رواق عربي

٦

١

الإسلام وحقوق الإنسان

محمد السيد سعيد

حقوق الإنسان فى الفكر الاسلامى

كمال حامد مغيث

الإنسان بين العقل والمساواة عند الأفغانى

مجدى عبد الحافظ

تقارير - مناظرات - كتب - وثائق

يناير ١٩٩٦

يصدرها " مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان "

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

* هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي .. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان . ويسعي لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية .

* يتبني المركز لهذا الغرض برامجاً علمية وتعليمية ، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية ، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية . ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

* لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر علي نزاهة أنشطته،ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق .

٩ شارع رستم - جاردن سيتى - القاهرة
الرقم البريدى ١١٤٦١ ص . ب ١١٧ مجلس الشعب
تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس . ٣٥٥٤٢٠

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثمانى (تونس)
أسمي خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبد الهادى (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فاتح عزام (فلسطين)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميدانى (سوريا)
هيثم مناع (سوريا)

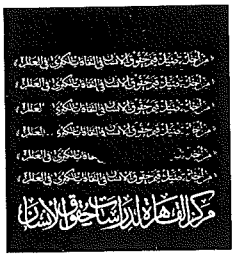
مستشار البحوث
محمد السيد سعيد

مدير المركز
يهى الدين حسن

رواق عربى

يصدرها

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رئيس تحرير العدد

محمد السيد سعيد

مدير التحرير

جمال عبد الجواد

رؤساء التحرير بالتناوب

السيد سعيد

أمال عبد الهادى

بهى الدين حسن

عبد الله النعيم

هيثم مناع

سكرتير التحرير

علاء قاعود

المراسلات

بإسم مدير التحرير على العنوان التالى :

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

القاهرة : ص . ب ١١٧ مجلس الشعب

رقم بريدى : ١١٤٦١

رواق عربى
الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ ش رستم - جاردن سيتى القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥

الغلاف : أحمد عز العرب

إنجاز :

٤ ش العلمين . الكيت كات . ت ٣٤٤٨٣٦٨

رقم الإيداع بدار الكتب القومية : ٩٦/٣٥٨٥
الترقيم الدولى : ٩ - ٨٠ - ٥١٢١ - ٩٧٧ ISBN

المحتويات

هذه المجلة ٤

دراســـات :

الاسلام وحقوق الانسان ..... محمد السيد سعيد ١٣

حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى مناقشة أولية ..... كمال حامد غيث ٣٥

حقوق الانسان بين العقل والمساواة عند الافغانى ..... مجدى عبد الحافظ ٤٨

تقـــارير

الانتخابات التشريعية المصرية ..... عمرو الشوبكى ٦٧

الانتخابات الفلسطينية ..... منال لطفى ٧٥

المؤتمر العالمى الرابع للمرأة ..... أمال عبد الهادى ٨٢

تحديات حركة حقوق الانسان فى العالم العربى ..... بهى الدين حسن ٩١

مناظـرات

انتهاكات حقوق الانسان فى السودان ..... علاء قاعود ٩٤

حقوق الانسان فى ظل الاوضاع الخصوصية للسودان ..... مجدى أحمد حسين ١٠٢

عروض الكتب

حروب الـــرده ..... عرض : علاء قاعود ١٠٩

حول الخيار الديمقراطى ..... عرض : هشام عبد الغفار ١١٢

النساء والاسلام والدولة ..... عرض : سهام عبد الهادى ١١٦

الدين الشعبى فى مصر ..... عرض :جمال عبد الجواد ١٢٠

وثـائـق

بيان للناس ١٢٣

تصريح صحفى ١٢٦

حقوق الانسان فى أعلان برشلونه ١٢٦

الكينيسة وحقوق الانسان ١٢٧

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن "رواق عربى" أو "مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان"

هذه المجلة

"رواق عربى" مجلة تستهدف تشجيع تطور فكر عربى لحقوق الإنسان ، وتصدر بصورة غير دورية عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الذى تشترك معه المجلة فى الهدف والفلسفة .

غير أنه قبل أن نباشر الحديث عن فلسفة وأهداف المجلة ، نحن مدينون للقارئ بشرح موجز لاسمها وعنوانها .

وقد جاء فى "المعجم الوجيز" الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن الرواق مشتق من راق – روقاً بمعنى صفاء . ورواق البيت هو مقدمه . وهو أيضاً سقيفة لدراسة فى مسجد أو معبد أو غيرهما . وهو ركن فى ندوة للتلاقى والتشاور .وهذا المعنى الأخير هو الذى شجعنا على تسمية مجلتنا باسم "الرواق" ، لأسباب عديدة .

فالحركة العالمية لحقوق الإنسان هى منتدى أو ندوة دائمة كبيرة لا تنكر خصوصية الجماعات والمنظمات والفعاليات الوطنية والقومية والإقليمية وتميز ثقافاتها . وبهذا المعنى يجب أن يكون ثمة ركن خاص للحوار والتلاقى والتشاور بين أطراف وفعاليات الحركة العربية لحقوق الإنسان أى رواق خاص بها . ومجلتنا تأمل أن تكون هذا الرواق فى الحقيقة والواقع وليس بالاسم فحسب.

وقد فضلنا اسم الرواق على الفصل أو المدرسة أو الندوة وما شابه رغم أن هذه التسميات أيضاً تشير إلى معنى التدارس والتعلم لا لأن لأول رنيناً تراثياً محبباً للنفس فقط . فقد كان التعلم فى الأزهر يتم فى أروقته بحيث ينتظم الدارسون حول أستاذ لهم فى رواق يعرف باسم الأستاذ أو باسم غالبية جمهرته من التلاميذ وأصولهم القطرية . فيقال أن هذا رواق المغاربة وهذا رواق الشوام وقد تعلمنا ضرورة أن يكون هناك رواق للعرب وخاصة ونحن نتشاور حول خبرات وتجارب مشتركة بحجم وثقل الخبرات المتراكمة حول إنكار وانتهاك حقوق أساسية للإنسان فى الوطن العربى .

ويبهرنا إضافة لذلك أن الرواق مشتق من فعل راق : أى صفا . وكأن التدارس فى رواق للفكر

ينطوى على معنى الصفاء والتصافى . وهذا هو أفضل ما يجسد دعوة حقوق الإنسان : الصفاء والتصافى ، أى الوصول إلى حالة السلام والنقاء المترتبة على حوار واتصال حميم .

هل يعد التوق للصفاء والتصافى أمراً غريباً على حركة مثل حركة حقوق الإنسان التى تراقب وترصد آلافاً مؤلفة من الانتهاكات والاختراقات الجسيمة لحقوق الناس كل يوم ؟ لا شك أن ثمة ظلال من الغرابة فى هذا . لأن الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان - فى الوطن العربى ، وفى أجزاء أخرى كبيرة من العالم - قد تزلزل الضمير والوجدان إلى الدرجة التى تحرم المطلع على الحقائق من الصفاء والسلام ، وقد تملأه حنقاً ورفضاً ! . ومع ذلك ، فإن الصفاء لا يغادر مناضل حقوق الإنسان ولا يهجره . والسلام يظل لا المثل الأعلى والهدف فحسب ، بل هو أيضاً الخط الناظم للنضال من أجل استعادة كرامة الإنسان واحترام حقوقه فى كل مكان . ويعنى ذلك أن النضال السلمى هو المنهج المميز هذا النضال .

والواقع أن النضال السلمى لا يتأسس على قيمة السلام فحسب . وإنما أيضاً على كونه تعبيراً عن حكمة تاريخية وعالمية . والواقع أن هذه الفكرة الأخيرة تستدعى إلى الذهن استخداماً آخر لتعبير الرواق يجمعه مع ما نقصده من هذا التعبير لأغراض هذه المجلة أكثر قليلاً من الصدفة البحتة . ويذكر المعجم الوجيز أن تعبير الرواق كان هو الأصل أيضاً فى نشوء فلسفة يونانية تنتسب لهذا الاسم أى فلسفة الرواقيين. ورغم أن البناء الفلسفى الكامل لهذه المدرسة ليس موضوعنا هنا وهى لا تشكل بذاتها إطاراً مرجعياً لهذه المجلة بأى معنى ، فإن بعض محاور هذه المدرسة قد تطورت لتشكل أبعاداً فكرية هامة لحركة حقوق الإنسان . وعلى رأس هذه الأبعاد القيمة المركزية للأخلاق فى فلسفة الرواقيين . ويعد الرواقيون من أول من قال بوحدة النوع الإنسانى وبالأخوة الإنسانية فى مجال السياسة . ومن الواضح تماماً أن هذا الاعتقاد يقع فى قلب المعتقدات المحركة لحركة حقوق الإنسان ، وإن لم تكن كافية بحد ذاتها لاستنباط المحيط الفكرى والأخلاقى الواسع لهذه الحركة . فعلى سبيل المثال ، بدون التأكيد على معنى المساواة لفهم مبدأ وحدة النوع الإنسانى قد يتحول هذا المبدأ الأخير إلى تبرير لمساعى بناء امبراطوريات عالمية على النحو الذى فعله الرومانيون مثلاً وشكل أحد أسباب تطور القانون المبنى على فكرة المواطنة الرومانية . وهو نفس ما فعلته مساعى امبراطورية عالمية أخرى انطلاقاً من مرتكزات جغرافية وحضارية من الشرق والغرب على السواء . وكذلك فإن الدعوة الأخلاقية تنهض على تعريف الفضيلة تجعلها محصورة إلى حد بعيد فى التوافق على العقل أو الطبيعة . والواقع أن الفضيلة يجب أن تعرف أيضاً بذاتها . ورغم أن معظم مدارس الفلسفة لا يقرن الخير والحرية بالضرورة ، فإن هذا الاقتران الذى يشكل جانباً هاماً من فكر حقوق الإنسان ، يشكل أحد أهم علامات البحث عن مشروع جديد لأخلاق يقوم على الايمان والنداء الداخلى وليس على نماذج صافية لمدينة فاضلة أو على الثواب والعقاب .

وعلى أى حال ، فإنه لا يمكن أن ننسب حركة حقوق الإنسان إلى المدرسة الرواقية أو أى مدرسة أخرى على انفراد . ومن المؤكد أن هذه الحركة لا تزال تعمل على وضع أصولها ومناهلها الفلسفية وطموحاتها الأخلاقية من منجزات العلم والأخلاق والفلسفة فى حضارات وثقافات شتى ، وعلى رأسها الحضارة والثقافة العربية الإسلامية .

إن هذا الاشتقاق هو المهمة الأساسية لهذه المجلة . ونعنى هنا باشتقاق حقوق الإنسان ما هو أعلى وأكبر من مجرد إجراء عملية استنباط منطقية . إننا نعنى بها فى الجوهر عملية إعادة توليد مشروع حضارى / ثقافى جديد باسم حقوق الإنسان من منطلقات ثقافية / حضارية عربية . وهذه العملية قد تبدو صناعية إلى حد ما . وهى كذلك بالفعل ولكن من منظور خاص جداً . وقد يصلح هنا القياس على العمليات الطبية المنبثقة عن الإمكانات الهائلة التى تفتحها الهندسة الوراثية أو التكنولوجيا الحيوية . هذه العملية الطبية لا تستعين بالعقاقير الكيميائية المصنعة معملياً ، وإنما تتزود بفهم علمى عميق للخصائص الجينية الطبيعية للكائن الحى ، وتعالج العيوب الكامنة فى مصفوفة هذه الخصائص بأن تحل خصائص صحية محل خصائص بعينها مسببة للأمراض ، حتى يتم الاطمئنان إلى أقصى حد تسمح به المعرفة والأخلاق معاً بحياة مستقبلية مملوءة بالعافية . هذه العملية تنطوى إذن على تدخل قصدى ، ولكنه ليس من نوع التدخل الذى يفرض على الكائن الحى مواداً أو اعتبارات وصفات ليست من طاقاته الطبيعية . فالتدخل الإرادى هنا يستهدف مجرد دعوة هذه الطاقات الطبيعية لأن تنساب دون عوائق ودون أمراض قاتلة أو تشوهات خلقية معقدة .

هل تنطبق التوظيفات الطبيعة لإمكانات التكنولوجيا الحيوية على الثقافة أيضاً ؟ لا يبدو ذلك مؤكداً بالضرورة . ولكن السؤال يثير التأمل حول ضرورة وملائمة وأخلاقية تجريب هذا المدخل المميز والجديد ، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالثقافة العربية .

إن الأمر لا يبدو جديداً تماماً على النحو الذى يثيره تعبير التكنولوجيا الحيوية كوصف لمدخل منهجى فى التعامل مع مسائل الثقافة ، وخاصة عندما يتعلق هذا التعامل بمشروع توليدى مثل "حقوق الإنسان" . فعلى عكس ما تكرسه بعض المزاعم الأيديولوجية الرائجة فى الحقبة الراهنة من التطور التاريخى للمجتمعات العربية ، هناك ما يقترب من الإجماع على أن الثقافة هى كائن حى . وكل الكائنات الحية يمكن أن تكسب صفات وخصائص جديدة فى سياق التأقلم الخلاق مع محيطها البيئى الحيوى المتغير بدوره . ومن باب أولى . فإن السماح لثقافة - ككائن حى - بتنمية صفات وخصائص كامنة فى مركبها الجينى عندما يعنى ذلك بالنسبة لها حياة أكثر عافية . هى من الناحية المنطقية عملية أكثر سلاسة وبساطة . ورغم أن المدخل المحدد لهذا الهدف قد لا يكون معروفاً بعد . وإذا كانت التكنولوجيا الحيوية تسمح بامتلاك ناصية هذا المدخل - فى حدود الاعتبارات التى يمليها العقل والأخلاق ، بالنسبة للكائنات الطبيعية الحية ، فإن الأمر نفسه يصير ممكناً بالنسبة للثقافة .

ومن ناحية أخرى ، تسمح لنا المعارف المتراكمة فى إطار التاريخ الثقافى ودراسات الثقافة عموماً بأن ندرك بوضوح أن كل ثقافة هى مركب معقد من طبقات تاريخية لا يمثل فيها السطح الظاهر بتضاريسه المتباينة سوى الطبقة الأخيرة فى عملية تطور طبوغرافى طويلة المدى جداً . ويسمح لنا المسح الأركيولوجى بالتعرف على الأعماق التاريخية للثقافات الكبرى ، على نحو يجعلنا قادرين على الإلمام بالتكوين الباطنى لثقافة ما ، وهو التكوين الذى لا يظهر للعين المجردة من التضاريس السطحية .

والواقع أن هذا التصوير الطبوغرافى للثقافة يضيف لنا الكثير ولكنه يحجب الكثير أيضاً فلا شك أن هناك فائدة فى فهم التراتب المكانى والزمنى لطبقات الثقافة ، والكيفية التى ترتكز فيها كل طبقة على ما سبقها فى التكوين التاريخى . ولكن هذا الفهم لا يزودنا بمعرفة كافية بالتوترات والتناقضات الكامنة فى أى نظام ثقافى .

ويمثل مفهوم الصراع داخل نفس الثقافة أداة مركزية لفهم منهجى متكامل للظواهر الثقافية ، بل والثقافة فى مجملها . ويكاد يستحيل فهم الثقافة بدون هذا المفهوم وإلا نكون قد استسلمنا لإدراك الثقافة باعتبارها كياناً سكونياً تم إنتاجه دفعة واحدة وإلى الأبد فى شكلها النهائى وقوالبها ونزعاتها على نحو كامل الانسجام . ويمكننا إدراك ما يتضمنه مفهوم الصراع الثقافى ليس من حيث ارتباطه بالمصالح المادية - الطبقية والفئوية والوطنية .. إلخ فحسب ، بل ومن حيث قيامه على نزعات أخلاقية وتأملات عقلية واستبصارات روحية متعددة ومتضاربة أحياناً إلى حد الصدام . إن التأكيد على التعددية الداخلية لأى نظام ثقافى لا يقل أهمية مطلقاً عن ضرورة الاعتراف بالتعددية والتعايش السلمى بين الأنظمة الثقافية فى المحيط العالمى . إن الطغيان السياسى لتيارات معينة فى الثقافة لا ينبغى أن يضمن لها منزلة ممتازة أو احتكاراً لحق التعبير والحديث عن الكل الثقافى بما يجعل لهذه التيارات منعه ضد التأمل النقدى والامتحان التاريخى والاختبار الأخلاقى من داخل هذا الكل .

ويصدق ذلك بالطبع على الطبقة الأخيرة من المركب الثقافى . فنحن - كعرب - نعيش ونتنفس مؤثرات مزاعم الاحتكار لحق التمثيل الشرعى للثقافة العربية من جانب تيار أوتيارات ثقافية / سياسية محددة وتتسم بقدر بالغ الضخامة من الجمود . وأحد المرتكزات الأساسية لهذه المجلة الدفاع عن كل نقد عقلانى وأخلاقى لمزاعم الاحتكار هذه وخاصة إذا كانت هذه المزاعم تؤمم وتنمط فهم الدين الإسلامى الجامع لغالبية أبناء الأمة . بل إننا نتفهم بقدر من التعاطف، النقد الموجه من جانب مفكرين مسلمين من غير العرب لنزعة التركز العربى حول الذات التى تطغى على تفسيرات شائعة للتجربة الدينية الإسلامية . ونؤكد من جانبنا على أن الإسلام كموجه للثقافة لا يمكن مصادرته باسم حق التمثيل الشرعى من جانب العرب ، وأنه يتسع لكل الشعوب المؤمنة به ، بل ولشعوب العالم أجمع .

وبنفس القدر ، فإننا نؤمن بأنه لا يجوز الاعتراف سلفاً بحق أى تيار من تيارات الفكر العربى فى احتكار التمثيل الشرعى للإسلام . والثراء الحقيقى فى التجربة الدينية للمسلمين - عرباً وغير عرب - قد تحقق تاريخياً بفضل التعدد . كل ما نطمح إليه ونؤكد على ضرورة ضمانه هو التعايش السلمى والحوار الخلاق وحق الدعوة السلمية والتنافس النزيه بين تيارات متعددة فى تفسير التجربة الدينية للمسلمين وتوجيهها .

وعلى أى حال ، فإن الهدف المركزى لهذه المجلة هو اشتقاق مبادئ وتوجهات مشروع حضارى يؤمن الحقوق الأساسية للإنسان العربى من مجمل الثقافة العربية / الإسلامية باعتبارها الوريث المعترف به لكل ثقافات وحضارات المنطقة العربية فى العصور القديمة .

ومن المنطقى تماماً أن يتمتع فعل الاشتقاق - بالمعنى الذى شرحناه سلفاً - بحرية التحرك بين تيارات متعددة فى الفكر العربى / الإسلامى طالما أن المطلوب هو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان من داخل الثقافة العربية وتطلعاتها المشروعة إضافة إلى تجاربها الأصيلة .

ومن المفهوم أنه إذا كان من الواجب تقنين التعددية الفكرية فى الطور الراهن من تطور الثقاف العربية ، فإن من المشروع أيضاً البحث عن المصادر التاريخية للتعددية الراهنة : أى إدراك التكوين التاريخى لهذه الثقافة كحاصل لأنماط معينة من التسويات بين تيارات تعددية تاريخية ، وسواءً كانت هذه التسويات سلمية وتوفيقية أو عنيفة وطغيانية .

والواقع أن المقصود من تحرير الكل الثقافى العربى من مزاعم الاحتكار الأحادى والطغيان السياسى ليس هو الانتصار لتيار أو تيارات معينة ، سواءً كانت فاعلة فى الحاضر أو فى الماضى وإنما هو الانتصار لحق التعبير وبالتالى التعددية ذاتها . ذلك أن الازدهار الثقافى ذاته هو أمر مستحيل فى ظل مزاعم الاحتكار أو فى أوضاع تتسم بالطغيان : أى استخدام القوة القاهرة لتسوية تناقضات أو خلافات فكرية .

فالازدهار فى ظل الحرية الكاملة للتعبير هو الضمان الوحيد لاسترداد عافية الثقافة العربية / الإسلامية وتمكينها من توجيه خطابها للشعوب كافة ، والمساهمة المبدعة فى الحضارة العالمية الراهنة وفى تأسيس مشروع حضارة إنسانية جديدة . ويحتل القانون الدولى لحقوق الإنسان مكانة مهمة داخل هذا الأخير .

وإذا كان الهدف الأساسى لهذه المجلة هو تشجيع تطور فكر عربى لحقوق الإنسان بإبراز وتأكيد التعددية فى الثقافة العربية / الإسلامية ، فليس معنى ذلك أن سياسة المجلة هى الاقتصار على البحوث الثقافية والفلسفية .

فالواقع أن الاهتمام ببحوث الثقافة والرؤى الفلسفية يبرز بصفة خاصة فى مقابل التركيز على الإطار القانونى لدراسات حقوق الإنسان . وهو الإطار المفضل فى معظم الدراسات ومن جانب معظم المؤلفات والمجلات فى هذا الحقل بحكم ما يبدو عليه من حيادية وابتعاد نسبى عن الأمور الجدلية . وتكاد تهيمن عادة العمل من خلال الخطاب القانونى على معظم المشتغلين بمجال حقوق الإنسان : حركة وتأليفاً .

وقد أخذنا فى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بمدخل بديل يرنو إلى تأسيس مشروعية ثقافية لقانون الدولى لحقوق الإنسان انطلاقاً من مساهمات العلوم الاجتماعية المعاصرة والدراسات الإنسانية الحديثة . ويعتبر المركز أن المجلة يجب أن تكون نافذة واسعة على كافة هذه العلوم وحقول الدراسة ، بما فيها القانون بالطبع ، دون أن تقتصر عليه كما جرت العادة .

وتتعاظم الحاجة للتزود بإنجازات العلوم الاجتماعية وحقول الإنسانيات كافة بسبب توقنا لأن تلعب المجلة دوراً فى تأسيس مشروعية ثقافية / عربية لحقوق الإنسان .

غير أن هذه الحاجة تتزايد أيضاً بحكم التكامل والاعتماد المتبادل وعدم قابلية حقوق الإنسان للتجزئة . وتتسع هذه الحقوق وتتمدد فى مجالات الاقتصاد والمجتمع والثقافة إضافة لتركيزها التقليدى على المجالين المدنى والسياسى .

ومن ناحية أخرى ، فإن العادة قد جرت أيضاً على أن تكتفى المؤلفات والجهود المثابرة

لدعم حركة حقوق الإنسان وتوطيد إلزامية القانون الدولى لحقوق الإنسان بالدعوة لاحترام والوفاء بهذه الحقوق . والمخاطب بالإلزام وواجب الوفاء هو عادة الدولة : أى تحديداً جهاز الحكومة .

وهذه السمة الشائعة فى الكتب والمجلات المتخصصة فى حقوق الإنسان تجعل هذه الحقوق عنواناً وهدفاً لحركة مطلبية من الناحية السياسية ، كفاحية نعم فى مجال الممارسة ، ولكنها خاملة نوعاً ما فى مجال الفكر . ومن زاوية معينة تفضى هذه الخصائص إلى تعزيز النزعة الطوباوية فى فكر حقوق الإنسان ، بل وتتجاور ذلك أحياناً لتجعل من "حقوق الإنسان" نوعاً من "البرامج المقدسة" أو القواعد الإيمانية التى تحميها "حرمة أخلاقية" تعيق التناول التقدمى لبرنامجية الحقوق .

ومن جانبنا فإننا لا نود المشاركة فى تلك الثقافة التحريمية المانعة للكة النقد باسم النبل الأخلاقى . ذلك أن مزاعم النبالة لا تتحقق لكون المرء بعيداً عن تناول الحشو التفصيلى للواقع ، وغير مضطر للتسليم أمام مقتضيات الحياة ونسبية التقدم وجزئية كل إنجاز . ذلك أن حقوق الإنسان لن تهبط بكاملها إلى عالم الواقع لكى تحل بتمامها وكمالها محل الترتيبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تنتهك الحقوق أو تمثل مصدراً لهذا الانتهاك . نستطيع أن نشق بإمكانية إحراز

التقدم فى احترام والوفاء بحقوق الإنسان وذلك كعملية تاريخية دائماً ما يشوبها النقص ، ودائماً ما تفرض تأجيل بعض المطالب لصالح تدعيم مطالب أخرى أكثر إلحاحاً قد تنتكس فى جانب أو جوانب منها لكى تعاود الانتصار فى جانب أو جوانب أخرى ، أو فى لحظة تاريخية تالية .

ولأن الأمر كذلك بالحكم والقطع ، فإن الاكتفاء بالروح المطلبية قد يصل فى استلابه التاريخانى إلى حد الاستقالة الفعلية عن مسئولية الإنجاز التقدمى والوفاء الفعلى بحقوق أساسية .

إن حركة حقوق الإنسان بهذا المعنى تشارك فى مسئولية الإنجاز ولا تكتفى بإلقاء المسئولية على حكومة أو دولة أو منظمة دولية .

والطريق إلى ذلك هو "البرمجة" ، أو هو المنهج العلمى الذى يبحث فى المخاطرات والتكاليف بقدر ما يبحث فى الضمانات والوعود .

ومن هذه الزاوية ، من المهم جداً أن تتطور "اقتصاديات" لحقوق الإنسان ، وسوسيولوجيا ،، وعلوم لغويات وأنثربولوجيا ، .. لحقوق الإنسان بقدر ما تطورت الدراسة القانونية لمنظومة حقوق الإنسان.

هذه هى "المدرسة" التى نتوق لأن تنهض على أساسها وتنمو وتزدهر مجلة "رواق عربى" وهى مدرسة لا تستبعد أو تجرح مشروعية "مدارس أخرى" . من هذه الزاوية ، ليس ولن يكون الغرض من هذه المجلة هو أن تحل محل أو تطغى على مصداقية غيرها من المجلات القائمة بالفعل أو المحتمل نشوئها لتمكين لرسالة حقوق الإنسان فى الوطن العربى . ففى ظننا أن المنافسة والتعدد والتكامل هى موجهات مشروعة ، وأن الاحتكار والإحلال والنشوز الانشقاقى لا يجب أن تكون أموراً جائزة .

وفى اعتقاد مركز القاهرة لحقوق الإنسان أن المجلات التى سبقت "رواق عربى" إلى الظهور قد لعبت ولا تزال دوراً إيجابياً وممتازاً .

وأن قيمة "رواق عربى" تزيد وتنمو مع "المزاملة" ، و"المصاحبة" ، على الطريق إلى تعزيز احترام حقوق الإنسان وتدعيم مشروعيتها الثقافية فى الوطن العربى . ونحن نكن كل تبجيل واحترام لكل المجلات الزميلة ، دون استثناء . طالما أنها تشاركنا الغرض الأساسى الماثل فى الدعوة لحضارة عربية جديدة تنتهى فيها الاختراقات والانتهاكات الجسيمة لحقوق الأساسية لإنسان والمواطن فى الوطن العربى ، وطالما أنها تتنوع من حيث المدارس وتتكامل من حيث الأهداف والمناهج والمداخل .

وتنقسم مجلة رواق عربى إلى خمسة أقسام رئيسية :

القسم الأول : وهو الدراسات ذات الطابع النظرى والتجريبى وتتناول موضوعات ذات مغزى عام انطلاقاً من أى من العلوم الاجتماعية والإنسانيات وأى مزيج من منطلقات ومكتسبات هذه العلوم

ومناهجها وأصولها ونظرياتها .

والقسم الثانى : هو تقارير تغطى قضايا واقعية تبرز فى التطورات الفعلية فى السياسة أو الثقافة العربية أو فى مجالات الاقتصاد والمؤسسات وغيرها من المجالات فى الساحة العربية . ورغم أن سياسة المجلة تستهدف أن تشمل هذه التقارير استنتاجات ذات قيمة مجردة وعامة ، إلا أن هذه التقارير يجب أن تحتفظ بعلاقة وطيدة مع موضوعها الواقعى المحدد فى هذا البلد العربى أو ذاك أو فى هذا المجال النوعى للعلاقات الاجتماعية أو تلك .

والقسم الثالث : نسميه مناظرات . ورغم ما قد يثيره هذا المصطلح من قلق بسبب ما ينطوى عليه من روح الخلاف والمنافسة بين الأفكار ، إلا أن المجلة لا تجد مانعاً بل ترى أن من المشجع تماماً تأكيد التعددية والمساواة "القانونية" للاجتهادات المختلفة . وهى ترغب فى تنمية روح الاجتهاد حتى لو كانت التكلفة هى الجدل والاختلاف طالما أنه ينهض على احترام الرأى الآخر ، وحق التعبير المتساوى للجميع .

أما القسم الرابع فهو مراجعات للأدبيات الحديثة فى مجال حقوق الإنسان أو المجالات المتعلقة ومسيسة الصلة بحقوق الإنسان ، سواءً كانت كتباً أو مقالات ودراسات تنشر فى مجلات محترمة لحقوق الإنسان أو ذات صلة بهذا الحقل النوعى .

وأخيراً يشمل القسم الخامس وثائقاً مهمة تتعلق بقضايا حقوق الإنسان فى الوطن العربى . وقد تكون هذه الوثائق بيانات من جانب أحزاب سياسية أو نقابات ومنظمات جماهيرية أو منتديات فكرية أو حكومات ومنظمات حكومية . وتختار المجلة تلك الوثائق التى تحمل جديداً أو التى تود المجلة أن تلقى عليها الضوء وأن تشجع الحوار حولها .

ويحتاج الأمر لمزيد من الإيضاح الموجز لأهداف "الرواق العربى" وسياسة التحرير فيها والنقاط الخمس التالية تشكل الإطار العام لهذه الأهداف وهذه السياسة .

١ - إبراز حقيقة أن الثقافة العربية هى ضمن الثقافات العالمية التى ساهمت فى تأسيس مشروع "حقوق الإنسان" كمسعى عالمى وإنسانى جديد له ضرورة تاريخية .

والمجلة يسعدها أن تنشر دراسات وأفكاراً تشرح مساهمة الحضارة العربية / الإسلامية فى تقنين الحقوق الأساسية وتشريعها على المستوى الفلسفى والواقعى . ودراسات وأفكارا تغنى وتطور حصيلة الثقافة العربية من الأفكار العاطفة على الحقوق الأساسية للإنسان .

٢ - إحياء والتأكيد على وإغناء تقاليد "الإنسانوية العربية" الممتدة فى دروب الثقافة والحضارة العربية ، وخاصة فى عصور ازدهارها . وكذلك الإضافة إلى هذه التقاليد على نحو يسمح بفتح

قنوات واسعة لتدفق مدرسة إنسانوية عربية مميزة وتنمية مساهماتها فى الثقافة والحضارة العالمية.

٣ - نشر البحوث والدراسات المتعمقة حول التطور الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى بما يحمله من مؤثرات على الوفاء بحقوق الإنسان فى الوطن العربى ، مع التركيز على المشكلات الهيكلية التى تعوق الوفاء بهذه الحقوق ، والأفكار التى تعزز القدرة على التغلب على هذه المشكلات.

٤ - التواصل مع الجمهور المتعلم والمثقف فى الوطنى العربى وإعلامه بالمناقشات والحوارات والمناظرات الجارية فى الأدبيات العالمية حول حقوق الإنسان .

٥ - نشر المساهمات العربية فى مجالات حقوق الإنسان على قاعدة واسعة من المهتمين بالبحوث والدراسات فى هذا المجال على المستوى العالمى .

والمجلة يسعدها دعوة المفكرين والباحثين والنشطاء فى مجال حقوق الإنسان للمشاركة فيها بالدراسات والتقارير والمناظرات وعروض الكتب والمجلات والوثائق التى يرونها مهمة لإثارة واستنارة القارئ العربى ، وفقاً للقواعد المنشورة فى الصفحة قبل الأخيرة من المجلة .

إننا نرحب بكل مساهمة ، ونأمل أن تكون مساهمتنا المتواضعة هذه موضع ترحيب القارئ والمتخصص العربى على السواء .

رئيس التحرير

الإسلام وحقوق الإنسان *

محمد السيد سعيد

مستشار البحوث بمركز القاهرة

يقع موضوع الإسلام وحقوق الإنسان فى بؤرة الصراع الأيديولوجى فى فترة ما بعد الحرب الباردة . فقد ظهرت آلاف من الكتب والمقالات حول هذا الموضوع وأصبحت تشكل صناعة فكرية موازية لنوع من الحرب الباردة الجديدة . ويحاول البعض وضع مبادئ أمنية جديدة لصياغة ملامح الساحة الفكرية النفسية لهذه الحرب (١) .

المهم – فى هذا الصدد – هو القوة التى تلقى بها الدعاية بظلالها أحياناً على الدراسات العلمية . هل من الممكن تحرير عقولنا – ناهيك عن عقول الآخرين – من تلك الظلال الممتدة للحرب الدعائية ؟ أعتقد أن ذلك ممكن بالرغم من أن الخط الفاصل بين البحث الأكاديمى الموضوعى والكتابات غير المحايدة يزداد التباسا فى أذهان حتى أكبر المثقفين فى عصرنا . هل نستطيع تحرير أنفسنا من تأثير الأيديولوجيا عن طريق الإعلان – ببساطة– عن حيادنا .. ولو كان إيجابياً ؟ أعتقد أن مثل هذا الحياد تلفه الشكوك من قبل عدد متزايد من فلاسفة العلم . غير أنه وإن كان من المتعذر تنقية المسلك العلمى من الأحكام القيمية ، يظل من الممكن دائماً نبذ الضغوط التى تدفع فى اتجاه المشايعة وتنحية مبدأ التحارب ، وبخاصة عندما يكون مصير البشرية ومستقبل النوع الإنسانى قيد الاعتبار كما هو الحال مع موضوع الإسلام وحقوق الإنسان .

وفى الواقع ، وبينما الضغط فى اتجاه التحزب الأيديولوجى يتصاعد على طرفى الجدال ، فإن علينا الاعتراف بفجاجة العقلية والذوق منذ بداية افتراض وجود أرضية لمعركة على أرض الواقع . صحيح أن المتعصبين الموجودين على جانبى الجدال الأيديولوجى قد تزايد تأثيرهم . فالمتعصبين الإسلاميين يحاولون – فى بعض الأحيان – الهجوم بعنف على مراكز المجتمعات الغربية . ووصلت الدعاية المعادية للغرب إلى مستويات غير مسبوقة فى العالمين العربى والإسلامى . وعلى الجانب الآخر نجد أن المتعصبين ضد الإسلام يبذلون قصارى جهدهم من أجل إظهار الإسلام على أنه العدو الجديد للمبادئ الأمنية الخاصة

*هذا النص ترجمة للمحاضرة التى ألقاها المؤلف أمام الندوة الدولية عن "حقوق الإنسان والقانون الإنسانى" المنعقدة فى معهد الخريجين للدراسات الدولية بجنيف فى ١٦ و ١٧ مارس ١٩٩٥ . وقد قام بالترجمة الأستاذ / وسيم وجدى .

بالمؤسسات العسكرية الغربية (كحلف الأطلنطى على سبيل المثال) [٢] . إن معظم الأدبيات الغربية الحديثة عن الإسلام مليئة بالمغالطات الرخيصة والتأويلات الفجة للأحكام الإسلامية وبالدعوات الصريحة للكراهية والعداء ضد الإسلام [٣] . إن كل هذا صحيح غير أن من الممكن التوصل إلى الحقيقة بإبراز الجانب الآخر من الصورة ، أى الجانب الذى تتجاهله الدعاية من الناحيتين . ففى العالم الإسلامى نجد أن الغالبية العظمى من الناس العاديين وكذلك المثقفين غير مستعدين لتغيير هويتهم ، ولكنهم - وبنفس القدر - غير مستعدين للدخول فى حرب ثقافية تدفعهم إلى التخلى عن المكاسب العظيمة التى اكتسبوها فى سياق التفاعل مع العالم ككل والحضارة الغربية بصفة خاصة . وهكذا فالتغريب فى ذاته ليس هدفاً ، ولكن الانفتاح على استمرار التعلم من الغرب هو الآن أكثر بروزاً من أى وقت مضى .

ومن ناحية أخرى ، يجب علينا أن نقدر ونحترم المقاومة الموجودة فى داخل الغرب لثقافة الكراهية التى تتصاعد وتتركز فى الوقت الحاضر ضد الإسلام . ويستطيع المرء أن يخمن أنه بالرغم من أن مظاهر الكراهية ومعاداة الآخر الموجهة ضد الإسلام تظهر بصورة متضخمة بسبب التبسيط الكامن فى الثقافة الإعلامية الحديثة ، إلا أن هنالك عدد أكبر من ملامح النية الحسنة والاستعداد للتفاهم المتبادل وهو ما تحجبه وسائل الإعلام [٤] .

وعلى هذه الأرضية الضرورية ، نجد أن التفسير الملائم لتصاعد ثقافة الكراهية لدى الجانبين يكمن فى آليات التغير الثقافى والاقتصادى والاجتماعى داخل كل من العالمين الغربى والعربى / الإسلامى . وبعبارة أخرى ، فإن ثقافة الكراهية ومعاداة الأجانب تؤدى وظائف معينة فى التطور المركب ومسار التغيير فى النظامين الثقافيين ، وبشكل مستقل جزئياً عن واقع تفاعلهما .

إلا أن هذا الاستنتاج لا يغفل حقيقة وجود تعقيدات فى التفاعل بين المنطقتين . إذ تتغذى معظم دعاية الكراهية على مظالم حقيقية وأخرى زائفة متعلقة بالتفاعل المحدد تاريخياً بين المجتمعات أو النظم الثقافية الغربية وتلك العربية الإسلامية . وفى المقابل فالرغبة فى العمل المشترك . وإظهار التفاهم المتبادل يمكن أن يستند إلى التراث المتراكم من خبرة الماضى البعيد وكذلك القيم المشتركة فى الوقت الحاضر . إن مفهوم التراث المشترك والمسئولية المشتركة للإنسانية يتوافق تماماً وهذا الإطار .

وتنطبق النقطة الأخيرة أكثر ما تنطبق على النضال من أجل حقوق الإنسان . وبالرغم من وجود قضايا خلافية ، تظهر الخبرات إمكانية عظيمة للعمل المشترك انطلاقاً من القيم المتآلفة والتفاهم والاحترام المتبادلين .

ومن هذا المنظور نستطيع تناول موضوع الإسلام وحقوق الإنسان من وجهة نظر دراسية علمية لا تخلو تماماً من الأحكام القيمية ولكنها تتحرر من ظلال الأيديولوجية والتصورات المغلوطة والنمطية .

وحتى يتسنى لنا ذلك ، فسوف نعرض - فى البداية - لعدد من النقاط النظرية الضرورية لصياغة فهم وافٍ وملائم لمنظومة القضايا المتعلقة بالإسلام وحقوق الإنسان .

وبعد هذا الجزء النظرى من الدراسة ، سوف نتعرض لعدد من القضايا الجوهرية فى ضوء الآراء التى ظهرت فى الأدبيات ، وبخاصة تلك النابعة من العمل البحثى العربى .

مدخل نظرى

هل من المتعذر مواءمة الإسلام مع حقوق الإنسان ؟

هذا هو السؤال الذى يضع الخط الفاصل بين وجهتى نظر شائعتين فى الغرب فيما يتعلق

بالإسلام .

فى الواقع ، إن صياغة السؤال بهذه الطريقة تجعله يتضمن معانٍ متحيزة يشوبها سوء الفهم . والأهم من ذلك فالصياغة مغلوطة نظرياً من نواحٍ أساسية كثيرة .

يميل أصحاب النوايا الحسنة إلى الإجابة على السؤال السابق كما تفعل منظمة اليونسكو حين تركز على الحاجة إلى تأصيل حقوق الإنسان فى الثقافات الكبرى فى العالم . فالافتراض الضمنى هو أن جميع النظم الثقافية – بما فيها الإسلام بالطبع – قابلة للمواءمة مع حقوق الإنسان . وكل ما نحتاجه ، هو الشروع فى عمل منهجى بهدف غرس تلك القيم التى يظن أنها غريبة بالكامل فى تربة النظم الثقافية الأخرى (٥) .

إن العناية المولاة لتأصيل حقوق الإنسان فى الثقافات الأساسية الكبرى يفسر أساساً بعالمية تلك الحقوق . ولكن هذا الإدعاء متناقض – كما هو واضح . فلو كانت حقوق الإنسان عالمية سيتعين أن تنبع هذه الحقوق إما من تراث مشترك أو من قناعات مشتركة بين جميع الثقافات . وفى هذه الحالة ، لم تكن حقوق الإنسان لتحتاج إلى تأصيل . فكيف يدعو الكثير من الناس والكثير من الجهات المهمة فى السياسة الدولية إلى التأصيل بينما يظهرون تشديداً مضاعفاً على الإسلام والعالم الإسلامى وهو ما يظهر روح الشك فى انسجامه مع قيم حقوق الإنسان .

ويمكن ببساطة رد هذه المقولة إلى رأى شائع ولكنه منقوص وغير متسق ، يرى أن حقوق الإنسان نتاج للحضارة الغربية دون أى حضارة أخرى . ولإضفاء طبيعة عالمية على هذا النتاج – اكتفى معظم الفلاسفة الغربيين فى الماضى بتأسيس حقوق الإنسان على مبادئ القانون الطبيعى . وبهذا المعنى كان كل ما فعلته الحضارة الغربية هو كشف النقاب عن حقيقة أو قانون طبيعى .

مع ذلك ، فحقيقة الأمر أن مفهوم القانون الطبيعى قد اندثر حتى فى الفكر الغربى . فقد أثبت المفكرون والحقوقيون الغربيون أن هذا المفهوم يتعذر الدفاع عنه (٦) .

وهنا بإمكاننا تحديد موقع المعضلة المنطقية الحقيقية التى يقع فيها مفهوم العالمية . فلو نبذنا مفهوم القانون الطبيعى كتبرير وأساس لحقوق الإنسان ، يمكن للعالمية أن تنهض فقط على أساس التفاف الثقافات الكبرى فى العالم حول مجموعة محددة من الحقوق كنماذج للتطور المستقبلى للبشرية .

إن ما يؤسس عالمية الحقوق هو القبول الطوعى لحقوق الإنسان كتشريعات وضعية محددة . ولكن فى هذه الحالة قد لا نكون فى حاجة إلى تأصيل هذه الحقوق فى الثقافات الكبرى على أنها شىء غريب عنها ، أو كشىء مستقدم من حضارة (وحيدة) أخرى. وما نحتاجه هو أن نقر بالحاجة إلى دعوة جميع الثقافات الكبرى لكى تدلى بإسهاماتها وفهمها لحقوق بدءاً من الأفكار والاتجاهات الخاصة بها . وليس من السهل دعوة ثقافة إلى عمل ذلك بأشكال موائمة للنظام الحديث لحقوق الإنسان . يجب أن تكون الأفكار والاتجاهات المتوافقة مع تشريعات حقوق الإنسان المعاصرة موضحة بشكل يغنى هذا النظام ، وحتى ولو لم يكن من الممكن إثبات أن بعض عناصر ومكونات هذا النظام لها جذور فى ماضى هذه الثقافة أو تلك .

وينطبق هذا ليس فقط على الحضارات غير الغربية وإنما على الثقافة الغربية بشكل قد يكون أكثر حدة مما يدور فى الثقافات الأخرى فيما يتعلق ببعض جوانب حقوق الإنسان .

إن الإدعاء بأن حقوق الإنسان – بالمعنى المعاصر للكلمة – هى من صنع الثقافة الغربية لهو مغالاة لا تدعمها أية أدلة . وما قد تدعمه بعض الأدلة البسيطة هو أن الحقوق المدنية والسياسية

لها جذور أساسية فى الثقافة الغربية الحديثة والإنجازات الاجتماعية التى حققتها . ولكن نظام حقوق الإنسان المعاصر يحتل حيزاً أكبر - بما لا يقاس - من الحقوق المدنية والسياسية . وعلينا أن نقيم ما تبقى من نظام حقوق الإنسان على أنه نتاج لنضال مشترك فى كل مناطق وثقافات العالم ،، وفى حالات معينة على أنه يمثل إسهامات أساسية من قبل نظم ثقافية غير غربية معينة أكثر من غيرها . وعلاوة على ذلك فإن الحقوق المدنية والسياسية - فى يومنا هذا - أكبر وأعمق بكثير مما كان يمكن أن تتخيل الحضارة الغربية أو أى حضارة أخرى التواءم معه منذ عقود قليلة مضت . وفى الواقع ، فإن بعضاً مما يعترف به اليوم كحقوق أساسية للإنسان لا يزال بعيداً عن الاستقرار فى تشريعات معظم البلدان الغربية . فعلى سبيل المثال نجد أن حقوق المرأة أصبح يعترف بها كحقوق إنسان وذلك بشكل نظرى وغير كامل وفى قليل من الدول الغربية ، وفقط فى السنوات القليلة الماضية .

إن الثقافة الغربية - شأنها شأن أى ثقافة أخرى - لا تزال تتعامل مع المشاكل الناشئة من ضرورة إعادة التكيف مع عمليات التغيير الثقافى والاقتصادى والاجتماعى الهائلة التى يتطلبها تقنين ما هو معترف به اليوم كحقوق أساسية للإنسان ، وذلك بدون الادعاء أن هذه العملية قد تم الانتهاء منها أو أنها قد استقرت .

والطرح القوى الذى يستأهل التفهم العام حول التوسع المؤثر لحقوق الإنسان فى المجتمعات الغربية ، هو أن الحقوق الجديدة التى تم إقرارها مستقاة منطقياً من الأسس العامة لنظام المستقر لحقوق الإنسان ، وأن هذه الحقوق الجديدة يمكن أن تستقرأ من الأفكار والأطروحات الجوهرية للحضارة الغربية . وهذه البنية المنطقية والإجرائية للعملية هى فى الواقع ما يحتاج إليه فى الحضارات الأخرى .

وقد نستطيع تسمية هذه العملية - ببساطة - اشتقاقاً . فالعالمية ليست شرطاً مسبقاً . بل تولد عبر عملية اجتهادية وإبداعية تقع مسئوليتها على المثقفين الانسانويين والنشطين والمفكرين والكتاب فى جميع الثقافات والحضارات .

إن مسألة الاشتقاق أبعد ما تكون عن البساطة . وسوف نحاول فى الفقرات التالية أن نعرض لمسألة لماذا؟ وكيف؟

إن تصور ثقافة ما على أنها نظام متكامل ومتسق ومتماسك من الأفكار والأطروحات والرموز والتقاليد يقوم على مغالطة معرفية . فجميع الثقافات عبارة عن مخزون هائل من الأفكار والأفكار المضادة ، التقاليد والتقاليد المضادة ، القيم والقيم المضادة ... الخ . إن الثقافة خبرة حية ورمزية وقابلة لتطور فى جميع الاتجاهات ، وتمكين مجموعة من الأفكار والمفاهيم والقيم والاتجاهات والمؤسسات أن تسود - بمعنى أن تكتسب قوامة وأولوية وغلبة على غيرها - فى ثقافة ما لهو عملية شاقة تقوم على الإبداع - أحياناً - والقوة فى أغلب الأحيان ،، غير أن علاقات القوة تعيد صياغة المادة الخام لاتجاهات والمفاهيم والتقاليد لكى تكسبها سيادة تبدأ مصطنعة ولكنها قد تستقر وكأن سيادتها هذه من طبيعة الأشياء وبحيث تطمس أو تهمش المفاهيم والاتجاهات والتقاليد المضادة لها ، وتبدو وكأنها اختفت أو لم توجد أبداً .

إن قانون القوامة لا يكاد يخفى الغنى والطابع التعددى لكل الثقافات . وهكذا فأى ثقافة تتكون من طبقات متتالية ومتداخلة من منظومات الأفكار السائدة ، والتى يعاد ترتيبها من حقبة تاريخية لأخرى . ويعمل الاستمرار والانقطاع بشكل مستمر ومتزامن على المواد الخام الكلية لثقافة ما ، وبذلك ترتبط وتتغير مكانة الأفكار والأطروحات فى علاقاتها ببعض بطرق عديدة .

وتعكس عملية إعادة ترتيب وتخليق معطيات

ثقافة ما هى بدورها حالة مستمرة من إعادة البناء الاجتماعى لجميع أشكال المعرفة ، بما فيها ما نسميه اليوم المعرفة العلمية ، ولا ينفصل الإبداع عن عملية إعادة ترتيب المعطيات الموروثة إلا فى لحظات استثنائية من التاريخ .

إن ابتداع أى منظومة جديدة من الأفكار أو المُثُل يتوقف على الحيوية والقدرة الإبداعية للعقول الفذة والثقافة ، بصورة عامة فى تلك اللحظات الاستثنائية .

واتساقاً مع هذا الطرح العام نستطيع التأكيد على أن حقوق الإنسان فى الوقت الحاضر لا يثريها ويحددها عملية الكشف بل عملية الدعوة من جانب اتجاه معين فى الفكر الاجتماعى والسعى الإنسانى ، على وجه الخصوص تيار الفلسفة الإنسانية . إن حقوق الإنسان مشروع عملاق يعمل عليه ويرعاه هذا التيار الفكرى بالذات . ما نقوله فى هذا السياق هو أن هذا المشروع لا يمكن النظر إليه كعمل منفصل وينبغى دائماً تسويغه فى سياق الصراع الثقافى إذ لا بد أن يسانده ويعارضه مشروعات وأفكار أخرى فى كل ثقافة فى العالم ، بما فيها الثقافة الغربية .

وكما يثبت فى النهاية فإن كل مشروع تاريخى – بما فى ذلك حقوق الإنسان – يميل إلى أن يمنح نفسه نوعاً معيناً من الشرعية الثقافية . يتم ذلك عادة باستقطاب دعم فكرى وثقافى لهذا المشروع ، أو بإظهار إمكانية أن يتم اشتقاق هذا المشروع عن طريق عملية واستنتاج منطقية أو رمزية من داخل الإنجازات التاريخية لهذه الثقافة . وهذا ما يسميه فيبر "النداء الباطنى" Calling (٧)

إن الدعاة الغربيين لحقوق الإنسان مجبرون – كغيرهم – على إصدار هذا النداء من خلال النضال . من السهل أن يعارضهم مؤيدو مشروعات أخرى مناقضة كما هو الحال فى الثقافات أو المناطق الأخرى . فعلى سبيل المثال ، إن الطرح القائل بأن الثقافة الغربية مبنية على فكرة الحرية قد تدعمه براهين قوية من الفكر الغربى والهيئات الاجتماعية . ولكن المشاريع الأخرى ، كالعنصرية والتفوقية والنظم الأيديولوجية والفكرية غير الإنسانية الأخرى يمكن لها بنفس البساطة أن تجد الدعم من الفكر الغربى والهيئات الاجتماعية الغربية .

وقد تنطبق تلك الديناميات الكلية على الثقافة بالمفهوم الواسع . إلا أن مسألة الاشتقاق ستكون أكثر تعقيداً بكثير فى حالة النظم الدينية ، وبالذات تلك النظم القائمة على نصوص مقدسة . فمن ناحية المبدأ يجب أن تطبق عملية إعادة البناء الاجتماعى للمعرفة وطبقات القيم ومنظومات الأفكار والاتجاهات (كما هو ضرورى فى كل الخبرات الرمزية) على الأديان ، من خلال حق التأويل الحر للأحكام الدينية . ولكن هذا الحق ذاته لا يعتمد على الإبداع الفردى بقدر ما يعتمد على تشكيلة القوى الاجتماعية والثقافية ، وعلى اتجاه التغير الاجتماعى الثقافى ومحدداته العامة . وقد يترجم مفكرون أفذاذ أو دعاة موهوبون بصورة خارقة اتجاهاً معيناً للتغير الثقافى ، ولكنهم قد يقوضون أيضاً نقص قوة الدفع اللازمة لتبلور هذا الاتجاه فى الواقع المادى وفى علاقات القوة .

لقد فرغت الثقافة الغربية المعاصرة من قضية الدين فيما يتعلق بحقوق الإنسان عن طريق العلمنة . ولكن هذه الأخيرة تطلبت مائة وخمسين عاماً من الحروب الدينية (١٥٠٠م – ١٦٤٨م) حتى تم ترسيخ مبدأ التعددية الدينية والتعايش السلمى بين الطوائف . وتطلب الأمر عدة قرون أخرى من أجل إعمال مبدأ التفسير الفردى الحر للنصوص الدينية.

وفى كثير من المجتمعات الغربية لم تتأصل تلك المبادئ فى البنى القانونية وعلى صعيد الممارسة حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية . وفى الواقع وإلى هذه اللحظة لا يزال مخزون العاطفة الدينية يمثل دعماً كبيراً للدعاية المضادة للانسانية فى

كثير من المجتمعات الغربية . ولا يزال من السهل تماماً أن يكتسب أى رد فعل محافظ أو معاد للشعوب الأخرى دعم الاتجاهات الدينية السائدة لدى شعب أو مجتمع غربى معين .

ونحن لسنا ببعيدين عن الذكريات المرة لدعم الكنيسة للتجارب الفاشية والنازية فى أجزاء متقدمة للغاية من الثقافة الغربية كإيطاليا وألمانيا . وهناك فى واقعنا السياسى المعاصر مظاهر واتجاهات فى الولايات المتحدة الأمريكية تشابه إلى حد كبير تلك الذكريات الأليمة .

وإن تنبهنا تلك الظواهر إلى شىء ، فإنما يجب أن يكون حاجتنا إلى كسب المعركة الحقيقية للسلام وحقوق الإنسان على أرضية العقلانية الحقيقية لا الحروب الأهلية والعنف والهيمنة .

وفيما يتعلق بالدين فإن هذا يعنى كسب المعركة من أجل الحق فى حرية التفسير وإعادة البناء الاجتماعى للخبرة الدينية . وبالنسبة للإسلام يجب أن يكون هناك قيمة كبيرة للإنسجام بين تفسير عقلانى إنسانوى للنصوص الإسلامية والنظام المعاصر لحقوق الإنسان . هذه العملية لا يمكن أن تخلو من التوترات والخلافات والتعقيدات المتعلقة أساساً بالمعطيات السياسية والاجتماعية فى الحقبة الراهنة أكثر من النسيج الدينى ذاته . ونحن من جانبنا نعتقد - وهذا هو ما يشعر به عدد كبير جداً من المفكرين الذين يتسمون بالأصالة بغض النظر عن موقفهم من القضايا التى تثيرها الأصولية الراهنة - إن التراث والخبرة التاريخية لقراءة النصوص فى القرون الأولى من الإسلام أكثر تقدماً بكثير مما نجد عليه القراءات السائدة فى الحظة الراهنة .

أبعاد الاشتقاق

يظهر العرض السابق ثلاثة أبعاد أساسية للاشتقاق كعملية إعادة بناء فكرية واجتماعية لثقافة ما ، بما فيها الخبرة الدينية .

وهذه الأبعاد هى : البعد النصوصى / الفكرى ، البعد التفسيرى ، والديناميات الاجتماعية الداخلة فى تحديد من له فرض القوامة أو الهيمنة فيما بين التفسيرات المتعددة . ولسوف نعرض لكل من هذه الأبعاد فى علاقتها بالإسلام .

أولاً الانسجام الأساسى (مثالياً) للموقف الإسلامى الإنسان)

بالمفارقة الكاملة مع التصورات الشعبية فى الغرب ، تنسجم النصوص المقدسة للإسلام تماماً مع النظام الحالى لحقوق الإنسان، على الأقل فيما يتعلق بواحد من الأبعاد الأساسية وهو العالمية .

إن الإسلام دين وحدانى يقوم على مبدأ وحدة الإله ، ويصاحب ذلك المبدأ الأساسى مفهوم وحدة الجنس البشرى . ومما يميز الإسلام عن الممارسات الدينية القديمة انه يحرم اثننة الدين تماماً . إن الله فى الإسلام مطلق لا يتغير وهو الحقيقة المجردة لكل الوجود ، بما فيه الوجود الإنسانى .

ورسالة الإسلام عالمية بشكل صريح وهى تخاطب البشر كافة . إن كلمة "مسلم" لا تدل على عرق معين أو حتى خط غليظ أو حدود لدين بل تحمل معنى الاعتراف البسيط والتسليم بوجود اله وقدرته اللانهائية .

وقد وفرت علينا النصوص الدينية جهد الاشتقاق المنطقى لفكرة العالمية من مبدأ الوحدانية العام . فوجهت خطابها بشكل صريح إلى "الإنسان" . وعلاوة على ذلك فقد أشارت هذه النصوص بوضوح إلى أهمية هذا المبدأ الأساسى بالتشديد على الآتى :

١) مبدأ الكرامة والمساواة الضرورية للناس كافة :

وقد تم التأكيد على هذا المبدأ مراراً دون تمييز أو استثناء فى كثير من الآيات القرآنية والأحاديث

النبوية . وتحتل كرامة الإنسان - بشكل مطلق - مساحة هامة فى الخطاب الإسلامى لأنها لا تشكل فقط حقوقاً بل وتبريرا هاماً للخلق والرسالة الدينية .

ومبدأ العالمية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنطق الخلق وكذلك بالنظرية العامة للحقوق والواجبات لأنه متعلق بالمبدأ الأساسى العام فى أن الإنسان مسئول عن مصيره ومصير الكون . ويتجسد ذلك فى مبدأ "الاستخلاف" ، أى أن الإنسان خليفة الله فى الكون . وهذه الواجبات العامة والحقوق التى تصاحبها محددة بمبدأ الأمانة وهو أن الله ائتمن الإنسان من أجل إقامة العدل والتوازن بحيث تستمر الحياة وتتواصل . (٨)

وهذه النقطة بالذات محورية لأنها ببساطة تضع قاعدة عامة يتم على ضوئها تعيين الاستثناءات المنصوص عليها فى القرآن أو الحديث كحالات خاصة متعلقة بشروط أو ظروف محددة .

٢) مبدأ النظام العادل فى الكون والعلاقات المجتمعية

إن العالمية - بحكم كونها تشمل الوجود كله - تتجسد فى توازن دقيق للكون . وبينما يتولى الله بشكل مباشر أمر حفظ التوازن بالنسبة لجميع مشتملات الكون فإن الناس - بحكم كونهم كائنات عاقلة - عليهم تولى أمر توازنهم ووجودهم من خلال إقامة "نظام عادل" . وبعض المبادئ الأساسية اللازمة لهذا النظام منصوص عليها فى القرآن الحديث .

وفى الواقع ، إن الوظيفة الأساسية والنهائية لكل جماعة سياسية (كبنية كلية) هى إقامة "نظام عادل" ، وهذا التعبير يمكن بشكل ما أن يكون قابلاً للاستخدام التبادلى مع لفظ الشريعة .

وهذه السمة أو المبدأ بالذات هو ما يشكل مفتاحا للحضارة والثقافة الإسلامية وأساسها .

وعلى هذا المبدأ أسس بعض المفكرين والكتاب العرب فكرة أن العدالة هى حجر الزاوية فى الحضارة الإسلامية (فى مقابل مع الحرية فى الحضارة الغربية والمساواة فى الفكر الاشتراكى)(١٠)

وفى الواقع إن هذا التفسير مبنى على أساس أن النص الإسلامى لا يفضل قيماً أساسية كالمساواة والحرية ، وأكثر من ذلك فهو مبنى على افتراض أن مبدأ العدالة لا يجب أن يساوى بالتحكيم فى النزاعات أو الوظيفة القضائية فى نظام سياسى ما ، بل هو الحفاظ على التوازن والانسجام فى الوجود الإنسانى . وبهذا المعنى فالعدالة تشكل المبدأ الأساسى فيما يتعلق بالعلاقات فى المجتمع ، وهذا يتواءم تماماً مع نظام حقوق الإنسان الحالى .

وفى الحقيقة ، لقد جعلت هذه السمة فى الإسلام من الحضارة العربية الإسلامية ربما أعظم نظام قانونى فى تاريخ البشرية قبل ظهور الحضارة الغربية الحديثة . ويمكن التدليل على ذلك بالحجم غير العادى للكتابات القانونية فى جميع عهود الحضارة الإسلامية وكذا الحيوية والإبداع فى النظرية القانونية الإسلامية . وهذا الإسهام الضخم فى النظرية العامة للقانون لا يزال ذا اعتبار كبير فى المجال النظرى المجرد حتى مقارنة بآخر الإسهامات الغربية .

٣) البعد المؤسسى : توازن الحقوق والواجبات

إن الاعتراف البسيط بالإنجازات الرائعة والاستثنائية لأجيال من المفكرين المسلمين فى مجال القانون غير كاف على الإطلاق لإنهاء الجدل الكبير حول المغزى المحدد لفكرة الحقوق فى النظرية القانونية الإسلامية . من وجهة نظر معينة ، إن تأصل الحقوق فى الشريعة يرد أى محاولة لتحرير الحقوق من التفسيرات الحرفية لعبارات الأحكام الواردة فى القرآن والحديث . نعنى بذلك أن التشريع للمسلمين قد انتهى واكتمل تماماً دون حاجة لاستحداث قواعد تشريعية جديدة ولا لتحوير هذه القواعد وفقاً للضرورات . هذا التفسير الذى

طرحه المستشرقون يردده - بشكل أكثر تشددا - الأصوليون الذين لا يكلون من إدانة المستشرقين لتحيزهم وسوء فهمهم .

إلا أن الفقهاء المسلمين الأوائل لم ينظروا إلى الإشكالية الأساسية بهذه الطريقة ، وكان معظمهم أكثر من مستعد للبدء في هذا التحرير استناداً على المصالح (أو الحقوق المرسلة) وعلى فكرة غاية الشريعة وهي - كما فهموها - الحفاظ على الحياة واستمرارها [١١] . ولقد تم تفسير هذه الأخيرة كمنظومة معينة للحقوق والمسئوليات التي تضمن استمرار الحياة (العيش / ذاته أو الحياة ، الشرف ، العقل ، النسل ، والملكية) . ويمكن ببساطة أن توسع هذه الغايات بشكل كبير بحيث تشمل كل ما هو ضروري لاستمرار الحياة .

ويمكن دعم هذا التفسير من خلال الاستناد إلى مبدأ منطقي عام آخر في النصوص الإسلامية المقدسة ، ألا وهو مبدأ توازن الحقوق والمسئوليات[١٢] .

فالواجبات وإن كانت مغلفة بلغة الإيمان ، تبدو أنها التعبيرات الخارجية عن الحقوق . ومن منظور معين تبدو هذه الحقوق فقط كاشتقاق من الواجبات الدينية إلى الدرجة التي تبرر جزئياً استنتاج أن الحقوق لا يمكن أن تعتبر نظاماً مستقلاً وغير مشروط (كما يعتقد معظم المستشرقين) . وفي الواقع ، فإن القوة التي ذكرت بها هذه الحقوق وموقعها من بنية المنطق تمنحها أهلية قوية ومادية . بل ويمكننا أن ننظر للاحترام والروع الذي ينظر به المؤمنون لبنية الحقوق وتوازنها مع المسئوليات ، ولعقلانية هذا التوازن نفسه كدليل إثبات إضافي لصدق الدعوة الدينية ذاتها .

وحقوق غير المسلمين مثلاً معرفة في خطاب موجه أساساً للمسلمين . وفي هذا السياق قد يصر البعض على أن حقوق غير المسلمين قد عهد بها إلى المسلمين ، وأن هذا يفشل في ترسيخ الموضوعية في تأسيس الحق أو طبيعته المجردة ، والوفاء به من خلال نظام جامع للمسلمين وغير المسلمين على قيد السواء .

وفي الواقع فإن هذا التفسير غير ملائم ، لأن الأديان تخاطب معتنقيها بالأساس . وهو غير ملائم على الأخص لأن النصوص الإسلامية تخاطب المسلمين ليس بصفتهم نظاماً سياسياً محدداً ، ولكن ببساطة كبشر أو آدميين . والخطاب في الواقع موجه إلى كل البشر في تحديدهم لحقوقهم وواجباتهم المتبادلة وتبدو الواجبات أيضاً في النصوص الإسلامية المقدسة كشروط لتحقق الحقوق . ويفسر هذا أيضاً على أنه تقييد للحقوق ، وبالذات حقوق الإنسان .

