المفكّر العربي

نقد الثوابت

آراءٌ في العُنفِ والتمييز والمصادرة

د. رجاء
بن سلامة

دار الطليعة - بيروت

رابطة العقلانيين العرب

نَقْدُ الثَّوابتْ

آراءٌ في العُنْفِ والتمييز والمصادَرة

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
و
رابطة العقلانيين العرب
بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
آب (أغسطس) ٢٠٠٥

د. رجاء بن سلامة

نقد الثوابت

آراء في العنف والتمييز والمصادرة

رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

إلى الفتيات والفتيان الناطقين بهذه اللغة،

حتى لا تستهويهم رقصات الموت

حول الثوابت المهترئة والخرق المقدسة.

تقديم

لستُ أدري بالضبط ما علاقتي الواعية واللاواعية بالرقابة والمصادرة. ما يمكن أن أقوله في لحظة الوعي هذه هو أنني لم أكن أكتب لكي أصادر، وإنما اعترضتني قبضة الرقيب، أو اعترضني شبحه المهدِّد كلما تعلّق الأمر بنقد ما يجتمع أصحاب السلطة وأيديولوجيوهم والإسلاميون ودُعاتهم، والقوميون، والكثير من المثقفين النافذين الذين تحولوا إلى نجوم، ما يجتمع كل هؤلاء على تسميته بـ "الثوابت" أو "المقدسات" أو "الهوية"، وما ينفرد رجال الدين بتسميته بـ "المعلوم من الدين بالضرورة"، فيجعلونه مرادفاً دينياً للعبارات السابقة.

لكل المجتمعات الديمقراطية ثوابت ينبني عليها العقد الاجتماعي، منها احترام القوانين واعتبارها تعلو ولا يُعلى عليها، واحترام مبدأ الانفصال بين السلطات، واحترام مبادئ المساواة والحرية. وهذه الثوابت لا يُتحدّث عنها كثيراً في هذه المجتمعات، لا لأنها مفروغ منها فحسب، بل لأنها ليست من الثوابت الجامدة، فهي لا تحول دون تطوّر المجتمعات وتحرّر الأفراد، ولا تحول دون تطوير الديمقراطية نفسها لجعلها تشاركية ولتعميقها، ولا تحول دون تطوير مبدأ المساواة نفسه لجعله أكثر فاعلية ولجعله

مجسَّداً في الشراكة و"التمييز الإيجابي" الذي تستفيد منه فئات تمّ تهميشها لأسباب متجذّرة في التاريخ وفي البُنى الثقافية الموروثة. بل إننا نحتار إذا أردنا ترجمة كلمة "الثوابت" إلى اللغات الأخرى، لأن مقابلاتها في الفرنسية والإنكليزية مثلاً ليست جزءاً من اللغة السياسية المتداولة هناك.

أما المجتمعات العربية، أما نخبها المهتمة بالشأن العام، فهي التي تلهج بالثوابت لهجها بـ "الهوية"، وهي التي تلجأ إلى هذه العبارات وتجعلها حجر عثرة أمام كل رغبة في التغيير والإصلاح الحقيقي. إنها تجمّد وتشيّء ما لا تجمّده وتشيّئه المجتمعات الأخرى. تشيّء الثوابت كما تشيّء الهوية وتجعلها بمثابة الكنز الآتي من الماضي والذي تتعيّن حراسته. ويُمكن أن نضيف إلى هذا الجدول، جدول الثوابت، عبارة "المخزون الثقافي" المستعملة في ربوعنا. فأنا أذكر أنني التقيت بموظف رفيع قال لي إنه احتجّ لاحتفال مدرسة أبنائه بعيد الحبّ، وعندما سألته عن سبب احتجاجه، قال لي إن هذا العيد يتنافى مع "مخزوننا الثقافي". وعندما سألته عمّا يقصده من هذه العبارة، تلجلج وكرّر العبارة نفسها، وكأنه يحتجّ على سؤالي عمّا لا يُسأل عنه. وتكراره للعبارة دليل على عملية التشييء المذكورة: فـ "المخزون الثقافي" لم يعد دالاً يحيل إلى مدلول، بل أصبح شيئاً قائماً بذاته، قابلاً لأن يُعبد كما تُعبد الأشياء المقدسة. والأشياء المقدّسة لا يُسأل عنها بل تقدّم لها القرابين وأكباش الفداء، وتُخاض الحروب المقدسة من أجلها.

ومع ذلك، فإن الثوابت في العالم العربي، وسائر التعابير

المعبودة التي تؤكدها، تبقى مبهمات كـ "المعلوم من الدّين بالضّرورة"، كُلٌّ يعرّفها كما يريد ويوظفها في السياق الذي يريد. لكن الثابت في "الثوابت" العربية والإسلامية هي الوظيفة الأساسية التي تضطلع بها: إنها تسمية اللاحرية واللامساواة بأسماء بديهية لا تحتاج إلى النقاش، أو تُعرِّض من يناقشها إلى تهمة الخيانة أو الكفر والمروق. الثوابت في الغرب الديمقراطي هي المساواة والحرية، أما الثوابت عندنا فهي ما يُبرِّر اللامساواة واللاحرية، بل وما يبرّر الإرهاب والعنف.

إن معظم هذه الآراء قد نُشرت على الإنترنت، في مواقع لا أعرف عنها الكثير، ولكنني اكتشفت في شيء من الدهشة أنها تتيح مجالاً غير مسبوق من حرية التعبير لا تُتيحه في الغالب الصحافة الورقية، المحلية والعربية لتخبّطها في بؤس القوانين المنظمة للإعلام العربي، وتخبّطها في بؤس الثقافة العربية السائدة، مما يجعلها ضيّقة الصدر بمطالب الحرية والمساواة عندما تُطرح بالوضوح الكافي، وبدون لفّ ودوران مطمئنين للخائفين من التحديث المجتمعي والسياسي.

ولم أكن لأنشر هذه المقالات القصيرة المتواضعة في كتاب لولا هذا الضيق، ضيق الصدور بالحرية والمساواة، ولولا محدودية جمهور الصحافة الرقمية رغم انتشارها النسبي لدى بعض الشرائح الاجتماعية. ولم أكن لأنشرها لولا الضياع الذي عليه شباننا وفتياتنا عندما يطرحون القضايا الراهنة، وعندما يُتاح لي الاستماع إليهم في مقاعد الجامعة التونسية، فأُلاحظ غربتهم وحيرتهم، وفقدانهم

للحجّة، وقابليتهم للتأثر بالأطروحات المناهضة للحرية والمساواة والسائدة في المنابر الإعلامية العربية، وقابليتهم للتأثر بالحلول الآتية من الماضي في ظلّ أوضاعهم المادية المتردية، وتحت وطأة شبح البطالة والفقر الذي يهدّدهم.

ولم أكن أنشرها أيضاً لولا رغبتي في المساهمة في ما تُحاول القيام به بعض هيئات وجمعيات حقوق الإنسان من نشر للثقافة المدنية والسياسية، ولولا رغبتي في ردم الهوة بين دائرتين تظلان منفصلتين في عالمنا: دائرة الناشطين في مجال حقوق الإنسان، فهم لا يكادون يهتمّون بالثقافة، ودائرة المثقفين والأدباء والشعراء، فهم قلما يهتمّون بحقوق الإنسان. وما نُلاحظه هو ضعف الثقافة المدنية والسياسية لدى النخب العربية ذاتها، فهي تظلّ مكبّلة بقوانين الانتماء القبليّ، وقوانين الأخذ بالثأر ونبذ الحوار وأبلسة الأجنبي والغريب.

وتتضمّن هذه المقالات مواقف من الفتاوى التي تضخّمت على نحو يكبّل العقل، ويكبّل الحياة السياسية ويخلط بين الدّين والدنيا ويغلّب الدّين على الدنيا، ومواقف من المصادرة ومن قبضة الرقباء، ومواقف من المساواة بين النساء والرجال، وبين المسلمين وغير المسلمين، ومواقف من قضايا العنف والإرهاب باسم الدين.

إنها دفاع عن الحقّ في الحياة، والحقّ في حرية المعتقد وحرية السيادة على الجسد. وإنها ذمٌّ لمكبّلات لا يُستهان بها، منها حجاب النساء بأشكاله المختلفة، ومدحٌ لدفق الحرية، وللأنشطة التي تمثّلها، ومنها الشعر الذي لا يُستهان به من حيث إنه نشاط

"لعبيّ" أساسه الحرية، وأساسه مقاومة اللغة الخشبية المتجمّدة.

وليست هذه المقالات بالطبع أبحاثاً أكاديمية رصينة، وإنْ كانت مهنتي الأصلية هي التدريس والبحث الجامعيّ، إلا أنها لا تخلو من محاولة برهنة وعرض للحجج والأمثلة المُستقاة من الحياة الراهنة ومن فلسفة حقوق الإنسان وأدبياته. ولعلّ هذا الكتاب يكون في الأخير مساهمة في إيجاد ثقافة حداثية جديدة تنهض بهذا العبء الذي كُتب لجيلنا أن ينوء تحته: إنه ليس عبء التقليد المحض، بل عبء التقليد المركّب، أقصد عبء ثقافة رفض الحداثة، ورفض الحرية. وهذه الثقافة لا تخترق الصحافة الورقية فحسب، بل تروّجها فضائيات رائجة هي التي تُخاطب الناس وتقدّم لهم حلولاً واهمة، وتقدّم لهم لغة خشبية لا تقلّ قُدرةً على تكبيل الفكر من لغة الأنظمة السياسية الدكتاتورية.

ولست أجرؤ على نقد هذه "الثوابت" من باب الاستفزاز أو الإثارة، بل من منطلق أخلاقي تعلّمته من التحليل النفسي، ويتمثّل في جعل الذات البشرية تواجه أوهامها وتعي حدودها حتى تعي ممكنات تحرّرها، ولذلك فإنني اخترت أن أقول إن نوعاً من التديّن الذي يجب أن يبتدعه المؤمنون لا يتنافى مع المساواة والحرية، واخترت أن أقول إن الشريعة الإسلامية مع ترسانة الأحكام الفقهية التي تقوم عليها، لا تنسجم البتة مع هذه المطالب. وما أراه هو أن أطروحة التوفيق بين الشريعة والحرية والشريعة والمساواة، وهي الأطروحة التي يُكرّرها بعض المطالبين بالقيم الديمقراطية أنفسهم، هي مما يحول بيننا وبين هذه المطالب ويجعل تحقيقها عُرضةً

للتراجع، ويجعل مسار تحديث المجتمع مساراً بطيئاً جداً تدفع ثمنه الفئات المسحوقة من نساء وأقليات دينية وإثنية وجنسية، وفقراء ومهمَّشين. لكل طريقه في طلب العدل والحرية، وقد اخترتُ هذا الطريق الذي لا يُجامل ولا يُجمِّل.

ضدّ الهوس الدينيّ:

تحجيب النساء، مصادرة الشعراء

- ١ -

المؤسسات الدينية التي تُصادر اليوم الروائيين والشعراء هي التي تفتي في الوقت نفسه بأن المرأة غير المحجّبة "آثمة وعاصية". المصادرة حجْبٌ للكتاب والحجْبُ مصادرة للمرأة. هناك حبّ للعدم داخل المؤسسات والأفراد المُصابين بالهوس الديني: حبّ لتعويض الموجود بالمعدوم أو المشطوب أو المحجوب أو الممنوع. ومن هنا نعت هذه المؤسسات وهؤلاء الأفراد بـ "الظلامية"، ومن هنا مفهوم "التعصّب". التعصّب يتعلّق بالرؤية وبرفض الحسّي: لا أعود إلى **لسان العرب** لمعرفة المعنى الاشتقاقي للتعصّب لكنني أفهمه الآن كما أريد، بل كما يفرضه عليّ الاستعمال العامي (التونسي أو غيره): التعصّب هو وضع "عصابة" على العين لكي لا ترى، لكي لا ترى إلاّ الظلام. ما لا يريد أن يراه المهووس الديني هو جسد المرأة التي يتهمها بالفتنة، وجسد المكتوب الذي يتّهمه بالخروج على "ما هو معلوم من الدّين"، أو بـ "الاستخفاف" بالنصوص الدينية، أو الاستخفاف

بالثوابت والمقدسات. الحسّي المنفلت من الأطر الرمزية هو المستهدف: الحسّي ـ الأنثوي، الحسّي الذي يعدّ أنثوياً وهو في الحقيقة بشري لأن البشر كيفما كانوا ليسوا أرواحاً لطيفة ولا أذهاناً مجرّدة بل أجساد مثلومة تسعى إلى المتعة أو إلى قسطٍ من المتعة. الحسّي المرتبط بالمرأة أو بالكتابة له علاقة بالأشواق والرغبات ومن شأنه أن يحجب الحقيقة المثالية التي تُقدَّم على أنها واحدة، ولذلك تستهدفه الميتافيزيقيات في تجلّياتها المختلفة.

ولذلك فإن الشعراء المطرودين من دائرة "اللّوغوس" الإسلامي يجسّدون المصير النسائي، كما يجسّده كل المستضعفين المطرودين من دوائر الفحولة والسّلطة: المجنون واللقيط والمثليّ ومن يُمثّل أقلية عرقية أو دينية...

ـ ٢ ـ

الهوس هو الخوف مما لا يُخيف، الخوف النفسي الخيالي مما لا يخيف في الواقع. والهوس الديني يفترض في الرجل الذي ينظر إلى المرأة غير المحجوبة هشاشة مطلقة، فيخشى عليه من فقدان توازنه وكأنه وحش جنسي غير قادر على التحكّم في نوازعه، غير قادر على أن يرى في المرأة الأنثى والمواطنة والإنسان في الوقت نفسه.

وهو يفترض أيضاً هشاشة مفرطة في الدين فيُخيّل إليه أن قصيدة أو رواية يُمكن لها أن تعرّض النصوص المقدسة للخطر أو إلى "الإهانة". يقول الخبيران الأزهريان اللذان كتبا تقرير إدانة

وليمة لأعشاب البحر إن هذه الرواية «مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحتقر وتهين جميع المقدسات الدينية، بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى، والرسول ﷺ، والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية». وقد سبق أن تساءلت بشأن هذا التقرير: «كيف يُمكن للذات الإلهية التي أبى أغلب القدامى وصفها بصفات البشر، وأبوا إخضاعها لمقولات النسبية، كيف يُمكن أن تهان كما يُهان إنسان محدود فانٍ؟»[1]. مَنْ الذي يُهين الذات الإلهية في الحقيقة: الروائي أم مصادروه الذين يشيّئون الله وينسّبونه، ويخافون عليه من ظلم المخلوقين؟ إن كانت المقدسات "ثوابت" خالدة، فلم يُخشى عليها من التغيّر؟

- ٣ -

لا حدّ للهوس لأنه رفضٌ للتفكير ذو بنية توسعية. ولا أدلّ عن ذلك من آلية "سدّ الذرائع" الفقهية، المتمثّلة في اعتبار ما قد يؤدّي إلى الحرام حراماً. هذه الآلية هي التي جعلت المفتين الوهابيين يُفتون بتحريم سياقة النساء السيارات لأن هذه السياقة مفسدة تؤدّي إلى الزنا، ويعتبرون العمل السياسي للمرأة مؤدّياً كذلك إلى الزنا. كل شيء يُمكن أن يؤدّي إلى الزنا، فكل شيء يجب أن يُحرَّم ما عدا طاعة الأزواج والأولياء والدّوران في فلك البيت والواجبات العائلية. والمصادرة أيضاً، لأنها تنبني على الهوس، يُمكن أن تتسع لكل ما يُكتب ويُقال. فالمبهمات التي

(١) انظر مقال «جنون مصادرة الأدب»، ص ١٢٣ من هذا الكتاب.

باسمها يتمّ منع الكتب كـ "الثوابت والمقدسات والحياء والأخلاق" . . . يمكن أن تشمل كل قصيدة وكل قصة ينطلق فيها الخيال بالحلم والسؤال. آليات الحجب والمصادرة آلات إلغاء لا حدّ لعملها السرطاني.

- ٤ -

إنّ الهوس يؤدّي إلى الرغبة المستمرة في التطهّر مما يعدّ أوساخاً وأدراناً ملوِّثة للجسد الفردي ولجسد خيالي هو جسد "الأمّة". ولذلك يعتبر المهووس النساء نجسات يُمكن أن تنقض رؤيتهن أو لمسهنّ الوضوء. والتطهّر الهوسي يؤدّي إلى التطهير. فقد لا يكفي الوضوء للشعور بالطهارة، فيستوجب الهوس عملية مطاردة لمصادر الدّنس، ولذلك تُتّهم المرأة التي لا تحجب رأسها بالعصيان أو التبرّج ويُمكن أن تقتل، والكاتب يمكن أن يُتّهم بالردّة ويُمكن أن يقتل. قد يقتضي التطهّر أكباش فداء تسقط عليها كل المرغوبات ـ المرفوضات. فما يرفضه المهووس كل الرفض هو ما يرغب فيه كل الرغبة مع هذا الفارق: إنه لا ينهض بعبء رغبته ولا يحتملها ولا يقدر على تنظيمها بنفسه.

- ٥ -

لا ندافع عن الكتاب المصادر لأن صاحبه مؤمن، أو لأنه لا يُسيء حقاً إلى الأديان، أو لأن نواياه حسنة، بل لأن لكل إنسان الحق في التعبير والنشر شريطة أن لا يكون محرِّضاً على

القتل أو على التمييز العنصري. ومهمة المثقف هي الدفاع عن حرية الرأي بلا قيد ولا شرط.

- ٦ -

تعبنا من المجادلات الفقهية وشبه الفقهية عن: هل الخِمار فريضة إسلامية أم لا؟ أي آيات الحجب تختصّ بزوجات الرسول وأيها تشمل كل المؤمنات؟ إذا كانت تخصّ الحرائر من دون الإماء، وهل ينسحب ما يخصّ الحرائر قديماً على نساء اليوم؟

يُمكن أن نجرّب وسائل أخرى في الاستدلال والإقناع غاية في البساطة، كأن نخاطب المتحجّبات: روّحن عن رؤوسكنّ، دعن شعوركنّ تتحرك، تخلّصن من حَرّ هذا السجن من الثياب. لماذا لا يُطالب الرجل بلبس الخمار، لماذا نزع الرجال طرابيشهم واستعادت النساء خمارهن؟ الجدل الفقهي معقد، أما الحرية فبسيطة: تخاطب الجسد والعقل والخيال معاً: الخمار هو ما يلي: الطريقة المثلى لجعل المرأة الجميلة أقلّ جمالاً. يضغط الخِمار على الرأس فيكشف شكل الجمجمة، فيذكّر بالموت. غطاء الرأس يُعرّي عظام الرأس.

كل الأمور معقدة وفي القرآن تجد ما تريد: إن كُنتَ من أنصار الخمار فستجد حججاً على ذلك وإن كُنتَ من غير أنصاره فستجد حججاً أكثر تعقداً على ذلك. لا بد إذن من اتخاذ قرار في شأن الإرث: أرث ما أريد وما يلائمني، ما أرثه ينتمي إليّ ولست أنتمي إليه، هذا هو سبيل أي تأويل خلاّق.

- ٧ -

لكل امرأة الحق في أن يكون لها وجه يخصّصها وتُعرف به. فالنقاب جريمة في حقّ المرأة وقفت ضدها النساء منذ بدايات القرن العشرين، فطالبن بالسّفور وخلعن نقاباتهن في وقائع تاريخية مشهورة.

أما الخمار فهي العبودية المختارة الجديدة. تضعه المرأة لأنها تفترض أن جسدها نجس وأنها آثمة إلى أن تثبت العكس. فتلبس الخِمار لتقدّم الدليل على براءتها، ولكنه دليل غير كاف: سترفض المصافحة والاختلاط، ستقضي نهارها وهي تحاول إخفاء ما يتعرّى من جسد تحوّل إلى عورة رهيبة. ستكون مهووسة بأنوثتها، وستختزل كيانها كمواطنة وإنسان في هذه الأنثى العتيقة التي تفنّنت الثقافات العتيقة عموماً في وأدها وحجبها.

- ٨ -

لكل امرأة الحق في أن تحيا وتتزيّن. فالزينة مرادف للحياة: «زينة الحياة الدنيا». ولكل شاعر وكاتب الحق في أن يلهو ويزيّن كلماته بما يشاء.

فليُوقف الكهنة والرّقباء رقصاتهم حول النساء والشعراء وكل الغرباء.

الأنثى: هذا الآخر الذي ليس بآخر

الآخر بحسب فلسفات الاختلاف المعاصرة هو الذي يُطلب فلا يُدرك، ولا يُمكن حصره في مفهوم، هو بحسب جاك درّيدا تحديداً «ما لا يُمكن الإمساك به»، أي ما لا يُمكن إخضاعه لمقولات الأنا، وتحصيله في قبضة اليد. لذلك فإن المرأة لم تكن آخر إزاء الرجل، بل كانت "آخره" الذي يبني عليه سلطانه، أي كانت، بعبارات أوضح، ظلّه أو صورته السلبية، أو صورته الباهتة المفتقرة إلى الوجود. فمنذ العهود السحيقة، وكما بيّنت ذلك سيمون دي بوفوار منذ سنة ١٩٤٩ في كتابها **الجنس الثاني** الذي يظلّ مجهولاً في العالم العربي رغم شهرته، لم تكن المرأة إلاّ رجلاً منقوصاً: منذ أرسطو الذي يقول إن «الأنثى تكون أنثى بمقتضى نقص في الصفات»، إلى القول المنسوب إلى الرسول، والوارد في «كتاب الحيض» **من صحيح البخاري** عن نقص العقل والدّين لدى النساء، إلى حديث الأصوليين اليوم عما يتوهمون أنه "طبيعة" للمرأة و"فطرة" واقعة خارج التاريخ، إلى سيف "الخصوصية" أو "الشريعة" المسلول، الذي ترفعه الحكومات العربية عندما تمضي الاتفاقيات الدولية وتتحفظ على أهم بنودها مفرغة إياها من محتواها. فلسان حال الحكومات العربية وهي

تمضي «اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة» هو: لأن لنا خصوصية ثقافية، فإن المرأة كائن خاصّ بالنسبة إلينا، ولأنها كائن خاص فإننا نتحفظ على مبدأ المساواة. باسم الخصوصية، نكرّس خصوصية المرأة وكونها آخر الرجل المنقوص. باسم الشريعة التي نقول تبجّحاً بأنها كرّمت المرأة، نتحفّظ على المساواة بين المرأة والرجل. وبما أن المساواة هي مساواة في الكرامة، فإن الصورة تصبح كاريكاتورية مأساوية: باسم الشريعة التي "كرّمت" المرأة، نتحفظ على كرامة المرأة. إنه الانفصام عينه عندما لا يقتصر أمره على أفراد يمثّلون حالات هذيانية معزولة، بل عندما يكون منظّماً ومسيِّراً لأجهزة الدول.

المجتمعات، كما أصبح معروفاً من خلال الكمّ الهائل من الدراسات عن البناء الاجتماعي للهويات الجنسية، ومن خلال الأبحاث المعاصرة عن "الجندر"، عبارة عن مصانع تحوِّل الذكور إلى رجال والإناث إلى نساء. فكيف اشتغل هذا المصنع في مجتمعاتنا وكيف يواصل الاشتغال، وأي تحديات تعترضه؟

يُمكن أن نقسّم حديثنا عن المرأة باعتبارها الآخر المنقوص، أو الآخر الذي ليس بآخر إلى قسمين: قسم يتعلق بالجنس، أي بالمعطيات البيولوجية عن جسد المرأة وعن الاختلاف الجنسي، وقسم يتعلّق بالجندر، أي الدور الاجتماعي الذي يقوم به كل جنس؛ وهو دور مبنيّ اجتماعياً وثقافياً وليس معطى بيولوجياً "فطرياً".

فالنظرية التي كانت سائدة شرقاً وغرباً في ما تعلّق بالاختلاف

بين الجنسين هي نظرية النموذج البيولوجي الأحادي: لقد تصوَّر القدامى أنّ جسدَيْ الرجل والمرأة متناظران متشابهان، إلا أن بينهما اختلافات كمية في أحجام الأعضاء وفي مدى الحرارة واليبوسة وفي ثنائية داخل/خارج. وسنكتفي بتقديم بضعة أمثلة، منها حديثهم عن "الفرج المقلوب" في كتب الطب وكتب الباه التي تحيل إلى جالينوس. فأبو زكريا الرّازي، مثلاً، يعتبر «آلات التناسل في الإناث موضوعة داخل البطن ومطبوعة على الميل إلى ما هناك» (التيفاشي في **نزهة الألباب**)؛ ومنها إيجادهم تناظراً بين البظر لدى الأنثى والقضيب لدى الرجل، وبين الشّفرتين لدى الأنثى والخصيتين لدى الذكر، واعتبارهما "الختان" «موضع القطع من الذكر والأنثى»، وإيرادهم الحديث المرويّ: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»... وقد تحدّثوا عن "ماء المرأة" ومنيّ الرجل، وتحدّثوا عن "ماء المرأة" باعتباره «ركناً في الانعقاد»، لا لأنهم عباقرة أو لأنهم انتبهوا إلى الدور الإيجابي للمرأة، كما تذهب إلى ذلك فاطمة مرنيسي ونوال السعداوي، بل لوجود هذا النموذج الموحّد السائد في التصورات القديمة عن الاختلاف الجنسي إلى حدود القرن الثامن عشر أو التاسع عشر. ورغم هذا التناظر، أو نتيجة لهذا التناظر حرصوا على إيجاد فروق كمية بين الذكر والأنثى، فجعلوا الحرارة واليبوسة للرجل وجعلوا البرودة والرطوبة للمرأة بحيث إن المرأة رجل تنقصه الحرارة الحيوية التي تدفع بالأعضاء التناسلية إلى الخارج.

هذا النقص البيولوجي، أي كون المرأة رجلاً غير مكتمل،

يُترجم ثقافياً، أي من حيث الجندر، بدونيّة المرأة وبمراتبية اجتماعية حرص الفقهاء على حمايتها وتأكيدها عبر كوكبة من الأحكام والآليات: قوامة الرجال على النساء، منع النساء من الولايات الخاصة والعامة، الزواج باعتباره ملكاً، مؤسسة الحجاب التي تجعل نشاط النساء مقصوراً على المجال الخاص.

وقد لعبت أدبيات الوعظ والأخلاق الدينية دور تبرير وتدعيم هذه الصّيغة من العلاقات. إلا أنها كانت مجالاً للتعبير عن قلق الرجال إزاء الأنثى وخوفهم على فحولتهم، وخوفهم من متعتها. وهنا تخفت نظرية برودة المرأة لتظهر الاستيهامات والصّور التي تؤكّد نارية المرأة، وفتنتها باعتبار أن الفتنة تحيل معجمياً ودلالياً إلى النار والاحتراق. ونارية المرأة هي التي تسهّل تشبيهها بالشيطان، باعتبار أن الشيطان قد خُلق من نار، وباعتبار أنه تجسيد أو إسقاط للشوق خارج الجسد. ويُمكن أن نجمع من الكتب القديمة والحديثة عشرات بل ومئات الأحاديث النبوية والأقوال المأثورة التي تعدّ المرأة فيها شيطاناً أو صنواً للشيطان والتي بعثها من جديد سلفيّو النصف الأول من القرن العشرين خاصة.

شيطانية المرأة لها امتداد في الحاضر يعبّر عنه الحجاب وتعبّر عنه ثقافة الحجاب: الفتنة أيضاً هي ما يحول بين الإنسان وربّه: بما أن الإنسان هو بالأساس الرجل في التصور المركزي الذكوري السائد للكون، فإن ما بين الرجل وربّه يوجد حاجز: شيطان أو امرأة. ولا بدّ من إلغاء هذا الحاجز، هذا الحجاب، بإسدال حجابٍ على الحجاب.

لم تكن المرأة "آخر" إذن، بل كانت الحجاب الذي يحول دون الوصول إلى الآخر المطلق، الذي هو الله.

ويضيق المجال عن ذكر حقول الثقافة التي تمّ ويتمّ فيها تصريف ثنائية ذكوري/أنثوي على أساس التفاضل بين الكمال والنقص والاستقامة والاعوجاج والحقيقة والزيف، والمعنى واللفظ...

ولكن لا بد من ذكر مجال غير محدّد كل التحديد، وهو واقع خارج التقسيم الثنائي الذي اعتمدناه (جنس/جندر): إنه المجال الذي تضمحل فيه علاقات السلطة، أو على الأقل، تضمحل سلطة الرجل باعتباره رجلاً، وتحتل المرأة فيه مكانة مرموقة، وإن كانت خيالية لهويّة: إنه هو مجال العشق والغزل.

الشريعة الإسلامية، شأنها شأن كل الشرائع القديمة، لم تكرّم المرأة، بل "كرّمها" الشعر والغزل: أنطقها عمر بن أبي ربيعة ومدحها، وشبّهها بشّار بن برد بأصنام الجاهلية، ووله بها العذريون وأخطأوا في صلاتهم من أجلها. ولكن، عموماً، عندما "كرّم" الشعراء المرأة فقدت صفاتها باعتبارها موضوع رغبة: أصبحت لها صفات الله باعتباره الآخر المطلق الغيرية، أو التبست بوجه القانون المخيف: يضغط القانون بسلطته على العاشق ليحوّل متعته إلى متعة مازوخية بامتناع المتعة، أو تضغط صورة الأم، وهي "المرأة الأولى" بحسب التحليل النفسي، لتجعل الحبيبة، أي "المرأة الأخرى"، مستحيلة ممنوعة، وتجعل الحبّ تأثماً وتفتّناً في الألم وعجزاً عن الحبّ... ولذلك، فباستثناء بعض الإشراقات

المعزولة، كان العشق حبّاً مكفهراً مريضاً على نحو ما سبق أن بيّنه صادق جلال العظم بطريقة شيّقة ومبسَّطة.

ولكن الحبّ يتناقض مع الإيديولوجيا الفحولية التي تنبني على السيطرة لا على فقدان السيطرة، ولذلك بدأت النرجسية الفحولية تتنامى على نحو ما بيّنتُه في كتابي المتواضع **العشق والكتابة**: بدأ الحطّ من شأن العشق، بعد قرون حافلة بدواوين الغزل وكتب العشق وخرافات العشاق. ففي القرن العاشر الهجري، سخر المتنبّي من الغزل وفضَّل المطيّة على المرأة، والرحلة عبر الصحراء على الحبّ؛ وفي القرن الثاني عشر اعتبر الغزالي النكاح سبيلاً إلى «كسر الشهوة والإنجاب»، واعتبر العشق ضلالاً وتدهوراً و«مرض قلب فارغ لا همّ له...»، وفي القرن الثالث عشر كتب ابن الجوزي كتاباً في **ذمّ الهوى**، وفي القرن الرابع عشر، ولأوّل مرّة في تاريخ كُتُب العشق عند العرب، نسب مغلطاي العشق إلى النساء...

إلى أن نصل إلى اليوم؛ إلى منع الاحتفال بعيد الحبّ في أكثر البلدان تمييزاً ضد المرأة، وإلى حملات التطهير الأخلاقي التي يقوم بها البوليس اليوم في أقلّ البلدان العربية تمييزاً ضد المرأة، وأكثرها ادعاء للحداثة... وهي حملات لا تستهدف المتاجرين بالأجساد البشرية فقط، بل تستهدف الفتيات والفتيان المحتفين بربيع أجسادهم وربيع الزمان، المكتشفين الحبّ باعتباره حُبّاً للحياة ودفقاً إيروسيّاً في منتهى البراءة.

أعود دائماً إلى اليوم لأنني لا أريد الحديث عن الماضي،

ولكن لم يكن بدّ من ذلك. لم يحقّ لنا بعد أن نرث ما نريد، أن نختار ما نرث، بل الموروث آخذ بتلابيبنا، أو نحن آخذون بتلابيبه.

وإجمالاً: المرأة لم تكن الآخر. وإذا كانت الآخر، فإنها لم تكن ولن تكون امرأة أو امرأة فقط. فكل امرأة تبتني أنوثتها كما تريد، خارج الفوارق والتصنيفات التي ترتبها المجتمعات وتحرص على ترتيبها بين الذكور والإناث.

