تقف الأمم الحية على الدوام أمام إشكالية الاستقامة والاستدامة ، باعتبارها القضية الجوهرية في نقدها الذاتي وتأمل تجاربها التاريخية. إذ ليست الاستقامة والاستدامة في الواقع سوى التاريخ بمكوناته الماضية والمستقبلية. وهو أمر عادة ما يعطي الحاضر طابعه الدرامي ونكهته المثيرة بين تأمل الحالمين وتوتر المتعصبين وغيرة الغيورين وتامر المبتذلين وحماسة العقلاء وبرودة السخفاء. ومن كل ذلك تتكون حيثيات الواقع كما هو ، التي تعطي الحاضر قيمته الفعلية بوصفه المقدمة الضرورية للنقد الذاتي والبدائل المتنوعة.

فلسفة الإصلاح العقلانية

ميثم الجنابي

فالواقع هو محك الحاضر ومقياسه، كما إن الحاضر هو المستقبل لا غير. وهي صيغة لها رمزيتها في المنطق والبيان والعقل والوجدان بأقدار متساوية. وكما إن المرء ينظر في المرآة لتأمل تجاعيد الزمن وفي الآفاق لرؤية المجهول، فان الفكر الفلسفي ينظر فيهما لتأمل تجاعيد التجربة التاريخية للماضي ورؤية الآفاق ولكن من خلال مطابقة الجهل مع المجهول بوصفه الباعث الجوهري في البحث عن الحقيقة.

وهي المقدمة الفلسفية والعقلية لكل محاولة جريئة لتذليل القواعد الجاهزة والتامة في تأمل المستقبل. ومن ثم هي المقدمة الضرورية لكل رؤية إصلاحية. فمن الناحية المجردة ليس هناك أمر اسهل من الماضي، لأن حوادثه واقعة وجلية كما انه قابل للاجتهاد غير المتناهي. أما المستقبل فانه الأكثر تعقيدا لأنه عادة ما يحرج التكهن والتأمل والظن والتوقع. والأعقد من ذلك هو صنعه. فصنع المستقبل هو رؤيته الفعلية أما حقيقته فتقوم في الحاضر. وهو الأمر الذي يعطي فكرة الإصلاح بحد ذاتها قيمة عملية مهمة جدا. إذ ليست حقيقة الإصلاح في الواقع سوى إدراك الحاضر والتخطيط لآفاقه الإيجابية. وهو الأمر الذي يجعل إزالة الترفع والتعالي والتقليد والمحاكاة والتأسيس لفلسفة واقعية في الإصلاح جوهر الرؤية الواقعية لفلسفة الإصلاح المستديم.

إذ ليس الإصلاح المستديم سوى البديل المنظومي المتراكم من خلال دراسة وتحليل الواقع وإشكالياته الكبرى. وهو إصلاح مستقيم بالضرورة. وليست الاستقامة سوى السير مع البدائل بما يتطلبه الحاضر والمستقبل. وقد كان ابن عربي على حق عندما قال مرة بان الاعوجاج في القوس هو عين الاستقامة فيه. وبالتالي فإن حقيقة الاستقامة في الإصلاح هي عين الاستدامة فيه. ولا معنى للاستدامة هنا سوى المعاصرة المستقبلية، ولاسيما أنها الفكرة التي أقلقت هموم الفكر السياسي الإسلامي (الإصلاحي) والليبرالي والتقليدي والراديكالي (الاشتراكي والشيوعي والقومي). فقد أراد الجميع، كل بطريقته الخاصة أن يجعل من المستقبل واقعا معاصرا. وهو انقلاب جوهري كبير قطعه الوعي السياسي في العالم العربي في مجرى القرنين الأخيرين من دون أن يؤسس له نظريا وعمليا. وسبب ذلك يقوم في أن الجميع لم يدركوا معنى المعاصرة المستقبلية بمضمونها الإصلاحي والواقعي.