ولكن هذه النظرية لا تقرها النصوص الإسلامية أو نظام حقوق الإنسان . المسئوليات هي فقط صياغات مختلفة للحقوق ، أو بتعبير آخر ، تعتبر الحقوق والمسئوليات وحدة جدلية واحدة . ولكن في حين تعتبر المسئوليات استقاء من الإيمان ومردها إلى الله ، تتحدد الحقوق في علاقتها بالوجود الاجتماعي وليس الوجود المطلق [١٣] .

ثانيا: البعد التفسيري

بالمفارقة مع كثير من الأديان الأخرى شكل الإسلام أساساً للحضارة العربية الإسلامية منذ البداية . الأهم هو أنه شكل الأداة الأساسية لشرعية النظم السياسية التي نشأت فيما عرف بالمنطقة العربية الإسلامية منذ بداية الإسلام ، وبخاصة المنطقة التي تعرف بالشرق الأوسط . ولكن بما أن النصوص الأساسية في الإسلام لم تكن لتتمكن من الإجابة على جميع الأسئلة المتعلقة بالحياة المدنية والاجتماعية ، كان لابد من إعمال عملية تأويل إجمالية . وقد استغرقت هذه العملية قروناً عديدة ، استجاب فيها التيار الفعال والأساسي في الفقه الإسلامي للحاجة إلى التبرير الديني للمؤسسات الاجتماعية والسياسية ، بالإضافة إلى كل تيارات التغيير والتحويل ، وذلك

حتى ظهور مشروع التحديث .

وفى الواقع ، لا يجب التسليم بهيمنة الفقه (السنى بخاصة) فى النظرية الاجتماعية والحقوقية فى الحضارة العربية الإسلامية . فالازدهار الثقافى فى تلك الحضارة – بالذات فى القرنين الثالث والرابع الهجريين – قد سمح بتطور العديد من الاتجاهات فى الفلسفة والعلوم الدقيقة والطبيعية ، بالإضافة إلى علوم اللغة والقانون .

ولقد شكل الصراع بين الفلسفة والفقه الجدال الأعظم(١٤) ، ولكننا لا نستطيع أن نتناسى ازدهار العديد من المحاولات فى مجالات عدة . ويكفينا أن نشير إلى محور فكرى آخر أضاف كثيراً إلى الضمير العربى الإسلامى ، ألا وهو المسعى الأدبى . لقد كان هذا المسعى بخاصة شاهداً على التطور الأغنى للفلسفة الإنسانية فى العالم العربى الإسلامى . وهكذا ، فبالموازاة مع الجدال بين الفلسفة والفقه ، نستطيع أن نذكر جدالاً أقل شهرة – وإن لم يكن بأقل أهمية – بين الأدب والفقه .

لقد تم إثارة موضوع القراءة التأويلية للنصوص الإسلامية منذ بداية الإسلام كديانة وحضارة . ولكن هذا الموضوع اكتسب أهمية أكبر بكثير منذ طرحت تحديات الحداثة نفسها بقوة هائلة فى القرن التاسع عشر . ولكن قبل أن نفحص فحوى الجدال الفكرى حول هذا الموضوع ، يجب علينا أن نلقى بعض الضوء على الظروف المادية والثقافية المتعلقة به .

حتى انتصار العقلانية الغربية بدءاً من القرن السادس عشر ، وفى الواقع لزمن طويل بعد ذلك ، استطاع الفقه السنى الذى عمل على النصوص الإسلامية المقدسة أن ينتج نظرية حقوقية كان معظمها قريباً من نظام حقوق الإنسان إلى أبعد درجة ممكنة قبل استقرار منجزات الحداثة والمؤسسات السياسية والاجتماعية الحالية للديمقراطية . وهذا الطرح يؤكده الاستقراء الأمين للإنجازات فى مجال الفقه ، دون الحاجة لذكر الفلسفة أو مجالات أخرى .

وكانت المشكلة مع ذلك ذات شقين ك فمن جانب ، كانت المؤسسات الاجتماعية والسياسية المهيمنة فى كل الشرق الأوسط بعيدة كل البعد عن التعبير عن ، أو حتى مقاربة ، الأصول الأساسية للإسلام أو الفقه الإسلامى . ومن جانب آخر ، فحتى لو افترضنا أن تلك المؤسسات كانت انعكاساً أميناً لهذه الأصول ، فلقد كان أكثر من واضح فى نظر وضمير تيار صاعد ومتنامى فى الفكر العربى الإسلامى أن الفقه الإسلامى الكلاسيكى قد بدأ – منذ أوائل القرن التاسع عشر – متخلفاً للغاية عن المؤسسات الغربية التى كانت قد بدأت فى ذلك الوقت تقريباً فى التعبير عن النظرية الاجتماعية الليبرالي(١٥) ، وذلك فيما يتعلق بمبادئ التقدم والعدالة وبالإنجازات الاجتماعية والمادية .

وفى مواجهة هذا التحدى المزدوج برز العديد من ردود الأفعال المتباينة . فإذا تناولنا القرنين السابقين مجتمعين ، نستطيع أن نشير إلى ثلاث استجابات . أولها علمانى بشكل ما ، ويبدو أنه الأسهل والأكثر اتساقاً مع روح الحداثة . تمثل جوهر هذا الخيار فى القفز اتجاه مكاسب الحداثة ، (بما فيها حقوق الإنسان) بدون الحاجة إلى انتظار الإصلاح الكامل للفقه . وفى حين بدأ هذا الخيار مدعوماً من نخبة ثقافية ضئيلة ، فلقد وصل به الحال إلى أن يسود فى العديد من البلاد العربية الإسلامية وأولها مصر . وفى غضون النصف الأول من القرن العشرين تم إنجاز تحول شبه كامل إلى التقنين النابليونى الحديث . وتجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من الاستجابة لم يكن ينظر إليه على أنه نوع من الهرطقة ، وذلك بالنسبة للأغلبية الساحقة من الناس على الأقل لزمن طويل وبالنسبة لمعظم التجديدات المدخلة . فقط منذ الثلاثينات بدأت المعارضة التى دشنها حراس الفهم الدينى

التقليدى فى اكتساب قوة الدفع . وفى العقد الأخير أو ما إلى ذلك فقط بدأت هذه المعارضة فى اكتساب طبيعة حركية ارتدادية شاملة ، وذلك باسم الأصولية ، أو ما أصبح يعرف بهذا الاسم فى الغرب ، وباسم الأصالة كما هو مطروح فى العالم العربى نفسه .

إن التحول السلس نسبياً إلى التقنين النابليونى والنظام القانون الحديث (الغربى) فى بلاد كمصر يمكن تفسيره بعدة عوامل . أحد العوامل الهامة هو أن هذا الاتجاه كان مدعوماً ضمنياً وصراحة من قبل جيل من المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين . وكانوا ينظرون إلى الاتجاه السائد للتجديدات القانونية فى الهياكل المؤسسية لتلك البلاد على أنها متوائمة مع القواعد الأساسية للإسلام. كان هذا ممكناً فقط لأن هؤلاء المفكرين أعطوا لأنفسهم الحق فى القراءة التأويلية للنصوص الإسلامية .

وقد يبدو أن المفكرين الإسلاميين أمثال محمد عبده أظهروا استعدادهم لإدخال فهم جديد إلى تراث الفقه الإسلامى[١٦] . ولكن فى الواقع فإن إعمالهم لأسلوب التأويل كان مسوغاً من قبل هذا التراث ذاته .

فمفهوم الاجتهاد كمصدر أساسى للشريعة كان قد تم تأصيله وإعماله بشكل واسع على يد العديد من الفقهاء الإسلاميين الكبار . وكل ما احتاجه هؤلاء المفكرون هو إحياء تقاليد قديمة فى الفقه السنى ، والرجوع إليها من أجل استحضار بعض الأطروحات الهامة حول الموقف الأساسى للإسلام فيما يتعلق بقضايا ومنجزات الحداثة المعروفة لهم فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

وبكلمات أخرى ، فإن ما صنعه هؤلاء المفكرين هو بالضبط ما تم عمله فى المجالات الثقافية والرمزية الأخرى على يد الرواد الآخرين لحركة النهضة العربية ، أى القطيعة مع التقاليد الموجودة المنتسبة إلى النظام العثمانى وإحياء أكثر إنجازات الحضارة العربية الإسلامية حيوية واستنارة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلادى تقريباً) .

إن أعمال المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين فى أواخر القرن التاسع عشر وتلاميذهم خلال القرن العشرين قد أدخلت فى الفقه الإسلامى تقاليد إصلاحية توافقت وبعض الحاجات الأساسية . ولكن هذه التقاليد ما كانت لتستطيع الحديث باسم الإسلام أو الفقه الإسلامى إلا بحصر مساحة الفهم التأويلى داخل الحدود التى وضعتها أفضل إنجازات الفقه السنى وأكثرها عقلانية . وكما سبق ذكره ، فلقد وضعت تلك التقاليد محددات معينة للإجتهاد . أهمها هو شرط السماح بالاجتهاد (للفقهاء العالمين بالدين) فقط فى حالة عدم وجود نص صريح فى مصادر الشريعة المتعارف عليها ، أى القرآن والسنة . والافتراض هنا هو أن النص (أو النصوص التى تحمل أحكام الشريعة) إما محكمة (وغير ملتبسه) أو متشابهة (مثيرة للجدل) . النوع الأخير من النصوص يمكن أن تؤول بناء على محددات معينة ، أما النوع الأول فيجب أن يؤخذ به حرفياً بدون تأويل . وتستند هذه القاعدة أيضاً على شرط أن يكون فى هذا الاجتهاد مصلحة بينة للناس . وهكذا ففى حين توسع التيار الإصلاحى الإسلامى بشجاعة إلى الحدود التى تسمح بها هذه القاعدة الهامة بهدف إزدهار الاجتهاد ، كان عليه أن يقف عند تلك الحدود[١٧] .

ومع ذلك فلقد ناهض هذا التيار تيار سلفى آخر كان مستعداً فقط للوقوف عند المظهر الخارجى المباشر للمعنى النصى ، ومهاجمة التأويل بحدة فى مقابل القراءة السلفية للنصوص الإسلامية المقدسة كما عكستها فى المقام الأول المؤسسات العثمانية . وواقع الأمر هو أن هذا التيار ، والذى دشن فيما بعد رد الفعل الأصولى ، كان من اليسير عليه (مثل التيار الإصلاحى) أن

يجد الدعم من تيارات معينة فى الفقه الإسلامى الكلاسيكى وفى مجالات أخرى من الفكر الإسلامى . ولكن تبقى المصادر الأساسية لهذا التيار متمحورة حول بعض الفقهاء والأفكار التى ظهرت إما فى أطراف الحضارة الإسلامية (شبه القارة الهندية) أو فى فترة الانحطاط الكبير لها (١٨) .

ويمكننا أن نلخص شكل العلاقة بين الفقه الإسلامى وحقوق الإنسان حالياً كما يلى :

أ) الكتابات السائدة حول الموضوع تبدى استعداداً للإنسجام مع النظام الحالى لحقوق الإنسان ، إلى المدى الذى يسمح به المفكرون الإسلاميون الإصلاحيون ، بدون صدام مباشر مع التفسيرات الكلاسيكية للنصوص القرآنية الواضحة والمحكمة .

ب) ومع ذلك يمكننا أن نميز بين موقفين أساسيين فى إطار تلك الكتابات :

يبدأ الأول تقليدياً بالتأكيد على تفوق الشريعة الكامل على كل أشكال القانون الوضعى (كل المفكرين الإسلاميين إما يرفضون فكرة القانون الطبيعى أو يعتبروها متضمنة فى الرؤية الإسلامية للفطرة) ، بما فيها التشريعات العالمية لحقوق الإنسان . ويتضمن هذا الموقف استخلاصين هامين : أولهما أن الإسلام – كما تؤكد بعض المقولات أو الأطروحات – قد سبق قوانين حقوق الإنسان الحديثة (الوضعية) فى ترسيخ معظم الحقوق المعروفة ، بالذات فى ميادين الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . والثانى هو وجود حكمة خاصة (غير مسموح بنفيها غالباً) فى حالة تضييق أو تقييد تلك الحقوق ، وفى تلك الحالات للتعارض يجب تسييد حكم الشريعة . وفى إطار هذا الموقف تتعدد مواقف الكتاب على أساس المدى الذى يذهبون إليه من أجل التوفيق بين أحكام الشريعة وتشريعات حقوق الإنسان الحالية، وذلك فيما يغيب فيه نص مقدس .

الاتجاه الثانى على استعداد واضح للدفع إلى مدى أبعد فى اتجاه التوائم مع معايير حقوق الإنسان الحالية ، منطلقين من أوسع التفسيرات الممكنة للنصوص القرآنية المتعلقة بالموضوع ، بدون إعلان الخصومة مع الفقه الكلاسيكى أو الأصول الأساسية للعلوم الإسلامية عامة بالضرورة .

ويقف ممثلو هذا الاتجاه فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر وراء عدد من الوثائق التمهيدية التى تطرح مشروعات لمواثيق إسلامية لحقوق الإنسان (١٩) .

وهذه المشروعات تعارضها – بالطبع – القوى الممثلة للحركات السلفية (بالأخص شقها السعودى) ، وغالباً أغلبية ضئيلة فى الفقه السنى أو الرسمى .

ج) من ناحية ثانية ، على المستوى الشعبى ، ينبع التعصب والأصولية من المصادر الفقيرة فكرياً للحركات السلفية والفقه الوهابى المدعوم رسمياً .

إن هذا التيار الأخير يفتقر إلى أى براهين مستمدة من الجذور والإنجازات العظيمة للحضارة العربية الإسلامية ، ولكنه ازداد نفوذاً وقوة مع زيادة فوائض دولة العائلة السعودية من البترول ، وهى العائلة التى وصلت إلى السلطة فى شبه الجزيرة العربية على أساس الوهابية كأيديولوجية للشرعية .

وتفصح هذه الأخيرة عن نفسها ، بالإضافة إلى تيارات أكثر تعصباً فى الفكر الإسلامى الشعبى ، من خلال فيض من الكتابات الفجة والممارسات المتعصبة والإرهابية . ولكن كما أكدنا أعلاه ، لا يجد هذا التيار إلا دعماً لا يذكر من المثقفين الإسلاميين رفيعى الثقافة فى البلاد العربية والإسلامية عموماً . وهكذا نستطيع أن نخلص بشكل موثوق إلى أن هذا الاتجاه ينبع من مصادر نفسية وسياسية واجتماعية ، وليس من العلوم الدينية الإسلامية .

د) نستطيع الآن أن نركز على الجدال الدائر فى إطار الفكر الإسلامى حول حقوق الإنسان . والخط

الفاصل فى السجال يقع بين اتجاه الأرثوذكسية المحدثة وتيار متنامى يدافع عن عقلانية وإنسانوية إسلامية .

الأرثوذوكسية فى الفكر الإسلامى هى المصدر الفكرى الأساسى لعشرات ، بل لمئات من الدراسات باللغة العربية حول الإسلام وحقوق الإنسان . وأغلب هذه الدراسات تصدر عن الجامعات العربية ، بخاصة كليات الحقوق .

ويعتبر كتاب الشيخ محمد الغزالى "حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام والأمم المتحدة" مثالاً جيداً لهذا الاتجاه . فى هذا الكتاب يعرض الشيخ الغزالى معظم الحقوق المعروفة من منظور الفقه الإسلامى . إن تسلسل أطروحاته فى حد ذاته مثير للانتباه . فهو يبدأ بالحقوق المدنية والسياسية وفى القلب منها مبدأ المساواة ، ثم يأتى الحق فى محاكمة منصفة وحقوق التقاضى ، ثم يذكر الحريات السياسية فى الوسط ، ويعقبها بحقوق المرأة فى العائلة وحق اللجوء . وتأتى الكرامة الاقتصادية والحقوق فى المجال الثقافى فى ذيل تأملاته الفقهية حول حقوق الإنسان . ويختم تأملاته بالإشارة إلى الواجبات ، بالذات تجاه الدولة ، التى يجب أن تراعى بشكل مثالى .

فى نهاية الكتاب يلحق الشيخ الغزالى العهد الدولى لحقوق الإنسان وما يسمى البيان العالمى حول حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن المؤتمر الإسلامى العالمى فى لندن عام ١٩٨١ . وهذه المقابلة تعتبر دلالة واضحة على المنطق العام والخطاب الذى يعتمده المؤلف .

وكما هو الحال فى هذا الكتاب والكتب الأخرى فى الدراسات الإسلامية القانونية الأرثوذكسية ، يتم إقرار عدد من الحقوق الأساسية من حيث المبدأ فى تسلسل دال فى ذاته ، ولكنها كلها مشروطة بما يسمى الشريعة . يبدأ البيان بالتأكيد على حرمة الحياة ، ثم يوضح أن تلك الحرمة لا يمكن أن تمنع إلا بقوة الشريعة والإجراءات التى تستوجبها . ويعقب هذا حقوق الهوية المادية والمعنوية للإنسان . يأتى بعد ذلك حق الحرية ، والتوضيح أن الحرية لا يمكن تقييدها إلا بالشريعة . ثم يشدد البيان على حق الأمم فى الدفاع عن النفس . ويكمل أن حق المساواة يرتكز على الشريعة . أما الحق فى العدالة فيترجم نفسه فى تحكيم الشريعة ، وتفصيلاً فى الحق فى الدفاع حتى عن الحقوق الجماعية أو الفردية للآخرين ، والحق فى محاكمة منصفة بناءاً على نصوص الشريعة والأدلة القاطعة المثبتة ، وعدم السماح بتجاوز الأحكام للعقوبات المنصوص عليها فى الشريعة ، ومبدأ المسئولية الفردية ... الخ .

ويعتبر من أقوى التأكيدات على الحقوق تلك المتعلقة بمنع التعذيب واحترام الكرامة الشخصية ، وحق الحماية من الممارسات التعسفية للسلطة .

بالنسبة لحقوق الأقليات (الدينية) يكتفى البيان بذكر مبدأ أن "لا إكراه فى الدين" وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وعلى جانب آخر يستند حق المشاركة – كما هو متوقع – على مبدأ الشورى . ويؤكد البيان على أهلية كل الأفراد لتولى المناصب العامة ، بدون تمييز عرقى أو طبقى (مع الإقرار ضمنياً بالتحيز بمعيار الدين) . وللأمم حق اختيار حكامها ومساءلتهم .

وينص البيان على حريات التعبير والتفكير والاعتقاد مقرونة بعدد من المحاذير ألا وهى الالتزام بأحكام الشريعة بخصوص كياسة التعبير ، والتزام الحقيقة ، والحفاظ على النظام العام والأخلاق .

وبصدد الحريات الدينية ، يذكر أن لكل فرد الحرية فى اختيار دينه وفى ممارسة الشعائر الدينية . ويتم التشديد على مجموعة من "الحقوق" مثل حق الدعوة الدينية ، ومقاومة المنكر والسلطة الغاشمة .

وعلى جانب آخر يتم طرح الحقوق الاقتصادية بشكل منسجم تقريباً مع المعايير الدولية . ومع ذلك

نجد بعض الحقوق قد أضيفت بالتماشي مع القواعد الإسلامية المعروفة ، والبعض الآخر قد تم إهماله .

وهكذا نجد البيان مؤكداً على حق الفقير فى ثروة الغنى عن طريق نظام الزكاة ، والحق فى التنمية ، والحق فى الاستخدام العادل وغير الاحتكارى لثروات الطبيعة ، والحق فى الحماية من الاستغلال والاحتيال . والحق فى إشباع الحاجات الأساسية للحياة .

ومن جانب آخر ، يتم إهمال كل مجال الحقوق النقابية . ويتم النص على حقوق المرأة والعائلة فى إطار الشريعة . والاجتهاد الوحيد فى هذا الإطار (وهو اجتهاد من الواضح أنه قد تم توسيعه عن المعتاد بهدف تضييق الفجوة مع المعايير الدولية) هو الإقرار بحق المرأة فى طلب الطلاق .

وفى ضوء هذا التلخيص للبيان المذكور وكتابات ممثلين للتيار الأرثوذكسى فى الفكر القانون الإسلامى ، يبرز عدد من الموضوعات الخلافية المتعلقة بالمعايير والصكوك الدولية لحقوق الإنسان . وأهم هذه الموضوعات هى ما يلى :

١- مسألة التعريف المطلق للإنسان

بينما يشمل المتشددون فى مفهومهم للإنسان كل القوميات والمجموعات الإثنية والثقافات واللغات والطبقات ؛ تبقى لديهم مشكلة بشأن الدين كمعيار للتمييز . فعلى حين يبدأون دائماً بالاقتباسات المطولة للآيات القرآنية التى تؤكد وحدة البشر والمساواة المطلقة بدون أى نوع من التمييز ، نجدهم يخلصون إلى توكيد تحفظات معينة بخصوص المساواة المطلقة بين المسلمين وغير المسلمين . وفى كلمات محمد الغزالى : "ليس من المتوقع أن يعطى المسلمون غير المسلمين فى البلاد الإسلامية نفس الحقوق فى كل شىء" (٢٠) .

ويطرح الإسلاميون المتشددون أن الإسلام قد كفل لغير المسلمين حقوقاً أكثر من أية ديانة أو نظام سياسى آخر ، وأن فجوة عدم المساواة تتعلق فقط بهامش ضيق من الحقوق السياسية ، وبالذات الحق فى تولى بعض المناصب السيادية . (٢١) ومع ذلك تبقى حقوق الأقلية فى الإسلام مسألة خلافية ساخنة كما يبدو فى كتابات الإسلاميين المتشددين والإصلاحيين (٢٢) .

ومن السجالات يظهر أن المشكلة الحقيقية ليست هى مدى التمييز ، بل تعريف الجماعة السياسية والاجتماعية ذاته . إن التعريف الاصطلاحى القائم على الدين يتناقض بعمق وحقوق الإنسان ومبدأ الدولة الحديثة والمواطنة .

٢ - تقييد الحقوق بالشريعة

بطريقة ما يبدو أن كل الحقوق تقريباً إما تمنحها الشريعة أو تقيدها . وقد لا تكون المشكلات الإجرائية المرتبطة بهذه الصياغة الأرثوذكسية مختلفة كثيراً عن بعض ممارسات القانون الوضعى فى العديد من البلاد ، التى تقر المبدأ العام لحقوق ولكنها فى ذات الوقت تعوق إعمالها مؤسسياً عن طريق الإحالة إلى قانون (وطنى) أو أى عامل آخر.

وفى الواقع فإن تلك الممارسات الشائعة تنعكس جزئياً فى صياغة بنود معينة فى مواثيق وعهود الأمم المتحدة ، والتى تحد من الحقوق بالإشارة إلى بعض المصطلحات المطاطة أو المبهمة مثل "النظام العام" .

إن المشكلة الأساسية فى صياغات الأرثوذكسية الإسلامية تتركز فى افتراض أن الشريعة تفصح عن كنهها بشكل مباشر وإنها واضحة فى حد ذاتها ، أى لا تحتاج إلى تفسير من خلال إعمال العقل الإنسانى . والدقة ، فإن المعنى هنا هو تلك المنظومة من الأحكام القانونية المتأصلة فى الفقه المتشدد . وبهذا الفهم نجد أنفسنا مجبرين على استنتاج أن الشريعة تنطوى على مجموعة واسعة من القيود والحدود التى تتناقض بشكل مباشر مع بعض الحقوق الأساسية كما تصوغها الصكوك الدولية . وتتضمن هذه القيود الآتى :

– مسألة العقاب : إن هذه المسألة هامة جداً لأن الإسلاميين المتشددين يعتبرونها إحدى نقاط الهجوم على الممارسات القانونية للدولة الحديثة فى معظم البلاد العربية والإسلامية التى أحلت بوجه عام أحكام القانون الوضعى محل أحكام الشريعة المتعلقة بالعقاب .

موقف المتشددين من هذه المسألة هو أن نظام العقوبات المنصوص عليه فى الشريعة صالح لكل مكان وآوان . هذا النظام يقوم بالأساس على العقوبات الجسدية التى تصل إلى التشويه ، كما كان شائعاً فى معظم الحضارات السالفة ، وبالذات فى المناطق الصحراوية . وإنكار العقوبات الجسدية هو أحد السمات الأساسية للقانون الوضعى بما فيه قانون حقوق الإنسان .

– حرية الاعتقاد : إن الموقف المتشدد حيال هذا الموضوع يناقض مبدأ المساواة الكاملة ، وعلى الأخص فيما يتعلق بالتحول من ديانة إلى أخرى (المادة ١٩ من العهد الدولى) . فهذا الحق يعترف به فى اتجاه واحد فقط ، أى من الديانات الأخرى إلى الإسلام وليس العكس .

– القيود على الحريات المدنية باسم الشريعة والمجتمع المثالى : إن هذا الموضوع هو غالباً من الاتساع بحيث يشمل إباحة أنواع معينة من التعديات والانتهاكات التى لا يمكن السيطرة عليها بالقانون ، وبالذات فيما يخص السلوك الشخصى . وقد طورت الأرثوذكسية نظاماً معقداً للقيود على الحقوق المدنية فى ميادين الخيارات الشخصية والسلوك الشخصى ، يغطى مجالاً واسعاً من طرائق الحياة وأشكال التنشئة والتفضيلات الشخصية .

إن طبيعة الانتهاكات المحتملة فى هذا المجال يمكن أن تكون غير قاسية فى مضمونها ، ومحدودة إجرائياً فى بعض مسائل المظهر الخارجى . ومع ذلك فإن أخطر الإنتهاكات يمكن أن تقع تحت عباءة ما تسميه الأرثوذكسية بالشريعة ، وذلك بسبب الإباحة الصريحة (غالباً) للإعتداءات الشخصية والجسدية ضد الأفراد تحت دعوى تغيير المنكر باليد (٢٣) .

وفى حين تشرف الاستتباعات القانونية والسياسية لهذا المبدأ على الفوضى ، فإن طابعه القمعى يمكن أن يتخطى هذا الاحتمال من خلال ترسيخ نظام دائم للمراقبة والعقاب .

٣ – حقوق المرأة

تقريباً كل الكتابات الأرثوذكسية حول المرأة تبدأ بشكل منهجى بإبراز الكرامة التى منحها الإسلام للمرأة . وهذا لا جدال فيه – على مستوى المبادئ العامة . ولكن عندما تأتى تلك الكتابات إلى عرض المواقف القانونية الواضحة حول حقوق المرأة تحمل أطروحاتها بشكل متسق نفياً لحقوق المرأة فى المساواة الكاملة .

والأسوأ أن هذا الموقف يتم تبريره فى بعض الأحيان (ولكن ليس دائماً فى الكتابات ذات المستوى الأرفع) بالإشارة إلى مفاهيم التفوق الطبيعى (٢٤) .

وبالفعل فإن هذا المجال للخلاف بالذات يشكل الصعوبة الأعظم فى مواءمة الشريعة (بالفهم الأرثوذكسى) والنظام المعاصر لحقوق الإنسان .

إن مبدأ القوامة متجذر فى الفقه المتشدد فى كل العصور إلى الدرجة التى تجعل من الصعب على بعض أكثر المفكرين الإسلاميين استنارة أن يشككوا بشكل مفتوح فى مواءمته والعصور الحديثة (٢٥) .

وما سبق ، بالإضافة إلى بعض القضايا الأخرى ، يمثل المساحة الأساسية للخلاف بين الفقه الإسلامى الأرثوذكسى من جهة ، ونظام حقوق الإنسان فى القانون الوضعى من جهة أخرى . وتشكل هذه القضايا أيضاً محور الدعوة إلى الاجتهاد من جانب الإصلاحيين التقدميين والجذريين والاتجاهات الإنسانوية فى الفكر الإسلامى القديم والمعاصر .

وبين كل الاتجاهات الداعية إلى إعادة بناء الفقه (وبالتبعية الشريعة) يوجد عدد من السمات المشتركة ، وهى :

التشديد على دور الإنسان فى تأسيس الأحكام المشتقة من النظام الدينى ، اللجوء إلى المبادئ العامة وأهداف الإسلام والشريعة (كما يتم تفسيرها بشكل واسع على أنها مبادئ القانون التى تقترب بأفضل شكل من بناء المجتمع المثالى فى الإسلام) ، التشديد على العقلانية (الإسلامية) كمبدأ مرشد فى اشتقاق المواقف الإسلامية (أو القوانين فى حالة أخرى) ، استخدام مناهج أكثر تطوراً فى قراءة النصوص المقدسة (فى مواجهة القياسات التقريبية المبسطة التى يعرفها الفقه الأرثوذكسى) ، والسعى إلى الاستجابة إلى حاجات التحديث وما هو أبعد (ما بعد الحداثة) ، وتظل العدالة هى الدعامة الأساسية لكل مشروعات الإصلاح القانونى .

ونحن لا يمكننا هنا الاستفاضة حول كل اقترابات ونظريات تلك الاتجاهات ، يمكننا فقط أن نعرض فى عجالة بعض السمات الأساسية لأهم المشروعات .

من السابق للأوان فى هذه اللحظة من اختمار الفكر الإسلامى محاولة التبويب الكامل للإصلاحية الراديكالية فى الفكر الإسلامى ، وهى الاتجاهات التى تفهم النظام المعاصر لحقوق الإنسان على أنه مثل أعلى مشترك ، عالمى ومحل ثقة للإنسانية جمعاء (أو على الأقل كمشروع مشترك يمكن أن يربط بين الحضارة الإسلامية والغربية) . ولكننا على ذلك نستطيع أن نقترب من ذلك التبويب من خلال مخطط تقريبى ، على النحو التالى :

الاتجاه الأول يمكن أن يسمى الكلاسيكية الراديكالية . ونعنى به ذلك التيار الفكرى الذى يحاول أن يجد مكاناً لنفسه داخل إطار الفقه الإسلامى ، عبر التطوير الأغنى لبعض الأبعاد فى أكثر تيارات فقه العصر الكلاسيكى عقلانية ، وذلك بهدف تخطى الفجوة مع إنجازات الحداثة بوجه عام وحقوق الإنسان على وجه الخصوص .

هذا الاتجاه يقبل بالنبع الأساسى لفقه الإسلامى ، وبالذات فى صيغته الأكثر عقلانية وانفتاحاً (المذهب الحنفى) ، ولكنه يصر على الدفع به إلى أكثر الاستنتاجات اقترابا من روح العصر ومكتسبات الحداثة فى مجالات المساواة والحرية . وهكذا ففى حين لا تسمح مدارس الفقه الكلاسيكى (بما فيها أكثرها عقلانية) بالاجتهاد (والتفسير والتعبير عن الرؤى الشخصية) إلا فيما يغيب فيه النص ، نجد الفقيه الكبير الشيخ محمود طه من السودان يدعو إلى الاجتهاد حتى فيما يتناوله نص مقدس ، متى تطلبت حاجات الناس أحكاماً جديدة.

وهذا الموقف يتم طرحه والتدليل عليه من داخل النص المقدس ، ومن خلا قراءة وإعادة ترتيب أنثروبولوجية للنص [٢٦] . والواقع أن هذا الموقف ليس جديداً تماماً إذ كان مفكرون مصريون بارزون قد أخذوا به . ونذكر منهم الشيخ أمين الخولى ، والمؤرخ الأديب أحمد أمين وفى الوقت الراهن نذكر الدكتور كمال أبو المجد وغيره من المجتهدين .

ويطور أحد تلاميذ الشيخ محمود طه النابغين – عبد الله النعيم – هذا الموقف الأساسى فى كتابه الذى ذاع صيته الآن والذى نشر بالعربية بترجمة ممتازة باسم "نحو تطوير التشريع الإسلامى" [٢٧]

ولكن بينما استطاع الشيخ وتلاميذه جمع الكثير من البراهين من التاريخ الفعلى للخلفاء الراشدين وآخرين ، وبشكل جزئى من اتجاهات محددة فى الفقه فى العصر الكلاسيكى ، فلقد لمس هذا الموقف المذكور وتراً حساساً متعلقاً بفكرة قدسية النص ذاتها وبالتفوق الجلى لإفادات الإرادة الإلهية على الرؤى الإنسانية .

يمكننا أيضاً أن نضم إلى هذا النوع بعض إسهامات المفكرين الراديكاليين غير السنيين . فمن

المعروف أن جماعات الخوارج كان لديها فقه جرىء بل وتقدمى فى بعض الأحيان . والآن ، وبما أن نماذج الخوارج قد تقادمت وتم تخطيها فيجب الرجوع إلى بعض إبداعات التيارات التقدمية من الفكر الشيعى . فعلى سبيل المثال قدم الشيخ محمد باقر الصدر رؤى إبداعية حول إصلاح التفكير الإسلامى حول القانون والحياة . وفى إطار فهمه للتفسير الحضارى للإسلام يدعو الشيخ محمد باقر الصدر إلى إنهاء الفصل الموجود فى الفقه الأرثوذكسى بين الهدف الأخلاقى والحكم القانونى (٢٨) وبهذه الطريقة يمكن تبديل أحكام معينة حتى وإن كانت مؤصلة فى نص مقدس ، من أجل إيجاد التعبير المؤسسى عن الهدف الأخلاقى وراء الحكم (فى النص) والغاية المستقاة من ورائه.

وهناك تيار آخر يمكن تسميته بالعقلانية الجدلية التقدمية . ويركز هذا التيار على إنجاز المهمة الأساسية للتحديث فى الطريق إلى ما بعد الحداثة . هذه المهمة مشابهة فى الأساس لحركة التنوير الغربى من حيث إعلائها من شأن مبدأ التفسير والتعبير الحر عن التجربة الدينية . . والمهم فى عملية الانتقال إلى الفردية والدستورية والعقلانية – كما هو الحال مع حركة التنوير فى الغرب – ليس هذه المبادئ فى ذاتها ولكن دلالاتها على الطريق الحقيقى نحو التقدم والإشباع الذاتي، أى الإبداع الثقافى وحساسية الاستجابة لجوهر الحقيقة . وهذا يستوجب قطيعة مع النزعة لتقديس الشكل بما فيه الشكل القانونى ، كضرورة لاستشراف تلك الاستجابة وتحقيقها .

ومن الواضح أن هذا التيار بينما لا يصل إلى درجة رفض الفقه ، فهو امتداد مستقيم للفلسفة الإسلامية العقلانية / الطبيعية وبخاصة عند ابن رشد . وتفسر هذه النزعة جزئياً ازدهار هذا التيار فى المغرب العربى ، وأهم ممثليها محمد أركون وبشكل جزئى ومن منبر واتجاه آخر هناك محمد عابد الجابرى (٢٩) .

وفى الواقع كان يمكن اعتبار هذا التيار منتمياً بشكل أكبر إلى تقاليد التنوير فى أوروبا الغربية (لمدرسة فرانكفورت والمدرسة الفرنسية النقدية الأحدث) لولا أنهم يطرحون موقفهم من داخل نسيج الفكر الإسلامى واستهدافهم إحياء تقاليد العقلانية العربية .

وهكذا لا يجب أن ينظر إلى هذا التيار على أنه إبداع فى الفقه بل على أنه نقد للفقه الكلاسيكى انطلاقاً من الحداثة ومن الفلسفة والأخلاق فى التقاليد الإسلامية والغربية معاً . إن الدعوة إلى قانون حقوق الإنسان الوضعى محورية بالنسبة لهذا المشروع برمته .

والتيار الثالث يمكن أن يسمى بالإنسانوية العربية الإسلامية . ويرتكز هذا التيار على التقاليد العريقة والإنجازات الفكرية / الروحية فى بداية الحضارة العربية الإسلامية (أى الخمس قرون الأولى) وهى التقاليد التى استهدف طمسها بشكل خاص . وقد راد الفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى مشروع التنقيب الفكرى عن إنجازات هذا التيار فى الفكر العربى الإسلامى . وقد وضع مظاهر للتعبير القديم عن الانسانوية العربية وهى : مركزية الإنسان (ويدل على ذلك دينياً بفكرة الاستخلاف) ، والطبيعة ، وتمجيد العقل ، والتركيز على التقدم العلمى . ويستدل بأعمال ابن عربى وعبد الكريم الجيلى والرازى وجابر بن حيان وآخرين . ولكل من هؤلاء إنجازاته فى مجالات عديدة من الفكر العربى الإسلامى ؛ والصوفية والعلوم الدقيقة والفلسفة والعلوم الطبيعية (٣٠) . وهذا يتسق ونظرية بدوى أن المذهب الإنسانوى العربى الإسلامى تطور فى وحدة المثلث المكون من العلوم والروحانية والسيميائيه ؛ وهى وحدة بنيت على أساس تأويلى (٣١) .

وهذا التيار بالذات ينهض ببطء فى تفاعله مع تيارات معينة فى الفكر الغربى ، إلا أن جوهره الإسلامى واضح من خلال عدة نواح. وهناك

إسهامات أساسية لمفكرين الإسلاميين من شبه القارة الهندية . إلا أن عدداً كبيراً من المجموعات الصغيرة من الفلاسفة الشباب تنمو بشكل كبير ، وبخاصة فى الجامعات الغربية . دورية "أصول" التى يصدرها عدد من الباحثين المصريين والعرب فى باريس تشكل ممثلاً جيداً لهذا التيار .

وبشكل عام يتخذ هذا التيار من تراث الفكر الإسلامى ميراثاً أساسياً يمكن البناء عيه . إلا أن التقييمات النقدية الحادة كثيرة وتشمل الأساسيات وبخاصة فى مجال الفقه إلا أن هذا اتيار يحارب الشكلانية والنصوصية على أساس أنها تشويه للجوهر الحقيقى لإسلام ، ويتم التشديد على الجوهر الأخلاقى للرسالة ، وينظر إليه على أن يعبر عن منبر التجديد والصحوة لحضارة لعبت دوراً أساسياً فى التاريخ العالمى . إن قيمة التسامح والأخوة فى الإنسانية ضرورية . والتفسير الواسع للنصوص الدينية لا ينظر إليه فقط على أنه ممكن بل وضرورى تماماً لعمل قراءة صحيحة للرمزية العالمية وأن التعليم الأخلاقى الفعال يعد المدخل الصحيح للاحياء وحقوق الإنسان فى كليتها تعد أكثر إسلامية من أى شىء آخر (٣٢) .

ثالثا: الديناميات المجتمعية

دورات الليبرالية والتشدد

ويمكننا الآن أن نحدد لحظتين متضادتين فى تاريخ الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية . تشهد اللحظة الأولى ازدهار الفكر الرفيع والتنوع والتعددية فى التفسير ، وسيادة الفلسفة والعلم ، والروحانية والانفتاح على الآخرين ، والسعى من أجل التلاحم والتكامل بين الناس والتشديد على عالمية الرسالة الدينية التى يجب تبليغها من خلال بنية تبادل سلمى . وتوضح اللحظة الثانية علامات ونزعات متناقضة ، حيث تسود حالة من الفقر الفكرى والجمود . وعادة ما يفرض ذلك عن طريق إطلاق قوى شعبية معادية للفكر فى المجتمع ، إما من قبل نخبة حاكمة ذات ثقافة بسيطة للغاية (رعوية) كالحكام الأتراك فى المشرق العربى ، أو من قبل حركات شعبية أو أحزاب كالأخويات الإسلامية المعاصرة . وفى تلك اللحظات يتم التركيز على القانون ويقيد الحق فى التفسير للغاية فى مقابل القراءة الخارجية المباشرة لنص لا يحتاج إلى شرح . إن تسييد القانون يضيف شكلانية أكثر صلابة مصاحبة لإغلاق باب الاجتهاد والانغلاق المفروض على المجتمعات الإسلامية من حيث علاقتها بالمجتمعات الأخرى . فالثقافة بأسرها تهيمن عليها روح من التشكك والعدائية . وتصبح النخبة فى حالة دفاعية فيما يتصل بالعالم الخارجى وعدوانية تجاه أى معارضة من داخلها .

ويمكن رؤية تاريخ الحضارة الإسلامية برمته من هذه الزاوية كمرواحة بين هاتين اللحظتين . ولو توقفنا عند العصر الحديث ، تبرز هذه المراوحة أكثر ما تبرز فى التناقض الحاد بين الفكر الإصلاحى للفقه الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر وفى العقدين الأولين من القرن العشرين على جانب والاتجاهات المعادية للإصلاح وللثقافة والتى يظهر تسيدها فى السياسة الإسلامية المعاصرة على جانب آخر .

فهل لدينا تفسير بسيط مباشر لهذه المراوحة ؟

إن التفسيرات البسيطة لا تقدم بالتأكيد إجابات شافية . وباستعراض سريع لمثل هذه التفسيرات يمكننا التوصل إلى العوامل التى قد تلعب دوراً جوهرياً فى المسعى الحقوقى فى إطار الفكر الإسلامى .

وأول ما يخطر للذهن – فى إطار البحث عن إجابة (وصفية) . هو أنه لا يوجد هناك ما يتفرد به الإسلام فيما يتعلق بالمراوحة بين المدرسة الليبرالية التى تقابل المدرسة المتشددة فى الفكر والأيديولوجية والمزاج العام وحتى السياسة .

واستخلاصاً من تجربة السياسة المعاصرة ، نستطيع القول بشكل مبسط وتقريبى أن كل المجتمعات تشهد دورات شبه متوازية من الليبرالية والمحافظة . ولو كانت الدورات أقصر وتنتقل من اتجاه لآخر بشكل أكثر تواترا فى الدول الغربية المتقدمة فتفسير هذا يعود إلى قوة السياسة الديمقراطية والجماهيرية حيث يسهل التعرف على المزاج الشعبى بوسائل عديدة . وإنه لمن الطبيعى أيضاً فى المجتمع الجماهيرى الحديث أن يتم توجيه ونقل الأفكار والأمزجة ، فى بعض الأحيان كالعدوى ، وهو ما يؤدى إلى بروز مناخ موات للتغيير .

إن دورة العصبية – كما عرضها المفكر العربى الكبير ابن خلدون – قد تلقى أيضاً الضوء على المراوحات فى الأمزجة والأفكار المتصلة بالحظتين المتناقضتين فى الفكر الإسلامى . وهذا ينطبق بالأخص على المجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة(٣٢) .

وفى الواقع فإن المدارس المعاصرة لا تفعل أكثر من إضافة مواد جديدة إلى مجمل الأعراض التى اكتشفها وشرحها ابن خلدون . وقد طور مختلف الكتاب العرب عدة أفكار متعلقة بنفس الظاهرة ؛ على سبيل المثال الصراع بين الصحراء والحضر ، والصراع بين الرعاة والمزارعين أو بين القبائل وسكان المدن ، والصراع بين طبقة التجار وكبار ملاك الأراضى .

كذا ، فإننا نود لفت الانتباه لأحد العوامل المحورية فى شرح النقلة من الليبرالية إلى التشددية فى تطور الفكر الإسلامى . وهذا العامل متعلق بالأخص بالشعور بالتهديد من الخارج . إن الشعور الشديد بعدم الأمان الذى يسببه تهديد خارجى مستمر يؤدى إلى أن تلجأ المجتمعات – بما فيها المجتمعات الإسلامية – إلى التحصن . وبينما تحفز الضرورات التى يقتضيها الشعور بعدم الأمان على العسكرة ، فهى تضغط فى اتجاه التوافق الامتثالى واستئصال المعارضة وبروز نزعات ذاتية للطاعة . وجميع هذه العوامل تساعد على سيادة روح المحافظة والجمود والتشدد .

مراجع وملاحظات :

١ – فى الحقيقة ، يركز الإعلام الغربى حملته على ما يسمى بـ"الإرهاب الإسلامى" ولكن من خلال تعريفه ضمنياً كعدو جديد للغرب بعد انهيار الاتحاد السوفيتى ، تمتلئ الحملة بإشارات سلبية حول الثقافة الإسلامية عموما . وفى ذات الوقت تجهر العديد من المنظمات الثقافية والاستراتيجية الغربية ، وكذلك الأفراد ذوى النفوذ باستهدافهم الإسلام فى حد ذاته . ومع ذلك ، فمن الجدير بالملاحظة أن ذلك يسبب مقداراً من القلق لدى قطاع يعتد به فى الثقافة الغربية ، إلى الحد الذى أجبر السكرتير العام الجديد لحلف الأطلنطى على التراجع عن تصريحه الذى يشير إلى أن الإسلام ينظر له على أنه التهديد الجديد لهذه المنظمة .

٢ – تستمد ظاهرة الأصولية الإسلامية قدراً كبيراً من زخمها انطلاقاً من مشاعر العداء للغرب المتفشية بين الجماهير العربية، والمتجذرة كرد فعل للمساندة الغربية لإسرائيل على حساب الفلسطينيين والعرب عامة . فى المقابل ، فإن قدراً يعتد به من الدعاية المعادية للإسلام فى الغرب تستمد شعبيتها ليس فقط كرد فعل "للإرهاب الإسلامى" ، ولكن أيضاً من النزعة المعادية للإسلام المترسخة فى اعتقاد بعض الأصوليين المسيحيين والصهاينة ولا شك أن هذه العناصر تبذل مجهوداً كبيراً لإحياء المخاوف من العرب والمسلمين فى الذاكرة التاريخية الغربية . وتظهر هذه النزعة فى مجال واسع من التنظير ، وهو ما نجد مثالاً له فى مقالة هنتينجون Huntington الشهيرة . راجع :

Samuel Huntington A clash of civilizations ? Foreign Affairs Vol. 1, 72 No. 3, 1993, PP.22-49.

٣ – إن التحيز ضد الإسلام لا يوجد فقط فى الصحافة السيارة فى البلدان الغربية ، ولكن أيضاً فى الكتابات الأكاديمية ، والأمثلة على ذلك لا تحصى . انظر فى هذا الصدد :

B.A.Robertson. Islam and Europe; An Enigma

or a Myth ?

Middle East Journal. Vol. 48, No. 2, Spring 1994. PP. 288 - 307.

٤ – يجب على المرء أن يحى أيضاً المقاومة البادية فى الغرب ضد دعاية الكراهية للإسلام والمسلمين بينما تجد هذه المقاومة أفضل تعبيراتها فى بعض مظاهر الاحتجاج على استهداف تجمعات المهاجرين المسلمين، من قبل الحركات العنصرية فى غرب أوروبا وفى مواضع أخرى ، فإن هذه المقاومة تكتسب معناها الأرقى فى العديد من الأعمال الأكاديمية والبحثية عن الإسلام ، وعن التاريخ والمجتمعات الإسلامية . وفى هذا الصدد هناك فى الحقيقة قائمة طويلة من الأعمال الممتاز.

ومع ذلك على المرء أن يكون حذراً حتى لا يختلط الأمر ، بين الفهم المتعاطف مع المجتمعات الإسلامية من ناحية ، والفهم القائم على التحليل النقدى المنهج للظواهر السياسية والاجتماعية التى برزت فى المجتمعات الإسلامية ، مثل التعصب والعنف ، مثلها فى ذلك مثل غيرها من المجتمعات . وبهذا المعنى ، فثمة ما يبرر كون التعصب يمكن أن يُرى كتهديد للنسيج الحضارى فى الشرق الإسلامى ، أكثر من كونه تهديداً للغرب العلمانى . وعلى سبيل المثال فإن هذا هو المنطق العام لكتاب :

Alan Gresh (ed) Un Peril Islamists ? Complexe, Bruxelle, 1994.

وقد أعمل المستشرق الفرنسى مكسيم روبنسون Max-im Rodnson ، الذى لا يمكن إنكار تعاطفه مع المسلمين والعرب ، منهج ابن خلدون لدراسة الإرهاب الإسلامى فى طرحه حول واقع التهديد .

وهذا من وجهة نظرى ، لا ينبغى أن يختلط مع مفهوم التحيز الذى يجب حصره فى تلك الدعاية والمقولات التى تختار بشكل متعجرف ثقافة معينة لتكون موضوعاً لتعميمات وصفية أو إرشادية كاسحة .

٥ – دعت الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، بشكل مستمر ، إلى تأصيل قيم حقوق الإنسان فى مختلف الأنظمة الثقافية فى العالم . إن مفهوم التأصيل أكثر التصاقاً بالتعليم منه إلى الأسس الأخلاقية والفلسفية لعالمية حقوق الإنسان ، وبصدد ذلك وغيره من القضايا انظر :

Leslie MacCfarlane. The Theory and Practice of Human Rights. St. Martin's press., N.Y, 1985.

Carlos Santiago Nino. The Ethics of Human Rights. Clarendon press, Oxford, 1991.

٦ – بخصوص تجاوز القانون الطبيعى كأساس لقانون حقوق الإنسان انظر :

Agnes Hellen. "The limits of Natural Law : The paradox of evil" . in Stephen Shute and Susan Mur-ley (ed) On Human Rights. Basic books, UY, 1993 .

٧ – يعد مفهوم النداء الباطنى Calling عند فيبر مفهوماً محورياً فى عمله الشهير "الأخلاق البروتستانتية" وفى مجمل نظامه للتحليل السوسيولوجى .

٨ – فيما يتعلق بكرامة الإنسان ، ومفهوم الاستخلاف (Succession) انظر :

– أحمد كمال أبو المجد : البعد الثقافى لحقوق الإنسان فى الوطن العربى : اتحاد المحامين العرب . حقوق الإنسان ، الثقافة العربية والنظام العالمى . القاهرة ١٩٩٢ .

– محمد عمارة : الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات وليست حقوق ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٥ .

وعن وحدة البشر فى الإسلام انظر :

– أحمد كمال محمود : البيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٩١ .

– وفيما يتعلق بالقيمة المعرفية لمفهوم الإنسان فى الإسلام ، يطرح فيلسوف بارز أن "موضوع المعرفة هو الإنسان ، بالقدر الذى تتمثل فيه المشيئة الإلهية ، ولكونه موضوع المعرفة الإلهية" .

وهكذا يفهم علم الكلام التقليدى ليس كاهتمام بواحدية الله ، ولكن كسعى لبلورة مفهوم "الإنسان الكامل" .

حسن حنفى : من العقيدة للثورة ، الجزء الثانى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٦٠٧ .

٩ – وبخصوص مفهوم الشريعة الإسلامية ، انظر محمد فتحى عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الغربى، دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

إن مفهوم الشريعة كصراط مستقيم ينبغى ألا يختلط مع

تقديس مادة المعرفة المتوصل إليها من خلال الفقه . ومنطقياً، لا يتأسس الصراط المستقيم فى فراغ اجتماعى ، وإنما يجب أن يمد فى حيز اجتماعى محدد على هدى مبادئ الإسلام الأساسية . وهذا يستلزم التفكير الإنسانى فى عملية رسم هذا الصراط ، وليس افتراض كونه فوق الوجود المادى ومن المؤسف ، مع ذلك ، أن الكتابات المتحجرة ، من المنظور الإسلامى ، تنحو إلى تعمية هذا الموضوع من خلال التسليم بوجود بنية قانونية مكتملة صالحة كل زمان ومكان . معظم هذه الكتابات تويد المقولة التالية : "إن تناول الشريعة الإسلامية لحقوق الإنسان والحريات تتميز بالكمال والمثالية التى لا تشوبها أية شوائب أو نقصان " . انظر مثلاً :

– مصطفى محمد عفيفى . حقوق الإنسان الأخلاقية : النظرية والممارسة . دار الفكر العربى ص ١٠ .

١٠ – فى هذا انظر :

– شهاب الدين بن محمد بن أبى ربيع : سلوك الممالك فى تسيير الممالك ، تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٥٤ – ١٥٦ .

١١ – وحول هذا المفهوم : "مقاصد الشريعة" انظر :

– رضوان السيد : الفكر الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان . جريدة الحياة ، ٢٢ ديسمبر ١٩٩٤ .

١٢ – إن التوازن بين الواجبات والحقوق ليس أساس الشريعة فقط ، بل إن الواجبات الدينية تعتبر فى حد ذاتها حقوقاً ، من منظور القراءة المستنيرة لمفكر شهير مثل محمد عمارة فى كتابه "الإسلام وحقوق الإنسان" (سبق ذكره) .

١٣ – يتجسد هذا التوازن بين الحقوق والواجبات فى مفهوم الأمانة . هذا المفهوم بالذات يوضح الحاجة إلى نظام متناغم لكل من المعرفة (الإلهية) ، والعدل الاجتماعى ، كصراط مستقيم ، بمعنى الشريعة ، فى هذا الصدد انظر :

Ahmet Davutoglu . Alternative Paradigms : The Impact Of Islamic And Western Weltanschungs on Political Theorry. University Press of America. Lanham, Maryland 1991, PP.47-86.

١٤ – لم يكن الصراع بين الفقه والفلسفة مميزاً لتاريخ الفكر الإسلامى فقط ، ولكن المنبع الأساسى لحيويته . وأعظم تلك الجدالات بين الفقه والفلسفة هى التى شارك فيها ابن رشد والإمام الغزالى . حول دور هذا الجدال فى تطور العقلانية الإسلامية انظر :

Dominique Urvoy. Ibn Rushd. Translated to English by O.Stewart.

The American University Press in Cairo, 1991, PP. 79 - 83 .

١٥ – حول إشكالية التحديث فى الفكر العربى المعاصر انظر :

Albert Houranni. Arabic Thought in The Liberal age 1798 - 1939 Cambridge, Cambridge University Press PP.324 - f.

١٦ – حول إسهامات الإمام محمد عبده ، وقاسم أمين انظر : حورانى ، المصدر السابق .

١٧ – إن مفهوم الفكر الإبداعى له جذور عميقة فى الفقه الإسلامى . فقد كان ، حقاً ، المنفذ الرئيسى للتمرد على هيمنة الأرثوذكسية المتصلبة . ويجب الاعتراف بأن صعوبة الدفاع عن الأفكار الإبداعية فى الفقه الإسلامى فى المرحلة الراهنة مرتبطة بالظروف الاجتماعية السياسية التى أفضت إلى سيطرة الأرثوذكسية مجدداً . وبالمقارنة ، لم يجد العديد من المفكرين الإسلاميين المشهورين خلال العصر الليبرالى فى تحدى سلطة مدارس الفكر المسيطرة أمراً مخيفاً، ففى الثلاثينيات والأربعينيات على سبيل المثال ، نجد أن شخصيات بارزة مثل أحمد أمين ، وعباس العقاد ، وأمين الخولى قد طرحو أنفسهم بوضوح كمساندين لحق التأويل والاجتهاد ، حتى بالنسبة للنصوص المقدسة ، فى هذا الصدد انظر :

Ibrahim Ibrahim . Ahmad Amin and Abbas Mahmoud El, Akkad between al Qadim and al Jadid. European Challenge and Islamic Response. In George Atiyeh and Ibrahim weiss (eds), Arab civilization : Challenges and Response . New York , State University of New York Press 1988, PP. 208 - 230 .

١٨ – جدير بالذكر أن المنشأ الحقيقى للتعصب هو الإحساس بعدم الأمان والتحصن ضد السلطات الجائرة . وهذا واضح من حقيقة أن المصدر الأساسى للحركات الدينية

المتعصبة فى العالم العربى كانت أعمال بعض الدعاة الرئيسيين المنتمين إلى التجمعات الإسلامية فى شبه القارة الهندية والذين بعثت أوضاعهم المؤلمة عشية الاستقلال على الياس والتطرف . ويعتبر المودودى مثالاً رئيسياً كان له بالغ الأثر فى أكثر قطاعات الأصولية العربية تعصباً . فى هذا الصدد انظر :

M.S. Agwani, God's Government : Jama'at-i-Islamic of India. In ylussin Miilalib and Jajul - Islam Ylashmi (eds) Hashmi (eds) Islam, Muslims and The Modern State. St Martin's press, London, 1994, PP.259 - 277 .

١٩ – بخصوص بعض بيانات وإعلانات "حقوق الإنسان الإسلامية" انظر :

– محمد كامل محمود : البيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٩١ .

– إبراهيم مدكور ، وعدنان الخطيب ، حقوق الإنسان فى الإسلام ، دار طلاس ، دمشق ١٩٩٢ .

وبالنسبة لنقد هذه البيانات والإعلانات من منظور الصكوك الدولية ، انظر :

A Elizabeth Mayer. Islam and Human Rights : Traditions and Politics. Westview Press, 1991 , PP. 143 - 162 .

٢٠ – محمد الغزالى : التعاليم الإسلامية وإعلانات الأمم المتحدة ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٩٣ ص ٤٦ .

١٢ – انظر Mayer : مصدر سابق ، ص ١٨٩ .

وعلى الرغم من أن نقد ماير الشامل يبدو صحيحاً على المستوى التخطيطى ، فقد فشلت فى أن ترى "البيانات الإسلامية" من منظور تاريخى وديناميكى . وفى الحقيقة فإن هذه البيانات تلعب دوراً محورياً فى تحجيم ومواجهة الهيمنة الشاملة لأكثر تأويلات الإسلام رجعية ، خاصة من النوع السعودى .

٢٢ – تعتبر حقوق الأقليات فى المجتمعات الإسلامية من أكثر القضايا سخونة فى الجدل الدائر فى الفكر الإسلامى المعاصر .

واحد من المواقف المتشددة تبناه محمد الغزالى ، صاحب الاقتباس .

ومن أجل وجهة نظر أخرى مغايرة تقر بالمساواة الكاملة : انظر :

محمد سليم العوا : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٥٥ – ٢٦٤ .

٢٣ – أحد مخططات حقوق الإنسان أعلنت "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كحق من حقوق الإنسان ، انظر : مذكور الخطيب ، سبق ذكره بند رقم ٥ ، ص ٥١ .

من الواضح أن هذا هو نفس المبدأ الذى يشكل الأداة الأساسية الشرعية "للإرهاب باسم الإسلام" . ومع ذلك فمن غير الواضح ، ما إذا كان واضعو هذا المخطط منتبهين لعواقبه الوخيمة على نسيج المجتمع والدولة الحديثة .

٢٤ – إن مبدأ القوامة يشكل الخط الفاصل بين التأويلات الأرثوذكسية والإصلاحية للشريعة الإسلامية . فمن الشائع ، فى كل الكتابات الأرثوذكسية عن حقوق المرأة أن تؤكد على مبدأ المساواة ثم تجعله مشروطاً بمبدأ القوامة بدون أى إحساس بالتناقض . إن التعارض المنطقى بين المبدأين يحل بالإشارة إلى موازين مختلفة للحقوق والواجبات . وهكذا ، فإذا كانت المرأة أقل من الرجل فى مواضيع حقوقية عديدة مثل الميراث ، فإن ذلك يبرر من خلال وضع الشريعة مسئولية الإنفاق على الأسرة على عاتق الرجل ... الخ .

فى هذا الصدد انظر :

– محمد الحسينى مصيلحى : حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦٢ – ٧٨ .

وهذا لا يستبعد التبريرات الفجة كتلك المتبناه من قبل الشيخ محمد الغزالى على أساس الهرمونات ، العوامل الوراثية ، والفوارق فى القدرات الإبداعية ... الخ ، مصدر سابق ، ص ١١٩ – ١٣٢ .

٢٥ – حول الرأى المختلف كلية فيما يتعلق بالمساواة من وجهة نظر الفقه الإصلاحى : انظر :

– عبد الله النعيم : نحو تطوير التشريع الإسلامى ، ترجمة حسين أحمد أمين ، دار سينا لنشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ١٣٦ .

٢٦ – اتساقاً مع التراث الطويل نسبياً للاجتهاد فى تفسير النص المقدس يقول الفيلسوف العربى المرموق عابد

الجابرى : "يؤيد كاتب هذا النص فكرة قابلية مجمل التشريع الاجتماعى فى الإسلام للاجتهاد حتى فى وجود نص . أليس الاجتهاد فى جوهره هو التفسير التجديدى لنص ؟

– عابد الجابرى : رؤية عامة للبعد الثقافى الحضارى لحقوق الإنسان . اتحاد المحامين العرب :

حقوق الإنسان : الثقافة العربية والنظام العالمى ، القاهرة ١٩٩٣ ، ص ٦٨ .

أكثر المواقف راديكالية فى إعمال حق الاجتهاد حتى فى النص المقدس ، اتخذ من قبل الفيلسوف المصرى نصر أبو زيد والذى يتعرض الآن لإرهاب المتعصبين الذين حصلوا على حكم قضائى فى يونيو ١٩٩٥ بإدانة أبو زيد بالكفر . حول مساهماته انظر :

– نصر أبو زيد : الاتجاه العقلانى فى التفسير : دراسة حول المجاز فى القرآن الكريم عند المعتزلة ، دار التنوير ، القاهرة ١٩٩٣ .

٢٧ – يدعو عبد الله النعيم إلى استمرار البحث والنقاش الداخلى بين المسلمين حول موقف الإسلام ، فى علاقته بحقوق الإنسان ، فى ضوء القواعد الأساسية للإسلام ، كما يجب أن تطبق فى المجتمعات الحديثة . أى فهم النصوص فى إطار الظروف التاريخية المعطاة . انظر فى هذا الصدد :

Abdullhi An.Na'im, Towards a cross - National Approach to defining international standards of human rights ; the meaning of cruel inhumane, degrading treatment or punishment. In abdullahi An-Na'im. Human rights in cross - cultural perspective : a question for consensus. University of pennsylvania press, Philade lphia, 1991. PP.19 - 43 and the introduction

وانظر أيضاً عبد الله النعيم : نحو تطوير التشريع الإسلامى . مرجع سبق ذكره .

٢٨ – فيما يتعلق بأفكار أبو بكر الصدر فى علاقته بالدعوة إلى فكر جديد بين مسلمى الشيعة انظر محمد عبد الجبار : الحاجة إلى فكر إسلامى جديد ، الحياة ٩ يونيو ١٩٩٤ .

٢٩ – يعتبر محمد أركون الفيلسوف العربى الشهير أكثر التعبيرات جذرية عن العقلانية والحداثية الإسلامية . حول أفكاره انظر :

– محمد أركون : تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، مركز الإنماء القومى ، بيروت ١٩٨٦ .

٣٠ – أسامة خليل : نحو حركة إنسانوية عربية إسلامية جديدة ، أصول عدد (٢) ، ١٩٩٤ ص ٩ – ١٨ .

٣١ – عبد الرحمن بدوى : L'Humanisme dans la pensee arabe (الإنسانوية فى الفكر العربى) ، المصدر السابق ص ١٢ – ١٣ .

٣٢ – حول أحد نماذج الرمزية الأخلاقية كقوة فى الفلسفة الإسلامية انظر :

Akbar Ahmed, Discovering Islam : Making sense of Muslim History and Society . London and New York . Routledge and kegan Paul Ltd, 1990, and, Post - modernism and Islam : Predicament and Promise . London and New York Routledge and Kegan Paul Ltd, 1993 .

٣٣ – ومن المثير للانتباه أن أكبر أحمد يفند نظرية ابن خلدون حول الدورات المرتكزة على العصبية بنظرية من وضعه ، يدعى فيها أن العامل المحدد للدورات هو مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المثال والنموذج الإسلامى . وفى الواقع ، فهذه النظرية هى بالضبط ما يدافع عنه الأصوليون والمتعصبون ، لأنها تصور المسألة وكأنها المزاج الشخصى وتتجاهل كلية كل منجزات البحث السوسيولوجى .

حو نموذج أكبر أحمد المضاد انظر : Discovering Islam مرجع سابق .

حقوق الانسان فى الفكر الاسلامى
مناقشة أولية

كمال حامد مغيث

خبير بمركز البحوث التربوية

شهد العالم اهتماما كبيرا بحقوق الإنسان على المستوى العملى وعلى المستوى النظرى. فعلى المستوى العملى هناك محاولات دائبة لدفع أعداد متزايدة من الدول للتصديق على المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، والبحث عن سبل لمراقبة تلك الحقوق والتصدى العملى لمختلف أنواع إنتهاكات حقوق الإنسان فى مختلف دول العالم.