هناك أشياء كثيرة يجب أن تنسحب من الفضاء العام لتصبح خياراً شخصياً: منها الدّين، ومنها كيفية عيش كل امرأة لأنوثتها، وكيفية عيش كل رجل لذكورته خارج كل تصنيف وقولبة وماقبليات. وأظن أن هذه الأشياء ستنسحب فعلاً إلى الحياة الخاصة، أحبّ ذلك من أحب من شيوخ شريعة الموت وكَرِهَ من كره. إن ردّات الفعل الأصولية الهوسية التي تريد إسبال الحجاب على النساء وتطويل لحى الرجال، وإعادة الفوارق بين الجنسين على نحو عتيق، لا تنشر الدمار من حولها إلاّ لأنها صرخات يأس واحتضار وانتحار.

لم نعد في عصر الملّة(*)

جئت من تونس، من البلاد التي ألغت تعدّد الزوجات، وأصدرت منذ حوالى نصف قرن مجلة للأحوال الشخصية متطوّرة إلى حدّ، لأنها منحت المرأة حق الطلاق بدون سبب ولا شرط، وعوّضت واجب الطاعة القهريّ بمبدأ "حسن المعاشرة"، وغير ذلك من مظاهر المساواة، أي من مظاهر تحويل علاقات الهيمنة والتراتب بين الناس إلى علاقات أكثر أخلاقية وأكثر إنسانية.

ولكن ما جئت إلى هذا المحفل لتعديد المكاسب والفخر بها، فهذه المهمة يضطلع بها كثيرون غيري، ولا أعتبرها من شأن المثقف ذي الفكر المستقل والإرادة الحرّة.

إن المساواة التامة والفعلية بين النساء والرجال لم تتحقق بعد في بلادي، ولذلك فإنني أستغلّ هذه المناسبة لكي أبلغ أصوات النساء التونسيات المُطالبات بالمساواة غير المنقوصة، والمُواطنة غير المنقوصة. أصوات المطالبات بالمساواة في الإرث، وهو مطلب لم يتحقق إلى اليوم، رغم مطالبة الطّاهر الحدّاد منذ عام

(*) كلمة ألقيت في مهرجان "مركز الشرق الأوسط لحقوق النساء"، المنعقد يوم ٥ آذار/ مارس ٢٠٠٥ في لندن.

١٩٣٠، ورغم الحملات والتوقيعات التي تذكّر بأهمية هذه المساواة من الناحية المبدئية والرمزية، وكل الأبحاث الميدانية والقضائية التي تبيّن أهمية هذه المساواة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فالفقر كما تعلمون يطول النساء أكثر من الرجال. إن أصوات نساء بلادي اللائي يطمحن أيضاً إلى أن تُحذف عبارة «الأب رئيس العائلة» من مجلّة الأحوال الشخصية، وأن يُعترف بحق المرأة في اختيار قرينها بدون قيد على أساس الدّين، وأن تُرفع كل التحفّظات على اتفاقية «مناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة»، وأن يتمّ تطوير الممارسات والسياسات الرامية إلى تفعيل مشاركة المرأة في الحياة العامة.

ولكنني جئتُ أيضاً لأضمّ صوتي إلى أصوات كل المُطالبات بالمساواة في كل أنحاء العالم، وأودّ أن أخصّ بالذكر العربيات، وأودّ أن أخصّ بالذكر العراقيّات، لكي أقول بإيجاز:

١ ـ أن لا ديمقراطية بدون مساواة تامة بين الرجال والنساء، فالديمقراطية التي نطمح إلى إرسائها لا تقتصر فقط على التداول السلمي على السلطة وعلى مبدأ الانتخاب، بل إنها تقوم أوّلاً وقبل كل شيء على المساواة والحرية، على المساواة باعتبارها قيداً على الحرية السالبة لحرية الآخرين. وإن هذه المساواة يجب أن تشمل كل المواطنين من حيث هم مواطنون، أي باعتبارهم أشخاصاً منتمين إلى الدولة قبل أن ينتموا إلى عرق أو دين أو مذهب.

٢ ـ أن لا سِلْم ولا تسامح ولا خلاص من العنف والتعصّب من دون المساواة التامة بين النساء والرجال. فالمجتمعات التي لا

تقبل اختلاف المرأة من حيث هي كائن حرّ ولا تقبل مشابهتها من حيث هي مساوية للرجل، لا تقبل كل آخر مغاير، بل تحوِّل النساء والمختلفين إلى أقليات، بحيث لا تعني الأقلية، ما هو أقل عدداً، بل تعني ما هو أقل درجة. إن قضية المرأة تستوعب قضية الأقليات التي تحوّل إلى كيانات تمثّل مصيراً أنثوياً. وترتبط برفض اختلاف المرأة وتحويلها إلى أقلية ورفض اختلاف الأقليات إيديولوجيات الصّفاء والنقاء التي تبني وهم الجسد الذاتي الخالص، وتعتبر جسد المرأة قابلاً للتلوّث من قبل الغير، وقابلاً لنقل عدوى التلوّث من قبل الغير، ولذلك تحيطه بشتّى أنواع الرقابة وتبني حوله "تابوات" الشرف واستيهامات البكارة المغذّية لكل الأوهام المُنافية للمواطنة والديمقراطية: أوهام الهُويّة والنقاء.

٣ ـ إن اللاّمساواة بين النساء والرجال هي هذه الحرية التي يستمتع بها الرجل ليسلب حرية المرأة. إنها عنف قانوني وسياسي منظَّم، للنساء العربيات منه حظٌّ كبير: تدلّ على ذلك التشريعات العربية التي ما زال نظام القوامة يبسط ظلاله عليها، وتدلّ على ذلك ثقافة التمييز والعنف والاحتقار السائدة التي ما زالت تبسط ظلالها على وسائل الإعلام وعلى المنظومات التربوية العربية، وتدلّ على ذلك النّسب والمؤشرات التي تقيس تمكين المرأة، وكفانا مثالاً أن نسبة تمثيل النساء العربيات في البرلمانات العربية، إنْ وجدت، هي أضعف نسبة في العالم على الإطلاق.

٤ ـ أنه بعد انقضاء قرن على المطالبة بحقوق النساء، خرجت النساء من خدورهنّ وحجبهنّ وتحقّقت تطورات متفاوتة في مجال

الأحوال الشخصية ومجال المشاركة في الحياة العامة، ولكن هذه التطورات بطيئة جداً، ومن أهمّ ما يُفسّر ذلك البطء هو هذه الحقيقة الرهيبة: عوض أن نتقدّم نحو المساواة، برعنا في إنتاج أسماء أخرى للاّمساواة. فالعنف لا يُسمّي نفسه عنفاً، وعنف اللاّمساواة أسبغت عليه الألقاب الموالية: الشريعة الإسلامية والخصوصية الثقافية وثوابت الأمة والمقدّسات... وبرعنا أيضاً في إيجاد أسماء أخرى للمساواة، لا تعدو في الحقيقة أن تكون أقنعة زائفة للاّمساواة. فقد سمّينا المساواة تكاملاً، والحال أن التكامل غير المساواة لأنه يفترض نقصاً في طرف قد يكمّله الآخر، ويفترض اختلافاً جوهرياً تنجرّ عنه اختلافات في الحقوق. وسمّينا المساواة إنصافاً، والحال أن الإنصاف إذا كان بديلاً عن المساواة التامة، كان إلغاء لمفهوم الحق الطبيعي: يفترض الإنصاف انتصاراً للمظلوم على الظالم، وتخفيفاً من حدّة الظلم ولا يعني إزالة للظلم ذاته، ولا يعني إزالة الوضعية الدونية التي تسم المرأة في ديارنا.

٥ ـ إننا لم نعد في عصر الملّة، أي عصر المجموعة الدينية الإتنية التي يحكمها قانون أحوال شخصية خاص بها، لانفتاح فجوة التشريع العالمي، وفجوة المواطنة الكوسموبوليتية، ولم نعد في عصر القوامة لأن النساء خرجن إلى العالم وأصبحن جديرات بالمساواة التامة. إن هذه الثغرة انفتحت ولا يمكن غلقها؛ يُمكن الاضطراب حولها أو تجاهلها لربح الوقت، وهذا هو التحدّي الذي نواجهه، ولكن لا يمكن غلقها. إنها كالفتحة في جدار سدّ أو في سفينة، تأخذ في التنامي والاتساع ولا يمكن غلقها ولا رتقها، بل

استشراف أفق النجاة الذي تخفيه خلفها. وقد أضعنا وقتاً كبيراً في تجاهل هذه الفتحة، وفي إيجاد أسماء برّاقة لعنف اللامساواة، وفي إيجاد تلفيقات بائسة بين مطامح المساواة والشرائع القديمة، وآن الأوان لكي نترك التلعثم والتكتيكات الباردة، ونُطالب بما يضمن المساواة والحرية بين الجميع: بفصل الدّين عن السياسة، وفصله عن التشريع، وإخضاع العلاقات بين الرجال والنساء للقوانين المدنية الحديثة.

إن الحلول الآتية من الماضي لا تحقق المساواة، لأن المساواة لم تكن من مطالب واهتمامات القدامى، وإن الاجتهاد في النصوص الدينية لاستخلاص القوانين البشرية منها إساءة إلى النصوص الدينية وإلى البشر. فلنترك الاجتهادات الجزئية الترميمية في الفروع والأحكام، ولنجتهد في إحلال الدّين محلّه من الحياة الروحية الشخصية، وإحلال المساواة التامة بين النساء والرجال، وبين المسلمين وغير المسلمين محلّها من قوانيننا ودساتيرنا وسياساتنا.

أختم هذه الورقة بفكرة تلحّ عليّ ولا أكفّ عن ترديدها، هي فكرة الحِدَاد الخلاّق: إما أن نظلّ نبكي أطلال الماضي ونتوهّم عودتها إلى الحياة، وإمّا أن نوقن باستحالة عودتها إلى الحياة فنتحوّل عنها لقضاء حاجاتنا كما كان يفعل العرب القدامى. إمّا أن ندفن موتانا ونعي زوالهم ونعيش الحِدَادَ عليهم، وإمّا أن نظلّ لاهثين وراء بقائهم، مستسلمين للكآبة، مقلّدين الموتى في موتهم، رافضين الحياة ومباهجها: هذا هو الدرس المهمّ الذي أفادنا به فرويد، عندما كتب عن "الحِدَاد والمالينخوليا".

الحجاب الجديد ومفارقاته

لم يكن الحجاب في المجموعة الإسلامية الناشئة مجرد ثوب يغطّي جسد المرأة. فالحجب التي تُتّخذ من قماش، الحجب باعتبارها أثواباً تغطّي وتخفي، لم تكن سوى تجسيد لمؤسسة الحجاب، أي للفصل المؤسسي بين فضاءين: فضاء خاص تلزمه المرأة، وفضاء عام يتحرّك فيه الرجل. هذا الفصل كان صيغة تاريخية قديمة للعلاقات الاجتماعية بين الجنسين أسستها أو دعّمتها دينياً الآية ٥٣ من سورة الأحزاب، وقد سُمّيت "آية الحجاب"، وتعلّقت بزوجات النبي: «... وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن» (**الأحزاب**، ٥٣).

فالحجاب هنا حاجز فضائي، وفاصل بين مجالين اجتماعيين. وتؤكّد الأسباب المفترضة لنزول هذه الآية على فضائية مفهوم الحجاب، فهو يتعلّق بخروج أو عدم خروج النساء من بيوتهن وبدخول أو عدم دخول الرجال من غير المحارم عليهن. يقول ابن كثير (ت ١٣٧٣م) في **تفسير القرآن العظيم**: «وَقالَ ابْن جَرير: حَدَّثَنِي أَحْمَد بْن عَبْد الرَّحْمَن بْن أَخِي ابْن وَهْب حَدَّثَنِي

عَمِّي عَبْد اللَّه بْن وَهْب حَدَّثَنِي يُونُس عَنْ الزُّهْرِيّ عَنْ عُرْوَة عَنْ عَائِشَة قَالَتْ: إِنَّ أَزْوَاج النَّبِيّ ﷺ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ إِذَا تَبَرَّزْنَ إِلى المَنَاصِع، وَهُوَ صَعِيد أَفْيَح، وَكَانَ عُمَر يَقُول لِرَسُولِ اللَّه ﷺ: احْجُبْ نِسَاءَك. فَلَمْ يَكُنْ رَسُول اللَّه ﷺ لِيَفْعَل. فَخَرَجَتْ سَوْدَة بِنْت زَمْعَة زَوْج رَسُول اللَّه ﷺ وَكَانَتْ امْرَأة طويلة فَنَادَاهَا عُمَر بِصَوْتِهِ الأَعْلَى: قَدْ عَرَفْنَاك يَا سَوْدَة، حِرْصاً عَلَى أَنْ يَنْزِل الحِجَاب. قَالَتْ: فَأَنْزَلَ اللَّه الحِجَاب. هَكَذَا وَقَعَ فِي هَذِهِ الرِّوَايَة...».

وانجرّت عن هندسة الفضاء الاجتماعيّ هذه مراقبة لفعل الخروج الذي تقوم به النساء، وحجب لأجسادهن يترجم أو يدعم الحجاب الفضائي، وهو ما يظهر في آيات الحجب التي لم تكن خاصة بزوجات الرسول، بل وُجِّهت إلى عامة "نساء المؤمنين"، ومنها الآية ٥٩ من سورة الأحزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ المُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً».

ويُفهم من تفسير هذه الآية أنها خاصة بالحرائر من النساء، وأن الغاية من فرض الجلابيب هي التمييز الطّبقي بين الحرائر والإماء: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ المُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ» جَمْع جِلْبَاب وَهِيَ المُلاَءَة الَّتِي تَشْتَمِل بِهَا المَرْأة أَيْ يُرْخِيْنَ بَعْضهَا عَلَى الوُجُوه إِذَا خَرَجْنَ لِحَاجَتِهِنَّ إِلاَّ عَيْناً

وَاحِدَة «ذَلِكَ أَدْنَى» أَقْرَب إلى «أَنْ يُعْرَفْنَ» بِأَنَّهُنَّ حَرَائِر «فَلاَ يُؤْذَيْنَ» بِالتَعَرُّضِ لَهُنَّ بِخِلافِ الإِمَاء فَلاَ يُغَطِّينَ وُجُوههنَّ فَكَانَ المُنَافِقُونَ يَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ «وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً» لِمَا سَلَفَ مِنْهُنَّ مِنْ تَرْك السِّتْر «رَحِيماً» بِهِنَّ إِذْ سَتَرَهُنَّ (**تفسير الجلالين**). وفي الآية ٣٠ من سورة النّور، أمر بعدم إبداء الزينة إلاّ ما ظهر منها، وبضرب "الخُمُر" على الجيوب، والخِمار لغة هو "غطاء الرّأس".

هذا فيما يخصّ الحجاب وملابساته التاريخية، وعلاقته بطبيعة المجتمع الذي نزل فيه القرآن. وقد سارت المنظومة الفقهية في اتجاه التضييق على المرأة، ودعم الفوارق الجنسية والطبقية، وتكريس الأدوار "الجندرية"، فهي منظومة تمييزية تقوم على هرم اجتماعي أعلاه الرجل وتليه المرأة، ثم العبد ثم الأَمة ثم الطفل والمجنون، وتقوم على مبدأ القوامة الذي يمنع المرأة من كل رئاسة وإمامة، ويجعل الزّوج رئيساً عليها في المجال البيتي، ويجعل الزواج "نوع رق". وفي ما تعلّق بالحجاب خاصةً، نُلاحظ لدى الفقهاء والمفسِّرين والوعّاظ القدامى نزعة تدريجية إلى تشديد الحجاب على النساء. تظهر هذه النزعة مثلاً في منع النساء من الصلاة بالمساجد بعد أن كن يصلين بها في عهد النبي: يقول الغزالي (ت ١١١١م): «وكان قد أذن رسول الله ﷺ للنساء في حضور المسجد، والصواب الآن المنع إلاّ العجائز. قالت عائشة (رض): لو علم النبي ما أحدثت النساء بعده لمنعهن من الخروج (...). وكذلك كان رسول الله قد أذن لهنّ في الأعياد خاصةً أن

يخرجن، ولكن لا يخرجن إلاّ برضا أزواجهن، والخروج الآن مُباح للمرأة العفيفة برضا زوجها، ولكن القعود أسلم. . .»[1]. كما تظهر هذه النزعة في نهي النساء عن دخول الحمّامات إلاّ «للتداوي أو التطهير من مرض»، ونهيهنّ عن زيارة القبور استناداً إلى الحديث: «عن أبي هريرة: لعن رسول الله ﷺ زوّارات القبور»[2]. ومن مظاهر تفتّنهم في الحجب تفنّنٌ سمّوه "تفريعاً مليحاً" ما جاء في **أحكام النساء** لابن الجوزي (ت ١٢٠١م) من نهي عن إدخال القرود الدور التي فيها النساء خوفاً من فتنة النساء بالقرود، وأمر للنساء بأن «يتحجّرن كالحيّات»، ويتحيّلن في تقبيح أصواتهن إذا خاطبن الرجال: «. . . قول الزبيدي: أخذ على النساء ما أخذ على الحيّات، أن يتحجّرن في بيوتهنّ. وبلغني عن امرأة من القدماء أنه كان إذا طرق عليها الباب، وليس عندها أحد وضعت يدها على فمها، وتكلمت ليخرج كلاماً منزعجاً لا يفتن»[3].

ولا شكّ في أن العلاقات بين الرجال والنساء كانت أكثر تنوّعاً وتعقّداً مما توحي به هذه المعطيات الرمزية التأسيسية، إلا أن هذه المعطيات كان لها دور فعّال في هيكلة الذّوات وتحديد مجال الممكنات الاجتماعية. وهذا ما يفسّر أهمية السّفور في معركة

---

(١) الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدّين**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٢/ ٥٣.

(٢) ابن الجوزي: **أحكام النساء**، تح: المهندس الشيخ زياد حمدان، بيروت، مؤسسة الكتيب الثقافية، ١٩٨٨، ص ٢٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

التّحديث التي شهدتها المجتمعات العربية. فقد كان التّحديث في أحد أهم معانيه توقاً إلى السّفور والخروج من الحجاب، تمشياً مع محاولة لفتح أبواب الاجتهاد في الأحكام الفقهية.

فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هاجم قاسم أمين عزل المرأة المصرية عن المجال العام، وطالب بتعليمها وضمان حقّها في العمل، كما طالب بتحريم تعدّد الزوجات، وتقييد حق الرجل في الطلاق، فسانده في دعوته المصلح الديني محمد عبده في مناهضة تعدّد الزوجات وأفتى بإعطاء المرأة حق فسخ زواجها نتيجة ضرر. ويمكن أن نذهب إلى أن لكلمة "سفور" لدى روّاد التحديث شحنة شعائرية ومفعولاً سحرياً، بل ربما أمكن لنا اعتبارها عنوان مشروع مجتمعي لدى المثقفين المصريين الذين جمعتهم جريدة تحمل اسم **السّفور**، تأسست في ١٥ مايو/أيار ١٩١٥، وكتب فيها لطفي السيد، وطه حسين، ومنصور فهمي، وعلي عبد الرّازق، وأحمد أمين، ومحمد تيمور... وكانت تدعو إلى السّفور بالمعنى الشامل: «سفور المرأة، والسّفور في كل أبواب التقدّم والصّلاح»، وكانت ترى أن «المرأة ليست وحدها المحجبة في مصر، ولكن نزعات المصريين وفضائلهم وكفاياتهم ومعارفهم وأمانيهم كلها محجبة»[١]. وعندما ظهر كتاب نظيرة زين الدّين **السفور والحجاب** عام ١٩٢٨، كتب علي عبد الرّازق مدافعاً ومتفائلاً، أو ربما مبالغاً في التفاؤل: «إنّي لأحسب مصر قد

---

(١) انظر: نجم، محمد يوسف: «في الطريق إلى الأصالة والابتكار»، **دراسات عربية وإسلامية**، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٤٧٩ ـ ٥١٣.

اجتازت بحمد الله طور البحث النظري في مسألة السفور والحجاب إلى طور العمل والتنفيذ، فلست تجد بين المصريين إلاّ المخلفين منهم من يتساءل اليوم عن السفور هل هو من الدين أم لا، ومن ضروريات الحياة الحديثة، أم لا، بل نجدهم حتى الكثير من الرجعيين المحجّبين منهم يؤمنون بأن السفور دين وعقل وضرورة لا مناص لحياة المدنية عنه... أما إخواننا السوريون فيلوح أن للسفور والحجاب عندهم تاريخاً غير تاريخه في مصر، فهم لم يتجاوزوا بعد طور البحث النظري الذي بدأه بيننا المرحوم قاسم أمين منذ أكثر من عشرين سنة، ولكنهم على ذلك يسيرون معنا جنباً إلى جنب في الطور الجديد الذي نسير فيه، طور السفور الفعلي الكلي الشامل»[1].

كان في التحرّر شيء من أفعال التعرية والكشف، وكان في محاولة الإصلاح شيء من فتح المغلق، ومن نفض الرماد عن المنسدّ والمغبرّ. ويمكن أن نذكر بعض الوقائع المشهودة التي يتمّ فيها نزع الحجاب باعتباره فعل تحرّر من عهد الحجاب بمعنيي عزل النساء وإخفاء أجسادهن: منها قصة «قرّة العين» وهي فاطمة برقاني (١٨١٤ ـ ١٨٥٢) التي اعتنقت الدعوة البابية، وأخذت تدعو فيما بين إيران والعراق إلى نسخ الشريعة الإسلامية، وتبديل تعاليمها، وهجرت زوجها. وفي مؤتمر البابيّين الذي انعقد عام ١٨٤٨ قرب خراسان، فاجأت المجتمعين «وهي تدخل عليهم سافرة الوجه

---

(١) مجلة **الهلال**، أغسطس/آب ١٩٢٨، نقلاً عن: زين الدّين، نظيرة: **الفتاة والشيوخ**، دمشق، دار المدى، ط٢، ١٩٩٨، ص ص ١٥٠ ـ ١٥١.

متزيّنة وكان هذا على خلاف عادتها إذ كانت قبلئذ متمسّكة بالحجاب الشديد على طريقة النساء في زمانها، وكأنها أرادت بعملها هذا أن تنسخ حكماً من أحكام الشريعة هو تحريم التبرّج الذي نزل به القرآن». وقيل إن مما جاء في خطبتها: «... ومزقوا هذا الحجاب الحاضر بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهن بالأعمال، وتقاسموهن في الأفعال واصلوهن بعد السلوة واخرجوهن من الخلوة إلى الجلوة، فما هن إلاّ زهرة الحياة الدنيا...»[1].

قُتلت قرّة العين في نطاق الحملة التي شُنَّت على البابيّين، فقيل خُنقت ثم أُحرقت جثتها، وقيل إن الشّاه أمر بإلقائها في بئر، ثم أُلقيت فوقها حجارة ضخمة وهيل عليها التراب... ونُسيت عملية التحديث الجذري التي أتت بها الدعوة البهائية، فهي لا تُذكر في الحديث عن النّهضة وروّادها، بل سرعان ما اعتُبرت فرقة هامشية غير معترف بشرعية وجودها. ومن الأمثلة المعروفة عن نزع الحجاب في الأماكن العمومية ما فعلته هدى شعراوي (ت ١٩٤٧) عندما عادت إلى مصر عقب ثورة ١٩١٩، واستقبلها جمعٌ من النساء في ميناء الإسكندرية. فقد نزعت نقابها لتلوّح لهنّ به، ثم ألقت به في البحر قبل أن تنزل إلى الشاطئ. وفي الانتفاضة التي عمّت البحرين عام ١٩٦٥، أحرقت المتظاهرات العباءة السوداء باعتبارها رمزاً للعزل والميز الجنسي. وإلى اليوم يتواصل شيء من معركة السّفور هذه. ففي يوم ٦ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٠، أثناء

(١) الورديّ، علي: **هكذا قتلوا قرّة العين**، كولونيا، دار الجمل، ١٩٩١، ص ٥٦.

المظاهرة التي قامت بها حوالى خمسين امرأة سعودية مطالبة بحقّ قيادة السيارات، تخلّصت بعض المتظاهرات السعوديات من عباءاتهنّ الفضفاضة، ولذلك اتهمن بالتذرّع بقيادة السيارات من أجل التبرّج وترك لباس الإسلام[1].

وفيما انهار الحجاب بالمعنى الفضائي المؤسسي، وخرجت النساء من عزلتهنّ البيتية، فأخذ عدد النساء العاملات يتزايد، وعدد المتعلّمات يتضاعف، تأكّد مفهوم الحجاب بمعنى الغطاء. لم تنجح الدّعوات التي ظهرت في الثمانينات مطالبةً بعودة المرأة إلى البيت، ولكن نجحت إلى حدّ ما الدعوات الملحّة إلى الخِمار. وظهرت مركّبات لباسية تسمّى بـ: "اللّباس الشرعي"، أو الزيّ الإسلامي، وهي تنقسم في رأينا إلى قسمين أساسيين:

الأول: الحجب التي تغطّي كامل جسد المرأة، وهي في الغالب امتداد لأثواب تقليدية هي النقاب أو البرقع بأشكالهما المختلفة، والعباءات الفضفاضة السوداء كما في مدن الخليج. هذه الحجب الكاملة هي التي يدعو إليها الوهّابيون السعوديون ويدعو إليها الداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي. ولكننا نجد دعوة إليها في الكثير من مواقع الإنترنت، منها موقع www.muttaqun.com.

الثاني: ما يسمّى بـ "الخِمار"، وهو غطاء للرأس والنحر دون الوجه، يُسدل على ثوب فضفاض. وهو الذي يحظى بتأييد

(١) انظر تفاصيل هذا الحادث في: لجنة مناصرة المرأة في الجزيرة العربية: **سلطة العبائم**، كولونيا، منشورات الجمل، ١٩٩١.

شيوخ الإفتاء من السلفيين والسلفيين الجدد. فهم يدعون عموماً إلى تغطية كامل جسد المرأة باستثناء الوجه والكفّين، شريطة أن يكون الوجه بلا زينة. والخمار مختلف في الشكل واللّون وطريقة الاستعمال والوظيفة عن الحجب التقليدية التي انحسر نطاق استعمالها كثيراً (كالسّفساري والحايك في تونس، والملاية في الجزائر...)؛ إنها حجب "معولمة"، عابرة للقارّات والأقطار، موحِّدة بين المسلمات في شتّى البلدان.

نزل حاجز الحجاب، ولكن انتشرت هذه الحجب في كل مكان، فهل انتهى عهد الحريم أم لم ينتهِ؟ هل هناك شيء من المجال البيتي يبسط ظلاله على الفضاء العمومي؟ أي شعارات غريبة تقولها لنا هذه الأجساد المفرطة الدلالة رغم أنها تحمل معنى إخفائها؟ أي صيغة اجتماعية للعلاقة بين المذكّر والمؤنّث تريد ترسيخها؟

أما المتنقبات المتشحات بالعباءات السوداء، فإن وضعيتهن أصبحت وجهاً من وجوه اللامعقول الذي يسري في حياتنا اليومية. فلا وجه لهن يميّزهن بين الناس، بل لا وجه لهنّ يجعلهن من الناس. لقد قيل إن كلمة "إنسان" مشتقة في العربية من الأنس، وهو في أحد أهمّ معانيه الظّهور، ولذلك تُقابل العربية بين الإنس والجن، على اعتبار أن الإنس سمّوا "إنساً" لأنهم يظهرون، والجن سمّوا "جناً" من الجنون وهو الخفاء. فأي منزلة باعثة على الجنون لنساء يكن إنسيات في بيوتهن، ويتحوّلن إلى أشباح نهارية سوداء، جنيّات ممحوّة في الفضاءات العامة؟ لا يملكن الحقّ.. في الوجه؟

أما حاملات الخمار فلهنّ وجوه تميّزهن عن الناس وتجعلهن من الناس، ولكنهن مع ذلك يحملن علامات تدلّ على المنع، أو على الشطب، بكل ما تعنيه هذه الكلمة: المشطوب هو ما ألغي وما بقي قائماً مع ذلك بإلغائه أو رغم إلغائه. المشطوب مخفيّ ولكنه ظاهر من حيث هو مخفيّ، ظاهر باعتباره يجب أن يُخفى. فما دلالات هذا المنع، أو عملية الشطب الاجتماعية والسياسية، وما هو المشهد المديني الذي ينجرّ عنه؟ هل ننتقل من عهد المرأة المحجوبة إلى عهد آخر، هو عهد المرأة المشطوبة؟ من الحريم البيتي إلى الحريم المتنقل؟

يذكّر هذا الحجب بخطورة جسد المرأة، فهو مصدر إشعاعات دنيوية فاسدة، أي مصدر فتنة، والفتنة هي كل ما يشغل عن الدّين، كل ما يفرّق بين ثنائيّ الله والرجل، خليفته الفعلي في الأرض. يشير الحجاب مهما كان شكله إلى ضرورة حجب الجسد الأنثوي قدر المستطاع، ويشير في الوقت نفسه إلى أن المرأة جنس أولاً وقبل كل شيء، قبل أن تكون مواطنة أو إنساناً أو شخصاً أو جسداً يرفض التحدّد، أو يبني أنوثته كما يريد، خارج الأنماط الجندرية المُعطاة سلفاً.

هذه الحجب تكرّس تبعاً لذلك قسمة قديمة دعّمت السلطة الفحولية: فالرجل عاقل والمرأة جميلة. ولعلّنا نحتاج اليوم إلى استلهام تجربة جاك دريدا في تفكيك "مركزية ـ اللوغوس ـ القضيب"، أي في اعتبار آليات التفكير الميتافيزيقي في الوقت نفسه آليات إقصاء للمختلف ودعم لسيطرة الرجل على المرأة. فقول

الأرسوزي في **الأمّة والأسرة**: «عقل المرأة في جمالها وجمال الرجل في عقله»[1] ينبني على وجهة نظر فحولية، ولكنه ينبني في الوقت نفسه على ثنائية ميتافيزيقية قديمة متجدّدة هي ثنائية المعقول/ المحسوس، بحيث يكون الرجل "معقولاً" بالأحرى وتكون المرأة جسداً محسوساً بالأحرى. وإزاء هذا المنطق الذي يلغي الكائن العاقل في المرأة ويلغي الكائن الجميل في الرجل، يجب أن نحوّل وجهة النظر، فنذكّر بأن الجسد الرجولي ليس بأقل جمالاً أو فتنةً من الجسد النسائي، والمرأة ليست بأقل عقلاً من الرجل.

فالحجاب يُمكن أن يعتبر تأكيداً للثنائيات القديمة التي كانت تحكم العالم وتبرّر الفوارق والمرتبيات. ولذلك، لا يمكن أن ننظر إلى الخمار بمعزل عن اللحية. فاللحية تُعدّ محدِّداً للذكورة له علاقة ما بمبدأ القوامة، لأن من الآراء التفسيرية ما يجعل اللحية سبباً من أسباب قوامة الرجال على النساء، ولذلك يكره نتفها وتعدّ "زينة الرجال". تنتشر الخُمُر واللّحى تعبيراً صامتاً عن مشروع مجتمعي لعل أهمّ ما فيه هو أنه ردّ فعل على امّحاء الفواصل بين النوعين الاجتماعيين وتحرّر الأجساد النسائية من حجبها. وبذلك تكون وظيفة الخِمار التمييزية قد تغيّرت من التمييز بين الحرائر والإماء إلى التمييز بين النساء والرجال في عصر أخذت فيه الفوارق الجندرية تضطرب وتمّحي.

---

(١) الأرسوزي، زكي: **الأمة والأسرة**، ص ٣١٠.