فإذا كان الفكر في السابق عادة ما يلزم الحاضر بتأمل الماضي والخضوع لمقاييسه وقيمه ونماذجه "الرفيعة"، فان الحركات الإصلاحية في العالم العربي المتأثرة بالتغيرات التاريخية التي رافقت أواخر المرحلة العثمانية، أخذت بتمثل وتعلم قيمة المستقبل. إلا أن المستقبل بالنسبة لها كان مربوطا إما بالماضي والأفراد، وإما بالأفراد والأصول، وإما بالزمن الآتي. ولم يتحسس أي منهم قيمة وأهمية المنظومة في التعامل مع الماضي والأفراد والأصول والمستقبل. أي لم يدرك أحدهم المستقبل بمعايير المنظومة ولم يستطع أن يفهم أيا منهم مضمون وحقيقة الفكرة القائلة إن المستقبل هو منظومة.، ولاسيما انه الفهم الوحيد القادر على أن يجعل من الاستقامة في الإصلاح استدامة ومن الاستدامة فيه استقامة من دون أن يفقد ذلك أهمية وقيمة الماضي والأفراد والأصول.

لقد ربط التيار الإسلامي فكرة الإصلاح بالأفراد والماضي. وعوضا عن أن يجري تحديث مضمونها استنادا إلى تقاليد الفقه عن الاصلح والأحسن والضرورة، وتقاليد الكلام السياسي والفلسفي، التي وجدت تعبيرها في الحديث الموضوع عن أن الله يبعث من يجدد الدين الإسلامي كل مئة عام، فانه اختزل هذه الأفكار إلى الدوران في فلك الأحكام الجزئية والعابرة. بعبارة أخرى، انه لم يتمثل حقيقة هذه التقاليد وقيمتها الثقافية والسياسية عبر تحديث فكرة الأصول الإسلامية وروحية الاجتهاد. فقد استعاض الإسلام منذ البدء "الموضوعية" بجهاد النفس من اجل الحق، وشعور الشاعر الجاهلي بمنطق الإخلاص للحقيقة. وادخل فكرة النظام والعدل وجعل منهما مرجعيات كبرى لمنظومته الشاملة. بينما تحول الوعد والوعيد إلى المرجعية الأخلاقية الماورائية لترقب الأفعال التاريخية للأفراد والجماعة والأمة. بينما جعل التيار الإسلامي المعاصر منها مضمون المستقبل. أو انه جعل المستقبل هو الوعد والوعيد. ومع أن "المستقبل" يتضمن هنا أبعادا منظومية، إلا أنها أبعاد ماورائية، وفي افضل الأحوال هي أبعاد أخلاقية غير قادرة على إدراك حقيقة الزمن السياسي والثقافي، وبالتالي عاجزة عن الارتقاء حتى إلى تحسس معنى المعاصرة المستقبلية.

بينما تحول المستقبل عند التيار الليبرالي إلى مجرد حلم. من هنا كان ولعه بالمستقبل أدبيا وبلاغيا وخياليا. فهو لم يرتق حتى إلى مصاف الرؤية السياسية المنظمة. أما الفلسفة فقد بقيت بالنسبة له جزء من الإثارة الفردية. من هنا ظهوره السريع واندثاره السريع وتحولاته المفاجئة من أقصى "اليسار" إلى أقصى "اليمين" ومن "العبث" إلى "السلفية". وفي كل ترديده السمج أحيانا للأفكار المستعارة يجد ما يعتقده اكتشافات جديدة ومثيرة!

أما التيار التقليدي، فإن المستقبل بالنسبة له هو ارثه الماضي. من هنا خلوه حتى من مشاعر الوطنية –القومية وفقدانه إدراك حقيقة الدولة وقيمة الثقافة. وهو تيار لا يفقه معنى المنظومة ويجهل بصورة مطلقة قيمة المعاصرة المستقبلية وفكرة المستقبل بوصفه منظومة.

أما التيار الشيوعي فقد طابق المستقبل مع "الشيوعية"، أي مع حالة نفسية وخيال اجتماعي. انه لم يدرك معنى الشيوعية بمعايير المعاصرة المستقبلية. وهي رؤية اقرب إلى أخلاقية الوعد والوعيد الإسلامية العادية. وبالتالي جرى اختزال الفكرة الماركسية عن المستقبل إلى صيغ ماركس البلاغية مثل أن الثورة البروليتارية خلافا لثورات الماضي تستمد أشعارها من المستقبل. وهي فكرة عميقة المحتوى إلا أنها كانت مجرد حدس محكوم عليه بالتلاشي أمام ثقل العجلات القاتلة لفكرة الحتمية التاريخية المتراكمة في الأيديولوجية السياسية عن الصراع الطبقي والطليعة ودكتاتورية البروليتاريا والفلاحين، أي اشد القوى خشونة في إدراك معنى المستقبل.