أما على المستوى النظرى فقد نشأت العديد من الهيئات والمنظمات التى تهتم بتأصيل ثقافة حقوق الإنسان، ونشرها وإذاعتها، وتعليمها سواء من خلال مؤسسات التعليم النظامى أو التعليم غير النظامى. وقد أدى كل ذلك فى النهاية إلى تبنى المدارس والاتجاهات الفكرية والإيديولوجية على اختلاف منطلقاتها وأهدافها لثقافة حقوق الإنسان وتأصيلها فى إطار تلك الاتجاهات.

ومن هنا فقد شهدت الأدبيات الإسلامية اهتماما بتلك الحقوق يتضح فى تواتر عدد كبير من الكتابات الإسلامية فى مجال الإسلام وحقوق الإنسان وما يرتبط بها من قضايا الديمقراطية وحرية الفكر وغيرها من الحريات.

ولا يستطيع باحث منصف أن يتشكك منذ البداية فى أهمية ذلك اللون من البحث أو أهمية الربط بين الفكر الإسلامى وحقوق الإنسان. ولكن المشكلة تأتى من خلال المنهج السائد فى تلك الكتابات والذى يؤكد أنه لا جديد تحت الشمس، وأن الفكر الإسلامى قد حسم قضية حقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرنا من الزمان. ومن هنا فإن تلك الكتابات تغفل السياق العام لتطور الفقه الإسلامى والذى أضاع - بلاشك - عبر تاريخه كثيرا من تلك الحقوق من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن البحث عن آليات لممارسة تلك الحقوق والتصدى الفعال لانتهاكها لا يقل أهمية عن البحث عن المبادئ النظرية فى التراث الإسلامى.

ومن هنا فإن تلك الورقة سوف تتناول قضيتين رئيسيتين ، الأولى: رؤية نقدية لبعض الكتابات فى مجال الإسلام وحقوق الإنسان. والثانية : نحو تأسيس مناخ فقهى جديد لقضايا حقوق الإنسان وهو الأمر الذى لا بديل عنه لتجاوز تلك الهوة الكبيرة بين النص والواقع، وبين المبادئ النظرية المجردة والممارسة العملية لحقوق الإنسان فى نهاية القرن العشرين.

أولا: رؤية نقدية لبعض كتابات الإسلام وحقوق الإنسان

سوف نتعرض فى الفقرات التالية لأهم ملامح أدبيات حقوق لإنسان فى الفكر الدينى الإسلامى لبعض الباحثين الكبار فى هذا المجال. ثم نعرض لبعض الملاحظات المنهجية حولها.

يرى الدكتور أبو زيدة « أن للعقائد الدينية وخاصة عقائد التوحيد الثلاث، دور رئيسى فى تأكيد القيمة المطلقة للإنسان، الذى ينبغى ألا يتخذ وسيلة أو أداة لغيره. ومن المؤكد أن الدفعة المعنوية التى بعثتها تلك العقائد كانت أهم العوامل الحافزة لتلك الحركة التى تعاقبت عبر عصور ممتدة، من أجل استخلاص حقوق الإسلام وجعلها حقيقة واقعة.

ولو بحثنا فى السمات التى تميز الإنسان ، بوصفه دينا توحيديا، فى نظرته إلى الإنسان التى يبنى عليها فهمه لحقوقه، لوجدنا أن الإسلام يجعل للإنسان طبيعة مكرمة مستمدة من كونه خليفة الله». وهذا التكريم مطلق، لا يتقيد بجنس أو مكانة اجتماعية، وإنماهو تكريم للإنسان بما هو كذلك، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه فحسب. وإذن فهناك طبيعة خاصة يفترضها الإسلام للإنسان، ومن هذه الطبيعة التى تحددت معالمها فى القرآن، تستمد حقوقه. فالإنسان الذى تحددت طبيعته على أنه خليفة لله فى أرضه لا يصح أن يضطهد أو يظلم أو تسلب حريته أو يفرق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون. الخ .. فللإنسان قداسة ، ولحقوقه قداسة، جوهرها وسندها ما فيه من روح الله، وهذا ما لم يخطر على بال كثيرين ممن يتكلمون عن حقوق الإنسان التى إن لم تكن موضع تقديس إيمانى فلا ضمان لها ولا أمان. ولاشئ يضر قضية الإنسان أكثر من اعتباره عضوا فى عالم الحيوان لأنه سيخضع للقانون الذى يسود الطبيعة مع أنه فوق الطبيعة وسيدها بكل ما فيها»[1].

أما الدكتور محمد فتحى عثمان فينطلق فى بحثه من «أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد استوعبت الإتجاهات الوضعية كلها قديما وحديثا وتفوقت عليها، ويلخص الباحث ما يراه مفهوما إسلاميا لحقوق الإنسان فى: أن تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والإجتماعية والإقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة. وأن تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام قد شمل الرجال والنساء، كما شمل فى نفس الوقت المسلمين وغير المسلمين. كما أن حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة على السواء. وأن حقوق الإنسان وحرياته العامة فى الإسلام يتجاوز الإتجاهات الوضعية التى عرفها الفكر القانونى قديما وحديثا ويتفوق عليها، وبما يتجلى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة فإن تقرير الحقوق فى الإسلام يستند إلى عقيدة «الإيمان» وهى فى عمقها وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة «القانون الطبيعى» أو «العدالة» أو «العقد الإجتماعى»، فالله مصدر تقرير الحقوق فى دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض. وأن إسناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب وإقتران حق الفرد بحق الجماعة، وإقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وفيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة، ودعوى الحسبة للأفراد ويمكن إدخال راية حقوق الإنسان فى نطاق كليهما. كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى تعدى الولاة على الرعية»[2].

أما الدكتور محمد عمارة فيرى «أن الإسلام لم يقف عند تحرير الروح وحدها من عبودية الإصر والأغلال التى شدتها إلى الطواغيت - رغم أنها

الجوهر ونقطة البداية فى التحرير - وإنما شرع فى تقويض نظم الإسترقاق التى جاء فوجدها سائدة فى النظم الاجتماعية والاقتصادية بكل الحضارات، فأغلق كل روافد الرق ومنابعه ولم يبق من تلك المنابع سوى الأسر فى الحروب المشروعة ثم استدار بعد تجفيف منابع الإسترقاق إلى تركة ذلك النظام، فوسع مصاب نهر الرقيق، حتى لقد جعل تحرير الرقيق واحدا من مهام الدولة الإسلامية. بل وتقدم على درب التحرير خطوات أبعد، عندما أعطى الرقيق من الحقوق. مثل المساواة بمالكيهم والمشاركة لهم فى الطعام واللباس، وعدم تكليفه من العمل ما لا يطيقون.. الأمر الذى جعل الإسترقاق عبئا اقتصاديا على ملاك الرقيق، بعد أن كان من أهم مصادر الإستغلال والإثراء. بهذا الإصلاح الجذرى والشامل والمتدرج، أنجز الإسلام بالسلم ما لم تنجزه الحروب والثورات فى ميدان التحرير للأرقاء» (٣).

ثم يستطرد عمارة «فإن الإسلام يرى الإنسان خليفة الله سبحانه وتعالى، فى عمارة هذه الأرض، له حرية، وإرادة، وقدرة، واستطاعة، لكنها حرية الخليفة والنائب والوكيل، المحكومة ببنود عقد وعهد الإستخلاف، فحرية الإنسان وإن بلغت فى الإسلام، مرتبة الضرورة والفريضة إلا أنها محكومة بحقوق الله سبحانه وتعالى، التى هى حدود الشريعة ومعالمها وفلسفتها فى التشريع. إن سيد الكون والوجود هو خالقه، سبحانه وتعالى، وهوالذى استخلف الإنسان، وفطره على الحرية.. وحرية الخليفة المحكومة بحدود شريعة الإستخلاف. وقياسا على ذلك تكون الرؤية الإسلامية لكل ما تعارف الناس فى الحضارات الأخرى على وضعه فى قائمة حقوق الإنسان. فالحفاظ على الحياة،ليس مجرد حق وأنما هو فريضة إلهية وتكليف شرعى واجب. والعلم ليس مجرد حق، وإنما هو فريضة على كل مسلم ومسلم . يأثم الذى يختار الجهل عليه . والمشاركة فى العم ، وإنما هى فريضة تطبيقية لفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، التى فيها جماع تكاليف المشاركة فى العمل العام (٤).

لقد أوردنا هذه النصوص المطولة من الكتابات التى تناولت حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى لكى نؤكد على تشابهها جميعا وإتفاقها من حيث المنهج والمنطلقات والتأكيد على قضايا بعينها وإغفالها جميعا لقضايا هامة.

فهناك ما يشبه الإجماع، فى معالجات المسلمين المعارضين لموضوع حقوق الإنسان، على إتباع منهج واحد، هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة بوصفها المصدر الأساسى لهذه الحقوق. وفى أي بحث يتقدم به مفكر إسلامى معاصر حول هذا الموضوع، نجد فى جميع الحالات تقريبا عرضا لقائمة الحقوق الأساسية التى تقول بها المواثيق والإعلانات الحديثة، مع إيراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدل على أن هذه الحقوق قد عرفت فى الإسلام من قبل.

ولما كانت الكتب المقدسة تؤكد جميعها تلك المبادئ الأخلاقية الأساسية التى اكتسبتها البشرية بعد خبرة طويلة، والتى أكدتها الفلسفة والحكم الإنسانية منذ القدم، فإن مهمة هؤلاء الباحثين فى الإهتداء إلى نصوص تؤيد حقوق الإنسان الرئيسية لن تكون فى هذه الحالة بالمهمة العسيرة، لا سيما وأن عمومية النص الدينى تسمح بإستخلاص معان متعددة ومتشعبة منه.

هذه المحاولات، تعد فخر كبير للمفكر المسلم فى العصر الحاضر، ومن الجدير بالذكر أن هذا الفخر لا يرجع إلى إعتقاده بأن قاعدة حقوق الإنسان فى كتاب الإسلام المقدس أوسع منها فى المواثيق الحديثة، بقدر ما يرجع إلى أن تلك النصوص الدينية التى أكدت أن حقوق الإنسان الأساسية «أقدم» بكثير مما عرفته الحضارة الغربية. ولكن التأكيد ينصب فى أغلب الأحيان على الأسبقية الزمنية أكثر مما ينصب على المضمون

نفسه. فالكل تقريبا يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة: لقد عرفنا نحن هذه الحقوق قبلهم [٥].

ولما كان إهتمام تلك الكتابات ينصب أساسا على قدم تلك الحقوق ومبادئها النظرية المجردة أكثر مما ينصب على مضمونها وفعالياتها. فلا تلبث تلك الكتابات أن تتنكر لتلك المبادئ إذا ما انتقلت إلى مجال الممارسة لها أو إلى أشكال أخرى من التنظيم الإجتماعى فى المجتمع الإسلامى.

فالدكتور عمارة بعد أن اعتبر أن «المشاركة فى العمل العام، ليست مجرد حق وإنما هى فريضة تطبيقية» نراه يعود - فى نفس البحث - ليؤكد «أن الإشتراك فى الشئون العامة للدولة، يتحدد تبعا للمرجعية التى تعبر عن هوية الدولة ورسالتها. وهذه المرجعية والهوية والرسالة، تتحدد تبعا لأغلبية المواطنين، ولشمولية الإسلام للدولة مع الدين، وهى خصيصة تميز بها عن النصرانية. والأمر الذى يجعل من إسلامية المرجعية فى هوية الدولة ورسالتها أمرا لا ينتقص من حقوق المواطنة لغير المسلمين، فى الدولة ذات الأغلبية الإسلامية، إن إسلامية الدولة، من حيث إسلامية قانونها هى مطلب دينى إسلامى، وفريضة شرعية إسلامية، وتكليف إلهى للمسلمين، لا يقابله مطلب نصرانى للنصرانية» [٦].

وهذا المنطق الذى يدفعنا به «الدكتور عمارة» للتسليم بأن الإشتراك فى الشئون العامة للدولة ينبغى أن تتحدد تبعا لشريعة أغلبية المواطنين، ما هو إلا حيلة يلجأ إليها كثير من الكتاب لإجبارنا على التسليم بوجهة نظرهم.. فإما أن تكون مع الأغلبية أو مع الأقلية. ولما كان المنطق «الديمقراطى» يلزمنا بأن نكون مع الأغلبية فقد اتفقنا بذلك مع وجهة نظره.. أما أن يكون هناك طريق ثالث ورابع، فهو أمر غير وارد.

وتتضح وجهة نظر «الدكتور عمارة» من حق جميع المواطنين - على اختلاف عقائدهم - فى تكوين الأحزاب والمشاركة السياسية بقوله: «لكن الحضارة الغربية، التى غزتنا بأيديولوجيتها - الوضعية والعلمانية والمادية - منذ قرنين، قد أحدثت فى فكرنا وواقعنا - بميدان التعددية - مستجدات غير إسلامية، منها إباحة التعددية الحزبية والفكرية التى لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، ولا تحتكم إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة.. فقامت بديار الإسلام أحزاب - بل ونظم وحكومات - علمانية، لا تلتزم فى مشاريعها النهضوية وبرامجها السياسية وأيديولوجيتها الفكرية بالمرجعية الإسلامية، التى ظلت تحكم التعددية فى الحضارة الإسلامية على مر التاريخ» [٧] وبصرف النظر عما تثيره فكرة التزام الأحزاب بالمرجعية الدينية الإسلامية وإحتكامها إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فى المجالات السياسية والإقتصادية والاجتماعية، فإنه من غير المفهوم، كيف يستطيع الكاتب التوفيق بين الحق المكفول للمواطنين جميعا فى تأليف الأحزاب والمشاركة السياسية، وبين تلك القيود الصارمة التى ينبغى على الجميع الإلتزام بها؟..

أما إذا إنتقلنا إلى مجال تلك الحقوق وممارستها لدى بعض الكتاب الإسلاميين الذين يتمتعون بتأثير واسع، فسنجد،، «أبو الأعلى المودودى» (٨) يتحدث عن حقوق المرأة بقوله: «إن الرجل والمرأة - من حيث إنسانيتهما - على حد سواء.. لكن دائرة عملهما ليست واحدة، لأنهما مختلفان فى قوتهما الجسدية، ونظامهما الجسدى، وخصائصهما النفسية. وعلم الأحياء يثبت إختلافهما فى الصورة والسمت والأعضاء.. فميدان عمل المرأة هو تربية الأولاد وواجبات البيت، لا تعمل خارجه: إلا للضرورة القاهرة، ولباسها هو النقاب، لا تكشف الوجه والكفين إلا للضرورة القاهرة.. والرجل قوام على المرأة فى المنزل، وفى المجتمع، فليس لها من حرية الإرادة والإختيار مثل ما للرجل.. وليس لها مكان فى المناصب الرئيسية بالدولة من الإدارة، إلى الوزارة،

إلى الرئاسة إلى مجلس الشورى - عضوا أو ناخبا - فلقد أوصد القرآن هذا الباب أمام النساء[٩] .

وليس أهل الذمة بأحسن حالا من النساء عند المودودى فهو يرى «إن بيننا وبين الأقوام غير المسلمين وحدة الإنسانية، لكننا لا نجتمع وإياهم فى أى وحدة مادية ودنيوية تجعلنا سويا» قوما واحدا. ولهم أن يشتركوا مع المسلمين فى المجالس البلدية والمحلية. ويخضع الجميع للقوانين الجنائية والمدنية والإدارية الواحدة. أما مجلس الشورى - عضويته وانتخابه - فهو حق المسلمين وحدهم، وكذلك سائر مناصب الحكم والتوجيه فى الدولة الإسلامية. وليس لهم مكان فى الجماعة الحاكمة إلا إذا رضوا بمبادئ الشريعة الإسلامية وقبلوا قانونها»(١٠).

وتؤكد تلك النصوص المتضاربة والمناقضة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، أمران فى غاية الأهمية:

الأول الإنتقائية الشديدة، حيث يسمح اتساع النصوص للكاتب بأن ينتقى منها ما يتفق ورغبته، وينحى جانبا ما يخالف ذلك، ثم يعرض ما اختاره من نصوص باعتباره صحيح الإسلام أو الإسلام الحقيقى. وهو مايؤدى ثانيا إلى إضفاء طابع القداسة الدينية على أي تأويل متعسف بحيث يصبح المعترض عليه كافرا لا مجرد معارض سياسى[١١].

ومن جهة أخرى فإن الأصل المقدس لحقوق الإنسان، الذى يرجع إليه المفكرون الإسلاميون المعاصرون له سماته المميزة. فحقوق هذا الكائن الانى، المتغير، أى الإنسان، مستمدة من مصدر أزلى. وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التى تضمن الخير والشر فى العقيدة الدينية: فالحساب على مخالفتها يتم فى الحياة الأخرى ولا توجد جزاءات دنيوية محددة تعاقب من يخرقها. وقد أدى هذا الطابع الثابت لحقوق الإنسان فى الإسلام إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الإنسان المعاصرة ولكى ندرك ما يضيع فى ظل هذه النظره السكونية إلى حقوق الإنسان ، علينا أن نقارن بينها وبين النظره الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ماهى عليه الآن فى مواثيق حقوق الإنسان المعاصره . وهى نظرة تجريبية، نسبية متطورة نمت ببطء من خلال تجارب طويلة، كان بعضها مريرا. وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقا تلو الآخر،ويخوض فى سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك.

ولكن أى حق كان يكتسبه، بعد هذا الكفاح الصعب، كان يستقر بوصفه مكسبا قانونيا لا يمكن العدوان عليه. كذلك فإن تفسير الحق الذى يكتسب بهذه الطريقة لا يتعرض للتعسف وسوء التأويل، لأن التجربة ذاتها هى التى تحدد معنى الحق وطريقة استخدامه.

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة، ثم تواصل مسيرها بطريقة عينية واقعية، وتكسب لنفسها موقعا تلو الآخر، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه. إما حين تكون البداية طموحة أكثر مما ينبغى، وحين يظل الأساس مثاليا نظريا، فإن الواقع المعاش يترك خاليا لكى تتلاعب به الأهواء الدنيوية، وتتحايل على الأصل الدينى الذى تدعى دائما أنها تنتسب إليه، وتستغل عمومية النص الدينى من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد وكل مظاهر الأساءة لحقوق الأنسان[١٢].

وهذا بالتحديد ما حدث فى الدول التى رفعت شعار الشريعة الإسلامية مثل تجربة باكستان ، وخصوصاً فى عهد ضياء الحق ، والسودان فى عهد النيمرى ، والسودان إيضا فى العهد الحالى عهد البشير والترابى، والتى تؤكد أن المفهوم الإسلامى قد أستخدم كغطاء وتبرير لممارسات العنف والأرهاب التى خرقت حقوق الانسان بصورة واضحة . [١٣]

ومما لا شك فيه أن الأساس الدينى لحقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى والذى يضفى على

تلك الحقوق طابعا مقدسا وأزليا، ويجعلها منحة إلهية للإنسان، يثير أمام حركة حقوق الإنسان مشكلات متعددة منها:

- إن الاعتماد على الطبيعة المقدسة الإسلامية لحقوق الإنسان، لابد أن يعتمد فى نفس الوقت التقسيم الإسلامى للبشر من حيث الإيمان بالله، أى تقسيمهم إلى مؤمنين وكفار .. وعلى الرغم من أن ذلك التقسيم قد أثر تأثيرا كبيرا على حركة الحقوق والواجبات فى المجتمعات الإسلامية على مدى تاريخها الطويل. فإنه سوف يثير فى عصرنا هذا مشاكل أكبر وخاصة بعد انتشار الكثير من الأفكار والإتجاهات العلمانية والماركسية والوجودية والقومية. وغيرها من الإتجاهات التى لا تنطلق بالضرورة من منطلقات تلك القسمة التقليدية للبشر بين المؤمنين والكفار.

- إن الإعتماد على الطابع الألى لحقوق الإنسان، قد أدى إلى غفال التجربة التاريخية الإسلامية برمتها.. فرغم تسليم هؤلاء المفكرين بأزلية حقوق الإنسان فى الإسلام، فلم يتوقف أحدهم كثيرا أمام واقع التجربة التاريخية الإسلامية والتى أفرزت حكاما يحكمون بمقتضى الحق الإلهى المقدس فأقاموا المحارق ونصبوا المشانق لخصومهم ومخالفيهم فى الرأى، ولم يبق من التاريخ أمام هؤلاء المفكرين سوى بعض الملح والطرائف التى تتحدث عن عدل هذا الحاكم واقتصاص ذاك الحاكم من نفسه أمام مواطن فقير، واستماع حاكم ثالث إلى موعظة بليغة من فقيه يخوفه بعذاب النار وينصرف آمنا.. وكل هذا اعتمادا على نفس الإنتقائية التى أشرنا إليها سابقا - أما واقع حقوق الإنسان نفسه عبر التاريخ، ذلك الواقع الذى تناقض مع المسلمات المقدسة التى يراها المفكرون لحقوق الإنسان، وجعل من المحتم أن تستمر حركة الرق وتدفق الرقيق حتى قرن سلف من مصر، وحتى ثلاثين عاما فقط سلفت فى السعودية، واستمراره حتى الآن فى بعض المناطق الإسلامية. ولم يلتفت هؤلاء المفكرون إلى أن إلغاء الرق ومحاربته اعتمد فى الأساس على قوى وآليات غربية، ليست إسلامية، تعتمد أساسا على الفلسفة الوضعية الإنسانية القاصرة لمفاهيم حقوق الإنسان.

كما تعد تلك الكتابات فى جانب هام منها إحدى المودات التى تحاول صبغ جميع منجزات الحضارة والعلم الحديث بصبغة إسلامية، فرغم الهجوم الشديد على مادية الحضارة الحديثة والتشكيك فى قيمتها تسعى تلك الكتابات إلى إنتزاع تلك المنجزات وإلباسها ثوبا إسلاميا، وهكذا أصبحنا نسمع ونقرأ عن علم الإقتصاد الإسلامى وعلم الإجتماع الإسلامى والطب الإسلامى، بل والإحصاء الإسلامى، وهى كتابات لا تمت إلى العلم بصلة وإنما تسعى إلى إخضاع العلوم الإنسانية بالكامل لمنطق فقهى. الأمر الذى يتنافى مع المنطق العلمى، حيث أن أهم ما يميز هذه العلوم ويسمها بالإسلامية ليس أى تميز خاص فى رصد الواقع أو تحليله أو التنظير له، وإنما هو محض الأحكام الأخلاقية أو الفقهية التى توضع بصفتها حدودا لا يجوز للعلم المذكور أن يتجاوزها.

وإذا كان ثمة منطق فى تلك الكتابات، فإنها تنحصر بصفة أساسية بصفة أساسية فى وضع حجج ومعاذير شبه علمية لتبرير ما هو مقرر فى الفقه سلفا. وفى مواجهة هذا النهج المتهافت لابد للعلم أن يسعى إلى تجنب مثل هذه العمليات من الإستخدام المتعسف له لخدمة أهداف سياسية أيا كانت، وأن يحترم منطق البحث المجرد عن الحقيقة الموضوعية، بل وأن يشعر بالجمال الفريد للحقيقة بالمقارنة بالفكر التبريرى، الذى قد يلمع فى ظل أنوار مبهرة لا تنبع من ذاته. ومن هنا فلا بد من البدء من الاحترام المطلق للحقيقة الموضوعية وللمنهج العلمى [١٤]. وهذا بالتحديد ما حدا بتلك الكتابات الإسلامية عن حقوق الإنسان إلى عدم

تجاوز القيم المثالية المجردة، والنص المقدس إلى واقعية التجربة التاريخية، وموضوعية الواقع.

وحول هذا الواقع تأتى ملاحظتنا الأخيرة فى تلك الرؤية النقدية. فإن الإعلاء من شأن حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى، يأتى معزولا عن سياق الواقع وعن مختلف ممارستنا الحياتية اليومية، حيث تنحدر أفكار حقوق الإنسان وواقعها إلى الحضيض فى ممارسات الدول التى ترفع راية الإسلام - كما سبق أن أشرنا - وفى ممارسات جماعات الإسلام السياسى فى الجزائر ومصر وغيرها، بل وفى ممارسات كثير من المؤسسات الدينية الرسمية والمعتدلة.

وهذا ما يدعونا إلى مناقشة تجديد الفقه الإسلامى، ذلك الفقه الذى يحكم إطار الحياة الإسلامية كلها، حتى يصبح هناك مناخ مواتٍ لتأسيس رؤية إسلامية واقعية لحقوق الإنسان.

ثانيا: نحو تأسيس رؤية إسلامية لحقوق الإنسان

١ - تجديد مفهوم الفقه والفتوى:

يعرف الفقه فى المعنى الإصطلاحى التشريعى بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[١٥]، كما يعرفه ابن خلدون بأنه معرفة أحكام الله فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهى متلقاه من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من أدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك، قيل لها الفقه[١٦].

أما دار الإفتاء فتقول: افتى المفتى أى أحدث حكماً. والفتوى هى بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية، كما ترى أن المفتى قائم فى الأمة مقام النبى[١٧]. أما فى اللغة العربية فإن الفقه يعنى الفهم والمعرفة والعلم، بل والعلم الشامل المحيط والمدرك لفلسفة ذلك العلم نفسه، وهذا ما تقصد إليه مصطلحات مثل «فقه اللغة» و «وفقه التاريخ»[١٨] ... وغيرها.

أما الفتوى فهى تعنى الشرح والتفسير والتحليل والتأويل والتعبير وغير ذلك من ألفاظ تعبر عن إدراك العلاقات بين الأشياء والظواهر والأسباب والنتائج[١٩].

وقد ورد لفظا الفقه والفتوى بمختلف مشتقاتهما بذلك المعنى اللغوى فى كثير من آيات القرآن الكريم فيقول تعالى على لسان سيدنا موسى {واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى}[٢٠]، كما يقول تعالى فى سورة يوسف: {قضى الأمر الذى فيه تستفتيان}[٢١]. كما يقول تعالى واصفا الكفار: {لهم قلوب لا يفقهون}[٢٣]. كما يقول على لسان بلقيس ملكة سبأ {يأيها الملأ افتونى فى أمرى}[٢٤].

وجميع ألفاظ والفتوى ومشتقاتها المشار إليها تؤكد ذلك الإستخدام اللغوى لهما بمعنى الفهم والشرح والتفسير والتحليل هذا فضلا عن ورودها فى سياق لا يمت للتحليل والتحريم بصلة بالإضافة إلى ورودها فى إطار احداث وقصص تبعد عن زمن الإسلام بوقت طويل.

كما استخدم القرآن الكريم نفس ألفاظ الفقه والفتوى بالمعنى الإصطلاحى التشريعى السابق الإشارة إليه فى كثير من آياته كقوله تعالى: {يستفونك قل الله يفتيكم فى الكلالة}[٢٥]. وكذلك {ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن}[٢٦].

وهكذا وجد الفقهاء الأوائل أنفسهم أمام إشكالية حقيقية بين الإستخدام اللغوى والإستخدام الإصطلاحى للفظى الفقه والفتوى، وكان عليهم حل تلك الإشكالية بما يلبى مطالب تأسيس الدولة الإسلامية الناشئة ويستجيب فى نفس الوقت لمطالب الحياة المتدفقة والمتطورة فضلا عن أن يحفظ للدين دوره فى هداية الناس وحل مشكلاتهم فى إطار من القيم والتعاليم التى أرساها الإسلام.

وقد وضع الفقهاء الأوائل حلا لتلك الإشكالية يتضمن إصدار الأحكام الفهية والفتاوى مع عدم التضحية بأى حال بآليات الظواهر وطبيعتها الموضوعية، ويلاحظ المطالع لكتب الفقه القديم كيف كان الفقيه يقدم شرحا وافيا ومنهجيا للظاهرة التى سئل فيها وذلك قبل أن يصدر الحكم أو الفتوى المطلوبة، بل لقد وصل الأمر بالأمام أبى حنيفة النعمان إلى أن يرفض العمل بأحكامه لمن لم يفهم أدلته وذلك تأكيدا منه على العلاقة السببية بين الظاهرة والفتوى المرتبطة بها.

وكان من المنطقى فى هذا المناخ أن تتنوع مدارس الفقه ومذاهبه وأن يولى الفقهاء كل الأهمية للمتغيرات المختلفة زمنيا وبشريا ومكانيا. مما يؤكد على تلك الطبيعة التارخية والموضوعية للفقه فى ذلك العصر.

وقد ترتب على هذا الفهم للفقه فى ذلك العصر، وهو الفهم الذى يجعل من الظاهرة الموضوعية أساسا لإصدار الأحكام. نقول ترتب على هذا الفهم أن لعب الفقه فى العالم الإسلامى دورا يشبه إلى حد كبير الدور الذى لعبته الفلسفة فى أوروبا. فقد ارتبط بدراسة معانى ألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها، أن ازدهرت علوم اللغة والنحو واللهجات العربية وعلاقتها بلغات الشعوب المجاورة، كما ارتبط البحث عن أسباب النزول ومناسباتها ببداية التاريخ الإسلامى وتدوين سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والمغازى والفتوح الإسلامية كما ارتبط البحث الفقهى حول الظواهر الطبيعية ببدايات المنهج التجريبى الذى ازدهر بعد ذلك فى أوج الحضارة الإسلامية.

ولكن مما يؤسف له أن تلك النهضة الحضارية لم تستمر طويلا. إذ سرعان ما تجمعت عوامل الردة والنكسة والتدهور منذ بداية العصر العباسى الثانى. وأهم تلك العوامل : سيطرة العناصر الأجنبية على السلطة. إذ شهد العصر العباسى الثانى استعانة الخلفاء المسلمين بالجند الأجانب، كالأتراك والسلاجقة والبويهيين الغزنويين وغيرهم وتطور الأمر سيطرة هذه العناصر على الخلافة والخليفة نفسه الذى أصبح مجرد أداة طيعة يوجهونها كيف شاءوا.

ولا شك أن تلك العناصر الأجنبية كانت تستمد مشروعيتها فى السيطرة والحكم على مصدر وحيد وهو القوة العسكرية القاهرة، بصرف النظر عن اتساقها مع أحكام الإسلام وغاياته - ومن ثم أصبح أمام الفقهاء أحد اختيارين:

الأول: أن ينأوا بأنفسهم عن تناول أمور السلطة والخلافة والسياسة، ليتجنبوا مغبة الإصطدام بالسلطة الغاشمة - الأمر الذى يعنى فى النهاية تهميش دور الفقه والفقهاء وقصر جهودهم على المجالات الشكلية والهامشية من مجالات الحياة.

أما الاختيارالثانى الذى كان أمام الفقهاء فهو أن يقوموا بدور فقهاء السلطان الذين يستطيعون تبرير كل السياسات بصرف النظر عن مدى اقتناعهم بها من الناحية الشرعية. وهو ما يعنى توظيف الفقه توظيفا سلطويا لا يستهدف صالح البشر ولا غايات الدين.

ومن عوامل الردة والنكسة أيضا إنقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب وتمترس كل فرقة وراء مقولاتها ونصوصها - حيث رأت كل فرقة فى المقولات والنصوص أهم عناصر الحفاظ على هويتها وتماسكها فى مواجهة الفرق المعادية بصرف النظر عن صحة تلك المقولات وعن علاقتها بالواقع المتحرك دائما. وهكذا اكتسبت تلك المقولات قداسة ليست لها فى الواقع، وأصبح لها الأولوية على الوقائع المباشرة، وأدى هذان العاملان فى واقع الأمر إلى إغلاق باب الاجتهاد وإنعدام البحث الفقهى المستنير فى التطورات التى تصاحب الحياة كل يوم.

ونتج عن الواقع الجديد أننا أصبحنا أمام أحكام وفتاوى محدودة، وفى نفس الوقت أمام

وقائع حياة ليست محددة بطبيعتها، وعلى هذا الأساس لجأ كثير من الفقهاء إذا لم يجدوا ما يسعفهم من الأحكام الفقهية فى مواجهة الواقع المتغير، لجأوا إلى سيف التحريم وأصبح حكم التحريم وإطلاق لفظ الحرام كثير الشيوع على الرغم من تحرج الفقهاء الأوائل عن إستخدامه.

وكان من المنطقى كذلك أن يواجه الفقهاء التغيرات المستمرة بالحديث النبوى الشريف «شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار [٢٧] ولم يكن من المهم فى هذه الحالة تحديد ما هو المقصود بالمستحدث وفى أى مجال.

ونتج عن هذا الواقع الجديد كذلك قطع الصلة بين السبب والنتيجة. ليس بين السبب كظاهرة موضوعية والنتيجة المترتبة عليها كحكم أو فتوى فقهية فحسب، بل بين أسباب ونتائج الظواهر الطبيعة نفسها.

وقد وجد هذا اللون من التفكير فيما قدمه الإمام أبو حامد الغزالى [٢٨]، أساسا أيديولوجياً وأيمانيا يستند إليه. إذ يرى الغزالى أنه ليس من الحتمى إرتباط السبب بالنتيجة حتى وإن كنا نراها كذلك فى الواقع، ويضرب الغزالى لذلك مثلاً: إذا ألقيت قطعة القطن فى نار مشتعلة، سيكون من المنطقى أن تحترق قطعة القطن، ويرى الغزالى أن هذا ليس معناه بالضرورة تلازم النار والإحراق، إذ أن ما نراه فى هذه الحالة مجرد تلازم رؤية وليس تلازم فعل. ودليل الغزالى إلى ذلك. ما حدث من معجزة مع سيدنا ابراهيم عليه السلام، إذ ألقى فى النار ولم يحترق.

وفى ضوء هذا الفهم للإرادة الإلهية أصبح عدم الربط بين الأسباب والنتائج من كمال الإيمان ويصبح البحث عن العلاقات بين الظواهر لونا من العبث وعدم الإذعان أمام إرادة الله.

وعندما لا يكون هناك ارتباط حتمى بين السبب والنتيجة فلم يعد هناك ما يمنع من أن تكون هزيمتنا فى الحرب نتيجة لابتعادنا عن منهج الله. وأن يكون التدهور الإقتصادى نتيجة لخروج المرأة للعمل وأن تكون الزلازل عقابا من الله على ما يرتكبه الناس من آثام وفساد.

وعندما لا يصبح الحكم الفقهى أو الفتوى مرتبطا بتفسير الظاهرة وتحليلهما وفهمهما فهما عميقا، يصبح من البديهى أن يفتى فى السياسة من لا يميز فرقا بين النظام الرئاسى والنظام البرلمانى، وأن يكفر الأحزاب كلها من لا يعلم ما هو الحزب؟ . وأن يكفر عبد الناصر والسادات من لا يعرف فرقا بين الرأسمالية والإشتراكية، وأن يكفر طه حسين من ليس له علاقة بالأدب من قريب أو بعيد. وأن يفتى فى السينما من لا يعرف ما هى السينما وما هو الدور الذى يمكن أن تلعبه فى المجتمع؟ ويفتى فى الطب والغسيل الكلوى ونقل الأعضاء من ليس له أدنى علاقة بالطب [٢٩].

وفى هذا المناخ من المنطقى أن تزدهر كتب السحر والجان والعفريت وأن يستبدل الناس البحث عن عذاب القبر ونعيمة بالبحث فى أمور حياتهم ومعاشهم

ذلك هو المناخ الفقهى الذى نراه غير موات لتأسيس رؤية إسلامية واقعية لحقوق الإنسان. وهذا هو المناخ الذى جعل كتابات حقوق الإنسان فى الإسلام تحلق فى سماء المثالية.

أما حين يعود الفقه وتعود الفتوى إلى دورهما الحقيقى كأداة لفهم الواقع وتفسيره والتحديد الواقعى لعوامل النهضة وعوامل السقوط. عندها فقط يمكن البدء بتأسيس رؤية إسلامية لحقوق الإنسان.

٢ - إرساء تقاليد أدب وفلسفة الإختلاف:

يعد الإختلاف إحدى الحقائق الكبرى فى هذا الكون، سواء كان هذا الإختلاف اختلافا فى الأفكار والأيديولوجيات، أو فى المصالح

والإتجاهات والطبائع... والإختلاف ليس مجرد حقيقة كبرى لكنه حقيقة جميلة تعطى الحياة معناها وديناميتها، ويبقى بعد ذلك أن نبحث عن السبيل لإدارة هذا الخلاف على أسس صحيحة تضمن للإنسان حريته وحقه فى الإختيار.

ولم يكن الفقه الإسلامى فى مرحلة النهضة والإزدهار منكرا للإختلاف كحقيقة واقعة أو منكرا لحق البشر فى الإختيار والإختلاف.

وفى إطار هذا التسليم بحق الإختلاف، فقد اختلف فقهاء الإسلام تقريبا فى كل شئ، وإذا تناولنا أصول الفقه يتضح لنا عمق هذا الإختلاف. فحول القرآن، وهو أول أصول الفقه ظهرت أنواع مختلفة من التفسير، فهناك تفسير القرآن بالمأثور من لسان العرب ولغتهم وهناك التفسير تبعا لمذهب أهل الرأي والمعتزلة والذين أعلوا من مكانة العقل، وهناك عدة تفسيرات صوفية تعلى من مكانة الذوق والإشراق والكشف والإلهام، وإلى جانب ذلك فقد مالت كل فرقة إسلامية إلى أحد التفسيرات، أو وضعت لنفسها تفسيرا.

وإلى جانب ذلك فهناك إختلافات عميقة بين الفقهاء حول أسس التعامل مع القرآن الكريم فمنهم من يرى أن العبرة بمطلق اللفظ وعموم المعنى، ومنهم من يرى العكس من ذلك وأن العبرة بخصوص السبب الذى لا ينسحب على غيره من الأسباب إلا فى ظل ظروف خاصة. كما اختلف الفقهاء حول اعتبار أسباب النزول [٣٠]، ومنهم من يولى أهمية كبرى إلى ظاهر الكلمات والنصوص [٣١]، ومنهم من يرى ضرورة التأويل وأهميته لفهم حقيقة مقاصد القرآن [٣٢]... وهكذا.

أما إذا انتقلنا إلى الحديث الشريف وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسوف نجد أن الخلاف أكثر عمقا، فحول أعداد الحديث الشريف هناك من الفقهاء من لا يعترف سوى بصحة عدد يقل يقل عن العشرين حديثا، وهناك فى نفس الوقت من يصل بعدد الأحاديث المنسوبة للرسول إلى ستمائة ألف حديث. وحول كتابة الحديث، هناك من الفقهاء من يرى الأولوية لمتن الحديث بصرف النظر عن الإسناد. وهناك من يرى الأولوية للإسناد بصرف النظر عن متن الحديث [٣٣].

كما اختلف الفقهاء حول إجتهاد الرسول، ومدى حجية السنة وخاصة فى مجال الحدود، بالإضافة إلى اختلافات عميقة حول حجية أحاديث الآحاد أو الأحاديث التى وصلت إلينا بطريقة التواتر... الخ [٣٤].

أما إذا إنتقلنا إلى الإجماع كأصل من أصول الفقه فسنجد أن هناك اختلافات حول مدى حجية الإجماع فى الفقه والفتوى، ومن هم بالضبط المشار إلى إجماعهم، وهل هم المسلمون جميعا، أم الصحابة فقط، أم أهل المدينة، ثم اختلافات حول من هم الصحابة، وهل هم جميع المسلمين المعاصرين للرسول صلى الله عليه وسلم، أم هم المقربين منه.

كما اختلف الفقهاء حول القياس وموقعه من أصول الفقه، وشروطه واختلفوا حول المصالح المرسلة، وهل هى مصلحة الفرد أم مصلحة المجموع؟ وهل تقدم على النص، وما هى حدودها؟... الخ [٣٥].

وقد تعاصر كبار الفقهاء المسلمين، حيث عاش الإمام أبو حنيفة النعمان [٨٠ - ١٥٠هـ] فى نفس زمن الإمام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ) كما عاصر الإمام الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ). وعلى الرغم من ذلك، فقد أسس كل من هؤلاء الفقهاء مذهبا سنيا مختلفا عن غيره من المذاهب، وكان لكل منهم تلاميذه، وقد اختلف تلاميذهم معهم كذلك.

وهذه الإختلافات كلها تدور فى الإطار الفقهى السنى. ولا شك أنها ستكون أعمق وأكثر جذرية إذا انتقلنا بها إلى مجال السياسة والخلافة وشروطها وموقعها من أصول الدين... الخ [٣٧].

وقد أفرز هذا الخلاف ثورة فقهية هائلة، كما أسفر عن تبلور كثير من المذاهب والفرق الإسلامية

المتعددة فى القرون الثلاثة الأولى من الهجرة.

وكان من المفترض أن ينتج هذا الخلاف مناخا صحيا للحوار والرأي. يكون أحد أسس مواجهة المسلمين للتحديات التى تفرضها عليهم العصور المختلفة، ولكن ما حدث كان على النقيض من ذلك.إذ سادت فكرة الواحدية، وتعرض الكثير من الفقهاء والمفكرين الذين تمردوا على الفكر السائد للسجن والتعذيب والقتل، وأحرقت كتب الفيلسوف والفقيه ابن رشد أمام الناس، وكانت هناك أسباب متعددة حالت دون أن يؤدى الحوار آثاره المتوقعة على الفكر والحياة. ومن تلك الأسباب:

- إرتباط الإختلاف بالصراع على السلطة والنفوذ والمصالح، وهو الأمر الذى أشعل الحروب بين المسلمين منذ معركة الجمل سنة ٣٥ هـ .

- سحب القدسية من القرآن والسنة النبوية إلى آراء الفقهاء وإجتهاداتهم وفتاويهم،إذ راحت كل مدرسة فكرية تدعى أنها الأصح فى نسبتها إلى القرآن الكريم، الأمر الذى استلزم بالضرورة أن تنسحب قدسية القرآن والسنة عليها، ومن هنا فالأفكار المخالفة لا تعدو أن تكون مجرد هرطقة ولغوا وأصبح التكفير للمخالفين هو أكثر الأسلحة شيوعا بين الجميع.

واليوم تعد الممارسات الفقهية نموذجا لما نراه من غيبة أدب وفلسفة الإختلاف فالجماعات الإسلامية تكفر الحاكم. وبعضها يكفر المجتمع، ثم تقوم هى بدورها بتكفير بعضها بعضا. ويستبيح الجميع دم الجميع. فعندما يصبح التكفيرهو السلاح المشهر عند الإختلاف فلا رأى ولا حوار ولا تفاعل ولا تقدم.

- أما ثالث الأسباب التى حرمت المسلمين ثمار الاختلاف، فهى إغفال مفهوم الفقه والفتوى الذى أشرنا إليه فى الجزء السابق، حيث لم يعد الإختلاف يدور حول الفقه والتفسير الأقرب للصحة بالنسبة للظواهر الموضوعية، وإنما دار الإختلاف حول الأحكام النهائية والتى وجدت فيها الجماعات والفرق الإسلامية تعبيرا عن هويتها وتميزها ومن ثم تمكست بها ودافعت عنها.

واليوم نلاحظ أن هناك خلافا كبيرا من الناحية الفقهية ليس بين الجماعات الإسلامية فحسب، بل بينهم وبين الأزهر ودار الإفتاء المصرية، وتعددت قضايا ذلك الخلاف، فهناك الخلاف حول الحجاب، والخلاف الشديد حول الختان الذى أثير فى مصر بمناسبة مؤتمر السكان الأخير، إذ رأي شيخ الأزهر أن الختان فريضة إسلامية يستحق تاركوه القتال، بينما رأى المفتى أن الختان أمره إلى الأطباء والمتخصصين.

كما قام الخلاف بين الأزهر الذى رأى شيخه أن فوائد البنوك ربا يحرم على المسلمين اقترافها، ورأى المفتى أن فوئد البنوك ليست حراما.

وإذا كنا قد شاهدنا ذلك الإختلاف حول تلك القضايا المشار إليها،، فكيف يكون الحال لو إنتقلنا إلى قضايا السياسة والثقافة والإبداع والفن وغيرها ولماذا لم تسفر تلك الإختلافات عن إرساء أسس عقلانية للحوار، تعترف بحق الجميع فى الوجود وفى الإجتهاد وفى الإختلاف والإختيار إلا إذا كان كل صاحب رأى يعتقد أنه يمثل الإسلام ذاته. وهذا فى حد ذاته نفى للآخرين ولفكرة الإختلاف من أساسها.

ومن هنا فلا بد من العمل على مختلف المستويات القانونية والسياسية والفكرية على إرساء تقاليد الإختلاف وإشاعة مناخ صحى يسمح بالتعدد وممارسة حق الإختلاف فى إطار من القانون والفكر المستنير الذى يؤمن بأن الإختلاف هو أصل الأشياء سواء كان إختلافا فى الملل والنحل أو إختلافا فى المذاهب السياسية والإقتصادية والإجتماعية، أو إختلافا فى مدارس الثقافة والفكر والفن.

وهذا الإختلاف بلاشك أحد أهم أسس حقوق

الإنسان، إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

مراجع وهوامش

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة، نظرة القرآن لمكانة الإنسان فى الكون وحقوقه، بحث مقدم إلى الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث، تونس، مايو ١٩٨٢.عن: فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٩)، ص ١٠٩.

(٢) محمد فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى (القاهرة: دار الشروق سنة ١٩٨٢) عن: السيد ياسين، الوعى القومى المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، سنة ١٩٩١) ص ١٤٦.

(٣) محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل؟ كيف ولماذا؟ (القاهرة: دار الشروق، سنة ١٩٩٥) ص ١٣١.

(٤) المرجع السابق ، ص ١٣٣.

(٥) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، مرجع سابق، ص ١٠٧

(٦) محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل، مرجع سابق ص ١٧٢، ١٧٣.

(٧) المرجع السابق ص ٨٩.

(٨) أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) ، مفكر إسلامى ولد بالهند، أصدر مجلة ترجمان القرآن، وأسس الجماعة الإسلامية ١٩٤١، وله مؤلفات متعددة فى الفكر الإسلامى منها: الجهاد فى الإسلام والمسلمون والصراع السياسى الراهن والأمة الإسلامية وقضية القومية، والحكومة الإسلامية وغيرها، ويؤكد كثير من الباحثين أن المودودى هو أول من بعث فى العصر الحديث أفكار «الحاكمية» و «الجاهلية الجديدة» و «التكفير» ومنه إنتقلت إلى الجماعات الإسلامية المتطرفة فى كثير من بلدان العالم الإسلام.

(٩) محمد عمارة أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية (القاهرة: دار الرشوق ، ١٩٨٧ ص ٣٦٦.

(١٠) المرجع السابق ص ٣٨٧.

(١١) فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية، مرجع سابق ص ١١٥.

(١٢) المرجع السابق ، ص ١١٦.

(١٣) السيد يسين، الوعى القومى المعاصر ، مرجع سابق ص ١٤٩.

(١٤) شريف يونس، سيد قطب الأصولية الإسلامية (القاهرة: طيبة للدراسات والنشر ١٩٩٥) ص ٨.

(١٥) محمد سلام مدكور، الفقه الإسلامى (القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت) ص ٩.

(١٦) ابن خلدون، المقدمة (القاهرة: دار الشعب، ود. ت) ص ٤١٠.

(١٧) الشوكانى، القول المفيد فى الإجتهاد والتقليد (القاهرة: مكبة ابن سينا، سنة ١٩٦٨) ص ١١٥.

(١٨) انظر فى معنى كلمة فقه: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الخامس (القاهرة: دار المعارف د.ت) ص ٣٤٥٠.

(١٩) المرجع السابق ص ٣٣٤٨.

(٢٠) سورة طه ، الآية ٢٧ ، ٢٨

(٢١) سورة يوسف من الآية ٤١.

(٢٢) سورة يوسف من الآية ٤٦.

(٢٣) سورة الأعراف من الآية ١٧٩.

(٢٤) سورة النمل من الآية ٣٢.

(٢٥) سورة النساء من الآية ١٧٦.

(٢٦) سورة النساء من الآية ١٢٧.

(٢٧) رواه النسائى وأبو داوود والترمذى، وفى صحيح مسلم برواية أخرى.

(٢٨) أبو حامد الغزالى الطوس النيسابورى ١٠٥٨ - ١١١١م، فقيه، صوفى، ألف عددا من الكتب منها: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية، ولعب ومازال يلعب دورا كبيراً فى توجيه الفكر الإسلامى.

(٢٩) فى حديث تليفزيونى مشهور للشيخ متولى الشعراوى، أعلن فيه رفض الغسيل الكلوى ، ورفض عمليات تغيير ونقل الأعضاء بحجة أن الجسم الإنسانى ليس مملوكا لصاحبه، وإنما مملوك لله سبحانه وتعالى.

(٣٠) أنظر: أبى الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى سنة ٤٦٨ هـ ، أسباب النزول (القاهرة: مؤسسة الحلبى وشركاه، للنشر والتوزيع، ١٩٦٨).

(٣١) أنظر فى الإختلاف حول تفسير القرآن الكريم من

كتب التراث البيضاوى تفسير البيضاوى طبعة القاهرة ١٩٢٦. وأبو القاسم الزمخشرى، الكاشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل (القاهرة : مطبعة مصطفى البابى الحجلبى، ١٩٦٦) . ومحمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة دار المعارف، ١٩٧١). . وعبد القاهر الجرجاوى، دلائل الإعجاز (القاهرة، المكتبة التجارية، د.ت) . ومن الكتابات المعاصرة هاملتون جب دراسات فى حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، بيروت، سنة ١٩٦٤ جولد تسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة : محمد عبد الحليم النجار (القاهرة مطبعة الخانجى سنة ١٩٥٥) نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة (٠ط ٢، بيروت، دار اتنوير ، سنة ١٩٨٣) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٣).

(٣٢) أنظر محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى فى القرآن: نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله ، تفسيره، حكم الغناء به (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠).

(٣٣) يقول ابن خلدون فى الإختلاف حول أعداد الأحاديث الصحيحة :(وأعلم أيضا أن الأمة المجتهدين تفاوتوا فى الإكثار من هذه البضاعة والإقلال. فأبو حنيفة رضى الله عنه يقال أنه إنما بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثا أو نحوها إلى خمسين، ومالك رحمه الله إنما صح عنده ما فى كتاب الموطأ وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها، وأحمد بن حنبل رحمه الله فى مسنده ثلاثون ألف حديث: وقيل أربعون ألفا وقيل خمسون ألف حديث. ولكل ما أداه إليه إجتهاده فى ذلك، أنظر فى عدد الأحاديث الصحيحة، وكذلك فى مناهج المحدثين: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق : على عبد الواحد وافى . الجزء الثالث (ط٣ القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر د.ت) ص ١٠٤٣. والفصل الخاص بعلوم الحديث من نفس الكتاب ، ص ١٠٣٣ وما بعدها.

(٣٤) أنظر فى ذلك: على أحمد السالوس، وآخرون، دراسات فى الثقافة الإسلامية (ط ٣ الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٢). حيث يناقش فى الفصل الثالث مهمة الرسل، صفات الرسل، عصمة الرسل، ص ١٥٢، وما بعدها.

(٣٥) بينما يرى ابن حنبل، إجماع الصحابة كأصل ثالث لمنهجهم الفقهى بعد القرآن الكريم والحديث الشريف. وبعد القياس أصلا خامسا وأخيرا، ويرفض الأخذ بالمصالح المرسلة إذا تعارضت مع أحد النصوص. فإن مالك يولى اعتبارا أساسيا لعمل أهل المدينة ثم الإستحسان والمصالح المرسلة كأسس لمنهجه الفقهى بعد القرآن والسنة. بينما يرى الشافعى أن القياس يأتى مباشرة بعد القرآن والسنة. أما أبو حنيفة فبعد القرآن والسنة المؤكدة يأتى الإجتهاد مباشرة.

أنظر فى ذلك: طه جابر فياض العلوانى، أدب الإختلاف فى الإسلام (قطر، كتاب الأمة ، ١٤٠٥ هـ) ص ٨٩ وما بعدها. وإنظر كذلك فى الإختلافات بين مذاهب الفقهاء ، مقدمة ابن خلدون، فصل: علم الفقه وما تبعه من الفرائض، ص ١٠٤٥ وما بعدها.

(٣٦) مصطفى خفاجى، صفوة الكلام فى أصول الأحكام (ط٣. القاهرة: دار نشر الثقافة، ١٩٤٧).

(٣٧) أنظر فى الإختلافات الأساسية بين الفرق الإسلامية من كتب التراث: مقالات الإسلاميين للأشعرى: الذى عرض فيه لمذاهب تلك الفرق كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، حيث ينطلق فى تقسيم الفرق الإسلامية من الحديث المشهور الذى يحددها بثلاث وسبعين فرقة (بيروت، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠) كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم: وقد تناول فيه خمس فرق رئيسية هى المعتزلة - السنة - المرجئة - الشيعة - الخوارج كتاب الملل والنحل للشهرستانى : وهو أهم كتاب وضع فى علم الفرق الإسلامية.

أنظر فى ذلك من الكتابات المعاصرة: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، تأليف لويز غرديه، وجورج قنواتى، ترجمة صبحى الصالح وفريد جب، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧) حيث ينطلق أساسا من دراسة مقارنة للإختلاف فى مدارس علم الكلام. وكذلك: تيارات الفكر الإسلامى لمحمد عمارة (القاهرة: دار المستقبل العربى ١٩٨٧)، حيث يتناول فيه العديد من الفرق الإسلامية فى العصور الوسطى والعصر الحديث.

حقوق الإنسان بين العقل والمساواة عند الأفغانى

مجدى عبد الحافظ

مدرس بجامعة حلوان

- ١ -

كانت الحرية المستقاة من العقل - فى العصر اليونانى مقصورة على فئة قليلة تسمى "الرجال الاحرار" ، واليوم أصبحت هذه الحرية لا تقتصر على شخص دون آخر ، أصبحت حرية كل إنسان . وعلى الرغم من ذلك اختلفت هنا الحريات بالفعل من مكان لآخر وذلك على قدر ما تحقق من تقدم وتحديث ورفاهة ، لذا تنوعت التطبيقات من النقيض إلى النقيض ، خاصة فى العالم الثالث ، وعالمنا العربى جزء منه ، بسبب عدم تحقيق إشباع الحاجات الاساسية للمواطن فى مجتمعاتنا ، بحيث اعتقد البعض أن عدم اشباع تلك الحاجات يعطل الحريات ، وهو منطق غير سوى ، ويبرز فى كل لحظة انتهاك حقوق هذا الفرد المسمى "بالمواطن" . إذ أن تلك الحقوق لا ترتبط بجنس دون آخر أو بأمة دون أخرى ، أو بشعب دون آخر ، ولكنها حقوق ترتبط بالفرد منذ مولده وتظل لصيقة به طيلة حياته .

و على هذا فحقوق الإنسان وعلى الرغم من أن الدعوة لها ظهرت فى الغرب ليست مقصورة على الإنسان فى الغرب ، ولكنها حقوق ترتبط بأخص خصائص إنسانية كل انسان ، فهى تستند على طبيعته الإنسانية تلك كنتيجة مباشرة ، وبالتالى تتعدى الدولة والمؤسسات ، فهذه الحريات لا علاقة لها بمبدأ المواطنة أو الجنسية ، ومن هذا الاصل فى كونيتها وعالميتها .

و يقف البعض فى عالمنا العربى رافعاً راية الهوية والخصوصية ليتصدى كل مظاهر وآثار الثقافة الغربية ومناهجها على ثقافتنا العربية بحجة مواجهة الغزو الثقافى والدفاع عن الأنا الحضارى التراثى ، وتأكيد الاصالة فى مقابل الاخر الحضارى الغربى . واذا كان جزء من مثقفى هذا البعض يستند على المنهج البنيوى فى التأكيد على رأيه ، إذ كما نعرف فان كلود ليفى شتراوس قد اكد على أن مناهج فهم كل ثقافة ودراستها تكمن فى ذاتها ومن داخلها ، ولاتأتى من خارجها

، وبهذا ضرب فى مقتل النزعة العرقية الاوروبية Euro-centrisme ، معطياً نفسا علميا لكل حضارة محلية مهما كانت متواضعة ، إلا أن موضوع حقوق الإنسان ليس منهجا فى التطبيق أو البحث العلمى ، وليس فكرة غربية طرأت بحكم التأمل على ذهن فيلسوف غربى ، ولكنها نتيجة صراع حقيقى ودامى على أرض الواقع ، ودفع العديد من الناس فى الغرب والشرق أرواحهم ثمنا له.

ومن هنا تأتى أهمية وضع خطوط فاصلة وحادة بين عدد من القيم التى تأتى من الغرب ، وعلينا الا نقوم بالخلط المتعمد بين القيم الانسانية النبيلة - ايا كان مصدرها[1] - وتلك القيم التى تكرس واقعنا المتخلف وتعيد انتاجه باستمرار بحجة المحافظة على الهوية ،و هناك معنى آخر نسوقه ، وهو أن العصف بحقوق الإنسان قد تم فى قلب أوروبا ذاتها ، وليس فى خارجها فقط ، فالفظائع العنصرية التى ارتكبها النظام النازى الالمانى باسم تفوق الجنس الجرمانى على سائر الاجناس بيد اوروبية ، بينما لاقت دعوة حقوق الإنسان خارج اوروبا ايضا أذاناً صاغية لها بكل الاجلال والاحترام ، ووجد كل شعب فى صنف الحقوق صلة من نوع غريب ، إذ أن أفكارها تسير فى اتساق غير عادى مع أى ثقافة وطنية ، ومن هنا ظهر أن الالتحاق بحقوق الإنسان لا يتطلب اية قطيعة مع أى نوع مع الثقافات المحلية ، بل على العكس يؤكد ويعزز ، بل ويثرى احيانا تلك النقاط التى تكرس الحرية والعدل والمساواة فى أى ثقافة انسانية . وحقوق الإنسان بمعناها الفردى والجماعى تتكامل ولا تتقاطع، وفى نفس الوقت لا تجزأ فعملية تجزئتها تستهدف التعدى عليها بهدف حصر نشاطها تمهيدا لاستبعادها والقضاء عليها .والجدير بالذكر أن حقوق الإنسان تتصل بأفكارالحداثة والتحديث .، خاصة فيما يتصل بالجانب السياسى من هذه العملية ، بحيث تصبح الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة والحق فى الاختلاف جزءاً لا يتجزء من الحقوق الاساسية .

و اذا كان الاعلان العالمى لحقوق الإنسان قد صوت عليه فى العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ فى الجمعية العامة للأمم المتحدة ، على الرغم من تغيب الاتحاد السوفيتى القديم ، وخمس ديمقراطيات شعبية ، إضافة الى العربية السعودية وجنوب افريقيا (العنصرية) ، وعلى الرغم أنه لم يكن لهذا الاعلان الطابع الاجبارى لميثاق الامم المتحدة ، الا أنه قد جاء نتيجة لنضال طويل تتوج فى انجلترا باعلان فبراير ١٦٨٩ Bill of rights وفى الولايات المتحدة الامريكية باعلان الاستقلال فى ١٧٧٦ ، مرورا باعلان حقوق الإنسان والمواطن فى سنوات ١٧٨٩ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٥ بفرنسا .

الا إن السؤال الجدير بالطرح الان هو : الم يكن هناك مشروعات مطروحة بخصوص حقوق الإنسان فى شرقنا العربى الاسلامى قبل الاعلان العالمى لحقوق الإنسان فى ديسمبر ١٩٤٨ ؟

الحقيقة ان الاجابة على مثل هذا السؤال محفوفة بمخاطر عدة ، أولها ماسقناه من أن هذه الحقوق قد ظهرت وأعلن عنها فى الغرب وارتبطت فى الحقيقة بالتراث الفكرى الغربى وتراكمه على

مدى القرون الثلاثة الماضية ، ولم تكن على الاطلاق- كما قلنا من قبل- نتيجة لتأمل نظرى صرف ، ولكنها كانت نتيجة لتفاعلات الواقع المعاش وعلاقته الجدلية بالفكر ، والذى طرح على نفسه عديداً من الاشكاليات : منها اصل الدولة ، واذا ما كان هذا الاصل يتمثل فى القوة أو الله أو الشعب ، ومناقشة التفضيل بين قانون الغاب وسلطة الاستبداد ، والحديث عن مدى الحرية الفردية الذى تتركه الدولة لمواطنيها ، واذا كان على الدولة ان تكون دولة ابوية تجاه رعاياها ، واذا ما كانت حقوق الإنسان تحمل فى طياتها التحكم فى السلطة أو التخلى عن التحكم فيها . والتساؤل حول ماهية الإنسان الذى تقصده هذه الحقوق ، وما اذا كان قانون الاقوى هو العدل الطبيعى ، مناقشة موضوع ما اذا كان القانون طبيعياً أو متفقاً عليه ، والتساؤل حول طبيعة وسلطة الدولة .

والأخطر فى الاجابة على السؤال الذى طرحناه ان يتصور البعض - بعرضنا لموضوع كهذا - اننا نشارك فى هذه الموجة التى تحاول ان ترجع الى شرقنا العربى الاسلامى -بالباطل - كل مايصل اليه الغرب على اعتبار اننا قد اكتشفناه وعرفناه قبل ان يتوصل الغرب الى معرفته ودراسته ، وخاصة فى علاقة ذلك بما يسمى هذه الايام بأسلمة المعرفة والعلوم ، تلك العملية القائمة على قدم وساق والبعيدة عن أى روح علمية أو منهج أكاديمى . ،مع هذا فسنحاول المشى على الاشواك ، يدفعنا فى هذا جدية ما توصلنا اليه فى هذا المجال خاصة عند جمال الدين الأفغانى ، على الرغم من أنه لم يشر بصريح العبارة الى حقوق الإنسان ، الا أن ما قدمه لنا من محاولة نظرية يمكن ان تجيب وبكل ثقة عن هذا الهاجس الذى شغلنا . اكثر من ذلك سيلفت نظرنا فى محاولته تلك ذلك الشمول فى الطرح ، بحيث يلم وبصورة غير مسبوقة بأطراف اشكالية حقوق الإنسان فى شرقنا العربى ، ومرة أخرى دون الاشارة بصريح العبارة الى المصطلح . وثالثاً فقد وجدنا أن الاجابة على مثل هذا السؤال اصبحت اكثر من ملحة خاصة فى وضعنا الراهن حيث يظن البعض فى العالم العربى ان الاهتمام بحقوق الإنسان هو مسألة حديثة لم تبدأ إلا فى أوائل السبعينات من هذا القرن ، وخاصة عندما يستعينون على تأكيد رأيهم بتاريخ انشاء المؤسسات والجمعيات المهتمة بحقوق الإنسان فى العالم العربى ، أو بالتأريخ بدءا من المحاولات التى بذلت لوضع ميثاق عربى لحقوق الإنسان ، مهملين تلك الجهود النظرية القيمة التى بذلها المنورون فى شرقنا العربى الاسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر

- ٢ -

لكى نتفهم اسس هذه الحقوق لدى جمال الدين الأفغانى ، ينبغى أن نتفهمها من خلال مشروعه الفكرى الذى اخذ يتطور لديه على ضوء الظروف التى عايشها وحتى أواخر أيامه ، وهو المشروع المؤهل - لديه - لحل مشكلات عصره ، التى كانت واضحة له ولمعاصريه ، فلقد صاغ قضية عصره المحورية فى سؤال على النحو التالى : كيف يمكن لأمم الشرق الاسلامية قهر التخلف واللحاق بالامم المتقدمة على اساس من روح الشرق ذاته ؟ ويمكن

ملاحظة أن صياغته لقضية عصره على هذا النحو ما تزال هى نفسها الصياغة التى ما تزال مطروحة فى عصرنا هذا وان اختلفت الألفاظ والعبارات .