ورغم أن النساء المحجوبات العاملات أو المتعلّمات تخلّصن من الحجاب باعتباره حاجزاً فضائياً يحول بين الحريم ومن ليسوا من المحارم، فإن ما سمّي بالزيّ الإسلامي يؤول إلى إعادة الحواجز بين الجنسين، يتجلّى ذلك في رفض المصافحة بين الرجال والنساء، ورفض الخلوة بغير المحارم، أو في نوع من الاختلاط دون اختلاط... وهو ما يؤكّد الهوّة التي تشطر المجتمع، وتعوق علاقات الصداقة والزمالة والاشتراك في المواطنة. ثم إن هوس الحجب ومنع الاختلاط يفترض لدى الرجل هشاشة قصوى تتنافى مع مبادئ المسؤولية والكرامة. هنا تتحوّل النساء إلى آلات لإنتاج الفتنة أو إلى فريسات ممكنة للرجال، ويتحوّل الرجال إلى كائنات بهيمية يجب أن تُمنع، أن تكفّ أيديها بالأحكام الفقهية لا بالوازع العقلي. الرجال بحسب هذا التصوّر المهووس بالجنس وبمنعه كائنات مستعدة للإنعاظ وللانقضاض على كل جزء من جسد أنثوي يرى أو يلمس.

إن الحجاب الجديد، وإن كان لا يعوق المرأة عن الخروج والعمل، فهو رغم كل شيء، وكما تنصّ على ذلك التعريفات المعجمية لـ "حجب"، منع وتحريم، يذكّر بأن هذه المرأة حريم، مُحرَّم لمسها والنظر إليها. فهناك شيء من "الأحوال الشخصية" يسري في المدينة، خارج المجال الشخصي. ونعلم أن كتلة الأحوال الشخصية هي أقوى حصن من حصون نظام الفحولة لأنها الضمان الوحيد لبقاء الأدوار الجندرية التقليدية، بما أن القوانين العربية تظل عموماً متمسكة بفكرة قوامة الرجل على المرأة،

ورئاسته الأسرة، وتظلّ مهووسة بفكرة الشرف القديمة، وفكرة امتلاك الزوج لزوجته، وفكرة حفظ الأنساب الأبوية، وحفظ الانتساب إلى جنسية الأب.. إلخ رغم كل الجهود المبذولة في سبيل تحقيق المساواة، ورغم أن أغلب الدساتير العربية تنصّ على هذه المساواة بين الرجل والمرأة. إن وجود علامات الأحوال الشخصية في الفضاء العمومي يُجسِّد أزمة العمومي ذاته، أزمة السياسي ذاته، بما أنها ترمز إلى التداخل بين الخاص والعام، وتدلّ على أن الفضاء العام رجع الصدى للفضاء الخاص، فكلاهما لم يتخلّص من علاقات الهيمنة الأبوية. في الداخل رجال وحريم، رئيس ومرؤوس، وفي الخارج أيضاً.

هذا ما تقوله وتفترضه الرؤوس النسائية المحجّبة وما يُقابلها من رؤوس ملتحية وجباه معلّمة تنتشر في فضاءات المدن العربية. ولكن ما تشهده المدن العربية أيضاً هو انتشار ثقافة الحجاب مع انحسار الأصوات المنادية بالسفور. إذا كُنتَ تتجوّل في شوارع القاهرة، التي شهدت ظهور أقدم حركة نسائية في العالم العربي، اعترضتك في كل مكان عبارة "الحجاب قبل الحساب"، وإذا امتطيت سيّارة تاكسي استمعت إلى فتاوى الشيوخ في مضارّ التبرّج، وفي أن أكثر أهل النار من النساء. إذا قرأت الصحف العربية طالعتك من حين إلى آخر أخبار "الفنانات المصريات المعتزلات" اللائي تركن الفن ولبسن الخِمار ولزمن بيوتهن. إذا اتجهت إلى أكثر الفضائيات العربية رواجاً، وجدت شيوخ الإفتاء يبعثون الحياة في فقه متكلّس ويجيبون عن الأسئلة المتهاطلة عليهم من جماهير

حائرة متعطّشة إلى آباء رمزيين يهتدون بهم. إذا دخلت أي مكتبة وجدت كتاب **تلبيس إبليس** وكتاب **أحكام النساء** لابن الجوزي، ووجدت معهما كُتُباً من قبيل **كبائر النساء وصغائرهن وهفواتهن، ونداء إلى أختي المسلمة**... إلخ.

هذيان حجب المرأة يملأ المدن العربية. ويمكن أن نتساءل: لماذا تتكرّر الثورات ويتكرّر العود على البدء، لماذا يتواصل اعتبار الحجاب راية للأمّة؟ لماذا تبادر النساء في كل مكان إلى وضع أجسادهن في أقفاص ملابس تحدّ من حركتهن ومن جمالهن؟ هل هي العبودية المختارة والاستكانة إلى القيود المريحة؟ هل هو الفراغ السياسي في بلدان يقول عنها **تقرير التنمية الإنسانية العربية** لعام ٢٠٠٢ الصادر عن صندوق برنامج الأمم المتحدة الإنمائي إن «الناس فيها كانوا الأقلّ استمتاعاً بالحرية على صعيد العالم في التسعينات الأخيرة»؟ هل هو انتشار الأميّة، بما أن نفس التقرير يقول إن عدد الأميين من البالغين العرب يصل إلى ٦٥ مليوناً ثُلثاهم من النساء؟ هل هي حمّى الخوف من ضياع الأديان، بعد أن انكشف مخفيّها ولا مفكّرها؟ هل هو وجه ما يسمّيه فرويد بـ "الإله المظلم" le dieu obscur، يطلّ طالباً المزيد من التضحية دافعاً إلى المزيد من التأثم؟ بين الأحجبة التي مُزّقت والأحجبة التي أُعيدت، ما الذي وقع، أو ما الذي لم يقع؟

العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تؤدّي إلى حجب المرأة مختلفة، والأطراف الذين ينظّمون هذا الحجاب متعدّدون، إلا أنني أفضّل التركيز على ما بدأتُ به المقال

من حديث عن الصّيغ التاريخية التي تحكم العلاقة بين النساء والرجال، وعن الإشكالات التأويلية التي تطرحها اليوم.

توجد في صلب المؤسسة الإسلامية الرمزية تركيبة فحولية ـ تيولوجية ـ سياسية لا يُمكن أن ننكرها وأن نتجاهلها رافعين شعار «الإسلام كرَّم المرأة»، كما لا يمكن أن ننكر وجودها في الأديان السماوية الأخرى في صياغاتها القديمة كما قد يفعل رافعو الشعار المقابل: «الإسلام عدوّ المرأة». لا يُمكن أن ننكر اليوم أن مبدأ "القوامة" وما ترتب عنه من وضعية دونيّة للمرأة هو أساس هذه التركيبة، وأساس العلاقات بين الرجل والمرأة كما تبنيها المنظومة الفقهية. إلاّ أن العائق الذي يحول دون تحسين وضعية المرأة وتحسين النظر إليها ليس كامناً في هذه التركيبة في حدّ ذاتها، أو في صياغتها الإسلامية في حدّ ذاتها، بل في عدم فتح إمكانيات التخلص منها، بحيث إنها بقيت بدوالها الكبرى ونصوصها، بل وتمّ تجديدها، وتحوّلت إلى هذيان جماعي منتشر على نطاق موسّع.

إننا نذهب إلى أن هذه التركيبة الفحولية ـ التيولوجية ـ السياسية ليست نظاماً من الأحكام والقوانين الدينية فحسب، بل قوة فاعلة، قوة منع وشطب، وتوسيع لرقعة المنع والشطب، ومقاومة للمقاومة. إنها مصنع لإنتاج الخوف من المرأة باعتبارها فتنة تفرّق بين المؤمن وربّه. إنها تقاوم الزمن وتوجد داخل الأحكام الفقهية ولكنها توجد أيضاً إلى جانبها أو خارجها، لأن التيولوجي مكوّن من مكوّنات هذه التركيبة، جزء منها وليس كلها. فلا توجد آية

قرآنية تفرض النقاب الذي يغطّي كامل وجه المرأة، وإن وجدت آيات تدعو للحجب وتغطية شعر الرأس، ولا توجد نصوص تمنع النساء من قيادة السيارات، إنما يوجد هذا الهوس الفحولي الديني المكتسح الذي يمعن في إبعاد المرأة عن الفضاء العام ويمعن في اعتبارها مصدر فتنة وفوضى.

فالسلفيون قد فرضوا أنفسهم مديرين للمقدّس، وسارعوا منذ العشرينات من القرن الماضي إلى إعادة إغلاق أبواب الاجتهاد بعد أن شرع في فتحها، وسارعوا إلى تفسيق قاسم أمين والطّاهر الحدّاد، ومطالبة المرأة بالعودة إلى البيت للقيام بأدوارها التقليدية. وظهر في الثمانينات سلفيون جدد استعادوا التركيبة الفحولية، إلا أنهم طوّروها وأرادوا الظهور بمظهر المعتدلين، ووضعوا أقنعة ماهوية جديدة تغطّي إيديولوجيا الهيمنة الذكورية. فعوض أن يذكّروا بمبدأ القوامة وبأفضلية الرجل على المرأة أنطولوجياً، لجأوا إلى تبريرات بيولوجية عن طبيعة المرأة، ربما لأن التبريرات التيولوجية المحض التي كانت لا مُفكَّراً فيها تعرضت لهزّات عنيفة، وأصبحت غير مقنعة.

لنتأمل مثلاً ما جاء في "فتاوى" متولّي شعراوي من حجج جديدة للدفاع عن الحجاب، إلاّ أنها قديمة في الوقت نفسه. فهي تكشف عن اختزاله المرأة في الأنثى، واختزاله الزوج أو الرجل في الذكر أو الفحل، كما تكشف عن احتقاره للمرأة التي تصل إلى سنّ اليأس. يقول الشعراوي: «على الفتاة التي تزعم أن الدّين يحجّر عليها في لباسها وفي زينتها وفي حياتها أن تعلم جيداً كيف أراد

الدّين أن يؤمّن شيخوختها في الهرم وعند سنّ اليأس إذ إن أوّل صدمة تقع في كيان المرأة عند سنّ اليأس، عندما تنقطع عنها الدورة الشهرية. وفي هذه الأوقات الحرجة لمًّا تذوي نضارة المرأة ويخبو جمالها نراها محتاجة إلى عطف زوجها وحنانه وبرّه وهي ضعيفة مسكينة، كثيرة التفكير في المصير المؤلم من ناحية أخرى لأنها لم تعد تشبع غرائز الزوج... إذا لم تعد تصلح لإثارة غرائز الزوج وهي ليست في مستوى الإهاجة ونزل إلى الشارع فرأى فتاة في خير عمرها، وفي كامل زينتها ورونقها جرت شهوته إلى غمار المقارنة بين ما ينظر في الشارع وما يراه في البيت وبين هذا وذاك، تتكالب عليه الهموم والحسرات، ولا نعتقد أن هذه المقارنة ستسرّ أي امرأة». ويصل احتقار الشعراوي للمرأة التي وصلت إلى سنّ اليأس بعد أن كانت "متبرّجة"، يصل إلى حدّ قوله: «والذي كان يتمنّى أن يحظى بنظرة واحدة لو رآها لبصق عليها».

لا تكاد توجد اليوم ثقافة سفور وتمزيق للحجاب، وثقافة تحرّر تُطالب بحق السيادة على الجسد، حق كل إنسان في أن يكون جميلاً ويظهر في مظهر جميل، حق الوجوه والأجساد في أن تتحرّر من عقال الأنماط الجماعية المفروضة على كل الأفراد. أما هذه السلفية التي تُخرج القديم في أثواب جديدة فهي التي تغزو المدن العربية وتملأها بهذيان العودة إلى عهد الصفاء الأوّل؛ تملأ المدن العربية بما يحول دون الحياة المدنية والمواطنة.

الدُّعاة الجُدد:

من التحريض إلى التنويم(*)

«الدّعاء سلاح خطير لمن يُدرك قيمته» هو أحد الشعارات التي يرفعها الداعية الأستاذ عمرو خالد في الصفحة الأولى من موقعه على الإنترنت، وهو ذو دلالة هامة على الأفق الذي يتحرّك فيه هذا الداعية ـ النّجم وغيره من الدُّعاة الجُدد أمثال خالد الجندي. فالمفترض الذي نقرأه من خلال هذا الشعار هو أن السلاح الذي يرفعه هؤلاء غير السلاح الذي رفعه أنصار الإسلام السياسي الجهادي أو التكفيري: إنه سلاح من ترك حمل السلاح، في ظرفية تتسم رغم كل شيء بتضاؤل دور الإسلام السياسي لا سيما بعد تفجيرات ١١ أيلول/سبتمبر، وبعد التفجيرات التي طالت المدن العربية ولم يكن بإمكان الجماهير العريضة التعاطف معها.

هؤلاء الدُّعاة الجُدد يركّزون على العبادات وعلى التقوى أكثر من تركيزهم على الشأن العام، ويبتعدون عن الدعوة إلى التغيير

(*) نشر هذا المقال في مجلة **المجلة** وعلى موقع **إيلاف** يوم ٩ شباط/ فبراير ٢٠٠٤.

السياسي ويتجنّبون إثارة القضايا المحرجة، وهو ما يفسّر الحظوة التي يلقونها لدى بعض أصحاب السلطة في العالم العربي. وليس "نيو لوك" هؤلاء بمعزل عن توجّههم اللاسياسي الوعظي: فوجوه هؤلاء الدُّعاة الباسمة وكلماتهم الرقيقة وأناقتهم الشبابية وتحلّلهم من العمامات والطرابيش من أمارات اختلافهم أو رغبتهم في الاختلاف عمّن يمثّلون الإسلام الجهادي والتكفيري. إنهم يدّعون اليسر بدل العسر، ويتكلّمون لغة المحبة، وتختلف فتاواهم أحياناً عن فتاوى الشيوخ الرسميين، وأبرز مثال على ذلك أن خالد الجندي اعتبر التبرّع بالأعضاء واجباً، واستدلّ على ذلك بآيات قرآنية غير الآيات التي استدلّ بها المفتي المصري الرسمي مؤخراً لتحريم التبرّع بالأعضاء ونقلها.

هذا جانب أوّل قد يبدو لنا إيجابياً، ولكن هذا الإيجابي لا يعدو أن يكون جزءاً من واقعنا الثقافي والسياسي البائس.

فليس من الغلوّ أن نتحدث أولاً عن "بيزنس ديني" يتحرك في إطاره هؤلاء الدُّعاة الذين يحصّلون ثروات طائلة من دعوتهم، ومن تحوّلهم إلى نجوم تلفزيين يُنافسون نجوم كرة القدم و"الفيديو كليب". وعلى المختصّين في سوسيولوجيا الثقافة أن ينكبّوا على دراسة الظاهرة من الناحية الاقتصادية والطبقية والسياسية دراسة ترتفع عن الشتيمة والنزعة الفضائحية التي يركن إليها بعض الكتّاب المناصرين للإسلام السياسي في فضحهم لهؤلاء الدُّعاة. ومن المفيد أيضاً تسليط وجهة نظر الأنتروبولوجيا الدينية على هذه الظّاهرة، وعلى أهمية الدّعاء في مواقع الإنترنت الخاصة بهؤلاء

الوعّاظ: الدّعاء لا باعتباره سلاحاً فحسب، بل وباعتباره منطلقاً لمبادلات بين المعجبين والوعّاظ: طلب الدّعاء من أجل شفاء شخص، التسليم بقدرة سحرية لهؤلاء الوعّاظ، اضطلاعهم ربما بوظيفة الأولياء الصالحين على نحو جديد...

ثم إن هذه الظّاهرة تزدهر على أرضية من الفقر المعرفيّ والجهل بالمعارف الإنسانية الحديثة، بحيث إن معادلة ساذجة من قبيل المعادلة شبه الرياضية التي طلع بها عمرو خالد على مريديه مؤخّراً: «إرادة + إخلاص + دعاء + تخطيط سليم = نجاح أكيد» يستقبلها هؤلاء المريدون وكأنها حلّ سحري لمشاكل العالم، والحال أنها تدلّ على تسطيح للذّات البشرية وتجنّب لطرح المشاكل الحقيقية. هل الإنسان يعرف كل ما يريد؟ هل قرأ الدّاعية شيئاً مما كُتب عن فلسفة الإرادة، وشيئاً مما كُتب عن ذات الرغبة وذات اللاّوعي؟ هل يكفي ما ذُكر لتحقيق النجاح؟ فأيّ نجاح للفرد إذا كانت العوائق الاجتماعية والسياسية تحيط به من كل جانب؟ العاطل عن العمل هل تكفيه الإرادة والإخلاص والدّعاء والتخطيط السليم لكي يجد عملاً ويحقّق النجاح التامّ؟ أي سنوات ضوئية تفصل هؤلاء عن المعارف الحديثة التي أُنتجت حول الذات البشرية؟ أي مقدار من التمويه يُمكن أن يدير وجوهنا عن قضايا البؤس والفقر واللامساواة، بحيث نختزل حياة الإنسان ومشروعه في تعويذات من هذا القبيل؟

إن هؤلاء الدُّعاة ليسوا مصلحين دينيين، وأعتقد أنهم لا يختلفون عن الجهاديين والتكفيريين في مفترضاتهم الفكرية والقيمية

الكبرى: في نظرتهم الأخلاقية التقليدية إلى العلاقات الأسرية والاجتماعية وفي تصوّرهم للتاريخ والمصير. إنهم لا يصدرون عن نقلة معرفية تعيد مفصلة ما هو فرديّ وما هو جماعيّ، ما هو دينيّ وما هو دنيويّ. وهم يميلون إلى أخذ العصا من الوسط، فلا يُعارضون عمل المرأة خارج البيت كما فعل غيرهم من الأصوليين، ولكنهم يرون أنها يمكن أن تعمل «إذا أرادت»، وأن الأولوية مع ذلك تبقى للأسرة والبيت.

ولئن كان التكفيريون يرفضون التاريخ ويُطالبون بالعودة إلى الأصل، فإن هؤلاء يُموّهون ويعمدون إلى الخلط التاريخي: فمما يُفاجئنا به عمرو خالد، وما قد يُحيّر كل المؤرّخين بعموميته وإطلاقيته ولا شك، أن «المرأة قبل الإسلام وفي صدر الإسلام كانت تعمل...»، وهو يقصد طبعاً عمل المرأة خارج البيت.

إنْ كان هؤلاء الدُّعاة مُصلحين فما أبعدهم عن محمد عبده ومحمد إقبال، وإنْ كانوا روحانيين فما أبعدهم عن محيي الدين بن عربيّ ولسان الدين بن الخطيب.. عصر الانحطاط، بل عصر النزول إلى الدّرك الأسفل، أليس هو ما نعيشه نحن اليوم؟

وددتُ لو لم نُخيَّر بين الطّاعون والكوليرا كما يقول الفرنسيون، أو بين الطّاعون ومرض أقلّ خطورةً؛ أن لا نُخيَّر بين التحريض على العنف والتنويم المهدهد للأوهام والآلام؛ أن لا نُخيَّر بين قيدٍ قصير يفرضه علينا المكفِّرون والمُحرِّمون لكل شيء، وقيدٍ أطول يفرضه علينا هؤلاء المتاجرون بالآخرة والمحوِّلون لأنظارنا عن قضايا الظلم والعنف واللامساواة والفراغ السياسي.

إننا لا نريد إسلاماً سياسياً ولكننا لا نريد بؤس اللاسياسة أيضاً. لا نريد هذا لأن أبناءنا يستحقّون تربيةً أفضل من دروس هؤلاء الدُّعاة: تربية على الحرية والمسؤولية وعلى المواطنة والمساواة.

الهذيان الديني الأصولي

بعض المداخل النفسية لدراسته(*)

ما الذي يقع بين المفتي الفضائي والمتفرّجين المُعجبين به، والذين يتحوّلون إلى أتباع له في معتقداتهم وعباداتهم وسلوكهم؟ ما الذي يقع بين كل داعية أصولي ومن يتقبّلون دعوته؟ بين كل "مرشد" وأتباعه من "الإخوان"؟ بين كل "مقاوم" مجاهد على شاكلة الزرقاوي وكتائبه التي تُبسمل وتُكبِّر وهي تزرع الموت والدّمار عشوائياً في ما حولها؟

هل توجد فوارق جوهرية بين القرضاوي وأمثاله والزرقاوي وأمثاله؟

لا شك في أن بين التحريض على القتل، قتل المرتدّ أو الأمريكان المدنيين، وبين القتل نفسه بلا أدنى شعور بالإثم فرقاً مهماً يتمثّل في ما يُسمّى في التحليل النفسي بـ "المرور إلى الفعل". ولكن ما نلاحظه هو خضوع الأصناف المذكورة من الدُّعاة، وخضوع نموذجَيْ القرضاوي والزرقاوي بالذات إلى نفس البنية الفكرية المتمثّلة في الفكر الأصولي، ونفس البنية العلائقية

(*) نشر على موقع **شفاف الشرق الأوسط** بتاريخ ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٤.

الرابطة بين الشيخ والمعجبين به، وبين الشيخ والله. هذا ما سنحاول بيانه من خلال ثلاثة محاور أولية، علّنا نحاول بلورتها لاحقاً في بحث معمَّق ومطوَّل.

فالأصولية ليست فكراً فحسب، نُحلّله بأدوات معرفية، وليست مجرّد خطابات تصدر عن سلطة دينية فحسب، بل هي "حالة" وبنية علائقية، يُمكن أن نتوسّل في دراستها ما طوَّرته المعارف التحليلنفسية عن طبيعة التماهي في المجموعة وعن النرجسية والتأثّم والنزعة التدميرية الناجمة عن انفصال دوافع الحياة عن دوافع الموت... ويُمكن أن نعتبر هذه الحالة هذيانية شريطة أن نضع في حسباننا أن الهذيان ليس بالضرورة شطحاً كلامياً لا معنى له ولا رابط، بل إنه قد يكون كلاماً منظّماً منسجماً داخلياً، ويكون في الوقت نفسه إنتاجاً لتأويلات خاطئة عن العالم، وتحريفاً للواقع وللمدركات يتنافى مع كل نظر علمي أو تاريخي. فخطابات بن لادن هذيانية رغم انسجامها الداخلي لأنها تحدّثنا عن عالم وعن قوى لم تعد موجودة إلاّ في ذهنه وذهن أتباعه: عالم بسيط بدائيّ تحكمه ثنائيات الإيمان والكفر، الجنة والنار، الخير والشر؛ وهي هذيانية لأنها تُسقط عالم معارك النبي كما تؤسطرها الأخبار الإسلامية على عالم اليوم بكل ما فيه من تعقيد وبكل ما يفصله عن عالم القرن السابع الميلادي من تحوّلات جغراسياسية مهولة. وليس العالم الذي يبنيه القرضاوي بخالٍ من هذا الهذيان، رغم كل ما يمكن أن يُوصف به من "اعتدال" أو من تقلّب تكتيكي إيديولوجي. فالقرضاوي يُفتي وهو رافضٌ للتاريخ، مولٍّ وجهه

شطر مؤسسة الخلافة التي لم تعد موجودة إلا في خياله السياسي، وهو إلى ذلك يحتكم إلى نفس الثنائيات التي يحتكم إليها بن لادن، وإنْ بأقل سذاجة وأكثر معرفة بالدقائق الفقهية.

ولكن وصفي لهذه الحالة بالهذيانية لا يعود إلى طبيعة الخطابات الصادرة عن هؤلاء الدُّعاة فحسب، بل إلى طبيعة العلاقة التي تربطهم بالمعجبين والمريدين: إنها علاقة تقوم على الإيحاء والتنويم والتماهي، وتأجيج الوهم على نحو ما سنبيّنه.

١ ـ الفتنة والتماهي:

فبين دُعاة الإسلام الأصوليّ والمتقبّلين لدعوتهم توجد لعبة تنبني على الفتنة من جانب الداعية والتماهي من جانب المتقبّلين لدعوته. تتمثّل الفتنة في ممارسة الشيخ الداعية للهيمنة عن طريق استدرار الإعجاب، ويتمثّل التماهي في محاولة "أنا" المعجب امتلاك صفات الداعية محلّ الإعجاب واستبطانها وكأنها صفاته الخاصة.

فالفتنة التي ينسبها الأصوليون إلى المرأة، ليجعلوها أحد أكباش الفداء المفضّلة لديهم، هم الذين يُمارسونها في الحقيقة، يمارسونها مع أتباعهم عبر تجربة التماهي المذكورة. ينتصب الزعيم الديني أباً روحيّاً يحاول إخضاع الأتباع إليه وتحويلهم إلى أبناء روحيين، أو لنقلْ بعبارة أكثر تقنية إنه ينتصب في موقع "مثال الأنا" بالنسبة إلى كل فرد من أفراد المجموعة، فيتخذه كل مفتون بديلاً منمذجاً عن الأب، راغباً، من حيث لا يعي، في الحلول

محلّ الابن الروحي للأب الروحي، في انتظار أن يتحوّل هو بدوره ربما إلى أب تحيطه هالة الاحترام والتقديس.

وأوّل ما يُطالب به الزعيم الروحي، هو التضحية بالعقل، قبل التضحية بالنفس. تتمّ في إطار الجماعات الدينية المنظّمة في الواقع أو الافتراضية (عبر الفضائيات أو وسائل الاتصال الأخرى) عملية غسل دماغ، وتلقيم لليقينيات، وشلّ للتفكير النقدي، هي التي تفسّر علاقة الطاعة والاتّباع، وتفسّر عسر تبنّي هذه المجموعات للنموذج الديمقراطي القائم على النقد والحوار. ويستمدّ الأب الروحي من الله ومن النص المقدّس شرعية مباشرة، بما أن الداعية يخفي ذاته، ويتكلّم باسم الإسلام أو باسم الله مباشرة، تساعده في ذلك هذه العادة الخطابية المستشرية واللاّمعقولة المتمثّلة في بدء الإنسان المسلم كلامه بالبسملة، وكأن الله يتكلم فيه، أو كأنه يتضاعف كذاتٍ متلفظة كما تتضاعف الذات المتلفّظة في القرآن: هو يقول والله يقول معه مراوحةً أو في الوقت نفسه. وعندما يشلّ التفكير، تتضخّم العواطف، عواطف الانتقام والشفقة والخوف، ويتحوّل الكلام إلى صراخ نُدبة مطوّل، إلى "والإسلاماه" مرتلة، تستدرّ الشفقة من ناحية والانتقام من ناحية أخرى.

وعندما يتحوّل كل الأتباع إلى أبناء روحيين، يصبحون "إخوة" لأبٍ واحد يجعلهم التماهي النرجسيّ معه أشباهاً ونظائر كـ "أسنان المشط"، ويجعلهم أمّة مصغّرة لا مجال فيها للفرادة ولا للفكر الشخصي، بما أن كل فرد لا يعدو أن يكون لبنة من لبنات "البنيان المرصوص".

يقع المريد في قبضة الداعية، وتحت رقابته المستمرة، لأن المريد يستفتي في كل صغيرة وكبيرة، والداعية يُفتي في كل صغيرة وكبيرة، مشغّلاً آلة التأثيم المستمر، مطالباً بالتضحية والمزيد من التضحية.

٢ ـ النرجسية ورفض الإخصاء:

إنّ توق الإنسان إلى تجسيد القيم المثالية أمرٌ طبيعي به تستقيم الثقافة وما تقوم عليه من مؤسسات دنيا. ولكن تحوّل هذا التوق إلى وهم بإمكان تحقيق الكمال وتحقيق الصفاء هو الانحراف الذي يمكن أن يتعرّض له الإنسان في تجربة التماهي مع الأب الروحي هذه. التعصّب، الذي هو كما يقول فولتير ابن مشوَّه للدّين، هو تجربة الإيغال في الارتباط بالمذهب والعقيدة. هذا بديهي، ولكن التعصّب أيضاً، بحسب التحليل النفسي، رفض نرجسي للإخصاء، أي: رفض للحدود التي تفرضها المنزلة البشرية، ورفض للتعقّد ولتلاوين الفكر، ورفض لخوض تجربة الغيرية، وإقبال على البساطة والبدائية والتماثل. التعصّب بحثٌ مهووس عن الصّفاء في عالم لا صفاء فيه، ورغبة في أن يتحوّل الكل إلى أشباه وأمثال. يأتي كل فرد ضحية للداعية إلى المجموعة الدينية بقصّة بؤس وجراح لم تلتئم لعدم حصول النضج الأوديبي (فهذا العامل، عامل عدم النضج النفسي وعدم المناعة أهمّ من العوامل الاقتصادية التي يلحّ عليها الخبراء عادةً). فيجد هذا الفرد لدى المجموعة تأجيجاً للوهم، ووعداً بالجنة وبالخلود، ويستمدّ

من الأب الروحي رضا على النفس وشعوراً بعظمة الانتماء إلى حلقة المصطفين. وهنا يتأكد البُعد العدائي الأساسي الذي تتسم به حالة التعصّب والتماهي، أي يتأكّد كره الآخر المختلف قليلاً أو كثيراً. فالأصولي في تجربة التماهي هذه، وفي رفضه للإخصاء، لا يريد عيش محنة الاختلاف، بل بالعكس: كلّما احتدّ أمامه اختلاف، اشتدّ ارتباطه بالأب الروحي وبالمجموعة من الإخوان المتشابهين المتراصين، ولاذ من خطر قبول المختلف في العقيدة والمذهب والطقوس.

وما يجعل كره الآخر مصدراً للتدمير، تدمير الذات بالانتحار، وتدمير الآخرين بالقتل، أو تدمير الذات والآخر معاً، هو انفصال الكره عن الحب وانفصال دوافع الموت عن دوافع الحياة. فتضافر هذه الدوافع على نحو متسق هو مصدر توازن الذات في توقها إلى الآخر وفي حفاظها على نفسها في الوقت نفسه. ولكي نبسِّط مفاهيم غاية في التعقد، نقول إنه لا بد من حدّ أدنى من الكره داخل الحب لكي لا يذوب الإنسان في الموضوع (المحبوب)، ولا بدّ من حدّ أدنى من الحبّ لكي لا تدمّره الغيرة والحقد والرفض. هذه الحدود الدنيا تضمحلّ وينفصل الحبّ والكره سائرين في اتجاهين مختلفين تماماً: يسير الحبّ كل الحبّ نحو الأب الروحي والله والمذهب، ويسير الكره كل الكره نحو الآخرين المختلفين، فتحصل الكارثة التي تمجّدها الثقافة العربية السائدة: كارثة العمليات الانتحارية التي تُنعت بـ «الاستشهادية»، وتحصل الكوارث التي لا تقلّ حدّةً: رمي المختلفين بتهمة الردّة،

والتكفير والتفسيق واستمداد المتعة من إلحاق الأذى اللفظي أو الجسديّ بالآخر، وإسقاط الأحقاد على النساء والمختلفين في الدّين وطريقة العيش. فكلّ ما يعوق تحقيق الوهم الذي هو الغاية من نمذجة الأنا يجب أن يُلغى، ولذلك فإنّ المشاجب التي تُسقط عليها الرغبات والاختلافات المرفوضة يجب أن تُلغى. ولهذا السبب لا يشعر المحرِّض على العنف القداسي أو المرتكب له بالإثم، بل يرتكب أفظع الجرائم وكأنه منوّم أو مخدّر؛ يذبح الرهينة، كبش الفداء البشري، وكأنه يذبح الكبش الحقيقي في يوم العيد.

وقد تتدخّل عوامل أخرى تكتيكية في هذه التركيبة القائمة على التماهي والعداء، تجعل داعيةً مثل القرضاوي يفتي بضرورة قتل المدنيين الأمريكان في العراق، ثم يتراجع عن فتواه، لأنه ليس داعية فحسب، بل إيديولوجي متاجر في سوق المعتقدات، بالإضافة إلى كونه متاجراً في سوق الأموال، حريصاً على مصالحه الشخصية البشرية جداً، والتي لا تخفى إلاّ على ضحاياه من المفتونين به.

٣ ـ حضور الله كل الحضور، وحضور "وجه الإله المظلم" على الأخصّ:

لا يشعر الأصوليّ بالإثم إزاء مشاجب كرهه وإسقاطه، ولكنه يشعر بالإثم إزاء الله والأب الروحي. لأن التماهي في الجماعة ينبني على "الرغبة في رغبة الآخر"، وهذا الآخر الأكبر (أي الله أو

الأب الروحي)، يجعل الإنسان يشتهي إخصاءه الواقعي (موته) نتيجة لرفضه الإخصاء الرمزي العادي، أي رفضه الحدود والنهايات والغيرية.