أما التيار القومي، فانه جعل من المستقبل ذكريات الماضي وأمجاده، بحيث جعل من المستقبل وجدانا قمعيا! إذ جعل من المستقبل رسالته الخاصة، ومن رسالة الخاصة فعلا خالدا. وهو أمر كان يؤدي بالضرورة إلى تخريب الرسالة والمستقبل. إذ لا تعني "الرسالة الخالدة" في الواقع سوى كونها لا تنفد، أي لا تتحقق أبدا! بينما كانت هذه الفكرة، أو الشعار، ينتج على الدوام نفسية الاستفراد والتعالي الوهمية عن إمكانية تحويل المستقبل إلى أمر ناجز مسبقا لا علاقة له بالماضي والحاضر. وهي رؤية تؤدي بالضرورة إلى تحطيم معنى وحقيقة المعاصرة المستقبلية. أما النتائج الفعلية لذلك فهي الإنتاج الدائم لأفعال بلا نظام، مع ما يترتب على ذلك من شمول الفوضى والخراب.

أما الصيغة السياسية لتجسيد فكرة المستقبل، بوصفها الصيغة غير المباشرة لهموم الإصلاح، فقد أدت في جميع دول العالم العربي إلى نتائج متشابهة، أي إلى فشلها الذريع في تحقيق مضمون المعاصرة المستقبلية باعتبارها الصيغة السياسية للإصلاح الشامل.

فقد أدت الرؤية التقليدية للإصلاح كما جسدتها تقاليد النظم الملكية الوراثية في العراق حتى ١٩٥٨ وفي الجزيرة ودول الخليج والأردن والمغرب إلى نتيجة متشابهة من حيث مضمونها الفعلي. فهي مازالت تعيش بمعايير ومقاييس الماضي، ومازالت لا تدرك معنى وحقيقة الدولة والأمة والثقافة. والمستقبل بالنسبة لها هو الزمن الآتي لا غير.

أما الرؤية الراديكالية – الثورية للإصلاح كما تجسدت في جمهورية اليمن الجنوبية الشعبية الديمقراطية، فقد كانت محاكاة فجة ومبتذلة لبعض التصورات الأيديولوجية واسعة الانتشار في كتيبات وكراريس الدعاية السياسية للماركسية الصينية والسوفيتية.

بينما أدت الرؤية الراديكالية القومية للإصلاح كما تجسدت في مصر الناصرية وليبيا القذافية إلى تخريب شامل للروح النقدي وارتداد شنيع عن الفكرة القومية وابتذالها بصورة صاخبة! والقضية هنا ليست فقط في أن مصادرها الفكرية لم ترتق حتى إلى نماذج الأسطورة العربية وان اغلب أشخاصها من أصول عسكرية للجيل الأول ومن رتب متدنية، بقدر ما أن القومية بالنسبة لها مجرد وجدان عارم سرعان ما تحول إلى قوة مخربة بعد ذوبانه في السلطة وتراكم مكوناتها القمعية. من هنا كان مسارها العام والخاص تدميرا دائماً للعقلانية والمصلحة القومية. أما برنامجها الإصلاحي فانه لم يتعد في الواقع اكثر من "إصلاح" أدوات القمع الشامل. في حين تجسدت الرؤية الإسلامية بهيئة نظم متخلفة كما هو الحال في السودان، التي تحول فيها الرجوع إلى الأصول إلى أسلوب لاقتلاع جذور المجتمع المدني واحتراب دائم لقواه، أي لإنتاج الخراب وانعدام النظام.

و لم يظهر نظام ليبرالي مستند إلى رؤية أو فلسفة إصلاحية ليبرالية بالمعنى الدقيق أو حتى القريب من مضمون الكلمة. وقد تكون تونس هي البلد الوحيد الذي حاول الاقتراب منها، إلا انه أعاد في الواقع إنتاج سلطوية لا تقل قمعا من غيرها، ونظاما شبيها في بنية السلطة وتوريثها إلى ما هو سائد في العالم العربي كله. ومن الصعب وصفه بالنظام الملكي أو الجمهوري وذلك لفقدان الفوارق بينهما بهذا الصدد.