ومشروع الأفغانى الذى نعرضه هنا لم يكن واضحا تمام الوضوح بالصورة التى نقدمها فى أى يوم من أيام حياته ، بل إنه أخذ ينمو ويتشكل ، بل ويتخلق على مر الايام مع حياة الأفغانى ذاتها ، ومع تجاربه السياسية وسط الشعوب الاسلامية وتجاربه مع الغرب الاستعمارى ايضا ، وحتى نهاية حياته ، حتى اتضحت معالمه ورأيناه بالصورة التى سنسوقها الآن . إن مشروعه إذن ما هو الا عملية تراكم للخبرات والتجارب التى اجتازها وأثمرت فى النهاية مثل هذا المشروع . والواقع انه لا يمكننا رؤية المشروع بشكله الحالى الا من خلال النظرة العميقة لكل ما أنجزه الأفغانى خاصة فى كتابه الاخير "خطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى" لمحمد المخزومى ، ونحن نرى ان تأخر المخزومى فى نشر هذا الكتاب ساعد على رؤية افكار الأفغانى متقطعة وليس فى الإطار الذى ينبغى رؤيتها فيه .

وإذا استطعنا اختزال مشروع الأفغانى هذا فسوف نختزله إلى القاعدتين اللتين يتمحور حولهما: أى العقل والمساواة، هاتان الركيزتان هما بمثابة الاساس الذى يقوم عليه بناء المشروع الأفغانى . والعقل والمساواة اللذان أولاهما الأفغانى عناية قصوى طوال حياته قد استقاهما بالنظر إلى الواقع العربى المأزوم والذى عاينه فى معاناته من الاستبداد ، والى الفكر الغربى الذى لم يتقدم ولم ينجز ثورته الصناعية وتقدمه الكبير سوى على نور العقل وعلى هدى من الحرية والمساواة . فالعقل هو نقطة البداية التى انطلقت منها النهضة الاوروبية حينما اعتمدت عليه للخروج من اسر وسلطة وتسلط الكنيسة ،وحين تم لها ذلك استطاعت الانطلاق وحققت ما حققته من تقدم ملموس فى عصره . أيضا فإن اعتماد الأفغانى للعقل كنقطة بدء لم تكن تضع فى اعتبارها هذه القطيعة التى تمت فى الغرب بين العقل والدين ، ولكنها كانت من باب أولى محاولة لتنقية الدين مما علق به من شوائب - بحسب رؤيته - أصبحت تعيق حركة المجتمع ونموه وخروجه من كبوته . لذا فإن ما كان الأفغانى يفكر فيه هو حركة اصلاح دينى . وكما يروى الشيخ عبد القادر المغربى "أن السيد جمال الدين قال بضرورة القيام بحركة تجديدية فى الدين أشبه ، بحركة مارتن لوثر مؤسس البروتستنتية فى أوروبا ، تفى بإستئصال ما رسخ فى عقول العوام وبعض الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى [٢] ،من هذا نفهم ان الافغانى لم يفكر يوما فى إحلال العقل محل الدين ، بل كان غاية ما يود القيام به هو تنقية العقائد الدينية والنصوص الشرعية عن طريق العقل ، إلا أن العقل عنده لعب دورا تخطى التحديد السابق كما سنرى ، إذ أن حركة الاصلاح والاجتهاد الدينى اللذين دعا لهما سيعتمدان على العقل ، كما أن دعوته فى الاقتباس عن الغرب اعتمدت أيضا على العقل .

أما بالنسبة للمساواة ، تلك الركيزة الاخرى التى اعتمد عليها الأفغانى ، فإنها أحد المبادئ التى طرحتها الثورة الفرنسية إلى جانب الحرية

والاخاء . ونجد انتقاء لمبدأ المساواة وحده دون غيره يعود أولا إلى التحفظ فى هذا العصر ، خاصة لدى المسلمين ، من استخدام مصطلح الحرية ، فالحرية وإن كانت تعنى الاطلاق من ربقة الاستعباد، أى ضد الرق ، والخلاص من كل عقال أو قيد [٣] ، فالإنسان يظل فى نظر الرؤى الإسلامية عبداً لله ، ولا يستطيع التخلص من قيد الدين ، كما أن "الحروري" أى الذى يتخذ الحرية مبدء ، كان يعنى به من تعمق فى الدين حتى مرق منه [٤] ، اضافة إلى ارتباط المفهوم بالصوفيه والتى لم تكن مقبوله - فى أغلب اوقات - من الجماعة والسنة ، إذ كانت الحرية تعنى لدى الصوفية الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار ، وهى أعلى مراتب القرب [٥] . اضافة إلى ان الأفغانى استطاع أن يوظف مصطلح "العقل" بطريقة تجعله يلعب دور مصطلح الحرية فى المحتوى والنتائج ، وبالتالى أمن من الانتقادات السلفية التى كان من الممكن أن توجه اليه .وثانياً وجد الأفغانى إن مبدأ المساواة ذاته يتضمن المبدأين الآخرين فى طياته "الحرية والإخاء" ، إذ أن المساواة لن تتحقق الا فى جو من الحرية . كما أن المساواة أيضا سوف تميل إلى الاخوة . إضافة إلى أن المجتمع العربى الإسلامى لم يكن فى حاجة إلى مبدأ الاخوة الذى وجد كمصطلح منذ البعثة النبوية وحتى عصر الأفغانى ذاته ، إذ لم يكن ينقص مواطنوه من المسلمين نصوصا أخرى تحض على الأخوة أو التعاون والاعتصام والتضافر ، فآيات القرآن مليئة بما فيه الكفاية بذلك النوع من الدعوة والحض . ولعل مبدأ المساواة قد ألح على الأفغانى طيلة الوقت واستفاد منه أيما استفادة فى صياغة مشروعه الفكرى الانسانى ، ونحن نعرف واقعة انضمامه لأحد المحافل الماسونية فى مصر ، ثم انفصاله عنه بعد أن تبين أن المحفل كان بعيدا عن المبادئ السابقة ،كما نعرف أيضا نجاحه فى تشكيل محفل ماسونى آخر [٦] ، ويترجم مبدأ المساواة لدى الأفغانى فى محيطين ، محيط داخلى أى ينبغى تحقيقه داخل البلدان الاسلامية فى العلاقات السائدة بين أفراد المجتمع ، وبين حكامهم من الولاة والسلاطين ،ولن يتحقق هذه بغير الدستور ، ومحيط آخر خارجى ينبغى تحقيقه بين الشعوب والأمم ،ولايمكن تحقيقه الا بالتحقق الفعلى للقوة الإسلامية التى تستطيع أن تقف على قدم المساواة مع الغرب ، لذا لكى تحقق هذه المساواة الخارجية ، ينبغى لشعوب الشرق مقاومة الاستعمار عن طريق فكرته فى الجامعة الاسلامية ، هو ما سنراه بعد قليل .

و السؤال الجدير بالطرح الآن : هل سيتحقق داخل اطار هذا المشروع الفكرى الأفغانى المتكامل ماهدف اليه منذ البداية ، هو قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على اساس روح الشرق وبالتالى يسود العدل والمساواة والعقل فتصلح احوال الناس فيه ويتراجع الاستبداد ؟ وإذا كان هذا هو الهدف فما هى علاقته الوثيقة بموضوعات حقوق الانسان؟

- ٣ -

تعتمد رؤية الأفغانى فى مشروعه هذا على إعمال العقل فى حركتين متوازيتين ، الأولى منهما ستؤدى الى الاجتهاد فى الدين ، وإلى اصلاح دينى ينقى العقلية الإسلامية من رجعيتها مما

يساهم فى تهيئتها لقبول الاقتباس العلمى من الغرب للنهوض المادى وهى الحركة الثانية، مما يشكل من كلتا الحركتين توفيقية تزعم القدرة على تحقيق ما عجزت عنه المشاريع الأخرى ، وخاصة السلفية الكلاسيكية والتى اعتبرت أن علوم الغرب كفر ينبغى تركه . هذه التوفيقية الأفغانية والتى لم تبرز لديه ،بل تحققت عبر سنوات عديدة ، فهمها الأفغانى على أنها الطريق الوحيد الذى يجعل من دول الشرق تقف على أرضية التقدم المادى مع الغرب، وفى نفس الوقت تحتفظ بتراثها الدينى الذى يميزها عنه . والحقيقة لم يكتف المشروع الأفغانى بهذه المساواة العارضة بين الشرق والغرب ، حينما يأخذ الشرق بعلوم الغرب وفقط ، أى أنه لم يفهم أن المسألة ستحقق بهذه الآلية ، بل أنه وجد أن هناك أوضاعاً وأموراً أخرى ساعدت على هذا التقدم الأوروبى واستمراره ، وهى المساواة والتى ستحقق أيضاً عنده فى حركتين متوازيتين الأولى منها حركة داخلية بين أفراد المجتمع الإسلامى وولاته وسلاطينه ، بفعل الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ، ويعطى لكل ذى حق حقه ، والثانية وهى على المستوى الخارجى بين الشعوب والأمم حينما يتمسك المسلمون بعرى الوحدة الإسلامية عن طريق مقاومة المستعمر نفسه وعن طريق الجامعة الإسلامية التى ستربط بين شعوبهم . هاتان الحركتان المتوازيتان سيتوجهما معاً إحساس بالحرية ،حينما يرفع الظلم والاستبداد الداخلى ، واحساس آخر بالعزة القومية حينما يقضى على النظام الاستعمارى وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب .

وكأننا هنا أمام نظرة تدمج فى إطارها الحقوق الفردية الاساسية ، بالاضافة الى حقوق الشعوب التى أضحت مطلبا اساسياً فى المشروع الأفغانى ، وهكذا يتعانق العقل مع المساواة ليشكلا معا ، بنية هذا المشروع الذى التمس فيه حقوق مواطنية من الأفراد ، وحقوق امته فى مواجهة الأمم الأخرى

- ٤ -

العقل : العقل هو أهم ما يميز مشروع الأفغانى ، إذ عليه يرتكز الاصلاح الدينى كله ، وعلى هدى منه يكون الاجتهاد الذى دعا إليه ، كما أن الاقتباس من الغرب الذى دعا إليه الأفغانى لن يكون إلا بإلحاح من العقل وعلى ضوئه وفى اطاره.

العقل واستخدامه الدينى : يعلى الأفغانى من شأن العقل حين يتحدث عن الاصلاح الدينى ، وقد وجدناه من قبل يتمثل حركة مارتن لوثر الاصلاحية فى الغرب واعتمادها على العقل حيث يرى الأفغانى "ان الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم العقل" [٧] وحينما وجد أن التقليد والتمسك بتلابيب الماضى هى الآفة التى تعيق المسلمين عن التقدم والخروج من مأزقهم الحضارى الذى يعانونه ، نجده يوجه جهوده لمحاربة التقليد الذى يعطل العقول عن أداء وظائفها العقلية ، ويقودها إلى العجز الذى يقعد بها عن تمييز الخير من الشر [٨] . لذا فأهم الامور الحاحا لديه هو محاولة إعادة فهم الدين مرة أخرى على ضوء المستجدات الحضارية الحديثة حتى يتساوى مفهوم الدين مع واقع الناس المُعاش ، وحتى تصبح "..

عقائد الأمة مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة" (٩) .

الاجتهاد ضرورة عقلية : أما فيما يتعلق بمحاربة التقليد فخير الاسلحة التى اطلقها فى هذا المجال هو الدعوة لفتح باب الاجتهاد ، فوجدنا الأفغانى ينكر على معاصريه قولهم لا اجتهاد بعد الأئمة الأربعة ، حينما يقول "ولا أرتاب فى أنه لو أفسح اجل ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد ابن حنبل ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث" (١٠) ، وهو يحاول فى هذا وضع قاعدة فقهية لمن يأتى بعده من المجددين حينما يصبح لديه "الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه - لاينافى جوهر النص" (١١) ، وهو فى دعوته وتشجيعه لاجتهاد لا يقصره على نفسه أو على غيره من المتفقهين فى الدين ، وحتى يكسر كهنوتية المشايخ المقلدين نجده يفتح المجال لكل من استطاع من المسلمين ، فلديه كل من كان" . .عالما باللسان العربى وعاقلاً غير مجنون ، وعارفا بسيرة السلف ، وما كان من طرق الاجماع ، وما كان من الأحكام مطبقاً على النص مباشرة ، أو على وجه القياس ، وصحيح الحديث ، جاز له النظر فى أحكام القرآن وقنعها او التدقيق فيها ، واستنباط الأحكام منها ومن الصحيح الحديث والقياس" (١٢) والحقيقة كما اسلفنا أنه لم تكن آراؤه مقولات نظرية يعرضها ، بل نجده يجتهد ويصدر لنا كثيراً من الأحكام غير المقلدة كجواز الفائدة اليسيرة فى القروض وغيره من الأحكام التى استفاد منها تلاميذه فى محاولة تحديث المجتمع .

العقل والاستخدام العلمى : تعتبر الدعوة للاقتباس من الغرب دعوة عقلية ، إذ أن منطق العقل يدعو إلى الارتقاء بالمعارف العلمية فى الشرق لكى تترقى أقطاره حضارياً وتستطيع التصدى للغزو الغربى الذى يستهدفنا ، وهذا الارتقاء لن يتأتى إلا بإقتباس هذه المعارف وهذه العلوم عن الغرب ذاته ، لذا يدعو الأفغانى الشرقيين للانتباه لهذه الفكرة "يا أبناء الشرق . أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم انما كانت بإرتفاع درجتهم فى العلوم والمعارف" (١٣) ،إذ ان لديه " . الجهل سلطان نشوم جاهل يتبعه الفقر والفاقه ، ويواليه الارتباك والاضطراب ويألفه الذل والعبودية ، وتلزمه القسوة والشراسة " (١٤) ، والحقيقة أن موقف الأفغانى هذا والذى يربط انتهاك الحقوق الاساسية للإنسان (الفقر ، الذل ، العبودية ،القسوة ، والشراسة) بالجهل وترك العلوم الحديثة ، يعتبر رد فعل إيجابيا لموقف المثقفين العرب الذين ترددوا من قبل فى الأخذ عن الغرب الذى يغزوهم وخاصة المتزمتين منهم ، وذلك بعد أن أيقن ان هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق طفرة حضارية لشعوب الشرق ، ولقد استطاع الأفغانى فك الاشتباك بين ما ينقله عن الغرب ويفيد واقعه وبين الوقوع تحت أسر الاستعمار ، عبر الدعوة إلى التعرف الدقيق على واقع الشرق ، إذ أن الأخذ عن الغرب دون التروى ومعرفة ما يحتاج اليه الشرق فعلا سيجعل من هؤلاء "المقلدين طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون لهم

الأبواب[١٥] .

وهذا ما يستنتجه الأفغانى من الماضى إذ حسب السابقة يجد أن "المقلدين من كل أمة المتحلين أطوار غيرها ،يكونون فيها منافذ وقوى تطرق الاعداء اليها" [١٦] ، هذا لأنهم ينقلون علوم الغرب دون معرفة بحقيقتها ، بل يكتفون بالظاهر منها ، ذلك لأنهم ما تعلموه كما سمعوه ، لا يراعون فيه النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطباعها ، وما وفت عليه من عاداتها ، فيستعملونه على غير وضعه" [١٧] ، ليس هذا فحسب ، فالأفغانى ينظر لمسألة أخرى تتعلق بالحقوق الثقافية للأمم والنضال ضد التخلف من أجل التنمية المستقلة ، والتى تقف فى مواجهة خلق انماط استهلاكية جديدة ، تأتى عن طريق هذا الاقتباس غير الواعى ، والذى لا يأخذ الا بمظاهر الحضارة الاوروبية فقط فهؤلاء المقتبسون قد قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش وأبنية وسائر الماعون ، تنافسوا فى تطبيقها .. فنفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم" [١٨] ، لأنهم بهذه الطريقة قد "أماتوا أرباب الصنائع من قومهم ، وأهلكوا العاملين فى المهن لعدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة والكماليات الجديدة" [١٩] ، وهكذا تصبح محاكاة الغربيين فى أساليب الحياة ، مع إنعدام شروط المنافسة ، زيادة فى تبعية البلاد للمصنوعات الأجنبية ، وتخليا عن الخصوصية الثقافية .

و ويخلص الأفغانى إلى طرح يبدو فى ظاهره تقليديا لمسألة الدين ، تماما كما يفعل الداعون للعودة للتراث ، معلنا ان الدين كفيل بتحقيق النهضة المطلوبة والعودة الى أيام السيادة الأولى ، الا أن الذى نلاحظه مختلف عن الصياغة التقليدية لأصحاب التراث الكلاسيكيين ، هو ما ميز المشروع الأفغانى ذاته ، والذى يندمج فيه العقل فى فهم الدين ، وفى إفساح المجال ايضا للأخذ عن الأوروبيين . فبالإضافة إلى ما يقرنه التقليديون بالدين فهو لديه "منور لعقول بأشواق الحق من مطالع قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبانى الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية" [٢٠] ، هذه العودة وعلى الرغم أنها تقليدية رفعها التراثيون جميعا إلا أن الأفغانى يركز فيها على ماكان مضيئا بالفعل ، فيعقد مقارنة بين حال العرب قبل الدين وحالهم بعده ،خاصة حالهم الاجتماعى العلمى اذ "بعد ان كانت عقول أبنائها (أبناء الأمة) فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها بنهمتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها . ونقلوا إلى بلادهم طب بقراط وجالينوس وهندسة اقليدس ، وهيئة بطليموس ،وحكمة افلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين فى شئ من هذا"[٢١] . هكذا يقرن الأفغانى التقدم الجارى والأخذ عن الأمم المتقدمة بالدين بعد أن يضفى عليه دور الباعث والحافز ، وهذا التصور نجده يتمشى ولا يتناقض مع روح المشروع الفكرى الأفغانى .إذ أن النهضة الدينية التجديدية عنده ينبغى أن تراعى واقع ومشاكل الأمة المتجددة ، بحيث تخرجها مما هى فيه أى من الظلم والاستبداد وانعدام الأمن والسلام والمساواة ،

وتتماشى فى نفس الوقت مع متطلبات العصر ومستجداته ، ولنقارن بين مفهومه عن ذلك المجتمع ، مفهوم المجتمع الذى تنشده مبادئ حقوق الإنسان "لذلك ترى ان كل مصر ، أو قطر دان بالاسلام ، أو دخل فى حوزته خيم فوق ربوعه السلام ، ورفع أهله فى بحبوح من العدل المطلق وساد فيه الأمن والأمان ، وحصلت المساواة على أصح وجوهها ، عمت الخيرات بينهم ، وفاضت البركات .."[٢٢]

المساواة : وهى الشق الثانى كما أوضحنا من هذا المشروع ، والمساواة وبالرغم من أنها تعبير سحرى عظيم يستهوى الافئدة الاأنه لم يكن مطروقا أو شائعا فى البلدان الاسلامية ، بل إن المساواة كفعل قابل للتحقق فى الخارج ،كانت ايضا مهجورة من قبل الحكام المسلمين ، ولا يجرؤ أن يذكرها احد من المحكومين ، حيث كان الخليفة أو السلطان أو الوالى هو الحاكم بأمره ، لا يقاسمه أحد فى ملكه .

صحيح أن مصطلح العدل ، والعدالة فى تداول مستمر ، وعلى الألسنة ، فالنص القرآنى يحث عليه "إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ..." ، وهذا هو الطرطوشى فى كتابه سراج الملوك يرى فى تقويم العدل : "أول الخصال وأحقها بالرعاية والعدل الذى هو قوام الملك ودوام الدولة وأسس كل مملكة" (٢٣) ، ويضع ابن الربيع العدل كأساس قوام المملكة الأربعة (الملك ، الرعية ، العدل ،والتدبير) [٢٤] . وعلى نفس المبدأ يقيم ابن تيمية دولته بصرف النظر عن ديانة الدولة إذ أن "أمور الناس انما تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى قد يكون فيه الاشتراك فى بعض انواع الأثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق ، وإن لم تشترك فى إثم . ولهذا قيل : ان الله يقيم الدولة إذا كانت كافرة ، ولا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة"[٢٥] ، إضافة إلى أن مراتب المدينة الفاضلة عند الفارابى لاتتماسك وتدوم سوى بالعدل [٢٦] ، وفى الأحكام السلطانية يضع الماوردى العدالة على رأس الشروط السبعة فيمن يختار للأمامة[٢٧] ، كما أنه اعتبر العدالة أيضا شرطا من شروط ولاية القضاء [٢٨] .

مع كل هذا علينا أن نفهم أولاً أن العدل كمصطلح لم يكن يعنى ما يعنيه المصطلح اليوم فالعدل اليوم هو مبدأ أخلاقى يرغم على احترام القانون والمساواة ، وهوفضيلة وصفة اخلاقية ، تكون عادلة فى احترام حقوق الآخرين عند ممارسة العدل . ويعنى فعل العدل اصلاح الخطأ الذى تحمله الفرد ، والاعتراف بحقوقه ، وهو أيضا طابع لمن هو عادل ومحايد والعدل ايضا سلطة اعطاء الحق لكل فرد ليمارس هذه السلطة ، كما أنه فعل تعترف من خلاله السلطة أو السلطة القضائية بحق كل فرد ، وفى القانون فهو وظيفة سيادية للدولة يشتمل على تحديد الحق الايجابى ، وفى الفصل فى المنازعات بين موضوعات القانون . والعدل فعل تعبر عن طريقه السلطه عن وظيفتها العادلة . كما أن العدل اليوم قد اصبح ايضا مؤسسة تمارس سلطة قضائية أى هو مجموع أى هذه المؤسسات العاملة فى حقله [٢٩] ، أما العدل الذى فهمه فقهاؤنا فكان بمعنى بعيد كل البعد عن هذا الفهم الحديث ، فالعدل كان يفهم منه القصد فى الأمور ، وهو

خلاف الجور، و العدالة صفة توجب مراعاتها الاحترام عما يخل بالمرؤة" (٣٠) ، ومن أعمال العدل عند ابن ابى الربيع :

١- أن يقسم المرء كل شئ على حقه وفى موضعه .
٢- وان لا يخالف السنن الموضوعة له
٣ - وأن يكون صدوقا فى كل ما ينبغى
٤ - وان يكون حفوظا لمواعيده منجزلها .
٥- وان يكون رحيما بريئا من الدنس .
٦ - وان يجتمع فيه الوفاء والامانة (٣١) . بينما كان العدل الذى يفهمه الماوردى "بمعنى صلاح الدين والمروءة" (٣٢) ، ويراد به ايضا لديه "أن يكون صادق اللهجة ، طاهر الامانة ، عفيفا عن المحارم، متوقيا الآثام ، بعيدا عن الريب ، مأمونا فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله فى دينه ودنياه"(٣٣) ، وكان مفهوم العدل لدى الفارابى ان يحصل كل فرد من أفراد المدينة على قسط من الخيرات مساويا لما يستحق وبهذا المعنى يعتبر النقص او الزيادة عن الحد جوراً ، ولهذا استنتج احد الباحثين أن "العدالة عند الفارابى ليست عدالة مساواة ، ونحن لا نستطيع أن ننكر النفحة الاغريقية الموجودة فى التعريف الذى يعطيه الفارابى للعدالة فلا يظهر لنا اختلاف شديد بينه وبين الفيلسوف اليونانى أفلاطون عندما يؤكد فى جمهوريته بأن "العدالة انما هى ان يمتلك المرء ما ينتمى اليه فعلا ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به ، فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب،(٣٤)

و هكذا كان مفهوم العدل فى شكله العربى أو فى شكله المقتبس عن اليونان بعيدا عن أن يعطى ما يوحى به اليوم ، ولعل هذا هو نفسه ما جدا بأبى حنيفة عدم اشتراط العدالة فى القاضى ، بل واعتبارها "شرط كمال" ، وبهذا اجاز تولية القضاء للفاسق(٣٥) ، صحيح أن الشافعى قد خالفه واعتبر ان تولية الفاسق باطلة ، لكن وصول فقيه بحجم ابى حنيفة إلى مثل هذا الرأى يوضح لنا إلى أى حد كان مفهوم العدل أو العدالة مفهوما ثانويا ، بل وخاليا من معانيه المعاصرة والتى نفهمها منه اليوم . بينما لم يكن مصطلح المساواة بين الافراد شائعاً فى تلك الحقبة ، صحيح أنه كان معروفا فى معناه اللغوى بمعنى أن يكون اللفظ المعبر عن المعنى المراد مساويا لا ينقص ولايزيد(٣٦) ، والفعل ساواه من (مساواة) أى ماثلة وعادلة قدرا أوقيمة منه قولهم هذا يساوى درهما أى تعادل قيمته درهما(٣٧) . وقد ظلت المساواة مفتقدة منذ الخليفة الثالث عثمان بن عفان - من الناحية العملية - ولعلها حتى اليوم ظلت كذلك داخل بلدان العالم العربى والاسلامى ، بالرغم من استهلاك التعبير على السنة أغلب الحكومات فى هذا العالم لتغطية الحقائق المريرة والواقع الامر للإنسان الذى يعيش فى هذه المنطقة من العالم.

- ٥ -

المساواة الداخلية (فى الوطن) : تبدأ هذه المساواة بين المسلمين جميعاً ، فلا فرق لعربى على أعجمى إلا بالتقوى كما يقول الحديث ، وما يربط ويوحد بينهم جميعا هو دينهم ذاته والأفغانى يقول فى هذا "وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم

المقدسة الالهية التى لا تميز بين جنس وجنس"[٣٨] ، ولعل الإسلام قد بقى فى نظر الأفغانى كأداة تجمع وتوحد القلوب لمواطنى العالم الإسلامى قبل أى عنصر آخر على الرغم من أننا نجده فى بعض الاوقات يلهب حماسة المصريين الوطنية أو حماسة الهنود الوطنية أو غيرهم من شعوب العالم الاسلامى ، والحقيقة أن الوطنية لديه تمتد من كل قطر لتشمل العالم العربى ثم العالم الاسلامى ، وكأن الوطنية آداة من الادوات التى تلهب شعور المواطنين لتصب فى النهاية نحو الصحوة الإسلامية الكبرى التى تستطيع أن تتصدى للغرب الإستعمارى ، بهذا نرى أن المساواة لديه لا تميز بين جنس وآخر ، بل تتساوى الأجناس جميعها من خلال الدين ذاته ، حيث"المتدين بالدين الإسلامى متى رسخ فيه اعتقاده ،يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت ويعرض عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهى علاقة المعتقد"[٣٩] . "إذ أن رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة"[٤٠] ، وهكذا نجد أن هذه المساواة سوف تؤدى بالعربى إلى ألا" . .ينفر من سلطة التركى ، والفارسى يقبل سيادة العربى ، الهندى يذعن لرياسة الأفغانى ، ولاإشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض"[٤١] هذه المساواة تعبير عما يجب أن يتم فى أوساط المسلمين ، فماذا عن الديانات الأخرى الموجودة فى الشرق ،وتعيش إلى جانب الاسلام ، فكيف يرى الأفغانى المساواة بين الإسلام والديانات الأخرى ؟ سنحاول استخلاص الاجابة من خلال ما كتبه الأفغانى نفسه ، إذ يرى أولاً ان "الاديان الثلاثة متفقة فى الامور التعبدية بلا أدنى تباين أو تخالف"[٤٢] ،وهو يعزو الاختلاف الواقع بين الأديان إلى القائمين عليها ، وينفى أن يكون هذا راجعاً لتعاليم الأديان ذاتها إذ أن "رؤساء الاديان ، وماأنفعهم إذا صلحوا ، وماأضرهم إذا فسدوا"[٤٣] ، هم المسئولون عن هذه الخلافات ، لما يقوم به بعضهم من اتجار فى الدين .

أما اصحاب الديانات الأخرى فهم متساوون فى الحقوق والواجبات مع إخوانهم المسلمين ، ونفهم هذا مما عرضه الأفغانى فى العروة الوثقى إذ يقول :"لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصهاالمسلمين بالذكر احيانا، ومدافعتها عن حقوقهم ، تقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم فى أوطانهم ، ويتفق معهم فى مصالح بلادهم ويشاركهم بالمنافع من أجيال طويلة ، فليس هذا من شأننا ولا مما نميل إليه ، ولايبيحه ديننا ولا تسمح به شريعتنا "[٤٤] . بل أنه يؤكد هذا المعنى حينما يدعو مواطنيه فى العالم الإسلامى إلى العدل ، حيث أنه اساس الكون وبه قوامه ، إذ تضيع الأمم إذا ضاع العدل بينها ، وهو لا يدخر وسعاً فى دعوة مواطنيه أيضا إلى الاتحاد والالفة مع أصحاب الاديان الأخرى "عليكم أن تتقوا الله ، وتلزموا أوامره فى حفظ الزمم ، ومعرفة الحقوق لأربابها ، وحسن المعاملة ، وأحكام الالفة فى المنافع الوطنية ، وتأكيد الروابط بينكم وبين أبناء وطنكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم ، كما لا تقوم مصالحهم الا بمصالحكم ، كونوا فى الوطنية إخواناً تكونوا لبعضكم أعواناً ، وسدا منيعاً فى وجه من يطمع فيكم"[٤٥] ، هذا لأن "الله رب العالمين ،

لارب اليهود فقط ولا النصارى فقط ، ولا المسلمين فقط"(٤٦) ، بالاضافة إلى فهمه المتفتح لمفهوم الوطن ، وهو فهم مستقى من طبيعة المعاملات ، حيث وجد أن العبادات مسألة يؤديها الانسان بمعزل عن الآخرين ، بينما المعاملات هى التى تنظم بين أبناء الوطن الواحد لذلك "فهى شرع بين العلوم ، يعملون أبناء الطوائف على خير وطنهم متكافلين متعاونين ، يشتغلون فى المدرسة اخواناً ، ويخرجون منها اخواناً ، يحملون بين أفئدتهم شعور الولاء والاخلاص ، لا يحل ما ارتبطوا به من روابط المحبة الوطنية قرب ولا بعد ، ولا ينسون عهد الصبا وذكراه" ، ثم يضيف الأفغانى "بل يكونون فى جسم الوطن كأعضاء الجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تألم له المجموع من الجوارح ، كيفما ساروا وأينما حلوا ، فلا يرون الا وحدة من سماء وأرض وماء وحب لوطن واحد ، لا تبلبل ألسنتهم مختلف اللغات ، ولا تشتت كلمتهم تباين النزعات ، ولا تفعل فيهم أهواء أولى الغايات من أرباب تلك المدارس والمعاهد"(٤٧) .

و هكذا كان الأفغانى فيما يتصل بالمساواة الداخلية بين المسلمين وغيرهم "شديد البعد عن التعصب ، نفورا منه وإن ذكر المسلمين فى اكثر مقالة ، ذلك لأنهم العنصر الغالب بأكثريته فى الشرق ، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها ، ولهذا أكثر من ايقاظهم ، وتنبيههم وتقريعهم ، وإلا فهو أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة ، ميلاً للعمل بها فعلاً بين نوع الانسان ، خصوصاً فى الحقوق العمومية التى لا يصح لها معنى الا بالحرية المعقولة"(٤٨) . هذا الهدف الذى يجمع ويوحد الأمة بأديانها المختلفة ، هدف يوجهه الأفغانى للتصدى للظلم والاستبداد الواقع على افراد الشعب دون فرق بين مسلم وغير مسلم .

وبعد دعوته السابقة إلى عدم التعصب نجد الأفغانى يلخص لنا معنى الاستبداد فى رأيه فيقول : "أن تكون أمة من الأمم مقيدة بسلسلة رأى واحد من الناس لا تتحرك الا بإرادته ، ولا تفعل إلا لرضاه ، فإذا كانت الأمة على هذه الصورة لزمها لا محالة أن يصرف كل منها ما أودع فيه من العقل والذكاء لمرضاة شخص واحد يكون الكل فانيا فيه" ، بهذا التحديد الذى عاينه الأفغانى فى واقع الحياة المصرية التى عايشها فى عهد اسماعيل ، فى هذه الآونة يحدد لنا مغبة هذا الاستبداد واجحافه بحقوق الفرد والأمة ، إذ انه "من المعلوم أن الرجل الواحد لو انفرد فى العقل والذكاء والهمة وعلو النفس لا يستطيع جلب السعادة فضلاً عن جلبها لأمة كبيرة"(٤٩) . ولم تكن دعوة الأفغانى لمقاومة الاستبداد دعوة نظرية ، بل أنها تعدت هذا لتطلب من الملوك والامراء الحكم الدستورى ، وهذا نوع من الوعى المقلوب لدى الأفغانى ،بالرغم من أنه توصل فى أواخر ايامه إلى أن الحكم الدستورى كالحقوق الأخرى لا يوهب ، ولكنه ينتزع ، هذا ما نجده أكثر من مرة فى ترجماته المختلفة ، فمثلاً كان رده على الخديوى توفيق حازماً حينما رأى الخديوى "أن أغلب الشعب خامل ، جاهل ، لا يصح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة ، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكة"(٥٠) ، حينئذ بادره الأفغانى قائلاً "ليسمح لى سمو امير البلاد أن

أقول بحرية وإخلاص ، إن الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به لسموكم وان قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين ، وتنفذ بأسمكم وإرادتكم ، يكون ذلك اثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"(٥١) .

وقد تكرر ذلك مع الأفغانى فى حديثه مع قيصر روسيا عند زيارته لبطرسبوج(٥٢) ، ومع شاة إيران(٥٣) ، نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الاستبداد حينما يرى انه "لا يسلم على الغالب ، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ، ويعظم عليه الامر ، كلما صادق مجلس الامة بإرادته ، أو غلبه على هواه"(٥٤) ، وعلى الرغم من حدته فى هذا احيانا حينما يطالب الامة بأن تملك من يملكها شريعة الاذعان للدستور واذا لم يفعل "وخان دستور الامة اما يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلارأس"(٥٥) ، وعلى الرغم من مطالبته ايضا للفلاح بالثورة : "يامن تشق الارض لتنبت منها ما تسد به الرمق ، وتقوم بأود العيال .. لماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ . لماذا لا تشق قلب الدين يأكلون ثمرة اتعابك"(٥٦) ، وعلى الرغم من رؤيته ايضا "ان الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك"(٥٧) على الرغم من هذا الفهم الا اننا نجد ان وعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور، حينما يرى "لاتحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته ، الا إذا أتاح الله لكل منها رجلاً قوياً عادلاً ، يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل الا مع القوة المقيدة"(٥٨) ، كما رأى أنه لتحويل الحكم المطلق لحكم شورى يكفى احياناً "إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربين ، فيفعله ويشرك معه امته ورعيته ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه"(٥٩) ، أو كما يقول : "ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك ،بالملك الشورى ، فاستراح وارح"(٦٠) . لعل هذا الوعى المقلوب هو الذى جثم على آراء الأفغانى النضالية فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو التغيير والمطالبة والالحاح فيها على حقوق افراد الأمة (بتعبيرر المرحلة التاريخية) وحقوق الإنسان (بتعبيرنا المعاصر) .

ويبقى أن نشير إلى أن مفهوم الشورى لدى الأفغانى فى الحقيقة ، يختلف عن مفهوم الشورى الذى نسمع عنه هذه الايام لدى التراثيين الجدد ، حينما يعلنون أن الشورى غير ملزمة ، وان الحاكم يترفع عن المساءلة أو المحاسبة ، فلا يسائله ولا يحاسبه الا الله ، هذا الفكر نجده لا يتفق وروح المشروع الأفغانى ، فالشورى نجدها لديه تأخذ معنى ملزماً ، إذ أن الأمة لديه هى التى تتوج الملك "ويبقى التاج على رأسه ، ما بقى هو محافظاً ، أميناً على صون الدستور"(٦١) ، أى أن الدستور هو الذى يحدد العلاقة بين الملك والرعية ، ومادام الملك منفذا ، محترما للدستور ظل فى

موقعه ، وإلا أطيح به ، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح" وهو يحدد تقسيم السلطة فى هذا الحكم الدستورى الذى يعنيه "فيكون للملك الدستورى عظمة الملك ، وعلى نواب الأمة أعباء نوائب المملكة ، ودرء المفاسد عنها ، والذود عن سلامتها بالاموال والارواح"[٦٢]

-٦-

المساواة الخارجية (بين الأمم) : كما أشرنا من قبل لن تحقق هذه المساواة قبل أن تتحقق المساواة الداخلية بين المسلمين ومواطنيهم من الأديان الأخرى وبين مجموع المواطنين وبين الولاة والسلاطين عن طريق الدستور ، إلا أن هذا كما أشرنا غير كاف ، إذ ينبغى لأمم الشرق أن تأخذ باسباب التقدم والرقى ، حتى تستطيع أن تتساوى مع الأمم الغربية ، بالاضافة إلى تمسكها بخصوصيتها الثقافية (هويتها الإسلامية) ، وتربطها واتحادها ضد ما يحاك لها فى الغرب من مؤامرات استعمارية تتعدى على حقوق شعوبها ، هذا كله كفيل بأن يجعلها تتساوى مع الأمم الأخرى المتقدمة ، ولكى يقطع الأفغانى الطريق على بعض كتاب الغرب من أمثال رينان وتوفيل جوتييه وغيرهما ممن قسموا العالم إلى جنسين: الأول منهما سام والآخر آرى ولكل منهما خصائصه المختلفة ، فالعقل السامى يفتقد الارتباط القائم بين الأشياء ، بينما العقل الآرى يؤلف بينها ويربط بعضها بالبعض الآخر متدرجا ، نجد الأفغانى يقطع الطريق على هؤلاء حينما شجب "هذه الآراء واثبت أن التفريق بين العنصرين السامى والآرى انما هو ، كالتفريق بين الشعوب يرجع فى الحقيقة الى العصبية اكثر من رجوعه إلى العلم"[٦٣] .وقد حاول الأفغانى فى اكثر من موضع التنبيه على أن المساواة الحقيقية بين الشرق والغرب فى العلاقات الدولية لن تتم الا فى اطار من العدل بين الامم فهو حينما يسأله الفيلسوف هربرت سبنسر إن كان يعرف العدل خلال حوار بينهما حول المسألة الشرقية ومظالم المستعمرين ، يبادره الأفغانى قائلاً : "يوجد العدل عندما تتعادل القوى"[٦٤] ، والعدل لدى الأفغانى "قوام الاجتماع الإنسانى وبه حياة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال"[٦٥] ، وبديهى عنده أن القوى بين الغرب والشرق لن تتعادل الا بالتكافؤ إذ أن "التكافؤ فى القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية ، فإن فقد التكافؤ لم تكن الرابطة الا وسيلة القوى لابتلاع الضعيف ، وتجعل إهاب الوداد المرقش بألوان الملاحظة ، المديح بأشكال المجاملة ، شفافا ينم عما وراءه وتنقب عن المسالك الدقيقة التى يسرى بها الطامعون فى ديار الغفلات"[٦٦] .

و الأفغانى يود أن يكون الحق فى العدل والمساواة حقاً انسانياً معمولاً به يتخطى الحدود والاجناس ، ولا يخضع لأمة دون أخرى إذ كما يقول : "خليق بالانسان كما أنه نوع واحد أن لايكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً - بمعنى أن وحدة النوع ، تقتضى وحدة المكان "[٦٧] ، وهو بهذا أقر حقاً من حقوق الافراد المشروعة فى التنقل والإقامة تأسيسا على ما هو مشترك بين بنى البشر (النوع الواحد) ، ولعل تصديه للاحتلال

البريطانى لم يكن ينبع من عنصرية عربية اسلامية تجاه البريطانيين ، ولكن من أجل حق الإنسان فى العدل والانصاف بصرف النظر عن جنسية هذا الإنسان إذ كما يرى "الانكليز كأمة ليس من ينكر أنها من أرقى الأمم - تعرف معانى العدل وتعمل بها ولكن فى بلادها ومع الانكليز أنفسهم - وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز - تعلم أن للإنسان حقا فى الحياة - وهذا الإنسان فى عرفهم هو الانكليزى ، وغيره من البشر ليس بإنسان"(٦٨) ، وهو فى هذا يتصدى لما يتشدق به المستعمرون من إدعاء للعدالة للجميع ، وهى فى حقيقة الامر عدالة تكيل بمكيالين ، وتفرض وصايتها على الإنسان أى كان وعلى حقوقه المشروعة ، "أن قصدى فى كل ما قلت وتحدثت إن هو الا كشف ما تدعيه هذه الدولة العظيمة من العدالة ، وما تختص به نفسها من الوصاية على نوع الإنسان"(٦٩) .

- ٧ -

ومادامت الحالة هذه فينبغى على الشرق الإسلامى النهوض من عثرته ليفرض هذا التكافؤ عمليا على الغرب ، وهو لا يفرضه الا إذا إستطاع النهوض الحضارى المادى فى طريق استعادة قوته وهيبته المفقودتين بمقاومته للمستعمرين ، حينئذ ستتعادل القوى وتصبح العلاقات والروابط السياسية بينه وبين الغرب وسيلة للتعاون القائم على الانصاف والمساواة ، وليس وسيلة للإستعمار القائم على ضعف حال الشرق وخموله ، ولتحقيق هذا المطلب يطرح الأفغانى فكرة الجامعة الإسلامية ضمن مشروعه الكبير ، ومن هنا يصبح طرحه لهذه الفكرة ومن هذه الجهة كعلاج ناجع لاتحاد الشرقيين وطرحهم لخلافاتهم ، ينبغى من خلالها إزالة الاسباب التى عملت على صعود نجم المستعمرين ، هو هنا يستفيد من آراء ابن خلدون فى تاريخ العمران البشرى حيث نجد الأفغانى يقول "ولما كان لحياة الأمم والدول ادوار وآجال ، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ثم توقفها وانحطاطها اسباب وعوامل ، هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية بمعنى أن يصل إلى حد معلوم وأجل معلوم ، وانقضاء أجل الاستعمار انما يتم بزوال الاسباب التى مكنت أهله من التسلط وأكرهت الشعوب على الخضوع له"(٧٠) فإذا كان من حقوق الأمم مقاومة الاستعمار ، فان الأفغانى يكسب هذا الحق سنداً علمياً ، حينما يصبح الاستعمار أمراً غير حتمى ، إذ أن نفى المقدمات ، انما يلغى النتائج . لذا فمحاولتنا نحن ابناء الشرق تجاوز محنتنا التى مكنت المستعمرين منا ، لن يتأتى سوى باتحادنا ومقاومتهم وكشف اساليبهم الاستعمارية المختلفة ويحاول الأفغانى تأكيد هذا الحق الأساسى والذى نذر له حياته وجهده ، حينما يعلق آماله على نهوض الأمة وقيامها فمن وجهة نظره ان «الدولة المستعمرة لا تبال بأفراد ولو كانوا سلاطين أو أمراء ولا بجيوشهم وقوادهم وانما الذى تخشاه وتفر منه قيام الامة بوجهها : هذا هو السلاح الوحيد القاطع لحول الاستعمار !"(٧١) وهو يقدم لنا الأمثلة كالأمة الامريكية التى استماتت فى طلب الاستقلال واستطاعت تحقيق مبتغاها فيه حينما وجدت انجلترا مقاومة الأمة الشديدة إذ أن "دهاة الانجليز

اعقل من أن يتوهموا افناء أمة بأسرها تتفق وتستبسل ، تطلب الموت فى سبيل استقلالها"[٧٢] ، والأمة الاسلامية - بنظره - لاتختلف عن الأمم الأخرى فى هذا ، غير أنها لاتقوم على الجنسية فالمسلمون"لايعتدون برابطة الشعوب وعصبات الاجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين"[٧٣] ، والأفغانى كرجل سياسى حاذق وقريب من أرض الواقع يعلم أن الوحدة الإسلامية تحت خلافة واحدة أمر "بعيد المنال ،لذا ماأراده هو بيان أن الأمن فى المنطقة لايتجزأ وإن مسئولية الحكام تجاه بعضهم البعض ليست مسئولة دينية فقط ، ولكنها مسئولية أمنية أيضاً : "لا التمس بقولى القول هذا أن يكون مالك الامر فى الجميع شخصاً واحداً .." ولكن أن يكون "كل ذى ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الاخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه ، لأن هذا بعد كونه اساسا لدينهم، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجة فى هذه الاوقات"[٧٤] . عند هذا وعند هذا فقط يستطيع الشرق تحقيق المساواة مع الغرب ، بعد أن تتعادل القوتان ويصبح الشرق ندا للغرب ، وليس صيداً سهلاً أولقمة سائغة فى افواه المستعمرين .

- ٨ -

فى مناخ ترك فيه أمر البلاد والعباد يتحدد فى بلاط السلاطين وولاة الامور، وانشغل فيه علماؤه بأمور العبادات لدرجة حار فيها الطهطاوى فى ترجمة مصطلح "الحرية" ، وما يعنيه حتى يقربه لافهام مواطنيه الذين كانوا قد قدموا استقالات جماعية لعقولهم "ومايسمونه الحرية (فى فرنسا) ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف ، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هواقامة التساوى فى الاحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على انسان ، بل قوانين هى المحكمة المعتبرة"[٧٥] .

فى هذا المناخ تكتسب اطروحات الأفغانى اهميتها واعتبارها ، صحيح انه لم يتحدث عن حقوق الإنسان أو الشعوب بطريقة مباشرة الا أن ماقدمناه - منذ قليل - يرقى ليس فى تأكيد هذه الحقوق فقط ولكن يؤسس طريقاً فى النضال من أجل الحصول عليها والتمتع بها ، لنا أن نلحظ انه قد وضع يده على مسائل لم يكن التفكير فيها فى عصره مطروقاً دون عقبات وخيمة ، فالمعروف أنه لم يكن يحبذ مساواة المرأة بالرجل بالطرق التى كانت مطروحة بها فى عصره ، ومع ذلك فقد اتخذ موقفا متقدما- بعض الشئ - عن اقرانه من الحجاب "عندى لامانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور"[٧٦] ،ولم يمنعه موقفه السابق فى أن يقرر وبشجاعة منقطعة النظير- فى هذا العصر- ان تخلف المرأة وجمودها -فى عصره- انه هو نتيجة لحجر الرجل عليها "المرأة وقفت جامدة خاملة يعمل فى تمادى جمودها وخمولها ، وعدم نهوضها الرجل -وبقيدها- الرجل ، ويقتل مواهبها - الرجل ، تارة بدعوى الدين ،وأخرى فى عدم كفاءتها من حيث التكوين . مع أن دعوى التكوين ، والمواهب من قوة جسم وصحة عقل ، ما كانت على نسبة واحدة ، فى الرجال كافة ، ليصح أن يحكم على تجرد النساء منها . . . "[٧٧] ، وهو ينتصر للمرأة حينما يفضح الآراء السائدة فى المجتمع ، وضروب وأشكال التربية التى تجحف بالمرأة ، وتحصر مواهبها "وما جاز وجوده فى

الرجال من هذا القبيل ، لا يستحيل وجوده فى النساء (المواهب المختلفة) بل هو من الممكنات - خصوصاً وقد أتى على المرأة حين من الدهر كانت مع الرجل فى مستوى واحد - واما التكوين فى أمره الرئيسى ، من رأس ودماغ ، واردة ، وتمييز - ليس فيه تباين ، أو تغاير ، أو تعدد - بمعنى أن الرجل ليس له رأسان ، وللمرأة رأس ونصف ، أو نصف رأس ، أو فى الأول أربعة آذان وفى الثانى أقل من ذلك - والذى نراه من التفاوت ، ان هو إلا من حيث التربية وشكلها ، واطلاق السراح للرجل وتقييد المرأة فى عدم البراح من الخضر ، وحصر مواهبها فى ذلك المضيق ، (٧٨) .

ولم يفت الأفغانى ان يقف ضد الحرب ، بل ويستهزئ من مثيريها : الانسان فى مدنيته الحاضره ، وفى مكتسباته العلمية ، والادبية ، والعلمية ، وفى بذل ثمرات سعيه فى سبيل الحروب ، أو استثمار ثروته فيها ، وفى مرضاة موقدها ، أو رضائه عنها ، ووقوفه فيها تلك المواقف التى لا تقفها الحيوانات ،ولا الحشرات - فهو أحط منها - وليس ثمة مدنية ، ولا علم ، بل جهل وتوحش(٧٩) الا يمكننا فى الختام أن نردد بكل فخر مع الأفغانى بأنه "خليق بالانسان كما انه نوع واحد أن لا يكون له غير هذه الكرة الارضية الصغيرة وطناً - بمعنى وحدة النوع تقتضى وحدة المكان"(٨٠) .

مراجع وهوامش

١ - قديما قال فيلسوف العرب الكندى "وينبغى الانستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ،الأمم المباينة (لنا)" (الكندى ، كتاب الكندى المعتصم فى الفلسفة الأولى ، دار إحياء المكتبة العربية ١٩٤٨ ، نشر أحمد فؤاد الاهوانى) .

٢ - عبد القادر المغربى ، جمال الدين ، ذكريات وأحاديث ، دار المعارف ، القاهرة ، يوليو سنة ١٩٤٨ ، ص ٣٢ .

٣ - المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣ .

٤ - أحمد بن محمد على المقرى الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ص ٢٤١ .

٥ - المعجم العربى الحديث ، مرجع سابق .

٦ - يقال أن هذا المحفل قد تطور فى أوائل سنة ١٨٧٩ م ، وأصبح الحزب الوطنى .

٧ - د . عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين وأثره فى العالم الإسلامى ، سلسلة كتاب الهلال ، عدد ٢٧٤ ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٨٧ .

٨ - المرجع السابق نفس الموضوع .

٩ - المرجع السابق نفس الموضوع .

١٠ - محمد باشا المخزومى ، خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى ، دار الحقيقة ،بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، ٨

١١ - المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

١٢ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

١٣ - جريدة مصر ، عدد ٤٢ ، إبريل ١٨٧٩ م .

١٤ - جريدة مصر ، عدد ٤٧ ، مايو ١٨٧٩م .

١٥ - العروة الوثقى ، عدد مارس ١٨٨٤ ، وأيضاً الرافعى ، جمال الدين الأفغانى باحث نهضة الشرق ، سلسلة إعلام العرب ٦١ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦١، ص ٨١ .

١٦ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

١٧ - المرجع السابق ، نفس الموضوع ، وفى الافعى

ص ٨٠

١٨ - العروة الوثقى عدد ٢٧ مارس ١٨٨٤ .

١٩ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٢٠ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٢١ - المرجع السابق ،وفى الرافعى ص ٨٤ - ٨٥

٢٢ - محمد باشا المخزومى ، خاطرات . مرجع سابق ، ص ١٤٨

٢٣ - د. ناجى التكريتى ، الفلسفة السياسية عن أبى الربيع ، مع تحقيق كتابه سلوك المسالك فى تدبير الممالك ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ .ط٣ ، ص ١٨٨ .

٢٤ - المرجع السابق ،ص ١٧٦ .

٢٥- نقلاً عن فتحية البنزاوى ، د. محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسى فى الاسلام ، دراسة مقارنة ، ط١ ط٢ ، دار المعرف ١٩٨٢ ، ص ٢٥٥

٢٦ - عبد السلام بن عبد العالى ، فلسفة السياسية عند الفارابى ، ط٣ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٨٣ .

٢٧ - نقلاً عن د. صابر طعيمة ، دراسات فى النظام الاسلامى ، دار الجيل ، بيرو ، ١٩٨٦ ، ص ١٧ (الهامش)

٢٨ - المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

٢٩ - Le Petit Larousse, 1994 , Paris .

٣٠ - أحمد بن محمد بن على الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية ، بيرروت ،ط١ ، ٢.

٣١ - د. ناجى التكريتى ، الفلسفة . مرجع سابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

٣٢ - د. صابر طعيمة ، دراسات ، (مرجع سابق ، ص ١٧ (الهامش) .

٣٣ - المرجع السابق ، ص ١٦٦٩

٣٤ - عبد السلام بن عبد العالى ، الفلسفة .. (مرجع سابق ،، ص ٨٣ - ٨٤ .

٣٥ - د. صابر طعيمة ،دراسات ..(مرجع سابق) ، ص١٦٩ .

٣٦ - المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣

٣٧ - الفيومى ، المصباح .. (مرجع سابق)

٣٨ - محمد المخزومى ، خاطرات .(مرجع سابق) ، ص ٢٧٧١

٣٩ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٤٠ - نقلاً عن العروة الوثقى (المقالة الافتتاحية).

٤١ - محمد المخزومى ،خاطرات .. (مرجع سابق) ، ص ٢٧٢

٤٢ - المرجع السابق ، ص١٣٨

٤٣ -المرجع السابق ص ١٣٩

٤٤ -قدرى قلعجى ، اعلام الحرية ، جمال الدين الأفغانى ، حكيم الشرق ، ط٣ ،

٤٥ - محمد المخزومى ، خاطرات .. (المرجع السابق ،) ،ص ٢٥٨

٤٦ - المرجع السابق ، ص ٨٨

٤٧ - المرجع السابق ، ص٨٨ - ٨٩

٤٨ - محمد المخزومى ، خاطرات ، (المرجع السابق) ، ص٦

٤٩ -عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .. (مرجع سابق) ، ص ١٦٨

٥٠ - محمد المخزومى ، خطرات .. (مرجع السابق) ، ص٢١ .

٥١ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٥٢ - المرجع السابق ص ٣٠ .

٥٣ - المرجع السابق ، ص٣١

٥٤ - المرجع السابق ، ص٦٣.

٥٥ - المرجع السابق ، ص ٥٤

٥٦ - عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .. ، (مرجع سابق) ص ١٦٧ ، نقلاً عن أحمد شفيق باشا ، مذكرات فى نصف قرن ، ط١ ص ٢٨٧ .

٥٧ - محمد المخزومى ،خاطرات .. ، مرجع سابق ، ص٥٣ .

٥٨ - المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣

٥٩ - المرجع السابق ، ص٥٣ .

٦٠ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٦١ - المرجع السابق ، ص٥٤

٦٢ -المرجع السابق ، ص٥٣

٦٣ - قدرى قلعجى ، أعلام الحرية (المرجع السابق) ص ٥٦

٦٤ - المرجع السابق ، ص ٥٤

٦٥ - محمد المخزومى ، جمال الدين .. (المرجع السابق) ، ص ٢٥٢

٦٦ - المرجع السابق ، ص ٢٦٩

٦٧ - محمد باشا المخزومى ، جمال .. (مرجع سابق) ، ص ٨١

٦٨ - المرجع السابق ، ص ٤٠٣

٦٩ - المرجع السابق ، ص٤٠٣ -٤٠٤

٧٠ - قدرى قلعجى ، اعلا م الحرية .. (مرجع سابق) ، ص٦٩

٧١ - المرجع السابق ،ص ١٠٤

٧٢ - المرجع السابق نفس الموضوع

٧٣ -العروة الثقى ، ص ٥١ ، وانظر ايضاً عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .

٧٤ - قدرى قلعجى ، اعلام الحرية .. (مرجع سابق) ، ص٧٢

٧٥ - رفاعة الطهطاوى تخليص الابريز فى تلخيص باريز ، ص ٨٠

٧٦ - محمد المخزومى ، خاطرات . مرجع سابق ، ص ١٠٣

٧٧ -المرجع السابق ، ص ١٠٨

٧٨ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٧٩ - محمد المخزومى ، خاطرات .. مرجع سابق ، ص ١٤٠

٨٠ - المرجع السابق ، ص ٨١

الانتخابات التشريعية المصرية
تغييب السياسة و "ماسسة" الفوضى

عمرو الشوبكى

مثلت الانتخابات التشريعية التى جرت فى شهر ديسمبر الماضى علامة فاصلة فى تاريخ الانتخابات النيابية المصرية ليس فقط بسبب الضجيج الذى أثارته ولا الاعتراضات التى فجرتها ، إنما أساسا نتيجة الأجواء والقيم الجديدة التى عبرت عنها وأعطت لها خصوصية واضحة مقارنة بالانتخابات الخمس التى عرفتها البلاد منذ عام ٧٦ وحتى الآن .

و بعيدا عن الاحكام الأحادية التى تخرج عقب كل معركة انتخابية - الانتخابات الأسوا أو الأنزهه - فإن لغة الأرقام قد عبرت وبدقة عن أجواء المعركة الانتخابية الأخيرة . ويمكن وبشقة شديدة النظر إلى انتخابات عام ٩٥ باعتبارها - بدون أدنى شك - انتخابات الأرقام القياسية بكل معنى الكلمة فقد شهدت أكبر عدد من القتلى - ما يقرب من ٦٠ قتيلا - فى تاريخ الانتخابات البرلمانية، و شهدت أيضا أكبر رقم من الطعون والاحتجاجات - بلغ فى الدورة الأولى وحدها ١١٩ طعنا .

كما أنها أول انتخابات تعددية فى تاريخ مصر المعاصر يحصل فيها الحزب الحاكم على هذه النسبة الكاسحة من الأصوات - ما يقرب من ٩٧٪ من أعضاء مجلس الشعب أعضاء فى الحزب الوطنى الحاكم - وأيضا أو بالنتيجة أقل نسبة أصوات تحصل عليها أحزاب المعارضة . فى نفس الوقت فقد أفرزت هذه الانتخابات أقل نسبة تمثيل للأقباط فى تاريخ البرلمان المصرى سواء بعدم ترشيح أى منهم على قوائم الحزب الحاكم أو بسبب عجز باقى الأحزاب عن ايصال مرشح قبطى واحد إلى البرلمان ، فترك الأمر لرئيس الجمهورية ليختار ستة منهم من أصل عشرة يختارهم بنص الدستور للدخول إلى مجلس الشعب . كما عرفت هذه الانتخابات أيضا أقل نسبة تمثيل للمرأة داخل مجلس الشعب منذ ما يقرب من ٤٠ عاما .

من ناحية أخرى فقد أعلنت هذه الإنتخابات عن تبلور أنساق جديدة من القيم انتشرت رأسيا بين قطاعات واسعة من كوادر الدولة الوسيطة ودوائر أوسع من الجماهير .

و قد يكون من المفيد الإشارة إلى تصريحين هامين عقب الانتخابات الأخيرة أدلى بالأول رئيس الجمهورية حيث ذكر فيه أنه كان راغب فى أن يرى عدد أكبر من نواب المعارضة تحت قبة البرلمان ، والتصريح الثانى أدلى به وزير الإعلام السيد صفوت الشريف حين ذكر بأن المعركة الانتخابية لم تمثل أدنى قلق للحزب الوطنى الحاكم لأن الغالبية الساحقة من المرشحين المستقلين - ما يزيد عن ٣ آلاف مرشح - هم إما على يسار أو على يمين الحزب الوطنى عباءته ، بما يعنى ضمنا أن نتائج الانتخابات كانت محسومة قبل أن تبدأ لصالح الحكومة وحزبها .

وفى واقع الأمر فإن كلا التصريحين عبرا بدقة

عن ما جرى فى الانتخابات التشريعية الأخيرة وطرحا بالتالى تساؤلين على قدر كبير من الأهمية.

الأول : إذا كان من المؤكد أن الحكم فى مصر لا يضيره تماما أن يصبح عدد نواب المعارضة القانونية فى مجلس الشعب ٥٠ نائبا أو حتى ١٠٠ دون أن يتجاوز نسبة الثلثين - الخط الأحمر الذى لا تسمح به الحكومة - أى بمعنى آخر فإن هذه الانتخابات وعلى خلاف انتخابات عام ٧٩ لم يكن فيها قرار باستبعاد مرشحى حزب الوفد أو غالبية مرشحى الحزب الناصرى أو مرشحى حزب العمل من غير الأخوان ، وكانت رغبة الرئيس مبارك صادقة فى وصول عدد أكبر من نواب المعارضة تحت قبة البرلمان ، ورغم ذلك حدث العكس تماما وجرت عملية استبعاد شاملة لغالبية نواب المعارضة فهل هذا الحدث بلا دلالة .

الثانى : إذا كان تصريح وزير الاعلام قد عبر بدقة عن واقع وطبيعة المعركة الانتخابية الأخيرة ، إلا أن هذا الواقع أفرز تبعات جديدة تم تجاهلها طوال المعركة الانتخابية ، فإذا كانت الحكومة قد خاضت معركة انتخابية محسومة نتائجها مسبقا فان التساؤل الأساسى الهام الذى يطرح فى هذه الحالة سيكون هل نجحت الدولة إذن فى فرز وغربلة هؤلاء الآلاف على يمين ويسار ووسط الحزب الوطنى ، على أسس عصرية وديمقراطية أم أن الأزمة الحقيقية كانت فى هؤلاء المرشحين غير المستقلين سواء الأعضاء منه فى الحزب الوطنى أو الذين أصبحوا بعد ذلك أعضاء فى هيئته البرلمانية .

إزاحة السياسة

لم يعرف كل من تابع الانتخابات التشريعية الاخيرة على أى أساس بالضبط تم اختيار ٤٣٩ مرشحا للحزب الوطنى فى الانتخابات الأخيرة غطوا تقريبا كل دوائر الجمهورية ، كما لم يفهم أيضا معنى هذه الهرولة المدهشة التى قام بها ما يزيد عن مائة نائب مستقل من أجل الانضمام إلى الهيئة البرلمانية للحزب الوطنى وأخيرا لم يعرف الكثيرون الهوية السياسية الحقيقية لعدد كبير من مرشحى أحزاب المعارضة اسما والمتحالفين مع أحد أجنحة النخبة الحاكمة عمليا .

و قد غابت من هذه المعركة الانتخابية المعانى الايديولوجية التى عرفتها الانتخابات التشريعية السابقة فى البلاد فانتخابات عام ٧٩ التى عرفت صراعا سياسيا حادا بين الخطاب السياسى الساداتى والذى تجسد فى ذلك الوقت فى ترويجه لاتفاقات كامب ديفيد ، فى مواجهة خطاب المعارضة بشكل عام واليسارية بشكل خاص الرافض لاتفاقية الصلح المنفرد فى ذلك الوقت بين مصر واسرائيل ، وقد حافظ مرشحى المعارضة فى ذلك الوقت على صورة المناضل الذى يواجه بطش السلطة وقهرها ، ويمتلك فى نفس الوقت رؤية سياسية مخالفة لتوجهات الحكومة يتعرض بسببها إما للإعتقال - كما حدث عام ٨١ - أو على أقل التقدير إلى تزوير إرادة الجماهير بقرار مركزى من السلطة بسبب مواقفه السياسية كما حدث مع كل من عارضوا كامب ديفيد فى انتخابات عام ٧٩.

نفس الأمر وإن بصورة مختلفة - أقل كفاحية وأكثر سياسية من انتخابات ٧٩ - ينسحب على انتخابات ٨٤ و٨٧ حيث قاد الوفد متحالفا مع الإخوان المسلمين المعارضة فى انتخابات ٨٤ وطغت شعاراته وبريق عودته إلى الساحة السياسية على شعارات الإخوان المسلمين المتحالفين معه ، ثم جاءت انتخابات عام ٨٧ والتى عرفت أكبر تمثيل للمعارضة فى البرلمان المصرى منذ عام ٧٦ وحتى الآن وفيها طغت شعارات الإخوان المسلمين السياسية على المقولات الحائرة لحزب العمل الذى تحالفوا معه . وحصل ما عرف فى ذلك الوقت بالتحالف الإسلامى - ضم بجانب حزب العمل والإخوان المسلمين ، حزب الأحرار أيضا - على ما يقرب من ٦٠ مقعدا وحل حزب الوفد ثانيا وحصل على ما يقرب من ٣٥ مقعدا .

