مجلة الفكر العربي
دورية ثقافية تعنى بقضايا حقوق الإنسان

رواق عربي

التنوع والتباين في الخطاب العربي

عبد الرحمن بدوي من النازية إلى الليبرالية
أحمد عبد الحليم عطية

التحول الديمقراطي في الوعي العربي
كريم أبو حلاوة

مفهوم الاختلاف عند محمد عبده
علي مبروك

الأسس الفلسفية لخطاب التحرير عند قاسم أمين
يوسف سلامة

١٨

رواق عربي
كتاب غير دوري يصدره
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العدد (١٨) ٢٠٠٠

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

هيئة التحرير
السيد سعيد
آمال عبد الهادي
عبد الله النعيم
بهي الدين حسن
هيثم مناع

سكرتير التحرير
هاني نسيرة

المراسلات
باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشـــعب

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. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج 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 على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

---

٩ شارع زستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثماني (تونس)
أسمى خضر (الأردن)
السيد ياسين (مصر)
آمال عبد الهادي (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز أبو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

منسق البرامج
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

رواق عـــربـــي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٧٩٤٣٧١٥(٢٠٢) - ٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٥٤٢٠٠(٢٠٢)
E-mail: cihrs@idsc.gov.eg
غلاف وإخراج: مركز القاهرة: **أيمن حسين**
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

كلمات مفتاحية:

عبد الرحمن بدوي- قاسم أمين- التحول الديمقراطي- الوعي العربي- محمد عبده- الاختلاف- المجتمع المدني- الانتلجنسيا العربية- تدريس- الجماعات المسلحة- إعلان القاهرة- الشرف الصحفي

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي "**رواق عربي**" أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

المحتويات

❖ الافتتاحية:

مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة

رئيس التحرير ٦

دراسات

تطور الفكر عند عبد الرحمن بدوي: الرؤية الفلسفية والمذهب السياسي: انطلاقا من الربط الوجودي بين الفكر والحياة، يحاول الكاتب رصد الأساس الفلسفي لفكرتي الحرية والديمقراطية عند عبد الرحمن بدوي، ومدى التزامها في مواقفه السياسية التي تجلت في انتمائه السياسي المبكر لحزب مصر الفتاة أو في اشتراكه في لجنة الدستور عقب الثورة، والتي كان له فيها إنجاز رائع بجعله معيار الشرعية والقانونية هو مدى مراعاة النص القانوني لحقوق الإنسان الأساسية، كما يحاول المؤلف تفسير علاقة بدوي بنيتشة والنازية وموقفه المرتبك من الديمقراطية والنظام البرلماني مسائلا له ومناقشا إجاباته التي ذكرها في سيرة حياته.

أحمد عبد الحليم ٢١

الأسس الفلسفية لخطاب التحرير عند قاسم أمين: تطالب هذه الدراسة بعدم وقف وحصر قاسم أمين في جهوده في مجال المرأة، باعتباره لحظة من لحظات عصر النهضة التي تعددت أسسها ومنطلقاتها الإصلاحية من سؤال التقدم والتأخر والدعوة إلى التطور ووحدة القوانين والمساواة ومفهوم الإنسان ورفض التقليد والنصية المتزمتة وذلك من خلال تجديد منظومتنا الثقافية، وإن كانت المرأة أهم المرتكزات الإصلاحية في خطاب قاسم أمين فهى ليست الوحيدة على الإطلاق، فالدراسة محاولة لقراءة قاسم أمين باتساعه واتساع عصره لا قصره وصبه في قضية واحدة من قضاياه، قراءة في المنطوق به والمسكوت عنه في آن واحد.

يوسف سلامة ٤١

التحول الديمقراطي في الوعي العربي: انشغل الوعي العربي طويلا دون جدوى، برصد وتجاوز الثنائيات المتضادة، صوب اكتشاف مزايا الديمقراطية والمشاركة وخصائصها بوصفها الصيغة التي يتمكن الفاعلون الاجتماعيون من خلالها من الانخراط في الشأن العام والمساهمة في قضاياه على قاعدة المواطنة، ويحاول الكاتب مناقشة هذا الأمر، وما هي القواسم المشتركة بين الديمقراطية والشورى في التراث الإسلامي، وكيف عبر الوعي العربي عن اهتمامه بمسألة المشاركة بمختلف مسمياتها من خلال رؤية نقدية يسميها الكاتب التيار التثاقفي النقدي في الخطاب الثقافي والسياسي العربي.

كريم أبو حلاوة ٥٧

قضايا

مفهوم الاختلاف عند محمد عبده: قراءة أولية: يحاول الكاتب في هذه الورقة مساءلة خطاب الإصلاح عند الإمام محمد عبده، عن مأزق وأسباب أزمته، خاصة وأن الكاتب يرى أن راية الإصلاح قد انكسرت، وأنه لم يتبق إلا راية العنف المقدس، محاولا استجلاء المعوقات في بنية الخطاب نفسها، لا خارجها، كما اعتاد الخطاب العربي المعاصر، وهذه المعوقات البنيوية لا تعيق الخطاب فقط عن التطور والنماء، ولكن تعيقه أيضا عن الإنتاج والاستمرار.

علي مبروك ٧٥

المجتمع المدني والانتلجنسيا العربية: إن صعود مفهوم المجتمع المدني في الخطاب الثقافي والسياسي العربي، وشيوعه ساعد على تقلص مفهوم الدولة ومركزيتها، ولكن لا زال الجسم الأساسي من المثقفين العرب، والنخبة المثقفة بعيدا عن الاتحاد والالتصاق بقضاياه وحركته تحت دعوى زائفة للنقاء والطهارة أو الغيبوبة الأيديولوجية مما يوقعنا في دائرية القضايا وعدم إنجاز التقدم الثقافي والمجتمعي منذ بداية القرن المنصرم، وهذا ما يلاحظه الكاتب من خلال استقراء بعض قضايا المجتمع المدني وأحداثه في سنة ١٩٩٩ في مصر خاصة، وشبيهاتها في العالم العربي.

هاني نسيرة ٨٥

المثقف العربي: الدور المجتمعي: يناقش الكاتب إشكالية علاقة المثقف بمجتمعه، وهل يعبر المثقف العربي عنه، وكيف يرى دوره وهل يمثل نموذجا مجتمعيا يحتذى به، من خلال مناقشة العديد من آراء المثقفين العرب في هذا الأمر، مع مناقشة مفهوم المثقف ودوره التنويري والنهضوي وممثلا لذلك بنماذج عديدة من تاريخنا وثقافتنا العربية في الماضي والحاضر.

محمد حسين النجار ١٠١

تقارير

مناهج وأساليب تدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان: تمر مسارات عملية تطوير برامج تعليم وتدريس حقوق الإنسان بمسالك مختلفة، وضرورة تطويرها تأتي من الحاجة إلى أعداد كافية من الكوادر المؤهلة في مجال حقوق الإنسان. ويرصد التقرير وسائل هذا التطوير وأهدافه.

د. رجا بهلول ١١٣

أهداف ووسائل الجماعات المسلحة من منظور حقوق الإنسان: إن صراعات الجماعات المسلحة مع الدولة أو مع بعضها البعض تتسم بانتهاكات واسعة لحقوق الإنسان مما يطرح سؤالا على منظمات حقوق الإنسان وهو كيف يمكن الضغط عليها لضمان احترام حقوق الإنسان إلى غير ذلك من الأسئلة التي يحاول هذا التقرير التماس الإجابة عليها من خلال آراء المشاركين في المائدة المستديرة التي عقدت حول هذا الموضوع.

أحمد حجاجي ١٢٥

كتب ومؤتمرات

الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: **شريف هلالي** ١٣٧
الفكر العربي بين الخصوصية والكونية: **عادل فرج** ١٤٣
القمع في الخطاب الروائي العربي: **عبد الحميد البرنس** ١٥٧
تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية: **صالح سالم** ١٦١

وثائق

■ **إعلان القاهرة : تصفية ميراث الحقبة الاستعمارية مسئولية مشتركة لأفريقيا وأوربا** ١٦٧
■ **نداء للالتزام بميثاق الشرف الصحفي وتطبيقه في مصر** ١٧٥

مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة

لم يعد من السابق لأوانه استشراف آفاق تطور وتحديد مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة، فنحن نعيش بالفعل إرهاصاتها إن لم نكن قد دخلنا إلى إتونها.

وما قد يعطي الانطباع بأن الحديث عن مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة هو صعوبة الإمساك بأطراف تلك العملية التاريخية العملاقة وتعذر التبصر في تداعياتها ونتائجها. والأهم هو أن الحركة العالمية لحقوق الإنسان لم تنجز بعد مهامها في ظل النظام العالمي القائم، إن كان هناك مثل هذا الشئ، ثم إن المعركة التي خاضها تحالف عريض من القوى الاجتماعية والثقافية التي جاءت أساسا من الغرب ضد منظمة التجارة العالمية أثناء دورة سياتل قد فرضت فرضا تأمل ما حدث واستكشاف أسبابه وتحديد دلالاته، ومن ثم تقديم تحليل نقدي ومتجاوز لمرحلة سياتل.

لقد عكفت حركة حقوق الإنسان على النضال ضد انتهاكات حقوق الإنسان في ظل نظام عالمي محدد، حدد لها أساليب العمل وربما فلسفته. وعلى سبيل المثال، فإن الحركة قد نهضت على النظر إلى الدولة-القومية وأجهزتها الحكومية باعتبارها المسئول الأول والأخير عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، حتى لو لم تكن تلك الأجهزة هي التي قامت بالانتهاك. وكان من الطبيعي أن تفعل ذلك في ظل النظام العالمي القائم -أو الذي كان قائما- على مبدأ السيادة القومية. ففي ظل هذا النظام مثل الافتراض بأن الدولة مسئولة عن وقادرة على فرض قانون عادل وإنساني أهم مرتكزات فلسفة النضال الحقوقي. إن العولمة ستحدث دون شك تغييرا هاما في تلك الركيزة. بل إننا كنا نشهد قبل أن يصك مصطلح العولمة تآكل نظام الدولة القومية وبروز فاعلين آخرين فوق وتحت الدولة القومية. وبكل بساطة، فإن التغيرات التي تجلبها العولمة تفرض استمرار النضال لتحقيق الأهداف التقليدية للحركة الحقوقية، وتفرض أيضا تعيين مهام جديدة مرتبطة بتلك العملية تحديدا. ومهما كانت صعوبة تصور إضافة المزيد من المهام قبل أن نحقق ما على جدول أعمال الحركة بالفعل، فإن الأمر لم يعد اختيارا،

بل إجبارا. وقد يخفف من تلك الصعوبة -أو لا يخفف- أن العولمة قد تمد حركة حقوق الإنسان بزاد جديد، وقوة دفع جديدة، وآليات عمل ووسائل جديدة وإضافية.

ثمة فضاء جديد يبزغ للحركة، وهو تحولها إلى أممية جديدة.. أي إلى تحالف حقيقي واسع النطاق للغاية ومؤسس على تضامن حقيقي وفعال عابر للحدود القومية. بينما ظل هذا التضامن أوليا للغاية وبدائيا حتى الآن، و بطبيعة الحال فإن هذا التطور الممكن لن يكون إيجابيا كله، إذ يجب أن نتوخى الحذر قبل أن نؤسس أطراً مؤسسية جديدة أو نتحدث عن أهمية جديدة، لأننا بعيدون عن الثقة بالحلول الإيجابية الممكنة لمعضلة التناسب بين الوطني والأممي، ومعضلة العلاقة بين القومية والعالمية، وبين الخصوصية والشمول العالمي.

وفوق ذلك، فإن عولمة النضال من أجل حقوق الإنسان لا تعني مجددا التضامن لإنجاز مهام الحركة في كل مكان. فهناك تضامن بسيط وهو ما نشاهده بالفعل حتى الآن، مثل البيانات والرسائل والتقارير والمناقشات التي تدور في مؤسسات رسمية وغير حكومية ليس بهدف التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان في بلد أو طائفة من البلدان. وهناك أيضا تضامن مركب وأرقى قد يؤسس مثلا على تقسيم العمل بين منظمات نوعية وجغرافية مختلفة، وهو أمر لم يحدث حتى الآن.

ولكن الأهم من ذلك كله، هو أن هناك غيابا للتوافق حول معنى العولمة، ودلالاتها وطبيعتها، وما إذا كانت تنطوي على حركة تقدمية أو نكوصية في تاريخ البشرية، وبالنسبة للمطالب الحقوقية بشتى أقسامها.

ويبدو من المحتم أن نبدأ بمناقشة هذه المسألة قبل أن نحدد الموقف منها.

فثمة انقسام واضح بين رؤيتين للعملية: أي الرؤية الليبرالية وتلك الراديكالية. وقد يكون شرح العناصر الأساسية في كل من الرؤيتين مدخلا مناسبا للتعرف عليها، ومن ثم تعيين محددات أساسية للموقف فيها.

ثمة فضاء جديد يبزغ للحركة، وهو تحولها إلى أممية جديدة مؤسسة على تضامن حقيقي وفعال عابر للحدود القومية.

١- الرؤية الليبرالية

يمكننا بشئ من التعسف أن نلخص الرؤية الليبرالية للعولمة في ثمانية عناصر جوهرية:

العنصر الأول هو أن العولمة مفهوم اتصالي، أو على الأقل ينهض على ثورة الاتصالات التي قربت المسافات بين الدول والشعوب إلى الدرجة التي تبرر الحديث

عن "القرية العالمية" أي تحول العالم -اتصاليا- إلى قرية صغيرة.

إن الاتصال بهذا المعنى وكناتج عن ثورة تكنولوجيا الاتصال- لا يضمن تلقائيا كفاءة التفاهم ولا القبول المتبادل الكامل. غير أن الرؤية الليبرالية تصر على أن هناك دلالة عميقة في ذات الدقيقة أن تشاهد البشرية كلها على شاشات التلفاز برامج مبثوثة فضائيا، وتعلق البشرية برموز معينة سواءً كانت مجسدة في أشخاص مثل نيلسون مانديلا أو الأم تريزا أو الأميرة ديانا. فإذا سادت تلك العملية كما تتوقع الرؤية الليبرالية سوف تتخلق مفردات لثقافة عالمية مشتركة تتعايش مع وتظلل مختلف الثقافات، دون أن تقضي عليها بالضرورة.

إن هناك غيابا للتوافق حول معنى العولمة، ودلالاتها وطبيعتها، وما إذا كانت تنطوي على حركة تقدمية أو نكوصية في تاريخ البشرية.

أما **العنصر الثاني** والذي يعد المحرك الحقيقي لعملية العولمة فهو بروز اقتصاد عالمي. يقصد بالاقتصاد العالمي معنى أعمق غورا من مجرد تقريب الاقتصاديات القومية بعضها من بعض، وزيادة تفاعلاتها المتبادلة عبر التجارة وحركة السلع والخدمات والعمالة ورءوس الأموال والتكنولوجيا والأذواق الخ. فالاقتصاد العالمي هو ذلك الفضاء الذي يتم فيه الإنتاج والتراكم والتوزيع.. الخ عبر الحدود القومية، وبغض النظر عنها. ويرمز مفهوم "المصنع العالمي" إلى هذا الفضاء. حيث يتم إنتاج أية سلعة عصرية بتجميع مكونات ونظم أنتجت مكانيا في شتى بقاع الأرض وفقا لقاعدة أرخص تكلفة وأعلى عائد أو ربح. وبهذا المعنى لم تعد حركة رأس المال مقصورة أو ملتزمة حتى بدولته الأم. فصار الإنتاج بلا جنسية محددة وصار رأس المال بدون وطن إذ إن وطنه هو العالم كله. ومن الممكن بالطبع منازعة هذا الفهم وبيان المبالغات التجريدية فيه. ولكن الرؤية الليبرالية تصر على هذا الفهم باعتباره جوهر العولمة كحركة تاريخية تشهد بدايات لها، وهى بدايات غير مكتملة.

أما العنصر الثالث فهو تحرير حركة عوامل الإنتاج عبر الحدود. إن تكون الاقتصاد العالمي قد تحقق بفضل الحركة المكانية الكبيرة لرأس المال وشروط المعاملة الوطنية التي تلقاها الشركات عابرة القومية أو متعددة الجنسية في ظل قوانين الاستثمار الأجنبي في مختلف البلاد. وقد تداعت مختلف الدول على إغراء رءوس الأموال الأجنبية للاستثمار داخلها بشروط سخية ولا يشكو رأس المال من تلك الأطر القانونية، ولكنه يسعى للمزيد تحديدا من خلال تحرير التجارة وإنشاء نظام تجارة مفتوح ومتعدد الأطراف، وهو ما تأمل منظمة التجارة العالمية أن تحققه بأفضل مما حاولت الجات (أو الاتفاقية العامة للتعريفة والتجارة).

ويتمثل **العنصر الرابع** في جانب محدد من المفهوم الليبرالي للعولمة الاقتصادية وهو يتعلق بالعمل. ذلك أن الرؤية الليبرالية ليست منسجمة تماما في هذا الجانب، فالمنطقي هو أن تدافع الرؤية الليبرالية عن حرية حركة العمل عبر الحدود. بينما ينقسم الليبراليون إلى فريقين. **الأول** دافع باستقامة وانسجام عن هذا المبدأ، ومن ثم قام بمواجهة الدعوة لتقييد حركة العمل والهجرة بمختلف القيود التشريعية والعملية. أما **الثاني** فقد رحب أو تماشي مع تلك القيود انطلاقا من خصوصية حركة العمل، وما يترتب عليها من توترات ثقافية وسياسية وعلى أية حال، فبغض النظر عن تلك القيود لازالت ظاهرة هجرة العمالة تنمو من حيث الحجم، حيث وصل عدد العمال المهاجرين بقصد الحصول على فرص عمل في بلاد غير بلادهم الأم إلى نحو ١٢٥ مليون شخص، وتمثل هجرة العمالة بهذا المعنى جزءا من عملية العولمة، وإن كانت جزءا يخضع لتنظيمات خاصة وتقييدية حتى من بعض دعاة الرؤية الليبرالية للعولمة.

ويتبلور **العنصر الخامس** في عامل التكنولوجيا. فإذا كان رأس المال هو المحرك الأول والأهم لعملية العولمة، فإن تدفق التكنولوجيا عبر الحدود القومية، والميل إلى تنميطها عبر مواصفات فنية عالمية أبرز مظاهر العولمة في مجال الاقتصاد، بل وربما في مجال أساليب الحياة.

فالمنزل الحديث يتشابه من حيث طبيعة الأجهزة المستخدمة فيه سواءً كنا في اليابان أو الولايات المتحدة أو الهند أو مصر أو جنوب أفريقيا أو الأرجنتين. وتتم عملية الإنتاج الحديث بتوظيف تكنولوجيات لم تعد تختلف سوى في أجيال تكنولوجية متعاقبة يفصلها عن بعضها البعض سنوات قليلة.

ويمثل **العنصر السادس** مجالا مهما للانقسام بين دعاة العولمة الليبرالية ويخص الكيفية التي يجب معاملة رأس المال المالي أو النقدي بها. فغالبية دعاة الليبرالية والعولمة يرحبون بمعاملة هذا العنصر نفس معاملة الاستثمار المباشر أو التكنولوجيا. غير أن الكوارث التي ألحقها رأس المال المالي والنقدي بالعالم بدءا من أزمة المديونية حتى الانهيار الآسيوي المروع في نهاية التسعينات شكل للعديد إنذارا قاسيا، ومن ثم بدأ بعض الليبراليين القريبين من الديمقراطية الاجتماعية الدعوة لاتفاقية دولية تدخل نوعا من الرقابة على حركة رأس المال النقدي وأنشطة المضاربة.

إذا كان رأس المال هو المحرك الأول لعملية العولمة، فإن تدفق التكنولوجيا وتنميطها أساليب الحياة والاقتصاد أبرز مظاهرها.

والواقع أن هناك صراعا خفيا بين رأس المال المالي (البنوك وشركات التأمين وغيرها) والنقدي من ناحية ورأس المال الإنتاجي من ناحية أخرى، ويدور هذا الصراع حول السيطرة على الحركة العامة لرأس المال، وعلى التأثير على السياسة الاقتصادية الكلية في المجتمعات المتقدمة، ومن ثم في الإطار العريض للعولمة والاقتصاد العالمي. وتعد المناظرة حول الرقابة على حركة رأس المال النقدي والمالي جزءا من هذا الصراع.

أما **العنصر السابع** فيتعلق بالجوانب الثقافية للعولمة. وبينما يؤكد الليبراليون على معنى التعددية والتسامح والقبول المتبادل بين مختلف الثقافات، فهم لا ينكرون أيضا رغبتهم في سيادة الثقافة الغربية، وتعميمها. ويحاجي الليبراليون مؤكدين على أن العولمة ترتبط ارتباطا وثيقا ببروز ما يسمى بأخلاق عالمية. ويختلف الليبراليون في تعريف هذه الأخلاق نظرا لتباين النظرة إلى أمور جوهرية مثل القانون وحقوق الإنسان والعدالة والحقيقة، وبينما يؤكد بعض الليبراليين أن هناك رقعة من الاتفاق بين مختلف ثقافات العالم، وأن هذه الرقعة هي الجديرة بتسمية أخلاق عالمية، يؤكد البعض الآخر على حتمية تبلور أخلاق عالمية جديدة لم تكن بالضرورة نتاجا أو قاسما مشتركا أدنى بين مختلف الثقافات، وربما تعد جديرة -على الأقل في تفصيلاتها- بالنسبة لمعظم ثقافات العالم، بما فيها الثقافة الغربية. وعلى سبيل المثال، فإن مفهوم السلام يمكن أن يكون قاسما مشتركا أعظم بين كافة الثقافات، إذ يستحيل أن تفشل أية ثقافة في إنتاج مسعى خاص بها للسلام. ولكنه في نفس الوقت يمكن أن يمثل أطروحة جديدة بالنسبة لكافة الثقافات إذ إنه لا توجد ثقافة لم تتأصل فيها معاني تدعو للحرب وتضفي عليها قدسية معينة. وهناك مثل آخر يتعلق بحقوق المرأة، والتي يمكن النظر إليها كوافد جديد على كل الثقافات المدنية، وإن كانت معظم الثقافات قد أفرزت ولو مفاتيح ومرتكزات أولية للاعتراف باستقلالية كينونة المرأة وحقها في السيطرة على جسدها ووجودها، وحقها في المساواة.

وعلى أية حال، فإنه يستحيل أن تتطور عولمة حقيقية بدون توافق عالمي على معنى إجرائي لاستتباب السلام وحكم القانون ومعنى ما للمسئولية الدولية، وهذا ما يصر عليه فيلسوف الليبرالية العظيم راولز Rawls .

وأخيرا ثمة جانب سياسي لعملية العولمة، وإن كان أقل وضوحا بكثير في الفكر

رغم تأكيد الرؤية الليبرالية على التعددية والتسامح الثقافي، فهى ترغب في سيادة الثقافة الغربية وتعميمها فيما يسمونه أخلاقا عالمية.

الليبرالي المعاصر، وتتفق الغالبية الساحقة من دعاة العولمة على أن العولمة تنطوي بالضرورة على تجاوز نوعي لمفهوم السيادة المطلقة، وهو الركيزة الأساسية للنظام الدولي منذ صلح وستفاليا عام ١٦٤٨، ومفهوم الدولة القومية وهو اللبنة الأساسية للنظام الدولي، كما عبرت عنه مؤسسة الأمم المتحدة. ولكن الليبراليين لا يملكون تصورا محددا لبناء هيكل سياسي عالمي جديد يتوافق مع العولمة الاقتصادية والاتصالية. ويرغب البعض في نشأة قانون عالمي، دون أن يكون من الواضح كيف يمكن تأسيسها في وجه المخاوف والمصالح المتصارعة. بينما يأمل آخرون في تطوير منظمة الأمم المتحدة كنوع من الكونفدرالية الدولية ويكتفي قطاع ثالث بالحديث عن الموضوع دون تناول تفاصيل أو معانٍ إجرائية محددة. وقد ينطوي هذا الصمت على قبول ضمني للوضع الحالي الذي ينهض على القطبية الواحدية أو ببساطة الهيمنة الأمريكية على الشئون العالمية.

يستحيل أن تتطور عولمة حقيقية بدون توافق عالمي على معنى إجرائي لاستتباب السلام وحكم القانون ومعنى ما للمسئولية الدولية.

٢- الرؤية الراديكالية

وبدورها، يمكن تلخيص الرؤية الراديكالية للعولمة في ثمانية عناصر جوهرية:

العنصر الأول: هو أن العولمة هي تسمية كاذبة أو زائفة لعمليات سياسية واجتماعية كبرى جوهرها هو تفكيك الدولة- القومية، والقضاء على استقلال الشعوب والدول، وإعادة نظام إمبراطوري من نوع جديد، وهو النظام الذي تسيطر عليه الولايات المتحدة، وربما الغرب كله، ويصر عديدون على أن التسمية الحقيقية لتلك العملية هي الأمركة وليس العولمة، وتتضمن الأمركة عملية مزدوجة ومتناقضة شكليا وهى الهيمنة والتفتيت، وتتم الهيمنة في الشكل الإمبراطوري الجديد من خلال نقل صلاحيات الدول (القومية) إلى المستوى العالمي حيث تهيمن قوة واحدة على عملية اتخاذ القرار، وهى الولايات المتحدة، التي لا تستنكف عن اختراق سيادة الدول الأخرى باسم العولمة وإملاء السياسات الأمريكية عليها. أما التفكيك والتفتيت فيتمان من خلال بعث الهويات الفرعية داخل مختلف الدول وتغذية النزعات التعصبية والعرقية والطائفية والدينية، ومن ثم إضعاف الدولة القومية باعتبارها اللبنة الأولى للنظام الدولي القديم.

والعنصر الثاني يري العولمة تتحرك من خلال قاطرة محددة، وهى توسيع مجال سيطرة رأس المال الاحتكاري ليصبح العالم كله، وهو ما يسمى بتدويل أو عولمة

وتفسر عولمة رأس المال العداء الشديد الذي تكنه نقابات العمال والشعوب المتقدمة ذاتها، للعولمة، من حيث إنها تمكن رأس المال من الهيمنة على العمل والتضحية بمصالح العمال وإهدار قوتهم أو إضعاف مقاومتهم لأصحاب العمل.

ومن المعروف أن الشركات متعددة الجنسيات أو بالأحرى عابرة القومية -والتي تجسر عولمة رأس المال- صارت الفاعل الأساسي في الاقتصاد الدولي، وأنها أصبحت أقوى من الحكومات وأداة السيطرة الاقتصادية على مجتمعات العالم الثالث.

ترى الراديكالية العولمة تسمية زائفة لعملية سياسية واجتماعية كبرى جوهرها تفكيك الدولة القومية وإلغاء سيادتها وإقامة نظام إمبراطوري من نوع جديد.

أما **العنصر الثالث**، فيتمثل في تدمير نظم الإنتاج الوطنية من خلال عولمة الأسواق، وتفكيك نظم الحماية القومية للإنتاج المحلي. وقد تم ذلك جزئيا من خلال نظام الجات Gatt. ولكن ذاك النظام الأخير بنى في مرحلة اتسمت بصعود القوميات والوطنية الاقتصادية وحركة العالم الثالث، وهى عوامل قيدت إلى حد كبير من الغزو الاقتصادي والتجاري للدول النامية، بل واضطرت الدول المتقدمة لمنح امتيازات ولو شكلية لها مثل نظام التفضيلات المعممة وعدم اشتراط المعاملة بالمثل من ناحية التعريفة الجمركية، أما اتفاقية مراكش التي أسست منظمة التجارة العالمية فقد هدمت الأسوار الحمائية وضمنت تسهيل دخول السلع والخدمات إلى أسواق دول العالم كافة، وهو ما يعني في نهاية المطاف ضم دول العالم الثالث والدول الاشتراكية السابقة إلى سوق عالمي موحد ومتجانس، ومن ثم سيطرة رأس المال الاحتكاري على تلك الأسواق.

ويرتبط بذلك **عنصر رابع** وهو العولمة التكنولوجية. ويعني هذا المصطلح ما هو أشمل وأعمق بكثير من مجرد توحيد المواصفات القياسية والفنية للسلع وأساليب الإنتاج. ذلك أن هذا التوحيد يدمر فرص العمل والتوظف، وذلك بالتحيز لصالح تكنولوجيات كثيفة رأس المال وكثيفة المعرفة ومقترة فيما يتعلق بفرص العمل.

وثمة جانب آخر للعولمة التكنولوجية وهو الإهدار، والذي يتم من خلال إشاعة نوع من "جنون التكنولوجيا" بتقليد أساليب الإنتاج التي تدخل بين مرحلة قصيرة وأخرى يحيل الآلات والمعدات المرتبطة بأساليب الإنتاج الأقدم إلى التقاعد قبل أن تصل فعلا إلى عمرها الإنتاجي المفترض، وينطوي ذلك على تدمير الرأسمالية لرأس المال بصورة منظمة من خلال تخطيط متسارع للتقادم التكنولوجي. وتعد تلك العملية كارثة حقيقية بالنسبة للبلاد التي تعاني من ندرة رأس المال، حيث يتم

تدميره بسرعة فائقة أو القبول بالغلبة التكنولوجية والإنتاجية للدول المتقدمة والعجز الكامل عن منافستها.

وثمة جانب ثالث لهذا الجنون التكنولوجي، وهو الاستغلال. فالاتفاقيات التجارية الأخيرة وخاصة اتفاقية مراكش التي اختتمت جولة أوروجواي تدور أساسا حول ضمان الحصول على عائد مرتفع لصادرات الدول المتقدمة من التكنولوجيا. ويقود ذلك إلى مزيد من امتصاص الفائض الاقتصادي في البلاد المستوردة، وخاصة في العالم الثالث.

أما الجانب الرابع لنفس الظاهرة فهو فرض أذواق المجتمعات المتقدمة وتعميمها من خلال إشاعة سلة السلع والخدمات التي تستهلكها هذه المجتمعات في غيرها وفي العالم كله. كما أن نفس تلك العملية تنطوي بدورها على إهدار حيث يستمر المستهلكون في الدول النامية و الفقيرة في ملاحقة التجديدات التكنولوجية التي تلحق على مختلف السلع والخدمات. وهو ما يجعلهم يلقون بالسلع القديمة من أجل اقتناء السلع الجديدة من نفس الأنواع. مسببا إهدارا شديدا للموارد وتعميقا للعجز التجاري والمالي لهذه الدول.

أما **العنصر الخامس** في تعريف العولمة من وجهة نظر الراديكاليين في الشمال والجنوب - فهو تقوية رأس المال النقدي والمالي على حساب رأس المال الإنتاجي- وتتم تلك العملية من خلال ضمان امتداد الأموال المضاربة والساخنة إلى العالم كله، مما يؤدي إلى التلاعب بأسواق المال والنقد وهز أسعار الصرف في عدد كبير من الدول. وكثيرا ما تفضي المضاربات المالية إلى خراب واسع لبلاد ومجتمعات كثيرة، على النحو الذي حدث فعلا في العامين الأخيرين من القرن العشرين في إندونيسيا وماليزيا وتايلاند وكوريا الجنوبية.. الخ. فيما يعرف بالأزمة الآسيوية.

أما العنصر السادس في تعريف العولمة تبعا للر ؤية الراديكالية- فهو يتعلق بالجانب الاجتماعي وقد أشرنا سلفا إلى أحد أبعاد هذا الجانب الاجتماعي، أي إضعاف العمل في مواجهة رأس المال. والواقع أن العولمة تتضمن عملية شاملة لإعادة تشكيل المجتمعات، وذلك من خلال مد علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية إلى مجتمعات لم تنجز بعد تحولها الرأسمالي، ويؤدي ذلك كالعادة إلى هدم استقلالية أقسام واسعة من مجتمعات العالم الثالث وهى الأقسام التي عاشت في ظل أنماط إنتاج سابقة على الرأسمالية، أو علاقات إنتاج تدور حول رأسمالية

صارت الشركات عابرة القومية هي الفاعل الأساسي في الاقتصاد الدولي بل أصبحت أقوى من الحكومات وأداة للسيطرة على اقتصاديات مجتمعات العالم الثالث وفق الرؤية الراديكالية.

الدولة. ويتم تفكيك نظام رأسمالية الدولة من خلال فرض سياسات اقتصادية كلية تملكها المنظمات الاقتصادية العالمية، وبالتحديد صندوق النقد و'البنك الدولي ومنتدى دافوس ومجموعة السبع G7 (أو الثمانية بعد دخول روسيا). وتحتل الخصخصة مكانة متميزة بين إجراءات التحول الاقتصادي ومن ثم التحويل الاجتماعي لهذه الدول.

وتشتمل تلك العملية بدورها على نوع من التدمير للأساس الاجتماعي للرأسمالية، وخاصة ضرب وتفكيك الطبقة الوسطى وإجبارها على التراجع، بعد أن كانت تحتل منصة العمل الاجتماعي والسياسي في كثير من الدول. أما الطبقات الرأسمالية العليا والنخب الثقافية والسياسية والمهنية فيتم ربطها بصورة أقوى في منظومة العولمة، ولكن باعتبارها جماعات أقل ارتباطا بمجتمعاتها المحلية وأكثر ارتباطا بالمجتمع العالمي البازغ والمكون من النخب الاقتصادية والسياسية ذات الصلة الحميمة بالعولمة. وتصبح تلك النخب المحلية رءوس جسور للعولمة وللمصالح الرأسمالية الاحتكارية أكبر بكثير مما مضى.

العولمة تتضمن عملية شاملة لإعادة تشكيل المجتمعات وذلك من خلال مد علاقات الإنتاج الرأسمالي إلى دول لم تنجز بعد تحولها للرأسمالية.

أما المعطيات الثقافية للعولمة فتشكل **العنصر السابع**. وأهم ما يقال هنا هو تعميم الأنساق الثقافية الغربية في العالم كله، وبالتحديد الأنساق الثقافية الأمريكية برموزها وعلاقاتهم الشهيرة مثل الجينز والكوكاكولا ومطاعم ماكدونالدز... الخ.

أما المحتوى العنيف لتلك العملية فهو فرض الهيمنة الثقافية العالمية للولايات المتحدة، و تمكينها من غزو مختلف النظم الثقافية الأخرى وفرض نمط ثقافي أحادي على العالم كله.

وأخيرا، تنطوي العولمة -كما تجري حاليا- على بناء إمبراطوري جديد يتشكل جزئيا من خلال توظيف الأمم المتحدة وإعادة هيكلتها لصالح الولايات المتحدة، وجزئيا من خلال تهميش الأمم المتحدة، وخاصة في المجال الاستراتيجي. ويحل حلف الناتو محل الأمم المتحدة في اتخاذ قرارات إستراتيجية جوهرية تخص كافة شعوب العالم باسم التدخل الإنساني وتوسيع الحلف واختصاصاته بحيث يشمل العالم كله.

٣- الدور "الاستراتيجي" لحركة حقوق الإنسان

لقد استعرضنا الرؤى المتناقضة للعولمة، وفي ذهننا سؤال رئيسي، بل وسؤال الأسئلة جميعا في اللحظة الراهنة وهو ما إذا كان يتعين على حركة حقوق الإنسان أن تتخذ موقفا من تلك العملية.

هنا أيضا يجوز لنا أن نسوق وجهتي نظر. إنهما وجهتا نظر غير مكتملتين لأن الأدبيات ليست وفيرة حتى الآن حول الموضوع. ويمكننا أن نتصور الأمر في صورة مناظرة ذات طابع تجريدي إلى حد ما.

إن السبب في ذلك التجريد ليس ندرة الأدبيات والأفكار أو البيانات المعلنة فحسب، فهناك سبب أهم، وهو أننا نتحدث عن موقف من ظاهرة هيكلية شاملة عالمية تخص نمط الحضارة العالمية وليست فقط كيانها السياسي أو هيكلها وعلاقاتها الاقتصادية. ونحن أيضا نتحدث عن موقف جوهري بمعنى أنه ينفذ إلى أعمق الأعماق وأوسع القضايا والإشكاليات وإلى حقبة تاريخية بأكملها، لا يعلم إلا الله متى تظهر كل معطياتها ونتائجها الأساسية.

فليس من عادة حركات حقوق الإنسان أن تبنى مثل هذه المواقف أو تصدر مثل هذه البيانات "الاستراتيجية" - بل إن تعبير استراتيجية نفسه والمأخوذ من علوم الحرب قريب كل القرب من حقل حقوق الإنسان.

ومع ذلك، فقد كانت ثمة بيانات ومواقف جزئية في مؤتمرات عالمية شتى، وآخرها مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣ والذي اقترب من إدانة صندوق النقد الدولي وسياسات التكيف الهيكلي والتثبيت التي يدفع ثمنها فقراء العالم. وفي منظمات وطنية ومؤتمرات قارية شتى أثيرت القضية وتبنت المنظمات والمؤتمرات مواقف شتى، جاءت عموما من حيث المحتوى أقرب إلى الرؤية الراديكالية من العولمة.

غير أنه لا يمكن القول بأن تلك المواقف المتفرقة شاملة لا يمكن الزعم بأنها كاملة أو أنها تعكس بالضرورة مواقف أكثرية المنظمات العاملة في حقل حقوق الإنسان، وبينما نستطيع أن نلمح الميل الراديكالي في أكثرية منظمات العالم الثالث، لا يمكننا أيضا أن ننكر الإطار الليبرالي الذي يميز أكثرية منظمات العالم الأول.

وبشئ من التعسف، سنواصل تصور مناظرة بين فريقين. وليكن السؤال الخاص بضرورة أو عدم ضرورة اتخاذ موف عالمي شامل أو متكامل هو المحطة الأولى في

هل يتعين على حركة حقوق الإنسان أن تتخذ موقفا من العولمة، خاصة أن ثمة بيانات ومواقف جزئية في مؤتمرات عالمية شاملة آخرها مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان ١٩٩٣ ؟

رحلة المناظرة هذه.

إن الموقف القائل بعدم الحاجة لاتخاذ موقف أصلا قد يستند على حجتين رئيسيتين.

الحجة الأساسية هى أن قضية العولمة هى موضوع لصراع اجتماعي وسياسي ليس من شأن حركة حقوق الإنسان أن تصبح جزءا منه بالتحيز إلى هذا الطرف أو ذاك. إن الحركة يجب أن تراقب كل الصراعات وأن تدعو إلى احترام القيم الأساسية التي تحكم لا فقط نوعية معاملة الشخص الإنساني من قبل دولته أو من قبل الآخرين، و إ نما أيضا كيفية إدارة الصراعات بصورة سليمة وبدون اجتراح أو إنكار ونفي للآخر.

ويستطيع هذا الرأي أن يدعم حجته بالتأكيد على أن الصراع حول العولمة ليس بسيطا كما يتصور البعض، بل إنه ليس صراعا بين مستويات أفقية. إنه صراع يعكس شرخا رأسيا بين أقسام من كافة المجتمعات. فهو يدور داخل الشمال، كما يدور داخل الجنوب. وهو أيضا يدور داخل كل الأمم والدول.

وإذا شئنا أن نبقي أمناء مع الواقع، فإن هذا الصراع يدور حول محاور:

المحور الأول: هو صراع القومية والعالمية. هذا الصراع يدور حتى داخل الولا يات المتحدة. فمن المعروف أن اتحاد النقابات الأمريكي المسمى بالحروف الأولى AFL- CIO يعارض العولمة بشتى مظاهرها. كما أن عددا كبيرا من المتظاهر ين في سياتل قد أتوا من الولايات المتحدة. وتتخذ منظمات ي مينية ويسارية أمريكية شتى مواقف عدائية من العولمة. بل ربما لا نبالغ كثيرا إذا قلنا أن أغلب الأمريكيين يظهرون شكوكا شديدة إن لم يكن خصومته- مع العولمة، وهو ما يعكس بصورة عامة الموقف "الوطني" أو "القومي"، وخاصة في حقل الاقتصاد.

لقد شغلت النزعة القومية حقبة امتدت من القرن السادس عشر حتى الآن والقومية أو الوطنية لن تخلى مكانها بسهولة أمام زحف العولمة لأنها ليست فقط مسعى أو نزعة اقتصادية أو مجتمعية بل هى أيضا ميلا متجذرا في النفسية الجماعية، وفي الثقافة. وفي نفس الوقت، فإن العولمة تفرض نفسها كحالة موضوعية وذلك بإعادة صياغة "الأجندة" العالمية. إذ صار من المستحيل حل أهم قضايا الدنيا والناس على صعيد قومي، وبات من المحتم موضوعيا حلها على صعيد عالمي.

إن قضية العولمة هي موضوع لصراع اجتماعي وسياسي ليس من شأن حركة حقوق الإنسان أن تصبح جزءا منه بالتحيز إلى هذا الطرف أو ذاك.

والواقع أنه لا يمكن لحركة حقوق الإنسان، ولا لأي حركة أخلاقية أو اجتماعية أخرى أن تعلي قيمة العالمية على حساب القومية أو النزعة الوطنية على حساب العالمية، بصورة مبدئية. كل ما يمكن أن تعقده من مقارنات في هذا الصدد سيكون فارغا من المحتوى، وبعيدا عن الموضوعية والمثالية معا.

أما المحور الثاني: فهو صراع رأس المال الصغير مع رأس المال الكبير، فرأس المال الصغير يعيش حياة صعبة في ظل الاحتكار على صعيد قومي، وهو يواجه ظروفا أصعب بعدما تمدد الاحتكار على صعيد عالمي، وهو لذلك ينظر بعداء مضاعف لظاهرة العولمة، إلا حيثما أصبح تابع لشركات ومصالح خارج الوطن الأم، مثل وكالات الشركات اليابانية في الولايات المتحدة أو العكس. وتستند النزعة الحمائية في الغرب كله وفي كثير من الدول المتوسطة والنامية والفقيرة على قوة ونفوذ رأس المال الصغير، فالعادة هى أن يتمتع رأس المال الصغير بقوة سياسية كبيرة، وهو يضغط بصورة متواصلة حتى تحميه دولته من المنافسة الأجنبية. ولكي ينجح في مسعاه، يستعين رجال الأعمال الصغار بنزعات يمينية متشددة وبقدر ملموس من التركيز على الخصوصية القومية، بينما يستطيع رأس المال الكبير التأقلم بسهولة أكثر مع متطلبات المنافسة العالمية، فيبرز نزعات أكثر انفتاحا على العالم الخارجي، وتجاه الأجناس والشعوب الأخرى، ولو في حدود معينة.

هنا أيضا لا مجال حقيقي للتحيز لهذا أو ذاك. وكل ما بوسع الحركة العالمية لحقوق الإنسان أن تفعله هو مراقبة النتائج واتخاذ موقف من مظاهر وانتهاكات ملموسة، في المجال الاقتصادي وغيره من المجالات، فمثلا تؤدي ظاهرة الاحتكار إلى نتائج سلبية في كافة المجالات، وهنا من المنطقي للغاية أن تدعو الحركة إلى تطبيق صارم لقوانين منع الاحتكار وغيرها من ممارسات الأعمال الضارة بالمناقشة وحق الملكية وحق العمل، وغيرها من الحقوق الأصيلة والفرعية التي تشتمل عليها الشرعة الدولية.

وأخيرا فهناك محور الصراع بين العمل ورأس المال عموما. فالعمال ونقاباتهم في العالم أجمع يشتركون في الغضب من العولمة وتداعياتها انطلاقا مما يعتقد من آثارها السلبية على فرص التوظيف.

غير أنني أعتقد شخصيا أن الاستنتاجات الخاصة بالتأثير السلبي على فرص التوظف مبالغ فيها كثيرا. ففي الشمال الصناعي المتقدم يركز النقابيون على

العمال ونقاباتهم في العالم أجمع يشتركون في الغضب من العولمة وتداعياتها انطلاقا مما يعتقد من آثارها السلبية على فرص التوظيف.

تصدير رأس المال، وما ينطوي عليه من تصدير لفرص التوظف. غير أنهم يتجاهلون ما يؤدي له هذا التصدير من تعزيز للربحية ومن ثم فرص الاستثمار في الداخل، حيث تحصل الشركات المصدرة لرأس المال على عوائد كبيرة تعيد استثمار جزء كبير منها في بلادها. ثم إ ن بلدا قائدا للاقتصاد والرأسمال العالمي قد حصل على أكبر حصة من الاستثمارات الأجنبية المباشرة. ورغم هشاشة أسواق العمل في ظل الانتقال الحالي إلى العولمة وإلى مجالات الثورة التكنولوجية، فقد حصل الأمريكيون على أعلى نسبة توظف منذ الحرب الثانية خلال عقد التسعينات، وهو العقد الذي شهد تضخم ظاهرة العولمة.

أما في البلاد النامية، فإن الآثار المحتملة على العمالة وفرص التوظف مختلطة إلى حد ما. فهناك بلاد سجلت ف يها نتائج سلبية وأخرى عرفت نتائج إيجابية وثمة ما يدعو للاعتقاد بأنه كلما نمى الاقتصاد وكبر زادت فرص التوظف، ويدعونا هذا الاعتقاد لمراجعة الاستنتاجات الخاصة بالاستثمار الأجنبي المباشر.

وتظل مع ذلك عملية التأثير على فرص التوظف أحد مجالات العمل الحقوقي انطلاقا من الالتزام بحق العمل كأهم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على الإطلاق في تقدير ي الخاص.

هناك إذن حجة أخرى جديرة بتحليل متعمق وبحوث حقلية واسعة النطاق. وهى أن العولمة لازالت في بداياتها، وأنها قد تظهر في مرحلة معينة في شكل جملة من النتائج السلبية، ولكن استمرار العملية يجعلها قابلة للتصحيح بما يغلب في نهاية المطاف النتائج التقدمية والإيجابية. ولدينا هنا الأمثلة الشهيرة في التاريخ الاجتماعي للرأسمالية، وكيف أدت إلى تدمير الصناعات الحرفية، ولكن لصالح أسلو ب إنتاج أرقى.

هذه هى حجج الداعين إلى مراقبة عملية العولمة دون التدخل بشأنها لاتخاذ موقف شامل أو كامل أو نمطي منها. أما حجج الداعين إلى اتخاذ موقف أو على الأقل إعداد الحركة للتدخل في صلب العملية فهى متباينة بالطبع ومتعددة المستويات والمضامين.

لقد حانت المناسبة هنا للتعبير عن رأيي الخاص في المسألة. إذ يبدو لي أن من الضروري لحركة حقوق الإنسان أن تجهز نفسها لاحتلال موقع أو مواقع مهمة للمشاركة في العمليات المرتبطة بالعولمة من مواقع مختارة، ومن زوايا محددة.

من الضروري لحركة حقوق الإنسان أن تجهز نفسها لاحتلال مواقع مهمة للمشاركة في العمليات المرتبطة بالعولمة من مواقع مختارة ومحددة.

ويستند هذا الرأي غلى ثلاث حجج جوهرية:

الحجة الأولى تنطلق من الحاجة لمراجعة عميقة وتطوير بنائي لمنهجية النضال الحقوقي، وقد أسلفنا إبراز هذه الحجة في مناسبات سابقة في هذه المجلة، وفي غيرها من المنابر. إذ عكفت حركة حقوق الإنسان على التعامل مع نتائج العمليات السياسية والاجتماعية الكبرى -مع العزوف عن التدخل في مقدماتها وتداعياتها- فمبدأ الحياد السياسي يفهم على أنه يعني القدرة على التعامل الإيجابي مع مختلف الأنظمة السياسية والاجتماعية. غير أن ذلك لا يتناقض بالضرورة مع وجوب التحيز للنظام الديمقراطي مثلا. ويتعين على الحركة أن تناضل ضد الاستبداد، وأن تساهم في انفتاح الشروط الضرورية للتحول الديمقراطي.

وعلى نفس المنوال، لا تستطيع الحركة التزام الصمت تجاه عملية جبارة وشاملة مثل العولمة، والاكتفاء بالتعاطي مع نتائجها. إذ إن النتائج غير المرغوبة قد تتداعى حتما إذا لم يتم النضال ضد المقدمات والميول والمعطيات التي تقود إلى هذه النتائج.

أما الحجة الثانية فهى أن عملية العولمة تشتمل على ميول متناقضة وأنها عملية قابلة للتصحيح، والتطوير لصالح الإنسانية والتقدم الاجتماعي والأخلاقي للعالم. وهى أيضا قابلة للانحراف والتشويه والردة على كافة الأصعدة.

ما نعينه هنا هو أن الرؤيتين الليبرالية والراديكالية صحيحتان في نفس الوقت، وإن بدرجات مختلفة. فالرؤية الليبرالية تركز على الممكن والمحتمل بمنطق الدفع التكنولوجي والضرورات البيئية والاجتماعية بينما تركز الرؤية الراديكالية على الوضع الحالي والذي يفرض القوة وبمنطق عدم توازن المصالح، والضغوط التي يفرزها الأقوياء على حساب الأضعف.

وكأن الرؤية الليبرالية تتحدث عن "وعاء" بينما تركز الرؤية الراديكالية على ما يحمله هذا الوعاء من "مضامين" حالية، وبذلك تتجاهل الرؤية الليبرالية معطيات الواقع وما يفرضه منطق القوة من صياغات شائنة، ولكن الرؤية الراديكالية بدورها تتجاهل الأوعية الجديدة التي تنتجها العولمة وما تنطوي عليه من إمكانيات واحتمالات تقدمية.

إن دور حركة حقوق الإنسان هو النضال لمنح عملية العولمة مضمونا جديدا وتقدميا. وهذا ممكن.

لا تستطيع حركة حقوق الإنسان التزام الصمت تجاه عملية جبارة وشاملة مثل العولمة، والاكتفاء بالتعاطي مع نتائجها

وبذلك لا تتطرف الحركة إلى رفض العولمة بما تطرحه من إمكانيات تقدمية جبارة في التاريخ الإنساني، ولا تتطرق أيضا بقبول الأمر الواقع وما يشتمل عليه من تشوهات وانحرافات مضادة للمصالح المشتركة للإنسانية.

ولكن هذا الموقف "الاستراتيجي" المبكر ليس سهلا، وليس جاهزا. كما أنه ليس من الصحيح أن تحل الحركة محل القوى الاجتماعية والحركات والمؤسسات الأخرى ذات الصلة المباشرة بتجديد هذا المضمون، فتغرق في الخطاب الأيديولوجي وتنخرط سياسيا وتصبح طرفا مباشرا في الصراعات الاجتماعية والسياسية العالمية.

فعلى الحركة أن تحدد بدقة كيف ومتى وأين "تتدخل" لكي تسهم في دفع عملية العولمة إلى النتائج المرغوبة، ويجب أن تبني بحرص ودقة بالغين منصاتها الخاصة بهذا التدخل، إن هذا الموقف يصر على حق ومسئولية الحركة العالمية لحقوق الإنسان في المشاركة في صنع العملية ذاتها وصياغة أطرها وتعيين مضامينها، دون أن تغرق نفسها في السياسة أو الاقتصاد.

هذا هو الموقف العام، أما منطلقاته الجوهرية فسوف نتناولها في مناسبة أخرى.

رئيس التحرير

ليس من الصحيح أن تحل حركة حقوق الإنسان محل القوى الاجتماعية والحركات والمؤسسات الأخرى، فتغرق في الخطاب الايديولوجي وتنخرط سياسياً وتصبح طرفاً مباشراً في الصراعات الاجتماعية والسياسية

عبد الرحمن بدوي من النازية إلى الليبرالية

الأساس الفلسفي للحرية والديمقراطية

أحمد عبد الحليم عطية*

مقدمة

إن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديدا وثيقا إلى حد أننا لا نستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر. هكذا كتب ريجبس جوليفيه في كتابه "المذاهب الوجودية" وهو بصدد تناول فلسفة نيتشه مؤكدا أن تفكير نيتشه ما هو إلا انعكاس لشخصيته "لم تكن فلسفة نيتشه سوى تعبير عن حياته، وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها "وهذا الاتجاه ربط الفكر بالوجود- الذي قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة قد أصبح ينظر نيتشه، الصورة التي لابد منها لكل فلسفة حقة"(١).

والعلاقة وثيقة بين نيتشه الفيلسوف الألماني الذي يحتفل العالم بالذكرى المئوية لوفاته والذي أثر ولا يزال في تيارات ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر وبين المفكر والفيلسوف العربي عبد الرحمن بدوي وهى العلاقة التي أكد عليها عدد كبير ممن عرفوا المفكر العربي وقرأوا كتاباته، يقول محمود أمين العالم عن بداياته الفكرية: "ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملا بالنموذج الأسطوري الذي بشر به نيتشه، الإنسان الأعلى.. ولهذا كان عبد الرحمن بدوي أول تجسيد أمام عيني لهذا النموذج، كان تجسيدا لإرادة القوة، لأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذي يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى"(٢) وهناك شهادات متعددة تؤكد هذا المعنى يدلي بها محمد عفيفي مطر(٣) وماهر شفيق فريد الذي يقول: كان كل كتاب جديد يقرؤه المرء لبدوي كشفا مجددا وتجربة تهز الأعماق، كان عبد الرحمن بدوي هو الذي قدم إلىّ نداءات نيتشه النارية: عيشوا في خطر، ابنوا مدنكم قرب بركان فيزوف، أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة.. ولهذا سنظل مع كل التحفظات، وهى تحفظات مهمة وأساسية مدينين له إلى آخر لحظة في حياتنا"(٤) وقد حاولنا رصد ليس هذه العلاقة

* أستاذ مساعد الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة

بل قل التماهي بين نيتشه وبدوي الذي أعلن عن تأثره بالفيلسوف الألماني، وأكد عليه في موسوعة الفلسفة(٥). مما يجعلنا نطرح العلاقة بين فكر عبد الرحمن بدوي كما قدمه لنا، خاصة في "خلاصة مذهبنا الوجودي"(٦) وحياته كما عرضها لنا في أحدث مؤلفاته "سيرة حياتي"(٧). من أجل الإجابة عن سؤال أي إلى مدى جاء المذهب تعبيرا عن الحياة وجاءت الحياة تطبيقا للمذهب؟

كتب بدوي عن نفسه عام ١٩٨٤ قائلا بإنه: "شارك في السياسة الوطنية فكان عضوا في حزب مصر الفتاة ١٩٣٨- ١٩٤٠، ثم عضوا في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد ١٩٤٤- ١٩٥٢، واختير عضوا في لجنة الدستور التي كلفت في يناير ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر، وكانت تضمن صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين، وأسهم خصوصا في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤. لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات الحريات والحكم الديمقراطي السليم، ووضعوا بدلا منه دستور ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سندا للطغيان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات"(٨).

يخبرنا بدوي في هذه الفقرة الهامة بوقائع ثلاث لها دلالة وهى:

أولا: أنه رجل سياسة، شارك في حزب مصر الفتاة، ثم الحزب الوطني الجديد وأخيرا في أعمال الثورة المصرية ولجانها من أجل وضع الدستور.

ثانيا: إن الاهتمام الأساس له كان بالحريات والحكم الديمقراطي السليم.

ثالثا: إن القائمين على الثورة كانوا سندا للطغيان فلم يأخذوا بالدستور الذي يدعم الحريات وصادروه.

وما يقدمه لنا بدوي في "**سيرة حياتي**" يدعم ويفصل ما سبق وهو أن عبد الرحمن بدوي فيلسوف الحرية. فما حقيقة ذلك؟

إننا ونحن بصدد بحث الحرية عند بدوي نناقش القضية التي صدرنا بها هذه الدراسة وهى العلاقة بين حياة بدوي ومذهبه حدده لنا عام ١٩٤٤ وهو بصدده تقديم رسالته للدكتوراه عن "**الزمان الوجودي**". وحياته وعمله السياسي يظهر فيما كتبه عن نفسه في "سيرة حياتي" وكذلك في كتاباته السياسية التي نشرها في جريدة م**صر الفتاة**(٩) عام ١٩٣٨. وسوف نعرض أولا لمفهوم الحرية كما ظهر في كتاباته السياسية المبكرة ثم في خلاصة مذهبه الوجودي حتى يتسنى لنا أن نناقش قضية دفاعه عن الحرية والديمقراطية التي جاءت في الفقرة السابقة.

الحرية في كتابات بدوي السياسية

تحت عنوان "بداية اهتمامي بالسياسة" يذكر لنا إعجابه الشديد بعبارة مصطفى كامل "إني أريد أن أوقظ في مصر الهرم مصر الفتاة" (ص ٤٩ ج١) كما يحدد لنا بدايات اهتمامه بالنازية التي تدعو إلى تحرير ألمانيا وتحمسه الشديد لها وقد نشأ في وسط شديد الإعجاب بألمانيا- وكان يتمنى لها الانتصار في الحرب العالمية الأولى، وهذه الحماسة لألمانيا وترجي انتصارها في الحرب العالمية الأولى ترجع إلى عدة عوامل: منها أنها كانت حليفة لتركيا ونحن كنا في مصر لا نزال متعلقين بتركيا بوُضعها مقر الخلافة الإسلامية.. ومنها أن عدونا الحقيقي هو إنجلترا، لهذا كنا نتمنى لها الهزيمة ومن الذي كان عليه أن يهزمها آنذاك إلا ألمانيا؟

-وإنها أي النازية- تقوم على أساس التربية العسكرية للشباب وتأهيله لخوض غمار الحرب التي سترد إلى ألمانيا مكانتها، وكنت أرى أن هذه هى السبيل الوحيدة لطرد المستعمر البريطاني من مصر ولتكوين دولة قوية ذات مستوى حضاري رفيع يعيد إلى مصر مكانتها الأولى في عهد الفراعنة.

إنها باستعادتها لقوة ألمانيا وانتصارها على إنجلترا وحلفائها فستكون الفرصة مواتية لتخلص مصر من براثن الاحتلال البريطاني.

لهذه الأسباب الثلاثة سرى الإعجاب في نفسي لتولي هتلر الحكم في ألمانيا (ص٥٤)، ومن هنا أيضا كان اهتمامه بمصر الفتاة، ويحدثنا بالتفصيل عن الانضمام إلى مصر الفتاة في فبراير ١٩٣٨ (ص١٢٥)، وكان قد سبق أن تعرف عن قرب على النازية وكتاباتها وأصولها النظرية إبان فترة سفره الأولى إلى أوربا خاصة في ميونخ، يوليو ١٩٣٧ حيث شاهد واستمع إلى ادولف هتلر وهو يخطب في الجماهير (ص٨٢) وأخذ في دراسة النازية في ميونخ دراسة عميقة يقول: "بدأت بكتاب "كفاحي" وتلوته بكتاب "أسطورة القرن العشرين" تأليف ألفرد روزنبرج ثم حصلت على النشرات الرئيسية للحزب النازي وحلتها معي لأقرأها في هدوء حين أعود إلى مصر، ودفعتني قراءتي لهذين الكتابين إلى الاطلاع على المؤلفات النظرية التي أسس عليها هتلر وروزنبرج الأيديولوجية النازية وهى ""أماسي القرن العشرين" تأليف: هزس. تشميرلين ثم كتاب Deuteche Schufteni تأليف المستشرق بول دي لاجراد، وعلى هذه الكتب وغيرها اعتمد بدوي في سلسلة المقالات التي كتبها في جريدة مصر الفتاة صيف ١٩٣٨.

يضع بدوي النازية مقابل الديمقراطية ويشيد بالأولى مقابل الثانية وهو يشيد بهتلر" الذي شاءت الصحافة الديمقراطية اليهودية أن تصوره تصويرا لا يتلاءم مع الواقع" (اتجاهات السياسة الدولية بعد اتفاق ميونخ، ٦ أكتوبر ١٩٣٨.

ولن يكون سببا في اندلاع الرحب كما كتب بدوي في ١٢ سبتمبر ١٩٣٨ تحت عنوان "ليطمئن

أنصار السلام فموعد الحرب جد بعيد" يقول: "نحن نستطيع أن نؤكد مطمئنين إلى أن حربا عالمية لن تقوم في هذه الأيام ولا في هذا العام، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إن الحرب لو قامت فلن تثيرها الدول الديكتاتورية وإنما الدول الديمقراطية هى التي ستبعثها وتثيرها حربا شعواء لا هوادة فيها ولا لين". كما كتب في ٣١ أكتوبر ١٩٣٨ ساخرا" إلى متى تمضي الدول الديمقراطية في هذا التسليم؟".

ويظهر موقفه من الحرية في سلسلة الدراسات التي كتبها تحت عنوان "فلسفة المذاهب السياسية" عن الفاشستية والنازية. وهذه الدراسات وأن كانت ترجمة إلا أنها تعبر عن موقف بدوي نفسه الذي ينقلها إلى العربية "لعل القوم في مصر لهذه المبادئ يتدبرون وإلى فهمها الصحيح يصلون"وهو يقدم لنا مبادئ الفاشستية التي كتبها موسوليني في دائرة المعارف الإيطالية. ونتوقف أمام المبدأ السابع والثامن والتاسع لبيان مفهوم الحرية كما جاء في هذه المبادئ أو بمعنى أدق غياب مفهوم الحرية عن هذا المذهب.

يقول المبدأ السابع: ولما كانت النظرة الفاشستية لا فردية فإنها من أجل الدولة وليست من أجل الفرد إلا باعتباره مكونا للدولة التي هى وعي الإنسان وإرادته الكونية في وجوده التاريخي. هى مضادة لمذهب الحرية القديم الذي نشأ من الحاجة إلى رد فعل للطغيان والذي أنهت رسالته من يوم أن تحولت الدولة إلى وعي الشعب وإرادته. فمذهب الحرية أنكر الدولة من أجل مصلحة الفرد ولكن الفاشستية تؤكد الدولة باعتبارها حقيقة الفرد الواقعية فإذاً لابد للحرية أن تكون صفة الإنسان الواقعي فإن الفاشستية تؤمن بالحرية، الحرية الحقيقية التي لا حد غيرها، حرية الدولة والفرد داخل الدولة"(١٠).

يغيب الفرد في الدولة ولا حرية إلا للدولة. وكما لا تقر الفاشستية الحرية لا تقرب بأي جماعات أو تنظيمات، فهى ضد الاشتراكية والنقابية حيث لا يوجد خارج الدولة أفراد ولا جماعات وهذا هو المبدأ الثامن وهى أيضا ضد الديمقراطية كما جاء في المبدأ التاسع فالأفراد طبقات تبعا لأنواع المصالح المختلفة وهم طوائف باعتبار النشاط الاقتصادي المشترك ولكنهم أولا وقبل كل شئ دولة. ولكن هذه الدولة ليست عددا ومجموعة أفراد تكون غالبية شعب ما، لهذا كانت الفاشيستية ضد الديمقراطية التي تسوي بين الشعب بحسب العدد الأكبر وتنزل به إلى مستوى الغالبية"(١١).

ويتضح هذا الموقف في الجزء الثاني من الدراسة حول المذهب السياسي والاجتماعي للفاشستية. حيث تناول موقف الفاشستية "ضد النظريات الديمقراطية": هاجمت الفاشستية كل النظريات الديمقراطية وضربت بها عرض الحائط، سواء في مقدماتها النظرية أو في تطبيقاتها واستخداماتها العملية.. وتؤمن بأن الناس ليسوا سواسية بل إن اللا مساواة ضرورية نافعة للناس الذين لا يمكن

وضعهم في مستوى واحد بطريقة آليات خارجية كطريقة التصويت العام. ويمكن تعريف الحكومات الديمقراطية بأنها تلك التي توهم الشعب بين آونة وأخرى بأنه الحاكم والسيد، بينما السيادة الحقيقية في أيدي قوى أخرى سرية وغير مسئولة في بعض الأحيان، الديمقراطية حكومة بدون ملك واحد ولكن بملوك كثيرة لا حصر لهم قد يكونون أكثر طغيانا وفسادا من ملك طاغية واحد(١٢).

وأوضح تحت عنوان "**ترهات الديمقراطية**" إن الفاشستية تنكر على الديمقراطية أكذوبة المساواة السياسية وطريقة عدم المسئولية الجماعية وأسطورة السعادة والتقدم الذي لا يقف عند حد. ولكن إذا فهمت الديمقراطية على نحو آخر، أي إذا كان معنى الديمقراطية ألا يوقع الشعب إلى حدود الدولة والحكم فيمكن للكاتب أن يحدها بأنها ديمقراطية منظمة متمركزة مسيطرة.

وموقف الفاشستية يتعارض اشد التعارض مع مذهب الحرية إن في ميدان السياسة أو في ميدان الاقتصاد. ذلك أنه يجب ألا نغالي في أهمية مذهب الحرية.. وأن نجعل منه واحداً من بين المذاهب العديدة التي ازدهرت في ذلك القرن دينا للإنسانية صالحا لكل العصور والأزمان حديثها ومقبلها(١٣).

ويتضح موقف بدوي في هذه الفترة- من الحرية والديمقراطية فيما كتبه عن فلسفة النازية، خاصة "نظرية القيادة ومبدأ التصاعد" و"الحزب والدولة" والنازية أقرب إليه من الفاشستية وما يقدمها من آرائها هو ما اعتنقه في حياته السياسية بانتمائه إلى مصر الفتاة، وهو يرى في نظرية القيادة التي قدمتها النازية أنسب النظريات للحكم وهى نظرية تتعارض كل التعارض مع النظرية الديمقراطية البرلمانية، ذلك أن النظام البرلماني يقوم على أساس أن الرئيس مسئول رؤسائه، وأن القائد مسئول أمام جنوده وأن الطبقة السفلى تتحكم في الطبقة العليا وتسيطر عليها وتوجهها أنى شاءت وحينما أرادت. فإذا نظرت وحدة من الوحدات المنخرطة في سلك هذا النظام فإن نظرتها تتجه إلى أسفل تستمد من الوحدة السفلى وحبه واتجاهات تفكيرها.

فكأن النظام البرلماني إذا نظام هبوط ونزول لا نظام سمو وصعود. لا يعرف للطموح معنى ولا للارتقاء سبيلا بل هو دائما يبدأ يسير منحني الرأس مطأطأ الهامة، يتخذ من الأرض مثله ونماذجه دون أن يرتفع ببصره إلى السماء، يستلهمها الأفكار العالية والمبادئ السامية الخالدة والتطور الدائم الزحف نحو الكمال.

إن هذا النظام يقضي على نوازع الطموح وخواطر السيادة وبواعث المجد والزحف والاتساع التي تضطرم بها نفس شعب من الشعوب وجنس من الأجناس فهو دائما أبدا كالقيد في أرجل الطائر يمنعه التحليق ويقعد به عن السمو والصعود".

وعلى العكس كما يرى بدوي نجد الدولة النازية تسير على منهج التصاعد وتسلك طريق السمو والرقي فكل فرد في هذه الدولة له طبيعته الخاصة التي ينتمي إليها وهو مسئول أمام رؤسائه عن كل

ما وكل إليه من أعمال وما نيط به تحقيقه من مهمات ثم هو بدوره يسيطر كل السيطرة على مرءوسيه ومن هم أثقل مرتبة والذين يتلونه في سلم التصاعد فله إذن سلطة مطلقة على جميع مرءوسيه كما أن عليه مسئولة لا نهاية لها أمام رؤسائه ومن هم أعلى منه والرئيس بدوره مسئول أمام من يعلوه وهكذا حتى نصل إلى الرئيس الأعلى، وهذا الرئيس الأعلى ليس مسئولا إلا أمام ضميره وأمام الله، منهما يستمد وحيه وعن طريق إرشادهما يسير في أعماله ويصدر في أفعاله والأفراد في هذا النظام يختارهم رؤساؤهم فلكل رئيس إذن الحق في أن يعمد كل من يرأسهم ويسود عليهم، والرئيس الأعلى يختاره الشعب ولكن لا على طريقة النظام النيابي وإنما عن طريق آخر أجل شأنا وأسمى قيمة وأعظم خطرا ذلك هو طريق "الاستفتاء"، فالرئيس الأعلى رجل ممتاز شاءت العناية الإلهية أن تخلقه من بين أبناء الشعب لكي يعبر عن روح الشعب ويمثل إرادة الشعب، ويكون ضمر الشعب، فهو شخص يفرض نفسه على الشعب رضا بماله من صفات سامية وميزات عالية وخصائص قدسية ترتفع به إلى مقام الإنسان الأعلى(١٤).

وهذه هى الديمقراطية الحقيقية لا تلك المهازل البرلمانية التي تفخر بها الدول الديمقراطية المزعومة.

نسأل بدوي إذا كان هذا هو الرئيس الأعلى والذي كان هتلر نموذجا في ألمانيا وأحمد حسين "زعيم الجيل الجديد وباعث نور العهد الجديد" صورة منه فكيف انقلب عليه وأدان تصرفاته وسياساته ومسلكه؟ بل ولماذا تتنصل من تاريخك السياسي وتعتبر انتسابك إلى مصر الفتاة تهمة في قولك "**لازمتني**" تهمة انتسابي إلى مصر الفتاة" طوال حياتي وصار صاحب السلطة ينبش لي عن هذه "التهمة" كلما عن له إيقاع الأذى بي، او عند منعي من نيل حق من حقوقي(١٥) خاصة وأنت القائل "إن على صاحب الحركة السياسية أن يتابع طريقه قدما على أساس المبادئ التي قام يدعو إليها، مهما لاقى في سبيل ذلك من عقبات أو انتكاسات، ولن يجديه نفعا أن يستعيد من خصومه شعاراتهم(١٦)"، فهل كان انتماء بدوي إلى مصر الفتاة عن مبدأ وقناعة سياسية وتحوله إلى التأكيد على الحرية والديمقراطية مسألة طارئة أم أن الدعوة إلى الحركات والتمثيل الديمقراطي هى نتاج أصيل وامتداد منطقي لعقيدة مصر الفتاة؟ تحتاج هذه القضية إلى تأصيل والتأصيل لن يتيسر لنا إلا بعض مذهب بدوي الوجود الذي يقدم لنا فيه موقفه الفلسفي الذي عرف به ولا يزال ولن يتأتى لنا بيان هذا المذهب الذي قدم في رسالته الزمان الوجودي ١٩٤٤ لا بعد تناول كتابه الأول والهام عن "نيتشه" الصادر ١٩٣٩ والذي يمثل نقطة الالتقاء بين انتمائه السياسي من جهة والأساس النظري لفلسفته من جهة أخرى.

بدوي من الممارسة السياسية إلى التأسيس الفلسفي

يمثل نيتشه نقطة اللقاء بين الأيديولوجية السياسية التي اعتنقها بدوي والفلسفة الوجودية التي آمن بها وجعل منها مذهبا فلسفيا يعتنقه ويضيف إله ويبدع فيه مؤكدا على الذات الحرة الخلاقة. وكتابه عن نيتشه أثير لديه يذكره ويفخر به ويشير إلى ما كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق وإبراهيم بيومي مدكور عنه ويذكر تأثيره لكبير على أبناء هذا الجيل. "ومن الفئات التي أقبلت بشدة على قراءة هذا الكتاب فئة ضباط الجيش الذين كانوا ذوي تطلعات سياسية، ومنهم جمال عبد الناصر وأنور السادات كما صرحا مرارا ولكن أشد هؤلاء الضباط حماسة للكتاب كان الضابط البطل أحمد عبد العزيز، الذي استشهد في فلسطين سنة ١٩٤٨، وكان القائد المظفر الوحيد في تلك الحرب[١٧]" ويشير بدوي إلى أن أحمد عبد العزيز أخبره في اللقاء الوحيد بينهما أنه فرض على طلابه آنذاك قراءة الكتاب. وقد أوصى بأن يكتب على قبره عبارة نيتشه التي جاءت في الكتاب "لكي تجني من الوجود أسمى ما فيه عش في خطر"، وأنه راح يردد عن ظهر قلب كثر من الجمل المنحوتة الحماسية في الكتاب. وإذا تساءلنا في سر الحماسة الشديدة التي قوبل بها الكتاب نجد السبب" فى آراء نيتشه وهى بطبعها مليئة بالإثارة والتشويق وملاءمة الظروف آنذاك- ظروف الانتصارات الكاسحة للجيش الألماني- لقبول الفكر الألماني الرامي إلى القوة والحرب والانتصار[١٨].

والكتاب رؤية وغاية الرؤية هى تقديم فلسفة نيتشه التي تمجد القوة والفردية والغاية هى "إحداث ثورة روحية في الفكر العربي" وفيه يسعى الفيلسوف إلى تأسيس نظرة مجدية تنطلق من السياسة إلى الفلسفة وهذه النظرة لابد لها أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر باذلة جهدا في التوفيق بين متناقضاتها وفي حل ما تستطيع حله من مشكلاته.. ولكي نضمن إذن لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكي تكون لها قيمة حقا في السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكي تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التي نشعر بها نحو خلقها وإيجادها لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل العصر بكل ما فيه من إشكال وتعقيد" (المقدمة: ص ك).

تقوم مصر بثورتها السياسية التي ينبغي أن تؤسس نظريا عقليا وروحيا بتكوين نظرة شاملة لمواجهة العصر وشبابها يتطلع إلى ذلك ويقوم بدوي بالإعداد والتمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة وهنا تبدأ ملامح مشروعه الفلسفي الذي توجه إليه تفكيره. وهو على وعي كامل بدوره وهو التأسيس والإبداع والإضافة وليس المتابعة والاتباع ولا يريد تقليد النظرة الأوربية للوجود والحياة كما يقول بل يريد التأمل والتفكر من أجل إيجاد نظرتنا الجديدة. "لسنا نريد منهم -بأبناء هذا الجيل- أن يؤمنوا بمذاهب هذا الكفر الأوربي ويسيروا في الاتجاه الذي سار فيه وإنما الذي يعنينا حقا والذي من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل

الأوربي ويتأملوا في المشاكل التي أثار والحلول التي قدم ومن هنا كانت خلاصة الفكر الأوربي الذي شرع بدوي في تقديمها في كتابه عن نيتشه، الذي يمثل دلالة مزدوجة بالنسبة إلى بدوي فهو من جهة تعبير عن انتمائه السياسي لحزب مصر الفتاة ومن جهة أخرى يمثل نيتشه بالنسبة له نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء إن لم نقل مرآة للذات الحية المتمردة فهو الذي وجه بدوي إلى النظر الفلسفي الإبداعي الذي ظهر في الزمان الوجودي(١٩).

يستهل بدوي كتابه بقصيدة نيتشه التي تعبر عن دورة التطور، "**دقات الساعة الإثنا عشر**" وأي شئ أقدر من الساعة على التعبير عن الحياة والكشف عن نسيجها العضوي الحي؟ ذلك لأنها رمز الزمان ومقياسه. إن الزمان موضوع اهتمام بدوي الفلسفي منذ السطور الأولى التي يفتح بها كتابه، فليس في وسع المرء أن يصف حياة الفرد وصفا دقيقاً إلا إذا استعان بالزمان في وصفه، فصور هذه الحياة على شكل تتطور له أدواره أو لكل دور طابعه ورسمه"(٢٠) ويصف بدوي حياة نيتشه من خلال الزمان، ونيتشه ممن يجمعون بين حياتهم وفكرهم في نسيج واحد، الذين يحبون أفكارهم قبل أن تنتجها عقولهم وقبل أن يعرضوها على الناس.

وإذا كانت الساعة في مدتها الأولى تدعونا إلى دراسة نيتشه "الإنسان" فهو حين يكتب لا يصف إلا نفسه فإن بدوي ينطبق عليه هذا القول، ليشعر نيتشه بذاته شعورا مفرطا قويا ويعتمد بنفسه اعتمادا كبيرا حتى أصبح يعتقد أنه قادر على التأثير في العالم كله تأثيرا كبيرا حاسما، إن الطابع الرئيسي السائد في طبيعة نيتشه، والذي يلخصها أحسن تلخيص هو الامتياز الخارق الممتلئ شعورا بذاته المتفاني في الإخلاص لرسالته.

والنتيجة التي نريد أن نصل إليها هى التشابه بين نظرة نيتشه لنفسه ونظرة بدوي لذاته. والسؤال كيف لمفكر يشعر بهذا الامتياز الخارق أن يقوم بعمل سياسي؟ والعمل السياسي بطبيعته ومن أول لوازمه التعامل مع الجماهير؟ هل هذه النظرة للذات هى كالتي غيرت قليلا من أسلوب وطريقة تفكير وانحياز بدوي لمهمته وهى إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل وتحوله عن العمل السياسي إلى الفلسفة؟ مما دعاه في السنوات التالية إلى إنجاز عمله الفلسفي. علينا أن نواصل بيان موقف بدوي من نيتشه ليس من خلال خلاصة الفكر الأوربي من أجل إبداع نظرة للحياة والوجود بهدف إحداث ثورة روحية عامة بل من خلال إبداع نظرة فلسفية متعمقة أطلق عليه الزمان الوجودي، وكان نيتشه أيضا في هذه النظرة الجديدة- خطة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوي(٢١).

ونجد نفس الموقف في "الزمان الوجودي" فالوجود الذاتي عند بدوي وجود مستقل بنفسه في عزلة تامة -من حيث الطبيعة- عن كل وجود للغير. الفكر الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني، صراع بلغ اوجه في المثالية الألمانية التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر

ولكنها -بدلا من توكيد الذات الفردية- استبدلت بها ذاتا كلية مطلقة كما عند هيجل وسار كيركجور المفكر الدانمركي خطوة أخرى في هذا السبيل ولكن نحو توكيد الذات الفردية وتلاه نيتشه وهو ما يهمنا- فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر، ولكنهما لم ينتهيا في الواقع إلى تأكيد الذات المفردة بالمعنى الوجودي الخاص نظرا لتأثر كليهما بنزعات غير وجودية فالأول سادت في تفكيره نزعة مما جعل نظرته مشوبة بصيغة تقويمية ظاهرة منذ البداية، وطابع التقويم هذا نجده كذلك عند نيتشه وبشكل أكثر صراحة ووضوحا، فإنه حينما يتحدث عن الذات المفردة إنما يفكر دائما في الإنسان الأعلى، ولذا غلب عليه هذا التفكير فلم يظهر، أو لم يأتنا بنظرة في وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها في الوجود، لا من حيث مما يجب أن تفعله لتبلغ كمالها وتحقق إعلاءها بذاتها فوق بقية الذوات الآخرين فضلا عن هذا فإن كليهما لم يقدم مذهبا واضحا المعالم على أساس وجود الذات المفردة[٢٢] وهذا ما سعى إليه بدوي في الزمان الوجودي.

يمثل نيتشه إذن خطوة في اتجاه بدوي الفلسفي، يضع الأساس ويكمل بدوي البناء. هنا تختلف لغة بدوي التحليلية عن لغته في كتابه "نيتشه" التي يختلط فيها الأدب بالفلسفة. يقدم لنا بدوي ي مذهبه في مقولات وجدانية، مقولات للعاطفة ومقولات للإرادة، وأول مقولات الإرادة هى الخطر، أو المخاطرة بوصفها صفة للوجود، وبوصفها فعلا لن يتعلق بهذه الصفة، وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر وعنده أن الحياة، بوجه عام، هى الوجود في خطر.. ولا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة للإرادة وحدها، بل وأيضا بالنسبة إلى المعرفة[٢٣]. وينطلق بدوي من نيتشه من أجل تحليل مقولة الخطر تحليلا وجوديا في إطار مذهبه الوجودي.

لعلنا الآن، ميزنا بين عاملين أساسيين في تعامل بدوي مع نيتشه الأول هو نيتشه الفيلسوف المفكر الداعية صاحب الرسالة التي تبشر بالإنسان المتفوق الممتاز الذي وجد فيه بدوي تعبيره عن ذاته في كتابه الأول، والثاني هو تعامل بدوي مع أفكار نيتشه من أجل صياغة مذهبه الوجودي الذي ظهر في "الزمان الوجودي" معنى ذلك أن هاك مجالين أراد من خلالهما بدوي تحقيق ذاته وتأكيد امتيازه: الأول هو الدعوة السياسية والثاني هو الفكر وتأسيس المذهب الفلسفي وكان نيتشه في كلا المجالين هو نقطة الانطلاق وهذا يجعلنا نتوقف لبيان الحرية في مذهب بدوي الوجودي: كما تظهر أيضا في بعض كتابته الأخرى إلا أننا نجد أوفى عرض لها في **"خلاصة مذهبنا الوجودي"**.

بفضل ما كتب بدوي عن الوجودية، صارت رافدا أساسيا في تكوين غالبية المثقفين العرب، على تفاوت بينهم في مقدار فهم كل واحد منهم لها وفي تحديد موقفه منها، وفي إساءة فهمها والخلط ومن بينها مثلا لاعلاقة له بها. وهذا يدل -كما يقول بدوي- على قوة الفلسفة الوجودية في النفوذ إلى وعي المثقفين وهو أمر لم يحظ به أي مذهب فلسفي آخر[٢٤].

وتنوعت جهود بدوي في الكتابة عن الوجودية[٢٥]. وأساس هذه الجهود هو ربط الوجود بالزمان. وهو يرى أن غاية الموجود أن يُحدّ ذاته وسط الوجود. والوجود نوعان مطلق ومعين وكلاهما يطلق بعدة معان. أما المطلق فيمتاز بمميزات ثلاث أولها: أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها، فهو غير قابل لأن يجد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، مادامت أعم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي لأنها غير متعينة أي تعين، ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة مما كان مصدر الإشكال في فكرته باستمرار[٢٦].

والوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هى الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية. ذلك أن الموجود المعين على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود في ذاته أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجة عن الذات العارفة، والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته.

ووجود الذات ميزته الأولى أنه يعرف ذاته، ففيه الأنا في نسبة مع نفسه، والإحالة فيه، لا من الذات إلى الغير بل من الذات إلى الذات، وهى حالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة إلايغال المستمر في الاستبطان الذاتي[٢٧].

ومن تحليل بدوي أنواع الوجود يتبق وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع وهو لا يري رد الأول إلى الثاني كما فعلت المادية ولا الثاني إلى الأول كما فعلت المثالية، إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق، لأنه لابد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع.

والذات هى الأنا المريدة، والشعور إنما يتم في هذا القول: أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة، إنما يتم الشعور بالذات حقا في فعل الإرادة، ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضي بع ض ها بعضا. "ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية. والذات الحقة، الذات البكر التي تستمد وجودها من ينبوع الوجود الحقيقي، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية"[٢٨].

والحرية تقتضي الإمكانية، لأنها تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو بني ممكنات، فإذا كان جوهر الذات في الحرية فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية، وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل

تحقق، بل لابد لها من أن تتحقق والمهم فيما يطرحه بدوي بما يتعلق بموضوعنا هو التأكيد على أن الوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها، وهذه الذات هى فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي، وهى حينئذ في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لانهائيا، شعورا يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. وهى حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية[٢٩]. أما الوجود الموضوعي فوجود زائف لأنني لا أكون فيه مالكا لذاتي بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي، والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات.

هناك إذن وجودان: وجود للذات على هيئة إمكانية تنقل إلى الواقع بفضل الحرية، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضا من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة. وهذا التحقق العيني يتم في العالم ويسمى حينئذ بالآنية، والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة. والآنية بوجه خاص بدون الزمان محاولة فاشلة. فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية.

يعرض لنا بدوي لوحدة المقولات الوجدانية المتعلقة بالعاطفة والإرادة ليؤكد لنا أن العاطفة حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني -حال وجدانية لا فكرية- بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم. والحال أظهر في الإرادة منه في العاطفة.

إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى. وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة[٣٠] وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل إنما هو فعل تعلق بأحد اوجه الممكن، وهذا الفعل أولىّ قد تصاحبه معرفة أو لا تصاحبه.

ويصل بدوي إلى أن مذهبه في الوجود هو الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال قد غُلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الآخر، ولا سبيل بعد هذا الاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الآخرين والنقطة الحاسمة في مذهبه هى العدم. لذا يقول: "ولما كانت الفردية تقتضي الحرية كنتيجة لها ضرورية، ففي وسعنا أيضا أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية"[٣١]. والعدم هو الأصل في الفردية أو العكس وفكرة الحرية قوم على فكرة الفردية أو العكس، وفكرة التوتر مصدرها أيضا فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم. وأخيرا نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهى طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدما. ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا -فيما يقول بدوي- هى الفدية والتوتر والأركان. ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة

التي يشع منها النور على المذهب كله(٣٢).

إن لغة بدوي الفلسفية المجردة التي يقدم بها مذهبه الوجودي تقدم لنا الإنسان بوصفه حرية، وأن الحرية هى التكوين الأصيل للذات الإنسانية، الحرية الفردية للذات في علاقتها بنفسها فالتعامل مع الآخرين يقضي على هذه الحرية إذا كان ثمة تعامل مع آخرين وإن كان بدوي لا يبغي كلية هذا التعامل. **هل تسمح فلسفة بدوي الوجودي بمكان للحريات العامة وهل أسهم مذهبه الفلسفي بدور في التأكيد على الحركات الدستورية أو وهذا هو السؤال الهام ما العلاقة بين تأكيد بدوي على الحريات العامة والديمقراطية وبين مذهبه الفلسفي؟** هذا ما نلتمس الإجابة عليه في سيرة حياته التي يقدم لنا فهيا تفصيل دعوته للحرية والديمقراطية.

يلمح القارئ لسيرة حياة عبد الرحمن بدوي بين ثنايا كتاباته عن انتمائه السياسي المبكر ومذهبه الفلسفي الوجودي ميل وإعجاب بالليبرالية وإشارات لها فهو حين يحدثنا عن بداية دراساته للفلسفة قبل التحاقه بكلية الآداب يذكر لنا قراءاته المختلفة العربية والإنجليزية، وقد جذب اهتمامه في الفترة مجموعة خاصة من الكتب كانت تصدرها مكتبة المفكر وكانت تحتوي على مؤلفات ذات نزعة عقلية متحررة من العقائد. وكان أول كتاب منها هو "استشهاد الإنسان" وبقية المجموعة "لغز العالم" لأرنست هيكل، و"الصراع بين العلم والدين" و"مدنية الليل الرهيب" وهى قصيدة فلسفية طويلة ذات نزعة متحررة من كل عقيدة ويبدو أن هذه المجموعة كما يذكر لنا كانت رائجة في مصر، بدليل أنك تجدها في معظم المكتبات التي تبيع الكتب الإنجليزية في القاهرة "وهذا شاهد على وجود نزعة عقلية متحررة عند طائفة من المصريين المثقفين. فقد كانت فترة ما بين الحرب والفترة السابقة عليها مباشرة تمثلان أوج النزعة الليبرالية في السياسة والدين والفكر بوجه عام"(٣٣).

ويتضح لنا ذلك الإعجاب بالحرية الليبرالية في حديث بدوي عن أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يذكره بتقدير كبير وهو الوحيد من المعاصرين الذين يذكرهم بدوي في موسوعة الفلسفة ويخصص له عدة صفحات في سيرة حياته (صفحات ٥٨-٦٢) وما يشيد به بدوي هو إن مصطفى عبد الرازق كان متحرر الفكر اجتماعيا، يدعو إلى تحرير المرأة، ويكتب في مجلة "السفور" مقالات ذات نزعة تحريرية للحياة الاجتماعية، وهذا التحرر الاجتماعي هو الذي كان هدف هجمات الأزهريين عليه(٣٤).

وتحت عنوان "عودة إلى أسبانيا" كتب في الجزء الثاني من "سيرة حياتي" عن هذه الزيارة التي تمت في أول أكتوبر ١٩٦٩ ويعرض فيما كتبه للحريات التي أطلقها فرنكو، يقول: "الواقع أن فرنكو أخذ يطلق المزيد من الحريات الفكرية والنقابية والسياسية، وصار الكتاب في الصحف والمجلات ينتقدون النظام الحاكم بصراحة عنف أحيانا. وأمتد ذلك إلى المجلس الثيابيCartes الذي كان دائما

مطواعا للنظام الحاكم كما تجلى ذلك في نقده لمشروع القانون الخاص بالنقابات(٣٥)". وتحت عنوان "عملية أسبانيا" يحدثنا عن "الأفكار الجديدة" التي بثها روسو ومنتسكيو ورجال التنوير في فرنسا وألمانيا والتي نفذت إلى أمريكا الأسبانية، ويحدد الأبواب التي يذكرها المؤرخون لتفسير الثورات في أمريكا الأسبانية وهى : مظالم الحكم الاستعماري الأسباني، وتأثير أفكار عصر التنوير الأوربي والاحتفاء بالثورتين: الأمريكية الشمالية والفرنسية. وفيما يتصل بالسبب الثاني يذكر انتشار الكتب الداعية إلى تحرير الإنسان ومنها كتاب "الإدراك السليم" تأليف توماس بين وكتابات جفرسون وكلاهما من واضعي أيديولوجية الثورة الأمريكية ثم إن انطونيو نرنيو أهم رواد حركة الاستقلال في كولومبيا، ترجم نص "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" إلى الأسبانية ونشره سرا في عام ١٧٩٣م ١٧٩٤ وهو يوضح لنا أن بيانات زعماء الاستقلال مستمدة من نصوص دستورية أعلنت في أمريكا الشمالية أو في فرنسا، فأول مؤتمر عقد في فنزويلا لدى الاستقلال اتخذ إعلان استقال فيلادليفيا نموذجا له. ودستور ايتشجان ١٨١٤ الذي وضعه الثوار في المكسيك استمد بعض مواده من إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩(٣٦)".

ويقدم لنا في "لمحة عن التاريخ السياسي لإيران" يذكر لنا "الحركة الدستورية" موضحا أنه خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر تألفت جمعيات سياسية متأثرة بالأفكار السيايسة في الحرية والمساواة في أوربا، وأشاعت جوا من التمرد على الفساد في الحكام وعلى استفحال النفوذ الأجنبي فأصدر مظفر الدين على شاه الدستور في ٣٠ ديسمبر ١٩٠٦ يحتوي على ٥١ مادة تتعلق كلها بتكوين مجلس النواب والشيوخ وواجباتهما وكان لابد من إكماله بدستور متمم صدر في ٧ أكتوبر١٩٠٧ يحتوي ١٠٧ مادة تتناول حقوق الشعب الفارسي وسلطات الشاه وحقوق أعضاء البرلمان وحقوق العرش(٣٧).

ويتضح موقف بدوي العام من الحرية والديمقراطية فيما كتبه في القسم الأخير من الجزء الأول من سيرة حياته عن عمله في لجة الدستور، وقبوله لهذا العمل مع تعيينه مستشارا ثقافيا لمصر في سويسرا وهجومه على النظام الملكي، وموقفه من الثورة، الذي كان أحد مصادر ثقافة رجالها فما هو هذا الموقف الذي حرص بدوي على تأكيده فيما كتبه عن نفسه في موسوعة الفلسفة وسبق أن أشرنا إليه وكرره وبتفصيل أكبر في سياق حديثه عن الثورة المصرية.

لقد اختار بدوي عضوية لجنة الحقوق والواجبات ولجنة الشئون الانتخابية للعمل في لجنة الحقوق والواجبات أعد بدوي نفسه إعدادا جيدا بالاطلاع على الدساتير التي صدرت في الدول المختلفة الأنظمة بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن الإلمام بالقانون الدستوري بصفة عامة. ويذكر لنا المتون العامة في القانون الدستوري الذي اعتمد عليها ومجموعة نصوص الدساتير التي عاد لها وقد اهتم فيما قرأه من المتون على ما احتوت عليه من فصول في الحقوق والواجبات والفصول

المتعلقة بطرق الانتخاب. ويقول وهو قول له دلالاته أن "هذا الاطلاع الواسع على أحدث الدساتير هو الذي مكنني من التصدر في اللجنة حتى على القانونيين فيها(٣٨)".

يعطينا بدوي تفصيلات على غاية الأهمية بالنسبة للعمل الذي قام به مع لجنة الحقوق والواجبات وهو من الدلالة الموحية مما يجعلنا نعرض له أيضا بقدر من التفصيل. وهو يقرر منذ البداية رده على أصحاب النزعة التقليدية من القانونيين الذين يضيفون إلى كل عبارة "**في حدود القانون**" أنه من العبث التام أن ينص على حق من الحقوق ثم يشفع بهذه العبارة، لأن معنى ذلك أن القانون الذي تتحكم في وضعه السلطة التنفيذية القائمة ومن ورائها أغلبيتها في البرلمان- هو الذي يتحكم في الحق فيقيده كما يشاء بل يهدره إهدارا.. لذا كان يطالب بأنه في الحالة التي لابد فيها -للضرورة القصوى- من وضع هذه العبارة "في حدود القانون" أن نشفع وضعنا للدستور بوضع القوانين المكملة له أينما وردت هذه العبارة في أية مادة من مواد الدستور.

وأهمية ذلك ترجع إلى أن صيغة مواد الدستور بطبيعتها عامة، تقبل تفسيرات متناقضة في وضع للحاكم المستبد أن يخضعها لأهوائه.

وهو يبين لنا "أن خير وثيقة يمكن الاستهداء بها في وضعنا لمواد الحريات والحقوق في الدستور المصري هو مشروع الدستوري الفرنسي الذي وضعته الجمعية الوطنية التأسيسية الفرنسية وأقرته في ١٩ أبريل ١٩٤٦، الذي يحتوي على تأييد للحريات العامة أكثر من الدستور الذي أقر في استفتاء أكتوبر من نفس العام الذي لم يشتمل على مواد للحريات والحقوق بل اكتفى في استهلاله" بإعادة توكيد الحقوق التي وردت في إعلان حقوق الإنسان ١٧٨٩ وكذلك المبادئ الأساسية التي أقرتها قوانين الجمهورية" مما دعا المجلس الدستوري في عهد الجمهورية الخامسة يعود ويلجأ إلى مشروع ١٩ أبريل ١٩٤٦ لوضوحه ودقته وشموله(٣٩)" ورغم تباين الاتجاهات داخل اللجنة مثل: ميل التقليديين إلى الاستناد إلى دستور ١٩٢٣ كأساس مع إضافة مواد قليلة جديدة. وميل الإخوان المسلمون للنص على استمداد الدستور من الشريعة الإسلامية وغيرهم إلى وضع القيود على الحريات وعلى ممارسة الحقوق فإن بدوي كما يذكر لنا كان واعيا دائما إلى الأخذ بأقصى درجات الحرية في الرأي والبحث العلمي والنشر والاجتماع والملكية والتجارة والزراعة والصناعة والعقيدة الدينية والفكرية.

ويحدد لنا المواد لتي كان له إسهام رئيسي في التأكيد عليها وفي صياغتها مثل(٤٠):

- حرية الفكر والعقيدة والبحث العلمي.
- المساواة بين المرأة والرجل في كافة الحقوق والواجبات.
- حرمة المنزل وحظر دخوله للتفتيش من جانب السلطات إلا بقرار مكتوب من الجهات القضائية المختصة وبعد إيذان أهله.

- حق الملكية مصون ولا يجوز نزع الملكية إلا للمنفعة العامة الضرورية وبعد إثبات هذه المنفعة والضرورة بالطريق القانوني، وبشرط التعويض عنها تعويضا عادلا يدفع مقدما.
- لا يكون للقانون أثر رجعي في أي مجال ولا في المجال الاقتصادي والمالي.
- لا يجوز تحديد إقامة أحد ولا منعه من التنقل ولا يجوز منع مصري من السفر إلى الخارج ولا من الرجوع إليه.
- المتهم برئ حتى تثبت إدانته، ولا يجوز تعذيبه أثناء التحقيق معه، لا بدنيا ولا معنويا. وكل عقوبة مانعة للحرية أو مقيدة لها يجب أن تهدف إلى إعادة تأهيل المذنب كيما يعود إلى السلوك القويم.
- العمل واجب على كل مواطن ومن حقه الحصول عليه كلما كان متوفرا ومن غير تمييز بين المواطنين إلا بحسب المؤهلات والشروط العامة للقيام بالعمل أو الوظيفة كما تحددها القوانين.
- التعليم العام مكفول ومجاني للجميع وتتولاه الدولة في كل مراحله.
- حق الإ ضراب عن العمل مكفول للجميع في إطار القوانين التي تنظمه.
- حق تكوين النقابات المهينة التي تتولى الدفاع عن مصالح أبناء المهنة الواحدة مكفول.
- حماية صحة المواطنين واجب على الدولة وعليها تأمين وسائل العناية الصحية.

ويظهر موقف بدوي أيضا في جهوده أثناء عمله في لجنة الشئون الانتخابية والتي حرص فيها على تحقيق هدفين هما:

- منح المرأة حق الانتخاب والترشيح للمجلس النيابي.
- الأخذ بالتمثيل النسبي. الذي يفيض في الدفاع عنه وبيان مزاياه[٤١].

وينتقل بنا من لجنة الحريات والواجبات ولجنة الشئون الانتخابية إلى نظام الحكم رغم أنه لم يكن عضوا في لجنة نظام الحكم إلا أنه كان حريصا على المشاركة بالرأي فيما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في مصر وذلك بعد أن قررت اللجنة اتخاذ النظام الجمهوري نظاما للبلاد. ومن الجدير بالإشارة أن بدوي ممن أسهموا في اتخاذ هذا القرار. وقد كتب ضد من يريدون العودة إلى الملكية في مجلة "اللواء الجديد" تحت عنوان **"الضفادع الملكية تستأنف نقيقها"** مما يؤيد أنه منذ البداية كانت لديه ميول لمناصرة الاتجاهات الجديدة مما جعله يحمل على هؤلاء المدافعين عن النظام الملكي موضحا فساد النظام وليس فقط فساد الحاكم.

ويوضح لنا بدوي موقفه من القضية التي أثيرت في مارس ١٩٥٤ بخصوص هل يكون النظام في مصر برلمانيا أم رئاسيا، وكان الاتجاه الغالب هو تفضيل النظام البرلماني وإن يكن بدوي من غير المؤيدين له، وان كان يبرر موقفه بالخوف من عودة الأحزاب المقيدة، وأن هذا النظام يمثل مرحلة

انتقالية فقط. إنه هنا أيضا على الرغم من مناداته بالحريات والديمقراطية مع الحاكم الفرد. الفرد في مصر الفتاة، الفردية (الأنية) في مذهبه الفلسفي، والنظام الرئاسي الفردي وليس البرلماني في لجنة نظام الحكم، ويدرك بدوي هذه الحقيقة وهى أنه لا فارق بين النظامين: الرئاسي والنازي إلا في شخص الحاكم فقط "ن سلطات كليهما واحدة وإنما يتوقف الأمر على شخصية الحاكم": هل يطبق كل ما يمنحه النظام من سلطات أو يعتدل في التطبيق فلا يلجأ إلى التضييق على الحريات إلا في الحدود الضرورية وعند الحاجة القصوى وبدافع من المصلحة العليا للوطن دون أي اعتبار لمصلحته هو الخاصة. ومعنى ذلك أننا جعل الحكم متوقفا على المزاج الشخصي وعرضه للأهواء الفردية. هنا يفكر بدوي في ضرورة وجود ضوابط تمنع من إساءة رئيس الجمهورية للسلطات المطلقة الممنوحة له.

لا يجد بدوي وسيلة لوضع هذه الضوابط إلا في النظام الجمهوري الأمريكي وما يسمى في الولايات المتحدة الأمريكية بنظام "الرقابة والتوازن" الذي يهدف إلى الضبط المتبادل بين رئيس الجمهورية والمؤسسات مثل الكونجرس والمحكمة الفيدرالية العليا، حيث لا توجد هذه الضوابط في النظام الرئاسي الفرنسي(٤٢).

ويتوقف بدوي أمام دور المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية السياسي الفعال مثل موقفها من مسألة العبيد الذي أدى إلى الإسراع في الحرب الأهلية، وإبطالها القوانين الرئيسية التي أصدرها فرانكلين روزفلت، ووقوفها ضد الكونجرس ورئيس الجمهورية معا. ومسألة التمييز ين السود والبيض في المدارس، وإقرارها الحق في الإجهاض، والحق في التنقل والذهاب والعودة، إقرار حرية الصحافة فيما يتعلق بحرب فيتنام، مما يوضح ما تتمتع به المحكمة العليا من سلطة هائلة. وذلك بهدف التأكيد على ضرورة أن توجد سلطات أخرى قادرة على الحد من السلطات شبه المطلقة التي يتمتع بها رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي وإلا صار طاغية يمارس طغيانه بطريقة قانونية.

ويقدم لنا بدوي تفسيرا هاما معارا لمفهوم القانونية أو الشرعية من المفيد أن نشير إليه في هذا السياق وذلك مقابل التحديد أو المفهوم المتعارف عليه للقانونية. فليست القانونية أو الشرعية أن يحكم الناس وفقا للقانون أيا كان هذا القانون. وإلا فإن حق أي ديكتاتور أن يصدر اشد القوانين استبدادا بالطرق القانونية، عن طريق البرلمان الذي يتحكم فيه. **"إنما القانونية الصحيحة هى مطابقة القانون لحقوق الإنسان الأساسية، وأي دستور أو قانون يخالف أو ينتقص من هذه الحقوق هو باطل بطلانا أساسيا"**. ويضيف بدوي للتأكيد على أن حقوق الإنسان هى الأساس في الشرعية لأي نظام يقول: **"إن القانون هو مجرد صيغة شكلية ولا عبرة بالشكل بل العبرة دائما بالمضمون. فإن اتفق المضمون على**

حقوق الإنسان الأساسية كان سليما واعتبرت قانونيته، أما إن خالف في مضمونه حقوق الإنسان الأساسية فإنه قانون ظالم باطل لا يعتبر بقانونيته(٤٣)".

ويناقش بدوي قضية هامة هى من يحكم اتفاق أو مخالفة القانون لحقوق الإنسانية الأساسية، فمن الضروري وجود مثل هيئة الهيئة التي تضبط الرقابة والاتزان ويرى أن المحكمة العليا أو المجلس الدستوري المكفول لأ عضائها كل الضمانات التي تحميهم ضد رئيس الجمهورية وضد المجلس التشريعي. ويرى أنه يجب ألا يصدر قانون عضو إلا بعد عرضه على المحكمة العليا أو المجلس الدستوري لتقرير أنه موافق لحقق الإنسان الأساسية. والقانون العضوي هو القانون الذي يتعلق بهذه الحقوق تعلقا جوهريا(٤٨). وحدد لنا بدوي بعض القواعد المتعلقة بنظام الحكم مثل: ضرورة أن تكون قرارات المحكمة العليا أو المجلس الدستوري ملزمة وغير قابلة للطعن. وأن يتم ترشيح رئيس الجمهورية بالانتخاب العام المباشر وتحديد مدة الرئاسة بأربعة سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة أو ست سنوات غير قابلة للتجديد.

تلك وجهة نظر بدوي في هذه الفترة، إلا أنه كما يخبرنا أصبح أكثر ميلا بعد حكم عبد الناصر إلى تفضيل النظام البرلماني بدلا من النظام الرئاسي. ذلك لأن سلطة رئيس الجمهورية في النظام البرلماني محدودة ومهمته تكاد تكون شكلية خالصة، ذلك أنه ينتخب من قبل البرلمان لا من قبل الشعب مباشرة. ويذكر لنا اختصاصات رئيس الجمهورية والتي ينبغي أن يكون موقعا عليها من رئيس مجلس الوزراء ومن أحد الوزراء. ذلك لأن رئيس الوزراء مسئول أمام البرلمان تحجب الثقة عنه. وهذا من شأنه أن يمنع رئيس الوزراء من التجاوز والاستبداد. ويقدم لنا موازنة بين النظامين لضمانة حرية الأفراد وحقوقهم وعدم استبداد الحكام ويخلص إلى **أن النظام الأمثل للحكم هو الأقدر على الحد من سلطة الحاكم**، ويقدم لنا نصاً في غاية الأهمية يمثل موقفه من حريات الأفراد في الدولة: "إن الدولة وسيلة والشخص المفرد هو الغاية. ولهذا ينبغي أن تكون مهمة الدولة هى خدمة المحكومين لا الحاكمين. ولهذا كان الشعار الأمثل هو شخص حر في أمة حرة: فهو شخص، وليس مجرد رقم في مجموعة أو ذرة رجل في كثيب ولا خلية في جسم عضوي. وهو حر في الفعل والقول والملك طالما لم تتعارض حريته مع حرية الآخرين في أمة، أي في مجتمع إنساني تجمعه خصائص مشتركة مكانا وزمانا وتاريخا في أمة حرة أي لا يسيطر على إرادتها حاكم في الداخل ولا أمة أخرى في الخارج. والقيد الوحيد الذي يرد على الحرية الفردية هو التعارض مع حرية الآخرين. وأما عدا ذلك من قيود فهو إهدار للحرية" ذلك لأن عصب الحرية يقوم في استقلال الإرادة الذاتية وكل التزام بمبدأ معين

مفروض من الخارج إنما هو إهدار شديد لمعنى الحرية(٤٤)".

تلك هى المبادئ التي قدمها لنا بدوي في سياق حديثه عن جهده في لجنة وضع الدستور. وهى بالفعل تقدم فهماً عميقاً ودقيقاً لمعنى حقوق الإنسان وحريته وتقدم لنا في الآن نفسه حلاً لذلك التناقض الذي كنا نستشعره في البداية بين مناصرته لمفهوم القيادة في النازية والذي امتد إلى تفضيله للنظام الرئاسي في الحكم وبين إقراره بالنظام البرلماني بناء على ما شهده في بداية التجربة الثورية في مصر، فالتحول طبيعي من الحاكم الملهم إلى الحاكم المقيد بالقانون والدستور وهو تحول قريب الشبه من تحول أفلاطون من القول بضرورة حكم الحاكم الملهم (محاورة السياسي) إلى ضرورة حكم القانون (محاورة القوانين) والتي على أسسها نفهم تأكيده على الحريات وعلى الديمقراطية وهو تحول يحمد للدكتور بدوي ويضاف إلى رصيده ■

الهوامش

١- ريجبس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ص٥٣-٥٤.

٢- محمود أمين العالم: الدكتور عبد الرحمن بدوي هل يسير في طريق مسدود، في كتاب "الإنسان موقف" دار قضايا فكرية، القاهرة ١٩٩١، ص ١٢٤.

٣- محمد عفيفي مطر: شهادة من مقصورة المتفرجين، مجلة "ألف" العدد ١٦ عام ١٩٩٦، ص ١٦٣.

٤- د. ماهر شفيق فريد: عبد الرحمن بدوي دراساته في الآداب الغربية في الكتاب التذكاري بدوي في عيد ميلاده الثمانين، إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧، ص ٤٦١.

٥- د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، مادة بدوي ود. أحمد عبد الحليم عطية: بدوي/ نيتشه، في بدوي في عيد ميلاده الثمانين ص٤٤١ وما بعدها.

٦- الدكتور عبد الرحمن بدوي: خلاصة مذهبنا الوجودي في دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ص٢٨٥- ٣١٠. وأيضا بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول ص ٣٠٦- ٣١٨.

٧- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، جزءين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٠م.

٨- الدكتور عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. مادة بدوي ص ٢٩٦.

٩- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية: قراءة في كتابات بدوي السياسية، ملف بدوي من الفاشية إلى الليبرالية، مجلة أدب ونقد ديسمبر ١٩٩٣.

١٠- عبد الرحمن بدوي: الفاشستية: جريدة مصر الفتاة، ١١ أبريل ١٩٣٨.

١١- نفس الموضع السابق.

١٢- عبد الرحمن بدوي: الفاشستية: المذهب السياسي الاجتماعي، مصر الفتاة، ٢١ يوليو ١٩٣٨.

١٣- الموضع نفسه.

١٤- عبد الرحمن بدوي: فلسفة النازية، نظرية القيادة ومبدأ التصاعد، أول سبتمبر ١٩٣٨.

١٥- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الأول ص ١٤١.

١٦- المصدر السابق ص ١٣١.

١٧- المصدر السابق ص ١٥٢.

١٨- المصدر نفسه ص ١٥١.

١٩- انظر دراستنا "عبد الرحمن بدوي والتأسيس الفلسفي"، مجلة الهلال، أغسطس ١٩٩٩.

٢٠- الدكتور عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٥ ص ٥.

٢١- الدكتور أحمد عبد الحليم عطية: بدوي/ نيتشه. الكتاب التذكاري عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين، دراسات مهداه، الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ١٩٩٨ص ٤٥٦.

٢٢- الدكتور عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت ص ١٥٤.

٢٣- المصدر السابق ص١٨٢- ١٨٣.

٢٤- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الأول ص ١٨٢.

٢٥- انظر د. أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار

الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠.

٢٦- الدكتور عبد الرحمن بدوي: خلاصة مذهبنا الوجودي، مادة بدوي في موسوعة الفلسفة، ص ٣٠٦.

٢٧- المصدر السابق ص ٣٠٧.

٢٨- المصدر السابق ص ٣٠٧- ٣٠٨.

٢٩- المصدر نفسه ص ٣٠٨.

٣٠- المصدر نفسه ص ٣١٣.

٣١- المصدر نفسه ص ٣١٦.

٣٢- المصدر نفسه ص ٣١٦.

٣٣- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الأول ص ٤٦.

٣٤- المصدر السابق ص ٦١.

٣٥- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الثاني ص ٢١١.

٣٦- المصدر السابق ص٢١٨.

٣٧- المصدر السابق ص ٢٧٨- ٢٧٩.

٣٨- الدكتور عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الأول ص ٣٣٤.

٣٩- المصدر السابق ص ٣٣٥- ٣٣٦.

٤٠- يحدد لنا بدوي المواد التي أسهم في صياغتها مما يتعلق بحقوق الإنسان وهى ما تزال محفوظة في أرشيف مجلس النواب ويذكر لنا أنه يحتفظ بنسخة منها، سيرة حياتي، الجزء الأول ص ٣٣٧.

٤١- راجع تفاصيل ذلك في المصدر السابق ص ٣٣٨ حتى ٣٤٠.

٤٢- المصدر السابق ص ٣٤٤- ٣٤٥.

٤٣- المصدر نفسه ص ٣٤٦.

٤٤- المصدر نفسه ص ٣٥٠.

الأسس الفلسفية لخطاب التحرير عند قاسم أمين *

يوسف سلامة**

شاع عن قاسم أمين أنه فيلسوف المرأة المدافع عن حقوقها، والداعي إلى تحريرها، والعارف بشئونها في الشريعة والحياة، إلى غير ذلك مما يمكن لنا أن نسوق منه الكثير. وكل ما قيل أو يمكن أن يقال من أشباه ذلك صحيح بالتأكيد. غير أنه مع ذلك لا ينصف "قاسم أمين"، ولا يضع جهوده التحريرية في موضعها المناسب لأنه يقتصر على النظر إلى جهود هذا الرائد باعتبارها قد انصبت على مسألة واحدة أو على موضوع واحد من الموضوعات التي كانت تشغل الفكر العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

والواقع أن جهود "قاسم أمين" يجب أن ينظر إليها باعتبارها لحظة من لحظات (عصر النهضة) الذي كان المفكرون العرب يلتمسون في أثنائه أجوبة عن سؤال "التقدم" الذي حققته أوربا وعن الشروط التي ضمنت لها النجاح في ذلك، وأجوبة عن الأسئلة المتعلقة بالإخفاق العربي والإسلامي في تحقيق مثل هذا التقدم، أو بالأحرى أجوبة عن الأساليب التي جعلت العرب والمسلمين يقعون فريسة للتأخر والتخلف والتقليد والركود مما جعلهم خارج العصر أو قبل العصر الذي ابتدعته أوروبا وتتفوق فيه على كل من عداها بقرون وقرون.

ويبدو أن التحليل الدقيق لأعمال "قاسم أمين" يسمح لنا بالقول: إن هذه الأعمال قد احتوت على إجابات عن هذا السؤال المزدوج: أسباب تقدم أوربا من ناحية والعلل التي جعلت العرب والمسلمين يخفقون في تحقيق مثل هذا التقدم من ناحية أخرى.

---

* ورقة مقدمة لمؤتمر ١٠٠ عام على تحرير المرأة - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٩ .

** أستاذ مساعد الفلسفة- جامعة دمشق سوريا

غير أن هذه الأعمال لا تقف في الحقيقة عند حد الإجابة عن هذا السؤال المتعلق بالتقدم والتخلف، وإنما هى تجاوز ذلك فتقدم اقتراحات ترقى إلى أن توصف بأنها جملة من الشروط التي لابد للعرب والمسلمين من الأخذ بها إذا ما كانوا جادين في التطلع إلى الخروج من وهدة التخلف والركود والجمود التي فرضها عليهم توقفهم عن الإبداع أولا، وما تلا ذلك ثانيا من ظروف الاحتلال العثماني وما اقترن به من توقف لعقل حتى عن الاجتهاد في ميدان الفقه، وامتد إلى عجز هذا العقل عن النظر إلى العالم ابتداء من العالم نفسه، وانطلاقا من الشروط الواقعية بالعقل ذاته والفرار بدلا من ذلك إلى النصوص التي عالجت أوضاعا بعينها تلتمس حلولا لمشكلات مختلفة لعصور أخرى حتى بالاستناد إلى قراءات موروثة لهذه النصوص؛ لأن العقل قد صار من المحظور عليه أن يعمل النظر في النصوص إلا في حدود الاختيار بين إحدى القراءات العتيقة، مع أن كل جيل من حقه وواجبه أن يجتهد لنفسه وأن ينشئ العالم الذي يخصه وأن ينتج الحقائق التي تتكون منها حياته. والحياة هى أثمن ما يملكه الإنسان وليس من حق أحد أن يموت عن حياته بأن يكون نسخة عن آخرين مهما كانت منزلتهم الدينية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية فيعيش في حدود اجتهادهم مكررا لما قالوا، سالكا كما سلكوا وفاعلا ما فعلوا، وبذلك فقط يكون إنسانا صالحا ومؤمنا تقيا وقد يدخل الجنة إن مات كما ماتوا أيضا.

وبغير شك فقد كان "قاسم أمين" على علم بما للشريعة من أهمية في نظر الغالبية من الناس، وبما للدعوة إلى التطور وهجر التقليد والانعطاف نحو العصر -أخذا وعطاء- من مخاوف شديدة تنتاب عامة الناس وبعض خاصتهم مؤداها أن هذا التطور والتغير قد يؤدي إلى هجر الشريعة أو تخطيها أو المس بها. ولذلك فإننا نجد قاسم أمين- منذ البداية، وحسما لكثير من الخلافات والشبهات التي قد تقف عائقا في سبيل تحقيق قصده الأساسي يقرر أن في الشريعة ما هو ثابت وما هو متحول وأن كل ما يمكن أن يصيبه التغير والتطور واقع في الدائرة الثانية أي دائرة الأحكام الشرعية التي تتناول المعاملات بين البشر في أزمنة وأمكنة مختلفة لابد للأحكام من أن تأتي مختلفة باختلافها ولذا فهو يقول: "هذه القواعد الكلية التي تحد أعمالنا بحدود يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة هى التي لا تقبل التغيير والتبديل. أما الأحكام المبنية على ما يجري من العوائد والمعاملات فهى قابلة للتغير على حسب الأحوال والأزمان، وكل ما تطلبه الشريعة فيها هو أن لا يخل هذا التغيير بأصل من أصولها العامة"(١).

ومن أجل توضيح هذه الفكرة يضرب العديد من الأمثلة على الأحكام الشرعية التي تتحول بتحول

الأزمان معتبرا أن القاعدة فيها التحول والتغير ما دام من الممكن ردها إلى قاعدة عامة بحيث لا يخل التغيير الذي يدخل على الحكم الشرعي بأصل من أصول الشريعة الثابتة أو العامة.

ولعل المثل الأشد أهمية الذي كرس له قاسم أمين كثيرا من جهوده هو (حجاب المرأة). فهو يقرر أنه إن كان مستحبا من غابر الأزمان لسبب أو لآخر، فإنه لم يعد اليوم من مبرر للاستمرار فيه والإثقال على المرأة بما يحد من حريتها ويضيق من أفقها ويعوق تربيتها وفق الأسس التي تقررها العلوم الحديثة المتصلة بشئون المرأة من قريب. فإذا قيل إنه "باستحباب ستر المرأة وجهها عن الرجال خوف الفتنة وعدم اقتضاء الحال لكشفه من زمان كان هناك محل لخوف الفتنة تقضي ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها، فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده في زمن آخر ذلك أن اختلاف الأحكام باختلاف العوائد والمصالح ليس في الحقيقة اختلافا في الشريعة، وإنما هو رد لأحكام الجزئيات إلى أصولها الكلية، ورجوع بها إلى مقاصدها الشرعية"[٢]، المصلحة هى المقصد في الحكم ومن الحكم- وهى الأساس فيه، ولذلك يجوز إذا وجدت مصلحة أن يغاير حكم الحجاب أو غيره من الأحكام من غير أن يؤدي ذلك إلى الدخول في نزاع مع أحد الأصول العامة أو الثابتة للشريعة.

وبالمثل فإن شهادة الشهود لم يقصد بها أصلا أمر يتعلق بأشخاص الشهود، بل ينحصر الغرض من الشهادة "في إثبات هذه التصر فات بالطريقة التي وقع الاصطلاح عليها ولم يكن غيرها مألوفا فإذا تغيرت الأحوال وتبدل الاصطلاح واعتاد الناس على التعامل فيما بينهم بالكتابة تغير كذلك الحكم الشرعي وتحولت طريقة الإثبات من الشهادة إلى الكتابة"[٣] وجليّ أن هذا التحول في صورة الشهادة أحفظ، لو حدث، لحقوق الناس وأقدر على تحديد الحقيقة لأنه أدق. وليس من شأن هذا كله إلا أن ييسر المعاملات ويحفظ المصالح من غير أن يخل بأي من أسس الشريعة العامة التي تتصل بالعقائد التي هى في الحقيقة عالقة خاصة بين الإنسان وربه، في حين أن أحكام الجزئيات أو المصالح إنما هى معاملات بين الناس يجب أن يحصل فيها كل ذي حق على حقه بكل تأكيد.

ومن ذلك يستبين أن خطاب قاسم أمين لا يتعلق بالمرأة حصرا، مع أن المرأة قد ظهرت حتى في عناوين الكتب التي درس فيها موضوعاته. ولذلك فقد يكون من الأصح القول بأن ما هو مركز لاهتمامه إنما هو جملة القضايا التي كانت تعوق العرب والمسلمين عن الانتقال من الماضي إلى الحاضر، ومن التقليد والاتباع إلى الإبداع والاختراع. فهمّه الأول والأخير أن يهتدي إلى إجابة عن الكيفية التي يمكن بها للعرب والمسلمين أن يعيشوا الحاضر وفي الحاضر، وأن يكون بوسعهم إنتاج

المفاهيم والحقائق التي تضعهم في قلب الراهن والماثل فعلا بدلا من أن يظلوا في قلب الوهم والماضي والطمأنينة الزائفة إلى أن ما حققوه من مدنية وتقدم يكفيهم على مر الدهور والعصور، وأن ما حققته المدنية الغربية المعاصرة إنما هى شئ لا يعتد به وليسوا في حاجة إليه لأن كل شئ موجود في شريعتهم، وبوسعهم أن يجدوا فيها إجابة عن كل سؤال قد تطرحه الأزمة القادمة إلى أن يرث الله الأرض من عباده.

والأمر الثاني الذي نتبينه هاهنا هو أن خطاب قاسم أمين خطاب تحريري في جوهره، تحرير للنفوس من أوهامها، وتحرير للحاضر من الماضي، وتحرير للمرأة من ربقة الرجل، وتحرير للأمة من صور الطغيان المختلفة التي عاشت الأمة في كنفها حتى صار الاستبداد طبيعة ثانية قد حجبت طبيعتها الأولى، أي الحرية التي فطر الناس عليها أفرادا وجماعات. فالتحرر هو ما يشكل حقيقة هذا الخطاب، وليس تحرير المرأة وحده كما ظن الكثيرون.

ومن هنا يمكن إضافة أفكار قاسم أمين وتأملاته إلى جملة الجهود الفكرية التي رام أصحابها من ورائها أن تكون مشروعا لنهضة جديدة أو مدخلا لرؤية جديدة من شأنها أن تبث حياة جديدة في واقع العرب والمسلمين التقليدي والمتخلف والعتيق، هذا الواقع الذي يستند إلى خطاب تقوم كل مرجعياته في الماضي وفي النصوص، بدلا من أن يكون الحاضر هو الشغل الشاغل لهم مما يضطرهم إلى إنتاج نصوص جديدة تتخذ من الحاضر ذاته مرجعيات لها، ومن تحليلات المعاصرين أدوات ووسائل تبني على فهم الاتجاه الجوهري لحركة الفرد والمجتمع في اللحظة الراهنة تمهيدا للتعرف على اتجاهات المستقبل أيضا، مما يجعل الأسس الفلسفية لهذا الخطاب أركانا لا يستغني عنها في فهمه من ناحية، وإعادة إنتاجه وبنائه من جديد بناءً يستجيب لمتطلبات الراهن بصورة فعلية من ناحية أخرى.

ولو شئنا أن نحدد بعض الأسس الفلسفية التي يقوم عليها الخطاب التحريري لقاسم أمين لأمكن أن نذكر منها أربعة:

١- التغير والتطور هو سنة الحياة الجارية.

٢- وحدة القوانين التي تتحكم بالنمو الأدبي والنمو المادي.

٣- الكمال البشري ليس موجودا في الماضي.

٤- مفهوم الإنسان.

التغير والتطور هو سنة الحياة الجارية

يصرح "قاسم أمين" في كتابه (تحرير المرأة) بأنه قد أتى بدعة، لكن ليس في الإسلام وإنما في العادات أو ما يطلق عليه هو "العوائد" . وهو يلاحظ أن المسلمين متمسكون بعوائدهم استمساكا لا يبرره العقل حتى أنهم قد مضوا في ذلك إلى الحد الذي بدا معه أنهم لا يعترفون بأن قانون الحياة هو التغير" ولذلك فهو يتساءل بقوة وحرقة قائلا: "لما يعتقد المسلمون أن عوائدهم لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمهم أن يحافظوا عليها إلى الأبد، ولما يجري على هذا الاعتقاد في عملهم مع أنهم هو وعوائدهم جزء من الكون الواقع تحت حكم التغير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسب ما يناسب الزمان والمكان؟ من ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة عقل الإنسان ،وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأيام؟"(٤).

وبهذا يعني أن العادات أو العوائد نسبية مقترنة بالزمان وبالمكان وبحاجات البشر ومصالحهم وتصوراتهم للعالم. والمصلحة متغيرة، والحاجة متبدلة، وتصوراتنا لا تنفك عن التاريخ لأنه لا يمكن إنتاجها خارجه من ناحية، ولأنها، من ناحية أخرى، تشارك في إنتاجه أيضا. ومن ثم فليس ما يبرر التمسك بأي من عوائد البشر السالفة التي كانت سارية في زمان ومكان مخصوصين.

وإذا ما نظرنا في عوائد أسلافنا الذين تفصل بينا وبينهم الأزمنة المتباعدة والأزمنة المتفارقة، تحتم علينا أن لا ننسى بسبب الحمية والعصبية غير الواعية- أن لنا مصالح ولمن سبقنا مصالح، ولنا شئوننا ولمن سبقنا شئونهم، ولنا حاجات لم تكن لهم، وكانت لهم حاجات ليست لنا اليوم، وذلك من البديهي الذي لا يختلف فيه اثنان(٥).

ولكي يهز "قاسم أمين" سلطان العوائد في النفوس، فإنه يتساءل مشككا "هل نعيش للماضي أو للمستقبل، هل نريد أن نتقدم أو نريد أن نتأخر(٦). ويجيب عن ذلك بوضوح قائلا: "نرى العالم في تقلب مستمر وشئون هي في تغير دائم، ونحن ننظر إلى ما يقع من تبديل الأحوال بعين شاخصة وفكرة حائرة ونفس ذاهلة لا ندري ما نصنع، ثم ننهزم إلى الماضي، نلتمس فيه مخلصا، ونطلب منه عونا فنرتد دائما خائبين(٧). فسلطان العوائد على الناس مآله بهم إلى الانهزام أمام الحاضر والفرار من المستقبل إلى الماضي التماسا لمخلص وهمي فيه، ولكن الماضي زال وانقضى ولن يتكرر، ومن ثم كان من يطلب الخلاص للحاضر من الماضي كمن يطلب للحاضر ألا يكون، أو كمن يطلب من الماضي

أن يتحول إلى حاضر أبدي، وفي الحالتين نحن بإزاء محال.

غير أن هذا لا يعني أن سلطان الماضي لا يقهر في نظر "قاسم أمين" ولكن كل ما في الأمر هو أنه ليس من السهل تحقيق ذلك، ولذا يذهب إلى أنه لا حول للأمة عن طاعة عوائدها أو الامتثال إلى ماضيها بتعبير آخر إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها في العقل-(٨).

فالعوائد مسيطرة ما استمرت الأمة في درجتها من العقل. أما إذا تقدمت عما وصلت إليه أو انحطت عنه، فإن تغيرا مؤكدا سيصيب موقف هذه الأمة. فالتقدم العقلي وحده هو الذي يدفع بالأمة إلى تخطي ماضيها وعوائدها والالتحاق بركب العصر والمشاركة في إبداعه وإنتاجه بروح تتطلع إلى المستقبل مخلفة الماضي وراءها باعتباره ذكريات لروح العالم قد سمحت للإنسانية بالوصول إلى نقطة بعينها. غير أنها نقطة مؤقتة كبقائها تماما. وهى ليست نقطة ختامية أو نهائية إذ ليس في التاريخ ما هو نهائي، بل كل درجة فيه بداية جديدة من ناحية، ونهاية أو خاتمة من ناحية أخرى لابد من تخطيها بكل تأكيد.

بهذا النوع من التفكير العقلاني الذي يقيد نفسه بالتاريخ يمكننا فقط تخطي الماضي والانطلاق نحو عالم جديد، شريطة، أن نراعي أن هناك قوانين تتحكم بسير التاريخ والمدنية على حد سواء، فهل هناك مثل هذه القوانين في نظر "قاسم أمين"؟

وحدة القوانين المتحكمة بالنمو الأدبي والنمو المادي

يرى "قاسم أمين" أن التطور في كل الميادين -مادية كانت أو إنسانية- محكوم بقانون واحد كلي الانطباق عليها جمعيا. ويبدو أن "قاسم أمين" هاهنا كان واقعا تحت تأثير النزعة الوضعية التي كانت ما تزال قوية التأثير على الثقافة الفرنسية في نهاية القرن التاسع عشر، وهى الفترة التي حصّل فيها "قاسم أمين" ثقافته في فرنسا. ولعل هذا ما يفسر لنا نزوعه إلى فهم التطور الإنساني والمادي بقانون واحد. ونحن نجده يقرر صراحة بأن النمو الأدبي لا يختلف في سيره عن النمو المادي-(٩) وهو يحاول أن يجلو فكرته هذه بأن يماثل بين نمو الإنسان وتطور الطبيعة إذ يقول: -وكما أن الطفل يحبو قبل أن يمشي ويتعلم المشي بالتدريج، فيمسك بالحائط ويستند على يد مرضعته ، ثم متى تعلم المشي وحده لا يحسنه إلا بعد تمرين يدوم مدة أشهر يقع من خلالها مرات كثيرة، كذلك الإنسانية في سيرها الأبدي، لا تنتقل من حال إلى حال أحسن منها إلا بالتدريج وبعد تمرين يعرض لها فيه كثير من التخبط والاختلاف والتجارب المؤلمة حتى تستقيم في سيرها. تلك سنة الفطرة، فلا يجوز لنا أن

نتخيل أن في إمكاننا الخلاص منها ولا الفرار من قيودها.. فإن أردنا أن نصل إلى الغاية التي وجهنا إليها آمالنا، فما علينا إلا أن نستسلم إلى حكم السنة الإلهية، ونقبل المتاعب والمشاق التي بدونها لا يمكن الوصول إليها"(١٠)، فالقانون أمر لا يمكن فهم التطور أو تفسيره بمعزل عنه، ومن ثم كان هذا التطور محكوما بقانون حركته دائما إلى الأمام، فهذه الحركة المتقدمة والمتصاعدة هى سنة إلهية غير قابلة للعكس إلى الوراء بحال من الأحوال، ومن ثم يتعين على الإنسان العربي أن يكون على وعي بأن التاريخ محكوم بقوانين ومن ثم فليس في وسعه أن يصور حركة التاريخ على هواه، فيتخيل على سبيل المثال أن في وسعه العودة إلى الوراء، أي استعادة أمجاد سالفة ومدنية سابقة، فمثل هذا التصور مخالف لطبيعة التطور والتقدم في ميدان الطبيعة والإنسان. ذلك أن طبيعة التطور تقضي بأن يكون سيره متقدما إلى الامام بصورة لا استثناء فيها.

وهذا القانون الذي يتحكم بسير الأشياء والعالم جملة لا يمكن الوقوف على طبيعته إلا من خلال العالم. فأحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء أكانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم.(١١) والعلم كما كان يتصوره "قاسم أمين" لم يكن قائما في عصره إلا في إطار المدنية الغربية، وهو ما دفع به إلى دعوتنا إلى "أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها.. إذا أتى هذا الحين.. تيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة"(١٢).

ومن ذلك يستخلص "قاسم أمين" المعيار الذي يميز بين الأمة المتقدمة والأمة المتأخرة، وهذا المعيار يفسر أيضا العلة الكامنة من وراء تقدم بعض الأمم وتخلف غيرها في شتى الميادين. وما هذا المعيار أو تلك العلة إلا (العلم) أخذا وعطاء. ولما كان العالم محكوما بقانون واحد هو "قانون التقدم"، كانت (نتيجة التمدن) هى سوق الإنسانية في طريق واحد، وإن التباين الذي يشاهد بين الأمم .. التي لم تصل إلى درجة معلومة في التمدن منشؤه أن أولئك الامم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية"(١٣)، ومن ذلك يستبين أن الفرق بين من تقدم ومن راوح مكانه أمام ماضيه هو مدى ما عند هذه الأمة أو تلك من العلم ولما كانت الأمم الغربية قد سبقت غيرها من الأمم إلى وضع العلم وإلى الانتفاع به في تفهم شئونها، وحتى الاجتماعية منها، أفلحت الأمم الغربية الأخرى، بل واحتلت أراضيها، وسيطرت على ماضيها من خبرات وثروات غير محدودة.

والنتيجة المنطقية التي يصرح بها "قاسم أمين" استنادا إلى تقدم العلم عند الغربيين وتخلفه عندنا- هى "أن تقدم الغربيين في العلوم ساعد كل المساعدة على تقدمهم في الآداب، وأن تأخر

المعارف عندنا كان سببا في انحطاط أدبنا"(١٤)، ولما لم تكن الآداب عند "قاسم أمين" إلا الأخلاق ذاتها فقد لزم من ذلك أن للعلم دورا أساسيا لا في التقدم المادي والتقني فحسب، وإنما أيضا له دور حاسم في الارتقاء الخلقي، لأن الأخلاق هاهنا تصبح مؤسسة على المعرفة بأن "الإنسان قيمة في حد ذاته"، والأمر الذي جعل الغربيين يتقدمون في كل شئ، وجعل أذهانهم مستعدة لتحرير المرأة وإخراجها من سجنها في البيوت، في حين أننا ما زلنا متخلفين وحريصين على أن نستمر في حبس المرأة في بيتها وحجابها، وما ذاك إلا لأن نصيبنا من العلم والمعرفة لا يؤهلنا بعد لتحقيق مثل هذا التقد م فيما يتعلق بالمرأة وحتى بالرجل.

وعلى الرغم من أن "قاسم أمين" يبدي إعجابا لا حد له بـ "العلم الغربي" وبـ "التقدم الغربي" إلا أنه لا يجعله نهاية التقدم الإنساني فما هو إلا درجة من درجات الكمال الإنساني الذي يتوقف عن حد أو مدنية معينة لأن العلم يقضي بأن المدنية الغربية ليست خيرا كلها، بل هى ما أمكن للإنسان أن يصل إليه عند هذا الحد من درجات تطوره.

يقول عن التمدن الأوروبي: "إن الأوروبي ليس خيرا محضا، فإن الخير المحض ليس موجودا في عالمنا هذا، لانه عالم ناقص. وإنما هو الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن، فقد يصل إلى ما هو خير منه فيما بعد(١٥).

الكمال البشري ليس موجودا في الماضي

إن الذهنية العربية تسلب من أبنائها روح النقد تميل إلى أن تلتمس المثل الأعلى للحياة الإنسانية في الماضي، ثم توحد بين هذا المثل الأعلى وتنشغل عن نفسها وتركز على ماضيها وتذهل عن ضعفها الراهن وهزيمتها القائمة في ميدان العلم والثقافة، والتمدن معللة النفس بأنها قد حققت المثل الأعلى في حضارتها، ومن ثم فما عليها إلا أن تستعيد هذا المثل الأعلى مرة أخرى في التاريخ الراهن، وبذلك يتحول تاريخها المعاصر إلى معركة تستهدف الفرار من الحاضر إلى الماضي وكأنها تحاول أن تمارس ضربا من الانتحار الجماعي في أصولية مغلقة على ذاتها وعلى غيرها ومغلقة دون حاضرها ودون مستقبلها، مكتفية بحلم العظمة بدلا من العظمة، وبحلم العلم والفلسفة بدلا من السير في طريق العلم والفلسفة. ومن أجل تحقيق مسعاها ذاك، فإنها تعيد بناء الحاضر ليتطابق مع الماضي بدلا من أن تتفهم الماضي في ضوء الحاضر، وفي ضوء أرقى المنجزات البشرية، لتعلم بعد ذلك أن الماضي قد زال ولن يعود من ناحية، وبان إصلاح الماضي عن طريق إعادة إنتاجه ثقافيا لن يصلح الحاضر أبدا. إن

إصلاح الحاضر لن يكون بالهرب إلى الماضي، وإنما بفضح شروط الواقعية التي تنتج مثل هذه الصيغ الفكرية الوهمية. وذلك لا يكون إلا بإشاعة الديمقراطية والنقد والمشاركة الشعبية على أوسع نطاق أولا وقبل كل شئ.

وهكذا فإننا نجد "قاسم أمين" يدين التمسك بالماضي ويعده عائقا جديا في سبيل التقدم في الحاضر وفي المستقبل على حد سواء. شرط تخطي الماضي قائم في الحاضر وليس في الماضي. وإن الماضي قد أنتج الحاضر، ولا يكون تخطيه ممكنا إلا بإدخال الماضي في الحاضر، أي بسلبه ونفيه لا بتأكيده وتأييده. ولذا يقر قاسم أمين "أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جمعيا بمحاربتها، لأنه ميل يردنا إلى التدني والتقهقر، ولا يوجد سبب لبقاء هذا الميل في نفوسنا إلا شعورنا بأننا ضعفاء عاجزون عن إنشاء حالة خاصة بنا تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا، فهو صورة من صور الاتكال على الغير"(١٦).

وبطبيعة الحال فإن هذا الضعف وذاك الاتكال يمضيان بنا إلى تنزيه الأزمان السابقة عن كل عيب أو خلل أو زلل، ومن ذلك يتم الانتقال بوصلة غير مشروعة من الناحية المنطقية والتاريخية- إلى الزعم بأن (الكمال البشري) قد تحقق في الماضي. ولذا يتساءل قاسم أمين مستنكرا "فأي زمن من الأزمان السابقة كان منزها عن العيوب حتى يصح أن يقال إنه (نموذج الكمال البشري)؟ الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي، بل إن إرادة الله أن يمن على عباده بألا يكون إلا في المستقبل البعيد جدا"(١٧).

و"قاسم أمين" على وعي بأن هذا الميل إلى تصور الماضي باعتباره نموذجا تحقق فيه (الكمال البشري) هو ميل إنساني عام غير مقصور على أمة دون أمة. إنه محصلة للضعف الذي ينتاب الهمم الإنسانية الفاترة في ذروة الجهد الإنساني الكبير والضخم الذي تكون أمة ما قد بذلته وتمخض عن حضارة زاهية، ثم لم تلبث ككل شئ في العالم- أن انتهت إلى الضعف والاضمحلال والزوال. ولذا فهوى يرى أن من أغرب ما اعتاد عليه العقل الإنساني أن يظن أن العصر الذي هو فيه أحط منزلة في الكمال من العصر الذي سبقه.. ولو صح ما يزعمون لكان أكمل إنسان أول من وجد من نوعه، ولاستمر النقص عصرا بعد عصر إلى هذا اليوم، ولكانت نهاية الإنسان أن يصير حيوانا، بل أنه من الثابت أن عصورا مضت على النوع الإنساني وهو في أدنى مراتب الإنسانية، ثم ارتقى إلى أن وصل بالتدريج إلى هذه الدرجة العليا التي يحق له أن يفتخر بها"(١٨)، وهذا يعني أن (الكمال) نسبي أولا، وأنه ليس موجودا في الماضي، ولن يكون موجودا في المستقبل أو الحاضر، غير أن الحاضر أكمل من

الماضي، أو هو أقل نقصا من كل ما سبقه، بحيث تكون لحظة (الكمال) محطة سلبية فقط، بمعنى أنها السلب المستمر للنص، ولكنه لن ينتهي أبدا إلى حالة سكونية نهائية يمكن وصفها بأنها (الكمال) متحقق في الحياة البشرية أبدا.

وعلى سبيل المثال فإن التمدن الإسلامي قد كان بمثابة خطوة إلى الأمام بالقياس إلى بعض المدنيات الأخرى، غير أنه ليس في الوسع الادعاء بأنه تحقق من الله (الكمال الإنساني) أو (النموذج الإنساني للكمال) أبدا، ولذلك يقرر "قاسم أمين" أنه "يجب على كل مسلم أن يدرس التمدن الإسلامي ويقف على ظواهره وخفاياه لأنه يحتوي في كثير من أصوله على حالنا الحاضرة، ويجب عليه أن يعجب به لأنه عمل انتفعت به الإنسانية وكملت به ما كان ناقصا منها في بعض أدوارها، ولكن كثيرا من ظواهر هذا التمدن لا يمكن أن يدخل في نظام معيشتنا الاجتماعية الحالية"[١٩]. وليس هذا هو حال التمدن الإسلامي فحسب، بل هو حال كل تمدن، فهو من ناحية يكمل نقصا ما كان قائما، ولكنه يقصر عن أن يلبي متطلبات المراحل التي تتلوه في تطور الإنسانية بكل تأكيد.

ولو دقق المرء في طبيعة التمدن الإسلامي كما يراه "قاسم أمين"، لتبينا أن هذا التمدن لم يستطع التوصل إلى فكرة حقيقية عن (العلم)، مما جعله محدودا بحدوده، ولا يجوز لأحد أن يضعه في مقابل التمدن الأوروبي الذي يسيطر على العصر الراهن فقد بدأ التمدن الإسلامي وانتهى في نظر "قاسم أمين" قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلم.. فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان (نموذج الكمال البشري)؟ يهمنا أن لا نبخس أسلافنا حقهم ولا ننقص من شأنهم. ولكن يهمنا مع ذلك أن لا نغش أنفسنا بأن نتخيل أنهم وصلوا من التمدن إلى غاية من الكمال ليس وراءها غاية"[٢٠] وهنا يضرب "قاسم أمين" العديد من الأمثلة على الأوجه التي قصر فيها التمدن الإسلامي لا عن التمدن الأوروبي الحديث فحسب، وإنما أيضا عن بعض المدنيات السابقة في بعض الوجوه على الأقل، مثل المدنية اليونانية والرومانية، وخاصة فيما يتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية وتنظيم عقود الزواج وإثبات الزوجية، دع عنك التنظيمات السياسية الدقيقة للحياة العامة ولرقابة الشعب على الحاكم، كحقهم في توليته وعزله ومراقبته، وعدم التعويل على عدالة الحاكم الشخصية التي قد توجد وقد لا توجد، فالناس في إطار التمدن الإسلامي لا يملكون إلا تولية الحاكم وذلك عندما تطلب منهم البيعة لعدد محدود من الدقائق، غير أنهم لا يستطيعون إلى عزله سبيلا[٢١] فالمغزى النهائي لكون (الكمال البشري) ليس قائما في الماضي ولن يكون أبدا في أي لحظة من لحظات الزمن ولا حتى في المستقبل هو أن الإنسان إمكانية مفتوحة ومنفتحة وليس هنا صورة نهائية أو شكل أخير له، بل هو

حرية تحقق نفسها في صور لا متناهية عبر الأزمنة والأمكنة، وعندما نقول الإنسان، فإننا لا نقول رجلا فحسب، وإنما هو الإنسان بما هو كذلك رجلا كان أم امرأة.

مفهوم الإنسان

يركز "قاسم أمين" تحليلاته حول المرأة وقضاياها في كتابيه الشهيرين حتى أنه لا يكاد يذكر الرجل فيها إلا باعتباره مسئولا عن قهر المرأة واضطهادها في صورة الأب أو الأخ أو الزوج أو الحاكم الطاغية.. الخ. مع ذلك فصورة الرجل باعتبارها الصورة النموذجية للإنسان، هى الماثلة في ذهنه، وما يسعى إليه هو الارتقاء بالمرأة -بكل الوسائل الممكنة- حتى تساوي الرجل أو على الأقل أن تقترب منه إلى أبعد حد ممكن. وهذا يعني أن النهوض بالمرأة ومساواتها بالرجل هو الطريق إلى إنسانيتها، ومن ثم، فإننا عندما نتحدث عن إنسانية المرأة والرجل، وأن نقدم أحدهما على الآخر أو اتجه أحدهما صوب الآخر، فالماهية الإنسانية الواحدة لا نفرق فيها بين رجل وامرأة.

المرأة ذات حرة مساوية للرجل، ومن ثم يتعين أن يكون لها الحق في أن تربي وفقا للمنهج نفسه الذي يخضع الرجل له في تربيته، وهذا يعني أنها مكافئة له مثلما أنه هو مكافئ لنفسه تماما، ولذلك فالمرأة من حيث هى إنسان، شأنها شأن الرجل تماما، من حقها أن تربي "على أن تكون لنفسها أولا لا أن تكون متاعا لرجل ربما يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها ويجب أن تربى المرأة على أن تحيا في المجتمع الإنساني وهى ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما شاء. يجب أن تربي المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها "(٢٢) وهذا يعني أن المرأة كائن موجود من أجل ذاته أولا، أو هى موجود من أجل ذاتها من حيث الماهية، وهى كالرجل موجودة بالعرض من أجل غيرها. ولذلك كانت ذاتا كاملة في المجتمع من حقها أن تشقى لما يشقيها هى وأن تسعد لما يجلب إليها السعادة هى، لا أن تكون سعيدة بسبب ف عل صادر عن غيرها قد يسعدها أو يشقيها. وإذا ما تمت تربيتها على هذه الأسس صارت إنسانا مساويا لذاته أو مساوية للرجل الذي سبق له أن حرمها من التساوي والتكافؤ معه عبر حقب التاريخ المتطاولة.

والعمل باعتباره وسيلة للقيام بالذات المستقلة يصبح في ضوء التحليل السابق ضرورة وحقا للذات الحرة حتى تحافظ على كيانها حرا من كل اعتداء قد تنتهي إلى سلب الذات حريتها وإلحاقها بغيرها بأن تصبح خاضعة لسلطانه وقوته عندما تصبح معتمدة عليه في تحصيل ضروريات المعاش وأسباب استمرار الحياة. ولذلك يقرر "قاسم أمين" بكل وضوح أن للمرأة حقا في أن تشتغل بالأعمال

التي تراها لازمة للقيام بمعاشها، وأن هذا الحق يستدعي الاعتراف لها بحق آخر وهو أن توجه تربيتها إلى الطريق التي تؤهلها إلى الانتفاع بجميع قواها وملكاتها"(٢٣) وننظر هنا إلى العمل باعتباره أحد مقومات الشخصية الإنسانية المستقلة، وليس باعتباره واقعة لابد لها من أن تتحقق فعلا في عالم الأعيان. ذلك لأن الحق في ممارسة الشئ لا ينطوي بالضرورة على ممارسته الفعلية، ولكنه يظل جزءا من الماهية. غير أن من شأن امتلاك الحق أن يزيل كل العوائق أمام الشخصية الحرة حتى لو أرادت أن تمارس حقها ذاك. فحق المرأة في العمل هو شكل من أشكال التأكيد بأنها مساوية للرجل في إنسانيته، وما دامت المجتمعات جميعها عبر التاريخ كله قد اختصت الرجل بحق العمل، بل واعتبرت أن من واجبه أن يعمل. فإذا تساوت المرأة معه في الحق، صارت مساوية له في ماهيته، أي في الإنسانية ذاتها.

الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا كان حرا وعاقلا ومسؤولا عن أعماله. وموقف المجتمعات المسلمة متناقض من هذه الناحية عندما يتعلق الأمر بالمرأة حصرا. فالقوانين لا تعفي المرأة "من العقوبة إذا ارتكبت جريمة، ولا تقضي بتخفيف عقوبتها، بل نرى أن الرأي العام قد جسد مسئوليتها حتى جعلها أشد من مسئولة الرجل(٢٤).. أليس ذلك لأن الشرع والرأي العام يعترفان أيضا بأنها حرة مختارة؟" غير أن هذه المجتمعات تعد المرأة حرة إذا استحقت العقوبة فقط، ولكنها فيما عدا ذلك من ميادين الحياة تميل إلى التمسك بحرمانها من التمتع بأخص خصائص الإنسان أي الحرية، ولذل يتساءل "قاسم أمين" قائلا: "لا أظن أن عقلا يقبل أن تعتبر المرأة إنسانا كامل العقل والحرية من حيث استحقاقها لعقوبة الشنق إذا قتلت، ثم تعتبر بأنها ناقصة العقل بحيث تحرم من حريتها في شئون الحياة العادية"(٢٥) هذا التناقض في النظرة إلى المرأة على أنها حرة وغير حرة بالوقت نفسه يشير إلى أن المجتمعات الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر على الأقل لم تكن قد اكتشفت أو اعترفت بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة مما خلق تناقضا في نظرتها، فأصبحت المرأة إنسانا من ناحية، وأقل من الإنسان الذي هو الرجل من ناحية أخرى.

وذلك هو حال الشرق الذي كان ما يزال يصارع في سبيل الخروج من تصوراته العتيقة المتعلقة بكل مناحي الحياة وليس بالقضايا المتعلقة بشئون المرأة فقط.

غير أن الغرب قد ارتقى بالمرأة إلى أن أصبحت إنسانا مكافئا للرجل، أي مكافئا لذاته فقط، وهذا ما يطلق عليه "قاسم أمين" اسم (المرأة الجديدة) التي يعتبرها نتاجا للعلم عند الغرب.

ولسوء الحظ فسرعان ما وقع نزاع بين العلم والفقه، أو بين العلماء والفقهاء في البيئة الإسلامية

انتهى بتحقيق الغلبة للفقهاء على العلماء مما كان له أثر بعيد في تحديد المصائر الخاصة لكثير من المسائل طوال قرون وقرون. وكان من بين أهم ما حرم العلم أن يقول فيه رأيه قضايا المرأة التي ترك فيها الحسم، بصورة عامة، لغير العلماء بالمعنى الدقيق لكلمة العلم، إذ "لما كان العلم في تلك الأوقات أو في أول نشأته، وكانت أصوله ضرباً من الظنون لا يؤيد أكثرها بشئ من التجارب، كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين، فتغلب الفقهاء على رجال العلم، ووضعوهم تحت مراقبتهم، وزجوا بأنفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها. حيث إنهم لم يدخلوا إليها من بابها ولم يجهدوا أنفسهم في فهمها، أخذوا يؤولون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب العلمية وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها. وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه، وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جمعيها فاسدة إلا العلوم الدينية، بل غالوا في دينهم وشطوا في رأيهم حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها: لأن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، فقرروا أن ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه، وكأنهم رأوا من قواعد الدين أن تسد أبواب فضل الله على أهله أجمعين"[٢٦] هذه هى تجربة المدنية الإسلامية فيما يتصل بالعلاقة بين العلم والدين. فقد ابتلع الدين كل شئ وسيطر في هذه المدنية حتى على ما هو واقع خارج نظامه، وبالتالي فسد الدين وفسد العلم في آن واحد، لأن الدين الذي ما ينبغي أن يكون فيه شئ ثابت إلا العقائد التي تربط بين المؤمن وربه رباطا شخصيا، بينما يجب أن يكون كل ما عدا ذلك من أمور المعاملات وشئون الحياة الجارية سائلا متغيرا يتبع فيه ما ينتهي إليه العلم من حلول وليس العكس غير أن كل شئ قد ابتلع في (جهنم الثبات والسكون)، ولم يكتف الفقهاء بفرض السكون حتى على الجانب الذي ينبغي أن يكون متحركا في الدين، بل هم مضوا إلى أبعد من ذلك حينما فرضوا السكون حتى على ما يجب أن يكون متحركا، ونتج بالتالي انعزال العقل المسلم عن الواقع المتطور، لأن الفقهاء أنتجوا له واقعا زائفا، خيلوا لجمهور المؤمنين بمقتضاه أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة الأبدية التي لا يجوز لأحد أن يمضي خطوة إلى ما ورائها. فجمد كل شئ وفسد كل شئ، وانغلقت الذات على نفسها وانكمشت تصوراتها فأصبحت فقيرة هزيلة واقعة خارج التاريخ ومغلقة بحجب تحجبها عن الواقع وتحجب الواقع عنها.

ولما استيقظ العرب على مدافع نابليون وجدوا أن العالم الجديد قد تجاوزهم، وأنهم قد سبقوا وأن مهمتهم قد أضحت في غاية العسر. ولعسر المهمة ومشقتها آثر الكثير منهم خداع الذات فاستمر يبحث عن أدواء للحاضر في ماضيه الجامد الساكن اللا تاريخي، بدلا من أن ينظر إلى الواقع

والوقائع ويشرع في استخلاص منطقهما الذاتي الذي يحكمها ويحكم العالم بأسره من حولنا.

أما تجربة المدنية في تحديد العلاقة بين الدين والعلم، فقد سارت في اتجاه آخر أدى إلى تغلب العلم في نهاية المطاف على رجال الدين استنادا إلى ما توصل إليه العلم من الحقائق والوقائع، فشيد العلم الأوروبي الحديث بذلك "بناء متينا لا يمكن لعاقل أن يهدمه، ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع والجهاد، وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف له بها على الناس كافة(٢٧). وهذا الانتصار بالذات قد مكن الأوربيين من بناء مدنيتهم الحديثة، وإنشاء سلطانهم على العالم في حين أن انهزام العلم والعلماء في مدنيتنا هو الذي أسرع إليها بالضعف والاضمحلال والزوال، وأخيرا الانكسار والانهزام أمام المدنية الأوربية.

والحقيقة أن مشروع "قاسم أمين" النهضوي ينتهي بلفت الانتباه إلى تحذيرين صارا اليوم قديمين ومألوفين، غير أنهما كانا مفعمين بالدلالة والوعي عندما تم إبرازهما منذ قرن من الزمن.

الأول هو أنه "تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة، فلا يكاد يوجد منها شبر إلا ووطأه بقدمه. وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه من زراعة وصناعة وتجارة. ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا واستعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين"(٢٨).

وهذا هو الاستعمار الغربي الذي ابتليت به البشرية طوال القرون الأخيرة.ومطلب التحرر منه لا يكون بالأماني والرغبات، بل هو مشروط بالإقدام على فعل من جنس الفعل الذي يسر لأوربا اكتشاف العالم واستعماره، أعني مجموعة من الأفعال المفضية إلى التقدم فلا تحرر بغير تقدم أي تحضر وتمدن.

الأمر الثاني العمل بجد على امتلاك كل ما حصله الأوربيون نتيجة لإعمال عقولهم وإراداتهم وهو ما أدى بهم إلى امتلاك أسباب القوة، وهو ما يمكن التعبير عنه بكلمة واحدة (تحقيق التقدم المماثل والمكافئ في الاتجاه والمقدار لما استطاع الأوروبيون أن يحققوه). "فلا سبيل إلى النجاة من الاضمحلال والفناء إلا عبر طريق واحدة لا مندوحة عنها وهي أن تستعد الأمة كما استعد سواها وتعلمت الأمة كما تعلم مزاحموها وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مآخذهم، وتذرعت للكفاح بمثل ما تذرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فستأثر بالخير من دونهم.."(٢٩).

أما الدليل الساطع أن العرب المسلمين قد ساروا في طريق العلم والعقل وبناء النهضة في كل

مناحي الحياة، فهو ظهور المرأة الجديدة في أفقنا الثقافي والسياسي والاجتماعي. ذلك لأن المرأة الجديدة المكافئة للرجل لأنها مكافئة لذاتها لا يكون ظهورها ممكنا في نظر "قاسم أمين" إلا باعتبارها ثمرة نهضة شاملة في حياة الأمة، نهضة تستند إلى العقل والعلم بالدرجة الأولى، ومن المتعذر (للمرأة الجديدة) أن توجد في أفق الثقافة القديمة.

وكما أن الإنسان في أوربا لم يتحرر إلا عندما تحققت هذه الشروط، فالأمر عندنا بالمثل لن تتحرر المرأة ولا الرجل، أو الإنسان بعامة، إلا إذا تحققت هذه النهضة، ولذا يقر "قاسم أمين" أن المرأة الجديدة أي المرأة التي أنجزت تحرره هى ثمرة لشروط معينة في أوربا، والمرأة لدينا لا تصبح (امرأة جديدة) إلا إذا اعترف الجميع بأنها ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأت ظهوره في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته لقيادة نفسه، ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها. ذلك حيث إن العلم يبحث في كل شئ، وينتقد كل رأي، ولا يسلم إلا إذا قام الدليل على ماهية من المنفعة للعامة وانتهى به السعي إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة وألغى ميزات الإشراف، ووضع دستورا للملوك والحكام وأعتق الجنس الأسود من الرق، ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التي يفضلون بها النساء، ولا يسمحون لهن بأن يساوينهم في كل شئ"(٣٠).

إذاً فـ (قاسم أمين) ليس فقط مفكرا للمرأة في كتابيه الشهيرين، إنما هو أولا وبالذات مفكر نهضوي وصاحب رؤية استشرافية لنهضة مستقبلة، رأى أنها لن تتحقق إلا إذا ساد العلم، وانتصر القلم وشاعت الديمقراطية، وترسخت المساواة وتحددت العلاقة بين الحاكم والمحكوم دستوريا بحيث يصبح البشر مواطنين لا رعايا، لحكام ساسة خاضعين لرقابة المؤسسات البرلمانية. عندئذ وعندئذ فقط- تخلق الشروط الضرورية لولادة المرأة العربية، بل والإنسان العربي أيضا، ولن تصل المرأة إلى هذا الحد من التطور إلا باعتبارها ثمرة من ثمرات التمدن الحديث. فهل وصلنا إلى مثل هذا المستوى من التمدن الذي هو في الوقت نفسه نتاج لتحرر الإنسان وشرط له في آن واحد؟

ولما لم تكن المشكلات التي وجدت لها حلا لتطرح الأسئلة بصدده، كان السؤال المتعلق بالتقدم والتمدن وما يرتبط بهما منطويا على الإجابة السلبية التي لا خلاف حولها في حالتنا الآنية، ولما لم يكن الغرب ليطرح مثل هذا السؤال المتصل بالإنسان عامة والمرأة خاصة، وكنا نحن مشغولين بطرحه وبمحاولة الإجابة عنه، كانت الإجابة على هذا السؤال، بالنسبة لنا، قائمة في قلب المسافة شبه اللا متناهية الفاصلة بين وضعين مختلفين كل الاختلاف ومتباينين أشد التباين ■

والمسألة هنا ليست مسألة تطابق أو تماثل في الطريق أو الغاية بيننا وبين غيرنا، فالغرب يستعمل هنا باعتباره رمزا لما يتطلبه التقدم بالنسبة لنا وليس باعتباره طريقا نطرقه أو لا نكرره.

وفي ضوء ما تقدم فإن الإنسان العربي لم يصل بعد -رجلا كان أم امرأة- إلى الحد الذي بوسعنا أن نطلق عليه صفة (الإنسان الحر) بما للكلمة من معنى. وحتى يتحقق ذلك، فإن المصير الذي تواجهه المرأة هو عين المصير الذي ينتظره الرجل. إذ أن الأمر ليس متعلقا بالمرأة بل بالإنسان، كما أن المسألة ليست مرهونة بالإرادة الحسنة والنوايا الطيبة، بل هى مرتبطة تماما بدرجة التقدم الذي سيكون في وسعنا تحقيقه، ومدى نجاحنا في التصدي للعديد من المشكلات التي لم يجد أكثرها حلا، على الرغم من أنها مطروحة على العقل العربي والإرادة العربية منذ قرنين من الزمن. فإذا كان الإنسان العربي قد تحرر فعلاً، تكون المرأة قد تحررت أيضا، إلا إذا كان هناك من يرى أن المرأة العربية قد تحررت لأنها مساوية للرجل العربي!.

المراجع

١- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقية، القاهرة ط٢، ص.١٨٩

٢- المصدر نفسه، ص١٩٠

٣- المصدر نفسه، ص١٨٩- ١٩٠

٤- المصدر نفسه، ص٧- ٨

٥- المصدر نفسه، ص١٨٧

٦- المصدر نفسه، ص١٨٦

٧- المصدر نفسه، ص١٨٧

٨- المصدر نفسه، ص٩

٩- قاسم أمين "المرأة الجديدة" الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧، ص٥٢

١٠- المصدر نفسه، ص٥٢- ٥٣

١١- المصدر نفسه، ص١١٤

١٢- المصدر نفسه، ص١١٥

١٣- المصدر نفسه، ص١١٥

١٤- المصدر نفسه، ص١٢٥

١٥- المصدر نفسه، ص١٢٧

١٦- المصدر نفسه، ص١١٤

١٧- المصدر نفسه، ص١١٣

١٨- المصدر نفسه، ص١١٣

١٩- المصدر نفسه، ص١١٠

٢٠- المصدر نفسه، ص١٠٩

٢١- المصدر نفسه، ص١٠٠- ١١٤

٢٢- المصدر نفسه، ص٧٢

٢٣- المصدر نفسه، ص٧٣

٢٤- المصدر نفسه، ص٤٠

٢٥- المصدر نفسه، ص٤٠

٢٦- المصدر نفسه، ص١٠٨

٢٧- المصدر نفسه، ص١٠٩

٢٨- المصدر نفسه، ص١١٤- ١١٥

٢٩- المصدر نفسه، ص١١٦- ١١٧

٣٠- المصدر نفسه، ص٥

التحول الديمقراطي في الوعي العربي

كريم أبو حلاوة*

تواصل التغيرات النوعية المتسارعة التي شهدها العالم في أواخر القرن العشرين، إفراز تأثيراتها التي طالت كافة شعوب وأمم الأرض، في الشمال والجنوب بنسب ودرجات متفاوتة. فمع العولمة Globalization بوصفها واقعة العصر الأساسية لم يعد بمقدور أي شعب أن ينأي بنفسه عن التفاعل مع الأحداث والتحولات، سواء من موقع المشارك والفاعل والعارف، أو من واقع المتلقي السلبي والمنفعل بما يجري. ولم تقتصر التأثيرات على الجوانب السياسية والاقتصادية، بل تعدتها لتشمل الحياة الفكرية والثقافية بما تحتويه من طرق للعيش وأنماط للتفكير ومحاولات لإعادة النظر بالأفكار والتجارب والنظريات والعقائد وإخضاعها للنقد والمراجعة وذلك في سياق محاولة دؤوبة لاستخلاص العبر والدروس والتأقلم مع المستجدات.

ومع أن الخطاب السياسي والثقافي العربي المهتم بقضايا الحكم والتحول الديمقراطي، يعود بمرجعياته الفكرية الأساسية إلى التراث والخبرة العربية الإسلامية التي تتمحور حول مفهوم "الشورى" من طرف، كما يستقي العديد من المفاهيم التي أنتجتها التجربة الأوربية الحديثة عموما ومبادئ الثورة الفرنسية وعصر الأنوار بصورة خاصة، من طرف آخر، إلا أن هذه المرجعيات قد خضعت لتفحص نقدي مدقق غيَّر من دلالاتها الأصلية عند أغلبية التيارات الفكرية والسياسية وذلك على ضوء التجارب التي عكست خصوصيات الثقافة والمجتمع العربيين.

ينبني التحليل على التيارات الأساسية في الثقافة العربية بغية رصد وتجاوز الثنائيات المتضادة التي انشغل بها الوعي العربي طويلا دونما جدوى، صوب اكتشاف مزايا المشاركة وخصائصها بوصفها

* مدرس الفلسفة جامعة اللاذقية- سوريا

الصيغة التي يتمكن الفاعلون الاجتماعيون من خلالها من الانخراط في الشأن العام والمساهمة في قضاياه على قاعدة المواطنة. فهل يمكن إيجاد قواسم مشتركة بين الشورى والديمقراطية؟ ثم كيف عبر الوعي العربي عن اهتمامه بمسألة المشاركة على اختلاف مسمياتها؟.

لعل ما يجمع ويفرق بين الديمقراطية والشورى، هو أنهما معنيتان بنظام الحكم، وأنهما تنتسبان إلى مرجعيتين وعصرين تاريخيين مختلفين في آن معا.

وحيث إن القضية في الأساس هي قضية طريقة الحكم وحيازة الشرعية فيه، فإن الكلام لا يستقيم دون تحري مقومات وأسس الأسلوب الديمقراطي من طرف، والوقوف على مقومات الشورى التي ابتكرها الإسلام الأول ومدى إلزامها للحاكم وممارساتها التاريخية اللاحقة من طرف آخر.

ولكي لا يكون القول بالشورى كبديل عن الديمقراطية مجرد استبدال دفاعي ورفض سلبي للفكر الغربي، على شاكلة الثنائيات العقيمة التي ما برحت تقصي البحث وتغيب إمكانيات المعالجة (أصالة- معاصرة -ديمقراطية -شورى -مجتمع مدني -مجتمع أهلي) لا بد من التعرض لدواعي المقارنة ومغالطاتها. فإذا كانت الشورى آلية سياسية تحيل على مرحلة مبكرة من تاريخ الفكر والحكم في الإسلام، تعتمد أساسا على استمزاج آراء أهل الحل والعقد في المسائل المطروحة دون أن تكون نتائجها ملزمة للحاكم، فإن الديمقراطية كما عرفتها العديد من المجتمعات في العصر الحديث، هي حصيلة مراكمة خبرات وتجارب العديد من الشعوب عبر مئات السنين وفي مناطق شتى من العالم.

كان من نتائج الالتقاء العربي الأول مع الغرب في العصر الحديث انقسام الفكر العربي على نفسه إزاء كيفية التعامل مع الوافد الجديد، وبالتالي حول أفضل السبل لمواجهته.

فمع وجود دلالة للتركيز على الخصوصية والهوية، ويرى في الدين أحد أبرز عناصر الأخيرة، ما يدفعه إلى رفض كل ما هو غربي مستجلب، بدعوى عدم مطابقته مع حاجاتنا ومتطلباتنا الفعلية، يصعب الحديث عن عالمية الفكر وإنسانية المعرفة، هذا الحديث الذي لا يتنكر للخصوصيات ولا يغيب ثقافات الشعوب والأمم أو يطمس هويتها.

وفي المقابل لا يتورع تيار آخر في الفكر العربي عن الدعوة إلى تبني وتقليد كل ما هو غربي. وهو ما يوقع بدوره في إسار الاستغراب والمحاكاة للغرب بتياراته ومدارسه ومراحل التطور التي قطعها، عدا عن كونه يقطع سبل التواصل مع الأغلبية في الداخل، والتي لم تر في الغرب سوى الغازي والمعتدي والمهدد لثقافات ومعتقدات وأخلاقيات الشعوب الأخرى.

إزاء هذا الانقسام المزمن بين الرؤيتين المتضادتين السابقتين وبهدف تجاوزهما كان لابد من بروز

تيار نقدي لا يقطع مع الآخر ولا يغرق في الماضي، منفتح على منجزات الفكر العالمي ومتبصر بمثالبه في آن، يطلق البعض على هذا الاتجاه "تيار التثاقف النقدي الذي تجاوز مرحلة الانبهار بالغرب التي أعقبت صدمة الالتقاء به من طرف، كما وعى ضرورة عدم الاستغراق في التراث والبحث فيه نقديا، بل وإحداث قطعية معه بمعنى تجاوز إشكالياته بما يمكن الباحث من الإبقاء على مسافة تفصله عن موضوعه بهدف امتلاكه بدلا من الضياع فيه من طرف آخر.

يعاني تيار "التثاقف النقدي" من قلة عدد المفكرين والمثقفين العرب المنخرطين في إنجاز رؤيا مغايرة، كما ويعاني من الموقف الأيديولوجي العدائي المسبق من قبل التيارين السابقين، تيار الرفض وتيار التغريب، كما أن فاعليته النوعية والمؤثرة مازالت ضعيفة على الساحة الثقافية العربية في المرحلة المعاصرة، ويبدو لي أن مهامه ستكون صعبة أكثر فأكثر وذلك بمقدار مواجهته وفضحه لوكلاء الغرب والناطقين باسمه، كما وبمقدار نقده وتعريته لمن يقدمون أنفسهم على أنهم حراس التراث وسدنة الحقيقة ومالكوها.

هذا إلى جانب نقد دعوات متفرقة هنا وهناك تنتسب إلى مرحلة ما قبل الوعي الديمقراطي، وهي دعوات تبريرية أساسا تتمحور حول فكرة شديدة المحافظة والخطورة مفادها أن المجتمع العربي، في معظم البلدان العربية غير مؤهل بعد لتقبل الممارسات وأنظمة الحكم الديمقراطية تحت ذرائع ومبررات شتى.

لكن المفارقة الكامنة هنا والمتمثلة بأن أقل التيارات الفكرية العربية انتشارا وأضعفها تأثيرا هي التي تحمل الأمل في تجاوز الوضعية المأزقية القائمة. فقد بات جليا أن مواجهة الغرب غير ممكنة دون التملك الفعلي والنقدي لمنهجياته ومعارفه وتقنياته المتنامية، وإن هذا التملك هو شرط لبناء علاقة مختلفة معه لا تقوم على إنكاره ورفضه، كما ولا تقوم على التماهي معه والذوبان فيه.

الشورى بين الأصول النظرية ووقائع التاريخ

حيث إن العدل هو المبدأ القار والأصل النظري الأساس الذي يقوم به الحكم وتتأسس عليه الشرعية فإن التصور الإسلامي يتبني مبدأين عمليين هما "الطاعة" و"الشورى".

ومن البين أن مسوغ الطاعة لأولي الأمر، هو الحفاظ على الدولة قوية وعلى الجماعة رغم أن منهم العادل ومنهم المستبد، وساوت بين طاعتهم وطاعة الله ورسوله، وفئة أخرى اختارت عصيانهم باعتبار أن "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، إضافة إلى فئة رأت أن وجود السلطان نفسه أو

الدولة ليس أمرا واجبا أو ضروريا إذا ما توافقت الجماعة على العدل لأنه أصل السلطة نفسها.

إن إقرار مبدأ الطاعة يقدس الفرد ويجعل العديد من الحكام والملوك بآرائهم، حتى أصبح ذلك إحدى سمات الملك والملوك وآلت السلطة السياسية للمستبد غير العادل كثيراً، وللعادل قليلاً، وإن الذهنية الدينية الإسلامية لم تنشغل كثيرا بمسألة "نظام الحكم، وإن أكثر ما أكدت عليه هو إقرار مبدأ العدل، إلا أنها كانت صريحة في تأكيد المبادئ التي تكفل العدل وفي أهمها مبدأ الشورى. فقد نصت آيات قرآنية على "**وأمرهم شورى بينهم**"، وأمرت آية أخرى النبي "**وشاورهم في الأمر**". وهذا ينسحب بداهة على أولي الأمر والحكام. فما المقصود بالشورى، وكيف تساعد على إقامة العدل الذي هو أساس الملك؟

تعني الشورى طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء وأكابر القوم ورؤساء القبائل وأصحاب المهن وقادة الجيوش، وقد كان ابن تيمية واضحا عندما صرح في أنه "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة (١) ، بل زاد على ذلك في صدد شرحه لشرط الولاية العامة، الإمامة أو الخلافة، ورأى أن المعول عليه في اختيار من ينهض بالرئاسة العليا للدولة، هو الاختيار المستند إلى اتفاق السواد الأعظم من الأمة. وأقر "الماوردي" مبدأ الأغلبية حيث ربط صحة الاختيار بقبول الأكثرية من أهل المسجد (٢) .

أما أعمق ما قيل في المسألة فقد جاء به (ابن خلدون) عندما ربط بين مفهومي "أهل الحل والعقد" و"الشورى" عبر ما أولاه أهمية خاصة وأطلق عليه مفهوم "العصبية". يقول ابن خلدون إن "حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه ة وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وإن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة عن الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء".. لأن الشورى والحل والعقد إنما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها إنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعمله من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستقامة خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها" (٣) .

ومحاولة نقل آراء ابن خلدون إلى الخطاب المعاصر، تسفر عن القول إن العدل هو المبدأ المركزي الذي تدور عليه فكرة السياسة الشرعية وصلاحيات الدولة. ويقتضي تحقق العدل تعاون أفراد الأمة وتضامنهم لتنفيذ توجهات الدولة بما يساعد على الاستقرار والرخاء، بما في ذلك طاعة أولي الأمر

والالتفاف حولهم. وكي يحوز الحكام على الشرعية ورضى الناس ينبغي أن يتم اختيارهم بشكل حر من أهل الشورى الذين هم أهل الحل والعقد كما يعتقد بعض الفقهاء والعلماء، أو أن يختارهم السواد الأعظم من المؤمنين كما يرى فريق آخر منهم.

وليس صعبا إيجاد صلة تربط بشكل جوهري وشديد الدلالة بين من يرى من الفقهاء والعلماء بضرورة اختيار الحاكم من قبل "السواد الأعظم" من المؤمنين، وبين ما يعرف في الأدبيات السياسية الحديثةبإرادة الأمة وسيادتها. فمن هذه السيادة التي تمتلكها الأمة أو الشعب أساسا وتفوض بها ممثلين عنها يحوز الحاكم شرعيته ويستمد صلاحياته التي تخوله ممارسة سلطته المحددة دستوريا كما في فضاء الديمقراطيات المعاصرة. هذا ما يتصل بالجانب النظري والأصول الدينية والفقهية للشورى، فماذا عن ممارسة الشورى عمليا، وكيف جرت الأمور على مستوى وقائع التاريخ الفعلي؟.

تبين العودة إلى تجربة الإسلام الأول كما ظهرت في عهد الرسول الكريم في مكة والمدينة بدءا، وجود أمرين أصبحا من ثوابت الحياة في المجتمع العربي الإسلامي. الأول هو الاتفاق ضمنا وصراحة حول ضرورة السلطة السياسية في المجتمع، أما الثاني فهو التشديد على دور الناس/ المؤمنين في اختيار من يتولى هذه السلطة.

وبوفاة الرسول (ص) أثيرت مباشرة مسألة من يتولى الأمر بعده، يوضح استحضار ما دار في سقيفة بني ساعدة من نقاشات وجدل، أن الخلاف لم يتمحور حول ضرورة السلطة وأهميتها في المجتمع، بل تمحور حول من يتولى السلطة وكيف؟. أي أن المجتمعين إنما كانوا يتحدثون عن سلطة زمنية، وينظرون إليها بوصفها شأنا دنيويا، وبهذا أعطوا أنفسهم الحق في نقاشها(٤).

وباعتبار أن الإشارة الصريحة لمسألة الحكم والتي وردت في القرآن الكريم "وأمرهم شورى بينهم" لم تتضمن إيضاحات حول كيفية الشورى وشروطها وآلياتها، فإن تفسير ذلك قد وقع على كاهل الأئمة والفقهاء، وهناك من يرى أن عدم وضع قواعد للشورى كان مقصودا، وذلك كي تتمكن الأمة من وضع القواعد والأسس التي تناسبها، حسب تغير الظروف والأحوال والأزمان(٥)، بدليل أن قواعد الشورى ومفاهيمها لم تكن واضحة في أذهان الذين عاصروا الرسول وشاركوا في اجتماع السقيفة، وما رافقه من انقسام بين المجتمعين حول من يخلف الرسول: الأنصار، أم المهاجرين، أم أهل بيته؟.

وبالعودة إلى الفترة الراشدية التي احتضنت مجتمع المسلمين الأوائل، وكيفية تولي كل منهم الخلافة يتبين بوضوح، أن هذه الكيفية قد اختلفت بعد هؤلاء الخلفاء.

فقد تولى أبو بكر الخلافة (١٠-١٣) هـ فيما وصفه عمر بن الخطاب بأنه "بيعة فلتة لكن الله وقى

شرها"[٦]. وتولاها عمر (١٣-٢٣)هـ، بعهد من أبي بكر "إني استعملت عمر بن الخطاب"[٧]. ثم تولاها عثمان بن عفان (٢٣-٣٥)هـ، بعد أن عهد عمر إلى الستة؛ على وعثمان وعبد الرحمن وسعد والزبير وطلحة، أن يختاروا أحدهم للخلافة. وأخيرا تولاها على بين أبي طالب (٣٥-٤٠) هـ عن طريق البيعة العامة في المسجد، حيث قال في ذلك: "إن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا في المسجد"[٨].وهذا يعني أن الدولة الإسلامية الأولى كانت تفتقد إلى نسق دستوري وعملي متفق عليه وموحد في قضية انتقال السلطة وتوليها. أما المراحل اللاحقة التي تحول فيها نظام الخلافة إلى ملك عضوض، فإن الحديث فيها عن الشورى أو الشرعية قد أصبح أمراً شكلياً في عهد بعض الخلفاء اللاحقين في العصرين الأموي والعباسي، ومن ثم الفاطمي على إبقاء مجالس الشورى التي يتم تعيينها مباشرة من قبل الحاكم، علاوة على أن قراراتها إن وجدت لا تكون ملزمة له، بل هي من باب النصح والاستئناس بالرأي، أي أن لها صفة استشارية غير ملزمة، وغالبا ما تم تجاوزها في اللحظات التي تعارضت فيها مع إرادة الحاكم أو رؤيته.

سوى أن ذلك لا يعني أنه لم يتواجد في بطانة الحكام نخب منتقاة من كافة صنوف المعارف الموسعية الطابع، وكما يعلل ابن خلدون، فإنه في فترات الرخاء سرعان ما يعلو نجم أهل القلم وترتفع مكانتهم، ويصبحون الأقرب إلى الخليفة أو الأمير أو الوالي، وخصوصا مع الخلفاء والحكام المتنورين كالرشيد والمأمون وعمر بن عبد العزيز والحاكم بأمر الله وغيرهم.

أما في فترات الاضطراب ولحظات تهديد النظام، كحالات الحروب والتمرد، أو تفاقم الخطر الخارجي، فسرعان ما تتزايد مكانة أهل السيف، ويصبح القادة والعسكريون هم الأكثر نفوذا والأقرب إلى الحاكم. وقد لاحظ ابن خلدون، برؤيته النافذة، وعدته المفاهيمية المستنبطة من خبرات الشعوب وتجارب الأقوام والأمم التي عاصرها أو ورثها عن سابقيه، لاحظ أن المشورة والنصيحة لا تكونا نافذتين ومؤثرتين إلا بصدورهما عن أناس ذوي عصبية وشوكة، أي من أناس يملكون نفوذا يقوم على تضامنهم أو مرجعياتهم الدينية أو الاجتماعية وفي أوقات أخرى عسكرية أو عصبوية[٩].

هكذا يتبين من التفحص النقدي لوقائع الإسلام التاريخي، أي الإسلام كما تجسد في حياة العرب والمسلمين ونظام حكمهم، أن هناك إلى جوار فترات الرخاء والاستقرار التي شهدتها الدولة وشجعت خلالها العلم والعلماء وأعلت مكانتهم، وكان لحضورهم إلى جانب أهل الحل والعقد، بوصفهم ضمير الأمة والمدافعين عن الصالح العام، تأثير مباشر على فاعلية مجالس الشورى وحضورها المؤثر. إلى جوار فترات الاستقرار تلك، تواجدت فترات أخرى مديدة، ازداد فيها بطش الدولة والمجتمع، وشهدت

تعنت الحكام والولاة وتفردهم بآرائهم، مما ولد مراحل الاستبداد والطغيان، التي تم فيها اختزال إرادة الأمة بإرادة الحاكم وانقطعت فيها قنوات التواصل بين الدولة والمجتمع، وبكل أسف شكلت تلك المراحل جل تاريخنا الوسيط والحديث، وهذا ما يفسر تواجد شروط الحكم ومواصفات الحاكم في أدبيات النهضة العربية الأولى، خصوصا عند ممثلي تيار الإصلاح الديني، وما رافق ذلك من طرح لمسألة المستبد العادل كأحد أشكال الخلاص من الوضع الذي لم يعد قابلا للبقاء.

غير أن الخطوة الحاسمة التي لم يطرحها تيار الإصلاح الديني الحديث (الأفغاني، عبده، التونسي، الكواكبي) بشكل جذري، هي كيفية الفصل بين شخص الحاكم وصفته الاعتبارية، وبالتالي صلاحياته. هذا الفصل الذي لا يتم إلا بإقرار دائم يتضمن نصوصا قانونية صريحة ومعروفة للجميع وملزمة في الوقت نفسه تحدد صلاحيات الحاكم وسبل انتقائه ومواصفاته ومدة تواجده في الحكم، وتحدد بالتالي القواعد التي تحكم العلاقة بين أطراف الحكم من تشريع وقضاء وسلطة تنفيذية، وحدود كل منها بما يضمن استقلاليتها وديمومتها، أي أن الهاجس الأساسي هنا، إنما يتمثل في التساؤل التالي: كيف يمكن أن نتجنب ربط مصير الأمة والمجتمع بشخصية حاكم فرد، حتى لو كان عادلا وحازما وذا نوايا طيبة، فما بالنا إن كان جائرا أو جاهلا أو أنانيا أو مغرورا؟. المشكلة أن فكرة "المستبد العادل"(١٠)، على تناقضها ولا منطقيتها، تختزل المجتمع بالفرد وتلغي الحاجة للبحث في قوى المجتمع الفعلية ومنظماته، فيستغنى عن الفاعلين الاجتماعيين باعتبارهم -وفق هذا المنظور- مجرد منفذين لأفكار ومثل المستبد، وفي أحسن الحالات رعية تفعل ما تؤمر به، كما أنها تقوض الأسس التي يقوم عليها علم السياسة، عبر إلغاء الحاجة الشرعية المتأتية عن اتفاق أو عقد يجمع عليه الحكام والمحكومون.

تعاود فكرة المستبد العادل الظهور في أدبيات التحديث بسبل شتى. ويرى البعض في هذه الفكرة مدخلا للإصلاح والتجديد السياسي. في حين يرى آخرون أنها الحل الوحيد لجميع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تواجه البلدان العربية، ولا يعوز البعض الشجاعة للقول إن هذا جزء من التراث, فوفق هذه الاستعادة المظفرة لحلول الماضي، سيكون المستبد العادل، بديلنا عن البرلمان والتعددية ودولة القانون وكل ما يعتبر بنظر هؤلاء أفكارا وحلولا غربية ومستوردة.

وبما أن الجمع بين الاستبداد والعدل أمر موهوم، حيث لا يمكن تصور العدل بعيدا عن القواعد والقوانين في زمن تتنوع فيه وظائف الحكم وتتعقد، ويتوقف أداؤها على المؤسسات على صعيدي الدولة والمجتمع، فإن أهم ما تسكت عنه هذه المقولة هو التشكيك وفقدان الثقة بقدرة البشر على

اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية، على القيام بمهمات التنظيم والإدارة في مستوى الدولة كما في مستوى المجتمع. المسألة الأساس في هذا المستوى من التحليل تتصل بقدرة المجتمع على المشاركة في إدارة وتسيير شؤونه عبر المشاركة الدائمة والفعالة لأوسع فئاته وطبقاته وفاعليه السياسيين بما يكفل عدم التفرد بالسلطة أو احتكارها من قبل أقلية سواء أكانت مذهبية أم عشائرية أم إثنية أو عسكرية أو اقتصادية، أي بما يقطع الطريق على الأقلياتوحقوقها.

الديمقراطية: تعدد المرجعيات وتنوع التجارب

لعل أبرز التحديات التي تواجه المجتمع العربي راهنا، وترسم إلى حد بعيد ملامح تطوره المستقبلي، هو التحدي الديمقراطي، فالديمقراطية ليست مجرد نظام سياسي أو صيغة للحكم، بقدر ما هي أسلوب في الحياة تزداد نجاعته بقدر مطاولته كافة مجالات المجتمع، في المؤسسات والمدارس والنوادي والمصانع والنقابات والجامعات وأشكال التنشئة والتنظيم والإدارة.

ولا يحتاج الخطاب الثقافي العربي إلى تأكيد أهمية الديمقراطية وبيان ضروراتها، حيث تشكل تلك الأمنية القاسم المشترك لمثقفي التيارات الفكرية والسياسية على الساحة العربية- مع بعض الاستثناءات[١١] وإن اختلفت وجهات النظر في مقومات هذه الديمقراطية ومرجعياتها وسبل تحقيقها. بحيث أضحى الوعي المتزايد بأهمية الشرط الديمقراطي، واحدا من سمات الثقافة العربية المعاصرة، وبدت محاولات تأجيل أو إعاقة المبدأ الديمقراطي، تحت أية ذريعة أو شعار، تضعف وتفقد مصداقيتها تدريجيا، بعد أن ثبت بالعديد من الأدلة والمؤشرات أن لا ثمة نهوض أو تنمية أو تقدماً بدونها، كما أن النضال من أجلها والمحاولات العربية الجادة باتجاه النهضة أو التنوير أو بناء دولة المجتمع - الأمة، قد ساهم في إدراكها وتفسيرها، وحقيقة شرعية مطلبها.

وإذا كانت الديمقراطية في أحد أهم وجوهها هي الدور الذي يقوم به الناس لاختيار نموذج الدولة التي تحدد الحقوق والواجبات لكل المواطنين طبقا للتشريعات والقوانين (الدستور) فإن وجود الديمقراطية وتعميقها متوقف إلى حد كبير على القيام بهذا الدور[١٢].

ولكي يتمكن الناس من ممارسة حقوقهم وصون حرياتهم يجدر بنا التحذير من الفهم الشائع الذي يرجع الديمقراطية إلى مجرد انتخابات، ومن ثم، وفي خطوة لاحقة، يتم التشكيك في نزاهة الانتخابات ومدى تمثيلها للواقع الاجتماعي، وأكثر من ذلك ليست الديمقراطية من وجهة نظر نقادها سوى تعبير عن المساواة الشكلية والمجردة، أي المساواة القانونية بين المواطنين، بما يكفل حرية الأقوياء

والمالكين، ويبقى على الطابع التناحري للفئات والطبقات الاجتماعية، مانحا في الوقت نفسه، الصفة القانونية للاستغلال الذي يمارس داخل المجتمع الديمقراطي(١٣).

يضيف مناوئو الديمقراطية ونقادها العرب إلى لائحة الانتقادات والطعون السابقة، طعنا جديدا مفاده أن الديمقراطية نمط غربي ظهر في أثينا وتطور في أوروبا بالتعبير عن ضرورات تاريخية مرتبطة بظروف خاصة مرت بها أوروبا أثناء انتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وإن اعتناق الأفكار الديمقراطية ومتعلقاتها: العقلانية والعلمانية والمجتمع المدني، في المجتمعات غير الأوروبية، إنما يعني محاكاة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية والوقوع في إسار الاستغراب والتبعية ومن ثم التطويح بالخصوصيات الاجتماعية والثقافية للشعوب الأخرى(١٤).

ليس من الحكمة تجاهل الانتقادات السابقة، رغم أن بعضها يأتي ضمن إطار الحق الذي يراد به باطل، كما أن ذلك التجاهل إن حدث فإنه يشكل بالاعتبار المعرفي، تنكرا للإرث الديمقراطي الذي يقوم أساسا بالرأي الآخر المختلف والمغاير، وهذا ما يحملنا على التساؤل عن جدية تلك الانتقادات ومدى مصداقيتها، وهل تطال مكونات التنظيم في المجتمع الليبرالي، أم تقتصر على جوانب تطبيقية يمكن تجاوزها؟ ثم هل تعني الانتقادات بواقع وآفاق النظام الليبرالي، أم ترتكز على مشكلات واقتراحات آنية واقعية، وبصيغة أخرى هل نحن بصدد نقد نجاحاتها تاريخيا ومستقبلا؟.

يصعب الحديث عن الديمقراطية، بالمعنى النظري على الأقل، دون العودة للأسس التي قامت عليها وتطورت بالتناسب مع تجارب وخبرات الشعوب التي غادرت إرث القرون الوسطى وشكلت قطيعة مع النظام الاجتماعي القديم الذي كان سائدا في أوروبا آنذاك. فمن الناحية السياسية كان النظام القديم مرتكزا على الحق الإلهي للملوك ومدعما بالسلطة المطلقة بالمعنيين الديني والسياسي، أما من الناحية الاقتصادية فقد كان الإنتاج الزراعي القائم على نمط إنتاج إقطاعي تراتبي هو النمط السائد، والذي فننت بموجبه الملكية وخصوصا ملكية الأرض المرتبطة أساسا بالإقطاعيين والنبلاء من طرف، وبمجموع صغار المالكين والأقنان من طرف آخر. في حين يستمد النظام الاجتماعي القديم مشروعيته الأيديولوجية من تصور يربط السلطة بالمقدس من جهة، ينظر إليها بوصفها تجمع الديني والسياسي من جهة أخرى، هذا التصور الديني الذي عمل على صياغته ونشره كل من رجال الدين والثيوقراط ومنظري الحق الإلهي للملوك.

ضمن هذا السياق التاريخي يمكن فهم جملة التغيرات و الحركات الاجتماعية -الإصلاحية والثورية- التي شهدتها أوروبا وساهمت في تكريس قطعة متعددة الوجوه مع عالم العصور الوسطى

كما يمكن تحديد مكونات المنظومة الديموقراطية التي أنبتت أساسا على الفلسفة الليبرالية بمفرداتها الأساسية: العقد الاجتماعي مقابل نظرية الحق الإلهي للملوك، التعددية السياسية بديلا للحكم المطلق، إقرار الحريات العامة في الحياة والملكية والعمل والرأي والمعتقد، بعد أن كانت هذه الحريات مقتصرة على الملك والنبلاء، أي على أقلية أرستقراطية تملك حق التصرف في شؤون الدنيا والآخرة والانتقال بالتالي إلى مبدأ سيادة الأمة/ الشعب المبني على حق المواطنة الذي مثل تجاوزا للانتماءات السابقة في صيغها الدينية والمذهبية والإثنية، وقد جاء مبدأ فصل السلطات واستقلالية الأجهزة الفضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية ليحد من تمركز السلطة ويعيق إمكانية التحكم غير الشرعي في شؤون الدولة والمجتمع(١٥).

على أن الأسس والمبادئ والتحولات السابقة والتي تدل على تاريخية النظام الديمقراطي وقابليته للتكيف مع المستجدات، ليست سوى نتائج مباشرة ومجردة لواقع اجتماعي شديد التعقيد والتباين عاشته أوروبا طيلة ما يربو على ستة قرون، مليئة بالانفجارات والصراعات، ولكنها حافلة أيضا بالإنجازات والتحولات التي أصبحت إرثا إنسانيا يصعب الاستغناء عنه أو تجاهله.

غير أن الديمقراطية، وفق المعنى السابق، ليست وصفة جاهزة يمكن استيراد نموذجها الغربي مثلا أو غيره من النماذج، رغم أهمية الاستفادة منه، من خلال تمييز المشترك والعام في الديمقراطية عن الخاص فيها، والعام في الديمقراطية هو أنها ذلك النظام السياسي الأكثر تعبيرا عن مقاومة الشعوب للظلم والقهر والتمييز، والأكثر تجسيدا لتطلعاتها للحرية والعدل والمساواة. وبهذا المعنى يكون العام في الديمقراطية، عنصرا مشتركا يتواجد في ثقافات الأمم والشعوب بدرجات ونسب متفاوتة(١٦). والديمقراطية في أحد أهم وجوهها تأكيد على حق مشاركة الإنسان في حكم بلاده ومجتمعه، هذا الوجه الذي غالبا ما يتم السكوت عنه والتقليل من أهميته عند الحديث عن الديمقراطية الغربية التي تصدر إلينا مصطبغة بمصالح صانعيها وأطماعهم.

ونحن هنا لا نقلل من أهمية الديمقراطية الغربية، بقدر ما نشير إلى الطابع المزدوج لحداثة الغرب، فحرية الرأي والمعتقد والاحتكام إلى الشعب بالإضافة إلى المساواة السياسية والقانونية للمواطنين، وصولا إلى التداول السلمي للسلطة استنادا إلى مبدأ الاقتراع التمثيلي، تشكل في معظمها إسهامات فعلية لتجربة الحداثة الغربية، وهي بقدر ما تطمح لأن تكون أنموذجا كونيا يحتذي به، بقدر ما تقوم تجاربها وعلاقاتها مع بلدان العالم الأخرى، التي مرت بأطوار عديدة أولها الغزو العسكري وآخرها محاولات الهيمنة الشاملة على مقدراتها ومواردها، تقدم نموذجا سلبيا يخلق الرفض ويلاقي

الاستهجان والمقاومة عند أبناء "جنوب العالم".

وباعتبار أن نظام الحكم الديمقراطي يحيل على جملة من التطورات والأحداث التاريخية التي عايشتها المجتمعات الديمقراطية، فإن السؤال سرعان ما يفرض نفسه: هل من الضروري أن تقطع المجتمعات والدول الأخرى نفس المراحل وتعيش نفس التجارب التي شكلت الغرب الديمقراطي كي تبني نظم حكم ديمقراطي، أم أن هناك إمكانية للاستفادة من تلك التجارب وبما يتناسب مع خصوصية أوضاع كل مجتمع وبما يستجيب لحاجاته؟.

قدم التاريخ المعاصر للعديد من المجتمعات في أمريكا اللاتينية وآسيا الدليل الملموس على إمكانية بناء نظم ديمقراطية مغايرة لديمقراطيات الغرب الأوربي -الأمريكي، استطاعت أن تستجيب لخصوصيات مجتمعاتها وأن تحتفظ في آن بالقواعد والأسس العامة التي تبني عليها الديمقراطية وتتميز بها عن بقية أشكال الحكم المعروفة في العالم، كما أن بعضها استطاع أن يجمع بين الشكل الديمقراطي للحكم سياسيا وبين درجة عالية من النمو اقتصاديا وبين الحفاظ على خصوصيات البني والمؤسسات والقيم المحلية اجتماعيا. وأعني أن عدة بلدان في جنوب وجنوب شرق آسيا استطاعت أن تجد طريقها الذي حفظت من خلاله التوازن الصعب بين خصوصياتها الثقافية والاجتماعية وبين انخراطها الفاعل في العصر عبر الإنتاج والمشاركة في أهم قواه الديناميكية، أي العلم والتكنولوجيا ومتعلقاتهما.

ويبدو بالفعل، أن تأمل التجارب الآسيوية ودراستها هام ومفيد على أكثر من صعيد. فهي تقدم البرهان على أن التجربة الأوروبية في الحداثة والديمقراطية ليست الوحيدة في العالم، كما أن لها دلالات حاسمة على مستوى التفكير والممارسة في العالم العربي. فقيامها في مجتمعات وثقافات غير أوربية دليل على البعد الإنساني للتجارب الديمقراطية وحجة على مدى الخصوصية والأصالة، الذين يحاربون كل فكر وافد تحت ذريعة المحافظة على الذات الحضارية والهوية المهددة، كما أن نجاحها - النسبي طبعا- حجة على دعاة تقليد الغرب وتبني التجارب دون النظر إلى حيثيات وظروف المجتمعات الأخرى. والدرس الآسيوي واضح جدا لمن أراد التعلم، وهو يتكثف في القول: إن بإمكاننا كعرب أن نكون معاصرين ومشاركين بفعالية في إنتاج المعرفة والقوة والثروة بوصفها رموز العصر وشواهد البقاء الفاعل، ونحافظ في نفس الوقت على خصوصياتنا الثقافية والحضارية وإن شئتم على أصالتنا وهويتنا.

وكي لا نبقى في إطار المجردات الذهنية وفي حقل الاختلافات المفاهيمية لابد من تحديد الملامح

العامة والأسس الأولية التي تمكننا من ولوج وتملك مقومات نظام الحكم الذي يحقق العدالة ويحافظ على الحرية ونعلق ولو مؤقتا تسمية (نظام ديمقراطي - شوري..إلخ) حتى لا تبدو خلافاتنا كلامية في مبدئها ومنتهاها. فكيف نبدأ؟ وما هي الشروط الكافية كما يقول المناطقة لتأسيس نظام كهذا؟.

لعل أول هذه الشروط يتمثل في الطابع الدستوري للدولة الوطنية/ القومية، أو في سيادة دولة القانون. وينظر الحقوقيون إلى الدولة الليبرالية التي ولدت في بلدان الغرب، بوصفها نموذجا لدولة الحق والقانون، وهي نتاج مركب من نظريات القانون الطبيعي "غروثيوس - بوفندورف"، ومن ثم نظريات العقل الاجتماعي عند "لوك -روسو" وصولا إلى مبادئ القانون الوضعي في القرن الثامن عشر.

ومع دولة الحق والقانون انتقل الرعايا ليصبحوا مواطنين، وتحولت الأعراف إلى قوانين مكتوبة ومعروفة تحدد الحقوق والواجبات لأناس متساويين مهما كانت أعرافهم وأديانهم ومذاهبهم وإنتماءاتهم، هذا بالإضافة إلى تحول آخر لا يقل أهمية عن سابقه وهو الانتقال من المؤسسات باعتبارها الأطر التنظيمية والقانونية للحياة في المجتمعات الحديثة إلى المؤسساتية بوصفها جملة العلاقات التي تحدد علاقة الفرد بالمجتمع، ومن ثم علاقة المجتمع بالدولة وكيفية انقسامه على نفسه لإدارة وتنظيم شؤونه عبر هيئات ومنظمات منتخبة ديموقراطيا ومعبرة عن موازين القوى الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع.

ولا يكتمل الطابع الدستوري للدولة الحديثة دون التأكيد على قضاء مستقل عن السلطة التنفيذية، أي دون الاستقلال الفعلي للسلطات الثلاث: التنفيذية - التشريعية - القضائية. كما أكد عليها الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩ بقوله: "أي مجتمع.. لا يحدد فيه فصل السلطات لا يملك دستورا"(١٧). وبهذا أصبح الدستور يمثل القانون الأسمى في تنظيم المجتمع، وهو ما توافقت عليه لاحقا معظم الشرائع الدولية وفي طليعتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقد لاحظ طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" أن الحديث الجاد في الديمقراطية لا ينفصل عن آليات التعليم والتثقيف في المدرسة والجامعة والاعلام، التي يفترض فيها أن تكون الحوامل الفعلية لإنجازات الحداثة وفي مقدمتها: التوجه العقلاني، بناء الإنسان الذي يمثل بحق الوسيلة والغاية لأي تنظيم اجتماعي.

يحيل طه حسين في كتابه السابق وبشكل مباشر على دور الثقافة وأهميتها في إعداد الإنسان، ويشير إلى ضرورة بنائه وفق آليات التربية المدنية التي تتكامل مع تفعيل المؤسسات والتنظيمات الحرة المدافعة عن مصالح الأفراد والجماعات في إطار القانون.

أما النقد الذي يصعب تجاهله والموجه أساسا إلى دولة الحق والقانون، فهو النقد الذي يثير الشك

والتساؤل حول فائدة القانون وأهميته، طالما أن الذين يضعون القوانين ويسنون التشريعات، إنما يفصلونها بما يتطابق مع مصالحهم ورؤاهم. وبالرغم من وجاهة هذا القول وصحته إلى حد بعيد، غير أنه قول منقوص؛ بمعنى أنه وبعد أن توضع القوانين، فسرعان ما تتحول إلى مكسب اجتماعي يصعب التراجع عنه أو النكوص عليه، علاوة على كونه تعبيرا عن تأثير وثقل الفئات والطبقات الاجتماعية التي وضعته ودلالة على مشاركتها الفعالة في الحياة العامة. زد على ذلك، وهذا هو الأهم، أن التطور الاجتماعي الذي لا يفتأ يكشف عن نواقص هذا القانون أو ذلك ويفصح عن عدم القدرة على مواكبة وتغطية المستجدات، يوجب صياغة قوانين جديدة أو تعديل تلك القديمة بما يتوافق مع ما يطرح، معبرا في المآل البعيد عن التغيرات التي تشهدها موازين القوى الاجتماعية. وهذا يعني أن إمكانية تجديد القوانين القديمة واستحداث الجديدة، هذه الإمكانية المكفولة قانونيا، هي الضمانة الفعلية لاستمرار الديمقراطية، والمؤشر الدال على قدرة المجتمع الديمقراطي ودولته، أعني دولة الحق والقانون، على التطور والمواكبة من خلال ترك باب التشريع والاجتهاد مفتوحا، لاستراع ما يلزم من النصوص والقوانين التي تستجيب لحاجات الحاضر المتوالدة باستمرار.

وهذا ما عبرت عنه الدعوات المعاصرة لتجديد الديمقراطية الاجتماعية، أو ما بات يعرف اليوم باسم "الطريق الثالث". فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية أعلن الديمقراطيون الاجتماعيون بوضوح أنهم اكتشفوا طريقا متميزا عن رأسمالية السوق الأمريكية وعن الشيوعية السوفيتية. وقد استخدم مصطلح الطريق الثالث في الدول الاسكندنافية وخصوصا في السويد بوصفه برنامجا نوعيا للتجديد. وفي أحدث ما نشر في الموضوع يستخدم "انتوني جيدنز" تعبير الطريق الثالث للإشارة إلى"الإطار المرجعي للتفكير وصياغة السياسات التي تهدف إلى مواءمة الديمقراطية الاجتماعية مع عالم تعرض لتغيرات جذرية خلال العقدين أو الثلاثة عقود الماضية، إنه محاولة لتجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة"(١٨). وبالرغم من أن نقاد حركة الطريق الثالث يثيرون أسئلة جدية، وإشكالية حول فلسفة "الطريق الثالث" مثل: هل يمكن الأخذ باقتصاد السوق ورفض النتائج الاجتماعية المرتبطة به (مجتمع السوق)؟. وهل يشكل الطريق الثالث خيارا جديدا بين الرأسمالية والاشتراكية، أم أنه محاولة لإضفاء صبغة إنسانية على النظام الرأسمالي؟. إلا أن الأسس التي يرتكز عليها منظرو الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية لتطوير الأداء الديمقراطي عبر الاقتصاد المختلط ودولة الاستثمار والرفاه الاجتماعية، وتنشيط فاعلية المجتمع المدني، والاهتمام بالجماعات المحرومة، وقضايا البيئة والتنمية، تشير مجتمعة إلى تشكل وعي مغاير بالتحديات والمشكلات التي تطرحها المستجدات الإقليمية والكونية ومحاولة للإسهام في الإجابة عن أسئلتها.

وبالعود إلى الإشكالية الأساسية التي انقسم حولها المفكرون والمثقفون العرب، ومعهم ومن حولهم

فئات واسعة، حول الشكل الأنسب والأكثر نجاعة للحكم، ومدى قربه من الشورى عند طرف ومن الديمقراطية عند آخر؛ يتبين أن الموقف من هذه الإشكالية مازال يتأرجح بين رؤيتين: تحرص أولاهما على التشديد على التعارض واختلاف المرجعيات الاجتماعية والتاريخية لكل من الشورى والديمقراطية.

بمعنى أن الفضاء المفاهيمي للمبادئ والأفكار الديمقراطية ينتسب إلى منظومة سياسية تاريخية كانت نتاجا للتطورات والصراعات التي خاضتها الشعوب عبر تاريخها الطويل، ووجدت تعبيراتها الواقعية مع انتصار البرجوازية الأوربية بثورتها الصناعية وعقلانيتها ومكتسباتها المعرفية. في حين تنتمي الشورى إلى سياق تاريخي مختلف رأينا أهم محطاته الواقعية فيما سبق من هذا الغرض. يستنتج أصحاب هذه الرؤية من الطرفين أنه لابد من اختيار الشورى أو الديمقراطية وليس هناك من حل آخر.

في حين يعتقد أصحاب الرؤية الثانية أن الخلاف حول الشورى أو الديمقراطية إنما هو خلاف شكلاني ولا ينطوي على مضامين فعلية."إذ ما الفرق، من حيث المضمون، بين أن نقول إن الحاكمية لله، لأن الناس هم الذين يفسرون ما تعنيه آلية تلك الحاكمية، أو نقول إن الناس هم الذين يحددون طبيعة الحكم ويشرعون القوانين الناظمة له"(١٩). يقول راشد الغنوشي "عندما أعلن أن الحكم لله معناه أنه لا حق للملوك أن يستبدوا بالسلطة وصناعة القانون، ولا حق لرجال الدين أن يحتكروا تفسيره والنطق باسم الله. ولذلك فإن الحكم لله ثورة معناها أن الحاكم سلطة تنفيذية وليس سلطة تشريعية. وعندما نقول إن "الحكم لله" لا نقصد أن الله يتجسد ويأتي ويحكمنا مباشرة، وإنما معناه حكم القانون وليس الحكم للملوك ولا للنخب المعزولة. وهنا نجد أن معنى حكم الله يرتد في النهاية إلى حكم الشعب مباشرة، أومن خلال ممثليه. وأن الاجتهاد الذي يطبق شرط الذي يعطي بغالبية الشعب. إذ إن الشعوب هي التي تختار القانون وتختار مدخلها للإسلام"(٢٠). وبمقارنة هذا النص مع خطابات العلمانيين يستنتج الدكتور حامد خليل أن الصدام يدور في كثير من المسائل ويحترم حول الشكل ولا ينسحب على المضمون، ويعتقد أن التركيز على المضمون، وهو هنا طريقة الحكم، يتيح إمكانيات جديدة للحوار المجدي حول معظم المسائل المطروحة. وهذا ما دفع بعض المفكرين العرب إلى نحت مصطلح تركيبي هو "الشورقراطية" في محاولة لتجاوز التعارض المشار إليه سابقا.

هل نستخلص مما سبق أن الخلاف بين أنصار الشورى وأنصار الديمقراطية هو خلاف شكلي لا ينم عن مضامين حقيقية؟ وهل تكمن المشكلة في صراعات المثقفين وانقسامهم إلى مؤيد ومعارض للشورى تارة وللديمقراطية تارة أخرى، أم أن هذا الصراع - وبعد شحنه إيديولوجيا حتى الحد الأقصى هو ترميز موحٍ ودال على اختلاف المرجعيات التاريخية والمعرفية لكل من الديمقراطية

والشورى؟

يسهل التدليل على جوانب الخلاف -معرفيا وتاريخيا- بين الشورى والديمقراطية، كما تسهل نسبة كل منهما إلى حضارة وتاريخ مختلفين، والتدليل بالتالي أن الشورى أقرب للمخزون الثقافي والخيال الاجتماعي للعرب والمسلمين، من هنا فإن الخيار العاطفي، ولنقل الوجداني، لا يتردد في ترجيح الشورى على الديمقراطية، لكن الأهم على صعيد الاختيار العقلاني والضرورات الواقعية للعصر الذي نعيش، هو التقاط الجوهري والمشترك في كلتيهما. فما يشكل قاسما مشتركا بين الشورى والديمقراطية بالإضافة إلى كونهما معنيتين بنظام الحكم، إنما يكمن في مفهوم المشاركة Participation بأوسع معانيه، فلا أحد ينكر أن المقصود من الشورى في النهائي مشاركة الناس في اختيار حكامهم بوصفهم أدرى بشؤون دنياهم، كما يعتبر عنصر المشاركة الأساس الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي عبر إشراك الفاعلين الاجتماعيين في اختيار وإدارة وتنظيم شئونهم، وبما يتناسب مع مستواهم المعرفي والإنتاجي، مع درجة تطور مجتمعهم.

وأميل إلى الاعتقاد، بأن مزايا المشاركة وما تنطوي عليه من فوائد اجتماعية، إنما تهم الدول والمجتمعات المجزأة أو المهددة، أو تلك التي لا تزال تعاني من ضعف وتيرة التطور، وذلك لما تقدمه لها من إمكانيات واسعة لامتصاص الصدمات الناتجة عن الحراك الاجتماعي، بوصفها صمام الأمان الذي يدرأ خطر الصراع الأهلي والحروب الداخلية، وذلك بالنظر إلى الاعتبارات التالية:

أولا: المشاركة قاعدة الشرعية، بمعنى أن المشروعية تترسخ بمقدار ما يستطيع أي نظام للحكم إشراك أكبر قاعدة اجتماعية في إدارة وتنظيم شؤون المجتمع، وذلك من خلال فعاليات بني ومؤسسات المجتمع المدني بتمثيلها الواسع واستقلالها النسبي عن الدولة.

ثانيا: تعني المشاركة المسؤولية الجماعية عن السياسات والخطط والأهداف، كما تعني تحمل مسؤولية نجاحها أو فشلها، أي أن الخيارات الأساسية للمجتمع تأتي نتيجة مداولات واسعة يشارك فيها المعنيون بالشأن العام على اختلاف انتسالهم على قاعدة المواطنة.

ثالثا: من مزايا المشاركة، أنها تقطع الطريق على الاحتقان، وتمنع تراكم القهر الناتج عن الإقصاء والاستبعاد، هذا الاحتقان الذي يشكل الثورة لتوالد العنف والنزوع إلى التعصب لخلخلة السلم الأهلي.

رابعا: تسمح المشاركة، بما تعنيه من معارضة وصحافة حرة وتعدد المنابر، تسمح بتقليل الأخطاء والممارسات اللامسؤولة؛ مثل الأمراض البيروقراطية والمحسوبيات والرشوة من خلال إطلاق مبدأ المحاسبة والإعلاء من شأن الثقافية التي تعني إمكانية تنشيط الهيئات الرقابية الحكومية والشعبية التي تعني بالصالح العام.

خامسا: تساهم المشاركة الواسعة للمواطنين في قضايا مجتمعهم، في إيلاء أهمية خاصة للرأي

العام، الذي يصبح بدوره قوة مؤثرة في الأحداث والتحالفات الاجتماعية المتغيرة، وتعتبر من أهم المؤشرات على ترسيخ مفهوم دولة الحق والقانون.

سادسا: المشاركة هي رهان التنمية البشرية المستدامة ومؤشرات انخراط تنظيمات وهيئات المجتمع المدني في التفاعل مع الإجراءات والأهداف التنموية وعلى الصعد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وصولا للمستوى السياسي فقد برهنت التجارب التنموية أن العائق الأساسي الذي كمن وراء تعثر التجارب التنموية في معظم الدول النامية والعالم العربي هو ضعف مشاركة المواطنين وانخفاض مساهمتهم في رسم وتنفيذ السياسات التنموية سواء على صعيد المجتمعات المحلية أو على صعيد الوطني العام.

سابعا: يشكل الحوار الاجتماعي بوصفه سلوكا اجتماعيا وثقافيا موغلا في القدم، القاسم المشترك بين مختلف اتجاهات وتيارات وقوى المجتمع. ويستند إلى مرجعية عقلية ودينية صريحة في ثقافتنا العربية تجعل منه محورا تكوينيا لنسق كبير من الأهداف والرؤى. فمن خلال الحوار يمكن السيطرة على النزعات والمواقف المتباينة، والوصول إلى حلول مشتركة تأخذ مصالح كافة الأطراف بعين الاعتبار، مما يسهل إدارة الأزمات بمختلف صيغها وأشكالها ويضعف من ثقافة العنف والتناحر والاحتقان، علاوة على أنه يقلل من ازدواجية التعبير بين ما يظهره الناس وما يبطنون، وذلك من خلال تأكيد الحوار على الحق في حرية القول والعقيدة، واعتماد الحجة والبرهان في المداولات والنقاشات التي تفترض احترام التنوع السياسي والثقافي على أرضية المواطنة التي تفسح المجال للجميع، بغض النظر عن العرق أو اللون أو الدين أو المذهب، للإسهام في الحياة العامة.

ولا يقل أهمية عما سبق تعزيز الوعي الديمقراطي والمدني من خلال التربية والتعليم في الأسرة كما في المدرسة والجامعة ومؤسسات العمل، فمن المؤكد أن البشر الذين يحسنون الأمر بالمجال السياسي، أي أن الممارسة الديمقراطية على مستوى الأفراد والأسرة وجماعات المصالح والمنظمات الأهلية والأحزاب ضمن فضاء المجتمع المدني تشكل عملية متواصلة قابلة للصقل والتطوير عبر آليات التربية والتعليم بالمعنى الحصري وعبر فاعلية الثقافة بأشكالها المكتوبة والمقروءة والمرئية بالمعنى الأوسع.

المسألة إذاً في أكثر أبعادها جوهرية، هي مسألة المشاركة، ولا ضير بعد ذلك في تسميتها شورى أو ديمقراطية أو سواها. أما الحروب الكلامية والاستبدالات الفعلية بين الشورى والديمقراطية، أو بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني، أو بين المجتمع والجماعة، فما هي في معظمها، إلا معارك أولئك المثقفين الذين تطربهم "الجعجعة" وينسون الطحين! ■

الهوامش

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، كما ورد في كتاب فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل، عمان، ١٩٩٦، ص ٢٨٦

(٢) عن فهمي جدعان: الطريق إلى المستقبل، ص ٢٨٧

(٣) ابن خلدون: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: المقدمة: تحقيق عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، ص ٢٧٨-٢٧٩

(٤) انظر: محمد عبد الجبار: وعي السلطة والعلاقة بين الدين والدولة في مجتمع الخلفاء الراشدين، الحياة- العدد ١٢٧٢٩، ٧ كانون ثاني، ١٩٩٨.

(٥) محمد رشيد رضا، المنار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ج٤، ص ٢٠١.

(٦) صحيح البخاري، دار القلم، بيرو ت، المجلد ٢، ص ٥٨٧.

(٧) ابن قتيبة، عيون الأخبار، منشورات الشريف الرضي، القاهرة، ١٩٢٥، ج ١، ص١٤

(٨) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٩٨ .

(٩) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مفهوم العصبية.

(١٠) أول القائلين بهذه الفكرة في عصر النهضة العربية الحديثة هو جمال الدين الأفغاني في إطار دعوته لإعادة بناء الجامعة الإسلامية آنذاك، غير أن أوضح تعبير عنها يتجلى في مقال نشره الشيخ محمد عبده بعنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" انظر: محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢ن ص ٧١٦- ٧١٧.

(١١) ثمة أصوات أخرى، قليلة على أية حال ومن بينها أصوات الأحزاب، كحزب التحرير الإسلامي، تصرخ بقوة أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام الشورى، وأن نقيضه المطلق، الديمقراطية، كفر صراح. انظر فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان ١٩٩٦ .

-أنظر كمثال عن هذه الدعوات: عماد فوزي شعبي: صحيفة الحياة، من الميكافيلية إلى إشكالية الدولة، ١٩٩٨/٢/١٧ الذي يقول:"أرى أن بعض الدول العربية لم تنجز الدولة الديمقراطية وإن من أنجزها لم يستطع أن ينتقل إلى الدولة القانون ولم يجذر مؤسسات تكفل ألا تتحول الديمقراطية غير المبنية على قواعدها إلى غطاء للفعل الطائفي والإقليمي، والمناطقي والحاراتي .. الخ..

(١٢) Heller, Agenes; On Formal Democracy In; John Keane; Civil socicty and the State, new york, 1988, p. 129.

(١٣) تبين العودة إلى كتابات "ماركس " في هذا الشأن، أن النقد الأعمق للتصور الليبرالي قد وجهه" ماركس" في إطار نقده للأفكار الهيجيلية، والذي تمحور حول النقاط التالية:

١- بعكس هيغل يرى ماركس أن الدولة الحرة قد فشلت في حل تناقض جوهري هو صراع الطبقات.

٢- إن الدولة الحرة لا تمثل عالمية الحرية، بل هي مجرد تجسيد لانتصار الحرية بالنسبة للطبقة البراجوازية، ففي الوقت الذي اعتقد فيه "هيغل" أن الاغتراب " Alienation " قد تم حله بشكل مناسب عن نهاية التاريخ من خلال الاعتراف الفلسفي بالحرية الممكنة في الدولة الدستورية الحديثة، لاحظ ماركس أن الإنسان في المجتمعات الحرة يظل مغتربا عن نفسه.

(١٤) انظر كمثال على هذا الاتجاه: مجدي حماد: مناقشة لبحث وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ندوة بيروت عن المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢، ص ١٤٦.

وليس بعيدا عن الاتجاه السابق الحوار الذي دار على صفحات (اليوم السابع) بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري حول مسألة العلمانية. انظر حوار المشرق والمغرب، اليوم السابع ٣نيسان ١٩٨٩.

(١٥) لمزيد من التوسع انظر: إشكالية مفهوم المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٨

(١٦) انظر: فواز طرابلسي هل الديمقراطية مطلب افتراضي، ملحق النهار الثقافي ١٠-٢-١٩٩٦

(١٧) انظر: ميشال مياي: دولة القانون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٨، ص٨

(١٨) أنتوني جيدنز: الطريق الثالث، تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد ومحمد محي الدين، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة والنشر، القاهرة، ١٩٩٩، ص٦٠

(١٩) انظر: حامد خليل: قضايا الحوار والصدام في الثقافة العربية، (الرسالة) دورية المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد ٤، أب ١٩٩٧، ص١٩

(٢٠) المصدر السابق.

مفهوم الاختلاف عند محمد عبده

قراءة أولية

علي مبروك*

إذا كان ليس ثمة من "ممارسة" في الواقع، إلا وثمة "خطاب" خلفها، يؤسس ويفسر، ويسوغ ويبرر.. بل وحتى يطور ويغير، فإن البؤس الفادح الذي تتكاشف عنه الممارسة العربية الراهنة، سيكون -في العمق- مجرد تجل لبؤس أكثر فداحة ينطويه الخطاب الثاوي خلفها. وهنا فإنه إذا كانت الممارسة العربية الراهنة تتكشف عن واقع بائس لا يعرف إلا التلقي والاستهلاك الشره لكل الأشياء.. من زخارف الحكم وأسلحة الجيوش إلى الأسواق والمراقص، ويخوت البحر وأبنية الزجاج.. وحتى زينة النساء وقطع الدجاج، بل وأنماط الرقص وأشكال الغناء.. وفي ذلك كله، فإنه لا شئ خلا الممارسة عبر الاستجلاب بنظام "تسليم المفتاح" وخدمة التوصيل للمنزل" هو ما تعرفه النخبة التي تقبض الآن بقوة على مقاليد السلطة والثروة في العالم العربي.. فإن هذه الممارسة هي مجرد تجل لخطاب لم يعرف، على مدى تاريخه، إلا تعاطي معرفة زائفة عبر الاستهلاك الأيديولوجي لضروب من الأفكار والنماذج والحلول (ليبرالية وعلمانية وسلفية) يستعيرها جاهزة (من الغرب أو السلف) ويتنزل بها كالقدر الذي لا راد له على واقع لا يكون مطلوبا منه إلا أن ينصاع قسرا لهذه الأفكار- الأقدار.

ولأن تجاوزا حقا لجمود الواقع وتخلفه، لا يمكن أن يتأتى من خلال معرفة زائفة[1]، تمثلها تلك الأفكار والنماذج تتنزل على الواقع من خارجه، فإنه يمكن القطع بأن كافة التيارات السابحة في فضاء الخطاب العربي المعاصر (ليبرالية، علمانية، قومية، سلفية) قد انتهت جميعا إلى العجز عن إخراج الواقع العربي من أزمة جموده وتخلفه ولسوء الحظ فإن ثمة أطروحة مستمرة في الخطاب العربي تسعى دائما إلى البحث عن العوائق التي حالت دون

* مدرس الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة.

إنتاج تياراته خارج البنية النظرية للخطاب ذاته، وبحيث تقوم العوائق دائما في السياسة واستبدادها، أو في المجتمع وجهله، أو حتى في الاستعمار وضغطه، وما آل إليه فيما يتعلق بطبيعة النخبة حاملة مهماز النهضة[٢] الخ.

وهكذا أبدا لابد أن تقوم علة الإخفاق والسقوط والعجز عن الإنتاج خارج بنية الخطاب وطريقته في إنتاج تياراته.

وبالرغم من أن أحدا لا يسعى إلى الإقلال من فاعلية هذه المحددات خارج الخطاب ونظامه، فإنه يلزم السعي إلى تجاوزها كتفسير وحيد لأزمة الخطاب وعجزه عن الإنتاج في واقعه. وأعني أنه لابد من السعي إلى رصد العوائق التي تحول دون إنتاج الخطاب وتياراته من داخله، وذلك من خلال الوعي بتناقضاته وفجواته، وانكساراته وقفزاته، وكل ما يتسع إلى إخفائه والسكوت عنه. وغير ذلك من العناصر التي تكشف عن أزمات عميقة لا تكتفي بأن تعيق الخطاب وتياراته عن التطور والنماء، بل والأهم عن الإنتاج.

وهنا يلزم التنويه بأنه من دون هذا التجاوز لمحددات الخارج إلى الوعي بالعوائق الباطنية والذاتية للخطاب وتياراته، فإنه لن يكون غريبا أن يدخل العرب إلى القرن القادم بجملة أزماتهم ومشكلاتهم فقط، بل وبحلولها العاجزة أيضا، لأنهم لا يفعلون ابتداء من تصورهم للعجز في هذه الحلول يأتيها من الخارج، وليس من داخل بنائها الخاص- إلا إعادة استهلاك إجاباتهم وحلولهم القديمة والمطروحة على مدى القرنين الماضيين، وبالطبع بعد إعادة طلائها وزركشتها بكل ما استجد من معارف وزخارف، وذلك بدلا من السعي إلى مساءلتها ونقدها وتفكيكها، والبحث عن العوائق التي تحول دون انتهاجها داخل بنائها.

ابتداءً من هذه التوطئة اللازمة لقراءة الخطاب، أي خطاب، فإن الجهد سينصرف هنا إلى مساءلة خطاب الإصلاح عند الأستاذ الإمام عن مآزقه وأسباب أزمته.

إذ يبدو والحاصل الآن خير شاهد أن راية الإصلاح قد انكسرت، وأنه لم تبق إلا راية "العنف المقدس" تصطف تحتها جحافل الاحتجاج الغضب ساعية بالسيف والمدفع- إلى ما تتصوره فردوسها الآن، لحين اصطدمت هذه الجحافل الغاضبة بنخب عربية بائسة بدا وكأنها تمارس الحكم بحق إلهي مقدس" فبدا وكأن الأمر ينته، مع انصرام القرن، إلى الصدام بين قداستين.. قداسة الحكم، وقداسة العنف، ولسوء الحظ فإنهما معا قدر يرويان نفسيهما إلى[٣] أسلاف كانوا بمثابة الخلف الذي تناسل على نحو مباشر من خطاب الأستاذ الإمام.

واللافت أن تمازيهما الحاسم والذي يبلغ حد التضاد- لم يمنع الواحد منهما من تأكيد انتسابه إلى خطاب الأستاذ الإمام وتناسله منه. فبدا وكأن الأمر هو أدنى ما يكون إلى الاستعارة الدقيقة لتقليد إسلامي أصيل كانت فيه الفرق الإسلامية تتصارع رغم تمايزها الحاسم- على

تأكيد انتسابها إلى أصل واحد، وهنا فإن الإمام علي كان نموذجا للأصل الذي يلح الجميع على الانتساب إليه.

وهكذا فإن مصائر "الإصلاح" كانت الانشطار والتشظي إلى سلطتين راحتا، مع نهاية القرن تتصادمان بقوة وعنف، ولقد كان مما "يرشح هذا الصدام لمزيد من العنف والتأجج، الطابع السياسي المؤسسي الصريح الذي بدأت تتخذه تلك الأفكار"(٤) أعني حين راحت تلك الأفكار تتجسد في أحزاب ومنظمات وحركات جماهيرية واسعة كان للبعض منها أجنحته العسكرية الفاعلة، (والإشارة هنا بالطبع إلى جماعة الإخوان المسلمين).

وإذا كان ذلك بيّن أن ما يشهده الواقع الراهن من عنف وبؤس، إنما يرتبط بأزمة الإصلاح، فإن الأمر كان يقتضي تفكيكا لخطابه، وبحثا عن عوائق إنتاجه وعناصر أزمته داخله، وبالطبع فإن ذلك لم يحدث، لأن الأستاذ الإمام وخطابه قد استحالا موضوعا لخطاب تقريظ وثناء.. وكان ذلك حين استدعاه "جنرالات" التنوير بوصفه "مفكرا.. ورائدا للاستنارة" (٥) ليلعب دورا في حربهم المقدسة ضد من يعتبرونهم قوى "الظلام والجهالة"، ولهذا فإن الأمر لم يتجاوز من قارئي الأستاذ الإمام- حدود طلب البراءة (كاملة أو جزئية) لخطاب الإصلاح، وتعليق علل إخفاقه على عوامل خارجة (٦) ، ومن هنا صار إليه البعض من القطع بأن "من التجني القول إن السبب في ذلك (يعني أزمة الإصلاح) كامن في جوهر المشروع الذي صاغه محمد عبده (٧) .

وحتى إذا كان البعض قد راح يرى دلالة إخفاق الإصلاح معاشة وظاهرة في كل "هذا الذي يهدد الآن بإطاحة إمكانيات الحوار بين مكونات الساحة الفكرية العربية، وتكريس قيم النبذ والإنكار والتخوين والاتهام والاستبداد بالرأي، بدلا من الحرية والاختلاف والاحترام المتبادل (٨) ، وبما يعني أن هذا التهديد إنما يرتبط بإخفاق الإصلاح، فإنه يلزم التأكيد على أن جذور ذلك كله إنما تقوم في بنية خطاب الإصلاح ذاته. ولعل ذلك ما تؤكده قراءة "للإصلاح" تتابع الكيفية التي يحضر بها داخل خطابه- مفهوم "الاختلاف" الذي هو الأصل في النبذ والإنكار أو التسامح والاحترام، وأعني من حيث يرتبط أحد الموقفين برفض الاختلاف ونفيه، فيما يقترن الآخر بقبوله وفهمه.. ومن هنا لا شك- كونه أحد أهم المفاهيم المؤسسية للاستنارة، والتي هي في الجوهر- قبول لمبدأ الاختلاف والمغايرة، لا بما هو الإطار التبريري "لذات" تبتغي تكريس انفصالها عن "الآخر" وتمايزها عنه، ولكن باعتباره المبدأ التأسيسي لذات ترى وجودها نفسه ناهيك عما يلحقه من ثراء وتطور- مشروط بوجود "الآخر" وحضوره. والحق أنه يلزم التنويه بأن تحليل مفهوم "الاختلاف" في خطاب الأستاذ الإمام، سيقف عند حدود نصه الأهم "رسالة التوحيد"، ذلك النص الذي تتأتى قيمته وتتبلور أهميته من كونه

أحد أهم النصوص التأسيسية للأستاذ الإمام، وذلك من حيث إنه يفارق طابع السجال والمدافعة الذي يميز العديد من نصوص الإمام[٩] ، وكذا بسبب كتابته أثناء فترة كان الإمام فيها قد راح يتحول عن الاستغراق في العمل السياسي المباشر (بعد الانتكاسة العرابية وما تلاها من السجن والمنفى)، إلى الانشغال بالإصلاح النظري التربوي، الأمر الذي كان لابد أن يسم هذا النص بالطابع الأكثر تنظيرا الذي يغلب على بنائه، والذي جعله الأكثر نموذجية في الكشف عن بنية تفكير الأستاذ الإمام وآليات وطرائق إنتاجه للمعرفة، ومن هنا كان، لاشك، الحضور التأسيسي لذلك النص ضمن خطاب الإمام.

والحق أن مركزية هذا النص قد راحت تتجاوز مجرد حضوره التأسيسي ضمن خطاب الإمام، إلى انطوائه على ما يجعله يمثل نقلة نوعية داخل حقله المعرفي الخاص (أعني حقل علم التوحيد أو العقائد). ذلك أنه إذا كان ثمة تاريخ طويل لم يعرف خلاله هذا الحقل المعرفي المهم إلا مجرد تكرار مسائله واجترار قضاياه[١٠]، بروح ليست تخلو فقط من أي إضافة أو إبداع، بل وتنطوي على كل ما يكرس اللا عقلي واللا إنساني، فإن هذا النص ينطوي على السعي إلى بناء أو بالأحرى "إعادة بناء"- الكثير من مسائل هذا الحقل وقضاياه في سياق ما هو إنساني وعقلاني. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بفهم الأستاذ الإمام لطبيعة المأزق الذي آل إليه وضع الأمة حتى عصره. إذ بدا له أن "التقليد والاستبداد" إنما يمثلان جوهر الأزمة التي راحت تتردى في هاويتها الأمة، (ولسوء الحظ فإن كلا منهما قد راح يربط نفسه بالدين ويتخذه قناعا له) ، ولذلك فإنه قد راح يبلور قراءة تأويلية تستدعي من الدين كل ما يؤكد على استقلال "العقل" وحرية "الإرادة".

ولقد بدا أن هذه القراءة قد راحت تحقق نفسها عبر نوعين من السعي: يتجلى أولهما، في العودة المباشرة إلى الأصول النقية الأولى للإسلام،مع طرح وتغييب كل ما تبلور حول هذه الأصول من ثقافة التراث، ويتحقق ثانيهما، عبر الانتقاء الواعي من ثقافة التراث لما يدعم عناصر قراءته، ونفي وإقصاء كل العناصر المضادة والنقيضة لخطاب قراءته من هذه الثقافة. وإذا كان يبدو، هكذا أن هذه القراءة لا تعرف إلا القفز، كليا أو جزئيا، على ثقافة التراث التي تبلورت حول الأصول الأولى للإسلام، فإنه يلزم التنويه بأنها تعاني والحال كذلك- ضروبا من التأزم أعجزت الإصلاح وأعاقته عن الإنتاج، ومن هنا ضرورة الوعي بحدودها، توطئة لتجاوزها، كسبيل لتجاوز أزمة الإصلاح ذاته.

هنا يشار ابتداء- إلى أن القراءة قفزا على ثقافة التراث بأسرها، إلى النصوص الأصول (القرآن والسنة) هي مما يستحيل على نحو يكاد أن يكون كاملا.

فهذه النصوص الأصول قد أنتجت- إذ

راحت تفضي نفسها في العالم عبر فعالية تأويلية مستمرة- العديد من النصوص- الثواني التي استحالت إلى ثقافة شاملة راح يتشكل في سياقها العقل المنتج للمعرفة داخلها. إذ العقل بالمعنى الثقافي[11] هو، في جوهره، مجرد نتاج للثقافة التي يتشكل داخلها؛ ولهذا فإن التباين بين عقل وآخر (كالتباين بين العقل الأوروبي والعقل العربي مثلا) هو في العمق تباين بين ثقافتين. ولعل ذلك يعني أن حضور ثقافة التراث بالنسبة للعقل الراهن (الذي لم يقطع معها بعد) يتجاوز كونها مجرد مضمون له يعمل عليه ويفكر فيه، إلى كونها تمثل إطارا تبلورت فيه آليات وطرائق إنتاج هذا العقل نفسه للمعرفة، وبمعنى أنها قد استحالت من مجرد "محتوى" للمعرفة إلى "نظام" لها، وهو نظام لا يتوقف عن إنتاج نفسه رغم التباين في "المحتوى" واختلافه، الأمر الذي يعني أنه (أعني هذا النظام) قد استحال - أو كاد- إلى بنية للعقل تستعصي على التحول أو الانكسار، وهكذا فإنه إذا كان قد بدا أن الثقافة هي العقل وقد استحال في الممارسة، إلى "نص"، فإنه يبدو كذلك أن النص هو الثقافة وقد استحالت، فوق الممارسة، إلى "عقل".

والحق أنه يلزم الوعي، هنا بأنه فيما تبدو النصوص- الأصول أمام العقل، أدنى إلى النص- المعطى، فإن النصوص- الثواني تبدو، في المقابل، أدنى إلى النص التكوين وبالطبع فإنه فيما يمثل النص المعطى نقطة ابتداء يجد العقل نفسه في مواجهتها، كواقعة لا يمكن تخطيها، فينطلق منها قارئا ومفسرا وساعيا للفهم، وبحيث يتشكل عبر هذه الممارسة العقل إذ يضع نفسه، فيكون العقل، هانئا ، قائما ومبثوثا، في هذا النص. وفي كلمة واحدة فإن التباين بين النص المعطى وبين النص التكوين- إنما هو التباين بين العقل يمارس ابتداءً على نص ما، وبين العقل باعتباره، هو نفسه ممارسة تضع نفسها في نص.

ومن جهة أخرى فإن النصوص الثواني، أو النص-التكوين يكتسب مركزية أخرى تتأتى من أنه إذ يتكون في الواقع، فإنه يكونه (أي الواقع) أيضا. والحق أن التلازم بين النص والواقع يبلغ حد أنه يمكن ابتداءً من رصد بنية النص السائد في لحظة ما ونظام العلاقات داخله، قراءة الكيفية التي قام عليها بناء الواقع ونظام العلاقات فيه ضمن نفس اللحظة. ومن هنا فإن هيمنة النص الأشعري في الثقافة الإسلامية، على سبيل المثال، قد آل إلى بناء للواقع ونظام العلاقات داخله، لا يمكن أبدا فهمه أو كسره، إلا عبر فهم وكسر هيمنة هذا النص ذاته.

وهكذا يبين أن حضور ثقافة التراث في الوعي، إنما يتجاوز مجرد حضورها بوصفها مضمونا مفكرا فيه، إلى التأسيس العميق للبناء السائد لكل من العقل والواقع معا. ومن هنا استحالة القفز عليه حسبما يطمح الإمام- إلى النصوص- الأصول، لأن التعاطي مع هذه الأصول سيظل مسكونا ومؤطرا بجملة الآليات التي تنظم من خلالها الثقافة المراد القفز عليها،

بناء العقل الساعي للقفز عليها إلى الأصول مباشرة.

وحتى إذا كانت ثقافة التراث قد راحت تستعيد بعض اعتبارها عند الأستاذ الإمام، فإن ذلك كان على نحو جزئي، لأنه قد تحقق عبر قراءة تفتيتية "تستبعد من التراث الإسلامي العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي، وتؤكد العناصر العقلية التي تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وتضع ما تؤكده في علاقات حضور تنفي نقيضها الذي تدفعه إلى مستوى الغياب[١٢]، الحق أنه كان يلزم إخضاع هذه العناصر المضادة والنقيضة لهيمنة الوعي، بدلا من استبعادها ونفيها، ولذا فإنها ستظل تمارس تأثيرا في الوعي على نحو غير شعوري بها، بل إنها وتلك مفارقة- سوف تتسرب من غير وعي، وعلى نحو مباشر وصريح، إلى عناصر القراءة لنص "رسالة التوحيد الذي بدا أنه قد ظل محتفظا إلى جوار الإنساني والعقلاني الذي يسعى إلى تكريسه، بعناصر نقيضة راحت تحاور هذا الإنسان العقلاني على نحو صريح، وتمارس عليه ضروبا من الضغط والإزاحة، ولقد بدا - لسوء الحظ أيضا- أن هذه العناصر النقيضة قد استطاعت تصفية وإزاحة معظم إن لم يكن كل- العناصر الأكثر عقلانية وتقدما في مشروع الأستاذ الإمام. ولعل ذلك ما يؤكده الحضور الصريح في "رسالة التوحيد" لمفهومين متناقضين تماما "للاختلاف"، ويعمل الواحد منهما على إزاحة الآخر ونفيه. وبالطبع فيما ينطوي أحد المفهومين على كل ما يؤكد "أولوية النظر العقلي" فإن الآخر يستدعي، في المقابل، كل "العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي"، وهو ما يعني أن هذه "العناصر" لم تقبل الاستبعاد أو الدفع بها إلى مستوى الغياب، وظل حضورها عصيا على الإقصاء.

ولعل حضور هذه العناصر النقلية- الأشعرية يتجلى صريحا في استعادة "الأستاذ الإمام" لكل مفردات القاموس الأشعري من السعي إلى إدانة الاختلاف ونفيه، باعتباره سقوطا وتدهورا من لحظة الكمال والوحدة إلى عالم الانقسام والفرقة. فإذا كان قد بدا أن التاريخ الأشعري إما ينقسم إلى "لحظة- نموذج" تتلوها لحظات من السقوط والتدهور، وأن "الوحدة" أو الاتفاق على "منهاج واحد، أو طريق واحدة دون خلاف ظاهر[١٣]، هي ما يؤسس بناء اللحظة- النموذج، ومن هنا الإلحاح على نفي أي حضور للاختلاف وإنكاره بالكلية، أو على الأقل تأويله بوصفه ضربا من الاجتهاد "يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، وأن يتعين فيه المخطئ[١٤]، أو اعتباره جزئيا في الفروع. وحسب البغدادي، فإن المسلمين "كانوا على هذه الجملة (أو الوحدة) في أيام أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان[١٥]، حيث تقف إلى هنا حدود اللحظة النموذج، التي لم يقع فيها اختلاف ينقض الوحدة، وبالطبع فإن لحظات التدهور والسقوط

اللاحقة لن تجد ما في رؤوسها إلا في نقيض ما يؤسس اللحظة- النموذج، وأعني فيما "اختلفوا فيه اختلافا باقيا إلى يومنا هذا"(١٦)، لأنه يتعلق بالأصول التي يبقى الخلاف فيها حسب الأشاعرة- موجبا للتفيق والتبري أبدا. إذاً الأشاعرة، هنا لا يسعون إلى تأويل هذه الاختلافات بوصفها نتاج (الاجتهاد) الذي يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة، بل نتاج (الهوى)(١٧) الذي لابد أن يتعين فيه المخطئ، لأنها (أي هذه الاختلافات) تبدو آنئذ إعمالا لإرادية مقصودة (للذات) وما يعتمل فيها من الجنوح إلى الهوى، وليست ممكنات ينطوي عليها الموضوع أو الوحي(١٨) في جوفه، ويغدو العالم إطارا لتحققها في أشكال وجود تاريخية.

وهكذا ينبني هذا التصور للتاريخ على حضور للاختلاف بوصفه انحرافا عن الأصل أنتجه الهوى ولابد من رفعه وإلغائه، لأنه يهدد وحدة الأصل ويقوضها، وليس سبيلا يتعين من خلال هذا الأصل في العالم في أشكال وجود شتى، وبحيث يصبح الاختلاف يتحول من دونه إلى مجرد هوية صورية مغلقة لا تقبل إلا مجرد التكرار، الذي استحال (أي التكرار) وبسبب هيمنة هذا التصور للتاريخ وللاختلاف بالطبع- إلى إحدى أهم آليات إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية.

ولسوء الحظ، فإنه يلاحظ أن الأستاذ الإمام قد راح يستعيد ذات النظام، بنفس تصور الاختلاف السائد فيه، بل وبتفاصيله الدقيقة على الأغلب. إذ الأمر- حسب الإمام أنه قد "مضى زمن النبي (صلعم)، وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبهة (وبما يدل على غياب الاختلاف)، وقضى الخليفتان بعده ما قدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء، وجمع كلمة الأولياء وما كان من اختلاف قليل رد إليهما، وقضى الأمر فيه بحكمها.. وكان أغلب الخلاف في فروع الأحكام، لا في أصول العقائد.. وكان الأمر على ذلك إلى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى إلى قتله.. وتوالت الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا.. فكان أن انصدع بناء الجماعة، وانفصمت عرى الوحدة بينهم، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة.. وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد (أي الأصول).. وهكذا ثارت الشبهات بعدما هبت على الناس أعاصير الفتن. وطاب الخبط، وكثر الخلط، وعبثت أيدي المفرقين(١٩)، وإذن فإنه نفس التصور الأشعري عن لحظة- نموذج (هي- حسب الإمام- عصر النبي والخليفتين من بعده) تخلو من أي حضور للاختلاف، ويعتبر، حين يحضر جزئيا في الفروع، ثم لحظات لاحقة من التدهور (تبدأ مع عثمان وتتفاقم مع علي) ويتعلق فيها الاختلاف بأصول العقائد، ولهذا فإنه يئول إلى ضروب من الانهيار، يتصدع فيها بناء الجماعة، وتنفصم عرى الوحدة، وتثور الشبهات، وتعبث أيدي المفرقين، وهو ما يعني أن الاختلاف هنا أيضا

يعد نتاجا لهوى (الذات)، وليس انبثاقا من طبيعة (الموضوع) أو الوحي.

لكن الغريب حقا، أن الأستاذ الإمام قد راح يبلور- لاحقا على ما سبق، تصورا مغايرا ارتبط فيه الاختلاف هذه المرة بطبيعة الموضوع، ومن غير أن يكون مجرد نتاج لهوى الذات، وهو تصور أفاد فيه الإمام من رؤية معتزلية راحت تتطور معه، حتى تتسع للاختلاف تحتفي به، وإلى حد اعتباره شرطا لازما وجوهريا لا لتطور التاريخ فقط، بل وحتى لتطور نفس الوحي وتحققه.

فإذا "نص الكتاب على أن دين الله تعالى في جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، فيما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة، فإن صور العبادات وضروب الاحتفالات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصيره رحمة الله ورأفته في ابتداء كل أمة، وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنته وهو رب العالمين- بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئا إلى راشد في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته، ولم يضطرب هديه في تربية الأمم(٢٠)، وإذا انتهى الإمام، هكذا، إلى تصور الوحي نوعا من التربية المتدرجة للبشر أو الأمم فإنه راح يؤكد على أن هذا التصور إنما ينبني على اعتبار الوعي البشري صيرورة تخضع لكل ضروب التطور والاختلاف، حيث "لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب (أو الوحي) من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائما على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده. وعلى هذا فإن تباين أشكال الوعي وتمايزها هو الأصل في اختلاف صور الوحي وتعددها، وعلى نحو يكون فيه الاختلاف بين أولى مراحل الوحي وآخر هذه المراحل، مشروطا بالاختلاف بين الوعي في أكثر صوره سذاجة وبدائية، وبين الوعي إلى بلوغ العقل رشده واكتماله.

والمهم أن الاختلاف، هنا، لم يعد انحرافا عن الأصل لابد من رفعه وإلغائه، بل بات جزءا من تركيب هذا الأصل ينبغي استيعابه، والحق أنه قد تم الاحتفاظ به بالفعل ضمن بنية الوحي ذاتها، والتي كان لابد أن تؤول إلى الجمود والخواء من دون هذا الحضور الحاسم للاختلاف.

وهكذا تحاور النقيضان في نص الإمام، حيث ثمة الاختلاف "كعلامة نقص وتدهور"، وثمة نقيضه المقابل "كآلية اكتمال وتطور". وبالطبع فإنه إذا كان يلزم السؤال عن أي النقيضين فرض بقائه، وأيهما لزم إقصاؤه، فإن الإجابة أغلب الظن- ليست معروفة فقط، بل إنها أيضا معاشة.. وتلكم المأساة !! ■

الهوامش

١- إذ المعرفة الحقة هي تلك التي تتخذ نقطة بدئها صعودا من الواقع وهبوطا إليه في مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما عن إغناء الآخر والاغتناء به في آن معا.

٢- فقد مضى البعض وكانوا من الماركسيين في الأغلب- إلى أن نشأة النخبة المحلية في تحول البرجوازية الأوروبية من الليبرالية إلى الإمبريالية، قد فرض عليها طبيعة كمبر دورية تابعة، وبحيث انصرف جهدها إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البرجوازية الأوروبية المهيمنة، في مشروعها كله محكوما بذلك الهم لا غيره.

٣- فإذ راحت النخبة الحاكمة تستدعي في مواجهتها للخصوم الساعين إلى زحزحتها عن سلطة حكم تراه مؤبدا لها تراثا ليبراليا يعود إلى "لطفي السيد" (التلميذ المباشر للأستاذ الإمام)، وينحدر إليها عبر سلالة ممتدة من طه حسين إلى زكي نجيب محمود، فإن خصومها راحوا يتكئون، في المقابل، على تراث أصولي وسلفي يعود إلى رشيد رضا (تلميذ الأستاذ الإمام المباشر أيضا)، وينحدر عبر سلالة مغايرة تمتد من حسن البنا إلى عمر عبد الرحمن، وتمر بالطبع بنجم الخطاب الأشهر "سيد قطب".

٤- عبد الإله بلقزيز: إشكالية المراجع في الفكر العربي المعاصر، (دار المنتخب العربي، بيروت)، ط١، ١٩٩٢، ص ٤٧.

٥- عقد المجلس الأعلى للثقافة مؤتمرا في القاهرة عن "محمد عبده في العام١٩٧٧، تحت هذا الشعار.

٦- ولعل إلحاح النخبة المفكرة على التفكير بمنطق إدانة الواقع وتبرئة الخطاب، إنما يرتبط في العمق بسعي هذه النخبة إلى تبرئة نفسها، ونفي تهمة مسئوليتها عن التخلف السائد في الواقع.

٧- برهان غليون: الوعي الذاتي، (الدار البيضاء: منشورات عيون) ط١، ١٩٨٧، ص ٥٨.

٨- عبد الإله بلقزيز: إشكالية الواقع في الفكر العربي المعاصر، (سبق ذكره)، ص ٤٨.

٩- لعل نظرة إلى كتابات الإمام تكشف عن أنه باستثناء "رسالة التوحيد"، وقبلها "رسالة الواردات" وبعدها تفسيراته للقرآن"، فإنه تبقى كتاباته على اتساعها، (وبالطبع مع استبعاد شروحه وتحقيقاته وترجماته)، إنما كانت وفيما يبدو من عناوينها، مساجلات ومدافعات عن الإسلام ضد منتقديه (واللافت أن له كتابا بهذا العنوان: "الإسلام والرد على منتقديه)، ولعل ما يكرس الطابع السجالي في كتابات الإمام، ذلك الانشغال اللافت بالصحافة التي راحت تتبلور آنذاك، وبكل ما تنطوي عليه من طابع السجال والمدافعة، بوصفها أداة النخبة في إنجاز رسالتها. والملاحظ أن هذا الانشغال بالصحافة لم يفارق الإمام طيلة حياته ابتداءً من رئاسة تحرير "الوقائع المصرية" (منتقدا الممارسات الحكومية وداعيا لإصلاحها قبل الثورة)، ثم تحرير "العروة الوثقى" (مدافعا عن الإسلام والشرق أثناء النفي إلى أوروبا)، إلى الكتابة في المؤيد والمنار" (منافحا ضد رموز التغريب في الحياة المصرية بعد العودة)، وفي كل ذلك، فإن الإمام قد كان "الناقد المصلح، المدافع الصارم، المساجل المفحم لخصومه"، لكنه يبقى، رغم ذلك أن السجال حسب طبيعته- يكشف عن الانشغال بالشخص بأكثر من الموضوع، ولعل في ذلك تفسيرا لعجز الخطاب عن التأثير في الموقع الموضعي لإحداث أي تغيير فيه.

١٠- وذلك بالطبع ما لم نعتبره من قبيل الإضافة والإبداع كتابه مساءلة شعرا بعد أن كانت نثرا، أو إعراب هذا النثر بعد أن كان من غير إعراب.

١١- ولعله ليس ثمة من وجود للعقل إلا بهذا المعنى

فقط.

١٢- جابر عصفور: دفاعا عن التنوير: (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة)، ١٩٩٣، ص ٤٨.

١٣- البغدادي: الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، الطبعة الأولى ،١٩٧٣، ص ١٢.

١٤- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، نشره علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر)، ط٣، دون تاريخ، ص ٦١٧.

١٥- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره) ص ١٤.

١٦- المصدر السابق، ص ١٤.

١٧- هكذا يرى (الشهرستاني) أن كافة الاختلافات أو الشبهات، بلا فرق عنده بينهما ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص". انظر: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع) القاهرة ١٩٦٨، ص١٧، ج٢.

١٨- وهو حسب الأشاعرة- الأصل الذي ابتدأ منه التاريخ سيرورته، فإنه لا تاريخ أبدا قبله، بل لا شئ إلى الجاهلية والضياع.

١٩- محمد عبده: رسالة التوحيد، (القاهرة: دار الشعب)، دون تاريخ، ص١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١.

٢٠- محمد: رسالة التوحيد، (سبق ذكره)، ص١٣٢، والحق أنه يلزم التأكيد على أن "الإمام" يقترب هنا بقوة من فلسفة التنوير، وخصوصا في جناحها الألماني، الذي كان أكثر تسامحا مع الدين من جناحيها الفرنسي والإنجليزي، وقد تميزا بنظرة جذرية تماما تجاه الدين، والوحي بالذات. ولعله يشار في هذا المقام، إلى التقارب الملفت والدال، بين الأستاذ الإمام، وبين فيلسوف التنوير الألماني الكبير "ليسنج"، والذي يتجاوز مجرد التقارب في الأفكار، إلى استخدام ذات المفاهيم، بل وذات اللغة أحيانا. والحق أن التماثل بينهما في حاجة إلى دراسة تستقصيه وتبحثه. انظر ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة) ط١، ١٩٧٧.

المجتمع المدني والانتلجنسيا العربية

هاني نسيرة ❖

تستقبل الشعوب العربية قرنا جديدا، يحمل واقعا عالميا وإقليميا مغايرا لواقع القرن المنصرم، ولكن تظل الأسئلة الكبيرة التي استقبلت بها نخبنا هذا القرن في بدايته هى نفسها التي تودعه بها في نهايته، فما زالت أسئلة كثيرة كانت محاور خطاب النهضة عند روادها في كل بلاد العالم العربي في بداية القرن العشرين -وعلى امتداده- هى محاور نفس الخطاب عند نهايته، من قبيل أسئلة النهضة والإصلاح والاستقلال والتبعية وحقوق المواطنة، والبحث عن أيديولوجيا نهضوية لرأب الفجوة بيننا وبين الآخر "البعيد" أو المتاخم "إسرائيل"، أو سبل المواجهة مع تحدي اتساع هذه الفجوة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا في ظل العولمة والنظام العالمي الجديد، أسئلة مفتوحة تبحث عن إجابة في عماء السيولة الثقافية والسياسية العارمة التي لا تجيد التحديد أو الحسم، أو وضع الرؤى البعيدة التي تعتمد التراكم المعرفي والخبرة التاريخية والواقع التاريخاني في تجاوز الحاضر للماضي وبناء مستقبل مستلهم لكليهما ومتجاوز لهما في آن واحد.

ولعل ذلك راجع في -جزء كبير منه- إلى مركزية مفهوم الدولة في الخبرة السياسية والثقافية العربية منذ بداية القرن وحتى نهايته وإلحاق كل الأدوار بها وإلغاء وغيبة دور المجتمعات وحركاتها في صنع قراراتها ومصائرها، فالتاريخ العربي في هذا القرن هو كما هو في القرون التي سبقته- تاريخ دول وحكومات ولم يكن أبدا تاريخ المجتمعات العربية التي تفقد شخصيتها ودورها أمام الكاريزما السياسية حينا، وأمام المعتقدات الماضوية حينا

❖ سكرتير تحرير مجلة رواق عربي- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

آخر، وأمام القهر والاستبداد الفوقي أحيانا كثيرة؛ لذا كان مفيدا وتقدميا صعود مفهوم المجتمع المدني ورسوخه في الذهنية الثقافية العربية في العقود الأخيرة من هذا القرن وناتجا عن جهود رائدة لكثير من أبناء هذه الأمة لمخلصين في نشر الفكرة أو تعضيدها أو إنشاء بعض المؤسسات والمراكز البحثية التي تعني بترسيخ مفهوم المجتمع المدني في الذهن الجمعي العربي كمجمل تفصيله احترام التنوع الفكري والسياسي والمجتمعي وحرية التعبير عنه والدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية وتفعيل دور النخبة والموا ط ن نحو المشاركة والتواجد والتعبير كوسيط قادر على لثم الفجوة وقصر المسافة بين الفوقي والتحتي، أو بين النخبوي والشعبوي، وبين المثال والواقع، ومؤسسات المجتمع المدني العربي تسعى ما وسعها الجهد لإقامة هذه الجسور من التواصل بين النخبة الثقافية والنخبة السياسية من جانب وبين كليهما وأفراد المجتمع من جانب آخر.

بل نجح نشطاء المجتمع المدني في جعل هذا المفهوم حاضرا وشائعا في الخطاب الرسمي وفي جميع أجهزة الإعلام السمعية والمرئية، وفي خطاب المثقف العربي الذي لا يكاد يخلو من القول في المجتمع المدني كلما عرض لموضوعات ترجع إ لى الوجود السياسي أو الاجتماعي أو تتعلق بقضايا الحضارة والتاريخ[1].

بل قد صار كثير من منظمات ومؤسسات المجتمع المدني ملجأ وملاذا يلجأ إليه المجتمع. وكلما اشتدت الأزمة أو فاجأته الكوارث، مثلما ترجع إليه النخبة المثقفة في ظل سأمها من الهامش الديمقراطي المقام في كثير من بلادنا إذ صار خطاب المجتمع المدني العربي خطابا موازيا لخطاب السلطة والمعارضة في آن واحد بحياديته وموضوعيته، مما أكسبه قبولا مجتمعيا كبيرا سواء على مستوى النخبة أو الجماهير، وخاصة المحرومين من الشرعية، قد يصل في بعض الأحيان إلى بعض أفراد الأجهزة الحكومية نفسها لدرء ما يقع عليها من ظلم من قبل أجهزتهم[2]، كما امتد إلى مجالات مجتمعية عديدة غير سياسية مثل البيئة والخدمة الاجتماعية وغير ذلك، بل قد لا أكون مبالغا حين أقول إن ديناميات التفاعل السياسي والمجتمعي والثقافي في كثير من مجتمعاتنا العربية راجع ف ي جزء كبير منه الآن إلى نشاط مؤسسات المجتمع المدني بمختلف أشكالها، النقابات، منظمات حقوق الإنسان ومؤسسات العمل الأهلي، المراكز البحثية، ولكن لا زال دور وتفاعل الانتلجنسيا العربية مع قضايا المجتمع المدني دون المستوى المطلوب، سواء في تعضيدها وتأكيدها في كسبها الشرعية أو الدفاع عنها وعن قضاياها ضد سياط الحكومات، بل قد يعيد الأمر في أحيان

كثيرة إلى عدم التعاون معها، بل معاداتها من بعض أفراد هذه النخبة. لذا ستحاول هذه الدراسة تسليط الضوء في قراءة أولية على عينة من قضايا المجتمع المدني في مصر العالم العربي سواء تلك التي تتعلق بشرعية مؤسساتها او بدعواتها أو الحملات المضادة لمشاريعها سواء كانت حكومية أو ثقافية، ثم تختم برؤية للأسباب العائقة لتفاعل الانجلنسيا العربية مع هذه القضايا التفاعل المطلوب، وعوائق الخطاب فيها متخذين من مصر محورا ومركزا لدراسة هذا الخطاب مع ا لإشارة للحالات المشابهة في بعض الأقطار العربية خلال هذا العام الأخير من القرن العشرين ١٩٩٩.

أولا: قضايا المجتمع المدني

شهد هذا العام عددا من قضايا المجتمع المدني منها ما يتعلق بمؤسساتها وشرعيتها والغبن عليها وحبس بعض رموزها وقادتها أو استصدار تشريعات تحد وتقيد من نشاطها، وفي البعض الآخر بانتهاكات شعبية و نخبوية نرفضها كتكفير بعض المبدعين أو المفكرين واستدعاء الخطاب الظلامي الراديكالي في تكفير بعض الأفراد أو تخوينها. وسنأخذ عينة متنوعة من هذه القضايا تشمل أفكارا متعددة من العالم العربي محاولين تلمس مواقف المثقفين والانتلجنسيا العربية تجاهها، وسنكتفي ببعض ملامحها لضيق المساحة، ومحاولة تناولها ولا تدعي هذه الورقة المسح الكامل والكلي لأحداث المجتمع المدني في هذا العام، ولكنها تعتمد الانتقاء والاختيار وفق معايير الأهمية والضرورة التي تراها، كما أنها تستحضر تطور بعضها في بداية العام الجديد مثل قضية المنظمة المصرية أو الحملة على المفكرين والمبدعين (جمال البنا- وليمة لإعشاب البحر لحيدر حيدر) لكنها خارج اطارها الزمني.

١- قضايا مؤسسات المجتمع المدني

- قضايا تشريعية وواقعية تلعب الحكومات العربية مع منظمات العمل الأهلي دور الرقيب دائما والمتوجس من نشاطها، فرغم أن جميع الدساتير العربية تنص على حق المواطن في تكوين الجمعيات والمنظمات والانضمام لعضويتها، وإشارتها إلى ضرورة تنظيم هذا التكوين بقانون إلا أن هذه القوانين تختلف وتتفاوت من بلد عربي إلى آخر حسب طبيعة النظم السياسية الحاكمة، ومدى قبولها لإطلاق حرية المواطنين في التنظيم والتعبير[٢]، تشترط بعض هذه التشريعات منتقصة من هذا الحق ضرورة الحصول على ترخيص أو تصديق مسبق لقيام الجمعية من جانب السلطة، وتتفاوت إجراءات هذا الترخيص بين تلك التي تقتضي موافقة السلطة الحكومية قبل إضفاء الشخصية

القانونية على الجمعية وبين تلك التي تشترط إيداع الوثائق الخاصة بالجمعية لدى السلطات واعتبار الجمعية قائمة دون الحصول على موافقة صريحة من الجهة الحكومية بعد مضي فترة معينة، بينما تفترض بعض القوانين العكس، علاوة على عديد من القيود والشروط من قبيل الشروط الأمنية والآداب العامة والثوابت الوطنية أو وجود جمعيات أخرى تسد حاجة البيئة في نفس الهدف، وبعض القوانين العربية تكفل للمواطنين حق التظلم والاستئناف من رفض الطلب بينما تعتبر بعض النظم القرار نهائيا[٤] كما تفرض الأنظمة هيمنتها على هذه الجمعيات فيكون من حقها في بعض التشريعات العربية تعيين مجالس إدارات هذه الجمعيات، وحق إدماج الجمعيات، والحرص على تحديد الهياكل التنظيمية للجمعيات بشكل تفصيلي،كما تنص معظم القوانين على حق السلطة في الإشراف العام على أداء الجمعيات، وتذهب بعض القوانين إلى إباحة التدخل في القرارات الصادرة عن الجمعية، كما تولي القوانين عناية خاصة بمتابعة الموارد المالية للجمعيات "**التمويل**" مع مراعاة الأصول المحاسبية ومقتضيات الشفافية في الحصول على تلك الأموال وأوجه الصرف منها منعا للفساد[٥].

ونلاحظ أن معظم القوانين العربية تفتقر وتقصر عن المعايير الدولية للعمل الأهلي خاصة وأن هذه القوانين تسعى في الغالب لمعالجة الأوضاع الخاصة بالجمعيات عن طريق إجراءات عقابية قاسية قد تصل إلى حد حل الجمعية، وبعضها تعرض القائمين عليها إلى عقوبات قد تصل إلى حد السجن.

وقد ثارت في هذا العام بقوة في مصر قضية قانون الجمعيات الجديد رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ والذي أقره مجلس الشعب في نهاية شهر مايو من نفس العام، وقد اتخذ الجدل الثقافي حول هذا الموضوع شكله الاستقطابي الحاد فبينما رآه مؤيدوه -وهم قلة- أنه يضبط العمل الأهلي خاصة فيما يتعلق بجانب التمويل والعمل السياسي، بل رأى بعض هؤلاء المؤيدين منظمات المجتمع المدني مافيا خائنة تسعى للتسلط والهيمنة على المجتمع وتستثمر علاقاتها الخارجية في ذلك[٦]، وجنح بعضهم إلى تخوين منظمات المجتمع المدني وخاصة العاملة في مجال حقوق الإنسان، ولا نحب أن نخوض في حجج المؤيدين للقانون والمخالفين له[٧] مرجئين ذلك إلى الحديث عن صدور اللائحة التنفيذية.. ولكن حسب هذا القانون أنه قد نكل ما اتفق عليه بين الحكومة ممثلة في وزيرة التأمينات الاجتماعية السيدة مرفت التلاوي- وممثلي الجمعيا ت الأهلية والمراكز الأهلية وكبار رجال القانون والذي أثمر اتفاقا ما على تعديل العديد من البنود المختلف عليها، والتي تضمنها القانون

السابق رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الأمر الذي كان بمثابة صدمة لكل مؤسسات المجتمع المدني وكل خبراء القانون الذين صاغوا مشاريع قوانين عديدة لتحرير العام الأهلي من قبضة القانون السابق، ولكن لم يختلف الخالف عن السالف وإن زاد عنه مما أثار أغلب مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب والمثقفين في آن واحد. كما حمل القانون في جوفه ومنذ المادة الأولى ازدواجية في المعايير حيث استثنى الجمعيات التي أنشئت وفق اتفاقات دولية و الجمعيات الأهلية العادية، كما تم الخلط في المادة الثالثة منه، بين مفهومي الجمعيات الأهلية الخاصة الواردة بالقانون والهيئات الاستشارية ذات الخبرة من المراكز الأهلية، حيث إن الأخيرة ليست جمعيات أهلية ولم تدع ذلك يوما، مما قد يوقعها تحت طائلة العقوبات المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة الثالثة، وبالتالي المادة ٧٥ من القانون.

كما شاب القانون عدم وضوح في مدلول المخالفات التي أوجب القانون العقاب عليها بالحبس أو الغرامة المالية مع عدم الاستناد إلى مرجعية قانونية في ذلك، كما يسلب القانون الجمعية العمومية سلطاتها القائمة على أساس حقها الأصلي في إدارة شئونها ووضع نظامها الأساسي ومحاسبة أعضائها وفق لوائحها، ومتمثل ذلك في المواد (٧، ١٠، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٣٢) من القانون، مما يمثل عائقا على استقلال العمل الأهلي وهيمنة الجهة الإدارية عليه، كما جعل القانون للجهة الإدارية حق الموافقة أو عدم الموافقة على تلقي الجمعيات لتبرعات مالية من الخارج دون أن يحدد المعايير الموضوعية التي تحتكم إليها في حالة الموافقة أو الرفض. كما أخذ القانون بالمنهج العقابي لمنظمات المجتمع المدني، والتي تقوم في جوهرها على العمل التطوعي، والذي وصل إلى حد الحبس، مما يمثل عائقا قويا في وجه المشاركة المجتمعية في العمل الأهلي، وقد أثار هذا القانون ردود فعل عديدة في أوساط البحث والمؤسسات على حد سواء وصدر عدد من البيانات ضده من منظمات المجتمع المدني وحقوق الإنسان تشكك في دستوريته وتعارض لائحته التنفيذية[١٠] وقد وفقت بعض هذه المنظمات أوضاعها مع القانون الجديد. ولا يختلف الحال كثيرا بالنسبة لتنظيم العمل الأهلي، في أغلب البلدان العربية كما أسلفنا القول وإن كان القانون المصري قد جاء متخلفا عن عدد من القوانين العربية المنظمة للجمعيات، الأمر الذي أوضحته كثير من الدراسات[١١] وخاصة في لبنان والمغرب واليمن وفلسطين.. ولكن أفضل حالا بكثير من حالة المجتمع المدني في ليبيا الذي يغيب المجتمع المدني نظرا لغياب الدستور أصلا منذ ثورة الفاتح في سبتمبر ١٩٦٩، وكذلك في تونس إذ

يتعرض كثير من نشطاء المجتمع المدني وحقوق الإنسان وزعماء الأحزاب إلى حملة عاتية من قبل النظام لا تنسحب فقط إلى حد التقييد والحد من النشطاء ولكن تمتد إلى الاعتقال والإخفاء والمعاملة السيئة في السجون، فقد وضع النظام التونسي الحالي حدودا ضيقة للعمل الأهلي في تونس، رغم كتلة هذا المجتمع المدني العظيمة التي تتعدد وتتشابك والتي أكسبتها التطورات العالمية والإقليمية والداخلية زخما كبيرا، إلا أن معركتها مع النظام من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان لازالت قائمة وستظل مهما كانت قبضة دولة القانون في تونس، ويمثل المجتمع المدني المغربي حالة فريدة واستثنائية إذ تتميز الحياة السياسية بتعدد القوى والنشاط السياسي كما أن مؤسسات المجتمع المدني وحقوق الإنسان في المغرب وحركة الثقافة المغربية تعد أبرز ملمح لديناميات الحركة السياسية والاجتماعية، كما تمثل مؤسسات المجتمع المدني في لبنان تعبير المجتمع اللبناني عن خصوصيته وتنوعه نظرا للامركزية الدولة اللبنانية والاحتياج الملح لأنشطة المنظمات غير الحكومية، وتنامي علاقة هذه المنظمات بالمنظمات غير الحكومية الدولية واحترام الهيئة البرلمانية والسلطة التنفيذية لهذا الدور، بينما تربض عديد من قوى المجتمع المدني العربي تحت القبضة البوليسية في ظل أنظمة عسكرية وقبلية عديدة، كما يحدث في الصومال وجيبوتي والسودان وليبيا والبحرين وسوريا إذ يسيطر عليها التنظيم الحزبي الواحد ووجود عدد من التحديات الخارجية التي تبرر لهذه النظم سطوتها وسلطتها في الداخل.. وتظل حركة المجتمع المدني بطيئة في كثير من أقطابه نظرا لظروف سياسية داخلية مثل اليمن والسعودية والعراق التي لا تفسح تشريعاتها مجالا لحركة العمل الأهلي والحزبي داخلها، (**ويبقى السؤال أين المثقفون العرب في هذه الأقطار، وأين تكتلاتهم بوضع عام!**)

والحالات العربية الحرجة كذلك في السودان والعراق والبحرين، ونظرا لهذه الأوضاع المتدنية لنشاط المجتمع المدني دعت بعض المثقفين لتناول هذه الحالات ودراستها والبحث عن حلول لمشاكلها تحت أطروحة الأمم المتحدة من أسلوب الحكم الموسع Governence الذي يقوم على شراكة ثلاثية بين الحكومة والمجتمع المدني والقطاع الخاص، والمجتمع المدني بمنظماته ونقاباته وأحزابه قادر على تحقيق إدارة أكثر رشادة للحكم وعلى تعبئة أفضل لجهود الأفراد والتأثير في السياسات العامة وتعميق المساءلة والشفافية ومساعدة الحكومة عن طريق العمل المباشر أو التمويل أو الخبرة(١٣)، لكن ما زالت هذه الدعوة خافتة، وقليلة الناصرين في أنظمتنا وبين مثقفينا.

٢- من قضايا المجتمع المدني

بعد إطلالتنا السريعة والمستقرئة لبعض الأوضاع التشريعية والواقعية لمؤسسات المجتمع المدني في بعض الأقطار العربية، مع التركيز على حالة مصر كان ضروريا التماسٌ مع بعض القضايا التي شغلت هذه الأقطار وأثارت الخطاب الثقافي حولها هذا العام، عام ١٩٩٩، قد تنوعت هذه القضايا بين قضايا تتعلق بهذه المؤسسات وقد أخذت جانبا كبيرا من جدالات المثقفين والانتجلنسيا العربية، وقضايا هي من محاور اهتمام مؤسسات المجتمع المدني (والمؤسسات الحزبية -منظمات حقوق الإنسان- النقابات) مثل الإصلاح السياسي والدستوري والحملة على منظمات حقوق الإنسان في مصر، والحملة على التطبيع والتخوين الثقافي الذي يرفضه المجتمع المدني، وبعض حملات التكفير والظلامية التي ثارت في بعض المجتمعات العربية مثل لبنان "قضية مارسيل خليفة هناك ومصر عبد الصبور شاهين والكويت في نشاط الحركات السلفية هناك في اتجاه يرفض المجتمع المدني ويثور ضد قواعده من احترام التعددية والحق في الاختلاف وحرية الرأي والتعبير.

قضايا تتعلق بمؤسسات المجتمع المدني العربي: شهد العام الأخير من هذا القرن حملة شديدة على منظمات المجتمع المدني في العالم العربي بدءا من اعتقال بعض رموزها "سوريا- تو نس" أو حبسهم أو حجزهم حادث المنظمة المصرية لحقوق الإنسان و الحملة المضادة التي اتهمتها بالارتزاق من قبل بعض الجرائد المستقلة التي تشوبها علاقة وطيدة وقوية بالأجهزة الأمنية، وتعتبر مصر نموذجا واضحا على ذلك هذا العام، وتحديدا منظمات حقوق الإنسان بها، وقد كان الحد من نشاطها والسيطرة عليها أحد أهداف قانون الجمعيات الجديد ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ كما أوضحت جلسات البرلمان المصري أثناء مناقشة القانون.

بدأت الحملة الصحفية والحكومية على المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ثم باقي المجتمع المدني في عام ١٩٩٨-الذي كان سنة كبيسة على حد تعبير أحد المثقفين المصريين- بحملة جريدة الأسبوع المستقلة على المنظمة المصرية لحقوق الإنسان واتهامها بالخيانة وأن سفارة أجنبية (السفارة البريطانية) قدمت شيكا للمنظمة في مقابل تقرير كاذب عن مزاعم اضطهاد الأقباط في مصر[١٥] وقدم رئيس تحريرها بناء على ذلك الشيك إلى النيابة وأرسلت بلاغا إلى النائب العام ثم انسحب الاتهام إلى كل منظمات حقوق الإنسان العاملة في مصر وخاصة مركز ابن خلدون وجماعة تنمية الديمقراطية التي تتلقى تمويلا من المعهد الديمقراطي الأمريكي التابع للحزب الديمقراطي الحاكم في الولايات

المتحدة، تلويحا بالخيانة و استخدامها لنظرية المؤامرة، وقد شاركت بعض الجرائد الحكومية والقومية والخاصة الأسبوع حملتها على منظمات حقوق الإنسان[١٦] مثل روزاليوسف وصباح الخير وأخبار الحوادث، وقد تم حبس الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان بتهمة بث شائعات كاذبة وتلقي رشوة من دولة أجنبية للإضرار بمصالح البلاد[١٧] وذلك رغم إعلان المتحدث باسم السفارة البريطانية أن الشيك المذكور ليست له أي علاقة بأحداث الكشح وأعلن مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أنه كان لبرنامج المساعدة القانونية للنساء، ولكن فجرت هذه الحملة أسئلة كثيرة في الخطاب الثقافي المصري والعربي بوجه عام، بخصوص مسألة التمويل، والعلاقة مع المؤسسات الدولية غير الحكومية، وخاصة في أمريكا وبريطانيا، وقد امتدت هذه الحملة في التحجيم والتقييد لنشاط حركات حقوق الإنسان في مصر، مما دعا المنظمة المصرية لحقوق الإنسان لإعلانها تجميد نشاطها في مصر[١٨] ودعوة الجمعية العمومية للمنظمة للانعقاد خلال موعد لا يتجاوز ثلاثة أشهر على أن يظل عمل مجلس الأمناء لمواجهة ما أسمته في بيان لها الأزمة الحالية، ورغم إخلاء النيابة سبيل الأمين العام للمنظمة في ٢/٧/ ١٩٩٨ إلا أن الحملة انسحبت طيلة العام كله، وتفاقمت بعد صدور قانون الجمعيات في شهر مايو ١٩٩٩، ولائحتها التنفيذية الصادرة في ٦/ ١٢/ ١٩٩٩، وما زال توفيق مؤسسات المجتمع المدني في مصر أوضاعها مع هذا القانون سؤالا مفتوحا لكثير منها، في الحاضر والمستقبل في ظل عدم دستورية بعض مواد القانون ومحاصرة المنظمات المصرية فيها، كما دعى أحد أعضاء المنظمة لفرض الحراسة عليها وقد نظرت هذه الدعوى في ٢٣/ ٥/ ١٩٩٩ كما استمرت هذه الحملة الهوجاء على المنظمات خلال هذا العام من بعض المجلات والجرائد[١٩] وهكذا يبدو أن شبح الأجنبي ونظرية المؤامرة كانت محور الخطاب المعارض لمنظمات المجتمع المدني في مصر، وعدم الموضوعية أو طرح وسائل بديلة للتمويل، ورجعت براديكالية عالية تتهم بالتخوين والتكفير السياسي للمعارضين فكريا، ولكن لم تتجه سهامها هذه المرة إلا لعدد من نشطاء المجتمع المدني وحقوق الإنسان في مصر[٢٠] وكان أنصار تفاعل النخبة المثقفة "الانتلجينسيا" مع هذه القضايا دون المستوى المطلوب!. ولا تزال هذه القضايا منسحبة حتى هذا العام من بداية الألفية الثالثة.

٢- الإصلاح السياسي والدستوري: شغل الخطاب الثقافي في العالم العربي هذا العام بمسألة الإصلاح السياسي والدستوري، وذلك لوجود عدد من انتخابات أو استفتاءات للرئاسة

في بعض أقطاره هذا العام. كما أن ثمة دعوات أطلقتها بعض مؤسسات المجتمع المدني لحكومات بلدها بهدف الإصلاح السياسي والدستوري في بلادها كما حدث في طلب بعض منظمات المجتمع المدني المغربية لرئيس الحكومة المغربية من أجل إجراء تعديل دستوري[٢٢] أو ما وصفته بعض قوى المجتمع المدني المصري من أجل إصلاح الأوضاع في العراق مثل إعلان القاهرة الذي صدر عن جمعية النداء الجديد هذا العام، ووقعه عدد من المثقفين والمفكرين والنشطاء المصريين هذا العام. وقد عرفت دول عديدة في العالم العربي مراحل جديدة في قمة السلطة التنفيذية مثل مصر واليمن وتونس والجزائر. ونظرا لغيبة أو ضعف أو تقييد مؤسسات المجتمع المدني في هذه البلدان ما عدا مصر، فقد وجهت نداءات من النخب المصرية إلى رئيس الجمهورية، من أجل إجراء إصلاح سياسي ودستوري حقيقي في البلاد، وكان أقوى هذه النداءات حضورا هو ما صدر عند اقتراب موعد الاستفتاء على الولاية الرابعة للرئيس مبارك في ٢٦ سبت مبر ١٩٩٩ وتحديدا في السادس من سبتمبر من مجموعة من المثقفين وممثلين للأحزاب والقوى السياسية ومنظمات حقوق الإنسان ويتضمن خمسة مطالب أساسية هي:

١- إلغاء حالة الطوارئ والإفراج عن المعتقلين السياسيين والعفو عن المسجونين السياسيين بغير قضايا العنف.

٢- توفير ضمانات لانتخابات حرة نزيهة دون أي تدخل إداري وفي ظل منافسة سياسية وكاملة ومتكافئة.

٣- إطلاق حرية تشكيل الأحزاب تحت رقابة القضاء الطبيعي وحده وأحكام الدستور، ورفع القيود على النشاط الجماهيري السلمي.

٤- إطلاق حرية الصحف وملكية وسائل الإعلام وإتاحة فرص متكافئة للأحزاب والقوى السياسية في طرح آرائها وأفكارها في كل أجهزة الإعلام المملوكة للشعب.

٥- كفالة استقلال النقابات المهنية والعمالية والجمعيات الأهلية.

وقد وقع على هذا النداء نخبة واسعة من المثقفين، ممثلين لمختلف القوى السياسية (بما فيهم الإخوان والشيوعيين وحزب الوسط، ولكنهم في مجموعهم قلة بالنسبة لحجم النخبة المصرية.

كما تعددت النداءات من أجل إجراء تعديل في قانون العمل الموحد وقوانين النقابة ورفع الحراسة من على بعضها (غير ذلك من القوانين المقيدة للحريات والعائقة للممارسة الديمقراطية في البلاد وفي الصلب منها حرية الصحافة والعمل الأهلي، والإفراج عن الصحفيين المحبوسين بتهمة النشر.

٣- قضايا الحريات:

مازالت قضية الحريات في العالم العربي، وخاصة حرية المعتقد والتعبير التي نصت عليها (المادة ١٩) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

مقيدة في مجتمعاتنا العربية، ففي الكويت يشن الأصوليون فيها حملة غوغاء على المذاهب العلمانية والتنويرية فيها، فقد هدد زعيم جبهة الإصلاح في الكويت بقدرته على إنزال مئات الآلاف من الشعب للشوارع إذا لم تكف وسائل الإعلام وأصحاب الأقلام عن النيل من مرجعيته الإسلامية، كما نجح هذا التيار في سجن أحد المفكرين الكويتيين د. أحمد البغدادي، وظل بالسجن حتى تدخل أمير الكويت فأفرج عنه، كما سعى بعض أفراد التيار الأصولي في الآونة الأخيرة إلى إهدار دم بعض المفكرين الكويتيين مثل الدكتور شملان العيسى ورفع قضية الحسبة ضد ليلى العثماني[٢٤] ورفض دخول المرأة البرلمان في الانتخابات أو الترشيح هذا العام رغم موقف حكومة الكويت ودستورها التقدمي في هذه المسألة، وكان الأمير أكثر تنورا واستنارة من بعض المثقفين!!

وفي لبنان ثارت في الآونة الأخيرة قضية محاكمة المغني اللبناني الشهير مارسيل خليفة بتهمة غنائه وتلحينه بعض آي القرآن المتضمن في قصيدة للشاعر الفلسطيني محمود درويش، ورغم أن هذا الأمر جائز شرعا بفتوى أحد الفقهاء المجددين في الفكر الإسلامي المعاصر[٢٥]، كما حكمت المحكمة ببراءتة خلال هذا العام ٢٠٠٠، إلا أن تضامن المثقفين العرب مع هذه القضايا كان دون المستوى، إذ كان في الغالب فرديا ولا يعبر عن تيار قوي مؤيد للحريات ومواجه للاستبداد والنظرة الأحادية[٢٦].

وفي مصر شهدت الحريات الإبداعية انتهاكات عديدة هذا العام في مصادرة العديد من الكتب، فقد صادرت الرقابة المصرية سبعين كتابا من الجامعة الأمريكية، كما عوقب العميد حمدي البطران بالوقف عن العمل شهرا لتأليفه رواية تمس عمله الأمني كما ثارت الضجة عند صدور عدد من الكتب الإسلامية التي تتعارض مع الثوابت السلفية مثل موضوع الشفاعة وموضوع أبوة آدم للبشر وبعض كتابات المفكر اليساري الإسلامي خليل عبد الكريم، والمفكر جمال البنا وتتابع القضايا هذا العام

كما ثارت حملة عظيمة خلال سنة ١٩٩٩ على من سموا بأنصار التطبيع شنتها نفس الصحيفة التي شنت حملتها على منظمات حقوق الإنسان وتصاعد الاتهام بالتخوين والتكفير السياسي وعدم الحق في التواجد أو التمثيل واعتماد نظرية المؤامرة في مواجهتها وتشويهها. وذلك بسبب قيام مؤتمر حول ثقافة السلام هذا العام في أحد الفنادق الكبيرة وقام ضده مؤتمر يحمل ثقافة المقاومة حمل في لغته كل معاني الإسفاف والنضالية والسب بالتخوين والتكفير السياسي والوطني، وزاد الطينة بلة في مصر بصدور ترخيص باسم جمعية القاهرة للسلام في الوقت الذي لم يصدر لمنظمات حقوق الإنسان التي تطلب الترخيص منذ ١٣ عاما كالمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، وقد امتدت الهجمة على التطبيع لعدد من الأقطار

العربية فتأسست روابط للمثقفين ولمعاقبة استبعاد كل الكتاب الذين يثبت تورطهم في أعمال -بدا أنها تطبعية- فتم تخوين أحد المناضلين والمبدعين العرب الكبار وهو الشاعر الفلسطيني سميح القاسم بهذه التهمة أيضا[٢٧].

وفيما يخص الأردنيين، أقدمت نفس الرابطة على فصل الكاتب الأردني عيسى الشعيبي من عضويتها متهمة إياه بتلبية دعوة من مؤسسات صهيونية وحصوله على تأشيرة سفر من سفارة العدو في عمان[٢٨] وقد وصفت نفس الرابطة سميح القاسم بأنه الإسرائيلي القادم لتجسيد عملية التطبيع مع العدو الصهيوني، وقد تم فصل عدد من أعضاء نقابة الصحفيين تورطوا في تلبية دعوة من الخارجية الإسرائيلية، ولقاء رئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك برفقة الأستاذ عيسى الشعيبي، وهم عبد الله حنات رئيس تحرير جوردان تايمز اليومية- باللغة الإنكليزية، وسلطان الخطاب الكاتب السياسي اليومي في صحيفة الرأي وجهاد املوفي الكاتب اليومي في صحيفة الدستور[٢٩].

ولم تكن الحملة على التطبيع ومؤتمره بأقل ضراوة في مصر، فقد اتهم أعضاؤه ورموزه بكل التهم تعميقا لنظرية المؤامرة، ولغة التخوين والتكفير الوطني السائدة بل يلاحظ الباحث أن ثمة آذانا صما وحناجر هائجة لم تكن تسمع بحجج هذه الجموع، وأنهم لا يباشرون تطبيعا،ولكن حوارا من أجل أرضية مشتركة مع قوى السلام في إسرائيل تقوم على مبدأ السلام الشامل والعادل ومبدأ الأرض مقابل السلام، وأنها في الأساس كانت مكلفة بمهمتها من قبل الدولة التي لم تقف معها حتى النهاية وتركتها لهذه لحملة الهوجاء ضدها! وقد تواصلت هذه القضايا خلال العام ٢٠٠٠ في الكويت ومصر التي اشتعلت في رواية وليمة لإعشاب البحر.

ثانيا: الانتلجنسيا العربية وقضايا المجتمع المدني

لازال الجسم الأساسي من المثقفين العربي بعيدا عن حركة ونشاط مؤسسات المجتمع المدني وقضاياها، رغم أن ثمة صفوة من مثقفينا صار واعيا بدور هذه المؤسسات متعاونا معها، وداعما لها، وراصدا لظواهرها وتطوراتها، ومحاولا ترسيخ خطابها وقضاياها في الخطاب الثقافي العربي بوجه عام. فمرورا بهذه القضايا التي احتواها العام الأخير من القرن العشرين، في بعض بلادنا العربية وخاصة مصر، ورغم حجم التشابهات العالي في ملامح هذه القضايا بين أغلب الأقطار العربية (**الانتهاك المفرط لحقوق الإنسان- فترات رئاسية جديدة- قوانين تشريعية مقيدة للعمل السياسي الاجتماعي، حضور قوانين مقيدة للصحافة وحظر النشر والحريات الإبداعية**)، إلا أننا يمكن أن نلحظ بعض ملامح الخطاب الثقافي العربي -بوجه عام- تجاه قضايا المجتمع المدني كالتالي.

١- وجود مجموعة من المثقفين العضويين المؤمنين بقضايا المجتمع المدني ، والمدافعين

عنها.

٢- الجسم السياسي من المثقفين العرب، يكاد يكون بعيدا عن حركة المجتمع المدني وقضاياه السياسية والاجتماعية، قانعين بالجهد الثقافي والفكري المفارق لها، وذلك لوضعه تحت غيبوبة أيديولوجية تجعله بتوجس دائم من خير الآخر أو شره ، واعتماده نظرية المؤامرة، وتقديمه كثيرا من القضايا البعيدة عن قضايا المجتمع المدني عليها، وحقوق الإنسان.

٣- وجود فئة من المثقفين الوظيفيين والسلطويين الذي لا يجيدون استكشاف الحقائق أو يرغبون استكشافها، ويكونون في الغالب الأعم أصحاب آراء قريبة من السلطة وإن ادعوا الحياد والموضوعية.

٤- وجود فئة من المثقفين (الأفراد) المستنيرين الذي يدركون حقيقة المجتمع المدني ويدافعون عن قضاياه، ولكنهم لا يستطيعون التعبير عن ذلك، بفعل كتلاتهم واتحادات كتابهم التي تبرأ من السياسي وتتجاهل الاجتماعي في أحيان كثيرة، مركزة على الابداعي والتجريدي والترف الفكري.

وكما أسلفنا القول في بداية الورقة من أن مفهوم الدولة كان هو المفهوم الآخر والأكثر سلطة في الذهن الثقافي العربي منذ بداية القرن وحتى نهايته، بما له من أثر في التوجه الرأسي غالبا في اتجاه ثقافة السلطة، واعتماد قاموسها الانغلاقي في كثير من الأحيان مثل مفردات الأمن القومي وشبح الأجنبي في حواراتهم[٣٢]، وكما يرصد أحد النشطاء الجدل حول المنظمات الأهلية في الخطاب الثقافي العام ، من أن هذا الجدل الذي يسعى في الغالب إلى تقييد العمل الأهلي يترتب ثلاث مراتب من العمق:

أولا: هو الخوف من الاختراق الأجنبي للعمل الأهلي والتطوعي في الوطن العربي عن طريق التمويل.

ثانيا: وهو أكثرعمقا من الأول وهو يستند إلى مقولات نظرية التبعية التي تقول بأن العلاقة بين المتقدمين والأقل تقدما لا يمكن أن تكون سوى علاقة تبعية أي حركة الأجسام الاجتماعية/ الاقتصادية/ الثقافية السياسية في المجتمع المتخلف تبعا لقوانين تلك الأجسام في المجتمع المتقدم المسيطر.

ثالثا: وتتخذ نفس الادعاءات والتأكيدات درجة أكبر من العمق مع وفود المصطلحات المعقدة المرتبطة بمفهوم العولمة، والمفهوم لا يشتمل على شئ جديد بالنسبة لقضيتنا هذه، فالعولمة هي الاستعمار، الإمبريالية وهى بهذا المعنى ليست سوى صياغة العالم من جديد في نظام دولي له قطب واحد ومركز واحد وبطريقة تشتمل بالضرورة على تفتيت الدول والأوطان، وتدمير الهويات الذاتية، وبالذات للدول والمجتمعات العربية والإسلامية، والنتيجة المنطقية لكل ما سبق: كما يذكر المفكر الباحث هي تقييد الجمعيات الأهلية، وإخضاعها أو على الأقل سيطرة الدولة[٣٣].

لذا لم يكن للمثقفين العرب والانتجلنسيا العربية الدور المطلوب والواجب تجاه قضايا المجتمع المدني، ومؤسساتها اللهم إلا في القليل من المثقفين العضويين الملتحمين بحركتها، فلم تشهد الساحة الثقافية العربية مواقف قوية متكتلة من جانب الاتحادات الثقافية وجهات المثقفين واتحادات الكتاب من أجل حفظ شرعية هذه المؤسسات والدفاع عن رموزها الذين تعرضوا للاعتقال في مصر أو الخطف في تونس (منصف المرزوقي) أو حتى في مواقف واضحة من اجل الإصلاح السياسي والدستوري، الذي هو مطلب متزايد لهذه الأمة من أجل التقدم والرفاة، بل كان هذا واضحا حتى في مسألة الحريات والإبداع التي قد تكون قضايا فكرية تنويرية صرفة ولا ترتبط بمؤسسات المجتمع المدني، وإن كانت من صميم قضاياها.

ولا توجد مثل هذه التابوهات الثقافية التي سبقت الإشارة إليها من شبح الأجنبي وتهمة التمويل والتعاون مع المؤسسات الدولية غير الحكومية إلا في بلادنا العربية، التي لم يتخل عنها حتى بعض الملتحمين فعليا بحركة مؤسسة المجتمع المدني، والمطلعين على كل أنشطتها، كما كان في موقف بعض أعضاء مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، رفض، دون البحث عن بديل في ظل مجتمع يحظر جمع التبرعات، ويجعل حول كل مؤسسات المجتمع المدني سورا حديديا يصعب اختراقه، من ترسانة القوانين المقيدة للحرية به(٣٤).

ولعل هذه الغيبوبة الأيديولوجية هي أكثر المعوقات لتفاعل الانتلجنسيا العربية مع المجتمع المدني وقضاياه، واعتماد نظرية الطهارة والنقاء بالبعد عن كل ما هو خارجي في عالم يعرف مثقفونا أنه عالم متقارب ومنكمش وعالمي في ظل العولمة وثورة الاتصالات، وأنه قادم إلينا سواءاً ذهبنا أو لم نذهب حاملا خيره وشره ولن يحمينا منه التقوقع داخل خطاب الانغلاق والهوية، ولكن يحمينا منه الخطاب المفتوح السماحي صاحب الفعل والثقة في الذات، فالفعل والإصلاح الداخلي الديمقراطي وتفعيل طاقة المجتمع المدني هو الذي يحمينا من الهيمنة والهزيمة مع الآخر، وليس الاستبداد والقهر تحت دعوى السيادة الوطنية، وحفظ الهوية القومية.

ولكن ما يمارسه البعض وهم كثر عندنا- من نخبتنا الثقافية من تهم التخوين والتكفير السياسي ليس إلا استهتارا وترفا لن يجر علينا وعليهم إلا مزيدا من الاستبداد الفوقي الذي لن تحمد عقباه.

(فما أحوج المثقفين للمنهج الإصلاحي الذي يتجه إلى إصلاح الداخل ديمقراطيا وسياسيا واجتماعيا وإنسانيا قبل أن يتجه إلى الرعب من الخارج كما يفعل المنهج الراديكالي المتسلط في خطابنا الثقافي العربي، مستهلكا لنظرية المؤامرة وخطاب الهوية حتى صار خطاب بعض مثقفينا -الذين يمكن أن نقرأهم- أقل ضحالة من خطاب رجل الشارع المقهور اجتماعيا

وسياسيا وإنسانيا في كل مؤسسات الأنظمة العربية).

لذا ألم يكن غريبا ما شنته جريدة الأسبوع المصرية على منظمات حقوق الإنسان في مصر، رغم حديث رئيس تحريرها عن أهمية الدور الذي تقوم به، وإعلان احترامها لأحد أفراد مجلس الأمناء الذي أشارت بـ(ع.ع) ثم محاولتها تشويهه في أحد أعدادها التالية!! وأليس غريبا ما شنته مجلة روزاليوسف على أحد مشروعات مركز ابن خلدون التعليمية واتهامها إياه بكل نعوت الدناءة والخسة.

وأليس غريبا ذلك الصمت المطبق في حادث اعتقال منصف المرزوقي وخطفه من الشارع في تونس، أو ما يحدث في سجونها، أو ما يحدث في كل مكان من عالمنا العربي. إن المثقف المدني تقع عليه أعباء كثيرة بدءا من صعود حملات التكفير والمصادرة، والنماذج كثيرة غير تلك التي ذكرناها، من قضايا حقوق الإنسان ومستجدات العولمة وحقوق الفقراء، ودور الدولة. إن المثقف الانتلجنسي يجب أن ينزل من شرفته العاجية، ويجب أن يتوحد متكتلا مع قضايا المجتمع المدني وتحدياته الداخلية- مع وقبل- تحدياته الخارجية.

ولكن لوحظ على بعض مثقفينا الاستقطاب الحاد تجاه أيدلوجياتهم ورفض التعاون مع مؤسسات المجتمع المدني ومؤازرتها لحقوق الإنسان أيا كان انتماؤه الفكري أو العقائدي، مما يلزم هؤلاء المثقفين بمزيد من الخطاب المفتوح القائم على التسامح" كرعاية للتنوع داخل الوحدة والإيمان بأن الآفة ليست في اختلافات المثقفين قدر ما تكون في عدم قدرتهم على إيجاد حوار حقيقي ومؤثر بين تجمعاتهم وبين السلطة، إن لم يفعل وظل رهين غيبوبته الأيديولوجية ودعواه الطهارة فلن يكون أكثر أو خيرا من ذلك الطبيب التونسي الذي رفض علاج مريضه لأنه معارض للنظام[٣٥] والانتلجنسيا سواء كانت توحدا فكريا مشروعا، أو ادعاء ثقافيا فاترا لنخبة مثقفة منعزلة عن قضايا المجتمع هي الآن تهمة وخيانة لقضايا الوطن والمواطن. لذا كان واجبا على كل المثقفين العرب وخاصة في الفئتين الثانية والرابعة، وهم الذين تغيبهم الأيدلوجية أو الذين تحجبهم وسائل المعرفة من الالتصاق والتعرف عن قرب بقضايا المجتمع المدني والسلطة والتحرر من قاموسها الثقافي الانغلاقي في كل الأنظمة العربية من أجل إصلاح داخلي حقيقي هو السبيل الوحيد لنهضة هذه الأمة وحسم كل قضاياها داخليا وخارجيا ■

هوامش

تركز هذه الدراسة على أحداث المجتمع المدني المصري سـ١٩٩٩ وموقف الانتلجينسيا "النخبة المثقفة" منها مع الإشارة إلى بعض أحداث العالم العربي المشابهة.

١- سعيد بن سعيد العلوي "محرر" المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ط١٩٩٢ المقدمة ص٩

٢- راجع مثلا: أ/بهي الدين حسن: تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي، رواق عربي مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سـ ١٩٩٦/ب. الصادق الشريف: حماية البيئة وحق الملكية، تونس، المعهد الأعلى للقضاء سـ ١٩٩٨، مجلة "الحق" عدد ٣ سـ ١٩٩٣

٣) راجع: أمين مكي مدني، تشريعات وقوانين المنظمات الأهلية العربية، المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية- القاهرة ف ي ١٧/ ١٩٩٧/١

٤- راجع نشرة سواسية،مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، عدد ١٥، ١٦" سـ١٩٩٧، صـ١٠

٥- المصدر السابق، صـ ١١.

٦- راجع مثلا من المؤيدين: عبد العظيم رمضان، مافيا منظمات حقوق الإنسان "الأهرام"، ٥/ ٦/ ١٩٩٩.

٧- راجع: أحمد منيسي، قانون الجمعيات الجديد بين مؤيديه و معارضيه، النداء الجديد، يوليو س. ١٩٩٩، صـ٦.

٨- اليسار عدد ١١ يوليو سـ١٩٩٩ "لا لقانون اغتيال الجمعيات الأهلية" صادر عن الهيئة البرلمانية لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، ص ٨٤

٩- بعض منظمات المجتمع المدني "ثمانية" طلبت توفيق أوضاعها طبقا لق انون الجمعيات المدني الجديد وهى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مركز ابن خلدون، وجمعية مساعدة السجناء وذويهم، جمعية رعاية الطفولة المشردة، وجمعية أولاد الأرض، وجمعية قضايا المرأة، وجمعية نشطاء حقوق الإنسان، والجمعية الوطنية لدراسات وتعليم حقوق الإنسان.

راجع ا لجمهورية ص٢، ٢٤/ ٨/ ١٩٩٩، الأحرار ص٧، ٢٤/ ٨/ ١٩٩٩، والوفد في نفس اليوم.

١٠- مجدي حلمي "استعدادات جادة للائحة التنفيذية لقانون الجمعيات" الوفد ٦/ ١٢/ ١٩٩٩،ص.٢

١١- راجع د. أماني قنديل ، "مشروع قانون الجمعيات المصري في السياق العربي والدولي" ص١٠١، ص١٠٢، الناشر جماعة تنمية الديمقراطية، سلسلة دليل النائب في البرلمان (٨) القاهرة سـ ١٩٩٩، وملخصا لها في "نشرة سواسية العدد (٢٩)، سـ١٩٩٩، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، علاء قاعود ص٢، ص٥، بل تكاتفت كثير من المنظمات المدنية العربية مع المجتمع المدني المصري في شأن هذا القانون وتخلفه وعدم تقدميته و تأثيره على العمل الأهلي في مصر: نفس المصدر".

١٢- راجع في معرفة أحوال منظمات المجتمع المدني العربي (المراجع الآتية)

ا/ليبيا: حقوق الإنسان في ليبيا: حدود التغيير. أحمد المسلماني- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سـ ١٩٩٩.

ب/تونس: رسائل تونس التعيسة والمجلس الوطني من أجل الحريات- تونس سـ ١٩٩٩، أحوال السجون في تونس، رواق عربي عدد (١٥، ١٦)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سـ ١٩٩٩.

ج/أوراق مؤتمر الباحثين الشبان في مركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة عدد المجتمع المدني في العالم العربي" ٢٧ ٢٨ أبريل سـ١٩٩٩..

د/ تقرير لجان الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا، مارس سـ١٩٩٩ منشور في

رواق عربي عدد ١٤

١٣- راجع أ . د. عطية حسين أفندي: نحو عقد اجتماعي جديد بين الحكومة والمجتمع المدني والقطاع الخاص. الأهرام ٨ نوفمبر ١٩٩٩صـ١٠

١٤- أ. صلاح الدين حافظ، ورحلت عنا سنة كبيسة، الأهرام ٣٠/ ١٢/ ١٩٩٩ .

١٥- الأسبوع في ١٩٩٩/١١/٢٣، مقال مصطفى بكري بنفس العدد ص٤ مقال لمن تدق الأجراس، ناصر عز الدين، وملحق العدد كشف حساب(٢٥) منظمة تعمل في مصر، محمد عارف وماجد فتحي.

١٦- راجع الملف الصحفي "المنظمة المصرية وأحداث الكشح". إعداد أحمد محيي.

١٧- راجع الأهرام في ٢/ ١٢/ ١٩٩٩، الأخبار في نفس اليوم.

١٨- جريدة الأهرام في ٤/ ١٢/ ١٩٩٩ ، ص٨، الحياة اللندنية ص ٥

١٩- راجع مثلا كريمة كمال: مولد الجمعيات الأهلية، فلوس، شعارات، خناقات. مجلة صباح الخير عدد ٢٢٦٢ في ١٣/ ٥/ ١٩٩٩

٢٠) را جع على سبيل المثال من تهم تخوين واتهام المنظمات بالعمالة والترويج المقالات الآتية:

أ/رفعت السعيد: كم يساوي ضمير الإنسان !! الأهالي في ٢/ ١٢/ ١٩٩٨ ص ١

ب/مصطفى بكري: نشطاء جمع الأموال، الأسبوع في ٧/ ١٢ ١٩٩٨ ص.٤

❖ راجع مطالب المنظمات المغربية لحقوق الإنسان لرئيس الحكومة المغربية "الوزير الأول" في رواق عربي عدد ١٤، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

٢١) راجع نص هذا النداء في النداء الجديد" عدد ٦٦ أكتوبر سـ ٩٩٩ ص٤.

٢٢) راجع عن أزمة نقابة المحامين كتاب د. عبد الله خليل: أزمة نقابة المحامين الصادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سـ ١٩٩٩، وأيضا جريدة العربي الناصري عدد ٣٥٦ ص١ في ٣١/ ٥/ ١٩٩٩ ومقدمة أ/ عبد الغفار شكر للكتاب السابق.

٢٣) راجع د. وحيد عبد المجيد جرائم النشر وعقوبة الحبس، النداء الجديد عدد ٦٦، أكتوبر سـ ١٩٩٩

٢٤) راجع محمود الورداني، ماذا بعد إهدار دم شملان العيسي "أخبار الأدب" في نوفمبر سـ ١٩٩٩ صـ ٣

٢٥) د. مجمد سليم العوا، خطيئة مارسيل خليفة وهم أم حقيقة. الحياة اللندنية ١٨ اكتوبر سـ ١٩٩٩ صـ ١٠.

٢٦) أسامة عرابي. تضامنا مع مارسيل خليفة. النداء الجديد عدد (٦٨) ديسمبر سـ.١٩٩٩

٢٧- راجع في الحملة على التطبيع مقال "ممثل رابطة الكتاب في لجنة مقاومة التطبيع الأردنية، إلى سميح القاسم حساب النضال أسوأ الحسابات، الأسبوع المصرية في ١ نوفمبر سـ١٩٩٩، أغوات التطبيع، العربي الناصري في ٦/ ٧/ ١٩٩٩.

٢٨) مجلة الوسط العدد (٤٠٥)- ١/ ١١/ ١٩٩٨، صـ٤٨، كاتب أردني يواجه تهمة التطبيع.

٢٩) المصدر السابق.

٣٠) د/ وحيد عبد المجيد: الانغلاق: أصل وصورة، النداء الجديد، عدد ٦٣، سـ ١٩٩٩.

٣١) رفعت السعيد (مصدر سابق).

٣٢) محمد السيد سعيد: شبح الأجنبي في المناظرات حول الجمعيات الأهلية. نشرة سواسية. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد (٢٣- ٢٤) سـ ١ .٩٩٨

٣٣) المصدر السابق.

٣٤) راجع: عبد الله خليل: القوانين المقيدة للحقوق المدنية والسياسية في التشريع المصري، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان سـ ١٩٩٣م.

٣٥) أحوال السجون في تونس: تقرير عن المجلس الوطني من أجل الحريات في تونس يوليو سـ ١٩٩٩

❖ راجع بالنسبة لقضايا الشرعية لمؤسسات العمل الأهلي "إعلان مبادئ ومعايير بشأن الإطار التنظيمي للجمعيات في العالم العربي" الصادر عن ندوة الإطار التنظيمي للجمعيات في العالم العربي المنعقدة في يومي ٩، ١٠، مايو سـ ١٩٩٩

المثقف العربي والدور المجتمعي

محمد حسين*

تثير قضية المثقف العربي جدلا كبيرا حول دوره وقناعاته ونظرته لنفسه ولمجتمعه المحيط، وعلى الرغم من كثرة المؤلفات التي تناولت هذا الموضوع فقد تركزت معظمها على علاقة المثقف بالسلطة غير أن الجانب الذي نود طرحه للمناقشة هو دور المثقف فيما يتعلق بالمجتمع وحاجاته وأولوياته، ويصف قسطنطين زريق العلاقة بين المثقف والمجتمع بان "الفرد أو النخبة هما" في تفاعل دائم مع مجتمعهما، فلا غنى لهما عن جماهير المجتمع، كما لا غنى لهذه الجماهير عنهما. والإنشاء الحضاري يتطلب تجاوبا حيا صادقا بين الفريقين، ولكن هذا الإنشاء ينطلق دوما من خلايا الوعي والإبداع في المجتمع. والتاريخ يدل على أن هذه الخلايا هي دوما مبعث الحيوية والتجدد في جسم المجتمع ومصدر التقدم والرقي الحضاري.. كما أن المبادرة في الإنشاء الحضاري لا تأتي من الجماهير، بل من النخبة وللجماهير قوتها التي لا تنكر، ودورها الخطير الذي تلعبه في توجيه الأحداث والحضارات ولكن جدوى هذا تتوقف على صحة الوعي بالغاية المرجوة والسبل المتبعة وهذا الوعي يصدر، أول ما يصدر من المبدعين من القيادات المبدعة التي هي قلة في المجتمع[1].

ولنا أن نبدأ بإثارة عدد من الأسئلة، هل يعبر المثقف العربي عن مجتمعه؟ كيف يرى دوره؟ هل يمثل المثقف العربي النموذج لأفراد مجتمعه؟

إن التاريخ الإنساني يحفظ دورا خاصا متميزا للمثقف والمثقفين في مجتمعاتهم، قاموا به ويقومون به، في عملية بناء الحضارة الإنسانية وتشييدها وازدهارها، وفي التنبيه لانحطاطها وتدهورها وأفولها، وفي ذلك يقول

* باحث سياسي

قسطنطين زريق: "إن لكل حضارة رجالها ونساءها البارزين الذي حفظ التاريخ ذكرهم وسجل سيرتهم، وأولئك الذين غمرتهم الأحداث أو ضاعوا في متاهة النسيان، وسيرة هؤلاء الأشخاص ما وضح منها وما استتر دليل على الحضارة، فإن ما تنطوي عليه هذه السير من دوافع الاختيار ووجوه السلوك، ومن الآراء والمعتقدات، ومن الاتجاهات والاختبارات، ومن الفضائل والنقائص، إن هذا كله مرآة صادقة للأوضاع الحضارية التي عاش هؤلاء الأشخاص في كنفها .. ومن هنا كانت أهمية تدوين السير كفن من فنون التاريخ".

فالمثقف يمثل ثقافة مجتمعه، ويستلهم أحلام قومه وآمالهم، وهو في الوقت نفسه يأبى أن يكون أسير سلبيات الواقع القائم فيعمل على تجاوزها، ويعمد إلى الاعتكاف لتحقيق الصفاء الذاتي واستلهام الحق، ولا يلبث أن يعود إلى القيام بدوره، والعودة هي جوهر الحركة كلها وهي غايتها القصوى، فالاعتكاف فرصة وقد يكون شرطا لتجلي المتوحد، غير أن هذا التجلي يفقد غايته، ويبطل معناه إذا لم يكن تمهيدا لعودة الذات المتجلية إلى البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها.

ونجد أنفسنا في البداية نحتاج إلى تعريف وتحديد مفهوم المثقف إذ إن عبارة مثقف التي انبثقت عن كلمة ثقافة في اللغة العربية والتي تعني ما يعنيه مصطلح intellectuals في الفرنسية والتي ظهرت منذ قضية الفريد دريفوس المتهم بالتجسس حيث قامت حركة احتجاجية تطالب بمحاكمة عادلة، ومن ثم فقد أصبح مفهوم مثقف يعني الذين يشتغلون بفكرهم، لا بأيديهم في فرع من فروع المعرفة ويحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف السلطات، أيا كانت سياسية أو دينية[٢].

ويرى قسطنطين زريق أن المثقف في جوهره إنسان مهتم، إنسان يحدد ويحلل وينقد العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية. إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع والناطق باسم قوى التقدم التي لا تخلو منها أية مرحلة من مراحله التاريخية.

ويرى برهان غليون أنه ليس لصورة المثقف في الحالة العربية علاقة كبيرة بالصورة التي رسمها لينين لطبقة المستخدمين ولا صورة المثقف العضوي التي تحدث عنها جرامشي. فهو يمثل وسيطا سياسيا عضويا أو جمعيا يجسد أو ينزع إلى تجسيد نموذج اجتماعي جديد مختلف ومتميز عن النموذجي الاجتماعي السائد أكثر مما يسعى إلى المشاركة من داخل النظام الاجتماعي القائم في تعديل موازين القوى لصالح الطبقات الاجتماعية التي يتماهى معها

أو ينتمي إليها.

إن إشكاليته الأساسية هي الحداثة التي تجعله ينظر إلى نفسه وإلى دوره من زاوية ما يمثله من نقض للنظام الاجتماعي القائم وخروج عنه وأحيانا عليه. إنه يطمح إلى أن يكون نقيض المجتمع أكثر مما يحلم بالتعبير عن طبقة، وصلته بالطبقة، رأسمالية كانت أم عمالية، مرتبطة بما تنتجه من قطيعة مع نظام المجتمع لا بما تمثله من تحالفات سياسية ومصالح جمعية. وعلاقته بالدولة والسلطة مرهونة بعلاقاته بالرأي العام ومقاومته لضغوطه أكثر من أن تكون تعبيرا عن موقف نظري أو منطق ثابت(٣).

١- مفهوم المثقف وصورته

ويذهب على حرب في تعريف المثقف إلى انه من تشغله قضية الحقوق و الحريات، أو تهمه سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية، المجتمعية أو الكونية، بفكره و سجالاته، أو بكتاباته و مواقفه، و أيا ما كان نموذج المثقف وحقل اختصاصه أو مجال عمله، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعا عن قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية. بهذا المعنى فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه .

غير أن مفهوم المثقف ليس أحادي المدلول في المجتمعات العربية والغربية إذ إن المثقف في الغرب ينقسم إلى أربعة أنماط أساسية، النمط الأول وهو العالم الذي يوجد في قلب المركز الصناعي - التجاري- العسكري، الذي هو في حقيقة الأمر البنية المحددة لفضاء السلطة بمعانيها الأوسع. أما النمط الثاني فهو الخبير الذي يختلف عن العالم في كونه أكثر اقترابا من دائرة الحكم، وأشد التصاقا بالرهانات الاجتماعية والإنسانية، فهو المستشار الساند للحاكم، يرسم له الرؤية الاستراتيجية المؤسسية، ويسهم في تجسيدها وتنفيذها عمليا.

أما النمط الثالث فهو الصحافي وهو الوجه الأكثر مشاركة في النشاط الثقافي، وهو القنطرة الواصلة بين ذوي القرار وعامة الشعب، وهو في الوقت نفسه الرقيب على السلطة ويمتاز بدوه الأساسي في صياغة وتوجيه الرأي العام. أما النمط الرابع فهو نموذج المفكر الموروث من عصور الأنوار والأنساق الأيديولوجية المندثرة، ولعل أبرز سماته المحددة هي النزعة العقلانية النقدية، والميل إلى الاستقلالية الفكرية، وانتهاج الخط الشعبوي الذي غالبا ما يتكرس في منظمات المجتمع المدني، من حيث هي المعبر عن فاعلية الحراك الاجتماعي وديناميته(٤).

وعلى نحو مخالف يرى جرامشي أن المثقفين بما هم مثقفون، لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إن

كل مجموعة اجتماعية لها جماعة من المثقفين خاصة بها، أو هي تعمل على خلقها ووظيفتهم القيام بدور أداة الهيمنة ووسيلة السيطرة وتحقيق الانسجام داخل المجموعة، وبذلك يتحدد وضع المثقف من خلال المجموعة الاجتماعية التي يخدمها، من خلال الدور الذي يقوم به في السياسة والصيرورة التاريخية، فيكون مثقفا عضويا "جديدا"، ناقدا عندما يساهم في تعبئة المجموعة الاجتماعية المسيرة على مجموع الجسم الاجتماعي، وإما أن يكونوا أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي، ومستوى الحكم الذي يمارس عبر الدولة وفقا للقانون.

ويرى الجابري أننا إذا أخذنا بوجهة النظر هذه ونظرنا من خلالها إلى المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية فسيغدو من السهل علينا أن نضع فقهاء السلاطين وكتابهم ومؤرخيهم وأعضاء مجالس أنسهم من أدباء وشعراء وقصاصين ....الخ، في صنف المثقفين العضويين التقليديين، الذين يقومون للسلطان بدور أدوات الهيمنة، بينما نضع الفئات الأخرى المعارضة للدولة من علماء وفقهاء وخوارج ...الخ في صنف المثقفين العضويين الجدد، وإننا إذا فعلنا هذا سنكون قد ركزنا على جانب الصراع في المجتمع والتاريخ، والصراع ينخرط فيه ويشارك في إذكائه المثقف وغير المثقف، وبالتالي سنكون قد أفقدنا مقولة المثقفين حمولتها الراهنة(٥).

ولا يعرف الفضاء الثقافي العربي هذا التمايز إذ إن المثقف العربي يتأرجح ما بين انتمائه لبيروقراطية الدولة التي تحتاجه بقدر ما يحتاجها، ونزوعه الثوري إلى تنيير المجتمع وتطويره، ولعل مصدر هذه الثنائية كامنة في المبادرة في تحقيق أهداف متعددة ومتباينة من بينها محاربة رواسب التبعية الاستعمارية، ومواجهة التغريب بالدفاع عن هوية الأمة وتراثها والكفاح ضد التخلف والانحطاط والعمل من أجل تحديث المجتمع وبناء الدولة وتدعيم أجهزتها وتحصينها ضد عوامل التفرقة والانقسام، ومحاربة أشكال الاستبداد السياسي وتسلط الحاكم.

ولعل تعارض هذه المقتضيات يفسر السمة الإشكالية لعلاقة المثقف العربي بالسلطة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، ففي حين تقترن طموحاته ومصالحه بالنخب الحاكمة في مسعاها التحديثي ونهج وصايتها الأبوية على المجتمع لانتشاله من وضعية الانحطاط، إلا أنه يستمد شرعيته النضالية وموقعه السياسي من صلابة قاعدته الاجتماعية التي تظل في السياق العربي غير واضحة القسمات ولا الحدود الطبقية، كما هو الشأن في المجال الغربي.

ويفرق علي حرب بين المثقف والمفكر حيث

يرى أن المثقف يدافع عن الحقوق ويناضل من أجل الحريات، فهو يمارس نقده على جبهة الممنوع أي ما يمنع من خارج سواء بسبب المحرمات والضغوط الاجتماعية، أو من قبل السلطات المختلفة، السياسية أو الدينية أو الأكاديمية في بعض الأحيان. والمثقف بوصفه داعية ومناضل فهو يتعامل مع أفكاره تعامل المبشِّر أو المروج، أما المفكرون فهم الذين يسهمون في إنتاج أفكار خلاقة أو في توليد بيئات فكرية خصبة، أو في استحداث فروع معرفية جديدة، أو في ابتداع ممارسات عملية مختلفة.

وإذا كان مفهوم المثقف في الحضارة الغربية يعود إلى القرن التاسع عشر، فإننا نجد أن العرب قد تلقفوا هذا المفهوم منذ بدايات عصر النهضة، غير أن محمد عابد الجابري يرى أن هذا المفهوم وجد في الحضارة العربية الإسلامية من خلال المتكلمين والفلاسفة الذين تحولوا إلى أصحاب رأي ومقالة، وتوجهوا بآرائهم ومقالاتهم إلى الجمهور واتخذوا من الأطر الاجتماعية التي تؤطر هذا الجمهور موضوعا لكلامهم. فهم من هذا القبيل يتكلمون في علاقة الراعي بالرعية، وفي علاقة الخاصة بالخليفة من ناحية وبالرعية من ناحية أخرى وهم يتكلمون في كل ذلك عبر العقيدة وخطابها وأحكامها.

ولكن هل هناك سياق اجتماعي أو ثقافي يبرز فيه المثقف أكثر من غيره؟ فالجابري يرى أن ظهور المثقف لا يمكن أن يتم إلا بظهور الخلاف وظهور الآراء المتعددة المتنوعة المختلفة، فقد ظهر الكلام مع ظهور الخلاف، وعندما تبلورت قضاياه وتحددت وصار الكلام فيها بمنهج وفي إطار مذهب، نضجت فيه المقالات فارتفع إلى مستوى العلم أي أصبح قابلا للتصنيف والتبويب والعرض المنظم، وقد صادف ذلك ترجمة فلسفة اليونان وعلومهم في الوقت الذي نضجت فيه مقالات المتكلمين مع بداية انتشار أقاويل الفلاسفة، فقام جيل من المثقفين الجدد هو جيل المتكلمين الفلاسفة والفلاسفة المتكلمين.

ويرى على حرب أن المثقف كائن يحيا وسط الأزمة فهو بصفته يهتم بشؤون الحقيقة والحرية والعدالة، ينتعش بإثارة المشكلات، ويتعيش من الكلام على الانتهاك الذي تتعرض له الحقوق و الحريات. فهذا دأبه منذ تكون نمطه و تشكل مفهومه. ولكن الأمور لم تعد على ما كانت عليه: فالمثقف الذي يحسن صنع الأزمات و فبركة المشكلات، بات هو نفسه في أزمة، بعد أن تكشفت المبادئ والنظريات عن عوراتها، في مواجهة الانهيارات و التحولات التي يشهدها العالم، في الواقع والأفكار، أو في النظم والمؤسسات، وهذا ما جعل المثقف يفقد

مصداقيته و يعرى من أسلحته. فالقيم التي دافع عنها المثقفون تنهار تحت مطرقة الواقع الغضبى، الهازئة من سذاجة الشعارات و المشروعات، الثائرة على عجز البرامج و قصور النظريات.

وتتجلى صورة المثقف في شخصية رجل التنوير أو المجدد الذي يتوقف نفوذه وسلطته على مقدرته على نقل العلوم والأفكار والقيم والمؤسسات الحديثة والجديدة من الخارج. ففي العديد من الأقطار العربية كما كان عليه الحال في معظم أقطار العالم الثالث التي دخلت إلى الحداثة، لعب المثقفون أكثر من أي طبقة أو نخبة اجتماعية أخرى، دورا رياديا في تجديد الأفكار والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الراكدة، فقد جسدوا تلك الفئة الاجتماعية التي توهجت واتقد ذهنها بقوة بمجرد احتكاكها بثقافة العالم الحديث الأوروبي ومكتسباته التاريخية، التقنية والعلمية والسياسية.

وكان المثقفون هم أول من تصدى لمسألة إعادة إحياء التراث الثقافي المدني والعقلاني الذي كان قد دفن تماما تحت ركام مدارس الفقه الدينية.

٢- أزمات المثقف

ومن ثم فإن المثقف يوجد طالما تواجدت أزمة أو جدل، ويرى المثقف في نفسه الشخص المثالي القادر على إيجاد الحلول المثالية لهذه الأزمة، غير أننا نجد أن المثقفين في هذا الوقت يعانون من عدة أزمات يمكن تناولها فيما يلي:

١- **المثقف والسلطة** : ويعد موضوع علاقة المثقفين في العالم العربي بالسلطة قضية مثيرة للاهتمام، إذ لعب المثقف منذ البداية دور الوسيط الرئيسي لهذه الدولة لدى المجتمع، وكان المحرك الرئيسي للقوى السياسية التي كافحت من أجل تحريرها من السيطرة الأجنبية. وفي البلاد التي لم تمكنها الظروف في القرنين الاخيرين من توليد قوى اجتماعية ثابتة ومستقرة سواء بسبب انهيار التوازنات الإقليمية، أو بسبب سيطرة البنى العشائرية والطائفية والجهوية، احتل المثقفون ساحة العمل السياسي بكاملها منذ اللحظة الأولى لبداية السياسة الوطنية في الوجود. وحتى بعد تكوين نواتها الخاصة بقيت معظم هذه الطبقات الاجتماعية تخوض نزاعاتها عبر المثقفين أو بقي المثقفون يخوضون الصراعات بالنيابة عنها.

وعلى الرغم من التطور الكبير الذي عرفته هذه الطبقات في المراكز الرئيسية للمنطقة، احتفظ المثقفون بمركزهم المهيمن في كل البلاد العربية. فحتى البيروقراطية التي سيطرت بشكل مستمر تقريبا على أدوات السلطة وتحكمت بوسائلها، بقيت تعتمد في تبرير ممارساتها على أيديولوجيا مستعارة تعكس بشكل واضح هذه الهيمنة الفكرية للمثقفين

وتحكمهم المباشر بمفهوم السلطة والعملية السياسية وبالصورة التي يألفها الرأي العام عنها.

وقد نجح المثقفون في استغلال الهيمنة العقائدية لتوسيع دائرة نفوذهم السياسية في مراحل عديدة من تاريخ المجتمعات العربية الحديثة، وفي البلدان الأكثر تقدما في مسار الحداثة نجح هؤلاء حتى الخمسينيات من القرن العشرين في السيطرة على الأحزاب السياسية، بل أحيانا في بناء أحزاب شعبوية قوية تصدرت الساحة السياسية، من أهمها الأحزاب القومية البعثية والناصرية والأحزاب الشيوعية والماركسية بصورة عامة وكذلك الأحزاب أو الحركات الإسلامية الإخوانية القديمة.

وتبعا لذلك فقد ترددت السياسة العربية غالبا بين نزوع المثقفين إلى المثالية المطلقة والمجردة التي تغذي الإرادة السطحية وبين نزوع الطبقة الاقتصادية المسيطرة إلى المحافظة التي تتجلى عبر الواقعية السوقية وتقوم على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية ذاتها واللعب عليها.

ومن ثم نجد أن إخفاق المثقفين في تطوير ممارسة سياسية متسقة وعقلانية ترك مصير هذه السياسة للقوى الاجتماعية الأخرى البيروقراطية والاقتصادية التي استفادت من هشاشة موقف المثقفين، وأدركت تناقضاتهم، ونجحت في الالتفاف على القوى الشعبية التي اكتسبت تأييدها ودعمها لتنفذ أهدافها الخاصة. وينبني هذا الإخفاق على نظرة المثقف التي تطابق بين السلطة والدولة وهو ما يؤدي إلى موقف يستخف كثيرا بوزن الدولة ومكانتها في الصيرورة الاجتماعية، ويرجع السبب في ذلك إلى أن المثقف يضع نفسه مسبقا في أفق تاريخي ولا يهبط إلا نادرا إلى مستوى الحقيقة الاجتماعية من حيث هي حقيقة راهنة وتجسيد لفترة زمانية قصيرة أو متوسطة تتحدد بعمر النظم السياسية، إن المدى الزمني الذي يفكر من خلاله المثقف هو المدى الشامل الذي يقاس بأعمار الحضارات والمدنيات لا بواقع تحول المجتمعات وتطورها.

وغالبا ما يمنع هذا الأفق "المثقفين" من الرؤية الواضحة للأمور فقد شهد العالم العربي على سبيل المثال التفاف المثقفين حول الدولة عقب الاستعمار رافعين شعار الدولة القومية والوحدة الوطنية في مواجهة الثقافة والهيمنة الغربية، وأيد في ذلك المثقفون ممارسات الدولة باعتبارها مستهدفة إلا أن الكثير من الآمال اليسارية والقومية والدينية قد تحول إلى كوابيس حقيقية بسبب بيروقراطية الدولة وبطشها، إذ إنها تصدت بعنف شديد لأي صوت معارض فامتلأت السجون بالمعتقلين، وطغت أنات المعذبين على صوت أغاني النصر، ووجد

المثقفون أنفسهم يدافعون عن حرية الدولة خارجيا، ولكنهم يساندون الدولة في البطش بالشعب داخليا.

٢- **عزلة المثقفين**: على الرغم من أن الدور الأساسي للمثقف يتمحور حول قدرته على قيادة أفراد الشعب نحو المصالح العامة للوطن، وكذلك الحديث باسم جماهير الشعب ورفع معاناتهم إلى السلطات الحاكمة وذلك من خلال انخراط المثقفين بين أفراد الشعب من ناحية والقراءة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، إلا أنه في واقع الأمر قد انكفأ المثقفون العرب على أنفسهم وعلى همومهم المهنية والإيديولوجية دون إدراك حقيقي لمشكلات المجتمع، ومن ثم يفاجأ المثقفون بتحولات كثيرة في المجتمع تخرج عن نطاق إدراكهم وتحليلاتهم فقد انتقل المثقف العربي من موقع الفاعل والمبشر الواعي ليس فقط بما يحدث حوله من أحداث، ولكن أيضا بما يمكن أن يحدث، انتقل إلى موقع رد الفعل بحيث انحصر دوره على محاولة تفسير ما يحدث من حوله، بالإضافة إلى أن المثقفين قد اعتادوا على استخدام خطاب تعجز الطبقات المختلفة داخل المجتمع على فهم مفرداته ومضمونه، ومن ثم فقد أدى ذلك لظهور ما يسمى بالوسطاء الذين تمحورت مهمتهم على إعادة شرح وتفسير خطابات المثقفين، ولأن هؤلاء الوسطاء في العادة ليسوا كاملي الأمانة في توصيل هذه الأفكار إذ عادة ما تتعرض للحذف والإضافة فإن هذه الأفكار تصل في النهاية مشوهة وهو ما يزيد من انعزال المثقفين عن المجتمع.

ومن ثم فقد ظل نشاط المثقفين وعملهم مجالا نخبويا ونجد أن كل المجتمعات قد مرت بمرحلة النخبوية الفكرية هذه سواء في الشرق أو في الغرب، فالإغريق كانوا يحتقرون كل عمل يدوي، كما كانت العامة طبقة محتقرة في الصين والهند وأوروبا، ونظام الطبقات المقدس في الهند لا يجاريه أي نظام في التاريخ في النظرة الدونية للعامة، بل في جمهورية أفلاطون لا يتساوى الأفراد سياسيا ولا اجتماعيا لأنهم لا يتساوون معرفيا.

وقد كان المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده مجتمعا نخبويا فالمساواة المطلقة تبقى حلما طوباويا، وغالبا ما ارتبطت هذه النخبوية بنظرة دونية للعامة وتقسيم طبقي واجتماعي، وقد ظهر العديد من المفردات التي تؤكد هذا المعنى مثل "الدهماء، الرعاع الغوغاء" ويقول شبيبة بن شيبه "قاربوا هذه السفلة وباعدوها، وكونوا معها وفارقوها، واعلموا أن الغلبة لمن كانت معه، وأن المقهور من كانت عليه" ويقول الفضل بن يحى البرمكي " إن الناس أربع طبقات، ملوك قدمهم الاستحقاق، ووزراء فضلتهم الفتنة والرأي، وعلية أهلهم اليسار، وأوساط ألحقهم بهم التأدب،

والناس بعدهم جفاء" ويقول الإمام الغزالي "اعلم أن لكل صناعة أهلا يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها، فقد ظلمها. وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضي حقه"

ويلخص باحث في شئون العامة في بغداد أبان القرنين الثالث والرابع الهجريين الموقف العام من العامة بالقول "ولا تكتفي المصادر بتصنيف العامة الطبقي، بل ترسم لها إطارا خاصا يبين قدرتها العقلية والفكرية وواقعها الأخلاقي. فالعامي يقابله العالم، والعامة متهمة دائما بقدرتها العقلية .. والعامة متهمة بمعارفها فالفهم السيئ غاية السفلة إذ هو شبيه برتبهم في نقصهم، ونفوس العامة خبيثة وعقولها رديئة ومعارفها خسيسة لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ريح الحكمة، ولا أن يتطاولوا إلى غرائب الفلسفة.

٣- الوصاية الأبوية للمثقفين: أدت عزلة المثقفين عن المجتمع إلى فقدانهم الدور الطليعي المنوط بهم القيام به، وعلى الرغم من ذلك فلا زال المثقفون يرون في أنفسهم أنهم الوحيدون القادرون على تشخيص أمراض المجتمع والوصول إلى حلول سحرية، إلا أن هؤلاء المثقفين من ناحية لا يزالون في سباتهم الأيديولوجي إذ إنهم يحاولون دائما مطابقة الوقائع مع مقولاتهم المتحجرة، أو لقولبة المجتمع حسب أطرهم الضيقة، بهذا المعنى مارس المثقفون ديكتاتوريتهم الفكرية أو عنفهم الرمزي باسم الحقيقة أو الحرية، أو تحت شعار الديمقراطية، ولعل هذا ما يفسر لنا كيف أن الحرية تتراجع مع كثرة المطالبة بها، وكيف أن السعي إلى النهوض يترجم تقهقرا، والمناداة بالتنوير العقلي تفضي إلى انتعاش الفكر الغيبي واللاهوتي. كما انه يمتلك نماذج صلبة يمكن إلباسها أيا من المشكلات التي تطرأ على المجتمع، فالتعدد الطائفي يمكن حله عن طريق الدولة العلمانية، والجماعات الإسلامية المسلحة يمكن السيطرة عليها من خلال الانتعاش الاقتصادي، إن هذه الأمثلة يمكن أن تطرح دائما في العديد من المجتمعات بغض النظر عن السياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي المحيط بكل بيئة، ولا يجد المتتبع لكتابات المثقفين العرب عناءً كبيرا في توقع شبه مؤكد لما يمكن أن يقوله أي من هؤلاء المثقفين في أي من المشكلات أو القضايا.

فعلى الرغم من أن المثقف الغربي يشترك مع المثقف العربي في وهم الوصاية وملكية الحقيقة في وقت من الأوقات، إلا أن المثقف الغربي المعاصر يحني رأسه للأحداث، ويعيد حساباته مع نفسه عندما تلوح متغيرات جديدة في الأفق، فاذا كان جان بول سارتر يرى أنه من حق المثقفين أن يفرضوا وصايتهم على المجتمع

باعتبارهم الأعلم والاقدر، نجد سيمون دي بوفوار تصفه في أعقاب ثورة مايو الباريسية عام ١٩٦٨، "إن أحداث مايو ٦٨ التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كانت بالنسبة له فرصة لمراجعة جديدة، لقد أحس بتشكك من وجوده كمثقف ومن ثم اضطر، في غضون السنتين اللاحقتين، إلى التساؤل حول دور المثقف والى تغيير التصور الذي كان لديه عنه" وهذا التصور الجديد عبر عنه سارتر نفسه حين قال "إن المثقف محكوم عليه بالانسحاب من الأفق كإنسان يفكر بدل الآخرين، فأن نفكر بدل الآخرين أمر غير معقول يضع مفهوم المثقف موضع سؤال"(٦).

٣= المثقف والأيديولجية

وعلى النقيض نجد المثقف العربي صاحب العقيدة الأيديولو جية يدعو لفتح باب الاجتهاد في الماركسية أو في الإسلام بعد غلقه، أو يدعو إلى مقاومة الغزو الثقافي والاستعمار الفكري، ولكنه عاجز عن التجديد والابتكار لأن إرادة العقيدة تتغلب عنده على إرادة المعرفة، فهو يهتم بالأفكار أكثر مما يهتم بطريقة التعامل معها، فالفكرة ليست عنده صورة مطابقة للواقع، وإنما هي علاقة بالحقيقة تنتج الواقع، فعلى سبيل المثال لا يتعامل المثقفون مع الديمقراطية كصيغة ينبغي تطبيقها، بل يتعامل معها كإمكانية لخوض تجربة سياسية مبتكرة تتمخض عن إقامة علاقة جيدة بفكرة الديمقراطية، بقدر ما تحمل على تغيير ممارسة العمل السياسي نفسه.

والمثقف العربي يهتم بهويته الفكرية أكثر مما يهتم بمعرفة الوقائع وصنع الحقائق، عبر إنتاج الأفكار وابتكار المفاهيم، والغريب أنه عند فشل تطبيق أفكاره المستندة إلى عقيدته الأيديولوجية ومطالبة الآخرين له بمراجعة أفكاره، نجده يصمم على أن المشكلة ليست في أفكاره، ولكنها تنحصر في شكل وطريقة التطبيق لهذه الأفكار.

وغالبا ما يعيش المثقف العربي أسير انتمائه الأيديولوجي وتحت هذا الانتماء يعتقد المثقف بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة فتصبح أفكاره صحيحة لا تحتمل الخطأ وأفكار الآخرين خطأ يحتمل الصواب، وتشدد وغالى المثقفون في ذلك حتى كفر بعضهم بعضا ويحفظ لنا التاريخ سير أعلام في الفلسفة والمنطق والعلوم كفروا واعدموا ونفوا وحرقت كتبهم فنجد على سبيل المثال الإمام الغزالي وهو رجلٌ مثقف ذكي درس المنطق والفلسفة وانكب على فهم الإنجيل والتوارة، فهو إذا شرح الإسلام فإنما يشرحه على الوجه الذي يجب أن يفهم عليه. وقد عمل بالتدريس ولكن نفسه الدينية طغت عليه فآثر نوعا من الرهبانية، فترك الأهل والولد والناس وأحوال الدنيا جميعها وعمد إلى العزلة يناجي فيها ربه.

وتحت هذا التوجه الجديد فقد قاوم الفلسفة حتى هدمها. وكفر من يدرسها وكان بعد ذلك أقوى أساسٌ بني عليه اضطهاد الفلاسفة والمفكرين حتى انتقلت الفلسفة من الشرق إلى الغرب أي إلى الأندلس فقد وصف

في كتابه "تهافت الفلاسفة" المنتمين للفكر اليوناني والعاملين بالاجتهاد والتنوير بالإلحاد والخروج عما أقره الله. وكانت هذه الشرارة الأولى التي بدأ بعدها استخدام أسلوب حرق الكتب خاصة في الأندلس والغريب والمثير أن كتب الغزالي نفسها لم تسلم من الحرق، وكان من ضمن العلماء الذين أحرقت كتبهم الإمام ابن حزم وهو أحد علماء الأندلس وأكثرهم تأليفا أخذ عليه الفقهاء بعض المآخذ وأبلغوا المعتصم أمير أشبيلية ما يؤلبونه عليه فجمع كتبه وأحرقها.

وأصدر يعقوب المنصور الموحدي منشورا يتهم فيه ابن رشد وجماعة من العلماء بالانحراف عن الدين في كتب لهم ووصفها بأنها مسطورة في الضلال.. ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله،.. أسياف أهل الصليب دونها مغلولة وأيديهم عن ما يناله هؤلاء مغلولة.."

وقد جاء في هذا المنشور "وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الاتهام.. فخلدوا في العالم صفحا ما لها من خلاق.. بعدها عن الشريعة بعد المشرقين، .. يوهمون أن العقل ميزانها والحق برها نها.. ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين وإنس.. فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب" ويضيف "فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة اخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، ليس منها الإيمان بالظلم، ويجئ منها الحرب الزبون في صورة السلم، مذلة للأقدام، وسم يدب في باطن الظلام، أسياف أهل الصليب دونها مغلولة، وأيديهم عن ما يناله مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم"وحكم على ابن رشد بالنفي وحرق كتبه.

وليس الآن أفضل من سابقه إذ كفر نصر حامد أبو زيد وحكمت المحكمة بتفريقه عن زوجته، وقتل فرج فودة بعدما أفتى الشيخ الغزالي بخروجه عن الدين. كما اتخذ التكفير منحى آخر إذ تحول التكفير من الديني إلى السياسي، وصارت هناك من العبارات ما يعادل التكفير لتصبح خيانة وعمالة وفساد، إذ أصبح الداعون لحقوق الإنسان والناشرون لهذه الأفكار هم في نظر بعض القوميين والماركسيين والإسلاميين خونة وعملاء يحاولون الترويج لثقافة غربية ويعملون من خلال أجندة أجنبية خفية تستهدف بالأساس قتل الثقافة الوطنية وفرض الهيمنة الثقافية بعد فرض الهيمنة السياسية، ويرفعون في ذلك شعارات القومية العربية والحفاظ على الهوية الوطنية، وعلى نفس النحو يصبح كل من يتحدث عن أهمية السلام هو معاد للمصالح الوطنية ويحاول فرض اعتراف صوري بالوجود الصهيوني في المنطقة العربية، وهو من يريد أن يخسف بالحقوق

العربية في مقابل الوجود الآمن لإسرائيل، ومن ثم فقد أصبح المثقفون الداعون للحرية والديمقراطية والقبول بالآخر هم أول الكافرين بهذه القيم والمبادئ.

قد يكون هذا النقد شديد القسوة للمثقفين العرب وأفكارهم وعلاقاتهم بالمجتمع المحيط بهم، غير أن هذا يتعلق بالدور المنوط بالمثقفين القيام به إذ إنهم يقومون بدور وسيط بين الدولة والجماهير، ويقومون بشكل أساسي بالتعبير عن آراء وتوجهات أفراد الشعب بكافة طوائفه أمام الحكومة، فهم بشكل ما أو بآخر يمثلون فئات عديدة من فئات المجتمع يدافعون عن هذه الجماهير ويطرحون أفكارا وحلولا أمام صانعي القرار لتحقيق أكبر قدر من الفائدة للجماهير وحلولا واقعية لمشكلاتهم، بل أن تقاعس المثقفين عن القيام بهذا الدور أو انفصالهم عن المجتمع يعطي مناخا مواتيا لبطش السلطة بالجماهير وعدم احترام حقوقهم وكرامتهم وحريتهم، إنها دعوة للمراجعة الذاتية للمثقفين نحو اقتراب أكثر من المجتمع والجماهير والتصاق وإحساس واقعي بمعاناتهم ومشاكلهم ■

الهوامش

١- أحمد صدقي الدجاني. لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم - في المثقف العربي: همومه وعطاؤه - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥

٢- موريس أبو ناضر. تساؤلات حول الدور الاجتماعي والسياسي للمثقف العربي. الحياة، ١٢-٢-١٩٩٦

٣- برهان غليون. تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية. في المثقف العربي: همومه وعطاؤه - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥

٤- السيد ولد أباه. دور المثقف العربي وعلاقته بصانع القرار. الشرق الأوسط. ٢٤-٣-١٩٩٦

٥- محمد عابد الجابري. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات الاستكشاف. في المثقف العربي: همومه وعطاؤه - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥

٦- تركي حمد الحمد. فكر الوصاية ووصاية الفكر. مجلة عالة الفكر مج٢٦، ع٣، ٤. ١٩٩٨. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب.

مناهج وأساليب تدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان*

رجا بهلول**

يعود التفكير في إنشاء برنامج لتدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان على مستوى الماجستير في جامعة بيرزيت إلى عام ١٩٩٧، حين بدأ بعض الأساتذة في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية ببلورة تصور عن برنامج دراسات عليا في الديمقراطية وحقوق الإنسان من شأنه أن يلبي عددا من الاحتياجات التي غدت بعض الأوساط الأكاديمية ومؤسسات المجتمع المدني على اختلاف أنواعها تشعر بها بشكل متزايد في السنوات الأخيرة.

تتلخص إحدى الحاجات الأساسية الداعية لتأسيس برنامج الماجستير بضرورة السعي إلى ملء الفراغ المتمثل في عدم وجود عدد كاف من الكوادر المؤهلة تأهيلا جيدا لتدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان على أصعدة مختلفة في المجتمع الفلسطيني. فمنذ إنشاء السلطة الفلسطينية في عام ١٩٩٣ وحتى الآن يتم عقد عدد كبير من الدورات التدريبية وورشات العمل والمناهج الدراسية التي تشرف عليها بعض المنظمات غير الحكومية التي تعمل في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان. وقد أظهرت التجربة أن الكثيرين ممن يقومون بالتدريس والتدريب في هذه المجالات يفتقرون إلى المعارف والخلفية الفكرية والمهارات اللازمة للتدريس الناجح والمؤثر، خصوصا في مجال تطوير الخطط والمضامين الدراسية ومصادر المعلومات.

كما أنه من المتوقع أن تتزايد الحاجة إلى الكوادر التدريبية والتدريسية ذات التأهيل

* ورقة مبنية على مناقشات الندوة الدراسية حول تطوير مناهج تدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان في الجامعة، المنعقدة يومي ٢٥-٢٦ تشرين الثاني ١٩٩٩ جامعة بيرزيت- فلسطين
عقدت الندوة وأعدت هذه الورقة بدعم من مؤسسة هنريش بول

** د. رجا بهلول / أ.م. ورئيس برنامج الماجستير في الديمقراطية وحقوق الإنسان بجامعة بيرزيت. فلسطين

الأكاديمي العالي في السنوات المقبلة، على ضوء التخطيط الجاري في كل من وزارة التعليم العالي ووزارة التربية والتعليم لطرح برامج وأساليب في مفاهيم المدنيات والديمقراطية وحقوق الإنسان في المدارس والجامعات. لذا فإن من المأمول به أن يقوم البرنامج بالمساهمة في تلبية الحاجة لوجود مدربين ومدرسين مؤهلين في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان، سواء على صعيد التدريس الرسمي في الجامعات والمدارس أو على صعيد التدريس غير الرسمي الذي تقوم به المؤسسات المجتمعية المختلفة.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى تبرز الحاجة إلى إقامة برنامج يعني بدراسة الديمقراطية وحقوق الإنسان وما يرتبط بهما من مواضيع وقضايا اجتماعية أساسية دراسة أكاديمية، على نحو ما يجري وبشكل متزايد في الجامعات في أنحاء مختلفة من العالم. فلقد غدت قضايا ذات اهتمام عالمي، وذات انعكاسات دولية ومحلية لم يعد بوسع المجتمعات والحكومات في أي بلد من البلدان تجاهلها. وعليه فإن الضرورة تقتضي أن تنهض الجامعة بواجب توفير الفرص للأكاديميين والدارسين والباحثين (وللمجتمع من خلالهم) للتواصل مع المستجدات النظرية وأساليب العمل والتفكير والتخطيط العالمية فيما يتعلق بتنظيم المجتمع والسياسة. وينتظر أن يقوم برنامج الماجستير في الديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت بتوفير الإطار الأكاديمي اللازم لهذا الغرض، ليس فقط للأكاديميين العاملين في جامعة بيرزيت، بل وأيضا في الجامعات الفلسطينية الأخرى.

التطور والمسار

سارت عملية تطوير البرنامج بمراحل مختلفة منذ أن بدأ التفكير بإنشائه في عام ١٩٩٧. وما يعنينا منها لأغراض هذه الورقة هو مرحلة صياغة تصورات عن مناهج تغطي الجوانب المختلفة من المواضيع المنوي دراستها، ومن ثم توصيف هذه المناهج. ولهذا الغرض تمت دراسة برامج مشابهة في جامعات مختلفة، كما تم إشراك واستشارة عدد من المختصين من جامعة بيرزيت وسواها في حقول مختلفة، منها التربية والقانون وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ والفلسفة ودراسات المرأة ودراسات التنمية. كما تم إدخال الكثير من الإضافات والتعديلات على ضوء المقترحات التي تقدم بها عدد كبير ممن تم التشاور معهم بخصوص المواضيع والأسماء والأوصاف للمناهج.

وأخيرا، وبهدف التمهيد للبدء بالعمل في البرنامج، قررت اللجنة التحضيرية للبرنامج قبيل انتهاء عملها الدعوة إلى ندوة أو ورشة عمل يشارك فيها أفراد يمثلون مختلف المنظمات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية، المحلية منها والدولية، والتي يتوقع لها أن تفيد وتستفيد

من البرنامج، إضافة إلى أن الأساتذة سوف يقومون بالعمل في البرنامج (بحثا أو تدريسا)، وعددا من أصحاب الخبرة والاختصاص في مجالات التدريب والتدريس في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان.

يتلخص الهدف الذي تم تحديده لهذه الندوة / ورشة العمل في التوصل إلى فهم متبادل حول أمور عديدة، منها: المفاهيم والطرق والوسائل التي تنضوي تحت إطار تزويد الدارسين بالقاعدة النظرية (الإطار الفكري، أو الفلسفي) في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وذلك في السياق التاريخي والثقافي للمجتمع الفلسطيني والعربي؛ تدارس أساليب وطرق التدريس في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان، بصفتها مواضيع مستجدة على الصعيد التربوي في فلسطين؛ التعرف عن كثب على حاجات وأفكار وخبرات المؤسسات والأفراد المهتمين بمواضيع الديمقراطية وحقوق الإنسان، ممن يتوقع لهم أن يفيدوا ويستفيدوا من البرنامج.

نعرض فيما يلي للأمور التي تم التداول بشأنها تحت أبواب ثلاثة هي: المسألة النظرية، المسألة التدريسية، ومسألة العلاقة بين البرنامج والمجتمع.

المسألة النظرية

انطلق الحوار المتعلق بالقاعدة الفكرية في الديمقراطية وحقوق الإنسان التي يفترض أن يقدمها البرنامج للدارسين من محاضرة بعنوان "الديمقراطية وحقوق الإنسان: النظرية والممارسة"، ألقاها الدكتور نصير عازوري، أستاذ العلوم السياسية في جامعة ماساتشوستس.

وقد أبرزت المحاضرة للمشاركين في الندوة أمورا عدة كان لدى المشاركين في الإعداد للبرنامج وعي بها، وفي فترة مبكرة. تشتمل هذه الأمور على وجود مفاهيم ونظريات متعددة حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما تشتمل على حقيقة وجود ارتباط، بل ارتباطات متشابكة بين هذه المفاهيم والنظريات مجتمعة.

(في الدولة الديمقراطية) يكون الناس قبل كل شيء أحرارا، يتمتعون بحرية الكلام في كل مكان، ويفعل كل واحد منهم ما يريد."

(تقتضي الصيغة الديمقراطية لحل مشكلة الحكم) جعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين،أو مضطرين للخضوع لها، خضوعا منظما مقننا تسهر عليه وتجعله فعليا أجهزة تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد."(١)

قام المحاضر بالتمييز بين تصورين أساسيين للديمقراطية. هناك أولا الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي الذي يسعى أصحابه في كثير من الأحيان لاختزال العملية الديمقراطية إلى مجموعة من الإجراءات (المألوفة) التي تشتمل على تداول السلطة والتعددية الحزبية والانتخابات الدورية وحرية التعبير والعمل السياسي. ومن ناحية أخرى يمكن الحديث عن الديمقراطية بالمفهوم الأكثر جوهرية، والذي

يصر على رؤية الديمقراطية في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإعلامية اللازمة لقيام العملية الديمقراطية بالمعنى الأكمل لهذه العبارة.

يتبن من هذا أن الحديث عن معاني الديمقراطية ينقلنا لا محالة إلى البحث في العلاقة بين النظام السياسي وجملة من المسائل التي تندرج بسهولة تحت عناوين مثل: الحقوق الاجتماعية (والتي تشتمل على احترام التعددية والاختلاف في العقيدة وطراز العيش)، الحقوق الاقتصادية (حق الإنسان في العيش بكرامة)، الحقوق الثقافية (التعليم، البحث، التعبير عن الرأي)، وغيرها. وبالطبع فإن الحديث عن الحقوق يقودنا إلى الحديث عن القوانين التي تعبر عن هذه الحقوق، والمؤسسات القضائية التي تسهر على حمايتها.

"لا تحظى قواعد أو معايير الأفعال بالشرعية إلا عندما يكون جميع الأفراد الذين قد يتأثرون بها قادرين على الاتفاق عليها على ضوء مناقشات عقلانية."(٢)

تشتمل الديمقراطية في أحد مفاهيمها على بعض الحقوق الأساسية للإنسان أو المواطن، الأمر الذي يعني أن الجمع بين الديمقراطية وحقوق الإنسان في برنامج واحد ليس ربطا اعتباطيا أو قسريا. وليس هذا هو الطرح الوحيد الذي يظهر العلاقة الطبيعية بين موضوعي الديمقراطية والحقوق. فكما أبرز المحاضر بوسعنا أن ننظر إلى مباحث الديمقراطية وحقوق الإنسان كمحاولات للإجابة على تساؤلين أساسيين يجمع بينهما الاهتمام بالحكم والسلطة السياسية. هناك أولا سؤال: "**من يحكم؟**" وجوابه من وجهة النظر الديمقراطية هو "الشعب يحكم نفسه". وهناك ثانيا سؤال: "**كيف يتم الحكم؟**" وجوابه من وجهة نظر حقوق الإنسان هو "يتم الحكم بطريقة تحمي وتحقق حقوق الإنسان". ولا يخفى الارتباط الوثيق بين السؤالين. فكما بين المحاضر، من السهل أن يتبنى الإنسان مفهوما بسيطاً للديمقراطية كـ"حكم الشعب"، بحيث يتم التغاضي عن احتمالات خطيرة (في حالة تحققها)، مثل قيام الأغلبية بعدم احترام حقوق الإنسان؟ لذلك فإن أن نقاشات الديمقراطية وحقوق الإنسان تحتوي على إشارات متبادلة، وأن معالجتها تتطلب محاولة جدية للسعي إلى الرؤية التكاملية وبناء الجسور بين المواضيع المختلفة، على نحو ما يفترضه أي برنامج متعدد الحقول. تفرض هذه الأمور وغيرها مما سوف نأتي على ذكره واجبا على المشتغلين بالتدريس في البرنامج يقتضي عدم التوقع في نطاق الاهتمامات والتخصصات الضيقة.

أثار الحضور كثيرا من الأسئلة وقدموا كثيرا من المقترحات التي ساعدت في توضيح الرؤية العامة للقاعدة النظرية في الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومن أهم المواضيع التي دار حولها النقاش موضوع مكانة مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية الثقافية. وفي حين عبر بعض المشاركين عن

الخشية من أن بعض المفاهيم الديمقراطية والحقوقية التي ترتدي لبوس العالمية الكونيةuniversality قد تخفي من ورائها خصوصيات ثقافية غربية يريد "النظام العالمي الجديد" فرضها على العالم غير الغربي، عبر البعض الآخر عن الرأي القائل أن الحديث عن الخصوصيات كثيرا ما يكون غطاء ثقافيا لمواقف أيديولوجية لا تعبر عن المصالح الحقيقية للشعوب، بل يراد من ورائها حماية المصالح الخاصة لبعض الفئات.

"يوجد مبدأ معياري تلتقي عليه جميع الثقافات الإنسانية الكبرى. وإذا ما تم تفسير هذا المبدأ بطريقة متنورة فإن بوسعه أن يشكل أساسا لمعايير عالمية في حقوق الإنسان. ينص هذا المبدأ على أن يعامل الإنسان الآخرين كما يود أن يعامل من قبلهم. هذه القاعدة الذهبية المشار إليها باسم مبدأ التبادلية هي تراث مشترك بين جميع الأديان الكبرى في العالم."(٢)

ورغم أن النقاش لم ينته إلى نتيجة حاسمة إلا أن الحضور باتوا يعون ضرورة النظرة المتأنية وغير المتشنجة لهذه الأمور. وهذا يعني أن على الدارسين والمشتغلين في البرنامج أن يتدارسوا موضوعات العالمية والخصوصية بروح نقدية ومتأملة، بما يشتمل عليه ذلك من تجنب التعميمات المتسرعة، وضرورة دراسة مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان دون تمترس وراء خصوصية ثقافية عربية أو إسلامية أو فلسطينية، وفي نفس الوقت دون تسرع في تبني كل ما هو غريب بصورة غير نقدية. ومن المأمول به في جميع الأحوال أن يساهم البرنامج في صياغة مفاهيم وتصورات بوسعها النجاح في امتحاني الأصالة والتجديد.

" ليس بوسعنا أن نصدر حكما حول حقوق هذا الشخص أو ذاك قبل أن نعرف الكيفيات التي يرتبط بها أفراد المجتمع ببعضهم البعض من خلال الأشياء التي يصنعونها ويوزعونها بينهم. كل تفسير جوهري للعدالة هو تفسير محلي الطابع. ترتبط العدالة ارتباطا جذريا بتفاهمات اجتماعية حول المنزلات، ومراتب الشرف والأدوار، وأمور كثيرة من أنواع مختلفة تشكل بمجملها نمطا للحياة."

كما تم التوقف وفي سياق النقاش حول الخصوصية والعالمية والموقف الفكري للبرنامج، عند مسألة الاستعمالات الدعائية والوسائلية لمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان من قبل الغرب كسلاح أيديولوجي في حربه ضد الغير، وتم لفت النظر إلى حقيقة أن هذه المسألة متضمنة في عدد من المساقات في البرنامج، وأنها من ضمن المسائل الهامة التي لن يكون هناك مفر من التوقف عندها وبحثها في سياق العملية التعليمية.

انتقل النقاش بعد ذلك إلى موضوع آخر ذي علاقة وثيقة بما قلناه سالفاً، نقصد الموقف "الإيديولوجي" للبرنامج في السياق الاجتماعي الفلسطيني العربي المحيط بنا. هل سيكون المضمون الفكري الذي تشتمل عليه مساقات

البرنامج مضمونا أكاديميا بحتا، علميا ومحايدا قدر الإمكان، أم أنه سوف يكون"دعوة" و"دعاية" لمواقف سياسية أو فلسفات اجتماعية معينة؟ والذي يمكننا قوله بعد النقاش الذي جرى حول هذه المسألة هو: لا هذا ولا ذاك بالكامل. فمن المتفق عليه أن الدراسات الاجتماعية على اختلاف أنواعها لا تحظى بدرجة عالية من الموضوعية، بل إنها في حالة "انغماس" دائم في عالم القيم والمواقف القيمية. وعليه ليس هناك مفر من تبني الدارسين، طلابا وأساتذة (وينطبق هذا بالطبع على المؤلفين الذي سوف تدرس كتاباتهم في المساقات المختلفة) لآراء ومواقف حول ما يجب أن يكون عليه الحال في المجتمع أو في العالم الواسع. ولكن هذا لا يعني أن البرنامج سوف يتسامح مع تجاهل الجانب الأكاديمي الرصين في البحث والدراسة. فهناك فارق وحدود لا ينبغي تجاهلها بين طريقة عمل البرنامج الأكاديمي الذي تحكمه معايير وأخلاقيات المهنة الأكاديمية، والعمل السياسي أو الجماهيري الذي لا تضبطه مثل هذه الحدود. وعليه ليس هناك ما يدعو إلى الخشية من عمل البرنامج في مواضيع ذات حساسية سياسية واجتماعية بالغة، كما هي الحال في مواضيع الديمقراطية وحقوق الإنسان، سوف يكون على حساب المعايير الأكاديمية المتعارف عليها.

ومن بين المسائل الأخرى التي أفاد النقاش في إبرازها مسألة إدراج مضمون متعلق بالقانون الدولي الإنساني في البرنامج. ورأى المشاركون أن لهذا الأمر معنى خاصا بالنسبة لشعوب هذه المنطقة، وبالأخص الشعب الفلسطيني، الذي ما زال يعاني من الآثار الناجمة عن الحروب والانتهاكات التي جرت أثناء الصراعات المسلحة، ومنها الاحتلال والتعذيب والاعتقال التهجير والحرمان من حق تقرير المصير.

وهذا المطلب المتعلق بإضافة منهج في القانون الدولي الإنساني من شأنه أيضا أن يضيف بعدا "تطبيقيا" أكبر للبرنامج، حيث أكد الكثير من المشاركين على ضرورة التركيز على الجوانب التطبيقية المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان، حتى لا يبقى البرنامج قابعا في برج أكاديمي عال لا يعير القضايا الاجتماعية والوطنية حقها من العناية والاهتمام.

هذه بعض القضايا الهامة المتعلقة بالمضمون الأكاديمي أو النظري للبرنامج والتي تم طرحها ونقاشها بدرجات متفاوتة من التفصيل. وقد ساهمت هذه النقاشات إلى درجة ما في خلق لغة مشتركة بين المشاركين بحيث غدا الجميع يدركون بعض المسائل والقضايا والتوجهات الموجودة لدى المهتمين بقضايا الدي م قراطية وحقوق الإنسان.

المسألة التدريسية

تحدث الدكتور ماهر حشوة، أستاذ التربية في جامعة بيرزيت، عن الأساليب التربوية عموما، وعن الأساليب التي تتناسب مع مواضيع

الديمقراطية وحقوق الإنسان. وجرى النقاش في جو من الإدراك العام بوجود خصوصيات تميز البحث في أساليب تدريس هذه المواضيع. فهناك أولا حقيقة أن تدريس هذه المواضيع هو أمر مستجد على حقل الممارسات التربوية في فلسطين والمنطقة العربية عموما. بالطبع، يتم عقد الدورات التدريبية والبرامج القصيرة كجزء من النشاطات والخدمات التي تقوم بها كثير من المنظمات غير الحكومية المعنية بالديمقراطية وحقوق الإنسان. إلا أن الطابع غير الرسمي والتجريبي والارتجالي لمثل هذه الأنواع والمساقات لا يقدم وصفة جاهزة لكيفية التدريس على مستوى الجامعة، ناهيك على مستوى الدراسات العليا.

من ناحية أخرى، تبرز خصوصية البحث في أساليب تدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان لأن مواضيع التدريس ذاتها تدعونا إلى النظر بشكل ناقد إلى عملية التربية والأساليب التي تستخدمها. فالتربية في مواضيع الديمقراطية وحقوق الإنسان قد تتم بدورها بأسلوب ديمقراطي أو غير ديمقراطي، وقد تراعي حقوق المتعلم وقد لا تراعيها. ولأنه من المستهجن، بل وربما كان ضربا من التهافت المنطقي، أن يتم تدريس الديمقراطية وحقوق الإنسان بطريقة استبدادية تشكل انتهاكا للمعايير والمبادئ والقيم التي يتم تدريسها، ولأنه لا يجوز أن تبقى هذه المواضيع نظرية بحتة، وفي حالة انفصال عن الممارسة، لهذه الأسباب مجتمعة نحن مدعوون إلى التفكير بأساليب تدريس غير تقليدية، وذات قدرة على تحقيق أهداف متعددة "للتربية الديمقراطية".

بين المحاضر أن أهداف التربية الديمقراطية لا تقتصر على تزويد المتعلم بالحقائق والمصطلحات والنظريات المتعلقة بالفكر الديمقراطي وفكر حقوق الإنسان. فهذه مهام قد يفي بها أسلوب التربية عن طريق التلقين، كما هو دارج في أساليب التدريس التقليدية. كما أكد على ضرورة التحاور مع المتعلم وإشراكه في العملية التربوية، وذلك من أجل تجنب مشاكل التعليم التقليدي، ومنها النسيان والفهم الخاطئ واستعمال مفاهيم بديلة غير معلن عنها في حل المشاكل وتستّر الأساليب التقليدية اكتشاف هذه الأنواع من المشاكل، لأن العملية التربوية التقليدية لا تسمح للمتعلم بالتعبير عن النفس، الأمر الذي من شأنه التنبيه إلى الصعوبات والمساعدة على البحث عن الطرق البديلة.

"إن التعليم كما يجري في إطار العائلة وخارجها يتميز بصفتين رئيسيتين. فهو من جهة، يقلل من أهمية الإقناع والمكافأة، ومن جهة أخرى يزيد من أهمية العقاب الجسدي والتلقين إن حياة العربي تبدأ وتنتهي بالتلقين. أما العنصر المشترك بين التلقين والعقاب فهو أن كلا منهما يشدد على السلطة ويستبعد الفهم والإدراك. أي أن كلا منهم يدفع إلى الاستسلام ويمنع حدوث التغيير."(٤)

يتمثل أحد أهم أهداف التربية الديمقراطية، كما بين المحاضر، على اكتساب العديد من المهارات الذهنية، مثل التحليل والربط والاستنتاج والدفاع عن المواقف بطريقة

عقلانية، والتعلم الذاتي، و القدرة على رؤية المسائل من جوانب متعددة، والقدرة على التفاوض وحل المشاكل عن طريق الاتفاق.

ومثل هذا الهدف يستدعي أن تكون المهام المنوطة بالمتعلم أثناء العملية التربوية مشابهة للمهام التي سوف يقوم بها بعد التخرج. ومن هذا الباب قدم المحاضر عرضا لأسلوب يتدرب فيه الطلاب على التعامل مع بعض المفاهيم والمسائل المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان (السلطة، الحريات، القوانين، النظام، المساواة، وغيرها) من خلال أسلوب "استخدام الحالات". وفي هذا الأسلوب يتم عرض حالة واقعية (أو ممكنة الحدوث) عن حدث اجتماعي ذي جوانب متعدد (ثقافية، شخصية، اقتصادية، حقوقية، سياسية، وغيرها) مما يمكن أن يجتهد بشأنه المتعلمون بطرق متعددة ومتضاربة. ومن ثم يجري تكليف مجموعات مختلفة من الطلاب بمعالجة جوانب مختلفة من المسألة، من أجل استكشاف تعقيداتها الكثيرة. وبعد ذلك يجري تبادل الاستنتاجات والآراء، ومناقشتها والدفاع عنها من قبل أفراد المجموعة ككل، أو بعد إعادة تقسيم المتعلمين إلى مجموعات مختلفة.

كما اقترح المحاضر أن تشتمل أساليب التقييم المستعملة في التدريس على وسائل من شأنها أن تعزز القيم والمبادئ التي تجري دراستها. فبدلا من الأسئلة والنشاطات التي لا تتطلب أكثر من استرجاع المعلومات، يمكن طرح الأسئلة ذات الأجوبة المفتوحة، والمسائل غير ذات الحلول الواضحة، والمشاريع المبتكرة، والطرق التي تقود إلى اكتشاف حلول غير مألوفة. وكل هذا بهدف نقل مفاهيم ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان من إطار المفاهيم النظرية المجردة إلى إطار المهارات والقيم السلوكية الحياتية المستندة إلى توجهات إيجابية نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان.

من المفترض أن تكون مناهج "التربية على الديمقراطية وحقوق الإنسان" منهج "تعليم الديمقراطية وحقوق الإنسان"، مختبرات حقيقية يجري فيها بحث وتطوير، واختيارها في هذه المساقات مقتصرة على تلاميذ المدارس والمنتظمين في دورات أو ورشات عمل خارج إطار التعليم الرسمي، بل يجب فتح المجال لطرق التدريس غير التقليدية على مستوى الدراسات الجامعية، بما فيها الدراسات العليا. فقد يكون بالإمكان تقليد عمل البرلمانات والحكومات والحملات الانتخابية من خلال "برلمان صوري"، أو "حكومة ظل"، أو تمثيل جوانب مختلفة من العملية السياسية، بما فيها المناظرات، وصياغة البرامج الانتخابية والتفاوض وتشكيل الائتلاف بين مجموعات ذات مصالح مختلفة.

اتفق أكثر المشاركين على نقد أساليب التعليم التقليدية التي تهمش دور المتعلمين وتغرس فيهم روح التقليد وعدم المشاركة في توجيه العملية التربوية، وعبر بعضهم عن الرأي القائل إنه يجب البدء بإصلاح المعلمين، حيث إنهم أنفسهم ضحايا الطرق التقليدية في التعليم.

كما قدم البعض الآخر أفكارا مبتكرة من شأنها المساعدة في تطوير أساليب تدريس مناسبة في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان. فمثلا اقترح البعض "إشراك المجتمع في عملية التدريس"، وذلك من خلال زيارات ميدانية يقوم بها طلاب البرنامج إلى المؤسسات النشطة في المجالات ذات العلاقة بموضوع التدريس، سواء كانت مؤسسات حقوق إنسان، أو وزارات، أو هيئات تشريعية، أو محاكم. وربما يجري أيضا استجلاب الميدان نفسه إلى غرفة الصف، من خلال مشاركة خبراء متخصصين يقومون بتدريس وحدات معينة في البرامج، أو يقومون بعرض خبراتهم والقضايا التي يعملون عليها في مجالاتهم المختلفة. من المأمول به أن تبتعد هذه الأساليب والطرائق التدريسية بالبرنامج بعض الشيء عن الطابع النظري الجامد الذي يخشى منه البعض.

في نفس الوقت، عاد البعض الآخر للتأكيد على الروح الأكاديمية المتجردة من التحيز، والتي يجب أن تميز عمل البرنامج. وعبر هؤلاء عن الخشية من أن يتحول البرنامج إلى عمل دعائي إذا بالغ في التأكيد على ضرورة "غرس توجهات إيجابية" نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان في أذهان المتعلمين. وهذه الخشية لا ترد من باب التعلق بالقيم الاستبدادية التي يترعرع عليها الكثير من الناس في العالم العربي، ولا من باب غض النظر عن الانتهاكات الخطيرة للحقوق والتي تجري تحت غطاء "احترام العادات والتقاليد والخصوصيات الثقافية". ولكنها ترد من باب الحث على النظرة النقدية والفاحصة للكثير من القيم والمفاهيم التي ارتبطت تاريخيا ببعض الممارسات الديمقراطية، والتي باتت عرضة للنقد من قبل المفكرين خاصة النسوية، والعلاقات الثقافية بين بلدان الغرب والبلدان النامية. لذا يفترض -حسب وجهة النظر هذه- أن يشجع البرنامج الطلاب على التفكير بحرية، ودون ضغوط أو توجيهات قد تحد من قدرتهم على صياغة توجهاتهم وآرائهم بمحض إرادتهم الحرة.

العلاقة بين البرنامج والمجتمع

قال الدكتور جورج جقمان عميد الدراسات العليا في الجلسة الافتتاحية للندوة أن اكتشاف الفلسطينيين لمفهوم حقوق الإنسان بدأ في ظروف النضال ضد الاحتلال، وطرح تساؤلا عما إذا كان هذا الموقف ذرائعيا قصد به تعزيز موقف الشعب الفلسطيني في مواجهة الاحتلال، أم أنه باق بعد زوال تلك الظروف. وعبر عن الأمل بأن يسهم البرنامج في تعميق ومأسسة مفاهيم حقوق الإنسان في الإطار الفلسطيني.

"عندما لا تجد العملية الديمقراطية سندا لها في مواجهة ثقافة سياسية معادية، يكون الاعتقاد أن بوسع المحاكم أو أي مؤسسات أخرى حماية الحقوق السياسية الأساسية اعتقادا غير قابل للتصديق."

وفي الواقع فإن الهاجس المتعلق بالعلاقة بين

البرنامج والمجتمع، والدور الذي يمكن للبرنامج أن يلعبه في المجتمع الفلسطيني، كان حاضرا في أذهان المشاركين على الدوام، حتى في سياق الرغبة بأن يحافظ البرنامج على موقعه كبرنامج أكاديمي في الجامعة، وهي مؤسسة لا يسعها ولا يليق بها أن تنغمس في خضم المجريات السياسية والاجتماعية من كل شكل ولون.

لذلك قام المشرفون على الندوة بمحاولة لاستكشاف أوجه الخدمة والتعاون والمشاركة التي يمكن أن تتم بين البرنامج وقطاعات مختلفة من المجتمع، وبالأخص مؤسسات المجتمع المدني التي تعكف على العمل في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان. وتم ذلك من خلال "دراسة استكشافية للتعرف على احتياجات المجتمع المدني من البرنامج" أجراها كل من الدكتور مضر قسيس والدكتورة رندة ناصر. يتبين من المعطيات التي أبرزتها الدراسة أن الكثير من المؤسسات التي تعمل في مجالات تعليم الديمقراطية وحقوق الإنسان وتلك التي تنشط في مجال الدفاع عن الحقوق، سواء حقوق الأسرى أو المعتقلين أو المرأة أو الطفل أو العمال، أو في مجال نشر الثقافة المجتمعية بخصوص الديمقراطية وحقوق الإنسان يتبين أنها ترغب في توظيف خريجين حائزين على قاعدة معرفية متينة في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان، إضافة إلى الإلمام بأساليب الحصول على المعلومات واستخدامها بطريقة ناجعة، والقدرة على التواصل الفعال مع مستويات وخلفيات ثقافية متباينة في المجتمع.

مثل هذه الحاجات لم تكن بالطبع مفاجئة، فلقد خرج البرنامج إلى حيز الوجود بهدف العمل على تلبيتها، بدلا من أن يتم إرسال الطلبة من أجل الدراسة في الخارج، مما يتسبب في الخسارة المادية دون أن يضمن التعلم بطريقة تعكس حاجات المجتمع الفعلية.

إضافة إلى ذلك ترى بعض المؤسسات أن بوسعها تزويد البرنامج بالجانب التطبيقي الذي لا غنى عنه في مثل هذه الدراسات. فهذه المؤسسات تعكف باستمرار على متابعة حالات عينية ملموسة، وتجمع حولها ما يمكن جمعه من الحقائق والمعلومات، كما تحاول أن تتدخل فيها بشكل إيجابي. القصد من هذا الإشارة إلى قضايا عديدة، منها على سبيل المثال قضايا الحريات الصحفية، قضايا الاعتقال والاحتجاز غير المشروع، قضايا المرأة، والعلاقات بين السلطة التشريعية والتنفيذية، وقضايا الجهاز القضائي وصياغة النظام القانوني، وقضايا التعليم والمناهج، وقضايا الثقافة والفن والأدب. بوسع هذه المؤسسات أن تقدم للبرنامج حقلا غنيا بالتجارب، في إطار مجتمع لا يزال في طور التغير والتبلور في معظم الجوانب تقريبا. والبرنامج من جانبه يمكنه أن يزوّد هذه المؤسسات بالمعارف والمفاهيم التي تساعد على تقوية موقفها وتحسين أساليبها في العمل.

بوسع المؤسسات أن تقدم للطلاب (ومن المتوقع أن يكون الكثير من طلاب البرنامج من

العاملين في هذ ه المؤسسات على أي حال) الفرصة للقيام بدراسات تطبيقية يجري العمل عليها في المؤسسات نفسها، إضافة إلى الاستفادة من المعلومات والوثائق التي كثيرا ما تكون بحوزة هذه المؤسسات كثمرة لنشاطاتها المجتمعية.

ومن المأمول به أن يسعى البرنامج إلى التكامل مع المؤسسات القائمة حاليا، خصوصا من ناحية المصادر والمراجع والتقنيات التي يعكف مركز المصادر في البرنامج على تطويرها.

على مستوى آخر يمكن القيام بمشاريع أبحاث مشتركة بين الأكاديميين العاملين في البرنامج والمؤسسات المختلفة، على أن يجري تقسيم العمل (اختيار المواضيع، التمويل، والإشراف على البحث وغير ذلك) بين الأطراف بطرق يتفق عليها. وعلى أي حال فإن البرنامج سوف يكون بمثابة حلقة وصل بين أطراف عديدة، منها الأساتذة الذين يعملون في الجامعات الفلسطينية، والبرامج والمعاهد الأكاديمية ذات العلاقة في جامعات أجنبية، ومؤسسات وجهات مختلفة تعمل على صعيد المجتمع المدني.

هذه بعض الأفكار التي تم طرحها في المناقشات المتعلقة بالعلاقة بين البر نامج والمجتمع. مع هذا كله تبرز الحاجة إلى مزيد من الدراسة بهذا الخصوص، وذلك من خلال عقد جلسات محددة الهدف مع مجموعات أصغر من المؤسسا ت التي تهتم بقضايا محددة.

على سبيل المثال، يمكن للبرنامج أن يعقد بعض الاجتماعات مع المؤسسات المعنية بتعليم الديمقراطية وحقوق الإنسان بهدف الاطلاع عن كثب على حاجاتها الخاصة، وبحث الطرق التي يمكن للبرنامج أن يسهم فيها بشكل مفيد في تطوير مناهج، تطوير أساليب تدريس، وسائل تعليمية، الخ.

وما ينطبق على المؤسسات التربوية ينطبق على غيرها، كالمؤسسات القانونية الحقوقية التي تدرس وتتابع انتهاكات الحقوق مثلا. على ضوء هذه الاعتبارات يمكن التفكير بطرح مسارب دراسية أو تركيزات محددة في البر نامج بحيث تلائم احتياجات مختلفة في المجتمع. ويمكن للبرنامج أن ينسق مع برامج أخرى في الجامعة بغرض تزويد الطلاب بمعارف أو مهارات ليست موجودة في البرنامج نفسه.

خاتمة

هذه مجمل المداخلات والأفكار التي طرحت في الندوة

"وأنه لمن المضحك حقا أن يقال إن الشعب مصدر السلطات و أن يظن أن هذا الكلام يدل على شئ في بلد كثرته جاهلة غافلة وقلته ذكية مثقفة. فمن يصدق أن الرجل المهذب الذي أخذ من العلم ما استطاع وبلغ من الرقي العقلي ما أراد، ثم نهض بالأعمال العامة في الحكومة أو البرلمان، من الذي يصدق أن هذا الرجل المثقف الممتاز يؤمن فيما بينه وبين نفسه بأنه يستمد سلطانه الذي يصرف به الأمور العامة من هذا الشعب الجاهل المغفل الذليل، وبأنه مسؤول حقا أمام هذا الشعب، يؤدي إليه حسابا دقيقا عما عمل في أثناء الحكم أو في أثناء النيابة البرلمانية؟"(٥)

الدراسية. وإذا كان الملخص الذي قدمناه في الصفحات السابقة يظهر قدرا من التردد والأحكام المتعارضة فهذا يعود لطبيعة النقاشات التي جرت. لم يكن من المتوقع أن يتفق الحضور على كل شئ، ولكن المشاركين قطعوا شوطا في البحث عن اللغة المشتركة، وأصبحوا على درجة أكبر من الوعي بالخلفيات والرؤى والمصالح المتباينة التي تلتقي على ضرورة إنشاء هذا البرنامج.

يعد هذا البرنامج تجربة جديدة وفريدة من نوعها في فلسطين، وربما في العالم العربي بأسره، لذا لا يسعه أن يكون منغلقا على ذاته وغير قابل للتطوير. ومن المرجح أن يشهد البرنامج الكثير من التغييرات على ضوء الخبرة في التدريس وتطوير المناهج والتفاعل مع المجتمع. وهذه بمثابة دعوة إلى المهتمين بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان من أكاديميين وطلاب ومؤسسات المجتمع المدني بتقديم الاقتراحات التي من شأنها الإسهام في تحديد هوية البرنامج وطريقة عمله ■

الهوامش

١- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص ٥٧

٢- Jurgen Habermas, Between Fact and Norms. Cambridge; the MIT Press, 1997, p. 107.

٣- Toward an Islamic Rejormation, Syrcuse Syracuse University Press, 1990, p 163

٤- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥، ص٤٧-٥٠

٥-طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١٩٨٣، ص ١٤٦

أهداف ووسائل الجماعات المسلحة من منظور حقوق الإنسان*

أحمد حجاجي**

شهد العالم في العقد الأخير تصاعد الحروب الأهلية وازدياد عدد الصراعات المسلحة التي تحدث داخل الدولة الواحدة، حيث تنخرط الجماعات المسلحة في صراع مع الدولة أو مع بعضها البعض تبعا لظروف كل صراع، لكن السمة الغالبة في كل هذه الصراعات هو الانتهاك الواسع لحقوق الإنسان، وبأشكال متعددة، وفي هذا الإطار يأتي اهتمام منظمات حقوق الإنسان بالانتهاكات التي ترتكبها الجماعات المسلحة ضد حقوق الإنسان، كذلك يأتي اهتمام المنظمات الحقوقية والإنسانية -سواء كانت دولية- كالأمم المتحدة -أو وطنية- بكيفية ضمان احترام هذه الجماعات لأمن وسلامة الناس أثناء العمليات التي تقوم بها المنظمات.

إن تعامل هذه المنظمات مع الجماعات المسلحة أدى إلى طرح الكثير من الأسئلة الصعبة من قبيل: كيف يمكن الحكم على هذه الجماعات؟ هل تعامل بنفس المعايير التي تعامل بها الدول؟ كيف يمكن الضغط عليها لضمان احترامها لحقوق الإنسان؟ هل هناك جدوى لاستخدام نفس أدوات الضغط على الدولة؟ ما هي حدود الحوار مع تلك الجماعات؟ وهل يضفي ذلك عليها شرعية قد لا تستحقها؟ كيف يمكن انتقاد هذه الجماعات دون أن يعد ذلك دعما للدولة التي تقاومها تلك الجماعات والتي قد تكون هي ذاتها متورطة في انتهاكات لحقوق الإنسان قد تفوق ما ترتكبه تلك الجماعات؟

ومن هنا يأتي اهتمام المراكز البحثية والأكاديمية ببحث موضوع الجماعات المسلحة وكيفية تهذيب سلوكها لجعله متماشيا مع معايير حقوق الإنسان. وفي هذا الاطار أيضا يستعد

* هذا التقرير هو ملخص للحلقة النقاشية التي عقدت بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان حول هذا الموضوع في ٢٨ مارس ٢٠٠٠

** باحث سياسي

المركز الدولي لسياسات حقوق الإنسان - جنيف، لإصدار تقريره الأول حول الموضوع والذي يأتي تحت عنوان "أهداف ووسائل الجماعات المسلحة من منظور حقوق الإنسان". ونظرا لأن التقرير يستلهم بالأساس تجارب العديد من المنظمات الحقوقية والإنسانية العاملة في أكثر البؤر توترا في العالم ، والمحتكة بشكل مباشر مع الجماعات المسلحة على اختلافها وتنوعها. لذا فان المركز الدولي طلب من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان مناقشة المسودة الأولى للتقرير مع عدد من الخبراء والمهتمين في مصر والعالم العربي.

واستجابة لهذه الرغبة نظم مركز القاهرة مائدة مستديرة عقدت بمقر المركز يوم ٢٨ مارس ٢٠٠٠ واستمرت لمدة أربعة ساعات، وضمت ما يقرب من ثلاثين خبيرا. وكان الهدف هو إدارة الحوار والنقاش والاشتباك أيضا حول موضوع التقرير وقد حرص المركز على أن تمثل الشخصيات المتحاورة توجهات مختلفة ومتباينة سياسيا وفكريا. وقد ضمت هذه التوجهات ما يلي:

١- خبراء وممارسين ونشطين في مجال حقوق الإنسان.

٢- شخصيات قريبة من الحكومة المصرية.

٣- شخصيات قريبة ومعبرة عن فكر الجماعات الإسلامية في مصر.

٤- أكاديميين متخصصين في مجال حقوق الإنسان والشئون العربية.

٥- شخصيات عربية من كل من السودان، العراق، الجزائر، فلسطين، اليمن، تونس، وجيبوتي.

٦- ممثلين لجامعة الدول العربية معنيين بحقوق الانسان.

تضمنت وقائع المائدة المستديرة في جزئها الأول تقديم أربعة تعقيبات أساسية لكل من:

- الأستاذ/ حافظ أبو سعدة: الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- اللواء/ فؤاد علام: الرئيس الأسبق لجهاز مباحث أمن الدولة بمصر

- الأستاذ/ كمال حبيب: الصحفي والمحلل السياسي بجريدة الشعب، وهو واحد من رموز الحركة الإسلامية في مصر

- الدكتور/ حيدر إبراهيم: أكاديمي سوداني مقيم بالقاهرة، مدير مركز الدراسات السودانية، وهو واحد من الرموز السودانية المعارضة

وأدار الحوار اللواء الدكتور/ أحمد عبد الحليم/ الخبير الاستراتيجي المصري .

وكما كان متوقعا فقد ضمت التعقيبات الشفوية والمكتوبة العديد من وجهات النظر المختلفة والمتباينة حول موضوع الحوار.

وبالرغم من أن الحلقة النقاشية خصصت بالأساس لمناقشة التقرير، إلا أن المواقف السياسية والفكرية المتباينة للأطراف المختلفة قد عكست نفسها بقوة على النقاش مما أكسبه طابعا تناظريا كان له مردود إيجابي في اثراء الحوار ومد جسور التفاهم بين القوى السياسية والفكرية المختلفة في مصر والعالم العربي.

وفي البداية أشار الدكتور أحمد عبد الحليم إلى أن مدخل حقوق الإنسان كثيرا ما يستخدم لأغرض سياسية من قبل الدول الكبرى في مواجهة الدول الأخرى. حيث تستخدم الولايات المتحدة المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان لاختراق بعض الدول والوصول إلى كل الجماعات في العالم ،بغض النظر عن أهداف هذه الجماعات ووسائلها، وما إذا كانت تعمل لأهداف تتفق ومصالح بلادها أم لا. ودعا المهتمين بحقوق الإنسان في مصر والعالم العربي إلى مراعاة خصوصية العالم العربي والحالة المصرية. والتعامل مع مثل هذه التقارير بقدر كاف من الحذر.

أكد الأستاذ حافظ أبوسعده في ورقته أن المواثيق الدولية تنطبق على الجماعات المسلحة كما تنطبق على الدول تماما. حيث تنص المادة الخامسة من العهد الدولي لحقوق الانسان -في فقرتها رقم١- على أن "ليس في هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأي دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط او القيام بأي عمل يهدف الى اهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه" بما يعني ان منظمات حقوق الانسان والمنظمات الانسانية يجب أن تستخدم نفس المعايير التي تطبقها في الحكم علي سلوك الدول ، كما يجب أن تفرد آليات داخل أجهزة الأمم المتحدة وعلى وجه الخصوص لجنة حقوق الانسان على أن تختص هذه الآليات بمّراقبة انتهاكات الجماعات المسلحة وفرض عقوبات عليها.

كما أكد على أهمية البعد الدولي في تأثيره على سلوك الجماعة المسلحة وركز على دور الشركاء الدوليين في دعم الجماعة فهؤلاء هم الذين يخططون ويمدون تلك الجماعات بالأدوات اللازمة والمعدات ويوفرون التدريب اللازم، وأكد أن دور الدول التي تساند أي جماعة لا يقل خطورة عن دور التنظيمات نفسها لذلك يجب أن تمتد مظلة المواثيق الدولية لتناول الدعم الخارجي أو الشركاء الدوليين كشريك في الانتهاكات التي تتم بواسطة هذه الجماعات المسلحة. ودعا لرصد هذه العلاقة من قبل منظمات حقوق الإنسان الدولية والمحلية، وأن تكون الإدانة واضحة لكل الأطراف حيثما تتوفر قرائن كافية لإثبات العلاقة حتى لو كانت هذه الأطراف دولا عظمى.

ودعا في هذا الإطار أيضا إلى وضع اللوائح والتشريعات على المستويين الوطني والدولي، ويجب أن تحمل الحكومة التي تتولى توريد الأسلحة المسئولية عن استعمال الشحنات المنقولة من خلال المراقبة المنتظمة وشهادات المستعملين النهائية التي تصبح ملزمة من الناحية القانونية، ويسترشد في ذلك بمعايير حقوق الإنسان.

أوضح أن كل هذه التزامات لا يمكن توفيرها إلا بدور أكبر للأمم المتحدة في دعم احترام

حقوق الإنسان.

أما الدكتور حيدر ابراهيم علي فقد توقف أمام مفهوم الجماعة المسلحة الذي يبدو من وجهة نظره غير محايد بصياغته الحالية، لأن مفهوم جماعة مسلحة هكذا دون نسبة أو صفة يفتح المجال لإيحاءات ولمواقف منحازة خاصة عند نابذي العنف. لذلك يفضل أن يستخدم جماعات العمل السياسي المسلح أو الجماعات السياسية المسلحة. فهي هنا لها ميزة أنها جماعة سياسية لجأت إلى السلاح بقصد تحقيق هدف سياسي. وهذا يبعدها عن التشابك مع الإرهاب العاري أو المافيا والعصابات وقطاع الطرق.

كما دعا إلى عدم التعامل بمعيارين فيما يتعلق بحقوق الإنسان إذ إن الإدانة لابد أن تشمل أي طرف ينتهك حقوق الإنسان سواء كان هذا الطرف نظاما حاكما أو جماعات معارضة .وانتقد موقف بعض منظمات حقوق الإنسان لأنها تقدم نفسها ككيان محايد تماما لا صلة له مطلقا بالسياسة. وهذا موقف غريب ومتناقض من وجهة نظره، لأن منظمات حقوق الانسان سياسية بالضرورة فهي ليست جمعيات أخلاقية أو تبشيرية. والمقصود أنها ليست حزبية في المواقع التي تعمل فيها، ولكن هذا لا يعني أنها غير سياسية، نعم هي منحازة حزبيا ولكن يمكن أن تكون ملتزمة سياسيا. ومن هنا يمكن أن يتطور دور منظمات حقوق الإنسان حين تتعامل مع الحركات السياسية الحاملة للسلاح أو التي تتجه نحو العمل المسلح، من خلال تطوير قدراتها للعمل بأدوات سياسية فعالة مثل تنظيم الجماهير وتحديد البرامج السياسية وخلق التحالفات وجلب التأييد والمساعدات بأشكالها المختلفة. أي أن يكون من مهام منظمات حقوق الإنسان المساهمة في تدريب الجماعات السياسية على التفاوض وحشد الجماهير أي أساليب العمل السياسي السلمي.

أما الأستاذ كمال حبيب فقد ركز بشكل أساسي على خبرة الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر.وأشار الى أن (الجماعة الإسلامية والجهاد) خاضتا منذ عام١٩٩٣ صراعا مسلحا ضد النظام السياسي (أخذ شكلا لم تعرفه البلاد من قبل).. وقال إنه بصرف النظر عن الخطايا التاريخية للطرفين فإن الحالة الآن هي حدوث مراجعة فكرية ومبادرات سلمية، من قبل الجماعات الإسلامية بهدف التوقف عن العمل المسلح والانخراط في العمل السياسي.. وبدأت فعلا اجتهادات هامة في هذا السبيل وحوارات عميقة بين الأطراف التي تحمل الاجتهادات الحديثة وتلك التي تؤمن بالعنف.. ورغم ذلك فإن اهتمام منظمات حقوق الإنسان لم يكن على قدر التحول الذي أبدته الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر.. فالحوار كأحدى أهم الآليات المطروحة لتشجيع هذا الاتجاه لم يتم، كما أن النشاط لاستدعاء العلماء للتحدث حول هذا المنظور وتفعيله لم يتم..

ومن وجهة نظر الأستاذ كمال حبيب إن

مسألة التحول لدى الإسلاميين المسلحين فيها عنصران؛ العنصر الأول تمارسه الحركة الإسلامية من داخلها وهو أحد أطرافه الذين يمارسون الاشتباك والإحراج من أجل بناء مشروع فكري جديد.. والعنصر الثاني متصل بما أطلق عليه عملية الجدوى السياسية من هذا التحول.. إذ لا يمكن أن ينجح أي مشروع فكري يتبنى العمل السياسي بين الإسلاميين ويقدم اجتهادات جريئة في هذا السبيل دون خطوات جادة من الحكومة لتهيئة المناخ الذي يعطي المصداقية والمشروعية لهؤلاء الذين يحملون على عاتقهم عبئ تدشين هذا التحرك الفكري..

وفي هذا الاطار وكنوع من تهدئة الأمور وتشجيع مبادرة وقف العنف دعا الحكومة إلى تطبيق القانون في التعامل مع الجماعات الإسلامية وقال: " نحن نطالب فقط بتطبيق القانون.. بل نطالب بتطبيق قانون الطوارئ، الذي لا يبيح الاعتقال المفتوح، ولا يبيح غلق السجون إلى الأبد، ولا يبيح تدمير الأسر، ولا يبيح التعذيب ولا يبيح منع الاستمرار في التعليم كما لا يبيح اعتقال أولئك الذين أمضوا سنوات طويلة (١٥عاما) وقضوا عقوباتهم.. ولا تزال أسرهم تنتظرهم".

أما اللواء فؤاد علام فقد أشار إلى ضرورة الحوار كمدخل من مداخل تحجيم انتهاكات حقوق الإنسان لدى الجماعات المسلحة.وأوضح أن التجربة المصرية في التعامل مع الجماعات المسلحة أثبتت أن الحوار هو أحدى الوسائل المهمة والفعالة في إقناع الكثيرين من قواعد هذه الجماعات بالعدول عن استخدام العنف. وكشف عن أنه ما من جماعة مسلحة إلا ولها ممثلون في الدول الخارجية وجميعهم يحرصون على هذا التواجد حتى يتمكنوا من التأثير في الرأي العام العالمي وحتى يكون لهم قدر من حرية الحركة بالإضافة إلى قيامهم باستثمارات في الدول الأجنبية لكي تساعدهم على تمويل نشاطاتهم. ومن الممكن استغلال هذه السمة والاتصال بمثل هذه العناصر بالخارج وإدارة حوارات معهم لإقناعهم بالالتزام بحقوق الإنسان.

وأضاف إلى ذلك أن الحوار في مصر مع الجماعات الإسلامية بمعرفة رجالات الدين المتخصصين أثمر نتائج مفيدة جدا في إقناع الكثيرين بالعدول عن أفكارهم التي كانت سببا في انخراطهم في العمل المسلح وارتكاب الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان.

أما ما يثار من أن الحوار مع هذه الجماعات أو تقديم المساعدات لها تعتبر نوعا من الاعتراف الضمني بالجماعة المسلحة. فقد رأى أن هذه المقولة يعوزها الكثير من التحديد. فهذه الجماعات موجودة فعلا ولها تأثيرها في المجتمع المحلي، بل والدولي أيضا والادعاء بالقول بأن الاتصال بها أو دعمها يعتبر اعترافا ضمنيا هو قول سطحي. خاصة إذا ما تصورنا النجاح الذي يمكن أن يتحقق نتيجة لهذا الحوار أو الدعم من ناحية التأثير على هذه الجماعات

في تحجيم مقارفتها للاعتداء على حقوق الإنسان.

كما تضمنت الحلقة النقاشية مجموعة من المداخلات والتعقيبات المختلفة. وبالرغم من أن هذه التعقيبات انطلقت من خلفيات فكرية وأيديولوجية متباينة، إلا أنها عكست في الوقت نفسه إمكانية أقامة حوار حقيقي بين الأطراف المختلفة وتجسير الفجوة القائمة .مع التسليم المبدئي بالحرص على المصلحة الوطنية واحترام قيمة الاختلاف والتعدد .وفيما يلي ن و رد أهم النقاط التي دار حولها الجدل.

الأجندة الغربية وحركة حقوق الإنسان

شهدت التعقيبات نوعا من الخلاف الحاد حول أهمية الموضوع وجدارته للمناقشة في المنطقة العربية. ففي الوقت الذي أعرب فيه الأستاذ بهي الدين حسن وآخرون عن أهمية موضوع التقرير باعتباره يتصدى لظاهرة جديدة مما يجعل للموضوع أهمية متزايدة، خاصة وأن التقرير جاء في وقت تصاعد فيه دور الجماعات المسلحة على المستوى العالمي. وأكد أن الموضوع لا يعكس اهتمامات الأجندة الغربية فحسب وإنما يحظى أيضا باهتمام حركة حقوق الإنسان المصرية والعربية مدللا على ذلك بأن المنظمة المصرية كانت أول منظمة محلية ترصد انتهاكات حقوق الإنسان التى تقع من قبل جماعات العنف فى مصر منذ بدأت هذه الجماعات عملياتها المسلحة فى الثمانينات. بل وسعت المنظمة أيضا الى تأسيس موقف دولى ضد انتهاكات الجماعات المسلحة غير الحكومية، وذلك من خلال توصياتها التي قدمت إلى الاجتماع التحضيري الأفريقي للمؤتمر العالمي والذي انعقد في تونس من ٢-٦ نوفمبر ١٩٩٦ وكذلك توصياتها الى مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣. كما أكد الأستاذ بهي الدين حسن على أن قدرة المجتمع المدني وخاصة منظمات حقوق الإنسان في التأثير تعتمد على مجموعة من العوامل أهمها:

- تمتع هذه المنظمات بالمصداقية والحياد والموضوعية، بمعنى أن يكون لها هدف إنساني بحت، وأن ذلك سوف يساعدها في التأثير على الجانبين الدولة والجماعات.
- إن الحوار مع الجماعات ينبغي ألا يتطرق إلى الأيديولوجية أو الأهداف حتى لا تفقد المنظمة حيادها وخاصة أن مثل هذا الحوار على ما تعتبره الجماعة، ثوابت يكون له مردود سلبي.
- قدرتها على إظهار حيادها السياسي والعمل على إدانة الانتهاكات من أي طرف، والانحياز إلى جانب حقوق الإنسان في كل الأحوال.

وعلى النقيض من هذا الرأي رأى آخرون على رأسهم الدكتور رفعت سيد أحمد أن مناقشة مثل هذا الموضوع والمشاركة في مثل هذا التقرير وغيره من "التقارير المترجمة" غير مفيدة من حيث المبدأ مؤكدين أن الموضوع ذاته إنما

يعكس اهتماما غربيا فحسب، وهذا الاهتمام الغربي ليس جديدا من وجهة نظرهم، حيث اعتاد الغرب على فرض اهتماماته وأجندته وموضوعاته على الآخرين، مدللين على ذلك بأن التقرير ملئ بما اسموه "ألغام" تختفي وراء عبارات فضفاضة وأهداف سامية ومن ذلك مثلا تحييد مفهوم الحرب والتلميح من وجه خفي إلى مساواة الجماعات المسلحة ببعضها البعض دون النظر لشرعية الجماعة وعدالة قضيتها التي تدافع عنها.

ودعوا حركة حقوق الإنسان العربية إلى خلق أجنتدتها الخاصة التي تعكس اهتماما حقيقيا بالموضوعات المطروحة بالفعل على الساحة العربية.

وبين هذا الرأي وذاك كان موقف وسط، أشار أصحابه إلى أهمية دراسة مثل هذا الموضوع والمشاركة فيه حتى وإن كان نابعا من الأجندة الغربية، وذلك بهدف الحوار مع الآخر والتفاعل معه والاستعداد لما قد يفرض علينا من آراء وأفكار وكشفها والاستعداد لها.

العالمية والخصوصية

اتصل بالنقطة السابقة وتفرع عنها الاختلاف حول المعايير المستخدمة من قبل حركة حقوق الإنسان في الحكم على الأطراف المتنازعة بشكل عام والجماعات المسلحة بشكل خاص، فقد رأى فريق من المعقبين أن هناك ضميرا عالميا يتبلور حول حقوق الإنسان وينبغي الاستفادة منه وتبني المعايير الدولية في هذا الصدد باعتبارها معاييرا تم الاتفاق عليها من قبل الجماعة الدولية والضمير الإنساني العام، مؤكدين أن استغلال بعض الدول وخاصة الولايات المتحدة لفكرة حقوق الإنسان في تحقيق أهدافها الخاصة لا ينفي عن الفكرة نفسها وعن المعايير أيضا حيادها ونزاهتها، وأن أي مرجعية أخرى خاصة المرجعية الإسلامية سوف لا تكون مقبولة لا من المجتمع الدولى ولا من الأطراف الشريكة الأخرى يعزز من هذا الرأي من وجهة نظرهم، اختلاف أصحاب المرجعية الإسلامية فيما بينهم حول هذه المرجعية.

أما الفريق الآخر فقد أقر بوجود أطر عامة تجمع بين البشر وخصائص إنسانية مشتركة إلا أنه أقر أيضا بوجود خصوصية حضارية لكل منطقة من المناطق وكل أمة من الأمم مما يستدعي التفكير في تبنى مرجعيات مختلفة عن المرجعية العالمية لحقوق الإنسان ،تنبع من خصوصية المنطقة وظروفها والتصدي في ذلك لاستغلال بعض الدول الغربية لفكرة حقوق الإنسان في اختراق كثير من الدول وكثير من الجماعات لتحقيق مصالحها.

ودعا البعض منهم إلى تبني المرجعية الإسلامية باعتبارها -تعبر من جهة نظرهم- عن الخصوصية العربية والإسلامية مؤكدين أن هذه المرجعية تتميز بالثبات من ناحية لأن فيها أمورا أساسية ثابتة (مبادئ) لا تتغير، كما أنها

قابلة للتطور والتجدد والاجتهاد من ناحية أخرى، لأن الثوابت قليلة وباقي الأمور الكثيرة يمكن الاجتهاد فيها والاختلاف حولها. خاصة وأن كثيراً من المسائل المتعلقة بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي من الأمور الخلافية التي يجوز الاجتهاد فيها دون الخروج على الثوابت العامة. وللناس أن يختاروا ما يناسبهم في هذا الإطار. وما يتفق مع ظروفهم وواقعهم وأشاروا في هذا الصدد إلى أن بعض معايير حقوق الإنسان العالمية لا تتفق مع وجهة النظر الإسلامية التي يتبنونها وضربوا مثالا لذلك بأن الإسلام يلزم المقاتلين بقواعد للحرب مثل عدم الاعتداء على المدنيين والنساء والأطفال وحفظ حقوق الأسرى، إلا أن هؤلاء لو تعرضوا للضرر من جراء حرب هدفها تحرير الوطن والدفاع عنه فقد يكون ذلك مقبولا إذا لم يكن منه بد. وذلك باعتبار أن المفسدة الأكبر (ضياع الوطن) يجوز دفعها بالمفسدة الأقل (تعرض المدنيين للضرر مثلا) وذلك باتباع قاعدة فقهية تقضي بارتكاب أخف الضررين إذا لم يكن هناك بد من أحدهما.

لماذا تنشأ الجماعات المسلحة؟

وتطرق الحديث للبحث فى سبب نشأة الجماعات المسلحة وتأثير العوامل المحلية والدولية فى تبنيها للخيار العنيف فى حركتها .وأشار البعض في هذا الصدد إلى أن هناك أسبابا أصيلة في نشأة وتطور عمل الجماعات المسلحة من أهمها: تأثير الحقبة الاستعمارية، الصدام الحضاري وانتهاء الحرب الباردة وتفكك كثير من الدول، وسقوط بعض الأيديولوجيات، وشعور عدد من الشعوب بالرغبة في التمسك بهويات معينة بالإضافة إلى دكتاتورية بعض النظم وهيمنتها .. الخ.

وتنطبق أغلب هذه الأسباب على الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر بشكل خاص والجماعات المسلحة في الوطن العربي بشكل عام. كذلك توجد أسباب مساعدة تعمل على دفع العديد من الجماعات إلى تبني وسائل الصراع المسلح من أهمها الأزمات الاقتصادية وانتشار البطالة بين الشباب، وازدياد حدة التناقض الاقتصادي والاجتماعي بين الطبقات والفئات داخل المجتمع الواحد. وأشار البعض إلى وجود كثير من العوامل النفسية والثقافية في لجوء الجماعات للعنف المسلح، ودعوا إلى تبني منظورات مختلفة للإجابة على هذا السؤال الكبير: لماذا تنشأ الجماعات المسلحة؟

العنف المشروع والعنف غير المشروع

ولفت آخرون الانتباه الى ضرورة ال تمييز بين النوعيات المختلفة من الجماعات بحيث لا نضع الجميع في سلة واحدة باعتبار المساواة في حمل السلاح واستخدام القوة دون التمييز بين أعمال العنف المشروعة وغير المشروعة. واستندوا في ذلك إلى أن القانون الدولي فرق ما

بين الحرب المشروعة والعدوان. وفي هذا الاطار ميز البعض بين الجماعات المسلحة التي تنتمي إلى حركات التحرر من الاستعمار أو الساعية إلى الاستقلال وتلك التي تمارس أعمال عنف منظم وغير مبرر حتى لو ادعت أن لها أهدافا سامية أو عادلة، على أن يكون الأساس في التفرقة، هو مبادئ حقوق الإنسان، والتي تعتبر أن حق تقرير المصير حق مقرر ويعد القتال من أجله قتالا مشروعا وينطبق هذا الأمر على عدد من الجماعات المسلحة مثل منظمة التحرير الفلسطينية وجماعات حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين وحركة تحرير تيمور الشرقية، ومنظمات المواطنين السود في جنوب أفريقيا أثناء نظام الفصل العنصري، وحزب الله في الجنوب اللبناني، وتزامن هذا التمييز مع الدعوة إلى عدم غض الطرف عن انتهاكات حقوق الإنسان التي تتم، فحركات التحرر ملتزمة بمعايير القانون الدولي الإنساني أثناء نضالها ضد قوات الاحتلال.

وفي نفس الإطار دعا آخرون انطلاقا من مرجعية إسلامية- إلى التمييز بين القتال من أجل الأرض أو الوطن والقتال من أجل تغيير النظام السياسي الذي يعتدى على المرجعية الإسلامية من وجهة نظرهم، فالقتال من أجل تحرير الوطن والأرض فرض عين على كل مسلم ومسلمة طالما دهم أرض المسلمين عدو من خارجهم، وليس في ذلك اجتهاد. فالوطن والأرض يمثلان وضعا ثابتا يجب الدفاع عنه بكل الوسائل ولا يعني ذلك عدم الالتزام بأخلاقيات القتال وقواعد الحرب. أما على المستوى الداخلي المتمثل في الاعتداء على المرجعية الإسلامية وعدم الالتزام بها فإنها توجب في رأيهم ما يعرف باسم حق الدفاع الشرعي العام، أي حق الأمة في الدفاع عن مرجعيتها، ويتخذ هذا الدفاع أشكالا متعددة، تبدأ من الامتناع عن الطاعة وتنتهي بالمقاومة المسلحة. ووفق نظرية الدفاع الشرعي فإن هذا الأمر يخضع للاجتهاد تبعا للظروف، فاذا كان من الممكن دفع العدوان بحد معين من القوة فلا يجوز تجاوزه، ومن ثم فلا يجوز قتل أي فئة لا تمثل مشاركة في العدوان على المرجعية الإسلامية.

ومن نفس المنظور أيضا فإن الجماعات المسلحة التي تستهدف تمزيق أرض المسلمين بمطالب طائفية أو فئوية وبدعاوى حقوق الأقليات أو تقرير المصير الذي يعني الانفصال عن الدولة فإن هذه الجماعات المسلحة يجب مقاومة مطالبها ، لأنها أشبه بالعدوان الجاري على أرض المسلمين، ولأن اعتداءها هنا يعد بمثابة اعتداء على ما يعتبر ثابتا وهو الأرض والوطن وليس خلافا مع النظام السياسي، وضربوا لذلك أمثلة مثل الجبهة الشعبية في جنوب السودان، والجماعات الكردية في العراق وتركيا.

كما أشار آخرون إلى أن العنف المسلح قد لا يكون وراءه جماعات مسلحة ومنظمة، فقد ينتج العنف خارج هذه الإطر وبشكل عفوي غير

مخطط ومنظم نتيجة لضغوط اقتصادية أو سياسية، وقد يمتد هذا النوع من العنف ويؤدي إلى حالات من الفوضى داخل الدولة. هذا بالإضافة إلى العنف الاجتماعي الذي قد يمارس داخل المجتمع وينتشر ويتفشى بحيث يشكل ظاهرة تؤثر في حركة المجتمع ويؤدي لانتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان.

دور المجتمع الدولي

وانتقد الأستاذ وسام فؤاد إهمال المناقشات لدور المجتمع الدولي والذي يفوق دوره وتأثيره في أحيان كثيرة تأثير المتغيرات الداخلية.

إن إهمال البعد الدولي والحالة العالمية لحقوق الإنسان توحي بأن منظمات حقوق الإنسان تعمل وحدها في هذا المضمار، وأكد على أن كثيرا من وسائل التأثير في سلوك الجماعات المسلحة وخاصة العقوبات ضد الجماعات ومحاكمة أعضائها، تحتاج لإطار دولي وفاعلين دوليين وخاصة الأمم المتحدة حتى يتم تنفيذها.

استثمار الجوانب الإيجابية لدى الجماعات

وأشار فريق من المعقبين إلى أن أهداف الجماعات المسلحة يمكن استخدامها إلى أقصى حد في دفع الجماعات لاحترام حقوق الإنسان وذلك بالرغم من اختلاف التكوينات الاجتماعية والأيديولوجيات التي تستند إليها. فهي حركات تلتمس في النهاية تطبيق حقوق الإنسان عليها بشكل أو بآخر سواء كانت أهدافها تتعلق بالديمقراطية أو إنصاف الأقليات. فمثل هذه المطالبات هي من صميم حقوق الإنسان، وقد يكون ذلك مدخلا جيدا لإقناع هذه الجماعات بأن حقوق الإنسان لا تسير في اتجاه واحد ولكنها حقوق وواجبات. وعلى كل حال فإن أي جماعة لا تريد أن تعزل نفسها عن التيار العام الداعي لاحترام حقوق الإنسان، حتى تلك الجماعات التي لا تعتمد المرجعية العالمية لحقوق الإنسان فإنها في أحيان كثيرة تنادي بتطبيق هذه القواعد في صراعها مع الدولة، باعتبار أن هذه القواعد سوف تضمن لها في النهاية قدرا من الحقوق.

انتهاك الدولة لحقوق الإنسان

أشارت الآراء إلى أن التزام الدولة أو الحكومة بالديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان، وتمتع أعضاء هذه الجماعة بتلك الحقوق من شأنه أن يخلق مناخا مناسبا للتأثير على الجماعات ودفعها للالتزام بحقوق الإنسان وفي هذا الإطار فإن هناك ضرورة ملحة لأن تقوم الأمم المتحدة بدور أكثر فاعلية في إلزام الدول بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.كما أن ترسخ الديمقراطية في أي دولة من الدول سوف يشكل حاجزا دون وصول الصراعات الى درجة الصدام المسلح

ولا يقتصر تأثير انتهاكات الدولة على التضييق على وسائل منظمات حقوق الإنسان مع الجماعات فحسب، ولكن يمتد التأثير إلي توازنات الأجنحة السلمية داخل أي جماعة ،فكلما زادت انتهاكات الدولة لحقوق الإنسان كلما ضعف موقف الأجنحة الداخلية المستعدة للتجاوب مع حقوق الإنسان في مواجهة الأجنحة الرافضة. وتشكو عناصر الجماعات الإسلامية التي أطلقت مبادرة وقف العنف في مصر من عدم تجاوب الدولة مع هذه المبادرة. الأمر الذي يصعب من مهمتها لاقناع قواعد الجماعات بإلتزام النهج السلمي.

وفي كل الأحوال على منظمات حقوق الإنسان أن تعمل مع الدولة لتوفير قنوات جديدة وأطر تنظيمية شرعية تستطيع أي جماعة أن تعمل من خلالها إذا ما أبدت استعدادا للعمل السلمي المشروع.

العقوبات

أثارت مسألة العقوبات الكثير من الجدل وتلخصت مجمل الآراء فيما يلي:

إذا كان المجتمع الدولي يفرض بعض العقوبات على بعض الدول مما ينتج عنه إلحاق الضرر بالشعوب التي كثيرا ما لا تكون مسئولة عن تصرفات قادتها، فإن فرض العقوبات على الجماعات المنتهكة لحقوق الإنسان ومن ينتمون إليها قد يكون مبررا، خاصة وأن الانتماء إلى الجماعات دائما ما يكون اختياريا وطوعيا وبالتالي فان إلحاق الضرر بمن ينتمون إلى هذه الجماعات هو نوع من العقاب على اختيار الفرد وتفضله الذي لم يجبر عليه.

من غير المتصور أن تتمكن منظمات حقوق الإنسان سواء كانت دولية أو محلية من توقيع العقاب على الدول أو الجماعات دون توفر الإرادة الدولية الكافية. مما يستلزم قيام المجتمع الدولي ممثلا في الأمم المتحدة الاطلاع بدور أكبر في مجال حقوق الإنسان

فيما يتعلق بجدوى العقوبات في تغيير سلوك الجماعة فان الأمر يرتبط باستنفاذ الطرق الأخرى قبل اللجوء الى هذه الوسيلة فقد تدفع العقوبات الجماعة الى مزيد من الانتهاكات بغرض الالتفاف حول هذه العقوبات.

من غير المنطقي الحديث عن تطبيق العقوبات على الجماعات المسلحة ، خاصة من قبل الأمم المتحدة بسبب حقوق الإنسان واستثناء الدول من هذه العقوبات.

الحوار

فيما يتعلق بالحوار مع الجماعات المسلحة أكد عدد كبير من المعقبين على أهمية الحوار كأداة لتحسين سلوك الجماعة وتلخصت الملاحظات في التالي:

من المهم أن يتناول الحوار مخاطر انتهاك الجماعات لحقوق الإنسان باعتبارها في أنها تستخدم كمبرر من قبل السلطات للتحلل من التزاماتها تجاه حقوق الإنسان باعتبار أنها

تواجه انتهاكات من قبل جماعات خارجة على القانون، مثال ذلك استخدام الحكومة المصرية أعمال العنف التي قامت بها بعض الجماعات الإسلامية في مصر كمبرر للعديد من الانتهاكات التي تقوم بها السلطات (استمرار حالة الطوارئ منذ عام ١٩٨١، محاكم عسكرية، قوانين استثنائية، غير ذلك). ومن المهم أيضا إقناع الجماعات بأن احترامها لحقوق الانسان سوف يحقق لها مكاسب سياسية مهمة، وإبراز هذه المكاسب والتأكيد عليها

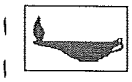
إن الاستعانة في حوار الجماعات بمتخصصين وخبراء في القضايا التي تهم الجماعة كثيرا ما تكون مفيدة. وعلى سبيل المثال فإن الاستعانة بعلماء ورجال الدين مع الجماعات الدينية سوف يخلق أرضية مشتركة للحوار، كذلك سوف يكون من المفيد الاستعانة بخبراء ورجال الاقتصاد عند التحاور مع الجماعات التي تهدف لتحقيق أهداف اقتصادية.

وقد يكون من الصحيح أن الحوار مع الجماعات يكسبها اعترافا ضمنيا،لكن ينبغي ملاحظة أن هذه الجماعات موجودة بالفعل ومسألة الاعتراف الضمني قد لا تعني أكثر من الإقرار بالأمر الواقع والتعامل معه كما هو، كما أن بعض الجماعات لا تكون محتاجة إلى هذا الاعتراف الضمني ،لاسيما إذا كانت تتمتع بعلاقات قوية مع جهات ودول خارجية توفر لها الدعم السياسي.

وفي كل الأحوال على المنظمة المعنية بالحوار مع الجماعات أن تدرس النتاج السلبية والإيجابية المحتملة للحوار وأن توازن بينها في إطار رؤية متكاملة ■

الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان

المؤلف: هيثم منّاع
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- القاهرة ١٩٩٩



الظاهرة الإسلامية ومفهوم الإسلام السياسي والذي يعني تبني رؤية تنطلق من أن الإسلام دين ودولة، وتفسر هذه الرؤية كل أوضاع المجتمع المادية والمعنوية طبقا للمرجعية الدينية. وحظيت هذه الظاهرة والجماعات التي ترفع رايتها باهتمام الباحثين والأكاديميين خاصة بعد اندلاع "الثورة الإسلامية" في إيران عام ١٩٧٩ ووصول الإسلاميين في الجزائر للحكم عام ١٩٩١ وما تلا ذلك من أحداث وقيام جبهة الإنقاذ بالاستيلاء على السلطة في السودان عام ١٩٨٩ والقوة المتصاعدة للحركات الإسلامية المختلفة مثل حركة النهضة التونسية وجماعة الإخوان المسلمين في مصر. ويمثل تحليل هذه الظاهرة الاهتمام الأساسي للكاتب والمفكر العربي السوري د. هيثم مناع خاصة في علاقة هذه الرؤية بمنظومة حقوق الإنسان. والكاتب له عديد من الإسهامات فيما يختص بحقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، والمواطنة في تاريخنا العربي الإسلامي، ويرصد هذا الكتاب إشكاليات العلاقة بين الأصولية والحركات الإسلامية بمنظومة حركة حقوق الإنسان. ويرصد أيضا أفكار وإسهامات منظري الحركة الإسلامية ومنهم أبو الأعلى المودودي وحاكميته الإلهية. والخميني ومفهوم ولاية الفقيه والأصولية والعنف في المجتمعات العربية الإسلامية، والمرأة في الخطاب الوهابي. وفي البداية يعرض عدداً من وجهات النظر الأصولية والعلمانية تجاه حقوق الإنسان وفي سياق ذلك يحدد الباحث عدداً من المسلمات الأساسية والتي تعد مرجعية فكر حقوق الإنسان وتتمثل في:

الفصل بين الحق الإلهي وحقوق الإنسان والذي يعني هذا الفصل بالضرورة تعارضا

جـوهريا. ولكن يرجع لأن الدين يوحي بالأبدي المطلق والمقدس، بينما يتبادل الإنساني الضعف.

حـقـوق الإنسـان ليـست دينا جـديدا ولا أيديولوجيا هي مجرد شرعة صاغها رجال من بلدان وأديان مختلفة في لحظة معينة من تاريخ البشرية. وهى بالتالي ليس لها صفة القداسة. هي في حالة تطور ومشروع غير منجز بخلاف الدين.

البـعـد الذاتي الذي يعطيـه كل مـتـحـدث للإسـلام فـمنذ وفـاة النبي لم يعـد بالإمكان الحديث عن الإسلام بالفرد وينسجم هذا مع رد علي ابن أبي طالب على الخوارج عندما قالوا لا حكم إلا لله أثناء الصراع بين على ومعاوية على الخلافة بقوله إن القرآن لا ينطق وإنما تنطق به أفواه الرجال.

والمشكلة بين نشطاء حـقـوق الإنسـان والإسلاميين -كما يراها مناع- لا تقع في خانة الإيمان والمقدس وأما على صـعـيـد الدنيـوي والقضائي فلا أحد يطرح علمنة الدين في حين أن قبول مبدأ الطابع الدنيوي للمؤسسات في العالم الإسلامي مسألة جوهرية.

فـضـلا عن ذلك فـإنة يوجـد عـديد من الملاحظات التي يضعها الكتاب على المنادين بحل إسـلامي: وخـصـوصـا في النظر إلى الإسـلام بشكل شـمـولي أي في كل طمـوحـات الإنسـان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والروحية وهو ما يعد اغتيالاً للقرارات الخلاقة للإنسان.

ومن قراءاته يورد الباحث أيضا رؤى علمانية أخـرى للأصـوليين، ومن أهم هذه الكتـابات كتابات عبد الله النعيم، محمد أركون، محمد السيد سعيد، ويرى أركون أن النظر إلى حقوق الإنسان بفكر غربي يعزز سوء الفهم مع الإسلام الذي ضمنه هذه الحقوق في إطار حقوق الله. وهو كما يراه مناع تناسيا للتقدم العالمي في كل ما يمس تعريف الشخص سلامة النفس والجسد كما يضع أركون الديانات التقليدية وما يسميه الدين المدني في سلة واحدة ويؤكد مناع أن قوة الشرعة الدولية تأتي من قدرتها على استيعاب التعددية الفلسفية والثقافية الضرورية لإبعاد أية محاولات أدلجة.

من ناحية أخرى يرى محمد السيد سعيد أن النصوص المقدسة للإسلام تنسجم تماما مع النظام الحالي لحقوق الإنسان، وهو ما يختلف معـه البـاحث حيث إن المشكلة لا تتـوقف على القيم المؤسسة للدين بقدر ما تكمن في التجربة التاريخية المتخمة بزخم متناقض وصراعي. ولا يمكن تحقيق قراءة إنسانوية للإسلام إلا عبر القطيعة الفكرية مع أيديولوجيات السلطات السياسية: الاجتماعية الاستبدادية. ويتطلب هذا نقد التاريخ السياسي في أرض الإسلام لتجاوز مدرسة المستبد العادل إلى مدرسة المواطنة وحقوق الإنسان.

قراءة نقدية للخطاب الأصولي

وفي قراءته النقدية للخطاب الأصولي تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية وتعسفية مع المبـادئ الأسـاسـيـة لحـمـاية الأفـراد والجماعات.

فحسب مفهوم المودودي "فالدولة الإسلامية

دولة مهيمنة أو مطلقة محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها".

ومفهوم الحاكمية نفسه يطرح إشكالية التفسير البشري لكلام الله. إضافة إلى ذلك فإنه يواجه دعاة تطبيق الشريعة بأن إعطاء الشريعة معنى التشريع والقانون متحدث. وهى في الذين لفظا يعني الطريق السامي أو المنهج الراقي الذي يريد الله للمؤمنين أن يتبعوه لتحقيق حياة مستقيمة تصل بالمؤمن إلى القدسية ومن يشهر قاعدة لا اجتهاد مع النص فالاجتهاد عكس ما يعلن الخطاب الديني هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولى الرئيسية القرآن- وهو الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية "الأحاديث" مشروعية الوجود ذاته.

ويدعو الباحث إلى التوقف عن تقديم الإسلام بوصفه دين الجلاد. وهو مما نراه أيضا في اختزال الإسلام في (تطبيق الحدود) فقط لا غير إضافة إلى الاهتمام بالشكل على حساب الجوهر. ومشكلة نشطاء حقوق الإنسان في أن الانتقادات التي تركز على استعمال حقوق الإنسان بهدف التسييس. بينما لم نجد تنقدا لمحتوى منظومة حقوق الإنسان ذاتها. ونشطاء حقوق الإنسان يطرحون العدالة المطلقة في وجه هذا الوضع العالمي غير المتكافئ حتى الذي يضع الحقوق الأساسية أسرى موازين القوى وعلى المسلمين لعب دور هام في إنشاء آليات ضمانات للحقوق الأساسية للأشخاص وتبني إعلان عالمي حق التضامن.

هل نحتاج لمواثيق إقليمية لحقوق الإنسان

وسجل الكتاب في محطته الثانية لمناقشة وضع مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان مثل الاتفاقية الأوربية والأمريكية والميثاق الإفريقي أو الدائية الدينية والثقافية إعلان القاهرة، الميثاق العربي.

وهو ما كان سببه حداثة عهد الشرعة الدولية وإشكاليات دور الأمم المتحدة وردود الفعل الثقافية والإقليمية وفي إطار ذلك من المهم رفض الفكرة التي تعتبر الشرعة الدولية مؤامرة لاستهداف حضارات وأديان بعيدة لتمنح امتيازات لحضارات وأديان أخرى. فهى إذا احترمت سوف تعطي للشعب الفلسطيني حقوق وضمانات أكثر مما تقدم له اتفاقية أوسلو والميثاق العربي لحقوق الإنسان.

أما الإشكالية الثانية التي يطرحها البعض فهى تصوير أن الشرعة الدولية تحاول إقامة نظام عالمي يجبر الناس على العيش في انسجام وهو غير صحيح فهى تؤكد على الحق في الاختلاف وفي رأيه ظروف انهيار الخلافة العثمانية في أوائل القرن وتجزئة بلدان المنطقة وانتصار الوهابية في الجزيرة العربية وغياب مراكز إسلامية كبرى للاجتهاد وضع المسلمين في مواقف دفاعية يتبنوا من خلالها مواقف فق ه ية قديمة وثانيا حاجة الأنظمة غير الديمقراطية إلى شرعية غير غطاء ديني أو أيديولوجي أو مراجعة.

في ظل هذا جاءت الفرصة لرموز التطرف الأصولي لجعل أنفسهم المرجعية الأولى.

ومن المواثيق الإقليمية التي اعتمدت على الإسلام مرجعية لها إعلان القاهرة لحقوق الإنسان والطابع الأساسي له الشك والحذر لما ذهبت إليه المواثيق الدولية باعتبارها متعارضة مع قراءة الإعلان للدين والتراث.

وعلى سبيل المثال لا يعتبر الإعلان نفسه ملزما بل هو مجرد "إرشادات عامة للدول الأعضاء". كما يعتبر الإعلان الشريعة الإسلامية المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواده رغم اختلاف تفسير الشريعة عند الحركات الأصولية.

فضلاً عن ذلك فالهلامية المتعمدة والحصر المبالغ فيه للحقوق يجعل من الإعلان أكثر النصوص غير العالمية تقييدا أو ضبطا للحريات والحقوق الواردة في الشريعة الدولية. وباعتباره قراءة محافظة حتى في السقف الإسلامي فهو لا يمثل مرجعا.

وفي علاقتة بذلك نجد إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان يدعو الجامعة العربية بإعادة النظر في الميثاق العربي لحقوق الإنسان وتكييفه بما ينسجم والمعايير الدولية تمهيدا لوضع اتفاقية عربية جديدة لحقوق الإنسان بالتعاون مع المنظمات العربية.

ما هي سمات الدولة "الإسلامية"، التي يدعو إليها الأصوليون طبقا للمودودي. لهذه الدولة أربع سمات أساسية، هي دولة فكرية بمعنى "دولة الحزب العقائدي الواحد" وشمولية تقوم على الحاكمية لله والشمولية المودودية تعني ربط السلطات الثلاث بالحاكم وترهن السلطة القضائية بالاعتقاد وتلغي حق الدفاع ومهنة المحاماة. ويتساءل الباحث ممن يقرر طبيعة نظام سياسي جماعة من البشر ذي صبغة ربانية فضلاً عن ذلك لا تقدم دولة المودودي أية ضمانات على صعيد الحريات والحقوق السياسية والمدنية. ومن المعوقات التي تحول بين الفكر الأصولي ومنظومة حقوق الإنسان قضية أهل الذمة وأسسها في فكر المودودي تنطلق من استثناء النساء وغير المسلمين حيث ينتفي عنها شرط الأهلية (الإسلام والرجولة) ما من إدارة مصالح الدولة رغم وجود كتابات إسلامية في مطلع القرن تتسم بالاعتدال تجاه مشاركة أهل الذمة في الحياة العامة.

ومن المفكرين الذين يمكن أن نطلق عليهم تلاميذ مدرسة الاتباع وفق الثوابت المودودية كما يرى مناع المفكر السوري سعيد حوي حيث لا يقبل أصغر من أسلمة الأرض هدفا وإقامة الشريعة من طوكيو إلى نيويورك.

يتناول مناع أيضا مفهوم ولاية الفقيه في التراث الشيعي والذي دعا إليه الخميني وسلطة الفقيه في المؤسسة الدينية الإيرانية لا تقل عن سلطة النبي. ويعتبر الفقيه نائبا للإمام في غيبته أو سلطة الحكم للفقهاء والسلاطين مجرد عمال لهم هل يمكن مقارنة ذلك بالسلطة السياسية للكنيسة في القرون الوسطى للغرب وسيطرتهم على ملوك أوربا.

ويلاحظ مناع وجود عدد من القواسم المشتركة بين كتابات الخميني وأطروحات الأصولية السنية خاصة فيما يتعلق بمفهوم الحاكمية، وقدسية النص والشريعة.

وعلاقة المؤسسة الدينية في إيران وحقوق

الإنسان في أغلبها متعارضة مع استثناءات تتمثل في إعطاء المرأة حق التصويت إضافة إلى وجود تمثيل للأقليات في مجلس الشورى. اذن هذا بصيحات الحرب التي وجهها الإسلاميون في الكويت تجاه قرار الأمير بإعطاء النساء حق التصويت والترشيح في الانتخابات الكويتية القادمة عام ٢٠٠٣.

وطبقا للنظام المواسي في إيران فالقائد الرومي الأعلى هو الأساس في إقرار صلاحية الدستور وهو الذي يسمى أعضاء ما يسمى بمجلس تحديد مصلحة النظام الذي أوجده الخميني عام ١٩٨٨.

وفي المجمل فاليد العليا للقيادة الدينية ومؤسساتها قادرة على تقييد كل صلاحيات الأجهزة المنتمية وغير المنتمية.

الأصولية ظاهرة شعبوية

وينبه الباحث أنه في نقدنا للأصوليات الإسلامية لا ينبغي أن نطمئن للأصوليات غير الإسلامية فالأصولية ظاهرة شعبوية وعلى مستوى كافة الأديان.

وهناك ثلاث قضايا يمكن أن نخجل منها كإشكاليات من نشطاء حقوق الإنسان بالنسبة للأصولية الإسلامية، وتتمثل في تعريف أشخاص والذي يهمش وضع المرأة والأقليات الإسلامية وغير الإسلامية، والثانية العقوبات الجسدية والحدود والذي لا يمثل سوى نوعاً من الإحساس بالتفرد عن أحزاب الشياطين. وفي المقابل لا يوجد برنامج تنموي جدي واحد طرحه أي فصيل من فصائل الحركة الإسلامية.

والإشكالية الثالثة استعمال العنف، ويتجه هيثم إلى تفسير الصعود المتتالي للحركة الأصولية إلى الظروف السياسية التي تلت هزيمة يونيو، والتي خلقت فراغا كبيرا في الحياة السياسية في العالم العربي بالإضافة إلى التهميش الاجتماعي- السياسي والاقتصادي لقطاع كبير من السكان. وبما يسميه هزيمة الأيدلوجيات الكبرى في عصرنا مما سهل للحركات الإسلامية أن تقدم للجمهور تفسيرها بأن نسيان كلام الله هو أصل لكل علة في المجتمع. وتطبيق الشريعة باعتبارها العلاج السحري لكل المصائب.

يمكن أيضا أن نضع الحركية التنظيمية الجماهيرية لهذا التيار في ظل غياب التيارات الفكرية الأخرى عن الساحة واكتفائها بالجدل في صالونات النخب.

وينتقد الباحث الحركات الإسلامية في السودان واليمن والمغرب التي تعيد استهلاك الخطاب السابق للحركة الإسلامية.

المشروع الأصولي

ليس بإمكاننا كنشطاء حقوق الإنسان التواطؤ مع مشروع تمييزي ينشر الحقد واللا تسامح والصمت عن الدعوة إلى العنف باعتباره الناظم للعلاقات بين البشر.

ويرى دعاة حقوق الإنسان هذا المشروع في تعارض أساسي مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. مع التأكيد على ما سبق قوله إن هذا لا يعني تعارضا بين الإسلام كدين محبة وتسامح وحقوق الإنسان من جهة.

وإن كان من الصعب إغفال وجود خطاب جديد لبعض المفكرين الإسلاميين يحاول التوفيق بين معطيات منظومة حقوق الإنسان وتصوراته الفكرية، ومهمتنا كنشطاء تبني استراتيجية نظرية ثقافية للتربية والتأهيل على الحقوق والحريات الأساسية التي توصلت إليها البشرية. والنضال من أجل حقوق الإنسان يمر بالضرورة عبر عالميتها في العقلية والممارسة.

الخطاب الوهابي والمرأة

يرفض مناع اعتبار الوهابية تجديدا في الإسلام بقدر ما هي الاستمرارية الأمينة للمذهب الحنبلي مترجمة في خطابات ابن تيمية. والجديد في الوهابية إدخال المؤسساتية في الإسلام السني من المستوى الأدنى (دعاة ومطوعي القرى) إلى المستوى الأعلى (هيئة كبار العلماء)، وإعلان نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويؤكد الخطاب الوهابي في أركانه الأربعة على إطلاق الحق والتأكيد على فكرة الفرقة الناجية. حيث يتم شطب الفروق بين المكروه والممنوع بين الرأي الذاتي ونسبته للإسلام. والتركيز على موضوع الموصل إلى الحرام فكل أمر يترتب عليه محظور فهو محظور، وعلى المسلم الحق الباحث عن حكم الله رسوله في كل أمر من الأمور أن يسأل أهل الذكر باعتبارهم الوسيط بين النص المقدس والبشري (ليس مهما أن يحكم أهل الذكر بتصوراتهم الشخصية والنفسية والسلطوية ثم ينسبون هذا الرأي إلى العقيدة) على سبيل المثال فيما يتعلق بالمرأة نجد ابتعادا عن النص العمومي جدا أحيانا للدخول في تفاصيل دقيقة يصعب ربطها بالنص السند، من شكل الزواج وعمل وتعليم المرأة. حيث يتم رصد كل عنصر من عناصر حياة المرأة وضبطه لإغلاق باب الفتنة.

والركن الثاني: انغلاق باب التأويل، وإلغاء موضوعة الزمان حيث القرآن شامل لكل زمان ومكان هذا الإلغاء يجعل النص فوق المجتمع وفوق الإنسان.

الركن الرابع: في هذا الخطاب شمولية النهج

وككل سمات الخطاب الأصولي يتسم الخطاب الوهابي أيضا بتعبويته والاعتماد على استنفار المشاعر والعواطف، واعتماد لغة الخطر الدائم والمحدق والمبالغة الهزيانية للتهويل والتخويف من كل ما يمس محتوى ويتعرض لمكروه.

ومهم في الختام أن ندعو الحركات الأصولية إلى الحوار بصدر رحب وقبول الاجتهادات الفكرية المختلفة ومحاورتها باجتهادات مثلها ونبذ منطق التكفير السهل الذي أدى لشيوع نهج الاغتيال الفكري لأهم مثقفينا ومفكرينا كما يطالب إعلان الدار البيضاء ونحن معه بإزالة التعارض المصطنع بين بعض مبادئ حقوق الإنسان وبعض التفسيرات السلفية التي تجاوزها العصر، واعتبار الحقوق المنصوص عليها في الشرعة الدولية الحد الأدنى الذي لا يجوز الانتقاص منه بدعاوى الخصوصية أو أية دعاوى أخرى ■

شريف هلالي

الفكر العربي
بين الخصوصية والكونية

المؤلف: محمود أمين العالم

الناشر: دار المستقبل العربي -٢٣٨- القاهرة ١٩٩٩

هذا الكتاب للمفكر الأديب محمود أمين العالم..يواكب الاهتمامات السائدة على ساحتي الفكر العالمي والمحلي يناقش التغيرات التي طرأت عليهما، وهو رصد للأفكار والنظريات التي تدور في محيط الموضوع. فهل التاريخ ينتهي بفشل النموذج الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي السابق، واعتبار أن الرأسمالية قد أثبتت أنها النظرية القادرة علي تطبيقها بنجاح في ثقافات شتي... والكتاب يثير أسئلة عديدة، يحاول الإجابة عليها من خلال ردها إلي أصولها وجذورها. والكاتب له نحو عشرين كتابا تنوع بين الفكر الفلسفي، والسياسي، والأدبي، بل والإنتاج الشعري.

الإشكالية الرئيسية كما يقول الكاتب تدور حول:"مصير الخصوصيات القومية والثقافية في إطار هذه السيطرة والهيمنة الرأسمالية".

وهي ترتبط بحقيقة راهنة تتردد في أكثر من موضع من الكتاب وهي أن: عصرنا الراهن تسود فيه حضارة واحدة تمتد من أدني الأرض إلي أقصاها.

وهو يري أن هذه الحضارة الواحدة أو العولمة أو الكوكبية أو الكونية تم استقطابها بقصد الهيمنة. كما يري أن العولمة ظاهرة تاريخية موضوعية وهي نتيجة للطابع التوسعي لنمط الإنتاج الرأسمالي. ويري أ. العالم أن ما تشنه الولايات المتحدة الأمريكية من حرب ضد بلدان في الشرق الأوسط مثل إيران والعراق وليبيا لا يرجع إلي الإرهاب فحسب، فهذا هو الجانب الظاهر أما الجانب الآخر الخفي فهو الصراع التجاري بينها وبين شركائها في الهيمنة العالمية

وفي النظام الرأسمالي بعامة. وذلك بتقديم هيمنتها ولإدارة أزمتها الاقتصادية الطاحنة.

وكان الأستاذ محمود العالم يرد علي سؤال هام فرضه صموئيل هنتجتون في كتابه"صدام الحضارات" ويجيب الأستاذ العالم عن السؤال بالنفي قائلا:ليس ثمة صراع حضارات في عصرنا الراهن في إطار العولمة الحضارية الرأسمالية.

قد يتخذ الصراع مظهرا قوميا أو دينيا أو ثقافيا أو إيديولوجيا، وكما يري أن الصراع هو صراع مصالح اقتصادية بين البلاد الرأسمالية نفسها بعضها البعض من أجل المزيد من التوسع والربح والهيمنة، وحل أزماتها الاقتصادية والاجتماعية المتفاقمة وطمس الخصوصيات القوميّة والوطنية والثقافية عامة أو توظيفها لخدمة مصالحها الخاصة.

وفي مواجهة الواقع الجديد هناك أكثر من موقف:

١- الموقف الانعزالي أو الذي ينكر ذلك الواقع الجديد.

٢- يدعو إلي الاندماج والتكيف الهيكلي بصرف النظر عما يؤول إليه ذلك من طمس للخصائص والهويات القومية والثقافية، بل وإهدار المصالح الاقتصادية والاجتماعية وهو موقف أقرب إلي الانتحار القومي.

الحرص علي التمسك بالخصوصيات والمصالح القومية دون قطيعة مع حقائق العصر ومقاومة الهيمنة الرأسمالية العالمية.

ويري أن جوهر معركة العصر الراهن المباشرة الآنية هي النضال من أجل القضاء علي الهيمنة الأمريكية علي العالم.

ويدعو إلي إقامة حوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم في ذلك السبيل لبناء عالم إنساني جديد، يتم فيه احترام الهويات والخصوصيات المختلفة، فلا وحدة صحية للعالم إلا باحترام الاختلاف والتنوع، ولا تحقق للاختلاف والتنوع بشكل صحي إلا في إطار الوحدة.

وكذلك يجيب عن السؤال الخاص بنهاية التاريخ فينفي أيضا أن الرأسمالية هي نهاية التاريخ ولا تعد تعبيرا عن نهاية الإيديولوجيا.

وهنا يبرز السؤال الطبيعي أين نحن العرب منها؟!

وهذا الكتاب الذي يحمل هذا العنوان "الفكر العربي" بين الخصوصية والكونية إنما هو بمثابة إلقاء الضوء علي الإجابة، فماذا تكون يا تري؟!

والآن تعال نستعرض معا النقاط الرئيسية التي هي بمثابة الأبواب أو الفصول- للكتاب:

حول مفهوم الهوية:

يبدأ بتعريف كل من ابن رشد والجرجاني، وأرسطو وابن خلدون.

ويصف خصوصية الإنسان أنها خصوصية مجتمعية وتاريخية، استنادا إلي رأي ابن خلدون.

ولكن هذه الخصوصية هي خصوصية متغيرة متطورة تتجاوز ذاتها باستمرار.

واستنادا إلي ابن خلدون فإن للهوية معبرا آخر حيث يقول إن لكل شي طبيعة تخصه، فالخصوصية لا تقف عند حد التغير والتطور وإنما تتجاوز ذلك إلي الانفتاح علي غيرها من الخصوصيات الأخرى، وهناك تتحقق خصوصيتها الكاملة.

وهو يلمح إلي أننا مازلنا نقف علي أعتاب مرحلة نهضة فما زالت الأسئلة التي نسألها لأنفسنا عن هويتنا، نبحث عنها ونحاول، نظريا وفكريا وأدبيا وفنيا، إنها نفس الأسئلة التي فجرها مفكرو عصر النهضة في أوروبا.

وهو لا ينفي أن ثمة تطورا وتغيرا غير أنه مازال نخبويا، علويا برانيا أو متناثرا مجزرا.

فما زال الاقتصاد هشا تابعا يغلب عليه النمط الاستهلاكي والبذخي في محيط من الفاقة والتخلف.

وهو يري أن بروز هذا السؤال في مجتمع من المجتمعات إنما دليل علي وجود أزمة هوية مجتمعية كاملة. وهو صحي عندما يكون هكذا: كيف تكون الهوية؟

ويدعو أن نتجاوز الحديث عن ما فعله آباؤنا في الماضي، وأن نتحدث عما نفعله نحن الآن وما نضيفه، بالتقدم والبناء والإبداع..

وهو يري أن الفعل الخلاق هو حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.

فهل يعنى ذلك أن نتجاهل التراث القديم، ونقتل آباءنا كما يقول فرويد.

وهو يري أن نتمثل بما أنجزه آباؤنا وحققوه بأن نسعى بالإضافة والإبداع.

.. إن أخطر ما تتعرض له هويتنا هو جمودها واستغراقها في استنساخ رؤية ما ضوية وفرضها علي حاضرنا فرضا بليدا. وهو يدعو إلى إحياء العقلانية الإبداعية، النقدية الإبداعية، ويري أن تحقق الهوية يتم من خلال التنمية الإنتاجية العربية الشاملة. وهو العقلانية واحترام الاختلاف في الرأي وروح النقد وحرية الإبداع. ويختتم حديثه عن الهوية قائلا:" إننا جديرون بأن نجيب علي سؤال الهوية إجابة فعلية وبممارسة وتحقيق مبدع".

الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر

في هذا الفصل يركز علي أهمية الفكر النظري. ويري أن ذلك يتحقق في الفلسفة التي هي قمة التنظير الفكري. وهو يحدد المشكلة في افتقار فكرنا العربي إليه.

وهو يتسم بالشتات الفكري- التخليط الفكري- الانتقائية الفكرية- الميوعة الفكرية-

التسطح الفكر ي- سيادة الثوابت النصية الأصولية- التماثلية غير التاريخية- الثنائيات التوفيقية- الرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية - التعميمات المطلقة -الإسقاطات الذاتية والأيديولوجية إلى غير ذلك.

في حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة.

لكن ماذا يقصد بالفكر؟

يجيب عن هذا السؤال قائلا: " لست أقصد بالفكر أو أخص به مجالا معرفيا معينا أو اتجاها فكريا أو منهجيا محددا، وإنما أقصد به الفكر الذي يستبطن ويتجلي في مختلف أشكال التعبير والسلوك سواء كان وعيا فلسفيا أو دينيا أو علميا أو ممارسات سياسية أو اقتصادية أو عسكر ية أو ديمقراطية أو إدارية أو تعابير فكرية أو أدبية أو فنية أو قيما معنوية أو سلوكا عمليا، أما المدلول النظري للفكر فهو في تقديري الارتفاع به- أي بالفكر في حالة الاستبطان واللاوعي وعدم الاتساق إلي أداة إدراكية منهجية ناقدة لذاتها، قادرة علي تفسير ظواهرها الذاتية، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية في الماضي والحاضر، فضلا عن التعامل الموضوعي معها، والانتقال من مرحلة التفسير إلي مرحلة التقييم والاستشراف العلمي للمستقبل".

ويختلف الأستاذ العالم مع اتجاهات أخرى في نظرتها للواقع الفكري العربي المعاصر.

ويتساءل الكاتب هل ثمة أزمة؟ والكاتب إذ يؤكد وجود هذه الأزمة وآثارها إلا أنه يتعرض لآراء أخري لا تري الأمر علي النقيض من ذلك ويتمثل علي سبيل المثال في فكر كل من أنور عبد الملك، وحسن حنفي علي الترتيب.

غير أن ثمة بعض المفكرين أمثال محمد عابد الجابرى (من أبرز وأعمق المفكرين) يفسرون أزمة الفكر العربي تفسيرا ابستمولوجيا خالصا وفي ذلك تغييب للمصادر والأسباب الموضوعية والتاريخية لأزمة الفكر العربي

أزمة التباس مزدوج

ويشير إلي أن الأزمة مزدوجة منذ عصر النهضة إلي اليوم أي منذ الحملة الفرنسية وقيام دولة محمد علي أو الاحتلال البريطاني لمصر في عام ١٨٨٢. فمنذ ذلك الوقت بدأت تظهر العلاقة المأزومة بين "الأنا"العربية و"الآخر"الأوروبي المتحضر.

ويري أننا وصلنا في خلال الثلاثين عاما الماضية حدا متدنيا ونعاني التمزق و المأساة. ويشير إلي ثلاث لحظات هامة، ويحددها هكذا:

١- هزيمة يونيو ١٩٦٧

٢- العدوان العراقي علي الخليج.

٣- انفراد النظام الرأسمالي العالمي بالهيمنة علي العالم.

وقبل أن يتوقف للحديث عن تلك اللحظات الثلاث التي هي بمثابة الدليل علي وجود أزمة فكر عربي، يتحدث عن الفترة الزمنية التي سبقتها. فيتحدث عن ثنائية الفكر والواقع. وتمثل ذلك في ثنائية التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة، النقل والعقل، والتقليد والتحديد، وغيرها.

ويعتبر أن ثورة ٢٣يوليو الناصرية في عام ١٩٥٢ هي نتاج تلك الاجتهادات النظرية في خلال النصف الأول من القرن العشرين.

غير أنه يرد بعض أسباب هزيمة ١٩٦٧ إلي ذلك الطابع التوفيقي، كما أنها كانت تعبيرا عن خلل في الاتساق بين النظرية وتطبيقها لبنية النظام نفسه.

وقد ظهرت في أعقاب الهزيمة تفسيرات كثيرة .. وقد قدمت دراسات لصدى هزيمة ١٩٦٧ في المشروعات الفكرية والنظرية المتكاملة سواء مما ظهر قبل الهزيمة أو بعدها.

ويشير إلي مشروع عبد الله العروى الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧ قبيل وقوع الهزيمة في كتابه "الايدولوجية العربية المعاصرة". وفي هذا الكتاب يري كاتبه"أن وعينا بواقعنا وعي ناقص، وأن تخلفنا هو نتيجة تخلف وعينا (ويضيف العالم أو لهزيمتنا) هو نتاج لهذا التخلف". ويري العروي أن الحل الأوحد هو غلق باب التراث والفكر السلمي كلية والاندماج في الغرب ويري أن هذا هو طريق الخلاص.

ثم يعرض لتيار آخر أو لفكر يقف علي النقيض أن يري في الفكر العربي الإسلامي، والتراث الديني مرجعية حضارية في مواجهة الغرب، وهذا المشروع تتضح معالمه في كتابات حسن حنفي. ويتلخص مشروعه في ذلك بنقد التراث وتجديده، وبذلك يتجدد وعينا الديني المعاصر. واستكمالا لمشروعه يري أنه يجب تحرير ذاتنا العربية من معين الحضارة الغربية وأن نجعل من الغرب موضوعا لذاتنا لدراستها بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراسة هذا الآخر الغربي.

وبين هذين المشروعين المتناقضين الاستقطابين ثمة مشاريع عقلانية أو علمية أخرى. وتتميز جميعها بأنها محاولة لتحقيق علاقة فعالة إبداعية بين الفكر والواقع للخروج من الثنائية والتوفيقية وهي قادرة علي أن يكون لها دور فاصل بالتمهيد لنقلة حضارية في فكرنا وواقعنا.

وهو يختلف مع ما وصل إليه فوكوياما بأن النظام الرأسمالي هو نهاية التاريخ، فيري أن ذلك ليس إلا مرحلة من مراحل التاريخ زاخرة بالصراعات القومية والثقافية والمصلحية والطبقية والإيديولوجية.

وإذا كانت ثمة حضارة عالمية واحدة ينبغي ألا ينبغي طمس الخصوصيات القومية والثقافية

بل علينا أن نسعي لكي تصبح هذه الخصوصيات جسورا للإغناء الحضاري المشترك، ولن يتحقق ذلك بالصراعات وإنما من خلال توسيع كل ما هو إنساني مشترك.

ويختم هذه النقطة بتساؤله، أين الفكر العربي المعاصر في معركة الحضارة؟

ويجيب على ذلك قائلا: إننا نعاني من أزمة فكر نظري نتيجة للعديد من الأزمات المتداخلة، ونتيجة لفقداننا الرؤية الاستراتيجية الشاملة لتغيير الواقع وتجديده.

ولن يحدث تجديد لفكر نظري استراتيجي متسق ما لم يحدث تغيير وتجديد جذريان، ولا تنوير للعقل بدون معركة تحديث للواقع. ولن نتجاوز تخلفنا وتبعيتنا إلا بمشروع تنموي قومي شامل...

يستوعب تراثنا العربي الاسلامي استيعابا عقلانيا نقديا، ويضيف إليه، ويستوعب حقائق عصرنا الراهن استيعابا عقلانيا نقديا كذلك ويضيف إليه.

وفي النهاية يلخص رؤيته الشاملة قائلا: "القضية هي رؤية نظرية معرفية تأسيسية إستراتيجية نابعة من حقائق واقعنا وعصرنا واحتياجاتنا وتحدياتها، رؤية مسلحة بالعلم والإرادة الشعبية الجماعية الواعية علي مستوى كل بلد عربي وعلي المستوي القومي العام".

إشكالية الفكر العربي المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر.

ثم ينتقل بعد ذلك إلي إشكالية جديدة وهي إشكالية الفكر العربي المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر. وهنا يجعل مدخله تعريف ما هو الفكر العربي؟ وثمة تساؤلات عديدة تدور حول خصائص وسمات الفكر. ويخلص من الأسئلة التي تدور حول ذلك أنه ليس هناك فكر واحد. وينحو لمناقشة قضية الدولة، قضية العلاقة بين السلطة والمجتمع.

كان خطاب النهضة في خلال القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين مواجهة لما يسمي بصدمة الحداثة التي سببها الوافد الغربي ذو الطبيعة الثنائية أيضا في محاولة للتوفيق أو التلفيق. وكانت ثورة يوليو- كما يري- أبرز تلك الجهود التي تعبر عن فكر النهضة.

أما هزيمة ١٩٦٧فقد فجرت السؤال حول الفكر العربي. وظهرت قبل الهزيمة وبعدها كتب اتجهت لنقد الفكر العربي. وكانوا يرون أنه لا خلاف بالفكر وذلك بالتخلص من الفكر السلفي واللاتاريخي والاندماج في النسق الحضاري الأوربي.

ثم في فترة السبعينات ظهرت كتابات عديدة وندوات تدور حول الفكر العربي وأسباب

التخلف. أما في الثمانينات فقد اتخذت الدراسات منحي جديدا في تشخيص معالم الفكر العربي السائد قديما وحديثا حيث ظهرت مناهج ورؤى قومية وعقلانية ووضعية وعقلانية نقدية وعقلانية وضعية إجرائية وماركسية وبنيوية، وظهرت أعمال لليسار الإسلامي.

ثم تظهر أعمال نصر حامد أبو زيد الذي أصبح موضع تهديد لحياته لرؤيته النقدية. ويظهر دور الدولة في تشكيل وتوجيه بعض الحركات الفكرية في مساندة السادات لبعض الحركات الإسلامية- الي أن قامت باغتياله في النهاية- بما يتفق مع مصالحها .وهذه الحركات الإسلامية تهدف إلي الاستيلاء علي السلطة السياسية وإقامة الحاكمية لله، أي إقامة سلطة لله، التي هم يمثلونها. ويعتبر العالم أن هذه الحركات الأصولية هي رد فعل للأوضاع المتردية في العالم العربي.

ثمة اتجاهات فكرية عربية عديدة، ولكن بعضها يعبر عن تطور في الفكر العربي المعاصر، غير أنه برغم ذلك فإن الواقع الغربي يعاني خلال السنوات الأخيرة من التدني والتدهور علي العديد من المستويات. ويعتبر الكاتب أن الأفكار والقيم والمبادئ التي كانت تمثل مشاعل التنوير والوعي والنضال والتعبير الجذري في الماضي أخذت تخفت وتتآكل.

وهو يري أن الدولة تلعب دورا جوهريا في توجيه وتنمية تيارات فكرية معينة. وهو يوجه الاتهام إلي الدولة، بل إلي الدولة العربية لطبيعتها المتسلطة الفوقية، وهشاشة مشروعاتها التنموية واحتكارها وسائل الإعلام والتعليم والتثقيف عامة فهي مسئولة أساسية- بشكل مباشر أو غير مباشر- عن مستوى الفكر العربي وتأزمه.

وفي ختام هذه النقطة يؤكد علي أننا نعيش في عالم واحد وحضارة واحدة، ولكنه يتشكل من خصوصيات قومية وثقافية تسعي الرأسمالية العالمية بزعامة أمريكا إلى طمس هذه الخصوصيات والهويات القومية والثقافية تحت زعم العولمة أو الكوكبية. ويري أن الحل ليس في المقاطعة والعزلة.

غير أنه يدعو إلي الدفاع عن الدولة القومية، وذلك من خلال تقوية الفاعلية العقلانية النقدية الديمقراطية للمجتمع في مواجهة الدولة بغرض الدفاع عنها وتغييرها وتطويرها. ويدعو إلي ما يسميه سلطة الثقافة في مقابل ثقافة السلطة المفروضة.

ولكن كيف يحدث التغير، هذه مسئولية المثقفين والمفكرين العرب كما يري. ويدعو إلي تكوين ما يسمي جامعة الشعوب العربية في جانب لا في مواجهة الدولة العربية ويدعو إلي اجتماع المثقفين العرب من أجل وضع مشروع قومي تنموي إنتاجي عقلاني علمي ديمقراطي

شامل للازمة العربية.

الدين والسياسة

يتحدث الأستاذ العالم في هذه النقطة عن الدين لا كعقيدة أو إيمان أو تدين أي فيما يخص علاقة الإنسان بالمقدس والمطلق، وإنما في علاقة الإنسان بما يشكل خصوصية وعيه بالكون وبالطبيعة وبالمجتمع في العلاقة النسبية بمختلف الصور من الوعي والممارسات الاجتماعية. وبخاصة في مجالي السلطة والنظام الاجتماعي. وهو يري أن الممارسات السياسية لم تنفصل في أغلب الأحيان- عن الرؤى وأشكال الوعي الديني.

إنه يرى شدة الارتباط بين الدين والسياسة لذا فليس صحيحا الشعار القائل بأنه لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة.

ثم يميز بعد ذلك الممارسات الدينية في مجالات ثلاثة كما يقول:

١- مجال الدين الشعبي.

٢- مجال الدين الرسمي.

٣- مجال الدين السياسي.

ثم بعد ذلك يعرض لتاريخ الإخوان المسلمين، والجماعات الإسلامية حيث كان ثمة تحالف أو تعاون مع السلطة.

وفي النهاية إذ ارتبطت السياسة بالدين، والدين بالسياسة، فإنما من أجل أن يتحقق من وراء ذلك تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها.

الفكر العربي المعاصر الأصولية والعلمانية

وهو إذ يذكر ما للمصطلحات من معان مختلفة، متداخلة أحيانا، وكثيرا ما يحدث الالتباس نتيجة لذلك.

فإنه آثر منذ البداية أن يشرح معني المصطلحين في ضوء الدلالة المتداولة في الوعي العام وفي الخطاب العربي المعاصر.

١- **الأصولية:** ويذكر أمثلة من الواقع وكأنه يرسم خريطة للأصولية، ويري أن تلك الحركات الإسلامية السياسية ظاهرة موضوعية يجب ألا نكتفي بالتعامل معها إداريا وأمنيا فحسب بل يجب مواجهة كل السياسات والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمل علي علاجها وتخطيطها (احترامها) في إطار رؤية استراتيجية قومية شاملة يكون أساسها المشاركة الديمقراطية من ناحية والرؤية العقلانية الموضوعية من ناحية أخرى.

٢- **العلمانية:** والكاتب في تعرضه لشرح المصطلح يقول إن العلمانية هي رؤية العالم الواقع والتعامل معه بشكل موضوعي، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية الأخلاقية أو الدينية.

ويضرب مثالا من التراث الإسلامي القديم عن الاختلاف في تفسير الإمام أيضا من أئمة

الفكر الإسلامي يفسره تفسيرا دينيا. وما يؤكد عليه من مثاله أن علمانية تفسير الإمام لا تناقض تدينه وإيمانه وإسلامه.

وكما يرى فإن العلمانية تراث إنساني عميق يرتبط بالتاريخ المتطور للإنسان نفسه. وبهذا فالعلمانية ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية علي تنوعها واختلاف مستوياتها، ولكنه يميز بين العلمانية وبين النظام الرأسمالي الإمبريالي. فالرأسمالية تسعي لتنميط العالم لصالحها.

العلمانية يمكن أن تضم أكثر من مشروع اجتماعي واقتصادي وثقافي، تتوحد في الرؤية العامة، وإن اختلفت هذه المشروعات في المضامين والأهداف. والمؤلف يعتبر أن العلمانية أساس للديمقراطية.

وفيما يتعلق بهذه الإشكاليات فإنه يخلص إلي أن الخلاف ليس خلافا بين العلمانية والدين، وإنما الخلاف بين العلمانيين من جانب، والفهم الأصولى للدين، والفكر الديني الجامد والحرفي من جانب آخر. وهو يدافع عن العلمانية وأنها جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والنضالات عبر التاريخ الإنساني المشترك. برغم ما فيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات وبفضلها.

التاريخ والنظرية

أو العلاقة بين الواقعي والنظري

يؤمن الكاتب بنظرية المادية التاريخية. إنه يؤمن في هذه النقطة أن التاريخ يتحرك وفق قوانين موضوعية وقوانين ذاتية، هي التي تفرض في النهاية ظواهره، وتحديد مساراته وتغيرها، استمرارا وتجددا أو نكوصا وتجمدا.

وبرغم أن ثمة اختلافا وعدم اتفاق علي اجتماع الحتمية والحرية معا. والكاتب يذكر اختلافه مع د. زكي نجيب محمود الذي يري أنه إما القول بالحتمية أوالحرية والإرادة الإنسانية.

ثم ينجو بعد ذلك تجاه تبرير أسباب فشل الماركسية والعوامل التي أدت إلي إضعاف جماهيرية الحركة الشيوعية المصرية. ونلمس مدى إعجابه الشديد بمفكري ومنظري الشيوعية.

وهناك بعض الفلاسفة ينظرون للتاريخ إما نظرة تنفي عن التاريخ أى معني، أو نظرة نفسية كلية لحركة التاريخ، مما يفقدها الطابع العلمي وجعلها أقرب إلي الرؤية الفلسفية والإيديولوجية للتاريخ. أما المادية التاريخية- كما يري- فهي رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراع الواقع الإنساني التاريخي في أنماط إنتاجه المختلفة.

ويدافع عن فشل النظرية الاشتراكية في التطبيق نظرا للمعالجة الإرادية العلوية للتاريخ. غير أنه يتعرف أن الخطأ في التطبيق يرجع أيضا إلي تجاهل النظام الاشتراكي- في النموذج السوفيتي-للعوامل الذاتية للإنسان.

ويقوم برصد العناصر التي أدت إلي فشل التجربة الستالينية في التنمية. ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن النظام الرأسمالي. ومساوئ

تجربته علي الصعيد العالمي، والأزمات الداخلية الناتجة عن تطبيقه ويختلف مع المفكر الياباني فوكوياما الذي يقول بأن النظام الرأسمالي يعد النهاية المثلي التي تنتهي عندها حركة التاريخ فثمة محاولات جديدة للتنظير الرأسمالي في محاولة للحد من أزماته.

ويتخلص من فشل النموذج السوفيتي وانهياره وفشل النظرية، ما ينبغي أن تكون عليه النظرية في فهمها للتاريخ.

ويري أن نقطة البداية في التعامل مع حركة التاريخ- هو الاجتهاد في معرفة خصوصية هذه الحركة، معرفة عقلانية علمية، تسعي للإحاطة بمختلف عواملها ومعطياتها ألفاعلة فيها، في إطار وضعها التاريخي الكلي علي أن تكون تلك المعرفة جماهيرية شاملة.

الماركسية وسرير بروكوست

وفي هذه النقطة يركز علي مناقشة أزمة الماركسية فكرا وتطبيقا ويعتبر أن ثمة تشويها لفكر ماركس نظرا لعدم ترجمة أعمال كاملة. ويعتبر أن المعرفة الهشة والسطحية الماركسية إن هي إلا امتداد للضعف والتخلف النظري عامة في ثقافتنا العامة.

ثم بعد ذلك يقوم بقراءات نقدية لتطبيق النظرية في المثال السوفيتي. حيث أصبحت الماركسية مرجعية وحيدة حاكمة، وتحولت المادية الجدلية إلي قواعد قانونية سلوكية فكرية للدولة والحزب. ثم فرضت سلطانها علي الحركة الشيوعية العالمية.

وأصبحت الماركسية جثة هامدة علي سرير الدولة السوفيتية البيروقراطية. وفي الختام يحدد بعض العناصر من أجل استنهاض الفكر الماركسي!

حول مفهوم اليسار

في هذه النقطة يحاول الأستاذ العالم توضيح مفهوم اليسار من خلال الرد علي مقال للدكتور وحيد عبد المجيد نُشر في الأهرام. وتحمل الفكرة الرئيسية فيه عن اليسار أنه يسعي إلي إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية عن طريق القمع والجبر والتلقين والتبشير، من خلال السعي لتحويل الطبيعة البشرية إلي جزء من "بنية فوقية" يمكن أن تتغير بمجرد إحداث تعديلات في البنية التحتية(أي الاقتصادية).

ولهذا كان لابد أن يصيب المسعي الفشل.

وذلك علي العكس من الرأسمالية التي تتعامل مع"الإنسان كما هو".

أما الأستاذ العالم فيرد علي ذلك بأن الفكر الماركسي واليساري ينظر إلي الفرد الإنساني ليس مجرد كائن حي، بل هو بالضرورة صائر حي، يتحرك ويمارس، ويغير. وهكذا فليست هناك طبيعة ثابتة نهائية مجردة متحققة داخله كدائرة مغلقة مطلقة، فالفكر الاشتراكي إنما يسعى إلي تغيير الشروط والقيود والمعوقات الاجتماعية والطبيعية الذاتية والموضوعية التي تحول دون تحريره وتطويره وتقدمه النفسي

والاجتماعي والثقافي والقيمي إلي غير حد.

كما أن تغيير الإنسان وتطويره عملية اجتماعية اقتصادية تربوية تثقيفية تاريخية طويلة، لا تتحقق بمجرد تغيير البنية التحية، بل قد تبقي البنية الفوقية سائدة لفترات طويلة رغم تغير البنية التحتية.

وفي الختام يدعو العالم إلي دراسة الاشتراكية، فالفشل الذي أصاب الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي سابقا لا يعني خطأ النظرية وفشل أسسها.

ويدعو إلي الوقوف علي أسباب الخطأ في تطبيق النموذج السوفيتي ومحاولة تجاوزها وتطوير وتجديد البنية النظرية الاشتراكية.

محددات الحرية في الفكر العربي المعاصر

يذكر الكاتب أنه ليس ثمة مفهوم واحد للحرية، بل مفاهيم عديدة. ويرمز للمحددات الثلاثة للحرية الخارجية، والداخلية، والداخلية الخارجية بعديد من الأمثلة من الأدب والفكر. كما أنه يرسم خريطة ثرية لأهم الأفكار عن الحرية موضحا مدى الاختلاف والتنوع في ساحة الفكر العربي المعاصر وهو يلخصها في الظواهر الثلاث التالية:

أولا: انعدام أي تصور نظري شامل للحرية عند عديد من المفكرين، مقتصرين علي اعتبارها مجرد وسيلة إجرائية لغايات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو على اعتبارها تتحقق بتحقيق هذه الأهداف.

ثانيا: وعند بعض المفكرين هناك بعض محددات سلفية أو تراثية أو حيوية أو بنيوية أو سيكولوجية أو معرفية ابستمولوجية، تتداخل فيها الحرية كوسيلة عنها بالحرية كغاية.

ثالثا: ونجد عند مفكرين آخرين اتجاها ميتافيزيقيا متعاليا لمفهوم الحرية يرتفع بها فوق الوسائل والغايات والملابسات الموضوعية العينية، مما يكاد يجعلها منعزلة في المجهول المطلق..ولهذا فهو يري أنه ثمة حاجة إلي نظرية في الحرية ذات رؤية إنسانية شاملة. كما يري أن الإجابة علي سؤال الحرية موجودة لا في الملكوت الراهن وحده وإنما في ملكوت الواقع، من خلال العقل العقلاني الذي يسعى إلي التغيير علي مختلف المستويات وفي مختلف المجالات..وهو في الختام يري أن عصرنا الراهن هو عصر اكتشاف صيغة جديدة شاملة للحرية.. ثم بعد ذلك ينتقل إلي الحديث عن إشكالية التنوير.

إشكالية التنوير في واقعنا المعاصر

يبدأ الكاتب دراسته لهذه النقطة من خلال تعليقه علي كتاب "هوامش علي دفاتر التنوير"لكاتبه دكتور جابر عصفور وكما يقول العالم الذي يناقش من خلال بعض فصوله حركة التنوير في تراثنا العربي الحديث

والمعاصر، والدكتور عصفور يري أن كل عودة إلي الأصل القديم- أي التراث- تتعارض مع المشروع التنويري الليبرالي.

بل لعل ذلك أن يكون في رأيه من الأسباب الأساسية لانتكاسته، وعن خطاب النهضة يقول د. عصفور ظل خطابا إصلاحيا توفيقيا بين التراث والتحديث، بين الأصالة والمعاصرة، ولم يتمكن من المواجهة لتأسيس تحول فكري جذري.

غير أن د. عصفور يضيف أنه ما من حركة تجديدية في التاريخ الفكري أو الثقافي عامة إلا واستلهمت التراث القديم واستفادت به بمستوي أو بآخر.

هكذا تفاعل الفكر العربي الإسلامي إيجابيا أو سلبيا مع الفكر اليوناني وهي محاولات تتجاوزه بشكل إبداعي..

ويفسر د.عصفور انتكاسة التنوير بتلك الثنائيات المتجاورة. وبذلك ننتقل إلي النقطة الثانية وهي مفهوم التنوير. و"العالم" يري أن د.عصفور يتعامل تعاملا نخبويا علويا ثقافيا، كما يري أن أسباب فشل التنوير في العصر الراهن لا يرجع إلي الأسباب الثقافية وحدها- كما يري د.عصفور-ولا إلي الثنائيات المتجاورة والعودة إلي الأصول، وإنما يري "العالم" أنها ترجع إلي فشل التنمية الشاملة والتحديث الحقيقي في المجتمعات العربية.

وما تحقق من تحديث إن هو إلا تحديث هامشي براني. و"العالم" يري أن ثورة يوليو وأشاعت مفاهيم وقيما تنويرية عقلانية وعلمانية جديدة في المجتمع كله.

وهو (أي العالم) يري أن التنوير عملية نهوضية شاملة من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحياتية والوطنية والقومية، وإن لم تكن كذلك فإنها لا تكون إلا عملية نخبوية برانية متعالية.

ويضيف إلي ذلك عناصر أخري فيقول: لا تنوير حقيقيا بغير خطة تنمية إنتاجية اجتماعية ثقافية شاملة، بغير تحرير للعمل الاجتماعي، بغير توفير العدالة للمواطنين، بغير إطلاق حرية التعبير والمشاركة الجماهيرية الديمقراطية في اتخاذ قراراتها المصيرية وفي تنفيذها ورقابتها. وباختصار، لا تنوير بغير تغيير مجتمعي إنتاجي ذي بعد ديمقراطي وطني قومي، وإلا أصبح التنوير مجرد عملية نخبوية علوية.. وفي الختام يري أن د.عصفور يحبس نفسه في ملكوت الذهن المجرد فقط، ويشير إليه بأنه يجعل من التنوير العقلاني الذاتي سلاحا للنقد الموضوعي والتغيير والتطوير المجتمعي الشامل.

الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها

ويختتم الأستاذ محمود العالم كتابه بنقطة أخيرة بعنوان: "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها"

وهو لا يتساءل عن تعريف الفلسفة، وإنما سؤاله عن علاقة الفلسفة بعصرنا الراهن، والسؤال كما يري تعبير عن"أزمة"لا عن "معرفة".

وهو ينتقل من أزمة الهوية إلي الأزمة التي تعانيها الفلسفة المعاصرة وذلك في دراسة قام بها في الستينيات.

وهذه الأزمة مازالت تعانيها الفلسفة حتى الآن، فليس السؤال شخصيات، بل يكاد يكون سؤال العصر الراهن.

وهو يعلن أن ثمة أزمة فكرية تتمثل في انهيار تجربة العلم الذي كان واحدا في المنظومة الاشتراكية.

ويلخص الاتجاهات السائدة في الفكر العالمي كما يلي:

١- الاتجاه العقلي الإجرائي التقني أو الوضعي.

٢- الاتجاه المتعصب سواء في طابعه الديني أو القومي أو الديكاتوري.

٣- الاتجاه اللاعقلاني ما بعد الحداثة.

٤- الاتجاه العقلاني الموضوعي النقدي.

ويعرض للنقطتين الثالثة والرابعة ويبدأ باتجاه ما بعد الحداثة مركزاً على كتاب "جيل دولوز" ما هي الفلسفة. ويعرف فلسفة ما بعد ما بعد الحداثة بإنها تقوم على رفض فلسفة التنوير العقلاني، ورفض كل فلسفة تقوم على النسق الكلي، أو على مفهوم التاريخ أو مفهوم التطور.

وبعض فلاسفتها وبخاصة "فوكو" يرى أن الحقيقة وأن الواقع الإنساني واقع متشظي متجزئ، وبذلك يسود المنهج التفكيكي في المعرفة، وهكذا فإن مدرسة ما بعد الحداثة تتمرد على العقل تفسه وتدافع عن اللاعقلانية.

وفي مقابل هذه المدرسة توجد مدرسة أخري لها موقف نقدي من العقلانية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل ويتمثل ذلك في فلسفة الفيلسوف الإيطالي أنطونيو جرامشي التي تسعي إلي التغيير.

ثم ينتقل لاستعراض فكر مدرسة فرانكفورت مع كثير من التحفظات، والاهتمام منصب أساسا علي ظاهرة التشيؤ والاغتراب التي نشأت في ظل النظام الرأسمالي، وأحيانا يصل دفاعهم عن العقل الموضوعي إلي حد التطرف في اللاعقلانية للتغلب علي العقلانية المبيدة الفاسدة.

ثم ينتقل بعد ذلك إلي مدرسة الاتجاه العقلاني ونقد الطابع التقني والوعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية. ومحالة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل. ويعد الفيلسوف الألماني المعاصر: برجن هابرماس من أبرز الفلاسفة المعاصرين المعبرين عن هذا الاتجاه وأبرزهم تصديا لاتجاه ما بعد الحداثة. وهو صاحب رؤية عقلانية نقدية مفتوحة على مختلف الأنشطة والاتجاهات

والأوضاع الإنسانية في تفاعلها الأفقي وفاعليتها العمودية التاريخية. دون إقامة أي نسق مغلق. وهو يجعل من الفلسفة تشابكا عقلانيا حيا فعالا مع الواقع الإنساني في مختلف تجلياته.. ولهذا فإن الأستاذ العالم لم ير أن هابرماس يجعل التحام الفلسفة التحاما عقليا موضوعيا نقديا بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله وعلي ذلك فالعالم يري أن توجهه هو الأقرب للإجابة الصحيحة علي سؤال الفلسفة، بل وكما يقول لعله يكون وما يزال الاتجاه الذي يسهم في تجاوز أزمة الفلسفة وأزمة الواقع كذلك.

ويختتم العالم تعليقه علي اتجاه ما بعد الحداثة والاتجاه اللاعقلاني أنها تعبير عن أزمة الواقع الراهن ورد فعل للعقلانية الإجرائية وإهدار إنسانية الإنسان ماديا وروحيا، أكثر منها تشخيصا وحلولا لها، بل لعلها تضاعف من الأزمة وتكرسها وتغيب الوعي الإنساني عن المعرفة الصحيحة بها ومحاولة تجاوزها.

وهو يري- أي الأستاذ العالم أن الرؤية الفلسفية ذات التوجه العقلاني، لا تعني القطيعة عن معالجة القضايا التقليدية، بل ستغني هذه المعالجات المتخصصة برؤيا تاريخية ومنهجية متجددة كما أنها لا تعني إغفال الخصوصيات والخبرات الثقافية والقومية والعقائدية في كل بلد من البلدان في العالم. كما أنها تعني تغليب ما هو طبيعي علي ما هو ثقافي. أو ما هو ثقافي علي ما هو طبيعي.

بل تتطلع إلي إلغاء هذه الثنائية الضدية الاستبعادية وتحقيقا لوحدة الإنسان، بين ذاتيته الوجودية وذاتيته الإنسانية والكونية، بين جسده وروحه، بين كينونته وصيرورته، بين حياته في الضرورة وضرورة الحرية في حياته، بين معرفيته وإبداعيته.

ويختتم الكتاب بأنه كان من الطبيعي أن يستكمل هذا السؤال الأول بسؤال ثان عن الوضع الراهن للفكر الفلسفي العربي، في إطار هذا العصر الراهن ■

عادل فرج

القمع في الخطاب الروائي العربي

المؤلف: عبد الرحمن أبو عوف
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- القاهرة- ١٩٩٩

لأسباب اجتماعية (الدين- التراث- الثقافة) وتاريخية (علاقات القوى- سلطة الدولة- الهيمنة الخارجية) يخضع الإنسان في العالم العربي لجملة تصورات كابحة لتطوره الذاتي والموضوعي.

إزاء وضع مثل هذا، كيف يمكن للرواية، كشكل أدبي بانورامي قادر على رصد صراع الواقع الإنساني أن تسهم في الوقوف بمواجهة القمع والقهر والاستلاب؟.

من هذا السؤال المركزي وعبر وجهة نظر منهجية "تستفيد من مناهج علم اجتماع الأدب وعلم اجتماع الرواية بالذات (جورج لوكاتش- ميخائيل باختين- لوسيان جولدمان)، تنطلق دراسة الكاتب والناقد الأدبي عبد الرحمن أبو عوف لدراسة ظاهرة القمع في الخطاب الروائي العربي والسؤال هنا: لماذا نجعل من الرواية موضوعا معرفيا لدراسة ظاهرة القمع؟.

يرى المؤلف في المقدمة، وفي سياق آخر من الكتاب، أن الرواية تعتبر في هذا العصر إحدى أهم الوسائل التي يمكن من خلالها "قراءة" مجتمع ما.. ففيها تقرأ المجتمع بتفاصيله وهمومه.. تقرأ حياة الناس اليومية وأحلامهم.. وتحاول أن تشير إلى مواضع الألم والخلل، إنها تفعل ذلك بطريقة مختلفة ع ن الشعر في عصور ماضية، حيث كان يهجو أو يمدح، وبطريقة مختلفة عن الوعظ والإرشاد، وكما لا تلجأ إلى تجميل القبح أو الهروب منه، ولا تجافي القضايا الساخنة أو الحرجة، وإنما تلج إلى أعماقها، وإن كان في أغلب الأحيان بطريقة غير مباشرة، والرواية حين تقوم بذلك تقول الكثير وتفعل

الكثير، إذ تصبح كالمرآة التي يرى فيها الشعب نفسه، إذ تحكي المهانة والألم والصبوات، وتحرك وترا عميقا في داخل كل إنسان، حين يرى نفسه بوضوح، حين تتبدى له همومه عارية صارخة، وبهذا المقدار أيضا، وحين يكتشف كم هم معطبون حكامه وكم هم خارجون وأنانيون، و كم هم قساة أيضا، لابد أن تتحرك إنسانيته ومشاعره، ويصبح في النتيجة أكثر وعيا وأكثر إحساسا وهذه هي الرسالة التي تريد الرواية أن توصلها.

وهذا يعني، بصيغة أخرى أن الرواية العربية بتصديها لظاهرة القمع تستعيد غربة واستلاب الإنسان العربي، وتدفعه لاسترداد وعيه، و تثبت بذلك أنها سجل واسع للأصداء النفسية والاجتماعية والسياسية.

يقع الكتاب في ٢٦٣ صفحة من القطع الكبير ويحتوي إلى جانب المقدمة والمدخل و"بدلا من الخاتمة" على قسمين، خصص القسم الثاني، ويضم سبعة فصول، لدراسة تجليات القمع في مرآة نجيب محفوظ". فيما خصص القسم الأول، وبحسب تسلسل الفصول للموضوعات والدراسات التالية:

الخطاب الروائي العربي والقمع عند عبد الرحمن منيف، آليات الزمن الروائي في "مرايا النار" لحيدر حيدر، قراءة في "الوجه الآخر" لفؤاد التكرلي، لغة الرمز في "الحي الخلفي" لمحمد زفزاف، تراجيديا الثورة والقهر في رواية جيل الستينات، جدل الذات والانكسار في "الحب في المنفى" لبهاء طاهر، أنغام الموت في العالم الروائي لعبد الحكيم قاسم، تجليات المعرفة في "متون الأهرام" لجمال الغيطاني، "أحزان محب" لعبد الفتاح الجمل، إشكالية الصدق الفني في "لا أحد ينام في الإسكندرية" لإبراهيم عبد المجيد، العشوائية وتفكك المجتمع في "ليل ونهار" لـ (سلوى بكر)، جدلية السيرة والتاريخ في "الخرز الملون" لمحمد سلماوي، "ورود سامة لصقر"، وإجهاض الحلم لأحمد زغلول الشطي، وحلم البحر .. لمحمد الراوي وترنيمة الجسد والموت.. والمكان في "الخباء" لـ (ميرال الطحاوي).

من سياق الفقرة السابقة، نلاحظ تضاؤل نتاج "الكاتبات" أمام نتاج "الكتاب"، في مجال الرواية العربية، على المستويين الكمي والنوعي.. مما يكشف في التجلي العام، عن حقائق تاريخية وسوسيولوجية متصلة على تفاوت الدرجة بوضعية المرأة داخل بنى المجتمعات العربية ذ ات الطابع "البطرياركي".

كما نلاحظ أيضا، "غلبة" الاهتمام بالنماذج الروائية ذات "البنية الدالة" سياسيا، رغم استدراك المؤلف الهام في مدخل الكتاب: غير أننا نبسط مفهوم القمع لموقفنا عند ظاهرة القمع السياسي. فظاهرة القمع في الوطن

العربي تشكل وتطرح إشكالية معقدة، حيث تتجلى في أشكال أخطر من التسلط السياسي، لعل أبرزها قمع الدين المقدس وقمع التراث والمألوف والتقاليد والعرف وقمع الجنس والمجتمع الذكوري وقمع النص وقمع اللغة.. الخ.

ويعني هذا، استبعاد نماذج روائية دالة خارج إطار البحث والدراسة .وهى نماذج نجدها اهتمت عبر خطابها الجمالي ببحث القمع في مستوياته الاجتماعية القاعدة لا في أشكاله السياسية وأبنيته التنظيمية .ونذكر على سبيل المثال، وعلى تفاوت الأداء الفني، أعمال محمد شكري ونوال السعداوي وحتى إبراهيم أصلان الذي أشار المؤلف عرضا، في "بدلا من الخاتمة" لروايته "مالك الحزين".

غلبة هذا المنحى، في "قراءة" العمل الروائي، في هذا الكتاب تتجلى، وبصورة بالغة الدلالة، في مطلع دراسته "الخطاب الروائي العربي والقمع عند عبد الرحمن منيف"، يقول المؤلف:

يتشكل ويتكون الخطاب الروائي عند الكاتب البارز عبد الرحمن منيف من إدراك واع صلب يتميز برؤية ذات شمول حي لجوهر أزمة الوجود العربي المعاصر والذي يتمثل في آليات القمع والقهر الذي تمارسه بسادية وبدرجات ونسب متفاوتة كلية أنظمة ومؤسسات الحكم في المجتمع العربي في تجلياتها المتباينة من قبلية وملكية وجمهورية.. كما تتجلى، وبذات الدرجة، في دراستيه: " آليات الزمن الروائي والدلالة في "مرايا النار" لحيدر حيدر"، و "جدل الذات والانكسار في "الحب في المنفى" لبهاء طاهر.

عكس ذلك، يكشف المؤلف، كما في دراسته لروايات عبد الحكيم قاسم، وبمهارة منهجية، عن القمع بوصفه وضعية سوسيولوجية قارة وموجهة لمصائر الشخصيات. مما يجعل الموت يبدو، داخل هذا العالم الروائي، كقدر محتوم،كعبث، كمقابل للحياة أمام أحوال تسوء من يوم إلى يوم. فالراوية عبد العزيز، في "قدر الغرف المقبضة"، يستحضر في قليل من الصور البالغة التأثير عالما قاتما وحشيا.. وكل ما يراه منقول ببرودة كافكا وبأسلوب واقعي في آن واحد، إن الحقيقة الفنية تستحضر منا بعريها المحتد والقاسي أكثر مما استحضر بارتجافها.

وفي ذات السياق، يتعرض المؤلف، بالوصف والتحليل المدقق، لتجليات ظاهرة القمع، في عالم نجيب محفوظ الروائي، وهو عالم يتبدى فيه الجهل والفقر والاستبعاد والعنف كمآس كبيرة، مفتعلة، من منع الإنسان. ورغم ذلك، يوجد هناك أشخاص يحاولون الفكاك، من أسر المأساة اجتماعية كانت أم وجودية، ولعل هذا ما يجعل منهم، في ظل مفهوم "البطل الإشكالي"، نماذج روائية بامتياز.

ويتحقق لأبعد مدى هذا المعنى الفلسفي

بتركيز تكثيف في روايته "قلب الليل"، فالشخصية المحمودية. جعفر الراوي، حفيد الراوي ووريثه الوحيد، يطالب وبلا جدوى من الراوية موظف الأوقاف.. بحقه في وقف الراوي، أكبر وقف خيري في الوزارة ريعه موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الإمام الحسين، بالإضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة، والوقف الخير ي لا يمكن أن يؤول إلى شخص بحال من الأحوال. إنه الآن شيخ متهالك محطم القلب أقرب إلى التوسل، بدلته الرثة تتمزق.. ووجه ذو الجلد المدبوغ، والشعر النابت، وهو يهرش شعر رأسه الأبيض المتلبد، وليس من إجابة على طلبه إلا أن يقدم التماسا بصرف إعانة شهرية من الخيرات قد تصل إلى خمسة جنيهات وقد تزيد بشرط أن يثبت نسبه.. هو إذن رمز الإنسان الخاطئ المطرود من الفردوس.. الذي غضب عليه الجد.. رمز الله.. فحمل لعنته في خرائب الأرض ولم ييأس من المطالبة بحقه في النعيم والعدل والانتساب إلى الجد "صدقني لقد حملت حياة لا يقدر على حملها الجن فلتكن معركة، لن أكف عن القتال حتى أنال حقي من تركة جدي اللعين".

وأخيرا، يكشف الكتاب، أثناء توصيف وتحليل النماذج الروائية المختارة، عن سمات مشتركة بين شخصيات، أو أبطال الأعمال، موضع البحث والدراسة، فهى في غالب الحال، شخصيات مثقفة، أو امتلكت وعيا، من خلال التجربة الحياتية اليومية، أتاح لها درجة من الانفصال عن المألوف أو السائد، مما جعلها تعيد النظر في علاقاتها الذاتية والموضوعية على أسس تحافظ، في التحليل العام على وضعيتها "الإنسانية".

ونجدها نتيجة لذلك، شخص ي ا تتعيش على "هامش النظام الاجتماعي"، تعيش عذاباتها الوجودية إيجابا أو سلبا، وتواجه المنفى، على صعيد الحقيقة أوالمجاز، والسجن، على المستوى المادي أو المعنوي، وانكسار الحلم أو وأد الرغبات، وتعاني الكبت الجنسي أو التعبير عنه، ورغم كل ذلك، تواصل رحلة الحياة، وقليلا ما تفكر في الانتحار، كحل للمشكل الاجتماعي والوجودي القائم، مثلما حدث لزاهد كريم، في رواية "ليل ونهار" للكاتبة سلوى بكر.

بهذا المعنى، يملأ الكتاب، القمع في الخطاب الروائي العربي، ثغرة لا تزال فاغرة في حقل الدراسات النظرية والتطبيقية الأدبية في العالم العربي ■

عبد الحميد البرنس

تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية

المؤلف: محمد مهران رشوان

الناشر: دار قباء ١٩٩٩

يختلف المفكرون فيما بينهم في العصر الواحد، كما يختلفون أكثر عبر العصور المختلفة حول تحديد معنى الفعل الخلقي، ولكن المتفق عليه بينهم هو الإرادة الخيرة الكامنة خلف هذا الفعل من ناحية، والأثر الحسن والإيجابي المترتب عليه من ناحية أخرى.

وبغض النظر عن إدراك المفكرين الأخلاقيين لذلك أم لا، ترتبط الأخلاق كعلم، وكخبرة بحقيقة التطور الإنساني في أشمل معانيها، بل وكذلك بالتطور السياسي على ما يحاوله البعض من نفي العلاقة بين الأخلاق والسياسة، فعندما يستشعر أهل عصر أن قيم المجتمع الذي يعيشون فيه قد أصبحت بالية وعقيمة وأن ثمة قيماً أخرى بدأت تنضج في حياتهم لتصوغها على نحو أفضل وأخصب فإنهم يبدأو ن في مجافاة القيم البالية والتطلع إلى القيم الجديدة تدريجيا ، فإذا ما صادف تطلعهم هذا إلى الجديد سلطة ترفض الجديد وتسعى إلى فرض القديم لأسباب لديها يكون معظمها مدفوعا بالرغبة في الحفاظ على أنساقها السياسية وأوضاعها القائمة ووجودها التاريخي، إذا ما تحقق هذا من رغبة الناس في جديد ومحاولة قهر السلطة لهم على القديم، تكون الثورة إذن هى الفعل السياسي/ الأخلاقي/ التاريخي لتجاوز حالة التناقض التي تغلق حياة الجماعة الإنسانية/ السياسية، ثم عقد الصلة الوثيقة بين الأخلاق والتطور الإنساني، وكذلك تتبدى الأهمية الكبيرة لكتاب "تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية" والصادر مؤخرا عن دار

قباء بالقاهرة للدكتور محمد مهران رشوان أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة .

رغم أن الكتاب معنون، ومعنى في الوقت ذاته بتطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، فإن المؤلف يعد أسطورة بالتحفظ على كتابات المؤرخين سواء الغربيين في كل الأحوال، أو العرب في كثير من الأحيان، والتي تبدأ بتاريخ هذا الفكر لدى اليونانيين باعتبارهم أول من تحدث وكتب عن الفكر الأخلاقي دون إغفال جهد سابق عليهم بذلته الحضارات الشرقية القديمة في مصر وبابل وفارس والهند والصين لصياغة أو حتى لممارسة القواعد الأخلاقية في صورها الطبيعية أو حتى الدينية أو الصوفية.

والمؤلف يستند إلى فهم منطقي لتطور الفكر البشري يعتبر الحضارات حلقات في سلسلة ممتدة تقدم كل واحدة منها إسهامها الخاص في هذا التطور حتى لو كان ثمة تمايز كبير بين حجم إسهامات كل منها، يستند إلى هذا الفهم ليؤكد أن اليونانيين لم يكونوا أول من تحدث في الأخلاق حيث كان الفكر الأخلاقي موضع اهتمام قدماء المصريين في صورة عقائد دينية تدعو إلى التمسك بالسلوك الطيب الذي يحقق مبادئ العدالة والاستقامة والفضيلة، كما ظهر عند الهنود في صوفية تغالي في تطهير النفس وتعذيبها للوصول إلى رتبة الفناء، كما ظهر عند الصينيين في طابع من الحكم يصطبغ بصبغة عقلية وفلسفية واضحة ويبعد لأول مرة عن العقائد الدينية ، وبذلك يسبق الصينيون فلاسفة اليونان إلى تنظيم الفكر الفلسفي الأخلاقي خصوصا، برغم القيمة الكبيرة وربما الخطيرة التي أضافتها اليونان إلى الفكر الفلسفي والأخلاقي والتي يجب الاعتراف بها، ولكن باعتبارها حلقة مهمة وخطيرة في السلسلة، وليست بداية هذه السلسلة في كل الأحوال.

وضمن تعريفات كثيرة جد متباينة في الماضي والحاضر يقترب المؤلف من التعريف الذي يرى فيه الأخلاق القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان لبلوغ كامل إنسانيته في ضوء مثل أعلى يصبو إليه ؛ ومعنى ذلك أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث في حياة الإنسان الواقعية ليصف ما هو كائن بالفعل، بل هو علم يضع ما ينبغي أن يكون (لاحظ أنها فكرة كلاسيكية أقرب إلى الأفلاطونية التي تجاوزها أرسطو بعد ذلك بقليل على نحو جزئي. ثم تجاوزتها الأخلاق الحديثة على نحو حاسم بدءا من هوبز وما بعده) وبهذا المعنى يتحدد الفعل الأخلاقي في أربع سمات أساسية وهي:

١- أن يكون عاما ومطلقا يتخطى الزمان والمكان ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال.

٢- أن يكون ضروريا أوليا لا يستقي من الواقع والتجربة وبدونه لا تستمد قيم تغفل الأشياء و تفهمها.

٣- أن يكون واضحا بذاته لا يقبل برهانا، لأنه يحمله في باطنه الشاهد على صدقه بحيث يكون مجرد فهمه كافيا للتسليم بصراحته.

٤- لا يقبل شكا ولا جدلا، ولا يحتمل تعريضا بمعنى أن يستحيل التسليم بصدق أو جعل هذا النقيض قاعدة للسلوك الإنساني.

ومما لا شك فيه أن هذا التعريف بمرتكزاته الأربعة هو أمر طبيعي للمنطق الصوري السابق للمنطق الجدلي والذي لا يعترف بحركة الواقع، والتاريخ وقدرتهما على التأثير في الصور الذهنية العقلية السابقة ومن ثم الحاكمة للفضيلة وللخير والشاخصة في هذا العقل الذي يبدو عندئذ متعاليا على التاريخ وليس جزءا منه، وهو ما يفسر فقد المذاهب الحديثة من منظورات شتى، لهذا التعريف الصوري في الأخلاق في سياق أوسع هو فقد المعرفة الصورية بوجه عام.

والمهم أن المؤلف يتوقف في أولى محطات الفكر الغربي عند اليونان، ويبحث في العديد من مدارسهم ومفكريهم عند الفكر الأخلاقي. وعلى رأس هؤلاء يتوقف عند المفكرين الثلاثة الكبار ليستخلص من فلسفتهم العامة مذاهبهم الأخلاقية مما لا يتسع المجال هنا لذكره، وإن أمكن الإشارة السريعة للفضيلة الحاكمة لدى كل منهم.

فسقراط مثلا يوحد بين الفضيلة والعلم، وبين الرذيلة والجهل فمن يعلم الخير يفعله، ومن يعلم الشر يتجنبه، فأساس الشرور إذن هو الجهل وأساس الفضائل هو العلم، فلديه لو أن الإنسان عرف الخير على حقيقته لما اتجه إلى الشر لأن الخير مرتبط بالسعادة، كما يرتبط الشر بالشقاء وليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته ويسعى إلى الشر مختارا، ومن يتأمل هذا يدرك مدى تناول الفيلسوف العظيم ذلك أن الكثيرين يدركون الشر ويمارسونه بمعرفة حديثة تستخدم أرقى نظم المعلوماتية الآن ويشكلون من أجل هذا الشر عصابات حديثة منتظمة، ويبدو أن سقراط كان ينظر للفضيلة داخل نفسه فهو الفيلسوف الحكيم الذي لم يكتب فلسفته وإنما مارسها بالفعل فقد كان يرفض ارتداء الفاخر من الثياب، ويرفض معظم اللذات إلا لذة التعقل فكان أميل الناس وأعظمهم عندا فدفع حياته ثمنا لفلسفته.

أما أفلاطون فقد سار في فلسفته الأخلاقية على تقسيم لقوى النفس الإنسانية إلى ثلاثة، وهى الذات الحسية والتي تتعلق بالنفس

الشهوانية، والذات الغضبية النازعة إلى العنف والقوة والذات العاقلة التي تجد لذتها في التعقل الخاص، والفضيلة لديه هى قدرة الذات الإنسانية على قهر النفس الشهوانية والغضبية لصالح النفس العاقلة وتغلب الروح على البدن ويخلو الإنسان من دوافع الإثم والشر ويقترب من المثال الإنساني العقلي الخاص.

ويأتي أرسطو على العكس من أفلاطون الذي يعد المصدر الديني والمثالي لتقاليد الأخلاق الغربية، بنزعته الطبيعية الواقعية التي تفسر الأخلاق ليس بالقوى المتعالية على الوجود الإنساني مثل العلم، ولكن أيضا بالحاجات الإنسانية والشروط التاريخية ولذلك فهو يوفق بين المذهب السقراطي/ الأ فلاطوني القائم على رفض اللذة والنفس الشهوانية والتعول على المثل العقلية الصرفة، وبين المذهب السوفسطائي النفعي الذي يعلي شأن اللذة على الفضيلة عندما يعترف بأهمية اللذة للحياة الإنسانية ولبلوغ السعادة، ولكنه يفرق فيما بينها بين أنواع كثيرة من اللذات منها المشروع ومنها غير المشروع، و يعلي من قدر لذة التعقل والتي تعد لديها أساس كل اللذات حيث يجب تعقل هذه اللذات جميعها حيث يحدد العقل وحده مدى أخلاقيتها.

وفي العصر الحديث يرصد المؤلف أهم متغيرين شهدهما ودلالتهما في الفكر الأخلاقي، أولهما هو تقلص سلطة الكنيسة، وثانيهما هو تزايد سلطة العلم، ومن ثم تحدي ظهور العلم الحديث على يد علماء من أمثال جاليليو، الأفكار التقليدية مدعما في ذلك لسلطة العالم الفيزيائي وغرضه وخطته، حيث ألقى العلم الحديث ظلالا من الشك على فكرة القانون الطبيعي، وأبطل دعاوى اللاهوت التي سادت في العصور الوسطى، وهكذا ظهرت في وقت واحد تقريبا ومن نفس المصدر الفلسفات الأخلاقية والنسبية التي ترصد الأخلاق في ظل التحولات ات الاجتماعية محطمة بذلك الإطار الثقافي التقليدي السكوني الذي أحاط بالفكر الأخلاقي في معظم العصور.

ويتوقف المؤلف عند مفكرين حديثين أساسيين: الأول هو توماس هوبز الفيلسوف الإنجليزي والذي اشتهر بالأخلاق النفعية، ووضع كتاب الأمير كأساس للنفعية الأخلاقية في المجال السياسي إذ حاول تفسير العالم السياسي على أساس ما أسماه "حالة الطبيعة" من حيث الرغبة الإنسانية النفعية والغريزية في البقاء هى محرك الوجود البشري الذي أتت الدولة لتنظمه وتحوز سلطة قهره حتى لا تترك الإنسان يفتك بالإنسان الآخر رغبة في الحياة على أشلائه، وفي هذا السياق فهو يمنح

الفضيلة ملمحا عمليا في ضوء مذهبه الميكانيكي حيث تصدر نزوعات الإنسان عن تركيبه البيولوجي، وحتى أن العقل يصير لديه مجرد تكثيفات وتركيبات خاصة للمخ الإنساني، ومن ثم فإن الإنسان يتصرف حسب ما يمكنه تكوينه الطبيعي ، ثم التجربة العملية، فهو يمارس نزوعاته الطبيعية، ثم يتحكم فيها بعد ذلك عن طريق إدراك الأثر الناجم عنها سواء كان للذة أو الألم ، فيمنحه نحو أفعال اللذة باعتبارها الفضيلة، ويهرب من الألم لكونه قمة الرذائل، ومن هنا فإن المذهب الأخلاقي لديه هو جماع من الميكانيكية البيولوجية الطبيعية، والنفعية الاجتماعية الإنسانية.

وفي موازاة هوبز الإنجليزي، كنموذج أساسي للأخلاق الحديثة في الفكر الغربي يتوقف المؤلف، بكل الحق، عند نموذج أساسي آخر ومن الجهود الألمانية العظيمة في الفلسفة وهو إيمانويل كانط الذي يعد أشهر وأوفى المدافعين عن المذهب الأخلاقي الذي تركز حول مفهوم "الواجب" حتى أنه يأتي ذكره كثيرا بـ"فيلسوف الواجب" إذ كان قدر كبير من فكره ينصرف للثورة على المذاهب الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره وبالذات مذهب اللذة الذي يجعل السعادة الشخصية هي الفضيلة وحيث اللذة السعادة لا تصلح بحكم تحولها وجزئيتها، وذاتيتها بل وأنانيتها لصياغة مبدأ أخلاقي عام، ففي كتابه "نقد العقل الخالص" حاول كانط أن ينظر لقوله إن قوانين العلم هى قوانين مفروضة من جانب العقل على موضوعات الإدراك الحسي، ولكن إدراكها بصورة تعينية من خلال التأمل في بنية المعرفة الأولية.

وفي كتابه التالي "نقد العقل العملي" حاول كانط أن يطبق هذا التصور الفلسفي العام على الأخلاق بشكل خاص واضعا بذلك نوعا من الأخلاق على القوانين الأولية التي ينتظم بها الفعل عن طريق العقل العملي.

وفي كتابه "أسس ميتافيزيقيا الأخلاق" يقوم كانط أكثر من أي فيلسوف آخر بمحاولة لتوضيح أوجه الاختلاف بين المبادئ الأخلاقية وقوانين الطبيعة، وعلى عكس ما قال، وذهب توماس هوبز، ذهب كانط إلى أن الاختلاف بينهما يكمن في إحساسنا الذاتي بالإلزام في طاعة القوانين الأخلاقي بعكس قوانين الطبيعة الأخرى التي لا يشعر حيالها بمثل هذا الإلزام.

ويفرق كانط بين الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة في أن الأولى تهدف إلى البناء والانسجام، بينما الثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى، كما ترغمه الإرادة إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع والميول والنزعات وبذلك تفقد الأفعال التي تصدر عنها كل ما لها

من قيمة أخلاقية لما تنطوي عليه من ذاتية وأنانية.

ولا يكفي لدى كانط أن يكون الفعل الخلقي مطابقا في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتم أن يصدر هذا الفعل ابتداءً من أجل الواجب وحده وإجلالا له وحده، فإذا ما تم الفعل من أجل تحقيق مصلحة شخصية فإنه لا يكون أخلاقيا حتى لو كانت نتائجه متفقة مع الواجب لأنه عندئذ يكون اتفاقا عارضا وليس مقصودا كما يملي قانون الواجب، وتريد الأخلاق الفاضلة ■

صلاح سالم

وثائق

نداء من المنظمات الأوروبية والأفريقية والعربية لحقوق الإنسان إلى قمة أفريقيا أوروبا المنعقدة في القاهرة - أبريل ٢٠٠٠

إعلان القاهرة

تصفية ميراث الحقبة الإستعمارية مسئولية مشتركة لأفريقيا وأوروبا

تتابع المنظمات الأوروبية والأفريقية لحقوق الإنسان في العالم العربي باهتمام كبير انعقاد قمة أفريقيا وأوروبا في القاهرة، باعتباره تجمعا هاما من أجل الحوار بين دول منظمة الوحدة الأفريقية ودول الاتحاد الأوروبي، ويحدوها الأمل في أن تتناول القمة بجدية ما يكفل خلق شراكة حقيقية ومتكافئة، تحقق المصالح المشتركة للشعوب وتعزز حماية واحترام حقوق الإنسان وتكفل الحقوق الأساسية والحريات العامة.

وإذ تأسف المنظمات الأوروبية والأفريقية العربية لانهيار خطط عقد مؤتمر مواز للمنظمات غير الحكومية الأفريقية والأوروبية فقد ارتأت أن تتقدم بهذا النداء إلى القمة آملة أن تؤخذ توصياتها بعين الاعتبار.

أولا قضايا العولمة

تولي منظمات حقوق الإنسان الأوروبية والعربية اهتماما بالغا بالآثار السلبية للعولمة على الشعوب الأفريقية التي تعاني أصلا من القهر والفقر والتهميش والصراعات المسلحة.

ومن الملاحظ على الصعيد الاقتصادي أن السياسيات الاقتصادية المتبعة من جانب المؤسسات المصرفية الدولية قد أدت في كثير من الحالات إلى تبني تدابير ضارة بأقسام واسعة من السكان الأكثر ضعفا وتهميشا في أفريقيا. كما تلاحظ نزوع بعض الشركات المتعددة الجنسية إلى تحويل بلدان العالم النامي إلى حقل للتجارب أو مرتعا للتخلص من النفايات أو الصناعات الملو ثة للبيئة.

إن الأمر يتطلب ضرورة مراقبة أداء المؤسسات المصرفية والاقتصادية الدولية والشركات متعددة الجنسيات والاتفاقيات الثنائية والإقليمية وبين

القارية ذات الصلة، والعمل على تطوير القانون الدولي لحقوق الإنسان في هذا المضمار ووضع الآليات الدولية المناسبة لهذا الغرض.

وتعتزم المنظمات الموقعة على هذا النداء بالتنسيق مع شركائها في الجنوب والشمال، العمل على إنشاء الهياكل اللازمة لرصد ومراقبة الآثار السلبية للعولمة على حقوق الإنسان والشعوب.

كما تحث المنظمات الموقعة على هذا النداء على ضرورة الحرص على التنوع الثقافي ومبادئ المساواة بين كل الثقافات وحقها المتكافئ في التعبير عن نفسها، وعلى ضمان أفضل الظروف للتفاعل الخلاق بين الثقافات وازدهارها جميعا، دون إضفاء مكانة أعلى لثقافة بعينها على ثقافات أخرى، أو إضفاء قدسية خاصة على العناصر السلبية التي لا تخلو منها أي ثقافة. إن الخصوصية الثقافية التي ينبغي الاحتفاء بها، هي تلك التي ترسخ شعور المواطن بالكرامة والمساواة وتثري ثقافته وتعزز مشاركته في إدارة شئون بلاده.

ثانيا الحق في التنمية

إذ تؤكد المنظمات الموقعة على تكامل كافة حقوق الإنسان الأساسية المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعدم قابليتها للتجزئة، وعلى الحاجة الماسة لتفعيل الحق في التنمية ولمنحه دفعة استثنائية للأمام، وخاصة في القارة الأفريقية...

وإذ تلاحظ أن الركيزة الأساسية للحق في التنمية هي الحق في المشاركة، وفق ما يشير الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة بهذا الشأن، فضلا عما نوه به الإعلان بخصوص أهمية التعاون الدولي لتفعيل هذا الحق...فإنها تؤكد على:

١- العلاقة الوثيقة بين القضاء على الفقر وبين تمكين الفقراء، وذلك من خلال إيجاد وتعزيز الآليات التي تكفل الرقابة على وضع السياسات والخطط للقضاء على الفقر، وعلى التصرف في الموارد والسيطرة على الثروات الوطنية وسبل استثمارها، وعلى توزيع ثمار التنمية. وهى كلها مقومات وثيقة الصلة بتوافر آليات الحكم الديمقراطي.

٢- العلاقة الوثيقة بين القضاء على الفساد -بما يكفل إتاحة أفضل مناخ للتنمية وعدالة توزيع ثمارها- وبين إيجاد وتعزيز آليات الشفافية والرقابة والمحاسبة على كافة المستويات.

٣- العمل علي تطوير استراتيجيات جديدة تعاظم من الاستفادة من الموارد المحلية المادية والبشرية- المتاحة للمجتمعات المحلية المستهدفة بالخدمات، والانفتاح علي دعم المبادرات الشعبية المحلية.

٤- ضرورة أن تتخذ الدو ل الأوروبية قرارات بإسقاط الديون علي الدول الأكثر فقرا، وتخفيف عبء الديون الخارجية وفوائدها على الدول الأفريقية الأخرى، انطلاقا من أن

المساعدات الخارجية ليست سوى تعويضاً رمزياً عن المعاناة التاريخية للشعوب الأفريقية في الحقبة الاستعمارية.

٥- أولوية مبدأ عدالة التجارة على حرية التجارة، وذلك بالحد من الحواجز الجمركية أمام السلع الأفريقية، ووضع أسعار عادلة للمنتجات الأفريقية.

ثالثا: تصفية ميراث الحقبة الاستعمارية

ترى المنظمات الموقعة أن الحروب والنزاعات الأهلية والفقر وانتهاكات حقوق الإنسان وغيرها من مشاكل القارة ذات أسباب معقدة، ولكن غياب الديمقراطية والتوافق الاجتماعي الواسع حول سبل إدارة شئون المجتمع والنزوع لإدارة الحكم بالطرق اللاسياسية، قد أدي إلى مزيد من تفاقم هذه المشاكل وإطالة أمد الحروب والنزاعات والقلاقل الداخلية. إن طغيان الدولة والعنف في المجتمع الأفريقي في جانب منه هو تعبير عن الأزمة التاريخية في بنية الدولة الأفريقية الموروثة من الحقبة الاستعمارية والتي كرست الظلم والقهر عبر سنوات الاحتلال والاستعمار وتجارة الرقيق والنهب المنظم للثروات، وفرض الثقافات الغازية وطمس الهويات المحلية، مما يستوجب مداخل أكثر شمولا ومواقف أكثر إيجابية من الدول الأوروبية التي تتحمل الوزر التاريخي عن الحقبة الاستعمارية.

لقد آن الأوان لأوروبا أن تقدم اعتذارا علنيا وشاملا لشعوب أفريقيا عن المظالم والآلام الهائلة التي كبدتها لهذه الشعوب، والتي مازالت تواصل تأثيرها الكابح على انطلاقها نحو ارتياد آفاق التقدم الإنساني، وأن تقوم بمراجعة لكل السياسات والمواقف الحالية التي تشكل استمرارا للعقلية الاستعمارية.

إن تصفية الحساب مع ميراث الحقبة الاستعمارية هو مسئولية أفريقيا أيضا، فلا زال كثير من الحكام الأفارقة يحكمون بلادهم بنفس الأساليب التي تستند إلى ركيزة الأيديولوجية الاستعمارية القائلة بأن الشعوب الأفريقية ليست مؤهلة لحكم نفسها بنفسها. إن الديمقراطية وإرساء دولة الحق والقانون مدخل حيوي وأساسي للتعامل مع كافة القضايا الأفريقية.

رابعا: إقرار السلام وحقوق الأقليات

تؤكد المنظمات الموقعة على ضرورة العمل علي بناء آليات واستراتيجيات جديدة لإقرار السلام ومنع وإدارة وتسوية النزاعات تتضمن مشاركة المنظمات غير الحكومية علي المستوي الوطني وشبه الإقليمي والإقليمي والدولي من أجل تعزيز فرص السلام العادل وكفالة حقوق الأقليات والجماعات العرقية المختلفة، وتؤكد على ضرورة ارتباط السلام بالعدل، أي ذلك الذي ينهض علي احترام الحقوق الأساسية علي رأسها الحق في تقرير المصير، مع الأخذ بعين الاعتبار الحق في الحياة في دولة موحدة

مستقرة تقوم على حماية وجود الأقليات وهويتها القومية والإثنية وهويتها الثقافية والدينية واللغوية.

إن مخططات السلام التي تكتفي بترجمة علاقات القوة علي الصعيد المحلي أو الإقليمي أو الدولي إلى أمر واقع، لا تساهم إلا في تعقيد الأوضاع الإنسانية، وهى ليست في جوهرها سوى هدنة مؤقتة. وفي هذا الإطار تتقدم المنظمات الموقعة بالتوصيات التالية للقمة:

١- ربط منظمات المجتمع المدني الأفريقية بآليات وأجهزة منظمة الوحدة الأفريقية العاملة في منع وإدارة وتسوية النزاعات الأهلية.

٢- العمل علي بناء القدرات الأفريقية وتكثيف برامج التدريب في مجال إدارة وتسوية النزاعات بالطرق السلمية، وترسيخ أسس التعايش السلمي بين الجماعات العرقية والدينية المختلفة.

٣- إعادة تقييم واستخلاص الدروس من التجارب المتعثرة التي تمت في أفريقيا لفرض وحفظ السلام والأمن والنظام عبر التدخل الدولي أو الإقليمي، وضرورة العمل علي تعزيز الآليات الأفريقية لمواجهة النزاعات الأهلية المتفاقمة وتحقيق السلام العادل والمستديم.

٤- التأكيد علي ضرورة أن تتم مكافحة العنف الداخلي دون المساس بحقوق الإنسان، وخاصة مبادئ المحاكمات العادلة وعدم اللجوء إلى التصفية الجسدية أو التعذيب والمعاملة القاسية والعقوبات الجماعية.

٥- السماح بقيام فرق تحقيق مستقلة بالتحقيق في الادعاءات الخاصة بوجود انتهاكات واسعة وجسيمة لحقوق الإنسان ضد المدنيين في مناطق الحروب والنزاعات.

٦- التعاون المشترك على الصعيد الثنائي والإقليمي والدولي، من أجل مكافحة الإرهاب والتعاون علي تجفيف منابعه والسيطرة علي قنوات دعمه، دون المساس بحقوق الإنسان وحق الشعوب في مقاومة الاحتلال وتقرير المصير.

خامسا: تعزيز واحترام حقوق الإنسان

إذ تؤكد المنظمات الموقعة على إيمانها بمبدأ عالمية حقوق الإنسان، وأهمية احترام الخصوصيات الثقافية في هذا الإطار، وعلى التزامها بالمواثيق والعهود والبروتوكولات والاتفاقيات والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة، وعلى تثمينها للميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وإعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان، فإنها تعبر عن قلقها العميق لأوضاع حقوق الإنسان في القارة الأفريقية، بالرغم من التزام حكومات دول القارة بحماية وتعزيز احترام حقوق الإنسان في كثير من المواثيق والعهود الإقليمية والدولية وآخرها توقيعهم علي إعلان وخطة عمل "جراند بي" في موريشوس ١٩٩٩، وتلاحظ أن عدم احترام حقوق الإنسان يؤثر بشكل سلبي علي تطور المجتمع المدني في القارة مما يعيق مساهمته الحيوية في التنمية

والاستقرار. كما تعتبر أن مهمات تحقيق السلام العادل والاستقرار والتنمية والتقدم تتطلب أكثر من أي وقت مضى تعزيز الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وإقامة دولة الحق والقانون.

وإذ تشيد المنظمات الموقعة بالشوط الكبير الذي قطعته جنوب أفريقيا والمغرب والسنغال على صعيد التطور الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان، فإنها تتقدم بالتوصيات التالية إلى القمة :

١- حث الدول الأفريقية والأوروبية على التوقيع والتصديق بدون تحفظ علي كافة المواثيق والعهود الدولية الرامية لتكريس احترام حقوق الإنسان.

٢- العمل علي أن تكون التشريعات الوطنية والممارسة الداخلية للدول تنسجم مع المعايير الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان، وتقديم كافة التسهيلات لمنظمات والمدافعين عن حقوق الإنسان للعمل وفقا لما تم إقراره في الإعلان العالمي لحماية المدافعين عن حقوق الإنسان.

٣- التصديق على الاتفاقية الخاصة بإنشاء المحكمة الجنائية الدولية من أجل تعزيز احترام حقوق الإنسان، وضمان أن يقدم مرتكبو الجرائم ضد الإنسانية إلى العدالة.

وإذ تشيد المنظمات الموقعة بقرار إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الخاصة برواندا وصدور أولى الأحكام ضد مجرمي الحرب، فإنها تحث الحكومات الأفريقية ذات الصلة على التعاون مع المحكمة بإمدادها بالمعلومات والمساعدات الضرورية. كما تحيي المنظمات الموقعة مبادرة السنغال بتقديم الرئيس التشادي الأسبق حسين حبري إلى العدالة، وقيام فرنسا بتوقيف ضباط أمن من موريتانيا متهمين بالتعذيب.

٤- ضرورة مراجعة القوانين والتشريعات التي تحكم نشاط منظمات المجتمع المدني، وجعلها أكثر اتساقا مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وخاصة الحق في التعبير والتنظيم والاجتماع، لضمان قيام مجتمع مدني مستقل وفاعل في التنمية الاجتماعية والثقافية والسياسية.

٥- إعطاء أولوية قصوى لبرامج تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان في القارة، وخاصة من خلال وسائل الإعلام المرئية والمسموعة.

٦- العمل علي تقديم برامج تدريب فعالة تقوم علي أساس القانون الدولي لحقوق الإنسان للعاملين في الأجهزة العدلية والقوات النظامية الحكومية.

٧- تعزيز مأسسة حقوق الإنسان في نظام منظمة الوحدة الأفريقية وذلك من خلال تضمين أجنده الأجهزة التنفيذية العاملة علي تنفيذ ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية تقارير دورية توضح بجلاء مدي التقدم، والمعوقات في

مجال حماية وتعزيز احترام حقوق الإنسان في دول القارة. ودعم وتعزيز آليات اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب ودور المنظمات غير الحكومية فيها، لتلعب دورا أكثر فعالية في تعزيز فرص احترام حقوق الإنسان في القارة.

سادسا: دور المرأة في التنمية

تلاحظ المنظمات الموقعة بقلق بالغ وضع المرأة بشكل عام، والأفريقية بشكل خاص، التي تعاني من الفقر والأمية وسوء التغذية، والتي يتسم وضعها بالإقصاء من مواقع صنع القرار، وبالتهميش من برامج التنمية واشتمال البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في أفريقيا على كثير من المعوقات لتطور ونمو وضع المرأة. وتحث المنظمات الموقعة علي ضرورة الاهتمام بتطوير قدرات المرأة الأفريقية وإدراجها ضمن خطط وبرامج التنمية، وبضرورة وضع إعلان بكين وخطة العمل المرفقة له وغيرها من الاتفاقيات الإقليمية والدولية الرامية لتحسين وضع المرأة، موضع التنفيذ كخطوة أساسية من أجل تحسين وضعية المرأة الأفريقية، وعدم التذرع بالخصوصيات الثقافية كسبب للتباطؤ في الوفاء بالتزاماتها في هذا المجال. وتدعو إلى ضرورة اتخاذ الخطوات التالية في هذا الصدد:

١- مناشدة كافة الحكومات التوقيع والتصديق على كافة الاتفاقيات والإعلانات الدولية الرامية للقضاء علي كافة أشكال التمييز ضد المرأة دون تحفظ، وضمان تضمينها في القوانين الوطنية.

٢- دعوة الحكومات أن تعمل علي ضمان تمتع النساء بحقوقهن المدنية والسياسية الأساسية وحرياتهن العامة علي قدم المساواة مع الرجال.

٣- العمل علي إيلاء برامج التعليم النظامي وغير النظامي للنساء اهتماما أكبر، وضرورة مكافحة العادات والتقاليد والممارسات الضارة بصحة النساء والفتيات عبر برامج التوعية والتعليم.

سابعا: مكافحة الإيدز والأمراض المستوطنة وحماية البيئة

تعبر المنظمات الموقعة عن قلقها العميق من الانتشار الواسع لمرض فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز) في أفريقيا، والذي أصبح أحد المعوقات الأساسية للتقدم ا لاجتماعي والتنمية وتحث القمة علي دعم المبادرات الدولية والإقليمية والوطنية الحكومية وغير الحكومية في هذا الصدد، والعمل علي اتخاذ إجراءات أكثر فعالية في مواجهة هذا المرض. كما تعبر عن قلقها من وجود كثير من الأمراض المستوطنة في القارة والتي تشكل مخالفة واختراقا لكامل حقوق المواطنين الأساسية في الحياة والحصول علي

الوقاية اللازمة من الأمراض المعدية والمتفشية، وتشدد على ضرورة تأمين الرعاية الطبية اللازمة.

كما تحث المنظمات الموقعة القمة علي ضرورة إيلاء عناية للمشاريع الحالية والمستقبلية الرامية لإعمال الإعلانات الخاصة بحماية البيئة، والعمل علي حل الإشكاليات البيئية في أفريقيا الناتجة عن الحروب وسوء الاستخدام البشري والكوارث الطبيعية.

ثامنا، وضعية المهاجرين واللاجئين

تنظر المنظمات الموقعة بقلق عميق إلى وضعية المهاجرين من القارة الأفريقية إلى أوروبا، وبين البلدان الأفريقية بعضها البعض، وتعبر عن قلقها لما يعانيه هؤلاء المهاجرون من تمييز وسوء معاملة وحملات كراهية للأجانب في بعض تلك الدول. كما تعتبر أن ما تضعه دول الاتحاد الأوروبي من سياسات في مواجهة المهاجرين واللاجئين ينتهك عددا من حقوق الإنسان الأساسية وأوجه الشراكة والتضامن الإنساني بين دول القارة الأفريقية والأوروبية. وتدعو المنظمات الموقعة إلي ضرورة أن تعمل دول القارتين علي كفالة الاحترام الكامل لحقوق المهاجرين إليها من سلامة شخصية وحماية ضد التمييز العنصري والمساواة في فرص العمل والسكن والتعليم والضمانات الاجتماعية اللازمة. كما تحث أيضا علي التوقيع على المعاهدة الدولية لحماية حقوق المهاجرين وأسرهم.

وتلاحظ المنظمات الموقعة أن أفريقيا تعتبر من أكثر مناطق العالم معاناة من الأعباء اللاإنسانية الناجمة عن التدفقات المفاجئة لموجات بشرية كبيرة من اللاجئين، وذلك نتيجة لتفاقم واستطالة أمد الصراعات المسلحة الداخلية والإقليمية فيها، الأمر الذي يتطلب اضطلاع المجتمع الدولي وفي مقدمته أوروبا- بوضع مهام الإغاثة والمساعدة الإنسانية في أفريقيا على رأس جدول أعماله في هذا المضمار.

كما تحث المنظمات الموقعة على ضرورة وضع تصورات جديدة للتعامل مع اللجوء السياسي ترتكز علي معايير حقوق الإنسان وأسس التضامن الإنساني والمسئولية المشتركة لجميع الدول وفقا للمواثيق الدولية. كما تحث الدول الأوروبية والأفريقية على التوقيع والتصديق علي الاتفاقية الدولية لحماية اللاجئين والبرتوكول الخاص بوضع اللاجئين.

إن حرية انتقال البشر وصيانة كرامتهم يجب أن تأخذ الأولوية والاهتمام على حرية انتقال السلع ■

٣١ مارس ٢٠٠٠

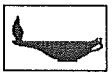
توقيعـــات

١- الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان (منظمة دولية- مقرها باريس)
٢- الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان (منظمة دولية- مقرها كوبنهاجن)
٣- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (إقليمي عربي)
٤- الرابطة التونسية لحقوق الإنسان (تونس)
٥- المجلس الوطني من أجل الحريات (تونس)
٦- لجنة احترام الحريات وحقوق الإنسان في تونس (باريس)
٧- المنظمة السودانية لحقوق الإنسان
٨- المنظمة المغربية لحقوق الإنسان
٩- الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان
١٠- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
١١- جماعة تنمية الديمقراطية (مصر)
١٢- مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف (مصر)
١٣- المركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة (مصر)
١٤- المركز المصري لحقوق المرأة
١٥- مركز هشام مبارك للقانون (مصر)
١٦- مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (مصر)

وثائق

يعاني الفكر المستنير من حملة غوغائية هائجة لكبحه وذبحه، وهنا ننشر رسالة الأستاذ جمال البنا إلى الأستاذ إبراهيم نافع نقيب الصحفيين مؤكدا على ضرورة الإهتمام بتفشي هذه الظاهرة السيئة في الصحافة المصرية ونص مقال الكاتب المستحل دمه كما ننشر بلاغه للنائب العام.

نداء للإلتزام بميثاق الشرف الصحفي وتطبيقة في مصر



الأستاذ الكبير إبراهيم نافع
نقيب الصحفيين

تحية طيبة وبعد.

رأيت أن أستنجد بكم إزاء ظاهرة تفشت في الشهور الأخيرة بين بعض الصحف، ومع أنها قلة والحمد لله، فإنها تسئ إلى الصحافة إساءة بالغة. فقد أفسحت هذه المجلات صفحاتها لقراء أو كتاب هواة يتسمون بالسطحية وضيق الأفق ويصفون كل من يختلف معهم بالمروق والكفر والردة، وأخيرا يهددونه بالقتل.

إن هذه النزعة إذا سمح لها بأن تمضي قدما فإن عودة الإرهاب ستكون محققة وقد نسمع عن جرائم مثل مقتل الشهيد فرج فودة ومحاولة اغتيال الأستاذ/ نجيب محفوظ.

إن حرية الفكر التي نتمسك بها شئ ، وهذا الجنون شئ آخر ، ويفترض أن يتولى رئيس التحرير غربلة ما يقدم إليه، أو رفضه إذا تضمن قذفا أو إسفافا أو حضا على جريمة وإلا عد شريكا لهم ولا ينجيه من المسئولية أن يتبرأ من كلامهم ثم ينشره.

وأرفق لكم بعض قصاصات لتروا صورة من الإسفاف في القول، والتهديد بالقتل .

وأنا لا أكتب إليكم هذا دفاعا عن نفسي، فهذا ما يكفله القانون، ولكن حرصا على سلامة الصحافة واستمرارها في رسالتها لأنها هى النافذة الوحيدة المفتوحة لحرية الفكر.. وقد كنت صاحب امتياز ورئيس تحرير لإحدى المجلات.

وتقبلوا أطيب التمنيات

جمال البنا

في مقال زاعق جدا اتهم الضابط المتقاعد أبو العلا عبد النعيم المفكر الإسلامي الكبير جمال البنا بالردة ومن العنوان، تدرك أنه يطالبه بالتوبة وذلك فقط- بسبب الخلاف في مسائل خلافية السؤال الآن.. ماذا لو أن أبو العلا واتباعه هم الذين يحكمون مصر الآن.. كم من الملايين سوف يذهبون إلى المقصلة؟ وماذا لو انتقل الخلاف من الأمور الخلافية إلى ما يطلق عليه المعلوم من الدين بالضرورة؟ و ربما وصل القتل إلى التمثيل بالجثث وليس لنا إلا أن نبرأ منهما، وأن الإسلام قبلنا برئ كذلك.

مقال الكاتب الذي استحل دم جمال البنا

(نقلاً عن جريدة الأحرار- الجمعة ٢٤ مارس ٢٠٠٠)

التوبة وإلا القتل

هاهم العلمانيون يخرجون من جحورهم مرة أخر ى لمحاربة الإسلام والمسلمين وها هو المفكر الحر كما يقول عن نفسه جمال البنا شقيق الشهيد حسن البنا يخرج علينا بخزعبلات جديدة وينشر في الأحرار يوم الجمعة الموافق ١٨ فبراير ٢٠٠٠ بأن من حق المسلم أن يرتد عن إسلامه دون عقاب أو قتل وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقتل أي مسلم ارتد عن دينه (كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا).

وقبل أن أبين أدلة جواز قتل المرتد أنبه إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهدر يوم فتح مكة دم عبد الله بن سعد بن أبي سر ح ودم مقيس بن حبابة ودم عبد الله بن خطل وكانوا مرتدين فلا تكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتل أي مسلم ارتد عن دينه وعن جابر رضى الله عنه أن امرأة يقال لها (أم مروان) ارتدت عن الإسلام فأمر النبي صلى الله عليه و سلم أن يعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلا قتلت.

وعن ابن عباس رضي الله عنه: أيما مسلم سب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سب أحدا من الأنبياء فقد كذب برسول الله وهى ردة يستتاب منها فإن رجع وإلا قتل: يقول ابن تيمية في "الصارم المسلول" (يؤيد ذلك ما رواه أبو إسحاق بن دحيم في تفسيره... حدثني أبي عن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقضى للمحق على المبطل فقال المقضي عليه لا أرضى فقال صاحبه فماذا تريد؟ قال نذهب إلى أبي بكر الصديق فذهبا إليه فقال لهم أبو بكر: أنتما على ما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم فأبى أن يرضى وقال نأتي عمر بن الخطاب فأتياه فقال المقضي له: قد اختصمنا

إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقضى لي عليه فأبى أن يرضى ثم أتينا أبا بكر الصديق فقال: أنتما على ما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم فأبى أن يرضي فسأله عمر، فقال كذلك، فدخل عمر منزله وخرج والسيف في يده فضرب به رأس الذي أبى أن يرضى فقتله فأنزل الله تبارك وتعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك في ما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حاجة مما قضيت ويسلموا تسليما) فبرأ الله عمر من قتله.. انتهى.

وأنا أعلم أن كثيرين من قبل قاموا بالرد عليك وعلى غيرك أمثال أحمد صبحي منصور و اللواء الشبل الذين هم أصحاب التطرف والإرهاب وليس كما يتهمون غيرهم بذلك ولكن من باب (فذكر إنما أنت مذكر) ويا حبذا لو ادخرتم مجهوداتكم للبحث عن أبواب لمناصرة إخواننا المسلمين في الشيشان والجليد يغطيهم ونساؤهم يغتصبن وأولادهم يقتلون دون ذنب ارتكبوه سوى أنهم يؤ منون بالله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم.

وسوف أوضح لك أيها المفكر أن حديث الآحاد يعمل به في العقائد فما هو الحكم في حديث النية أول حديث في صحيح البخاري الذي رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول ابن حجر في الفتح إن الله تعالى أوحى إلى الأنبياء، ثم إلى محمد صلى الله عليه وسلم أن الأعمال بالنيات لقوله تعلى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وقال أبو العالية في قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) قال وصاهم بالإخلاص في عبادته وأن بدء الوحي كان بالنية لأن الله تعالى فطر محمدا على التوحيد و بغض إليه الأوثان ووهب له أول أسباب النبوة وهى الرؤيا الصالحة فلما رأى ذلك أخلص إلى الله وأعطاه الله على قدر نيته كما يقال (الفواتح عنوان الخواتم) ومن ثم ورد "نية المؤمن خير من عمله" وقد ورد في معنى حديث النية عدة أحاديث صحت في مطلب النية كحديث عائشة وأم سلمة عند مسلم (يبعثون على نياتهم) وحديث ابن عباس (ولكن جهاد نية).. انتهى.

أبعد هذه السياقات على صحة حديث الآحاد في العمل به في العقائد تكابر أيها المفكر وتنكر حديث الآحاد إذاً سوف نتقابل يوم القيامة يا شقيق حسن البنا وسيحكم الله بيننا وسنرى وقتها من فينا المتطرف أو الإرهابي يا أصحاب الفكر الثقافي الذي ضيع الأمة وغيب شريعة الله سبحانه وتعالى وشجعهم على تحكيم القوانين الوضعية في الأمة فاستعد لهذا اليوم.

وكما بدأت عنوان هذا الرد أختم به مرة أخرى وأقول.. التوبة وإلا القتل والسلام على من اتبع الهدى.

أبو العلا عبد النعيم

بلاغ جمال البنا

السيد المستشار/ النائب العام

تحية واحتراما وتقديرا وبعد ..

مقدمه لسيادتكم الأستاذ/ أحمد جمال الدين أحمد عبد الرحمن البنا (الشهير بجمال البنا) المقيم بالعقار ١٩٥ ش الجيش- باب الشعرية- القاهرة- ت٥٩٣٦٤٩٤

ومحله المختار مركز هشام مبارك للقانون الكائن بالشقة رقم ١٠ بالدور السادس من العقار رقم ١٠٤١ ش كورنيش النيل- الملك الصالح- القاهرة، ت ٣٦ ٢٥٧٨ ٤

الموضوع: بلاغ بخصوص التهديد بالقتل الذي نشر بجريدة الأحرار في عددها الصادر في ٢٤/ ٣/ ٢٠٠٠.

فوجئ موكلي بكلمة تنشرها الجريدة المذكورة تحت عنوان عريض هو:

"التوبة وإلا القتل" وهى المقالة المنشورة في ص٤ من عدد جريدة الأحرار الصادر في ٢٤/ ٣/ ٢٠٠٠، ويرأس تحريرها الأستاذ/ صلاح قبضايا والمقالة منسوبة إلى الأستاذ/ أبو العلا عبد النعيم.

ومن مطالعة المقالة المذكورة نجدها تتضمن تهديدا صريحا بالقتل لموكلي على زعم من رأيه القائل بأن حرية الاعتقاد في الإسلام مطلقة، "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" إنما يشكل ردة عن الإسلام وهى ما تستوجب قتله طالما لم يعلن توبته عن هذه الردة. وجا ء هذا التهديد بعبارات صريحة سواء في عنوان المقالة، أو في متنها. كما أن هذا التهديد ونشره بتلك الطريقة في صحيفة سيارة إنما يعد من أعمال الترويع لموكلي من ناحية، وقد يصل إلى مرحلة تحريض الغير ممن يطلع على هذه المقالة على اقتراف جريمة القتل أو الشروع فيه، كما قد يندرج تحت تحسين ارتكاب جريمة القتل.

و لايمكننا التعامل مع تكفير الغير والتهديد بالقتل باستخفاف أو بالتقليل من شأنها، فقد شهد تاريخنا الحديث اغتيال الكاتب فرج فودة، في مواقف مشابهة. حيث أصبح تكفير شخص هو في حقيقته بمثابة دعوة للغير لقتله.

كما تتضمن تلك المقالة المساس بمنزلة موكلي وسمعته حيث تتهمه بمحاربة الإسلام والمسلمين بما يسئ إليه إساءة بالغة، و تحط من قدره واعتباره من أبناء وطنه، وهو المفكر الإسلامي المعروف من خلال كتاباته.

ولا نحاج هنا بحرية التعبير، حيث هناك فارق بين حق كل مخالف في التعبير عن رأيه، وبين التهديد بالقتل والترويع للمواطن .

ونستند في شكونا هذه إلى أن قانون العقوبات قد جرم الأفعال التالية:

١- التحريض العلني على ارتكاب جناية القتل حتى ولو لم تترتب على تحريضه أية نتيجة (م١٧٢).

٢- التحسين العلني لجناية القتل (م١٧٧).

٣- التهديد الكتابي بارتكاب جريمة ضد النفس (م٣٥٧).

٤- ترويع المجني عليه أو تعريض حياته أو سلامته للخطر (م٣٧٥ مكرر).

٥- أفعال السب والقذف (م٣٠٢، ٣٠٦)

وهى كلها أفعال تضمنها المقال المذكور.

وقد حدد قانون العقوبات القواعد العامة في المساهمة في الجريمة سواء كفاعل أصلي أو شريك (م ٣٩، ٤٠)، ومن مطالعة المقال المذكور نجد أن إدارة الجريدة قد صدّرت المقالة بما يفيد اطلاعها عليها وإدراكها لطبيعة ما تتضمنه، ومع هذا قامت بنشرها، بما يجعل رئيس التحرير الذي أجاز هذا النشر شريكا بالمساعدة في الأعمال المتممة لارتكاب الجريمة، فركن العلنية بوصفه أحد أركان بعض الأفعال المؤثمة سالفة الذكر لم يتوفر إلا بنشر هذه المقالة في الجريدة، وهو النشر الذي تم بقرار من قبل رئيس التحرير، وقد اتخذ قراره بعد تروٍ واطلاع على مضمون المقال.

لذلك

نتقدم ببلاغنا هذا ضد رئيس تحرير جريدة الأحرار الأستاذ/ صلاح قبضايا وضد كاتب المقال الأستاذ/ أبو العلا عبد النعيم.

للتحقيق فيما ورد في هذا المقال من جرائم، واتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة، مع حفظ كافة حقوقنا القانونية.

تحريرا في الخميس٢٠ /٤/ ٢٠٠٠

مقدمه

أحمد جمال الدين أحمد عبد الرحمن البنا

رواق عربي

"رواق عربي" كتاب غير دوري يستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها كما يستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر يثير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.

لوحة الغلاف للفنان: شاكر السداوي