إلا أن الصيغة الأكثر تطرفا في تخريب مضمون الإصلاح التاريخي هو ما جسده البعث الصدامي في العراق. ولعل مخاطره الكبرى بالنسبة لنا تقوم على ابتذاله مضمون الإصلاح وتخريبه الشامل من خلال ربطه بالفكرة القومية. مما أدى إلى إفساد الاثنين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ظهور فكرة "الرسالة القومية" يرتبط عادة بالتحدي المميز للروح الساعي لتجسيد ما يعتقده خاصا به. وهذه الرسالة ليست اكثر من أحلام نابعة من سيادة الوجدان أو فيضه المفرط. لهذا عادة ما تؤدي إلى الطيش والتهور، ومشاعر الحب والازدراء، والانتقام والتشفي من كل استثمار جدي لتجارب الأسلاف مع ما يترتب على ذلك من تمهيد لطريق المغامرة. من هنا عادة ما تؤدي إلى همجية لأنها لا ترى ابعد مما تريد ولا تعترف بما لا يدخل في تصوراتها عن الوجود. أما تصوراتها فهراوة خشنة. ولعل تجربة العراق في مختلف الميادين هي دليل لا يحتاج إلى جدل!

وهو الواقع الذي يجعل من الضروري التوكيد إلى أن أقصى ما يمكن بلوغه بالنسبة للامة بهذا الصدد هو أن تعي رسالتها لنفسها، وأن يتكون وعيها الذاتي ضمن معاييرها وتجاربها الخاصة. فهو الأسلوب الذي يجنبها فرض تصوراتها المحدودة على الآخرين كما لو أنها أحكام شاملة. إذ لا أحكام شاملة في تجارب الأمم، لأنها تجارب فردية سواء بالمعيار العالمي أم التاريخي. فإدراك "الرسالة" يفترض إدراك المبدأ المتسامي والعمل بموجبه. وهو علم وعمل يجردان الأمم من العرقية والقومية الضيقة ويضعانها على محك المساواة التامة أمام المبادئ العليا. بهذا المعنى نستطيع الكلام عن رسالة إسلامية أو نصرانية أو بوذية أو اشتراكية أو شيوعية وليس عن رسالة قومية لأي كان. فالرسالة القومية لا تتحدد بقيم متسامية بل بقيم قومية. وهي قيم لها فضيلتها في حال الاعتدال العقلاني الموازي لقيم الأخلاق العقلانية. وحتى في هذه الحالة لا يمكنها أن تقدم تجاربها كنموذج أعلى. إن ربط الرسالة العالمية بالقومية سوف يؤدي إلى صنع أساطير وخرائب وأطلال للتاريخ والروح الثقافي والمدن. وفي الحصيلة عادة ما تؤدي فكرة "الرسالة القومية" إلى الخروج عن طريق الاعتدال، مما يجعل من الإصلاح راديكالية مخربة. ولعل تجارب اليابان العسكرية وألمانيا الهتلرية وتركيا القومية وروسيا القيصرية والسوفيتية نماذج تاريخية كبرى. أما تجربة العراق المعاصر فهي "دليل إضافي" اتسم بتخريب اكبر وذلك لضعف مقومات "الرسالة القومية" وتشوهها منذ البدء وهامشية حملتها بالمعنى السياسي والاجتماعي والثقافي.

إن جميع تجارب ونماذج الإصلاح في العالم العربي المعاصر تبرهن إما على فشلها الذريع وإما على عدم جدواها أو ضعفها البنيوي. من هنا فإنها لا تصلح للإصلاح بتاتا!

فمما لا شك فيه أن تاريخ الأمم جميعا هو ميدان تجلي الممكنات. ومن ثم فان الإصلاح أمر طبيعي فيه. والمهمة الكبرى الآن تقوم في كيفية رفع هذا المستوى الطبيعي إلى مستوى الإدراك التاريخي –السياسي لتحقيق إصلاح شامل. وهو أمر يجعل من جميع الأساليب والأشكال أدوات معقولة في حالة استجابتها لمنطق وحقيقة الإصلاح، بوصفه بديلا منظوميا يتمثل بصورة فعالة المعاصرة المستقبلية وإشكالياتها الواقعية في ميدان بناء الدولة والمجتمع والثقافة. وبما أن البدائل الحقيقية تفترض على الدوام الانطلاق من إشكاليات الواقع ورؤية مقدمات أزمته البنيوية، تبرز ضرورة الرؤية العملية والواقعية فيما يتعلق بفلسفة الإصلاح في العالم العربي.

لقد كان تاريخ العرب المعاصر تاريخ النشوء والارتقاء بعد غيبوبة القرون المظلمة للسيطرة التركية. وما "ثوراته" في الواقع سوى فورات النمو، ومن هنا انحرافها السريع عن الأهداف المعلنة بفعل تخلف قواه الاجتماعية والسياسية. وقد شكلت العقود الخمسة المظلمة من سيطرة الراديكاليات السياسية والعسكرية والحزبية الضيقة محاكاة من حيث عواقبها بالنسبة للدولة والمجتمع والثقافة لقرون السيطرة التركية عليه. وهي الحصيلة التاريخية السياسية التي تجعل من الراديكالية بمختلف أصنافها مصدر الخطر الأكبر بالنسبة لتحقيق الإصلاح الشامل في العالم العربي. ومن ثم فإن الصيغة الأمثل بالنسبة له هي الإصلاح المستديم المستند إلى رؤية فلسفية تاريخية ذاتية، أي فلسفة النسب المثلى التي يمكن أن تجمع بطريقة معقولة ومعاصرة ومقبولة التقاليد العقلانية والانتماء الثقافي من اجل توليف حقيقة الاستقامة والاستدامة في الإصلاح.

والمقصود بفلسفة النسب المثلى هي فلسفة البدائل العقلانية القادرة على صنع منظومة المرجعيات القادرة على رفع إدراك القوى السياسية والاجتماعية إلى مصاف الرؤية الثقافية القومية. وهي فلسفة ينبغي أن يكون اهتمامها الرئيسي منصباً على كيفية بناء أسس وقواعد الاجتهاد المنطلق من إشكاليات العصر الواقعية، أي فكرة الزمن نفسها والأصول ولكن على أسس جديدة هي أسس بناء الدولة الشرعية والمجتمع المدني والنظام الديمقراطي الاجتماعي. وهي أسس ينبغي أن تتغلغل في هموم الفكرة الإصلاحية المعاصرة، من خلال التركيز على القضايا المتعلقة بالهوية الوطنية والقومية وبنية الدولة وعالم الثقافة، بوصفها أضلاع المثلث الضرورية لصرح الإصلاح المفترض.

***

الدستور من الطائفية الى العلمنة

مهدي النجار

ها نحن على أعتاب كتابة ورقة دستورية هي من أهم الأوراق التي ستأخذ حيزها في التاريخ العراقي المعاصر، والدستور مجموعة القواعد الناظمة للمجتمع والدولة بالمعنى الواسع لكليهما، وبالتالي هو المؤسس لكل القوانين والذي يستلزم ان كل شخص متساوٍ امام القانون وليس هنالك من احد او مجموعة فوق القانون. وتأتي اهمية هذه الورقة الدستورية وراهنيتها الشديدة من واقع كونها اول ورقة يتم وضعها من قبل العراقيين أنفسهم ولأجلهم حيث يؤمل ان يُكتب من قبل الجمعية الوطنية الانتقالية المنتخبة وان تتم الموافقة عليه من قبل الشعب العراقي بالاستفتاء العام.

سيتطرق الدستور حتماً الى عدة محاور مركزية من اهمها حماية حقوق الانسان بما فيها حرياته الاساسية مثل حرية التعبير وحرية الديانة والمعتقد والحرية الاجتماعية والسياسية كذلك تستطيع مكونات الدستور ان تفعل فعلها في تحجيم الطغاة والمستبدين وعدم تهيئة الوسط والفرص المناسبة لتبيئتهم واستزراعهم من خلال تحديد الحكومة بقوانين لا تتيح لأي شخص او مجموعة من التعملق والاستئثار بالسلطة إلا ان المحور الذي نحاول الحديث عنه يتعلق بتدين الحكومة او استخدام الطائفة الدينية في السلطة، وهو من المحاور الحساسة وبالغة الخطورة ولاسيما ونحن نلاحظ دعوات ملحة لتفجير المخزون التاريخي للانقسام والفرقة واستدعاء النزعات العصبوية من الماضي السحيق، من اجل تحطيم وحدة الجماعة في العراق. نلاحظ هذا التفجير والتأزيم ينبعث من خلال النماذج المتوحشة التي تزعم انضمامها الى التدين الاسلامي عبر قراءتها الفاشستية للاسلام في تحريض جميع المسلمين لزجهم في معارك وصراعات متنوعة، مرة مع الغرب بجميع أطيافه وبسائر وجوهه، ومع الحكام مرة اخرى ومع الجماعات والفرق والمذاهب في المجتمعات الاسلامية مرة ثالثة.

ان الرد على هذه النزعات العنيفة التعصبية تعتمد على نوعية ورقة الدستور التي تجيب عن سؤال: كيف نعيش معاً مختلفين ومتساوين، أي كيفية كتابة دستور ديمقراطي حديث ينظم العلاقة بين الدين والدولة ويصوغ قوانين تؤمن الفروق الدينية والمذهبية، تحترمها وتحميها، وتشجع على التنوع والاغناء بمعنى الاعتراف بالتعددية البشرية واختلافاتها سواء في دائرة الدين الواحد ام المذهب الواحد، ام في دائرة الاديان المختلفة وهذا هو مظهر من مظاهر الاجتماع البشري: (ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة) المائدة آية ٤٨ وبالمقابل ينبغي الابتعاد كلياً عن الثقافات والقوانين المرتكزة على مبانٍ تقليدية قاتمة تصادر الآخرين وتلغي خصوصياتهم الدينية ومكوناتهم الثقافية في سبيل ذلك تنفتح امامنا عدة سُبل لأن يأخذ الدستور بها وبالتالي يجيب عن كيفية التعايش معاً مختلفين ومن هذه السبل الغاء الطائفية الدينية، سواء بين الاديان المختلفة ام داخل الدين الواحد بوجوهها المتعددة السياسية، والقضائية، والإدارية، والاقتصادية، والتشريعية والتربوية، والتعليمية... الخ، على ان اهم تلك الوجوه هو الوجه السياسي (الطائفي) الذي يتم بموجبه توزيع المناصب الحكومية على الطوائف كرئاسة الجمهورية لهذه الطائفة ورئاسة الوزراء لتلك وتوزيع الحقائب الوزارية على عدد من الطوائف بنسب متفاوتة حسب حجم او عدد اعضاء كل طائفة (هذا ما هو قائم الان وما يسمى بالمحاصصة الطائفية في تشكيلة الحكومة العراقية المؤقتة والجمعية الوطنية) ان إلغاء هذا التوزيع وهذه المحاصصات في الدستور المقبل يعني الغاء الوجه السياسي من النظام (او التقسيم) الطائفي. وهو لا شك يعد خطوة الى الامام على الطريق المرجو، ولكنها خطوة ما أطول الطريق من بعدها ان توقفنا عندها!! ان الغيت الطائفية السياسية وحدها فان تفي بالمطلوب، أي ببلوغ التعايش معاً باختلاف وهذا الالغاء ضمادات توضع على الدمامل، وعلينا ان نستخرج القيح الطائفي بعمليات استئصالية جريئة وهناك امامنا مقترح هو العلمنة ، فماذا تعني علمنة الدستور او كتابة دستور علماني؟

ان العلمانية اكتشاف حديث العهد وهي شأنها شأن كثير من المفاهيم الحديثة ليست لها جذر مفهومي او فلسفي في الثقافة العربية الاسلامية، لذا يقشعر بدن بعضهم حين سماعها (قبل معرفتها) باعتبارها ضد الدين، او يساويها مع الالحاد او مع النزعات المتطرفة اللادينية ان هذا غير دقيق إذ العلمانية تعني الحياد تجاه الدين كما توحي بذلك كلمة **Areligieux** الفرنسية وذلك بالاحالة الى العالم، والكون، او العالم المحسوس. وتتضمن العلمانية الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني، وبذا فهي لا تعني القضاء على الدين كما يتوهم بعضهم انما تعني احترام الدين وعدم زجه في كل شاردة وواردة كما يفعل الاصوليون القروسطيون.

وبفصل الدين ، كإيمان واخلاق، عن الدولة، وعن السياسة وأسباب التباعد والانقسام نعيد الدين الى أصالته، والى دوره الاخلاقي، والى صفائه الرباني. ويمكن تحديد أسس الدستور العلماني انطلاقاً من المبادئ العامة التي اعلنتها شرعة حقوق الانسان كما يلي:

أولاً. حياد السلطة: على سلطة الدولة ومؤسساتها ان تقف موقفاً لامنحازاً تجاه المعتقدات الدينية، وهذا يعني

١- ان لايكون للدولة أي معتقد ديني او مذهبي معين على الدستور وان يكون خالياً من اعتناق أي موقف مع الدين او ضد الدين .

٢- عدم التمييز من قبل الدولة بين الاديان او الطوائف الدينية، فلا تفاصيل بين الاديان في معاملتها بل هناك تساوٍ بينها بالاحترام والحماية.

٣- ليس للدولة ان تتدخل في شؤون الدين ولا للدين ان يتدخل في شؤون الدولة. فعلى الدولة ان ترضى بان تنظم الأديان أمورها ومؤسساتها كما تشاء شرط ان لا يؤدي ذلك الى الاخلال بحريات الغير وحقوقهم وبالنظام العام والآداب العامة والسلام الوطني.

٤- ليس للدولة ان تميز بين المنتمين الى دين (او طائفة) معينة وآخرين منتمين الى دين (او طائفة) أخرى في تعاملها معهما، فلا تفريق بينهما عند تولي الوظائف او المهمات، مادام الامر يشترط الكفاءة.

٥- على الدولة ان تسن قوانينها على أساس شامل لجميع المواطنين، ووفقاً لمصالحهم المشتركة.

ثانياً. الحرية الدينية:

١- يحق للفرد ان يعتنق أي دين من دون ان يتعرض له أحد .

٢- ان يمارس المؤمن شعائر دينه بحرية وعلناً من دون ان يمس بذلك حرية سواه ويسيء الى الراحة العامة والأمن العام.

٣- ان يعبر المؤمن عن معتقده بحرية من دون مضايقة كتابة وكلاماً في حدود احترام كل مواطن للآخر.

ونكتفي بالإشارة الى ان الفقه والاجتهاد قد أرسيا أصولاً وقواعد واضحتين بما يكفي لهذا الخصوص لكي لا يأتي التطبيق تعسفياً معطلاً لحرية المعتقد.

ثالثاً. حرية التعليم الديني.

١- حرية رجال الدين بأن يعلنوا عن تعاليم دينهم وينشروها. وهنا تطرح مسألة التعبير التي تعني قيام رجال الدين بدعوة إتباع الأديان الاخرى الى ترك ديانتهم واتباع دين المبشر. ان مثل هذا العمل عندما يتخذ شكلاً عنيفاً او يخل بالأمن وبحريات الغير والتعريض بالأديان يتعدى حرية التعليم.

٢- حرية الآباء، والأمهات، والأوصياء القانونيين في إعطاء أولادهم التعليم الديني والأخلاقي الذي يتمشى مع معتقداتهم الخاصة، وعلى الدولة ان تمكن الاهل من ممارسة حقهم هذا اما بتأمين نفقات التعليم في مدارسها واما في مؤسسات خاصة.

رابعاً: ملكية المؤسسات الدينية: من حق الاديان ان تتملك المؤسسات اللازمة لنشاطها وحاجاتها من الأموال المنقولة وغير المنقولة.

ان تأمين المساواة بين المواطنين هو من اوضح مظاهر الدساتير الديمقراطية وأكثرها لزوما. ولأن الدستور العلماني ينص على عدم التمييز بين الناس على أساس الدين (او الطائفة) كما يرفض التمييز بينهم على أساس العرق واللون أصبح مقترحاً يضمن حقوق الانسان ويخلص الدين من الأهواء والصراعات والمصالح البشرية الضيقة التي يمليها السياسي، كما يخلص السياسي من هيمنة وسلطان رجل الدين.