وقد عرفت تلك الفترة بوجود تمايز واضح بين خطاب الأحزاب السياسية التنافسة وكانت الحدود الفاصلة بين برامج الأحزاب - وخاصة فى المدن - هى الأساس الذى حكم اختيارات الناخبين .

بل أن الانتخابات عام ٩٠ التى قاطعتها كل أحزاب المعارضة باستثناء حزب التجمع مثلت آخر صور النضال السياسى والاحتجاج الجماعى السلمى لأحزاب المعارضة فى مواجهة الحزب الحاكم من أجل وضع مزيد من الضمانات الديمقراطية ووضع حد لمختلف صور التجاوزات التى تحدث أثناء الانتخابات .

و قد جاءت انتخابات ٩٥ لتحدث ما يشبه القطيعة مع ميراث خمس انتخابات سابقة ، فرغم أن أحزاب المعارضة قد طرحت فى الانتخابات الأخيرة على سبيل الوجاهة برامجها الانتخابية وأكدت فيها على مواقفها الرافضة لجانب كبير من سياسات الحكومة ورغم أن كثير من مرشحى المعارضة المصرية قد دافعوا بصدق عن هذه الشعارات السياسية إلا أن قطاع كبير منهم قد عبر بهدوء تام وبسلاسة نادرة الشريط الحدودى الذى يفصل بين أحزاب المعارضة وبين دهاليز الحزب الوطنى وجهاز الدولة فأجروا تحالفات - فى أغلبها غير معلن - مع أحد أجنحة النخبة الحاكمة . من أجل ضمان الحصول على مقعد فى مجلس الشعب و بدا الأمر وكأن هناك نوعين من المعارضة ، أحدهما حقيقة أو تحاول أن تكون كذلك بكل إيجابيات خطابها وسلبيتها على السواء وأخرى حملت قشرة من الشعارات السياسية المعارضة وكتل من التحالف المؤيدة للحكم والحكومة .

و قد عرفت هذه الانتخابات نواب معارضة تفضلهم الحكومة بل وتسعى أحيانا من أجل إنجاحهم من اليسار التجمعى إلى اليمين الوفدى ، كذلك شهدت هذه الانتخابات ولأول مرة تصريحات لوزراء على صدر صفحات بعض صحف المعارضة بدت وكأنها بمثابة شهادة براءة من الانتماء الكلى لهؤلاء المرشحين إلى المعارضة وتحولت بالتالى إلى جسر أكثر ضمانة من حزب المعارضة دون التخلى عن شعارات للوصول إلى مجلس الشعب .

و كانت الحكومة قد قامت منذ البداية باستبعاد الاخوان المسلمين أكبر تيارات المعارضة المصرية ، من العملية الانتخابية سواء بتحويل عدد كبير من قياداتهم إلى محاكم عسكرية ، أو باعتقال عدد أكبر من مندوبى المائة وخمسين مرشح إخوانى أثناء سير المعركة الانتخابية .

و قد فرغت الحكومة بهذه المواقف المعركة الإنتخابية من دلالتها السياسية والايديولوجية ولم تستفد سياسيا أو دعائيا مثلا من تفجير السفارة المصرية فى باكستان على يد جماعات العنف الدينى فى واحدة من أسوأ العمليات الإرهابية ، وذلك فى نسج مناظرات حية بين مرشحى الحزب الحاكم والمستقلين الذين داروا فى فلكه من جانب ومرشحى الإخوان من جانب آخر وهى التى كان سيمتلك فيها مرشحى حزب الدولة - الحزب الوطنى - تفوق واضح ، وهو نادرا ما يحدث ، على خصمهم السياسى حيث كانت الإدانة الجماهيرية لما حدث طاغية على مشاعر أغلب المواطنين وكانت نبرات النقد عالية فى مواجهة مجمل فصائل الإسلام السياسى .و يبدو أن الحكومة قد أعدت مرشحيها من أعضاء الحزب الوطنى والمستقلين الدائرين فى فلكها لمعركة أخرى لا علاقة لها بالسياسة استندت أساسا على العصبيات العائلية والروح القبلية التى زحفت حتى إلى المدن ، وانفقت فيها أموال طائلة بدون أى رابط ، معركة رفعت فيها شعارات فجة وأدت إلى طغيان شعارات ابن الدائرة وابن الحى وابن القرية على معانى الكفاءة ودلالة العطاء الاجتماعى والانتماء السياسى والحزبى . ورفعت فيها شعارات فجة أخرى أقرب إلى قيم العصور الوسطى - كالشعار الشهير انتخبوا الملياردير محمد "باشا" الفقى - وأخيرا فى المعركة التى

طرح فيها كثير من المرشحين وعود ساذجة لأبناء الدائرة والقبيلة لا علاقة لها بالهم الوطنى العام ، وأحيانا بالمشاكل المحلية الخاصة - كالوعد الذى أطلقه أحد المرشحين عن وضع اسم مدينته الصغيرة مع باقى المدن المصرية الكبرى عند قراءة النشرة الجوية فى الأخبار المصرية . . وغيره الكثير .

"الجهوى" فى مواجهة "القومى"

على خلاف غيرها من الانتخابات السابقة فقد شهدت الانتخابات التشريعية الأخيرة انتعاشا كبيرا فى منظومة القيم التقليدية القابعة فى القرى والنجوع المختلفة والتى حتى مشارف المدن الكبرى وقد تجاوزت هذه المنظومة حدود ما أسماه نبيل عبد الفتاح (الأهرام ٦ /١١ / ١٩٩٥) بصحوة البنية الأساسية التقليدية فى مواجهة الانساق السياسية الحديثة لتصل إلى دائرة كاملة من التحالفات الجهوية والقبلية التى لا علاقة لها لا بالولاء الحزبى ولا الالتزام السياسى ، وقد خاض جانب كبير من المرشحين معركتهم الانتخابية من أجل اثبات عدم انتماء هذا المرشح أو ذاك إلى تلك الدائرة أو القرية مثل ذلك المنشور الشهير الذى وزع فى مواجهة إبراهيم شكرى وحل عنوان هل شكرى من شربين ؟ ليثبت فيه أن الأخير "غريب" عن المدينة ولم يولد فيها .

و قد أدى هذا الوضع إلى تكريس مفهوم ودور مرشح الخدمات المحلية على حساب المرشح القومى الذى عليه أن يوازن بين دوره المحلى وتؤدى بجانب دوره هذا دوراً أكبر على المستوى القومى فى صياغة القوانين والتشريعات الجديدة لا فى الهرولة خلف الوزراء من أجل الحصول على توصية أو توقيع على استثناء مخالف لقانون أو عرف .

و قد شهدت المعركة الانتخابية تحالفات محلية لا علاقة لها بالالتزام الحزبى فقد تحالف كثير من كوادر "الحزب الوطنى" فى المجالس المحلية أو أجهزة المحافظة وأحيانا مديريات الأمن مع المرشح المستقل فى مواجهة الحزب الوطنى دون الأخذ فى الاعتبار ليس فقط قضية الالتزام الحزبى بل وأحيانا الضرب بعرض الحائط لقرارات لتوجهات عليا - أقرب إلى حد القرار - بدعم مرشح آخر غير الذى أفرزته العصبيات والتحالفات المحلية ، ولعل هاجس الخدمات المحلية - التى وصلت أحيانا إلى "الرشاوى الانتخابية" هو الذى دفع تكتل ضخم من مرشحى الحزب الوطنى والمستقلين إلى التكالب على الارتباط بأحد أجنحة الدولة أو الحزب الحاكم من أجل الحصول على دعم مالى أو تسهيل إدارى لإنشاء مدرسة أو بناء مشروع خيرى أو رصف طريق وإنارة قرية . . الخ . وقد ترسخ بالتالى فى أذهان الناخبين أن المرشح المثالى هو القادر على حل جانب كبير من مشكلاتهم اليومية المعاشة .

و لما كان عدد الدوائر لا يسمح بترشيح أكثر من ٤٤٤ مرشحا لحزب الواحد ، فقد قام ما يقرب من ١٤٠٠ منشقا عن الحزب الوطنى بترشيح أنفسهم "كمستقلين" ، كما حافظ النصف الأكبر منهم والذى قدر بما يقرب من ١٧٠٠ مرشح على علاقات حميمة بأجهزة الدولة والحزب الوطنى على السواء .

ورغم أنه فى كل الانتخابات التشريعية التى عرفتها البلاد كان هناك دور كبير لمرشح الخدمات إلا أنه أيضا وبنفس الدرجة كان هناك دور كبير وتقدير مواز لمرشح القومى الذى يبرع فى مناقشات مجلس الشعب وينجح فى نفس الوقت بالاحتفاظ بعلاقاته - وخدماته - مع أبناء دائرته .

إلا أن هذه الانتخابات قد شهدت انتصارا ساحقا للنوع الأول من المرشحين الذى يمكن اعتباره بمثابة الابن الوفى للتحالفات المحلية والعصبيات العائلية والقبلية ، وهو ما أدى إلى سيادة مناخ موات فى ظل غياب أو "حياد" - بالتعبير الرسمى - مؤسسات الدولة المركزية وعلى رأسها جهاز

الشرطة ، لعمليات التزوير المحلى المدعوم عائليا والذى لم تعرفه مصر فى تاريخها المعاصر بهذه الدرجة من قبل .

و قد ساعد على انتشار هذا المناخ غياب مؤسسات الدولة وأجهزتها عن لعب أى أدوار رقابية للحد من هذه الظاهرة بل أنها احيانا كثيرة ساهمت فيها وكانت الحجة الواهية التى رفعتها الأجهزة الرسمية "الحياد" التى من خلال معانيها المطاطة عبرت أغلب حالات التزوير وعمليات البلطجة الفجة التى شهدتها الانتخابات الأخيرة وأدت إلى سقوط هذا العدد الكبير من الضحايا .

ثنائية الاستبعاد والاستيعاب

عرفت المعارضة المصرية فى انتخابات عام ٧٩ استبعاد منظم لكل رموزها جاء بناء على قرار من الرئيس السادات الذى "هندس" هو ونخبته الحاكمة انتخابات من نوع خاص اختار فيها بنفسه من يعارضوه وأخلى لهم ٢١ دائرة انتخابية معرفة منه بأهمية وجود "معارضة" - ولو شكلية - وقد أوضحت هذه الانتخابات أيضا قدرة النظم المركزية على اختيار معارضة من قلبه حيث عين الرئيس السادات وزير الزراعة فى ذلك الوقت إبراهيم شكرى زعيما للمعارضة الشريفة ووقع معه على وثيقة تأسيس حزبه جديد - العمل الاشتراكى - وقد أجريت عملية تزوير واضحة فى انتخابات ٧٩ لكل المرشحين الذين عارضوا فى المجلس السابق اتفاقية كامب ديفيد وأغلب سياسات الرئيس السادات - باستثناء النائب الراحل ممتاز نصار الذى نجح فى حماية صناديق الانتخابات بأسلحة أهل قريته فى صعيد مصر .

و قد عكست هذه الانتخابات قدرة الدولة المصرية على اصدار قرارات مركزية ومتجانسة - بصرف النظر عن موقفنا منها - كما إنها ابرزت الأهمية الكبرى والحاسمة لموقع رئيس الجمهورية أمام أى أدوار أخرى للأجنحة و"اللوبيات" السياسية القابعة فى قلب نظامه .

و على خلاف ما شهدته المعارضة المصرية فى انتخابات عام ٧٩ فإن انتخابات عام ٩٥ لم تعرف أى قرار مركزى باستبعاد رموز المعارضة ومرشحيها ورغم ذلك عرفت شكلين من صور الاستبعاد أديا إلى عدم وصول الغالبية الساحقة من مرشحى المعارضة إلى مجلس الشعب :

الشكل الأول : كان نتيجة ظرف عام يخص المعارضة من جانب والمناخ الذى تحركت فيه من جانب آخر فقد قام بعض مرشحى المعارضة بالتغريد فى فضاء المفردات الايديولوجية الحالمة وعجزوا بالتالى أو بالنتيجة عن الالتحام بالواقع الاجتماعى والنفسانى المعاش . والبعض الآخر خسر المعركة بسبب الأجواء التى أفرزها الواقع المحلى لا القرار المركزى والذى وصل فى كثير من الأحيان لحد التزوير المباشر وأعمال البلطجة التى قادتها كوادر محلية ووسيطة ذات علاقات متنوعة بأكثر من جناح داخل أجهزة الدولة المصرية ، لتعلن بالتالى عن غياب هذا القرار- التوجه المركزى الذى عرفته البلاد فى انتخابات عام ٧٩ ، وذلك لصالح تنوعات واضحة داخل مؤسسات الدولة وعلى قمة نخبتها ساهمت إلى حد كبير فى فرض كثير من الظواهر السلبية التى عرفتها الانتخابات التشريعية الأخيرة .

أما **الشكل الثانى** : الذى عبرت عنه الدولة منذ البداية باستبعاد عناصر الإخوان المسلمين سواء من المشاركة فى العملية الانتخابية أو فى الوصول إلى مجلس الشعب . وقد نفذت عملية الاستبعاد هذه عبر أكثر من وسيلة بدأت أولا بتحويل عدد كبير من عناصرهم الرئيسية إلى محاكمة عسكرية وانتهت باعتقال مندوبى المائة وخمسين مرشح اخوانى بكل السبل المشروعة وغير المشروعة لمنعهم من الوصول إلى البرلمان .

و يمكن اعتبار الموقف الحكومى من الاخوان المسلمين بمثابة القرار المركزى الوحيد الذى اتخذ فى

الانتخابات الأخيرة وفيما عدا ذلك فقد ترك لعشوائيات السياسات الداخلية المصرية .

وغم أن الموقف من فصائل الإسلام السياسى كان قد اتضحت معالمه قبل الانتخابات الأخيرة حيث نجحت الدولة فى توجيه ضربات مؤثرة إلى جماعات العنف الدينى وقلصت بشكل واضح من عدد العمليات الارهابية التى مارستها هذه الجماعات فى بدايات هذا العقد . فى نفس الوقت الذى دخلت فيه الدولة فى مواجهة مع تيار الإخوان المسلمين فى النقابات ثم بعد ذلك فى الانتخابات الأخيرة وذلك وفق إستراتيجية استبعادية جديدة حلت مكان إستراتيجية الاستيعاب التى سادت فى عقد الثمانينات .و قد رأى البعض أن استبعاد الدولة للإخوان المسلمين من العملية السياسية والانتخابية يدخل فى إطار أعمق من أجواء المعركة الانتخابية ونتائجها ، بل إن هذا الموقف اعتبره كثيرون صراع مشروع بين خطابين بات من الصعب أن يلتقيا أو يصلا إلى حلول وسط وبالتالى أعطى شرعية لمواقف الدولة .

وتبقى المعضلة الحقيقية فى أن هذا "الاستبعاد المركزى" استتبعه استبعاد آخر غير مركزى لكل فصائل المعارضة، ثن ألحق به اختيار عشوائى ذو دوافع غير معلنة لمئات من المرشحين الذين رشحهم الحزب الوطنى على قوائمه ، أو نزلوا كمستقلين والتحقوا بعباءة أحد أجهزة الدولة المصرية .

ورغم أن ثنائية الاستبعاد والاستيعاب قد عرفتها بدرجات مختلفة جميع الانتخابات التشريعية التى شهدتها البلاد منذ قيام ثورة يوليو ، الا أن الانتخابات الأخيرة مثلت إستثناءا واضحا ليس فقط لما جرى فى العهود السابقة بل حتى عن الانتخابات الثلاث الأخرى التى شهدها حكم الرئيس مبارك .

دلالات ونتائج جديدة

مثلت الانتخابات التشريعية الأخيرة علامة فاصلة فى تاريخ الانتخابات النيابية التى شهدتها البلاد منذ عام ٧٦ وحتى الآن ، فدون الدخول فى ثنائية الأسوأ والأنزهه - لأنها بالطبع ليست الأخيرة - المطلوب تأملها وفق رؤية علمية وسياسية جديدة .

فى هذا الإطار يمكن أن نسير إلى ما يلى :

أولا : أعلنت الانتخابات الأخيرة عن أول انهيار حقيقى فى الايديولوجيا الكفاحية والتى تتبناها أغلب فصائل وأحزاب المعارضة المصرية فى خطابها السياسى وكان له أساس كبير من الصحة والمشروعية طوال السبعينات والثمانينات ، قد سقط تقريبا فى هذه الانتخابات .فمع تراجع حدة التناقضات الايديولوجية بين فصائل المعارضة والنظام القائم . ومع عجز هذه الايديولوجيات الثورية على تعبئة الجماهير بمفردها خلف فقط شعاراتها الناصرية أو الماركسية أو الليبرالية . بدا واضحا حجم الأزمة التى تعيشها فصائل المعارضة الليبرالية واليسارية على السواء .

فبعض مرشحى احزاب المعارضة اكتفى بترديد شعاراته الايديولوجية دون الالتحام بالواقع الاجتماعى المعاش ، حيث سنجد مثلا أن أغلب مرشحى الحزب الناصرى قد اكتفى بوضع صورته بجوار صورة عبد الناصر وكتب تحتها مجموعة من الشعارات عمرها أكثر من ربع قرن ، واعتبر أن ذلك وحده أو أساسا هو معبر النجاح .

نفس الشئ ينسحب على بعض مرشحى حزب الوفد وحزب التجمع اللذان اكتفيا بترديد نصوص الايديولوجية دون أى تفاعل حقيقى مع التربة الثقافية والاجتماعية المحيطة فكانت أيضا النتيجة مفرطة فى سلبيتها .

و قدجسد استبعاد الإخوان المسلمين من المعركة الانتخابية أزمة المعارضة المدنية فى مصر - بل الحكومة ايضا - ففى الوقت الذى نجح فيه التيار

الاسلامى فى نسج علاقة حميمة بين اختياراته الايديولوجية - الدينية - والواقع الاجتماعى بتعقيداته المختلفة وعبر أشكال متنوعة من الخدمات الاجتماعية والمهنية التى قدمها إلى الجماهير عجزت أغلب قيادات المعارضة عن خلق صيغة موازية توفق بين الاختيار الايديولوجى والواقع الاجتماعى .

و فى نفس الوقت لم يسمح للأخوان بإجراء اختبار حقيقى لقدراتهم السياسية فى هذه الانتخابات ، وبالتالى فى فرض حوار سياسى بين مختلف فصائل المعارضة حول أكثر الخطابات السياسية حيوية وإثارة للجدل الفكرى والسياسى دخل المجتمع المصرى أى الخطاب الإسلامى ، بدلا من حالة التسطيح الشامل التى عرفتها الانتخابات التشريعية الأخيرة .

ثانيا : أدى قيام عدد كبير من مرشحى المعارضة بممارسة نفس أساليب مرشحى الحزب الحاكم فى دوائرهم الانتخابية إلى اهتزاز - وصل إلى حد الغياب - تلك الصورة النضالية القديمة عن المرشح الضحية أو المناضل المضطهد الذى وضع فيها أغلب مرشحى المعارضة أنفسهم .

و لعل التقرير الذى قدمته المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عما حدثفى دائرة "كفر شكر" من تجاوزات وعمليات خطف وتزوير قام بها أنصار خالد محى الدين زعيم حزب التجمع المعارض ، لخير دليل على تلك الأزمة التى تعانى منها أحزاب المعارضة المصرية .

و هكذا بات هذا الوضع الجديد من شأنه أن يلقى الضوء على أهمية النظر إلى أزمة النظام السياسى المصرى باعتبارها أزمة بنائيةstructural وثقافية بالأساس وليست فقط أزمة حكومة أو معارضة .

و من هنا تصبح المطالبة بوضع قواعد أكثر صرامة وفاعلية لمواجهة أعمال التزوير والبلطجة كالتى شهدتها الانتخابات الأخيرة ،ووضع أسس واضحة تحدد قواعد اللعبة السياسية فى مصر ، باتت محورية ، حتى لو استبعدت الدولة أحد أطراف الساحة السياسية ، فإن من المستحيل أن لا تترك ساحة وحيدة يكون معيار الفرز فيها هو الأداء الاجتماعى للمرشح ومهاراته السياسية والتحالفية بجانب فاعلية خطابه السياسى لا حجم الأسلحة والعصى التى يمتلكها أنصاره أو درجة ثرائه ، أو حجم استغلاله لنفوذه وعلاقاته داخل دائرته فى العاصمة على السواء .

ثالثا : رغم أنه يمكن اعتبار الانتخابات التشريعية التى شهدتها البلاد فى شهر ديسمبر الماضى هى انتخابات "الاستبعاد" وبصور مختلفة ، لكل التيارات السياسية فى مصر ، إلا أن المعادلة السياسية لم تكن ستتغير كثيرا فى حال إذا حصلت المعارضة على نفس ما حصلت عليه فى انتخابات ٨٧ (أكثر من ٩٠ مقعدا) . وهى مسألة لم تكن واردة حتى فى ظل ضوابط أفضل وأكثر فاعلية مما شاهدناه فى انتخابات ٩٥ ، لقد كانت المعركة الحقيقية بين مرشحى الحزب الوطنى المتداخل مع جهاز الدولة فى مصر من جانب ، وبين المستقلين المتداخلين مع نفس أجهزة الدولة من جانب آخر . فقد كان هناك ما يزيد عن ثلاثة آلاف مرشح تقدموا للإنتخابات "كمستقلين" وهم فى الحقيقة لم يكونوا كذلك بل عبروا عن علاقة حميمة وخاصة مع أحد أجنحة النخبة المصرية الحاكمة .

و لعل من أبرز مظاهر الخلل فى النظام السياسى المصرى أنه حتى هذه اللحظة يعتبر لا فقط الحديث عن هذه الأجنحة بل حتى الاقرار بوجودها " عيبا" يهز وحدة النظام ، ورغم أن الواقع يقول أن الأجنحة "حقيقة واقعة" وأن الاقرار بوجود تباينات بينها ظاهرة صحية فإنه لازال هناك إصرار على قصر الحديث عنها فى صالونات الخاصة وليس على جمهور المهتمين بالعمل العام.

و لعل الملفت للنظر أن هذه الروح الأحادية التى أبدتها النخبة المصرية الحاكمة فى التعامل مع

تنوعات وخلافات مأمونة الجانب. وفى داخل إطار النظام السياسى القائم بدت متخلفة إلى حد كبير عن ما شهدته البلاد منذ ما يقرب من ثلاثين عاما وتحديدا عقب هزيمة ٦٧ حين قبلت السياسة فى ذلك الوقت فكرة وجود أجنحة داخل مؤسسات الدولة والاتحاد الاشتراكى وتبنتها ، وقد عرفت مصر فى ذلك الوقت رموز لليسار و اليمين والوسط بل للتيار الإسلامى ، تصارعت فيما بينها بشكل علنى فى انتخابات ٦٨ الشهيرة .

و رغم إجراء سبع انتخابات تشريعية منذ ذلك التاريخ وحتى الآن ، إلا أن هذا التراكم بدا وكأنه ذهب فى الهواء ، حيث لايزال الحديث عن وجود تنوعات داخل مؤسسات الدولة والحكم أقرب إلى الأسرار الحربية التى يجب عدم الحديث فيها .

و من هنا فان الاقرار بوجود تنوعات على قمة النخبة المصرية من شأنه أن يساهم فى وضع قواعد أكثرديمقراطية وعصرية فى فرز هؤلاء المتكالبون على مواقع داخل عربة الحزب الوطنى ، وفى قطار الدولة المصرية ، كما من شأنه أيضا أن يضع اللبنة الأولى نحو بناء خطاب سياسى جديد قائم على النسبية والتنوع بديلا عمليا لأزمة المعارضة ، ويطرح تصور علمى طويل المدى لمواجهة التربة الثقافية الإدارية التى أفرزت من داخلها تيار العنف الأصولى فى مصر .

الانتخابات الفلسطينية
انسحاب المعارضة يقلل فرص الديمقراطية

منال لطفى

هل تقوضت إمكانيات بناء نظام ديمقراطى فى مناطق الحكم الذاتى الفلسطينى ؟!

وهل يسير نظام الحكم الذاتى الفلسطينى فى الضفة وغزة على خطى الأنظمة العربية الشمولية ؟! حركة تحرر وطنى يعقبها نظام سياسى تسلطى يتكون من رموز هذه الحركة ! .

المؤشرات الواقعية ومناخ العملية الانتخابية ونتائجها لا تعطى إجابة متفائلة ! . فالفصائل والأحزاب الفلسطينية المعارضة على حد تعبير المفكر الفلسطينى د / عزمى بشارة "استقالت من السياسية " ونفضت يدها من الحقبة السياسية الملوثة إنتظارا لحقبة أخرى نظيفة تمارس فيها السياسية ! وأصبح لدى السلطة الفلسطينية الشرعية القانونية الكاملة لاستمرار ممارساتها بعد أن كانت تستند قبل يوم ٢٠ يناير ١٩٩٦ إلى شرعية الأمر الواقع .

على الرغم من مجمل ممارسات السلطة الفلسطينية منذ تولت صلاحيات الحكم الذاتى فى مايو ١٩٩٤، والتى رأت الأحزاب والفصائل الفلسطينية أنها تهدف إلى تهميشها وإقصائها عن ساحة العمل والممارسة السياسية وتعزيز هيمنة فتح والاتجاه الذى يمثله الرئيس عرفات على ملفات التفاوض وملفات بناء السلطة الفلسطينية فى مناطق الحكم الذاتى، إلا أن قرار مقاطعة الإنتخابات هو قرار بالإنتحار السياسى لعدد من الأحزاب والفصائل الهامة فى حركة التحرر الوطنى الفلسطينى والتى ظلت فاعلة على المستويين الحركى والفكرى منذ الستينات وحتى الآن . ومن الطبيعى أن يؤدى هذا القرار إلى فراغ سياسى قد يكون ملائماً جداً لنمو النزعات التسلطية لدى السلطة الوطنية الفلسطينية ، وسوف يصاحب نمو هذه النزعات التسلطية بالطبع ضعف المجتمع المدنى الفلسطينى وإنكماش أحزاب وفصائل المعارضة التى سوف تبدأ فى صياغة خطابات تبريرية لعزلتها آملة أن تحافظ هذه الخطابات لها على شرعيتها وشعبيتها لدى الجماهير . وبالتدريج ولأن حجم التحديات والمهام والواجبات الملقاة على عاتق "المعارضات المستقيلة" قليل بالضرورة ستتحجر فصائل المعارضة حركياً وفكرياً ولا تعود قادرة على إبداع خطاب سياسى خلاق يساهم فى حل المشاكل اليومية للواقع الذى أستقالت منه .

والواقع أن قرار المعارضة بعدم الإشتراك فى الإنتخابات يرجع إلى يقين هذه الأحزاب والفصائل أنه ليس مسموح لها المشاركة بشكل فعال فى بناء الكيان الوطنى الفلسطينى، وأن هناك نوع من التواطؤ على المستويين الإقليمى والدولى على تنقية الساحة السياسية أمام الاتجاه الذى يمثله الرئيس عرفات ، وعلى الرغم من أن بعض هذه الفصائل يتمتع بدعم جماهيرى كبير ، وعلى الرغم من أن بعضها الآخر ساهم مساهمة لا شك فى إمتيازها فى النضال الوطنى الفلسطينى، وينتمى لتيارات فكرية أثرت الحركة الوطنية، إلا أن هذه

الفصائل والأحزاب رأت أن هناك معطيات واقعية تحرمها من المساهمة فى تشكيل الكيان الفلسطينى حتى لو شاركت فى الانتخابات ، وإن اشتراكها فى الانتخابات لن يؤدى إلا إلى إعطاء الشكل التعددى للإنتخابات، وإعطاء قرارات المجلس المنتخب صورة الإجماع الوطن.

ويمكننا هنا أن نعدد ثلاثة معطيات واقعية من داخل وخارج خطاب الأحزاب والفصائل دفعتهم لاتخاذ قرار المقاطعة وهى :

١ - توجهات سلطة ، الحكم الذاتى.

٢ - العمل على إقصاء وتهميش المعارضة الفلسطينية .

٣ - أزمة المجتمع السياسى الفلسطينى .

أولاً : توجهات سلطة الحكم الذاتى

ظهرت علامات على النوايا التسلطية لسلطة الحكم الذاتى ، وهو ما يمكن إجماله فى عدد من المظاهر أهمها :

- هيمنة عرفات على ملف المفاوضات مع إسرائيل ، فهو منذ أن فتح مسار أوسلو السرى وألغى دور الوفد الفلسطينى المفاوض، وضع فى يده كل التفاصيل الصغيرة والكبيرة المتعلقة بالتفاوض ، وتوصل إلى جملة إتفاقيات تمس كل الفلسطينيين دون أن يرجع إلى المجلس الوطنى الفلسطينى . وعلى الرغم من الإعتراضات التى جاءت من أعضاء اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير وأعضاء المجلس الوطنى ورموز الحركة الوطنية وممثلى الأحزاب والفصائل المختلفة إلا أنه ظل محافظاً على نهجه .

- هيمنة ياسر عرفات على ملف بناء الحكم الذاتى فى الضفة وغزة ، فهو الذى عين الوزراء الفلسطينيين فى المجلس الإنتقالى وأنفرد وحده بإختيارهم ، فإختارهم على أسس الولاء له، وتأييد أوسلو، والإنتماء لعائلات هامة وعشائر ذات نفوذ ، كما أنه أنفرد بموضوع تلقى المنح والمساعدات الدولية من أجل عمل بنية تحتية لمناطق الحكم الذاتى ، وقد أثار هذا سخط المنظمات الدولية المانحة بجانب سخط الفصائل والأحزاب الفلسطينية ورموز الحركة الوطنية .

- جاء البناء القانونى للسلطة الوطنية مشيراً إلى توجه سلطوى عميق ، فالدستور المؤقت الذى صدر وكل القوانين التى صاغتها السلطة الفلسطينية منذ مايو ١٩٩٤ ، تاريخ تسلمها الصلاحيات فى منطقة الحكم الذاتى ، تم إصدارها من قبل السلطة وصاغها قانونيين ينتمون للسلطة، ولم تطرح للنقاش العام إلا فى أضيق حدود . هذا بالإضافة إلى أن أغلب مواد هذه القوانين جاء مقنناً لوجود سلطة لها طابع تسلطى .

- قرار عرفات تشكيل قوة الأمن الفلسطينية من رجال فتح ، وإستدعاء عشرات الألاف من تونس ليشغلوا مناصبهم الجديدة كقوة شرطة . وقد أثار هذا سخط الداخل وخاصة صقور فتح وحماس ، كما أثار خوف القوى والأحزاب الفلسطينية التى رأت أن عرفات أتى برجال فتح فى تونس لأنهم سيحولون قوة الأمن إلى أداة طيعه فى يده وهو ما يهدد بإحتمالات إنتهاك حقوق الفلسطينيين غير المؤيدين للعملية السلمية والممارسات غير الديمقراطية لعرفات .

وقد أثارت هذه التوجهات والنوايا التسلطية إنزعاج باقى الفصائل والأحزاب التى لم تدرك نفسها كمعارضة مهمشة من قبل. فحركة التحرر الوطنى الفلسطينى ضمت عشرات الأحزاب والفصائل التى كانت علاقاتها متوازنة إلى حد كبير. وعلى الرغم من أن فتح أحتلت دائماً المكانة الأهم بين باقى الفصائل الفلسطينية إلا أن الحركة لم تدعى يوماً أنها الممثل الوحيد للشعب الفلسطينى،لكن بعد أوسلو وهيمنة عرفات على كل الملفات والقضايا تعمق شعور باقى الأحزاب والفصائل الفلسطينية أنها ليست مدعوة للإشتراك فى بناء الدولة أو لعب أدوار إيجابية إلا بالقدر الذى يحدده عرفات وبما لا يتناقض مع هيمنته،

وإن الإشتراك فى الإنتخابات خطوة فى هذا الطريق.

ثانياً: العمل على إقصاء المعارضة الفلسطينية

أحد الأسباب التى دفعت المعارضة لمقاطعة الانتخابات هو رصدها لمحاولات تهدف إلى تهميشها ودفعها خارج ساحة العمل السياسى وقد أخذت هذه المحاولات ثلاثة أشكال :

(أ) إصدار عدد من القوانين المقيدة لحرية الأحزاب والفصائل الفلسطينية. . فقد بدأت السلطة عندما تولت صلاحياتها فى صياغة عدد كبير من القوانين من أجل وضع محددات ومعايير للمؤسسات والهيئات الفلسطينية ، إلا أن عملية وضع هذه القوانين تميزت بسمتين :

السمة الأولى : أنها تمت بمعزل عن المجتمع فلم يشارك فيها ولم يصوغها إلا قانونيين ينتمون للسلطة الفلسطينية ، ولم تطرح هذه القوانين للنقاش الجماعى إلا على نحو ضيق وهامشى .

السمة الثانية : أن هذه القوانين التى كان من المفروض أن تساهم فى تحديد الواجبات والمسئوليات والحقوق أدت إلى فوضى حقيقية ، فقد أتت فى ظل وجود أنظمة قانونية قديمة فى الضفة وغزة ، بالإضافة إلى الأوامر العسكرية للمحتل الإسرائيلى . ولم يكن أحد يعرف أى قانون سيتم تطبيقه فى الحالات المختلفة ، القوانين السائدة أم القوانين التى أصدرتها السلطة الفلسطينية .

وقد أثارت هذه القوانين وخاصة قانون الأحزاب السياسية ، والمطبوعات ، وقانون الجمعيات تحفظ وسخط المثقفين الفلسطينيين ورموز القوى الوطنية والأحزاب والفصائل المختلفة نظراً لطابعها المتشدد ضد الحريات وتقنينها لنظام حكم تسلطى وتقييدها لهامش العمل المستقل للأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى وإخضاعهم للسلطة الفلسطينية .

فقانون الأحزاب الفلسطينى والذى صدر فى سبتمبر ١٩٩٥ أثار عاصفة من الانتقادات لعدد من الأسباب أهمها أن هذا القانون جاءت مواده متناقضة ومتعسفة ضد حرية عمل الأحزاب ، فالمادة ٢١ فقرة ح من القانون تنص على أنه (يجوز للجنة شئون الأحزاب لمقتضيات المصلحة القومية وقف إصدار صحف الحزب أو نشاطه) . وفى هذا إمكانية حقيقية للتعسف ضد الصحف بشكل عام وصحف المعارضة بشكل خاص مما يحرم هذه القوى من أهم أدوات التعبير عن مواقفها ، خاصة أن القانون لم يعرف بالتحديد "المصلحة القومية" . كما أن الجهة المخول لها وقف إصدار الصحف أو نشاط الحزب هى جهة تنفيذية غير مستقلة وغير قضائية . وكان من الأفضل بالتأكيد منح هذه السلطات للقضاء وليس لجهة تعينها وتفصلها السلطة الفلسطينية.

وقد أنتقدت الأحزاب الفلسطينية هذا القانون لأنه إستخدم عبارات فضفاضة يمكن أن تستخدم بشكل تعسفى مثل الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى ، كما أنه حول الأحزاب إلى أندية أو جمعيات بهدف تقليص الدور السياسى للأحزاب .

أما قانون الجمعيات الأهلية فقد أثار بدوره الكثير من الانتقادات وقد اعتبرته رموز الحركة الوطنية فى فلسطين مؤشر لإنقضاء عهد إستقلال مؤسسات المجتمع المدنى . فالمادة ٥٦ من هذا القانون تنص على أن (للوزير أو من يفوضه بالوزارة أن يحل أى جمعية خيرية أو هيئة اجتماعية أو مؤسسة خاصة وإلغاء تصريحها إذا اقتنع أنها خالفت نظامها الأساسى وإذا لم تنفذ الغايات التى أنشأت من أجلها .. أو رفضت السماح للمسئولين بالتفتيش عليها أو مراقبته.).

أما المادة ٦١ فتنص على أن (للوزير أو من يفوضه أن يقوم بإغلاق مقر الجمعية أو الهيئة أو المؤسسة أو فرعها لمدة قابلة للتجديد وذلك ريثما

يفصل فى أمرها إذا ما وقعت أى مخالفة لأحكام هذا القانون) .

ومن الواضح فى نص المادتين أن صلاحيات الهيئة التنفيذية كبيرة وصلاحيات الجهاز القضائى المستقل شبه منعدمة ، ولهذا طالبت شبكة الجمعيات الأهلية الفلسطينية والتى ينضوى تحتها ٧٠ جمعية بـ"أنه فى حالة الادعاء على جمعية أهلية بمخالفتها للدستور فإن البت فى هذا الادعاء يجب أن يكون للجهاز القضائى وحده"

أما قانون المطبوعات والذى صدر فى يونية ١٩٩٥ فقد احتوى على مواد تؤسس وتقنن لرقابة السلطة الفلسطينية على المطبوعات المختلفة ، كما قيد حرية الرأى والتعبير والنقد وأعطى السلطة الفلسطينية سلطات منح التراخيص وسحب الترخيص ومصادرة وإغلاق الصحف والتفتيش عليها .

(ب) ممارسات الأمن الفلسطينى ضد الناشطين السياسيين والصحفيين الفلسطينيين

وقد تعددت أوجه هذه الممارسات ولم تكن حوادث العنف فى ١٨ نوفمبر ١٩٩٤ فى غزة بين قوات الأمن الفلسطينى والمتظاهرين المدنيين والتى أدت إلى مقتل ١٣ فلسطينى وجرح أكثر من مائة . هى حوادث العنف الأولى من نوعها ، لكنها كانت بالتأكيد الأشد والأكثر عنفاً ، ومن حسن الحظ أن منطقة الحكم الذاتى لم تشهد مصادمات دموية بنفس الحدة وإن كانت قد شهدت مصادمات أخف .

فعلى سبيل المثال رصد مركز غزة للحقوق والقانون فى بيانه الصادر فى ١١ إبريل ١٩٩٥ قيام قوات الأمن الفلسطينية بحملة إعتقالات واسعة ومكثفة شملت العشرات من مؤيدى وأنصار حركة الجهاد الإسلامى وحماس وقد أوضح البيان أن عدد المعتقلين بلغ ١٥٠ معتقلاً، وأن هذه هى المرة العاشرة منذ تولى سلطة الحكم الذاتى صلاحياتها التى تقوم أجهزة الأمن فيها بحملات اعتقال جماعية .

كذلك رصدت منظمة مراقبة حقوق الإنسان Middle East Watch فى تقريرها الصادر فى فبراير ١٩٩٥ قيام السلطة الوطنية الفلسطينية بعدد من الاعتقالات التعسفية ضد الناشطين من الأحزاب والفصائل الفلسطينية المعارضة وتعرضهم للتعذيب والإهانة أثناء التحقيق معهم على الرغم من عدم وجود تهم واضحة .

كما قامت السلطة الفلسطينية بعدد من الانتهاكات ضد الصحافة جاءت فى صور مختلفة منها حجز الصحف وعرقلة وصولها للقراء وإغلاقها لفترات محددة ، وفى أحوال أخرى تمت مداهمة المكاتب الصحفية وتفتيشها ومصادرة محتوياتها ، أو اعتقال أصحاب الصحيفة أو العاملين بها . فعلى سبيل المثال تم اعتقال ماهر العلمى الصحفى بجريدة القدس لمدة أسبوع لنشره خبر عن عرفات فى إحدى الصفحات الداخلية وليس على الصفحة الأولى كما طلب منه ، كما تم إغلاق صحيفة النهار لمدة خمسة أسابيع إلى أن انتهجت خطاً موالياً لعرفات ، ومنع توزيع الصحف القادمة من القدس لمدة أسبوع فى غزة لنشرها تقارير عن التوتر بين السلطة الفلسطينية وحماس.

وبخلاف هذه الممارسات جاء قرار عرفات فى ١٧ فبراير ١٩٩٥ بتشكيل محكمة أمن دولة عليا ليعمق المخاوف الشديدة من استخدام السلطة الفلسطينية لدولابها الأمنى من أجل ملاحقة القوى والأحزاب الفلسطينية والتضييق عليها لتقليص نشاطها وفاعليتها .

وقد جاءت النتائج المترتبة على تشكيل محكمة أمن الدولة مزعجة لمنظمات حقوق الإنسان فى فلسطين وخارج فلسطين . ففى تقرير لمركز غزة للحقوق والقانون صدر فى ١٨ ابريل ١٩٩٥ ذكر أنه فى الفترة من ٩ إلى ١٥ ابريل ١٩٩٥ تمت محاكمة ثلاثة أشخاص من المؤيدين لحركة الجهاد الإسلامى أمام محكمة أمن الدولة العليا وصدرت

بحقهم أحكام قاسية تتراوح بين عشرة وخمسة وعشرين عاماً وذلك بتهمة التحريض ضد الدولة . وقد لاحظ المركز أن ظروف المحاكمات لم تحترم الحد الأدنى من حقوق الإنسان، فالمحامى المنتدب للدفاع عن المتهمين موظف حكومى ولا يمارس مهنة المحاماة ، كما جرت المحاكمات فى ساعة متأخرة من الليل وتم استدعاء الشهود فى الواحدة صباحاً ، ولم يعلن عن موعد جلسات المحاكمة مقدماً ، وفى النهاية أصدرت أحكام قاسية للغاية .

وقد دعت منظمة العفو الدولية فى بيان صدر فى ٢٧ إبريل ١٩٩٥ السلطة الفلسطينية إلى وقف المحاكمات التى تجرى فى محكمة أمن الدولة وإجراء هذه المحاكمات فى محاكم مدنية إحتراماً لحقوق الإنسان فى محاكمات عادلة أمام محاكم مدنية .

(ج) قانون ومناخ الانتخابات: شهدت الانتخابات الفلسطينية أثناء التحضير لها الكثير من الممارسات غير الديمقراطية مثل قرار عرفات المنفرد برفع عدد أعضاء المجلس المنتخب من ٨٢ إلى ٨٨ عضواً بدون مبرر واضح ، وتضييق الفترة الزمنية المتاحة للأحزاب والفصائل المختلفة لبدء نشاطها الدعائى من أجل الإنتخابات ، بالإضافة إلى عدم التوازن بين الإمكانيات الدعائية التى أتيحت لمرشحى فتح وغيرهم من المرشحين بسبب إمتلاك السلطة الفلسطينية لوسائل الإعلام، وفى نفس الوقت التضييق على جرائد ومطبوعات باقى الأحزاب والقوى وإعتقال عدد من رموز المعارضة .

غير أن الملمح الجدير بالاهتمام هو أن قانون الانتخابات ذاته لم يتم تطبيقه الأمر الذى أدى إلى الكثير من التعديات والمخالفات فعلى سبيل المثال:

- المادة ١٠٣ من القانون فى فقرتها الثانية تنص على أنه سيتم إعتماد جميع المراقبين المحليين والدوليين وستصدر لجنة الانتخابات بطاقة إعتماد لكل من يطلبها ليتسنى لهم مراقبة عملية الانتخابات ، إلا أن بطاقات المراقبين المحليين لم تمنح لهم إلا بعد يوم ١٢ يناير ١٩٩٦ ، أى بعد أن تم الانتهاء من عمليات التسجيل والترشيح والدعاية الانتخابية ، وهذا يعد تجاوزاً سافراً لقانون الانتخابات لأنه يحرم المراقبين المحليين من مراقبة تلك العمليات ويقصر دورهم على يوم التصويت فقط مما يعد بدوره تجاوزاً لقانون الانتخابات .

- كذلك فإن المادة ٥ فى فقرتها الثانية تنص على أن توزيع المقاعد بالنسبة للدوائر الانتخابية سوف يكون متناسباً مع عدد السكان فى كل دائرة . إلا أن هذا لم يحدث ، فعملية التسجيل جرت دون إجراء أى عملية إحصائية لعدد السكان مما أضاع فرصة ذهبية لإجراء إحصاء سكانى وتسجيل الناخبين فى آن واحد .

ومن غير الواضح على أى أساس تم توزيع المقاعد على الدوائر الانتخابية ، لأنه بالنظر إلى السجل الانتخابى الذى قد يكون معبراً إلى حد ما عن عدد السكان نجد أن توزيع المقاعد لم يتم على أساس السجل الانتخابى . فعدد المسجلين فى الضفة وغزة ١٫٠١٣٫٢٣٥ وبقسمة عدد المقاعد والذى يبلغ ٨٨ على عدد المسجلين ، فإن كل مقعد فى المجلس يقابله عدد من الناخبين المسجلين يساوى ١١٫٥١٤ ، فى حين نجد أن مجموع المسجلين فى الضفة يبلغ ٦٦٥٫٦٣٢ ، وعدد المقاعد المخصصة للدائرة ٥١ مقعداً، وعدد المقاعد المفروض أن تخصص للدائرة ٥٧٫٨١ مقعداً . بينما عدد المسجلين فى قطاع غزة يبلغ ٣٤٧,٦٣٢ ، وعدد المقاعد المخصصة للدائرة ٣٦ مقعداً ، فى حين أن عدد المقاعد المفروض أن تخصص للدائرة تبلغ ٣٠٫١٩ مقعدا .

أما فيما يتعلق بنصوص قانون الانتخابات ، فنجد أن المادة ١٨ والمادة ١٩ تنصان على أن (لجنة الانتخابات المركزية من حقها البت النهائى فى الإعتراضات على جدول الناخبين الابتدائى) ، ولجنة

الإنتخابات المركزية طبقاً للمادة ٢٢ هى (الهيئة العليا التى تتولى إدارة الانتخابات والإشراف عليها وتكون مسئولة عن التحضير لها وتنظيمها وإتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لضمان نزاهتها). ويتم (تعيين أعضاء هذه اللجنة من قبل رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية) . والواقع أن هذا البند ينفى مباشرة المادة ٢٤ من نفس القانون التى تؤكد (إستقلالية لجنة الإنتخابات وتمتعها بشخصية إعتبارية واستقلال مالى وإدارى ولا تكون خاضعة فى عملها لأية سلطة حكومية أو إدارية أخرى) . وهذا يعنى ببساطة أن لجنة الانتخابات المركزية والتى يعين أعضاءها من قبل رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية ، وبالتالى تكون تابعة له بصورة أو بأخرى ، منوط بها اتخاذ قرارات نهائية فى كل المسائل المتعلقة بالانتخابات على إفتراض أنها جهة مستقلة طبقاً للمادة ٢٤ !! وفى حالة رفض قرار لجنة الانتخابات يمكن للمرشح الإستئناف لدى محكمةإستئناف قضايا الانتخابات (المادة ٣٢) والتى تتشكل من رئيس و ٤ قضاة يعينهم رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية !!

أما المادة ٥٠ الخاصة بشروط تسجيل الهيئات الحزبية فتنص على تقديم (تصريح خطى موقع من ممثل الهيئة الحزبية يؤكد أن الهيئة لا تدعو إلى العنصرية أو إلى اللجوء للعنف لتحقيق برنامجها السياسى أو الاجتماعى) . وفى هذا إشارة واضحة للفصائل الفلسطينية التى ما زالت تعتقد أن الفلسطينيين يجب أن يواجهوا العنف الإسرائيلى سواء سلطات أو مستوطنين بعنف مماثل .

وفيما يتعلق بسلطات رئيس السلطة الفلسطينية نجد أن المادة ٧ تنص على أن (الرئيس يتولى رئاسة السلطة التنفيذية ، ويعتبر عضواً فى المجلس المنتخب بحكم انتخابه لمركز الرئاسة مباشرة من قبل الشعب) . ويمكن هنا أن نلاحظ أن سلطات رئيس المجلس الذى سوف يختار من بين أعضاء المجلس المنتخب هى سلطات إجرائية بحتة تتلخص فى «دعوة المجلس للإنعقاد وإدارة جلساته وإعداد جدول أعماله طبقاً للمادة ٦ ، فى حين أن للرئيس الفلسطينى سلطات تنفيذية وتشريعية غير محدودة .

ثالثاً : أزمة المجتمع السياسى الفلسطينى

تتكون فصائل المعارضة الفلسطينية من تيارين أساسيين ، تيار قومى يسارى وتيار إسلامى ، وقد مارست هذه التيارات والفصائل أدواراً وطنية متعددة ، إلا أن هذه الفصائل السياسية وخاصة الفصائل اليسارية واجهت إضمحلالاً فى شعبيتها بسبب ركود خطابها السياسى والفكرى، وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية استطاعت الحفاظ على شعبيتها بسبب إنجازاتها فى أرض الواقع . إلا أن الحقيقة أن الأحزاب والفصائل الفلسطينية على إختلافها تواجه أزمات متنوعة هى التى دفعتها لإتخاذ قرار مقاطعة الانتخابات، فإشتراكها يعنى أنها مدعوة لتطوير مقولاتها الأيديولوجية وبرامجها العملية كى تتوائم مع الواقع الذى تتطرحه العملية السلمية ، فهل كانت الأحزاب المعارضة مؤهلة لهذه الخطوة من مراجعة الخطاب الفكرى والحركى والموائمة مع الواقع ؟

الحقيقة أن الإجابة بلا هى الأقرب للصحة، فعملية التسوية طرحت تحديات جديدة أمام المعارضة الفلسطينية وواجهتها بأزمتها ، وهى أزمة لم تبدأ بعد أوسلو ولكن بدأت قبل هذا ومع خفوت صوت حركة النضال الوطنى ،، وقد تعمقت أزمة المعارضة بعد إتفاق أوسلو ووجدت المعارضة ، سواء الدينية أو القومية ، نفسها فى مأزق إيجاد بدائل لعملية التسوية التى ترفضها .

فالتيار اليسارى لم يطور مقولاته الأساسية واستمر فى طرح الأفكار والحلول الراديكالية ذات الطابع الشعارى . وبمرور الوقت فقد التيار اليسارى الكثيرً من شعبيته فى الداخل والخارج وعمق عزلته وجوده فى سوريا ، وظهور حماس فى

غزة فى منتصف الثمانينات وحصدها لتأييد ودعم عشرات الألاف من أبناء الشعب الفلسطينى فى غزة والضفة .

أما أزمة التيار الدينى ذو الشعبية الكبيرة فى مناطق الحكم الذاتى فتتلخص فى أنه مدفوع دفعاً لتطوير مقولاته الفكرية وخطواته العملية لكن بدون التناقض الكامل مع أطروحاته الأيديولوجية، وصياغة معادلة سياسية متوازنة تحقق له تمثيلاً ونفوذاً سياسياً يتناسب مع شعبيته .

وقد بدت أزمة الحركة الإسلامية واضحة عندما تباينت وجهات النظر داخل الحركة من مسألة الإشتراك فى الانتخابات بين مؤيد للإشتراك لمواجهة إحتمال تهميش الحركة، ومعارض للإشتراك تحت مظلة أوسلو، ومعارض للإشتراك بشكل عام ، الأمر الذى أدى إلى تأخير موعد إعلان الحركة عن موقفها النهائى .

والواقع أن الأحزاب والفصائل الفلسطينية ، بما فيها فتح ، تعيش فى أزمة حقيقية بسبب إستمرار سيطرة أساليب العمل الثورى ، وهى الأساليب التى ترسخ السرية والعلاقات الهرمية وغير هذا من المظاهر . ويمكن القول أن الأحزاب والفصائل الفلسطينية تعانى من مجموعة من المظاهر السلبية أهمها :

- ظاهرة الإنشقاقات داخل الأحزاب والفصائل الفلسطينية ، وهذه الظاهرة سببها وجود عملية تمايز داخلى أيديولوجى وسياسى وعمرى وخلافات شخصية على مستوى القيادة . وقد يؤدى هذا إلى إستقطاب حاد وربما إلى انقسامات كبيرة فى الأحزاب والفصائل الفلسطينية ، ويرجع هذا إلى غياب الديمقراطية داخل هذه الأحزاب .
- تعانى التنظيمات السياسية كذلك من ظاهرة الفئوية السياسية حيث يتعمق الولاء للتنظيم السياسى بحيث يفوق الولاء للوطن .
- الأحزاب الفلسطينية ما زالت تعيش فترة ازدواجية الخطاب ، وهى ما تزال تراوح بين مرحلتين متداخلتين هما التحرر الوطنى وبناء كيان الدولة .
- على الرغم من تبنى أغلب هذه الفصائل والأحزاب لمفاهيم سياسية عصرية إلا أن القيم والروابط الفلسطينية التقليدية عكست نفسها على تركيبة هذه التنظيمات وبنيتها الهرمية والتنظيمية.

المؤتمر العالمى الرابع للمرأة
بداية العمل من أجل تحويل الخطب الى التزامات وبرامج

أمال عبد الهادى

فى ١٥ سبتمبر ١٩٩٥ انهى المؤتمر العالمى الرابع للمرأة أعماله بإصدار إعلان بكين ، وبإقرار الوثيقة النهائية للمؤتمر(١) ، ورغم ذلك فإن الجدل الذى احتدم أثناء التحضير للمؤتمر والذى استمر حتى الساعات الأولى من اليوم الختامى ، لم ينته بعد ، بل ولن ينتهى فى السنوات القليلة القادمة ، إذ أن الوثيقة النهائية والإعلان مازالا موضع تحفظات من معظم الأطراف الحكومية وغير الحكومية التى شاركت فى المؤتمر ، رغم التباين فى حجم ونوع هذه التحفظات . وقد شاركت فى أعمال المؤتمر الرسمى وفود ١٨٩ دولة من الدول الأعضاء فى منظمة الأمم المتحدة ، بالإضافة الى ممثلى حوالى ٣٠٠٠ منظمة غير حكومية كمراقبين ، وهو أكبر رقم لتمثيل المنظمات غير الحكومية فى تاريخ مؤتمرات الأمم المتحدة .

وإذا كان المؤتمر الرسمى قد حظى بتغطية إعلامية واسعة ، فإن منتدى المنظمات غير الحكومية الذى بدأ قبل المؤتمر الرسمى واستمر لبعض الوقت أثناء انعقاده ، شهد مناقشات أكثر عمقاً وشمولاً وانفتاحاً وراديكالية . وللأسف لم يحظ المنتدى بالتغطية الإعلامية الواجبة ، لكن النساء نجحن رغم المعوقات المتنوعة فى إنجاز هدفه الاساسى ، ألا وهو الضغط على المؤتمر الرسمى لصد الهجمات التى استهدفت برنامج العمل ومنع التراجع عما اكتسبنه قبل بكين . كانت هناك محاولات متعددة لمنع عدد من المنظمات النسائية للدخول الى بكين ، لكن المنظمات غير الحكومية مارست جولة واسعة من الضغوط حتى فرضت مشاركة هذه المنظمات التى منع بعضها من المشاركة فى الاجتماع التحضيرى الأخير فى نيويورك وعلى رأسها المنظمات النسائية الممثلة لنساء التبت ، والمنظمات العاملة تحت شعار كاثوليكيات من أجل الاختيار الحر التى حاول الفاتيكان مستميتاً منعهن من المشاركة فى بكين . وفى داخل المؤتمر الرسمى كانت المنظمات غير الحكومية تعمل بهمة لا تعرف الكلل ، من خلال مجموعات الربط المتنوعة (caucus) التى كانت تعقد ما بين ٢٠ - ٣٠ اجتماعا كل يوم . وكانت جهودها عاملاً حاسماً فى التأثير على مواقف الوفود الرسمية.

إن أى تقييم لنتائج مؤتمر بكين لابد أن يضع فى اعتباره الحملات التى شنتها القوى المحافظة للتراجع عما تم اكتسابه قبل بكين . وقد تنبهت المنظمات غير الحكومية والنسائية منها على وجه الخصوص الى هذه الحقيقة مبكراً، فى المؤتمر التحضيرى الأخير فى نيويورك مارس ١٩٩٥ . ففى ذلك المؤتمر بدأت الدعوة لاستراتيجية تضع الأولوية للحفاظ على مكتسبات القاهرة وفيينا ، يليها تحقيق خطوات جديدة ، وكانت هذه الاستجابة السريعة للمنظمات غير الحكومية سببا فى نجاح حملات الضغط التى مورست على الصعيد الوطنى والاقليمى والدولى من أجل حفز

الحكومات على عدم التراجع ، وبالتالى فى خروج وثيقة بكين بالصورة الراهنة .

لوحة الالتزامات

بناء على اقتراح من الوفد الاسترالى فى المؤتمر التحضيرى فى نيويورك ، نصت الفقرة ٢٩٣ على أن المؤتمر العالمى الرابع للمرأة هو مؤتمر الالتزامات محليا ودوليا ، وأن الحكومات تتحمل المسئولية الأولى فى تطبيق برنامج العمل . وتلقفت المنظمات غير الحكومية هذه الفقرة ، وحولتها إلى أداة للمتابعة . وفى المشاورات غير الرسمية التى انعقدت فى يوليو ١٩٩٥ ، وزعت شبكة المنظمات النسائية المعنية بالبيئة WEDO مطبوعا على الوفود الحكومية ، أشارت فيه الى أن المنظمات غير الحكومية ستقيم لوحة فى بكين لمتابعة ما تعلنه الحكومات من التزامات تجاه النساء فى بلادها ، وبالفعل تابعت المنظمات غير الحكومية بالتعاون مع القسم المعنى بتقدم المرأة فى الأمم المتحدة ، الالتزامات التى أعلنتها الدول المختلفة فى كلماتها فى الجلسات العامة . ويوماً بيوم كان يتم تسجيل هذه الالتزامات على لوحة كبيرة ، بالإضافة الى الإعلان عنها فى الاجتماعات اليومية للمجموعات المختلفة.

و من بين ١٨٦ من الحكومات الأعضاء التى تحدثت فى الجلسات العامة ، قدمت ٩٠ دولة فقط تعهدات بالتزامات محددة ، وتركزت غالبيتها فى مجالى التعليم والصحة وبينما تقتضى الالتزامات الجديدة موارد جديدة لتحويلها إلى برامج فعلية ، لم تكن هناك سوى التزامات محدودة فيما يتعلق بالموارد ، وكانت كمبوديا هى الدولة الوحيدة التى تعهدت بالتزامات فيما يتعلق بالعمل على زيادة إسهام النساء فى حل النزاعات المسلحة ومفاوضات السلام . ومن بين الدول العربية ، كانت موريتانيا (تبنى استراتيجية لمحاربة الفقر بين النساء) والسودان (تحقيق مساواة النساء ، وتأمين كل حقوق المرأة ، خاصة الحق فى التعليم والصحة ، ومحاربة الفقر لتوفير مزيد من فرص العمل) وسوريا (تحديث التشريع المتعلق بالأسرة ليتوافق مع الواقع) هى الدول العربية الوحيدة التى تعهدت بالتزامات ما ، رغم عمومية هذه الالتزامات ، على أى حال فان كل هذه الأقوال عن الالتزامات ستبقى حبرا على ورق ما لم يتم متابعتها فى الواقع. وتمثل الفقرتان ٢٩٣ و٢٩٧ أداة هامة فى أيدى المنظمات الحكومية للعمل على الصعيد الوطنى فى متابعة تطبيق برنامج العمل فى المرحلة القادمة(٢) .

إعلان بكين :

كانت الحكومة الصينية حريصة على صدور إعلان عن المؤتمر ، وقد أعدت بالتعاون مع مجموعة ال ٧٧ قبل بدء أعمال المؤتمر مسودة مقترحة من ١٦ فقرة . لكن المخاوف ثارت فى الأسبوع الأخير حول ضعف الإعلان ، ونشطت مجموعات الضغط من المنظمات غير الحكومية فى العمل على وضع إعلان قوى يركز على القضايا الرئيسية ، وبذلت جهوداً شديدة من أجل تطوير الإعلان الرسمى . ولما كان الإعلان لا يمكن أن يصدر إلا بموافقة جميع الدول ، حيث أنه لا يمكن التحفظ على أجزاء منه ، فقد كانت المفاوضات حول اللغة المستخدمة صعبة للغاية ، وصدر الإعلان الرسمى أخيراً فى حوالى ٣٨ فقرة تلخص أبرز الجوانب فى الوثيقة الرسمية ، وأن تفادت بعض القضايا الخلافية مثل الحقوق الإنجابية والجنسية ، ورغم أن الإعلان لا يعكس كل مظاهر التقدم التى أحرزها برنامج العمل فان معظم المراقبين يعتقدون بان الإعلان جيد ولا ينتقص من برنامج العمل .

برنامج العمل :

تتكون وثيقة بكين ، أو برنامج العمل من ٣٦١ فقرة موزعة على ١٣٥ صفحة . وتمثل الوثيقة أهمية خاصة تجمع لأول مرة كل الحقوق

التى أقرت فى وثائق متفرقة لمؤتمرات سابقة ، ولذا شهدت هذه الوثيقة نقاشاً حاداً قبل وأثناء المؤتمر . وعندما بدأ المؤتمر كان العديد من فقراتها محاطا بالأقواس ، ورغم المناقشات و المساومات التى استمرت ساخنة حتى آخر لحظة ، خرجت الوثيقة فى النهاية وعلى بعض بنودها تحفظات من حوالى ٤٠ دولة من أصل ١٨١ دولة شاركت فى المؤتمر . جاءت معظم التحفظات من الدول الإسلامية ، وكذلك الفاتيكان وبعض الدول الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية وتركزت على الفقرات المتعلقة بالحقوق الإنجابية للمرأة (فقرة ٩٧) ، وخاصة ما يتعلق بالإجهاض (الفقرة ١٠٧) ، وكذلك الفقرات المتعلقة بالإرث ، ورغم أن الصياغة النهائية للوثيقة قد حاولت التوفيق بين عدد من المواقف المتعارضة ، فان المحصلة النهائية كانت لصالح النساء ، حتى وإن لم تعكس كل المطالب التى عملن بجد ودأب للحصول عليها .

جاء الجزء المتعلق بالالتزامات وتوفير الموارد محدودا ، وأقل بكثير من توقعات النساء ، خاصة وأن الفترة التى تلت مؤتمر نيروبى اتسمت بتراجع الدول النامية والصناعية عن التزاماتها الاقتصادية والإجتماعية ، وأن سياسات التكيف الهيكلى ، مازالت مستمرة رغم الإشارة الى آثارها السلبية فى وثيقة بكين . ورغم أن الحكومات وافقت على توفير موارد جديدة وإضافية - التى لاحظ الجميع أنها غير كافية ولا يتوفر لها تمويل كاف من أجل تطوير أوضاع النساء - إلا أنها لم تعلن التزامات محددة فى هذا الصدد ، وكانت الدول الصناعية وعلى رأسها المجموعة الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا واليابان من أبرز المعارضين لوجود صياغات محددة .

و لم يحدث تقدم فيما يتعلق بآليات التطبيق ، وكان هناك تأكيداً على تقوية وتعزيز الأشكال الموجودة ، فقد أضيفت فقرة جديدة الى الوثيقة تدعو الحكومات الى تطوير خطط عمل وطنية لتطبيق مجمل برنامج العمل ، فى أسرع وقت ممكن ، ويفضل قبل نهاية عام ١٩٩٥ ، على أن يتم استكمال خطط العمل ، من خلال وضع جدول زمنى بأهداف محددة ، وبأشكال للمراقبة والمتابعة ، وبتخصيص موارد بنهاية عام ١٩٩٦ .

مساواة أم إنصاف ؟!

فى الشهور السابقة للمؤتمر احتدم الجدل حول استخدام تعبير المساواة أو تعبير الإنصاف . وكان عدد من الدول النامية ومن بينها عدد من الدول الإسلامية ، بدعم شديد من الفاتيكان ، قد طالبت بوضع أقواس على تعبير "المساواة" واستبداله بتعبير "الإنصاف" ، وأضيف إليه فى بعض الأحيان تعبير "الكرامة" . وكانت الحجة الرئيسية هى تعارض المساواة فى الحقوق مع الخصوصية الثقافية ، بل إن البعض أثار أن المساواة ستضر بمصالح النساء لأنها أولاً تحمل الصراع الى داخل الأسرة ، وثانيا ستؤدى الى إلغاء "الامتيازات التى تحصل عليها النساء بسبب اختلافاتهن البيولوجية ، مثل خدمات الصحة الإنجابية !(٣)

رفضت العديد من الوفود الحكومية ، ومن المنظمات غير الحكومية استخدام مصطلح الإنصاف فيما يتعلق بالحقوق ، حيث يعنى ، خلافاً لاتفاقية المرأة (٤) ، القبول بأوضاع و حقوق مختلفة للرجال والنساء ، أو بسياسات تحد من فرص النساء بسبب التقسيم الجنسى النمطى التقليدى ، خاصة وأن تعبيرات الإنصاف والكرامة تعكس مفاهيم شديدة العمومية لا يمكن تعريفها بشكل يتيح قياسها . وكانت مساهمة المفوض الخاص لحقوق الإنسان فى الأمم المتحدة شديدة الأهمية فى حسم هذا الجدل ، فقد أبدى قلقه الشديد حول أى صياغات تؤدى الى تمييع التزامات الأمم المتحدة بقضية المساواة (٥). وقد لجأت الصياغة النهائية للوثيقة الى التفرقة فى استخدام التعبيرين وفقاً للسياق ، بحيث أكدت على الإنصاف فى

المواضع التى استخدم فيها لتأكيد الحاجة لاتخاذ إجراءات إيجابية لتعويض المرأة عن التمييز التاريخى ضدها .

ومن وجهة نظر المنظمات غير الحكومية ، كان القبول بالاحتياج للمساواة فى مجال صنع القرار على كافة المستويات نجاحاً هاماً ، خاصة وقد حملت الوثيقة فى أكثر من موضع الدعوة المتكررة لإدراك وتغيير القوى التى تعوق حصول النساء على حقوقهن ، وتحقيق إمكاناتهن الكاملة سواء على مستوى البنى الأسرية ، أو دورهن فى المجال العام على كافة الأصعدة . وتمت دعوة الحكومات للإلتزام بهدف تحقيق التوازن النوعى فى كل الأجهزة والهيئات ، بما فى ذلك التعيينات للوفود الحكومية فى الأمم المتحدة والهيئات الدولية الأخرى . كما تمت دعوة الأحزاب السياسية لإزالة كافة الحواجز التى تميز ضد النساء وأن تنهج نهجا باتجاه التوازن النوعى . كما ان هناك خطوات عملية جيدة باتجاه إتاحة التدريب والقدرة على مشاركة النساء ، عبر تعزيز مشاركة الرجال فى المسئوليات الأسرية والوالدية ، وعبر توفير الخدمات الاجتماعية المساعدة .

وكانت الفقرة المتعلقة بالإرث موضع نقاش حاد ، فمن جانب كانت مجموعة الدول الإسلامية ترفض الحق فى إرث متساو ، وعلى الجانب الآخر كانت مجموعة الدول الأفريقية التى يمثل لها هذا الموضوع حساسية خاصة ، وتطالب بالمساواة الكاملة فى الإرث . وجاءت الصياغة النهائية كمحاولة للتوفيق بين وجهتى النظر ، فنصت الوثيقة على " الحق فى المساواة فى الإرث " ، وهى صياغة تتيح لكل طرف تطبيق وجهة نظره .

ومن الجدير بالذكر أن المناقشات التى دارت حول مشاركة المرأة فى صنع القرار ، تبلورت من الناحية الأساسية فى اتجاهين يرى الأول أن تحقيق المساواة للنساء فى المشاركة فى صنع القرارهى ضرورة لتحقيق الديمقراطية ، ويرى الثانى أن مشاركة النساء تؤدى فقط الى تقوية الديمقراطية ، ورغم أهمية هذا النقاش فان النتيجة النهائية كانت صياغة توفيقية تؤكد على مزايا كل من وجهتى النظر . كما ثار أيضا جدل واسع حول ضرورة وضع أهداف محددة لمشاركة النساء ، يمكن تقييم أداء الحكومات منسوباً لها ، لكن الحكومات أصرت على الاكتفاء بصياغات عامة على العمل باتجاه المساواة ، والدفع باتجاه التوازن النوعى فى كلا المجالين ، الخاص والعام .

الخصوصية والعالمية

شهدت هذه المسألة نقاشات مطولة منذ مؤتمرى فيينا والقاهرة ، وللأسف فان العديد من حكومات الدول النامية قاومت بشكل مستميت من أجل إعلاء الخصوصية على عالمية حقوق الإنسان وظل النقاش حول الفقرة التاسعة من برنامج العمل محتدما الى اللحظات الأخيرة ، ولكن يكمن القول أن الصياغة النهائية ، رغم المنهج التوفيقى ، قد نجحت فى تحقيق تقدم نسبى ، حيث نصت بشكل واضح على الإحترام الكامل للقيم الدينية والأخلاقية ، المعتقدات الفلسفية والتعامل مع الخصوصيات الثقافية والدينية والاقتصادية ، ينبغى أن يتم بالتوافق مع كل حقوق الإنسان والحريات الأساسية ، وأنه مسئولية سيادية للدول . "هدف برنامج العمل ، والذى يتوافق مع أهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولى ، هو تمكين النساء . وان تحقيق كامل حقوق الإنسان والحريات الأساسية لجميع النساء هو أمر ضرورى من أجل تمكينهن . وفى حين ينبغى أن تؤخذ بعين الاعتبار الخصوصية الوطنية والإقليمية ، ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية ، فانه من واجب الدول ، بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية ، أن تعزز وتحمى كل حقوق الإنسان والحريات الأساسية .....

ورغم أن وثيقة بكين لم تؤد الى تقدم كبير فى هذا المجال ، إلا أنه على الأقل تم وقف التراجع ، ففيما يتعلق باتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز

ضد المرأة تم رفع كل الأقواس حول فقرات الاتفاقي. أيضا تم التأكيد على إصدار البروتوكول الاختيارى للاتفاقية، فقد نصت الفقرة ٢٣٠ ك على "دعم العملية التى شرعت فيها لجنة مركز المرأة بغية وضع مشروع بروتوكول اختيارى لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ، يمكن أن يدخل فى حيز التنفيذ فى أسرع وقت ، ويتيح تقديم الشكاوى.."

هل حقوق المرأة جزء أصيل من منظومة حقوق الإنسان ؟

رغم ما أنجزته المؤتمرات السابقة على مؤتمر بكين فى هذا الصدد ، إلا أن ثلثى الأقواس فى الوثيقة كانت تقع تحت عنوان عام هو (حقوق الإنسان) ، وكانت معظم الأقواس تتعلق بقضايا تمت مناقشتها فى مؤتمر فيينا ١٩٩٣ ، أو مؤتمر السكان والتنمية فى القاهرة ١٩٩٤ . كان الهجوم محموما ومكثفاً على المكتسبات السابقة فى محاولة مستميتة للتراجع عما أقر مسبقا ، وهو مؤشر على أهمية وثائق الأمم المتحدة فى خلق أطر معيارية لصياغة السياسيات والبرامج الوطنية والعالمية من جانب ، وعلى القوة المتزايدة للحركة النسائية عالميا .

لقد نجحت الصياغة النهائية فى الحفاظ على المنجزات السابقة ، وبالإضافة إلى ذلك تمثل وثيقة بكين تقدما فى عدد من القضايا ، كقضية العنف ضد النساء ، التى ناقشتها الوثيقة بشكل شامل ، ونصت على العديد من الإجراءات لوقف العنف ضد النساء داخل الأسرة وفى المجتمع ، سواء فى زمن الحرب أو السلم ، فتناولت قضايا مثل الأجنة والإناث ، والتشويه البدنى للإناث المعروف باسم الختان . والقتل بسبب البائنة والزواج القسرى . كما أحرز تقدم فى الربط بين العنف ضد النساء والتجارة بالعرى والأنماط الثقافية ، فتناولت الوثيقة قضايا الاتجار بالنساء والاستغلال الجنسى لهن ، وطالبت بتقوية القوانين الموجودة وإعمالها ضد مرتكبى هذه الجريمة . كما نجحت الوثيقة فى إدانة الاغتصاب أثناء حالات النزاعات المسلحة ، وأقرت الوثيقة التعامل مع الاغتصاب فى هذه الحالات باعتباره جريمة حرب .

كما يعتبر الكثيرون أن القسم المتعلق بالطفلة الأنثى ، يمثل تقدما حقيقياً خاصة وأنه لم يكن مدرجا فى المشروع الأول للوثيقة ، وأدخل بناء على طلب عدد من الحكومات الإفريقية ، أثناء المؤتمر التحضيرى الأخير فى نيويورك (مارس ١٩٩٥) ، وقد حفلت الوثيقة بالإشارات الى اتفاقية حقوق الطفل فى كثير من الفقرات ، ويمكن استخدام الإتفاقية للمتابعة خاصة فيما يتعلق بعمالة الأطفال والتجارة بالبنات ، والاستغلال الجنسى ، وزواج الأطفال والتشويه الجسدى للإناث المعروف باسم الختان ، وكذلك لمتابعة الجدل الدائر حول أدوار وحقوق ومسئوليات الوالدين. خاصة وأن الاتفاقية تنص على إمكانية تلقى تقارير بديلة للتقارير الحكومية ، والقيام ببعثات تقصى الحقائق من جانب اللجنة المختصة بتطبيق الاتفاقية

الحقوق الإنجابية والجنسية

كانت الفقرات المتعلقة بالحقوق الإنجابية والجنسية هى أكثر الفقرات التى دار حولها الجدل ، وقاد الهجوم على هذه الفقرات الفاتيكان وحلفاؤه فى أمريكا اللاتينية ومجموعة الدول الإسلامية . تركز الهجوم على الفقرات ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ والتى تتناول تعريف الصحة الإنجابية والحقوق الإنجابية وحق النساء فى التحكم فى أجسادهن أن يقررن بحرية ومسئولية ما يتعلق بالأمور الخاصة بصحتهن الإنجابية والجنسية ، بعيدا عن القهر والتمييز والعنف ومراجعة القوانين المتعلقة بالإجهاض والتربية الجنسية للمراهقين ، وقد نجحت الجهود فى رفع الأقواس عن هذه الفقرات النهائية ، وان حملت تحفظات حوالى ٤٠

دولة عليها.

و فى هذا الإطار نجحت ايضا الجهود فى رفع الأقواس عن بعض المصطلحات التى كانت الدول قد رفضتها ، ومنها مصطلح النوع gender . كانت كلمة النوع (جندر) أحد التعبيرات التى أثارت جدلا واسعاً فى هذا المؤتمر . ففى الإجتماع التحضيرى الأخير للمؤتمر فى نيويورك ، مارس ١٩٩٥ ، طالبت بعض الدول منها هندوراس ، وجواتيمالا ، وبنين ، والسودان ، وإيران ، والفاتيكان بوضع أقواس حول تعبير النوع ، وطالبت بوضع تعريف لهذا التعبير ، على أساس أنه يحمل مضامين سيئة ، (وجود خمسة أجناس ، النساء ، والرجال ، و اللوطيون ، والسحاقيات ، ومزدوج الجنس !!) . ورغم الحملة الواسعة التى شنتها الاتجاهات المحافظة فى الغرب والشرق على السواء ، فى مختلف وسائل الإعلام ، والتى كانت رأس حربتها مقالة السيدة ديل أوليرى [٦] ، فقد انتهت اللجنة الخاصة التى شكلتها الحكومات الى عدم وجود داع لوضع تعريف لموضوع النوع ، واستخدام المعنى الشائع لها والتأكيد على أن هذا التعبير لا يحمل معان مستترة ، وبالتالى التوصية برفع الأقواس عن تعبير النوع ، وهو ما تم بالفعل فى الوثيقة النهائية لمؤتمر بكين.

و على الجانب الآخر نجحت المجموعات السابقة فى رفع المصطلحات المتعلقة بالحقوق الجنسية ، والتوجه الجنسى. كانت المجموعات التى تدافع عن حقوق اللوطيون والسحاقيات ، والتى تطالب بالنص على عدم التمييز ضد هذه المجموعات ، قد بذلت جهودا شديدة لإدراج تعبير التوجه الجنسى ضمن فقرات الوثيقة ، ولكن هذه المجموعات لم تنجح فى ذلك وخرجت الوثيقة النهائية خالية تماماً من هذا التعبير. ورغم ذلك فان هذه المجموعات تعتبر أنها حققت انتصارا فى بكين ، حيث أدرج الموضوع للمناقشة . وكان هذان المصطلحان أحد أوراق المساومة ، فبناء على الموافقة على عدم إدراجهما فى الصياغة النهائية للوثيقة ، تمت الموافقة على رفع الأقواس عن الفقرات المشار إليها عاليا .

التنمية والأوضاع الاقتصادية للنساء

كانت المناقشات ساخنة حول القضايا الاقتصادية المتعلقة بنمط التنمية ، والسياسات الاقتصادية الكبرى ، وعدم الانصاف فى توزيع الموارد ، وقد أجبرت النساء اللاعبين الكبار على التعرض لموضوع الاقتصاد العالمى ، والأسباب البنيوية المؤدية الى إفقار النساء بما فى ذلك المؤسسات المالية الدولية ، والشركات عابرة الأمم . وإذاكانت الجهود لم تؤد الى حلول قوية، فقد تحقق على الأقل المطالبة بتخفيف الآثار السلبية لسياسات التكيف الهيكلى والاحتياج لتحليل مبنى على مفهوم النوع فيما يتعلق بتحليل القضايا الاقتصادية .كما كان هناك انتصار فى اللحظات الأخيرة ، فيما يتعلق بأعباء الديون المتعددة على الفقراء فقرة ٥٩ د ، وأيضا ما يتعلق بزيادة مشاركة النساء فى صنع القرارت الاقتصادية ، وزيادة الائتمان للنساء . وحظى موضوع العمل غير مدفوع الأجر ، باهتمام كبير ،و نصت الوثيقة على ضرورة جمع البيانات فيما يتعلق بالأنماط المختلفة للعمل ، والعمل غير مدفوع الأجر - الذى لا يدرج حاليا فى الحسابات الوطنية - وإضافته بشكل ماحق الى الإنتاج القومى الإجمالى ، وهو ما يعطى النساء أداة هامة للدعوة لهذه القضية .

البيئة

يمثل هذا القسم خطوة هامة للأمام فى تأكيد حيوية القضايا البيئية للمرأة ، والدور المحورى للنساء فى حل المشاكل البيئية ، وبالمقارنة مع وثيقة المؤتمر الثالث للمرأة فى نيروبى ١٩٨٥التى احتوت على بضعة سطور حول البيئة ،

بل وحتى مع وثيقة مؤتمر البيئة فى ريو دى جانيرو ١٩٩٣، فان وثيقة بكين تمثل تقدما كبيرا فقد أكدت على المبادئ الوقائية فيما يتعلق بالعمل على تقليل احتمالات التعرض للأخطار الناجمة عن التلوث ، ومضافات الأطعمة ، وكل أشكال التلوث البيئى حتى وإن لم تكن انعكاساتها على الصحة مؤكدة ، وليس الانتظار حتى يتم التأكد من تأثيراتها على الصحة فقرة (١٠٧ ن) ، وفقرة ٢٥٣ د ، ز. ، و كذلك التزام الحكومات بتوفير مياه الشرب النقية بحلول عام ٢٠٠٠ ورغم أن القسم المتعلق بالبيئة كان من أقل الأقسام احتواء على الأقواس ، خاصة وأن المسودة الأولى لم تشر الى أى قضايا بيئية ، إلا أن نقاشات ساخنة جرت ، وخاصة فيما يتعلق بنقطتين ، أولاهما تتعلق بحماية حقوق المجتمعات الأصلية فيما يتعلق بالملكية الفكرية للمعارف التقليدية والممارسات التى حافظت عليها نساء هذه المجتمعات ، والثانية بتداول المواد والنفايات النووية والسامة والخطرة فى السوق العالمى وتأثيرها الضار على الصحة ، ورغم محاولات بعض دول العالم الثالث ومنها باكستان ودول الباسيفيك ، وبابونيوغينيا ، إلا أن الدول الصناعية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة ،و بعض الدول الأوروبية ونيوزيلاندا قاومت بشدة أى صياغات تتجاوز الاتفاقيات الموجودة بالفعل ، وترى عديد من المجموعات غير الحكومية أن هذا يمثل قصورا واضحا فى وثيقة بكين .

السلام

لقى هذا الجزء أيضا اهتماما واسعا ، وبينما يمكن القول بإحراز بعض التقدم فيما يتعلق بتأثير الصراعات المسلحة على النساء وتدريب المسئولين على مراعاة حقوق الإنسان للنساء ، وتخفيض الإنفاق العسكرى ، وتحويل الصناعات العسكرية الى أهداف سلمية ، فان لغة الوثيقة كانت ضعيفة فيما يتعلق بالاحتلال الاجنبى ، والسيطرة الأجنبية ، وكذلك فيما يتعلق بممارسة التقييد على الاختبارات النووية ، خاصة وأن فرنسا أجرت تجاربها النووية أثناء انعقاد المؤتمر وهو ما أدى الى عددمن التظاهرات من جانب المنظمات غير الحكومية .

عقدان من الإهتمام بقضايا النساء

لقد كان مؤتمر بكين تتويجا لحقبة استمرت حوالى عقدين كاملين ، بدأت بالعام العالمى للمرأة ١٩٧٥ ، وانعقدت خلالها ثلاثة مؤتمرات عالمية للمرأة ، هى مكسيكو ١٩٧٥ ، وكوبنهاجن ١٩٨٠ ، ونيروبى ١٩٨٥ ، وكان رابعها مؤتمر بكين ، كانت أبرز نتائج مؤتمر مكسيكو هى إنشاء المعهد الدولى للبحث من أجل المرأة ، حيث كان غياب البيانات والمعلومات يمثل مشكلة كبرى أمام الهدف الضخم الذى أعلنه المؤتمر ألا وهو وضع حد للإضطهاد الذى تعانى منه النساء ، ويمكن القول بأن اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييزضد المرأة كانت ترجمة عملية لأهداف مؤتمر مكسيكو. أما مؤتمر كوبنهاجن فبدأت معه المفاهيم المتعلقة بدور النساء فى التنمية ، رغم أنها كانت تتحدث عن إدماج النساء فى التنمية كما لو أنهن لا يساهمن فيها وليس لهن بالفعل دور كمنتجات فاعلات ، وبينما كان الصراع الأساسى فى نيروبى بين الشمال والجنوب ، فان البدايات الجنينية لحقوق المرأة وخاصة الحقوق الإنجابية بدأت هناك . وقد توج مؤتمر نيروبى نهاية عقد المرأة بوضع استراتيجيات للنهوض بالمرأة خلال العقد التالى له . وكانت مهمة مؤتمر بكين هى مراجعة ما تم فى تحقيق هذه الاستراتيجيات .

لكن هذه الحقبة لم تقتصر فقط على المؤتمرات العالمية للمرأة ، بل حملت التسعينات زخما هاما ضاعف من تأثيرات هذه المؤتمرات ، فقد انعقد فيها عدد من المؤتمرات الدولية الهامة ، التى كان للحركة النسائية والنسوية وجود قوى ومؤثر فيها ، كان أبرزها المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان الذى انعقد

فى فيينا ١٩٩٣ ، والذى يعد أول منبر دولى تطرح فيه حقوق المرأة باعتبارها جزءاً لا ينفصم من منظومة حقوق الإنسان العالمية ، ويتم إلقاء الضوء فيه بقوة على قضية العنف المسلط على النساء . ايضا المؤتمر الدولى للسكان والتنمية فى القاهرة ١٩٩٤ ، الذى تابع أعمال مؤتمر فيينا ، بالتركيز على الحقوق الإنجابية للمرأة كحقوق إنسان .

السمة الأساسية لهذه الحقبة هو التطور الهام والمطرد للحركة النسائية والنسوية فى العالم ، اللتين تزادادن قوة وتماسكا ، وتزداد مطالبهما تبلورا وتحددا ، كما تزداد مساحات التعاون بين أطرافها على كل الأصعدة ، المحلية والإقليمية والدولية . على الجانب الآخر فان هذه الفترة شهدت تناميا ملحوظا للقوى المحافظة محليا وعالميا ، و خاصة فى التسعينات التى تسجل تزايد التعاون بين القوى المعادية لحقوق المرأة ، ونمو حلف جديد يضم بين صفوفه أقطابا متنافرة تاريخيا ، وأن توحدت مواقفها من حقوق النساء ، وقد كان الجدل الحاد الذى دار حول وثيقة بكين يعكس من حيث الأساس هاتين السمتين . وأجج هذه المواجهة أن النساء قد استطعن الحصول على عددمن المكتسبات الهامة من خلال مؤتمرى فيينا والقاهرة سواء فيما يتعلق بحقوقهن عموما ، أو بالحقوق الإنجابية و الجنسية خصوصا ، وهى أمور كانت دائما بعيدة عن النقاش باعتبارها تقع فى المجال الخاص

كشف حساب

انتهى عقدان من الاهتمام بالمرأة على الصعيد العالمى،ترى هل تغيرت أوضاع المرأة كثيرا نتيجة لهذه المؤتمرات ؟ مازالت الأوضاع الفعلية للنساء فى العالم سيئة ، فالنساء يمثلن اكثرمن ثلثى الأميين وأغلبية الفقراء واللاجئين فى العالم ، والسياسات الاقتصادية العالمية تؤدى الى مزيد من إفقار النساء ، ورغم كل ذلك فمن المؤكد أن ثمة تقدما قد حدث . ففى بداية هذين العقدين كان العالم يتعامل مع النساء باعتبارهن أمهات ، أما الآن فقد تم الاعتراف بحقوق المرأة كجزء أصيل ولا يتجزأ من حقوق الإنسان ، وبات العالم يعترف بالقضايا التى تمس المرأة ، مثل قضية العنف التى أصبح لها مقرر خاص فى الأمم المتحدة ، والجهود من أجل إلغاء أشكال التمييز ضد المرأة تتقدم خطوة بعد الأخرى ، والحقوق الإنجابية للمرأة قد أصبحت قضية مسلما بها رغم تحفظات البعض ، والمعلومات والبيانات على أساس الاختلاف النوعى أضحت متوافرة فى كثير من دول العالم .

غير أن الأهم هو تنامى الحركة النسائية والنسوية ، والوعى المتزايد بين صفوفها بأهمية التعاون والعمل المشترك من أجل القضايا المشتركة مع الوعى بالاختلافات بين صفوفها على الصعيدين المحلى والعالمى . وقد كان ذلك واضحا فى مؤتمر بكين ، فلم تكن القضية بالنسبة للنساء هى مجرد المواجهة بين الشمال والجنوب ، بل بين حلف معاد لحقوق المرأة يضيق ويتسع باختلاف القضايا فيشمل المواجهة بين الشمال والجنوب عندما يتعلق الأمر بالسياسات الاقتصادية العالمية ، وقضايا البيئة ، لكنه أيضا يضم القوى المحافظة فى كل من الشمال والجنوب عندما يتعلق الأمر بحقوق الإنسان للمرأة ، وخاصة الحقوق الإنجابية والجنسية ، وقد أثبت مؤتمر بكين قدرة النساء على تغيير استراتيجياتهن للحفاظ على ما حصلن عليه بجهود فردية عبر عشرين عاما ، ولتحقيق مزيد من التقدم

هوامش

١ - صدرت النسخة المنقحة للوثيقة النهائية فى ١٧ أكتوبر ١٩٩٥ (A/Cone 177 / 20) ويمكن الحصول عليه من سكرتارية المؤتمر على العنوان التالى :

DC 2 - 1234, Unite Nations , New York , N Y, 10017, U. S. A. كما يمكن لمن لديهم

تسهيلات للبريد الالكترونيا الحصول عليها

un. wcw . doc .en (English) ,or un . wcw . doc . fre (French) , or un . wcw. doc . spa (Spanish) .

٢ - فقرة جديدة أضيفت بناء على أقتراح من المنظمات غير الحكومية ، وتنص على أنه " ينبغى على الحكومات بالتشاور مع المؤسسات المعنية والمنظمات غير الحكومية ، وضع أستراتيجيات وطنية لتطبيق مجمل برنامج العمل فى أسرع وقت ممكن ، ويفضل قبل نهاية عام ١٩٩٥ ، على أن يتم وضع جدول زمنى بأهداف محددة ، ومقياس للرصد ، بالاضافة إلى مقترحات لتخصيص أو أعادة تخصيص موارد التنفيذ ، ... "

٣ - الملف الذى أصدره المجلس الإسلامى العالمى للدعوة والأغاثة - لجنة المراة والطفل - وتم توزيعه فى بكين

٤ - أتفاقية الغاء كافة أشكال التميز ضدد المرأة

٥ - خطاب المفوض الخاص لحقوق الإنسان فى الأمم المتحدة إلى الوفود الحكومية بتاريخ ١١ يوليو ١٩٩٥

٦ - كان مقال السيدة ديل اوليرى أحد المكونات الأساسية للملف الذى وزعه المجلس الاسلامى العالمى للدعوة والأغاثة فى بكين ، والذى تضمن بالاضافة إلى هذه المقالة ، نقدا للوثيقة ، ومقترحات لصيغ جديدة (أنظر مقال المجلس الإسلامى العالمى - نشرة سواسية - الملف الخاص عن التيارات الاسلامية ومؤتمر بكين) .

تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي*

بهي الدين حسن

ولدت حركة حقوق الإنسان في العام العربي منذ نحو عقدين ، ففي النصف الثاني من السبعينات نشأت أربع منظمات : واحدة في فلسطين ، والثانية في تونس ، واثنتان في مصر . وبينما ما زالت "الحق"** تعتبر من اكثر منظمات حقوق الإنسان العربية ديناميكية ، فإن التونسية تمر بأزمة عنيفة في إطار الاستقطاب الحاد بين الأصوليين والحكومة ، وسقطت إحدى المنظمتين المصريتين في يد الحكومة المصرية وانكمشت الثانية في إطارها المحلي الضيق - مدينة الإسكندرية - لتنبعث حركة حقوق إنسان جديدة في مصر منذ نحو عشر سنوات . إن ميلاد واندثار وأزمات وحياة المنظمات الأربع يلخص بشكل أو بآخر مسار وشروط عمل حركة حقوق الإنسان في العالم العربي .

تضم الآن حركة حقوق الإنسان في العالم العربي أكثر من ٢٥ منظمة قطرية وثلاث منظمات إقليمية ، هي المنظمة العربية لحقوق الإنسان ، والمعهد العربي لحقوق الإنسان ، ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، بالإضافة إلى عدد غير محدد من المنظمات الصغيرة في كل من فلسطين ولبنان وهناك عدد من مراكز حقوق الإنسان في الجامعات ، ولجان الحريات وحقوق الإنسان في عدد من النقابات والاتحادات الإقليمية المهنية العربية ، ومجموعات لمنظمة العفو الدولية في خمسة بلدان عربية ، ويعمل نحو ٨٠٪ من هذه المنظمات في مجال الرصد والرقابة وحماية حقوق الإنسان ، بينما يركز الباقي على مهام التوعية والتعليم والمساعدة القانونية وتأهيل الضحايا ، وهي بذلك تغطي مجالات العمل الأساسية لحقوق الإنسان ، وبفضلها صارت سجلات الحكومات العربية في مجال حقوق الإنسان مفتوحة أمام الرأي العام العربي والدولي .

لقد جاء ميلاد حركة حقوق الإنسان مواكبا للحظة تاريخية هامة .، وهي دخول العهدين الدوليين لحقوق الإنسان حيز النفاذ ، ثم ترجمتها إلى عشرات الإعلانات والاتفاقيات المفصلة التي تغطي مختلف جوانب حقوق الإنسان ، ولتصبح حقوق الإنسان شيئاً فشيئاً قضية عالمية ، وتتأكد حقيقة أن حمايتها تتطلب قبل كل شيء حركة عالمية

*تقرير عرضه الكاتب على الإجتماع التشاوري الإقليمي الذي نظمه مجلس الكنائس العالمي ومجلس كنائس الشرق الأوسط حول نشاط الكنائس في مجال حقوق الإنسان - ليماسول قبرص ، ١ - ٥ ديسمبر ١٩٩٥.

**منظمة فلسطينية أنشئت في ١٩٧٩، وتعتبر من أكثر منظمات حقوق الإنسان فاعلية ونشاطا في العالم العربي، وخاصة في الفترة السابقة على إتفاق أوسلو.

تضامنية انطلاقاً من وحدة المبدأ ، ومن محدودية قدرة أى منظمة محلية على مواجهة حكومتها الاستبدادية .

و يمكن القول أن ميلاد حركة حقوق الإنسان العربية قد جاء تلبية لاعتبارات موضوعية :

١ - تزايد الوعى العام بقيمة الديمقراطية وحقوق الإنسان على ضوء الفشل المزمن للأنظمة السياسية العربية التى قدمت قيم العدالة الإجتماعية والتحرر الوطنى كمبرر للتضحية بحقوق الإنسان .

٢ - عجز الأحزاب السياسية عن استيعاب المتغيرات الهائلة التى جرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة .

٣ - صعود حركة الإسلام السياسى فى العالم العربى ، بأجندتها التى تبشر بلون جديد من القيود على حريات الرأى والتعبير والدين والعقيدة والمرأة . واكتشاف المثقفين فى حركة حقوق الإنسان مناضلا جريئا وصلبا عن هذه الحقوق لا يخضع للابتزاز باسم الدين.

٤ - إرهاصات الاستقطاب العنيف بين النظم الحاكمة العربية والحركة الإسلامية .

٥ - تزايد حساسية عدد من الأنظمة العربية لصورتها الخارجية أمام المجتمع الدولى ، ولنقد سجلها فى مجال حقوق الإنسان فى الخارج . وفى هذا الإطار يصبح مفهوما لماذا نشأت وازدهرت حركة حقوق الإنسان حيث وجدت أكثر الأنظمة العربية حساسية لسمعتها الدولية : مصر ، تونس ، المغرب ، وفلسطين (الحكومة الإسرائيلية بالأراضى الفلسطينية المحتلة) .

غير أن هناك عوامل أكثر أهمية تلعب دورا فى تحديد مستقبل هذه الحركة بشكل عام أو فى كل بلد على حدة وهذه العوامل هى :

١- الإفتقار إلى الشرعية القانونية ، أو الطعن فيها .

٢ - الافتقار الى الشرعية السياسية نتيجة النظرة السائدة إليها إما باعتبارها امتدادا لجسم خارجى ، أو باعتبارها رديفا للمعارضة السياسية ،و هى نظرة تشترك فيها كل من الحكومات وأحزاب المعارضة .

٣ - الافتقار إلى الشرعية الثقافية .

٤ - الافتقار إلى قاعدة اجتماعية ، ومظاهر ذلك :

* تدنى قيمة الديمقراطية فى الثقافة السياسية لصالح قيم التحرر الوطنى والعدل الاجتماعى .

* ضعف التيار السياسى الليبرالى .

* فقدان الثقة بينها وبين التيارين الماركسى والقومى اللذين لهما وزن وتأثير كبيرين فى الساحة السياسية والثقافية.

* العداء الشديد الذى يكنه التيار الإسلامى لها ومواجهته لها بأجندة بديلة لحقوق الإنسان ، وجهود لإنشاء حركة بديلة .

* الحرب الضارية التى تواجهها من الحكومات والتى تؤدى لإجهاض الجهود المضنية للبناء التراكمى البطئ لنواة قاعدة اجتماعية .

* ضعف الثقافة المدنية وحداثة المجتمع المدنى العربى وهشاشة مؤسساته بحيث يعجز عن تقديم الحماية والقاعدة لها .

لقد أدت هذه المعطيات إلى وضع الحركة العربية الناشئة لحقوق الإنسان أمام خيارات صعبة ومريرة بشكل يومى:

١- التهادن مع الحكومات لصالح ضرب ما يعتبره البعض أكثر خطراً ، أى الإسلام السياسى .

٢ - التهادن مع الأجندة الفكرية والأيدولوجية للإسلام السياسى فى مجال حقوق الإنسان ، حتى لا تنعزل عن المجتمع الذى يتعرض لعملية أسلمة سياسية وأيدلوجية متنامية .

٣ - التحالف مع أحزاب المعارضة السياسية ، وأحيانا الالتحام بها عضويا .

لقد أدى هذا الوضع الصعب إلى تعرض الحركة إلى مخاطر جمة :

١ - الإضرار بمهام البناء الداخلى ، وخاصة بنائها كمؤسسات ، وإتقان أساليب الإدارة الحديثة

٢ - سقوط مهمة التعليم وتحويلها إلى تلقين مقطوع الصلة بالتحديات اليومية للحركة ، وخاصة ما يتصل منها بالثقافة العربية .

٣ - عدم وضع استراتيجية متكاملة للتفاعل مع هذه المعطيات ، والإستغراق فى تفاصيل العمل اليومى والمجابهة اليومية .

لقد لعبت الحركة العالمية لحقوق الإنسان دورا هائلاً فى المنطقة ، وخاصة فى العقد الأول حيث كانت هى المصدر الوحيد للإعلام عن حالة حقوق الإنسان ، ولعبت دوا حاسما فى مد الحركة الوليدة بالخبرة وحمايتها من الضربات القاتلة التى استهدفتها ، إلى أن أصبحت المنظمات المحلية فى عدد من البلدان العربية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للمعلومات عن حقوق الإنسان الذى تستقى منه المنظمات الدولية معلوماتها . ويطرح هذا التصور إشكالية العلاقة بين المنظمات المحلية والعالمية ، فالدور المهم الذى لعبته الأخيرة فى مساعدة الأولى خاصة فى مرحلة التكوين الأولى ، لا يعنى بأية حال أن الحركة العالمية لحقوق الإنسان تملك ما تفتقر إليه الحركة العربية لحقوق الإنسان من استراتيجية . وملامح ذلك القصور يمكن أن نجدها فى :

* افتقار المنظمات الدولية إلى تحليل ملموس لطبيعة الوضع والتحديات التى تواجه حركة حقوق الإنسان فى المنطقة .

* الافتقار إلى تصور عن الأهداف فى كل وضع محلى على حدة .

* الافتقار إلى تحليل ديناميكى لطبيعة النظم السياسية فى المنطقة واستراتيجية التعامل معها .

* الافتقار إلى تشخيص ملموس لطبيعة منظمات حقوق الإنسان المحلية ، وماهو المطلوب لمساعدتها .

والأكثر أهمية هو أن الحركة العالمية لا تسعى لذلك ولا تدرك الأهمية الحاسمة لوضع استراتيجية خاصة بكل بلد على حدة بالتعاون بين مختلف المنظمات الدولية المعنية وبمشاركة المنظمات المحلية .

انتهاكات حقوق الإنسان تحت الحكم الشمولى فى السودان*

علاء قاعود

إن قيام طائفة من ضباط الجيش السودانى بالاستيلاء على سلطة الدولة بالقوة المسلحة هو أمر يتفق مع ممارسة شائعة فى أفريقيا جنوب الصحراء، وفى العالم العربى بدرجة أقل. وهى كذلك ممارسة تتفق مع ظاهرة نافذة فى التاريخ السياسي السودانى الحديث وهى دورة الإنقلاب العسكرى والثورة المدنية. وككل النظم العسكرية، فإن دعاية النظام العسكرى الإسلاموى فى السودان تنهض فى جانب منها على الإدعاء بتفوق نموذجه فى الإدارة للإقتصادية وسياساته الإقتصادية والإجتماعية بالمقارنة بالحكم المدنى، وحتى بالحكومات العسكرية السابقة فى السودان. أما الجديد حقا فى الدعاية التبريرية فهى وضع النظام الحالى نظام الإنقاذ» فى مقارنة مع جميع الحكومات السابقة: مدنية / ديمقراطية وعسكرية / ديكتاتورية فيما يتصل بالخصوصية الثقافية / السياسية للسودان. إذ توصف جميع الحكومات السابقة بأنها علمانية، فيما يزعم النظام الحالى لنفسه صفة التعبير الأوحد عن الخصوصية الدينية / الثقافية للسودان. وحسب تعبير الدكتور حسن الترابى - منظر نظام الإنقاذ وقيادته اللارسمية والفعلية - فى خطاب له قبل عام ونصف من إنقلاب ١٩٨٩ أن «اللادينية السياسية قد أصبحت النهج الغالب فى حياتنا، حكمنا بالوضع لا بالشرع وسياستنا للسياسة لا العبادة، واقتصادنا شهوة وتمتع وسطوة لظالم: وقتنا لهو بالجمال ورياضتنا لعب وتغالب، وعلمنا تعلق بظاهر الحياة دون حكمتها» . ويفترض ذلك بالمخالفة أن نظام الإنقاذ تعبير عن نقيض كل ذلك.

إن إقامة شرعية نظام الإنقاذ على الخصوصية الدينية للبلاد كان هو الاصل والأساس الدعائى فى سلب المواطن السودانى من حقوقه الاساسية المدنية والسياسية، وهى الحقوق التى يتفوق النظام الديمقراطى فى الوفاء بها. فإلى أى حد تعكس رؤى وبرامج وسياسات ونظام الإنقاذ الخصوصية الدينية والثقافية للمجتمع السودانى؟

الواقع أن هذا الإدعاء أكثر التباسا وغموضا فى هذا الجانب عنه فى الجانب الأول (والخاص بالفعل الإنقلابى فى حد ذاته). وذلك لأسباب عديدة، سوف نتناولها تباعا فى ضوء مناقشة الإعتبارات التالية:

(أ) الإعتبار الأول والتقليدى فى كل مناقشة لخصوصية المجتمع السودانى هو تعدديته العرقية والثقافية (اللغوية) والدينية. فالسودان كدولة وكوحدة جغرافية - سياسية وإدارية لم ينشئه أهله على أساس من وحدة المنشأ العرقى أو الثقافي/ الروحى، وإنما هو نتاج لحركة استعمار فى القرن

* هذا المقال مأخوذ من مداخلة الكاتب فى المناظرة التى نظمها مركز القاهرة فى أكتوبر ١٩٩٥ حول الموضوع .

الماضى وتطور وتوسع الإقليم الجغرافى - السياسى الذى تحتله السودان الآن بدءاً من استعمار مصر وإلحاقها للشمال عام ١٨٢١، وللشرق عام ١٨٣٨ والجنوب عام ١٨٦٧ثم الغرب ١٨٧٤، وأخيرا دار فور عام ١٨٩٦. والأهم من ذلك أن كيان السودان يضم جماعات عرقية ولغوية غاية فى التنوع والتباين ويمكن تقسيمها إلى أربع جماعات رئيسية بالبلاد وهى النوبية، البيجاوية،العربية، والزنجية. وتتفرع كل من هذه الجماعات إلى شعوب وقبائل متعددة. ويقرر أول تعداد رسمى شامل لسكان السودان أجرى عام ١٩٥٦ أن ٧٥٢ قبيلة تتحدث ١١٤ لغة مكتوبة أو منطوقة. ومن الناحية العرقية ينسب ٤٠٪ من إجمالى السكان أنفسهم إلى العرب، و٣٠٪ منهم إلى أصول إفريقية مختلفة، ٢١٪ إلى النوباوية البيجاة، و٣٪ إلى النوبيين. فيما يتحدث ٥١٪ من السكان اللغة العربية، على حين يتحدث ٤٨٪ منهم لغات أخرى. ويدين ٧٢٪ من سكان السودان بالإسلام، و٥٪ منهم بالمسيحية، على أن ٢٣٪ من سكان البلاد يدينون بأديان مختلفة غير كتابية «طوطمية أو وثنية» تعيش أغلبيتهم الساحقة فى الجزء الجنوبى من البلاد. وأمام هذا التنوع المدهش ليس لدى نظام الإنقاذ ما يؤهله لاستجابة مبدعة أو خلاقة أو حتى وطنية وإنسانية.

(ب) وحتى لو إقتصرنا على الشمال وحده، فهناك شكوك كبيرة حول كون نظام الإنقاذ استجابة لخصوصية السودان. فقد أدى التنظيم القبلى السائد والطائفية الدينية / السياسية إلى إفراز نمط معين للسياسات الديمقراطية، حيث عادة ما تفوز الأحزاب المعبرة عن الطائفتين الكبيرتين فى الشمال: المهدية والختمية بغالبية الأصوات فى الانتخابات العامة الديمقراطية.

وإضافة لما تعنيه الطائفية من خصوصية سودانية فى الممارسة الدينية فإن لها دلالة سياسية مباشرة وشديدة الخصوصية أيضا، وهى أن إعمال قواعد نموذج «وستمنستر» للديمقراطية فى السودان تؤدى على نحو شبه تلقائى إلى فوز إى من أو مجموع الحزبين الكبيرين: الأمة والاتحادى بسلطة الحكم. ولم تفلح محاولات الطبقة الوسطى الحديثة - بمختلف تياراتها المذهبية والأيدلوجية فى هز أو إنهاء سيطرة الحزبين التقليدين على السلطة الديمقراطية سوى بالوسائل الإنقلابية. وتعد هذه بدورها أحد الخطوط الكلاسيكية لمعالجة مسألة خصوصية المجتمع السودانى.

ولا تمثل الجبهة القومية الإسلامية، ولا يمثل الضباط الإنقلابيون الذين أسسوا « نظام الإنقاذ» سوى قطاع واحد فقط من الطبقة الوسطى الحديثة المتركزة فى الخرطوم. هذا وإن كان هذا القطاع قد نما بشكل غير اعتيادى خلال عقد عقد الثمانينات نتيجة لظروف شتى إقليمية وسودانية. وكذلك لا تمثل رؤى وفلسفة وبرامج نظام الإنقاذ بشقيه العسكرى والمدنى غير قراءة متعمقة على نحو ما لميراث الفقه وعلم الكلام الإسلامى، وهى قراءة نمطية يمكن توظيفها منطقيا فى تشكيلات اجتماعية/ واقتصادية شتى، وعند مستويات متباينة للتطور، ولا صلة لها بخصوصية الواقع السودانى. بل أنها تنطلق من إدراك ما لضرورة تجاوز هذه الخصوصية ولو عن طريق صب الواقع السودانى فى قالب نصوصى له مغزى عام وشامل ربما لجميع المجتمعات الإسلامية.

(ج) وأخيرا نأتى لخصوصية الطبقة الوسطى السودانية ذاتها. وأهم جوانب هذه الخصوصية على الإطلاق هى ضيق قاعدة هذه الطبقة التى أفرزها نظام التعليم الحديث، وتركزها الجغرافى فى العاصمة الخرطوم وعدد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة من المدن الأساسية. فالسودان هو من أكثر بلاد العالم فقرا. وهو مسجل كإحدى الدول الـ ٣٥ الأقل نموا فى العالم. وتفيد مؤشرات التنمية البشرية بأنه من أقل بلاد العالم تطورا فى مؤشرات أساسية.

إن ضيق قاعدة الطبقة الوسطى الحديثة فى

السودان عموما، وتركزها الجغرافى فى الخرطوم جعل طموحها السياسى يصطدم دائما بعقبة كؤود تتمثل فى سيطرة الأحزاب التقليدية ذات القاعدة الطائفية على السلطة الديمقراطية، وعزز من قوة النزعات الراديكالية المعادية للديمقراطية البرلمانية الغربية بينها، وجعل قطاعا رئيسيا منها يفضل الثورة والإنقلاب كمدخل للمشاركة فى الحكم بالمقارنة بالمداخل الأطول مدى والأكثر عمقا، والتى كان من شأنها أن توظف مهارات هذه الطبقة فى الربط العضوى بين أطراف المجتمع السودانى الممزق. حتى هؤلاء الذين استنكفوا عن المشاركة فى تدبير أو تبرير الإنقلابات لم يكفوا عن المطالبة بثقل خاص ومعترف به دستوريا لطبقته. وهو ما تبلور فى تشكيل دوائر خاصة للخريجين وتمثيل خاص لهم أكبر بكثير من وزنهم العددى فى البرلمان السودانى الأول بعد الإستقلال.

إن علامة الوحدة والتجانس، الوحيدة ربما، فى موقف الطبقة الوسطى السودانية وهو مشاركتها « شبه الإجماعية» تقليديا فى الإنتفاضة المدنية المعادية للديكتاتورية العسكرية. أما تمزقها الأعمق والأوسع فقد ظهر تقليديا فى نزعة أقسامها المختلفة لتحريك إنقلابات عسكرية أو المشاركة بأدوار شتى فى تشغيل نظم الحكم العسكرية، لحسابها وعلى غير مصلحة الأقسام الأخرى. وبسبب عوامل شتى، انتقل مركز الثقل فى التكوين السياسى والأيديولوجى للطبقة الوسطى الحديثة من الأيديولوجيات الثورية الماركسية والإشتراكية والديمقراطية إلى الأيديولوجية «الثورية» الإسلاموية. وقد استغرق هذا الإنتقال نحو أربعة عقود كان فيها الماركسيون والإشتراكيون هم الضحية الأولى للقمع العسكرى والديكتاتورى، الذى غالبا ما كان يستعين بالقوة البازغة والصاعدة «للأيديولوجية الإسلاموية». وهكذا جاء إنقلاب عام ١٩٨٩بتيار سياسى واحد وأيديولوجية وحيدة من بين تيارات وأيديولوجيات الطبقة الوسطى إلى الحكم، هو التيار والأيديولوجية المرتبطين باسم السيد/ حسن الترابى وما صار إلى تسميته بالجبهة الإسلامية القومية. وبعد هذا التطور بحد ذاته اصطداما مباشرا وشديد التوتر مع خصوصية الطبقة الوسطى السودانية المعروفة بحيويتها الفكرية واستقطاباتها السياسية غير العادية بالمقارنة بحالات دول مماثلة فى أفريقيا جنوب الصحراء والعالم العربى.

إن إغواء الإستبداد كمنهج لحل المشكلات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية المتفاقمة فى المجتمع السودانى له صورتان متباينتان، وإن كانتا متحدتين فى حالة نظام الإنقاذ . الصورة الأولى هى « الحكم العسكرى» أما الصورة الثانية فهى برنامج العمل الشمولى للجبهة الإسلامية القومية. وقد لا يكون « الإتحاد » بين هاتين الصورتين خاليا من التوتر. ذلك أن العلاقة بينهما تقترب فى جوانب معينة من الإنصهار، وتقترب فى جوانب أخرى من وضع «إزدواج السلطة». ويمكن القول أن هناك غلبة تدريجية للنمط الجديد والخاص بالشمولية الدينية مع خفوت تدريجى للأهمية النسبية للنمط التقليدى المميز للحكم العسكرى. ويمكن ملاحظة ذلك فى الأشكال المختلفة لإنتهاك حقوق الإنسان التى مارسها نظام الإنقاذ منذ قيامه:

(١) فد طبق النمط التقليدى من الإنتهاكات وأشكال القمع البوليسى والعسكرى فى الأعوام الثلاثة الأولى من نظام الإنقاذ، وعلى نطاق واسع لم يشهده أي نظام عسكرى سابق، سوى لفترات قصيرة.

(أ) فكعادة كل نظام عسكرى شمل المرسوم الأول لمجلس قيادة الثورة تعطيل الدستور الإنتقالى لعام ١٩٨٥ وحل الجمعية التأسيسية والمجلس الأعلى للدولة، ومجلس الوزراء. وجمع مجلس قيادة الثورة بين السلطات الثلاث، كما جرى إعلان حالة الطوارئ، وتم حل جميع الأحزاب

السياسية وفرض الحظر على جميع النقابات المهنية والصحف. وأجاز المرسوم الثانى للنظام الجديد إعتقال أى شخص يشتبه فى كونه خطرا على الأمن السياسى أو الإقتصادى، وحرم أى شكل من أشكال معارضة مجلس قيادة الثورة وتم حظر الأضرابات أو التجمعات السياسية غير المصرح بها. وتصل عقوبات من يخالف المراسيم إلى الإعدام.

وسريعا ما صدر قانون الطوارئ لعام ١٩٨٩ وهو مطبق حتى الآن. وشمل سلسلة من التدابير الهادفة إلى حماية أمن وسلامة النظام اللجديد. ويخول هذا القانون سلطات طوارئ مطلقة للجيش وجهاز الأمن وسلطة «الحصول على المعلومات من أى شخص»، وحرية الدخول لجميع الممتلكات ومصادرتها، واحتلال أى منشأة صناعية، وإلقاء القبض على أى شخص واحتجازه رهن الإعتقال الإدارى بدون حد أقصى زمنيا ودون تهمة أو محاكمة.

ويقتضى هذه المراسيم والقوانين والترتيبات عمل «نظام الإنقاذ» مثل كل النظم العسكرية السابقة عليه فى السودان. إلا أنه قد تجاوز الاجراءات التقليدية للنظم العسكرية السابقة بإدخال سابقة هى الأولى من نوعها فى تاريخ السودان الحديث وهى التعذيب المنهجى أثناء الاستجواب وفترات الحبس فى مقار تختفى منها كل الضمانات القانونية ومن بينها المقار التى صارت تسميتها ببيوت «الأشباح» تعبيرا قاسيا عن صدمة الوجدان العام فى السودان حيال هذه الممارسة.

(ب) غير أن التعذيب والأساليب القهرية والقاسية الأخرى فى تصفية المعارضة والخصوم السياسيين أو حتى المشتبه فى عدم كفاية ولائهم للنظام العسكرى ليست هى الأمور الوحيدة الجديدة التى اختص بها النظام نفسه بالمقارنة بكل النظم العسكرية السابقة فى السودان. فهناك طائفة واسعة للغاية من الإجراءات التى تنتهك الحقوق الأولية للإنسان والتى تدخل فى باب التحضيرات السلبية والإيجابية لتطبيق رؤى وبرامج وفلسفات وسياسات «الجبهة الإسلامية القومية» : أى التى تنبع من مصدر أيديولوجى شمولى / دينى.

فعلى مستوى التحضيرات السلبية للعملية السياسية اللتى تهدف لضمان احتكار سلطة الدولة وإلغاء كل منافسة سلمية للجبهة الإسلامية فى المجتمع المدنى قام نظام الإنقاذ بتحطيم وتصفية قطاع واسع من الطبقة الوسطى الحديثة وبمحاولة تصفية كل التيارات الفكرية والسياسية الأخرى تصفية مادية وقهرية. ربما كانت أهم تلك الإجراءات من حيث جدتها وآثارها الاجتماعية/ والسياسية هى عملية التطهير الواسعة لكل الفاعليات الإدارية والوظيفية غير مضمونة الولاء للجبهة. وإهتم نظام الإنقاذ فى ذلك كله إهتماما خاصا بالجيش والبوليس والقضاء: حيث أحيل إلى التقاعد جميع العسكريين ذوى الرتب الأعلى من رتبة قائد الإنقلاب (عميد) وكذلك كل الموقعين على مذكرة القوات المسلحة الشهيرة فى ٢ نوفمبر ١٩٨٨، وعدد من كبار المختصين فى القضاء العسكرى، وعشرات غيرهم.

وفى المؤسسات المدنية كانت هناك عمليات تطهير لا تقل إتساعا وتعسفية. وتشير بعض المصادر إلى أنه تم فصل أربعين ألف موظف من الخدمة حتى أوائل عام ١٩٩٤ ويشمل هؤلاء موظفين بالخدمة المدنية ومئات من النقابيين ومئات غيرهم من أساتذة الجامعات وأعضاء السلك الدبلوماسى. واتسع نطاق الإحالة إلى الاستيداع بصفة خاصة بين صفوف القضاء وأعضاء النيابة، وهو الأمر الذى يشير إلى نية مبدئية فى إنهاء كل أساس لاستقلال القضاء، وتصفية تقاليد القضاء والعمل بالقانون عموما وفق الأسس المنضبطة للقانون الوضعى.

ومن أهم الإجراءات فى هذا المجال حل الأحزاب

السياسية، وإلغاء الصحافة المستقلة من الناحيتين القانونية والعملية. وكانت سلطات الإنقلاب قد حظرت فى البداية جميع الصحف باستثناء الصحيفة الناطقة بلسان الجيش، ثم أصدرت قانونا جديدا للصحافة يضمن بقاء الصحف تحت السيطرة الشاملة للسلطات.

كما أن السيطرة على النقابات العمالية والمهنية تعتبر مظهرا شديد الأهمية للتحضيرات الرامية إلى تمكين التيار الإسلاموى من السيطرة الكاملة على المجتمع المدنى بدون منافس. وقد تم فى واقع الأمر استبدال النقابات بلجان تسيير أجريت إنتخاباتها بعيدا عن الحرية والنزاهة فى ظل تشريعات جديدة منافية للمبادئ المدنية والأساسية للحقوق النقابية وحماية حق التنظيم النقابى والصادرة عن منظمة العمل الدولية عام ١٩٤٨. وأجريت هذه الإنتخابات فى ظل إعتقال وتشريد الغالبية الساحقة من القيادات النقابية ذات الوزن الجماهيرى وذلك لضمان إنجاح ممثلى الإتجاه الإسلاموى ومن يرضى عن هذا الاتجاه.

(ج) وعلى مستوى التحضيرات الإيجابية فإن الخط العام لسياسات نظام الإنقاذ هو إحلال عناصر الجبهة الإسلامية مكان العناصر التى تمت إحالتها إلى الاستيداع من بين صفوف المعارضين والمستقلين، ويلاحظ هنا أن كثافة وإتساع تلك العملية التحضيرية يصل إلى قطيعة شبه كاملة مع جهاز الدولة والمجتمع القديم، وبناء جهاز دولة يكاد يكون جديدا. ويختلف نظام الإنقاذ فى هذا الجانب عن الغالبية الكاسحة من النظم الإنقلابية العسكرية فى القارة الافريقية وفى السودان نفسه، التى إكتفت بمحاولة تطويع واستخدام جهاز الدولة القديم لمصلحتها.

وحيث أن الجبهة كانت نشطة فى تدريب وتعليم كوادرها الشابة لفترة طويلة فقد تمت عملية الإحلال هذه على نطاق أوسع مما كان من الممكن تصوره. ومما لا شك فيه أن عملية الإحلال قد أدت فى حالات كثيرة إلى إنهيار فى الأداء الوظيفى لكثير من مؤسسات الدولة، وخاصة تلك التى لم يتوفر لدى الجبهة الإسلامية كوادر موالية فيها بحكم رسوخ تقاليد مهنية صارمة مثل السلك الدبلوماسى والقضائى.على حين منعت عملية التحضير والتدريب الممتدة لكوادر وعناصر الجبهة الإسلامية من إنهيار الأداء الوظيفى فى مؤسسات وقطاعات أخرى، وخاصة تلك ذات الإرتباط المباشر بالسياسة مثل الإعلام والأمن. وبطبيعة الحال فقد استعان نظام الإنقاذ بكل العناصر التى شغلت مواقع مهمة فى قطاعات عديدة والتى أبدت استعدادا واضحا لتعاون مع كل النظم الانقلابية، وخاصة نظام نميرى، بما فيها تلك العناصر التى ارتكبت جرائم مذهلة ضد المصالح الواضحة للإسلام والمسلمين. فمثلا شغلت العناصر المسئولة عن تهريب يهود الفلاشا من أثيوبيا إلى إسرائيل عبر السودان وذلك أثناء السنوات الأخيرة من حكم نميرى مواقع أساسية فى جهاز أمن نظام الإنقاذ.

إن عملية الإحلال التى مكنت نظام الإنقاذ من تكييف جهاز الدولة لأغراضه وسياساته تلقى أضواء جديدة على تصريح السيد/ حسين الترابى أمام مجموعة من السودانيين فى العاصمة البريطانية لندن أواخر مارس ١٩٩٠ والذى ذكر فيه أن «مستقبل السودان هو مستقبل الجبهة الإسلامية». فهذا التوحيد بين الدولة والجبهة - وهو مماثل للتوحيد الأقدم بين الدولة والملك - لا يتحقق على مستوى السياسات فحسب اذ يكاد الحزب الحاكم والوحيد - وهو هنا الجبهه القومية الاسلامية - أن يصير هو جهاز الدولة بالمعنى المادى للكلمة حيث يشغل الموالون للجبهة وكوادرها الوظائف الأساسية والأهم فى جهاز الدولة، بل ويشكلون الأغلبية الساحقة من وظائف الخدمات العامة فى قطاعات ومؤسسات جوهرية معينة.

(٢) إن النمط التقليدى لانتهاكات حقوق

الإنسان - والمرتبط بنظم الحكم العسكرى والتسلطية الشائعة - لا يقل بالضرورة مع الزمن. غير أن مظاهره المباشرة قد تخفت تدريجيا فى مقابل بروز النمط الجديد من الإنتهاكات والمرتبط بتقنيات الهيمنة الشمولية على الدولة والمجتمع. فمثلا لا يكاد الزائر للخرطوم خلال العام الأخير (١٩٩٤) يلاحظ مظاهر التواجد العسكرى الكثيف فى شوارع الخرطوم والذى كان لازما سواء لتطبيق حظر التجول المستمر فرضه منذ وقوع الانقلاب، أو لإجراء مختلف الممارسات القمعية. والحاجة لهذه المظاهر تقل بسبب إحلال تقنيات الهيمنة الشمولية محل تقنيات ومظاهر السيطرة البوليسية والتسلطية.

(أ) ومن المهم بادئ ذى بدء أن نشير إلى أن تقنيات السيطرة كانت وستظل قاسية للغاية، غير أنها من حيث الفاعلية والتأثير، بل ومن حيث أهدافها وإطارها الفكرى والنظرى ليست سوى أدوات تكميلية بالمقارنة بالأهداف والإطار الفكرى والنظرى والأدوات المستخدمة فى فرض الهيمنة الشمولية. فالمشروع الفكرى لنظام الإنقاذ إنما يتمثل فيما لا يقل عن «إعادة صياغة الإنسان السودانى» هو هدف قلما طرحته حتى أكثر النظم الشمولية بأسا وتطرفا. فالسلطة السياسية التى تجرؤ على طرح شعار كهذا إنما تفترض أنها تستطيع التحكم المباشر (بالوسائل الإدارية والبوليسية أولا) وفى المتغيرات الحاكمة لتطور شخصية الفرد وخياراته وممارساته. وهى عادة ما تفترض «إمكانية تطهير» الشخصية الفردية والجماعية من القناعات والنزعات التى تراها فاسدة، ثم إعادة ملء هذه الشخصية بما تراه صالحا من قناعات ونزعات مثلما يمكن تفريغ إناء وإعادة ملئه. ولا شك أن الافتراض الكامن فى هذه العملية هو أن السلطة الحاكمة مقتنعة بأنها تملك صورة وحيدة ونمطية لما يجب أن يكون عليه الإنسان، وأن هذه الصورة ليست فقط مثالية بمعايير الأخلاق والسياسة، وإنما هى الصورة المثالية الوحيدة التى تملك مكانة الحقيقة المطلقة، وبالتالى لا تجوز معارضة إعادة طبع هذه الصورة فى كل إنسان بإعادة صب شخصيته «فى القالب الذى تراه».

ويكاد هذا التعيين للهدف أن يتناقض كلية مع الهدف الأساسى للفكرة الديمقراطية ومع الضمانات التى توفر على صياغاتها القانون الدول لحقوق الإنسان التى ترمى إلى «التطور الحر للشخصية الفردية والجماعية»، بما فى ذلك حق الإنسان فى التمتع الحر بثقافته.

والواقع أن محاولة إضفاء طابع التقديس على مهمة «إعادة صياغة الإنسان السودانى» بجعلها قائمة على الدين الإسلامى هى محاولة تخلو من المنطق إلى حد بعيد:

أولا: لأن المسلمين فى السودان لم يتخلوا قط عن معتقداتهم الإسلامية.

ثانيا: لأن المجتمع السودانى متعدد الأديان والثقافات ولا يجوز لا من وجهة نظر حقوق الإنسان، ولا من وجهة نظر القواعد الإيمانية للاسلام فرض صورة وحيدة للإنسان المسلم على كل إنسان سودانى بغض النظر عن دينه وثقافته لأن الإسلام والإيمان لا يفرضان قسرا، وباستخدام قوة الدولة وسلطتها القهرية.

(ب) ويتضح معنى الشمولية أيضا فى استخدام دولة « الإنقاذ » لدولاب الدولة من أجل تحقيق هدف «إعادة صياغة الإنسان السودانى» وبالذات دولاب الثقافة والإعلام. وأفرط نظام الإنقاذ فى استخدام تعبير «الثورة» لوصف سياساته الجديدة فى هذه الميادين: وخاصة ثورة التعليم وثورة الإعلام. وصمت السياسات الإعلامية بحيث تخدم هدف إعادة صياغة الإنسان السودانى وفقا لوجهة نظر «دينية» وحيدة فأعدم ثلاثة أرباع المكتبة الموسيقية التى تستخدمها الإذاعة والتليفزيون السودانيين بحجة عدم لياقتها

للدولة الإسلامية السودانية. وخصصت للبرامج التعليمية والإخبارية أكثر من نصف فترات البث التليفزيونى ويسيطر عليها الطابع التوجيهى سيطرة تامة.

ويقول مدير الهيئة القومية للإذاعة السيد الحاكم عبد الله «أنه حدث تغيير كبير فى نوعية البرمجة والأشكال المستخدمة والإخراج . والمراقب يلمس التوجه الإسلامى خلال ما يقدم من برامج دون أن تسمى كذلك ولذلك أسقطنا ما يسمى بالبرامج الدينية. ويبدو التوجه الإسلامى فى كل البرامج، وبشكل خاص الثقافية والمنوعات السياسية».

(ج) ويعتمد نظام الإنقاذ اعتمادا كبيرا على وزارة أنشأها بإسم «التخطيط الاجتماعى» وألقى عليها مسئولية جميع الأنشطة الإجتماعية والفكرية والرياضية والثقافية وتربية النشء فى المنزل النوادى والمساجد والجمعيات الخيرية والأدبية. ورصدت للوزارة مخصصات مالية كبيرة جاءت من قنوات متعددة منها صندوق الزكاة وحددت مهمة الوزارة فى صياغة إنسان جديد وتشكيل المجتمع وفق تصور ومعايير الإتجاه الإسلامى. ويشير المؤيدون لتلك السياسة أنها «تسعى إلى تغيير الأفراد والمجتمع من أجل الإنطلاق فى إعمار الأرض ونشر العدل والتراحم».

ويرى الوزير السيد/ على عثمان أن وزارته «اتجهت إلى تصحيح الإعتقاد حتى تقوم علاقة الفرد برب الكون من حوله على فهم سليم يفضى إلى صراط مستقيم فى إدارة شئون الدنيا وإعمارها» وحدد فى هذا الإطار كل ما ينبغى عمله فى مجال تنظيم الشعائر الدينية و «حسن إقامتها» وهكذا تنطوى أيديولوجية النظام على الإعتقاد بأن الدولة تملك «تصحيح الإعتقاد» وتملك الحق والقدرة على فرض «فهم سليم لعلاقة الفرد برب الكون»، بل إن الدولة تقوم بوظيفة «الإمام» فيشير نفس الوزير إلى أن «المحافظ فى الأساس أداة الثورة فى تغيير البشر.. تغيير سلوكهم وعلاقاتهم.. إنه نائب عن الإمام فى حفز الأمة لفعل الخير»؟.

(د) من أهم آليات الهيمنة وأشدها قسوة قيام نظام الإنقاذ بإجراء جراحة اجتماعية واسعة النطاق شملت إعادة هيكلة الديموجرافيا السودانية.

وقد اتخذت تلك الجراحة الإجتماعية والديموجرافية فى سياق الحرب ضد الثورة العسكرية فى جنوب السودان، وهى الحرب التى أضفى عليها النظام طابعا جهاديا يتناقض مع الإدعاء بالحرص على وحدة الدولة. وعلى هامش إعلان الجهاد ضد الثورة فى الجنوب اجتهد نظام الإنقاذ فى تفكيك البنى الإجتماعية لجماعات بشرية ينظر إليها كسند للتمرد وإزاحتها جغرافيا كإحدى وسائل إيقاع الهزيمة بالثورة وتأمين الهيمنة على المجتمع عموما. وقد وصلت تلك العملية إلى حد الإبادة الجماعية فى حالات معينة. ومن المهم التمييز هنا بين ثلاثة مداخل للجراحة الإجتماعية، من حيث ما تتضمن من تقنيات ومن إنتهاك لحقوق الإنسان: وهى الإبعاد القسرى، تفكيك البنى الإجتماعية فى سياق إعادة التوطين، والقتل خارج نطاق القضاء.

الإبعاد القسرى

انتهجت حكومة الإنقاذ سياسة الإبعاد القسرى لجماعات بشرية بكاملها فى أكثر من مناسبة، وبصفة خاصة لتصفية معسكرات اللاجئين العشوائية حول مدينة الخرطوم العاصمة. وتشير التقارير الدولية الموثقة إلى أن السلطات قامت خلال الشهور الستة الأولى من عام ١٩٩٢ - بإزالة وإحراق مساكن نحو ٥٠٠ ألفا من الفقراء واللاجئين ونقلهم قسرا إلى مناطق جديدة نائية خارج المدن لا تتوفر فيها أدنى مقومات العيش وتعرض الذين قاوموا الترحيل والإبعاد القسرى لإطلاق النار والضرب مما أدى لمصرع العديدين منهم. وتشير التقارير إلى أن الغالبية الساحقة ممن أبعدوا هم من أصحاب الديانات غير الكتابية

والمسيحيين من سكان الجنوب الفارين من الحرب الأهلية فى مناطقهم والذين وجدوا فى الخرطوم الملجأ بعيدا عن ويلات الحرب.

وتعد حملة حكومة الإنقاذ لترحيل سكان النوبة من مناطقهم التقليدية خلال عامى ١٩٩٢، ١٩٩٣ من أكثر إجراءات الإبعاد القسرى عنفا وقسوة. وتفيد التقارير الدولية أنه تم ترحيل ما يزيد عن أربعمائة ألفا (٤٠٠ ألف) من سكان النوبة فى المناطق الجبلية بولاية كردفان فى قوافل من الشاحنات إلى ما يسمى بقرى السلام. وتشير بعض المصادر إلى أن القرى ليست سوى معسكرات للمشردين بشمال كردفان وعلى مسافات كبيرة من المواطن الأصلية للسكان. وفقد عدد غير معلوم حياتهم فى سياق عملية الإبعاد القسرى العنيفة هذه كما هو متضمن فى شهادات شيوخ القبائل التى وردت ضمن تقرير المقرر الخاص للأمم المتحدة وغالبا ما تتم عملية الإبعاد القسرى بحيث تفضى إلى تفكيك البنية الإجتماعية الداخلية الأصلية للسكان. ومن المثير أن شعار الجهاد قد استخدم فى الحشد التعبوى الضخم الذى ساهم فى إجراء تلك الجراحة الإجتماعية القاسية ضد النوبة.

إعادة التوطين العشوائى:

ويلاحظ فى عمليات الإبعاد وإعادة التوطين الحرص على تفريغ السكان عشوائيا وإعادة توطينهم عشوائيا أيضا، وذلك لضمان هدم الهياكل الإجتماعية (العشائرية والقبلية واللغوية والثقافية والدينية) التى تعطى لهؤلاء السكان هوية وحسا بالتضامن. ويعد ذلك الإجراء بحد ذاته إنتهاكا مستقلا للحقوق الأساسية للإنسان فى التمتع بثقافته وفى الأمن الإجتماعى والنفسى إنطلاقا من تكامل شخصيته الفردية وإندماجه الإجتماعى.

التصفيات الجماعية على الهوية

وقد تضمنت عمليات الجراحة الإجتماعية إفراطا فى استخدام العنف البدنى والنفسى ضد الجماعات التى تنتهك حقوقها، وخاصة تلك المشكوك فى ولائها لقوى الثورة العسكرية فى الجنوب وبصفة أخص جيش التحرير الشعبى. فطبقا للتقارير المتعلقة بأحداث جوبا فى منتصف عام ١٩٩٢ وغيرها من الأحداث يمكن القول أنه تم إعدام المئات وربما الآلاف من المدنيين دون أى أساس قانونى وخارج القضاء. وتشير التقارير أيضا إلى إختفاء مئات وخاصة من مثقفى النوبة، وهو ما يخشى معه أن تكون السلطات قد أعدمتهم خارج القضاء. ومن المؤسف أن عمليات كهذه تبرر بإسم الجهاد (الإسلامى)، وهو ما ينسف الأساس الأخلاقى والقانونى للدولة السودانية الموحدة.

حقوق الإنسان
فى ظل الأوضاع الخصوصية للسودان*

مجدى أحمد حسين

يجب فى البداية التأكيد على أن قضية حصانة " حقوق الإنسان" قضية مقدسة ومركزية ولابد أن تحظى باستقلالها النسبى عن قضية النظام السياسى ، فإذا كانت طبيعة النظام السياسى قابلة للجدل والخلاف ، فإن انتهاك حقوق الإنسان أمر مرفوض وبصورة مطلقة ، ومع هذا فإنه لابد من الفصل بين توفر الحد الأدنى لضمانات حقوق الإنسان وبين التقليد الحرفى للنظام الديمقراطى الغربى ،وبالتالى لا يجب اعتبار أن غياب نظام سياسى من النمط الغربى يعنى أن انتهاك حقوق الإنسان قد بلغ ذروته بشكل آلى .

و على سبيل المثال فإن قضية تعذيب المعارضين السياسيين هى اخطر ما يشغلنا فى عالمنا العربى باعتبارأن استمرار هذه الممارسات يضع الإنسان العربى تحت مستوى الآدمية ، وفى ظل الأنظمة العربية هناك دول تدعى التعددية تسمح بدرجة من حرية الصحافة وبالتعدد الحزبى ، ومع ذلك فان اتساع نطاق التعذيب أو القتل خارج نطاق القانون فى هذه البلاد يتفوق على سجل الاتهامات الموجهة للسودان لو تم استبعاد حرب الجنوب التى سنعود إليها لاحقا .

نقول أن طبيعة النظام السودانى قابلة للنقاش والأخذ والعطاء ، أما انتهاك نظام السودان لحقوق الإنسان إن صح وتأكد فهو أمر لا يغتفر ولا يمكن التعامل معه إلا بالرفض والإدانة .

الديمقراطية ،مفاهيم نظرية

النظام الديمقراطى لا يمكن مناقشته أو المطالبة به فى الفراغ الكونى ، فالنظام الديمقراطى هو نقيض الاستبداد ، أى أنه تحقيق اكبر قدر من المشاركة السياسية والشعبية على كل المستويات ، وعدم حصر مراكز اتخاذ القرارات فى دائرة محدودة ، وتداول السلطة بين فئات وأحزاب فى إطار دستورى متفق عليه .

من وجهة نظر إسلامية فأننا لا نختلف مع ديمقراطية الغرب فى معظم آليته الداخلية ، ولكن الخلاف يكمن أساسا فى قضية الإطار الدستورى التى غالبا ما يتجاهلها بعض مثقفينا ، فنحن نرى أن الإطار الدستورى فى دولة اسلامية لابد أن يختلف عن الإطار الدستورى الغربى من زاوية العقائد والموروثات ، وتجاهل الحقيقة التاريخية هو الذى يطيل من متاعب ومعاناة أمتنا ، أما قضايا توازن السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ، والتعدد السياسى والحزبى ، ومسألة تداول السلطة بأسلوب سلمى ديمقراطى فلا خلاف عليها من حيث المبدأ .

ومن المهم فى هذا الإطار . أى بعد تحديد خلافنا مع النموذج الغربى للديمقراطية - أن

* هذا المقال مأخوذ من مداخلة الكاتب فى المناظرة التى نظمها مركز القاهرة فى أكتوبر ١٩٩٥ حول الموضوع .

تستعيد ذاكرتنا كيف تطورت واستقرت ديمقراطية الغرب ؟ فالديمقراطية الغربية لم تستقر إلا بعد إنجاز عدد من القواعد الأساسية للبنيان، وبعد اجتياز صراعات داخلية وحروب أهلية عنيفة ، ليس فقط خلال القرون القليلة الماضية بل وحتى وقت متقدم من القرن العشرين ، وان اختلف المعدل من بلد لآخر . والقواعد التى استقر عليها بنيان الديمقراطية الغربية هى :

١) إجماع الأمة على أساس دستورى واحد يدور الصراع الحزبى فى إطاره .

٢) توحيد التراب الوطنى وإنهاء مشروعية أو حق الانفصال من أى فئة داخل المجتمع .

٣) تحقيق قدر محسوس من التوازن الاجتماعى ، حيث لا يمكن استقرار أى نظام ديمقراطى فى ظل فوارق رهيبة بين الطبقات ، أو فى ظل انتشار مجاعات ، باختصار فان الديمقراطية لا تزدهر فى إطارمجتمع تعانى أقسام واسعة منه من الفقر المدقع .

٤) تأمين المجتمع من مخاطر الغزو الخارجى ، نقصد بالطبع أقصى تأمين ممكن ضد هذا الخطر ، وتخفيضه إلى الحد الأدنى بحيث لا يصبح خطراً يومياً يهدد سلامة المجتمع .

ولو اختل أى شرط من هذه الشروط فان الديمقراطية الغربية تنهار أو تتعطل ، وهذا ما حدث بالفعل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين فى أوروبا والولايات المتحدة .

يقول د. حسن الترابى أنه " لو تأملنا الخلاف الحزبى فى بلد ديمقراطى غربى لوجدناه مؤطراً بحدود .فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال فى بريطانيا مثلاً محدود جداً ، والفرق بين الديمقراطيين والجمهوريين فى أمريكا محدود جداً . وهذا ما نقصده بالأساس الديمقراطى ، لأن الديمقراطية كنظام تنهار فوراً إذا كان معنى فوز أحد الأحزاب تحقيق انقلاب اجتماعى شامل ، لأن هذا يعنى إحداث ثورة أو تغيير جذرى فى المجتمع كل ٤ سنوات ، وهو وضع لا يمكن لأى مجتمع أن يتحمله . وقد عانت الديمقراطية الغربية من احتمال فوز الأحزاب الشيوعية فى الانتخابات ، وما يمكن أن يؤدى إليه ذلك من اضطراب الأوضاع ، أو ضرب النظام الرأسمالى فى حد ذاته ، وقد آلت التجربة - حتى قبل سقوط الإتحاد السوفيتى - إلى تحوير الأحزاب الشيوعية الأوروبية لمواقفها وبرامجها لتستقيم مع الدستور العام للبلاد وهو ما عرف بالأوروشيوعية ، وبالفعل عندما وصلت بعض هذه الأحزاب إلى الحكم بصورة ائتلافية (فرنسا) لم يشهد المجتمع أى هزات .

خصوصية الحالة السودانية

كاتب هذا التعقيب من المدافعين عن تطوير تجربة التعدد الحزبى فى مصر وفى غيرها من البلاد العربية . أما بالنسبة للسودان فنحن نرى أن أوضاعه خاصة جداً ، ويتضح هذا لو طبقنا عليه المعايير الأربعة لاستقرار النظام الديمقراطى . فالديمقراطية لا توجد فى فراغ ولا توجد أو تزول بقرار ، إنها كيان حيوى ينمو اجتماعيا بالتدريج سواء أراد الحاكم أو لم يرد .

و إذا اتفقنا أن الديمقراطية فى معناها العام تنقسم إلى شقين هما أوسع مشاركة سياسية وشعبية ، وتداول السلطة فى إطار الدستور سنجد أن الإنقاذ السودانية قطعت شوطاً أساسياً على المحور الأول من خلال المؤتمرات الشعبية الجغرافية والنوعية المفتوحة لكافة الاتجاهات ، ولم تصل بالتأكيد إلى المحور الثانى بعد ، وهذا التطور مرهون باستكمال الشرائط الأربعة للديمقراطية التى حددناها فى فقرة سابقة .

والحقيقة أن اخطر ما تقوم به الإنقاذ هو توحيد السودان وإقامة دولة مركزية وهو إنجاز تاريخى لو تكلل إلى نهايته بالنجاح ، إذ لا يمكن الحديث عن ديمقراطية حقيقة بدون دولة . إن واقع السودان فريد من نوعه ، وان تشابهت معه أوضاع كثير من الدول الأفريقية . فنحن إزاء قارة صغيرة مفتوحة

الحدود يحكمها جهاز إدارى بالغ الضمور ، وهذه الدولة الشاسعة كانت مقطعة الأوصال وهو ما يظهر فى شبكة المواصلات والاتصالات محدودة النمو ، والإهمال شبه الكامل للأقاليم خارج الخرطوم . ويبدو القلق الشديد لبعض المثقفين من غياب الديمقراطية التعددية من النمط الغربى مثيراً للدهشة عندما نعلم أن البث الإذاعى قبل ثورة الإنقاذ كان يغطى الخرطوم وحدها وبعض المناطق المحيطة بها بالكاد ، وهو لم يغط كل السودان إلا فى عهد الإنقاذ . أما بالنسبة للبث التليفزيونى فإنه ما يزال حتى الآن لا يغطى كل السودان ، كما أن الصحف اليومية - قبل الإنقاذ - لم تكن تصل لمعظم أقاليم السودان ، إن هذه الأدوات والوسائل بمثابة البناء التحتى Infrastructure لأى ممارسة ديمقراطية وبدون استكمالها يصبح الحديث عن الديمقراطية كلاماً نظرياً .

لقد فشلت التجارب الحزبية السابقة فى السودان والتى لم تستمر إلا لفترات وكان سببا رئيسيا لذلك الطابع الطائفى للحزبين التقليديين الاتحادى والأمة . وبينما عجزت القوى السياسية الحديثة عن إنهاء سيطرة الأحزاب التقليدية فإن التيارت الإسلامية التى تنتمى إلى نفس القوى الحديثة كانت هى الأكثر ديناميكية وانضباطا وحماسة فى مواجهة نخبة سياسية متهالكة ومتقادمة . وهو ما يقدم أسبابا أكثر من كافية لمشروعية تحرك الجيش فى يونيو ١٩٨٩ ، وهناك فارق كبر بين إنقلابات عسكرية تحركها شهوة الصراع على السلطة ، وبين أنواع من الانقلابات العسكرية تعبر عن استجابة أو حل لأزمة تاريخية كما الحال بالنسبة لانقلاب يوليو ١٩٥٢ فى مصر.

فأزمة الوضع القبائلى والطائفى فى السودان تؤكد الشبه بين السودان ومعظم الدول الأفريقية . حيث تزداد خطورة تحول نظام التعددية الحزبى إلى مجرد تنازع قبلى ، والصومال فى هذا مثال واضح . فمثل هذه المجتمعات تحتاج لفترة من الانصهار القومى القادر على إفراز أحزاب على أساس فكرى وسياسى وليس على أساس جغرافى قبلى طائفى . فالمشكلة الجوهرية فى السودان هى غياب الدولة القومية . والمأثرة الكبيرة لثورة الإنقاذ هى تقدمها فى هذا الاتجاه .

وإن بعضا مما يعتبره البعض انتهاكا لحقوق الإنسان هو فى الواقع جزء من عملية بناء الدولة القومية الحديثة فى السودان . التركيز على تنمية الطرق البرية ، عودة الملاحة النهرية من الشمال إلى الجنوب ،تنشيط الطيران الداخلى، وإعطاء الأولوية للمناطق المحرومة خارج المدن الكبرى القليلة ، فقبل الإنقاذ كان ٩٠ ٪ من موظفى الدولة فى الخرطوم أما الآن فقد جرى توزيع معظمهم على كافة أنحاء السودان . قبل الإنقاذ كان أهل المدن وهم يشكلون ٢٠٪ من السكان يحصلون على ٩٥٪ من إيرادات الدولة ولعل هذا يفسر بعض الندم الذى شعر به أهل المدن الآن ، وقد كانت موجبات العدل فى توزيع الموارد والإمكانيات بلا شك على حساب أهل المدن فى المدى القصير .

و لكن الذى يعنينا الآن هو تأثر الوضع السياسى والديمقراطى بحالة التفكك القومى الرهيب الذى كان يحياه السودان قبل الإنقاذ . فالثورة الإدارية الجارية الآن فى السودان ليست انتهاكا للحريات ولا هى انتهاك لحقوق الإنسان فنحن إزاء تغيير ثورى ، ومهما كان اختلافنا مع هذا الاتجاه الثورى فلابد من مراعاة طابع الإجراءات الثورية التى جرت فى كل بلدان العالم حال انتقالها من وضع إلى وضع آخر .و نحن نقول إن انتقال السودان إلى وضع الدولة القومية المتبلورة هو فى مصلحة الشعب السودانى بأسره وفى مصلحة تطوره الديمقراطى . وتنطبق هذه الإجراءات الثورية على القوات المسلحة وعلى قيادات مؤسسات الدولة المدنية ، ولم يجر تشريد لموظفى الدولة فى السودان، والصحيح أن قيادات من مختلف الأحزاب والاتجاهات تشارك فى عملية

التغيير وتتولى أرفع المنصب . أما تصفية العشوائيات فى الخرطوم ، أو إقامة قرى السلام فى مناطق جبال النوبة فإنه نقل للسكان من معسكرات عشوائية غير آدمية لا يوجد بها صرف صحى ولا مياه ولا تزيد عن كونها أكواخا من القش إلى مساكن جديدة نظيفة وصحية . ولا يمكن اعتبار هذا انتهاكا لحقوق الإنسان . كذلك الحال فيما يتعلق بقرى السلام فى جبال النوبة والجنوب وهى مخصصة للسكان النازحين بصورة اختيارية من مناطق التمرد حيث يتم توظيفهم بصورةنظامية ويتم توظيف جهودهم فى إطار تنموى من مشروعات زراعية وحرفية بالإضافة لتوفير الخدمات الأساسية : مدارس ، مستشفيات ، ومراكز صحية ، وذلك بدلاً من الحياة فى معسكرات اللاجئين ، ومن الإجحاف أن يتحول شئ إيجابى وإنسانى إلى أقصى الحدود إلى مظهر من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان ، فلماذا يصبح التخطيط العمرانى فى السودان - دون غيره من الدول - مظهراً من مظاهر هذا الانتهاك .

جنوب السودان

إن اخطر ما فى قضية حقوق الإنسان فى السودان هو خلطها بصورة غير عادلة مع حرب الجنوب التى تستهدف توحيد البلاد والقضاء على تمرد مسلح مدعوم من كافة القوى الاستعمارية وله علاقة تاريخية خاصة بإسرائيل ومؤسسات التبشير الغربية ، إن تهديد أى بلد بخطر خارجى مباشر ، أو غير مباشر ، وبصورة مسلحة يلقى بظله بكل تأكيد على الأوضاع الديمقراطية حتى فى اكثر دول العالم ديمقراطية . وتعنى الحروب الأهلية إسقاط ضوابط حقوق الإنسان ولكن لابد أن توضع هذه الضوابط فى إطار الحرب التى لا يمكن أن تخلو من إضرار بالسكان المدنيين كعمليات التهجير والإصابات .

ان التخطيط الاستعمارى كان واضحاً - ولا يزال مستمراً - فى جعل السودان منطقة إضطرابات وبؤرة صراع وعداوة بين الشمال العربى المسلم والجنوب ، وتتحول بذلك إلى نوع من حائط الصد أو السد الذى يحول دون انديا ح المد العربى الإسلامى إلى وسط وشرق أفريقيا ، بحيث يلتحم مع التجمعات الإسلامية فيها ، والتى تشكل فى البلدان الأفريقية المجاورة للسودان أغلبية ولكن مقهورة ومهمشة .

لم تمنع سلطات الاحتلال الشماليين دون دخول الجنوب فحسب بل منعت دخول اللغة العربية والأنظمة التعليمية بل وحتى الملابس العربية (الجلباب) وبالطبع فإنها منعت بناء المساجد ، ولكن العروبة والإسلام كانا قد انتشرا إلى حد ما فى الجنوب فى عهد محمد على . كما ان التفاعل الطبيعى فعل فعله رغم انف الاستعمار وانتشر الإسلام بنسبة ٢٠٪ تقريبا بين أهالى قبائل الجنوب رغم حظر أداء الشعائر الإسلامية ، ورغم حرص الاستعمار البريطانى على عدم ربط الجنوب بباقى البلاد بشبكة مواصلات .

و بعد كل هذه الجهود فوجئ الاستعمار البريطانى بإجماع أهل الشمال والجنوب على وحدة السودان فى مؤتمر جوبا عام ١٩٤٧ ، وفى عهد الاستقلال وما أن بدأت حكومة الأزهرى فى توحيد النظم التعليمية بين الشمال والجنوب بعد احتكار البعثات التبشيرية للعملية التعليمية فى الجنوب ، أى أنه ما أن بدأت حكومة الأزهرى فى ممارسة أبسط صلاحيات السيادة للدولة الموحدة حتى بدأت شرارة التمرد فى ١٩٥٥ . والتى لم تكن تنطفئ إلا لتشتعل من جديد على مدار أربعين عاماً . وقد ارتبطت حركات التمرد المتعاقبة بعلاقات وثيقة بإسرائيل ، ومجلس الكنائس العالمى ، وبالدول الغربية . وقد أبدى جون قرنق (آخر طبعة من قيادات التمرد) ميولاً يسارية واستفاد بعلاقاته الحميمة مع إثيوبيا وكوبا والاتحاد السوفيتى حين كان المعسكر الاشتراكى غاضبا على نظام نميرى .

ولكن هذه العلاقات لم تقطع فى أى لحظة الصلة الوثيقة لحركة قرنق مع الغرب وإسرائيل .

أما عن الوضع الحالى للجنوب فهو يتشكل من حوالى ٥ ملايين سودانى . . مليون مسلم . مليون مسيحى ، وثلاثة ملايين وثنى أو لا دينى ، والمعروف أن المسلمين والمسيحيين يعانون من الإدراك السطحى لدينهم . أما بالنسبة للمسلمين فالسبب لذلك واضح كما ذكرنا . أما بالنسبة للمسيحيين فهم من اتباع الكنائس الغربية . ورغم وجود فرع للكنيسة القبطية الأرثوذكسية فى شمال السودان إلا إنها بالطبع لم تتمكن من منافسة الجهود التبشيرية الغربية التى تستهدف ضم أتباعها للغرب وليس للدين المسيحى . ولاتزال العادات القبلية (كتعدد الزوجات) منتشرة بين مسيحى الجنوب كدليل على عدم جدية اعتناقهم للمسيحية . كما اهتمت البعثات التبشيرية بنشر اللغة الإنجليزية كبديل للغة العربية ، والمعروف أن القبائل الجنوبية - ولها محلية خاصة - لا تتفاهم فيما بينها إلا باللغتين العربية أو الإنجليزية ، هذا باختصار هو حجم . وعمق مشكلة جنوب السودان

دور الإنقاذ لحل المشكلة أو لتفاقمها

يحسب للحركة الإسلامية السودانية أنها كانت حزب الشمال الوحيد الذى سعى لممارسة دور فى جنوب البلاد عبر إنشاء فروع والتقدم بمرشحيها للإنتخابات هناك ، فقد كان للجبهة الإسلامية نواب من جنوب السودان فى البرلمان السودانى الأخير . كذلك شاركت الحركة فى تنظيم جهود الإغاثة ونشر الدعوة الإسلامية وتقديم الخدمات الاجتماعية .

ولم تستهدف الحركة الإسلامية تحقيق التلاحم مع الجنوب بمنطق الغزو والأسلمة القسرية ، والإبادة على الهوية . فالجنوب كان موضعا للتنافس بين الشماليين والاستعماريين حول أقلمة جنوب السودان تبعاً لأى من النموذجين الثقافيين العربى الإسلامى أو الغربى. وهو تنافس لا يصح أن نأخذ إزاءه موقفا محايدا . فإذا كان النمط الأوروبى قد طرح بالفعل وبالقسر وبالاحتلال على أهل الجنوب ، ومع الأسف بطريقة القشور دون الجوهر . فما هو وجه الاعتراض على منافسه الشماليين له بطرح نمط الحضارة العربية الإسلامية .

ان التمدد والتفاعل الاختيارى الحر بين الشمال والجنوب هو العملية الطبيعية المنطقية التى كانت ستحدث فى كل الأحوال ، وهو الطريق الأعمق لتحقيق وحدة السودان . وبكل المقاييس فان نمط الحضارة العربية الإسلامية اقرب إلى قلوب وظروف أهل الجنوب الذين عانوا الاستبعاد والتأخر على يد الغربيين الذين لم يستطيعوا حتى الآن أن يحلوا مشكلة الاستعلاء العنصرى للجنس الأبيض على الأجناس الأخرى وفى مقدمتها الجنس الأسود .

ولا شك أن النمط الحضارى الأوروبى والنمط العربى الإسلامى يمثلان مشروعين لهما إغراؤهما . ولا يمكن القول بوجود نمط أفريقى متكامل قادر على تحدى كلا المشروعين ، ليس معنى هذا التعالى على الثقافات الأفريقية أو الأوضاع القبلية أو التعامل معها بمنطق الاستئصال . والحقيقة أن النمط الغربى هو الذى يطرح فكرة الاستئصال وهو على عكس الادعاءات هو مشروع للجنس الأبيض الغربى وهو غير قابل للتصدير ، أما نمط الحضارة العربية الإسلامية فهو نمط قائم على التعدد والتنوع . يحترم تعدد الثقافات واختلاف الأديان ، وهذا بشهادة التاريخ على مدى ١٤ قرناً ، لكن هل يلتزم حكام الإنقاذ بهذا المنهج الإسلامى ؟

الرؤية الإسلامية فكرة مثالية ومثل أعلى ، والممارسات الإسلامية هى ممارسات للبشر تخطئ وتصيب ، ولكننا نتحدث عن الاتجاه العام ، فى الواقع إننا نعتبر ممارسات الإنقاذ فى الجنوب من أهم إنجازاتها التاريخية لتوحيد السودان على أساس طوعى اختيارى . انها تقوم بأول محاولة

جادة منذ استقلال السودان لتحقيق الانصهار والتلاحم بين الشمال والجنوب . أما الكفاح المسلح ، أو الجهاد ، فهو شعار موجه إلى الفئة المسلحة (التمرد) التى لا نبرئها من الشبهات ، وهو ليس شعاراً موجهاً للمسيحيين أو اللادينيين أو معتنقى الديانات الوثنية الأفريقية ، فالحكم الإسلامى السودانى قدم لأقاليم جنوب السودان ما لم يقدمه أحد على مدار ٤٠ عاماً. فبمجرد القضاء على المقاومة العسكرية فى أى موقع تجرى عملية تنمية شاملة فى المنطقة (زراعة - خدمات - شق طرق . . الخ) ، كما يتوافد الآلاف من مواقع التمرد إلى المواقع الواقعة تحت سيطرة الدولة بعد انتشار سمعة المعاملة الجادة المخلصة. ولا شك أن سكان الجنوب قد أرهقوا من طول مدة الحروب والاضطرابات ، ومن المعروف والثابت أن كثيراً من المناطق انضمت إلى الشرعية بدون إطلاق رصاصة واحدة ، وهذا يدل على عمق الجهود السياسية السلمية التى تبذلها قيادات الإنقاذ .

كما أن الصراع تجاوز مرحلة الشمال - الجنوب ، بل أصبح صراعاً بين الشرعية والخارجين عليها ، فبعد إقرار النظام الفيدرالى فان الولايات الجنوبية يتولى قيادتها جنوبيون ، والقوات الشعبية المسلحة تضم كثيراً من الجنوبين. وتتزايد باستمرار مشاركة الجنوبيين فى مؤسسات الحكم المركزى أكثر من أى مرحلة سابقة ، بما فى ذلك نواب الرئيس والوزراء والولاة والمحافظون . . الخ . وعندما نقول جنوبيين فهذا يعنى المسيحيين أيضاً .

و قد تجاهل معارضو ثورة الإنقاذ إنجازها الكبير فى هذا المجال ، وهو النظام الفيدرالى ، والذى يعطى سلطات وصلاحيات واسعة لحكام الولايات والمحافظات الجنوبية ، والذى يتضمن عدم تطبيق الشريعة الإسلامية فى الولايات التى لا تسكنها أغلبية مسلمة . كما أن حرية الاعتقاد وممارسات الشعائر الدينية مكفولة ، والاعلام السودانى المركزى (التليفزيون) يعطى مساحة للدين المسيحى أكثر مما يحدث فى مصر وفى كل البلاد العربية والإسلامية التى توجد بها أقليات مسيحية ، إن حكومة الانقاذ تركز كثيراً على حماية تنوع الثقافات والعادات والتقاليد والاديان واللغات . فالاحتفالات العامة والبرامج الإعلامية مليئة بشتى الفنون والاستعراضات الأفريقية الجنوبية . ولم تنقل أية تقارير - حتى التقارير المعادية - أن هناك أسلمة قسرية . كشرط لحصول الجنوبى على حقوق المواطنة .

إن الدولة وأجهزتها الشعبية تمارس بلا شك الدعوة الإسلامية ، ولا نعتقد أن فى ذلك جريمة ، خاصة وأن هناك عشرات البعثات التبشيرية ما تزال تعمل فى جنوب السودان ، فهل تمنع الحكومة نفسها من لعب دور المنافس للبعثات الأجنبية ؟

مهام حقوق الإنسان فى السودان

لا غنى عن تنمية حركة لحقوق الإنسان فى السودان فهذا هدف مطلوب فى حد ذاته فى كل بلدان العالم خاصة دول ما يسمى بالعالم الثالث ، بالإضافة إلى أن التحولات العميقة فى السودان يجب إحاطتها بالضمانات الأكيدة بحيث لا تكون على حساب الحقوق الأساسية للإنسان ، وفى اعتقادى أن ذلك يجب أن يكون على محورين أساسيين :

١- تشكيل حركة لحقوق الإنسان داخل السودان بشكل علنى من قبل شخصيات مستقلة لها احترامها من كل الأطراف وليس لها ارتباطات حزبية بالحكم أو المعارضة ، ونعتقد أن الواقع السودانى زاخر بهذه الشخصيات المحترمة . وعلى هذه اللجنة أن تعمل برفق لتثبت أقدامها وتتحمل أى متاعب فى سبيل ذلك .

٢- قيام المنظمة العربية لحقوق الإنسان بإجراء تحقيقات مستقلة لتقصى أوضاع حقوق الإنسان فى السودان ، وطلب تنظيم زيارات متوالية لوفود من اللجنة للقيام بهذه المهمة على أرض الواقع .

فسوف يؤدى حسن اختيار الشخصيات وتوازنها دوراً فى إقامة جسر من التعاون مع السلطات السودانية ، إن اكثر الناس تأييداً لنظام السودان الإسلامى ينحازون بشدة إلى اتخاذ هذه الإجراءات ، وسوف يعارضون أى عقبات توضع فى سبيلها من قبل السلطات السودانية ، والمهم فى الأمر أن يتحقق نوع من الفصل بين المعارضة السودانية وهذه المهمة حتى لا تتحول إلى أداة فى الصراع السياسى الداخلى ، وإذا كنا نتعامل بحق مع قضية حقوق الإنسان بالقدسية الواجبة لها فإنه يجب عزلها قدر الإمكان عن أن تكون مجرد أداة للابتزاز أو لممارسة المناورات السياسية . إن تشكيل لجنة فى إطار المنظمة العربية من شخصيات سودانية وغير سودانية من مختلف الاتجاهات هو الإطار السليم لمعالجة هذه القضية بصورة نزيهة وعادلة ، وحتى لا نعطى للمتربصين بالأمة العربية الإسلامية فرصة لاستغلال هذه القضية لضرب استقلال ووحدة السودان الشقيق ، ومن المبادئ التى يجب أن تلتزم بها هذه اللجنة عدم الخلط بين انتهاكات حقوق الإنسان والأوضاع الحربية الإجبارية التى تسرى فى كل الحروب الأهلية أو الدولية ومن الطبيعى أن تتحلى هذه اللجنة بموقف الحياد بين الصراعات الداخلية . وألا تكون مؤمنة بحق الانفصال لتمردى الجنوب.

وفقاً لهذه الأسس أؤيد بلا تحفظ تطوير وتنشيط حركة سودانية لحقوق الإنسان من الداخل والخارج ، متأثراً بالتجربة الرائدة للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، التى أفلحت إلى حد بعيد فى القيام بدورها المستقل عن الحكومة والمعارضة ، إنها محايدة من هذه الزاوية ، ولكنها ليست محايدة فيما يتعلق بمهمتها . مهمة حراسة حقوق الإنسان من أى اعتداء وقد ساهم فى نجاح المنظمة فى مهمتها تشكيلها الذى ينطوى على عدد كبير من الشخصيات المستقلة المحترمة والمقبولة وغير المرتبطة عضويا بأى نشاط حزبى، الأمر الذى عزز الانطباع بمصداقيتها .

حروب الردة
دراسة نقدية فى المصادر
الياس شوفانى
دار الكنوز الأبدية
بيروت ١٩٩٥ - ٢٢٤ صفحة

يشير مصطلح (حروب الردة فى التاريخ الإسلامى) إلى الحرب التى اشهرها أبو بكر الصديق الخليفة الأول على تلك القبائل التى إنسلخت عن الإسلام بعد وفاة النبى محمد (ص) وذلك بغية إخضاعها لسلطة دولة الإسلام فى المدينة، ويرتكز هذا التناول على افتراضين ضمنيين:

الأول: إن النبى محمد قد نجح فى هداية غالبية القبائل العربية إلى الإسلام فى حياته ولكنها ارتدت عن الدين بعد موته فلزم قتالها لإعادتها إلى الهداية.

الثانى: إن الردة كانت حركة دينية وبالتالى، فإن حروب الردة أتت منفصلة عن حركة الفتوح العربية.

وقد تعرض كل من هذين الإفتراضين إلى الطعن من قبل المؤرخين فى العصر الحديث هذا ويمكننا القول بأن ما أوردته المصادر التاريخية بهذا الصدد يمثل أحد المحاور الهامة للقيام بمراجعة موضوعية لما هو شائع حول مصطلحى «الردة» و «حروب الردة» وهو أمر بات ملحا خاصة فى ظل ما تشهده الساحة من إستقطاب حاد بين التيارات الفكرية والسياسية، يمثل فيه الإتهام بالردة والتكفير أحد الأسلحة المشهرة على نحو مكثف وواسع النطاق:

وتساهم الدراسة التى بين أيدينا مساهمة جادة فى هذا الإطار، فهى ليست سردا لأحداث حروب الردة مع أن هذه لأحداث لا تغيب عنها بالطبع وإنما هى بالجوهر محاولة إستقصاء لخلفياتها وتدقيق لوقائعها، وهى لا تقوم على إكتشاف مصادر جديدة وإنما على تمحيص دقيق للمعلومات المتوفرة فى المصادر التقليدية وهى كثيرة.

وقد اعتمد المؤلف المنهج البنائى حيث صب جهده على إستخلاص أطروحة متماسكة حول القضايا التى عالجها، بالإستناد إلى الروايات المختلفة بعد تمحيصها ومقارنتها بالروايات الأخرى، وذلك من منطلق إن تلك الروايات مجزئة وليست مختلقة كما يطرح بعض المؤرخين كما أنها ليست كاملة ودقيقة كما يراها آخرون:

وسنركز فيما يلى على ما طرحه الكاتب بخصوص الإفتراضين السابقين، كما سنتناول أهم ما عرضه من رؤى وتحليلات متعلقة بتلك الفترة من التاريخ الإسلامى:

أولا: حول مدى نفوذ الرسول فى الجزيرة العربية:

إنتهج الكاتب فى مناقشته للموضوع، على تقسيم الجزيرة العربية إلى أربع مناطق جغرافية، الحجاز، نجد، المناطق الساحلية والشمال... موضحا أن الرسول كسيد على الحجاز تمتع بقوة لا يضاهيه فيها أحد فى الجزيرة العربية فى حينه، وإن إنضواء المدن الرئيسية الثلاث فى الحجاز - مكة - المدينة والطائف - قد أعطاه قوة كبيرة ، وإن هذه القوة وما أضفته من هيبة دفع العديد من زعماء القبائل لطلب العون منه فى صراعاتهم مع منافسين محليين أو مجاورين.

أما فى نجد فقد كانت هناك عدة مجموعات من القبائل، أقواها وأهمها بنى حنيفة، وفى حياته لم يبسط الرسول سلطته عليهم، أما بالنسبة إلى تجمعات عطفان وطيئ وأسد فيرجح الكاتب أن الرسول قد توفى قبل استكمال السيطرة عليهم، وفيما يخص قبيلة تميم فهى لم تعلن اعتناقها الإسلام فعلا فى حياة الرسول: وإجمالا يمكن القول أنه فى نجد لم يكن نفوذ الرسول قد تكرس تماما قبل وفاته، فالقبائل الصغيرة المتشاحنة لم تجد مناصا من الإنحياز إلى المدينة، لقد كانت تندفع

نحو الرسول دون استخدام القوة معها، إذ كانت الصراعات بينها عاملا هاما فى سلوكها تجاه المدينة فبعدها النسبى عن مقر السلطة الجديدة فى الجزيرة أتاح لها درجة أعلى من القدرة على المناورة مقارنة بالقبائل فى الحجاز، كذلك فإن الدوافع وراء انحياز بعض تلك القبائل إلى المدينة تفسر درجة أعلى من القدرة على المناورة مقارنة بالقبائل فى الحجاز ، كذلك فإن الدوافع وراء إنحياز بعض تلك القبائل إلى المدينة تفسر ولاتها المتأرجح للرسول، ولم تكن للمدينة سيطرة مباشرة على تلك القبائل وظل زعماؤها يديرون شئونها، وجاءت وفاة الرسول وما ترتب عليه من خلافات داخل الجماعة الإسلامية حول الخلافة ليشجع تلك القبائل على الإنكفاء على ما توصلت إليه من علاقات مع المدينة.

وبالنسبة للمناطق الساحلية من الجزيرة العربية، البحرين، عمان، واليمن، فالغالب أن ملوكها بادروا من تلقاء أنفسهم بالإتصال بالرسول ذلك إنهم كانوا يبحثون عن سند خارجى للحفاظ على مواقعهم بعد ما فقدوا مساندة فارس لهم خاصة وإنه قد قام لهم فى تلك الآونة سادة محليون منافسون لهم: ولا يستبعد أن يكون هؤلاء الملوك قد وجدوا أن من الأفضل لهم تحويل الإتاوة التى كانوا يدفعونها للشاه الفارسى إلى المدينة، إلا إنه يشك فيما إذا كانت أى من تلك المناطق عدا نجران المسيحية دفعت ضريبة ما للمدينة فى حياة الرسول، والسرعة التى غادر بها عمال المدينة هذه المناطق فور ورود نبأ وفاة الرسول وإندلاع الثورة ضد حلفائهم تشير إلى ضعف هؤلاء وبالتالى عجزهم عن الصمود فى وجه إنتفاضة القبائل، فعندما عقد هؤلاء «الملوك» إتفاقات مع الرسول كانوا قد فقدوا السيطرة على مناطقهم كما تبرهن على ذلك الأحداث خلال ما سمى «حروب الردة» فى تلك المناطق، حيث كان غالبا الطرف المتحالف مع المدينة يمثل أقلية ومن ثم كان دائما فى موقف الدفاع فى مواجهة الأغلبية، ومما سبق يصعب التأكد من إن تلك المناطق كانت تحت نفوذ المدينة فى حياة الرسول.

وفيما استحوذ الشمال والطرق المؤدية إلى الصحراء الروسية على إهتمام الرسول بعد فتح مكة، فإنه لم يشغل باله كثيرا بالجزيرة خارج الحجاز، ولعله كان على ثقة من إنها ستخضع لسلطة المدينة دون قتال، إذا استمر الصراع بين القبائل، وبينما لم يرسل النبى جيشا إلى اليمن أو اليمامة (حتى بعد أن وصلته أخبار تمرد الأسود ومسيلمة فى كل من هاتين المنطقتين على التوالى) فقد سار بنفسه على رأس أكبر غزوة جهزها فى حياته إلى تبوك، وفى تبوك تحقق الرسول من أن جيشا قليل العدة بعيدا عن دياره كجيشه لا يستطيع المجازفة بمواجهة مع البيزنطيين أو حلفائهم من العرب. فالحملة إلى تبوك كانت على ما يبدو محاولة سابقة لأوانها لغزو سوريا لكنها تركت أثرا ملفتا من استعراض القوة، الأمر الذى حدا ببعض التجمعات القبلية على الحدود السورية لعقد معاهدات مع الرسول ودفع الجزية له، فيما ظلت القبائل الكبيرة فى سوريا مثل غسان، بهراء، ولخم معادية للمدينة.

ثانيا : الردة وحركة الفتوح العربية

هذا وإذا كنا قد رصدنا ما خلص إليه الكاتب حول المدى الذى وصله نفوذ الرسول فى الجزيرة العربية، فإن مراجعة كتابات الرواة المسلمين توضح أنهم نظروا إلى كل المناوئين لدولة الإسلام فى المدينة بعد وفاة الرسول مباشرة على إنهم مرتدون، وبالتالى أسموا القتال ضدهم «حروب الردة»، وهو ما تعرض للطعن من جانب مؤرخين فى العصر الحديث حيث اعتبروا أن أحداث الردة كانت إنشقاقا عن قيادة المدينة السياسية، وإن عداء القبائل كان موجها ضد عمال المدينة وليس ضد إلههما أو ديانتها، منوهين هنا إلى أن غالبية الذين اعتبروا مرتدين لم يعتنقوا الإسلام سابقا.. إلا أن

تتبع الأحداث والوقوف على ملابساتها اعتمادا على ما نقلته إلينا المصادر التاريخية المختلفة يوضح أن الحركات المتعددة التى قمعها جيش المسلمين فى خلافة أبى بكر كانت مختلفة عن بعضها البعض، وإنها لم تكن جبهة موحدة، بل ويصعب القول أنه كانت بينها علاقة ذاتية ما.

ومن جانبه اعتمد الكاتب فى تقسيم تلك الحركات، معيار ما إذا كانت الفئة المعينة عقدت اتفاقا مع الرسول ثم إنتهكته بعد وفاته - وهو تصنيف له ما يوازيه فى مصادر تقليدية - مصنفا إياها إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وتضم الحركة فى نجد حيث الزكاة كانت المسألة الرئيسية وهى يمكن أن تسمى وبحق ردة : ردة بمعنى أن الإتفاقات التى عقدت مع دولة الإسلام فى المدينة قد انتهكت، حيث كانت القبائل هناك قد عقدت اتفاقات مع الرسول وقبلت أداء الزكاة، إلا إنها انتهكت ذلك وأدارت ظهرها للخليفة أبى بكر. والمصادر تتحدث هنا عن قدوم هذه القبائل إلى المدينة للتفاوض مع أبى بكر، حيث طلبوا الإعفاء من أداء الزكاة، وتعهدوا بإقامة الصلاة، لكن أبا بكر رفض هذا الطلب، وإذا صحت هذه الرواية، فإن هذه القبائل كانت ترغب بالتحالف مع المدينة، ولكن دون الإلتزام المالي، وتجمع المصادر على قول أبى بكر «والله لو منعونى عقالا لجاهدتم عليه» وبإصرار أبى بكر على جباية الزكاة وإمتناع القبائل عن أدائها لم يبق من خيار إلا الإحتكام للسلاح ، وهذا ما حصل فعلا.

الفئة الثانية: وهى حركة بنى حنيفة، حيث كانت المسألة تتمحور حول نبوءة الرسول وسيادة المدينة فى الجزيرة، ولا مبرر هنا لتسمية حركتهم ردة، حيث لم يسبق لهم عقد اتفاقات مع المدينة، كما لم يتعهد أهلها بأداء الزكاة ولا هم أعلنوا إسلامهم.

الفئة الثالثة: وهى مجموعة الحركات فى المناطق الساحلية (البحرين، عمان، اليمن) حيث الصراع على السلطة بين الزعماء المحليين كان هو المسألة الرئيسية وهنا أيضا لا يمكن اعتبار أي منها ردة. ففى هذه المناطق الثلاث لم ينتهك لا حلفاء المدينة ولا منافسوهم، إتفاقا معقودا مع المدينة.

ويعرض الكاتب أيضا لارتباك المصادر التارخية فى إطلاق مصطلح الردة على الحركات فى الجزيرة بعد وفاة لرسول مشيرا إلى أن ما سمى «بحروب الردة» يندرج فى عملية عسكرية واحدة مع حركة الفتوح العربية، التى كانت ترمى إلى بسط سيادة الدولة الإسلامية فى المدينة على كل العرب فى الجزيرة والصحراء السورية أيضا، منوها بأن المؤرخين قد أهملوا أسباب تلك الحركات، واهتموا أصلا بتعليل الحرب ضدها، وقد انتهت هذه الحرب فى فترة قصيرة وكان هدفها المركزى إخضاع القبائل، وذلك بغض النظر عن علاقتها السابقة بالمدينة ومن ثم كانت حربا واحدة ضد جميع الحركات فى الجزيرة آنذاك، لكن مصطلح الردة طغى عليها. وهذا المصطلح الذى أطلق على الحرب أسبغ أيضا على المحاربين.. وهو ما يعنى أن مصطلح الردة استعمل بشكل غير دقيق من قبل المؤرخين المسلمين إلا أنهم كما يبدو لم يقصدوه بالمعنى المعقد والمفصل الذى أعطاه إياه الفقهاء، ولكن بعد وقوع الخطأ قام المحدثون، الفقهاء، أصحاب كتب الفرق، والمنتمون إلى التيارات السياسية، وغيرهم بتطويع المصطلح لخدمة مواقفهم، والغالب أن منشأ المصطلح هو للدلالة على القبائل المقيمة إلى الشمال الشرقى من المدينة - عطفان طيئ وتميم - والتى قصرت فى الوفاء بإلتزاماتها تجاه دولة الإسلام، وجاء الرواة والمؤرخون المبكرون، ليطلقوا المصطلح وبشكل غير دقيق، على كل الحركات فى الجزيرة - خاصة وإن الحرب ضدها كانت واحدة، وتمت فى وقت قصير جدا ثم جرى تطويع هذا المصطلح ليخدم أغراض

الفقهاء فى آرائهم وحواراتهم، وبمضمونه هذا، أى كما صاغه الفقهاء، جرى تعميمه على أيدى المؤرخين اللاحقين.

عرض : علاء قاعود

حول الخيار الديمقراطى
دراسات نقدية
برهان غليون وآخرين

مواطن المؤسسة الفلسطينية
لدراسة الديمقراطية ، رام الله
سلسلة دراسات وأبحاث ١٩٩٣
٢٢٦ صفحة

هذا الكتاب القيم «حول الخيار الديمقراطى.. دراسات نقدية» حصيلة جهد لأربعة مؤلفين ينطلقون من أرضية مشتركة هى حتمية الخيار الديمقراطى للإنسان العربى، فالديمقراطية هى الإطار المرجعى الذى يهيمن على هذا العمل، ويربط بين فصوله الأربعة التى يمثل كل منها تصويرا للمشهد الديمقراطى من زوايا مختلفة.

فالفصل الأول لجورج جقمان «الديمقراطية فى نهاية القرن العشرين.. نحو خارطة فكرية» تمثل لقطة بانورامية شاملة للمشهد الديمقراطى فى العالم يظهر فيها ثلاثة محاور أساسية، هى المحور المؤسسى الغربى، والمحور النقدى الراديكالى، والمحور العربى .

والفصل الثانى لعزمى بشارة بعنوان «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين» يمثل لقطة مقربة لعلاقة الديمقراطية بالتفسيرات والممارسات المتباينة التى تنطلق من مرجعية دينية على مستوى كل من المؤسسة الدينية الرسمية، والحركات الإسلامية، والدين الشعبى، باعتبارها جوهر الإشكالية - الأزمة التى تعوق إقرار الديمقراطية كمرجعية عليا فى المجتمعات العربية.

والفصل الثالث لبرهان غليون بعنوان «الديمقراطية العربية : جذور الأزمة وآفاق النمو» يمثل لقطة متوسطة للمحور العربى بأكمله تتضح فيها تفصيلا إشكالياته المتباينة ومظاهر الصراع العنيف والحاسم بين الخيار الديمقراطى والخيار الفاشى الجديد الذى يتستر وراء الخوف على الديمقراطية من أجل تبرير إغتيالها فى المجتمعات العربية.

والفصل الرابع لسعيد زيدانى بعنوان «الديمقراطية وحقوق الإنسان» يمثل لقطة مقربة جدا للإنتهاكات الصارخة لحقوق الانسان العربى باعتبارها أنعكاسا لتغيب الديمقراطية فى عالمنا العربى من قبل الحركات السياسية الرئيسية، القومية والماركسية والإسلامية الأصولية.

والكتاب فى عمومه يطرح من الأسئلة حول إشكاليات الديمقراطية العربية أكثر مما يطرح من إجابات، إذ أن أسئلة الديمقراطية أصعب من أن يجيب عليها عدد محدود من الأشخاص.

خريطة الديمقراطية

يرى جورج جقمان أن المحور المؤسسى الغربى يعبر عن وجهة نظر المؤسسات الحاكمة والمتنفذة فى المجتمعات الغربية تجاه الديمقراطية، حيث تلازم الديمقراطية النظام الرأسمالى تلازما لا إنفكاك منه، بحيث يصبح الترويج للديمقراطية فى جوهره ترويجا لإزالة أية احواجز موجودة، سياسية كانت أو اقتصادية أو ثقافية أو عسكرية أمام سيطرة الدولة الغربية الرئيسية على نظام عالمى تقبع على رأسه الولايات المتحدة الأمريكية التى تتطلب مصلحتها فى العالم الثالث أنظمة لها قدر من الإستقرار ومقدرة على منع تغيير جذرى يخرج دول العالم الثالث من نطاق تبعيتها، مما يجعلها ترحب منذ

منتصف الثمانينيات بإدخال قدر من الديمقراطية المقيدة مما يقوى الأنظمة التابعة لها دون إحداث تغيير جذرى فى التوجهات الإقتصادية والسياسية لتلك الأنظمة.

ويرتبط المحور النقدى الراديكالى - فى عرض جقمان - برفض المحور المؤسسى الغربى، فهو لا يقبل بإقران الديمقراطية بإقتصاد السوق، ويعطى أهمية خاصة لتحقيق العدالة الإجتماعية، وإن اختلف تصور من يضمهم هذا المحور حول ماهيتها ومقوماتها وآلياتها، فهناك اتفاق عام داخل التيار النقدى الراديكالى على أهمية السعى نحو تحقيق مجتمع ديمقراطى يسمح بوجود تعددية سياسية وفكرية، ويضمن الحقوق المدنية للأفراد، ويحترم ويحمى حقوق الإنسان، ويضمن المساواة التامة بين المرأة والرجل من ناحية الحقوق والفرص، وبهذا يندرج ضمن هذا المحور كافة الأحزاب والتنظيمات والحركات اليسارية والإشتراكية، بالإضافة إلى الحركات النسوية والتوجهات التحررية عامة التى تسعى لتحرير الإنسان من القمع والتبعية والفقر والجهل، وتمثل من لا مصلحة لهم فى استمرار العناصر الرئيسية فى «النظام العالمى الجديد».

ويعرض جقمان لهجوم التيار النقدى الراديكالى على «الديمقراطية الشكلية» التى تطبق الديمقراطية فى جانبها السياسى والمدنى فقط، حيث يرى هذا التيار أن الديمقراطية السياسية تبقى غير مستقرة ومهددة باستمرار فى ظل وجود تفاوت كبير فى الدخل وفى توزيع الثروة.

ويرصد جقمان المحور المؤسسى الغربى والمحور النقدى الراديكالى، حيث شكلت هزيمة ١٩٦٧ نقطة تحول رئيسية فى الفكر العربى المعاصر تجاه المسألة الديمقراطية، إذ برز الاهتمام بغياب الديمقراطية فى المجتمع العربى كسبب جوهرى لهزيمة ١٩٦٧، على اعتبار أن الهزيمة ليست عسكرية فقط، بل هى هزيمة مجتمعية شاملة.

ومن هنا يرى المؤلف أن تعاظم الإهتمام فى العالم العربى جاء على مرحلتين رئيسيتين: الأولى من ١٩٦٧ حتى ١٩٨٥، والثانية من ١٩٨٥ حتى وقتنا الحالى حيث إن عام ١٩٨٥ يرتبط ببداية التحول فى الإتحاد السوفيتى منذ قدوم جورباتشوف للسلطة، وما تلا ذلك من تحولات سياسية واقتصادية انتهت بتفكك الإتحاد السوفيتى والكتلة الإشتراكية عامة، حيث فسر ذلك بأنه ينم عن رغبة شعبية عامة بالإنتقال إلى نظام ديمقراطى غربى.

ويبرز جقمان أن تعاظم الإهتمام بالديمقراطية جاء بسبب إنهيار المشروع التقدمى العربى لعدم قدرته على حماية ذاته وفشل إقلاعه الصناعى وتعثر الإندماج القومى، مما أدى لتراجع فى بنية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى إفقاد النظام السياسى الواحدى الذى ارتبطت به صدقيته وشرعية وجوده.

كما يبرز أيضا أن الشروط الموضوعية لقيام ديمقراطية حتى ولو من النوع الغربى غير متوفرة فى الوطن العربى بسبب أنتمائه إلى أطراف النظام العالمى الرأسمالى، إذ أن الإستقطاب على الصعيد العالمى، والناتج عن التوسع الرأسمالي، يخلق بدوره استقطابا إجتماعيا داخليا يتجلى فى ظواهر عديدة مثل التفاوت المتزايد فى توزيع الدخل والتهميش الإجتماعى، وينتج عن ذلك أن عدم الإستقرار هو القاعدة فى الحياة السياسية للمحيط، فالقاعدة هنا هى نظام حكم ديكتاتورى - عسكرى أم لا حسب الظروف - ينفجر من وقت إلى آخر، على أن هذه الإنفجارات لا تؤدي عادة إلى ديمقراطية بل إلى نظم شعبوية.

ويصنف جقمان موقف الحركات الإسلامية تجاه الديمقراطية فى إطار المحور العربى إلى توجه يرفض الديمقراطية جملة وتفصيلا بإعتبارها مناقضة ومخالفة لما جاءت به العقيدة الإسلامية، وتوجه ثان يعقد نوعا من المصالحة الجزئية مع الفكرة الديمقراطية يضم قطاعا عريضا من الحركات

الإسلامية المعاصرة، وتوجه ثالث محدود يقبل بالديمقراطية يتكون من مفكرى اليسار الإسلامى، حيث يشترك التوجهان الثانى والثالث فى قبول الديمقراطية كخيار على عدة مستويات:

١ - كرد فعل فعل دفاعى تجاه هجوم غربى يستخدم الديمقراطية كسلاح لمقاومة الحركات الإسلامية التى تهدد الأنظمة العربية التى تقع ضمن دائرة النفوذ الغربى.

٢ - تمثل الديمقراطية شريان حياة للحركات الإسلامية كمعارضة سياسية غير موجودة فى الحكم فى معظم دول العالم العربى.

٣ - أن المسألة الديمقراطية جزء من الدعوة الإسلامية الإصلاحية التجديدية التى لا يمكننا إطلاق أية أحكام نهائية حول مستقبلها ومدى تمسكها بالخيار الديمقراطى.

ويؤكد جقمان من خلال هذه الرؤية البانورامية على حتمية الصراع الأيديولوجى العام مادامت الدوافع التى أدت إليه ما زالت قائمة، مبينا أن الديمقراطية كفكرة وكمفهوم أدخلت وبشكل مبكر فى خضم هذا الصراع، مما يعنى أن أواخر القرن العشرين تشهد نهاية أشكال أيديولوجية محددة وبداية أشكال أخرى تعبر عن هذا الصراع حول مضمون الديمقراطية فى إطار تاريخى آخر.

الدين أو أنماط التدين

ونبدأ بالتحفظ على جدوى الفصل النظرى الذى قام به عزمى بشارة بين الدين وأنماط التدين حيث أنهما يلتحمان واقعيا بما يعنى أنه لا يمكن الفصل بينهما عمليا إذا كنا نتعامل مع ما هو كائن لا مع ما ينبغى أن يكون فى إطار رصد علاقة الدين بالديمقراطية من منظور اجتماعى.

ومن هنا لا أجد أهمية لنفى بشارة لوجود علاقة إستنباطية تشتق بموجبها الديمقراطية من الدين أو الدين من الديمقراطية، على أساس أن المفهومين ينتميان إلى مستويين مختلفين من التجريد، حيث أن جوهر مصطلح الدين، أى دين، هو المقدس وإن عملية التعامل مع المقدس هى عملية إجتماعية تتم فى ظروف تاريخية محددة، وجوهر الديمقراطية هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدد فى الحياة الدنيوية.

الإسلام الحضارى

إن مناقشة عزمى بشارة لمفهوم الإسلام الحضارى فى إطار عرضه للعلاقة بين الديمقراطية وأنماط التدين جديرة هى الأخرى بتسليط الأضواء عليها لشدة تميزها، حيث ينتقد بشارة الذين يرون فى الإسلام نموذجا حضاريا متكاملا مقابل «النموذج الغربى» ديمقراطيا كان أو اشتراكيا؛ وهم تيار معظم ممثليه من العلمانيين أو القوميين أو اليساريين السابقين الذين يرون فى الإسلام الخيار الوحيد الممكن للإتصال مع الجماهير أو لتجنيد طاقات الشعب فى الصراع من أجل الوحدة، وتحرير طاقات الأمة العربية ومقدراتها من التبعية ومن سيطرة الإستعمار الجديد، وهذا التيار يقسم العالم إلى حضارات (بدل طبقات او معسكرات إقتصادية/ سياسية كما كان التقسيم فى الماضى)، وبما أن الحضارات تبنى على اللغة والذاكرة الجماعية والأيديولوجيات المبنية على إفتراضات ميتافيزيقية، فالخيار الحضارى خيار غير علمى، ولذلك لا فضل لأحد على أحد، ومن ذلك ما قاله المفكر جلال أمين من أن الإسلوب الغربى لتنظيم المجتمع مبنى على فرضيات مثل فصل الأخلاق عن السياسة، واعتبار الناس جميعا متساوين فى الطبيعة، والمساواة فى حق التصويت، حيث أن هذه الفرضيات ليست آخر منجزات العلم، كما يحاول مؤيدوها تقديمها، وإنما هى لا تعدو أن تكون تعبيرا عن مواقف أخلاقية ليس لها أى مبرر علمى أو مواقف ميتافيزيقية ليس لها صلة بالعلم.

ويعلق بشارة على ذلك بقوله، أننا حتى لو وافقنا أنها فرضيات وخيارات قيمية، فهل يعنى هذا التسليم بعدم علمية القيم وإنه لا فضل لقيمة

على قيمة؟ ألا يحق لنا أن نقول:

إن المساواة بين البشر أفضل من اللامساواة بينهم فى مجال تنظيم المجتمع؟ أو أن المساواة بين البشر أفضل من العنصرية كقيمة؟ أو أن حق التصويت خطوة إلى الأمام بالنسبة لعدم التصويت؟

ويؤكد بشارة أن النسبية القيمية قد تتحول عندنا إلى تبرير لمواقف ما قبل الحداثة بحجة التمييز والخصوصية الحضارية.

ديمقراطية الواجهة

ونأتى إلى جوهر رؤية برهان غليون فى رصده لعوامل التحول الديمقراطى فى المجتمعات الغربية، إذ يؤكد تناقص النظام العالمى الجديد مع بدء صدور السلطة السياسية عن الإرادة الشعبية فى المنطقة العربية، لأن بناء السلطة السياسية فى هذه الأقطار على هذه الإرادة يعنى زوال نظم الحكم الراهنة، وتهديد مصالح الطبقات التى تعبر عنها، وولادة نظم جديدة حاملة لمطالب إجتماعية ووطنية أخرى، ومنتجة لمصالح جديدة تفترض لا محالة إعادة توزيع الموارد المحلية، وإقتسامها بما يقلص كثيرا من نفوذ وسيطرة القوى الأجنبية عليها، ولأن المسألة اليهودية التى هى بالأساس مسألة غربية تقتضى تدعيم أسس الإستيطان الإسرائيلى نهائيا، وضبط الوعى ورد الفعل الوطنيين العربيين فى المنطقة بأكملها وهو ما لا يمكن أن يتفق مع تشجيع التعبير الحر عن الإرادة الشعبية، فالديكتاتورية هى الإطار الأسلم لإستمرار السيطرة العملية على موارد هذه المنطقة الكبيرة مثلما هى الوسيلة الأقوى لفرض إسرائيل على شعب عربى.

ولا يعنى هذا، أنه ليس من مصلحة النظام العالمى الجديد إيجاد بعض التعديلات الشكلية فى طبيعة النظم الحاكمة فى البلاد العربية، فالعكس هو الصحيح، إن للدول المسيطرة فى هذا النظام مصلحة كبرى فى تحسين مظهر الأنظمة الإستبدادية الراهن، وإلباسها لباسا خارجيا مشابها للنظم الديمقراطية، حتى يمكن المد فى عمرها وضمان بقائها، أى حتى يمكن التغطية على اغتصاب السلطة الحقيقية وضمان الإغتيال الفعلى للإرادة الشعبية.

ويصل غليون - فى التحليل النهائى - إلى أن تطابق شعار الديمقراطية مع شعار التغيير هو الذى يعطى الإنطباع السائد بأن العالم العربى قد كسب نهائيا لصالح الفكرة الديمقراطية، لكن تعدد القوى الاجتماعية، وتنوع الأهداف والمطالب السياسية والاقتصادية والعقائدية المختبئة وراء شعار الديمقراطية، تبقى هذا الشعور دون مضمون حقيقى لأنها تجمع فيه معظم المصالح والمضامين الشعبية والوسطى.

وهذا يفسر - فى رأى غليون - ضعف الحركة الديمقراطية رغم المناخ الديمقراطى المخيم، وضعف إنجازاتها أيضا إلى حد كبير، فمصير الديمقراطية يتوقف هنا على النجاح فى إيجاد تسوية ثابتة وتاريخية، بين الطبقة الوسطى المتعددة المواقع والحساسيات الدينية والاجتماعية من جهة، والنخب المرتبطة بالطبقات الشعبية التى تسعى إلى الخروج من عزلتها وهامشيتها أو تهميشها من جهة ثانية، والذى يقف فى وجه هذه التسوية هو أن الطبقات الوسطى تخاف أن يقود التحالف مع الطبقات الشعبية إلى تدمير أساس النظام القائم نفسه، وخروج السلطة من يد الفئة الحاكمة دون أن يؤدى بالضرورة إلى تحسين أوضاع الطبقات الوسطى.

ويذهب غليون إلى أن النظم الحاكمة تسعى إلى منع نشوء التحالف بين الطبقة المتوسطة والطبقات الشعبية، فهى من جهة ترفض التنازل للطبقة الوسطى وتحبط مبادرتها السلمية حتى تدفع الطبقات الشعبية إلى الابتعاد عنها، والتشكيك فى قدرتها على مواجهة السلطة المطلقة الاحتكارية، ومن جهة ثانية تدفع النخب الشعبية فى إتجاه التطرف حتى تخيف الطبقة الوسطى

منهـا، وتجبرها على الإصطفـاف ورائهـا والتـعلق بسلطتها.

ويصل غليون إلى القول بأن الشـعوب لا تملك مهما كانت التضحيات المطلوبة منها، خيارا غير التغيير بالقوة إذا لم يكن ذلك متيسرا بالوسائل السلمـيـة، وإنه ليس أمـام النخب القـائمـة إلا خياران: الإستجابة إلى طلبات التغيير المنطلقة من القـاعـدة، أو الإسـتـعـداد للـمـواجـهـات العنيـفـة والمجابهات الدموية التى لا يستطيع أحد أن يعرف مسبقا نتائجها.

الديمقراطية وحقوق الإنسان

أما سعيد زيدانى فجوهر رؤيته يتمثل فى عدم الإنفـصـال بين فكرة الديمقراطيـة الليـبـرالـيـة وفكرة حقوق الإنسان، حيث نشأت الفكرتان معا ولعبت فكرة الحقوق دورا مركزيا فى الفلسفة الديمقراطية الليـبـرالـيـة، كـمـا لعبت الفكرتان دورا ثوريا فى مواجهة السلطات الحاكمة فى أوروبا فى القرون من السـابع عـشـر إلى التـاسع عـشـر، حيث تفـتـرض الفكرتان قـيـمـا مـشـتـركـة من أهـمـهـا الفـردية والتعددية (الفكرية والسياسية) وكلتاهما تقومان - ضمنا إن لم يكن صراحة - على تبرير عقلانى (تعاقدى) ونفعى لنظام الحكم والدولة ومن هنا - كـمـا يرى زيدانى - نجـد أن المقـاومـة لفكرة الديمقـراطيـة ولفكرة الحقـوق السـيـاسـيـة والمدنيـة مصدرها النظر إلى الدولة كغاية فى ذاتها أو إلى الجماعة كقيمة فى ذاتها (كتعبير عن إرادة الله أو تجسيد للعقل المطلق أو روح الأمة)، وبالتالى هى مـالكة الحقـوق وهى التى تفـرض الواجبـات على الأفـراد والجـمـاعـات، وفى هذه النظرة يشـتـرك المثاليـون (هيـجـل مـثـلا) والقـوميـون المتطرفـون (الفـاشـيـة مـثـلا) والسلفـيـون والماركـسـيـون - اللينينيون.

وينتـهى سـعـيـد زيدانى فى إطار الدفـاع عن حقـوق الإنسـان العـربى إلى القـول بأن المتـحـفظين على الديمقراطية (بما تقوم عليه من احترام وحماية للحقوق والحريات الأساسية للمواطن) بإسم الثورة والتغيير الإجتماعى، التحرر من التبعية، وبإسم الأهداف الوطنيـة/ القـومـيـة العُليـا، ينسـون أن الفـرصـة قـد أعطيت لمثل هذه الأفكار والأولويات وكان الفشل هائلا.

فالتبعية وغياب العدالة الإجتماعية وتراجع المشروع القومى أو فشله لم تنتج عن الديمقراطية، بل أنظمة الحكم الإستبدادية على تعدد أنواعها، فلقد صـودرت حقـوق الإنسـان باسم هذه المبـادئ المغرية البراقة وهذه الأولويات الهابطة من أعلى، وللأسف، فـقـد تم الإبتـعـاد عن جـمـيـع هذه القـيم والأهداف فى ظل أنظمـة الحكم الثـورية والقـومـيـة والإشتراكية.

عرض : هشام عبد القادر

Demiz Kandiyott (ed)

النساء والإسلام والدولة

Wame ,Islam and the Stats
Tenple university Press,
Philadlphia, 1991 , 276 P.

يجمع بين مـقـالات الكتـاب تناولها جـمـيـعـا للعـلاقـة بين الإسـلام والمشـاريع السـيـاسـيـة للدول الحديثة فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا من منظور أن تحليل تلك العلاقة شرط ضرورى لفهم وتحليل أوضاع النساء فى تلك البلدان.

تعرض نيز كانديوتى فى الفصل الثانى تاريخ موجات الإصلاح القانونى فى تركيا منذ أن بدأ فى عهد الدولة العثمانية تحت ضغط غربى، ثم تلتها موجة ثانية على يد لجنة الاتحاد والترقى بعد عزل السلطان عبد الحميد. إلا أن هاتين الموجتين لم تمسا المجـالات التى تهم النسـاء مـثـل قـوانين الأحوال الشـخـصـيـة والمواريث خوفا من زعزعة

الاستقرار الاجتماعى لتركيا . ولكن حرب البلقان كانت صخرة الواقع التى تحطم عليها هذا الموقف ، إذ خرجت النساء إلى سوق العمل ، وصدر قانون ينظم عملهن ١٩١٦ . ومع صعود مصطفى كمال أتاتورك بعد الحرب العالمية الأولى ومناداته بالقومية التركية وتطبيقه للعلمانية تصاعدت حركة تحرير المرأة ، وإن حد منها استمرار التخلف الاقتصادى للنساء وغياب الديمقراطية .

وفى الفصل الثالث تعرض "أفسانا نجمابادى" أوضاع النساء فى إيران فى ثلاثة عهود ، عهد رضا شاه الذى شجع الحركة النسائية تشجيعا محدودا بقدر ما يخدم توجهاته ويعمل كواجهة براقة لدعوته إلى تحديث الدولة ، فلم تخرج النساء إلى سوق العمل على نطاق واسع .

أما فى عهد خلفه محمد رضا بهلوى الذى كان أكثر تسلطية من والده ، وتصرف مع الحركة النسائية بوصفها منحة شاهانية يجب توظيفها لصالح رفع مجده شخصيا ، فقد جامل نظامه المجتمع الذكورى بالترويج لصورة المرأة "المتواضعة المحتشمة رغم تمدينها". ورغم ذلك ، اتسعت فى عهده قاعدة عمل النساء . وتشير الكاتبة إلى أن عواقب ثورة الخمينى على النساء ترجع إلى كونها حركة سياسية ترى أن الفساد الغربى يتسلل للأمم من باب الثقافة ، ولما كانت الصورة التقليدية للمرأة "المتواضعة المحتشمة" تقع بالنسبة لقادة هذه الحركة فى القلب من ثقافة الأمة فقد تشدد الخمينيون فى فرض كل المظاهر التقليدية على المرأة ، بدءاً من الزى حتى العودة إلى البيت . ولكن واقع الحرب الإيرانية العراقية أرغم الدولة الخمينية على إعادة بعض الحقوق للنساء مثل العمل وفتح حضانات لأطفال العاملات مع استمرار مظاهر التشدد فى مراعاة مظاهر التزمت كالحجاب ، فالدولة تخدم مصالح النساء بالقدر الذى يتيح لها استخدامهم فقط .

تقدم "*عائشة جلال*" فى الفصل الرابع نظرة على المرأة الباكستانية ، وترى الكاتبة أن الباكستانيات يرضين بالخنوع أيا كان مستواهن الاجتماعى والاقتصادى ، فالمجتمع التقليدى يربط صورة المرأة الفاضلة بخفوت الصوت عن المطالبة بحقوقها ، وقد ازدادت حدة هذه التقاليد باستخدام الدولة للإسلام فى المجال السياسى مما أثر بالسلب على تعليم النساء ، وجعل المصلحين الاجتماعيين يحجمون عن المساس بالحجاب . ورغم حصول المرأة على حق التمثيل البرلمانى سنة ١٩٣٠ إلا أن هذا قد أتى ثمرة حسابات سياسية تتفق مع اتجاهات محمد على جناح وليس ثمرة تغيير جذرى لصالح النساء ، ولذلك لم تجذب تلك الحركة إلا قريبات السياسيين اللاتى يعملن كتابعات لأقاربهن الذكور . وقد زادت القلاقل الطائفية التى عمت باكستان بعد التقسيم إخضاع النساء للتقاليد بحجة حمايتهن .

و عندما تولى ذو الفقار على بوتو الحكم أعلن سياسية علمانية ، فشهدت السبعينات تزايد خروج النساء للحياة العامة إلا أن ذلك ظل فى إطار التقاليد الاجتماعية والدينية ، فلما أطاح ضياء الدين الحق بنظام على بوتو أسس نظامه الإسلامى الذى يغازل المجتمع التقليدى وسادت الدعوة لبقاء النساء فى البيوت وانتهكت كثيرا من حقوق النساء تحت قوانين الحدود الاسلامية وقد ناهضت نساء الصفوة هذه المظالم وانتظمت فى جماعة "منبر عمل المرأة" التى تأسست عام ١٩٨١ .

حتى عندما تولت بى نظير بوتو الوزارة واهتمت بصورتها كقائدة قومية أكثر من اهتمامها بالدفاع عن حقوق النساء ، والأمل ضعيف فى الحركة النسائية التى تسيطر عليها نساء الطبقات العليا والوسطى ويتغاضين عن سياسات الدولة التى لا تمسهم بل تمس نساء الطبقات الفقيرة وتبقيهن خاضعات لتقاليد ظالمة .

تعرض "*تاهيرة كبير*" حالة بنجلاديش فى الفصل الخامس كحالة خاصة تختلف عن إيران

وباكستان إذ استفادت البنجلاديشيات من خلاف الحكومة مع أنصار الإسلام السياسى مما أدى إلى الحفاظ على الهوية البنغالية وعدم أسلمة الدولة . تعرض الكاتبة الأزمة التى تعرضت لها الهوية القومية عندما وقع البنغال تحت سيطرة باكستان الشرقية عقب انفصالها عن الهند ، إذ حاولت باكستان إحلال الإسلام محل الثقافة الاجتماعية وملابسهن وزينتهن القومية فى وجه محاولات "الأسلمة" التى وصلت إلى حد اغتصاب الجنود الباكستانيين لثلاثين ألف امرأة بنجلاديشية بزعم تطعيم الجنس البنغالى بنسل إسلامى "نقى" !! بعد التحرر من سيطرة الباكستانيين تبنت الدولة البنجلاديشية سياسية علمانية ، فاقتحمت النساء الحياة العامة ونزلن إلى سوق العمل لتحقيق أهداف الخطة الخمسية التى وضعتها الدولة ، وظهر أثر الحركة النسائية العالمية على سياسة الدولة نحو تنمية النساء ، فالدولة تعتمد على المعونة الخارجية ، وتتأثر بالتوجيهات العالمية باستخدام جزء من هذه المعونة لصالح تنمية المرأة .

تتناول "***سعاد جوزيف***" فى الفصل السابع أحوال النساء فى دولتين مختلفتى البنية : العراق ولبنان .

تسيطر على العراق نخبة حاكمة يقودها حزب البعث الذى يعمل على توحيد الطوائف العرقية التى تكون العراق تحت شعار القومية العربية ، ويدعم جهوده بالتوسع فى التصنيع والتنمية الحضرية . وفقا لتلك السياسية تشجع الدولة والحزب فى العراق خروج النساء إلى سوق العمل ودمجهن فى مؤسسات الخدمات للنساء وبإنشاء تنظيم نسائى برغبتها فى دفع عجلة تلك السياسة . أما عندما يصل الأمر إلى قانون الأحوال الشخصية فلا تدخل عليه الدولة إلا الحد الأدنى من الإصلاحات ، فالدولة حريصة على محاباة رجال الدين ، وأحوال النساء مجال مناسب للتنازل من قبل حزب تسيطر عليه القيم الذكورية ، ولا يهمه تحرير النساء إلا بقدر ما يستخدمهن .

أما لبنان فتتعايش على أرضه ١٧ طائفة دينية لها جميعها تمثيلها فى جهاز الدولة التى تعتبر قضايا النساء والأسرة قضايا داخلية لكل طائفة ، تديرها بمعرفتها حسب تقاليدها الخاصة دون تدخل من الدولة . أما الوضع الإدارى فى لبنان فيسيطر عليه القطاع الخاص فى معظم مجالات الانتاج والخدمات ، وقد حرص زعماء الطوائف على استرضاء كبار أتباعهم من رجال الدين وأرباب الأسر لضمان أكبر عدد من الأصوات ، فتحالفوا معهم لتأكيد خضوع نساء كل طائفة للتقاليد التى يرسمها هؤلاء الأتباع من الذكور وقد فاقمت الحرب الأهلية التى نشبت سنة ١٩٧٥ تلك الأوضاع ، فازداد تشبث كل طائفة بتقاليدها وهويتها الدينية ، وزاد خلط شئون المرأة والأسرة بالدين والسياسية .

تخلص سعاد جوزيف إلى أن الأسرة والدين والسياسة قد تتحالف ، وقد تتنازع لكسب ولاء الشعب ، وفى الحالتين تقع حقوق النساء بين سندان الأسرة والدين ومطرقة الدولة .

تبحث "***مارجوت بدران***" فى الفصل الثامن السياسات والأفكار التى تحكم المرأة فى مصر ، سواء كانت سياسات وأفكار النسويات أم أنصار الإسلام السياسى أم الدولة عبر أربع فترات زمنية بدء من تباشير بناء الدولة الحديثة فى عهد محمد على مروراً بمصر تحت الاحتلال وتجربتها مع الليبرالية ، وفترة الثورة بأطروحتها عن القومية العربية والاشتراكية ، وانتهاء بعهد الانفتاح والتحول الرأسمالى وانتشار الاتجاهات المتأسلمة .

تبدأ الفترة الأولى فى القرن ١٩ وتستمر حتى ١٩٩٢ تستعرض فيها الكاتبة جهود النهوض بالمرأة فى القرن ١٩ التى بدأها محمد على بافتتاح مدارس للبنات فى إطار سياسة لبناء الدولة الحديثة .

أما إبان فترة التجربة الليبرالية فقد فاق نشاط

النساء التقدميات نشاط نظرائهن من الرجال الذين انشغلوا بمستقبلهم السياسى عن الوفاء بوعودهم للمرأة ، بل تعرضت النساء لمحاصرة جهودهن فى ظل حكومة صدقى وتحولت امرأة مثل زينب الغزالى من مناصرة الحركة النسوية إلى الموقف الإسلامى المتشدد .

و مع أن الموقف الرسمى كما ظهر فى دستور ١٩٢٣ نص على المساواة بين الجنسين أمام القانون إلا أن النساء حرمن من التصويت . تمضى الكاتبة فى عرض تلك الفترة الغنية بتيارات الحركة النسوية العلمانية التى بدأت بقيادة الاتحاد النسائى المصرى وعلى رأسه هدى شعراوى ثم اتسعت لتشمل نساء الطبقة الوسطى مثل درية شفيق واليساريات الأكثر راديكالية مثل أنجى أفلاطون ، كما شهدت ميلاد تيار النساء المناصرات للموقف الإسلامى المتشدد حين انفصلت زينب الغزالى عن الاتحاد النسائى المصرى وكونت جمعية النساء المسلمات التى تحولت فيما بعد إنشاء جماعة الإخوان المسلمين إلى فرعها النسائى : الأخوات المسلمات والتى كانت أكثر تشدداً فى قضايا المرأة من المؤسسة الدينية الرسمية .

يبدو من عرض الكاتبة لأحوال المرأة فى ظل ثورة سنة ١٩٥٢ المتناقضات التى تميزت بها تلك الفترة، فقد أخمدت الثورة كل الأصوات السياسية المنافسة لها وانفردت بالساحة السياسية المصرية ، وطالت يدها النساء النشيطات سياسيا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، لكنها منحت النساء الكثير من الحقوق ، فزاد تعليم المرأة وأعلن ميثاق سنة ١٩٦٢ المساواة بين الجنسين متحديا التسلط الذكورى .

و نجحت درية شفيق فى انتزاع حق التصويت والترشيح للمرأة بعد أن اعتصمت وأضربت عن الطعام سنة ١٩٥٤ ، لكنها أغلقت اللجنة النسائية للوعى الانتخابى التى شكلتها النسويات النشيطات لتعريف نساء الطبقات الفقيرة بحقوقهن السياسية .

تنتقل الكاتبة بعد ذلك لعرض فترة الانفتاح التى سمحت بالأصوات المعتدلة للنسويات ولأنصار الإسلام المعتدل مثل بنت الشاطئ لكنها قمعت الأصوات الأكثر راديكالية على الجانبين مثل نوال السعداوى وزينب الغزالى .

عرضت الكاتبة أيضا الظروف الموضوعية فى ظل الانفتاح التى تنازعت المرأة فدفعتها للعودة إلى البيت عندما تراجعت الدولة عن تعيين الخريجين ثم إلى الخروج للحياة العامة مع الأزمة الاقتصادية وهجرة الرجال ، وتعرض الكاتبة أيضا أثر سماح الدولة لدعاة الإسلام السياسى باعتلاء منابر وسائل الإعلام مثل الشيخ الشعراوى كما تعرض وجود أصوات إسلاميين مجددين مثل الغزالى .

و قد خصص الفصل التاسع لتقديم التجربة الفريدة لتطبيق الماركسية اللينينية فى جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية من ١٩٦٧ - ١٩٩٠ ، وتقدم " ماكسين مولينكس " فى هذا الفصل أثر تلك السياسية على أحوال اليمنيات ، تستعرض مولينكس النظم المختلفة التى سادت اليمن قبل ١٩٦٧ وتراوحت بين الحكم بما يقتضى به العرف السائد ، أو الشريعة الرسلامية ، إلى القوانين البريطانية التى سادت فى عدن فى كل الأمور عدا الأحوال الشخصية . رأى النظام الجديد ضرورة زيادة قاعدة القوى العاملة ، فعمل على تخفيف قبضة الأسرة عن النساء لتحريرهن من التقاليد القبلية كشرط لتغيير نظام الملكية القبائلى ، ففرض المساواة القانونية بين الجنسين ووضع قانوناً موحداً لعموم البلاد . ولا عجب أن النساء كن أكثر حماساً لتلك الإصلاحات ، وعلت سلطة الدولة بذلك على سلطة القبيلة ، فلم يعد انتهاك حقوق المرأة أو قتلها حقا للقبيلة ، ورغم تحسن الأوضاع القانونية للمرأة فى أحوال الزواج والطلاق إلا أنه عندما زادت طلبات النساء للطلاق وضعت الدولة

صـعـوبات أمـام إتمام الطلاق ، أرادت الدولة ألا تستعدى المتشددين الإسلاميين فتقاعست عن التدخل القانونى فى موضوعات ختان الإناث والحجاب على أمل أن تنتهى وحدها بحجة التقاليد مرة وبحجة أن المنتهكين أقلية مأجورة مرة أخرى .

يتضح من عرض الكتاب أن الدولة تفتح الأبواب أو تغلقها أمام المرأة ، وتتحالف أو لا تتحالف مع رجال الدين وفقا لسياساتها وأيدلوجياتها ، لذلك يتكرر نموذج ترك تدبير أحوال المرأة والأسرة لقوانين الشريعة أو العرف الإجتماعى السائد رغم اخضاع كافة نواحى الحياة الأخرى لقوانين علمانية ، ينبع ذلك الموقف من سيطرة قيم المجتمع الذكورى على أجهزة الدولة ، تلك القيم التى ترى المرأة رمزا للهوية المجتمعية والقومية وليست انسانة ذات اعتبار فردى ، فلا غضاضة إذن من إخضاعها للتقاليد ورغم أن حريات النساء تزداد بازدياد سيطرة روح العلمانية والتنوير على قيادات الدولة ، إلا أنهن يظللن تحت رحمة التعامل البرجماتى مع حقوقهن تبعاً لمصالح القوى الحاكمة ما لم ينتبهن ويسعين عن وعى إلى احتلال مراكز أقوى فى التشريع والتنفيذ فى بلادهن .

عرض : سهام عبد السلام

الدين الشعبى فى مصر
نقد العقل المتحايل
د . شحاتـــه صيـــام
رامتان ، الإسكندرية ، ١٩٩٥
٢١٩ صفحة

عنوان هذا الكتاب يعطى إيحاء بأن مؤلفه بصدد مناقشة للمعتقدات الدينية غير الرسمية ، أى تلك التى يؤمن بها العامة من الناس دون أن يكون لها حظ كبير من التمثيل فى المؤسسات الدينية ، الإقتنائية والتعليمية .

غير أن قراءة الكتاب تكشف أن مؤلفه قد حصر جهده فى دراسة الحركات والفكر الصوفيين ، ومع أن تصنيف الصوفية فى خانة الدين الشعبى هو من الأمور المقبولة والشائعة على نطاق واسع ، إلا أن اختزال الدين الشعبى إلى التصوف قد لا يكون مقبولا بنفس الدرجة . فالدين الشعبى يشمل فئة واسعة من الممارسات والمعتقدات التى قد تتقاطع مع التصوف ولكنها بالتأكيد لا تتطابق معه .

يدرس الكتاب ظاهرة التصوف كجزء من ظاهرة عامة هى ظاهرة الدين ، وتعد المقدمة والأقسام النظرية من الكتاب بتناول هذه الظواهر من منظور وظيفى . فالكاتب ينتقد اختزال دراسة الدين إلى مجموعة من الطقوس والشعائر بما يحصر الدين فى المجال الميتافيزيقى ، ويدعو بدلا من ذلك إلى النظر للدين باعتباره تعبيرا عن الضمير الجمعى ومساهما فى تأدية عدد من الوظائف أهمها إمداد الجماعة بمجموعة من القيم المرجعية وتوفير أداة للضبط الاجتماعى عبر تحديد المرغوب وغير المرغوب من أشكال السلوك الاجتماعى ، وبهذا المعنى فإن الدين يلعب دورا مهما فى رسم حدود الشخصية الفردية person-ality عبر مجموعة القيم السائدة والطقوس التى تجرى ممارستها .

يتبنى المؤلف رؤية للتصوف يراه بمقتضاها على أنه إيديولوجيا بمعنى أنها "خطاب منفصل عن الواقع وخبراته أو يحمل زيفا وطابعا مناهضا للحقيقة" . وبالفعل فإن كل إيديولوجيا هى وهم بمعنى أنها تمثل مفارقة للواقع ، ولكن المشكلة مع الطريقة التى وظف بها الكاتب هذا التعريف هى أنه ركز على مفارقة الرؤية الصوفية للإسلام الرسمى ، خاصة للإسلام السنى ، باعتبارها النوع

من الوهم الذى تنطوى عليه الصوفية . فبالرغم من أن الكاتب يقدم عدة تمييزات بين الدينين الرسمى والشعبى، فإن التمييز الذى يغلب على الكتاب هو القول بأن الصوفية هى رؤية مشوهة للحقيقة الدينية كما تعكسها أفكار الإسلام السنى الرسمى . وعلى حد تعبير المؤلف فإن الدين الرسمى يقوم على "اتباع الكتاب والسنة" بينما الدين غير الرسمى على "التعبد عن طريق الوجدان والتعاليم الروحية عن طريق وسيط يتجسد فيه الصلاح والكرامات . "أكثر من هذا أن الكاتب يتجاهل أن الدين ، أى دين بما فى ذلك الإسلام السنى ، هو رؤية للعالم ، ومن ثم فإنه أيضا ايديولوجيا ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها من الإيديولوجيات . وبالتالى فإن مفارقة التصوف ، باعتباره إيديولوجيا ، لإيديولوجيا أخرى لا يفتح فى حد ذاته بابا لنقد التصوف .

ويشرح المؤلف كيف أن الإنتماء لجماعة ما هو إحدى الآليات التى من خلالها يجرى تكوين الجماعات الدينية وغيرها من الجماعات التى تعين إنتماءات الأفراد وهوياتهم . فالإنضمام للطرق الصوفية - حسب الكاتب - هو ممارسة شائعة ، خاصة بين الطبقات الفقيرة ، تحدث نتيجة الأفراد لكى يكونوا جزءا من جماعات تسهل لهم التعامل مع عجزهم عن تلبية حاجاتهم وأيضا الإفلات من هيمنة المؤسسة الرسمية . ومع هذا فإن الكاتب فى مواضع لاحقة من الكتاب يتجاهل هذا المنهج الوظيفى منتقدا الجماعات الصوفية التى نشأت داخل المجتمع الإسلامى الأكبر بسبب ما نتج عن تكون هذه الجماعات من تفتيت للمجتمع . فحسب قوله "فإذا كان الدين - أى دين - يعمل على سيادة الوحدة والتكامل ورتق التناقضات ، فان مقولات الصوفية تجافى تلك الحقيقة ، لقد قوضت ممارسات الصوفية هذه الوحدة ، وعملت على تدعيم ذاتها بشكل خاص من التنظيم والسلوك وحتى الطقوس" (ص١٤) . ويتسم هذا النقد بطابع قيمى واضح يتناقض مع التحليل السوسيولوجى الذى وعدنا به الكاتب فى بداية بحثه . وتكرر مثل هذه الأحكام القيمية الى درجة أنها تطبع العمل كله بروح غير علمية ، فنجد الكاتب مثلا يصف فكر التصوف بأنه "إنقطاع عن العقل الإسلامى أو الذهنية الصحيحة" (ص ١٧) ، إو وصفه لبعض "الشطحات" الصوفية بأنها "ليست أصيلة فى التراث الإسلامى" (ص ١٨٤) ، وأنها "تبتعد عن جادة التفكير الإسلامى وصوابه" (ص١٩٨) . إن تورط الكاتب فى أصدار أحكام من هذا النوع تتضمن وصف فهم معين للإسلام - يفهم من السياق أنه الفهم الرسمى - بأنه صحيح، بينما يصف التفسير الصوفى بأنه غير صحيح ، هو إنزلاق للأحكام القيمية التى كان حريا بالكاتب أن يتجنبها . فأحكام من هذا النوع لا تختلف كثيرا - من حيث منطق إصدارها - عن أحكام التكفير التى تصدرها الجماعات الدينية المتطرفة ضد المخالفين لها فى الرأى .

و تبلغ مفارقة الكاتب للمنهج الوظيفى الذى تبناه فى بداية الدراسة أقصاها عند تناوله لعدد من النصوص الصوفية بالإضافة إلى عدد من المقابلات التى أجراها مع بعض شيوخ الصوفية ، ففى هذا القسم يتبنى المؤلف منهجا تحليليا تركيبيا يعوزه الإنضباط ، وتظهر أمثلة ذلك أكثر اتضاحا فى مناقشة لنص كتاب "شراب الوصل"الكتاب الأساسى للطريقة البرهانية. فالمؤلف يصف الخطاب الوارد بالكتاب بأنه "تسيطر عليه حالة من انعدام الوعى والشعور ، تلك الحالة التى تلغى بها اعتبارات العقيدة الإسلامية التى ترى أن الله واحد لا شريك له" (ص ١٨٦) ويتهم البرهانية بالتالى (ص١٩٩) بأنها حولت "العقيدة الإسلامية إلى نوع من التفكير الخرافى أو الوهمى" .

المشكلة الرئيسية فى هذا الكتاب ، وغيره من الكثير من الكتب التى تتناول الطرق الصوفية ، هو أنه لم يستطع الهروب من سيطرة تصورات ذهنية نمطية stereo types حول التصوف

والمتصوفة والطرق الصوفية . والمدهش أن المؤلف فى هذا الكتاب قد وقع تحت تأثير نوعين من الصور النمطية المتناقضة عن الصوفية . النوع الأول هو ذلك الذى تعودنا على رؤيته عند المفكرين من الأصوليين ، والذين مالوا لإتهام المتصوفة بالخروج عن الإسلام بسبب بعض المعتقدات الصوفية ، خاصة الحلول ، والإتحاد ، التى رأى فيها البعض مخالفة لمبادئ الإسلام فى التوحيد والتنزيه . أما الصورة النمطية الأخرى التى نرى أثراً لها فى هذا الكتاب فهى تلك التى اعتاد أن يتبناها المثقفون العلمانيون التحدثيون والتى لم تر فى التصوف سوى هروب من مشكلات الواقع ، واستعاضة بالخرافة عن المعرفة العلمية ، ونتيجة لسيادة الجهل والتخلف ، وقد تبنى الأصوليون من أنصار جماعات الإسلام السياسى رؤية مشابهة ، فبالإضافة إلى الإتهام بالخروج عن صحيح الدين على مستويات الممارسة والإعتقاد ، فقد أخذ الأصوليون على الطرق الصوفية الإنعزال عن العمل السياسى ، واتهموها بناء على ذلك بالبعد عن الإسلام الصحيح الذى - فى رأيهم - لا يعرف تمييزا بين الدين والسياسة ، وهو نقد ينسجم مع الإتجاه لتسييس الدين الذى تتبعه جماعات الإسلام السياسى . ووجه التناقض بين التصورين النمطيين هو أن أولهما ينتقد الصوفية على أسس نصوصية إعتقادية ، بينما ينتقدها الثانى على أسس سوسيولوجية تدعى العلمية . وجمع هذين النقدين فى رؤية واحدة للتصوف هو أمر لا يخلو من غرابة .

و يمكن انتقاد هاتين الرؤيتين للتصوف على عدد من المحاور ، فالتدين كظاهرة يرتبط بعدد من المتغيرات الإجتماعية كما يذهب النقد السوسيولوجى للتصوف . ولكنه أيضا يرتبط بمتغيرات أخرى غير سوسيولوجية . والمقصود هنا هو الأبعاد النفسية والمعرفية للتدين . فالطمأنينة والثقة اللتان يمنحهما التدين للمؤمنين هما من الإحتياجات المهمة لكثير من - وربما لأغلب - البشر . ولا يرتبط هذا بالضرورة بعجز الأفراد عن السيطرة على مقدرات حياتهم الإجتماعية ولا بعجزهم تجاه الظواهر الطبيعية ، وإن تأثر بكل ذلك. فالحاجة للتواصل مع الكون الذى نعيش فيه وفهمه وحل ألغازه هى حاجة أصيلة فى البشر . وتتأثر إستراتيجيات البشر لتلبية هذه الحاجات بعدد كبير من العوامل التى مازال جانب كبير منها مستعصيا على الإدراك والتناول العلميين .

على المستوى الوظيفى ، إذن ، فإن الدين - كما ذهب المؤلف - يلعب دورا مهما كأداة للتنظيم والضبط الإجتماعيين . ولكنه إضافة إلى ذلك يلعب دورا مهما كأداة لمساعدة الأفراد على التوازن النفسى . وهذا البعد الأخير قد تعرض لقدر غير قليل من إهمال الباحثين ، خاصة فى الوطن العربى . وليس من قبيل المغامرة القول بأن هناك بعدا نفسيا مهماً فى ظاهرة التدين ، وهو ذلك البعد الذى يجعل بعض الأفراد ، وبشكل مسبق ، أكثر انفتاحا على المشاعر الدينية من غيرهم ، والأرجح أن العوامل التى توفر مثل هذا الإستعداد لدى الأفراد شديدة التنوع والإختلاف بين حالة وأخرى، وكما تلعب مثل هذه العوامل المفترضة دورا فى تهيئة الأفراد للإرتياح لاختيار التدين بشكل عام ، فانها أيضا تلعب دورا فى تهيئتهم لأشكال مختلفة من التدين . والتدين الصوفى الذى يركز على محاولة التواصل المباشر مع خالق هذا الكون ، كما تعبر عنه مفاهيم مثل الحلول ان والإتحاد هى أحد أشكال التدين ، إن محاولة البعض من المثقفين العلمانيين ، وأيضا من الأصوليين ، إكراه أتباع الطرق الصوفية على اتباع أشكال من التدين غير الملائمة لهم بدعوى مخالفة التصوف لصحيح الإسلام ، أو بدعوى تأثر أو حتى تطابق ، التصوف مع الجهل والخرافة ، هو إهمال للبعد النفسى - الفردى للتدين ، وهو يعكس نزوع المثقفين العرب للوصاية على أبناء الأمة ، خاصة على البسطاء منهم ويعكس أيضا نزعة لتجاهل حق الأفراد فى اختيار اشكال التدين التى تلائمهم ، وأيضا فى اختيار الأشكال الملائمة للتعبير عن معتقداتهم .

عرض : جمال عبد الجواد

بيان الأخوان المسلمين حول الديمقراطية

صدر هذا البيان عن جماعة الأخوان المسلمين في أعقاب القبض على عدد من قيادات وأعضاء الجماعة في مطلع العام الماضي ، وبعد الأتهامات التي وجهت للأخوان بالتعاون مع الجماعات الاسلامية المتطرفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة علي سيدنا محمد رسول الهدي والفلاح.. وبعد"

ففي خلال الأشهر الماضية تعرض الاخوان المسلمون لحملة أمنية شديدة الوطأة صاحبتها ولم تزل حملات إعلامية تتضمن الكثير مما يناقض الواقع وينافي الحقائق - لذا رأينا إصدار هذا البيان لنذكرّ بصحيح فكرنا وواضح نهجنا المؤيد بحقائق واقعنا المعروفة للكافة.

والله تعالي من وراء القصد وهو يهدي السبيل:

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام علي رسوله الأمين؛

بيان للناس

يجتاز العالم هذه الأيام مرحلة غير مسبوقة في تاريخه، تتمثل في السرعة الكبيرة التي تحدث بها التغيرات الكبري في الأفكار والنظم والقيم، وفي موازين القوي السياسية والاقتصادية والعسكرية، والمسلمون وهم جزء من هذا العالم لا يقفون بعيدا عن ذلك كله.. ولا يملكون أن يديروا أمورهم كما لو كانوا أصحاب جزيرة نائية يستطيع أصحابها أن يعفوا أنفسهم من تبعات هذه المرحلة التاريخية ومن مخاطرها وتحدياتها.

وإن من أخطر الظواهر التي صاحبت، ولاتزال تصاحب هذه المرحلة التاريخية عند ملتقي مسارات الانسانية المختلفة اختلاط المفاهيم، وتشابك الخيوط والخطوط وذيوع الانطباعات الخاطئة عن الآخرين وكلها أمور لعب الإعلام العالمي في خلقها وتزكيتها دورا بالغ الخطورة جسيم الضرر.

وقد أصاب المسلمين من ذلك كله سهام طائشة مسمومة صوّرتهم كما لو كانوا شعوبا بدائية همجية مجردة من الحس الانساني، والوعي العقلي، والتجربة العملية لسنة التطور والتقدم، منكرة لحقوق الآخرين في الحياة وفي الحرية وفي اختلاف الرأي وتباين النظر..حتي أوشكت الدنيا أن تسئ الظن بكل ما هو إسلامي وكل من هو مسلم.

ومن الأمانة أن نعترف ، جميعا ، بأن جزءا من المسئولية من هذا الخلط الظالم يقع علي عاتق المسلمين لما يقدمه بعضنا من أفكار ورؤي، وما يمارسونه من مواقف عملية تشهد لهذا الظن السيئ وتفتح أبواب التوجس المشروع وغير المشروع وتنسب إلي الاسلام - وسط ذلك كله - أمورا لا أصل لها فيه، ولا شاهد لها من مبادئه وقواعده ونصوصه، فضلا عن قيمه العليا ومقاصده الكبرى.

وإذا كان الاخوان المسلمون قد رأوا أن من حق الناس عليهم وحقهم علي أنفسهم أن يعلنوا - بنبرة عالية وصوت جهير وحسم لا تردد فيه - عن موقفهم الواضح من عدد من القضايا الكبري التي هي موضع الحوار القائم بين أصحاب الحضارات المختلفة..فأصدروا في العام الماضي بيانات تحدد موقفهم الصريح من قضايا الشوري، والتعددية السياسية، وحقوق المرأة..

وإذا كانت هذه البيانات فيما نعلم قد لقيت قبولا عاما لدي المنصفين والباحثين عن الحقيقة.. الذين يسعدهم أن يلتقي الناس جميعا علي الخير والعدل والحق.. فإن استمرار محاولات التشكيك وسوء الظن المتعمد، واختلاق الأقاويل والأراجيف، إضراراً بالتيار الحضاري الاسلامي في عمومه وردا علي من يحاربونه ويحرصون علي ازاحته من الطريق، يجعلنا نعود من جديد لنعلن في وضوح كامل موقفنا من القضايا الكبري التي تشغل أمتنا وتشغل الناس من حولنا..

وأول هذه القضايا : قضية الموقف العام من الناس جميعا مسلمين وغير مسلمين..

وهنا نبادر فنقول إن موقفنا من هذه القضايا ومن غيرها ليس مجرد موقف انتقالي واختياري قائم علي الاستحسان، وإنما هو موقف منتسب إلي الاسلام ملتزم بمبادئه صادر عن مصادره.. وعلي رأسها كتاب الله تعالي، والسنة الصحيحة الثابتة عن نبيه صلى الله عليه وسلم ، والاخوان المسلمون يرون الناس جميعا حملة خير، مؤهلين لحمل الأمانة والاستقامة علي طريق الحق، وهم لا يشغلون أنفسهم بتكفير أحد إنما يقبلون من الناس ظواهرهم وعلانيتهم ولايقولون بتكفير مسلم مهما أوغل في المعصية، فالقلوب بين يدي الرحمن،وهو الذي يؤتي

النفوس تقواها، ويحاسبها علي مسعاها.

ونحن الاخوان نقول دائما أننا دعاة ولسنا قضاة ولذا لا نفكر ساعة من زمان في إكراه أحد علي غير معتقده أو ما يدين به ونحن نتلوا قوله تعالي:{لاإكراه في الدين}

وموقفنا من إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف..لهم مالنا وعليهم ماعلينا وهم شركاء في الوطن، وأخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم علي الخير فرائض إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل..

إن ساسة العالم وأصحاب الرأي فيه يرفعون هذه الأيام شعار «التعددية» وضرورة التسليم باختلاف رؤي الناس ومذاهبهم في الفكر والعمل. والاسلام، منذ بدأ الوحي إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر اختلاف الناس حقيقة كونية وانسانية، ويقيم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي علي أساس هذا الاختلاف والتنوع {وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا} والتعددية في منطق الاسلام تقتضي الاعتراف بالآخر، كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر فيما يجري علي يديه من حق وخير ومصلحة..ذلك أن «الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها» لذلك يظلم الاسلام والمسلمين أشد الظلم من يصورهم جماعة مغلقة منحازة وراء ستار يعزلها عن العالم، ويحول بينها وبين تبادل الأخذ والعطاء مع شعوبه..والإخوان المسلمون يؤكدون ، من جديد، التزامهم بهذا النظر الاسلامي السديد الرشيد.. ويذكّرون أتباعهم والآخذين عنهم بأن علي كل واحد منهم أن يكون - فيما يقول ويعقل - عنوانا صادقا علي هذا المنهج.. يألف ويؤلف..ويفتح عقله وقلبه للناس جميعا..لايستكبر علي أحد..ولا يمن علي أحد..ولا يضيق بأحد..وأن تكون يده مبسوطة إلي الجميع بالخير والحب والصفاء، وأن يبدأ الدنيا كلها بالسلام ، قولا وعملا، فبهذا كان رسولنا ص إمام رحمة مهداة إلي العالمين.. وبهذا وحده يصدق الانتساب إليه صلى الله عليه وسلم وإلي الحق الذي جاء به.. {ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك} {وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون}.

القضية الثانية : قضية الدين والسياسة..

ومنهج الاسلام الذي يلتزم به الاخوان المسلمون أن سياسة الناس بالعدل والحق والرحمة جزء من رسالة الاسلام، وأن إقامة شرائع الاسلام فريضة من فرائضه.. ولكن الحكام - في نظر الاسلام - بشر من البشر، ليست لهم علي الناس سلطة دينية بمقتضي حق إلهي.. وإنما ترجع شرعية الحكم في مجتمع المسلمين إلي قيامه علي رضا الناس واختيارهم وإلي إفساحه للشعوب ليكون لها في الشئون العامة رأي ومشاركة في تقرير الأمور، وللناس أن يستحدثوا بعد ذلك من النظم والصيغ والأساليب في تحقيق هذا المبدأ ما يناسب أحوالهم وما لابد أن يتغير ويختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأحوال الناس. واذا كان للشوري معناها الخاص في نظر الاسلام، فإنها تلتقي في الجوهر مع النظام الديمقراطي الذي يضع زمام الأمور في يد أغلبية الناس دون أن يحيف بحق الاقليات علي اختلافها في أن يكون لها رأي وموقف آخران، وأن يكون لها حق مشروع في الدفاع عن هذا الرأي والدعوة إلي ذلك الموقف.. ومن هنا يري الاخوان المسلمون في المعارضة السياسية المنظمة عاصما من استبداد الأغلبية وطغيانها، وذلك {إن الانسان ليطغي أن رآه استغني} وبذلك تكون المعارضة السياسية المنظمة جزءا من البناء السياسي، وليست خروجا عليه أو تهديدا لاستقراره ووحدته.. وبذلك أيضا تكون سلامة الانتخابات السياسية وإجراؤها في حرية تامة ونزاهة كاملة، تتمتع بهما جميع القوي وضمانا حقيقيا لأمن المجتمع واستقراره، وعاصما للأمة من خروج بعض فئاتها علي نظامها، واتخاذها للعمل السياسي سبيلا تهز بها أمن المجتمع واستقراره.. وهما شرطان لا غني عنهما لتوجيه جهد الأمة إلي البناء ومضاعفة الانتاج وتعظيم معدلات التنمية.

القضية الثالثة : قضية العمل السلمي ورفض العنف واستنكار الارهاب..

ولقد أعلن الاخوان المسلمون عشرات المرات خلال السنوات الماضية أنهم يخوضون الحياة السياسية ملتزمين بالوسائل الشرعية والاساليب السلمية وحدها مسلحين بالكلمة الحرة الصادقة، والبذل السخي في جميع ميادين العمل الاجتماعي.. مؤمنين بأن ضمير الأمة ووعي أبنائها هما في نهاية الأمر الحكم العادل بين التيارات

الفكرية والسياسية التي تتنافس تنافسا شريفا في ظل الدستور والقانون، وهم لذلك يجددون الاعلان عن رفضهم لأساليب العنف والقسر لجميع صور العمل الانقلابي الذي يمزق وحدة الأمة، والذي قد يتيح لأصحابه فرصة القفز علي الحقائق السياسية والمجتمعية، ولكنه لايتيح لهم أبدا فرصة التوافق مع الارادة الحرة لجماهير الأمة.. كما أنه يمثل شرخا هائلا في جدار الاستقرار السياسي، وانتقاضا غير مقبول علي الشرعية الحقيقية في المجتمع.

وإذا كان جو الكبت والقلق والاضطراب الذي يسيطر علي الأمة قد ورط فريقا من أبنائها في ممارسة إرهابية روعت الأبرياء، وهزت أمن البلاد، وهددت مسيرتها الاقتصادية والسياسية فإن الاخوان المسلمين يعلنون - في غير تردد ولا مداراة - أنهم برءاء من شتي أشكال ومصادر العنف، مستنكرون لشتي أشكال ومصادر الارهاب وأن الذين يسفكون الدم الحرام أو يعينون علي سفكه شركاء في الاثم واقعون في المعصية، وأنهم مطالبون في حزم وبغير إبطاء أن يفيئوا إلي الحق فإن المسلم من سلم الناس من لسانه ويده، وليذكروا - في غمرة ما هم فيه - وصية الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة وداعه «أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلي يوم القيامة كحرمة يومكم هذا في عامكم هذا في بلدكم هذا» أما الذين يخلطون الأوراق عامدين، ويتهمون الاخوان المسلمين ظالمين، بالمشاركة في هذا العنف والتورط في ذلك الارهاب متعللين في ذلك باصرار الاخوان علي مطالبة الحكومة بألا تقابل العنف بالعنف، وأن تلتزم بأحكام القانون والقضاء،وأن تستوعب دراستها ومعالجتها لظاهرة العنف جميع الاسباب والملابسات ولا تكتفي بالمواجهة الأمنية - فإن ادعاءاتهم مردودة عليهم بسجل الاخوان الناصع كرابعة النهار علي امتداد سنين طويلة شارك خلال بعضها في المجالس النيابية والانتخابات التشريعية، واستبعدوا خلال بعضها الآخر عن تلك المشاركة، ولكنهم ظلوا علي الدوام ملتزمين بأحكام الدستور والقانون حريصين علي أن تظل الكلمة الحرة الصادقة سلاحهم الذي لا سلاح غيره يجاهدون به في سبيل الله {لا يخافون لومه لائم}.

والأمر في ذلك كله ليس أمر سياسة أو مناورة، ولكنه أمر دين وعقيدة، يلقي الإخوان المسلمين عليهما ربهم {يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتي الله بقلب سليم}.

القضية الرابعة : قضية حقوق الانسان

ومن المفارقات المحزنة ان توجه إلي المسلمين تهمة الاستخفاف بحقوق الانسان والجور عليها وتهديدها في عصر يتعرض فيه المسلمون شعوبا وحكومات وجماعات وأفرادا لألوان غير مسبوقة من العدوان علي أبسط حقوقهم وأيسر حرياتهم وهم يرون الحكومات والساسة في دول العالم الكبري تكيل بمكيالين وتزن الأمور والمواقف بميزانين.. ميزان يتحري العدل والانصاف والالتزام بمواثيق حقوق الانسان حين تتصل الأمور بغير المسلمين.. وميزان يظلم ويجور ويبرر العدوان حين تتصل الأمور بشعب من شعوب المسلمين أو حكومة من حكوماتهم.. وما أنباء البوسنة والهرسك، ومأساة الشيشان عنا ببعيدة.. ولعل من القول المعاد أن نذكر أنفسنا ونذكر العالم معنا بأن الاسلام - كما نعلم - قد كان ولايزال النموذج الفكري والسياسي الوحيد الذي كرم الانسان والانسانية مرتفعا بهذا التكريم فوق اختلاف الألسنة والألوان والأجناس وأنه منذ اللحظة الأولي لمجيئه قد عصم الدماء والحرمات والأموال والأعراض وجعلها حراما، جاعلا من الالتزام المطلق بهذه الحرمات فريضة دينية وشعيرة إسلامية لا يسقطها عن المسلمين إخلال الآخرين {ولا يجرمنك شنئان قوم علي ألا تعدلوا، أعدلوا هو أقرب للتقوي} وإذا كان بعض المسلمين هنا أو هناك الآن أو في بعض ما مضي من الزمان لم يضعوا هذه الفريضة الاسلامية موضعها الصحيح، وقصروا في أدائها للناس فإن ممارسات هؤلاء لايجوز أن تحسب علي الاسلام أو تنتسب إليه فقد تعلمنا أن نعرف الرجال بالحق ولا نعرف الحق بالرجال، ولكن بقي - هنا كذلك - أن نقول لأنفسنا ولكل الآخذين عنا وللدنيا من حولنا أننا في مقدمة ركب الداعين إلي إحترام حقوق الانسان وتأمين تلك الحقوق للناس جميعا وتيسير سبل ممارسة الحرية في إطار النظم الأخلاقية والقانونية إيمانا بأن حرية الانسان هي سبيله إلي كل خير، وإلي كل نهضة وكل إبداع.. إن العدوان علي الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الاسلام نفسه يمتهن إنسانية الانسان، ويرده إلي مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويحول بين طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار. ولكننا ونحن نعلن هذا كله نسجل أمام الضمير العالمي، أن

المظالم الكبري التي يشهدها هذا العصر إنما تقع علي المسلمين ولا تقع من المسلمين، وأن علي العقلاء والمؤمنين في كل مكان أن يرفعوا أصواتهم بالدعوة إلي المساواة في التمتع بالحرية وحقوق الانسان فهذه المساواة هي الطريق الحقيقي إلي السلام الدولي والاجتماعي وإلي نظام عالمي جديد يقوّم الظلم والأذي والعدوان.

هذا كتابنا في يميننا وهذه شهادتنا بالحق علي أنفسنا وهذه دعوتنا بالحكمة والموعظة الحسنة إلي صفحة جديدة في علاقات الناس والشعوب، تنتزع بها جذور الشر ويفئ بها الجميع إلي ساحة العدل والحرية والسلام.

{ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين}

وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي آله وصحبه وسلم"

الاخوان المسلمون

القاهرة في :
٣٠ من ذي القعدة ١٤١٥ هـ
٣٠ من إبريل ١٩٩٥ هـ

تصريح صحفى

تعليقاً على ترشيح الأخوة الأقباط فى الانتخابات وموقف الإخوان من ذلك صرح المستشار المأمون الهضيبى نائب المرشد العام للإخوان المسلمين بما يلى :

إن الأقباط جزء من الشعب المصرى لا يمكن إغفاله أو الالتفات عن وجوده وأن له مصالح وله كيان ولا بد من أن يبدوا رأيهم فى قضايا الوطن الذين هم جزء منه.

والأقباط شركاء فى هذا الوطن نسجوا على مر الأجيال المتلاحقة وشائج مع باقى أبناء الوطن ولا يمكن إطلاقاً أن يفكر أحد فى عزلهم أو التهوين من قوة رابطتهم بالوطن وبباقى أبناء شعب مصر ولذلك يجب أن يمثلوا تمثيلاً مناسباً فى الحياة النيابية وفى كل المجالس التى تبرم فيها شئون هذا الوطن .

ويحاول البعض الاحتجاج بالقاعدة التى تقول إنه "لا ولاية لغير المسلم على مسلم" وأنه لذلك لا يجوز أن يتولى عضوية مجلس الشعب غير المسلم ونحن نقول إنه لو افترضنا جدلاً صحة تلك القاعدة الفقهية ، ولو افترضنا جدلاً أنها مطلقة ليس فيها استثناء وليس لها حدود فإن الولاية فى المجالس النيابية لا تكون لكل عضو فيه على حدة وإنما هى للمجلس فى مجموعه حين يصدر قراراً وبالتالى فإن انتخاب غير مسلم من الأخوة الأقباط ليكون عضواً فى المجلس لا يتعارض مع تلك القاعدة ونحن من جانبنا قطعنا هذا الجدل ونشرنا اختيارنا الفقهى فى هذه الأمور بعد دراسات فقهية عميقة .

حقوق الإنسان فى إعلان برشلونة

تنشر "رواق عربى" القسم الخاص بحقوق الإنسان فى إعلان برشلونة الصادر عن اجتماع وزراء خارجية دول شمال وجنوب المتوسط الذى انعقد فى برشلونة فى نوفمبر ١٩٩٥ .

يعبر المشاركون عن إيمانهم بأن سلام واستقرار وأمن منطقة المتوسط هى مصادر للنفع المشترك ، ويتعهدون بتعزيزها وتدعيمها بكل ما أوتوا من سبل .

ولهذا الغرض يتفقون على إقامة حوار سياسى وثيق يجرى تنظيمه بشكل دورى ويقوم على احترام المبادئ الأساسية للقانون الدولى ويؤكدون على عدد من الأهداف المشتركة فيما يخص مسائل الاستقرار الداخلى والخارجى

وبهذه الروح يتعهد المشاركون فى إعلان المبادئ التالى بما يلى :

* الإلتزام بميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، بالإضافة إلى الالتزامات الأخرى التى يفرضها القانون الدولى ، وعلى الأخص تلك النابعة من المواثيق الدولية أو الإقليمية المنضمة إليها الدولة .

* تعزيز سيادة القانون والديمقراطية فى أنظمتهم السياسية ، بينما يقرون فى هذا الإطار حق كل منهم فى الاختيار والتطوير الحر لنظامه السياسى والاجتماعى والثقافى والاقتصادى والقضائى .

* احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ، وضمان الممارسة الشرعية الفعالة لتلك الحقوق والحريات، بما فى ذلك حرية التعبير ، حرية التجمع لأغراض سلمية وحرية الفكر والاعتقاد والعقيدة الدينية ، سواء مورست تلك الحقوق والحريات بشكل فردى أو جماعى ، وذلك بدون أى تمييز على أساس العرق ، أو الجنسية ، أو اللغة، أو الدين أو الجنس .

* التدارس الإيجابى - عبر الحوار بين الأطراف المختلفة - لمسألة تبادل المعلومات حول الموضوعات المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية ، والعنصرية ومعاداة الأجانب .

* احترام وضمان احترام التنوع والتعددية فى مجتمعاتهم ،، وتعزيز روح التسامح بين المجموعات المختلفة فى المجتمع ، ومناهضة مظاهر التعصب والعنصرية ومعاداة الأجانب . ويؤكد المشاركون على أهمية التعليم المناسب فيما يتعلق بحقوق الإنسان والحريات الأساسية .

* احترام مساواتهم فى السيادة وكل الحقوق الملازمة للسيادة ، والوفاء الأمين بالالتزامات التى أخذوها على عاتقهم بمقتضى القانون الدولى .

* احترام الحقوق المتساوية للشعوب وحقها فى تقرير المصير، والالتزام فى كل الحالات بأهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة وبأحكام القانون الدولى ذات الصلة بالموضوع، بما فيها تلك المتعلقة بسلامة أراضى الدول، كما تعكسها الاتفاقيات بين الأطراف المعنية .

* الإحجام - وفقاً لأحكام القانون الدولى - عن أى تدخل مباشر أو غير مباشر فى الشئون الداخلية لشريك آخر .

الكنيسة وحقوق الإنسان

صدرت هذه الوثيقة عن الاجتماعات التشاورى الاقليمى الذى نظمه مجلس الكنائس العالمى ومجلس كنائس الشرق الاوسط فى ليماسول فى الفقرة ١ - ٥ ديسمبر ١٩٩٥. حول نشاط الكنائس فى مجال حقوق الانسان وذلك فى إطار عملية التقييم التى تجرى على مستوى العالم للممارسات المسكونية فى مجال حقوق الانسان . وقد شارك فى الاجتماعات ١٩ ممثلا لكنائس ومنظمات حقوق الانسان فى الشرق الاوسط .

لقد اعتبرت كنائس الشرق الأوسط قضايا حقوق الإنسان جزءا متمما لعملها الرعوى ، وتعاملت معها كجزء من الخدمات الإنسانية (Diakonia) التى تقدمها للعالم ، صونا لحقوق العقيدة والعبادة ، وحفاظا على القيم الإنسانية وقيم العائلة ، وتعزيزا لنوعية حياة أفضل (الحياة فى وفرة) ، وتوفيرا للملجأ الآمن فى أوقات الأزمات والصراعات . ولقد ساهمت كنائس الشرق الأوسط بنشاط فى العديد من المناسبات فى رصد حالات انتهاكات لحقوق الإنسان ، وقامت ببذل جهود مباشرة من أجل ضمان الحقوق السياسية والمدنية للناس ، وعلى حين أقرت كنائس الشرق الأوسط وقبلت التحديات التى تواجهها فى مجالات العدالة والسلام وحقوق الإنسان ، فإن أيا منها لم ينشئ حتى اليوم أية لجنة أو فريق عمل مختص بالتعامل مع تلك القضايا ، وقد نظمت معظم الكنائس عملها فى مجال حقوق الإنسان على أساس المواقف والمشاكل الطارئة ، وقام بعضها بالتعامل مع القضايا مثل العنف ضد المدنيين وحقوق السجناء ، والإبعاد ، ومصادرة الأراضى وما إلى ذلك ، كتلك الكنائس التى تعمل فى مناطق تحت الاحتلال العسكرى (مثل المناطق العربية المحتلة وقبرص) . وعلى هذا فإن الكنائس فى الشرق الأوسط تواجه تحديات جسام لا يبدو أن منها سيتلاشى فى المستقبل القريب ، وتؤثر بعض هذه التحديات على الكنيسة على مستوى العالم ، وتزيد من صعوبة من عملها فى مجال الدفاع عن وتعزيز حقوق الإنسان ، وأول وأبرز هذه التحديات هو الاتجاه إلى عولمة اقتصاد السوق ، مما يفاقم من حدة الأزمة الاقتصادية ويوسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء وتبرز أيضا أزمة القيم ، بما فى ذلك قيم حقوق الإنسان والتسامح واحترام الآخر . وثالث التحديات هو صعود العرقية والطائفية ، مما أدى إلى إساءة استخدام الحقوق الجماعية أو الطائفية لانتهاك حقوق الفرد .

بالإضافة إلى ذلك ، تواجه الكنائس فى الشرق الأوسط تحديات خاصة بتلك المنطقة ، فدول المنطقة لم تحرز أى تقدم ملحوظ على طريق الديمقراطية ، بل على العكس شهدت بعض البلاد تقليصا للحريات المدنية والسياسية ، ومن البديهى أن الاحترام الكامل لحقوق الإنسان لا يمكن أن يوجد إلا فى إطار نظام سياسى ديمقراطى يسمح بانتخابات دورية نزيهة . ولمجابهة هذا التحدى يجب على كنائس المنطقة أن تساهم فى تشجيع وتعزيز نظما مواتية لترسيخ العدالة والمساواة والحرية .

و من بين التحديات الهامة الأخرى التى تواجه الكنائس فى الشرق الأوسط مسألة العمل على توطيد وتعزيز حقوق الإنسان فى بيئة فيها الاستقطاب . وهذا الاستقطاب هو تاج لعقود من النزاع العربى - الإسرائيلى

ولاستمرار إسرائيل فى احتلال الأراضى العربية . بالإضافة إلى التوترات العرقية والدينية المستمرة فى المنطقة ، إن التسوية السلمية الشاملة والعادلة فقط هى التى يمكن أن تسمح للفلسطينيين بممارسة حقهم فى تقرير المصير ولكل شعوب المنطقة بالعيش فى سلام .

هناك أيضا الاستقطاب المتزايد الناجم عن صعود التطرف الدينى فى كل أشكاله - المسيحية والإسلامية واليهودية . وفى بعض البلاد نشأ هذا الاستقطاب بسبب تطبيق قوانين ذات صبغة دينية أصولية ، ولا تؤدى فقط إلى تعديات على حقوق الإنسان ، بل تشكل أيضا تهديدا للمجتمعات التعددية بوجه عام .

و فى هذا الإطار فإن قضايا حرية العقيدة والعبادة، ومشاكل الطلاق وحضانة الأطفال والميراث المتعلقة بالزيجات المختلطة تستدعى القلق العميق ، وتستجيب الكنيسة لهذا التحدى بإقامة حوار مع الديانات الأخرى ومنظمات حقوق الإنسان من أجل ضمان حقوق الإنسان الأساسية للجميع فى المنطقة .

و تبرز أيضا الحاجة إلى تعبئة الكنائس من اجل حماية وتعزيز حقوق الإنسان فى الوقت الذى تقع فيه قطاعات كبيرة من المجتمع (وعلى الأخص الشباب) فريسة اللامبالاة ، بما يجعلها تعتبر الدفاع عن حقوق الانسان ضربا من الرفاهية يعيق سعيهم الأساسى من اجل البقاء الاقتصادى والسياسى . وبالإضافة إلى ذلك، يجب على الكنائس أن تولى عناية جادة للقضايا المتعلقة بالعنف ضد النساء والأطفال فى المنزل والمجتمع ولضمان حقهم فى التعليم .

كل هذه التحديات تقودنا إلى أن نوصى بخطة عمل استراتيجية لحقوق الإنسان فى السنوات القادمة . ويجب على تلك الاستراتيجية قبل كل شئ أن تدعو الكنائس إلى أن تكون أكثر نشاطا فى مجال حقوق الإنسان .

توصيات

من أجل تعزيز دور الكنائس فى مجال حقوق الإنسان، يتقدم الاجتماع التشاورى بالتوصيات والاستراتيجيات التالية:

١) يدعو مجلس الكنائس العالمى ومجلس كنائس الشرق الأوسط ممثلى الكنائس إلى إعادة تأكيد التزامهم وعلى العمل من اجل وضع إعلان مبادئ بخصوص حقوق الإنسان . ويمكن لهذا الأعلان أن يستند إلى أرضية دينية ، وأن يجذب الانتباه إلى المجموعات المهشمة فى مجتمعاتنا - الفقراء ، النساء، الأطفال، العمالة المهاجرة، اللاجئون ، النازحون.. الخ.

٢) يجب العمل على النشر الفعال للبيانات والأدبيات المتعلقة بحقوق الإنسان ، وذلك عبر شبكة الكنائس بالإضافة إلى منظمات حقوق الإنسان المحلية.

٣) يجب العمل على التوسيع المستمر لدائرة وخبرة المشاركين فى الأنشطة المتصلة بحقوق الإنسان فى منطقة الشرق الأوسط ، من خلال جمع مشاركين من الشرق الأوسط وآخرين من مناطق أخرى فى ورش عمل واجتماعات تشاورية ودورات تدريبية ورحلات تفقدية .

٤) يجب على مجلس الكنائس العالمى ومجلس كنائس الشرق الأوسط زيادة الجهود التى ترفع من وعى واستجابة الجمهور والكنائس لقضايا حقوق الإنسان .

٥) يجب تشجيع الكنائس على تطوير قدراتها فى التعامل مع قضايا حقوق الإنسان على مستوى المواطن العادى .

٦) على الكنائس أن تنخرط فى حوار بين الأديان حول موضوع حقوق الإنسان .

٧) على الكنائس أن تبذل الجهد فى جمع الأموال على المستوى المحلى من اجل أنشطة حقوق الإنسان

٨) على مجلس كنائس الشرق الوسط والكنائس الأعضاء أن ينشئوا لجان استشارية لحقوق الإنسان لتطوير العلاقات والحوار مع المنظمات والمجموعات المحلية العامة فى مجال حقوق الإنسان .

٩) على مجلس كنائس الشرق الأوسط أن يعين مندوبى اتصال / منسقين فى المستويات المحلية والوطنية والإقليمية وحيثما يكون ذلك مجديا ، على أن تشتمل مسئولياتهم التالى :

* تنظيم لعمل اللجان الاستشارية
* المراجعة والتقييم الدوريين لإنجازات الكنائس الأعضاء فى مجال حقوق الإنسان .
* تقديم التوصيات والمشورة بشكل دورى إلى مكاتب مجلس كنائس الشرق الأوسط فيما يتعلق بالقضايا الملحة ، وذلك للمساعدة فى صنع القرارت وتبنيها ووضع الإجراءات المنفذة بها .
* تيسير قنوات فعالة للإتصال بين اللجان المحلية ، وذلك باستخدام كل الوسائل المناسبة والعملية .

قواعد النشر

١ - معايير النشر فى "رواق عربى" هى الجدة ، والتناول الموضوعى والعلمى للقضايا موضع التناول فى كافة المساهمات . ويشترط ألا تكون الإسهامات المقدمة للمجلة قد نشرت أو مرسلة للنشر فى مطبوعات أخرى (مجلات ، كتب ، دوريات .. ألخ) .

٢ - تخضع الدراسات الواردة للتحكيم ، ويجرى إعلان المؤلفين بالقرار فى غضون ثلاثة شهور من أستلام المادة .

٣ - يتم توثيق المادة المرسلة للنشر بذكر المصادر والمراجع وفقا للقواعد الأكاديمية المتبعة .

٤ - يرفق مع الإسهامات المختلفة تعريف بالكاتب وبإسهاماته الفكرية وعمله الحالى .

٥ - تفضل هيئة التحرير تقديم النصوص المقترحة للنشر على أسطوانات diskettes ، ويفضل برنامج Microsoft ، تجنبا للأخطاء المحتملة فى قراءة المادة ، وتسهيلا لعمليات التصحيح والإعداد للطباعة .

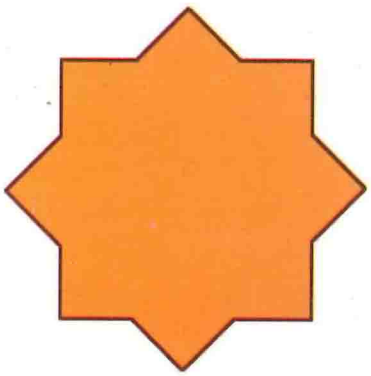
٦ - تكون الدراسة فى حدود ٦٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة ، وأن يرفق بها ملخصا لها لا يتجاوز ٥٠٠ كلمة .

٧ - يكتب التقرير فى حدود ٢٠٠٠ كلمة .

٨ - يتفق المفكرون مع هيئة التحرير على الموضوعات التى يرغبون فى تناولها ، وتتولى هيئة التحرير تكليف كاتب آخر بالرد عليها .

٩- يكون عرض الكتاب فى حدود ٢٠٠٠ كلمة .

١٠ - فى حالة قبول المساهمات تقوم المجلة بدفع مكافأة رمزية .



رواق عربى فصلية تستهدف دارسة الواقع العربى من منظور حقوق الإنسان ، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز احترامها ، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب فى إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديموقراطية والنضال من أجل إنهاء الإنتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطى الذى يبررها .

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر فى مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة .