجاب بوذي أو قبطي مثلا؟ أم أنَ الأمرَ يندرج ضمن عمليةِ صياغة جملةِ من الرَموز والمصطلحات التي تتيخ وضع الناس أمام هويتين: واحدةِ تتسم بالخير والإيجابية، وأخرى مرفوضة ومنبوذة تقف على الطّرف الآخر، وليست غيرَ وعاء يتَسع لكل ما هو سلبي.

وفي هذا السّياق، وفي نتاج عمل دؤوب نجحت الحركاتُ والأحزابُ الإسلاميَة عبر عمليةِ ممتدة ومتشعبَة بتكريس مجموعةٍ من التوصيفات، والمظاهر، وحتَى المؤسسات التي تمثّل بعضًا من ملامح وأدواتِ «الهويَة الإيجابيَة» التي تسعى لتكريسها كالبنوك الإسلاميَة، والزّيَ الإسلاميَة، وصولًا إلى درجةِ أنّ البعضَ بدأ يتداولُ الحديثَ عن صحافةٍ السلاميّة، وذلك كجزءٍ من عتادٍ لا بدّ منه لخوض المعركةِ السّياسيةِ استنادًا للأيدولوجيّة الدّينيّة.

وأذى ويؤذي ترسيخ هذهِ الأدواتِ كحقائقَ على الأرض التي أصبحَ الإعلام يردَدها ببغائيّة إلى تجنيد معظم وسائلِ الإعلام الفلسطينيّة بجهلِ أو بعلم في خدمة الأحزاب الدّينيّة دعائيًا والإسهام في تَكريس جملةٍ من الصّور النمطية، خالصةِ الإيجابيّة والقداسةِ في عقلِ ووجدانِ المتلقّي تجاه كلّ ما يتمُ جعله موصوفًا بأنّه إسلاميً أو ربطه بذلك ربنوكٌ إسلاميّة، وصحافةٌ إسلاميّة، أو تعليمُ إسلاميّ، أو عرسُ إسلاميً، أو زيُّ اسلامي ...الخ.

وليس بعيدًا عن هذا، ها هي جريدة «القدس» تعلن على لسانِ الفنانةِ عفاف شعيب أنَ :» الفنانات المحجّبات أكثرُ تطوّرًا مع الفن» كما جاء في عنوان الخبر الذي نشرته الصحيفة يوم ١٤٠٥/٩/٣

صحيفة «الحال»

تمتاز صحيفة الحال التي تصدر شهريًا عن مركز تطوير الإعلام في جامعة بيرزيت باستغلال سقف الحرية المتاح إلى أبعد الحدود المكنة، وتسعى لمعالجة العديد من المواضيع الساخنة التي تتجنّبها الصَحف الفلسطينية اليومية، وتمارس نقداً سياسيًا واجتماعيًا جريئًا، والأهم هنا أنّ هذه الصحيفة غيرُ منحازة سياسيًا لأيّ فصيل. وفيما يتعلّق ، بقضية حجاب المحاميات وتأنيث المدارس التي نحن بصددها فإنّ أداء صحيفة «الحال» كان دون المستوى المطلوب والمتوقع.

أثناء تفاعلِ قضيَةِ الحجاب رخلال شهور تموز وآب وأيلول وتشرين أول) نشرت الصَحيفة موضوعين وثلاثة مقالات رأي في عددي شهري آب وتشرين أول، بينما خلت أعداد أشهر تموز وأيلول من أية تغطية أو إشارةٍ لمسالة الحجاب رغم أنّ عدد أيلول صدر بعد نحو أسبوعٍ من بدء الذراسة في غزة، وما رافقه من تداعياتٍ متصلةً بفرض الحجاب على الطالبات.

وفي موضوع حجاب المحاميات الذي أثار جدلًا كبيرًا اكتفت الصَحيفة بماذة عاديَةِ اقتصرت على المحقوقيين والكتّاب والأكاديمين فقط، نش رت تحت عنوان:

"« تحجيب محاميات غزة «... جسُ نبض أولي أم قصَة طالبانية جديدة."

ورغمَ جرأةِ العنوان إلّا أنَ المضمون لم يرتقِ للعنوان، هذا ناهيك عن أنَ الصحيفة لم تضع الموضوع في صفحاتٍ متقدّمة بل تم نشره في الصفحة السادسة.

وفي ذات العدد، وذات الصفحة، نشرت صحيفة « الحال» موضوعًا عن مصادرة الحريّات في قطاع غزة، جاء تحت عنوان:

"« إجراءاتُ أمنيَة في غزة .. كبتُ للحريَات وتشكيكُ بأخلاقيات المواطنين»"

وتطرَق هذا الموضوع لانتهاكِ حركة حماس للحريّة الشّغصية للمواطنين في غزة، وملاحقة الرّجالِ والنّساء في المطاعم وعلى شاطئ البحر للتأكّد من أنّهم أقرباء، أو أزواجٌ لا أصدقاء أو تربطهم علاقاتٌ عاطفيّة، وبالتالي يكون مصيرهم الشرطة، والتحقيق بتهمة «المساس بالآداب العامة».

أمَا بالنسبة للآراء والمقالات، فقد نشرت الصَحيفة، ثلاث مقالات حول موضوع الحجاب وتأنيث المدارس، حيث احتوى عددُ شهر آب مقالًا ناقدًا للكاتب عارف حجاوي بعنوان:
"« الصَلاة بالعصا... والعصا لمن عصى»."

وجاء في هذا المقال أنّ حماس أدخلت غزة في محنة «الهندسة الاجتماعية»، تريد أن تقول للناس كيف يعيشون، وكيف يفكرون، وكيف يؤمنون، وكيف يلبسون، وهذا لا يروقني أبدًا، بعد قليل تجدون المطاوعة يطوفون شوارع غزة بالعصى يسوقون الناس للصلاة سوق البهائم،

صلاة بلا ثواب لأنها بلا وضوء».

وفي عدد تشرين أوّل، نشرت الصّحيفة مقالا آخر لحجاوي، حول تأنيث المدارس، ورغم أنّه لم يكن مباشرًا، ولم يذكر صراحةً قرار «حماس» بتأنيث المدارس، إلّا أنّ القارئ يفهم أنّه يعني ما حدث في قطاع غزة.

ويـقـول حجَـاوي في مقاله هذا» التعليم المختلط يُعلمُ أكثر، ويُـؤدَبُ اكثر، ويجعل الإنسان دائمَ التوتر، دائمَ التطلع، لكنَه توتّر خفيفُ منتج، وتطلّعُ مؤدّبٌ مبهجٌ «.

ويضيف» ولكننا نغار على المرأة، نريد أنْ نحجب فتنتَها، وواللّه لو ألبسناها صندوقَ خشب كصناديق الشاي الكبيرة، ولو ألبسناها على رأسها خوذةَ رجلِ فضاء، وجعلنا في قدميها بدلَ الحذاءين صندوقين من صناديقِ الأحذية الكرتونيّة لرأينا فيها فتنتُ، ولراقبنا تثنّي جسمِها بعين الخيال».

أما المقال الثألث الذي نشرته الصَحيفةُ في تشرين أوّل ٢٠٠٩ للكاتب مهند عبد الحميد فكان عن حجاب الطالبات لكن ليس في قطاع غزّة بل في الضَفة الغربية، حيث ينتقد الكاتب صمت وزارة التربيّة والتّعليم على قيام بعض إدارات المدارس وبعض المعلّمات بإرغام الطالبات على ارتداء الجلباب بدل الزّي المدرسي.

ويقول عبد الحميد في مقاله الذي جاء تحت عنوان:» رسالة الى السيدة الوزيرة لميس العلمي» مطلوبٌ احترامُ الحريّات على قاعدة الالتزام بالقانون، فأيّ قانونِ تريد وزارة التربيّة والتّعليم عتماده وتطبيقه؟ لتعلنُ الوزارةُ عن اعتماد زيِّ مدرسيِّ واحد، أو إلغاء الزّي المدرسي، والاستسلام الصريح للتحوّل الذي جرى، ويجري من تحت أقدام المسؤولين وفي مقدمتهم الوزراء، لا نريد من الوزارة تمرير الجلباب، كبديلِ للمريول بالسّكوت، كما كان عليه السّكوت في إحلال الجلباب مكان الثوب الفلاحيّ».

ونلخص ممّا سبق إلى أنّ صحيفة «الحال» كان بإمكانها أنْ تقوم بتغطيةٍ أفضلَ وأوسعَ وأكثرَ

تأثيرًاً، فهي التي عادة ما تقوم بنشر ما تتحاشاه الصّحافة المحليّة من مواضيعٌ مثل الاعتقال السّياسي، والإقصاء الوظيفي، وموت المعتقلين السّياسيين في سجون السلطة، لكن تغطيتها لقضايا الحريّات والحجاب وحملة الفضيلة كانت دون المتوقّع.

صحيفة «صوت النساء»

قامت الدراسة بتحليل مضمون لعشرة أعداد من صحيفة «صوت النساء» (تصدر بشكل شهري) وهي حسب التاريخ من كانون الثاني ٢٠٠٩ (عدد ٣١٢).

وقد تبين أنَ ثمانيتَ من الأعداد العشرة لم تتطرَق لا من بعيدٍ ولا من قريب لموضوع قانون الأحوال الشَخصية، ولم يقتصر الأمر على قضية قانون الأحوال الشَخصية، فقط، بل إنَ قضية فرضِ الحجاب في قطاع غزة وحملة الفضيلة التي رافقته وهما جزءً من جملة قضايا طرحت صيف هذا العام بقوة على الساحة الفلسطينية لم تحظيا بالتَغطية، والمعالجة المتوقّعة من الصحيفة التي تقدّم نفسها على أنها صوتُ للنساء.

وأظهرت عمليةُ رصد أعدادِ «صوت النساء» منذ مطلع العام ٢٠٠٩ وحتى تشرين أوّل من نفس العام أنّ موضوع فرض الحجاب ظهر فقط في اثنين من أصل عشرة اعداد، وكان ذلك عبر تقريرينِ صَحفِيَين ومقالتي رأي فقط.

وازدحم عددا الصحيفة لشهري كانون الثاني وشباط، بتقاريرَ وصورِ عن حربِ غزة فيما يشبه بالضبط أية تغطية سياسيّة للصّحف اليوميّة، إضافة إلى بعض المواد الأخرى، من شعرِ ونثر ومقالاتِ عن أمورِ شتّى مثل المخدرات، والشباب المقدسيين، وليس نهاية بغذاء المرأة الحامل وفوائد عصير الزمان.

وتطرَق عددا تموز وحزيران إلى اتفاقية إلغاء كلّ أشكال التّمييز ضد المرأة (اتفاقية سيداو)، حيث خصَصت الصّحيفة في صفتحها قبل الأخيرة، نصف صفحة للتعريف ببنود «سيداو»، بينما تضمَن عدد حزيران تقريرًا مطوّلاً عن قانون العقوبات وأهميّة أنْ تتمّ صياغة قانون عقوباتٍ فلسطيني عصري.

إنَ المتابع لـ» صوت النساء» انتظر من عدد كانون الثاني وحتَى شهر آب أي نحو سبعة شهور ليقرأ للمرة الأولى ماذة إعلامية تتطرق لقانون الأحوال الشخصية، فقد نشرت الصَحيفة في عدد آب على الصفحة الأولى مقالا للمشرفة العامة على الصَحيفة السيدة روز شوملي بعنوان «قانون الأحوال الشخصية وأولوية إصلاحه»، المقال نُشر الى جانب أربع صورٍ مختلفة الاحجام عن مؤتمرٍ حركة فتح، وعنوان لافت «مؤتمر فتح ... خطوة أولى».

لا يوجد تبريرَمهني، أو نسويً للصَحيفة لتضع على صفحتها الأولى الصور والعنوان، ولا توجد أيّة علاقة مفهومة ما بين المقال والصور وعنوان الصفحة الأولى.

وتأمل شوملي في مقالها الذي يعتبر مقال رأي « أن يلتئم شمل المجلس التشريعي الفلسطيني المنتخب وأن يتابع الملفات المتراكمة للعديد من القوانين، وأن يكون قانون الأحوال الشَخصيَة على قائمة تلك القوانين التي ستناقش».

وتقول في مقالها» إنّ المُسوَغات الأساسيّة التي تستوجب إصلاح قانون الأحوال الشّخصية وتعديله تتعلّق بتغيير واقع النساء في القرن الحادي والعشرين». وإذا كان هذا موقفُ المشرفة العامة للصحيفة، لماذا لم تفرد صحيفةُ «صوت النساء» صفحاتٍ أكثر، ومعالجةً أعمقَ لهذا القانون؟ ولماذا لا تتطرّق له وهي الصحيفة النسوية الوحيدة المتخصّصة بشؤون المرأة بدل أنّ ينتظر المتابع لها سبعة شهور حتى يقرأ على الأقل مقال رأي مثل الذي نُشر عن قانون الأحوال الشّخصيّة.

في ذات العدد (عدد ٣١٠ ـ آب ٢٠٠٩) نشرت الصحيفة على صفحتها الثانية تحت عنوان «إضاءات نسوية ... النساء في غزة يستنكرن التمييز العنصري ضدّهنّ» مادة إعلامية ما بين الانطباعات، والمشاهدات، والتقرير عن قرار المباحث، في الحكومة المقالة في قطاع غزة، منع النساء، من تدخين الأرجلية في المطاعم والكوفي شوب.

جاء القرار، حسب التقرير» عبر رسالة شفوية، تلقاها أصحاب المطاعم، والكوفي شوب، من مجموعة من المسلحين يرتدون الملابس المدنيّة، عرّفوا أنفسهم أنهم من المباحث العامة، ويحملون قرارًا شفويًا مفاده: منع النساء من تدخين الأرجيلة في المطاعم والكوفي شوب والأماكن العامة»!!

لم يحمل التقرير اسم كاتبه، وأكتفت الصحيفة بالإشارة له كتقرير خاص بـ «صوت النساء» ، قام بتعقّب قصة أمرأة احتجّت على القرار، واشتكت لوزارة السياحة، التي أكّدت بدورها وجود مثل هذا القرار الشفوي قبل أن تبذل جهدًا كبيرًا رأي وزارة السياحة) لوقف أو تعليق القرار بسبب خسائر أصحاب المطاعم.

وجاء في التقرير «إنّ صحيفة صوت النساء بدأت تحقيقًا واسعًا حول القضية ومن يقف وراءها».

إنَ المتابع لتقرير هذا العدد والأعداد اللاحقة يتساءل أين هذا التحقيق الواسع؟ إلا إذا اعتبرت الصَحيفة أنَ التقرير الذي نُشر في ذات العدد ولا يتجاوز (٥٠٠ كلمة) وتم فيه سؤال بعض أصحاب المطاعم ووزارة السياحة هو بالفعل التحقيق الواسع المقصود!

وجاء في التقرير» تطرّقت صحيفة النساء الى هذه القضية الهامة، والتي اعتبرتها جزءًا لا يتجزأ من القضايا الأساسيّة للتمييز السائد ضد المرأة في غزة، خصوصًا بعد قرار الحكومة المقالة فرض الحجاب على النساء المحاميات في غزة».

وتعقيبًا على الاقتباس السّابق فقد ذكر التقرير قضية إرغام المحاميات على ارتداء الحجاب، لكن هذه الإشارة جاءت عجولة وخجولة، ليس فقط في هذا التقرير، بل في جميع صفحات العدد التي احتوت على مقال رأى فقط يتطرّق لقضية حجاب المحاميات.

جاء مقال الرأي هذا الذي نشر في الصفحة السادسة من ذات العدد بقلم الكاتب أحمد عرار تحت عنوان» فرض الحجاب والعودة الى الصفر»، وكان مجرد استعراض لارتباط الحجاب عبر تاريخه بالنّمط السياسي للحكم، مدللاً على ذلك بالتجربة الإيرانية، والوهابيّة التي انطلقت من السعودية وغيرها، دون أن يتطرّق الكاتب الى انعكاس فرض الحجاب على الحريات الفرديّة وتناقضه مع القانون الأساسي الفلسطيني وغيره من القوانين، ليكون مقال الرأي ليس أكثر من تحليل تاريخيً لما يقول عنه الكاتب» انه توظيف الحجاب سياسيًا عبر المراحل التاريخيّة المختلفة كرمزسياسيً حضاريً».

أما بالنسبة لعدد شهر أيلول من» صوت النساء» والذي جاء متزامنًا مع قرار حكومة حماس بتأنيث المدارس، حيث كان من المتوقّع أنْ تخصّص الصّحيفة الجزء الأكبر من صفحاتها لنقاش هذه القضية وإثارة الرأي العام إزاءها، لكن العدد كان مفاجئًا على نحو سلبي ودون مستوى الحدث بكثير.

وخصَصت الصفحة الأولى من هذا العدد لصورةٍ كبيرة للدكتورة حنان عشراوي وهي تضحك بصحبة الناشطة النسوية (خديجة أبو علي) والنائب في المجلس التشريعي قيس عبد الكريم، وجاءت تحت عنوان:

"« حنان عشراوي : المرأة المناسبة في المنصب المناسب»، وذلك بعد أنْ تمّ اختيارها كأوَل امرأةٍ لعضوية اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية."

وجرى اقتطاع جزءٍ من الصَفحة الأولى لكلمة الطاقم التي تأتي دائما تحت عنوان رئيسي هو « صوتنا» حيث تحدّث المقال الذي جاء تحت عنوان» لا زالت المجازر مستمرة» عن ذكرى مجزرة صبرا وشاتيلاً، والممارسات الإسرائيليّة المتعلقة بفصل أجزاء الضفة عن بعضها البعض.

أما قرار الحكومة المقالة تأنيث المدارس فقد خُصص له نصف الصفحة الثانية، مقابل تخصيص صفحة ونصف للحديث عن انفلونزا الخنازير، أعراضها وكيفية الوقاية منها!!

وجاء التقرير تحت عنوان فرعي» الحكومة المقالة تنفي القرار ولكن هناك تطبيق على أرض الواقع»، وعنوان رئيسي» تأنيث المدارس وفرض اللباس الشرعي تمييز ضد النساء»، تغطية صحفيّة عكست آراء الطالبات والمؤسسات الحقوقية وأولياء الأمور إزاء القرار.

وليس من باب الصدفة أنْ لا يظهر اسم الصحفي أو الصحفية على التقرير حيث اكتفت الصحيفة بكلمة خاص/ صوت النساء، رغم أنّ التّقرير كان خاليًا من النقد بل مجرّد توصيف وسرد معلومات حول تطور القرار و تفاعلاتِه في أوساط الطالبات والمؤسّسات الحقوقيّة.

ومن أبرز ما جاء في التقرير تحت عنوان فرعي» تهديد» على لسان إحدى مديرات مدرسة ثانوية

في مدينة غزة قولها لإحدى الفتيات كما جاء في التقرير « اللي بكرة مش حتيجي لابسة الزي الشرعي الجديد، راح امزع مريولها خلص، ولَى عهد الفوضى والفلتان، نحن مع الحكومة الريانيَة».

ونلخص إلى أنّه إذا كان هذا حال صحيفة متخصَصة مثل «صوت النساء» التي تصدر عن طاقم شؤون المرأة وهو مؤسسة أهليّة غير ربحيّة تشغل مجلس إدارتها نخبة نسويّة مُثقَفة، ومنفتحة فكريًا، ولا تستطيع هذه الصحيفة المدعومة ماديًا أن تساهم جديًا، في خلق وبلورة رأي عام لنصرة قضايا النساء فأيّة وسيلة إعلام تستطيع فعل ذلك أو يمكن أنْ ينتظر منها ذلك؟؟ ويفرض هذا طرح سؤال بديهيّ عن مدى انسجام هذه الصحيفة مع رسالتها التي نشرتها على صفحتها الأولى في عدد شباط ٢٠٠٩ ومفادها: رسالتنا هي تطوير الخطاب النّسوي في إطار وطني تحرري مرتكز إلى المرجعيات الوطنيّة، وفي مقدمتها وثيقة الاستقلال وإعلان مبادئ حقوق المرأة الفلسطينية!

الإعلام والقضايا الدينيت

تظهر متابعة ومعالجة وسائل الإعلام الفلسطينيّة للقضايا ذاتِ الصّبغة الدّينية تردّداً، وضعفًا مهنيًا في بلورة رأي عام فاعل، ومؤثّر، ما يجعل الإعلام الفلسطيني يبدو معزولًا عن القضايا التي تهمّ المجتمع حيث يُسجَل عليه أنّه لم يخض معارك تذكر فيما يتعلّق بالحقوق والحريّات العامة الأنّه آثر الابتعادَ عن كلّ ما يعتبره شائكًا.

وحتى عندما فُرضت المواجهة على الإعلام بسبب ممارساتِ وسياساتِ حزبيَة مسَت جوهرَ الحريَات الفرديَة، وحقوق الإنسان فإنَ الإعلام الفلسطيني انقسم بشأنها، ففي حين فضَلت بعض وسائلِ الإعلام الابتعادَ عن «وجع الرأس» وتملَصت من مسؤولياتِها المجتمعيّة ورسالتها المهنية خاضت وسائلُ إعلام أخرى المواجهة ولكن بهدفٍ وتحت غطاءٍ سياسيُ كانت فيه الحريّات وحقوقُ الإنسان تحصيلَ حاصل، ولم تكن هدفًا بحدُ ذاتها.

ونجد ذلك واضحًا في العديد من القضايا الحقوقيّة الهامّة، أو ذاتِ الطابع الإشكالي، مثل الإعتقال السياسي وفرض الحجاب وحملة «الفضيلة»، حيث أغفلت بعضُ وسائل الإعلام ملفّ الإعتقال

السياسي بشكلِ كبير لدرجة أنّه وبعد عام ونصف من سيطرة «حماس» على قطاع غزة، وظهورِ الإعتقال السّياسي لأنصار الطرفين بدأت بعضُ وسائلِ الإعلام الرّئيسة الإشارة له تحت مصطلح « احتجاز « ولم يُسجَلُ للإعلام أيّة محاولة جادة لإثارة الأمر أو معالجته.

تكرّرالامرُ ذاتُه مع قضيّة الحجاب وحملة الفضيلة، فرغم أنّها حظيت بتغطيةٍ إعلاميّةٍ أكبرَ قليلًا من الإعتقال السياسي إلّا أنّها لم ترقّ الى درجة المعالجة العميقة، وتشكيل رأي عام إزءها، وهذا مما يثير التساؤل حول أسباب ودوافع وسائل الإعلام للقيام بذلك، وما إذا كان هذا الأمرُ نتاجَ مواقفَ واعيةِ تجسّد قناعاتٍ خاصَةً بالقائمين على وسائل الإعلام أم أنّ ذلك لم يكن غيرَ مسارٍ أرغم الإعلام على سلوكِه حمايةً لصالحه الذَّاتيّة.

ورغم ما أشرنا له من سماتِ مشتركةِ جامعةِ لمجمل وسائلِ الإعلام الفلسطينية، الا أنَ تسليطُ الضّوء بصورةِ مفصّلةِ على القضية التي نحن بصددها (الإعلام وقضايا الدّين والدّولة والتّغطية الصحافيّة المتّصلة بفرض الحجاب وحملة الفضيلة) تُظهر تبايناً واضحًا في طريقة واتّجاه التّغطية، والمعالجةِ الصّحفيّة لها مرورًا ببعض المصطلحات المستخدمة حيث تم استحضارُ لغة الانقسام.

وتتحكم بماهيَة هذه التغطية منطلقات ايدولوجيَة، وحزبيَة مختلفة ومتباينة لهيئات التَحرير أو الجهات التي تتبعها وسيلة الإعلام قيد البحث، وهذا ما يلمس المتتبع انعكاسه بوضوح في نوع وكم المادة الإخباريَة والصَحفيَة المنشورة، وطريقة معالجتِها، والحيز والمكان الذي يُخصَص لها، واتّجاه التّغطية في هذه أو تلك من وسائل الإعلام.

هكذا نجد مثلا أنّ صحيفة «فلسطين» التابعة لحركة «حماس» تختلف جوهريًا عن جريدة «الأيّام» المقربة من حركة «فتح» والسلطة وهذه تختلف عن جريدة «القدس» (٧٤) « التي تقدّم نفسها كجريدة مستقلّة تحاول الحفاظ على مسافة «متساوية «أو «مريحة» مع مختلف الجهات رغم أنّ متابعتنا للطريقة التي عالجت بها قضية الحجاب، وقضية الأسلمة بشكل عام تقود للاستنتاج أنّها تسلك طريقًا بعيدًا عن القارئ والمجتمع، وهمومه، ومصالحه، لتحظى باستقلاليّة لا تتجاوز الشكل، استقلاليّة معاكسة، تجعلها تحقّق شعارَها كصحيفة مستقلّة

⁽٧٤) يقول الدكتور جورج جقمان في مقابلة إجريت لصالح هذه الدراسة حول إداء الاعلام الفلسطيني إنّ الاستثناء الوحيد في الصحافة الفلسطينية يتمثل بجريدة « القدس» التي لها خطا سياسي واضح وهو خط متوازن لكته غير فلسطيني بل أمريكي إردني ، وهذا نبط يمكن تبيانه بوضوح عند متابعة الصحيفة (انظر تفاصيل حديث الدكتور جقمان صفحة ٥١).

ولكن عن القارئ والجمهور، وهو أمر ينطبق بدرجاتٍ متباينة، على الصَحف ووسائل الإعلام الفلسطينية الأخرى التي تتغنّى باستقلاليتها ومهنيتها.

والى جانب الهوية الحزبيّة الأيدولوجية كأحدِ أهم محددات نمط التّغطية الصّحفية، فإننا نلاحظ في ميدان العمل أنّ سقفَ الحريّات المنخفض وما يفرضه على المجتمع من قمع مباشر وغير مباشر لحرية الرأي يترك بصماتٍ واضحةً من الخوفِ والخشية عند جميع وسائل الإعلام الضعيفة أصلًا.

وعليه فإننا نجد الإعلام الفلسطيني يخضعُ بدرجة او بأُخرى لابتزاز الأوساط الدَينيَة التي تُحلَل وتُحرَم حتى مجرد ما يمكن أنْ يناقش أو يعرض في الصحافة مما ما يجعل الأخيرة لا تجرؤ حتى على نقل ما يتصل ببعض الأخبار أو الأحداث أحيانًا (٧٥).

وتمتدُ مسألة الابتزاز والخشية لتطال أحيانًا المؤسسة الرسمية والتي لا تجرؤ هي الأخرى على مواجهة الأوساط الدّينية رغم أنّ منسوب جاهزيتها (المؤسسة الرسمية) وجرأتِها قد شهد تقدّمًا على هامش حالة الانقسام والصّراع الدّاخلي، وما أفرزه من مواقفَ ومستجدّات على السّاحة الفلسطينيّة.

وأمام هذا التباينِ النسبيَ بين وسائل الإعلام الفلسطينية فإنَ السَماتِ الجوهرية والعامة تكادُ تكونُ موحدَةُ لها جميعا، فلا كبير فرق فيما تُقدَمه معظم وسائل الإعلام التي تعمل بمجملها تحت مظلّة واحدةٍ، وضمن أساليبَ، ورؤًى تكادُ تكون موحدَة، جوهرها يتلخُص بعبارة (عدم الاستعداد لخوض أيّة معركة أو مواجهة مع أي طرفٍ مؤثّر او ذي نفوذ من أجل الجمهور، او كشفِ الحقيقة وصناعة الرأى العام، وهذا مبدأ نقيضٌ لما وُجدَت الصحافة من أجله.

ويَتضحُ هذا الامربجلاءِ عند النظر للقضايا ذات الطّابع الإشكالي التي يجري اقصاؤها، وتغييبها، من على صفحات صحفنا، وموجاتِ إذاعاتِنا، وإنْ تمت الإشارةُ لمثل هذه القضايا تحت ضغوطِ قد تفرضها قوّة الأحداث أحيانًا فإنّ وسائل الإعلام الفلسطينيّة وحين تجد نفسَها مرغمةٌ على النشر، فإنّها تتملّص من واجبها المهني، وتقدّم ما لا ترغب في معالجته ضمن سياقاتِ وقوالبَ منزوعة القيمة، ومسطّحة، وباهتة كي تُسقط عبئاً لم تجد سبيلًا للتنصّل منه، ولكي تقول للجمهور: ها نحن كتبنا عن كذا وكذا حتى لا تكونَ في مواضع حرج، سيّما وأنّ الفضائياتِ، ووسائل

⁽٧٥) انظر مثلا كيف ذهب قاضي القضاة تيسير التهيبي في لقاء اذاعي كان جمعه ومحامية مركز المراة للارشاد القانوني والاجتماعي حليمة ابو صلب ضمن برنامج « اسمعونا» الذي تبنه شبكة «معا « الاداعية ونقلت وكالة «معا « الاخبارية خبرا عنه يوم ٢٠٠٩/١/ ٢٠٠ ، حيث ذهب (التهيبي) الى حدود الاتهام والتهديد لمجرد (٧٥) إن المحامية المذكورة اشارت في حديثها الى ضرورة تغيير قانون الاحوال الشخصية الذي اعترف التهيمي في نفس اللقاء إن العمل جار على تغييره منذ ١٠ سنوات وانه حتى تم اخذ ما قدمه مركز الارشاد (المتهم..او المشبوه) من ملاحظات وافكار بهذا الشإن.

إعلام خارجيَة تتابعُ باهتمام شديدِ مثلَ هذه القضايا!! وبالعودة إلى مسألة الحجاب وأسلمة المجتمع، فأنّ إطلالةً مفصَلة لللتغطيّة الإعلاميّة لهذه المسالة تُظهر بوضوح بعضًا مما سبق.

المشهد الإعلامي الفلسطيني في عيون المراقبين

في طرح الإعلام الفلسطيني لمجمل القضايا المتصلة بأسملة المجتمع، وتحديدًا قضية الحجاب و حملة الفضيلة » كانت المداخل الصحيحة المفترضة للنقاش مفقودة، حيث كان من الأجدى بالإعلام أن يناقش إن كانت المسلاحيات القانونية للحكومة تُخوَلها أنْ تفرض على الناس نمطًا من الزّي أم أنَ القانون يحمي ذلك كخيار فردي، لكن ما حصل أنَ الموضوع بمجمله قد تسيس، حيث استغلت بعض الأطراف القضية للهجوم على حماس التي ردّت على ذلك انطلاقًا من ذات الدوافع، واستخدمت الدّين كدرع واق قبل أنْ تتملّص بالنهاية وتقول انه خيارٌ فرديُ الإدارات المدارس وتُبقى بعض القرارات شفوية.

ويرى الدكتور جورج جقمان مدير المؤسسة الفلسطينية لدراسات الديمقراطيّة «مواطن»، أنَ الإعلام الفلسطيني انجرّ وراء تَسييس الموضوع؛ لأنّه في الغالب غير مُحايد، بينما اختارت بعض وسائل الإعلام أنّ تتهرّب من الموضوع وخافت أن تخوض فيه؛ لأنهَا ترى فيه» وجعة رأس».

ويـقول» على سبيل المثال صحيفة «القدس» كانت تسعى أنْ تأخذ موقفًا محايدًا في هذا الموضوع، رغم أنّها محايدة سياسيًا لكنّ موقفَها هذا جاء على أساس أنّ الهروب فيه سلامة». ويستنتج جقمان»أنّ مواقف الإعلام إزاء هذه القضية تسبّبت بوجود مساحةٍ مفقودةٍ للنقاش العقلاني حول: «أين تبدأ الحدود بين ما هو خيار فردي وما هو مُناط بالحكومة؟

ويلخص المراقب إلى أنّ الإعلام الفلسطيني أثبت ضعفه؛ لأنّه كان من السهل عليه التحزّب، والإبتعادُ عمّا يُعتبر قضايا خلافيت، وهو بذلك لا يبتعد كثيرًا عن الإعلام العربي المسيس بغالبيته رغمّ أنّ الأخير يظهر تباينًا في المستوى وطرح القضايا وتحديدًا عبر الفضائيات.

ولا يزال الإعلامُ الفلسطيني متمسكًا بتقاليدَ منظُمة التحرير التي وُلد في كنفها منذ ولادة

الثورة الفلسطينية، وكان الهدف منه عرضُ وجهاتِ نظر الفصائل السياسية والدّفاع عنها.

وهذا تسبّب في إضعاف الرؤية، والدّور الحقيقي للإعلام الذي انتقل لاحقًا أو وُلد مع نشأة السلطة الوطنيّة في الأراضي الفلسطينيّة عام ١٩٩٥.

ولعل الرجوع إلى سياق تطؤر الإعلام الفلسطيني يفسر بشكل كبير ذلك؛ حيث حرم الإعلام من فرصة التطؤر الطبيعي التي كانت موجودة عند المجتمعات الأخرى بفعل النكبة والاحتلال الإسرائيلي، ومؤخّراً بفعل الانقسام الداخلي. وفي ظلّ هذه الظروف يسهل أنْ يكونَ الإعلام مجنّدًا إما ضد الاحتلال أو ضد فصائلَ سياسيّة بسبب حدّة الصّراع. وحسب جقمان فإنّه رغم السّياق التاريخي الذي كان يفتقد للاستقرار إلّا أنّ ذلك يجب أنْ لا يمنعَ أو يعفي بشكلٍ كليّ ظهورَ بعض البدايات للإعلام ليمارسَ دورَه، ورؤيتَه في حماية الحريّات وليس الإنغماس في اللعبة السّياسيّة كما هو حاصل».

وهذا يقود لسؤال بديهي هل يملك الإعلام الفلسطيني دورًا ورؤيةً تجاه قضايا المجتمع؟

تتعدّدُ الإجاباتُ لكنها تبقى تدور في فلكِ واحدِ وهو أنّ هناك ضعفًا في رؤية الإعلام لدوره حيث لا زال بعيدًا عن الشّعور أنّه سلطة رابعة، وإلا لما قام بعضُه بتّسييس القضايا التي تمسُ الحريّات والحقوق، واختار بعضُه الآخر الهربَ وتجاهلَ ما يجري.

ويعلَق جقمان» من الواضح أنّ وسائلَ الإعلام الفلسطينيّة لا تشعر أنّ معالجة القضايا المجتمعيّة، وبلورة رأيٌ عام تجاهها يقع على مسؤوليّتها».

ولعل دور الإعلام مرتبط بشكل أساسي بوجود رؤية تقود الدور وتخلق محدداته، لكن من يخلق الرؤية لوسائل الإعلام؟

ويتساءل جقمان» لا أعرف ماذا تفعل كليّات ومراكزُ الإعلام الفلسطينيّة؛ أليست وظيفتُها وضعَ رؤية واضحة للإعلام، وتذكيره باستمرار بالدّور المنوط به». وإلى جانب كليّاتِ ومراكزِ الإعلام، هناك جزءٌ من الدور ملقّى على عاتق المؤسّسات غيرِ الحكوميّة بصفتها أحدَ ركائز المجتمع المدني الحديث، لكن يبدو أنّ هذهِ المؤسساتِ تخلّت عن ذلك وانغمست في أجندتِها الخاصة، بل وفي أحيانٍ كثيرةٍ قامت باستخدام الإعلام للترويج للإمامجها للحصول على مزيدٍ من الدعم.

ويقول جقمان» إنّ المؤسساتِ الأهليّمَّ ذاتَ العلاقة بالإعلام قليلةٌ جداً، وهي بمجملها تلعب أدوازًا مختلفةٌ إغاثيةٌ وحقوقيّةٌ، وحتّى المؤسسات التي يكون الإعلام جزءًا من عملها لديها محاولاتٌ ضعيفةٌ في هذا الإتجاه، وأنا غيرُ متأكّدٍ أنّها تملك رؤيةٌ واضحة لدور الإعلام في السّياق الفلسطيني».

وعلى النقيض من الإعلام في بلدان أخرى (حيث يرى دوره ضمن أطر تضم مؤسساتِ حقوقيّتَ وأحزابًا سياسية وجمهورًا ضاغطًا)، فإنّ كلّ العناصر السابقة بما في ذلك الجمهور تساهم في إضعافِ الإعلام بشكلِ غير مباشر حيث لا يشكّل الجمهور عنصرًا إضافيًا للضغط على الإعلام، ليذكّره باستمرار بدوره ومسؤولياته، وهذا يعود لظروفِ تاريخيّةِ عاش في سياقها الإعلام الفلسطيني، وأثرت به الى حدّ بعيد وجوهريً أهمها الاحتلال.

الإعلام .. المجتمع .. والعلمانية

يدَعي بعض القائمين على وسائل الإعلام الفلسطينية بأنَ سقف حريّة الإعلام الفلسطيني أعلى من نظيره في بعض الدول العربية، حيث يمكن أنْ نُسمعَ أصواتناً، أو نقراً مقالاتِ في فلسطين رغالباً ما تظهر على المواقع الإلكترونية، تنتقد سياسة الحكومة وأحيانا أداء مؤسّسة الرئاسة والرئيس ذاته، ولكن هذه الأصواتِ أو المقالاتِ التي تظهر من وقتٍ إلى آخر لا يمكن القياس عليها للاستنتاج أنَ الحريّة متاحةٌ في فلسطين، وأنّ هناك تيّارًا علمانيًا قد تبلور في الصّحافة المحلية الفلسطينية.

ويعلَق الكاتب (خليل شاهين) أحدُ المحرّرين الرئيسيين في صحيفة «الأيام» على ذلك بالقول: « الحديثُ عن صحافة علمانيّة هو مجرد بدعة ثاتي ضمن بدعة أكبرّ تم استخدامُها بعد فوز

حركة «حماس»، ضمن أسلحة الصَراع السَياسي الفتحاوية لمواجهة انتصار الحركة، لكن تجليات العلمانيّة غيرُ موجودةٍ في البرامج السّياسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للقوى السّياسية بشكل واضح ومحدّد».

وحول علاقة الإعلام بالعلمانية على وجه الخصوص يؤكّد شاهين» أنّه لا يمكن للإعلام الفلسطيني أن يحسب نفسَه أنّه إعلامُ علماني، فكيف يمكن له ذلك ؟ وهو السّباقُ في نشرِ صفحاتِ دينيّرِ بشكلِ أسبوعيٌ منتظم مثل ما تفعل «صحيفة القدس» أو نشر ملحقاتِ دينيّرٍ في رمضانَ تنطوي على أفكارٍ يتبنّاها التيارُ الإسلاميُ الوسّطي مثل ما تقوم به صحيفة «الأيّام»، بالإضافة إلى أنّ هذا الإعلام، نادرًا ما خاص معاركَ ذاتَ طابع علمانيٌ».

ومن أبرزِ مظاهرِ غياب تيارِ علمانيٌ في الإعلام الفلسطيني هوعدمُ قيامِه بدورِه في الضَغط لتعديل قانونِ الأحوالِ الشَخصية الذي يستمدُ بنودَه من الشَريعة الإسلامية عندما كانت حركة «فتح» (التي تعرَف نفسَها أنها علمانية) تمتلكُ الأغلبية السَاحقة فيه، وفي ظلُ مقاطعة «حماس» للمشاركة في السَلطة» لكينَ هذا الواقع ورغم قتامته لا يعني أنَ الإعلام لم يقم بين الحين والآخر بإثارة قضايا ذاتِ بعدِ علمانيٌ حيث خاض الإعلام الفلسطيني في الأعوام القليلة الماضية بعض المعارك الهامة، منها على سبيل المثال تلك التي ارتبطت بمنع وزير التَربية والتعليم العالمي المعالي المحسوب على «حماس» الدكتور ناصر الدين الشاعر كتاب «قول يا طير» وسحبه من المحاب المدارس، والمعركة الأخيرة التي جاءت على خلفية «حملة الفضيلة» وفرض الحجاب على المحاميات والطالبات في غزة.

وهناك عددٌ محدودٌ من الكتّاب الذين حاولوا فتح نقاش حول قضايا لها علاقة بالدين، أو تمسُ بعضَ الممارساتِ التّعليميّة الدّينية مثل ما فعل الكاتب والأديب زكريا محمد في أحد مقالاتِه قبل فوز حماس في الانتخابات التشريعية الأخيرة حين انتقد تعليم التّجويد بشكلِ إلزاميً لطلبة الصف العاشر، حيث تعرّض بسبب ذلك لحملات انتقادِ شديدة من قبل الأوساط الدّينيّة، وقوى الإسلام السّياسي بلغت في بعضها حدّ تكفيره.

ويقول شاهين:» هذه المحاولاتُ أو المعارك لم تكن جزءًا من استراتيجيَّة يمكن أنْ تحملها القوى

السّياسيّة والاجتماعيّة والمؤسسات الإعلاميّة لتبني عليها لاحقّاً نضالاً علمانيًااً ضد موجات الأسلمة التي تتزايد، وبالتالي لا توجد هناك أيّة معركة حقيقيّة ما بين التّيار الإسلامي أو الأوساط الدّينيّة سواء السياسيّة أو الاجتماعيّة وبين مَن يمثّلُ العلمانيّة في المجتمع الفلسطيني».

ويخلص إلى القول:» ما سبق يؤكّد أنّه لا توجد ممارساتٌ إعلاميّة علمانيّة، بل شطحاتٌ علمانيّة لم تكن كافيةٌ لخلق تيّار إعلاميٌ نستطيع وصفه بـ» العلماني»، مما عزّز قدرةً التياراتِ الإسلاميّة على استخدام الإعلام لإيصال أفكارها».

وتُفسَرُ الدَعواتُ المتزايدةُ حاليًا ـ بين بعض الأوساط في الضَفرِ الغربيَة للدفاع عن العلمانيَة في مواجهة التيارات الإسلاميَة بأنها إحدى أدواتِ الصَراعِ السَياسيُ الدَاخلي التي تتمُ بمعزلِ عن أيُ بُعدِ مجتمعيٌ، بحيث بدت الدَعوات للدفاع عن العلمانيَة في مواجهةِ التَيارات الإسلاميَة أشبهَ بصحوةٍ متأخَرةِ في النَقاش السَياسيُ والفكريُ وخارجةِ عن السياق العام في مجتمع لا تزالُ معركتُه الأساسيَةُ هي التَعررُ من الاحتلال وإقامةِ الدّولة، وبناء المجتمع المدنيَ الذي لا يزال غائبًا في الأراضي الفلسطينيَة.

وفي السّياق ذاتِه يرى الخبيرُ القانوني ناصر الريّس أنّ «وسائل الإعلام الفلسطينيّة مرتبطة بتوجهات غير مستقلة، وتنقصها الثقافة، ولا تجرؤ على فتح مواضيعَ جدليّةٍ أو خلق نقاشِ جدي حولها». ويقول:» حتى الذين ينظرون للأفكار العلمانيّة من الإعلاميين والحقوقيين وقادّة الرأي في المجتمع، يفعلون ذلك في الغرفِ المُعتمة، وليس لديهم الجرأةُ للتعبير عن أفكارهم أمام الجمهور بشكل علنيً».

ويضيف:» من الواضح أنّ الإعلام المحلّي ليس له رسالتٌ، ويتفاعل مع الحراك المجتمعي فقط بشكل آنيٌ، سرعان ما يتوقّف إذا جدّ جديد، وبالتالي لا يقود للتغير، وهو لا يجرؤ على مناقشةِ قضايا ذاتِ بعدِ دينيٌ تحديدًاً».

وتشيرُ الكاتبةُ والناشطةُ النّسويَةُ ريما نزال (٧٦) إلى سعي حماس (وغيرها من المجموعات المؤدلجة) لتوظيف العاداتِ والتقاليدِ، وإدخالها ضمن المنظومة الدّينيَة في وعيَ العامة كجزءِ

⁽٧٦) ربها نزال - كاتبة وناشطة نسوية ، عضو الامانة العامة للاتحاد العام للمراة الفلسطينية ، واحدة من اللواتي وقفن خلف فكرة البرلهان الصوري ، عضو في المجلس الوطني الفلسطيني ، لها عدة دراسات حول قضايا وحقوق الهراة.

من مساعيها لتعزيز سلطتها السّياسيّة عبر الإرتكاز على ما تتيحه السّلطة الاجتماعيّة من مساعيها للسيطرة على المجتمع تماثلُ في قوّتِها ما تتيحه السّلطة السّياسيّة وتتفوّقُ عليها أحيانًا.

وتوضّح الكاتبة أنّ المجموعاتِ المؤدلجة قد نجحت في مرحلةٍ ما في جعل العاداتِ والتّقاليد أنْ تصبح جزءًا من الدّين، وتقول بأنّ الأحزاب الدّينية تدخلُ العاداتِ والتّقاليدَ في صفوف العامة كجزءٍ من الدّين؛ لأنها تعتبر أنّ السّلطة الاجتماعية ومثلها السّلطة السّياسيّة، و»حماس» تسير في هذا المجال بشكلِ متواتر (ربط الموروث والعادات مع الدّين) سواءً تعلّقَ الأمرُ بمشاركةِ المرأة أو خروجها للعمل مما يجعل كلّ هذا يبدو وكأنّه جزءً من المنظومة الدّينية.

واللافت فيما سبق أنّ مثل هذا السلوك، وهذه المسائل لم تستوقف وسائلَ الإعلام الفلسطينيَّة إطلاقاً للنظر لها بعين ناقدة، أو إثارةِ أيّ سؤالِ بشأنها.

وترى نزال أنَ فرض الحجاب جاء ضمن سلسلة من الإجراءات التي هدفت حركة «حماس» من ورائها فرض المزيدِ من السّيطرةِ على قطاع غزة، لافتة إلى أنَ ذلك جاء ضمن أكثرَ من قضيّة تمسُ المرأة، والحرياتِ العامّة، كمداهمة المؤسسات ومنعِها من العمل، واتّهام القائمين عليها بأنّهم ينافون الأخلاق العامة، ومنعِ التظاهرات ذاتِ الطابع الوطني والسّياسيّ، وذلك بعد أنْ منعت النّساءَ من ارتياد الشواطئ والمقاهي، وتم استهدافُ بعضِهنَ كما جرى من عمليات اطلاق نارِ طالت فتياتِ بحجّة أنّهنَ كن مع غرباء.

وتقول: إنَ هذا الأمرجاء في سياقِ أسلمةِ وأدلجة المجتمع، وإعطاء طابع أنّه مسيطرّ عليه سياسيًا» وموضّحة أنّه لا يمكن عزل الجانب السياسي، وفرض السّيطرةِ السّياسيّة بعيدًا عن الجانب الاجتماعي، حيث يصبح الحجاب جزءًا من الهويّة الأيدولوجيّة».

وتوضّح أنّ المؤسساتِ والأوساط المختلفة التي تحرّكت ضد فرض الحجاب على المحاميات استطاعت أنْ تضغط على «حماس» والحكومة المقالة في غزة، ما دفع «حماس» لاتّخاذ موقفِ دفاعيّ والتّراجع عن تنفيذ القرار الذي كان يُفترض فيه أنْ يطبّق في الأول من أيلول ٢٠٠٩.

ونوَهت إلى أنَ تأثير الأحزاب لم يكن قويًا؛ لأنَ العمل على القضايا الاجتماعية أصعبُ من القضايا السياسيَة، وهناك تجربةٌ من التواطؤ والنَفاق الذي يعود في بعضه إلى الجُبن وعدم الشَجاعة».

وتشير الى تجربة البرلمان الصوري، وما كان تعرَض له من هجوم على أيدي الأوساط الدينية، وما السّس به موقفِ الأحزاب السّياسيّة من ضعف، وقالت: » البرلمان الصّوري كان قد تعرّض لهجمة أصوليّة وتم تقويلهُ ما لم يقل واتّهامه بغيثَ عزله، أما مؤسسات المجتمع المدني، وخاصة الأحزاب بما في ذلك العلمانيّة منها لم تتخذ موقفًا حازمًا أو قويًّا، وكان دفاعُها عن الفكرة خجولاً، بل إنّه امتد أحيانًا إلى لوم المؤسسات القائمة على فكرة البرلمان الصّوري انطلاقًا مما رأته بعض هذه الأحزاب أنّه خارج الأولويات، وخطوة من شأنها التّشويش على قضايانا، وحرقِ المراحل، وجلب لمعالكة ليس هذا هو الوقتُ المناسب لمعالجتها».

وقالت:» فيما بعد أصبحت المؤسّساتُ النّسويَةُ أكثرَ قدرةَ على العمل، وقد تعلّمنا من تجريةِ البرلمان الصوري، واتضح أنّ المجتمعَ غيرُ متسامحٍ، وأنّه لا بد من نسج التحالفات، واستنتجنا أنّ نضالَ المرأةِ الفلسطينيةِ لا يشفعُ لها كثيرًا أمام المطالب والحقوق الاجتماعيّة». وترى أنّ ربطَ الاحزاب بين القضايا الوطنيّة والاجتماعية، كان ربطًا شعاريًا ولم يكن عمليًا ولكن تم اصلاح هذه الصيغة رغم أنّ قضية الأولويات لا تزالُ باقيةً، وهناك فجوةٌ في الزبط بين

طرفي المسألة».

وتقول: «إنّ المرأةَ الفلسطينيَة، أصبحت أكثر جرأةٌ بعد الإنقلاب في غزة، وانكشاف التيار الدّيني الذي يمارس القتل مما قاد لرفع الغطاء الطهراني عنه، وفضحه وأصبح الطّرحُ بشأن الحريّاتِ الاجتماعية أكثرَ جرأةٌ مما كان حيث أصبحت حركة «حماس» بنظر الجمهور مجرّد حزب سياسئ أكثر مما هي حزب ديني، كما كان ينظر لها في السابق».

وتصف السَلطة السَياسية في فلسطين، بأنها سلطة متذبذبة فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية نظراً لازدواجية تحاول من خلالها الجمع ما بين التقليدية، والأصالة من جهة، والحداثة من جهة أخرى.

وتقول: «إنّ السلطة لم تستطع أنْ تكونَ علمانيّةَ تتجّه بقوّةٍ نحو الحداثة؛ لأنها غيرُ قادرةٍ على أن تفكُ صلاتِها مع المجتمع، وإنّ الموروث التقليدي هو ما أبقى خطابَها متذبذبًا رغم أنّها وفي ذات الوقت تعقد وشائحٌ متينتٌ مع المجتمع الغربي، فمن جانبٍ تحاول إشراكَ المرأة، ومن ناحية أخرى تسعى لتثبيت أصالتها».

الإعلام الخارجي وقضايا الفلسطينيين

أثبتت التجربة العمليّة المتصلة بمعركة الحجاب، وتأنيث المدارس وحملة «الفضيلة» أمرًا غريبًا، وكشفت صورة مشوّهة حيث ألقي العبء الأكبر في التغطيّة الإعلامية على عاتق الإعلام الخارجي (العربي والأجنبي) الذي لعب عمليًا الدّور الأبرز في هذه المواجهة، بينما تخلّف الإعلام الفلسطيني في متابعتِها وملاحقتِها بالشكل المطلوب رغم أنّه كان يفترض أنْ يحتلَ الصّف الأول.

ويؤكد الصحافي فتحي الصباح مراسل صحيفة «الحياة» اللندنية ما سبق، ويرى «أن القسم الأكبر من تغطية الإعلام المحلّي، احتكمت للدفاع والتبرير والمناكفة السّياسيّة».

ورغم طابع التَغطية، وبغضَ النَظرعن الأهداف الحقيقيّة إلّا أنَ الإعلام بمجمله (المحلّي والخارجي) شكّل العنصر الأوّل، والأهمَ في مواجهة فرضِ الحجاب على الطالبات من حيث الدّور والتأثير، تلتهُ مؤسّسات حقوق الإنسان، وأخيراً الأحزاب مما قاد في محصلته إلى تراجع «حماس» (ولو نظريًا) عن قرارها كما يرى الصباح.

ويقول الصباح في إشارةٍ منه إلى الدّور الحيوي الذي لعبته وتستطيع وسائل الإعلام القيام به:» لقد شكّل مجرّد وجود الصحافيين وانتشارهم قرب المدارس نوعًا من الرّدع والخوف لحركة حماس».

ولم ينغمس العديد من الصّحافيين المستقلّين الذين يعملون مع مؤسّسات إعلاميّة خارجيّة في اللعبة السّياسيّة الفلسطينيّة، وقدّموا بعضَ التّغطيات الهامّة التي ساهمت في تقديم صورةٍ أكثر دقر وعمقاً إزاء نوايا «حماس» الحقيقية من وراء هذه القرارات، وهذا ما شكل عنصر ضغط على الحركة. وكان الصحافي فتحي الصباح مراسل صحيفة «الحياة» اللندنية في قطاع غزة سباقاً في الكشف عن نقاش يجري الإقرار قانون عقوبات إسلامي من قبل نواب «حماس» كما ونشر العديد من المواضيع حول ما يجري في قطاع غزة في وقت ظهرت فيه عدّة مقالات ومواد جريئة كتبها صحافيون، وكتاب آخرون يقيمون في غزة كمقال الكاتب مصطفى إبراهيم الذي جاء تحت عنوان» هنية يحكم الأرض» (نشر على مدونته وعلى شبكة امين الاخبارية يوم الجريئة والهامة.

ورغم قلّةِ هذه الأقلام نوعًا ما، إلا أنّ طبيعة المنابر الإعلاميّة التي عرضتُ موادّهم تُعتبر مؤثّرةُ سواء على الإعلام الفلسطيني المحلّي رحيث تسببت بإحراجه إلى حد بعيد) أو على الرأيّ العام الخارجي، والأوساط العربيّة التي لا شكّ تحرص «حماس» على عدم خسارة تعاطفها.

وقد شكّل كشفُ صحيفة «الحياة» اللندنية، نقاشَ نؤابِ «حماس» في المجلس التَشريعي بغزة حول مشروعَ قانونِ إسلاميُ للعقوبات أحدَ العناصر الهامَة التي دفعت «حماس» في المحصلة إلى تجميد او التراجع عن هذه الخطوة منذ البداية.

ويرى الصباح وهو واحدٌ من أبرز الصحافيين والخبراء الإعلاميين في الأراضي الفلسطينية أنّ « النشر يقلق حماس (وغيرها من الأحزاب) ويشكّل عامل ضغطِ ويستدعي تحركاتٍ واتّصالاتٍ محليّةُ وخارجيّة ما يجعلها تقلق، وتراعي ذلك في النّهاية».

وعلى النقيض تمامًا من الإعلام الخارجي، فقد انقسم الإعلام الفلسطيني، ما بين استغلال ما يجري رحملة الفضيلة والحجاب) كفرصة ذهبية لمناكفة حركة «حماس» سياسيًا، وبين من فضَل الصَمتَ أو التبرير، فعلى سبيل المثال تجاهلَ تلفزيون «الأقصى» التابع لحماس الموضوع تمامًا، وبرَرته مواقع ألكة رونية محسوبة على الحركة، بينما كان تلفزيون «فلسطين» ووكالة «وفا» الرّسمية ينقبان عن كل صغيرةٍ وكبيرةٍ من باب المناكفة السياسية، وليس من باب الدّفاع عن الحريات وإن كان بعض جهدهما، ودورهما، يصبُ في هذا الميدان.

الإعلام بين التقصير والمبالغة

ورغم أنّ معظم المراقبين، يكادون يُجمعون على انتقاد الإعلام الفلسطيني لضعف أدائه، الّا أنّ منطلقاتِهم، ودوافعهم، وأسبابَهم ليست موحَدة، بل إنّها متناقضة في بعض الأحيان سيما وإنّهم ينتمون لمشارب أيدولوجيّة مختلفة، ويتبنون رؤّى مختلفة يجمعها في المحصلة الاتفاقُ على ضعف الإعلام الفلسطيني كافة ولتبعيته السّياسيّة وانخفاض مستواه المِهني.

ويصف الكاتب والصحفي مصطفى الصّواف (٧٧) معالجة وسائل الإعلام الفلسطينية لقضية فرض الحجاب على المحاميات والطالبات في غزة بأنها اتسمت به المبالغة، وعدم الدقة، والخلط بين العام والخاص، وطغيان الحزبية والفصائلية، وعدم التّفريق بين الدّين ووجهات النّظر». وينفي حدوث فرض للحجاب على المحاميات والطالبات (رغم تأييده فكرة فرض الحجاب من حيث المبدأ) ويرى أنّ المسألة متعلّقة بهيبة المؤسّسة القضائية فيما يتعلّق بالمحاميات، وما يتصل بذلك من وجود زيّ مؤحد، أمّا بالنسبة للطالبات فقد «حدثَ لُبسّ، يتمثّل بقيام بعض ناظراتِ المدارس بتحديد لون الجلباب، وغطاء الرأس (الحجاب) لمن يرغبن بارتدائه من الطالبات كي يكون هناك توحيدُ للألوان» مؤكداً «أنّ الأمر متروكُ للحريّة الشّخصيّة، وهذا ما يدلّل عليه السماحُ لهنَ بارتداء الكاوبوي سواء التّنورة او القميص» حسب قوله.

ويقول الصَواف في اشارة منه للتغطيّةِ الإعلاميّة لهذه القضيّة:» لقد كان مبالغًا فيها بدرجةً مقصودة، وقد تم تركيزُ الضوء، وبؤرةُ العدسة على موضوع هامشيّ، والمقصود هو تصويرُ حكومة إسماعيل هنية على أنّها تحاول تطبيقَ الشّريعة الإسلاميّة على قطاع غزة الذي هو في الأصل وفي الغالب الأعمّ من ناحية الملبس والالتزام به صفة سائدة، وهذه التّغطيّة كان المقصود منها الإساءةُ لسلطة «حماس» وإنّها تفرض زيًا مُعيَناً وتفرض الحجاب وذلك تساوقاً مع أصحاب الفكر المناهض لها، ومع الذين يحاولون أن يثبتوا لأنفسهم وللآخرين أنّها إمارةٌ إسلامية (ظلاميّة) حسب الفكر الإسلاميّ الدّيني».

ويرى «أنّ حال الإعلام في فلسطين كالسياسة، وإعلامُنا حزبيّ، ولذلك انعكست حزبيتُه على موضوع الحجاب، إلى جانب المناكفات السّياسيّةِ القائمة بين «فتح» و»حماس» التي لا ينكرها أحد».

⁽۷۷) مصطفى الصواف - كاتب وصحفي فلسطيني مشهور من قطاع غزة ، عبل في عدة وسائل اعلام فلسطينية ودولية ، تراس حتى صيف العام ٢٠٠٩ هيئة تحرير صحيفة «فلسطين» اليومية التي تصدر في غزة حيث استقال من هذا المنصب.

وردًا على سؤال حول ما استطاع الإعلام أن يقدّمه للجمهور، وأين أخطأ الإعلام وأين أصاب في تغطيته لهذه المسالة يقول الصواف:» أعتقد أن بعض وسائل الإعلام قدّمت صورة مشوّهة، ولم تكن مقبولة على القارئ الفلسطيني، ولأن المقصود مما قدمته بعض وسائل الإعلام ليس الجمهور الفلسطيني أو تثقيفه بقدر ما هو استغلال للأمر من ناحية سياسية، ولكن بشكل غير إيجابي أو منطقي، كما أنه لم يقدّم معلومات حقيقيّة موضوعيّة، ولم يضع في الاعتبار العامل الذيني والشّرعي، لأنه أكثر قبولاً من المواطنين، ونعتقد أن الإعلام لم يوفّق هنا في تناول القضية بدليل أن الأمر لم يكن له أثر على الشارع في قطاع غزة، بل كان مدعاة للسخرية من التركيز على هذه القضية؛ لأن الرأي العام هو الذي يحدّد مقياسَ النجاح او الفشل في قضية ما، والرأي العام والمزاج العام أن ركز بشكل كبير على القضية دون أن يكلف نفسه عناء الوصول إلى الحقيقة مجرّدة أن ركز بشكل كبير على القضية دون أن يكلف نفسه عناء الوصول إلى الحقيقة مجرّدة بعيداً عن البعد السياسي والخلاف القائم، واخطاً عندما حاول المن بثابت ديني عند الناس، وهذه مسألة خطيرة ومنفرة ومنفرة ومنفرة ومنفرة والنا المهما قلنا فإن المجتمع الفلسطيني هو مجتمع مسلم بشكل عام».

وأرى « إنّ نقاش القضايا الاجتماعيّة أمرّ ايجابيّ ومهم، ولكن يجب تناولها بعدة موازين، والخوض فيها يجب أن لا يمسّ معتقدًا أو ثابتًا دينيًا، هذا أمر مهم، لأنّها ستقابل بردّة فعل معاكسة، يجب الفصلُ في تناول مثل هذه القضايا بين القضيّة، والبعد السياسي، وعدم تحزيب الامر، لأننا في حالة يعتريها الخوف من الحزبيّة، وخلط الأمر هنا يُضر بالإعلام قبل الأحزاب ويفقده الموضوعيّة والمهنية».

أما بشأن أبعاد قضية فرض الحجاب وحملة «الفضيلة « وما سبق ذلك وتلاه من منع للنساء من ركوب الدّراجات خلف أزواجهنّ، وما ذهب إليه بعضُ المراقبين الذين وصفوا كلَّ هذا بأنّه انعطافتٌ وجزءً من مساعي «حماس» لإقامة الإمارة الإسلاميّة في غزّة فإنّ الصحفي مصطفى الصّواف يرى الأمر بمنظار آخر ويقول:» أنا كمراقب للوضع في غزة، وأقولها بكلّ صدقٍ لا يوجد أيّ فرض رسميٌ من قبل الحكومة في غزة، ومن خلال تجوالي في شوارع القطاع، فهو مُشبع بمعارض للأزياء، وجميع النساء والفتيات يرتدين ما يحلولهنّ، ومنهن مَن تضع الحجاب، ولا أحدٌ يعترض أحدًا أو يسائل أحدًا». أمّا موضوع الإمارةِ الإسلاميّة، فهي «مادةٌ للهجوم على «حماس» ليس إلا ومحاولة لإرضاء أطراف أجنبيّة، ودوليّة لمحاولة ربط «حماس» وحُكمها بالتّطرف ووصفها ليس إلا ومحاولة لإرضاء أطراف أجنبيّة، ودوليّة لمحاولة ربط «حماس» وحُكمها بالتّطرف ووصفها

بطالبان، ولا أعتقد أنَ «حماس» تتجه نحو فرض أيَّ شيءٍ يتعلق بالموضوع الشخصي، والناس لديهم الحريَّةُ الكاملة في فعل ما يريدون على أنْ لا يتنافى مع عاداتِ وتقاليد المواطنين».

وبالنسبة لموضوع الدراجات النارية، فالمسالة مختلفة، «فالمنع ليس للمنع وفقًا لاعتبارات دينية، ولكن المنع جاء نتيجةٌ لأنّ الدراجات النّاريّة تسبّبت في حوادثَ كثيرة، وأنّ بعض النساء اللواتي كن يركبننها تعرضْن لحوادثَ، الأمر الذي أدّى إلى كشفٍ لأجسادهنَ، وتعريتهنَ أمام المارة بعد الحادث، ما دفع الشرطة إلى حظر ركوبِ الدّراجات بشكلٍ مباشر خلف أزواجهنَ، والهدف هو الحفاظ على أعراض النساء وعوراتهن، والمزاج الشعبي في القطاع يأنف من مشاهدة المرأة وهي تركب الدّراجة خلف الزوج، وكان الأمر مطلبًا جماهيريًا، وحفاظًا على الذوق العام، إلا أنّ البعض يريد أن يحمَل الموضوعاتِ أكثر مما تحتمل ويأخذها في اتّحاه آخرَ».

أما حملة «الفضيلة» فهي «حملة توعية ليس إلا، وأنا، ربما أوّل من كتب فيها، وطالب وزارة الأوقاف أن تكون هذه القضية فقط عبر التوعية الإعلامية، والدينية، ودعوة الناس إلى الحفاظ على الفضيلة، واللتزام، ومراعاة عادات وتقاليد الناس، ومن قبل الدّين الإسلامي ولكن دون إكراه وهذا ما كان، ولا أعتقد أنّ احدًا أُجبرَ على فعل معين، وإن كان مخالف للشريعة، فكشف الرأس في الدّين الإسلامي حرام، فهل حكومة غزة أجبرت الناس على لبس الحجاب خلال الخروج الى الشوارع؛ أنا اقول هذا لم يحدث؛ لأنّ حكومة غزة، تعلم أنّها ليست حكومة إسلامية تطبق الشرع حتى يتم تطبيق الشرع الإسلامي فيها كما يتصور البعض، أو أنّها تريد تحويل قطاع غزة إلى إمارة إسلامية، وكم كنت أود أنْ تعود فلسطين بالفعل الى إمارة إسلامية وهذا كرمٌ لها وليست مسّبة».

ويعارضُ الصَواف الفكرة التي تقول بانتقال حركة «حماس» من مرحلة الدّعوة والإقناع إلى مرحلة فرض رؤاها ذات الطابع الدّيني على المجتمع، وعبورها من مرحلة أسلمةِ المجتمع الى أسلمةِ الدّولة، ويقول ردًا على ما يراه بهذا الشأن:» أعتقد لا، وحماس لن تفرض حتّى الآن ما يمكن أن يكون فيه قراراتُ بأسلمة المجتمع؛ لأنّ المجتمع الفلسطيني مجتمع مسلم، وحتى اليساري منه يلتزم بالدّين الإسلامي، وأنا أشاهد كثيرًا من نشيطات وقادة «الشعبية» مثلا يَضعن على رُؤوسهن الحجاب، حتى قبل حملة الفضيلة، وقبل قدوم «حماس» إلى السلطة؛ لأنّ ما يقمن به

إن لم يكن بوازع ديني، فهو من باب الحفاظ على عادات وتقاليد الشارع الغزي المحافظ بطبعه. وأعتقد أنّ «حماس» في ظلّ الوضع القائم، والحالة الفلسطينية المعاشة، لن تقدم على ما يؤدي إلى أسلمة الشارع الفلسطيني، وإن كانت حريصةً على عدم مخالفة التعاليم الإسلاميّة بقدر المستطاع».

المرأة عنوان الأسلمة

ويقول زهير الدّبعي (٧٨): «لا أجد نفسي أنّي مع فكرة أسلمة المجتمع؛ لأنّ مصطلح الإسلاميين لم يرد في القرآن، ولا في السّنة النّبوية، ولا على لسان أيّ من الصحابة أو التابعين والائمة والسّلف الصالح، وهو مصطلح تم ترويجُه في الدّوائر الاستخباريّة في أوروبا لاضطهاد المسلمين، ومع الأسف هناك قوّى سياسيّة في بلادنا تصرّ على استخدام هذا المصطلح».

ويوضَح «أنَ الاسلمة غالبًا ما تعني، فرض إجراءات معيَنة على النساء من جهة، وتطبيق قوانين معينة كالحدود (السرقة والزنا وغير ذلك) وأعتقد أنَ هذهِ أسلمتَّ مبتورة، وغيرُ كافية لأنّها تتجاوز عن قصدٍ ووعيُ وإرادة الجوانبَ الجديّة والأكثر عمقًا وصدقًا في الدّين، وهي تحقيقُ الكرامة والعدالة لكلّ إنسان، ولكلّ مواطن، بما في ذلك غير المسلمين من المواطنين».

ويرى الدّبعي أنّ قضية فرض الحجاب تندرج في إطار التستّر على اخفاقات الحكام، ويقول:»مع الأسف، في البلاد التي يفشل فيها الحكّام في توفير الخبز والدّواء والكرامة لكل مواطن، فإنّهم يتسترون على هذا العجز، وعلى (عوراتهم) بالمبالغة في الاهتمام في قضية النساء، وأعتقد أنّ قضية الحجاب تدخل هنا».

ويـقول:» أنا لا اجدُ نفسي ضد مبدأ الحجاب، (فزوجتي وبناتي الأربعة وقريباتي ملتزماتَ به منذ عقود) لكن مسخ الدين واهتمام الحاكم بالحجاب، أعتقد أنه يدخل في باب التهريج، وأرى أنّ الاهتمام بالمرأة، يجب أن يتمّ من خلال توفير المأوى والقوت والكرامة».

ويضيف : »يروقُ للبعض الادعاء، أنهم حماة الشرف، والعدل، والفضيلة، وهو أمرَ يلقى كثيراً من الاهتمام عند الناس، وهنا نتساءل: هل أخلاق الناس في السعودية مثلاً أفضل مما هي عليه في

⁽۷۸) زهير الدبعي —الهدير الاسبق للاوقاف والشؤون الدينية في محافظة نابلس ، له عدة كتابات في مجال القراءة الإصلاحية للاسلام واللاعنف ، داعية وخطيب ، كان اول خطيب جمعة في سجون الاحتلال (عام ۱۹۷۰) ، عبل لسنوات طويلة في الصحافة واصدر عام ۱۹۹۲ صحيفة محلية اسبوعية (جريدة نابلس) التي استمرت في الصدور حتى العام ۱۹۹۲.

اليمن المجاور الذي لا يدّعي أنه يطبّق الشريعة، وما هو تفسير فرض النقاب في السعودية، والعدد الكبير نسبياً، من جرائم الاغتصاب التي تُسجّل هناك؟

ويشير إلى بعض النماذج الكاريكاتورية التي حاولت بعض الأنظمة السياسية من خلالها تطبيق الشريعة وفقا لما كانت تعلنه ويقول: « لدينا في العصر الحديث عدّة نماذجَ لما أُعلن أنه تطبيقٌ للشريعة، ففي العام ١٩٨٢ فإنّ الرئيس السوداني الأسبق جعفر النميري أعلن تطبيق الشّريعة، وأقدم بشكل بهلواني على إحضار كميّة من الخمور إلى الشوارع، وسحقها في الميادين العامة، وبدأ بقطع أيدي بعض السارقين في عملية تدخل ضمن القول المعروف (سارق النهار يقطع يد سارق الليل)، ولدينا كذلك نموذجُ حركة طالبان المعروف».

ويلفتُ الكاتب إلى الفارق بين الشّريعة والفقه، وما يجري من استخدام سياسيٌ للدين واصفًا إيّاهُ بأنهُ الأخطر ويقول: لا أحد يستطيع تطبيقَ الشّريعة؛ لأنها شريعةٌ اللّه، وهي مطلقةٌ وكلّها خيرٌ وفضيلة، لكن الذي يتم تطبيقُة هو الفقه، او القراءةُ البشريّة للدّين، وليست الشريعة، أما الإصرار على استخدام مصطلح الشّريعة، فيهدف إضفاءَ هالة من القداسة على الفقه».

ويضيف: «عادةً ما يجري استخدام الدين، وهذه مشكلة، وهذا الاستخدام يتم على درجات، كأن تجد متسوّلاً يستعطف الناس باسم الدين، ولكن أعلى وأخطر درجات استخدام الدين هو استخدام الدين السياسي، وهو أمرٌ قديم، ويمثّل ظاهرةً عالمية، فمن استخدام الـ CIA للمسلمين في أفغانستان بدعوى قتال الشيوعية، إلى استخدام بوش للدّين في تأجيج الكراهيّة ضد المسلمين في أفغانستان».

أعتقد أنّ العجاب الخطير، والسّلبي، ليس أن تغطّي المرأة شعرها، أو رأسها، ولكنّه العجابُ الذي يعجب المسلم عن جوهر دينِه، وغاية شرعِه، ويعجبُ المسلم عن العقل، واللّه سبحانه وتعالى خلق العقل، وأنعم به على الإنسان، وجعله طريقًا لمعرفته، لذلك أرى انّ النماذج الموجودة في الوطن العربي غيرُ عقلانية، وغير شرعيّة، ولا تحقّق مصلحة الناس فالإسلام الذي استوعب خلال بناء حضارته المواطنين المسيعيين، واليهود، والمجوس، والصابئة وغيرهم، هو الإسلامُ المبني على مبدأ الحريّة، وهي ليست منحةً من أحد، بل هي حقّ طبيعي للإنسان تسنده آياتٌ كثيرةٌ من القرآن.

الفصل الخامس

الحزبيّة ترفع منسوبَ الجرأة..

ومقابل هذا، نجد نمطًا آخر من المعالجات الاعلاميّة التي برزت بصورةٍ أكثر وضوحًا في صحيفتي «الايام» و»الحياة الجديدة» رغم أنّ قسمًا منها لم يكن من إنتاج هاتين الصحيفتين، بلكان مجرد إعادة نشر، لما بثته وكالاتُ أنباء وصحفُ أخرى، الا أنّ ذلك يشكّل مؤشّرًا هامًا على خيارات الإعلام إزاء القضية قيد البحث وارتفاع منسوب الرغبة، والجرأة في معالجتها رغم أنّ الدوافع قد تكون أساسًا حزبيّة، وربما تُصنّف كجزءٍ من المناكفات السّياسيّة كما وصفها بعضُ الصحافيين.

ومن الأمثلة على ذلك نشير إلى تقرير «روياترز» الذي نشرته صحيفة «الأيام» في عددها الصادر يوم ٢٠٠٩/٨/٢٨ تحت عنوان:

"الحصار وضغوطُ الزّيّ الإسلامي يلهبان المشاعر في غزة خلال رمضان"

وكذلك مقال الكاتب الياس خوري الذي جاء تحت عنوان جريء وصادم ونشرته ذات الصحيفة يوم (۲۰۰۹/۸/۸) تحت عنوان:

"في زمن الاستيطان ومحو الذاكرة: الانشغال بتغطية الفروج او بكشفها!!"

ومقال الدكتور خالد الحروب في عدد (٢٠٠٩/٨/٦ من جريدة الأيام أيضًا) وهو بعنوان: "حماس في غزة: طالبان أم اردوغان"

ومقال الحروب الآخر المنشوريوم ٢٠٠٩/٨/١٧ في ذات الصحيفة تحت عنوان: "تحرير سوق الدّين وتحرير سوق رأس المال" ومقاله الثالث الذي نشريوم ٢٠٠٩/٨/١٠ في «الأيام» أيضًا تحت عنوان: "فلسطين.. بين المخفر والمسجد"

وكثيرًا ما يدخل الإعلام ميادين الجدل حول قضايا ثانويَة، تنطوي على قدر كبير من الإثارة، دون أنْ تحمل من هموم الناس والمجتمع ما يستحق الذكر بالإضافة عن أنّها تُبعد الأُضواءَ عن قضايا وأحداثٍ أخرى تهم الناس.

الإعلام وغياب النقد

ويقود غياب المعالجة النقدية عن وسائل الاعلام إلى جعلها مجرّد وسائل لا تملك خيارها في تحديد الإتجاه أحيانًا. هنا تأتي مثلًا، سلسلة الفتاوى التي لاتتوقف حول زواج المسيار، وزواج المسفار، ورضاعة الكبير وصولا إلى إفطار لاعبي كرة القدم، وغيرها من العناوين التي تندفع معظمُ وسائل الإعلام لتنقل الاخبار بشأنها دون أن يترافقَ ذلك مع أيّة معالجاتِ نقديّة مما يجعل كلَّ هذه الجهود (عملية النشر لما يأتي وكما يأتي) تصبُ في مُحصَلتها في أسلمة المجتمع، وتقوية قدرةِ الأوساط الدّينية المحافظة على المحاججة أمام بعضِ ما يطلق من فتاوى لا يحتمل العرف الإجتماعي السائد مجرّد تخيّل بعضها !!

وبجانب هذا، فإنّ وسائلَ الإعلام التابعةَ للأحزاب والتيارات الدّينية تخوض المعركة على أكثر من صعيد وبفعاليّة تُحسد عليها؛ حيث تظهرُ قدرة فائقةٌ على متابعة كلّ ما يخدم معركتها متّكئةٌ على ركيزتين هما: استحضارُ كلّ سماتِ القداسة والإيجابيّة لما يتّفق ورؤاها وشيطنة كلّ ما سواها ومن يقف قبالتها.

ولا تتوزّع وسائل الإعلام التابعةُ للأحزاب الدّينية، أو المقربّة منها في توظيف كلّ ما تستطيع من أدوات لتقديم الدّين كملاذٍ وحيد للتغلب على كلّ العقبات، ومواجهةِ التحديات التي تواجه الفرد والمجتمع.

ولا تجد الكثيرُ من تجليات أسلمةِ المجتمع التي يلمسها المراقب طريقَها إلى بعض وسائلِ الإعلام الفلسطينية التي تنقل بعضها أحياناً دون معالجة ودون الالتفات إلى فحواها، وأبعادها، وما تعنيه. أنظر على سبيل المثال إلى هذا الخبر البسيط الذي نقلته صحيفة «فلسطين» التَابعة لحركة حماس في عددها الصادريوم ٢٠٠٩/٩/١٥ دون أن يثيرَ أي اهتمام:

"وزارة الصحة تقرّر إعفاء حفظة القرآن الكريم من رسوم كليّةِ التّمريض"

ومما جاء في الخبر» قرَرت وزارة الصَحة إعفاءَ الطّلابِ والطالبات الحافظين لكتاب اللّه، ويحملون شهادةُ بذلك من الجهات المختصة من الرّسوم الدّراسيّة بكلية فلسطين التابعة للوزرة».

وأوضحت الوزارة في بيانٍ لها صدر في (٢٠٠٩/٩/١٤) ، «أنّ هذه الخطوة تأتي في إطار دعمِها لجهود الحكومة، لخلق مجتمع إسلاميّ ناضج» وأكّد وزير الصحة الدكتور باسم نعيم أنّ القرار يأتي في إطار دعم أبناء شُعبنا، والتّخفيف عنهم جزّاء الظروف الاقتصاديّة الصّعبة التي يعيشونها نتيجة الحصار إضافة إلى تحفيز المواطنين على حفظ القران الكريم».

مثل هذا الخبر وعديد من الأنباء والأحداث المماثلة لم تظهر لها أية انعكاسات، ولم تحرّك أية ردود حتى في وسائل الإعلام الحزبيّة التي تقف قبالة حركة «حماس».

أليس مثل هذا الامر راعفاء حفظة القرآن من الرسوم، نوعًا وممارسة مباشرة لأسلمة المجتمع بقوة السلطة والمال والنفوذ، ألا يعيدنا هذا إلى بداية سيطرة «حماس» على السلطة وما أصدرته من قرار بخفض محكوميات، والإفراج عن بعض السّجناء الجنائيين إذا ما حفظوا أجزاء من القرآن القريمة وأين دور الإعلام في مثل هذه القضايا وضرورة وضعها في ميزان القانون والحقوق العامة للناس والمساواة بينهم؟ وماذا عن عدالة مثل هذه القرارات مثلا لسجين أمّي، أو يعاني ضعفًا في الذّاكرة لا تؤهّله للحفظ؟ وما هي قيمة ذلك في تأهيل طالب تمريض مثلاً؟ وماذا عن الطلبة المحتاجين، ألا يعني ذلك اضطرارهم لحفظ القران لعبور طريق التعليم؟ أليس ذلك رسالة رسميّة ومباشرة من الحكومة التابعة لحركة «حماس» في غزة لتوجيه الناس، بقوة ونفوذ السّلطة والمال إلى هذا المسار؛ وهل يحتاج مثل هذا السّلوكِ للمحاججة بشأن ما يجري من أسلمة للمجتمع من عدمه؟ وهل يختلف هذا الأمر في جوهره عن فرض الحجاب؟ ألم يتم تبرير فرض الحجاب بالحرص على مصلحة الناس والتّخفيف عنهم في ظلّ الحصار كما جرى تسويغ خفض رسوم عفظة القرآن من الطلبة في المثال أو القرار السابق؟ كلها أستَلة، يغفل الإعلام المشغول بصراع حماس» و وهنت المثلة و الشلط الضوء عليها.

ولا يعيق العصارُ عمليمَّ التطوير إن كانت متَصلمَّ بما يخدم الغاياتِ السَياسيَمَّ الأيدولوجيَمَ، فهذه صحيفة «فلسطين» التي ترتكزُ على الدِين كمحدَد لأنبائها وُمعبَر عن حماس، وسياساتِها، وما يجري في قطاع غزة، من تشييد لكلَ ما يخدم تكريسَ أسلممَّ مجتمع غزَة تنشر في ٢٠٠٩/٩/٢٠ خبراً تحت عنوان:

"مواكبة لحاجة المجتمع..الكلية الجامعية تناقش تطوير اختصاص تأهيل الدّعاة والمحفظين"

والسؤال الذي يطرح نفسه: كم تشكّل مثلُ هذه الخطوةِ من مواكبةِ لحاجاتِ مجتمع غزّة الذي بات يفتقد أبسطَ مُقوَمات الحياة والبقاء.

وما تلبث ذاتُ الصَحيفة (فلسطين) بعد أربعة أيّام أنْ تنشر في عددها الصَادريوم ٢٠٠٩/ ٢٠٠٩ خبرًا يكمَل صورة ما يجري في قطاع غزّة من أسلمة لجتمعها (أياً كانت التصريحات التي تنفي او تؤكد) وقد جاء هذا الخبر تحت العنوان التالي:

"غزة تحتفل بتخريج ١٠ الاف حافظ وحافظة لكتاب الله"

"هنية: لن يحرَرَ القدس إلَّا مَن يحملُ البندقيَةَ بيدٍ والمصحفَ بيد أخرى"

هكذا، غزة تخرج ١٠ آلافِ من حفظة القرآن، وتعجز عن توفير الدّفاتر لطلبتها في المدارس، وكلُ هذا يمر، والإعلام الفلسطيني في اجازة، ولا يلتفت لأيّ من هذه الحقائق!!!

ويتَضح من مسار مواجهةِ، ومتابعةِ مجمل وسائلِ الإعلام الفلسطينية لما جرى في غزة من فرض للحجاب أنّها (وسائل الاعلام) ما لبثت أنْ سلّمت الزاية نظرًا لغياب الرؤيةِ، والدافعيّة المِهنيّة، وربما القناعةِ إزاء مثلِ هذه القضية، حيث نجد مثلا أنّ قرارَ منعِ النساء من ركوب الدّراجات النّارية (وهو أمرٌ وقرارٌ آخرُ أعقب قرارٌ فرض الحجاب في غزّة بنحو شهر) لم يثرُ اهتمامَ وسائل الإعلام الفلسطينيّة التي تجاهلته أو كادت.

وقد ظهر خبرٌ يتيمٌ في الصَفحة الأولى من جريدة «الايام» في عددها الصادريوم ٢٠٠٩/١٠/٩ حول منع النساء من ركوب الدّراجات خلف أزواجِهنّ، وخلت أعدادُ صحيفة «الأيام» اللاحقة وكذلك الصَحف الأخرى من أيّة متابعة لهذه المسالة، وفي المقابل فإنّ إعلام حماس، والجماعات الإسلاميّة

في أنحاء الوطن العربي والعالم، لم يفقد إرادة الهجوم والتنقيب عن كلّ صغيرةٍ أو كبيرةٍ للترويج لفكرته ومهاجمة كلّ ما يعارضُها أو يدعو حتّى لجرّد نقاشِها.

ملاحق

النتائج العامة لاستطلاع آراء الصّحافيين في الضّفة والقطاع

جاءت نتائج الاستطلاع الذي أجري خلال تشرين أوّل من عام ٢٠٠٩ لصالح هذه الدّراسة وشمل ٥٩ صحافيًا وصحافيّة من العاملين في مختلف وسائل الإعلام في الضفة الغربية وقطاع غزة على النحو التالى:

جدول رقم (١)

تتعامل وسائل الإعلام الفلسطينية مع القضايا ذاتِ الطّابع الديني ب

المجموع	غزة	الضفة	
% \Y,Y	% 1 ٣,٦	% 1 Y,1	بموضوعية
% Y1, A	% 	% 1 A , Y	بانحياز
% ٣,٦		%٦,١	بحرية
79,1	۷,۵٤,۵	۷۵۱٫۵	بخوف
7,9,1	٪٤,۵	% 1 ۲,1	لا اعلم/لا رأي
1,.	1,.	1,.	الجموع

جدول رقم (٢)

تناول وسائلُ الإعلام الفلسطينيّة قضيّة قيام حركة «حماس» والحكومة المقالة بفرض الحجاب على المحاميات والطّالبات وما يسمّى تأنيث المدارس في قطاع غزة:

المجموع	غزة	الضفت	
۲٬۱٦,٤	% ٣١, ٨	٪٦,١	نجح الإعلام في بلورة رأي عام معارض لهذا القرار
۲۹,۱	۷,٤,۵	% 17 , 1	نجح الإعلام في بلورة رأي عام مؤيد أو مناصر لهذا
½£*,*	% YY,Y	% 01,0	أخفق الإعلام في بلورة رأي عام إزاء هذه القضية لدى الجمهور الفلسطيني
% T E,0	% ٤٠, ٩	% ٣•, ٣	دور الإعلام الفلسطيني كان دون مستوى أهميّة هذه القضيّة للمجتمع ولم يضف أي شيء ملموس لها
١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (٣)

الإعلام الفلسطيني يركَز على دور «حماس» والحكومة المقالة في أسلمة المجتمع، ويتجاهل دور «فتح» والسلطة الفلسطينية في هذا المجال.

المجموع	غزة	الضفة	
% ٣٠,9	% ٣٦, ٤	% 	غالبا
% ۲۳, ٦	% ۲۲,۷	% Y £, Y	أحيانا
% ٣,٦		% ٦,١	الإعلام الفلسطيني موضوعيً وحياديً فيما ينقل بهذا الشأن
% ٤• ,•	% ٤٠, ٩	% ٣٩, ٤	لا توجد أي مظاهر اسلمة للمجتمع من قبل فتح والسلطة ومؤسساتها
٪۱٫۸		% ٣,٠	لا اعلم الا رأي
1,.	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدو**ل** رقم (٤)

تحدَثت وسائل الإعلام عمًا أسمته حملة الفضيلة في قطاع غزة، وما تضمنته بشأن الالتزام ببعض السلوكيات التي قيل إنها مرتبطة بالدين.

المجموع	غزة	الضفة	
% Y 0,0	% ٣٦,٤	% 1 1 1 1 1	الإعلام ضخَم ما جرى في قطاع غزة بهذا الشأن
%9,1	%9,1	%9,1	الإعلام عالج ما جرى ضمن الأصول المهنية
			الصّحيحة وبصورة مرضية
% ٥٠ , ٩	% £0 ,0	% 02,0	اظهر الإعلام تقصيرًا في متابعة ومعالجة هذه المسالة التي تستحق اهتمامًا أكبر ومعالجةً أعمق
%9,1	% ٤, ٥	% \Y ,\	لم تُسجَل أي عمليات إكراهِ إزاء سلوك الناس في قطاع غزة ارتباطا بالدّين ولم تنفذ أيّد حملة من
			هذا القبيل في القطاع
% 0 ,0	%£,0	%٦,١	لا اعلم الا رأي
1,.	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (^۵)

هناك مديرات ومعلمات في بعض مدارس الضَفة الغربية يُمارسنَ نوعًا من أنثنة المدارس، ويفرضن على الطالبات مثلا ارتداء الحجاب أو الجلباب، أو يحاولُنَ فرض أنماطِ محددة من السلوك متصلة بالدّين عليهن.

المجموع	غزة	الضفة	
% ٢١, ٨	% 1	% Y £, Y	نعم سمعت بذلك واعلم به وهو موجود في معظم مدارس الضفة
% ٢٣,٦	% ٤, ٥	% ٣٦, ٤	هذا الأمر موجود ولكنّه محصور بعدد قليل من مدارس الضفت
% \Y , Y	% 1 1 1 1	% 9,1	سمعت بذلك واعلم به لكنه أمر محصور ببعض المعلمات ولم اسمع عن أيّة إدارة مدرسيّة تقوم بذلك
% ٣ ٤,0	%£0,0	% *YY,*	لم اسمع عن أي شيء من هذا القبيل في مدارس الضفة
% ٧,٣	% 1 ٣,٦	% ٣,٠	لا اعلم الا رأي
١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (٦)

هناك من يقول بأنّ علاقة السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة بالمسائل الدّينية تقوم على ترضية المؤسسة الدينية، وعدم الاصطدام معها أو حتى جدالها في القضايا الحيويّة للجمهور، ما رأيك أنت:

المجموع	غزة	الضفة	
½•,•	% ٤٠, ٩	% ٣ ٩,٤	موافق
%ξ•,•	% ٤٠ ,٩	% ٣٩ ,٤	ريما
۲٬۱٦,٤	% 1 A, Y	% 10, Y	غير موافق
% ٣,٦		٪٦,١	لااعلم/لارأي
1,.	1,.	1,.	المجموع

جدول رقم (٧)

هناك من يقول بأنّ معيارَ السلطة الفلسطينية في معالجة القضايا الحيويّة ذاتِ الصبغة الدينية، يستند إلى الأسس الدّيمقراطية والحكم الرشيد.

المجموع	غزة	الضفة	
% ٣,٦	% 9,1		موافق
% 	% ٣١, ٨	% \ \ \ \ \ \ \ \ \ \	ريما
% ٦٥,٥	% 09 , 1	% ٦٩,٧	غير موافق
% ٧,٣		% ۱۲,1	لا اعلم/لا رأي
١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (٨)

هناك مَن يقول بأنَ السلطة الفلسطينيّة لا تتحرّج في إثارة أيّة قضية لها علاقة بالدين، ان كان الأمر حيويًا وهامًا للجمهور الفلسطيني.

	الضفة	غزة	المجموع
	% ٣,٠	% 1 1 1 1 1	% 9,1
	% ٣٠,٣	% 	% ۲ 9,1
وافق	% ۵ ٧,٦	% £0,0	% ۵۲ , ۷
م الا رأي	% 9,1	%9,1	% 9,1
وع	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠

جدول رقم (٩)

هناك مَن يقول بأنّ السّلطة الفلسطينية تحابي المؤسّسة الدّينيّة والأوساط الدّينية على حساب الحريّات العامة، ولا تكترث بالمطالب التي قد تغضّب الأوساط الدينيّة ورجالَ الدّين.

غزة المجموع	الضفة	
% ٣ ٢,٧ %٤٠,٩	% ۲۷ , ۳	موافق
% ۲۰, 9 % ۲۷, ۲	/ // // // // // // // // // // // // /	ريما
% *** , *	′ ×71, ٤	غير موافق
% ٣,٦ %£,0	% ₹, •	لا اعلم الا رأي
1,.	1,.	المجموع

جدول رقم (١٠)

خلال فترة ولاية المجلس التشريعي الأوّل التي امتدّت لعشر سنوات وكانت الأغلبيّة السّاحقة فيه لحركة «فتح» فانَ ذاك المجلس لم ينظر في عدّة قوانين حيويّة، مثل قانون الأحوال الشّخصيّة الذي يستند إلى الدين، رغم مطالبّ واسعة من مؤسّسات المجتمع المدني بتغييره أو تعديل بعض بنوده، ما يعني حسب اعتقادي:

المجموع	غزة	الضفة	
% ٢١, ٨	% 1	% Y £, Y	إن حركة فتح حركة علمانيّة كما ورد في ميثاقها لكنّها ليست كذلك في الواقع
% *** , V	% ٣١, ٨	% *** , *	إن نوَاب فتح كانوا خائفين من غضب الأوساط الدينية ورجال الدّين إذا ما استجابوا لمطالب تغيير قانون الأحوال الشخصيّة
% Y 0,0	% \ \ \ \ \ \ \ \	% ٣•,٣	إن الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني لم يُعدوا المجتمع و يمهَدوا الطريق أمام نواب فتح للنظر في قانون الأحوال الشخصيَة بجرأة
% ٣٤ ,0	% £0,0	% 9,1	إن المجتمع الفلسطيني غير ناضج لمثل هذه الخطوة والقانون لا يحتاج للتغيير
% Y,T	% ۱۳, ٦	% ٣,٠	لا اعلم الا رأي
1,.	1,.	1,.	المجموع

جدول رقم (١١)

في قضية الحجاب، وحملة الفضيلة، وتفجير بعض نوادي الإنترنت والمقاهي التي وقعت في قطاع غزة، بعد الانقسام هل تعتقد أن:

المجموع	غزة	الضفة	
% * *,*	% 1	% ٢١,٢	الإعلام الفلسطيني تابع هذه الأحداث كما يتابع أي خبر عادي يومي
% 1, A	% £,0		الإعلام الفلسطيني تابع هذه القضايا وعالجها كما يجب وبشكل مهني جيد
۷۷٦,٤	% YY,T	% Y 0, A	الإعلام الفلسطيني اخفق في معالجة هذه القضايا وفشل في فتح نقاش مجتمعي يحدد جميع الأسباب الحقيقية لهذه الأحداث وعلاجها كما يفترض
٪۱,۸		% ٣,•	لا اعلم الا رأي
1,.	١٠٠,٠	1,.	المجموع

جدول رقم (۱۲)

أمام الرئيس محمود عباس حاليا مطلب رتقد مت به وزارة شؤون المرأة وائتلاف من مؤسسات نسويه وحقوقية) لإصدار مرسوم رئاسي يُعطل بموجبه مادة العذر المحل والمخفف في قانون العقوبات، وهي مادة قانونية تتيح إصدار أحكام قضائية مخففة جدًّا ضد مرتكبي ما يسمى جرائم الشرف، فهل تعتقد أن:

المجموع	غزة	الضفة	
% ٢١, ٨	%	% 9,1	الرئيس سيصدر هذا المرسوم لأنه يتماشى مع حقوق الإنسان والقانون الأساسي الفلسطيني
% \Y , Y	% £,0	% 1	الرئيس لن يصدر هذا المرسوم لأنه سيثير غضب ومعارضة فئات وأوساط دينية
% ۵ ۲, ۷	% 0£,0	% 01,0	الرئيس سيتجاهل هذا المطلب تلافيا لأي حرج أو مواجهة مع المؤسسة والأوساط الدينية من جهة أو مع المؤسسات الحقوقية والنسوية من جهة أخرى
% \Y,Y		% ٢١,٢	لا اعلم الا رأي
1,.	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (۱۳)

أولويات وسائل الإعلام، تنطلقُ من أولويات الجمهور الفلسطيني واهتماماته وتنسجم معها.

المجموع	غزة	الضفة	
٪۱٫۸	% £ , ۵		تنسجم معها بشكل تام وجيد جدًا
%1 - ,9	%9,1	% 1 ۲,1	تنسجم معها بشكل جيد
%A0,0	% \ \	% ,4	غير منسجمة معها، ووسائل الإعلام الفلسطينية تنطلق من أجندة وأولويًات حزبية وأيدلوجيّة تحكم هيئات تحريرها عند معالجة مختلف القضايا وخاصة الحيويّة منها
٪۱٫۸	% £ , ۵		لا اعلم الا رأي
١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠	المجموع

جدول رقم (١٤)

الرجاء تقدير، مدى حيادية وسائل الإعلام الفلسطينية التالية، وموضوعيتها، ومدى قربها من المتمامات الجمهور في تغطية الأحداث والقضايا المختلفة على الساحة الفلسطينية من خلال منح علامة لكل منها على سلم من ١٠ درجات. (العلامة من ١٠، أقلها صفر وأعلاها ١٠)

المجموع	غزة	الضفة	
۵,٧٦	7,•9	۵٫۵٤	وكالتمعا
۲,۵۰	۲,۳٦	۲,٦٠	وكالة الأنباء الفلسطينية(وفا)
٣,٣٤	٣,١٨	٣,٤٥	جريدة الحياة الجديدة
۲,٤٥	۲,٦٨	۲,۳۰	جريدة فلسطين (يومية تصدر في غزة)
٤,٧٠	٤,٦٨	٤,٧٢	جريدة القدس
٤,٨١	۵٫۱۸	٤,۵٧	جريدة الأيام
۲,۳٤	۲,٠٤	۲,۵٤	تلفزيون فلسطين
۲,٤٣	۲,٦٣	۲,۳۰	تلفزيون الأقصى
1,59	1,20	1,01	موقع حركة فتح الإلكتروني
1,41	۲,۰۰	1,79	موقع حركة حماس الإلكتروني

التعبيركة والمشاركاتسية السياسية

التعبئة والمشاركة السياسية نبيل عبد الفتاح

أودَ في المدخل للإجابة عن التساؤلين الرئيسيين المطروحين علينا لممارسة بعض من التمرينات الذهنية حولهما، أنْ أطرح بعض الملاحظات الأوليّة، وهي: أنّ مفهوم التعبئة عمومًا، والاجتماعيّة والسياسيّة على وجه الخصوص لا يحتاج إلى محض تعريف لمدلوله الإصطلاحي، وإنما محتوى التعبئة، كمفهوم واستراتيجيات ينطوي على مقاربات مختلفة بحسب كلّ طرف في العملية السياسية. في هذا الإطار كلُ فاعلِ سياسيٌ Political actor يصوغ مفهومَه عن التعبئة واستراتيجياتها وعملياتها، وذلك وفقَ مصالحِه السّياسيّة والأيديولوجية، وطبقاً للغة السياسيّة ومرجعياتها ومصادرها، وأساليب هذا الطرف الفاعل في الحشد وأدارة التأثير على الجمهور. من ثم التعبئة السّلوطيّة والاجتماعيّة تختلف عن الأطراف السياسيّة المراديكاليّة...إلخ.

إِنَّ أَيْمَ مقارِنَمَ لمُوضِوعَ التَعبِئَمَ السَياسيَمَ والدَينيمَ، لا بدَ أَن تضع في اعتبارها تاريخيَمَّ العلاقات بين الدَين والدَولة وتفعيل المشاركة السَياسيَمَ، وحثَ الأجيال الشَّابةِ على الا نخراط في التأثير على عمليَمَ إنتاج وصياغة الخطابات في بلادهم، تحتاج إلى تقصَي انعكاس العلاقة الصراعيَة بين الدَولة والدّين في مصر.

في هذا الصدد لابد من طرح بعض الملاحظات التّالية:

١. اعتمد ميراثُ التَعبئة السّياسية والاجتماعية والدّينية للدّولة / النظام التّسلطي، وجماعة

الإخوان المسلمين، والجماعات الإسلاميّة، والراديكاليّة، والحركة الصوفيّة والسّلفيّة على اللغة والخطاب والرّمز الدّيني الذي يرهن الإطارَ السّياسي والمدني تحت سلطة الدّين وأوامره ونواهيه.

- ٧. لا يمكن الفصل بين التعبئة الدينية / السياسية والاجتماعية وبين النظام التسلطي، وثقافته السياسية. ثمة موروث تعبوي وتراكم من السياقات والأطر الشمولية يركز على الحث والانخراط في الإجماع، أو الاندماج في الجموع الشعبية أو الجماهير، ومن ثم تنفي الحرية لصالح الالتزام السياسي / الذيني، والأحرى الانصياع والقبول والامتثال.
- ٣. تأسيس الموروث السياسي الذي تخلف عن الممارسات والتقاليد السلطوية للنظام وثقافة الدولة المركزية / النهرية على تهميش التعدديات لصالح اعتبارات السلطة المركزية. ثمة نزعة لدى بعض القادة في مراحل تاريخية محددة تميل إلى تأميم التعدديات والتنوع الديني والمذهبي والسياسي والعرقي والمناطقي والقومي واللغوي. تأميم التعدد والتنافس السياسي والديني حول المصالح والقيم والرموز، وذلك لصالح النظام التسلطي لثورة يوليو، ولا سيما في المراحل المختلفة لتطؤره. عندما لجأ النظام إلى الديانات والمذاهب لتوظيفها في التعبئة السياسية كان يركز على الدين الأكثري الإسلامي وللمذهب الذي يغلبه، وتهميش المذاهب الأخرى، وأيضًا المدارس الفقهية السنية الأخرى. وثمة تهميش للدين الأقلوي، ويزكي المذهب الأكثري داخله، وهو الأرثوذكسي ومهمَشاً أقليات الديانة، وهو ما يسري على الشيعة في الإطار الإسلامي.
- 3. راكمت الدولة المركزية وأجهزتُها والبيروقراطيَة المصرية سُننا سياسية وإداريّة تهمَشُ التعدد لصالح الدولة وتهمَش الأقاليم كفائض للمركز. من الملاحظات التاريخيّة / الثقافية نلاحظ وجود إرثٍ إدراكيّ وذهني وتاريخيّ لدى بعض رجال الدولة يعتبر أنّ التعدد هو توأمّ للانقسامات والضّعف، وليس للثراء والقوة، وأنهما من ثَمَ خروجَ على الصراط المركزي المستقيم. بعضهم يعتبر التعدد والتعبير عنه سواء على مستوى الآراء والخطابات والمصالح، بمثابة تهديد للأمن والاستقرار. ثمّة تعبيرٌ وجيزُ ودالُ هو «الكل في واحد» الذي ورد في كتاب الموتى القديم والذي استعاره توفيق الحكم، وقنّن به ويدلالاته في السياسة حمال عبد الناصر. وهو نَمطُ من التعبئة الدُنية / السياسية الذكورية

بامتياز، ويعتمد على أيديولوجيّة رغائيّة وأبويّة تقليديّة، ومحدّثة. وأبويّة / بطريركيّة مُعمّدة بالمبدأ الفِقهي / التّأملي الإسلامي.

«إنّ طاعة ولى الأمر من طاعة الله، وفق التّفسيرات السّلوطية / الفقيهة السائدة.

٥. انعكست بعض قوادم الموروث الدولتي المصري وتأثيره وفعاليته – لدى بعض البلدان
 العربية – حول التعبئة الدّينيّة والسّياسيّة على بعض القطاعات الشعبيّة المصريّة، وذلك لعديد
 الأسباب، نشير إلى بعضها تمثيلاً لا حصرًا فيما يلي:

أ. تأثير ثورةِ المرئيّات والفضائيّات عموماً والإخباريّة والدّراميّة والدّينيّة العربيّة خصوصاً، حيث فتحت الأبوابَ أمام بعض من التعدّدية النسبيّة في عرض وبثّ بعض الاختلافات في الرؤى والخطابات السّياسية والفكريّة والدّينية. أدى هذا الاتجاه إلى اتّساع الأسواق السّياسيّة والخطابات السّياسيّة، ولم يعد الأمر مقتصراً على الخطابات / الإيديولوجية للدولة العربيّة والمصريّة على وجه التّحديد، ومن ثم لم نعد إزاء خطاب رسميّ تبثّه وتروّجه وسائلُ الإعلام الحكوميّة. وأدى الخطاب النقدي والسجالي لبعض رجالِ الدّين والسّياسيين والمعارضين في خطاب بعض السّلطات الخطاب النسمية والإعلامية الرّسمية إلى التشكيك في مدى صدقيته، وقام بعض هؤلاء المعارضين بنقد الخطاب الرّسمي على نحو حادٌ وتعريته والسّغرية منه في بعض الأحيان أمام جمهور مستهلكي الخطابات الدّينية، والسّياسيّة المتلفزة.

ب اتساع نطاق الأسواق الدّينية / السياسية والإعلامية الوطنية والإقليمية والدولية، ومن ثم تزايد عدد الفاعلين الدّينيين – دعاة ووعاظا، وجماعات ومؤسّسات وجمعيات رسمية وغير رسمية – وكذلك الفاعلين الدّينيين / السّياسيين والحركيّين. وأدّت الخطابات السّجاليّة والقدحيّة بين هؤلاء وأولئك إلى التّشكيك والنقد، بل وقد يصل الأمر إلى التّجريح في إنتاج آراء وخطابات بعض قادة ورموز المؤسّسة السنيّة مما أثّر على قدراتها التعبويّة والتأثيريّة على المسلمين السّنة.

ت. دخول فاعلين جُددِ إلى السّوق الدّيني الوطني والإقليمي والكوني – الذين يحملون خطاباتٍ سجاليةً ونقديّةً وازدرائيّةَ للأديان والمذاهب الأخرى على نحو يساهم في بروز نمطٍ من التّعبئة

الدّينيّة الافتراضيّة / النتية التي تكرس الانقساماتِ الرأسيّة لمستهلكي السلع الدّينيّة والمذهبيّة بين مسلمين ومسيحيين ويهود، وداخل كلّ دين سنّةٍ وشيعة، وداخل كلّ مذهب بين مدرسةٍ فِقهية وأخرى، وبين الجماعات الإسلاميّة السّياسيّة وبين غيرها من الجماعات السّنيّة السّياسية الراديكالية حول ثقافة وقيم وآلياتِ الدّيمقراطية، والمشاركة السّياسية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك رفضُ الجماعة الإسلاميّة المصريّة ونقدها مشاركة جماعة الإخوان المسلمين – متحالفة مع حزب الوفد – في الانتخابات البرلمانيّة التي جرت عام ١٩٨٤.

ث. إنّ التعبئة على أساس مفهوم الطّاعة العمياء كالتزام إيديولوجي / ديني / إخواني يشكّل عقبة كأداء إزاء تعبئة تساند القيم ومؤسّساتِ المشاركة والآليات التي تدعم التعدّدية وتعبيراتها وتمثيلاتها للمصالح على نحوّ ديمقراطيّ.

ج- أدّى انتشار ظواهر الفساد السّياسي والوظيفي في وسط بعض عناصر الصّفوةِ السياسية، وبعض الأجهزة الحكوميّة إلى ضعف قوّاتهم التعبويّة بالرغم من اختزال بعض مظاهر الدّولة في إطار المجموعة الحاكمة، وفي الأجهزة التي تحتكر نظريًا القمع المشروع الذي تمادى بعضه في دول عربيّة عديدة على قمع لا مشروع.

ح - أذى تراجع دورِ الدولة في المجال الاجتماعي إلى تزايد فجواتِ المصداقيّة السّياسيّة في ظلُ الأزمات الممتدة، على اختلافها، ولا سيّما في نظام الشّرعيّة السّياسيّة للأنظمة القائمة، الأمر الذي ترتّب عليه ضعفُ أنظمة وآلياتِ التعبئة الدّينيّة والسّياسيّة الرّسمية في ظل تمدّدِ للمجتمع بشرائحِه الاجتماعيّة المختلفة، ولا سيّما الفئات الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصّغيرة، والقوى الشّعبيّة.

وإيجاز لما سبق نجد أنَ نظم التعبئة الدّينيّة والسّياسيّة منذ دولة ما بعد الاستقلال عمومًا، وفي أعقاب الثورات والانقلابات العسكريّة أثرت على أنظمة وسياسات وآليات التعبئة، ومن ثمّ اتخذت سمة الطّابع العسكريتاري – التّسلطي المؤسّس على قيم الطّاعة والإذعان، والإجماع السّياسي والإيديولوجي، ومن ثم نفي التّعدديّة على اختلاف مصادرها وأنواعها، وذلك لصالح أساطير المصلحة العامة، والتّنمية، والقائد المُلهم والكاريزماتي وفي الحزب السّياسي الوحيد

كالاتحاد الإشتراكي العربي الأسبق في مصر على سبيل المثال.

ظلَ الإرث التعبويَ السياسي في نظم التعددية الشكلية المقيدة كما في المثال المصري يوظّف الدين لأداء وظائف ساسية كمصدر للشرعية، وظلّ أداة لتبرير السّياسات والقرارات السّياسية الكبرى ومنها الوحدة مع سوريا ثم الأنفصال، والاشتراكية العربية، والمواجهة مع إسرائيل، واتفاقية الصلح مع إسرائيل في كامب ديفيد 1949.

تداخلت التَعبئة السَياسية دوماً مع التَعبئة الدَينيَة التي تعدَها المؤسَسة الدَينية وقادتُها البارزين كشيخ الخزهري ومفتي الجمهوريَة أحدَ أبرز الأمثلة على فتاوي شيخ الأزهرالأسبق الشيخ سيد طنطاوي، ومفتى الجمهورية على جمعة.

من أبرز فتاوي الجدل فوائدُ البنوك، والحائط الفولاذي الذي أقامته الحكومةُ المصريَّة منعًا للهجرة، وتهريب السلاح والبشر.

كانت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة ولا تزال تلعب بعض الأدوارِ التعبوية الداعمة للنظام في العهد الناصري، ثم تراجع وَوَهن هذا الدور في عهدي السادات، وحسني مبارك في ظل انتشار الأصوليّة، وبعض أشكال التمييز الدّيني، والعنف ذي الوجوه الطّائفية الذي مورس إزاء بعض الأقباط ودور عبادتهم. ولا شكّ إنّ بعض القيود المجتمعية على الحريّة الدّينيّة ونمطٍ من الاستبعادات المنهجة للأقباط عموماً من نُظم المشاركة السياسية، ومن بعض حقوق المُواطّنة أذى إلى عدّة نتائج السلبيّة التي يمكن رصدُها فيما يلي:

١ـ اندماج غالبِ الأقباط بالمؤسسة القبطية الأرثوذكسية أساسًا، وحول البطريرك،
 والأكليروس، وذلك كحائط صد إزاء العنف الخطابي الإسلامي السياسي وتراجع النزعة الاعتدالية والوسطية للإسلام السنى المصري.

لا تزايد دور رجال الدين الأقباط في المجال الرَعوي / الاجتماعي، وتنامي دورهم التَعبوي في المجالين الديني والسياسي، وخاصَتَ في ظل تراجع دور النَخبة القبطيّة المدنيّة «شبه العلمانيّة» لصالح تصوّر رجال الدين، وتوجيههم لغالب الأقباط عمومًا والأرثوذكسي على وجه الخصوص.

٣ـ ساهمت بعضُ العلاقات بين بعض أجهزة الدولة، وبين المؤسسة القبطية الرسمية إلى بروز بعض التوافقات بين الحين والآخر بين طرفيها التي ترمي إلى تبادل بعض المصالح في مقابل مساهمة رجال الأكليروس وقادتهم الكبار في تعبئة الأقباط دينيًا وسياسيًا الصالح بعض الخيارات السياسية في بعض الانتخابات، أو القرارات الكبرى.

٤ـ تبدو النَزعة البطريركيَة مؤثرة في نظام التعبئة الديني الذي يوظف على نحو سياسي حيناً
 لصالح السلطة السياسية الحاكمة، أو في مواجهة بعض مظاهر العنف ذي السند والتأويل الديني والوجه «الطائفي»!

٥- ثهة نزوع لدى الأكليروس وبطريرك الأقباط الأرثوذكس – الأنبا شنودة الثالث – إلى
 الإمساك بأزمة التوجيه والتعبئة الدّينية في إطار تصورات المؤسسة وقائدها ، وليس في نطاق دعم التوجيهات المدنية للدولة، وأجهزة الدّولة البيروقراطيّة على اختلافها.

٣- ساعدت المؤسسة، وبعض ممارساتِها وثقافتِها البطريركية / الذكورية الدّينية في تكريس انسحاب الأقباط من الحياة السياسية المصرية، ودعم هذا التّوجّه النّمو المتعاظم للأصولية الإسلامية عمومًا والراديكالية خصوصًا، وبعض الانقسامات الرأسية بين المصريين على أساس الانتماء الدّيني إسلامي / مسيحي. ومن ناحية أخرى ظهور بعض من اللامبالاة وعدم الاهتمام وضعف إدراك مخاطر استبعاد الأقباط سياسيًا على الاندماج القومي، وعلى مسألة وحدة الأمة المصرية الحديثة والمعاصرة.

٧ـ دارت التعبئة الدّينية القبطيّة ولا تزال في مجال الطّاعة واحترام آراء ومواقف وقرارات البطريرك الأرثوذكسي الأنبا شنودة الثالث. وثمة نزعة صدّ ورفض لأية مواقف قبطيّة / علمانيّة – مستقلة سياسيّاً أو دينيًا، لا سيما في ظلّ سطوة وكاريزما البطريرك الأرثوذكسي الحالي شنودة الثالث.

هذا النّمطُ التّعبويُ البطريركي ينطوي على بعض من ثقافة الكنيسة وتراثِها وتراتبيّة مستوياتها القيادية. من ناحية أخرى يعكس ضعفُ وتراجعُ التقاليد وبعضَ الممارساتِ

الدّيمقراطيّة التي كانت سائدةً في الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسية، والتي شحبت وتراجعت في ظل هيمنة الأكليروس على مقاليد الأمور في الكنيسة، وفي حركة غالبيّة الأقباط.

٨ـ كانت التعبئة الدّينية / الأرثوذكسية خاصّة، والمسيحيّة عامّة تساهم ولا تزال في تكريس التّمايزات بين المسيحيين والمسلمين.

إِنَّ التعبويَةَ الإسلاميَةَ السَنيةَ عمومًا والشَّيعيَةَ خصوصاً، والإخوانيّة على وجه الخصوص، لديها نظامٌ للتعبئة الدِّينيّة والسّياسيّة عمومًا، وداخل التنظيم وبين كوادرها وأعضائها ومستوياتها التّنظيميّة على اختلافها على وجه الخصوص. ويمكن تفسيرُ هذا النّمط التعبوي الدّيني / السياسي في بعدين رئيسيين على النحو التالي:

أ. إن التعبئة التنظيمية المؤسسة القائم على مبدأ الطاعة العمياء للمرشد ومكتب الإرشاد ومجلس شوري الجماعة، وكافة المستويات التنظيمية وما يسند إليهم من أعمال تعبوية وحشدية ودعوية واجتماعية من حيث تقديم الخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية والرعائية والمتواشجة مع بعض الرموزات الدينية السنية، وذلك دونما معارضة أو رفض، هذا النمط الطوعي التعبوي، يؤدي إلى تعبئة صارمة ومتوثرة تدور حول مشروع الجماعة السياسي الإسلامي الزامي إلى الوصول إلى السلطة وأسلمة الدولة وأجهزتها انطلاقاً من خطة ثلاثية المكونات والاستراتيجيات وهي الأسلمة من أسفل عبر منظومة من الشبكات الإجتماعية التي تقدّم الخدمات إلى المواطنين لملء فراغ انسحاب الدولة وسياساتها الاجتماعية مع الخصخصة.

تقوم الجماعة بخطاباتِها وآلياتِها في الحشد بتجميع كوادرِها ودوائرِها العاطفين عليها، أو الذين يتماشون مع الدّائرة الدّينية الإسلاميّة السنيّة، ويتأثّرون بخطاباتِها الدّعويّة السّياسيّة والأخلاقيّة.

ترمي الجماعةُ الإخوانيَةُ إلى توظيف بعضِ القضايا السّياسيّة أو الدّينيّة الكبرى في محاولة لكسر القيود السّياسيّة والأمنيّة والإداريّة المفروضة على حركتها وأنشطتها في المجال العام السياسي. ومن أبرز هذه القضايا الشعاراتُ الكبرى مثل القضيَّة الفلسطينيَّة والخلافة الإسلاميَّة والموقف من بعض القضايا الغربيَّة، والحرب الأمريكيَّة على الإرهاب، وموقف الدول الأوروبيَّة من ظواهر الحجاب والنقاب والمَّاذن الإسلاميَّة...إلخ.

تستخدم الجماعة هذا النّمطُ من القضايا في استنفار قطاعات جماهيريّة أوسعَ نطاقاً من هيكل العضويّة. ومن الشّيق أن نلاحظ أن الجماعة في هذا النمط من التّعبئة السّياسيّة الدّينيّة أنّه قد لا يشاركُ غالبُ أعضائِها وكوادرها، وإنما بعضُهم في تحريك الشّارع خشيةٌ من عمليّات القبض عليهم أو للوقاية من ضرباتٍ أمنيّة إجهاضيّة أو وقائيّة أو احتوائيّة للتظاهراتِ والاعتصامات، والوقفات الاحتجاجيّة، والتحريض على بعض الإضربات. هذا النمطُ التّعبويُ قد يتخلّف عنه البعض لسبب تنشيط اهتمام «المواطن» بالشأن العام، وقضاياه ولا سيّما قوائم الأعمال السّياسيّة الوطنيّة والقوميّة والإسلاميّة. من ناحية أخرى يؤدّي إلى إشاعة بعض الانقسامات الرأسيّة على أساسِ ديني إلى إسلامي / مسيحي، وفي بعض الأحيان قد يؤدّي إلى انقساماتِ مذهبيّة سنيّة / شيعيّة حول المزايدات المذهبيّة / السّياسيّة بين دول المنطقة وسياساتِها المتنافسة على جسد وروح بعض القضايا الإقليميّة القوميّة.

إنّ إدانةً عمليات التعبئة السّياسيّة لا تصنع تراكماتِ في الخبرات والتّقاليد التعبويّة في مجال المشاركة السّياسيّة، بل قد يؤدّي إلى كسرِ أسسِ الاندماج الوطني أو ما يُطلق عليه في الأديبَات السياسيّة والصّحفية المصريّة «بالوحدة الوطنيّة» على أساس الانتماءات الدّينيّة والمُدهبيّة.

"كيف يمكننا الاستفادةُ من علاقة الدّين والدّولة لتعبئة الشعب وتفعيل أو تنشيط مشاركتهم السّياسيّة؟"

في ضوء الخبراتِ السّابقة أتصوّرُ أنّ إمكانية استخدام الأدواتِ واللغة والخطاب والرّموز الدّينية على الطّاعة والقبول والامتثال للحكّام والسّلطة الشّمولية تبدو عصيّةٌ على إنتاج تعبئةٍ ذاتِ أساسٍ مدنيً / سياسيً / حداثي، وإنّما ستؤدي إلى مزيدٍ من الخلط بين الدّيني والسياسي والاجتماعي والثقافي والإعلامي.

أذى موروثُ العلاقاتِ الصَراعيَة والتَنافسيَة بين الدَولة والسلطة الشَمولية، وبين الدَين في مصر إلى تحوَل الدّين وخطاباتِه وتأويلاتِه وتفسيراتِه وفتاويه إلى مطيّةٍ أو مادَةٍ وأداةٍ للسياسي التَسلطي في دعم شرعيته، وتكريس سلطتِه وإضعافِ التعدّدياتِ وممارسةِ الضغوط عليها.

هذا الإرثُ التَعبويُ السلطويَ الدّيني يشكَل عائقًا بنيويًا إزاء أيَّم عمليَاتِ تحوَّلِ نحو الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان ودولة القانون الوضعيّ الحديث L'etat de draite.

وهناك خطورة تتمثّل في استخدام ثقافةِ التّعبِّةِ السّياسيّةِ والدّينيّةِ والمُذهبيّةِ في قضايا تبثُّ التّوجَهاتِ والانقساماتِ الطّائفيّةَ.

إنّ التعبئة في ظلّ موروث الصراع والتّوتر الدّيني «والطائفي» وبين الدّولة وسلطاتِها، ستشكلُ أحدَ محاور الانقساماتِ بين المواطنين، بل قد تُستخدم في الدّعاية لعدم المشاركة السّياسيّة. وذلك كما حدث في دعاية وفتاوى بعض منظري الجّماعة الإسلاميّة بتحريم المشاركة في الانتخابات البرلمانيّة عام ١٩٨٤، ومن ناحية ثانية الخطاب المضاد لحقوق المواطنة الكاملة والسّياسيّة والثقافية للأقباط، والمرأة، وذلك في برامج جماعة الإخوان المسلمين على تعددها. من ناحية أخرى يتضامن هذا التوجّه المحافظ والانقسامي مع الخطابات السّلفيّة والمتشدّدة. من هنا يبدو هذا لي مثيراً للشّكوك والتساؤلات أو أطروحة الإفادة من إرث العلاقة بين الدّين والدّولة لتعبئة الشعب، وتفعيل وتنشيط مشاركتِهم في الحياة السّياسيّة.

يبدو لي – وقد أكون مخطئاً – بعض من اللاجدوى كامن في السَوْال / الشعار في ظلَ تراجع عمليات الإصلاح السَياسي في مصر والمنطقة العربية لصالح تزايد عمليات تديين وأسلمة السَياسة والمجال العام السياسي، وأسلمة المجال الخاص، والتمدّد السَلفي المتشدّد والسفلي الجهادي، والعنف ذي السَند والرَمز والوجوه الدّينية والطائفيّة. تبدو التعبئة الدّينيّة / السَلفيّة والجهاديّة والتقليديّة ونظائرها وأشباهها دافعة ومنشّطة لنمطٍ من التّعبئة الدّينيّة السّياسيّة / الطائفية الانقساميّة الدّينية التّكامل الوطني والاستقرار الاجتماعي.

إنَ أيَ توجَهِ نحو إجاباتِ تنطلق من الأمنيات الفكريّةِ والتخيليّة المتجاوزة للواقع السّياسي /

الاجتماعي / الدّيني الموضوعي، والتاريخي تبدو أقربَ إلى ممارسةِ تمرينِ ذهنيُ يقوم على بناء سيناريوهات (شعارات) محتملة.

بيد أنَ أيَ مسعى نحو تعبئة دينية سياسية تؤذي إلى تفعيل مشاركة الشعب في الحياة السياسية، يتطلّب تبلور درجة من مستويات الوعي السياسي والاجتماعي لدى بعض الشَرائح الاجتماعية الوسطى / الوسطى / الصغيرة تدفع نحو تنظيم المصالح والرؤى والبرامج السياسية كي تنتظم في أشكالٍ من التّجمع السّياسي الطّوعي والاجتماعي لتنظيم وتمثيل المصالح الاجتماعية والسّياسية وتبريرها إيديولوجيّاً وإضفاء قدرٍ من التّجانس عليها والدّفاع عنها، ومن ثمّ محاولة التعبئة الطبقيّة / الاجتماعيّة من خلال آلياتٍ للتجمّع والحشد والضّغط والمطالبة.

بيد أنَ المواريثَ التنظيميّة والتجميعيّة للمصالح والمطالب وتمثيلُها والتعبير عنها يبدو شحيحًا، ويتسم بالضعف والانقطاع التاريخي، بالإضافة إلى تراجع النزعة التطوعية، واعتقال المبادرة الفرديّة. ترتيباً على ذلك ثمة ضرورةُ لحياةِ ديمقراطيّةٍ وتعدّديةٍ تؤصل لحقَ الاختلاف والمساواة، وإقرار للحريّات العامة والشّخصية، وحقوق المواطنة على اختلافها.

يحتاج غرسُ المبدأ الديمقراطي إلى مرحلةِ زمنيَةِ انتقاليَة كي يزدهرَ، ويثمرَ ويغدو جزءًا من الممارسة الفرديّة والجماعيّة، ومن أنماط التنشئة السّياسيّة والاجتماعية.

في ظل هذا التوجّهِ الذي يعتمد مبادئ الدّيمقراطية وقيمَها ونظمَها وآلياتِها لا بدَ أَنْ تتمايز المجالاتُ السّياسيّة والدّينيّةُ والثقافيّةُ والقانونيّةُ والإعلاميّة.

ويعني التمايزُ في المجالاتِ والحقول والفضاءات أنّ التعبئةَ لا بد أنْ تعتمدَ على برامجَ وخطاباتٍ وآلياتٍ مدنيّةٍ تستمدَ مواردُها ولغتُها من الثقافةِ المدنيّةِ Civic Culemal، وليس من الثقافةِ الدينيّة الإسلاميّة أو المسيحيّة على سبيل المثال.

وتتحرّرالأسواق الدّينيّة والوطنيّة والإقليميّة والكونيّة في الأطر والحياة السّياسيّةِ والتعليميّة والثقافيّة والثقافيّة والديمقراطية من بعض ثقافةٍ وخطاباتٍ مُصادرةٍ لصالح الإجماع وطاعة ولي الأمر، ومتتالياتِها من القيم الطاعويّة والماضويّة.

وتؤثّر بيئة الديمقراطيّة والإصلاح التعليمي والسياسي والاجتماعي والدّيني في أسواق دينية تخترقها الديمقراطيّة وحريّة الرأي والبحث الأكاديمي على السوق الديني، وعلى نمط السلع والإنتاج الدعوي والفِقهي.

إنّ البيئة السّياسيّة الديمقراطيّة تحثّ وتشجع على الإصلاح الديني، وتجدّد بعض منظومات الأفكار والقيم، بحيث تغدو جامعة للقيم المدنيّة وليست مضعفةً لها، أو مُرجعة لها تؤطّرها وتقيّدها كما هو الشأن في العقود الخمس الثانية من القرن العشرين الذي مضى، ومستمر حتى هذه اللحظة الراهنة في حياتنا.

"كيف يمكننا الوصول إلى الأجيال الشّابة لتغدو مهتمة وفاعلة في تشكيل وصياغة الخطابات السّياسيّة في مجتمعاتهم؟"

١. بداية لا بد من الإشارة إلى أن واقع الحال يكشف عن شيوع بعض من اللامبالاة، وعدم الاهتمام بالحياة السياسية والحزيية عموماً في مصر والمنطقة.

إنّ هناك عديدًا من الأسباب وراء هذا التوجّه لدى بعضهم، ومنها: القمعُ والقهرُ المرتبط بالسياسة والطغيان الشّرقي، وضعفُ الأحزاب وافتقادُ غالبها للتقاليد الدّيمقراطيّة الداخلية، وتخلّفُ غالبِ الخطابات الشّياسيّة عموماً إلا فيما ندر من استثناءات والقيود الحريّات الشّخصية والعامة.

لقد أذى انسداد التطوّر السّياسي، وتوقّفُ عمليات الإصلاح والمقرطة والجمود السياسي، Political Stagnation إلى نمط من الشّيخوخة الجبليّة، والشيخوخة السياسية باستبعادات ممنهجة للأقباط والمرأة، والأجيال الشّابة من مشاركات سياسيّة نشطة، والأخطر تمثيلات للمصالح والآراء والأفكار في السّوق السّياسي.

٢٠٠٤ أذى جمود الواقع الفعلي، وظاهرة موتِ السياسة لعقودِ عديدة - منذ ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حتى ٢٠٠٤ إلى بروز ظاهرتين:

أولهما: الانتقال من الواقع الفعلي إلى الواقع التخيّلي أو الافتراضي تحت تأثير ثورة المعلومات والاتصالات، وبروز الفضاء النتي / الرقمي وحرياته الواسعة النطاقات.

يمارس بعضُ نشطاء الأجيالِ المصرية الشَّابة حريّاتهم في التَعبير والكتابة عبر (النت)، وباتت التَقنية الاتَصالية والمعلوماتية أداةً دفع وتحبيذِ على المشاركة وعلى الكتابة بكافة صنوفها السّياسيّة والأدبيّة واليوميات وبكلّ حريّة وخارج نطاق القيود القانونيّة والأمنيّة. وثمّة انتقالُ من نطاق الكتابة الرقميّة إلى الكتابة الورقيّة على نحو ما تشهده الحالة المصريّة حيث انتقلت بعض السّرديات الرقميّة إلى سرديات ورقيّة.

ثانيهما: تبلور عودة بعض من ملامح الحياة السياسية بعد موات إكلينيكي، وذلك من خلال الحركات الاجتماعية والاحتجاجية والمطلبية والشياسية. ويمكن القولُ أنَ بعضَ الأجيالِ الشَابَةِ عادت مرةً أخرى إلى الفضاء السياسي الافتراضي. ومحاولة الالتفاف حول القيود السياسية والإدارية والقانونية والأمنية بالانتقال إلى المجال الافتراضي والتعبئة السياسية، أو الدينية من خلال المواقع النتية، أو المدونات Bloges، أو الفيس بوك Face Book ، أو تويتر Twiter، ثم الدَعوة إلى الإضرابات والاحتجاجات والانتقادات الحادة على الإنترنت وعديد فضاءاته على اختلافها. وانتقلت التعبئة وتنظيم الإضرابات الافتراضية إلى استخدام الواقع الافتراضي في محاولة تحريك الواقع المعلى كما حدث مع مجموعة ٦ إبريل وإضراباتها خلال العامين الماضيين.

٣. يمكن القولُ أنَ مصادرِ المعرفة والمعلومات المتدفقة والمحرّرة من غالب القيود في إطار أدواتِ الاتصال والإعلام الجديد فتحت الأبواب أمام دعواتٍ تعبئة وجذب للشباب والأجيال الجديدة على نحو مختلف من الممارسة السّياسيّة عبر توظيف التكنولوجيا المعلوماتيّة والاتصاليّة الجديدة، وإنَّ الآثارَ المَّرَّتَبةَ على هذا المتغير الجديد تحتاج إلى وقتٍ حتّى تتبلور وتتراكمَ انعكاساتُ هذا المتغير التكنو اتصالي والمعلوماتي الجديد على العمليّات السّياسيّة وفواعلها في مصر، أو البلدان العربيّة الأخرى.

ونحنُ نستطيع أنْ نلمحَ أثرَ دور الزواج الكاثوليكي بين المعلومات والاتصالات في تنشيط وتفعيل أدوارِ الأجيالِ في بعض العمليّات السّياسيّة. ما حدث في الانتخابات الرئاسيّة الإيرانيّة الأخيرة في ربيع طهران – ٢٠١٠ – ووقائع النّزاعات التي ثارت حولها، وما دار أثناءها وبعدها من اتّهامات بالتزوير وأشكالٍ من القمع والاعتقالات للمعارضة الإيرانية وكوادرها والعاطفين على الإصلاحيين من الشباب، تجعلنا نقول أنّ وسائل الإعلام الجديدة، ولا سيّما المواقع الاجتماعيّة التفاعلية – تويتر twiter – لعبت دورًا هامًا في التعبيّة والحشد والتعبير السّياسي الذي لم تستطع

السلطات الإيرانية أن تقمعه على الزغم من القيود التي فرضها النظام على الإنترنت والفيس بوك Face Book.

إنّ ربيع طهران سيؤثّر على الأجيال الشّابة في مصر والمنطقة في حث بعضهما، ودفعه نحو المزيد من الانخراط في الوسائل والآليات الإعلاميّة الجديدة، في تعبئة قتنظيم المصالح والتّعبير عنها سواء في الواقع الافتراضي أو التخيلي، ولا سيّما في ظل تزايد بعض أعداد الشباب المصريين من مستخدمي الإنترنت، والفيس بوك، وإنشاء المواقع النتية والمدوّنات.

وثم، بعضٌ من الفوضى على الواقع الافتراضي ولكنها فضاءات أقصى الحريَّة، وسوف تصحَّحُ نفسها عبر المزيد من الحريّات التعبيريّة والتنظيمية واللغة المغايرة.

ستدعم الآلياتُ الإعلاميَةُ الجديدة والتفاعلية تنامي قوة الضَغط الافتراضية الجديدة وستؤثر على الحياةِ السَياسيّة وبعض عناصر الأجيال الجديدة، وستساعد على التأثير على الواقع الفعلي، ولا سيّما في مجال تنظيم وتجميع الجمهور، وعرض مصالحِهم وآرائهم. وتوجد احتمالاتُ مرجحة على تزايد الطلب السياسي والاجتماعي على السلع السّياسيّة والقانونيّة الديّمقراطيّة والتعدديّة، ودولة القانون، ومبادئ المواطنة وسيشكّل الواقع الافتراضي وآلياتُه الإعلاميّة وأجياله الشّابة طلائع الإصلاح السياسي والاجتماعي مما يؤذي على المدى البعيد إلى محاولة التأثير من أجل إنتاج إصلاحياتٍ دينيّة في المؤسسة وعقلها الدّيني وسياسات التعليم ومناهجه، وفي إنتاج الخطابات الدّينيّة لتغدو تجريديّةٌ أو إصلاحيّةٌ إلى حد ما.

سيرة المؤلفين

- * الأستاذ نبيل عبد الفتاح، مدير «مركز الأهرام للدراسات المجتمعيّة والتاريخيّة»، وهو المستشار القانوني لمركز الأهرام للدراسات السّياسيّة والاستراتيجيّة ورئيس التحرير في مركز جريدة الأهرام «الاستراتيجيّة السياسيّة والدراسات» منذ عام ١٩٩٤. وقد نشر عددًا من المنشورات عن الدّين والدُولة، والثقافة والإسلام السّياسي.
- * الدكتورة ابتسام العطيات، أستاذة مساعدة في الجامعة الألمانية الأردنية. تدرّس مساقاتِ في كيفية التواصل بين الثقافاتِ وتنظيم المشاريع الاجتماعية والتربية المدكتورة العطيات تعمل بدوام جزئي كباحثة في المركز الأردني للبحوث الاجتماعية. كما وكانت مديرة برنامج في «اللجنة الوطنية الأردنية» لشؤون المرأة. تظهر بحوثها إهتمامًا في مواضيع: النوع الاجتماعي، والجندر، والشباب، والتحوّل السياسي
- * الصحفي الفلسطيني غازي بني عودة، لديه ما لا يقل عن عشرين عامًا من الخبرة، يعمل حاليًا كرئيس تحرير محطة تلفزيون وطن الفضائية. ويعمل أيضًا في «اللجنة الفلسطينية لوسائل الإعلام» وفي رابطة الشباب الفلسطيني «بيلارا» للقيادة وتفعيل الحقوق. وهو مدرّب وباحث في مجال وسائط الإعلام في فلسطين. عمل كمراسل في جريدة الأيام الفلسطينية وقد تميّز في المجال الإعلامي في معالجته الايجابيّة والمهنيّة التي تخدم قضايا المواطن الفلسطيني.
- * الدكتور وجيه قانصو هو بروفسور في الجامعة اللبنانية وهو المستشار اللبناني للتعليم في الدُراسات العليا. وهو يحمل شهادة الدكتوراة في الهندسة الميكانيكيّة؛ وكيفية تكيف التحكم. وأيضًا درجة دكتوراه في الفلسفة؛ التفسيريّة، وفلسفة الدّين والأفكار السّياسيّة. قد نشر منشوراتِ عدة، وكانت كتبه الأخيرة عن النص الدّيني في الإسلام، والتعدّدية الدّينيّة. كما قد ترجم العديد من الكتب العربية.
 - * القس الدكتور أندريه زكي مدير الدارالإ نجيليّة القبطيّة للثقافة، الهيئة القبطية الإ نجيلية للخدمات الإجتماعية ورئيس مجمع سنودس النيل الإ نجيلي بمصر، ورئيس مجلس الخدمات والتنمية. كما أنّه مدير تحرير مجلة أجنحة النسور وأستاذ بكلية اللاهوت الإ نجيليّة في القاهرة. وهو حائز على شهادة دكتوراه في الدّين والسياسة وقد كتب كتابين الأول في عام ١٩٩٦ «المسيح والنقد التاريخي» والثاني عام ٢٠٠٦ عن «الإسلام السّياسي والمواطنة والأقليات». بالإضافة إلى أنّه كتب ما لا يقلّ عن ثلاثين مقالة عربيّة نشرت في جرائد دوليّة مثل جريدة الأهرام والمجلات المسيحيّة المختلفة.

- * القس الدكتور متري الراهب، راعي كنيسة الميلاد الإنجيلية اللوثرية في بيت لحم منذ عام القس الدكتور متري الراهب، راعي كنيسة الميلاد الإنجيلية اللوثرية في بيت لحم منذ عام المهاد متى يومنا هذا. و رئيس مجمع السينودس في الأردن والأراضي المقدسة و مؤسّس و رئيس مجموعة ديار. يحمل شهادة دكتوراه في علم اللاهوت من جامعة فيليبس في ماربورغ بألمانيا و حاصل على عدة جوائز. له ما يزيد عن ١٣ مؤلفًا في اللاهوت والثقافة والسياسة بما في ذلك كتابه المتميز « Bethlehem Besieged ».
- * المحامية كارين القارح، حائزة على دبلوم في القانون اللبناني من جامعة Université La يبيروت منذ تشرين Sagess يبيروت لبنان. تعمل كمعاونة في مكاتب محاماة JUSTICIA في بيروت منذ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ وهي المستشارة القانونية في وزارة الدولة للشؤون البرلمانية. كما أنها محامية منتسبة إلى «نقابة المحامين في بيروت» منذ ٢٠١٠/٠٩/٠٠. ومساعدة منسقة لخطة وطنية لحقوق الإنسان في البرلمان اللبناني: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي و المفوضية العليا لحقوق الإنسان. كما أنها عضو في مؤسّسة التنمية وحقوق الإنسان والعدالة ومحاضرة في عدّة مؤتمرات وحلقات دراسيّة تتحدث فيها عن «أثر الاعتراف القانوني بحقوق المرأة في سياق الأحوال الشخصية» و «دور المرأة في الحوار الإسلامي المسيحي».
 - * نائلة خليل، صحفية فلسطينية، مراسلة صحيفة الأيام، تعمل كمنسقة مشروع محو الأميّة في مركز تنمية وسائط الإعلام. حاصلة على أكثر من جائزة محليّة وعالمية على كتاباتها الصحفيّة المتميزة التي تعكس الحياة اليوميّة وأرض الواقع الفلسطيني.