وهنا نقف على بؤرة أساسية من بؤر الهذيان الأصولي تتمثّل في أن الذات الإلهية فيه ليست متعالية ومفارقة بل حاضرة كل الحضور، تدلّ على ذلك مقررات الأصوليين في ما تعلق بالتأويل وبطبيعة الكلام الإلهي. ويُمكن أن نقدّم في هذا الصدد مثالاً نستقيه من كلام متولّي الشعراوي، الذي كان في عهد السادات يظهر على الشاشة المصرية أكثر من السادات نفسه، والذي نشرت فتاواه في شكل أسئلة وأجوبة تضمّ ستة مجلدات. في إحدى هذه المحاورات، تساءل مُحاور الشيخ عن الآيات التي تبتدئ بـ «ويسألونك عن»، فأجاب: «كل سؤال يطرحه الله نجد أن الرسول تلقى الجواب من الله بـ «قُلْ»: يسألونك عن المحيض قُلْ هو أذى، كأن المسألة ليس فيها اجتهاد لبشر هو الذي قال هكذا... فتسأل أنت كيف؟... وهذا يؤكّد المباشرة بين العابد والمعبود، وفيها معنى التقاء الاثنين». وليس مكمن الخطورة في إلغاء الشعراوي الاجتهاد البشري، وإلغائه وساطة النّبي بين الله وعباده، رغم أنه هو المخاطب بـ "قُلْ"، بل في قوله بوجود علاقة "مباشرة" يلتقي فيها الله والناس. ويتأكّد هذا الإصرار على حضور الله في فصلٍ آخر بعنوان «هل لغة القرآن العربية لفظاً هي عين كلام الله؟» يظهر فيه التعارض بين الشعراوي وابن سينا: فالشيخ ابن سينا «يُعارض كون كلام القرآن في المصحف عينه كلام الله، وإنما يرى

أن لله كلاماً لا نعرفه نحن البشر..». أمّا الشعراوي، فيقول إن «القرآن المكتوب في المصحف برسمه وهيئته من الله سبحانه وتعالى بنفس اللغة وأعطاني الدليل الفكري الفلسفي المنطقي..». ويعلق محاور الشعراوي: «ولقد كنتُ مقتنعاً برأي ابن سينا فيلسوف وحكيم عصره. وبعد أن حدّثني الشيخ الشعراوي إمام عصره في هذه المسألة اقتنعت برأيه وأرجحه لأنه أقرب إلى العقل والفكر والوجدان».

يلتحم «العقل والفكر والوجدان» لتأكيد لحمة جنونية غير مسبوقة ربما بين الله وعبده، وللذهاب إلى أبعد حدّ في الاعتقاد بسلبية دور الإنسان في تلقّي الوحي، بحيث إن القرآن كلام الله المباشر، والله ليس مفارقاً، ولا داعي إلى التأويل باعتباره عودة إلى الأول، بما أن الأول، أي الأصل حاضر كل الحضور.

هذا الإله الحاضر كل الحضور، أليس هو الذي يسمّيه فرويد بـ "الإله المظلم": أي هذا الأب الغاضب المطالب بالتضحية، والمطالب برغبة العباد في التضحية، والمطالب بالتأثم والمزيد من التأثم إلى حدّ تدمير العبد ذاته في لهاث مستمر بين الإثم والتكفير عنه، بين الحبّ المفرط لهذا الآخر الكبير ذي الحضور النّابي والكره الشديد لكبش الفداء؟

هذه التركيبة النفسية التي نجدها في الحالة الأصولية، وفي علاقة الداعية الأصولي بضحاياه من الأتباع، وفي علاقة كل هؤلاء بالذات الإلهية هي التي تجعلنا نقدّر مدى الدّمار الذي لحق بالثقافة العربية من جرّاء تحوّل هؤلاء الدُّعاة إلى نجوم تُمَشْهِدهم

وسائل الإعلام بكل طمأنينة، ومن جرّاء مداهنة الساسة و"المثقفين" العرب لهذه الحالات الهذيانية الخطيرة التي يغدقون عليها ألقاب "الشيخ" و"سماحة الشيخ" و"فضيلة المفتي" . . . إلى آخره.

أبنية المواطنة المنقوصة، ثقافة التمييز(*)

إذا أردنا أن نتأمل ما قطعته المرأة التونسية من أشواط نحو المساواة والمواطنة التامة، وما قطعه المجتمع التونسي من أشواط نحو التحديث السياسي والاجتماعي والفكري، أمكن لنا أن نبدي ملاحظتين إجماليتين إيجابيتين:

الأولى: أنّ مجلة الأحوال الشخصية التونسية هي الأكثر تطوراً في العالم العربي.

الثانية: أنّ سياسة الدولة التونسية منذ الاستقلال إلى اليوم تسير عموماً نحو النهوض بالمرأة ونحو الإصلاحات القانونية الهادفة إلى تحقيق المساواة.

ولكن هذا المشهد العام يجب أن لا يجعلنا نطلق صيحات الظفر ونكتفي بترديد خطاب المكاسب والمنجزات. فالفخر بالنفس، سواء أكان فردياً أم جماعياً، موقف نرجسي بدائي متناقض مع ما تقتضيه الذات الحديثة المسؤولة وما تقتضيه الديمقراطية من

(*) كُتبت هذه الورقة في إطار الندوة التي عقدتها لجنة المبادرة الديمقراطية بتونس في آب/ أغسطس ٢٠٠٤.

تقييم ونقد ومُساءلة واختيار للممكن. ثم إن المساواة ومبادئ حقوق الإنسان عامة ليست شيئاً ثميناً يُمكن أن نحصّله في قبضة اليد، وإلى ما لا نهاية له، بل إنها أفق تسير نحوه الإنسانية جمعاء، فتقترب منه تدريجياً من دون أن تدّعي بلوغه في يوم من الأيام.

بدلاً من الاكتمال المغلق الموهوم، نفضّل إذن الأفق المفتوح، وبالنظر إلى هذا الأفق المفتوح نقدم هذه الملاحظات. فداخل المشهد العام المضيء توجد المناطق المظلمة التي نجملها في ما يلي:

١ ـ اللامساواة في القانون:

رغم أن مجلة الأحوال الشخصية التونسية هي الأكثر تطوراً في العالم العربي، فهي تنصّ على أن «الأب رئيس العائلة»، ولا تضمن المساواة في الإرث، وكأن ما طالب به الطاهر الحداد منذ عام ١٩٣٠ لا يزال حلماً مستحيلاً، ولا تنصّ على حرية المرأة في اختيار قرينها بقطع النظر عن معتقده الديني... وقد تحفظت تونس، مُسايرةً في ذلك البلدان العربية التي لا تضمن الحقوق الأساسية للمرأة، على مواد من «اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة»، منها المادة ١٦ بخصوص جنسية الأطفال والاعتراف بنفس الحقوق والواجبات أثناء الزواج وعند فسخه والمسؤوليات في ما تعلّق بالولاية على الأطفال وفي ما يخصّ اللقب العائلي والميراث (انظر أبحاث سناء بن عاشور وحفيظة شقير)، بل تحفّظت على المادة ١٥ في ما يخصّ حركة الأشخاص

وحرية اختيار مقرّ سكناهم وإقاماتهم، وهو ما يتناقض مع الدستور التونسي (الفصل العاشر) ومع حرية النساء التونسيات الفعلية في السفر والإقامة.

ورغم أن الدستور التونسي لا يجعل الشريعة مصدراً للقانون، ويكتفي بجعل الإسلام "دين الدولة"، تتسم السياسة التونسية القانونية بنفس التردّد الملحوظ في بقية البلدان العربية، التردّد بين المرجعية المدنية الحديثة والمرجعية الفقهية العتيقة. وقد أمكن لبعض الباحثين تلخيص هذه الوضعية كالتالي: «اللجوء إلى المصادر الإسلامية عندما يتعلق الأمر بالتشريع للأسرة أو في مجال الأحوال الشخصية من جهة أولى، والعزوف شبه الكليّ عن هذه المصادر عندما يتعلق الأمر بالتشريع في مجال القانون المدني أو القانون الجنائي، أو في عامة فروع القانون الأخرى من جهة ثانية». فما نسمّيه اليوم "الشريعة" هو إجمالاً قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، أي: آخر قلعة من قلاع التقليد، آخر ترسانة من الأحكام التي تضمن استمرار العلاقات التقليدية بين الرجال والنساء، وتضمن دونية المرأة ومراقبتها. توجد "نصوص قطعية" كثيرة في القرآن لم يعد معمولاً بها، ولكن عندما يتعلق الأمر بالمرأة، يتمّ إخراج هذه الحجّة، وكأنّ النصوص القرآنية في ما يخصّها تصبح أكثر قطعيةً وصراحة.

٢ ـ اللامساواة السياسية:

ونقصد باللامساواة السياسية ضعف المشاركة السياسية للمرأة

وضعف نسب وجودها في مواقع صُنع القرار. وتشمل المشاركة السياسية كل مظاهر الاهتمام بالشأن العام كالانتخاب والترشح، وممارسة العمل الجمعياتي والنقابي، والتعبير السياسي بالتظاهر في الأماكن العامة، والتوقيع على العرائض والاعتراض على السياسة المحلية أو الإقليمية أو الدولية، كما تشمل تقلّد الوظائف التسييرية على مستوى السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ووضعية المرأة التونسية في هذا المجال شبيهة بوضعية النساء العربيات عموماً. فرغم ازدياد نسبة النساء العاملات في البلدان العربية، وتضاعف نسب المتعلمات، فإن مقياس تمكين المرأة المعتمد من قبل «برنامج الأمم المتحدة الإنمائي»، وهو حصيلة مؤشرات متوسط الدخل للفرد، ونسبة النساء في الوظائف المهنية، وحصّة النساء في مقاعد البرلمان على التوالي...، «يكشف بوضوح أن البلدان العربية تعاني من نقص لافت للنظر»، بحيث تأتي المنطقة العربية، رغم ثراء الكثير من بلدانها، في المرتبة قبل الأخيرة بين مناطق العالم، ولم تقلّ عنها إلا إفريقيا جنوب الصحراء (**تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢** الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، انظر بحثنا عن "أهلية المرأة للمشاركة السياسية"...) وإذا قصرنا نظرنا على واحد من المؤشرات التي تعكس بوضوح مشاركة المرأة في الحياة السياسية هو نسبة تمثيل النساء في البرلمانات العربية، وجدنا أن هذه النسبة لا تتجاوز ٥,٧٪، وهي أضعف نسبة تمثيل برلماني للنساء في العالم على الإطلاق. ورغم الارتفاع الطفيف لهذه النسبة في تونس إذا ما

قُورنت بغيرها من البلدان العربية (تونس ١١,٥٪، والمغرب ١٠,٨٪ والجزائر ٦,٥٪)، فإن المقارنة بمناطق العالم الأخرى تؤكّد مدلولات المعدل العربي العام (أوروبا الشمالية ٣٩,٧٪، وأميركا ١٦,٥٪ وإفريقيا ١٣,٦٪) (الاتحاد البرلماني، **النساء في البرلمانات**، ٢٠٠٢). وتبين الإحصائات التي يوفّرها مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة في تونس أن نسب حضور النساء ووجودهن في مواقع صنع القرار ضعيفة في أحزاب المعارضة وفي الجمعيات غير الحكومية والنقابات والمجالس العلمية الجامعية...

هذه العوامل مجتمعةً تجعل مواطنة المرأة منقوصة، أو بالأحرى تجعل مواطنة المرأة منقوصة أكثر من مواطنة الرجل، في بلاد تتسم الحياة السياسية فيها بما يلي:

- عدم الاعتراف التام وعدم التمتيع الفعلي بالحقوق المدنية والسياسية؛

- هشاشة المجتمع المدني وإفراغ الهياكل التمثيلية من فاعليتها؛

- احتكار السلطة وعدم احترام مبدأ التداول الديمقراطي؛

- عدم توفّر وجوه التفرقة الديمقراطية: بين السلطات الثلاث، وبين سجل المواطنة وسجل الدّين، وبين الحزب الحاكم وأجهزة الدولة.

٣ ـ الثقافة التمييزية:

تلك التي ما زالت فاعلة في منظوماتنا التعليمية وفي الإعلام نقطة معتمة أخرى داخل اللوحة العامة، رغم محاولات الإصلاح وحملات التوعية ودورات التدريب على حقوق الإنسان التي تحاول تنظيمها بعض الجمعيات غير الحكومية. فالقوانين والعقليات لا تسير على نسق واحد، والشعارات والقيم والصور الجاهزة المعادية للمرأة ما زالت فاعلة في سلوكنا وفي الخطابات التي ننتجها، وما زالت مؤثّرة عن وعي أو عن غير وعي في حياتنا اليومية والمهنية وفي الممارسات الانتخابية والترشحية للرجال والنساء معاً.

ولكن المعطى الجديد نسبياً يتمثّل في ما أدّت إليه الفضائيات العربية الجديدة من بروز مشهد ثقافي وإعلامي عربي يُكرّس التمييز ضد المرأة ويكرّس الأدوار النمطية التقليدية على نحو هذياني. وأبرز الفاعلين في هذا المشهد المفتون الشعبيون والدُّعاة الجدد الذين يلهجون بالعودة إلى عهد الصفاء الأول، ويحرّمون ويحلّلون كما طاب لهم، ويفتون أحياناً بما يتعارض مع القوانين المعمول بها في بلدانهم، وتسير خطاباتهم في اتجاه يحول دون الوعي بقضية المرأة، ويحول دون تحرّر أجساد ونفوس الرجال والنساء. فهم يحرّمون الإجهاض وموانع الحمل، ويُحلّلون ختان البنات، ويدعون إلى رجم الزاني والزانية إذا كانا محصنين، ويدعون إلى تطبيق العقوبات الجسدية التي تنصّ عليها الشريعة، ويدعون إلى عدم الاختلاط، ويحذّرون من فتنة المرأة ويدعونها إلى اتخاذ الحجاب، وفي أحسن الأحوال، يعتبرون

عمل المرأة خارج البيت جائزاً عند الضرورة. . .

وما يجعل هذا الوضع باعثاً على الحيرة والقلق أن بعض هؤلاء المفتين "الفضائيين" يسمحون لأنفسهم بإصدار أحكام التكفير للمجتمع التونسي بالذات، لابتعاده بحسب رأيهم عن الصراط المستقيم في إباحة تعدّد الزوجات وجعل الطلاق بيد الرجل وحده، وغير ذلك من أبنية الهيمنة والجور التي تُسمّى في النظام العربي السائد "ثوابت" و"خصوصيات".

ولأبنية المواطنة المنقوصة وثقافة التمييز هذه جذور مشتركة، هي التي تعوق التحديث العام للمجتمع والدولة؛ إنها الأبنية الأبوية التيولوجية، التي تعرضت لهزات حداثية ولكنها ظلت مترسبة في صلب النسيج الاجتماعي والثقافي: في علاقات الفرد بالمجموعة وبالدولة وفي العلاقات بين النساء والرجال.

فلمزيدٍ من النهوض بالمرأة التونسية لا بد أن تتواصل عمليات الإصلاح القانوني التي من شأنها إزالة كل أنواع التمييز القانوني ضدها، ولا بد من اعتماد السياسات التي تجعل مبدأ المساواة بين الجميع واقعاً ملموساً، ولا بد من رفع التحفظات على الاتفاقيات الدولية وترك التردد الانفصامي بين المرجعية الحقوقية والمرجعية الدينية.

ولكي نواجه دعوات التكفير ويوطوبيات العودة إلى السلف الصالح، لا يُمكن أن نكتفي بالصمت أو بردود الفعل الأمنية، أو بالمواقع الدفاعية المحتشمة أو باللغة الخشبية التي تعدّد المكاسب وتردّد بأن الإسلام دين التسامح. . . بل لا بد من فتح المنابر لإنتاج

ونشر الثقافة المدنية الحديثة، ولفتح الحوار الحيّ المتعدد الأطراف حول القضايا الدينية التي تشغل الناس، ولا بد من استئناف عملية تحديث المنظومة التربوية وعملية ترسيخ قيم حقوق الإنسان فيها، حتى لا نترك أبناءنا فرائس سهلة للمفتين والدُّعاة والأدعياء الذين يبثون على مرّ الأيام درساً وحيداً هو كره الحياة وكره الحرية.

أي ديمقراطية يُريدها لنا الإسلاميون "الديمقراطيون"؟

يطرح الخبير الفرنسي في الحركات الإسلامية أوليفيه روا فرضية فشل حركات الإسلام السياسي، ويعتبر تفجيرات ١١ سبتمبر وما افترضته من عولمة للمطالبة الإسلامية دليلاً على هذا الفشل: إن هذه التفجيرات صرخة يأس عدمي أكثر منها مقاومة، وإنها علامة على استحالة بناء الدولة الإسلامية على أرض من أراضي الواقع، ورغبة في بناء يوطوبيا الأمة الإسلامية خارج الحدود الأرضية، فيما بين السماء والأرض. يُمكن أن نقبل بهذه الفرضية، لا سيما وأن ضيق أفق ونفس الإسلام الإرهابي وخلوّه من المشروع السياسي والمجتمعي هما من الأفكار التي تتردّد لدى مفكّرين كبار وفلاسفة منهم جاك دريدا.

ولكن هذا الفشل، فشل فكرة إقامة الدولة الإسلامية، لا يعني زوال حركات الإسلام السياسي على اختلافها، بل يعني أيضاً قبولها أو قبول بعضها التأقلم مع الواقع الجديد، واقع الحملة العالمية على الإرهاب، وواقع التطلّعات الديمقراطية، وواقع انفتاح آفاق التشريع العالمي والمواطنة الكوسموبوليتية. فالمتأمل في

الخطابات التي تنتجها هذه الحركات لا يسعه إلاّ أن ينتبه إلى عملية المراجعة التي فرضتها الظروف الجديدة على الكثير منها، الأمر الذي جعلها تتخلّى عن الكثير من العناصر الطوباوية التي كانت ركيزة التنظير السياسي لدى أوائل المنظّرين، وأساسها الحلم بالخلافة، ومفهوم حاكمية الله، وإجبار النساء على القيام بالأدوار الإنجابية التقليدية، وصولاً إلى تبنّي بعضها مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

والأسئلة التي نودّ طرحها، والتي يفرضها علينا الالتزام بمرجعية حقوق الإنسان باعتبارها أساساً للديمقراطية، كما يفرضها علينا عدم تجاهلنا لأهمية الفاعلين الدينيين في مشاهدنا السياسية الجنينية، هي التالية: كيف نتعامل مع هذا الخطاب الجديد الذي يريد التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، أو بالأحرى يريد ديمقراطية إسلامية، ولا يعتمد معيارية دينية ذاتية بل يستند إلى معيارية حقوق الإنسان؟ إذا كان من المؤكّد أن المسلم يُمكن أن يعيش في كنف الديمقراطية وأن يظل مؤمناً وممارساً لشعائره الدينية، فهل يمكن أن تكون الديمقراطية إسلامية؟ وكيف نقبل بمشاركة هؤلاء الفاعلين الدينيّين في اللعبة الديمقراطية إذا أبدوا قبولاً للدخول في اللعبة الديمقراطية، أي قبولاً بعدم احتكار التعبير السياسي، من دون أن يبدوا قبولاً بالمقوّمات الأخرى للديمقراطية، خاصةً في ما يتعلق بالمساواة بين الرجال والنساء، وبين المسلمين وغير المسلمين، لا سيما وأن اللامساواة، كأمور كثيرة رهيبة أخرى تقع اليوم، تتمّ باسم الإسلام وتحت رايته؟ هل

يمكن أن ننتقي من المبادئ الديمقراطية ما نريد ونترك ما لا نريد؟

هل يمكن أن نعتبر السيد القرضاوي والسيد الغنوشي وغيرهما من الإسلاميين الذين يُعتبرون "معتدلين"، من المدافعين حقاً عن الديمقراطية في العالم العربي؟ وأي نمط من الديمقراطية يمكنهم أن يدافعوا عنه، إذا كانت منطلقاتهما ومقرّراتهما الكبرى تقع في دائرة الإسلام السياسي ولا تخرج عنه؟

هل يكفي قول يوسف القرضاوي بأن الديمقراطية هي «بمثابة النظام السياسي الحقيقي في الإسلام»، بما يتضمنه هذا القول من مغالطة وخلط تاريخي لا يتسع هنا المجال لشرحه، وهل يكفي اعتراف راشد الغنوشي بجدوى حقوق الإنسان ومنظومته لكي نطمئن إلى الديمقراطية الإسلامية التي يعدان بها؟ صحيح أن خطاب الغنوشي، خاصةً في نصوصه وحواراته الأخيرة، مختلف عن الخطابات الإسلامية الأخرى، فهو يحيل إلى منظومة حقوق الإنسان ويدعو إلى أخذها بعين الاعتبار، ويتحدّث عن إمكان دولة إسلامية تحفظ الحقوق والحريات وتحترم الأقليات، ولكنه لا يحدّد لنا بالوضوح الكافي الحلول الدقيقة التي يرتئيها للتوفيق بين الديمقراطية والإسلام، وللتوفيق بخاصة بين مقرّرات الإسلام السياسي والديمقراطية، وما نلاحظه هو تجنّبه الإجابة عندما تُطرح عليه أسئلة دقيقة ومحرجة تتعلّق بالمساواة بين المرأة والرجل مثلاً.

فهل سيصل الاعتدال بالغنوشي، وتحديداً، هل سيصل تعلقه بالديمقراطية إلى حدّ يجعله يتخلّى عن شعار «الإسلام دين ودولة»، وهو الشعار الذي أطلقه حسن البنا وظل ركيزة من ركائز الإسلام

السياسي؟ ولكن هل يعقل في الوقت نفسه أن يتخلى عن هذا الشعار، ويصبح علمانياً، ويعدل عن العمل السياسي تحت لافتة الإسلام؟ من هنا نفهم مآزق التوفيق بين الإسلام السياسي والديمقراطية، ومن هنا يبدأ التساؤل عن ملامح وحدود الديمقراطية التي يستطيع هذا الإسلام بلورتها على نحو محتمل، أي على نحو لا يلغيه كإسلام سياسي: إنها ستكون ديمقراطية من نوع خاص، ديمقراطية مبتورة، تتلخّص أساساً في مبدأ التداول على الحكم واعتماد الانتخاب.

واضح أن الديمقراطية أبعد من أن تختزل في الانتخاب والتداول السلمي على الحكم وإنْ شملت هذين المقومين ضرورةً.

فإذا كانت الديمقراطية أولاً وقبل كل شيء هي سيادة الشعب من أجل الشعب، وسيادته باعتباره مكوّناً من مجموعة المواطنين، فكيف يكون ديمقراطياً من ينظّر لدولة إسلامية تكون «دولة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادر عن الله والقرآن والسُنّة» كما يقول الغنوشي؟ إن هذه السيادة لن تكون مستمدة من العقل، ولن تكون بالتالي نهائية ولا نسبية، وعندها فما العمل؟ هل نخضع الواقع المستجد للتشريع الأعلى، أم ننزل التشريع الأعلى إلى الواقع؟ هل سيُشرِّع الأموات لهذه الدولة، أم سيشرّع لها الشيوخ والملالي الذين سينتصبون تراجمة لله والقرآن والسُنّة، ناطقين وحيدين ورسميين باسمه؟

وإذا كان مبدأ «لا اجتهاد في ما فيه نصّ» ركيزة أخرى من ركائز الإسلام السياسي، فما العمل إزاء منظومة الأحكام التي

تُسمّى "الشريعة"، والتي يعتبرها الإسلاميون صالحة لكل زمان ومكان؟ وتبعاً لذلك، تبعاً لإبقاء الإسلاميين المعتدلين لمبدأ «لا اجتهاد في ما فيه نص»، ما الحلول المرتضاة للتوفيق بين النصوص المقدسة ومبادئ حقوق الإنسان، خاصةً وأن كُلّنا يعلم، و"المعتدلون" يعلمون ولا شك أن الحلول الخطابية من نوع «لا تناقض بين الإسلام وحقوق الإنسان» ومن نوع «الإسلام دين التسامح» و«الإسلام كرّم المرأة» لا تجدي نفعاً؟

وإذا كانت الديمقراطية تنبني على المواطنة، وإذا كانت المواطنة انتماء للدولة لا لدينٍ من الأديان، ومساهمة في الحياة السياسية داخل الدولة، فما حكم المواطنين غير المسلمين في "الدولة الإسلامية"، هل سيكونون "أهل ذمّة" ومواطنين من الدرجة الثانية، أم سيطالبون باعتناق الإسلام للتأقلم مع الدولة الإسلامية؟ وما حكم الذين اختاروا أن يكونوا بلا دين يعتنقونه، أي الذين يُسمّون "ملاحدة"، والذين ننساهم عادةً عندما نطرح قضايا الأقليات؟ هل سنطبّق عليهم حكم الرّدّة؟ وعلى أي نحو يكون السيد الغنوشي ديمقراطياً، وهو الذي يذهب في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** إلى أن مهمة الدولة الديمقراطية الإسلامية هي «التطهير ومواجهة التحدّي الغربي»؟

وإذا كانت الديمقراطية تقتضي التعددية، فهل ستكون التعددية في ظل الدولة الإسلامية، مقيّدة بالشريعة باعتبارها "الدستور الأسمى"، بحيث لا يُسمح بتكوين الأحزاب العلمانية والشيوعية، كما في تنظير مرشد الإخوان المسلمين الحالي؟ فكيف

ستكون هذه التعددية تعدديةً إذا كانت تقع تحت راية واحدة؟

وإذا كانت الديمقراطية تقتضي المساواة التامة بين جميع المواطنين، بقطع النظر عن اعتبارات من بينها الجنس، وتعني على وجه الدقة المساواة التامة أمام القانون وفي القانون، فما حكم النساء في ظل ديمقراطية إسلامية تُطبِّق شريعة تعتبر الرجال قوّامين على النساء، أي رؤساء عليهن، وتعتبر الذكورة شرطاً للولايات الخاصة والعامة، وتُوجب طاعة الزوج على الزوجة، وتبيح له تأديبها وضربها، وتعتبر الطلاق أمراً بيد الرجل، وتعتبر المرأة مساوية لنصف رجل في الإرث والشهادة؟ أليس الإخوان المسلمون، والقرضاوي معهم، يُجمعون على أن المرأة لا يحقّ لها تولّي "الولايات العامة"، ويستنتجون من ذلك أن المرأة لا يجوز لها أن تتولّى الإفتاء وأن تتولّى منصب رئاسة الجمهورية؟

وإذا كانت الديمقراطية تعني الحرية، وتعني وجود مجال خاص لا تتدخل فيه الدولة، فكيف ستكون هذه الديمقراطية الإسلامية، إذا كان "من ثوابت" الشريعة أنها تقيّد حقّ اختيار القرين على أساس الدّين، وإذا كان القرضاوي وغيره من المعتدلين يفتي بمنع زواج المسلم بملحدة والعكس، ومنع زواج المسلمة من كتابي، ومنع زواج المسلم والمسلمة من بهائية أو بهائي؟ أليست حرية اختيار القرين بقطع النظر عن الدّين والمعتقد من حقوق الإنسان التي تكفلها المواثيق الدولية؟

وإذا كانت الديمقراطية تعني وجود هذا المجال الخاص الذي لا تتدخل فيه الدولة، فهل سنواصل إقامة حدّ "الزنا" على الرجل

الراشد الذي يختار إقامة علاقة عشق أو صداقة مع امرأة راشدة، أو المرأة الراشدة التي تختار إقامة علاقة من نفس القبيل مع رجل راشد، خارج إطار الزواج أو خارج إكراهات المؤسسات الاجتماعية العتيقة؟ لقد قبلت الدولة التركية التخلي عن تجريم ما يُسمّى بالزنا، فهل يعني هذا أن تركيا أصبحت خالية من المسلمين؟ أم يعني هذا أن المسلم التركي يُمكنه قبول القانون الجديد، ويُمكنه في الوقت نفسه، إذا شاء، أن يحترم تحريم الزنا باعتباره اختياراً أخلاقياً فردياً لا باعتباره قانوناً مفروضاً على الجميع؟

إذا كان يوسف القرضاوي معتدلاً، فكيف يقول اليوم بضرورة تطبيق عقوبة القتل على المرتد أو من يُعتبر مرتداً؟ أليس هو القائل في موقع **إسلامونلاين**: «ومن أحكام الدنيا أن المرتد لا يستحق معونة المجتمع الإسلامي ونُصرته بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن تقوم حياة زوجية بين مسلم ومرتدة، أو بين مرتد ومسلمة، لا ابتداءً ولا بقاءً، فمن تزوّج مرتدة فنكاحه باطل، وإذا ارتدت بعد الزواج فرّق بينهما حتماً، وهذا حكم متفق عليه بين الفقهاء، سواء من قال منهم بقتل المرتد رجلاً كان أم امرأة وهم الجمهور، أم من جعل عقوبة المرأة المرتدة الحبس لا القتل، وهم الحنفية»؟ هل يكفي قوله بضرورة التحرّي قبل إثبات عقوبة المرتد، للحكم عليه بأنه معتدل، وبأنه من أنصار الديمقراطية؟ والحال أن حكم الردّة يتنافى مع أبسط الحريات الأساسية التي يكفلها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ أقصد حرية المعتقد وحرية الرأي والتعبير؟

هل الديمقراطية تعني تعويض استبداد باستبداد؟ بل هل تعني تعويض استبداد باستبداد أعظم، هو استبداد الشريعة التي لا تترك صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان الخاصة والعامة إلاّ وفيها حكم حلال وحرام ومندوب ومكروه؟

لا يُمكن أن نعتبر هؤلاء المفتين والناشطين والمفكّرين الإسلاميين ديمقراطيين إلاّ إذا فكّرنا في ديمقراطية من نوع خاص، ما دام العرب يحبون الخصوصية ويسمّون امتهان أنفسهم "هوية" ثابتة، ويسمّون العنف والتمييز "ثوابت ومقدّسات": إنها ديمقراطية بلا مساواة كالديمقراطية اليونانية القديمة، أو هي ديمقراطية بلا علمانية كالتي ينظّر لها اللاهوتي، لا الفيلسوف، محمد عابد الجابري على أعمدة صحيفة **السياسة** الكويتية، معتبراً العلمانية "شعاراً"، ومشكلاً مصطنعاً خلقه المفكّرون المسيحيون!

إنها ستكون ديمقراطية بلا ديمقراطية، أي ستكون شيئاً فظيعاً أشوه كـ «الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان»؛ كالمنظومات القانونية العربية؛ كالإصلاح الخالي من الإصلاح، أي الإصلاح الذي تريده بعض الأنظمة العربية اليوم.

فتاوى تنزع الموت
وأحياء يلتفّون بالأكفان

المفتي الرسمي الذي لم يتردّد ولم تطرف له عين، عندما أفتى بتحريم نقل الأعضاء البشرية إلى المرضى[1]، يجب أن يتحمل تبعات العمل بفتواه في بلاده أو في البلاد الإسلامية الأخرى. معنى ذلك أننا يجب أن نحمّله دماء كل المرضى الذين كان بالإمكان إسعافهم بنقل كُلية إليهم أو قلب أو غير ذلك، لولا هذه الفتوى التي يُمكن أن توصف لذلك بأنها إجرامية.

ويجب أن نضع في اعتبارنا أن من هؤلاء المرضى من هم أطفال أو شبّان لم ينعموا بعد بطول الحياة التي لا شكّ في أن الشيخ المفتي قد نعم بها. ويجب أن نتذكّر أن هناك قوانين راقية تبيح للحيّ أن يقرّر التبرّع بأعضائه عند موته لإنقاذ حياة الأحياء الذين سيكونون في حاجة إليها. القوانين الراقية تحث على الرحمة والكرم والتخلّص من الأنانية والنرجسية التي تصوّر جسد

(١) انظر مقال نبيل شرف الدين «الإفتاء والسياسة في مصر: تحريم نقل الأعضاء وإباحة الفطر لـ "مجاهدي العراق"» المنشور على موقع **إيلاف** يوم الاثنين ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣.

الإنسان حصناً صلباً لا ثلمة فيه.

استند المفتي في فتواه إلى أن «جسد الإنسان هبة من الله، ولا يجوز لأي كائن من كان التصرّف فيه، سواء بالنقل منه أو إليه». ولنسلّمْ بما سلّم به لنسأله: طبقاً لهذه المقدمات، وطبقاً للمنطق الفقهي الذي ينبني على القياس وإخضاع الخاص للعام، وإذا كان لا يجوز نقل الأعضاء ولا يجوز التصرّف في الأجساد، فلماذا لا يُحرَّم أيضاً نقل الدم والتبرّع به؟ ولماذا لا تُحرَّم كل عملية جراحية باعتبارها "تصرّفاً" في الأجساد؟

واستناداً إلى هذه المقدمات ذاتها، لماذا لم يفت الشيخ بتحريم ختان البنات، وهو اعتداء على الحرمة الجسدية للأطفال تدينه المواثيق الدولية وتؤكّد كل الدراسات الطبية والنفسية والاجتماعية أنه يؤدّي إلى معاناة دائمة لدى ضحاياه؟ لماذا لا يستند إلى عدم وجود نصّ قرآني يأمر بهذه العادة البدائية لمساعدة ناشطي حقوق الإنسان والمهتمّين بالصحة على مقاومة آفات هذا التشويه الوحشي للأجساد الأنثوية؟

إن مشايخنا لا يُحرِّمون ختان البنات بل يحرِّمون نقل الأعضاء. ويبيحون قتل الزوج زوجته إذا اكتشف أن لها علاقة مع رجل آخر، ولا يقولون بحق الإنسان في اختيار معتقده وفي تغييره، بل يقولون بـ "قتل المرتد"، ولا يدين الكثير منهم العمليات الانتحارية الإرهابية... لسبب بسيط هو أنهم لا يدافعون عن الحياة بل يُوزِّعون الأكفان ويدعون إلى إماتة الأجساد. أصبحنا نعرف سلالتهم: إنهم منحدرون من سلالة قتلة الحلاّج والسهروردي

ومحرقي كُتُب ابن رشد ومكفّري الفلاسفة والأدباء... إلا أنهم أكثر عنفاً وقسوةً لأنهم يسدّون أبواب الحرية في عصر انفتحت فيه كل الأبواب، وهم أكثر عنفاً وقسوةً لأنهم أكثر اعتداداً بأنفسهم من شيوخ الأمس: شيوخ الأمس كانوا يقولون: «والله أعلم»، أما شيوخ اليوم فهم آلات إفتاء في كل شيء.

* * *

لا يوجد بشر له حق إلهي في النطق بالحق، وفي الكلام باسم الله والوصاية على النصوص المقدسة، ولا يوجد أي بشر يمكن أن يتخذ ذاته الفردية مصدراً للتشريع. سقطت أقنعة رجال الكنيسة منذ قرون، وبدت للعيان بشرية ما أوهموا الناس بأنه إلهي وتبددت أساطيرهم وصكوك غفرانهم، واليوم تسقط أقنعة هؤلاء الشيوخ الذين ينظّمون الجنون القداسي الإسلاموي في أبشع صوره.

فليوقف شيوخ الإفتاء ألعابهم البهلوانية بالآيات يستدلّون بها كما يريدون على ما يريدون، وليلزموا بيوتهم للعبادة إنْ كانت تهمّهم فعلاً أمور الدّين والآخرة، أو ليملأوا محاريبهم بالحثّ على الرحمة والمساواة عوض بثّ الأحقاد وتكريس اللامساواة.

وليتخفّف المثقفون إذن من خشوعهم في معاملة هؤلاء الشيوخ وما اتخذوه من كنائس ومحاكم تفتيش ومصادرة، وليتحلّلوا من إغداق ألقاب "سماحة الشيخ" على من ليسوا من السماحة والتسامح في شيء، و"فضيلة الشيخ" لمن لا فضيلة لهم سوى التكفير والتأثيم والتفسيق، وليطالبوا الحكومات والبرلمانات العربية

بتجريم التكفير وبمحاكمة المحرّضين على القتل مهما كان مركزهم ومهما كانت وظيفتهم.

* * *

لا يوجد "إسلاميون معتدلون"، بل يوجد مسلمون قد تخلّصوا من ربقة الفقهاء ونجوا بأنفسهم خارج دائرة الجنون الديني المنظّم، وأدركوا ضرورة الوعي بالتاريخ، ولم يروا غضاضةً في المطالبة بالمساواة في الإرث والشهادة بين النساء والرجال، ولم يخرجوا لنا بحجة "النص الصريح" وكأنهم أوصياء على كلام الله، ولم ينسوا الرحمة والمغفرة. أما الشيوخ ووعّاظ الفضائيات العربية الذين يُوصفون بالاعتدال، فإنهم ليسوا معتدلين إلاّ في نغمة الصوت، أو في ارتداء اللّباس الغربي، أو في مخاطبتهم الجماهير بألطف العبارات، أو في تلطيفهم بعض الأحكام. بين "شيوخ التكفير" و"الشيوخ الفضائيين" الموصوفين بالاعتدال لا توجد نقلة نوعية. لأن النقلة النوعية هي التي تجعلهم يتخلّون عن زجّ أنفسهم في كل صغيرة وكبيرة، وتجعلهم يعتبرون الدّين تجربة شخصية تهمّ الإنسان فيما بينه وبين ربّه، وهو ما يلغي دورهم كشيوخ يفتون في العلاقات الزوجية وفي السياسة الداخلية والخارجية وفي الاقتصاد والطب والعلوم...

ليس هؤلاء الإسلاميون معتدلين إلاّ لمن يرضى بالقليل، ويقنع بالبؤس، لمن له روح متسوّل يطلب فتات خبز ولا يُطالب بحقه وحقّ الجميع في الحياة الكريمة.

* * *

في مراسم توزيع الأكفان التي يضطلع بها المفتون، للنساء أضعاف نصيب الرجال، خلافاً لما يسير عليه الفقه في أمور الأهلية والميراث. . .

فالحجاب هو الكفن الذي يريد المفتون أن تلتف به النساء لكي يدفعن ثمن خروجهن من خدورهن وسجونهن.

كلما رأيتُ رؤوس المحجّبات التي أصبحت تملأ شوارع مدننا، تذكّرتُ الأكفان البيضاء. تذكّرت جثث أقاربي الباردة التي انحنيت لتقبيلها لآخر مرة، بعد أن غسّلت وسترت شعورها ولم يبقَ منها ظاهراً إلاّ الوجه والكفّان، تماماً كما لم يبقَ ظاهراً من أجساد المحجّبات المكفّنات سوى الوجه والكفّين.

لا يخيفني الموت، فكلّنا مائتون، وكلّنا إلى تراب أو رماد؛ إنما تخيفني مشاهد الأحياء الذين يلتفّون بالأكفان ويُحاكون الموتى ويطلبون الانتحار، ويخيفني موزّعو الأكفان المتاجرون بفقر الآخرين وبؤسهم وشعورهم بالهوان.

* * *

لقد خرجنا من خدورنا ولا نريد العودة إليها، ولا نريد العودة إلى ما يرمز إليها: النقاب والبرقع والحجاب والخِمار وكل ما يجعلنا مجرد حرمات وعورات وآلات فتنة وغواية. لا نريد شيوخاً ولا مفتين، بل نريد مواطنين ومواطنات، ولا نريد فتاوى بل نريد تشريعات مدنية متطورة تضمن المساواة والكرامة للجميع. لا نريد علماء ينصحون السلاطين ولا نريد حتى علماء يفتون بعدم اتباع السلاطين، بل نريد مؤسسات برلمانية وأحزاباً سياسية حقيقية

وجمعيات غير حكومية مستقلة. نريد مجتمعات مدنية تمثّل السلطة التي تحدّ من السلطة؛ تمثّل السلطة التي تحدّ من المتعة الجنونية بالسلطة. نريد كل هذا لكي نكفّ عن إذلال أنفسنا بأنفسنا واستعمار أنفسنا بأنفسنا.

لماذا وَقّعت البيان المجرّم لفتاوى الإرهاب

ولماذا لا أعتبره "فضيحة"

بل نُواة لحركة دفاع عن الحرية

كانت فكرة البيان من اقتراح د. محمد عبد المطلب الهوني، وقد بادر إلى تجسيدها كلٌ من وزير التخطيط العراقي السابق الدكتور جواد هاشم، والمفكّر التونسي العفيف الأخضر، والكاتب الأردني الدكتور شاكر النابلسي، وأرى ضرورة لأن يطلع القارئ على نص البيان كما نُشر على موقع **شفّاف الشرق الأوسط** يوم ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٤، قبل أن أتطرق إلى موجبات توقيعي عليه.

١ ـ نصّ البيان

السادة رئيس وأعضاء مجلس الأمن الدولي ـ الأمم المتحدة،

السيد السكرتير العام للأمم المتحدة،

يُشرّفنا أن نحيطكم علماً بما يلي:

في تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠٠٤، أصدر مجلس الأمن بالإجماع قراره رقم ١٥٦٦ بشأن التهديدات التي يتعرّض لها السلام

والأمن الدوليين نتيجة للإرهاب، مؤكداً حتمية التصدي للإرهاب بجميع أشكاله ومظاهره، وبكل الوسائل وفقاً لميثاق الأمم المتحدة ومبادئ القانون الدولي. وأبدى القرار في ديباجته قلقه إزاء تزايد عدد ضحايا الأعمال الإرهابية، بمن فيهم الأطفال، بدافع التعصب أو التطرّف في شتى أنحاء العالم.

إن المادة التاسعة من القرار المشار إليه نصّت على تشكيل فريق عمل من جميع أعضاء مجلس الأمن لوضع توصيات وتقديمها للمجلس فيما يتعلق بالتدابير العملية التي ستُفرض على الأفراد والجماعات والكيانات الضالعة في الأنشطة الإرهابية أو المرتبطين بها، بما في ذلك إجراءات فعّالة لتقديمهم للعدالة عن طريق المقاضاة أو التسليم، وتجميد أرصدتهم المالية، ومنع تحركاتهم عبر أقطار الدول الأعضاء، ومنع تزويدهم بجميع أنواع الأسلحة والعتاد.

لقد جاء القرار رقم ١٥٦٦ مكمّلاً لسلسلة من قرارات سبق أن أصدرها مجلس الأمن منذ عام ١٩٩٩ وبشكل خاص القرارات: رقم ١٢٦٧ في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩، والقرار ١٣٧٣ في ٢٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، والقرار رقم ١٥٤٠ في ٢٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٤.

نحن المثقفين العرب والمسلمين الديمقراطيين والمسالمين الليبراليين الموقّعين على هذه العريضة نود أن نلفت أنظاركم ـ وأنتم تضعون التوصيات اللازمة لتنفيذ وتفعيل قراركم رقم ١٥٦٦ ـ إلى مصدر خطير للإرهاب. هذا المصدر الخطير هو الفتاوى المُحرِّضة

على جريمة الإرهاب التي صدرت وما زالت تصدر من مجموعة من رجال الدين المتزمتين. فلا يكفي إصدار قرارات تدين الإرهاب، بل إن الحكمة تقتضي إنشاء محكمة دولية من قبل الأمم المتحدة لمحاكمة الإرهابيين وفقهاء الإرهاب الذين يقدمون للإرهابيين فتاوى دينية تشجّعهم على الإرهاب، هذه الفتاوى تلعب دوراً أساسياً في تحرير سادية الإرهابي وغريزة الموت لديه من جميع الضوابط الأخلاقية، وتجفف ما تبقى له من ضمير أخلاقي، ومن شعور صحي بالذنب. جميع الإرهابيين ماتوا أو سيموتون، بفضل مثل هذه الفتاوى، وضميرهم مرتاح وقناعتهم راسخة، لأنهم سيدخلون الجنة في يوم موتهم نفسه، كما تقول لهم هذه الفتاوى. طبعاً نحن لا نختزل أسباب الإرهاب بهذه الفتاوى التي تبرره، فللإرهاب أسباب عدة منها قنبلة الانفجار السكاني، ونتائجها من أمّية وفقر وبطالة واستبداد سياسي وتخلّف في مناهج التعليم وظلامية التعليم الديني.. إلخ. لكن الفتاوى الدينية المُحرّضة على الإرهاب تلعب دوراً مباشراً وأساسياً في التحريض عليه. ومع ذلك فإن بعض الفتاوى الدينية تصبغ على الإرهاب الشرعية الدينية بتحويله من جريمة إلى تنفيذ حد من حدود الدين أو فريضة من الفرائض.

وكأمثلة على هذه الفتاوى الدينية المشجعة للإرهاب نقدم لكم النماذج التالية:

ـ عندما سأل رئيس المحكمة المصرية الشيخ محمد الغزالي، العضو القيادي في جماعة الإخوان المسلمين، عن رأيه في قاتل

المفكر العلماني المصري فرج فوده في ١٩٩٢ أجابه: "لقد نُفذ فيه حد الردة الذي تقاعس الإمام [الدولة] عن تنفيذه". عندئذ صرخ الإرهابي القاتل: "الآن أموت وضميري مرتاح".

ـ الشيخ السعودي سفر بن عبد الرحمن الحوالي اعتبر كارثة ١١/ ٩/ ٢٠٠١ مجرد "معاملة بالمثل"؛ أي رداً على هجوم الرئيس كلينتون الصاروخي على القاعدة، غداة تفجير السفارة الأميركية في نيروبي، وأفتى بشرعية ضرب البنتاغون وبرج التجارة العالمي، وقال عن البنتاغون إنه «عش الشياطين» و«وكر الجاسوسية» و«عش المافيا». وأن مركز التجارة العالمي هو «مركز الربا وغسيل الأموال» (جريدة **الحياة**، ١٣/ ٢/ ٢٠٠٢).

ـ الفتوى التي أصدرها الشيخ السعودي علي بن خضير الخضير مبرئاً بموجبها عمليات القاعدة في نيويورك وواشنطن، حيث قال: «أما التباكي والحزن لما حصل من ضحايا منهم (الأميركان) لما يُسمى بالأبرياء فهو أمر عجب. فإن حال هؤلاء الضحايا لا يخرج عن ثلاثة أحوال: أن يكون من الأميركان الكفرة وهم لا يؤسف عليهم، لأن الفرد الأميركي الكافر من حيث علاقته بحكومته هو محارب أو معين لها بالمال أو بالرأي والمشورة كما هو واقع عندهم وطبيعة نظامهم السياسي، لا كثّرهم الله. يجوز قتل من قاتل منهم ومن لم يقاتل، كالشيخ الهرم والأعمى والذمي باتفاق العلماء» (جريدة **الحياة**، ١٣/ ٢/ ٢٠٠٢).

ـ الفتوى التي أصدرها الشيخ يوسف القرضاوي، حيث أجاز بموجبها قتل الأجنّة اليهود في بطون أمهاتهم، لأنهم عندما يولدون

ويكبرون سيصبحون جنوداً في الجيش الإسرائيلي. كما أفتى في نقابة الصحافيين في القاهرة في ٣/ ٩/ ٢٠٠٤ بقتل كافة الأميركيين من المدنيين في العراق. وأفتى في أسبوعية **الأهرام العربي** (٣/ ٧/ ٢٠٠٤)، بقتل المفكرين المسلمين الأحرار (المرتدين) زاعماً: «لقد أجمع فقهاء الإسلام على عقوبة المرتد، وإن اختلفوا في تحديدها، فجمهورهم اتفق على أنها القتل وهو رأي المذاهب الأربعة بل الثمانية».

ـ الفتوى التي أصدرها راشد الغنّوشي الأصولي التونسي، وأجاز بموجبها قتل المدنيين في إسرائيل لأنه حسب تلك الفتوى «لا يوجد مدنيون في إسرائيل فكل سكانها رجالاً ونساءً وأطفالاً جنود احتياط محاربون، يجوز قتلهم». كما أصدر الغنوشي في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، (بيروت، ١٩٩٣) فتوى بقتل جميع الحكّام المسلمين بدون استثناء. وقال الغنوشي: «لقد حرّم الفقهاء السنّة قديماً قتل الحكّام المسلمين لأن الحكّام في ذلك العهد كانوا منا وإلينا. أما حكّام اليوم فهم أذناب الاستعمار وليسوا منا في شيء، لذلك يجب قتلهم جميعاً». وقدم الغنّوشي على ذلك عينة تطبيقية هي قتل الرئيس المصري أنور السادات. وهكذا جعل الغنوشي (ص ١٨٤) جريمة إرهابية كقتل الرئيس السادات سابقة فقهية، يُقاس عليها في استنباط الأحكام الشرعية.

ونظراً لصعوبة بل استحالة محاكمة فقهاء الإرهاب هؤلاء وأمثالهم في العالم العربي والإسلامي، حيث ينشرون فتاواهم في الصحافة وفي التلفزيون وعلى صفحات الإنترنت وبكل سهولة،

كما لو كانت واجباً دينياً يُثاب فاعله ويؤثَّم تاركه.

وحيث إن الفتاوى الدينية التي يُفتي بها بعض رجال الدين المتزمتين تُساعد على ممارسة الأعمال الإرهابية بدافع التعصب والتطرف الديني، ولأهمية الإسراع في مكافحة الأعمال الإجرامية التي يرتكبها الإرهابيون، فإننا نحن الموقّعين على هذه الرسالة نطالب مجلس الأمن والفريق العامل المُشكّل وفقاً للفقرة التاسعة من قرار مجلس الأمن رقم ١٥٦٦ بضرورة الإسراع في إنشاء محكمة دولية International Tribunal تختص بمحاكمة الإرهابيين من أفراد وجماعات وتنظيمات بمن في ذلك الأفراد الذين يشجعون على الإرهاب بإصدار الفتاوى باسم الدين.

وتقبلوا خالص تحياتنا.

٢ ـ لماذا وقّعتُ البيان؟

عندما قرأتُ النداء المناهض لفتاوى الإرهاب تنفّست الصُعداء، وبادرت إلى توقيعه، رغم بعض التحفّظات التي عبّرت عنها إثر توقيعي، أهمّها أني تمنيت لو تمّ تقديمه باسم عامة المثقفين العرب المناضلين من أجل الحرية أو من أجل حقوق الإنسان. وقعته للأسباب التالية التي أقدّمها بإيجاز:

١ ـ إنني ممّن يعتبرون الإرهاب أعلى مرتبة من مراتب العنف، بل لعلّه من الأجدى بنا أن نميّزه عن العنف. فالإرهاب ليس فقط خروجاً على القانون، بل هو حركة عدمية تدمّر القانون وتريد الحلول محلّه. العنيف يقول: أنا ضد القانون، والإرهابي

يقول: أنا القانون، أنا الدولة. إنه يشرّع لقانون لابشريّ وحيد هو التدمير، تدمير المكتسبات المدنية القليلة في العالم العربي، وتدمير الآخر والذات معاً. وعندما يتمّ هذا التدمير باسم مبدأ رمزي فوق الجميع، باسم دين من الأديان، يعد بالجنة ويترجم إلغاء الذات والآخر إلى "شهادة" مآلها الجنة، تزداد قدرته الإقناعية، وتزداد طاقته التنويمية المضلِّلة. فالإرهاب لا يمكن أن يكون مقاومة ولا نضالاً. العنف عمل لاقانوني يقف ضد الدولة على أرضية الدولة، والإرهاب هو نقيض للدولة، لأنه يخلق لنفسه أرضية أخرى غير أرضية الدولة، كما يقول فتحي المسكيني في كتابه **الهُويّة والزمان**.

الدليل على ما أقول هو أن المفتين الذين يقدّم البيان نماذج من فتاواهم، ينتصبون مصدراً للتشريع وبديلاً عن القوانين المدنية في بلدانهم وخارجها، وبديلاً عن دولهم، وبديلاً عن القوانين الدولية. فيوسف القرضاوي مثلاً ما فتئ في برنامجه على قناة **الجزيرة** ينتصب مصدراً أعلى من المشرّع التونسي، لكي يكفّر تونس ويدعو إلى إعادة "فتحها"، لخروجها عن الشريعة الإسلامية كما يتصوّرها، أي لاعتمادها قانوناً أكثر مدنية وتحضّراً من بقية القوانين العربية في مجال الأحوال الشخصية، وإن كان قابلاً للتحسين في رأي الكثير من التونسيين والتونسيات الذين لا يبالي القرضاوي برأيهم بل يُصادره، لأنه يتكلّم باسم الجميع وفوق الجميع!

٢ ـ إن هذا البيان يتوجّه إلى سلطة قانونية دولية عُليا قلّما يتوجّه إليها المثقفون العرب نتيجة ضيق أفقهم وإيديولوجياتهم الانتمائية القائمة على منطق الهُوية. هذه السلطة هي المنظومة

الأممية التي لا يتوجّه إليها البيان لأن الإرهاب الإسلامي ظاهرة معولمة عابرة للبلدان فحسب، بل لأن مرجعية صائغي البيان هي القانون الدولي ومنظومة حقوق الإنسان، والمثقف العربي يمكن أن يوقّعه ليس فقط بصفته مثقفاً عربياً بل بصفته إنساناً ومواطناً عالمياً، أو بصفته مناضلاً من أجل حقوق الإنسان، أي من أجل كرامة الإنسان بقطع النظر عن دينه ومعتقده ولغته ونسبه وجنسه.

إن حقوق الإنسان، ورغم كل ما تتعرّض له من استخدام من قِبَلِ القوى المهيمنة في العالم، صالحة لكل البشر في كل الأمكنة، إلاّ أنها قابلة للتطوير خلافاً للشريعة التي يريد فرضها شيوخ الإرهاب، مدّعين أنها صالحة لكل زمان ومكان. والحال أنها تنبني على ضروب من التمييز واللامساواة، لم تعد تتلاءم مع عصرنا الراهن، ولم تعد تتلاءم مع مبادئ الكرامة والمساواة والحرية.

ولنقلْ للمعجّلين بتهم المروق والخيانة إن الانتماء أمر متعدّد ومعقّد، بحيث إن الإنسان يُمكن أن يعتبر نفسه مواطناً في دولته، ويُمكن أن يعتبر نفسه مواطناً عالمياً ويُمكن أن يعتبر نفسه عربياً أو ذا ثقافة عربية، مسلماً أو ذا ثقافة إسلامية، والحرية تتجلّى، أيضاً، في تعدّد الانتماءات كما أنها تتجلّى في جدلية أخرى لا تزال خافية على أغلب العرب: ما أنتمي إليه ينتمي إليّ في الوقت نفسه، فأنا أغيّره وأبدع وضعيّاته، وأكسر ثوابته إذا لزم الأمر، في حال كانت هذه الثوابت عوائق تحول دون حريتي التي لا حدّ لها إلاّ احترام حرية الآخرين واحترام مبدأ المساواة التامة.

٣ ـ إن هؤلاء الفقهاء ثبتت نجاعة خطاباتهم، وثبتت قدرتهم

المباشرة أو غير المباشرة على الإذاية والتحريض ضد المفكرين الأحرار وضد المبدعين. هم طعَنَة نجيب محفوظ وقَتَلة فرج فودة ومحمود طه، وقتلة محمد بو خبزة وبختي بن عودة وسعد بختاوي وعبد الرحمان شرقو ويوسف فتح اللّه وزيان فرحات ويوسف سبتي وعبد القادر علولة وغيرهم من الجزائريين الأحرار المأسوف عليهم، وهم مصادرو حيدر حيدر وليلى عثمان وعلياء شعيب... ورافعو دعاوى الحسبة على نصر حامد أبو زيد ونوال السعداوي، وقتلة مترجمي **الآيات الشيطانية**، ومصادرو جمال البنّا وغيره، وهم مصادرو الأموات أيضاً: هم حارقو **ألف ليلة وليلة** و**الفتوحات المكية**، ومصادرو **ديوان أبي نواس**... والقائمة تطول وما زالت تطول، ويجب أن نتذكّر ونحسن التذكّر...

٤ ـ إن هؤلاء الفقهاء لا يدعون إلى العمليات الانتحارية وإلى قتل المدنيين فحسب، بل يؤبّدون ويكرّسون شتى أنواع العنف الهادئ المؤسسي، أي عنف التمييز ضد النساء وضد الأقليات الدينية. وإضافة إلى ذلك، تتنافى فتاواهم مع الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد النساء، لأنهم يصمتون عن جرائم الشرف ويؤيّدون ضرب الرجال زوجاتهم، ويؤيّدون تشويه الأعضاء الجنسية للفتيات المسمّى بالختان، ويقفون ضد كل الحقوق الإنجابية والجنسية.

٥ ـ إن هؤلاء الفقهاء الذين يشجعون على الإرهاب وعلى تأبيد العنف بشتّى أشكاله، يتمتّعون بحصانة تجعلهم غير معاقبين من أي طرف. إنهم يتكلّمون باسم الله ورسوله، ويصولون

ويجولون، ويستقبلهم الملوك والرؤساء العرب للتبرك بهم، وتُتاح لهم المنابر التي لا تتاح لمناهضيهم. ولا شيء يمثّل خطراً على المدنية وعلى الحياة الاجتماعية والحياة في حدّ ذاتها من مجرمين واقعيين أو رمزيين لا يُعاقبون باسم أي قانون، بل يظلّون مبجّلين مكرّمين، في بلدان لا تجرّم التحريض على العنف باسم الدّين، ولا تجرّم التمييز على أساس العنصر والدّين والجنس، ولا تحمي مبدعيها ومفكّريها، ولا تفصل بين الدين والدولة، ولا تستمد شرعيتها من صناديق الاقتراع بل تستمدّها من شتّى أساليب تهدئة الخواطر ودغدغة عواطف الأميين وإمساك العصا من الوسط.

٦ ـ هذا البيان هو بيان اعتراف بالحق ونقد ذاتي. فمن ميزاته لا من عيوبه أنه من باب «شهد شاهد من أهلها».

يُعلّمنا التحليل النفسي أن الشخص يزداد نضجاً كلّما انتقل من منطق إلقاء التبعات على الآخرين إلى منطق مراجعة الذات والنظر في مدى تورّطها في هذا الاتهام. فالذات المهزوزة وغير المسؤولة هي التي تُسقط على الآخرين أسباب عجزها. ولمدة عقود من الزمن، لعب العرب دور الضحية، واستماتوا في لعب هذا الدور، واتهموا الغرب بأنه يهينهم، والحال أنهم يهينون أنفسهم، وأن حكّامهم يهينونهم بشتى أنواع الإهانة. ولا يسعنا هنا إلا أن نترجم المثل العامي الذي يقول «لينظّف كلٌّ أمام بيته، قبل أن يُطالب الآخرين بالنظافة»، وليتهم نفسه أوّلاً، وليحترم نفسه حتى يفرض على الآخرين احترامه.

* * *

ونصل الآن إلى ما نشره السيد محمد عبد اللطيف آل الشيخ على صفحات موقع **إيلاف** من ردّ على هذا البيان يعتبره فيه "فضيحة" لا غير[1]، رغم تأكيد صاحبه على أنه ليس من المدافعين عن الإرهاب. وأسمح لنفسي بالرّد على هذا الرّد، متوسلة الأسلحة الوحيدة التي أحسن استعمالها بحكم مهنتي، وهي مهنة شرح النصوص وتفكيكها:

١ ـ يقول نيتشه: «إن الطريق الذي ينحدر إلى الأصول، يؤدّي في كل مكان إلى البربرية». وأعتقد أن مقال السيد آل الشيخ ينحدر إلى هذه الأصول، فهو مقال غير سياسي، بل هو دون السياسة بكثير: إنه إتني قبلي متدرّع باسم «بني جلدتنا» و«أبناء أمّتنا» (عبارات واردة بالمقال). إن السياسة، وخاصة في عصرنا، فعل مدني وليست فعلاً "ملّياً" أو "عشائرياً" يعلن الانتماء إلى مجموعة تتأسس على القرابة الدموية و"الجلدة". فهل بوسع كاتب المقال أن يتجرّد قليلاً من هذا الانتماء، أن يخرج من القبيلة، أو من القبيلة الموسعة ليلعب دوره كمواطن وإنسان حرّ؟

٢ ـ إن صاحب المقال يكرّر دفع تهمة مناصرة الإرهاب عن نفسه، فلماذا يصرّ على دفع التهمة إنْ لم يكن يشعر بشيء من تورّطه فيها، وإنْ لم يكن يريد إخفاء دفاعه عن المتهمين في البيان؟ لعلّ هذه الرغبة المكتومة تنكشف في لحظة قطيعة داخل نصّه، يفتضح فيها ما سكت عنه وأخفاه، أي عندما يقول مبدياً تعاطفه مع

(١) نُشر المقال تحت عنوان «البيان الفضيحة» في أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٤.

فقهاء الإرهاب المذكورين في البيان: «ثم هل من أخلاقيات "الفكر الليبرالي" الذي يدّعون أنهم ينتمون إليه "التحريض" على الآخرين في حين أنهم لا يملّون من تكرار إيمانهم بحرية "الرأي"، والاحتكام إلى الحوار عند الاختلاف؟ فأين تلك المبادئ المزعومة من هذه الممارسات بالله عليكم؟!».

إنه لا يحتمل هذا البيان، ويعتبره "فضيحة" لأنه لا يحتمل إدانة المتسببين إلى حدّ بعيد في الإرهاب، ويعتبر هذا البيان "تحريضاً" ضد "أبناء الجلدة"، لأن أبناء الجلدة الواحدة يجب أن ينصر كل منهم أخاه، ظالماً كان أم مظلوماً.

٣ ـ إضافة إلى عبارات الإدانة الأخلاقية المشحونة بالعنف القريب من التكفير (فضيحة، يندى له الجبين، المدلّسين والمزوّرين وأصحاب الأهواء، عيب... إلخ)، والتي يذكّرنا بعضها بلغة وعّاظ العصر الوسيط وخاصة ابن تيمية وابن الجوزي ("أهل الأهواء")، يلجأ كاتب المقال إلى هذه الأساليب السحرية الكلامية التي هي القسم ("بالله عليكم"، "أقسم بالله عيب")، وكأنه يعزف عن الحجج العقلية، ليتكلّم باسم الدّين، أو ليقنع القرّاء بموقفه الشخصي مستغلاً اسم الله، أو موحياً بأنه يتكلّم باسمه.

٤ ـ يلجأ إلى سيف القضية الفلسطينية المسلول على كل مثقف عربي يطرح مسألة الحرية والديمقراطية، فيدين السياسة الإسرائيلية القائمة على إرهاب الدولة، ولا يُبالي بخروجه على موضوع البيان، فالبيان يدين حالة خاصة تمثّل شغوراً في القانون

الدولي، هي حالة الأفراد المحرّضين على العنف باسم الدّين. ثم إن صاحب المقال ينسى أن المحرّضين على الإرهاب موجودون في صفوف الفلسطينيين أنفسهم، وأن العمليات الانتحارية، التي أدانها الكثير من المناضلين والمثقفين الفلسطينيين، تبيّنت نتائجها السلبية التي لم تزد الحكومة الإسرائيلية إلا تعنتاً، ولم تزد الفلسطينيين إلاّ عزلة، ولم تؤكّد سوى مسار "أسلمة" القضية الفلسطينية على نحو كارثي.

٥ ـ صاحب المقال يقف ضد العنف المحتدم الدامي الذي أدّى إلى تفجيرات ١١ سبتمبر، ولكن ما قوله في العنف اليومي الهادئ المشار إليه آنفاً، ما رأيه في العنف الإيديولوجي الوهابي المستبطن الذي أدّى إلى هذه التفجيرات؟ أليست نفس البنى الفكرية النفسية التي أنتجت بن لادن وأضرابه هي التي تؤدّي إلى فضيحة تطبيق أحكام أُنشئت لمجتمع تفصلنا عنه قرون؟ فضيحة تطبيق أحكام الرّدة على المخالفين في الرأي، وفضيحة قطع يد السارق بدل سجنه لإعادة تأهيله وتربيته، وفضيحة رجم المتهمين بإقامة علاقات خارج الزواج، وفضيحة منع النساء من قيادة السيارات، وفضيحة منعهن من أن يكون لهنّ وجه وصوت، وفضيحة منع غير السنيين وغير المسلمين من إقامة شعائرهم الدينية...؟ فما رأي السيد آل الشيخ في هذه الفضائح الحقيقية، في هذا العنف الذي يُمثّل ركناً من أركان النظام العربي الإسلامي الموجود في بعض البلدان العربية، والمنشود لدى فقهاء الإرهاب؟ أليست مصادر هذا العنف الهادئ وذاك العنف الدامي واحدة؟

وختاماً، ونظراً إلى أهمية هذا البيان وراهنيته، أرى من الضروري أن يلتفّ حوله المدافعون عن الحرية وعن حقوق الإنسان من العرب لإنشاء حركة مفتوحة، تمكّن المدافعين عن الحرية في العالم العربي من أن يكون لهم صوت ومنبر، وتمكّن من مجال لخلق ثقافة جديدة حيّة، تكون بديلاً عن المؤسسات الجثثية التي تحتكر الكلام باسمنا من دون أن تتكلم باسمنا: هذه الجثث المتآكلة التي تحيط بها الضّباع، والتي تسمّى اتحادات العرب، وجامعات العرب، ومنظمات العرب، والتي لا نراها في أغلبها الأعمّ إلاّ مساهمةً في تأبيد ثقافة العنف والمصادرة، وثقافة الضحية الذبيحة، والهُويّة الجريحة.

تقول له انظر أمامك،

فينظر إلى يدك

يبدو أن الكثير من المثقفين العرب المهتمين بالشأن السياسي فقدوا القدرة على التمييز بين المفاهيم، بحيث إنهم يخلطون بين الضحية والجلاّد، بين الوقوف ضد محاكم التفتيش ومحاكم التفتيش ذاتها. والثغرة تكمن في انعدام التربية المدنية لدى الناشئة، وانعدام الثقافة السياسية الأساسية لدى أغلبية من المثقفين العرب، أو ممن يضعون أنفسهم في موقع المثقفين، فيُعبِّرون عن آرائهم في المجال العمومي، ويُساهمون في خلق الرأي العام.

فمن أبجديات الفكر السياسي الحديث، أن ما يسمّيه الفلاسفة الفرنسيون بـ "حرية الضمير"، حق من حقوق الإنسان الأساسية، وأنه يشمل حرية الرأي والتعبير وحرية المعتقد، وحرية تبديل الإنسان دينه، وحرية تركه الدّين الذي وُجد عليه آباؤه، حتى وإنْ كان هذا الدّين يقدّم نفسه على أنه الدّين الصحيح، والدّين الذي لا دين بعده. ومن أبجديات الفكر السياسي المدني الحديث أيضاً أن حرية الإنسان في التعبير لا حدّ لها إلاّ التحريض على القتل أو العنف؛ فهي ككل حرية، لا بد أن يُوضع لها حدّ عندما تتحوّل

إلى اعتداء على حرية الآخرين. فكيف يُمكن إلصاق تهمة العنف والمصادرة بمن يقف، بشجاعة وجرأة انتظرناهما طويلاً، لمناهضة العنف والمصادرة؟ وكيف يتحوّل القرضاوي وأمثاله إلى ضحايا محرومين من حرية التعبير؟ بأي منطق يستوي في أذهان هؤلاء المفتي الذي يكفّر المفكّرين الأحرار ويطالب بتطبيق حكم الردّة البائس عليهم، والمفكّرون الأحرار أنفسهم عندما يتكاتفون من أجل الدفاع عن أنفسهم وعن الآخرين وعن المستقبل، ومن أجل تجريم التحريض على العنف، والمطالبة بالمحاكمة العادلة المتحضّرة للمتسببين في الاعتداء على حرية الضمير؟

ثم كيف يستوي المُدافع عن الحقّ في الحياة، والمصادر لهذا الحق؟ كيف يستوي من يحترم الحياة والحق في الحياة، ومن يشجع الشبان والأطفال على الانتحار وترك معترك الحياة إلى جنة موعودة، ويُطالب بقتل المدنيين الأبرياء لا لشيء إلاّ لأنهم ذوو جنسية معينة، أو من دين مغاير للدّين الإسلامي؟ إلى هذا الحدّ بلغ التخليط والعمى الأخلاقي لدى "النخبة" المثقفة في هذا العالم العربي؟

ويبدو أيضاً أن الكثير من هؤلاء المثقفين قد فقدوا القدرة على التقيّد بالموضوع المطروح، بحيث يصهرون كل شيء في مرجل فكرة واحدة تُسيطر على أذهانهم ونفوسهم على نحو حصاري. ونعلم كم تكون الأفكار الحصارية خانقة، وكم تؤدّي إلى "أنا" ضيقة مهووسة، تقول لها: انظري إلى الأمام، فلا ترى إلاّ اليد التي أشارت، ولا ترى الأمام ولا الأفق، وتصبّ جام

غضبها على اليد التي أقضّت مضجعها، لأنها سجينة الوهم الرديء الذي وضعت نفسها في شرنقته.

والنتيجة هي أنك لو كتبت مثلاً في موضوع مناهضة التمييز ضد السود، في العقليات وفي الممارسات الاجتماعية العربية مثلاً، لانبرى لك من هؤلاء المثقفين من يقول: هذا تمييع لقضايا الأمّة، أو هذه إثارة للفتنة داخل الأمّة، فأين العنصرية الصهيونية من غيرها؟ لماذا ذكرت هذه العنصرية ولم تذكر معاناة الشعب الفلسطيني من العنصرية الصهيونية؟ وأين دفاعك عن الشعب العراقي؟ وفي الأثناء، لا يهمّ أن تُقصف حيوات الكثير من المواطنين العرب، ولا تهمّ معاناتهم اليومية لشتى أنواع الإهانة، بسبب لون بشرتهم. هذا المثال قد يبدو كاريكاتورياً، وخاصة لمن لا يعرف معاناة هؤلاء الناس عن قرب، ولمن لم يستمع إلى شكواهم، ولكن له دلالة في ما نحن بصدده من أمر البيان المطالب بتجريم التحريض على الإرهاب.

ويبدو كذلك أن منطق العلاقات والأحلاف القبلية ما زال مهيمناً على الكثير من مثقفينا، في تحاليلهم السياسية ومواقفهم الدفاعية، بحيث إن كل صاحب موقف سياسي وفكري يجب أن تلصق عليه شارة، ويجب أن يكون إما من بني كذا أو من بني كذا، وبحيث تبدو مقولة «انصر عدوّك عدوّك ظالماً أو مظلوماً» ترجمةً مباشرة للمعادلة القبلية البدائية: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، فيصبح بن لادن بطلاً مغواراً، يتغزّل به على الفضائيات والصحف السيد عبد الباري عطوان وأمثاله من المتحكّمين مع الأسف في

الرأي العام العربي، لمجرّد أنه عدوّ لعدوّ الأمّة المتمثّل في الولايات المتحدة، كما كان يعدّ الديكتاتور الدموي صدام حسين بطلاً مغواراً لمجرّد أنه عدوّ للعدوّ، أو عدوّ موهوم لطواحين هواء موهومة.

هذا مثال بارز يوضّح منطق «انصر عدوّ عدوّك ظالماً أو مظلوماً»، ولكن هذه البنية الذهنية نجدها في مواقف أقل وضوحاً من هذا المثال: إذا انتقدت فقهاء الإرهاب والتكفير والحسبة، ألصقوا بك تهمة الدفاع عن الأنظمة اللاديمقراطية، أو قيل لك في أحسن الأحوال إن كلامك يصبّ في اتجاه تعزيز هذه الأنظمة، حتى وإنْ انتقدت الإسلاميين في مسألة غياب الديمقراطية عندهم. وإذا انتقدتَ المسار الذي اتجهت نحوه القضية الفلسطينية أُلصقت بك تهمة الدفاع عن العدوّ الصهيوني، حتى وإن كُنتَ طيلة حياتك مناصراً لقضية الشعب الفلسطيني. وإذا قُلتَ إن القوانين التونسية في مجال الأحوال الشخصية، على علاّتها، أكثر تطوّراً من غيرها، أو قُلتَ إن نظام التعليم المطبّق في تونس أفضل مما هو عليه في البلدان العربية الأخرى، أُلصقت بك تهمة الدفاع عن نتائج الانتخابات التونسية الأخيرة، حتى وإنْ كتبتَ وعبَّرتَ علناً عن مناهضتك للصفقة التي تمّت بها هذه الانتخابات التعيسة. وإذا طالبتَ بتجريم المحرّضين على الإرهاب أُلصقت بك تهمة الانتصار للولايات المتحدة... وحتى لو كتبتَ تُدافع عن حقّ الحيوانات الأليفة في حُسن المعاملة وناديت بتكوين جمعية للرفق بها، أوجدوا لك حليفاً من الحلفاء الأعداء هو السلطة القائمة أو الأفكار

الغربية المستوردة، وقالوا لك: أليس الإنسان أولى بالرّفق من الحيوان؟ أليست القضية الفلسطينية أولى بالاهتمام؟ وأين دفاعك عن الشعب العراقي ضد الاحتلال؟

فما المانع من أن يكون الإنسان في الوقت نفسه مناهضاً للتحريض على الإرهاب، ومناهضاً للتسلّط الأميركي، ومناهضاً للأنظمة الاستبدادية العربية البائدة والقائمة، ومدافعاً عن حقوق السود، ومدافعاً عن كل البشر وكل الكائنات الحية، ومدافعاً عن الحق في الحياة والحق في الاستمتاع بزينة الحياة، ما دام «اختيار الحياة نفسه موقف سياسي» كما كان يقول "مبدعو الأوضاع"؟ وما المانع من أن يختصّ بعضنا بقضية دون الأخرى، أو من أن يتعرّض أحدنا لقضية دون الأخرى، ما دام المهم هو الالتزام بقضايا الحرية والمساواة والديمقراطية؟

هذه ملاحظات عامة أوحى لي بها الجدل الذي سمعته من حولي وقرأته حول البيان الدّاعي إلى تجريم التحريض على الإرهاب.

حول عبارة "ما يسمّى بالإرهاب"،
حول قسوة العرب على العراق الجديد

رأيت وسمعت في قناة **الفيحاء** العراقية مواطنين عراقيين ريفيين وقفوا أمام الكاميرا يستغيثون ويُطالبون بحمايتهم من الإرهابيين، ويطلبون، وهم العزّل، أسلحة يدافعون بها عن قراهم، ويدعون كل العرب إلى فتح عيونهم وآذانهم على معاناتهم اليومية من جرّاء ما يسمّونه "المقاومة" للمحتل. ولا أظن أن هذا المشهد من باب الدعاية للنظام العراقي الجديد، لأنني رأيت وسمعت في هذه القناة نفسها ما لم أره وأسمعه في القنوات العربية الأخرى إلاّ إذا كان من باب المسرحة والتهريج: رأيت مواطنين ينتقدون مسؤوليهم ويحاسبونهم ويسألونهم عمّا فعلوا بالمال العام، كما سمعت مسؤولين يتكلمون لغة دقيقة واضحة غير لغة الحكّام العرب الخشبية أو الخطابية الطنانة، ويعرف كل منهم الملف الذي كُلّف به، ويحتكم كل منهم إلى قوانين البلاد القديمة أو الجديدة، ويتحدث كل منهم عن خطة استراتيجية للهيئة التي يمثلها وعن سبل لتطبيقها وعوائق قد تحول دونها.

ورأيت وسمعت في قناة **الفيحاء** رجالاً قطع صدّام حسين

وأعوانه آذانهم اليمنى، ورأيت ثكالى فقدوا كل أبنائهم، ومعاقين جرّوا بقايا أجسادهم وجاؤوا للإدلاء بشهاداتهم ولطلب الحقّ والإنصاف.

هؤلاء جميعاً يُسمّون الإرهاب إرهاباً، أما إعلاميو قناة **الجزيرة** وغيرها من المنابر الإعلامية المحلية والعربية، فإنهم يتردّدون في تسمية الإرهاب إرهاباً، لا لأنهم يقدّمون محتوى إعلامياً محايداً، فما أبعدهم عن الحياد، وهم الذين لا يرون من العراق إلاّ ما يريدون أن يروه، بل لأنهم قساة غلاظ القلوب، ولأن منطق القبيلة والأخذ بالثأر أعمى أبصارهم وأصمّ آذانهم.

الذين لا يسمّون الإرهاب إرهاباً، ويبدون تحفظهم بترديد عبارة «ما يسمّى بالإرهاب» هم الذين شمتوا على نحو بدائي مخزٍ في آلاف الضحايا الأبرياء الذين احترقوا يوم ١١ أيلول/ سبتمبر أو ألقوا بأنفسهم من الأبراج، وهم الذين ينفون وجود مدنيين وضحايا أبرياء في إسرائيل، ولا يرون الضحية إلاّ عندما تكون في صفهم ومن بني جلدتهم، لأنهم أهل قصاص ودماء لا أهل قانون وحق.

وهم الذين أغدقوا على ابن لادن لقب "الشيخ"، ولم يتورّعوا عن إبداء إعجابهم به وبأضرابه إثر كل تسجيل صوتي هذياني يُرسلون به إلى قناة **الجزيرة**.

وهم الذين بكوا يوم سقوط ذلك التمثال الذي نصّبه المستبد لنفسه لكي يخلّد نفسه ويرتهن عراق المستقبل كما ارتهن عراق عهده. والباكون على التماثيل هم العبيد الخائفون من فقدان العبودية، المطالبون بدماء مصّاصي دماء البشر.

يوم سقط ذلك التمثال الضخم الرهيب، رأيت أصدقاء عراقيين ممن شرّدهم نظام صدّام، رأيتهم يبحثون عن الملاجئ الآمنة لكي يشربوا وحدهم أنخاب سقوط الجلاد الأعظم. لقد كانوا غرباء، وازدادت غربتهم في هذه البلدان التي تطلب منهم ما لا طاقة لهم به: تطلب منهم أن يكتموا فرحهم وأن ينوحوا على جلادهم.

ويوم ألقي القبض على صاحب التمثال الضخم الرهيب، وأُخرج من جحره كما تخرج الفئران، وسقطت هالته الحربية والفحولية الواهمة، رأيت وسمعت مثقفين وجامعيين يعبّرون عن "الإهانة" التي شعروا بها من جرّاء ما فعله المحتل الغاشم بزعيم عربي.

وفي أيام حصار الفلوجة، رأيت وسمعت حشوداً يشبهون الرهط البدائي يتغنون بأبطال الفلوجة وبأتباع الزرقاوي، ويستعدون لجلد كل شيطان مارق يشكك في المقاومة العراقية، أو يقول لهم إن الخير يمكن أن ينبع من الشر، وإن عراقاً جديداً يمكن أن ينتفض ويخرج من رماد الحرب والاحتلال كما ينتفض طائر الفينيق وينبعث من حريقه.

وبالأمس، رأيت وسمعت شعراء لم يبكوا القائد الأعظم على نحو مباشر، بل لجأوا إلى أساليبهم البلاغية المنافقة، كما يلجأ الإعلاميون إلى عبارة «ما يسمّى بالإرهاب»، فبكوا هارون الرشيد وجواريه وقصوره، ولم يبكوا تمثال القائد الأعظم، بل بكوا تماثيل ومعالم بغدادية أخرى. هؤلاء هم الذين كانوا يعودون من

مهرجان المربد بالساعات الفاخرة التي تقبع فيها صورة صدام حسين، غير مبالين بالأدباء العراقيين الذين كانوا يقبعون في السجون، وهم الذين يملأون الدنيا بصورهم وبلاغاتهم المهترئة، ويصمتون عن قضايا اللامساواة والعنف والمصادرة حتى لا يفرّطوا في جائزة سنية أو دعوة إلى مهرجان.

فكما يشهد العراقيون اليوم على قسوة النظام العراقي البائد، أريد بهذه المشاهد المتفرقة، أن أشهد على القسوة العربية الراهنة على العراق، والعمى العربي إزاء عراق اليوم.

بغداد اليوم لن تكون بغداد هارون الرشيد والقصور المحشودة بالجواري وبمضحكي السلاطين. سئمنا حنينكم ورموزكم ومراثيكم.

نعم: من قتل "دلال"؟
رحى العنف الهادئ تدور أيضاً(*)

«من قتل دلال؟» عنوان المقال المؤرّق الذي كتبه عادل سالم في **أراب تايمز** عن الشاب الأردني الذي طعن أخته خمساً وستين طعنة ثم ذبحها لا لشيء إلاّ لأنها هربت من بيت أبيها لتتزوج الرجل الذي أحبّته ورفضه أهلها. بعد أن قتلها أخوها على هذا النحو قطع رأسها عن جسدها وأخذ يجرّه في شوارع قريته «صارخاً بأعلى صوته إنه غسل العار وهو لا يدري أنه ارتكب جريمة بشعة ذهبت ضحيتها أخت له لا تستحق هذه العقوبة لا في قانون ولا في أي دين...»، و«كان يحمل في يده الأخرى كبد أخته يلوكه بأسنانه مؤكّداً غسل العار طالباً من الناس أن تنزل لترى: "تعالوا وشوفوا أنا غسلت العار عشان تبطلوا تعايرونا". بينما انطلقت الزغاريد من بيت الضحية، من الأم والأخوات وكأنهم في عرس حقيقي...».

سمّاها أهلها "دلال" ثم حرموها من أبسط حقوق الإنسان: حرمة الجسد، والحق في الحياة، والحق في اختيار القرين، والحق في المحاكمة العادلة حتى ولو اعتُبرت منتهكة لقانون ما. حرموها

(*) نشر على موقع **إيلاف**، يوم ٢٤/ ١١/ ٢٠٠٣.

من حقوق الأحياء والأموات معاً: أبى أخوها إلاّ أن يُحاصرها بالعقوبة والتشفّي إلى ما بعد موتها، فانتهك أيضاً حقها وهي ميتة في أن لا يمثّل بجثتها.

عندما قرأتُ هذا المقال تذكّرت النواح على الموتى وقد كانت النساء يضطلعن به، وكان جزءاً من طقوس الموت التي تخلّد ذكرى الموتى. رغبتُ في الإجابة عن سؤال كاتب المقال وفي التعليق على إجاباته وأسئلته، وهذا ما سأفعل. كما رغبت في أمر آخر: تخليد ذكرى أموات ليسوا من "عظماء الأمّة"، ولكنهم يمثلون الطحين الذي تنتجه رحى جماعية تدور باستمرار في ربوعنا، رغبتُ في كتابة شواهد على قبور منسية في ثقافتنا القائمة على التهريج وعبادة النجوم والتزلف للأحياء الأقوياء. ولكن اصطرعت في نفسي صور كثيرة غير صورة "دلال": تذكّرتُ الممثلة الجزائرية مناد الحاجّة التي أحرقها أخوها في مستغانم يوم ١٨ أغسطس/آب ٢٠٠٠، لأنها تتعاطى فنّ التمثيل. كأنها أرادت أن تلعب دوراً تراجيدياً على المسرح، فلقيت التراجيديا في واقعها. وتذكّرتُ عشرات العراقيات اللائي قُطعت رؤوسهن بتهمة معلنة هي تعاطي البغاء ولغايات غير معلنة أهمها الانتقام من قريبات المعارضين للنظام الوحشي السابق. وتذكّرت غير المحجّبات اللائي يُلقى عليهن ماء النار (الفيتريول) لتشويه وجوههن التائقة إلى ماء الحياة والهواء، والمرجومات بتهمة الزنا في البلدان التي تطبّق الأحكام الجنائية الفقهية القديمة مسمّية إياها "الشريعة"...

هؤلاء لا أعرف وجوههن، أما الطالبة التي قتلت نفسها في

مطلع التسعينات وهي تحاول إخراج جنين من بطنها ووجدتها زميلاتها جثة هامدة في دورة مياه بإحدى المبيتات الجامعية، فأعرف وجهها ولا تبرحني صورتها. قيل لي إن ممرضة المبيت لم تبال بها، فلم تدرِ ما العمل بالجنين الذي في بطنها وبالفضيحة التي تنتظرها. أذكر وجهها وعينيها المتقدتين ذكاءً وأذكر أنني كنت أدرّسها الترجمة وأننا كنا بصدد ترجمة نصّ فرنسي مشهور لألفونس دودي عنوانه «عنز السيد سوقان». فهذه العنز فضّلت الحرية على العلف الجيد والقيد الذهبي وكل الرفاهية التي يوفّرها لها سيدها فهربت إلى الغاب فأكلها الذئب. وأذكر أن هذه الطالبة بالذات سألتني في أثناء التمرين عن الحرية سؤالاً لا أتذكّره بدقة، فقلت لها تقريباً إن لها طعماً سائغاً ولكن ثمنها المدفوع في الغالب هو اليتم والعزلة والفقر... والمسؤولية على أية حال. ولم أكن أعرف أن الثمن الذي ستدفعه باهظ إلى هذا الحدّ، ولم أكن أعرف أنها ستكون طعماً سائغاً لا للذئاب بل لرحى تدور على غفلة منا. لم يقتلها قاتل بعينه، أخ أو أب ولكن قتلتها يد جماعية لامرئية. كيف لي أن أتجنّب إحياء ذكرها؟ أي رحى تدور فتطحن هذه الحيوات الفردية؟ لماذا ندفع للحرية ولدفق الحياة فينا أثماناً باهظة؟

لنعدْ مع ذلك إلى "عظماء الأمّة" ولنتذكّر "رائدات" الكتابة والحرية في العالم العربي. من يجيبني اليوم: لماذا صمتت نظيرة زين الدّين الحلبي التي ولدت عام ١٩٠٨ وتوفيت عام ١٩٧٦، ونشرت **الحجاب والسّفور** ثم **الفتاة والشيوخ** فيما بين عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩، ثم صمتت صمتاً مطبقاً؟ لماذا لم يُعَد طبع كتابها الأول

إلاّ بعد سبعين سنة من نشره (صدرت الطبعة الثانية عام ١٩٩٨، عن دار المدى بدمشق)، وبعد أكثر من عشرين سنة على وفاة صاحبته؟ ومريانا مرّاش التي يُقال إنها أوّل امرأة كتبت المقال الصحفي، لماذا أصيبت بالمالينخوليا في آخر حياتها؟ أي رحى جعلت مي زيادة تُصاب بالوساوس وتقيم في المستشفيات بعد أن كانت تعقد في مصر الصالونات الأدبية التي يحضرها أبرز رجال عصرها؟ لا شك في أن هناك جرائم شرف عنيفة، وهناك آلات شرف هادئة تؤدّي إلى الموت البطيء الهادئ والاختناق بالصمت..

إن جرائم الشرف العنيفة والهادئة التي تستهدف النساء لا يمكن أن تنسينا أحداث العنف الآخر الذي يستهدف المدنيين الأبرياء من رجال ونساء وأطفال، وهو عنف يجب أن نسمّيه "إرهاباً" رغم التحفظات التي يبديها المتعاطفون مع هذيان زعماء تنظيم القاعدة ومن نحا نحوهم، ورغم التجوّز الذي يتعمّده السياسيون الأميركيون عندما يخلطون بين الإرهاب والمقاومة المشروعة. يجب أن نسمّي الأشياء بأسمائها وأن نفضح في الوقت نفسه الخلط المتعمّد، فالقدرة على التمييز وعلى ترك الانتماءات القبلية العمياء فضيلة يجب أن تتوافر في من يتحمّل مسؤولية الإعلام والتحليل والتفكير. لقد كانت العناوين والأسئلة الفرعية المريرة لناشر المقال على هذا النحو: «أخ يقتل أخته ويجر رأسها في القرية فرحاً؛ شرطي أردني يقول إنها جريمة بشعة ولكن لو كنت مكانه سأقوم بنفس الجريمة. أين دور رجال الدين الإسلامي في تحريم هذه الجرائم؟ الجاني يقول: يدي عفنت وسوّست فبترتها»!

العنف المؤدّي إلى الجريمة نتيجة للعنف البنيوي الهادئ الذي يُسمّيه عالِم الاجتماع الراحل بيار بورديو بـ "العنف الرمزي". إنه قساوة بنيوية تكون محل إجماع صامت أو صريح بين الضحايا والجلادين في الوقت نفسه. فما يسمّيه بورديو نفسه بـ "الهيمنة الذكورية" عبارة عن مصنع منتج للعنف الهادئ الذي يفعل فعله باسم مبادئ تصف نفسها بأنها أخلاقية وتُحاط بهالة من التقديس. هذه المبادئ تقدم على أنها بديهية وطبيعية لا تحتاج إلى النقاش، وهي في الحقيقة تاريخية واعتباطية وعرضة للتفكّك المستمر والانفضاح. ثقافتنا السائدة مصنع يحوّل الظلم واللامساواة إلى مبادئ وثوابت ومسلّمات.

من قتل دلال؟ قتلها الأخ والأب والعمّ والأمّ المزغردة والقبيلة ورجال الشرطة الذين سلّموها إلى أهلها وهي متزوجة، وقتلها هذا التصوّر العتيق القبلي للشرف... وكل ما ذكره صاحب المقال صحيح ومرير. ولكن هؤلاء الفواعل ليسوا إلاّ تجسيداً لبنى وصيغ للعلاقات ما زالت متحكّمة في حياتنا الخاصة والعامة من حيث ندري أو لا ندري، وما زالت منتجة باستمرار للعنف الرمزي الهادئ ومنتجة من حين إلى آخر للعنف الدموي المحتدم. إنها البنى التي يُمكن أن نسمّيها "صهرية" لأنها تقوم على الصّهر والمزج والخلط بين ما يتحتّم علينا اليوم عدم صهره وخلطه ومزجه. إننا نصهر أولاً الأب في صاحب السلطة. فصاحب السلطة عندنا ليس مسؤولاً أمام مواطنيه بل أب مقدّس معصوم عن الخطأ؛ أب يُعدّ أبناءه البيولوجيين لخلافته، ويأكل أبناءه "الرمزيين"،

ويكمّم أفواههم، ويضع لنفسه الأنصاب في كل مكان، ويحرص على تنظيم واجبات الطاعة والولاء، ويحرص على إيجاد أكباش الفداء من أجل إبقاء لحمة المجموعة، ومن أجل الحفاظ على مصالحه. فالأب في القبيلة يُطاع ولا يُناقش، والأب لا يُختار ولا يُنتخب ويبقى أباً على مدى الحياة. والأب ينجب نفسه: فالابن سيكون أخاً مضطلعاً بنفس الوظائف القمعية. صهر صاحب السلطة في الأب ينتج صهر الأخ في صاحب السلطة، ولذلك يحقّ للأخ أن يستبدّ بأخته كما يستبدّ الأب (صاحب السلطة) بالرعايا. ونحن نصهر جسد المرأة في جسد خيالي هو جسد العشيرة أو الأمة. فتعريض جسد المرأة للغير هو تعريض المجموعة والأرض والوطن للخطر. ولكم ارتبطت المرأة بالأرض والوطن المفقود في أدبنا النضالي وشعرنا الوطني! وكم تمنيت أن نخلّص جسد المرأة من هذا الرمز حتى تصبح فرداً مسؤولاً عن جسده متحكماً فيه!

ونحن نصهر الزوج في صاحب السلطة، بدل أن نعتبر الزوج قريناً و"إلفاً" و"سكناً". فالزوج في أغلب تشريعاتنا العربية يطلّق زوجته بمحض إرادته ويحقّ له تأديبها ومراقبتها وتقرير مصيرها.

ونحن نصهر الماضي في الحاضر. إننا لم ندفن موتانا ولم ننهِ حدادنا عليهم، ونعتبر السلف الصالح نموذجاً نقتدي به في كل شيء وفي كل زمان. ومعلوم أن الميت الذي لم يدفن يعود في شكل شبح يُلاحق الأحياء وينغّص عليهم عيشهم ويحكم عليهم بالتأثم الدائم لعدم وفائهم له.

ونحن نصهر الدّين في الدنيا، ونصهر أحكام الدنيا التي

يُعاقب عليها القانون في أحكام الآخرة التي هي أمر بين الإنسان وربّه. فالأحكام المتعلّقة بالمعاملات يجب أن تصبح قانونية وضعية، ويجب أن نحرّر القرآن من الفقه الذي أحيط به والذي يختزله في مجموعة من الأحكام المحلّلة والمحرّمة. إنه نصّ تعبّدي روحاني يمكن أن تلهمنا مبادئه الأخلاقية في تطوير تشريعاتنا وتطوير منظومة حقوق الإنسان وتهذيب نفوسنا وتعليمنا الرحمة وعدم التمثيل بالنفوس والأجساد، ولكن لم يعد بالإمكان اعتباره مصدراً للتشريع والاجتهاد في مجال المعاملات والحياة العامة. لم يعد بالإمكان الإبقاء على اللامساواة بين الرجال والنساء ولم يعد بالإمكان قطع يد السارق وقتل المرتدّ وقتل الزاني المحصن وجلد شارب الخمر.

ونحن نصهر الدّين في السياسة ولذلك تتضخّم الفتاوى التي لا تعدو أن تكون مواقف سياسية ظرفية مقنّعة، ولذلك يستعمل أهل السلطة الدّين لإثبات شرعيتهم الهشة التي لم تستمد من إرادة الشعب ومن الممارسة التمثيلية الديمقراطية.

ونحن نصهر الأدب في الدّين، ولذلك نواصل ملاحقة الشعراء ونواصل منع الكتب وحرقها على نحو يندى له الجبين.

هذه البنى الصهرية هي التي تنتج العنف الهادئ والعنف المحتدم في أشكاله المختلفة. فإلى جانب عنف قتل النساء، هناك عنف نهب الثروات وتكميم الأفواه، وعنف منع النساء والرجال معاً من الفعل السياسي ومن الانتخاب ومن الجهر بالرأي والنقد ومن حقوق المواطنة؛ وهناك عنف القوانين التي تكرّس دونية المرأة

وتعتبرها كائناً تحت وصاية الأب أو الأخ أو الزوج. الثوابت التي تنتجها هذه البنى الصهرية لم تعد مبادئ يمكن التمسك بها، والبديهيات التي ندافع بها عنها لم تعد بديهية. ومع ذلك فنحن متأرجحون متردّدون في قبول البنى الديمقراطية القائمة على الفصل وعدم الخلط. ولذلك فنحن منفصمون: نقول لكل شيء لا ونعم في الوقت نفسه، نحبّ الحداثة ولا نحبّها، نريد تحرّر المرأة والفرد ولا نريد، ونلوذ بالماضي من الحاضر، تماماً كالمنفصم الهاذي الرافض للواقع وللزمن. نتمسك بثوابت لم تعد تلائمنا، ونقفز على النيران، ونرقص بأغلالنا لكي نثبت لأنفسنا وللعالم أنها تلائمنا وأنها هي "هويتنا" الثابتة.

الإرث اختيار وقرار، واليوم اخترت أن أرث النواح الطقوسي القديم، على هذا النحو: النواح على قتلى الإرث الأبوي المستبد، على مسحوقي طاحونة العادات و"الثوابت".

قوانين الحب وقوانين الشريعة

خواطر بمناسبة عيد الحب لعام ٢٠٠٥

طالما تغنّى الرجال العرب بالعشق في أشعارهم وأخبارهم، ولكنهم لم يفقدوا في الواقع عقولهم وبوصلاتهم، ولم يتغنّوا أبداً بعشقهم لزوجاتهم، لأن الزوجة يجب أن تبقى خاضعة لقوانين النكاح التي تحدّدها الشريعة، لا لقوانين الحب الذي لا يكاد يكون له قانون، كما تقول أغنية كارمن الشهيرة: «الحب ابن للبوهيميين، لم يعرف أبداً القوانين»...

وقوانين الشريعة نعرفها، ولن نتردّد في قول الحقيقة عنها رغم كثرة ما يقرع أسماعنا في كل مكان وكل منتدى وكل بوق إعلامي من شعارات، وكثرة لجوء أنصارها من الجبناء إلى البريد الإلكتروني، يخفون خلفه أسماءهم ليرسلوا شتائم لا تفضح إلاّ قصورهم الفكري والأخلاقي. إن شعارات من مثال «الإسلام كرّم المرأة»، و«الإسلام ساوى بين النساء والرجال»، هي مما ينطبق عليه المثل القائل: «يغطّي عين الشمس بالغربال». فالإسلام كرّم المرأة وساوى بينها وبين الرجل وإنْ اعتبر الرجال قوّامين على النساء، وإنْ أمر الزوجة بطاعة زوجها وأباح للزوج تأديب زوجته تأديباً يصل إلى حد

الضرب، وأباح له تطليقها والزواج بغيرها. . . إلخ!

وقوانين الشريعة هي التي تفرض على نساء اليوم حجاب الماضي السحيق، وتحوّلهن عبر هذه العباءات السوداء إلى دويبات أرضية لا وجه لها، أو تحوّلهن إلى كتل من اللّحوم التي تمّ بيعها في المزاد القبلي. وقوانين الشريعة هي التي تفرض هذه الخِمارات التي تنشر حنيناً مرضياً إلى الأكفان البيضاء والجثث الملفوفة والقبور المجصّصة!

أجساد المحجَّبات لو تأملتموها لقرأتم عليها اللافتات التالية: ممنوع الغزل، ممنوع الحب، ممنوع النظر، ممنوع اللمس. . . وإنْ كان شيء من هذا مسموحاً به، فمن خلف الحجاب، وتحت شعار «إن ابتليتم بالمعاصي فاستتروا»، أو تحت شعار آخر مكتوم: «إن ابتليتم بالمعاصي، فلا تتركوا أحداً يعصي من بعدكم»، أو «المعصية للأسياد الأقوياء لا لعامة الشعب»؟

واليوم، ورغم كل خطط مقاومة الإرهاب ومنتدياته ومؤتمراته، يظلّ فقهاء الإرهاب ذوي صولة وجولة في كل ما له صلة بالنساء والرجال والحب والكره والجنس. . ويظلّ عَبَدة تانتوس Thanatos (إله الكره والموت) من الوهابيين، وممن يتشبّه بالوهابيين، ليفتوا في إيروس وشؤونه وليحرّموا الاحتفال بعيد الحب، حتى يبقى الرجل قوّاماً وتبقى المرأة هذا الكائن الذي لا يكاد يستحق الحياة، ولا يكاد يستحق الظهور، وتنبعث من جسده رائحة الجحيم والطين المسنون.

واليوم يبلغ البؤس الجنسي والعشقي عند العرب المسلمين

هذا الحدّ: فمثقفوهم ومستنيروهم يطالبون بتقنين ونمذجة هذا النوع من البغاء الذي يُسمّى بزواج المتعة، والضالعون منهم والضالعات في قضية المرأة، والناشطون منهم والناشطات في حقوق الإنسان، والمثقفون الأحرار والمثقفات يلوذون بالصمت عندما تُذكر أمامهم بداهة حرية الإنسان الراشد في إقامة العلاقة التي يريد مع من يريد، وبداهة حق الإنسان في أن يكون سيّد جسمه وقلبه ووجهه ويده ولسانه.

وهؤلاء جميعاً، لا تكاد تجد منهم واحداً يترك الخوض في الحجاب والخِمار والحلال والحرام ليقوم بأنشطة بسيطة جداً: مدح جمال الوجه العاري والشعر العاري، وذكر محاسن الملابس القصيرة اللطيفة التي لا تشوّه الجسم ولا تعوقه عن الحركة، وذكر قبائح الحجاب والجلباب والنقاب والخِمار، وذمّ إهانة النساء بتحويلهن إلى ناقلات لشعارات الهُويّة، ولافتات للموانع القبلية.

الشريعة: صخرة سيزيف(*)

في عام ١٩٢٩، أي منذ ما يزيد عن سبعين سنة، كتبت الفتاة السورية نظيرة زين الدين: «إن الشرائع السماوية لا تقيّدنا تقييداً ثابتاً إلاّ في علاقاتنا مع خالقنا سبحانه وتعالى، ذلك في أصول الدين والإيمان. وأما أمور دنيانا، وقواعد حياتنا، والمعاملات والعلاقات بيننا فهي تابعة بمقتضى تلكم الشرائع لحكم العقل، ومتحوّلة بمقتضى المصلحة والزمان» (**الفتاة والشيوخ**).

وبعدها بقليل كتب التونسي الطاهر الحدّاد، خريج الجامعة الزيتونية: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفّر أسبابها بتطوّر الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى، وهو الدّين الذي يدين بسُنّة التدريج في تشريع أحكامه حسب الطوق» (**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**).

يضيق المجال عن ذكر ما وقع ولم يقع خلال السنوات السبعين الماضية، وعن ذكر المدّ والجزر، مدّ الإصلاحات وجزر

(*) نشر على موقع **إيلاف**، يوم ١٦/١/٢٠٠٤.

الدعوات السلفية المشيئة للنصوص المقدسة والمتاجرة بالآخرة، والرافضة للعدالة وللتاريخ، ولكن الخبر الذي وصلنا مؤخراً عن قرار مجلس الحكم الانتقالي العراقي بتطبيق الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية بليغ في التعبير عن مآل المرأة العربية في عام ٢٠٠٤: تتغير الأنظمة ويحدث ما يحدث وتظلّ المرأة كبش فداء دائم لألاعيب السياسيين وتكتيكاتهم ولمهاترات مجانين الهُوية وعبيد الماضي.

الفقه منظومة بشرية صنعها الفقهاء انطلاقاً من بضع آيات في الأحكام ليست إلاّ جزءاً ضئيلاً من القرآن، وهذه المنظومة رغم كل الاختلافات بين المذاهب والآراء، كلّ منسجم قائم على مراتبية اجتماعية واضحة، أعلاها الرجل الحرّ تليه المرأة الحرّة يليها العبد الذكر، تليه الأمة والصّبي والمجنون. . . ، وكل الأحكام والضوابط فيها تراعي هذه المراتبية. فهي تنبني على اشتراط الذكورة في كل المسؤوليات العامة وفي الاجتهاد والإفتاء، وتنبني على مبدأ القوامة، أي رئاسة الرجل، كما تنبني على أفضلية المسلم على غير المسلم الذي يُشاركه رقعة الأرض.

فهل يمكن أن يكون الفقه، وهو منظومة قائمة على التمييز، مُنْطَلَقاً لبناء المواطنة والمساواة بين الرجال والنساء، وبين المسلم وغير المسلم في ظل دولة حديثة؟

الفقه جعل المرأة تحت وصاية الأب والزوج ومنعها من الطلاق متى أرادت، وفرض عليها تعدّد الزوجات، وقنّن مراقبة جسدها وخروجها وعلاقاتها، وقنّن عدم المساواة بينها وبين الرجل

في الميراث والشهادة، ونفى أهليتها لتولّي الأمور، وغير ذلك مما يتمسك به فقهاء هذا العصر ويتفاوتون في مدى إخفاء قساوته الحاضرة، وفي مدى تجميله تحت الشعارات الببغاوية: الشريعة كرّمت المرأة، الشريعة أقرّت المساواة... فهل يُمكن أن يكون الفقه ضماناً لحياة كريمة للنساء في عصرنا؟

ولا بد ثانياً من فضح النفاق والازدواج القانوني الانفصامي التي تسير عليه سائر تشريعاتنا ونُظُمنا وإنْ بتفاوت كبير بين البلدان: التمسّك بالقرآن والسُنّة في مجال الأحوال الشخصية، وترك هذه المصادر في مجال القانون المدني أو القانون الجنائي، أو غير ذلك.

لقد تمّ إبطال الرق واختفت الوضعية القانونية للعبد والأمة دون من ضجّة تُذكر، واختفت الأحكام الفقهية المتعلّقة بالقانون الجنائي في أغلب البلدان العربية رغم تقنين القرآن لها في "آيات صريحة"، وأبطل العمل بمنع الرّبا رغم "الآيات الصريحة"... أما وضعية المرأة فما زالت مرهونة بـ "الآيات الصريحة" وبآراء الفقهاء.

تقول الأسطورة اليونانية إن الآلهة حكمت على نصف الإله سيزيف برفع صخرة صمّاء إلى أعلى قمة جبل، وتقول إن هذه الصخرة كانت تتدحرج في كل مرة فيعود سيزيف إلى رفعها وهكذا دواليك. والشريعة ـ الفقه هي الصخرة التي حُكم على النساء العربيات برفعها إلى أعلى الجبل، حتى تتدحرج من جديد وتُوشك على سحقهن فيعدن إلى رفعها. فكل ما تحقق من مكاسب في بعض البلدان العربية يظل عرضةً للسقوط والتراجع.

أذكر أن الدعوات الأصولية ارتفعت في تونس في آخر الثمانينات مُطالبةً بمراجعة مجلة الأحوال الشخصية، مُطالبةً بالتراجع عن منع تعدّد الزوجات وبتطبيق "الشريعة". وأذكر أننا خرجنا إلى الشوارع لنُطالب بالحفاظ على ما تحقّق من مكاسب المساواة، كما خرجت نساء العراق اليوم، ولكننا ما زلنا نُطالب بالمساواة التامة لأنها لم تتحقّق بعد، وما زلنا نطالب برفع التحفظات عن اتفاقية «مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة»، وما زال يطلّ علينا شيوخ الإفتاء والأدعياء ليقولوا من أعلى منابر الفضائيات العربية إنهم يودّون فتح تونس من جديد لأنها كافرة بقوانينها في ما تعلّق بالمرأة. ما يجمع كل النساء العربيات ويوحّد قضيتهن، وما يجعلني أُسارع لكتابة هذا المقال ولمساندة العراقيات اليوم هو هذه الصخرة التي ندفعها جميعاً فتطلّ علينا من جديد.

إن في تحويل ما هو ظرفي تاريخي إلى أحكام مؤبّدة تقضي على المرأة بالبقاء في أسر القوامين عليها، وتقضي على الشعوب بعدم الارتقاء إلى درجة المواطنة، عنفاً هو عنف مقاومة تيّار التاريخ، وعنف الرضوخ للجنون الديني الذي تنظّمه وتنشره المنابر العربية بفظاعة لم يسبق لها مثيل.

وفيه عنف آخر هو عنف الغبن؛ والغبن هو أن يمنع صاحب الحق الذي هو أهل له مما هو أهل له، فالنساء العراقيات والعربيات عموماً أصبحن أهلاً لوضعية أفضل من الوضعية الدونية التي تسجنها فيها الشريعة ـ الفقه.

وفيه عنف آخر خاص بالعراقيات هو عنف العودة إلى

الحضيض السياسي بعد بوادر الخروج منه، وكأن كابوس النظام الدموي السابق انقشع ليظهر كابوس امتهان المرأة باسم الشريعة وكابوس الطائفية واللامواطنة.

أين "رموز الثقافة العربية" من قضايا المرأة؟ لماذا لا يستغلّون ثقل أسمائهم وسطوع نجومهم لنصرة النساء في العراق؟ لماذا لا يسارعون إلى اتخاذ المواقف المدينة للإرهاب الديني مثلما يُسارعون إلى تقبل الجوائز وقبول الدعوات والتشريفات؟

لا أتحدّث عن أشباه المثقفين وأشباه المناضلين وأشباه الحقوقيين والأمّيين السياسيين على أية حال، ممن كوّنوا خارج العراق لجان دفاع عن الطاغية ولم يكوّنوا لجان تحقيق عن جرائمه ضد الإنسانية ولم يكوّنوا لجان دفاع عن ضحاياه الذين يرقدون رجالاً ونساءً في المقابر، وعن ضحاياه من المعذّبين ومن الذين فنيت أعمارهم في الزنزانات ومن الذين شرّدوا والذين صودروا أو شوّهوا أو أعيقوا والذين ذوت زهرة شبابهم في خوض حروب استعراضية لم يريدوها ولم يستشاروا فيها؟ هؤلاء العبيد المدافعون عن جلاّديهم أعرفهم: إنهم الآن ينتصرون لحجاب المرأة واستعبادها، لأن مرض الهُويّة يجعلهم لا يرقون إلى مستوى المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء، ويجعلهم يتخذون من حجاب المرأة راية للأمة الموحدة المستحيلة التي يحلمون بها.

أين المثقفون العرب الذين يقولون من دون تلعثم ومن دون خوف من التكفير وخوف من تضييع الجوائز السنية التي يحلمون

بها: أوقفوا مأساة تطبيق الفقه على النساء العراقيات وكل العربيات.

الذين يرفضون الاستعمار الأميركي ولا يرضون بما يجري في العراق، لماذا لا يرفضون **أيضاً** استعمار أشباح الماضي، واستعمار أعداء الحرية وفقهاء الظلام؟

جنون مصادرة الأدب(*)

النصوص التي تصادر كل يوم، والكتّاب الذين تكمّم أفواههم والذين يُلاحقون ويشرّدون وتهدر دماؤهم... مسائل كثيراً ما تقع خارج اهتمام المنشغلين بالأدب، وكثيراً ما تقع خارج اهتمام الناشطين في حقوق الإنسان لكثرة مشاغلهم في عالمنا، واضطرارهم في الغالب إلى الدفاع عن وجودهم وبقائهم وبقاء منظماتهم الهشّة. ولنتساءل: كم ديواناً شعرياً ستطوله قبضة الرقابة إضافة إلى **ديوان أبي نواس** الذي لم يكن للبيع بل لمجرّد العرض في معرض الكتاب الأخير بالقاهرة؟ ألم يعد الشعر "ديوان العرب"؟ ماذا بقي للعرب إذا أمعنوا في امتهان أنفسهم وأعدموا ما كان مفخرتهم القديمة؟ أيّ أمّة يُمكن أن تقاوم آلة العولمة المنمّطة وهي تقتل ذاكرتها وتحاصر مبدعيها؟ كم كتاباً يقبع في مخازن المطابع الموصدة المحروسة بشتّى المدن العربية؟ كم كتاباً يُطبع في "المهجر"، ولا يجد طريقه إلى الأقطار العربية؟ كم مبدعاً طُعن بخنجر أو طُعن بغير خنجر إضافةً إلى نجيب محفوظ الحاصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٨، المطعون عام ١٩٩٤؟ من يستطيع

(*) نشر في صحيفة **القدس العربي** (لندن)، بتاريخ ٣/ ١/ ٢٠٠٢.

الإتيان على قائمة الكتّاب والإعلاميين الجزائريين الذين ابتدأت مجزرتهم الرهيبة منذ عام ١٩٩٣؟ ولماذا لا نذكرهم في مؤتمراتنا ولا نحيي ذكراهم على الصعيد العربي كما نحيي ذكرى غيرهم؟ كم مبدعاً امّحى من الوجود، فلا يعرف هل هو من الأموات أم من الأحياء في أقطار يقع فيها تنظيم إبادة المبدعين وتنظيم الصّمت حولهم؟ كم امرأة تجرّأت على الخروج من سجن البيت والخِمار إلى عالم الشعر الفسيح فحُوكمت بتهمة المسّ بالأخلاق وبالدّين، أو لعنها خطباء المساجد؟ كم كتاباً أدانته مؤسسة الأزهر بتهمة المسّ بالإسلام إضافة إلى رواية **وليمة لأعشاب البحر**؟ كم كتاباً أُوقفت طباعته في مصر إثر الحملة التي استهدفت هذه الرواية؟ كم شاعراً قُطع رأسه بتهمة الكفر والردّة كما قُطع رأس السعودي صادق الملالح يوم ٣/ ٩/ ١٩٩٢ في مدينة القطيف؟ من لنا بما قاله هذا الشاعر من شعر؟ بأي كلام نطق، أي شوق هزّه قبل أن يهوي عليه سيف الجلاد؟ من يذكره ويتذكّره، أي المؤسسات الراعية للأدب تجرؤ على هذا؟ من يستطيع حصر الكتب الممنوعة في المملكة العربية السعودية التي كان ترابها مهداً للأدب العربي في عصور ألقه الأولى؟

جرّبت هذا التمرين المضني، فبدا لي من الأولى والأرجح أن أحصي عدد الكتب الإبداعية المسموح بها لا الممنوعة. وكم تساءلت: ألم يكن عمر بن أبي ربيعة يلهو بين مكّة والمدينة ومنتزه العقيق ويُخاطب النساء وينطقهن في شعره؟ ألم يكن ابن أبي عتيق، حفيد أبي بكر، مولعاً بالغزل، منتصراً للعشق وللعشاق؟ ألم يكن

بيت سكينة بنت الحسين يغصّ بالشعراء والمغنين؟ ألم يقل لنا الإمام مالك إنه أوشك أن يكون مغنياً ومنعه من ذلك قبح وجهه؟ هل كان هؤلاء جميعاً كفرة ومرتدّين؟ أم أن نجداً بصباها وحمامها الساجع «في رونق الضحى»، لم تعد نجداً، والحجاز بلهوها وغزلها لم تعد الحجاز؟

لا أُقدّم هذه الأسئلة والأمثلة للتشهير ولا للإشهار، بل مواصلة لجهود المثقفين الذين تصدّوا للرقابة والمصادرة على أعمدة **القدس العربي** و**أخبار الأدب** وبعض الصحف القليلة الأخرى، ومساهمة في تشخيص هذا الداء، داء الرقابة على الأدب ومصادرته وقد أصبحت مجنونة تجرّم المبدعين وتمتد إلى الماضي والحاضر سيّان. لعل أوّل علامة على هذا الجنون تعود إلى عام ١٩٨٥، عندما لم تكتفِ يد "الرقابة" في مصر بمحو صفحات من كتاب **ألف ليلة وليلة**، بل أدانته بتهمة المسّ بالأخلاق وإفساد الشبيبة، وصادرت ثلاثة آلاف نسخة منه، وأحرقته في مشهد جدير فعلاً بمحاكم التفتيش القروسطية، وأدّت إلى سجن الناشر والطابع. ما ظننا أنه ألقي في سلّة مهملات التاريخ يعود: حملات التكفير والتطهير الديني، ومطاردة كبش الفداء الذي تصبّ عليه المجموعة كل غضبها الحاضر والماضي، وإحراق الكتب في الساحات العامة، عندما تضيق الساحات العمومية عن أفعال عمومية من نوعٍ آخر.

لا شك في أن الإطلاق في العنوان (مصادرة الأدب) والاستعارات المشخِّصة لها (الجنون، القبضة...) لا يُمكن أن

يحجبا عنّا تعدّد واقع المصادرة والرقابة والإبداع. فالإبداع مستمر رغم كل شيء والنصوص الجيدة تجد طريقها إلى القارئ الذي يطلبها ويشتهيها لا سيما إذا صودرت واكتست «جاذبية الثمرة الممنوعة» كما يقول الفرنسيون. ولا يخفى كذلك أمر التفاوت بين مختلف الأقطار العربية في هذا المجال، فهيئات الرقابة ليست نفسها في مختلف الأقطار العربية، وما يمنع في بلد قد لا يمنع في الآخر، بل قد يجد طريقه إلى النشر وقد يُدرَّس في المعاهد والجامعات، واهتمامات الرقابة قد لا تكون منصبّة على الأدب بل على الصحافة، في أقطار يحظى فيها الأدب بغفلة الرقيب، وتقع الصحافة السياسية والمنشورات الأخرى تحت عينه الفاحصة، بل وتقع الإنترنت نفسها والبريد الإلكتروني تحت قبضته التي لا تقلّ جنوناً وهوساً عن قبضة الرقيب على الأدب. إلا أن دور المثقف العربي هو مقاومة عنفها أينما كانت بدل التعلّل بعدم خلوّ المجتمعات الغربية من الرقابة والمصادرة أو بأن البقاء للأصلح، أو بأن الأديب ليس في حاجة إلى افتعال الصدام مع ما يسمّى بـ "المسلمات والثوابت" الدينية والأخلاقية أو غير ذلك من الحجج التي لا تبرّر إلاّ الخذلان. لا نتحدث طبعاً عمن يحمل القلم للدفاع عن منع الكتب، أو لإيجاد الأعذار له، فمفهوم "المثقف" لا أراه ينطبق عليه. أكتفي بذكر العوامل التي تجعل اهتمام جميع المثقفين بالرقابة والمصادرة ضرورياً ومستمراً:

١ ـ المصادرة ذات طبيعة توسعية، فالمبهمات التي تستند إليها هيئات المصادرة كـ "الثوابت" و"المقدسات" و"الحياء

العام" و"الأخلاق" و"النظام العام" . . . يُمكن أن يحشر فيها كل قول وكل فعل. إنها أخطبوط يُمكن أن يمدّ أصابعه إلى كامل الثقافة العربية الإسلامية، ولستُ أدري ما كان يُمكن للمصادرة أن تكون لو لم يتصدَّ إليها الكثير من المثقفين العرب فردياً وجماعياً. هذه المقاومة، رغم ما عليها من مآخذ سنبيّنها في بحث لاحق هي التي أدّت مثلاً إلى إلغاء حق الأفراد في إقامة دعوى الحسبة في مصر، ما جعل محاولة تطليق نوال السعداوي من زوجها تبوء أخيراً بالفشل، وهي التي رفعت الحجر عن الكثير من الكتب المحجوزة في أقطار عربية أخرى.

٢ ـ إنها أصبحت دموية لاستنادها في الكثير من الأقطار العربية إلى حكم الردّة، المؤدّي إلى التكفير والقتل أو الدعوة إلى القتل، والمؤدّي إلى حملات إدانة جنونية لا تنتهي. فكل أدب أو كل كلام في الدين يمكن أن يوجد من يكفّر صاحبه ويهدر دمه. أليس من سخرية القدر أن الذي اتهم نصر حامد أبو زيد بالردّة وطالب بتطليقه من زوجته هو نفسه وجد من يتّهمه بالردّة؟ إن مبدأ «عدم الإكراه في الدّين» واضحٌ في بعض آيات النصّ القرآني، وهو يبطل الحكم بقتل المرتدّ، ويفتح المجال لممارسة حق من حقوق الإنسان هو حرية المعتقد. وهو يجعل عقاب من يبدّل دينه حكماً أخروياً يخصّ علاقة الإنسان بربه، ولا يستوجب تدخل السلطات أو الأفراد لحماية الإسلام ممن خرج منه. هذا ما بيّنه ودعا إليه مصلحون دينيون مثل التونسي محمد الطالبي والمصري جمال البنّا، ولكن هذه الأصوات التي نحتاج إليها اليوم تبقى غير فاعلة في

غياب القرار السياسي بدعم حرية المعتقد، وفي وضع إعلامي يتسم بتهميش وسائل الإعلام الأكثر انتشاراً لأصوات هؤلاء المصلحين والمفكّرين. فالفضائيات العربية مثلاً لا تكاد تتسع إلاّ لأشباه الفقهاء، ممن يدّعون امتلاك الحقائق الصالحة لكل زمان ومكان، ويُسارعون إلى الضغط على الأزرار لإخراج الحلول والآراء الجازمة بلا أدنى تردّد أو حيرة.

٣ ـ إن لم ينجرّ عن المصادرة قتل وإبادة، انجرّ عنها ألم نفسي تعيشه الذات المبدعة، وكثيراً ما نغفل عنه في غمرة التنظير والعقلنة. إنه ألم الإحباط التام والإجهاض. الشعور بالاختناق كثيراً ما يكون ترجمة جسدية للرقابة من منظور الذات المُصادرة، واسألوا المعنيين بالأمر من أهل النفوس الحية فسيجيبون.

٤ ـ كثيراً ما تُستبطن المصادرة فتولّد مناخاً من الرقابة الذاتية. هذا المناخ هو الذي تتضخم فيه اللّغة الخشبية العقيمة التي لا تقول شيئاً، ويُصاب فيه المتكلّمون والخطباء بالتلعثم، ولا تنجرّ عنه سوى الاحتفاليات الوردية والاستمناء الذاتي الجماعي الذي نشهده في الكثير من عكاظياتنا ومنتدياتنا.

٥ ـ هي مؤشّر مهمّ على ما تشترك فيه المجتمعات العربية رغم التفاوت فيما بينها ورغم علامات الصحة الوهمية أو الحقيقية في بعضها: البؤس السياسي المزمن واللجوء إلى الحلول الأمنية العاجلة عوض دعم برامج التثقيف والتربية على قيم التحرّر والتسامح، وتغليب الحسابات الضيقة على مقتضيات الوقوف إلى جانب المبدعين والمثقفين، وهشاشة المكتسبات المتعلّقة

بالحريات الفردية إنْ وجدت، وسيطرة ثقافة التمجيد والدعاية السياسية على ثقافة الحوار والنقد، وإلجام المدافعين عن القيم المدنية والسياسية، وهيمنة أنماط التفكير والعيش التقليدية الأبوية، وهي الأساس الذي تعود إليه أزمة الديمقراطية والتعددية في العالم العربي.

لا شك في أن وضعية الرقابة على الأدب جزءٌ من كلّ هو بؤس القوانين المنظّمة لحرية التفكير والتعبير في العالم العربي رغم التفاوت في درجات البؤس. فمعلوم أن القوانين المتّصلة بالحق في التعبير مخالفة للدساتير التي تنصّ على هذا الحق وللاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها البلدان العربية بتحفّظ متضخم يؤدّي إلى إلغائها، أو بإنشاء ترسانة القوانين القطرية التي تقيّدها إلى حدّ الإلغاء، وإلى حدّ تجريم النقد والتفكير الحرّ؛ إنها رقابة وقائية في الغالب، بما أن هذه القوانين تفرض تأشيرة مسبّقة على كل المنشورات في أغلب الأقطار، أو تفرض إعلاماً هو نفسه قد يؤول إلى تأشيرة عند التطبيق. وفي بعض الأقطار العربية تُضاف إلى قيد الترخيص المسبّق قيود أخرى كاشتراط تأمين ماليّ أو فرض رأس مال مرتفع بالنسبة إلى الخواصّ أو فرض الأمرين معاً. ثم إن الغالب على هذه الرقابة أنها إدارية لا قضائية، فهي ليست سوى مظهر من مظاهر سيطرة السلطة التنفيذية وتقلّص دور المجتمع المدني على افتراض وجود سلطات مختلفة ووجود مجتمع مدني حقيقي. هذه الرقابة الإدارية يكتنفها الغموض والاعتباط، وتتوقف قراراتها في الغالب على مزاج بعض الإداريين المبادرين إلى المنع

درءاً لكل شرّ أو المتحمسين له التذاذاً بتعذيب القادرين على الكتابة لكي يدفعوا ثمن الإبداع وبقاء الذّكر. وفي مصر تتعدّد هيئات الرقابة والمصادرة، فتصدر عن جهات أخرى مثل مؤسسة الأزهر الدينية، وهيئة علماء الأزهر، ومجموعات ضغط أخرى مثل الأحزاب والصحف... بل تفيد بعض الصحف أن عمال المطابع الحكومية أنفسهم يتدخلون لحذف الصفحات والصور. وقد تنبع الرقابة من الأفراد المحامين الذين كانوا إلى عهد قريب يقيمون دعوات الحسبة، وهو ما أدّى إلى فضيحة الحكم بتطليق نصر حامد أبو زيد من زوجته. الكل يُراقب، والكل يُنصِّب نفسه خازناً لأشياء "ثابتة" و"مقدسة" ولكنها قابلة للانكسار، أو قابلة للسرقة.

هذا العام ينبغي أن لا يحجب عنّا الخاص الذي هو الأدب، ومن هنا فرضية الجنون والاختلال التي سنحاول توضيحها. فالعرب القدامى لم يكونوا يصادرون شعر الخمرة والخلاعة والمجون ولا يدعون إلى حرق كتاب **ألف ليلة وليلة** ولا **مقامات** المكدّين الساخرين من كل الشرائع، ولا أبيات ابن هانئ الأندلسي التي يؤلِّه فيها ممدوحه، ولا أبيات المعرّي المتشككة الساخرة... كان النقاد يشيرون إلى عيوب الشعر التي منها إشراك المخلوق بصفات الخالق، وكانوا يبدون امتعاضهم من الأسمار والحكايات التي يولع بها عامة الناس، فيصفونها بالبرودة والركاكة، ولكنهم لم يكونوا يكفّرون ولا يدعون إلى حرق الكتب. طبعاً لم يكن الماضي فردوس الحرية المفقود، وخاصة بعد القرن الرابع، عندما بدأت عناصر الانغلاق المذهبي والفكري تترسخ، ولكن المصادرة

والإدانة كانت تتجه أساساً إلى المفكّرين والفلاسفة وأصحاب المذاهب، ولم تكن تتّجه إلى الأدب بصناعتيه القديمتين، أي بشعره ونثره. لا يعود هذا إلى أن الرقابة النظامية على الكتب ظاهرة حديثة تساوقت مع الطباعة فحسب، بل يعود هذا إلى أن القدامى توفّروا، في رأينا، على حدّ أدنى من التوازن النفسي والعقلي الذي جعلهم لا يخلطون بين مختلف الحقول الثقافية المؤسسة للثقافة، ولا يُصابون بالخوف المهووس من ضياع الدّين. أكتفي بذكر بعض المظاهر من هذا التوازن وهذه القدرة على ترك الخوف:

ـ لقد فصلوا عموماً بين الشعر والدين، فأعلن قدامة بن جعفر بكل وضوح أن «الشعر بمعزل عن الدّين». وأدركوا أن الأدب لا يتغذّى من الخير، أي من الدّين والأخلاق، بل يتغذّى من مناطق معتمة في الذات البشرية، ويتغذّى من خرق القانون أو الوقوف على شفا الخرق. لا أدلّ على ذلك من قول الأصمعي، وهو راوية أشعار وأخبار: «الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل في الخير ضعف، هذا حسّان (بن ثابت) فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره».

ـ لقد وعوا بضرورة الهزل لكي يُمكن الجدّ أو لكي يستقيم، وهذه الثنائية أساسية في فكر الجاحظ وفي تصوّر الأدب عموماً. فاللّهو والبطالة والمجون أمور ضرورية لتوازن الذّات البشرية، بل إنها بعد ضروري من الأبعاد المعرّفة بها. فالإنسان هو الناطق والمائت وذو اليد وذو الفكر، ولكنه إضافة إلى ذلك اللاهي، البطال، الملتذّ بالخروج أحياناً من دوائر الجدّ والدّين جزء منها.

- فهموا الحياة نفسها على أنها تأرجح بين الضلال والرشاد، بحيث إن الحركة التي تؤدي إلى الضلال هي نفسها شروع في العودة والإنابة، فلا يمكن الرشاد من دون ضلال.

- ميّزوا بين الأحكام الدنيوية والأحكام الأخروية، فهناك أمور يُحاكم عليها المسلم فيما بينه وبين ربّه ولا يجوز أن تتدخل بشأنها سلطة أخرى لإنزال العقوبات.

هذه القدرة على التمييز هي التي اختلّت لدى معاصرينا من المتدينين أو ممّن يسوسون المقدس. ومما يرتبط بهذا الاختلال، وربما يُفسِّره، الشعور بالتحديات التي تواجهها الأديان في العصر الحديث. ولكن هذا الشعور عوض أن يولّد تفكيراً في ممكنات تطوير المنظومات والمؤسسات الدينية استجابة لهذه التحديات، ولّد ردّة فعل مرضية تنبني على الخوف والهوس، والهروب إلى الوراء، بحيث أصبح المتدين يرى في مجرّد رواية أو مجرّد بيت شعر خطراً يُمكن أن يُعرِّض عقائد مئات الملايين للاضمحلال. ولعل أبرز دليل على ردّة الفعل هذه نجده في ما أصبح يتردّد من حديث عن إهانة الإسلام، بل ومن حديث عن إهانة الذات الإلهية. يقول الخبيران الأزهريان اللذان كتبا تقرير إدانة **وليمة لأعشاب البحر**، إن هذه الرواية «مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحتقر وتهين جميع المقدسات الدينية، بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى، والرسول ﷺ، والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية» (**القدس العربي**، ١٨/ ٥/ ٢٠٠٠) فكيف يُمكن للذات الإلهية التي أبى القدامى وصفها بصفات البشر، وأبوا إخضاعها لمقولات

النسبية، كيف يُمكن أن تُهان كما يُهان إنسان محدود مظروف فانٍ؟ من يُهين الذات الإلهية في الحقيقة: الروائي أم مصادروه الذين يشيّئون الله وينسّبونه، ويخافون عليه من ظلم المخلوقين؟

وأخيراً، لا أرى سبيلاً إلى مواجهة جنون المصادرة إلاّ بتطوير التشريعات الضامنة للحق في التعبير والنقد، والضامنة لحرية المعتقد في الوقت نفسه. ولا يكون هذا ممكناً إلاّ إذا توفّر القرار السياسي بتطوير هذه التشريعات وبتغليب التربية والتثقيف على الإجراءات الأمنية. ولا بد أن يتساوق هذا التطوير مع إصلاح ديني عميق يعيد تنظيم دوائر القانون والدّين والأخلاق، ويوضّح ما لا يمكن أن يجرّمه القانون في عصرنا هذا، ويؤدّي إلى إبطال حكم الردّة الذي ظلّ سيفاً مسلطاً على كل من جهر برأي أو استسلم إلى حلم. أما المدافعون عن الأدب والإبداع عامة، فإن دورهم ليس بالهيّن، لأن الإبداع هو الثانوي الخطير الذي لا يُمكن الاستغناء عنه، ويمكن أن ينبع منه كل توق إلى الحرية. عليهم أن يتركوا التعليلات الواهية ليدافعوا عن حرية التعبير بلا قيد أو شرط سوى الدعوة إلى قتل الآخرين، ولكن عليهم أيضاً أن يُعلنوا الحق في اللّهو والسخرية والضلال. دعني أضل، لي الحق في أن أضل لكي أعود بأدراجي إلى الحق، أو عسى أن أعود إلى حق ما. دعني أحِدْ عن الهدى لكي تمكن لي التوبة. ثم أي هدى يمكن أن أتّبع؟ أي سلطة يحقّ لها اليوم أن ترسم طريق الهدى في كل ما هو ذاتي كل الذاتية، وفي كل ما هو لهو ومتعة خيالية؟

بمناسبة عيد المرأة،
وعيد الأضحى وأعياد أخرى

الموؤودة هي التي تُقبَرُ حَيَّة. وأنا ممّن يرون أن الوأد، وأد الإناث من البشر، لم يختفِ تماماً من التاريخ، إنما اتخذ أشكالاً أخرى، ملطفة ولكنها مبرمجة ومُهيكلة. الشيخ الذي كان يُقْبِر الفتيات وهن على قيد الحياة ما زال شيخاً، أي أباً وسيداً متحكّماً في المصائر في الوقت نفسه. واجتماع الأبوة مع السلطة هو داء مجتمعاتنا المزمن العضال. الشيخ هو السيد ـ الأب الذي لا يكون مسؤولاً أمام أبنائه ـ رعاياه، بل يُمكن أن يقدمهم قرباناً لأي إله أراد، ويُمكن أن لا يمنحهم الحق في الحياة، ويُمكن أن يظل سيداً على مدى حياته، بل وبعد موته، أو إلى الأبد، بحسب العبارة المقيتة التي ترددها أبواق الدعاية السياسية هنا وهناك. النبي إبراهيم عدل عن تقديم ابنه قرباناً، عدل عن قتله مفتدياً إياه بالكبش، وفي كل عام يأتي عيد الأضحى ليذكّر بهذا العدول المؤسِّس لحق الأبناء في الحياة، والمذكِّر في الوقت نفسه بحقّ الآباء في منح هذا الحق أو عدم منحه.

أما الموؤودات بلا ذنب، فلا يُوجد عيد يذكِّر بإبطالِ

وَأدِهِن. وهذا دليل أوّل على تواصل الوأد.

والدليل الآخر هو أن المرأة، إلى اليوم، وفي أقطار عديدة وقطاعات واسعة من مجتمعاتنا، ما زالت تُوأد على نحوٍ ما، بقبرها في البيت، أي في الفضاء الخاص الضيق. قد يُقال، بل هذا ما يُقال دائماً، إن البيت ليس سجناً، وإن النساء فيه يقمن بواجباتهن النبيلة نحو أزواجهن وأبنائهن. إنها فعلاً واجبات نبيلة، والبيت فعلاً فضاء حميمي وملاذ مريح، ولكننا نقول، بل هذا ما نقوله دائماً، إن المرأة بشر ولذلك فهي متعددة الأبعاد: يُمكن أن تكون أماً وزوجة ويُمكن أن تقوم بدور فعّال ونبيل خارج البيت. يُمكن أن تفضّل المرأة التفرّغ التام لأسرتها، وهو خيار مقبول ومحترم، ولكن شريطة أن يتعلّق الأمر بخيارٍ لا بإكراهٍ. البيتُ قد يكون فردوسياً، ولكن شريطة أن تبقي لمن تبقي فيه الإمكانيتان: إمكانية عدم البقاء فيه إلى جانب البقاء. الحرية هي انفتاح أبواب الممكن، ولا يمكن تحديدها إلا بهذا الانفتاح على ما ليس موجوداً وما ليس بعد، وما أريده وأحلم به. السجين ليس الحبيس، بل السجين من يدرك أن لا خيار له بين أن يكون حبيساً أو طليقاً. قد يُقال إن ربات البيوت يخرجن من حين إلى آخر. نعم ولكن الخروج لممارسة طقوس الاستهلاك المعوْلم، أو للجلوس مع نساء أخريات، وهذا ليس كالخروج للمساهمة في الحياة العامة، وفي شتى الأنشطة المدنية والسياسية، وفي الحوار والكتابة وترك الأثر.

والدليل الآخر على الوأد المبرمج، هو القبر الآخر: الحجاب الذي يكون وعاء مغلقاً تتحرّك داخله المرأة. ولستُ أدري

كيف تتحرك. ولنتساءل عن النتائج الجسيمة المترتبة عن هذا الوعاء عندما يغطي كامل جسم المرأة. ألا يعني أنها بلا وجه، أو أنها تنتزع وجهها خارج البيت لترتديه داخله؟ الإنسان ذو يد وذو وجه بخاصةً. وللإنسان الحق في الاسم والجنسية.. وفي الوجه أيضاً. الوجه هو أكثر ما يحمل بصمات الإنسان، وأكثر ما يميّز بين فرد وآخر. والوجه يحمل العينين وهما نافذتان بلا غور لأنهما تمثّلان اللانهائي. العينان هما اللتان تقولان: لا تقتل، وعلى هذا الأمر تتأسس الثقافة والقيم كما يقول لنا فلاسفة اليوم. الكائنات التي تسير بلا وجه، كائنات تتخبط في عدم التحدد الأولي حيث لا شكل ولا صورة، بل هيولى، مادة بلا معنى كما يقول فلاسفة الأمس. فأن تكون بلا وجه يعني أن لا تكون مرئياً، أن لا تكون معيَّناً، أن لا تكون أنت، بل أن لا تكون. أي لوعة يُمكن أن تعيشها كائنات بشرية أنثوية لا تخرج إلى الدنيا إلا في شكل أشباح نهارية سوداء؟

أي موت تتوشح به هذه الكائنات لكي تكبت في صدورها أصوات الحياة المضطرمة؟ هل ترى ما نراه، هل تستقبل الربيع كما نستقبل، بهذا الحجاب الأسود الذي يهدف إلى تجريدهن من الإنسانية؟

الحق في الوجه، لم يُدرج في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وذلك لبداهته.

هل يقدّر الرجال الحريصون على عدم النظر إلى النساء وعدم مصافحتهن، ما يفضحه سلوكهم هذا من مفترضات يمكن أن

نعدّدها: إن شهوتهم للأنثى تفوق كل حدّ، ولذلك فإن أدنى نظرة أو لمسة يمكن أن تقوض سلوكهم القويم؟ إنهم في حالة هيجان مسترسل. إن كل لمسة أو نظرة هي مقدمة لوطء ممكن، فلا بد من سد أبواب الشر. إن النساء نجسات ولذلك يُمكن أن يدنّسنهم وينقضن وضوءهم، ولذلك فأولى بهن أن يلزمن بيوتهن، وأولى بهنّ أن لا يظهرن.

الرجل الخائف البائس هو الذي يتحوّل إلى سلطة وائدة. ولا يوجد وائد إلاّ وهو موؤود على نحو ما، لأن العنف لعبة هو سجينها، ولأن الذي يقبر قرينه يقبر نفسه أو جزءاً من نفسه. المرأة قسيمة الرجل إذا ما صدّقنا أسطورة ابن حزم وغيره عن الحب: فهو لقاء بين الأرواح المقسومة في أصل الخليقة. ولقد ذكرت ابن حزم في غمرة احتفالات شباننا بعيد الحب، هذه العادة الجديدة التي لا نرى بأساً من اقتباسها عن غيرنا، كما اقتبس المسلمون القدامى أعياد الفرس والأقوام الأخرى. فما أحوجنا إلى تكرار الأعياد التي يجتمع فيها الناس للاحتفال والاحتفاء بالحياة، في عالم لا تؤدي فيه وسائل الاتصال إلاّ إلى العزلة والتقوقع على الذات، أو التجمد أمام تلفاز.

الجسد المحجب جسد مشطوب، وليس ملغياً تماماً. إنه جلي واضح بشطبه. وعنف الشطب قد يؤدي إلى عنف آخر، قد يؤدي إلى فوضى المتعة التي لا حد لها، والتي تصوّرها بعض أقاصيص **ألف ليلة وليلة**: فالمرأة السجينة قد تنتقم من سجّانها بشكل أو بآخر، من دون أن يولّد الانتقام حرية ومسؤولية. مكائد

النساء وحيلهن الخرافية ليست إلاّ شكلاً مغترباً من أشكال رد الفعل على الشطب والقهر.

الأبواب المغلقة لا تغلق أي شيء، بل تؤدي إلى الانفجار، لأن عالم الإنسان هو عالم الثغرات والفجوات والفتحات.

كان أبو العتاهية يقول: من لك بالمحض وكل ممتزج؟ ويُمكن أن نقول: من لك بالمغلق وكل منفتح؟ فالتمرد على الأبواب المغلقة يغذّي جنون السجان، فيزداد عنفاً، ويزداد سجينه تمرداً واغتراباً. وأولى بالأبواب أن تبقى مفتوحة، وأن يتحمّل كل مسؤولية وجوده في عالم مفتوح.

صكوك الامتياز الروائيّ

يوزّعها «اتحاد الكتّاب العرب»

نشرت صحيفة **أخبار الأدب** في عددها ٤٢٦ الصادر في ٩/ ٩/ ٢٠٠١ «نصّ القائمة الجديدة لأفضل ١٠٥ رواية عربية». وليست هذه القائمة التي وصفت بأنها "نهائية" نتيجة استفتاء للقرّاء قامت به بعض الصحف، ولا نتيجة رصد لنسب المبيعات كما هو معهود، بل هي قائمة أصدرها بكل ثقة واعتزاز «اتحاد الكتّاب العرب» بدمشق.

لا أريد الخوض في محتوى القائمة، فقد تضمّنت الكثير من روائع الأدب العربي المعاصر التي أحببتها، وإن لم تتضمن روايات أخرى أحببتها أيضاً، وكانت لي معها رواية أخرى هي رواية القراءة التي تمثّل فضاءً للتعامل مع النص أكثر تعقداً من الحكم بالجودة أو الرداءة أو الأفضلية. ما قد يستثير المتأمل في هذه القائمة وفي الجهة الصادرة عنها هو ما يلي من المعطيات والمفترضات:

١ ـ صيغة الإطلاق المعياري التي قُدّمت بها القائمة. كنت أنتظر تحفّظاً يجعلها نسبية بشرية أو عبارات من قبيل: «القائمة التي يقترحها..»، «قائمة تبقى مفتوحة»، بل قُدِّمت إلينا على أنها

"نهائية". وليست صفة "معدّلة" إلاّ تدعيماً لصبغة الإطلاق هذه: كأن هناك قائمة أولى "نسختها" هذه القائمة النهائية، "خاتمة القوائم" التي جاءت نتيجة "إجماع" ما.

٢ ـ ضبابية المقاييس المعتمدة. فقد جاء في تقديمها أن «اتحاد الكتاب العرب» أصدرها «بعد أن تلقى من كافة الاتحادات الأعضاء قوائم شبيهة منذ أكثر من عام، وبدأ في تصفيتها ومقارنتها بناءً على مجموعة من الأُسس، منها مراعاة التوزيع الجغرافي وتمثيل كافة التيارات والأجيال». هل روعيت مقاييس الجودة أم مقاييس "التمثيلية"؟ إذا رُوعيت مقاييس التمثيلية، وهو أمر نستغربه في مجال الإبداع، فلماذا اعتُبرت هذه الروايات «أفضل الروايات العربية»؟ وإذا رُوعيت تمثيلية ما، فلماذا لم تراعَ التمثيلية بحسب "جنس" الكاتب مثلاً، فكانت الروايات التي كتبتها النساء لا تعدو ١٠ بالمائة من جملة الروايات المذكورة؟ ثم لماذا فضّلت من روايات الكاتب الواحد هذه الرواية دون تلك؟ لماذا تجنّبت القائمة روايات نوال السعداوي، وهي رائجة ومترجمة إلى شتّى اللغات، ولماذا تجنّبت **وليمة لأعشاب البحر** واختارت رواية أخرى لنفس المؤلف؟ هل يحرص «اتحاد الكتاب العرب» على الإجماع وعدم إثارة "الفتنة" أكثر من حرصه على هذه التمثيلية؟ لماذا هذا الرقم ١٠٥؟ هل أُضيفت الروايات الخمس من باب الفأل والتعويذ؟ ألم يكن من الأجدى، أن يقدّم اتحاد الكتاب ثبتاً بالروايات المنشورة، أو إحصائات عن أكثر الروايات رواجاً من دون أن يخوّل لنفسه صلوحية إصدار قوائم الامتياز الإبداعي؟

٣ ـ لا شك في أن الحكم بالقيمة لا يمكن تجنّبه، فليست كل الروايات متساوية، وليست كلّها ممتعة ولا جيدة، ولكنه يصبح خطيراً إذا صدر عن هيئة شبه "كنسية" تنصّب نفسها سلطة لتعميد كتّاب دون آخرين. إن "الجودة" أمر معقّد منه ما يعود إلى النصّ ذاته ومنه ما يعود إلى ما يحيط به من ظروف الإنتاج والتقبّل، ولذلك قيل إن أفضل ناقد هو التاريخ: فعادة ما يكون النصّ الجيد منغمساً في أسئلة العصر ومتجاوزاً إياها في نفس الوقت، بحيث تتجدّد الأسئلة التي يطرحها ويُقرأ بعد صاحبه، ويبقى حتى بعد أن تزول المقتضيات التاريخية التي أنتجته، وبعد أن يلعب النقد المؤطَّر تاريخياً دوره ويمضي في سبيله. أليس في عملية إصدار هذه القائمة تشييء للإبداع الذي لا يحدّ، وتراجع نحو النقد البدائي الذي يكتفي بإصدار أحكام القيمة المطلقة؟ ألا تمارس هذه الاتحادات على طريقتها نوعاً آخر من الإرهاب الفكري قوامه تكريس النجومية والإقصاء؟ الهيئات التي "تصفّي" وتصطفي وتعمّد، أليست الوجه الآخر للهيئات التي تمنع وتصادر؟

٤ ـ هل تتصوّر اتحادات الكتّاب هذه أنها تمثل الكتّاب والمثقفين العرب، أو تستجيب إلى تطلعاتهم، أو يحق لها أن تتكلّم باسمهم، والحال أن أغلبها لا يدافع عن الكُتب المصادرة، ولا عن الأصوات المكتومة، بل يوزّع أحلام المجد والشهرة على المحتاجين إليها، ويؤبّد السائد في جميع أشكاله، ويقوم شاهداً على مخلّفات التنظيمات الستالينية التي كانت تقوم بوظيفة الدعم الإيديولوجي للقمع السياسي؟ أليس بعض هذه الاتحادات على

الأقلّ عاجزاً عن احترام أبسط قواعد التسيير الديمقراطي، ومُبايعاً لرؤساء "على مدى الحياة"، ومُعدّاً لمؤتمرات كاريكاتورية هي صورة لما يجري من مهازل في قطاعات أخرى من حياتنا؟

ومع احترامي للروائيين المذكورين في هذه القائمة، أقول: في كل يوم تُكتب نصوص جيدة، لكتّاب قد لا تشملهم أي قائمة، وقد لا يكونون من المثقفين الرسميين الذين يمثلون جزءاً من ديكور كل مهرجان، ولا من المكرّسين المتحصّلين على جوائز، ولا من أعضاء اتحادات الكتّاب، ولا ممّن حظوا بتزكية أو رضا من وزارة الثقافة في بلدانهم، ولا ممّن يجتهدون في تسويق نصوصهم وتصنيعها عبر الوساطات وعلاقات التبادل المنفعي، ولا ممّن يبحثون عن التزكية والدعم من أي هيئة، ولا ممّن تنشر صورهم وأخبارهم **أخبار الأدب**. فمتى سننتقل في مجال النقد الأدبي من المغلق الكلي إلى اللانهائي، متى سيكتشف النقد العربي اللامحدود، ويستقبل الآتي والمختلف، ويعدل عن التشييء والمأسسة؟

حياة الشّعر

سأدبج مدحية في الشعر، متشبهة بالذين جلسوا في يوم من أيام أثينا القديمة، فعنّ لهم أن يمدحوا إيروس إله الحب، من حيث إنه أيضاً إله الخلق والإبداع، فخلّد أفلاطون مدحهم في **مأدبته**. لا أطمح إلى هذا الخلود والبقاء، وإنما أطمح إلى خدمة الشعر في زمن أصبح الناس فيه يشكّكون في جدواه، وأصبحت تكتسحنا فيه قوى اللاشعر: الرداءة المنافية للإبداع، والأنانية المنافية للحب، والتسلّط من حيث هو خوف من الحرية.

لن أتحدث عن شعر المقاومة وإنْ كُنتُ سأذكر فدوى طوقان، بل عن الشعر باعتباره مقاومةً. كيف يكون الشعر، من حيث هو شعر، مقاومةً، وفي وجه أي القوى اللاشعرية يقف، يُقاوم، يظل في حالة قيام، ثم في وجه أي القوى يقف عندما تكتبه نساء يصارعن أقداراً مسطورة سلفاً أو صوراً عتيقة تُلاحقهن: صور طريدات المدن الفاضلة، طريدات عالم الفحولة الشعرية، حبيسات البيت والخِمار، حبيسات الماقبليات البيولوجية التي تجعل منهن أوعية سلبية صامتة؟ سأكتفي، في نوع من التسبيح، بتعديد الوجوه التي يقف أمامها الشعر، لأن المجال لا يسمح بالتحليل والتفصيل، ولأنني أردتُ أن أكون مادحة للشعر.

١ ـ الشعر يُقاوم اللغة الخشبية المهترئة: خطابات التكرار والقوالب الجاهزة والمجاملة المنافقة التي تقول للسامع ما يتوقعه. يُقاوم الشعر سلطة الكلام الذي تملأ به وسائل الإعلام أسماعنا والذي يدور حول السؤال من دون أن يطرح السؤال، ويحوِّل المأساة إلى ملحمة كاذبة، ويحوِّل الإشكال إلى معادلة سارة ترضي الجميع. الشعر يعقد علاقات مفاجئة بين الكلمات، ويأتي بما لا يتوقع، ويعيد طرح الأسئلة التي قدّمت إليها أجوبة مغلقة. إنه رغم طبيعته الصورية، ورغم احتفائه بالدوال وبما تحدثه من نداءات وترابطات لامتناهية، ولكن بسبب كل هذا، يفكّر، يأتي بفكر آخر، يفتح مسالك لامتوقعة نحو الفكر الآخر، نحو المجهول والمبتدع. اللغة الخشبية تغلق أبواب المُمكن والمُحال، لا تقول شيئاً والشعر فتّاح لكل الأبواب، قوّال لما لا يُمكن أن يُقال.

٢ ـ الشعر يقاوم الأجهزة النقدية المتسلّطة التي تريد تقديم الوصفات الجاهزة، كما يقاوم المثالية التي تتوهم وتُوهم بأن المعاني سابقة ومعطاة سلفاً. ولكنه يُقاوم كذلك الأجهزة النقدية الوضعية التي تدعي السيطرة العلمية على النصّ، فتشيئ النصّ وتؤدّي إلى اختزال القصيدة في مجموعة من البنى المجردة. تغلق هذه الأجهزة أبواب الغريب والمُحال، والمتناقض، وما لا يُمكن تصوّره، والشعر يقرع هذه الأبواب ويفتحها. فيقول ما لا يُمكن حصره في معنى أو موضوع، وما لا يُمكن إخضاعه إلى أي مبدأ انسجام عقلي. هناك راسب يبقى بعد كل عقلنة، لامتقرر يبقى بعد كل قرار نقدي. والقراءة الجادّة، أي المحترِمة للشعر والمؤمنة

بجدواه، هي التي لا تلغي هذا الراسب، بل تنطلق منه، وتستقبل غرابته وغيريته في علاقة عشقية هي القراءة الفاعلة المبدعة والمحبة للنصوص في الوقت نفسه.

٣ ـ الشعر إذ يُقاوم، لا يقوم فحسب، لا يثبت في مكان واحد، ومن هنا عدم كفاية كل تعريف اشتقاقي. لقد أُوتي الشعر سلبية أساسية تجعله في حركة انفصال مستمر مع ذاته؛ تجعله قادراً على نفي ذاته وإنكار ذاته وعدم تطابقه مع أي تعريف. كيف ذلك؟

من علامات المقاومة الشعرية أن الشعر منذ القديم ليس مجرد كلام موزون ومقفّى. الشعر هو شيء آخر غير ما سمّاه القدامى عمود الشعر، غير القيم البيانية العقلية الفحولية التي تقصي ما عدّ مُحالاً وما عُدَّ أنثوياً، وتحاول حماية الشعر من روافده: الجنون الخلاّق، والغرابة والغربة، والتداعيات الحرة...؟

هناك ازدواجية في الشعر تجعله فنّاً من فنون القول أو نوعاً من أنواع الخطاب، وتجعله في الوقت نفسه صفة تُقاوم سلطة الشكل الاصطلاحي، أي شكلٍ اصطلاحي، بما أن الموجود (الشجرة، المرأة، القصة، أي شيء) قد يكون شعرياً، والسلوك قد يكون شعرياً، بمعنى أنه: بديع، متسام، عجيب، أي غريب باعث على الإعجاب. ولذلك فإن ما يُصطلَح على أنه شعر قد لا يكون شعراً، وما يُصطلح على أنه نثر قد يكون شعراً. الشعر بطبيعته أكثر من الشعر وغير الشعر كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لوك نانسي.

يُمكن للشعر أن يكون رفضاً للشعر، أي لما اصطلح على أنه

شعر. قصيدة النثر هي هذا الرفض الخلاّق للتحدّد. أقول هذا دفاعاً عن هذا النوع من الشعر الذي ما زال مطروداً من تدريسنا وما زال مشكوكاً في شرعية وجوده ومشتبهاً فيه رغم انتشاره ووجود نماذج رائعة منه. يقول الشاعر رينيه شار إننا لا نقيم إلاّ في المكان الذي نبرحه، وقصيدة النثر هي صرخة الحرية التي تقول: لست شعراً، ولكنني أنهض بعبء الشعر في زمن يكتسح فيه الابتذال النثري الشعر. لا يُمكن أن أكون شعراً إلا إذا برحت هذا المكان المحدّد سلفاً، وتحرّرت من كل وصاية ثقافية أو سياسية أو أخلاقية أو دينية، وكل وظيفة محدّدة سلفاً. فرغم كل ما قيل وما يُقال إلى اليوم، تبقى قصيدة النثر تسمية مفارقية جيدة لهذه المفارقة التي يتسم بها الشعر.

الشعر فعل في الوجود، وزيادة في الوجود، حدث وإحداث، ولذلك فإنه لا يكون إلاّ حديثاً، أي جديداً وفاعلاً.

ومن الناحية المؤسسية، أي من حيث السياق الثقافي ـ السياسي الذي يندرج فيه الشعر ويتقبّل، فإن الشاعر الحقيقي يُقاوم التحدد: الشاعر لا يكون شاعراً إلاّ من حيث لا يكون شاعراً، لا يريد أن يتماهى مع دور تكرّسه أجهزة الإعلام، لا يقع في فخاخ النجومية والجري وراء الشهرة المبتذلة، لا يكون أسير صورة شعرية مكرّسة للاستهلاك الجماعي.

والشعر عندما يكون مطية النساء إلى الهيام في أودية الكلام، بكل ما يحمله الهيام من معاني العشق والجنون العشقي والطواف والسير بلا دليل، يكون نهوضاً بعبء اللعنة القضيبية العقلانية التي

تلاحقه في كل عصر، وترى فيه غوايةً وجنوناً وفعلاً بدون قول. عندما يخرج الشعر من صدور فتيات ونساء، يكون مقاومة لعنف القوانين التي لا تساوي في أغلب الأقطار العربية بين المرأة والرجل، ولكنه يكون أيضاً مقاومة لعنف التسلّط القضيبي الخفي، الذي يأبى في جميع أقطار العالم الاعتراف للمرأة بالقدرة على قول الشعر، والقدرة على الفعل الاجتماعي والسياسي، والقدرة على نشدان الكوني. وهذا مجال لنسوية أخرى لا تكتفي بالمطالبة بالمساواة، وبالتنازلات، بل تكون مجال خلق وإنشاء لقيم اجتماعية وجمالية جديدة لا تستهدف سلطة الرجال فحسب، بل تفكّك البنى الاجتماعية والثقافية الأبوية التي تطوّق الرجل والمرأة معاً وتؤدي إلى اغترابهما المشترك.

إلا أن قانون عدم التحدّد يسري على النساء الشاعرات: إنهن إذ يكتبن شعراً يُغادرن مواقعهن كنساء، فلا يكنّ نساءً بل كائنات أخرى غير متحددة، هي أشبه ما تكون بـ "الأندروجين". من حيث إن الأندروجين أسطورة تقول إن الأصل ليس الأنثى وليس الذكر، بل الازدواجية الجنسية المؤسِّسة للذات البشرية، ومن حيث إنها أسطورة تقول إن الإنسان منشطر يبحث عن شطره جاهداً من دون أن يلاقيه ومن دون أن يحقق الوحدة الأصلية.

ولا أريد أن أستفيض في موضوع نشرتُ حوله مقالاً، قلتُ فيه: توجد نساء كاتبات ولا توجد كتابات نسائية، وقلت فيه إن الاختلاف، الذي هو أولاً وقبل كل شيء اختلاف الذات الواحدة عن نفسها، وعدم تطابقها مع نفسها، أهمّ من المختلفين، وإنّ

تبادل المواقع بين الرجال والنساء أهمّ من المواقع عندما يتعلق الأمر بالأنشطة الخيالية واللهوية، والكتابة إحداها. وميَّزتُ فيه بين نظامين أساسيين: نظام ترتيب الفوارق، وهو اجتماعي سلطوي، ونظام اختلال الفوارق، وهو خيالي إبداعي. واعتبرتُ فيه آدم نوعاً من الأندروجين، بما أن حواء خُلقت من ضلعه، ودعوتُ فيه إلى صياغة أخرى لهذه الأسطورة، صياغة أخرى تنسجم مع تصوّر رحب للذات البشرية: حواء لم تخرج بصفة نهائية من آدم، وآدم لم ينفصل بصفة نهائية عن حواء، فما بينهما من وشائج تعود كلما انطلق القلم بالمكتوب، وانطلق الفكر بالحلم. ليس ما قُلتُه حقيقةً ثابتةً، ولكن هذا الإقرار مجرد رأي أطرحه للنقاش.

وأخيراً، ولا يوجد آخر، لا يفوتنا أن الشعر نداء، وأنه نداء يتجاوز المُنادي والمنادى عليه، ويبقى بعدهما. فهو أفضل مقاومة للموت والفناء. إنه ككل كتابة يحمل وصيةً بين ثناياه.

في شتاء عام ١٩٥٩ كتبت فدوى طوقان قصيدة عنوانها «بعد عشرين عاماً» تذكر فيها الموت والشعر والحب، في قصيدة ـ وصية كتبتها من موقع ما بين الحياة والموت، تخاطب فيها الحبيب أو القارئ أو كليهما معاً، هكذا تبتدئها:

غداً في ليالي الشتاء الكئيبة عبر ازدحام السنين
وقد يبس الزنبق الغضّ وارفض بين غضون الجبين.
غداً إذ يجفّ الرحيق الشهي ويفنى العبير...

وهكذا تختمها:

وتأخذ ديوان شعر

لشاعرة غيَّبتها القبور
وتقرأ أبياته فتشمّ
عبيرك بين السطور.
ستلقى شبابك في كل سطر
طرياً غرير.
وفي كل حرف تعود الحياة
لأشياء كُنتَ بها تزدهي،
هنالك تعلم أن ربيعك
باقٍ بشعري فما ينتهي.

الفهرس

- تقديم ٥
- ضد الهوس الديني: تحجيب النساء، مصادرة الشعراء ١١
- الأنثى: هذا الآخر الذي ليس بآخر ١٧
- لم نعد في عصر الملّة ٢٤
- الحجاب الجديد ومفارقاته ٢٩
- الدّعاة الجدد: من التحريض إلى التنويم ٤٦
- الهذيان الديني الأصولي:
  بعض المداخل النفسية لدراسته ٥١
- أبنية المواطنة المنقوصة، ثقافة التمييز ٦١
- أي ديمقراطية يريدها لنا الإسلاميون "الديمقراطيون"؟ ٦٩
- فتاوى تزرع الموت وأحياء يلتفّون بالأكفان ٧٧
- لماذا وقّعت البيان المجرّم لفتاوى الإرهاب؟ ٨٣
- تقول له انظر أمامك، فينظر إلى يدك ٩٧
- حول عبارة "ما يسمّى بالإرهاب" ١٠٢
- نعم: من قتل "دلال"؟
  رحى العنف الهادئ تدور أيضاً ١٠٦

- قوانين الحبّ وقوانين الشريعة:
خواطر بمناسبة عيد الحب لعام ٢٠٠٥ ..... ١١٤
- الشريعة: صخرة سيزيف ١١٧
- جنون مصادرة الأدب ١٢٣
- بمناسبة عيد المرأة، وعيد الأضحى وأعياد أخرى ١٣٤
- صكوك الامتياز الروائيّ يوزّعها «اتحاد الكتّاب العرب» ١٣٩
- حياة الشّعر ١٤٣

مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

١٥٠٠ /٠٥ /١٣٨٨

نقد الثوابت

آراء في العنف والتمييز والمصادرة

□ لكل المجتمعات الديمقراطية ثوابت ينبني عليها العقد الاجتماعي، منها: احترام القوانين، ومبدأ انفصال السلطات، ناهيك عن مبادئ المساواة والعدل والحرية. وإذا كانت هذه الثوابت لا يُتحدث عنها كثيراً، فلأنها ليست من صنف الثوابت الجامدة التي تعطّل تقدم المجتمع وتحرر الأفراد وتُسمّم حياة الشعوب. أما ثوابتنا نحن، فهي ما يُبرّر اللامساواة واللاعدالة واللاحرية، بل وما يسوّغ الارهاب والعنف؛ انها بمثابة "مقدسات" تلهج بها مجتمعاتنا العربية، فتجعلها حجر عثرة أمام كل رغبة في التغيير والإصلاح الحقيقي... و"المقدسات" عادةً لا يُسأل عنها، بل تُرفع إليها القرابين وأكباش الفداء، وتُخاض حتى من أجلها الحروب المقدسة!

□ ما كنتُ لأنشر هذه المقالات القصيرة المتواضعة في كتاب لولا ضيق صدور مجتمعاتنا بالحرية والعدالة والمساواة؛ ولولا الضياع الذي عليه شبابنا عندما يطرحون القضايا الراهنة؛ ولولا رغبتي في المساهمة في ما تحاول القيام به بعض هيئات وجمعيات حقوق الإنسان من نشر للثقافة المدنية والسياسية. وقد أردتُ تضمينها بعض المواقف من الفتاوى التي تضخّمت مؤخراً على نحو يكبّل العقل ويُقيّد الحياة السياسية ويخلط بين الدين والدنيا، ويغلّب الدين على الدنيا...

□ وإذا كنتُ لا أُقدم على نقد هذه الثوابت من باب الاستفزاز أو الإثارة، إلا أنني أريد لنقدي هذا أن يُساهم بنصيب متواضع في ايجاد ثقافة حداثية جديدة تنهض بهذا العبء الذي كتب على جيلنا أن ينوء تحته: عبء التقليد المركّب، وعبء ثقافة رفض الحداثة ورفض الحرية... تلك التي تروّج لها هذه الأيام فضائيات بالجملة، كل همّها ان تقدّم للناس حلولاً وهمية بلغة خشبية لا تقلّ قُدرة على تكبيل الفكر من لغة الأنظمة السياسية الدكتاتورية.

د. رجاء بن سلامة

ISBN 9953-456-06-2

9 789953 456065

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت