رواق عربي

9

العولمة وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية
باشي كاي

قراءة في كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبي
علياء سرايا

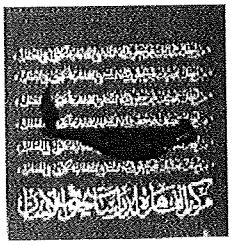
نحو استراتيجية جديدة لتعليم حقوق الإنسان
بهي الدين حسن

تقارير - كتب - وثائق

1998

يصدرها "مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي
يصدرها
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

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

سكرتير التحرير
علاء قاعود

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

رواق عـــربـــي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢
فاكس: ٣٥٥٤٢٠٠
E-mail: cihrs@idsc.gov,eg
رقم الإيداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

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 أنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا 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 رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٤٦١ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

مجلس الأمناء

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

المدير التنفيذي

علاء قاعود

منسق برامج المرأة

آمال عبد الهادي

مدير البحوث

جمال عبد الجواد

مستشار البحوث

محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

المحتويات

افتتاحية

قضية الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني — رئيس التحرير — ٦

دراسات:

"العولمة" وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية: بينما تؤدي العولمة إلى إضعاف قدرة الدولة على حماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، فإنها تخلق مؤسسات غير حكومية لديها دافع قوي للاستهانة بهذه الحقوق
ياشي كاي ٢٢

قراءة في كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبي: تعكس معالجة الكواكبي لقضية الاستبداد قناعته بارتباط الظاهرة السياسية بالظواهر الاجتماعية الأخرى، وبأهمية تحديد ودراسة المشكلة بكل جوانبها حتى يمكن تصور الحلول المناسبة لها
علياء سرايا ٣٧

قضايا:

نحو استراتيجيات جديدة لتعليم حقوق الإنسان: تواجه مهمة تعليم حقوق الإنسان ثلاث مجموعات من التحديات -سياسية وثقافية وذاتية- ليس من بينها الموارد المالية
بهي الدين حسن ٥٧

تقارير:

العراق: حقوق الإنسان والأمم المتحدة بين الاستثناء والانتقائية: بينما سلمت الحكومة العراقية لجميع قرارات مجلس الأمن فإنها ما زالت ترفض القرار رقم ٦٨٨ والقاضي باحترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية جملة وتفصيلا، وفيما عدا منظمات حقوق الإنسان فإن موقف كافة الأطراف تجاه هذا القرار يتسم بالتجاهل.
عبد الحسين شعبان ٦٢

صراع العالمية والخصوصية في تونس: إن المرونة التكتيكية في إطار الثبات على المرجعية هى من أهم عوامل نجاح حركة رسالتها مواصلة وتعميق التحديث للخصوصية عبر خلق وتعهد تيار جديد وقوي داخل الثقافة العربية
منصف المرزوقي ٧١

إشكاليات حركة حقوق الإنسان في اليمن: تعاني حركة حقوق الإنسان اليمنية من بعض المشاكل الداخلية كالتسييس والبناء المؤسسي القائم على التجريب، ومشاكل احتكار الوظائف ضمن الإطار القبلي أو المناطقي

محمد عبده الزغير ٨١

أشكال من التمييز ضد عرب إسرائيل: تتعامل سياسة التخطيط والبناء في إسرائيل مع السكان الفلسطينيين العرب كحالة يجب التخلص منها، حيث تهدف إلى إخراج الفلسطيني من المكان ومن الجغرافيا كمقدمة لإخراجه من الزمان ومن التاريخ، وذلك حتى لا يستطيع أن يروي روايته الكاملة عن تاريخه وعن شعبه وأحلامه

رائف رزيق ٩٠

نقد رواق عربي

إن تاريخ الفكر والثقافة الحديثين في منطقتنا يتسم بعلمانية لم تنجز ولم تتحقق. هذه هي المسالة! كذلك هو الأمر في قضيتي التنمية والديمقراطية، وهذه القضايا الثلاث مترابطة

غيث نايس ٩٩

لقد آلت كافة المحاولات التي رمت إلى حجز الدين في الحيز الشخصي البحت إلى الفشل وأنتجت رد فعل عنفوياً وشديد الضرر بنسيج المجتمع، كما عمقت الانفصام بين النخبة المثقفة من ناحية والمجتمع الواسع من ناحية أخرى

محمد السيد سعيد ١٠٢

كتب

التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية — **محمد عبد الخالق** ١٠٨

المعضلة الجزائرية، الأزمة والحل — **علاء قاعود** ١١٣

وثائق

مذكرة حول الوفاء بضمان احترام دولة الاحتلال الحربي الإسرائيلي لأحكام اتفاقية جنيف الرابعة ١١٧

إسهام الأديان في ثقافة السلام ١٢٦

نص قرار مجلس الأمن رقم ٦٨٨ ١٢٩

ضرورة الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني

تنشر رواق عربي في هذا العدد وثيقة بعنوان "إسهام الأديان في ثقافة السلام". وقد كان بودنا أن ننشر وثيقة مشابهة وبنفس ثقل المشاركين في التوقيع عليها بعنوان "إسهام الأديان في ثقافة مفهوم الإنسان".

وحتى يحين الوقت لإصدار هذه الوثيقة، تجرى الآن محاولات شتى لإجراء حوارات مكثفة بين زعماء فكريين ودينيين ينتمون لمختلف الأديان الكبرى لتقريب وجهات النظر حول دور الأديان في دعم ثقافة حقوق الإنسان، وتعزيز إحترام القانون الدولي لحقوق الإنسان.

هذه الحوارات تعكس وعياً جديداً لدى المشتغلين بقضية حقوق الإنسان والمساهمين في النضال الحقوقي على المستويات الوطنية والعالمية، فلم تكن قضية الأديان وحقوق الإنسان تحظى في البداية بما هي جديرة به من إهتمام على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة، فالآمال الكبرى التي تجسدت في ديباجة ميثاق الأمم المتحدة، وبعد ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد إتسمت بقدر كبير من التبسيط، وقد تعاملت هذه المواثيق مع الأديان من منظور واحد وهو حماية الحقوق والحريات الدينية، فقد كان إنكار هذه الحقوق جزءاً من العقائد الشمولية التي أدت إلى إنفجار الحرب العالمية الثانية، والويلات التي أدت إليها هذه الحرب جعلت المفكرين والمبشرين بحقوق الإنسان يعتقدون أن شرور الشمولية والرغبة في التخلص منها ومن أسبابها ودرءها مستقبلا صارت واضحة في ذاتها، وممتدة الجذور في التكوين القيمى والسياسي للمجتمعات، ومن ثم تركز الاهتمام في تمكين كافة الأشخاص من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الدينية كجزء من الحقوق غير القابلة للتصرف للأفراد والجماعات فنصت المادة ١٨ من الإعلان العالمي على أن " لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين .. وأن هذا الحق يشمل حرية .. إظهار دينه أو معتقدة منفرداً أو بالاتحاد مع الآخرين في السر والعلن بالتعليم والممارسة والصلاة والتعبد.

كرر الإعلان بخصوص حقوق الأشخاص المنتمين إلي أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية هذه المعاني. وبذلك اكتفى القانون الدولي لحقوق الإنسان بالتعامل مع الأديان كمنتفع بالحقوق، ولم يتصور أن يكون الدين

مصدراً أو معيقا ومناهضا لحقوق الإنسان.

وفشل القانون الدولي والمشتغلين بالنضال الحقوقي الإنساني في الإعتراف بالدين كمصدر لحقوق أساسية جاء إستمراراً للعلاقة المتوترة بين الدين والقانون الوضعي في الغرب، وربما في أنظمة ثقافية أخرى أيضا، فالجذور البعيدة للنزعة الإنسانية في الثقافة الغربية نشأت عن الثورة ضد فلسفة القانون الإلهي، أو التشريع الديني الذي ساد القرون الوسطى الأوربية وكان حافلاً بالإنكار للكرامة المتأصلة في الإنسان ووجود حقوق لصيقة بتعريف الكائن الإنساني وغير قابلة للإنتهاك، وبدأ القانون الوضعي هناك يجد لنفسه مصدراً بديلاً أولاً في فكرة الطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعى، ثم بعد ذلك في فكرة الإرادة العامة.

جاء فشل القانون الدولي والمشتغلين بالنضال الحقوقي الإنساني في الاعتراف بالدين كمصدر لحقوق أساسية استمرارا للعلاقة المتوترة بين الدين والقانون الوضعي

وقد تأكد هذا المصدر الوضعي لحقوق الإنسان مع فقدان أوروبا الغربية والوسطى فترة ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر) لتجانسها الديني، وإضطرارها لإكتشاف صيغة للتعايش السلمي في ظروف تعدد ديني أو طائفى، وذلك بعد حروب دينية ضارية ومدمرة خلال الفترة ١٥٠٠-١٦٤٨، حتى عقد صلح وستفاليا، فالرغبة في السلام في ظروف التعدد الديني تفرض خلع الوظيفة الدينية عن الدولة، والنظر إليها، وبالتالي للقانون الذي يحكم العلاقات بين الدول كهيئة محايدة دينيا، وقد عرف هذا الاكتشاف الذي تطور بالممارسة وتأكد من خلال إنعقاد السيادة للمصدر الوضعي للقانون باسم العلمانية.

فالقانون الدولي لحقوق الإنسان والذي يحتل أقصى وأعلى مستويات تطور فكرة وفلسفة القانون في العالم الغربي هو بكل المعايير والمقاييس قانون وضعي وعلمانى، وهو بهذا المعنى لا يتعاطى مع الدين سوى من منظور الحريات الدينية.

أما على مستوى الممارسة فقد كان النموذج الفكري الذي ساد النضال من أجل حقوق الإنسان مبسطاً إلى حد بعيد، إذ أن هذا القانون خاطب الدولة، والنظام الدولي، بمعنى النظام الذي ينشأ على قاعدة العلاقات التعاقدية والعرفية بين الدول ذات السيادة، والدولة ذات السيادة لها بدورها تاريخ طويل في الفكر الغربي، فقد تطورت من فكرة الدولة المطلقة إلى الدولة القانونية، ولكن ظلت السيادة بغض النظر عما يرد عليها من قيود قاعدة حاكمة، مركزية وجوهرية، فمجرد أن تقبل الدولة وتصدر أو تطبق تشريعا ما، وخاصة لو كان تشريعا نبيلاً مثل ذلك المتضمن فى المواثيق والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان، فإنها سوف تجد الطاعة والقبول من جانب المواطنين الأحرار

بصورة تلقائية.

لقد شكلت ظاهرة الدول المستقلة حديثاً بعد الحرب العالمية الثانية في إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية قيداً واضحاً ولا يقبل اللبس على هذه الاعتقادات. فأولاً أغلب هذه الدول لم يقبل ولم يطبق لفترة طويلة جداً بعد نشأتها أغلب الإلتزامات والتعهدات المنصوص عليها في الإعلانات والمواثيق الدولية، حتى ولو أن كثرة منها قد صوتت إيجابا على الإعلانات الصادرة عن الجمعية العامة أو دخلت طرفاً في المعاهدات والمواثيق الدولية المبرمة لإضفاء مزيد من الحماية والالتزام بهذه الحقوق.

وثانيا ظهر واضحاً أيضاً أن السيادة التي تنعقد لهذه الدول بمجرد الاعتراف بها وإنضمامها لهيئة الأمم المتحدة ليست سوى مبدأ قانوني لا يحمل كثيراً من الشبه مع نظيره بالنسبة للدول الصناعية المتقدمة في الغرب، وفى بعض المجتمعات القديمة غير الغربية، فأغلب هذه السيادة ناقصة موضوعيا وقابلة للإختراق، وهى في جميع الأحوال رخوة، وغير مترجمة في نظام قانوني تحميه هيئة قضائية ذات اعتبار تتمتع بالاحترام التلقائي كجزء لا يتجزأ من مشروعية الدولة وسيادتها.

وفى سياق ذلك كله، ظهر واضحاً أيضاً أن الدولة قابلة للتحدي من قبل سلطات "عضوية" لها جذورها العميقة في تكوين مجتمع، هو في الأغلب له طبيعة تعددية ومنقسمة رأسياً وأفقياً في شكل جماعات طبيعية، أو هيئات عشائرية وقبلية أو تجمعات عرقية ولغوية وطائفية .. وبرزت أيضاً الأدوار المهمة التي تلعبها سلطات دينية أو تستمد مرجعيتها أو سطوتها من قيامها بممارسات فكرية وسياسية تستند على الأديان.

كان ذلك واضحا للغاية منذ بداية عصر الإستقلال، غير أن نموذج الدولة القومية ذات السيادة الشائع في الغرب ظل مبهما لفترة طويلة ولم يكن هناك فيما يبدو مفر من محاولة محاكاته، وهو ما اضطلعت أيديولوجية التحديث ونظرية التكامل والاندماج القومي بقوننته، فإن لم تكن المجتمعات قد وصلت إلى حالة "الوحدة القومية" بما يجعلها تشكل أمة، فإن التحديث الاقتصادي كفيل بوضع الأساس الموضوعي للتكامل والاندماج بين الجماعات العرقية واللغوية والثقافية والدينية، وكذلك على الدولة أن تقوم بهذا الدور: أي تصنع أمة.

وبعد نصف قرن من التجريب، باءت هذه النظرية بالفشل، فلم يتقدم التحديث كثيراً، والأسوأ أن الإندماج لم يحدث، بل على العكس هو ماحدث في حالات كثيرة، حيث زادت الفجوة والجفوة بين الجماعات، وخاصة في إفريقيا

إن الرغبة في السلام في ظروف التعدد الديني تفرض خلع الوظيفة الدينية عن الدولة، والنظر إليها، وبالتالي للقانون الذي يحكم العلاقات بين الدول كهيئة محايدة دينياً

جنوب الصحراء، واشتعلت الصراعات العرقية والدينية والطائفية وغيرها .

وكان أداء الدولة سببا فى معظم الحالات وراء إشتعال هذه الصراعات، ذلك أن أيديولوجية الدولة صانعة الأمة جعلت الإندماج "القومي" يدور حول مركز قبلي أو ثقافي/ لغوى أو ديني واحد مكنته من السيادة مما جعل عدم المساواة السياسية هي القاعدة، وطعن في الصميم حق الجماعات الأخرى في الكرامة والمعاملة المتساوية، وآثارها إلى حد حمل السلاح أحيانا، بل وتدمير الدولة ذاتها في بعض الحالات.

وتحقق نفس الفشل لمدرسة الاندماج الاشتراكية في أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتي، وبدلا من إلغاء الفروق في مستويات التطور، فقد تزايدت، وبدلا من زوال الحساسيات القومية فقد تعمقت إلى درجة الكراهية، وفى ظل ذلك كله ثارت المسألة القومية من جديد في الكتلة الإشتراكية، واتخذت في بعض الأحيان ثوباً علمانياً وفى أحيان أخرى ثوباً دينيا.

بل أن ما نشهده في عقد الثمانينيات والتسعينيات هو صعود خطير وإنفجاري لأيديولوجية الهوية بكل صورها، وعلى رأسها الهوية الدينية. وقد حدث ذلك في الولايات المتحدة نفسها. حيث تضخمت قوة الأيديولوجية الأصولية الدينية، واتخذت ثوب الصهيونية (المسيحية واليهودية)، وأصبحت قوة سياسية بارزة، ونجحت في تولية رئيس شديد الرجعية والتعصبية، وهو الرئيس الأسبق ريجان، ومازالت تلعب دوراً قوياً في الحياة السياسية الأمريكية داخل وخارج مؤسسات الدولة الأكثر "حداثة" في العالم. وبينما لا يلفت نظر الغربيين سوى الطابع الهجومي الذي اتخذته حركة "الإحياء الإسلامي" في الشرق، فالحقيقة هي أن "الإحياء الديني" صار حقيقة بارزة في معظم المجتمعات في الشرق والغرب، والجنوب والشمال. والجانب الذي يهمنا في هذا السياق هو أن حركة الإحياء الديني التي أثرت في كل الأنظمة الثقافية وفى كل الأديان الكبرى عادت لتطرح الدين على صعيد سياسي، وتشريعي، وتجعل منه منصة لتحدى الفلسفة والقيم الجوهرية للحداثة وللقانون الوضعي، بما في ذلك القانون الدولي لحقوق الإنسان.

وإذا أخذنا الأمر من زاوية المعرفة الصحفية والشائعة، فإننا نجد أن ثمة توتراً شديداً بين المناضلين من أجل حقوق الإنسان من ناحية والنشطاء في الحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني من ناحية أخرى .

كيف نفهم هذا التوتر، وكيف نحل معضلاته ومفارقاته؟.

ينشأ التوتر بصفة أساسية عن الاعتقاد بأن ثمة مرجعيتين متوازيتين، بل ومتعارضتين في أحيان كثيرة، وكأن المسألة قد صارت صداماً مرجعياً، لكل

إن أيديولوجية الدولة صانعة الأمة جعلت الإندماج "القومي" يدور حول مركز قبلي أو ثقافي/لغوي أو ديني واحد، مما جعل عدم المساواة السياسية هي القاعدة

منهما فلسفته ونصوصه وبالتالي مذهبه، وبالنسبة لكل من الطرفين تبدو المسألة وكأنها صراع حول أولوية المرجعيات.

ولا يخطر ببال أي من المدافعين عن حقوق الإنسان المساس بالدين، أي دين أو الإنقاص من كرامة أتباعه، بل أن تأمين الحريات والحقوق الدينية هو جزء عزيز من منظومة حقوق الإنسان، ومع ذلك، تظل المسألة هي مرجعية هذه المنظومة التي قد تتعرض للإنتهاك من أنصار وأتباع دين ما، أو من جانب الحركات السياسية والثقافية التي تنشط بإسم دين معين أو إنطلاقاً من مرجعيته، أما بالنسبة لهذه الأخيرة، فقد صار من الصعب الإصطدام أو الرفض الكامل لحركة حقوق الإنسان ومواثيقها كلها، ولكنها تتمسك بأسبقية مرجعياتها الدينية وتنظر إليها باعتبارها غير قابلة للانتقاص حتى ولو بإسم الاعتراف بحقوق معينة للإنسان.

غير أننا لو تأملنا الأمر جيداً فسوف نجد هذا التشخيص خاطئاً بشدة.

فحركة حقوق الإنسان لاتصدر عن مرجعية مطلقة، وإنما عن منظومة عالمية، وهناك فارق كبير بين الأمرين، فحقوق الإنسان ليست ديناً جديداً، بأي معنى. ونحن نتحدث عن منظومة الحقوق، وليس عن مذهب يسعى لتفسير العالم بكل جوانبه انطلاقاً من رموز تتجمع حول "مقدس" أو حول "فاعل" جماعي وحيد، ولا نتحدث عن "ترياق" شاف من كل الأمراض ولا عن غاية عليا ونهائية للوجود الإنسانى، وليس لحقوق الإنسان أعداء معينون بل أنها راغبة في مخاطبة، بل ومناشدة أشد خصومها بالتوقف عن إرتكاب إنتهاكات معينة، وحقوق الإنسان هي معايير وقواعد لمعاملة الأفراد والجماعات وضوابط معينة للتفاعلات الإجتماعية في المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية وهذه المعايير والقواعد والضوابط تلتقي كلها حول مبادئ عامة أهمها كرامة الإنسان، والمساواة وعدم التمييز بين الناس لأي سبب كان وهى تناضل من أجل إسترداد شروط أساسية للكينونة الإنسانية مثل حق الضمير والإعتقاد والتعبير، والحق في إفتراض البراءة، وفى الحصول على محاكمة عادلة وتجريم التعذيب، والحق في الغذاء والمسكن والرعاية الصحية والاجتماعية والحق في العمل وفى بيئة صحية ونظيفة، وغير ذلك مما ورد في المواثيق الدولية الرئيسية، وبحيث يتمتع بهذه الحقوق جميع الناس دون أي تمييز.

وبهذا المعنى فمنظومة حقوق الإنسان لا تشكل دينا، ولا يجب فهمها كمرجع شامل لفك رموز وطلاسم الوجود الإنساني، مثلما يفعل الدين.

فإذا لم تكن ثمة صراع أو تناقض حول المرجعيات أو فيما بينها، فمن أين

لقد عادت حركة الإحياء الديني لتطرح الدين على صعيد سياسي، وتشريعي، وتجعل منه منصة لتحدى الفلسفة والقيم الجوهرية للحداثة وللقانون الوضعي، بما في ذلك القانون الدولي لحقوق الإنسان

ينشأ التوتر بين أنصار حقوق الإنسان وأنصار الحركات والمذاهب ذات الإسناد الديني؟.

هناك بالطبع أسباب حقيقية، وموضوعية، وأخرى ثانوية أو حتى مفتعلة وذاتية. أهم الأسباب للتناقض والاختلافات قاطبة يمكن تلخيصه كما يلي: أن الحركات السياسية والثقافية ذات المرجعية أو الإسناد الديني تدور حول دين واحد وأتباعه من المؤمنين، بينما ينشغل المناضلون من أجل حقوق الإنسان بالتعايش بين الأديان والمجتمعات وبمعايير الحد الأدنى من العلاقات بين الناس جميعا، بغض النظر عن إنتماءاتها الدينية والعقيدية والثقافية، وبتعبير آخر، فإن الحركات الدينية مشغولة بكل تأكيد "بسمو" هذا الدين أو ذاك، وتحاول إثبات ذلك السمو من خلال الفعل السياسي أو الثقافي، وهو ما قد يستتبعه أيضا التأكيد على "سمو" جماعة المؤمنين المعنية المرتبط بهذا الدين، أما حركة حقوق الإنسان، فهي مشغولة بتأكيد مبدأ المساواة القانونية بين أتباع كل الأديان، دون تدخل - أدني تدخل- فيما يتعلق بمضمون هذا الدين أوذاك. إذ ليس من حق أي مناضل أو أي منظمة لحقوق الإنسان أن تعلق على مبادئ دين معين أو منطوق المعتقدات المرتبطة به.

أن العاطفة الجياشة وأحياناً العاصفة أو حتى المدمرة المرتبطة بالإعتقاد والحماس لدين معين لا تنبثق فقط من شدة أو حدة الإعتقاد نفسه، بل أنها غالباً وربما دائماً ترتبط بالعلاقات الاجتماعية والسياسية التي ينخرط فيها اتباع مختلف الأديان. وحيث إن العلاقات السياسية هي في نهاية المطاف علاقة قوة "power relation" فإن "أتباع" هذا الدين أو ذاك يجدون أنفسهم مندفعون أحيانا ليس للدفاع عن سمو دينهم روحيا وأخلاقيا فحسب، بل وللدفاع عن "سمو" أتباع هذا الدين عن أتباع غيره من الأديان، وتفوقهم على غيرهم قانونيا وسياسيا، وفى أحيان اخرى، يجد "اتباع" دين معين أنفسهم مندفعون للدفاع عن الذات ضد ما يرونه ظلما وإجحافا يقع عليهم من اتباع دين آخر.

وثمة فارق كبير بين "القراءة" الصافية لتعاليم هذا الدين أو ذاك من حيث هو دين أو معتقد، والقراءة السياسية للعلاقات التي يدخل فيها أتباع هذا الدين في المجال الاجتماعي الوطني أو الدولي، أي أن ثمة فارقا كبيرا بين استشفاف تعاليم الدين بما هو كذلك، وبين قراءة واستنتاج التداعيات السياسية لهذه التعاليم في حقل اجتماعي وسياسي ما، القراءة الأولى تدخل في صميم "الثيولوجيا" أي العلوم الدينية، أما القراءة الثانية فهي تجسد معنى الأيديولوجيا" أي منظومة الأفكار التي تواجه الفعل الاجتماعي والسياسي

حركة حقوق الإنسان لا تصدر عن مرجعية مطلقة، وإنما عن منظومة عالمية، فحقوق الإنسان ليست دينا جديدا، بأي معنى، ولا يجب فهمها كمرجع شامل لفك رموز وطلاسم الوجود الإنساني، مثلما يفعل الدين

لفاعل معين، هو في هذه الحالة اتباع دين ما، أو تحديدا الحركة أو الحركات (السياسية والثقافية) التي تسند أفكارها إلى مرجعية هذا الدين.

والغالبية الكاسحة من الحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني لا تقدم "أيديولوجيا" معينة، فحسب بل أنها توظف هذه الأيديولوجيا فى مسعاها إما لتأكيد "هيمنة"، و"تفوق" أتباع هذا الدين، أو ذاك وسيطرتهم في مجال السياسة والثقافة، أي في نهاية المطاف سيطرتهم على الدولة أو حصولهم على قسط وافر من القوة فى النطاق الدولي، أو على العكس فى الدفاع عن أنفسهم ضد مزاعم هيمنة وتفوق أتباع دين آخر، سواء كان ذلك حقيقيا أو متصورا. وعلى النقيض من ذلك، فإن الهدف الجوهري لحركة حقوق الإنسان هو النضال من اجل تأكيد أو الدفاع عن المساواة بين أتباع كل الأديان أمام القانون: المحلى والدولي، ودرء وتصفية أي انتهاك لهذا المبدأ.

وبينما ينسب أتباع كل دين لأنفسهم وليس فقط لدينهم حق الامتياز والسمو، فإن القاعدة الأخلاقية لمنظومة حقوق الإنسان تتمثل فى مبدأ المعاملة بالمثل Reciprocity ، أي في الاعتراف الشامل بجدارة كل شخص وكل جماعة فى المعاملة المتساوية مع الآخرين.

السر الحقيقي والأهم إذن في التناقض الظاهر بين حركة حقوق الإنسان والحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني لا يمكن - موضوعيا - قراءته أو اكتشافه كنزاع بين مرجعيتين شاملتين، وإنما هو قائم فى العلاقة المتوترة بين الفعل الحقوقي والفعل السياسي، وبين خطاب يسعى لأن يكون محايدا أيديولوجيا، وخطابا هو بطبيعته أيديولوجي يقوم على تفسير اجتماعي سياسي لنص ديني مقدس، ويختلق الذرائع لإكساب نفسه قدسية هذا النص، رغم كونه بالضرورة قراءة بشرية مشروطة بكل ظروف وثقل وعبأ التاريخ المعين.

هذا التناقض الموضوعي قد لا يكون صراعيا بالضرورة وقد لا يكون صراعيا بنفس الدرجة فمسافة ومساحة التناقض تختلفان اختلافا واضحا تبعا لما إذا كانت مزاعم السمو والتفوق التي تروج لها أيديولوجيا دينية ما تعزز امتيازا فعليا أو هيمنة مادية فى المجال السياسي الدولى، أو على العكس من ذلك توظف من أجل الدفاع عن النفس ضد هيمنة مفروضة من الخارج وضد قهر وعدوان وإجحاف من جانب جماعات أخرى، أي أن مساحة ومسافة التناقض تزدادان بين حركة حقوق الإنسان من ناحية والحركات السياسية والثقافية القهرية والاضطهادية والعدوانية من ناحية أخرى، ولا يمكن أن نساوى - موضوعيا - بين حركة تدعو للعدوان والقهر وتملك قاعدة القوة

يعود التناقض الظاهر بين حركة حقوق الإنسان والحركات ذات الإسناد الديني، للعلاقة المتوترة بين خطاب يسعى لأن يكون محايداً أيديولوجيا، وخطاباً أيديولوجي بطبيعته، بل ، ويختلق الذرائع لإكساب نفسه قدسية النص الذي يقوم على تفسير معين له

المواتية لفرض القهر والإجحاف على الآخرين، وحركة تسعى موضوعيا لمقاومة القهر والعدوان والإجحاف، أو بين أيديولوجيا دينية تقف مع قوى الاضطهاد والقهر والاستغلال والعدوان وأيديولوجيا أخرى تقف مع المقهورين والمستغلين والمعتدى عليهم، حتى لو كانت الأيديولوجيتان من نفس الطبيعة الفكرية الصرفة، فعلى سبيل المثال، فإن حركة مثل "الأغلبية الأخلاقية" فى الولايات المتحدة، والتي لا تخجل أو تستنكف عن الدعوة للحرب، بما فى ذلك الحرب النووية، وحركة مثل حركة "الإخوان المسلمين" فى مصر وهى الحركة التي تسعى لمقاومة القهر الغربي للعالم الإسلامي انطلاقا من شعارات ومفاهيم أيديولوجية ذات إسناد ديني إسلامي، هذا بالرغم من أن ثمة تماثلا واضحا بين البنية الإعتقادية للحركتين.

ويمكننا أن نجد مئات الأمثلة فى التاريخ العالمي، وكذلك في التاريخ الخاص بكل منطقة أو أقلية سياسية/ ثقافية بعضها ينطوي على محاولة فرض علاقات اضطهادية وبعضها الآخر يكافح من أجل الوقوف مع المضطهدين والمقهورين، هذا وإن لم يكن هذا التميز واضحا دائما أو متسقا مع ذاته من حيث الموقف الاجتماعي/ السياسي.

فحركة حقوق الإنسان تقف قطعا إلى جانب المضطهدين والمقهورين وهو ما يجعلها تقف فى خندق واحد مع بعض الحركات الأيديولوجية ذات الإسناد الديني التي تقف نفس الموقف، وهذا هو ما يحتم الحوار المكثف والمتصل، والحوار مطلوب فى هذه الحالة - وطبعا فى كل الحالات - بصفة خاصة لأن التناقض الموضوعي لا يختفي، فحركة حقوق الإنسان إذ تقف إلى جانب جماعة ما تعانى من القهر والإجحاف، تفعل ذلك انطلاقا من رفض القهر نفسه، هذا بينما قد تسعى حركة أيديولوجية ما من أجل " تبديل" واقع القهر، وتشتمل هي ذاتها على ثيمات ومقومات لا تنكر، بل قد تعزز العلاقات القهرية، على مستوى آخر، مثلاً قد تنشد حركة مثل الاخوان المسلمين التحرر من الظلم الذي يوقعه النظام العالمي بالعرب، لكنها قد تستهين بالظلم الذي قد توقعه أيديولوجيتها" ذاتها على غير المسلمين في العالم العربي.

ولنأخذ لذلك مثلا موقف المنتسبين لحركة حقوق الإنسان والحركات المدنية الحقوقية والديمقراطية من الثورة الإيرانية عام١٩٧٩، فقد شكل هؤلاء البيئة الحاضنة للموقف المتعاطف مع الثورة فى ذلك الوقت، انطلاقا من فهم عميق للواقع المؤسف الذي ترتب على "تبنى" وتشجيع وتوظيف الإدارات الأمريكية المتعاقبة لنظام الشاه القهري والإمبريالي الصغير في المنطقة، ومن رفض هذا الواقع والتعاطف مع الشعب الإيراني الذي قام بثورة "مجيدة" ضده،

جوهر الوظيفة السياسية غير المباشرة لنضالات حقوق الإنسان هي "أنسنة السياسة بما ينطوي على استبعاد العنف والقهر وعدم المساواة وما يؤكد سيادة القانون القائم على المساواة والعدالة والكرامة الإنسانية

ولكن هذا الموقف المتعاطف سريعا ما انفض وانتهى مع بداية عقد الثمانينيات، عندما وضح تماما وبلا أدنى لبس مدى القهر الذي أسسته الأيديولوجيا الإسلامية الخومينية والذي تضمن التصفية الجسدية لعشرات الآلاف بدون توفر أدنى شروط المحاكمة العادلة، ومنذ ذلك الوقت، وهناك توتر واضح لا يخفيه أحد بين حركة حقوق الإنسان، والنظام الخومينى الإيرانى، ومع ذلك، فإن الدعوة للحوار ما زالت قائمة مع الحركات الإسلامية فى المشرق العربى والإسلامي الواسع، انطلاقا من فهم حقيقي من جانب حركة حقوق الإنسان لبؤس الواقع الاجتماعي والسياسي في هذا الإقليم الواسع.

ومن هنا جاءت مبادرات مهمة من جانب بعض منظمات حقوق الإنسان مثل لجنة الحقوقيين الدوليين للحوار مع قيادات فكرية وسياسية تعمل فى حقل الحركات الإسلامية، والهدف الواضح من الحوار هو تقريب المواقف فيما يتصل بأهم الحقوق الواردة فى المواثيق الدولية. ولكن تلك المبادرة وغيرها ليست سهلة، ليس فقط بسبب التناقض الحقيقي بين زوايا الرؤية، وإنما أيضا بسبب تناقضات مفتعلة، ليس لها نصيب من الحقيقة الموضوعية.

ولنترك جانبا المشاكل الحقيقية بين الحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني في الشرق والغرب على السواء والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، ولنركز أنظارنا قليلا على العلاقة بين تلك الحركات من ناحية والمنظمات والمناضلين الحقوقيين من ناحية أخرى.

إذ أن تلك الحركة تنظر بتوجس وريبة إلى الوثائق والمواثيق الكبرى ذاتها، ولكن شعورها بالريبة والتوجس من المناضلين الحقوقيين فى بلادهم ذاتها وفى العالم ككل أكبر وأعمق وأكثر تجذرا.

فالمبدأ الكلاسيكي الحاكم تقليديا لحركات حقوق الإنسان هو الحياد السياسي، إن هذه الحركات لها وجود فى ساحة السياسة، ولكنها ليست حركات سياسية، هذا الوجود حتمي من حيث إن الحقوق ذاتها هي إما سياسية أو مدنية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، وكلها تؤثر على مضمون السياسة، وعلى علاقة الدولة بالمواطنين، وجوهر الوظيفة السياسية غير المباشرة لنضالات حقوق الإنسان هي "أنسنة السياسة" بمعنى فرض احترام قواعد الحد الأدنى من التفاعلات والصراعات السياسية بما ينطوي على استبعاد العنف والقهر وعدم المساواة وما يؤكد سيادة القانون القائم على المساواة والعدالة والكرامة الإنسانية .

ولكن هل يوجد مثل هذا الشيء: أي الحياد السياسي ؟.

لنلاحظ أولا أن هناك نقاشا واسعا لا فقط لجدوى الحياد الكلاسيكي

طالما ظلت قدرة حركة حقوق الإنسان على التأثير في النظام الدولي محدودة وضعيفة فإن الاستنتاج المنطقي سيكون أن القوة وليس الحق هي الحكم النهائي للفعل السياسي

وإنما للطريقة (الأصولية) التي يطبق بها في إطار حركة حقوق الإنسان ذاتها، فثمة شكوك متزايدة من جانب المناضلين الحقوقيين أنفسهم حول استمرار صلاحية هذا المبدأ، وحول تطبيقه .

ولكن ذلك يختلف كثيرا عن شكوك النشطاء فى الحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني في "نزاهة" و"حقيقة الحيادية " التي تزعمها منظمات حقوق الإنسان لذاتها.

وقد عبر الأستاذ الكبير فهمي هويدى عن مثل هذه الشكوك فى مقالتيه الشهيرتين بجريدة الأهرام فى ١١/١٤ و ١٩٩٧/١١/٢١

وبالنسبة لهؤلاء النشطاء في الحركات الإسلامية، تتراوح هذه الشكوك بين الاتهام بالسذاجة في أفضل الأحوال، والتآمر فى أسوأها، فالحياد الحقوقي ليس من وجهه نظر هؤلاء سوى غلالة شفافة لا تخفى التحيز للقيم العلمانية الغربية، وهى أداة للتشكيك فى قيم الإسلام أو ادعاء متعال بتفوق الحضارة (المسيحية) الغربية وربما تكون أيضا أداة من أدوات التدخل في الشئون الداخلية للدول العربية الإسلامية، وقد تصل إلي حد التآمر لدفع المجتمع العربي المسلم إلى التحلل .. الخ.

ومثل هذه الشكوك والاتهامات الصريحة أو المضمرة ليست فريدة فى نوعها، وإنما سنجد من يكررها ويوازيها لدى الحركات الأصولية المسيحية، واليهودية ، وغيرها، وأيضا من جانب الحركات العلمانية، الشمولية مثل الستالينية والنازية والفاشية وغيرها .

والسؤال المهم هنا هو هل تكفى هذه الشكوك المتبادلة لوأد مشروع الحوار مع القيادات السياسية والفكرية والروحية لمختلف الأديان الكبرى فى العالم.

الواقع أننا نرى كما أسلفنا أن هذه الشكوك الأخيرة والمتبادلة ليست سوى أسباب مفتعلة لرفض فكرة الحوار ذاتها أو إنهائه مبكرا. فالمشاكل والتناقضات الحقيقية ليست فى هذه الشكوك حول الحيادية، وإنما هي تكمن قبل كل شئ فى تقييم جدية الدور الذي تلعبه حركات ومنظمات حقوق الإنسان فى الميدان السياسي والثقافي العالمي، والمشكلة الأكبر من هذا المنظور هي في قدرة حركة حقوق الإنسان على تأصيل وتجذير فكرة المساواة والعدالة على الصعيد الدولي، وإكسابها زخما وقوة لدى الرأي العام في كل مكان، فإذا افترضنا أن هذه الحركة قد نجحت يوما ما فى ترسيخ معايير موحدة ومتجانسة لأداء المنظمات الدولية، والنظام الدولي بشكل عام حيال مختلف المشاكل الدولية فإنه لن يكون بمقدورها تحقيق قيم العدالة والمساواة فحسب، بل والتأثير كذلك على مسار تطور التشكيلات السياسية الرئيسية فى

من التطورات الإيجابية التي نشهدها في ممارسة منظمات حقوق الإنسان أن العنف من قبل الاطراف غير الحكومية قد صار مدانا بشدة متزايدة كانتهاك خطير لحقوق الإنسان

العالم، بما فى ذلك الحركات ذات الإسناد الديني، وعلى العكس، فطالما ظلت قدرة حركة حقوق الإنسان على التأثير على النظام الدولي محدودة وضعيفة فإن الاستنتاج المنطقي سيكون أن القوة وليس الحق هي الحكم النهائي للفعل السياسي، أيا كانت أطرافه، ولن تكتسب حركة حقوق الإنسان سوى هذا القدر من الاحترام الذي سوف توليه الحركات السياسية لشخصية مثل دون كيشوت أي هذا النبيل الشجاع الساذج الذي يسبب إرباكا أكثر مما يعتمد عليه فى إقرار العدالة.

هذا كله قد يقرب لأذهاننا موقف الحركات السياسية ذات الإسناد الديني، أما الموقف الصريح أو المضمر لحركات حقوق الإنسان فهو لا يقل تعقيدا.

لقد دافعت حركات حقوق الإنسان عن كل رأى ومعتقد، حتى لو هب حاملا السلاح ضد النظام السياسي والاجتماعي في بلده، من منظور حقه فى المحاكمة العادلة، وفى تلقى معاملة إنسانية، ولكن ذلك لم يمنع نشطاء حقوق الإنسان من أن يحملوا نفورا شديدا من تلك الأيديولوجيات ذات المحتوى الشمولي والعنفوى، وبصورة عامة، فمن التطورات الإيجابية التي تشهدها في ممارسة منظمات حقوق الإنسان أن العنف والعدوان من جانب منظمات أو هيئات معارضة دينية كانت أو علمانية ضد المواطنين والدولة قد صار مدانا بشدة متزايدة كانتهاك خطير لحقوق الإنسان .

وحتى إذا تركنا جانباً المنظمات الدينية والعلمانية التي تمارس العنف، فإن حركات ومنظمات حقوق الإنسان تظل متأثرة كثيرا بنظرة تقليدية للحركات السياسية ذات الإسناد الديني من زاوية اعتبارها رجعية، وربما شمولية ومعادية للحريات الفردية والعامة، وربما ترجع هذه النظرة إلى الجذور الليبرالية واليسارية للجيل الحالي من نشطاء حقوق الإنسان، وغالبا ما تثور خلافات حول المواقف اليومية من القضايا الحقوقية، وبالنسبة للعالم العربي والإسلامي، فإن النظرة الشائعة للنظم وللحركات السياسية المستندة على الإسلام ليست إيجابية إطلاقا لدى معظم المشتغلين بالنضال الحقوقي، وتعد تلك النظم من اكثر النظم السياسية فى العالم انتهاكا للحقوق المدنية والسياسية، وهو ما يوثقه نشطاء حقوق الإنسان يوميا. ورغم هذا كله فإننا قد لا نحتاج الى براهين لهذا القدر الكبير من الحيادية إزاء الحركات الإسلامية بأكثر مما هو قائم بالفعل فى حالة مثل الحرب الأهلية فى الجزائر، فقد نشرت قيادات شهيرة لمنظمات حقوقية معتبرة ومحترمة تقديرات وآراء تنطوي على شكوك أكبر حيال الحكومة القائمة بأكثر مما تنطوي على شكوك حول مسؤولية ما يسمى بالجماعات الإسلامية عن المجازر الدموية وجرائم الإبادة

لقد انعكس صعود حركة حقوق الإنسان على قطاع معين من الحركات السياسية الإسلامية، حيث فرض موضوع الحقوق نفسه على جدول أعمالها

الحوار بين حركة حقوق الإنسان والحركات السياسية الإسلامية مطلوب وضروري لتأمين أفضل الظروف للتطور السلمي للمجتمعات خاصة في المجتمعات التي يمزقها التخلف والإضطهاد

الجماعية هناك، إن ذلك يعنى بكل وضوح انه ليس لدى منظمات حقوق الإنسان العالمية والإقليمية والوطنية موقف مسبق شامل ونهائي لا يتغير حتى من المنظمات الإسلاموية المعروفة بدمويتها وعنفها فيما يتعلق بالمسؤولية عن انتهاكات محددة، وان تقدير هذه المسؤولية يظل مرهونا بتحقيقات تتسم بقدر كبير من النزاهة.

وضاعف من المسافة والمساحة الفاصلة بين حركة حقوق الإنسان والحركات السياسية ذات الإسناد الديني أن كليهما لم يكن لديه تقاليد للحوار، وإن يكن لأسباب مختلفة، فحركات حقوق الإنسان كانت تكتفي بالحوار مع الحكومات والمؤسسات الرسمية حول موضوع وحيد هو الانتهاكات الواقعة بالفعل وضرورة انهائها، والحيادية التي ألزمت منظمات حقوق الإنسان بها فى الحقل السياسي كانت تعنى الاحتفاظ بمسافة من كل المنظمات الحزبية والسياسية والأيديولوجية سواء كانت قريبة منها أو بعيدة عنها بالفكر والممارسة، فما بالنا بالحوار مع أصحاب أيديولوجية كان ينظر لها تقليديا على أنها مصدر تهديد خطير للحريات العامة والفردية وللحقوق الأساسية، أما بالنسبة للحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني فإنها في عنفوانها وفى مرحلة الفوران والغليان التي عادة ما تشهد ولادتها وتوسعها تملك نظرة متعالية وربما تحقيرية أو عدائية لحركات حقوق الإنسان غير أن تلك الظروف قد اضمحلت إلى حد كبير.

فمن ناحية - ورغم كل ما تحتفظ به كثرة من الحركات السياسية ذات الإسناد الديني من شكوك حول منظمات حقوق الإنسان- فإن دفاعها المنسجم عن الحقوق الإنسانية للفاعلين فى هذه المنظمات يجعلها فى الحد الأدنى "مفيدة عمليا" وفى الحد الأقصى اكثر حيادية أو أقل تحيزا من غيرها من القوى.

أما بالنسبة لحركات ومنظمات حقوق الإنسان فإننا نلحظ تطورا فكريا بارزا، وأحد محاور هذا التقدم هو إدراك الحاجة لبذل كل الجهود الممكنة من أجل منع وقوع انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، بدلا من انتظار وقوعها والتدخل للتخفيف منها أو إنهائها، ويعنى ذلك الاعتراف بضرورة إيلاء أهمية أكبر لبث والترويج لقيم حقوق الإنسان وتعليم هذه الحقوق، ويحتم ذلك طرق كل الأبواب لبناء توافق عام حول ضرورة احترام كل القوى أيا كانت مصادرها الفكرية وانتماءاتها المذهبية لحقوق الإنسان، وبالنسبة لبعض مناطق العالم خاصة العالم الإسلامي، تبدو الحركات السياسية ذات الإسناد الديني من أهم هذه القوى، وهو ما يدفع للحوار معها.

إن لدينا أدلة كافية على أن هذا الحوار يمكن أن ينجح، ولو فى بعض المجالات وبعض القضايا الشائكة، إننا كحركة حقوقية لا نستطيع أن نطلب من الحركات ذات الإسناد الديني أن تتطابق معنا، ولا توجد وسيلة لإحداث هذا التطابق مع أية قوة مذهبية أو فكرية أو سياسية، بل إن هذا التطابق متعذر داخل حركة حقوق الإنسان ذاتها، وبوسعنا أن نصل إلى نتائج إيجابية لو خضنا تجربة الحوار مع الحركات السياسية ذات الإسناد الديني فيما لو ركزنا على قضايا محددة.

فمن ناحية أولى فإن صعود حركة حقوق الإنسان على الصعيد العالمي، وعلى صعيد الوطن العربي قد أثر بالفعل على قطاع معين من الحركات السياسية الإسلامية، لقد فرض موضوع الحقوق نفسه على جدول أعمال هذه الحركات بغض النظر عن حسن النية وعن مشكلة المنهجية وغيرها من المشكلات، وبوسعنا أن نجد اجتهادات مهمة وذات مغزى فى قضايا معينة مثل قضية الأقليات الدينية وقضية الديمقراطية والتعددية، وبدرجة أقل كثيرا قضية حق المرأة فى المساواة، وما زالت الهوة كبيرة جدا فيما يتعلق بهذا الموضوع الأخير، وفى موضوعات شائكة أخرى مثل العقوبات البدنية، ولكن المحلل المنصف والمجتهد لا يمكنه أن يصادر الآفاق المستقبلية لعملية حوار متصلة لا تطلب التطابق ولا تصاب باليأس سريعا.

فالحوار مطلوب تحديدا بسبب الاختلاف وليس بسبب الاتفاق، كما أنه ضروري لتأمين أفضل الظروف للتطور السلمي للمجتمعات، وخاصة في المجتمعات التي تمزقها بالفعل ظروف التخلف، والفقر والفوارق الطبقية الضخمة، والميراث الطويل للاضطهاد السياسي.

والسؤال المشروع؛ ما هو هدف الحوار، وما هي موضوعاته وضوابطه، وبوسعنا أن نضع إجابات أولية وموجزة للغاية فى هذا المقام.

إن هدف الحوار هو تضييق مساحة الاختلاف والخلاف حول المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وعالميتها، وبالتحديد حول القضايا الحقوقية الشائكة، وعلى رأسها قضية المساواة التامة وإنهاء كل مبررات وممارسات التمييز على أساس الدين والجنس وغير ذلك من المبررات، ويشمل هذا الهدف أيضا التأكيد القطعي على السلم الأهلي ونبذ كل صور العنف، والالتزام بقيم التعددية والاعتراف بالآخر وشرعنة حق كل القوى فى المشاركة فى إدارة شئون بلادها بكل الصور القانونية وعبر كل القنوات (جمعيات مدنية، أحزاب سياسية) الخ.

وبوسعنا أن نتقدم فى هذا الحوار من خلال أجندة عمل جيدة يتفق عليها

مثلت الأديان الكبرى من حيث نصوصها المرجعية ومواقفها الأخلاقية الكبرى، مصدراً مهما للإلهام فيما يتصل بعديد من الحقوق الجوهرية

بحيث تشمل أولا الموضوعات الأقل خلافية وتتدرج إلى تلك الأكثر خلافية، أما ضوابط الحوار فهي ببساطة الضوابط الحقوقية المعروفة، فحركات حقوق الإنسان ليست حركات سياسية ولا تسعى للسلطة ولا تشارك فى الفعل السياسي، ولكنها تناضل من أجل إطار حقوقي يضمن الحق فى المشاركة السلمية، وغير ذلك من أهداف سبق الإشارة إليها.

وبغض النظر عن الموقف الحواري مع الزعامات الفكرية للحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني، فإن القضية الأوسع والمرتبطة بعلاقة منظومة (وحركة) حقوق الإنسان بالدين والأديان عموما ستظل جديرة بكل الاهتمام وقد آن الأوان لكي تقر حركة حقوق الإنسان بمنطلقين جوهريين على الصعيد الفلسفي:

الأول: هو أن منظومة حقوق الإنسان ليست مرجعية شاملة وليست دينا، وهى لا تنافس أي إطار مرجعي آخر، سواء كان دينيا أو غير ديني، وباعتبارها معاييرا للأداء فى المجالات والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فهي لا تنكر، بل على العكس تشجع كل المصادر الثقافية التي تساعد على إقرار وتأكيد وغرس هذه المعايير والقواعد فى النظم الثقافية والسياسية الكبرى فى العالم .

والأمر الثاني: هو أن الأديان الكبرى من حيث نصوصها المرجعية ومواقفها الأخلاقية الكبرى قد مثلت مصدرا مهما للإلهام فيما يتصل بعديد من الحقوق الجوهرية، وهى جزء لا يتجزأ من مصادر منظومة حقوق الإنسان، لقد أهمل هذا الاعتبار طويلا، ولم يلتفت الفقهاء الكبار الذين قاموا على صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى حقيقة أن المادة الأولى فى الإعلان والتي تنص على أن كل البشر قد ولدوا أحرارا ومتساوين فى الكرامة والحقوق تكاد تكرر نصوصا تتمتع بالاحترام والتقديس فى الدين الإسلامي، وفى أديان أخرى، والخطاب الاستنكاري لسيدنا عمر رضي الله عنه والذي يتساءل "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟" سبق صياغة هذه المادة بأربعة عشر قرنا، وهو أمر يستحق التنويه والاحترام والتوثيق التاريخي وليس مجرد الالتفات والاهتمام.

إن أنصار الحرية والكرامة والمساواة الإنسانية، بل وأنصار المذهب الإنساني بكل تعبيراته قد أخطأوا عندما أهملوا المصدر الديني لمجرد وجود خلافات أو اختلافات فى صياغة أو فى الموقف من حقوق معينة مع المؤسسات الدينية المنتمية لأديان مختلفة، و أخطأوا كذلك عندما تركوا الدين كلية لتفسيرات رجعية ومحافظة و معادية للتوسع فى إضفاء الكرامة على الكائن

إن أنصار الحرية والكرامة والمساواة الإنسانية، قد أخطأوا عندما أهملوا المصدر الديني وعندما تركوا الدين كلية لتفسيرات رجعية ومحافظة ومعادية للتوسع فى إضفاء الكرامة على الكائن الإنساني وتأكيد استقلاليته وحريته وحقه في المساواة

الإنساني وتأكيد استقلاليته وحريته وحقه في المساواة، وربما يكون ثمة فضل يجب الاعتراف به للحركات الدينية فى مختلف أقاليم العالم وأديانه الكبرى من حيث إنها نبهت القوى الحقوقية والتقدمية لأهمية المصدر الديني فى غرس منظومة حقوق الإنسان، ولا يجب التوقف عند مجرد الاعتراف بهذه الحقيقة، إذ يجب أن نبذل جهدا كبيرا فى ترجمة هذا الاعتراف والتوسع فى النهل من هذا المصدر الثرى والمهم وعميق الجذور فى الوجدان الجماعي لأغلبية البشرية.

ويهمنا كذلك أن ننبه إلى عامل آخر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار، وهو خطأ الاعتقاد الشائع بأن جميع أنصار الحركات السياسية والثقافية ذات الإسناد الديني رجعيون وشموليون ومناهضون لمنظومة حقوق الإنسان، والواقع أن الظواهر والمظاهر المرتبطة بالمراحل الأولى من نشأة وتطور مثل تلك المنظمات والحركات قد تبرر هذا الاعتقاد فى حالات كثيرة، غير أن ثمة مرحلة تأتى وتشهد ميلا اعتداليا ونضوجا متزايدا لدى هذه المنظمات والحركات، تسمح فيها بالتعددية، بل والحوار والجدل في الداخل، وبالتنوع فى المواقف الفردية فى الميدان الفسيح للممارسات السياسية والمدنية.

وقد أظهرت الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة ودول متقدمة أخرى أن الاعتقاد الشائع بأن أنصار الحركات والمؤسسات الدينية رجعيون ومحافظون بالضرورة خاطئ إلى حد بعيد، ويوجد من أنصار تلك الحركات من هو أشد تأييدا لحقوق المرأة ولقضايا البيئة ولمؤسسات الرعاية الاجتماعية من أنصار حركات علمانية عديدة.

والأرجح أننا قد نرتكب خطأ جسيما لو أخذنا انطباعاتنا عن مواقف أنصار الحركات والمؤسسات الدينية من الصخب البالغ المحيط بخطاب جماعات أو منظمات بعينها ففي الولايات المتحدة مثلا ثمة حركات شديدة التطرف والرجعية مثل حركة " الأغلبية الأخلاقية " وهى تغطى بسبب دويها الإعلامي ومواردها الكبيرة وتأثيرها السياسي على حقيقة أن ثمة أغلبية من العناصر والأفراد الأشد تدينا والأكثر استقامة تؤيد بقوة الحقوق الجديدة والتي ما زالت تشكل موضوعات خلافية في البيئة الأمريكية، وثمة نتيجة مشابهة خرجت بها استطلاعات ودراسات الرأي العام، والتي ركزت على أثر العامل الديني في تشكيل الموقف من القضايا المدنية والسياسية الشائكة في ١٥ دولة صناعية متقدمة.

ولو نظرنا إلى عالم اليوم فسوف نجد مئات بل وآلافا من الحركات والمؤسسات ذات الإسناد الديني التي تعمل في مجالات مختلفة في المناطق

يجب أن تبذل حركة حقوق الإنسان جهدا كبيرا فى ترجمة الاعتراف بأهمية المصدر الديني في غرس منظومة حقوق الإنسان وأن تتوسع فى النهل من هذا المصدر الثرى والهام وعميق الجذور فى الوجدان الجماعي

الكبرى من العالم، وهذه الحركات والمؤسسات تتباين من حيث مواقفها وتوجهات الأشخاص المنتمين لها من حقوق الإنسان، بعضها يظهر عداء شديدا لأسباب مختلفة، وبعضها الآخر يعد من اكثر أنصار حقوق معينة أو منظومة الحقوق العالمية كلها إخلاصا وحماسا، ومعنى ذلك أن حركة حقوق الإنسان لا يمكن ولا يجب أن تغلق ملف هذا الحوار مع الحركات والمؤسسات بسبب حكم انطباعي مغلق وساكن وغالبا ما يفتقد الدقة ويفتقد البوصلة إلي الحقيقة والفاعلية معا.

وفى العالمين العربي الإسلامي ثمة مرحلة بالغة الدقة تمر بها تلك المجتمعات والشعوب بسبب تعقد المشكلات المتوارثة والراهنة، وهو ما يضفي تعقيدا شديدا على فكر وممارسة مختلف القوى السياسية والثقافية، بما في ذلك الحركات والقوى ذات الإسناد الدينى، وحركة حقوق الإنسان لا تستطيع أن تكتفي بالممارسات الدفاعية التقليدية، بل يتعين عليها أن توسع من ميدان عملها وتطور أبعاد هذا العمل، ويشكل الحوار أداة جوهرية في بناء استراتيجية عمل جديدة وفعالة حقا، ويجب أن يتم هذا الحوار مع جميع القوى الكبرى دون استثناء أو على الأقل دون استثناء مؤسس على انطباع سكوني ومغلق ونهائي وقبل أن نخوض التجربة الحوارية الفعلية لا يمكن ضمان النتائج مقدما. نعم . لكن لا يصح أبدا أن نكتفي بالانطباعات ونتخلى عن التجربة قبل أن تبدأ ■

رئيس التحرير

"العولمة"
حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية*

ياشى كاى**

إن تأثير العولمة على حقوق الإنسان يتسم بالتعقيد والخلط والتناقض. ولا يعد ذلك غريبا، ذلك أن العولمة نفسها هى عملية معقدة ومتناقضة. فهى ليست عملية أو ظاهرة حديثة (يمكن إرجاع العولمة على الأقل إلى بداية توسع أوروبا فى القرن السادس عشر).

ولكن تسارع هذه العملية واتساع نطاقها فى العقود القليلة الماضية يشير إلى أن ثمة تغيرا نوعيا قد حدث بالفعل.وعلى الرغم من أن العولمة هى جزء من عملية أوسع وهى التدويل، فإنها فى اللغة المعاصرة تشير بشكل أكثر تحديدا إلى نمو وتيرة تكامل الاقتصاديات القومية. وقد يعكس هذا المفهوم قيم وأولويات ومؤسسات مختلفة عن تلك التى تعكسها العملية الأوسع أي التدويل.

العولمة

على الرغم أن العولمة هى جزء من عملية أوسع ينخرط من خلالها الشعوب والدول عبر القارات والأقاليم فى ترابط وعلاقات أوثق، وبالرغم من ظهور مجموعة من القيم والمؤسسات المشتركة للوجود فإننى فى هذه الورقة استخدم مفهوم العولمة من المنظور الاقتصادي، حيث أصبحت بموجبها الاقتصاديات القومية أكثر اندماجا فيما بينها على أساس مبادئ السوق.

ومن أهم التطورات المصاحبة لعملية العولمة ظهور أشكال جديدة من القوانين والضوابط وأنماط حل النزاع عابرة القوميات، النمو بالغ الدلالة للشركات متعددة الجنسيات، تحول

* ورقة بحثية عرضها الكاتب في يونيو ١٩٩٧ في القاهرة في اجتماع المجلس الدولي لسياسات حقوق الإنسان الذي استضافه مركز القاهرة، ، وتنشرها رواق عربي بتصريح خاص من الكاتب

** أستاذ القانون جامعة هونج كونج

الجات إلى منظمة عالمية (منظمة التجارة العالمية) والاندماج العالمي للمؤسسات المهنية. وللتمييز بين العولمة وبين عمليات أخرى جمعت شمل الدول والشعوب والجماعات نستخدم لفظ التدويل. ويدخل ضمن تعريفي لمفهوم التدويل عمليات مثل إنشاء الأمم المتحدة ومنظمات إقليمية أخرى مثل المجلس الأوروبي، تبنى مبادئ الحقوق والحريات الدولية، نمو المنظمات غير الحكومية العاملة عبر الحدود القومية وأيضا ظهور التجمعات المهنية عابرة القوميات. وفى أحيان كثيرة فإن العولمة والتدويل قد عضداً بعضهما البعض ولكن فى أحيان كثيرة أخرى فإنهما يبدوان متناقضين. إن الحالة الراهنة والأنماط المستقبلية بالنسبة للحقوق والعدالة الاجتماعية تعتمد بشكل أساسي على التفاعل بين العولمة والتدويل.

العولمة ليست عملية جديدة، ولكنها كانت تأخذ مجراها لقرون عديدة، ولكن الميزة المشتركة هى أن تكامل واندماج الاقتصاديات يعتمد على قوة الدفع بآليات السوق. ويميز الأنماط الحالية للعولمة اتجاه متزايد للتكامل والاندماج ليس فقط بالنسبة للعمالة أو الإنتاج أو التسويق والتجارة، ولكن بالنسبة لها مجتمعة ولكن هناك عدم تساوى بين هذه العناصر فى درجة الاندماج، فمازال اندماج العمالة يعتمد فى الأساس على الأقاليم وليس الحركة عبر الحدود، ويهيمن نمط السوق فى التكامل الاقتصادى على ماعداه من الأنماط المتعلقة بالعولمة. وداخل هذا النمط يحتل القطاع المالي تحديدا نصيباً أكبر وهو القطاع الذى يتم من خلاله إبتزاز أنظمة الدول المختلفة التى لاتنصاع لتعليمات البنك الدولي. ويساعد السوق عدة مؤسسات قومية وإقليمية ودولية تستخدم آليات خارج السوق لإجبار الدول المتمردة خاصة تلك التى تقع فى مصاعب إقتصادية على الانصياع.

إن تأثير العولمة، ليس متطابقا بين الطبقات أو الدول، فبعض الدول أكثر قدرة على استغلال الفرص التى توفرها العولمة بينما تعجز دول أخرى عن مواجهة سطوتها. بعض الفئات أو الطبقات تستفيد من العولمة بينما يعاني البعض الآخر منها. بصفة عامة تستفيد من العولمة المؤسسات والطبقات الأكثر قدرة على تنظيم نفسها عبر القوميات فى تنظيمات دولية بينما يبقى الآخرون تحت رحمة العمليات العالمية.

إن العولمة ليست عملية اقتصادية قائمة بذاتها ومستقلة عن عمليات أخرى، رغم أن هناك حيزاً كبيراً من الاستقلالية إلا أن المسؤولية الأساسية للتنظيم السياسي والحفاظ على النظام وتطبيق القانون فى المجتمع (بالإضافة إلى شرعية المؤسسات) تقع على عاتق الدولة. وجزء من عملية العولمة هو إعادة تعريف وصياغة أدوار الدولة فى أشكال وأنماط تتواءم مع أهداف وعمليات السوق العالمية.

ويجب أن نأخذ فى الاعتبار أن الدول مازالت قادرة على التأثير فى العمليات الاقتصادية (بشكل متفاوت). ومازال ممكنا الحديث عن الاقتصاديات الوطنية وأساليبها المختلفة. وجزء من الخلافات الحالية يدور حول مفاهيم السوق المختلفة تحديداً بين الغرب والشرق وجنوب آسيا، بين الأسواق الحرة أو الموجهة أو التفاوضية. أو بين الأسواق المستقلة (أو التى تبدو كذلك).

وتتحمل دول العالم الأعباء السياسية والاقتصادية للعولمة بدرجات متفاوتة. وتواجه الدول التى تحاول أن تعد نفسها للعولمة مشاكل جسيمة تتعلق بالشرعية والسلطة، وينتج عن هذا إضطرار أغلب هذه الدول إلى إنتهاج أساليب قهرية متباينة. وتستطيع الفئة الأكثر قوة من هذه الدول مقاومة الضغوط الخارجية. بينما لا تستطيع معظمها القيام بذلك. من ناحية أخرى، فقد أصبحت ضرورات السوق الحرة جزءاً أساسياً من أيديولوجيات وسياسات أنظمة عديدة. وفى الغرب تبرر العديد من الدول سياساتها بضرورة التنسيق مع الدول الرأسمالية الأخرى. ويتم تقديم إجراءات محددة للتوافق مع منطق السوق أو لزيادة فعالية أدائه. وتستخدم الحكومات هذا الخطاب لإعتقادها أن الأسواق الحرة تتمتع بالقبول والدعم الجماهيري. فى الواقع، من المستبعد أن تحظى السوق الحرة وخاصة في شكلها التجاري بمثل هذا الدعم والقبول الجماهيري. فأحيانا تعطي الحكومات إنطباعاً بأنها أسيرة العمليات الاقتصادية العالمية. وفى الواقع فإن العديد من السياسات الاجتماعية والاقتصادية التى تتنافى جذريا مع السياسات السابقة، تكون مستنبطة من منطق السوق.

ولكن مازال الكثير من الحكومات تعتبر أن التحرير الكامل لاقتصادياتها هو أمر حتمي لايمكن تجنبه.

إن تأثيرات وتداعيات العولمة ليست جامدة بأى حال من الأحوال بل ديالكتيكية وديناميكية، لذلك فإنه من المهم إرساء قواعد التفاعل بين مختلف قوى السوق على مدى فترة ممتدة من الوقت. وما قد يبدو من مظاهر العولمة السائدة اليوم قد لا يبدو كذلك فى خلال ١٠ سنوات الفائتة وقد شاهدنا بالفعل تغيرات وطفرات مهمة فى العلاقات وأنماط الشرعية والمواقف التفاوضية ... الخ وعلى مدى السنوات العشر الماضية. وتبعا لذلك، فإنه من غير الممكن أن نحدد بصورة قطعية أو عامة تأثير العولمة على حقوق الإنسان أو العدالة الاجتماعية. وفى نفس الوقت لا يمكن الزعم أن الدول أو المؤسسات الأخرى لا تستطيع مقاومة تداعيات منطق العولمة.

التدويل

إن مقاومة منطق العولمة يمكن أن يتم من خلال عمليات التدويل، التي تتضمن انتشار الثقافات والأعراف الدولية والآداب وكذلك وجود خطاب مشترك عن عدة موضوعات، المنظمات المهنية والمنظمات غير الحكومية والكنائس .. الخ. وأحد أهم التطورات هو نهوض مجتمع حقوق الإنسان الدولى حول المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والعمليات المتعلقة بمراقبة وتطبيق هذه الحقوق والتعاون الدولى... الخ، وتفاعل هذه العوامل مع الدول والأسواق ينتج عنه مواقف معقدة لا يمكن الوصول إلى تعميمات بشأنها.

وأحياناً يكون ذلك ضد أو مع صالح السوق. ولكن تداخل هذه العوامل غير متوازن وتأثيرها يتحدد بطبيعة السوق والمؤسسات التى تساندها.

ويمكن القول أنه حتى وقت قريب كانت الجهود المبذولة من الأمم المتحدة فى مجال الآليات الدولية لحقوق الإنسان توجه لعملية التدويل وليس العولمة. ولكن ذلك تغير فى العقد الأخير حيث أصبح التركيز على أنواع معينة من الحقوق والمؤسسات مما يعكس بدوره الاتجاه الجديد للعولمة. (فأصبح هناك الكثير من الحديث عن حق التجارة الحرة والحدود المفتوحة وحرية تنقل السلع، وقل التركيز على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية). من هذا المنطلق يمكن القول أن العولمة قد زادت من درجة الإجماع فى نواحي معينة ولكن من جهة أخرى قد زادت من حدة بعض الصراعات.

ويعد السوق هو الرابط التنظيمي الأساسي للعولمة الجديدة، والذى يعطى زخما وشرعية جديدة للشركات عابرة الجنسية، بينما أضعف هياكل الدولة وركز على الحقوق ذات الصلة بالسوق وحجب الاهتمام عن الحقوق الاجتماعية ووسع كثيراً مجال الاتصالات الجماهيرية والإعلام. وارتبطت العولمة كذلك بإصلاح الأنظمة القانونية والتشريعية وزيادة عمليات مقرطة النظم السياسية.

وقد أفرز ذلك مؤسسات دولية للحكم تمثل الأمم المتحدة قمتها ولكن ولاشك اكتسب صندوق النقد والبنك الدوليان قوة أعظم (مما يتماشى مع اتجاهات السوق).

وقد وازن هذه الآليات التكاملية نشوء وصعود المنظمات غير الحكومية الدولية والإقليمية والقومية وشبكاتها، ترويج النقابات المهنية، والجمعيات النسائية، والشعوب الأصلية لمفهوم بديل لحقوق الإنسان، والتأكيد على الاستقلالية المحلية، وتحدي هيمنة الأسواق ومؤسسات الأعمال. وبالرغم من سيطرتها وانتشارها، فمن الصعب التحدث ببساطة عن حدود وانقسامات، خاصة بين الشرق والغرب أو بين الدولة والسوق.

إن العولمة تدمج بين النخب الاقتصادية عبر حدود الدول وهذه النخب تشكل الفئة الأساسية المستفيدة من النظام الاقتصادى الجديد بينما يعجز أفراد الطبقة العاملة عن تنسيق سياسات تمكنهم من تحقيق مصالحهم. ومن الغريب أن الشرق يساند وينشر مفهوم القومية والسوق بنشاط وحماس مشابهين لذلك الذى صاحب صعود الدولة فى الغرب فى فترة تاريخية سابقة. وفى نفس الوقت فإن أنصار ما بعد الحداثة فى الغرب يقوضون فكرة الكونية وافتراضات الليبرالية باحتفائهم الشديد بقيمة الاختلاف.

لقد أثرت العولمة على كل من إطار الخطاب وممارسة حقوق الإنسان بشكل جذري. وقليل من القضايا المثارة جديد، ولكن سياق التحليل قد طرأ عليه الكثير من التعديل، على سبيل المثال فقد وفرت العولمة زاوية جديدة لواحدة من أكثر القضايا جدلية وهى هل الحقوق عالمية أم خصوصية؟ وقد أثارت الجدل والحوار حول من هم المستفيدون الحقيقيون من نظام الحقوق، ومن يتحمل مسئوليتها. وقد أكدت أيضا على الحوار الخاص بالعلاقة بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وبين الحقوق السياسية والمدنية وأيهما له الأولوية على الآخر. كما أنها من ناحية ثالثة أثارت الأسئلة حول أساليب تطبيق هذه الحقوق ومسئولية المجتمع الدولي في حمايتها وطبيعة سيادة الدولة. وسوف أناقش هذه القضايا في سياق العولمة قبل أن أطرح مفهومي الخاص عن المواطنة العالمية.

وليس هناك فى الواقع العديد من المناقشات حول آثار العولمة على حقوق الإنسان ومن الضروري أن نفهم عملية العولمة وآثارها كي نكتشف تداعياتها على مفهوم حقوق الإنسان (كما يستخدم الآن في الحوارات المعاصرة). لقد ظهر مفهوم حقوق الإنسان فى إطار دول قومية ذات تشريعات مستقلة على الرغم مما صاحب ذلك من تبادل دولي للأفكار عن هذه الحقوق. وقد كان هناك انتشار سريع لأنظمة حقوق الإنسان داخل الدول ذات السيادة والتي أدمجت فى دساتير هذه الدول خاصة حديثة العهد بالاستقلال مع إنتهاء الحقبة الاستعمارية الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية. منذ ذلك الوقت فإن المنظمات الدولية -تحت رعاية الأمم المتحدة- قد اضطلعت بالمسؤولية الرئيسية للارتقاء بحقوق الإنسان. ونتج عن ذلك عدد كبير من الآليات والقوانين الدولية الملزمة أخلاقياً (معنويا) وقانونيا. لقد كانت الآليات الدولية لحقوق الإنسان محملة فيما سبق بوجهة نظر فلسفية ليبرالية ديمقراطية صارمة، أما الآليات الحديثة فتحمل مساحة أوسع لتعدد الاهتمامات والآراء.

إن مشروع مبادئ جديدة فى حقوق الإنسان أصبح بالفعل مشروعا عالميا من ناحية المشاركين فيه (ويتضمن ليس فقط الدول التي تقع في مختلف أقاليم العالم، ولكن أيضا

المجموعات غير الحكومية مثل جماعات الأقليات أو السكان الأصليين ولكن ضمن إطار الدولة) ومن ناحية المصالح المستهدف حمايتها.

ولم تفلح هذه الرؤية الكونية في تغيير صفة أساسية في حقوق الإنسان وهى كونها لصيقة بمواطنة محددة، وأنه يمكن تطبيقها داخل الولاية الوطنية أو من خلال مؤسسات إقليمية تكون الدولة عضوا فيها.

ومن أهم الخصائص الأخرى أيضا مسألة أن حقوق الإنسان أساساً تمنح للفرد، ويبدو أن هناك شكاً كبيراً فى جدوى الحديث عن الحقوق الجماعية أو حقوق الجماعات. ولا يمكن القول أن أياً من مبدأ سيادة الدول أو الحقوق الفردية تتوافق مع مفهوم عالمية حقوق الإنسان والعولمة. وقد تم إنشاء اقتصاد عالمي على أسس الأنظمة القومية القانونية مع عناصر أولية لنظام اقتصادى عالمي. وأيضا لا يمكن الحديث عن نشوء نظام سياسى أو مجتمع سياسى دولى يوازن صعود الاقتصاد العالمى المتكامل . ويحمل هذا الاختلال آثاراً سيئة على الحقوق والعدالة والمحاسبية العامة.

وتعد حقوق الإنسان أرضية للصراع فى المجال الدولى وداخل الدول كل على حدة حيث يسود عدم التكافؤ في توزيع القوة والثروات المستخدمة في المعركة. وشهدت بدايات العولمة انتهاكات واسعة النطاق لحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية. وأشير هنا تحديدا إلى مفهوم العبودية والتوظيف القسرى للعمالة. لا يوجد هناك أساس للتفاؤل بأن العالمية فى حقوق الإنسان سوف تتحقق بكاملها على الرغم من أننا مسلحون بمجموعة من مبادئ حقوق الإنسان العالمية. العولمة إذن تثير ثلاث قضايا متداخلة.

١- إلى متى سوف يبقى الإطار الأساسي لتطبيق حقوق الإنسان داخل سيادة الدولة وخاضع لها دون الإطار الدولى.

٢- كيف يؤثر ضعف قدرة الدولة على حماية الحقوق.

٣- ماذا سوف يحدث للمنظومة الحقوقية والتوازن بين مختلف أنواع الحقوق، المواطنة العالمية والمساواة بين الأقاليم والطبقات الاجتماعية.

للإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نفهم العلاقة بين السوق وبين الحقوق وأهمية الدولة لتعريف الحقوق والوفاء بها.

أ- قدرة الدول

لم يعد هناك الكثير من الشك فى أن الدول قد أصبحت ضعيفة. السؤال هو ما أهمية الدول لحقوق الإنسان؟ نشأت الحقوق عبر مراحل التاريخ داخل السيادة القومية. وكان للدول

القوية شروط أساسية أيضا فى مجال حقوق الإنسان. وحتى الآن مازالت الإشكالية قائمة وهى أنه حتى مع التسليم بأن المؤسسات الدولية والإقليمية تضطلع بالمسؤولية الأساسية فى تعريف وتطوير حقوق الإنسان، فإن تطبيق هذه الحقوق هى المسئولية الأساسية للدولة. ويذهب البعض إلى التسليم بأنه إذا ضعفت الدولة يؤثر ذلك حتما على تطبيق وحماية الحقوق ومع ذلك، فليست كل الدول حامية لحقوق الإنسان. وقد يكون إضعاف بعضها مواتيا لهذه الحقوق.

ولكن الصورة أعقد من ذلك على أرض الواقع. وهو ما يتوقف في الحقيقة على قدرة الدول وقوتها الكامنة. فالعولمة هى وسيلة لامتداد سلطة الدولة خارج الحدود بالنسبة لبعض الدول، وانكماشها بالنسبة لبعضها الآخر. وكذلك فإن الحقوق ليست كلها متساوية. فبعض الحقوق يمكن أن يزدهر مع ضعف الدول وبعضها يمكن أن يضعف مع ضعفها والبعض قد يفنى بدون الدول.

صاحب التحضيرات التي أجرتها عدة دول للنظام الاقتصادى الجديد تكيف هيكلي وإصلاح عنيف أحيانا (وخاصة فى أفريقيا). وقد تضمن هذا خصخصة مؤسسات الدول، (التي بررت بأنها من أجل الصالح القومي والاجتماعي) التخلص التدريجي من الدعم، تعويم العملة ... الخ، وقد أثر هذا سلبا على معايير وأنماط الاستهلاك. لذا، فعلى المدى القصير، كانت الآثار مدمرة بالنسبة للحقوق المعنية بالعدالة الاجتماعية.

إن قضية قدرة الدولة تحمل أهمية خاصة، حيث أن العديد من الآليات الدولية الجديدة تفترض أن تلعب الدولة دورا نشطاً (فى تحسين مستويات الصحة والتعليم وحماية النساء والأطفال من الاستغلال)... الخ. وبقدر ما كان هناك توسيع لمفهوم ونطاق الحقوق خاصة الحقوق المدنية والسياسية ومفهوم المواطنة فإن هناك أيضا تناقصا تدريجيا لقدرة الدولة في التأثير على هذه الحقوق إيجابيا. وقد كانت هناك عدة آراء خصوصا فى مجال حقوق العمال إن إضعاف قدرة الدولة من شأنه أن يترك أثرا سلبيا على ممارسة أو حماية حقوق الإنسان. وترتبط هذه المقولة تاريخيا بحقبة ما بين صعود الدولة الحديثة وظهور مفهوم حقوق الإنسان فى الغرب وأيضا ظهور حقوق الملكية والحقوق المدنية والتطور التدريجي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية فى ظل العملية الديمقراطية وعلى الرغم من ذلك، فإن تبعات قدرة الدولة على حماية حقوق الإنسان لا يمكن تعميمها بسهولة.

أولا : إن نظرية إضعاف الدولة تفترض فصلا حادا بين الدولة والقوى الاقتصادية الخاصة والتى لا يمكن واقعيا أن تنطبق إلا على الدول ذات الاقتصاد القوى التى تعتمدعلى

المشاريع الأهلية الخاصة. بالنسبة لهذه الدول فإن العولمة أداة مهمة لتوسيع دائرة سلطاتها.

ثانيا : لا يمكن النظر لحقوق الإنسان ككيان موحد، فبعض الحقوق تزدهر أفضل فى ظل دولة ضعيفة (مختلف الحقوق الاقتصادية بالإضافة إلى حق التجمع السلمي مثلا) ولكن هيكل الدولة، الذى لا يستطيع أن يكون إطارا لصنع القرارات أو السياسات القومية بعد الآن، يضعف الحقوق السياسية وينفى قيمة المشاركة الشعبية. فى نفس الوقت فإن الافتقار إلى القوة الاقتصادية أو المؤسسية لا يقلل من القدرة على القمع، وبالتالى فإن قمع الحريات السياسية يمكن أن يستمر فى كل الأحوال. ومن ناحية أخرى فإن بعض الحقوق يمكن أن يتلاشى بدون مقدرة الدولة (مثال: الصحة، التعليم... الخ).

ولا تبدى كل الدول اهتماما أو انتباها متساويا لقضية الحقوق. فى الواقع فإن دولة ضعيفة سوف تكون أكثر ضعفا وعرضة للضغوط الخارجية التي تحث على الوفاء بهذه الحقوق، لمواطنيها خاصة تلك الحقوق المتعلقة تحديدا بالعولمة الاقتصادية. فى هذا السياق، قد يكون من المفيد متابعة اضمحلال قدرة الدولة من زاوية قدرتها على مقاومة الضغوط الخارجية والداخلية التي تهدف إلى احترام حقوق الإنسان. لكن وعلى الرغم من عولمة حقوق الإنسان فلا يمكن افتراض أن الضغوط الخارجية سوف تكون لصالح إقرار الحقوق. إننى فى هذا المقال أناقش موقف العولمة تجاه حقوق الإنسان.

لقد لفتت المناقشة السابقة الانتباه إلى مدخل آخر وهو متابعة مدى قيام الدولة بالوكالة للمصالح الاقتصادية العالمية الكبرى، فى هذه الحالة فإن قدرة الدولة لا تكون نابعة من قوتها الذاتية ولكن من القوى الدولية التى تساندها.

إذا كانت السوق هى الرابط المنظم أو الشبكة المنظمة للعولمة الراهنة، فإنه يمكن افتراض أن الحقوق المتعلقة بالسوق فقط سوف يتم حمايتها. إن انخراط دول عديدة فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد كان يصاحبه أحيانا إجراءات تكيف هيكلي قاس (خاصة فى أفريقيا) .وقد شمل ذلك خصخصة مؤسسات الدولة وتقليل الدعم للخدمات الصحية والتعليم وتعويم العملة... الخ، مما أثر عكسيا على معايير المعيشة.

ولم يعد من السهل تحميل المسؤولية الأساسية عن الإخفاق فى حماية الحقوق وانتهاكاتها على الدولة. لقد أصبحت المسؤولية موزعة بين عدة أطراف، إن النقاش الدائر حول التجارة فى ظل الأسواق العالمية يشير إلى استخفاف الحكومات بالحقوق والاستخدام الغائي أو الوظيفي لخطاب حقوق الإنسان.

ب-آثار السوق على حقوق الإنسان

هناك عدد من الافتراضات والأيديولوجيات عن آثار السوق. من ناحية ما فإن السوق يُصور على أنه ضمان ومصدر للحقوق خاصة الاستقلال الفردي، المساواة، الإرادة الحرة، الاختيار، الملكية، العقود، النظام وحكم القانون وإمكانية التنبؤ. و يخلق السوق قوى تستوجب إعادة تعريف علاقتها بالدول، وهذه القوى تحرص على ضمان حقوق معينة، مما يؤدي إلى تقوية المؤسسات والقواعد القضائية التي تحترم المحيط الفردي الخاص.

ويشكك كثيرون في صحة هذا التصور الحميد لأثر السوق على الحقوق، فإن الأسواق تأتى غالبا ببعض الترتيبات الخاصة بتوزيع وعلاقات القوة وتتأثر بها. ويميل دائما منطق السوق إلى تأكيد وترسيخ الفوارق الاقتصادية والفوارق فى القوة، وإلى استغلال العمالة والجماعات الأخرى الضعيفة إلا إذا قام إطار قانونى محكم بالحد من هذه الآثار. إن الحقوق التى تنجم عن هذا النظام دائما تكون محصورة فى طبقات بعينها (الملكية، القيود، المحيط الفردي الخاص) وهذا يساهم فى إنكار حقوق أساسية أخرى. ويمكن للأسواق أن تعمل في ظل مفهوم مبتور لحكم القانون (مثل حالة سنغافورة). وعادة ما يقود الأسواق دافع الربح، ولذا فهى مدمرة للبيئة وللموروث الخاص بنا وحده. وتوضح التجربة الصينية منذ تحولها إلى اقتصاد السوق الهبوط الحاد فى مستوى الحفاظ على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الذي ينتج عادة عن تبني اقتصاد السوق.

ويمكن القول الآن أن عددا كبيرا من الناس يعيش فى ظل أحوال اقتصادية أقسى مما كان عندما كانت الصين تلتزم التزاما كاملا بالسياسات الاشتراكية.

أن نصيب كل فرد فى الخدمات الصحية، التعليم والإسكان قد تأثر كثيرا في ظل سياسات السوق. ويبدو الآن أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية سوف تزداد تدهورا فى ظل توسع الأسواق العالمية وآليات عمل الاقتصاديات القومية داخل الاقتصاد العالمى.

وللوصول إلى قياس أدق لتأثير الأسواق العالمية على حقوق الإنسان يجب أن نتتبع أثر العولمة على التنافس الاقتصادى العالمي. أحد الصفات أو الخصائص الأساسية للعولمة المعاصرة هو التخلص من كل العوائق أمام التجارة الدولية وحركة رأس المال. لقد فقدت الدول القدرة على حماية الصناعات المحلية والمهن...الخ، ويعتمد مفهوم (الاستمرارية) على تخفيض تكاليف الإنتاج أساسا، حيث أن عوامل الانتاج مثل التكنولوجيا ورأس المال قد أصبحت متوفرة بسهولة في الأسواق العالمية. ويتم خفض تكاليف الانتاج بصفة عامة عن طريق زيادة استغلال العمالة أو التخلص منها.

وينتج عن ذلك أحوال عمل أقسى للعمال وأجور أكثر إنخفاضا بالإضافة إلى إضعاف نظام التأمينات الاجتماعية

(حيث إن ارتفاع الضرائب يؤثر سلبا على القدرة التنافسية للشركات المحلية) ويمكن بالإضافة إلى ذلك أيضا تفشي البطالة. ويمكن فى هذا السياق رصد ميل عالمي إلى تقليص العمالة وتكاليف الإنتاج (عن طريق خفض الأجور، إضعاف النقابات المهنية، تقليص معايير السلامة أو حماية البيئة، تدني الخدمات والتأمينات الاجتماعية... الخ). فتحت مثل هذه الضغوط اضطرت الدول الأوروبية إلى التخلى عن تقاليد الضمان الاجتماعى عالي المستوى الذي تميزت به. وبالمثل فإن العمال فى الدول حديثة التصنيع الصاعدة اقتصاديا لم يتمكنوا من الاستفادة من التنمية الاقتصادية نتيجة عملهم فى بعض الأحيان في ظل أحوال اقتصادية صعبة.

فى هذه الأحوال، هناك أزمة شرعية رئيسية بالنسبة لهذه الحكومات وقد حاولت الدول الغربية التعامل جزئيا مع الأزمة من خلال إلقاء تبعية العولمة تماما على الدول فى المناطق الأخرى من خلال إثارة الموضوع الاجتماعى. فقد اقترحت مجموعة من الدول الغربية تعديلا فى لائحة الجات لتمكين أى دولة من فرض حظر على استيراد السلع من أى دولة أخرى إذا أثبتت أن هذه السلع قد تم إنتاجها من خلال أو بواسطة مشروعات أو شركات لم تراعي معايير العمالة المحددة فى ميثاق منظمة العمل الدولية (الخاص بالإغراق الاجتماعي). ومن ناحية أخرى. فإن رفع الأجور العمالية فى الدول الصاعدة صناعيا (النمور الآسيوية مثلاً) يؤدي إلى أن الدول الغربية سوف تزداد قدرتها على التنافس وسوف تتمكن من تقليل حجم البطالة داخليا، والإبقاء على قدر ما على الأقل من أنظمة الضمانات الاجتماعية. من المتوقع أن تعترض دول أخرى على هذه الاقتراحات، لأنها سوف تضطر إلى معالجة آثار تقليل معدلات نموها الاقتصادي واهتزاز مكانتها الدولية.

إن ثمة ما يدعو للسخرية بصورة خاصة في هذا الموقف؛ إذ أن الولايات المتحدة لا تقدم أية التزامات تجاه حقوق العمل في الخارج، كما أن ادعاءات الدول الآسيوية بأن اهتمامها الأول هو بالحقوق الاقتصادية وليست السياسية قد تم فضحها جيدا. وثمة مفارقة إضافية في القول بأن الدول الديمقراطية هى التي تواجه صعوبات أكبر في التعامل مع هذا الجانب من التوسع العالمي للسوق.

ومع ذلك، فإنه ليس من المجدي دراسة قضية "البنود الاجتماعية" بحصرها في آسيا والغرب. فالعولمة قد أنتجت حزمة من المصالح التي تتقاطع مع الحدود القومية. فالشركات

الغربية ليس لها مصالح متجانسة في "البنود الاجتماعية" حيث أن كثيرا منها تستفيد من الأجور المنخفضة في آسيا. كما أن المنافسة لا تعمل على محور الشرق-الغرب، وإنما تعمل بصورة أكثر حدة بين الدول الآسيوية. فالشركات الكبرى وليست الدول- هى التي تحدد في أحوال كثيرة أنماط الاستثمار والإنتاج والتسويق. حيث لا تلعب المصالح القومية إلا دورا محدودا.

ج- خضوع الكيانات غير الحكومية للمحاسبة

إن الأنظمة الدولية والوطنية لحقوق الإنسان تستبعد الأشخاص والجماعات غير الحكومية من مهمة تطبيق الحقوق. وهذا يحصر انتهاكات حقوق الإنسان فى الدائرة الحكومية مما أضحى غير واقعي، ففي ظل انحسار مكانة الدولة وازدياد نفوذ المؤسسات غير الحكومية فإن قدرة هذه المؤسسات على انتهاك أو خلق ظروف يصعب معها ممارسة أو حماية الحقوق تزداد. فعلى سبيل المثال فإن حرية التعبير الآن فى قبضة مؤسسات تحدد ما الذى ينشر وما لا ينشر وأين ينشر وكيف، وهى أيضا تمتلك قدرة كبيرة على الرقابة. وأحيانا تتفق هذه المؤسسات مع دول بعينها على نوعية البرامج التي تُمنع من العرض مثل ما فعل مردوخ في الصين وكذلك بالنسبة لمجموعة من الناشرين مع سنغافورة).

وبالمثل من خلال سياسات التوظيف فإن المؤسسات أصبحت فى وضع يمكنها من إنكار مبدأ تكافؤ الفرص وعدم التمييز. وأيضا فإن لهذه السياسات التوظيفية أثراً سيئاً على صحة الناس وشعورهم بالأمان يكون أسوأ أحيانا من سياسات الحكومات. ثم أن لدى هذه المؤسسات القدرة (وأحيانا تفعل ذلك) على إلحاق دمار غير محدود بالبيئة (يدخل ضمن ذلك العديد من المؤسسات الآسيوية) وتشكل هذه المؤسسات أذواق الناس حول العالم بدافع الربح وليس المصلحة العامة (مثال على ذلك الحملات الإعلانية العنيفة عن النيكوتين والدخان والكحوليات فى المجتمعات النامية).

فى ظل العولمة الاقتصادية التى تتميز بتحولات فى السلطة السياسية وكذلك التحولات الاقتصادية بين الدول والمؤسسات فإن العديد من الحقوق تقع تحت رحمة هذه المؤسسات، إن الطريقة التقليدية للسيطرة على هذه الشركات وإخضاعها من قبل الدول لم تعد صالحة ومواتية لمعظم الحكومات (فى أحيان عديدة تلتقى مصالح هذه الشركات مع الحكومات التى تعيش فى ظلها أو مع بعض المسؤولين داخل هذه الحكومات). إن أنشطة وممارسات هذه الشركات يجب أن تخضع لنظام حقوق الإنسان مع الاعتراف بقدرة الأفراد أو الجماعات على اتخاذ إجراءات مباشرة ضد الشركات ردا على الانتهاكات حيث إن هذه الشركات تدعى أنها

مواطن عالمي فإن الإجراءات الوطنية حيالها صارت ناقصة بالضرورة. ويجب -إضافة لذلك- أن تخضع للمحاكم الدولية.

د-الثقافة، الهوية والعولمة

لقد أثارت العولمة -بشكل متناقض- وعيا عالميا وأنعشت في نفس الوقت نزعة إلى التعصب القومي. إن انتشار الآليات الدولية لحقوق الإنسان، من سهولة الاتصالات وازدياد المعرفة ببقية أنحاء العالم... الخ. قد ساعد على تنمية المنظور الكوزموبوليتانى إلى مجموعة من القضايا المحلية والدولية. ولقد نشأت العديد من الشبكات عبر القومية لمتابعة العديد من القضايا والاهتمامات الخاصة بالجماعات المهنية، الجماعات النسائية، نشطاء حقوق الإنسان، أنصار حماية البيئة.... الخ، إن المشاركة فى هذه الشبكات يخلق شعورا بالانتماء لكيانات عبر قومية تمتد فيما بعد خارج حدود الدولة الأم. وهذا الوعي يترسخ مع زيادة انتقال الناس عبر الحدود القومية (بالاختيار الحر أو نتيجة كونهم ضحايا القهر). تكتسب الشعوب أيضا معرفة بمختلف الثقافات ويعيشون في جماعات متعددة الثقافات.

وفى نفس الوقت فإن تدويل القيم والمؤسسات يفرز نوعا من العشوائية والاغتراب والخوف لدى الكثير من الأفراد والجماعات. إن زحف حدود السوق يهدد مجتمعات كانت قد حافظت لوقت طويل على ثقافتها وأساليب معيشتها على مدى أجيال طويلة (مثل السكان الأصليين التي تحتوي مساكنهم على الكثير من الثروات الطبيعية) ويكون رد الفعل غالبا رفض المثل والمؤسسات العالمية، وفي بعض الأحيان تتمسك هذه الشعوب بثقافتها الأصلية، وأحيانا بل وغالبا بشكل سلبي في اتجاه كراهية الأجانب. هناك إنماء متعمد للولاءات والانتماءات الضيقة.

وقد ولدت هذه الأوضاع حالة معقدة بالنسبة لأنظمة حقوق الإنسان. وقد دمرت الحروب الإثنية على سبيل المثال السلم الوطني وكل متطلبات التعايش السلمي وهناك عوامل قليلة تكون أكثر تدميرا لحقوق الإنسان والكرامة من الخلافات الإثنية التي تتحول إلى صراعات عنيفة. وقد تفاعلت الحكومات بأسلوب القمع المسلح وتعليق الحقوق والحريات مما زاد الأمر سوءا. وعلى صعيد آخر هناك اعتراف أكبر بحقوق الجماعات والأنظمة المختلفة وأحيانا حق الاستقلال لإضفاء مزيد من الأمان والانتماء لجماعات متميزة عن غيرها عن طريق اللغة، الدين أو الثقافة. ولكن بعض أشكال الاستقلال لا يمكن تحقيقه إلا على حساب حقوق الآخرين داخل أو خارج الجماعة المطالبة بالاستقلال.

وقد أثارت هذه التطورات إشكالية الأسس الثقافية لحقوق الإنسان بينما تقرب العولمة الثقافات أكثر فأكثر إلى بعضها البعض. وكان من آثار العولمة أنها جعلت من غالبية الدول كيانات متعددة الثقافات أو متعددة الإثنيات (من خلال تحرير الغرب للمستعمرات وموجات

الهجرة في فترة ما بعد الحرب)، وإذا تقبلنا النظرية الثقافية لحقوق الإنسان فإن مجال بناء الدولة والأمة يكون محدودا بشدة (كما يتضح من عدة تجارب مؤخرا فى عدة دول أسيوية وأفريقية). إذا كانت الأيديولوجية القومية أو الحقوق ستتحدد بالغالبية العرقية فإن مجموعات كبيرة من الناس سوف تشعر بالغربة وسوف تعاني من التفرقة. إن الحلول الاستيعابية يمكن أن تنشأ على أساس إما القبول أوالفصل بين الثقافات المختلفة أو على الحل الأعم وهو تعميم الأفكار الكونية مثل الحقوق والواجبات، والحل الأخير يحتم التمييز الواضح بين الخاص والعام، مع توصيف الثقافة كجزء من المجال الخاص بالرغم مما قد ينتج عن ذلك من تصادم مع الأشكال الأصولية المختلفة على مستوى المبدأ والأيديولوجية.

ولكن هذا يطرح أيضا فكرة الانخراط فى خطاب عبر كل الثقافات السائدة لإثراء مفهومنا عن الإنسان وكرامته وهويته والابتعاد عن الإجراءات الشكلية للحقوق. وليس من الصعوبة التوصل إلى أرضية مشتركة (كما نرى من خلال كتابات عبد الله النعيم، تايلور ودى دوس سانتوس). فهناك اعتراف متزايد بأن الهوية الفردية والاستقلالية يرتبطان بالمجتمع ارتباطا قويا. (كما ترى في كتابات تووي منج وتايلور التي تنبع من الفكر الكنفوشيوسي والليبرالي) ويتم احترام المفاهيم والتصنيفات الحديثة للحقوق عن طريق المفاوضات بين الحكومات، وجاء التوسع في الحقوق نتيجة للحاجة إلى التوفيق بين مختلف الأولويات وأطر الفكر. وقد تمت إضافة الضمان الاجتماعي إلى الاستقلال الفردي وتتكون المحاكم الدولية التي تتولى تفسيرها والفصل فيها من قضاة ينتمون لمختلف التقاليد القانونية والثقافية. ولذلك فإن أحكامهم تعكس اختلافات عالمية وشاملة. إن الاحترام المتبادل بين الثقافات وليس هيمنة ثقافة معينة أملى إيقاع وسرعة التقدم في مجال الحقوق.

وهذا الإطار عبر الثقافي قد يكون مهما أيضا فى محاولة الوصول لتوازن بين الحقوق التى يتحداها أو تلك التى يروجها مفهوم العولمة. أن لغة التجريد بعيدة تماما عن مفهوم وخطاب حقوق الإنسان الذى يوفر إطارا أخلاقيا لتحقيق الوساطة والتوازن بين مختلف المصالح الفردية والاجتماعية.

في الماضي تضمنت عملية التوازن مصالح الدول ضد الفرد، واليوم يتطلب الاعتراف بالحقوق الجديدة وتعدد الثقافات داخل مجتمعاتنا التوازن بين الحقوق السياسية والمدنية من جهة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى. والتوازن بين الحقوق وكرامة مختلف المجتمعات ويتطلب ذلك أيضا أن تتجمع المراكز الاقتصادية -والتي هى في غالبيتها خاصة وفردية وهى مظهر من مظاهر العولمة- تحت لواء نظام أخلاقي.

الطريق إلى الأمام؟

يتضمن التحليل السابق الخطوات التى من الواجب اتخاذها لتأمين حقوق الإنسان فى ظل مناخ العولمة. ويبدو من الواضح أن الدول بدأت تفقد قدرتها على تأمين بعض الحقوق. لذلك أصبح من المهم توفير أسس أوضح لمسؤولية المجتمع الدولى عن حماية حقوق الإنسان. وحتى الآن فإن مساهمة المجتمع الدولى الأساسية تتمثل فى تطوير القواعد. ويجب أن يتم التوصل الآن إلى طرق إبداعية ومؤثرة فى التطبيق. وذلك لن يتحقق إلا إذا أصبح لدينا نظام دولي أكثر ديمقراطية للسياسات والمؤسسات حيث لا تصبح الأمم المتحدة وكالة للقوة المهيمنة، (وهو ما يؤدي إلى تدخلات لامبدئية بناءا على اعتبارات إنسانية، كما حدث أخيرا). وإحدي الوسائل إلى ذلك على سبيل المثال هي إنشاء آلية دائمة وفعالة للعدالة الجنائية تمارس نشاطها على المستوى الدولى.

ويجب أيضا الاعتراف بشكل كامل وتسهيل عمل المنظمات غير الحكومية القومية والدولية فى مجال حماية الحقوق. ويجب أيضا أن تتصل عمليات الأمم المتحدة لمراقبة هذه الحقوق اتصالا أكثر مباشرة بدور هذه المنظمات والجمعيات المماثلة.

ونحتاج أيضا إلى تحقيق نقلة نوعية فى المفاهيم وطريقة التفكير التعليمية بحقوق الإنسان وذلك لإعطاء الحقوق الأساسية موقفا أقوى فى مواجهة سطوة القوة الاقتصادية ويبدو هذا ملحا فى ظل العولمة السائدة. ويبدو أن التصنيع في الدول ذات الدخل المنخفض يعد واحدا من أهم مصادر انتهاك الحقوق. ولكن هناك عدة وسائل يمكن من خلالها جعل القوة الاقتصادية الخاصة أكثر محاسبية تتراوح ما بين استخدام خطوط مرشدة توعية إلى لوائح ومعايير أكثر شدة للسلامة الصناعية، معايير العمالة والاستخدام الأوسع للعملية القانونية لضمان التطبيق.

ويبدو أنه من المهم أيضا إعادة التأكيد على أهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهى أكثر الحقوق تعرضا للانتهاك حاليا. ويجب أيضا مواجهة التمييز الغربي التقليدي ضد هذه الحقوق. ويجب حماية المجموعات البشرية الأكثر عرضة لانتهاكات مثل هذه الحقوق نتيجة للعولمة مثل: العمال المهاجرون، النساء، الأطفال، السكان الأصليون، حماية البيئة وحقوق الأجيال القادمة.

هذه التحولات فى مجال واتجاه الحقوق سوف يتطلب تحولات أيضا فى رؤيتنا لهذه الحقوق حيث كانت نظرتنا التقليدية للحقوق نابعة من مختلف تجمعات القوى. وأقترح أنه من أهم وسائل هذا التغيير نشر مفهوم المواطن العالمي. فبما أن المواطنة هى التى أرست قواعد حقوق معينة داخل الدول فإنه بالمثل يمكن الحديث عن المواطنة العالمية التى توفر أساس التمتع العالمى بهذه الحقوق بشكل عادل ومتساو.

فى الأنظمة الداخلية نشأت المواطنة قبل مفهوم الحقوق، وكانت مرتبطة بالمشاركة السياسية ثم اشتقت الحقوق من خلال المشاركة. فى المجتمع الدولى لدينا نظام لا بأس به للحقوق ولكن درجة المشاركة السياسية أو الهياكل الديمقراطية ضئيلة، لذلك فإننا يمكن هنا أن نعكس الآية فنتبني مفهوم المواطن العالمى ثم الديمقراطية العالمية بناء على منظور حقوق الإنسان من خلال المواثيق الدولية.

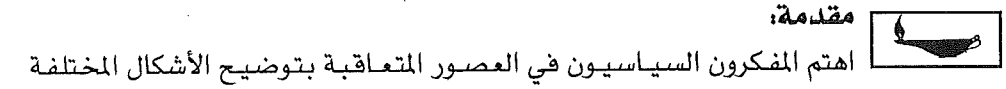
المواطن العالمي؟

إذا كانت بعض الدول الآسيوية تفضل تصور حقوق الإنسان فى إطار ثقافى، فإن الغرب يراها فى إطار قومى وبالتالى فإن هذه الحقوق لا تكون مبنية على الكرامة الإنسانية المتأصلة فى الفرد وإنما على متطلبات الدولة المحصورة في رقعة جغرافية. وبالرغم من استخدام تعبيرات مثل "كونى" "غير قابل للتصرف" "متأصل" فى الخطاب الغربى لحقوق الإنسان، فإن الحكومات الغربية مازالت تتوقع من المسافرين والمهاجرين التخلي عن الكثير من حقوقهم عندما يدخلون أقاليمها. إن الرابطة القوية بين المواطنة والحقوق تعتبر رد فعل للسياق السياسي، ولكن هذا السياق السياسي توسع بفضل العولمة دون أن يتم الاعتراف بذلك من جانب الدول. إن معاهدة حقوق العمال المهاجرين (١٩٩٢) حاولت أن تساوى أوضاع العمال المهاجرين بالمواطنين من ناحية الحقوق والاستحقاقات لكنه عانى من بعض الخلل فى نواحي مهمة عديدة. وحتى بعد كل ذلك فإنه ليس متوقعا أن تقوم أغلب الدول الغربية أو الشرقية بتعديل هذه المعاهدة. ولكن الوقت قد حان لتقبل فكرة المواطن العالمى ذي الحقوق والواجبات التى تنتقل معه مثل حقيبة السفر.

ماهى المواطنة العالمية؟ أولا تستوجب هذه الفكرة أن يكون جميع الأشخاص مستحقين لحد أدنى من الحقوق والحريات، ويجب أيضا إلغاء جميع أشكال التمييز والاعتداء على الأفراد والجماعات. ويتطلب ذلك أيضا الاعتراف بالهوية المتعددة للفرد والاعتراف بتعدد الروابط الاقتصادية والسياسية والثقافية على المستويين الدولى والإقليمي. وكذلك حق المواطن العالمى فى اختيار هويته. وأيضا يجب أن تكون هناك مسؤولية دولية تجاه القوة. وفوق كل ذلك يتطلب مفهوم المواطنة العالمية المساواة بين الأفراد وبين الدول وكذلك ترسيخ ثقافة التعايش والتسامح واحترام التعددية. تتطلب المواطنة العالمية أخيرا أن يمارس المجتمع الدولى مسؤولية تأمين الحد الأدنى من الحقوق والحريات. فمن خلال الاعتراف الأكبر بالهموم الإنسانية المشتركة وإرساء الأسس الراسخة لإعادة اندماج المجتمع الدولى الذى يبدو أنه يتداعى أو يتفق فقط على قيم وأفكار تهدد بنفي إنسانية الكائنات البشرية ■

قراءة في كتاب
(طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد)
لعبد الرحمن الكواكبي*

علياء سرايا**



مقدمة:

اهتم المفكرون السياسيون في العصور المتعاقبة بتوضيح الأشكال المختلفة للحكومات ومزايا وعيوب كل منها، بل أن بعضهم تصور شكلا مثاليا للحكومة أو للمدينة الفاضلة التي يمكن أن تحقق في رأيهم سعادة البشر ورفاهيتهم. وتناول العديد من المفكرين السياسيين الاستبداد باعتباره أحد أشكال أو سمات الحكم.

ويعتبر كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي من أهم الكتب التي تطرقت لقضية الاستبداد. ولم يقتصر الكواكبي فيه على عرض المفهوم إنما درس آثاره وعلاقاته بكل من الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي ثم أوضح كيفية التخلص منه.

وفي إطار هذا البحث سوف نحاول أن نقوم بقراءة في كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي من خلال التركيز على مدخلين متكاملين.

المدخل الأول يتمثل في دراسة السياق بالمعنى الواسع الذي يشمل كلا من العصر الذي عاش فيه المفكر حياته والجدل الذي دار حول هذا الكتاب.

أما المدخل الثاني فيتضمن الاهتمام بمفهوم الاستبداد باعتباره المفهوم الأساسي أو المحوري في هذا الكتاب.

وسوف نوضح عبر هذين المدخلين منهج عبد الرحمن الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) وإمكانية الاستفادة منه في التحليل المعاصر.

وينقسم البحث إلى قسمين أساسيين نتناول في القسم الأول التعريف بالكاتب وعصره وحياته ثم التعريف بالكتاب والجدل الذي دار حوله. أما في القسم الثاني فنعرض للأفكار الرئيسية الواردة في كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي من

*سوف نعتمد في هذه القراءة على نص كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) المنشور في: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٥) ص٤١٣-٥٣٥

** معيدة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

خلال العناصر الآتية: تعريف الاستبداد، وعلاقات الاستبداد وآثاره، والاستبداد في الشرق والغرب والتخلص من الاستبداد.

أولا: عبد الرحمن الكواكبي وكتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)

التعريف بالكاتب: عصره وحياته

عاش عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعامين الأولين من القرن العشرين . وكانت مدينة حلب - مكان نشأته - خاضعة للحكم العثماني وعانت من الظلم والفساد الذي انتعش في ظل استبداد السلطان عبد الحميد الثاني.

وتميزت هذه الفترة بتفاعل عدة حركات معا: "حركة اليقظة العربية الناشئة وانتشار الوعي، ومقارنة الماضي المشرق مع الحاضر المر، وظهور إرهاصات الفكر القومي، والمناداة بالحكم الذاتي للعرب بالاستقلال عن الدولة العثمانية، وحركة الرأسمالية الأوربية الصاعدة التي راجت تجربتها التحررية بين المثقفين العرب، ومحاولة أوربا الاستعمارية التوسع تجاه المنطقة العربية، واستماتة الدولة العثمانية في محاولة الحفاظ على بقايا هيمنتها[1]. اختلف الكتاب في تحديد تاريخ ميلاد عبد الرحمن الكواكبي. فهناك من يؤكد أنه ولد سنة ١٨٥٤ في حين يرى البعض أن ميلاده كان في عام ١٨٥٣ ويجعله آخرون سنة ١٨٤٨ ويشير ابنه الدكتور أسعد الكواكبي أنه ولد في عام ١٨٥٤ ولكنه قام بتغيير تاريخ ميلاده في الأوراق الرسمية ليجعله عام ١٨٤٨ حتى يستطيع أن يرشح نفسه في الانتخابات في حلب [٢]

وتنتسب أسرة الكواكبي إلى علي بن أبي طالب. وتوفيت والدته وهو في الخامسة من عمره فعاش مع خالته صفية في إنطاكية وتعلم القراءة والكتابة واللغة الفارسية وبعض علوم الطبيعة والرياضيات بالإضافة إلى "علوم السياسة والمجتمع والتاريخ والفلسفة". وفي سنة ١٨٧٢ عمل عبد الرحمن الكواكبي محررا في صحيفة "فرات" التابعة للحكومة العثمانية والتي كانت تصدر باللغتين العربية والتركية. ولكنه تركها في عام ١٨٧٦ وأصدر أول صحيفة عربية في حلب بعنوان "الشهباء" سنة ١٨٧٧ "بالاشتراك الصوري مع هشام العطار". وقام والي حلب بإغلاق الصحيفة بعد صدور ١٦ عددا منها فقط نتيجة انتقادها لسياسة الحكومة العثمانية. وعينته الحكومة سنة ١٨٧٨ "عضوا فخريا في لجنتي المعارف والمالية "ولكن لم يمنعه ذلك من إصدار صحيفة "الاعتدال" باللغة العربية والتركية سنة ١٨٧٩ والتي تم مصادرتها أيضا بعد صدور عشرة أعداد منها.

وبالرغم من أن الحكومة جعلته يتولى أكثر من منصب عام إلا أنه استمر في انتقادها وفتح مكتب لنصرة المظلومين حتى لقب بأبي الضعفاء مما أغضب الولاة فسعوا للإيقاع به.

فقامت السلطة بالقبض على عبد الرحمن الكواكبي واتهمته بالتحريض على قتل والي حلب جميل باشا ولكن "ساحته بُرئت وعُزل الوالي". كما اتهم والي حلب عارف باشا الكواكبي "بالاتفاق مع دولة أجنبية على تسليم حلب وإقامة منظمة سرية تناوئ نظام الحكم وحُكم عليه بالإعدام. وقدم الكواكبي تظلما كما "قامت مظاهرة في حلب تطالب بالإفراج عنه مما أدى إلى إعادة محاكمته في بيروت وتم الإفراج عنه وعُزل الوالي.

وقام الكواكبي بتأليف كتاب (أم القرى) في هذه الفترة التي تعرض فيها للظلم والسجن ومصادرة ممتلكاته كما وضع بعض أفكار كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد).

وعندما قررت السلطة العثمانية تعيينه في منصب "نائبا شرعيا" في أحدى ولايات سوريا "تظاهر الكواكبي بالموافقة وقرر الهجرة إلى مصر سرا بحجة أنه سيقوم بزيارة استانبول"[٣]

وصل عبد الرحمن الكواكبي إلى القاهرة في عام ١٨٩٩ وشارك في الحركة الفكرية هناك ونشر مقالات (طبائع الاستبداد). وقد ساعده في نشر أفكاره انعدام الفاعلية للتبعية الاسمية التي تربط مصر بالأتراك، والتناقضات التي كانت تقوم في كثير من الأحيان بين خديو مصر عباس حلمي الثاني (١٨٧٤-١٩١٤) وبين السلطان العثماني، واجتماع القيادات العربية الثائرة والحرة في القاهرة وانفتاح نوافذ مصر إلى حد كبير على الثقافة الأوربية[٤]. أدى كل ذلك إلى توفير مناخ عام مناسب لأفكاره الإصلاحية .

وقام الكواكبي في سنة ١٩٠١ برحلة إلى البلاد العربية والإسلامية وسجل بعض أفكاره عنها حتى يصدرها في كتاب. ولكنه توفي "مساء الخميس ٦ ربيع الأول ١٣٢٠ الموافق ١٤ يونيو ١٩٠٢ وقيل أنه مات مسموما على أيدي أعوان السلطان عبد الحميد الثاني، الملقب بالسلطان الأحمر، الذي أرسل من دس له السم في فنجان القهوة. وفي اليوم التالي أرسل السلطان عبد الحميد الثاني أحد أعوانه وهو عبد القادر القباني إلى بيت الكواكبي ليقوم بمصادرة كل مافيه من أوراق ومن بينها مسودات كتابيه (العظمة لله) و(صحائف قريش). إلا أنه لم يستطع الحصول على "مخطوط (طبائع الاستبداد) المعدل "نتيجة قيام شقيق الكواكبي (كاظم) بإلقائه في صندوق القمامة حتى لا يعثر عليه أحد [٥] .

نخلص مما سبق أن الكواكبي عاش في ظل استبداد الدولة العثمانية والاحتلال البريطاني، كما دخل في صراع مع السلطة العثمانية والولاة سواء بمصادرتهم للصحف التي كان يقوم بإصدارها أو سجنه ومحاكمته بناء على تهم غير صحيحة نتيجة انتقاده لسياسة الحكومة[٦].

وانعكس ذلك كله على أفكاره وكتاباته، حيث اهتم بقضيتين أساسيتين الأولى تتعلق بالبحث في أسباب تأخر الأمم ولا سيما أمم العالم الإسلامي" وتناولها في كتابه (أم القرى). أما الثانية فتتمثل في البحث في عوامل الاستبداد في حكم الدول ولاسيما الدولة العثمانية وتعرض لها في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)[٧] .

التعريف بالكتاب

يعتبر كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) أحد مؤلفات الكواكبي والمتمثلة في المقالات التي نشرها في الصحف المختلفة، وكتاب (أم القرى)، بالإضافة إلى أعماله المفقودة أهمها كتاب (صحائف قريش) الذي يعد بمثابة امتداد لكتاب (أم القرى)،وكتاب (العظمة لله) الذي يكمل فيه الكواكبي أفكاره الخاصة بالاستبداد والتي بدأها في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)[٨].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الكتاب في عصر الكواكبي اعتبروا أن كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) مقتبس من أوله إلى آخره، بل مأخوذ، بلهجته وأسلوبه ومضمونه، عن أحد الكتاب الغربيين" سواء كان روسو أو الفيري Alfiri (الايطالي).

ويؤكد محمد رشيد رضا الذي عاصر الكواكبي- عدم صحة هذا الرأي وأن الكواكبي أشار في مقدمة كتابه عن استفادته ببعض الآراء والأفكار الخاصة بكتاب آخرين ولكن "هناك فرقا كبيراً بين من يحكي كلام غيره كآلة الفونوغراف) وبين من يحكم عقله في علوم الناس ويبعد مالا يصح ". كما ذكر أنه من كان له عقل يميز بين أحوال الإفرنج الاجتماعية وأحوالنا، و ذوقهم في العلم يعلم أن هذا الوضع (أي كتاب طبائع الاستبداد) وضع حكيم شرقي يقتبس علم الاجتماع والسياسة من حالة بلاده، حتى كأنه يصوره تصويرا" [٩]. وأوضح عباس العقاد نقلا عن إقبال محمد شلبي- أن نظرة الفيري لأحوال الغرب تختلف عن منهج الكواكبي في النظر إلى أحوال الشرق وبالتالي فإن الكواكبي الذي كتب (أم القرى) كان قادراً على كتابة أفكاره عن الاستبداد دون الاطلاع على آراء الفيري[١٠].

وأشار سامي الدهان في كتابه، عبد الرحمن الكواكبي أن كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) ليس إقتباسا من الإيطالية كله وليس جمعاً من مصادر عربية وحدها. وإنما هو مجموعة مقالات وفصول أخذت من كل مصدر بنصيب، من القرآن، والحديث، وأمثال العرب والكتب العربية والمترجمة، أضاف إليها كاتبها ما خبر من حال الشعوب الإسلامية، فأعمل فيها الفكر وأشرك فيها العقل والعاطفة فجاءت في أساليب مختلفة ترتفع طوراً إلى ذروة

البيان وتنخفض طورا إلى درجة المقالة العادية السطحية(١١).

ويمكن القول أنه بالرغم من أنه قد ثار جدل حول إقتباس الكواكبي لكتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) من أحد الكتاب الغربيين، إلا أن معظم الكتاب - سواء الذين عاصروه أو غيرهم - أكدوا على أن الأفكار الواردة في هذا الكتاب خاصة بالكواكبي وأن كان قد استفاد من آراء كتاب آخرين في نفس الموضوع.

إن كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) هو عبارة عن مجموعة من المقالات التي نشرها الكواكبي في صحيفة المؤيد تتعلق كلها بالاستبداد والتي قام الكواكبي بالتوسع في بعضها خصوصا تلك التي تناولت التربية والأخلاق، كما أضاف لها فصلاً يتعلق بكيفية التخلص من الاستبداد. وقام الكواكبي في زيارته الثالثة لمصر بإعادة النظر في بعض أجزاء الكتاب وإدخال بعض التعديلات عليه(١٢).

وأضاف الكواكبي إلى عنوان كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) عبارة "وهي كلمات حق وصيحة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح فقد تذهب غدا بالأوتاد... محررها هو الرحالة ك ". فهذا الكتاب يعتبر بمثابة دعوة لدراسة ومعرفة الاستبداد وآثاره للعمل من أجل التخلص منه وإن كان في الأجل الطويل.

يبدأ الكواكبي (فاتحة الكتاب) بقوله (أقول وأنا مسلم عربي مضطر للإكتتام شأن الضعيف الصادع بالأمر). ويشير ذلك إلى الواقع الذي كان يعيش فيه الكواكبي وما اتسم به من فساد واستبداد وانعدام مناخ الحرية مما دفعه إلى الذهاب إلى مصر وذلك بحسب تعبير الكواكبي- "مغتنما عهد الحرية فيها على عهد عزيزها حضرة سمو عم النبي (العباس الثاني) الناشر لواء الأمن على أكناف ملكه"(١٣).

ويوضح الكواكبي انه بعد بحث استمر ثلاثين عاما توصل إلى أن "أصل الداء (أي سبب الانحطاط) هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية".

ويؤكد أنه لايقصد ظلما بعينه ولا حكومة أو أمة مخصصة "إنما أراد بنيان طبائع الاستبداد وما يفعل وتشخيص مصارع الاستعباد وما يقضيه ويمضيه على ذويه " بالإضافة إلى "التنبيه لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الذين قضوا نحبهم أنهم هم المتسببون لما حل بهم فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار، إنما يعتبون على الجهل وفقد الهمم والتواكل وعسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات"(١٤).

وبالتالي فهدف الكتاب هو تقديم دراسة شاملة عن الاستبداد وتوضيح أسبابه الحقيقية للناس لعلهم يسعون للتخلص منه.

واعتمد الكواكبي على أسلوب "الاقتضاب" ويعرفه بأنه" الأسلوب السهل المفيد الذي يختاره كتاب سائر اللغات، ابتعاداً عن قيود التعقيد وسلاسل التأصيل والتفريع"(١٥).

ويختم (فاتحة الكتاب) بقوله "هذا جهدي، وللناقد الفاضل أن يأتي قومه بخير منه فما أنا إلا فاتح باب صغير من أسوار الاستبداد عسى الزمان يوسعه، والله ولي المهتدين"(١٦).

ويتكون كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) من مقدمة وتسعة فصول تحمل عناوين (ما هو الاستبداد-الاستبداد والدين- الاستبداد والعلم- الاستبداد والمجد- الاستبداد والمال- الاستبداد والأخلاق- الاستبداد والتربية- الاستبداد والترقي- الاستبداد والتخلص منه).

ثانيا: الأفكار الرئيسية.

يمكن تناول الأفكار الرئيسية الواردة في كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي من خلال العناصر الآتية:

تعريف الاستبداد

بدأ الكواكبي بتعريف علم السياسة بأنه "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة" ليؤكد أن "أول مباحث السياسة وأهمها بحث (الاستبداد) أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى"(١٧).

وأوضح أن الاستبداد بالمعنى اللغوي هو غرور المرء برأيه والانفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة".

واعتبر أنه "يراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة، لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى من ذوي الحياة. وأما تحكم النفس على العقل، وتحكم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازا أو مع الإضافة."

وأشار الكواكبي إلى أن "الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلاخوف تبعة "وأن "تعريف الاستبداد" بالوصف هو "أنه صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين"(١٨).

ويوضح الكواكبي أن الحكومة المستبدة قد تكون حكومة الفرد المطلق الذي يتولى الحكم بالغلبة أو بالوراثة، أو حكومة الفرد المقيد المنتخب غير المسئول، أو حكومة جماعة منتخبة غير مسئولة، أو حكومة دستورية تفصل بين سلطات التشريع والتنفيذ والمراقبة. فجوهر الحكومة المستبدة هو غياب الرقابة والمحاسبة بصرف النظر عن شكلها(١٩).

× يتضمن الملحق شكل توضيحي لأهم تلك الأفكار

ويرى أن أشد مراتب الاستبداد هى "حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية". "وكلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الإستبداد إلى أن ينتهي بالحكم المنتخب المؤقت المسئول فعلاً. وكذلك يخف الاستبداد طبعا كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف."

فالحكومة حتى وإن كانت تبدو ظاهرياً عادلة توصف بأنها مستبدة في ظل غياب الرقابة سواء بسبب "غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها". وتقوم بتدعيم استبدادها من خلال جهل الأمة وامتلاكها الجنود المنظمة(٢٠).

ويعتبر الكواكبي أن إستبداد الجهل على العلم واستبداد النفس على العقل من أقبح أنواع الاستبداد. ويوضح أنه إذا كانت العلاقات الاجتماعية تتسم بالفساد وبالاستبداد فلا بد أن تكون الحكومة مستبدة "فالمستبدون يتولاهم مستبد والأحرار يتولاهم الأحرار وهذا صريح معنى: (كما تكونوا يولى عليكم) "(٢١). ويلخص الكواكبي عملية إعادة إنتاج الاستبداد في قوله "لو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من أسراء الاستبداد مستبدا في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى وربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره"(٢٢).

ويشير الكواكبي إلى أنه يمكن معرفة درجة استبداد الحكومات من خلال تعاليمها في شئآن الملوك وفخامة القصور وعظمة الحفلات ومراسيم التشريعات وعلائم الأبهة ونحو ذلك من التهويمات التي يسترهب بها الملوك رعاياهم عوضا عن العقل والمفاداة؟" كما "يستدل على عراقة الأمة في الاستبداد أو الحرية باستنطاق لغتها هل هى قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلا، أم هى غنية في عبارات الخضوع كالفارسية وكتلك اللغة التي ليس فيها بين المخاطبين أنا وأنت بل سيدي وعبدكم"(٢٣).

فالاهتمام المبالغ فيه بالمظاهر ومفردات اللغة المستخدمة يعدان مؤشرين لدرجة استبداد الحكومة.

ويرى الكواكبي أن "الحكومة المستبدة تكون مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى أفراد الناس في الشوارع. ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقا كما يكون أسفلهم طباعا وخصالا أعلاهم وظيفة وقربا، ولهذا لابد أن يكون الوزير الأعظم للمستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة"(٢٤). فممارسة الاستبداد لا تقتصر على الحاكم المستبد إنما يقود مجموعة من الأفراد في وظائف مختلفة يمارس كل واحد منهم الاستبداد في مجال أو نطاق معين.

وتجدر الإشارة إلى أن الكواكبي يناقش فكرة إمكانية أن يكون هناك مزايا للإستبداد غير موجودة في الإدارة الحرة. ويشير إلى أن المدافعين عن هذه الفكرة "يقولون مثلا: الاستبداد يلين الطباع ويلفها، والحق أن ذلك يحصل فيه عن فقد الشهامة لا عن فقد الشراسة. ويقولون إن الاستبداد يعلم الصغير الجاهل حسن الطاعة والانقياد للكبير الخبير، والحق أن هذا فيه عن خوص وجبانة لا عن اختيار وإذعان. ويقولون هو يربي النفوس على الاعتدال والوقوف عند الحدود، والحق أنه ليس هناك غير

انكماش وتقهقر. ويقولون هو يقلل التعديات والجرائم والحق انه يمنع ظهورها ويخفيها فيقل تعديدها لا عدها (٢٥).

ويرى محمد جمال الطحان أن الكواكبي بذلك "يتجاوز محمد عبده الذي يطالب بالمستبد العادل "مستبد يكره المتنكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم "كما يرفض قول الأفغاني الذي يتيح المجال لاستبداد رجل قوي عادل"(٢٦) فقد أشار الأفغاني نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام- "لا تحيا مصر، ولا يحيا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان." (٢٧)

ويمكن القول أن الكواكبي يرفض فكرة "المستبد العادل" حيث يرى أن الحاكم لا يمكن أن يجمع بين الاستبداد والعدالة لأن "العقل لا يجوز أن يتصف بالإستبداد مع العدل غير الله وحده."(٢٨)

٢ - علاقات الاستبداد وآثاره

يرى الكواكبي أن "الاستبداد أصل كل فساد فهو يضغط على العقل فيفسده ويلعب بالدين فيفسده ويحارب العلم فيفسده ويغالب المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجد"(٢٩) ويفسد المال ويعزز التفاوت ويضعف الأخلاق الحسنة ويفسدها ويهدم ما تبنيه التربية ويحول الترقي إلى انحطاط.

الاستبداد والدين

يناقش الكواكبي الفكرة التي يدافع عنها بعض العلماء وهى أن "الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني"(٣٠) بمعنى أن الأديان تدعو إلى الإستبداد. وانتهى إلى رفض هذه الفكرة والتأكيد على أن "البدع التي شوشت الإيمان وشوهت الأديان تكاد كلها تتسلسل بعضها من بعض وتتولد جميعها من غرض واحد وهو المراد ألا وهو الاستبداد."(٣١)

وأوضح أن "الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، (و) بحضها على الإحسان والتحابب. وقد جعلت أصول حكومتها" الشورى الاريستوقراطية أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم. وجعل لأصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي حسبما يأتي فيما بعد"(٣٢).

وير ى أن "الدين يفيد بالترقي الاجتماعي إذا صادف أخلاقا فطرية لم تفسد فينهض بها كما نهضت الديانة الإسلامية بالعرب "ويدعو "الأمم المنحطة أن تلتمس دواءها عن طريق إحياء العلم وإحياء الهمة مع الاستعانة بالدين والاستفادة منه". وبالتالي يؤكد على أهمية الدين في ارتقاء الأمم(٣٣).

الاستبداد والعلم

يشبه الكواكبي "المستبد في نسبته إلى رعيته بالوصي الخائن القوي، يتصرف في أموال الأيتام وأنفسهم كما يهوي مادامو ضعافا قاصرين، فكما أنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم كذلك ليس من غرض المستبد أن تتنور الرعية بالعلم" لأنه يدرك أن استبداده قائم على جهل الرعية(٣٤).

ويوضح أن المستبد لا يخشى علوم اللغة ولا علوم الدين إنما "ترتعد فرائصه من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس وتوسع العقول وتعرف الإنسان ما هى حقوقه، وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ". ويخاف المستبد من "العلماء العاملين الراشدين المرشدين، لا من العلماء المنافقين أو الذين حوت رؤوسهم محفوظات كثيرة كأنها مكتبات مقفلة" و"لا يحب أن يرى عالم عاقل يفوق عليه فكرا"(٣٥).

وينتهي الكواكبي إلى أن هناك حرباً دائمة بين الاستبداد والعلم ففي الوقت الذي يسعى فيه العلماء إلى تنوير العقول يسعى المستبد إلى استمرار جهل الرعية. فكل منهما يحاول جذب الرعية ناحيته(٣٦).

ويؤكد أن "الغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام وأكثر العلماء الأعلام والأدباء تقلبوا في البلاد وماتوا غرباء"(٣٧). ويمكن القول أن الكواكبي هنا يشير بشكل غير مباشر إلى أن هجرته إلى مصر ترجع بالأساس إلى استبداد السلطان العثماني.

الاستبداد والمجد

يوضح الكواكبي أن المجد هو "إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب "وإن الاستبداد "يغالب المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجد".

ويرى أن "التمجد خاص بالإدارات المستبدة" وهو القريب من المستبد بالفعل كالأعوان والعمال أو بالقوة كالملقبين بنحو دوق وبارون، والمخاطبين بنحو رب العزة ورب الصولة أو الموسومين بالنياشين أو المطوقين بالحمائل". و"بعبارة أوضح أن يصير الإنسان مستبدا صغيرا في كنف المستبد الأعظم"(٣٨).

ويشير إلى أن المتمجدين يكونون "أعداء للعدل أنصاراً للجور" ولذلك يتخذهم المستبد" كسماسرة لتعزيز الأمة باسم خدمة الدين أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسئولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال".

كما يحاول المستبد أن يجتذب بعض العقلاء الأذكياء وإذا فشل يقوم بإبعاده(٣٩). ويستعين

بالأصلاء الذين يعملون على "إظهار الأبهة والعظمة ويسترهبون أعين الناس ويسحرون عقولهم ويتكبرون عليهم"(٤٠).

ويؤكد الكواكبي أن المستبد يحتاج إلى هؤلاء الأعوان والمتمجدين حيث إنه "خائن خائف محتاج لعصابة تعينه وتحميه فهو ووزراؤه لصوص: رئيس وأعوان"(٤١). فالمستبد "فرد عاجز لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين، والأمة، أي أمة كانت، ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء والثبات" (٤٢).

الاستبداد والمال

يوضح الكواكبي "أن الاستبداد لو كان رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال "أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة وأخي الغدر وأختي المسكنة، وعمي الضر وخالي الذل، وابني الفقر وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال"(٤٣).

ويعرف التمول بأنه "ادخار المال" أما المال فهو "قيمة الأعمال ولا يجتمع في يد الأغنياء إلا بنوع من الغلبة والخداع"(٤٤).

ويرى الكواكبي أن "حرص التمول، وهو الطمع القبيح، يخف كثيرا عند أهالي الحكومات العادلة المنتظمة ما لم يكن فساد الأخلاق متغلبا على الأهالي "وأنه "يشتد في رؤوس الناس في عهد الحكومات المستبدة بحيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعدي على الحقوق العامة ويغصب ما في أيدي الضعفاء"(٤٥).

ويشير إلى أن المدققين ذكروا "أن ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضر كثيرا منها في الحكومات المستبدة، لأن الأغنياء في الأولى يصرفون قوتهم المالية في إفساد أخلاق الناس واخلال المساواة وإيجاد الاستبداد، أما الأغنياء في الحكومات المستبدة فيصرفون ثروتهم في الأبهة والتعاظم إرهاباً للناس وتعويضا للسفالة الحقيقية المنصبة عليهم بالتغالي بالباطل ويسرفون الأموال في الفسق والفجور(٤٦).

ويوضح أن الناس في ظل الاستبداد يكونون غير آمنين على أموالهم التي تكون "عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا أو بحجة باطلة وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الراتعين في ظل أمان الادارة الاستبدادية". وبالتالي فإن "حفظ المال في عهد الإدارة المستبدة أصعب من كسبه"(٤٧).

الاستبداد والأخلاق

يرى الكواكبي أن الاستبداد له تأثير سلبي على الأخلاق فهو "يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد، ويجعله حاقدا على قومه لأنهم عون لبلاء الاستبداد عليه، وفاقدا حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئنا على دوام علاقته معها، ومختل الثقة في صداقة أحبابه لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ، وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون"[٤٨].

ويوضح أن الاستبداد يجعل الأخيار يعتادون على الرياء والنفاق و"يعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمنين من كل تبعية ولو أدبية" ويعد ذلك أدنى تأثير للاستبداد في الأخلاق[٤٩].

ويشير إلى أن الحكماء اتفقوا على انه عندما تفسد أخلاق الأمم تكون غير قابلة للخطاب والتوجيه كما أكدوا أن فساد الأخلاق ينتقل من المستبد إلى الأمة بأسرها "ففساد الأخلاق يعم المستبد وأعوانه وعماله، ثم يدخل بالعدوى إلى كل البيوت لا سيما بيوت الطبقات العليا التي تتمثل بها السفلى. وهكذا يفشو الفساد وتمسي الأمة يبكيها المحب ويشمت بها العدو وداؤها عياء يتعاصى على الدواء"[٥٠].

الاستبداد والتربية

يلخص الكواكبي علاقة الاستبداد بالتربية بقوله "كل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته"[٥١].

ويوضح أن "التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس، فأهم أصولها وجود المربين وأهم فروعها وجود الدين"ويؤكد أن "الاستبداد مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق"[٥٢].

ويذكر أن الحكومات المنتظمة تهتم بالتربية و"تلاحظ كل شؤون المرء ولكن من بعيد كي لا تخل بحريته واستقلاله الشخصي[٥٣]. أما الاستبداد فيقوم بتربية الناس على الخصال السيئة مثل "استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الحب وترك العمل إلى آخره". وبالتالي "يرى الآباء أن تعبهم في تربية أبنائهم التربية الأولى على غير ذلك لابد أن يذهب عبثا تحت أرجل تربية الاستبداد، كما ذهبت تربية آبائهم لهم، أو تربية غيرهم لأبناءهم سدى"[٥٤].

وينتهي الكواكبي إلى أن "التربية غير مقصودة ولا مقدورة في ظلال الاستبداد إلا ما قد يكون بالتخويف من القوة القاهرة". وأن علماء الاجتماع والأخلاق والتربية اجمعوا على أن "الإقناع خير من

الترغيب فضلا عن الترهيب"(٥٥).

ويؤكد الكواكبي أهمية التربية بقوله "إن التربية هى ضالة الأمة وفقدها هى المصيبة الكبرى، التي هى المسألة الاجتماعية حيث الإنسان يكون إنسان بتربيته". ويوضح أن التربية تشمل تربية العقل وتربية الجسم وتربية النفس، وأنه إذا "كان لا مطمع في التربية العامة على هذه الأصول بمانع طبيعة الاستبداد، فما يكون لعقلاء المبتلين إلا أن يسعوا أولا وراء إزالة المانع الضاغط على العقول ثم بعد ذلك يعتنوا بالتربية حيث يمكنهم حينئذ أن ينالوا على توالي البطون والله الموفق"(٥٦). وبالتالي فلابد من التخلص أولا من الاستبداد ثم الاهتمام بالتربية.

الاستبداد والترقي

يعرف الكواكبي الترقي بأنه "الحركة الحيوية أي حركة الشخوص ويقابله الهبوط وهو الحركة إلى الموت أو إلى الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب".

ويوضح أن الأمة تتكون من "مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين" وإنها ترتقي بترقي أفرادها(٥٧).

ويذكر أن هناك أنواعاً مختلفة من الترقي مثل "الترقي في الجسم صحة وتلذذا، والترقي في القوة بالعلم والمال، والترقي في النفس بالخصال والمفاخر، والترقي بالعائلة استئناسا وتعاونا، والترقي بالعشيرة تناصرا عند الطوارئ، والترقي بالإنسانية وهذا منتهى الترقي"(٥٨).

ويرى أن الإنسان يسعى إلى الترقي مالم يوجد ما يحول بينه وبين تحقيق ذلك مثل القدر أو الاستبداد. ولكن في حين أن القدر "قد يصدم سير الترقي لمحة ثم يطلقه فكرا راقيا" إلا أن الاستبداد "يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، من التقدم إلى التأخر، من النماء إلى الفناء"، بل "قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور، وإذا ألزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أطلق سراحها"(٥٩) .

ويذكر الكواكبي أن هناك من يرى أن الدين يحول دون ترقي الأمة ولكنه يؤكد أنه إذا كان ذلك صحيحا بالنسبة "للأديان الخرافية إلا أن الأديان المبنية على العقل المحض كالإسلام" لا ينطبق عليها ذلك(٦٠). ويشير إلى أهمية دور قادة الأمة أو "الآخذين بيد الأمة" في "رفع الضغط عن العقول لينطلق سبيلها في النمو" والعمل على "إيقاظ القوم وإرشادهم إلى "أنهم خلقوا لغير ما هم عليه من الصبر على الذل والسفالة"(٦١).

(٣) الاستبداد في الشرق والغرب

لا يقوم الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) بوضع نظرية عن الاستبداد في الشرق أو في الغرب، إنما يفرق بينهما في عدة نقاط وذلك في إطار حديثه عن الاستبداد بشكل عام.

ففي الجزء الخاص بعلاقة الاستبداد بالعلم يوضح الكواكبي أن المستبدين الغربيين يخافون من العلم لأنه من خلاله يستطيع الناس أن يعرفوا "حقيقة أن الحرية افضل من الحياة، وأن يعرفوا النفس وعزها، والشرف وعظمته، والحقوق وكيف تحفظ، والظلم وكيف يرفع، وما هى وظائفها، والرحمة وما هى لذاتها". أما المستبدون الشرقيون فيخافون من العلم وخصوصا "علم الناس معنى كلمة (لا إله إلا الله) ولماذا كانت أفضل الذكر ولماذا بنى عليها الإسلام". وأنه "لا سيادة ولا عبودية في الإسلام ولا ولاية فيه ولا خضوع، إنما المؤمنون بعضهم أولياء بعض"(٦٢). فالمستبدون في الغرب والشرق يعملون على سيادة الجهل وعدم انتشار العلم خوفا من نتائجه التي يراها كل منهم بشكل مختلف.

ويقارن الكواكبي بين الاستبداد في الشرق والغرب من حيث مدة بقائه ويرى "أن الاستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأشد وطأة ولكن مع اللين، والشرقي يكون مقلقلا سريع الزوال ولكنه يكون مزعجا".

كما يرى أنه عندما يزول الاستبداد الغربي تحل محله حكومة عادلة في حين أن زوال الاستبداد الشرقي يؤدي إلى وجود "استبداد شر منه لأن من دأب الشرقيين أن لا يفكروا في مستقبل قريب ، كان أقرب همهم منصرف إلى ما بعد الموت فقط وأنهم مبتلون بقصر البصر"(٦٣).

ويوضح الكواكبي أن هناك فروقاً كبيرة بين الشرقيين والغربيين بشكل عام. ويذكر أن الغربيين يتسمون بالمادية في الحياة أما الشرقيون فهم "أدبيون"،وأن الشرقيين يختلفون في طباعهم عن الغربيين حتى وأن حاولوا تقليدهم فهم لا ينجحون.

ويشير إلى أنه "قد يفضل في الإفراديات الشرقي على الغربي،وفي الاجتماعيات يفضل الغربي على الشرقي مطلقا. مثال ذلك: الغربيون يستحلفون أميرهم على الصداقة في خدمته لهم والتزام القانون، والسلطان الشرقي يستحلف الرعية على الانقياد والطاعة! الغربيون يمنون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم، والأمراء الشرقيون يتكرمون على من شاءوا بإجراء أموالهم عليهم صدقات! الغربي يعتبر نفسه مالكا لجزء مشاع من وطنه، والشرقي يعتبر نفسه وأولاده ومافي يده ملكا لأميره! الغربي له على أميره حقوق وليس عليه حقوق، والشرقي عليه لأميره حقوق وليس له حقوق! الغربيون يصنعون قانونا لأميرهم يسري عليه، والشرقيون يسيرون على قانون مشيئة أمرائهم! الغربيون قضائهم وقدرهم من الله، والشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر بين شفتي المستعبدين! الشرقي سريع التصديق، والغربي لا ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمس. الشرقي أكثر ما يغار على الفروج كأنه شرفه كله مستودع فيه، والغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله! الشرقي حريص على الدين

والرياء فيه، والغربي حريص على القوة والعز والمزيد فيهما! والخلاصة أن الشرقي ابن الماضي والخيال والغربي ابن المستقبل والمجد"(٦٤).

(٤) التخلص من الاستبداد

يوضح الكواكبي أن "تقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر" وأن الغرب وضع قواعد في هذا الصدد. ويؤكد أنه عرف الاستبداد بأنه "الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم". وحذر من الثقة في وعود من يتولى السلطة أيا كان(٦٥).

وطرح بعض المباحث المتعلقة بالحياة السياسية ودعا إلى تدقيقها وتتمثل هذه المباحث في "ماهى الأمة أي الشعب، ماهى الحكومة، ماهى الحقوق العمومية، التساوي في الحقوق، الحقوق الشخصية، نوعية الحكومة، وظائف الحكومة، حقوق الحاكمية، طاعة الأمة للحكومة، توزيع التكليفات، إعداد المنعة، المراقبة على الحكومة، حفظ الأمن العام، حفظ السلطة في القانون، تأمين العدالة القضائية، حفظ الدين والآداب، تعيين الأعمال بقوانين، كيف توضع القوانين، ما هو القانون وقوته، توزيع الأعمال والوظائف، التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم، الترقي في العلوم والمعارف، التوسع في الزراعة والصنائع والتجارة، السعي في العمران، السعي في رفع الاستبداد"(٦٦).

ويرى الكواكبي أن هناك ثلاث قواعد للتخلص من الاستبداد "وهى قواعد تبعد آمال الأمراء وتسر المستبدين لأن ظاهرها يؤمنهم على استبدادهم" ولكنه يذكر قول الفيري "لا يفرحن المستبد بعظيم قوته ومزيد احتياطه فكم من جبار عنيد جند له مظلوم صغير". ويؤكد الكواكبي أنه "كم من جبار قهار أخذه الله أخذ عزيز منتقم"(٦٧).

ويوضح الكواكبي أن القاعدة الأولى للتخلص من الاستبداد تتمثل في أن "الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية". ويؤكد أن "الحرية التي تنتفع بها الأمة هى التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها. وأما التي تحصل على أثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئا، لأن الثورة غالبا تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها فلا تلبث أن تنبت وتعود أقوى مما كانت" وذكر بعض النصائح حتى يتجلى بها "الراغب في نهضة قومه" الذي يقع على عاتقه أن يجعل الأمة تعي "بأن حالتها سيئة" وأن يمكن "تبديلها بخير منها". وبالتالي تبدأ في الشعور بألم الاستبداد(٦٨).

أما القاعدة الثانية فتتمثل في أن الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف إنما يقاوم بالحكمة والتدرج" ويشير الكواكبي إلى أن "الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً (نعم) الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعيا، فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها ابتداء حتى إذا سكنت ثورتها نوعا وقضت وظيفتها في حصد المنافقين، حينئذ يستعملون الحكومة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون بإقامة حكومة لا

عهد لرجالها بالاستبداد ولا علاقة لهم بالفتنة"(٦٩).

وتتضمن القاعدة الثالثة للتخلص من الاستبداد أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد "وبالتالي" يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص وإشهارها بين الكافة، والسعي في إقناعهم واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك، بل الأولى حمل العوام على النداء بها وطلبها من عند أنفسهم". وأكد على ضرورة "تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد" وأن ذلك ليس أمرا سهلا "تكيفه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة". وأشار إلى أن هذا الاستعداد الفكري النظري لا يجوز أن يكون مقصورا على الخواص، بل لابد من تعميمه وعلى حسب الإمكان ليكون بعيدا عن الغايات ومعضودا بقبول الرأي العام"(٧٠).

وينتهي الكواكبي إلى أن مسئولية الاستبداد تقع على عاتق الأمم التي تقبل الذل "فالأمم مسئولة عن أعمال من تحكمه عليها". ويخلص إلى أن الجهل هو سبب كل علة مؤكدا بالتالي على أهمية انتشار العلم(٧١).

الخاتمة:

يعتبر كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي بمثابة "دعوة إلى الحرية"(٧٢) فالكواكبي عاش في ظل استبداد الدولة العثمانية ودخل في صراع مع السلطة التي قامت بمصادرة الصحف التي كان يصدرها في حلب وهاجر إلى مصر. وبالتالي جاءت آراؤه في الاستبداد متأثرة بكل هذه الظروف. حيث قام بدراسة الاستبداد وعلاقاته بكل من الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي وانتهى بتوضيح كيفية التخلص منه لعل الناس يسعون للقضاء عليه.

وتجدر الإشارة إلى أن سامي الدهان أوضح أن الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) "قد أخذ عليه أنه نظري فحسب لم يدعم كتابه بمشاهداته وهي كثيرة، فلم يبسط فيه حالة بلاده الشام، ولم يضرب الأمثلة الصريحة على العثمانيين وتسلطهم على العالم العربي ولم يتطرق إلى "الأشخاص". وفسر سامي الدهان ذلك بهدف الكواكبي في "سيرورة الأفكار في الناس من غير أن يصطدم بالمخدوعين والمحبين للدولة العثمانية آنذاك، وكان بعضهم يرى في الدولة العثمانية حامية لشعار الإسلام وموضعا لحماية الدين والجامعة المحمدية"(٧٣) . وهكذا فالكواكبي لم يستطع أن يضرب أمثلة صريحة تتعلق بالدولة العثمانية نتيجة ظروف عصره وإن كان ذلك مفهوماً ضمنيا حيث أشار في بداية الكتاب أنه لا يستطيع أن يفصح عن كل ما يريد كما نشر الكتاب نفسه باسم (الرحالة ك) وليس (عبد الرحمن الكواكبي).

أوضح د. زكي نجيب محمود أنه يمكن الاستفادة من التراث في معالجة المشكلات المعاصرة من خلال الاهتمام بالمنهج أو الطريقة التي كان يستخدمها الأقدمون في النظر إلى الموضوعات التي كانت

سائدة في عصرهم والتي تختلف عن الوقت الحالي.

فقد أكد أنه حتى تندمج في ثقافتنا الحالية ثقافتنا الموروثة مع ثقافة عصرنا علينا "أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث "أو أن نستخدم نفس المعايير التي استخدموها لحل مشكلاتنا(٧٤).

ويمكن القول أن هناك ملاحظتين فيما يتعلق بمنهج عبد الرحمن الكواكبي في كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) وإمكانية الاستفادة منه في التحليل المعاصر.

تتمثل الملاحظة الأولى في ارتباط الظاهرة السياسية بالظواهر الاجتماعية الأخرى. فقد درس الكواكبي الاستبداد وعلاقاته بكل من الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي وأوضح بالتالي البيئة التي ينشأ فيها وكيف يؤثر ويتأثر بها.

وفي هذا الصدد ترى إقبال محمد شلبي أن الكواكبي" يجمع في دراساته السياسية ما بين النزعة المثالية التي تؤسس المبادئ وتحدد ما يجب أن تكون عليه العلاقات ما بين الحاكم والمحكومين، وما بين المنهج العلمي الموضوعي الذي يهتم بالتفاعل المتبادل ما بين السياسة والبناء الاجتماعي"(٧٥). وأكدت أنه "إذا كان ميدان علم الاجتماع السياسي ميداناً حديثاً نسبيا إلا أن عبد الرحمن الكواكبي يعد رائدا من رواد هذا العلم الحديث فهو وإن لم يتخل عن نظرته المثالية للمجتمع إلا أنه حاول الوصول إلى حلول المشاكل من واقع حياة الأفراد وبدراسة المؤثرات النفسية والاجتماعية، والاقتصادية والتربوية والعقائدية والتي تؤثر في سلوكهم"(٧٦).

وبالتالي يمكن الاستفادة من منهج الكواكبي في التحليل المعاصر من خلال دراسة الظاهرة السياسية في إطار علاقتها وتفاعلها مع الظواهر الاجتماعية الأخرى المرتبطة بها.

وتتعلق الملاحظة الثانية بأهمية تحديد ودراسة المشكلة بكل جوانبها حتى يمكن تصور الحلول المناسبة لها. فقد أشار الكواكبي في مقدمة كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) أنه توصل بعد فترة زمنية طويلة إلى أن "الاستبداد هو سبب الانحطاط" وقام بدراسته حتى ينتهي إلى توضيح كيفية التخلص منه.

وقد أوضح محمد أحمد خلف الله أن الكواكبي "عرف ما يريد وعرف السبيل إلى ما يريد وعرف أيضا الأسباب التي تحقق النجاح وتؤكده"(٧٧) .

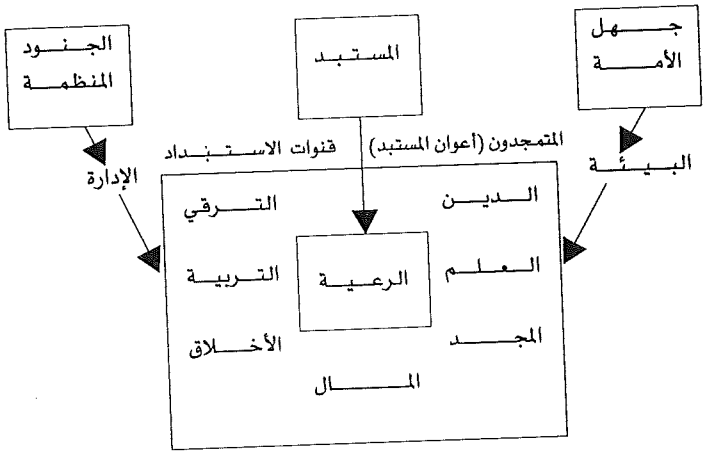
وهكذا فالتحليل المعاصر يمكن أن يقوم بتحديد أساليب أو طرق لمواجهة مشكلات العصر بعد دراستها دراسة شاملة بدلا من الاقتصار على مجرد تناولها وعرضها وتشخيصها.

وتجدر الإشارة إلى أن عامر الدبك يرى أنه فيما يتعلق "بمنهج التغيير الذي طرحه جمال طحان من خلال أفكار الكواكبي القائم على التدرج بالوعي من خلال العلماء باتجاه القاعدة يرى أن "منهج التغيير لا يقوم على الأفراد فحسب وإنما لابد أن يقوم على كاهل المجموعات المنظمة والقائمة على

قيادة المجتمع من خلال جمعيات أو أحزاب أو مؤسسات ثقافية، كالمجلس القومي للثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، المركز القومي للإنماء.. الخ، فهذا الدور الذي تلعبه المؤسسات والأحزاب السياسية يساهم من خلال الأفراد المنظمين في نشر الوعي الصحيح القائم على بناء المجتمع الحضاري على أسس علمية سليمة تحترم الإنسانية والقيم الإنسانية"(٧٨) .

وهكذا يمكن القول بأن الوعي بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وأهميتهما، والنضال من أجل المطالبة بهما وتعزيز احترامهم يؤديان إلى التمتع والارتقاء بهما.

ملحق



الهوامش

(١) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٥) ص٣٧-١٣٨.

(٢) د. محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الاسلام، (القاهرة/ دار الشروق، تاريخ النشر غير مذكور) ص١٨-

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص ٢٩-٤٠

(٤) د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص٣٢.

(٥) عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص٤١

(٦) المرجع السابق، ص ٣٩

(٧) عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكبي (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، تاريخ النشر غير مذكور ص٦٢

(٨) عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ٤٢-٥٣

(٩) سمير أبو حمدان، عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب ، دار الكتاب العالمي، ١٩٩٢ص٤٠-٤٣

(١٠) إقبال محمد شلبي، الفكر السياسي لعبد الرحمن الكواكبي، إشراف المستشار عمر شريف، (مدينة النشر غير مذكورة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٣، ص ٤٨

(١١) سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: دار المعارف سلسلة نوابغ الفكر، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤، ص ٤٥

(١٢) عبد الرحمن الكو اكبي، مرجع سابق، ص ٤٣١

(١٣) المرجع السابق، ص ٤٣٠

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٣١

(١٥) المرجع السابق

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٣٢

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٣٥

(١٨) المرجع السابق، ص ٤٣٧

(١٩) المرجع السابق، ص ٤٣٨

(٢٠) المرجع السابق

(٢١) المرجع السابق، ص٤٤١،٤٤٢.

(٢٢) فيوليت داغر، "كتابات نقدية من الفكر التنويري"، رواق عربي صادرة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، السنة الأولى، العدد ٤، أكتوبر ١٩٩٦، ص١٢١

(٢٣) عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص٤٦١

(٢٤) المرجع السابق، ص ٤٧

(٢٥) المرجع السابق

(٢٦) المرجع السابق، ص ٨٧

(٢٧) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، الكويت: صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس ١٩٩٤) ص٧٢.

(٢٨) عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص ٤٦٨

(٢٩) المرجع السابق، ص ٤٦٣

(٣٠) المرجع السابق، ص ٤٤٣

(٣١) المرجع السابق، ص ٤٥٣

(٣٢) المرجع السابق، ص ٤٥٠

(٣٣) المرجع السابق، ص ٤٩٤
(٣٤) المرجع السابق، ص ٤٥٧
(٣٥) المرجع السابق، ص٤٥٧-.٤٥٨
(٣٦) المرجع السابق، ص. ٤٥٨
(٣٧) المرجع السابق، ص ٤٦١
(٣٨) المرجع السابق، ص٤٦٣- ٤٦٥
(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٦٦
(٤٠) المرجع السابق، ص ٤٦٨
(٤١) المرجع السابق، ص ٤٧٠
(٤٢) المرجع السابق. ص ٤٧٢
(٤٣) المرجع السابق، ص ٤٧٣
(٤٤) المرجع السابق، ص ٤٧٦
(٤٥) المرجع السابق، ص ٤٨٠
(٤٦) المرجع السابق
(٤٧) المرجع السابق، ص ٤٨١
(٤٨) المرجع السابق، ص ٤٨٤
(٤٩) المرجع السابق، ص ٤٨٦
(٥٠) المرجع السابق، ص ٤٩٠
(٥١) المرجع السابق(٥٥) ، ص ٤٩٥
(٥٢) المرجع السابق، ص ٤٩٦
(٥٣) المرجع السابق، ص ٤٩٧
(٥٤) المرجع السابق، ص ٤٩٩
(٥٥) المرجع السابق، ص ٥٠٣
(٥٦) المرجع السابق، ص٥٠ ٤
(٥٧) المرجع السابق، ٥٠٥
(٥٨) المرجع السابق.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٥٠٦
(٦٠) المرجع السابق، ص ٥٠٨
(٦١) المرجع السابق، ص٥٠٧-.٥٠٩
(٦٢) المرجع السابق، ص٤٦١- ٤٦٢
(٦٣) المرجع السابق، ص ٤٨٣
(٦٤) المرجع السابق، ص٤٩١- ٤٩٢
(٦٥) المرجع السابق، ص٥٢٤-.٥٢٥
(٦٦) المرجع السابق، ص٥٢٥-.٥٢٩
(٦٧) المرجع السابق، ص.٥٢٩
(٦٨) المرجع السابق، ص٥٢٩- ٥٣١
(٦٩) المرجع السابق، ص٥٣١- ٥٣٢

(٧٠) المرجع السابق، ص.٥٣٣

(٧١) المرجع السابق، ص.٥٣٤

(٧٢) سمير أبو حمدان، مرجع سابق، ص ٣٢

(٧٣) سامي الدهان، مرجع سابق، ص٥٢- ٥٣

(٧٤) د. زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣) ص.٧

(٧٥) إقبال محمد شلبي، مرجع سابق، ص٦٥- ٦٦

(٧٦) المرجع السابق، ص ٦٧-٦٨

(٧٧) د. محمد أحمد خلف الله، الكوكبي حياته وآراؤه، (القاهرة: مكتبة العرب بالفجالة، تاريخ النشر غير مذكور ص.٨

(٧٨) عامر الدبك، "تقرير عن ندوة: الكواكبي رائد النهضة العربية"، المس تقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٧، نوفمبر ١٩٩٣، ص.١٦١

قائمة المراجع

أولا: الكتب

١- إقبال محمد شلبي، الفكر السياسي لعبد الرحمن الكواكبي، إشراف المستشار عمر شريف، (مدينة النشر غير مذكورة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٨٣).

٢- إمام عبد الفتاح، الطاغية، -دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، (الكويت: صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس ١٩٩٤).

٣- زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣).

٤- سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، (القاهرة: دار المعارف سلسلة نوابغ الفكر، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤).

٥- سمير أبو حمدان، عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب " دار الكتاب العالمي " ، ١٩٩٢).

٦- عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكبي، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، تاريخ النشر غير مذكور).

٧- عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، يونيو ١٩٩٥).

٨- محمد احمد خلف الله ، الكواكبي حياته وآراؤه، (القاهرة: مكتبة العرب بالفجالة، تاريخ النشر غير مذكور).

٩- محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، تاريخ النشر غير مذكور).

ثانيا: الدوريات

١- عامر الدبك، "تقرير عن ندوة: الكواكبي رائد النهضة العربية"، المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٧، نوفمبر ١٩٩٣.

٢- فيوليت داغر، "كتابات نقدية من الفكر التنويري"، رواق عربي صادرة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، السنة الأولى، العدد ٤، أكتوبر ١٩٩٦.

نحو استراتيجيات جديدة لتعليم حقوق الإنسان *

بهي الدين حسن**

في تقريرها الصادر منذ ٦سنوات، توصلت اللجنة الوطنية الشيلية للحقيقة والمصالحة في عام ١٩٩١ إلى أن السبب الحقيقي لما وقع من انتهاكات لحقوق الإنسان عقب الانقلاب العسكرى فى شيلي عام ١٩٧٣، هو عدم وجود ثقافة قومية تستوجب احترام هذه الحقوق.

وفى مارس الماضي، فى افتتاح الاجتماع السنوي لليونسكو لمديري معاهد حقوق الإنسان، توصل لويس أدموند بتيتي رئيس معهد التدريب على حقوق الإنسان بنقابة محامي باريس إلى نفس الاستنتاج، وأضاف أن المناهج والبرامج السائدة لتعليم حقوق الإنسان تتحمل قسطا من المسئولية عن تزايد واتساع نطاق الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان فى شتى أنحاء العالم، بما يمكن أن يقوض من مصداقية معاهد حقوق الإنسان.

قد يبدو النقد حادا، ولكن لا يخالجني شك فى أن كثيرين يشاركون السيد بتيتي رأيه، بل ربما يشاركني آخرون، ويضيفون- كما أعتقد- أيضا منظمات حقوق الإنسان ككل، وذلك نتيجة لبعض الطرائق التي تدير بها عملها. ولكن هذا موضوع آخر.

قد يقول البعض: وهل تمسك معاهد حقوق الإنسان مفاتيح تغيير الكون؟ هذا صحيح، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ماذا فعلنا بما بأيدينا من موارد وإمكانيات؟ إلى أي حد اقتربنا من التشخيص السليم للواقع الذي نعمل فيه؟ إلى أي حد وفقنا فى التوصل للاستراتيجيات الناجعة لتحقيق أهدافنا؟ ذلك إذا كنا قد أدركنا أهمية أن يكون لنا استراتيجيات على الإطلاق؟ على أية أسس نقيم عملنا؟ هل على أساس كم من البرامج والدورات التي أنجزناها لتعليم حقوق الإنسان أم على كم أثرنا فى الواقع الذي نعمل فيه؟ كم شخص انخرط فى برامجنا؟ أم كم شخص أصبح حاملا بالفعل للرسالة؟...الخ.

هذه مقدمة ضرورية قبل أن أطرح عليكم بعض التأملات من واقع تجربتي فى هذا الحقل.

أظن أن مهمة تعليم حقوق الإنسان تواجه ثلاث مجموعات من التحديات، ليس من بينها الموارد المالية. إن الانطباع المتراكم لدي، هو أنه ليست هناك مؤسسة تعمل فى مجال تعليم حقوق الإنسان تواجه مشكلة تمويل لبرامجها، المشكلة الحقيقية هى فى كيفية توظيف هذه الموارد، وما إذا كانت المناهج والبرامج السائدة فى تعليم

* قدمت هذه الورقة في ورشة عمل حول "تعليم حقوق الإنسان والبناء المؤسسي- المؤتمر العام الثاني لشبكة منظمات حقوق الإنسان في أوروبا والبحر المتوسط- الدانمارك- ١٢، ١٣ ديسمبر ١٩٩٧

** مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

حقوق الإنسان- كما أشار بتيتي- تؤدي المستهدف منها.

تتصل هذه التحديات أساساً بالبلدان جنوبي وشرق البحر المتوسط وبشكل أخص الدول العربية، وإن كان قسما من هذه التحديات-كما سيتضح- يواجه أيضا مؤسسات تعليم حقوق الإنسان في شمال المتوسط بل ويمكن ملاحظته في شتى أرجاء العالم.

أولا : تحديات ذات طبيعة سياسية

١- موقف الحكومات:

أحيانا يضيع منا الهدف البسيط والبديهي لعملنا، وهو أن الهدف الأسمى لتعليم حقوق الإنسان هو حماية حقوق الإنسان ذاتها وتحسين حالة حقوق الإنسان، باعتبار أن إدراك الناس لحقوقهم الفردية والجماعية هو خط الدفاع والحماية الحقيقية لحقوق الإنسان.

إنه بالمناسبة هو نفس هدف منظمات حقوق الإنسان العاملة فى مجال الرقابة والحماية، ولكن في كثير من الأحيان وكثير من المنظمات، يتوه الهدف خلف ملايين التفاصيل المعلوماتية والفنية، وتتحول الوسائل والأدوات والطرائق إلى أهداف في حد ذاتها، ويصبح معيار تقييم عملنا، هو مدى إتقاننا لهذه الوسائل، بغض النظر عن مدى نجاحها فى تقريبنا من هدفنا المنشود فى تحسين حالة حقوق الإنسان.

إذا تحدثنا عن الناس- وليس عن أفراد- فنحن إذن نتحدث عن الإنتاج الكثيف، Mass Production بلغة الصناعة، ومن الصعب تخيل الوصول إلى مرحلة تعليم حقوق الإنسان للملايين بدون تعاون الحكومات، فالحكومات هى التي تمسك بمفاتيح التعليم العام فى المدارس والجامعات. والتعاون شرط ضروري لكي نتمكن من القيام بمهمتنا ذات الشعب الثلاث:

أ- إدخال مادة حقوق الإنسان فى مناهج التعليم.

ب- تنقية المقررات التعليمية المختلفة من كل ما يتنافى مع مبادئ وقيم حقوق الإنسان.

ج- إخصاب المقررات التعليمية المتنوعة بفكرة ومبادئ حقوق الإنسان.

الحكومات هى أيضا التى تمسك فى أغلب بلدان العالم الثالث بمفاتيح الإعلام، على الأقل الكثيف منه، أي المرئي المسموع، وتعاونها ضروري أيضا من أجل القيام بمهمتنا ذات نفس الشعب الثلاث بالنسبة لبرامج الإعلام المرئية والمسموعة.

تستطيع كثير من منظمات ومعاهد حقوق الإنسان فى العالم الثالث أن تنظم برامجا ودورات لتعليم آحاد الناس من الفئات المختلفة، وببرامج متفاوتة التطور، ولكن الحصاد المادي الملموس الذي يمكن قياسه لهذه البرامج، حصاد هزيل للغاية إذا ما نظر إليه على خلفية الهدف الأسمى المفترض لتعليم حقوق الإنسان.

السؤال الذي يطرح نفسه علينا هنا: هل لدى كل منا استراتيجية للتعامل مع حكومة بلده في هذا المجال؟ وما هى الخبرة المتراكمة لدى من بلوروا استراتيجيات ناجحة في هذا المضمار؟ وكيف أمكن- أو لم يمكن- لهم أن يتجنبوا التوظيف المضاد، أي توظيف الحكومات لمعاهد حقوق الإنسان لحسابها؟ وهل يمكن أن يلعب إعلان برشلونة- اتفاقية الشراكة الأوروبية- البحر المتوسطية- الموقع بين حكومات هذه البلدان دوراً مساعداً؟ وهل يمكن الاستفادة من منجزات التقدم التكنولوجي في القفز على عناد

بعض الحكومات ومخاطبة ملايين الناس برسالة حقوق الإنسان.

٢- توظيف حقوق الإنسان فى السياسة الدولية:

من أكبر العقبات التي تواجه مهمة الدفاع عن حقوق الإنسان بشكل عام وتعليم حقوق الإنسان بشكل خاص، هو التوظيف سيئ الصيت لحقوق الإنسان لخدمة مصالح دول كبرى معينة وحلفائها، وإهدار حقوق الإنسان الفردية والجماعية لشعوب أخرى، بما يتضمنه ذلك من ازدواجية في تطبيق المعايير، والكيل بمكيالين في قضايا متشابهة لدول مختلفة.

لا أريد أن أفيض فى هذه النقطة؟ ولا فى ضرب الأمثلة الساطعة المعروفة، فلا أظن أن هناك من يحتاج لأن يذكر بها، ولكن ما يهمني في هذا المجال، هو الانعكاسات المدمرة لذلك على مهام تعليم حقوق الإنسان.

فلقد صارت "حقوق الإنسان"- على نقيض كل المضامين النبيلة التي توحي بها هاتان الكلمتان- محملة في نظر الملايين بمعاني القتل والتجويع والخديعة والحرمان من الوطن ومن الشعور بالأمان ... الخ.

في مناخ كهذا من المستحيل تخيل إحراز أي تقدم ذي شأن بجنوبي المتوسط في مجال تعليم حقوق الإنسان، إلا إذا اعتبر أن "تلقين" بعض معارف حقوق الإنسان لبضع عشرات يمكن أن يقدم هذه القضية خطوة واحدة للأمام.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل يمكن لمنظمات حقوق الإنسان في شمالي وجنوبي المتوسط أن يكون لها صوت مؤثر فى هذا المسار؟، هل يمكن لموقف جماعي واضح وصريح وآلية حركة تجاه مختلف حالات تواطؤ المجتمع الدولي على إهدار حقوق الإنسان والشعوب فى المنطقة، أن يفتح باب الأمل أمام شعوبها، وأن يساعد في خلق مناخ وبيئة سياسية أفضل لعمل منظمات حقوق الإنسان.

ثانيا : تحديات ذات طبيعة ثقافية

يمكن تصنيف استجابة منظمات ومعاهد حقوق الإنسان لإشكالية الخصوصية الثقافية إلى ثلاث:

١- التهوين من شأن المشكلة ، باعتبار أن الخصوصية الثقافية ليست أكثر من ذريعة تتذرع بها الحكومات للتهرب من التزاماتها، فضلا عن أن حقوق الإنسان هى مبادئ سامية ونبيلة تعلو فوق كل الاعتبارات، ولذا فإنها لابد وأن تنتصر فى نهاية المطاف، فيما يشبه حتمية تاريخية من طراز جديد.

ويعتقد أتباع هذه الرؤية، أنه يمكن الالتفاف حول معضلة الخصوصية الثقافية، بمضاعفة الجهد في نقل معارف حقوق الإنسان وتلقينها وشرحها وتبسيطها عند اللزوم، بصرف النظر عن التعارض الذي يبدو أحيانا مع التصورات السائدة لدى الناس عن دينهم ودنياهم.

٢- إخضاع مبادئ حقوق الإنسان للخصوصية الثقافية، بما قد يؤدي أحيانا إلى صرف النظر عن بعض مبادئ حقوق الإنسان، أو تقديمها بصورة أقل مما هو متعارف عليه عالميا، بحيث لا تبدو متعارضة مع المفاهيم والقيم السائدة فى المجتمع المعني. الأمر الذي نلاحظه في العالم العربي في بعض القضايا المتصلة بحرية الاعتقاد والحرية الدينية وحقوق المرأة والحق في المساواة.

الاتجاه الثالث والذي ينتمي إليه مركز القاهرة

لدراسات حقوق الإنسان- والذي يعتقد بأنه من الصعب أن يكتب النجاح للعمل في مجال حقوق الإنسان بشكل عام وتعليم حقوق الإنسان بشكل خاص بدون العمل على "اشتقاق" حقوق الإنسان من الثقافة السائدة في المجتمعات العربية، حتى يمكن استبعاد النظر لثقافة حقوق الإنسان باعتبارها ثقافة أجنبية دخيلة أو غازية.

إن إيمان المدافعين عن حقوق الإنسان، بأن مبادئها ليست نتاج ثقافة حضارة بعينها، بل هى ثمرة تفاعل الثقافات والحضارات الكبرى عبر التاريخ قد يكفي لإقناع بعض شرائح النخب المثقفة، ولكن إقناع ملايين الناس بذلك يحتاج جهداً إبداعيا لإقناعهم بالملموس بأن مبادئ حقوق الإنسان لها جذور عميقة بالفعل فى ثقافتهم وقيمهم.

إن كل النظم الثقافية الكبرى فى العالم بما فيها الثقافة الغربية تشتمل على قيم وقيم مضادة، وعلى تقاليد وموروثات متناقضة المضامين أحيانا، وبدون ذلك الجهد الإبداعي، فإنه سيسهل على الحكومات والجماعات السياسية والدينية المعادية لحقوق الإنسان أن تقدم دائما الخصوصية الثقافية باعتبارها غطاء لانتهاكات حقوق الإنسان.

هناك اعتبارات خاصة بالعالمين العربي والإسلامي بشكل عام تؤكد على أنه يجب إيلاء هذه المهام العناية الواجبة، هذه الاعتبارات هى:

أ- صعود حركة الإسلام السياسي بأجندتها السياسية بما تتضمنه من مواقف عدائية ضد ثقافة حقوق الإنسان بشكل عام باعتبارها ثمرة "الآخر": "العدو": "الغرب"، أو موقفها المتحفظ على بعض المبادئ التي تشكل العمود الفقري لمنظومة حقوق الإنسان.

ب - بروز نظرية صراع الحضارات، والاتساع المتزايد للمؤمنين بها في الغرب بشكل عام، وللذين يرون في الإسلام العدو الجديد لهم بشكل خاص.

ج- موجة الاستقطاب السياسي الحاد التي تعم منطقة الشرق الأوسط.

إن التجربة العملية والممارسة اليومية بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في مجمل نشاطه، وفي مجال التعليم بشكل خاص تبرهن على أن القفز على هذه المعطيات وعدم أخذها بعين الاعتبار في مناهج وخطط العمل لا يقود إلى التقدم قيد أنملة، إن لم يؤد إلى الانعزال عن المجتمع، ويسهل مهمة اصطياد الحكومات للمنظمات العاملة في هذا المجال أو إخماد صوتها.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا مرة أخرى يتصل بطبيعة استراتيجيات منظمات ومعاهد حقوق الإنسان في التعامل مع هذه المعطيات بشكل عام ومع الخصوصية الثقافية بشكل خاص.

إن الأمر يتصل أيضا بالوسائط والوسائل وأكثر الفئات الوسيطة فاعلية في حمل رسالة حقوق الإنسان والتفاعل بها مع الثقافة السائدة، والتي من ثم يجب أن تكون محل اهتمام خطط وبرامج تعليم حقوق الإنسان.

إن لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تجربة خصبة- مهما كانت قصيرة- في إعادة اكتشاف القدرات الفذة للفنون والآداب على النفاذ لكوامن النفس البشرية ومخاطبة الناس- بمن فيهم- الأميين بطريقة تنطلق من ميراثهم الثقافي وصولا الى حقوقهم الإنسانية.

هذا بالطبع ليس المجال المناسب للإفاضة فى ذلك، ولكني أنتهز هذه المناسبة لكى أثير فكرة

الجمع بين الاستفادة من أرقى منجزات تكنولوجيا الأقمار الصناعية، ومن أرقى منجزات الإبداع البشري متمثلا فى الفنون والآداب، للتفكير بقناة تليفزيونية تحمل إلى ملايين الناس ثقافة حقوق الإنسان.

أود قبل أن أترك التحديات ذات الطبيعة الثقافية، أن أشير إلى أن عمق تأصل مبادئ حقوق الإنسان في الموروث الثقافي الغربي لا يعني رسوخ قيم حقوق الإنسان فى الثقافة السائدة شمالي البحر المتوسط، أو أنها لا تواجه معضلة ثقافية قد لاتقل شأنا عنها في المجتمعات غير الغربية، و هو ما يعني أن المشكلات التي تواجه حركة حقوق الإنسان تتجاوز بكثير حدود الدول غير الغربية. وهناك بعض المؤشرات التي تدلنا على ذلك، منها:

استعداد قطاعات واسعة من هذه المجتمعات لقبول وتبرير مختلف أشكال الظلم الاستعماري والنهب لشعوب بكاملها.

الشعبية الهائلة التي تمتعت بها الأفكار النازية والفاشية المنافية لبديهيات حقوق الإنسان. في الثلاثينيات والأربعينيات.

النمو التدريجي المتزايد في شعبية هذه الاتجاهات في التسعينيات واقتران ذلك بأعمال عنف وكراهية واسعة النطاق ضد الأجانب.

أعمال التطهير العرقي والاغتصاب الجماعي التي قام بها صرب البوسنة ضد مسلميها وسط صمت وتواطؤ أوروبيين.

ثالثا: تحديات ذات طبيعة ذاتية

١ - مراجعة خطط وبرامج ومناهج تعليم حقوق الإنسان على أساس أهداف نشاطنا المتمحورة حول حماية حقوق الإنسان وتحسين حالتها بشكل مستمر.

٢- استنباط أسس أكثر علمية لتقييم العمل في مجال حقوق الإنسان، تكون مرتبطة بذلك الهدف.

٣- إيلاء عناية أكبر للبرامج التي تساعد على تنمية سلوك يتسق مع مبادئ حقوق الإنسان، مع التسليم بأن البرامج القائمة أساسا على نقل المعارف لا يمكن تجنبها وخاصة فى معاهد حقوق الإنسان ذات الطبيعة الأكاديمية البحتة.

٤- التوصل إلى حلول إبداعية لمشكلة متابعة المنخرطين في تعليم والتدريب على حقوق الإنسان، وتنمية معايير أكثر إحكاما في اختيار الدارسين والمتدربين بحيث يقل قدر الإمكان هدر الموارد والطاقات.

٥- نبذ روح التنافس- بمعناها السلبي- المنافي لبديهية الإيمان بذات الهدف، وتعزيز أواصر التعاون وتبادل المعلومات والبرامج بين معاهد حقوق الإنسان، رأسيا وأفقيا، على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي، بما يتيح أفضل استثمار للموارد، وعدم إهدارها في أنشطة مكررة، ويقربها جميعا من التقدم صوب الهدف الواحد المفترض ■

العراق
حقوق الإنسان والأمم المتحدة
بين الاستثناء والانتقائية

عبد الحسين شعبان *

رغم نجاح كوفى أنان، الأمين العام للأمم المتحدة، في حل بعض خيوط العقدة العراقية - الأمريكية، والتي عرفت مؤخرا بأزمة المفتشين الدوليين حسب التعبير الدولي، وأزمة القصور الرئاسية والمواقع السيادية وفقا للاستخدام العراقي الرسمي، والتي دامت بضعة شهور، إلا أن هاجس اندلاع أزمة جديدة ظل مخيما على الأجواء وفقا لتكهنات وتقديرات المحللين والمعلقين السياسيين، لأسباب تتعلق بطبيعة الصراع وسبل إدارته وسيناريوهات إخراجه وبفعل وردود فعل الفرقاء المختلفين، مرة أخرى تندلع الأزمة ويشهد العالم بوادر تصعيد جديدة، ومثلما حدث في كل الأزمات، كانت سياسة شفا الحفرة هي السائدة. فمن جهة تلوح بغداد بأن صبرها قد نفذ ورغم تطبيقها للاتفاق بين كوفى أنان وطارق عزيز ، فإن الولايات المتحدة مازالت تماطل وتضع العقبات تلو العقبات أمام رفع الحصار وتشكك في مهمة بتلر وبخاصة إزاء فريق التفتيش. ومن الجهة الأخرى تهدد الولايات المتحدة بضربة عسكرية وتتوعد واشنطن العراق من مغبة أي عمل من شأنه أن يؤدي إلى انفجار الأوضاع مشددة علي ضرورة امتثاله لجميع قرارات مجلس الأمن الدولي.

وفي كل هذه المسرحية الدرامية، التي يستمر المجتمع المدني علي مشاهدتها منذ ما يزيد علي سبع سنوات، كان الشعب العراقي مغيبا، وكأنه غير معني بما يجري، سواء باستمرار الحصار الدولي الجائر، الذي يدفع ثمنه باهظا أو جراء نهج حكامه المغامرين وهدرهم السافر لحقوقه الإنسانية. كلما كان صوت الأزمة يعلو وضجيج الإعلام والخطابات النارية يزداد، وتتعاظم معه احتمالات الصدام وخطر الضربة العسكرية، والتي لا يعرف مداها وتأثيرها، تنقسم المعارضة العراقية، بين مؤيد بلاحدود، موافق باشتراطات ومعارض خجول، وبين من يعتبر ذلك عدوانا جديدا لا

*كاتب عراقي ورئيس فرع المنظمة العربية لحقوق الإنسان في بريطانيا.

مبرر له قانونيا وسياسيا وإنسانيا، مثل الموقف من الحصار الدولي، الذي يوجد من يدعو لاستمراره وكذا لتقويض نظام الحكم، وبين من يريد إلغاءه بشروط "رفع الحصار الاقتصادي وتشديد الحصار السياسي والعسكري" وبين من يرفضه ويعتبره سلاحا من أسلحة الإبادة الجماعية الشاملة، لا يختلف عن الأسلحة الفتاكة التي يطالب مجلس الأمن بالكشف عنها، فضلاً عن مخالفته لأبسط حقوق الإنسان وبخاصة حق الحياة.

عندما تبدأ قعقعة السلاح وتطل الكارثة الجديدة برأسها. لا أحد يتذكر القرار ٦٨٨ - القاضي بكفالة احترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين، هذا القرار المنسي أصلا والمؤجل إلى أجل غير مسمى هو أقرب منه إلى التجميد فعليا.

الصوت الذي ظل يتذكر القرار الدولي، والذي يعتبر سابقة خطيرة بخصوص مرجعية حقوق الإنسان، كمبدأ آمر ملزم في القانون الدولي Jusa Gog هو جهات وجماعات منظمات حقوق الإنسان، وإن كان بدرجات متفاوتة. ويعرب " فان دير شتويل " المقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في تقريره السنوي الذي يقدمه في جنيف، عن أمله سنويا في امتثال الحكومة العراقية للقرار ٦٨٨ الصادر في ٥ نيسان (أبريل) عام ١٩٩١.

لقد ظلت الحكومة العراقية ترفض هذا القرار جملة وتفصيلا، رغم أنها سلمت لجميع قرارات مجلس الأمن المجحفة والمذلة وبخاصة القرار ٦٨٧ المعروف بـ "أبو القرارات" وهو أغرب وأطول قرار في تاريخ المنظمة الدولية، فرض التزامات وعقوبات وتبعات على العراق ومستقبله وارتهن موارده لآجال طويلة وجرح كرامته الوطنية وعوم سيادته وفرض عليه تعويضات خيالية.

ومثلما رفضت بغداد القرار ٦٨٨ فإنها رفضت وبإصرار شديد مهمة " فإن دير شتويل " التي لم تعترف بها أصلا ومنعته من زيارة بغداد منذ عام ١٩٩٢ وتلك إحدى مفارقات الوضع العراقي الذي يقدم التنازل تلو التنازل إلى مجلس الأمن والولايات المتحدة، ولكن يرفض ويستنكر تقديم أي تنازل للمواطن العراقي، سواء جاء ذلك عبر القرار الدولي ٦٨٨ أو بوجود حاجة فعلية لتغيير النظام الدستوري والسياسي في العراق باتجاه احترام حقوق الإنسان والإقرار بالتعددية وتداولية السلطة سلميا وحق الشعب في اختيار ممثليه.

المفارقة الأخرى تأتي من مجلس الأمن والأمم المتحدة. فعلى رغم إصرارها على زيارة اكيوس وفريق التفتيش ومن بعده بتلر وتصعيد الأزمة بحجة عرقلة الحكومة

راجع نص القرار في الجزء الخاص بالوثائق في نهاية العدد.

العراقية لمهمات التفتيش وحشد الجيوش والبوارج الحربية والطائرات والتهديد بإنزال ضربة عسكرية "نظيفة" كما تدعي للتخلص من الأسلحة الكيماوية والبيولوجية والجرثومية، التي يمتلكها العراق ولا ندري متى سيتم انتهاء مهمات التفتيش بعد أن دخلت عامها الثامن في ظل حصار أخذ يطحن آدمية الإنسان قبل عظامه، في وطن تحول إلى معسكر لاجئين كبير، حيث يموت الأطفال وبلا أي قدر من عذاب الضمير!؟ سبق " لفان دير شتويل" أن وصف الوضع الإنساني في العراق بأنه "استثنائي" ويتطلب "إجراءات استثنائية" لمعالجته. وقبل أيام قدم تقريره السنوي في جنيف مشيرا إلى القرار ٦٨٨، الذي ظل منسيا في حين يستمر زحف الكارثة الإنسانية بكماشتيها حثيثا ويهدد الإنسان بالفناء والتبديد ويبدو المستقبل أكثر قتامة وحزنا. أليس من سبيل لوضع حد لهذا النزيف الإنساني؟ وهل سينفض المجتمع الدولي الغبار عن القرار ٦٨٨ ويدفع خمول الضمير؟ ومتى سينزع فتيل الأزمة التي تخيم على العراق وتهدد مواطنه وكيانه؟ وإذا كنا بصدد القرار٦٨٨ فما هي حيثياته وأبعاده ولماذا ظل "يتيما" و"تائها" و"منسيا" بحيث يتخذ جميع الفرقاء هذا الموقف الانتقائي منه!؟

القرار وتضاريس الحزن العراقي

وصف تقرير صدر عن فريق أطباء جامعة هارفرد، عشية إبرام مذكرة التفاهم بخصوص القرار ٩٨٦ "النفط للغذاء" بعد موافقة العراق، الوضع الصحي بأنه مأساوي على نحو ليس له مثيل. وكانت منظمة الصحة الدولية في جنيف، قد أكدت (آذار/مارس) عام ١٩٩٦ إن الوضع الصحي في العراق عاد ٥٠ عاما إلى الوراء. وسبق لمنظمة الأغذية والزراعة (الفاو) أن أشارت في العام ١٩٩٥ إلى أن أكثر من ٥٦٠ ألف طفل (الرقم وصل إلى ٧٠٠ ألف طفل) قد فارقوا الحياة خلال سنوات الحصار الدولي، وإن نحو ٤ ملايين مواطن عراقي يعيشون المجاعة الحقيقية، وأن مجموع السكان البالغ عددهم ١٨ مليون نسمة هم دون خط الفقر.

وتعكس هذه الصورة القاتمة والمؤلمة تضاريس الحزن الحقيقية التي يعيشها الإنسان في العراق، لدرجة أصبحت حاجاته الروحية جزءا من الكماليات غير الضرورية، والتي لا يكترث بها الإنسان، مقابل سد الرمق وإشباع المعدة الخاوية.

وإذا افترضنا التطبيق السليم للقرار ٩٨٦ حتى بعد زيادة حصة العراق من إنتاج النفط وهو افتراض مصحوب بكثير من الشكوك، بحيث يشمل مردوده عموم السكان بضمان التوزيع العادل، بما فيها حصة

المنطقة الكردية (خارج سيطرة الحكومة)، فإن ذلك كله لن يوقف شبح زحف الكارثة الإنسانية، خصوصا في ظل غياب الأوضاع الطبيعية، واستمرار الحصار الدولي على الشعب العراقي من جهة ونهج حكامه الاستبدادي الشمولي العدواني في الداخل والخارج من الجهة الثانية.

إن معاناة الشعب العراقي مزدوجة ومركبة. والمعاناة الاقتصادية هى جزء مهم من المعاناة الإنسانية ، التي ستبقى مستمرة، لأنها ناجمة بالأساس عن سياسة التسلط والإرهاب، تلك التي خصها القرار ٦٨٨، القاضي بكفالة احترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين، بوضوح وتحديد.

منذ الأيام الأولى لصدور القرار ٦٨٨ أطلقت عليه تسمية "القرار اليتيم" ويبدو لي أنه ليس يتيما فحسب، بل تائهاً أيضا، لأنه لا يوجد هناك من يرعاه أو يهتم به على نحو جدي أو يكون مسئولا عنه بكل معنى الكلمة، لذلك بقى تائها في دروب المساومات والمصالح الدولية وذاتية وقصور وجهات النظر السياسية بما فيها الأطراف المعارضة العراقية.

انه القرار الوحيد من بين جميع قرارات مجلس الأمن بخصوص العراق بعد احتلاله للكويت واندلاع حرب الخليج، الذي لم يصدر ضمن الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة الخاص بالعقوبات. واللافت أن القرارات قد صدرت في إطار المادتين ٣٩و٤٠ اللتين مهدتا لافتتاح الأبواب أمام المواد ٤١ و٤٢ و٤٣ الخاصة بالإجراءات العقابية، كما أن قرارات مجلس الأمن التي زادت على ٣٠ قرارا، كلها كما هو معروف إلزامية، وتفترض استخدام جميع الوسائل بما فيها القوة لتنفيذها، باستثناء القرار ٦٨٨ الذي كان أقرب إلى الفصل السادس، المتعلق بحل المنازعات الدولية حلاً سلميا، وأن لم ينص على ذلك صراحة.

ومع أن القرار ٦٨٨ هو قرار ملزم أيضا كأي من قرارات مجلس الأمن، إلا أنه لا يتطلب اتخاذ إجراءات عقابية لتنفيذه، وهو ما يثير جدلا مشروعا قانونيا وسياسيا حول صدقية مجلس الأمن في اتخاذ هذا القرار، خصوصا ما اتسم به من غموض وإبهام من جهة وعدم كفاية آليات تنفيذه من جهة أخرى، والأقرب الى الواقع أنه اتخذ تحت ضغط عامل الهجرة الكردية المرعبة، واتساع موجة حقوق الإنسان على المستوى الدولي، وإلا لماذا لم يصدر ضمن الفصل السابع، إسوة بالقرارات الأخرى؟ ولماذا لا تبدي الأمم المتحدة والقوى الكبرى المتنفذة فيها وبخاصة الولايات المتحدة، الحماسة ذاتها بشأن تطبيق هذا القرار!

وإذا كان مجلس الأمن تحديدا، قد أجاز لنفسه القيام، بإجراءات المراقبة والتفتيش

واستخدام المطارات والطائرات دون الرجوع، إلى ترخيص من السلطات العراقية، وهو ما يعد إخلالا خطيرا بمبدأ السيادة، وتعويما وجرحا لها على نحو واضح وصريح وغير مألوف. . فلماذا لا يفرض مجلس الأمن سلطانه بخصوص تطبيق القرار ٦٨٨، ويبسط إرادته بحيث يرغم النظام العراقي الحاكم، على الامتثال له، والتوقف عن قمع السكان المدنيين، واحترام حقوق الإنسان، وهو ما يضعه أمام مسئولياته استنادا إلى الشرعية الدولية وجها لوجه لحماية العدالة الدولية، والسلم والأمن الدوليين، اللذان تعرضا للخطر والانتهاك بدلا من وضع العراق وشعبه، بين مطرقة الحصار والتجويع وسندان الاستبداد والعسف !؟

ثم لماذا لا يذهب مجلس الأمن و"الشرعية الدولية" لحمل النظام القائم في العراق، على إجراء انتخابات حرة نزيهة، بإشراف الأمم المتحدة، مثلما حصل في نيكاراغوا وكمبوديا وانغولا والسلفادور وهايتي وجنوب أفريقيا، لكي يمكن الشعب العراقي، من اختيار ممثليه الحقيقيين، خصوصا وأن النظام الحاكم، بإقرار المجتمع الدولي، فقد "الأهلية" مما يجعله خارج نطاق "الشرعية الدولية" سواء على الصعيد الخارجي أو الصعيد الداخلي. ولعل تجربة جنوب أفريقيا رغم الخصوصيات، تعطي مثالا جديدا على إمكانية إرغام الحكام، على الانصياع للإرادة الشعبية الداخلية والشرعية الدولية (دون تكرار أو استنساخ للتجربة). فعلى الرغم من الحصار المفروض على جنوب أفريقيا والذي زاد على عقد ونصف من الزمان إلا أنه لم يؤد إلى النتيجة المرجوة، لكن متغيرات دولية وداخلية عميقة وقدرة عالية على التعاطي مع المستجدات والتطورات العاصفة (صلابة مبدئية ومرونة تكتيكية) للمؤتمر الوطني الأفريقي وزعيمه نيلسون مانديلا، على المنازلة، بكل الأساليب الممكنة، ومنها إجراء انتخابات يشترك فيها جميع الأعراق والألوان والأصول، أدى بالنتيجة إلى زوال ليل العنصرية الذي خيم على جنوب أفريقيا، منذ ثلاثة قرون ونصف.

ثلاثة أبعاد للقرار ٦٨٨

للقرار ٦٨٨ ثلاثة أبعاد، الأول: إنساني (الوجه) والثاني (قانوني الصياغة) والثالث (سياسي الأهداف). فما الذي تضمنه القرار الإنساني الوجه؟

لقد عرض القرار ٦٨٨ في مقدمته، محنة السكان المدنيين في العراق، وتدفق اللاجئين عبر الحدود. وأعرب عن شعور مجلس الأمن "بالانزعاج"، مشيرا إلى رسالة من الممثل الدائم لتركيا وأخرى مماثلة من ممثل فرنسا، ورسالتين من ممثل الجمهورية الإسلامية في إيران في الأمم المتحدة (٣و٤نيسان/ أبريل/ ١٩٩١) بخصوص

الوضع في العراق.

وبعد التأكيد على الالتزام، تجاه سيادة العراق، يقرر مجلس الأمن في ٨ بنود وجهته، التي جاءت أدنى شأنا من قراراته السابقة. فأدان القمع الذي يتعرض له السكان المدنيون، والذي يشمل المناطق السكانية الكردية، وطالب بوقف هذا القمع، معتبرا نتائجه تهديدا للسلم والأمن الدوليين. وهو تطور مهم على الصعيد النظري لفكر حقوق الإنسان، بربط موضوع احترام حقوق الإنسان بقضية السلم والأمن الدوليين، فضلاعن كونه نقلة نوعية بخصوص موضوع القمع في العراق، الذي ظل يلقى إهمالا وعدم إصغاء من جانب المجتمع الدولي، في حين كانت تستفحل مخاطره ويزداد شروره، وبخاصة فقد اتخذ مظاهر سافرة بعمليات الانفال في كردستان واستخدام السلاح الكيماوي في حلبجه وعمليات التهجير بحجة "التبعية الإيرانية" المزعومة وللسجل المخزي لانتهاكات حقوق الإنسان في العراق. كما أصر المجلس على السماح بوصول المساعدات الإنسانية من المنظمات الدولية. وطلب من الأمين العام مواصلة جهوده الإنسانية وتقديم تقرير عن محنة السكان المدنيين وخاصة السكان الأكراد والمشردين مناشدا أعضاء الأمم المتحدة تقديم الإغاثة لهم، كما قرر إبقاء هذه المسألة قيد النظر، ولكن للأسف الشديد لم يقدم الأمين العام أي تقرير ولم يرسل أية بعثة إلى المنطقة حسبما جاء في القرار ولم يعاد طرح المسألة التي يفترض أنها ظلت "تحت النظر" مثلما ورد في القرار.

وفي الجانب القانوني أشار القرار ٦٨٨ الذي عرف بحق "قرار حقوق الإنسان" إلى احترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين، فلم تعد هذه القضية مسألة داخلية صرفة في إطار "النظام الدولي الجديد"، وانحسار مفهوم السيادة المطلقة واتساع رقعة حقوق الإنسان كقضية جوهرية ومبدأ مستقل وقاعدة ملزمة، أي آمرة في القانون الدولي، إذ أن مبدأ حقوق الإنسان منذ أن اتسع نطاقه الدولي لم يعد يحصر بالعلاقة بين الحكام والمحكومين في إطار بلد محدد وحده، بل أصبح الواجب الدولي يقتضي الالتزام بالمعايير والاعتبارات الدولية القانونية بهذا الخصوص، وبالتحديد "بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان" ونعني بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ والعهدين الدوليين حول الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ ولهذا لم يعد التذرع بالمادة الثانية الفقرة السابعة بخصوص عدم التدخل بالشؤون الداخلية التي هى من صميم السلطان الداخلي للدول الأعضاء في الأمم المتحدة، بل أصبح التدخل بخصوص احترام حقوق الإنسان مسألة

دولية وافقت الدول بالانضمام إليها بالتنازل عن جزء من سيادتها وقبولها التدخل لرصد وكشف سجلها الخاص بحقوق الإنسان، وحتى لو افترضنا مثل هذه الذريعة من جانب النظام الحاكم فإن السيادة العراقية الآن قد دخلت مرحلة التعويم وذلك بموافقة العراق على قرارات مذلة ومجحفة بسبب مغامرة الحرب والهزيمة التي لحقت به، مقابل الإبقاء على النظام وترك رأسه على كرسي الحكم بعد قبوله بالشروط المهينة التي تضمنها القرار ٦٨٧ سواء بالسماح للتدخل بالشئون الداخلية أو الرقابة على المطارات والتعويضات وغيرها من الشروط التي تثلم السيادة.

إن قوات التحالف الدولي والأمم المتحدة تمتعتا بكل حقوق المحتل في القانون الدولي، لكنهما لم تلتزما بواجبات المحتل المنصوص عليها في الاتفاقيات الدولية وبخاصة اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ والتي كانت تقتضي حماية السكان المدنيين وعدم ترك الجاني يفلت من يد العدالة ويعبث بمصيرهم وحياتهم، وربما كانت تلك إحدى مفارقات وقد تكون مسارات حرب الخليج.

ظروف القرار ٦٨٨

صدر القرار بعد أن اتخذ مجلس الأمن ١٤ قراراً ضد العراق إثر غزوه للكويت في الفترة من آب (أغسطس) ١٩٩٥ ولغاية ٥ نيسان (أبريل) عام ١٩٩١، حيث صدر القرار ٦٨٨ بعد يومين من صدور القرار ٦٨٧ (أبوالقرارات) كما يكنى والذي يعتبر أطول وأخطر قرار في تاريخ المنظمة الدولية حيث يتألف من ٣٩٠٠ كلمة و ٣٤ مادة تتعلق بإعادة سيادة الكويت، وتحديد الحدود، وتدمير الأسلحة وفرض التعويضات والعقوبات والامتناع عن ممارسة الإرهاب وغيرها.

واتخذ القرار ٦٨٨ بعد هزيمة القوات العراقية من جهة، وفشل "الانتفاضة الشعبية" مباشرة من الجهة الأخرى، وبعد الهجرة الجماعية وبخاصة الكردية، إلى تركيا وإيران، وفي ظل موازين جديدة للقوى الدولية والإقليمية، جعلت الولايات المتحدة، اللاعب الأساسي والمتحكم باللعبة الدولية. وقد عكس "رونالد نيومن" رئيس دائرة شئون شمال الخليج في وزارة الخارجية الأمريكية في تقريره المقدم بتاريخ ٢٧ كانون الثاني (يناير) عام ١٩٩٤، أي بعد نحو ثلاث سنوات على صدور القرار، سياسة الولايات المتحدة، إزاء العراق بتحديد جدول الأولويات وذلك بالتدرج التالي: القرار ٦٨٧ (أبو القرارات) والقرار ٧١٥ (الخاص بنزع السلاح) والقرار ٨٣٣ (الخاص بترسيم الحدود العراقية-الكويتية) وأخيرا وفي النهاية تمت الإشارة إلى القرار ٦٨٨ ومهماته ذات "الطابع الإنساني" دون الدخول في تفصيل

القـرارين ٧٠٦ و ٧١٢ بخـصـوص "الغـذاء والدواء" مقابل تصدير النفط. ويعتبر القرار ٩٨٦ الصادر في نيسان (أبريل) عام ١٩٩٥ امتدادا وتطويرا للقرارين المذكورين، اللذين سبق للحكومة العراقية أن رفضتهما، كما رفضت القرار ٩٨٦ كذلك، في حين عادت للتفاوض بشأنه والموافقة عليه بعد أكثر من عام.

وفي حين صاحب التطبيق عقبات كثيرة، فإنه تم زيادة حصة العراق من تصدير النفط بعد أزمة المفتشين الدوليين والقصور الرئاسية التي دامت بضعة شهور والتي ساهم الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان في إجلائها رغم أن نار الأزمة لم تنطفئ.

وحسب نيومان، فإن سياسة الولايات المتحدة للإغاثة هى ذات بعد إنساني. وليس سياسي. وظلت إدارة كلينتون منذ وصولها إلى سدة الحكم، تصر على استمرار الحصار الدولي الجائر، الذي ألحق المزيد من الخسائر، بالسكان المدنيين وحقوقهم الإنسانية، دون أن تلوح بادرة أمل في حل سياسي، يضمن تطبيق القرار ٦٨٨ بحكم مسؤولية الولايات المتحدة الدولية، كعضو دائم في مجلس الأمن.

واللافت أن صياغة القرار ٦٨٨، جاءت مبهمة ويكتنفها الكثير من الغموض والحذر إلى درجة كبيرة، وأحيانا تبدو متضاربة أو متعارضة، فبعد التشديد على مبدأ احترام السيادة والسلامة الإقليمية والاستقلال السياسي، تمت الدعوة إلى وقف القمع واحترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين، بما يعتبر ركنا أساسيا، من أركان مبدأ السيادة التقليدي، ومبدأ عدم التدخل في الشئون الداخلية، اللذين تم هدمهما، بغرض احترام حقوق الإنسان، كقاعدة آمرة-ملزمة. ولذلك فإن مهمة تطبيق القرار بصياغته الحالية، لا تخلو من الصعوبات، طبقا للتفسيرات المختلفة.

فالحكومة العراقية، والتي ترفض القرار ٦٨٨ جملة وتفصيلا، تريد التقليص من تأثيره إلى أبعد الحدود، كاشفة ومستثمرة عنصر الغموض، الذي يكتنفه، خصوصا وإن مواقف بعض الدول، بما فيها التي اتخذت القرار، تعكس طبيعة الصياغة الحذرة، خوفا من انسحاب مسألة سجل حقوق الإنسان، كسابقة دولية، إليها أيضا،كما هى الصين مثلا.

وفي حين تركب الحكومة العراقية، هذا المركب، فإن مجلس الأمن وبعض القوى المتنفذة تريد حصر القرار، بمهمات إنسانية "ضيقة" تتعلق بالإغاثة وتلبية بعض الشروط، دون أن تتوسع في تفسير القرار سياسيا وقانونيا، بما يضمن إجراء تغيير حقيقي في طبيعة النظام السياسي في العراق وأسلوب تعاطيه مع مواطنيه. وقد حاول الحكم أن يناور باتجاه امتصاص النقمة الدولية،

فأجرى استفتاء رئاسيا، وانتخابات برلمانية، رغم ما قيل عنهما من تزييف للإرادة الشعبية، إلا أنهما من الناحية الشكلية يسعيان لإظهار "استعداد" الحكم للتعاطي مع بعض الشروط، دون القبول بالقرار ٦٨٨

إن مهمة التوسيع في تفسير نص القرار، واستلهام روحه، مهمة ليست يسيرة، بحيث يحقق أهدافه ويفتح الباب على مصراعيه، في إمكانية إحداث تغيير، في ظل موازين قوى سيفتحها، وهى تعتمد على درجة الاستقطاب السياسي، الذي سيحدثه داخل النظام وفي أوساط معارضيه. والعنصر الجديد في الأمر وبعد مرور سبع سنوات ونيف على صدور القرار ٦٨٨ هو كيف يمكن الاستفادة من تطبيق القرار ٩٨٦ "النفط للغذاء" بربطه من الناحية الإنسانية بالقرار ٦٨٨؟ بحيث يشمل التطبيق، وبإشراف الأمم المتحدة، ضحايا القمع في السجون وعلى الحدود من اللاجئين، بما يمهد لإجراء رقابة بشأن انتهاكات حقوق الإنسان في العراق، وهو ما سبق أن طرحه السيد "فان دير شتويل"، مقرر لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. لقد تضمن القرار ٦٨٨، الإعراب عن الأمل، في إقامة حوار مفتوح لكفالة واحترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية. وقد ورد هذا المبدأ Dialogue فضفاضا، ولم يحدد المتحاورين (هل السلطة والمعارضة؟) هل بإشراف الأمم المتحدة؟ أم أنها طرف فيه (راعيا) ولم يقترح زمانا ومكانا محددين للحوار ولا آليات لإنجازه!

إن الحكومة العراقية، تعتقد وهى مصيبة بذلك، بأن مجرد الإقرار بالقرار ٦٨٨ سيكون بداية النهاية الحقيقية للحكم القادم، خصوصا إذا ما جرى التنفيذ بإشراف مباشر من الأمم المتحدة، أو أية جهة دولية أو إقليمية معتمدة!

إن استنطاق مدلولات النص، بحيث يتم توسيع تفسيره على نحو واقعي أمر في غاية الأهمية من الناحية السياسية، فاحترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين يعني فيما يعنيه، إجراء انتخابات لمجلس تأسيسي (برلمان) في إطار التعددية وسيادة القانون وإلغاء التشريعات والقوانين المنافية لحقوق الإنسان وذلك جزء من الصراع السياسي الدائر، ضمن اصطفافات وموازين قوى، وحشد طاقات وبضمانات دولية مناسبة. ولذلك فالقرار ٦٨٨ بحاجة إلى من يتكفله ويرعاه ويهتم به ويكون مسئولا عنه، كمجلس الأمن مثلا، فيما عدا ذلك، فإن التيه إضافة إلى اليتم سيؤديان إلى ضياع للإمكانات والفرص، في ميدان مهم من ميادين المساعدة الإنسانية وإنقاذ الشعب العراقي من المعاناة والمحنة المستمرة..!! ■

صراع العالمية والخصوصية
داخل الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان

الإشكاليات والدروس

د. منصف المرزوقي*

في إطار الصراع الفكري السياسي المرتبط بظهور الأصولية الدينية منذ السبعينيات وخاصة إبان حرب الخليج انتشرت على أعمدة الصحف وفي الكتابات العربية لحقوق الإنسان صراعات محورها تناقض مزعوم بين ثنائية غربية أي "العالمية" في مواجهة "الخصوصية" وذلك دون سابق وجود لمدرسة فكرية متكاملة الأركان لها نظرياتها ومنظروها اسمها "العالمية" انتشرت ببطء كما هو الحال بالنسبة للماركسية تحلق حولها المريدون والأتباع أو لمدرسة مناهضة لها اسمها "الخصوصية".

وكل مافي الأمر أننا وجدنا أنفسنا كمناضلي حقوق الإنسان أمام خيارات سياسية إبان أزمات سياسية داخلية وخارجية قسمتنا إلى متعلقين ومنادين بأولوية وعلوية وضرورة تطبيق المواثيق القيمية والتشريعية التي سنتها الأمم المتحدة حرفيا على واقعنا العربي الإسلامي وآخرين ناهضوا هذا التوجه.

لقد كانت حجج هذا التيار الأخير أن المواثيق الدولية عالمية القناع غربية الجوهر وأنه يجب رفضها للاستعمال الانتقائي لها أي السياسي من طرف الغرب إضافة إلى أنه لا يمكن تطبيقها بحذافيرها نظرا لوجود مميزات في مجتمعاتنا تجعلها غير قادرة على استيعاب كل المفاهيم الواردة فيها.

إن القول بأن قضية العلاقة بين "الخصوصية" و"العالمية" إشكالية سياسية وليست فكرية لا يعني أنه ليس لها بعد نظري خصب.

يمكن أن تكتب مثلا عشرات الأطروحات حول مدى دقة وصف المواثيق التي تنتجها الأمم المتحدة بالعالمية وإلى أي مدى تمثل وتعكس التيارات الثقافية الموجودة في العالم ومختلف رؤاها للإنسان وحقوقه.

كما يمكن أن تكتب مثلا عشرات الاطروحات حول تقبّل مختلف الثقافات لهذه المواثيق والصعوبات التي واجهتها في التعامل

* الرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان ورئيس اللجنة العربية لحقوق الإنسان.

معها وإدماجها وهضمها الخ.

يبقى أنه لا يجب أن نغفل عن الرهان الحقيقي الذي أوجد هذه الإشكالية فالخصام القائم ليس كما يبدو ظاهريا بين منبتين مستغربين وبين متجذرين في هويتهم العربية الإسلامية وإنما هو أساسا بين قوى "راديكالية" داخل حركة حقوق الإنسان العربية وقوى مهادنة للأشكال الاستبدادية القديمة.

إن تدليلي على هذه الفرضية ينطلق من معايشة تجربة الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان في مراكز القرار ومعرفة مباشرة بالأزمات وخلفياتها والاكتواء بنارها. لكن هذه المعرفة محدودة مكانا لأنها لا تتعلق إلا بالرابطة التونسية ومحدودة زمانا لأنها لا تشمل إلا فترة ١٩٨٤- ١٩٩٤ ومن ثمة تقديمي هذه الأفكار للنقاش حتى يبلور التفاعل بين تجارب مختلفة ورؤى أكثر وضوحا ودقة قد تعاضد ما ذهبت إليه، وقد تلغيه في الجملة أو في هذا التفصيل أو ذاك.

لقد عرفت الرابطة سبع سنوات بعد انبعاث أول أزمة داخلية خطيرة وذلك سنة ١٩٨٥ عندما رأت من الضروري أن يكون لها ميثاق يلتزم به جميع أعضائها. إذ اتضح في مؤتمرها الثالث وجود تيارات داخلها لم تتوان مثلا عن التحريض العنصري ضد اليهود داخل منظمة من ثوابتها محاربة كل أشكال العنصرية.

ولم يلبث الخلاف أن نشب حول مرجعية هذا الميثاق بين تيار يساري علماني متمسك بضرورة إدراج الحقوق الواردة في الإعلان العالمي بحرفيتها وتيار إسلامي تصدي لهذا الخيار.

وقد اقترحت آنذاك صيغة توفيقية قبلتها كل الأطراف وشكلت مدخل الميثاق، تقول إن الرابطة تستمد مرجعيتها من القيم التحررية في تاريخنا العربي الإسلامي ودستور الجمهورية التونسية و الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لكن هذه الصيغة التوفيقية لم تكن قادرة على إلغاء تناقضات جذرية بين التوجه "الخصوصي" و"العالمي".

فقد كان من الصعب بل من المستحيل أن يقبل التيار الديني الذي كان ضعيف التمثيل في الرابطة ببنود تتعارض صراحة أو بصفة ضمنية مع مبادئ الشريعة وهي:

الفصل الرابع للميثاق (الفصل الخامس في الإعلان) الذي يحرم بوضوح العقوبات الجسدية ومن ثم الحدود.

- الفصل الثامن من مشروع الميثاق (الفصل السادس عشر في الإعلان العالمي) وينص على "حق الرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج في تأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق والدين"

وقد اعترض عليه التيار الإسلامي لأنه

يسمح ضمنيا بزواج غير المسلم بالمسلمة.

-الفصل التاسع (الفصل الثامن عشر من الإعلان) وينص على أنه لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته.

وقد اعترض عليه أيضا لأنه يتنافى مع الشريعة التي تحل قتل المرتد.

الفصل الخامس عشر (الفصل الخامس والعشرون من الإعلان) وينص على أن "ينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم لا "وهو الأمر الذي ترفضه الشريعة التي لا تعترف بوجود اللقيط.

لقد ثار آنذاك صخب كبير في وسائل الإعلام لم يكن سببه التيار الإسلامي المعارض وحده وإنما الإسلام الرسمي وبصفة عامة كل القوى المحافظة التي هاجمت الرابطة طوال اشهر على موقفها المتمسك بحرفية بنود الإعلان ونقلها كما هى دون "أقلمتها" مع "قيم" المجموعة الوطنية.

لقد اتهمت الرابطة من أعلى منابر بعض المساجد بالكفر وطالب حزب علماني بمنعها وعرف المجتمع نقاشا حادا حول أولوية القيم وطبيعتها واحتدت الخلافات حتى داخل الرابطة نفسها.

إلا أن الرابطة استطاعت آنذاك أن تتبنى المواثيق الدولية ضاربة بعرض الحائط كل الضغوطات الخصوصية لأنها كانت في قمة شعبيتها وتماسكها وحسم الخلاف بالتصويت إبان المجلس الوطني الذي انعقد في سبتمبر ١٩٨٥ وأوردت البنود الأربع بأغلبية ساحقة مع تنازلات شكلية لا تغير شيئا في الجوهر.

لكن المعركة الثانية إبان حرب الخليج مع تيار علماني هذه المرة كادت تؤدي إلى كارثة.

لقد أصدرت الرابطة يوم ٤ أغسطس ١٩٩٠ بيانا أدانت فيه الغزو العراقي للكويت باسم حق كل الشعوب في تقرير مصيرها وقد احفظ هذا البيان القوي القومية داخلها وكان لها -خلافا للتيار الإسلامي- تمثيل هام في مختلف مستويات القرار وأحفظ الخصوص الرأي العام التونسي الذي كان مناصرا لحاكم العراق بصفة عميقة وشاملة. وبالطبع زاد التدخل الغربي من خلط الأوراق.

وقد حاولت القيادة تطويق الخلاف بإصدار بيانين في ١٢و١٨ أغسطس تدين فيهما هذا التدخل وتؤكدعلى ضرورة البحث عن حل سلمي لكن ذلك لم يغير من موقف الشارع تجاهها ومن تزايد تحرك القوميين لحملها على الاصطفاف في التأييد الشامل الذي كان يحظى به حاكم العراق.

ولم يزد نشوب الحرب وتدمير العراق وحصار شعبه إلا في تعميق التأييد له والكره للدول الغربية وسياسة المكيالين التي كانت

تتبعها بصفة مفضوحة.

وفي شهر مارس ١٩٩١ تفاقمت الأزمة داخل الرابطة بعد صدور مقال لي أدين فيه بوضوح دكتاتور العراق[١] وأحمله جزءا كبيرا من مسئولية الكارثة فثارت ثائرة القوى القومية وطالب آنذاك نائب الرئيس الأول، وكان بعثيا، باستقالتي[٢] ولم تحفظ الرابطة وحدتها إلا بصعوبة كبيرة وبفضل عودة المشاكل الوطنية الخطيرة على السطح واستئثارها بالاهتمام.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الأزمة الداخلية تزامنت مع أزمة خارجية خاصة مع الفيدرالية العالمية التي أخذت مواقف اعتبرت منحازة لإسرائيل والتحالف الغربي وتوظيفا لحقوق الإنسان في معركة سياسية بحتة.

لقد أثبتت الأزمتان على الصعيد العملي الخلفية السياسية المنحازة للطرح الخصوصي ففي المرة الأولى تصدى للميثاق باسم الخصوصية طرف سياسي هو الطرف الإسلامي، ومورست ضد الرابطة ضغوطات سياسية في شكل حملات صحفية وكان الصراع بين أطراف سياسية وحسمت الإشكالية بطريقة سياسية أي فوز الأغلبية وإسكات الأقلية أما في حرب الخليج فقد استعمل الطرف القومي هو الآخر وسائل سياسية لفرض مفهومه لحقوق الإنسان.

لقد اعتمد هذا التيار الخصوصي على سياسة المكيالين التي كانت الأنظمة الغربية تمارسها في تعاملها مع العراق وإسرائيل ليركز على طوباوية التمسك بالشرعية الدولية ورفضها ثم احتمى بمفهوم حقوق الشعوب ليواجه به مفهوم حقوق الإنسان متجاهلا أن الكويتيين شعب له هو الآخر حق تقرير المصير ومعممة لاختلاط نظري في منتهى الخطورة وكأنه ليس للشعوب إلا حقوق في علاقتها بالغرب وليس لها حقوق في نفس الأهمية في علاقتها بأنظمة استبدادية بل ومتوحشة كالنظام العراقي.

وهكذا كان موقفه موقفا سياسيا منحازا تحت غطاء شفاف واستعمال وتقويض واضحين لخطاب حقوق الإنسان أما التيار العالمي فقد تعامل مع أزمة الخليج من منظور حقوق الإنسان الشامل فرأي فيها أزمة انتهاكات متعددة ومتداخلة مدينا بنفس الوضوح انتهاكات النظام العراقي لحق الشعب الكويتي ولحقوق الإنسان داخل العراق وانتهاكات التحالف الغربي لحق الشعب العراقي المتواصلة إلى اليوم وانتهاكات الأنظمة الخليجية لحقوق الفلسطينيين واليمنيين، ورافضا أن توضع حقوق الإنسان في مواجهة مع حقوق الشعوب معتبرا أن الأنظمة الدكتاتورية ليست هي الوصية على الشعب الذي تخنق داخله الحريات الفردية والجماعية.

ها نحن داخل لب الإشكالية التي

يطرحها الصراع أي علاقة السياسة بحقوق الإنسان.

لا أشارك في الرأي والموقف العديد من مناضلي حقوق الإنسان الذي يصرون على فصل السياسة عن حقوق الإنسان والذين تكاد تبصر عبر ملامحهم نفورهم الشديد من السياسة وهم يتلفظون بالكلمة ولا شك أن الموقف يظهر تواصل تأثير الثنائية الأزلية مقدس- مدنس في الفكر فالمقدس هنا هو النضال الإنساني والمدنس هو النضال السياسي.

لكن السياسة بما هى كل ما يتعلق تفكيرا وممارسة بالشأن العام كالهواء الذي يحيط بنا ونتحرك داخله بوعي أو بدونه فهى عامل ملتحم ملتصق بالفعل الإنساني أحببنا أو كرهنا، ومن ثمة لا غرابة أن يكون النضال الإنساني نضالا سياسيا في أهدافه ووسائله وتنظيمه. إنه مجرد شكل جديد من أشكال مقاومة الاستبداد والظلم الاجتماعي.

إن نفورنا الشديد من كلمة السياسة داخل حركة حقوق الإنسان ناجم عن خلط دائم بين السياسي والحزبي، مما يؤدي آليا إلى إضفاء صبغة سلبية على كل ما هو سياسي بالمفهوم العام نظرا لما يعاب على النضال الحزبي من ميكافيلية. لكننا لا نستطيع أن نرمي بالسياسي مع الحزبي في سلة المهملات لأن هذا غير ممكن وغير مقبول حيث سيكون الخيار إما ممارسة السياسة خفية وإما الاستقالة من الشأن الجماعي.

إن تباين حركة حقوق الإنسان مع المنظمات السياسية الكلاسيكية كالأحزاب ليس في كون هذه الأخيرة تمارس السياسة بينما تترفع حركة حقوق الإنسان على هذا "الدنس" وإنما في تفاعلها الطريف والمجدد مع الشأن السياسي.

يتلخص هذا التجديد في كون السياسي- الإنساني ممارسة شاملة غير شمولية للسياسة تواجه السياسي- الحزبي كممارسة شمولية وغير شاملة لها.

إن السياسي- الإنساني مثلا شامل في كونه يربط بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفردية ولا يفاضل بينها ولا يضحي بإحداها لحساب الأخرى وهو شامل أيضا في كون هذه الحقوق تغطي كل الناس دون استثناء. لكنه غير شمولي لأنه لا يدعي قداسة الصلة بالغيب معترفا بأن حقوق الإنسان نتاج عقلي وضعه البشر في مرحلة من تاريخهم عبر حوار صعب متعدد الحضارات اتفقوا عليه بصفة سلمية.

هو غير شمولي أيضا لأنه لم يعوض ركيزة مقدسة بأخرى اسمها العلم بمفهومه السطحي والمبتذل كما تفعل الماركسية فحقوق الإنسان ليست علمانية بمعنى أنها ترتكز على تصور للعلم كنتاج لا يجوز نقاشه فيه حقيقة مصعدة تنطلق من العقل البشري

تعوض الحقيقة المنزلة من السماوات من قبل القوة الغيبية المتباينة الاسم الواحدة الوظيفة.

إن حقوق الإنسان تدافع عن حرية الرأي للجميع بما في ذلك من لا يؤمنون بحقوق الإنسان.

إضافة لهذا فإن الخيار السلمي هو الخيار الوحيد الذي يقبل به ويمارسه التيار السياسي الإنساني أما السياسي- الحزبي فهو شمولي لأنه يؤمن بقداسة أو علمية مبادئه ومن ثمة أولوية حقائقه التي لا ترفض إلا لجهل أو خيانة، وهو غير شامل لأنه على أهبة الاستعداد للتضحية بالحريات من أجل الحقوق الاقتصادية أو العكس لتفضيله حقوقا على أخرى كما ينحصر نضاله من أجل حقوق محدودة على قطاعات محدودة وطنية أو عرقية أو طبقية، إضافة إلى إمكانية الركون إلى الصراع المسلح للوصول إلى غاياته.

فالمبدأ الأساسي في حقوق الإنسان وما يميزه عن السياسي الحزبي هو: "أدين الانتهاكات التي يتسبب فيها أصدقائي السياسيون بنفس النزاهة التي أشجب بها التجاوزات التي يتعرضون لها".

لقد كان بداهة موقف الاتجاه الإسلامي والقومي في المعركتين محاولة جر حركة حقوق الإنسان لأخذ مواقف هي في جوهرها مواقف سياسية منحازة لا تعتبر إلا ثوابتها ولا تدان فيها إلا الانتهاكات التي تتعرض لها.

وحيث أن محاولة فصل حقوق الإنسان عن الصراع السياسي أمر مستحيل واعتبارا لمميزات التدخل السياسي الإنساني فإن السؤال هو كيف يجب أن يتعامل النهج السياسي الجديد مع السياسي الحزبي الكلاسيكي المتستر بخطاب الإنسان وكيف يجب أن يتفاعل مع الخصوصية الثقافية بما هي معطى موضوعي يوظفه "الخصوصيون" لصالح أطروحاتهم المناقضة أو الحادة من حقوق وحريات نحن بأمس الحاجة إليها لتطوير هذه الخصوصية بالذات؟

بين كلمة الحق والباطل الذي يراد بها

إن أهمية الرهان السياسي في إشكاليتنا لا ينفي أن لها مستويات أخرى أو أن على الحركة العربية العالمية التوجه (أي الراديكالية في دفاعها عن حقوق الإنسان) تجاهلها.

يبقى أن الخيارات المتوفرة للتعامل معها لا تخرج عن ثلاث.

إن أول خيار لنا هو أن نعتبر الخطاب الخصوصي غير شرعي جملة وتفصيلا وأن نجعل من العالمية المحك لكل موقف "صحيح" هذا الموقف بداهة هو موقف أيديولوجي لأنه ليس لنا في ميدان حقوق الإنسان معيار كما هو الأمر في العلوم الصحيحة لنصنف

العالمية فوق الخصوصية وإنما نحن أمام ترتيب سلم القيم و هذا الترتيب لا يمكن أن يخضع للضغط وإنما يجب أن يكون حصيلة مساومة ووفاقا كما حصل ذلك إبان تدبيج الإعلان العالمي نفسه .

إن اعتماد طريق كهذا أمر محفوف بالمخاطر ذلك لأن المقاومة ضد توجه متهم بالتعالي وبالتغرب قد تتعاظم باحتداد التناقضات السياسية العربية- الغربية والخطر كما وقع في حرب الخليج رمي الرضيع مع ماء الحمام القذر كما يقول المثل الفرنسي أو التضحية بحقوق الإنسان لغربيتها المزعومة.

فنحن لن نستطيع إقناع القوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة أو الصامتة التي تعاني من عقدة الإهانة بأن وضع العالمية فوق الخصوصية ليس امتهانا لما يميزها ثقافيا وحضاريا عن الغرب وهى الخصائص التي يقع استنقاصها في شتى الميادين الأخرى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية.

لكن الخيار الثاني أي الاستسلام للخصوصية لا يعني شيئا آخر غير التراجع أمام ضغط قوى سياسية أو عقائدية رجعية تريد إفراغ حركة حقوق الإنسان من شحنتها المطلبية وإخضاعها وتركيعها وكسر شوكتها ولا شئ حسب رأينا أخطر على تماسك حركة حقوق الإنسان من التفويت في قضايا مركزية لأي شكل من أشكال الاستبداد كالاستسلام لضغط الدولة في موضوع حق الرأي والتنظيم للجميع أو لضغط الجماعات الدينية في خصوص المساواة بين الجنسين والإعدام والحدود أو لأي طرف سياسي له نظرة دونية لهذا الحق أو لتلك الحرية.

إن ما يثير الانتباه هو أنه لا يوجد خطاب خصوصي على حد علمنا يجعل من توسيع رقعة الحريات المضمنة في الإعلان هدفه بل نكتشف دوما أن همه الأوحد التنقيص والحد من هذه الحرية أو تلك لتتساوى مع خيارات سابقة ومصالح هذا الطرف السياسي أو ذاك.

فموقف الخصوصيين الإسلاميين معروف بما فيه الكفاية ويتمثل في مقولات رئيسية[٣] وهي إن الإسلام تناول حقوق الإنسان تناولا مثاليا وكاملا وسابقا للغرب.

إن الواجبات الدينية هى نفسها من حقوق الإنسان.

لكن التدقيق في هذه المقولات يكشف الخلط بين رؤيتين متناقضتين ومحاولة التوفيق بينهما قسرا كما يكتشف التراجعات الهامة في حقوق محورية تتعلق بالحرمة الجسدية والمغالطات في قضية حقوق المرأة مثلا فالموقف الخصوصي هو أن للمرأة حقوقا معترفا بها لكن... في إطار شروط القوامة ومع تبرير غير مقنع للحد من مساواتها مع الرجل كأن يقدم إرثها للنصف مثلا كنتيجة لواجب الرجل في الإنفاق[٤].

إن قراءة مقارنة للمواثيق الإفريقية والعربية مع المواثيق الدولية تثبت نفس الظاهرة لكن الطرف المتسبب في التقهقر

بالنسبة للمواثيق العالمية هو الدولة الاستبدادية هذه المرة، فالميثاق الإفريقي يقيد الحق في الحرية ولا يفرد بندا للحق في الحياة الشخصية وحق الراحة والحق في المستوى المعيشي ولا يركز على مساواة الرجل والمرأة إبان الزواج (المادة ١٦) بل ويكتب بصريح العبارة (الباب الثاني- مادة ٢٩ (٣) أنه "يجب على المواطن عدم تعريض أمن الدولة التي هو من رعاياها أو من المقيمين فيها إلى الخطر" ناسيا تعريف هذه الدولة هل هى دولة ديمقراطية أم دكتاتورية وتعريف مفهوم أمنها.

وتوجد هذه الظاهرة بصفة كاريكاتورية في الميثاق العربي الذي أعد من قبل الجامعة العربية في سنة ١٩٧٤ والذي ما زال ينتظر التصديق من أكثر من دولة عربية.

إن الظاهرة البارزة في هذا الميثاق هي ضمور الحقوق السياسية التي يضمنها بالمقارنة مع الحقوق الواردة في الإعلان العالمي (الفصل ١٢) إضافة إلى تمكين الدول من التحلل من التزاماتها حتى تجاه مناهضة التعذيب إذ "يجوز للدول الأطراف في أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزامها طبقا لهذا الميثاق" .

لا جدال في أن هدف كل هذه العملية تعديل وتطويع خطاب حقوق الإنسان مع مفهوم السلطة لها وإيقافه عند الخط الأحمر الذي لا تقبل سياستها بتجاوزه.

هكذا يتضح أن "الخصوصية" تستعمل من قبل الدولة ومعارضيها للتنقيص دوما من جذرية وتكاملية الحقوق في المواثيق الدولية وأن الميثاق الخصوصي لا يضيف شيئا في أحسن الحالات إلى الوثائق العالمية، كما هو الأمر في مشروع الاتفاقية العربية ضد التعذيب بالمقارنة مع الاتفاقية الدولية.

إنني أطرح للنقاش تفسير هذه الظاهرة وقد تقدمت بفرضية وهى ان "الخصوصية" فكرا وتشريعا تتطور في مناخ وطني خانق تنعدم فيه الحريات وتكثر فيه الضغوطات لذلك تأتي نصوصه حذرة باهتة حتى لا تثير أخطار ردود الفعل من الدولة الاستبدادية والقوى الدينية أو القومية التي تريد استعمال حقوق الإنسان على قياسها.

بالمقابل فإن المواثيق العالمية فكرا وتشريعا تتطور في مناخ الحرية والتنافس بين الأيديولوجيات التي لا تستطيع أن تفرض على الوفاق الجماعي إلا أرقى وأحسن ما عندها.

الخيار الثالث والذي دافعنا عنه دوما هو أن العالمية بما هى جملة من القيم والتشريعات في ميدان حقوق الإنسان تمثل وسيلة لإخصاب خصوصيتنا الثقافية وهى تطوير وتحديث لها وتندرج في سياق عملية التحديث الشاملة التي تنتهجها الأمة العربية منذ بداية النهضة[٥] وهذا الأمر ليس جديدا على هذا العصر فقد أوصانا الكندي بأنه ينبغي ألا تستحي من استحسان الحق وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا".

لقد أدمجت المجتمعات العربية الإسلامية وبصفة نهائية العديد من خصائص الحداثة وهى غير مستعدة للتخلي عنها وآخر ما هى بصدد استيراده ودمجه هى القيم والتشريعات الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إن أهم آليات هذا الاستيراد والإدماج هى المطالب داخلية الجذور كمطلب الحرية والعدالة مما يجعل الحركة العربية لحقوق الإنسان إفرازة من إفرازات هذه الديناميكية متصاعدة السرعة.

بهذه النظرة تستطيع الحركة العربية الخروج من إشكالية أولوية العالمية على الخصوصية أو العكس لتهتم بإدارة المعركة الصعبة بحكمة وشجاعة.

إنه من مصلحتها -مع المحافظة بالطبع على توجهها الراديكالي- الاستيلاء على المطلب الخصوصي وتحويل وجهته من التنقيص إلى التخصيص.

فعلى سبيل المثال تعرض المشرع العالمي لحق التنقل في البند الخامس عشر من الإعلان لكن بصفة عامة.

إن الخصوصية التي يجب أن يتبناها العالميون هنا هى الدفاع عن حق العرب في التنقل الحر والكريم داخل الوطن العربي وواجب الخصوصية أيضا تبويب الأولويات فحقوق المرأة ليست الإشكالية الأولى في الغرب ولكنها من أولى إشكالياتنا في الوطن العربي خاصة في جزئه الخليجي.

ومن البديهي أن حركة حقوق الإنسان العربية لا يمكن إلا أن تلقى دعما عميقا إن هى ركزت على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وهو الأمر الذي لم تفلح فيه إلى اليوم بحكم تركيبها أساسا من مثقفي الطبقة الوسطى.

كما يمكن للحركة العربية أن تركز على التعذيب لاستشرائه ولحساسية كل الأطراف الفاعلة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين الإسلامي، ولسهولة الوفاق حول القضاء عليه وكذلك الأمر عن ظاهرة الفساد.

وفي هذا الإطار الذي تناضل داخله الحركة العربية والمتميز بظروف اقتصادية ثقافية سياسية قد يكون من الضروري إرجاء معارك سابقة لأوانها كالإعدام بانتظار أن يصلب عود الحركة، وأن تكتسب مصداقية كافية وتأثير قوي لكي تواجه قضايا حساسة وصعبة، مثلا الحدود علما بأن الأمر لا يعدو قضية توقيت المعركة لا تفاديها أو الهروب منها.

إن المرونة التكتيكية في إطار الثبات على المرجعية هى من أهم عوامل نجاح حركة رسالتها مواصلة وتعميق التحديث للخصوصية عبر خلق وتعهد تيار جديد وقوي داخل الثقافة العربية.

إن الصراع سيبقى محتدما بين توجه متجذر ليس مستعدا للتفويت في أي حق من الحقوق الواردة في الإعلان ومواقف سياسية-حزبية تستعمل الخصوصية لتمرير مواقف غلافها خطاب حقوق الإنسان وبضاعتها ما تروج له في مواقع أخرى وبلغة

أخرى.

وليس للحركة العربية من خيار آخر سوى التمسك بالقيم الجديدة مع اعتبار الواقع الثقافي والاجتماعي في تبويب الأولويات وإدارة المعركة بشجاعة وطول نفس.

ما هو الآن أحسن موقف تتخذه المنظمات الدولية تجاه هذا الصراع؟

إن علاقة الحركة العالمية بالحركة العربية هى بالضرورة علاقة الشريك في نفس القيم ونفس المرجعية والحليف في نفس المعارك تجاه الدولة الاستبدادية وكل البدائل الاستبدادية لها أيا كان لونها وتغليفها الأيديولوجي.

لكن مهمة إخصاب الثقافة العربية الإسلامية بالقيم الجديدة وفرض أساليب متطورة في العمل السياسي هى مهمة المناضلين العرب وعليهم إدارة المعركة بكامل الاستقلالية والاعتماد على الذات.

إن ما يمكن طلبه من المنظمات الدولية هو مواصلة دعمها لكل منظمة عربية تجعل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعها الأساسي دون أن تتدخل في مشاكلها الفكرية أو التنظيمية مع حملة مشعل "الخصوصية".

مراجع

١- منصف المرزوقي: إن بعد الألم أملا- مجلة حقائق عدد ٣٨٩- ١٤ مارس ١٩٩٠.

٢- الميداني بن صالح: إن أتاك حديث الفاشية، مجلة حقائق ٢٩٠- ٢٢ مارس ١٩٩٠.

٣- محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون ا لغربي، دار الشروق- القاهرة ١٩٨٢ ، محمد عمارة: الإسلام وحقو ق الإنسان ضروريات وليست حقوق، سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٥، إبراهيم مدكور- عدنان الخطيب: حقوق الإنسان في الإسلام- دار طلاس، دمشق ١٩٩٢، محمد الغزالي: التعاليم الإسلامية وإعلانات الأمم المتحدة- دار الدعوة الإسكندرية ١٩٩٣

٤- أحمد كمال محمود: البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، مكتبة الآداب- القاهرة ١٩٩١، تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي الماركسي والقومي كراسات ابن رشد- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ١٩٩٥ ، المؤتمر القومي العربي: حالة الأمة العربية المؤتمر القومي العربي السابع- مارس ١٩٩٧ ،

Abdullahi An Naim: Human rights in cross- cultural perspective: a question for consensus. University of Pennsylvania press- Philadelphia 1991

٥- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان مرجع سابق، المؤتمر القومي العربي ، مرجع سابق ■

إشكاليات حركة حقوق الإنسان في اليمن

محمد عبده الزغير*

يمكن القول أن تعبيرات حقوق الإنسان العامة وجدت نفسها أثناء فترات النضال ضد الإمامة في شمال الوطن والاستعمار البريطاني في جنوبه، وظهرت في وثائق وأدبيات الحركة الوطنية اليمنية منذ نهاية الأربعينيات وبدايات الخمسينيات وشكلت هذه المطالب، آدمية الإنسان، حق المواطنة والاستقلال، الإرهاصات الأولى في تبلور الوعي بحق الإنسان في العيش الكريم.

ومع أن النضال لتحقيق هذه الآمال اتخذ أشكالا عديدة ومنها السياسي إلا أن الصراع المسلح وحرب التحرير والاستعدادات للثورة أضفت على تعبيرات حقوق الإنسان الروح الثورية والبعد السياسي وارتبطت بمفهوم الآخر (العدو) وغابت عن وعي الطرف (المكافح) بسبب سيطرة مفاهيم المركزية والسرية والانضباط، احترام حق الإنسان أثناء الخلافات، حتى فيما بينهم.

وازداد هذا الوعي في التبلور بعد الثورة (سبتمبر وأكتوبر)، واعتقدت قوى الثورة أحقيتها في اضطهاد الآخرين (سواء ممن سموا بأعداء الثورة أو الخصوم أو كل من اختلف معها حتى فكريا) وبررت كل تصرفاتها وسلوكياتها بالحفاظ على الثورة ومكاسبها.

إن تاريخ الحركة الوطنية اليمنية منذ نشأتها وحتى اليوم يبرز بجلاء ممارسات عنف وقهر واستعباد أي حركة للأخرى، وبالتالي إلغاء كافة حقوق الآخرين، وترسخت هذه السلوكيات في وعي وعمل كل الاتجاهات الوطنية، وغذت هذه النزعات والعادات القبلية والمناطقية والمذهبية والصراعات الذاتية أيضا.

ومارست الحكومات الوطنية المتعاقبة سلوكيات مشوهة لحقوق الإنسان، ولذا أوجدت مؤسسات خاصة بها لقمع حقوق الإنسان وحرياته، ولم تشهد حركة حقوق الإنسان في اليمن أي نشاط لها أثناء الحكم الشمولي للنظامين قبل الوحدة، عدا أصوات

* باحث يمني.

فردية متناثرة هنا وهناك، إلا أنه من المهم الإشارة إلى أن قيام اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين موحدا ساهم بدور متميز في الدفاع عن حقوق المثقفين ومختلف الفئات الأخرى أثناء مراحل الصراعات المختلفة التي شهدها النظامان قبل الوحدة، ووقف الاتحاد مدافعا عن كل الانتهاكات بحق المثقفين ولعبت مجلته "الحكمة" دورا مشرفا في عرض هذه الانتهاكات والمطالبة بالحد منها.

ومن أشهر بيانات اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين المتعلق باستشهاد الدبلوماسيين في جريمة الطائرة[1] والتي راح ضحيتها خيرة المثقفين والحاصلين على شهادات عليا، وكذا في دفاعه عن آراء من أباحت التيارات الدينية السلفية دماءهم مثل د. عبد العزيز المقالح[2]، د. حمود العودي[3]. والشاعر عبد الكريم الرازحي[4]، وآخرين.

وأيضا في الدفاع عن الكتاب والصحفيين أثناء الخلافات المستمرة وحملات اعتقالهم وإعدامهم في أحداث ١٣ يناير عام ١٩٨٦ وما تلاها، وهنا ينتصب اسم الأستاذ المناضل عمر الجاوي لأدواره الشجاعة أثناء قيادته للاتحاد، وما تحمله شخصيا من مضايقات خلال نشاطه القيادي.

كما ساهم العديد من المثقفين من خلال مراكزهم العلمية ومجلة (الحكمة)- لسان حال اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين- في الدفاع ضد انتهاكات حقوق الإنسان، ولعل أبرز هذه الشخصيات أ. أبو بكر السقاف، أ.د محمد عبد الملك المتوكل، والقرشي عبد الرحيم سلامة[5] والشهيد إسماعيل شيباني[6] وآخرون، مازالوا يواصلون هذه الجهود اليوم بأشكال مختلفة.

ومع انفجار الوضع المأساوي في ١٣ يناير عام ١٩٨٦ وما لحقها من مسلسل العنف (في جنوب الوطن)، برزت أصوات معارضة لحالات القتل والاعتقالات، وبدأت فكرة تأسيس منظمة تدافع عن حقوق الإنسان لحماية أنصار على ناصر محمد[7] بعد الأحداث الآخذة في التبلور، وترتب لاحقا على نشاط هذه الجماعة تشكيل لجنة تحضيرية للدفاع عن حقوق الإنسان والحريات، وقبل الوحدة استطاعت السلطة (في جنوب الوطن مد علاقتها بهذه الجماعة واحتوائها لتعبر إلى حد ما عن رأي الحزب الاشتراكي اليمني، واستمر هذا التعاطف حتى بعد إعادة إشهارها بعد الوحده كما سعت السلطة (في شمال الوطن) بمحاولات لتأسيس شكل مقابل إلا أنه بسبب عدم وصول السلطة إلى اتفاق مع بقية القوى يضمن لها الاستحواذ على هذا النشاط تأخر قيام حركة لحقوق الإنسان (شمال الوطن) قبل الوحدة، ونشطت بعد الوحدة في إبراز شكل شبه رسمي هو "المنظمة

اليمنية لحقوق الإنسان"، سيطر على قوامها تقريبا تحالف المؤتمر الشعبي العام وحزب الإصلاح، إلا أنه تواجد في إطار هذا الشكل أصوات مستقلة مشهود لها بأدوارها في قضايا الإنسان مثل الأستاذة فوزية نعمان، وهى إحدى أبرز الشخصيات النسائية المكافحة في قضايا المرأة، وتحديدا المرأة السجينة.

وتعتبر المنظمة اليمنية للدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية من أكثر المنظمات نشاطا واتصالا وتحظى بدعم المنظمات والهيئات الدولية، بينما انحصر نشاط المنظمة اليمنية لحقوق الإنسان في قضايا محلية، ويسعى نشطاء في المنظمة لتفعيل دورها واتصالاتها، إلا أن الحسابات الخاصة ببعض القيادات تحول دون ذلك.

ويلخص الباحث رأيه الخاص فيما يخص بعض الإشكاليات لهاتين الحركتين- برغم وجود فوارق في نشاط ومحتوى إحداها عن الأخرى- كالتالي:-

عبرت الهيئات القيادية في قوامها العام عن اتجاه سياسي واحد أو تحالف سياسي، مع بروز أسماء وطنية فردية تخرج من نمط اللون الواحد- تم إضافتها لتحسين الديكور، علما بأن شكل الهيئات العامة اكتسب صفة التشابه قبليا أو مناطقيا أو حتى أسريا مع الاختلاف البسيط في المسميات بين هذه وتلك.

عند إعلان الإشهار والانتخاب لهذه الحركات طغى عليها أسلوب الإنفاق المسبق، ولم تمارس الديمقراطية عند انتخاب هيئاتها وإنما تم الاتفاق على القوائم مع ممثلي وزارة الشؤون الاجتماعية والمدعوين (المؤسسين)، وأغلق بالتالي أي ترشيح آخر، وللأسف استمرت هذه الهيئات بالانغلاق على نفسها ولم تفتح العضوية فعليا على الرغم من أن وثائقها تؤكد ذلك، ومازال قوام الهيئات القيادية ثابتا لأكثر من خمس سنوات، وهذا يؤكد أن الظاهرة السياسية (الاستحواذ) لحقت بهاتين الحركتين من خلال انتقال هذه القيادات من الأحزاب بأمراضها السابقة.

تتشكل بعض عناصر الهيئات القيادية من الشخصيات السياسية، التي ارتبطت بالسلطات في فترات سابقة وما زال بعضها يحتل مواقع مزدوجة تتنافى ومواقعها في منظمات حقوق الإنسان، كما أنه لم يتم استقطاب كفاءات علمية متخصصة لهذه الحركات من اتجاهات مختلفة.

لقد نشأت بعد الوحدة، وفي خضم الحركة السياسية والتحولات الاجتماعية المتسارعة، حالة توازن سياسي مؤقت ساهمت في إبراز هامش ديمقراطي ساعد هذه الحركات في استكمال بنى التأسيس، وغيرها في التشكل، ومع ذلك أيضا لعب الصراع السياسي والأزمات بين شريكي

الوحدة في استقطاب هذه الحركات ضمن العملية السياسية لكل منها، وساهمت كل واحدة منها بقسط في إطار الأدوار المحددة لها وتبلور ذلك بوضوح أثناء الحرب الأهلية وأثناء الدعوة للاعتصامات التي تبنتها المنظمة اليمنية للدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والبيانات المغطاة بالانحياز لطرف ضد الطرف الآخر، كما ساهمت المنظمة اليمنية لحقوق الإنسان بشكل سافر في جمع التبرعات وصنع الغذاء، وإصدار البيانات لصالح أحد أطراف الحرب.

وبعد الحرب أفرز الواقع السياسي والاجتماعي اختلالات واضحة في كافة المجالات وبرزت مستجدات جديدة تطلبت نشاطا مكثفا في جوانب حقوق الإنسان، استطاعت العديد من القوى والشخصيات في بلورتها إلى جانب الحركات السابقة، وأظهر هذا النشاط أشكالا جديدة من المنظمات استفادت إلى حد كبير من المشاكل التي رافقت الحركات السابقة.

ومن أبرز هذه المنظمات مثلا المنظمة اليمنية للدفاع عن حقوق الإنسان ومركزها عدن، وهى امتداد للمنظمة اليمنية للدفاع عن حقوق الإنسان، أو شكل تبلور في كنفها، إلا أن ما يميزها عن الأخرى انخراط حجم واسع من الحقوقيين في نشاطها ودفاعهم عن المواطنين والمشاركة في تقصي حالات الأحداث والتطورات التي شهدتها بعض المحافظات وللمنظمة تقارير ومداخلات عديدة قدمت للأمم المتحدة والمنظمات الدولية.

أما في صنعاء فقد شكل المحامي ياسين عبد الرازق مركز المساعدات القانونية، حيث انضوى فيه مجموعة من الحقوقيين للدفاع عن قضايا حرية الصحافة والتعبير عن الرأي الآخر، وقضايا تخص مواطنين تعرضوا للانتهاكات في جوانب مختلفة ويضم المركز شخصيات وكفاءات متخصصة استطاعت كسب العديد من القضايا التي دافعت عنها.

كما دعى أ. د/ أبو بكر السقاف لإنشاء لجنة تأسيسية لجمعية حقوق الإنسان، ولا يعرف الباحث أي جديد بهذا الشأن لعدم توفر أدبيات ووثائق، إلا أنه لوحظ مؤخرا عند نشر موضوعات للأستاذ أبو بكر السقاف الإشارة إليه باعتباره رئيس المؤتمر التأسيسي للجمعية اليمنية لحقوق الإنسان[٨] ، علما بأنه يعتبر أحد العلماء اليمنيين الذين ساهموا منذ وقت مبكر في الدفاع عن قضايا حقوق الإنسان إبان الأنظمة الشمولية.

وفي "تعز" شكل الصحفي والأديب عز الدين سعيد أحمد مركزا لمعلومات وتأهيل حقوق الإنسان في نوفمبر ١٩٩٥، وأشهر المركز بموجب تصريح وزارة الثقافة، ويعتبر

المركز هيئة علمية مستقلة تعمل بحيدة سياسية، وهو مركز متخصص في المعلومات والأرشفة مهمته تقديم الخدمة المعرفية والمكتبية ونشر الوعي بحقوق الإنسان عن طريق الأنشطة والدورات التدريبية واللقاءات الفكرية والمطبوعات والنشرات الدورية(٩). ويلاحظ انغلاق المركز على عدد محدود من الأفراد، تنشط وكأنها شركة خاصة غير هادفة للربح.

وجاء تأسيس المعهد اليمني لتنمية الديمقراطية في عام ١٩٩٤، بشكل آخر، حاول جمع كوكبة من أنصار السلطة والمعارضة والشخصيات المستقلة في بوتقة واحدة، وعلى الرغم من أن وثائقه أعطت اهتماما لبناء المجتمع اليمني، إلا أنها أشارت في جملة الأهداف لمسائل الانتخابات وحقوق الإنسان، ومع أن المعهد عقد بعض الندوات وأصدر نشرات إلا أنه لم يستطع وضع أرضية لنشاطه كمعهد يساهم في تنمية الديمقراطية، ولعل الصراعات الداخلية التي شهدها تعبيرا عن تركيبة الخلطة وبالتالي الطموحات المتغايرة. وظل المعهد لفترات مرتبطا بأفراد، إلا أنه شهد حالة الانقسام الأخيرة وبروز قيادتين تدعي كل منهما شرعيتها.

كما تأسس المعهد العربي للديمقراطية في عام ١٩٩٦، واتجه نشاطه بنفس الاتجاهات التي سعى في البدء معهد تنمية الديمقراطية إلى العمل بها، وصار الشكل المنافس للمعهد، وقد حظى بدعم الحكومة والمنظمات الدولية في مراقبة الانتخابات الأخيرة، علما بأن الشخصيات الفاعلة فيه تلقي تأييد الحكومة ومساعدة المنظمات الدولية والإقليمية، إلا أنه برز مؤخرا خلاف حاد بين قياداته بشأن الصلاحيات وتوزيع الموارد، أدى هو الأخر لوجود قيادتين تدعي كل واحدة منهما شرعيتها.

والمعهدان (معهد تنمية الديمقراطية، والمعهد العربي للديمقراطية) تم إشهارهما بموجب تصاريح من وزارة الثقافة، وحاليا توجد مشكلة مع وزارة الشؤون الاجتماعية بشأن هذه التصاريح بسبب أن نشاطهما يخضع لقانون الجمعيات.

وشكل أ.د/ محمد عبد الملك المتوكل مركز دراسات الجزيرة لحقوق الإنسان في اليمن ولا توجد وثائق لدى الباحث عن هذا المركز.

كما تشكلت في عام ١٩٩٦ منظمة حقوق الإنسان اليمنية ومقرها جنيف برئاسة د/أحمد زين السقاف(١٠) ومجموعة من المثقفين في الخارج، ويبدو أنها على غرار المنظمات العربية المعارضة المتواجدة في الخارج.

ومن المهم الإشارة هنا إلى شكل آخر يمثل رافدا قويا إلى حركة حقوق الإنسان في اليمن، ألا وهى لجنة الحريات العامة

لحقوق الإنسان بمجلس النواب[11] والتي تشكلت لأول مرة بعد الوحدة ضمن لجان مجلس النواب، وضمت في عضويتها شخصيات هامة من مختلف الاتجاهات الحزبية والقوى الوطنية، وجاء الاهتمام بهذه اللجنة من كل الأطراف في محاولات لضمان توجيه نشاطها وللتواجد الفعلي منها، إلا أنه يمكن القول إن ما حققته اللجنة من بعد الوحدة وحتى اليوم يعد مؤثرا، وتلقى تقارير هذه اللجنة احترام الهيئات والمصالح والمؤسسات الحكومية والقبلية، علما بأن ما حققته من إيجابيات لصالح المواطنين في المناطق التي لا يوجد فيها نشاط لمنظمات حقوق الإنسان، أكبر مما ورد في تقارير هذه المنظمات، ويلعب جانب التنافس وإثبات الدور أساسا قويا في تعاظم دور اللجنة وتأثيرها.

إجمالا لما تقدم يمكن القول أن تجربة حقوق الإنسان اليمنية مازالت وليدة وحديثة النشأة، كما أنها ما زالت تعاني من ضعف في تبني مبادئها في إطار الفكر السياسي والثقافي، وما زالت أيضا تواجه معارضة قوية نسبيا بسبب التأثير الديني والقبلي وعوامل الأمية.

وتلعب المشاكل الداخلية في اتجاهات حركة حقوق الإنسان اليمنية دوراً في زيادة المعضلات لدعوتها ولمصداقيتها، هذا بالإضافة إلى مشاكل التسييس التي تتميز فيها بعض أنشطتها، والبناء المؤسسي القائم على التجريب لنماذج، ومشاكل احتكار الوظائف في إطار التراص القبلي أو المناطقي أو القروي أو غيرها.

ولأن حركة حقوق الإنسان اليمنية ارتبطت بالمثقفين فهى بالتالي امتداد طبيعي للثقافة السياسية السائدة، وتعبير لثقافة النخبة، التي ما زالت بعيدة عن تفكير المواطن العادي.

كما أن السياسيين انجذبوا إلى حقل حقوق الإنسان، واستخدموا في ذلك نفس الأساليب والوسائل المعتادة في العمل الحزبي القائم على الصراع والنفوذ ومع ذلك يمكن القول أن الحركة بدأت تؤسس فعلا حقوقيا في إطار المجتمع اليمني، واستطاعت أن تجذب لها جيلا جديدا من النشطين، الذين اكتسبوا مهارات في سياق الحركات الطلابية والشبابية والجماهيرية الأخرى، ويمكن بهذه الخبرات مد النشاط لمختلف قطاعات المجتمع مستقبلا وتنويع أساليب الاتصال بها[12].

والمطلوب اليوم هو التقاء هذه الجهات المؤلفة لحركة حقوق الإنسان في اليمن بمختلف اتجاهاتها وأنشطتها لتشخيص ودراسة المشاكل التي تواجهها، ولتعزيز جوانب التنسيق في أنشطتها وتبادل الخبرات، ووضع ملامح استراتيجية جديدة تضمن حق كل إنسان يمني.

العلاقة المأزومة بين السلطة وحركات حقوق الإنسان

سبقت الإشارة إلى أن الأنظمة السياسية التي وجدت في شطري الوطن قبل الوحدة كانت أنظمة سلطوية قبلية أو شبه قبلية مع اختلاف التسميات- وجاءت الحكومات التالية بعد الوحدة كامتداد طبيعي لها.

ومع أن دولة الوحدة (بعد ٢٢ مايو عام ١٩٩٠) رفعت في البدء شعارات متقدمة، وأقرت مبادئ التعددية الحزبية وحرية الصحافة، إلا أنه واقع الحال أكد مراوحتها عند خطوط البداية، وظل التوجس من قضايا حقوق الإنسان يثير العديد من القوى بما فيها الحكومات المتعاقبة.

ولأن اليمن يعيش ظروفا معقدة ترتبط بضعف دور الدولة المركزية وهيمنة كيان القبائل في مناطق واسعة، هذا بالإضافة إلى حالات الحروب والصراعات الداخلية المستمرة تحت يافطات سياسية أو مذهبية أو قبلية، فإن قضايا حقوق الإنسان الأساسية تنتهك من عدة أطراف، وبلا شك تتحمل الدولة الجزء الأكبر باعتبارها الجهة المسؤولة لضمان اتخاذ الإجراءات المنفذة لحقوق الإنسان.

ومثل أي نظام عربي يكرس النظام في اليمن سلطاته الواسعة من طرف آليات وأجهزة عديدة يستحدثها ليحافظ على قبضته الحديدية، تبدأ بصلاحيات مطلقة لرئيس الدولة، وسيطرة الحكومة على لجنة تقنين شئون الأحزاب السياسية، وعلى وسائل الإعلام المختلفة، وكذا على نظام إنشاء الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية، وأجهزة الأمن الخاصة.

إلا أنه من المفيد الإشارة إلى أنه في إطار موجة التحول الديمقراطي ولموقع اليمن وسط أنظمة دول الخليج، حرصت الدولة على صورتها أمام المجتمع الدولي وعلى تقديم نموذج ديمقراطي (من خلال انتخابات مجلس النواب، قانون الصحافة والمطبوعات، إقرار التعددية الحزبية،.. الخ). والذي لا يتوفر في دول المنطقة، وأمام هذا دخلت اليمن تجربة جديدة ما زالت تترسخ في وعي السلطة وآلياتها.

إن حركة حقوق الإنسان في اليمن ولدت في ظروف الصراع السياسي، وجاءت ارتباطا ملتويا لتحالفاته، ويمثل خطابها السياسي منفذا للأحزاب السياسية والجماعات والحكومة وتستغله كل منها حسب أسلوبها الخاص.

كما أن ارتباط حركة حقوق الإنسان بالدعم الدولي والمنظمات الدولية وتأثير ذلك بالتالي في الدعوة للضغط على الحكومات لتغيير تشريعاتها أو سياساتها. ساهم في وضع حركة حقوق الإنسان باتجاه مضاد لمشروع السلطة، علما بأن هذه

العلاقة نفسها تسئ في كثير من الأحيان لنضالاتها، وتساعد في إلصاق تهمة العمالة حين ترى السلطة فرصا لذلك.

ومن المفيد الإشارة إليه أنه تراكم في خبرات السياسيين اليمنيين الدور المشبوه للوكالات الأجنبية ونشاطها المغطي بأعمال إنسانية، وذلك أثناء تأكد نشاط ودور النقطة الرابعة في تعز بجهاز الاستخبارات الأمريكية في الستينيات، وإلغاء نشاطها في اليمن.

إن أدوار حركات حقوق الإنسان ونضالاتها ومجالات نشاطها، تدخلهما في إطار الدور الإجباري المضاد للحكومة، ويبقى الافتراض بالعلاقة المأزومة بين السلطة وحركات حقوق الإنسان أمرا متوقعا، وهو ما يتطلب تفهمه من الحركات نفسها لتبحث عن سبل للحوار يمكنها من تهيئة مناخات جديدة للعمل في الإطار الوطني أولا، وكذلك فرص التفاعل مع المناخات الإيجابية لبقية القوى المؤثرة في السلطة لإيجاد صيغ تفاوضية أكثر قبولا. بدلا من المجابهة السياسية، وكلما ابتعدت حركات حقوق الإنسان عن النشاط السياسي وتحررت من الارتباط بالأحزاب يمكن لها أن توفر أرضية مشتركة للحوار مع السلطة. كما أن هناك مسألة هامة وهى أن يتم التعاطي مع قضايا حقوق الإنسان بأساليب الحوار والابتعاد عن الوصاية والمجابهة، وإدراك حقيقة أن جزءا كبيرا من كوادر الدولة يملكون نفس المشاعر تجاه حقوق الإنسان، مع مراعاة أن الآخرين في بقية المؤسسات الدينية والقبلية مثل تدينهم ونشأتهم الإسلامية وتربيتهم القبلية واستيعابهم للعديد من قيم حقوق الإنسان بمسميات دينية أو أعراف وأحكام قبلية، وهذا يعني إمكانية العمل المثابر مع هذه المؤسسات مع مراعاة مفرداتها وخطابها الاتصالي.

وفي هذه العجالة من المهم أيضا تحديد أدوار الأطراف الخارجية التي تقاسم الحكومات انتهاك حقوق وسياسة النظام الدولي الجديد في التدخل والوصاية في شئون الآخرين تحت مبرر حماية حقوق الإنسان.

لذا تحتل الدراسة التشخيصية العلمية للمشاكل التي تعاني منها حركة حقوق الإنسان الأهمية الأساسية كما حددها أ.بهي الدين حسن[١٣]. ويتفق معها الباحث في تأكيدها على مستوى الوطن اليمني، لتلتقي كل القوى والفعاليات والجهات المهتمة بحقوق الإنسان اليمني، وتتدارس تجربتها الحديثة ومشاكلها لكي تضع ملامح لاستراتيجية جديدة لها أكثر انفتاحا، ولا ضير في دعوة خبراء عرب بهذا المجال للاستئناس بآرائهم.

الهوامش

(١) في إبريل ١٩٧٠ انفجرت طائرة كانت تحمل عددا من الدبلوماسيين ومنهم وزير الخارجية محمد صالح عولقي، بعد أن دعوا للاجتماع وتم فرزهم قبل صعودهم الطائرة، واختلفت الروايات بشأن تصفيتهم فهناك رأي يقول أنهم كانوا من بقايا اليمن الرجعي إلا أن الباحث يعتبر هذه الجريمة من أشهر الجرائم التي تعرض لها المثقفون اليمنيون.)

(٢) د. عبد العزيز المقالح: عميد جامعة صنعاء ومن أبرز الكتاب اليمنيين الذين يحتلون موقعا هاما في الوطن العربي والأدب العربي، اتهمته القوى الدينية بالكفر

(٣) د. حمود العمودي: من أبرز علماء الاجتماع في اليمن، اعتقل عدة مرات بسبب آرائه. وأباحت القوى الدينية السلفية دمه.

(٤) عبد الكريم الرازحي شاعر وناقد أدبي، اتهم بالكفر بسبب قصيدة له.

(٥) القرشي عبد الرحيم سلام: من الشخصيات الأدبية المعروفة في اليمن وأحد العناصر الفاعلة في تاريخ الحركة الوطنية اليمنية

(٦) الشهيد إسماعيل شيباني: كاتب يمني مشهور وسياسي مثقف، تم تصفيته في أحداث ١٣ يناير ١٩٨٦

(٧) بعد هزيمة على ناصر محمد في الأحداث التي فجرها يوم ١٣ يناير، لقيت العديد من العناصر الموالية له شتى أشكال القهر والنفي والسجن والقتل.

(٨) أنظر بريد الجنوب، صحيفة تصدر في لندن، العدد (٧٥)- ١٩٩٦/٩/٣٠ ص.٢٠

(٩) دليل مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان- ج.ي- تعز، ٢١٩٩٦.

(١٠) الوثيقة، صحيفة تصدر في لندن، العدد (٣٧) ديسمبر ١٩٩٦، ص.٤

(١١)الوحدوي: صحيفة يمنية لسان حال التنظيم الوحدوي الشعبي الناصري العدد (٢٤٥) صنعاء يناير ١٩٩٧ ص١

(١٢) أنظر موضوعات رواق عربي- العدد (٣)- القاهرة ١٩٩٦، ص١٠، ص١٢، ص.٩٠

(١٣) بهي الدين حسن ، نحو استراتيجية منسجمة لحركة حقوق الإنسان في مصر، نحو استراتيجية شاملة لتعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي ضمن كتاب الحركة العربية لحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧ ■

أشكال من التمييز ضد عرب إسرائيل

رائف زريق*

قبل خمسين عاما، في ١٩٤٧/١١/٢٩ اتخذت الجمعية العمومية للأمم المتحدة قرارها بتقسيم فلسطين وإقامة دولتين على أرضها، دولة إسرائيل ذات غالبية يهودية، ودولة فلسطين. ضمن الحدود التي رسمتها الأمم المتحدة لدولة إسرائيل العتيدة كان هناك ٦٥٠ ألف يهودي، و٦٠٠ ألف فلسطيني عربي. أما ضمن الحدود المرسومة لدولة فلسطين فكانت أغلبية عربية فلسطينية مطلقة، وداخل حدودها لم يكن سوى بضعة آلاف معدودة من اليهود.

لقد كانت تلك الفترة - ما بعد الحرب العالمية الكبرى. وذكرى النازية البغيضة - لا تزال جاثمة فوق الصدور ومشاهد مئات الآلاف من اليهود يساقون إلى موتهم، في مصنع الإبادة النازي، لا تزال ماثلة أمام الأعين والأذهان.وكان العالم، وأوربا بشكل خاص، مشغولة بمهمة الدفاع عن النفس، ومسكونة بحس جريمة الصمت إزاء هذه المجازر.

في تلك الأيام عام ٤٧-١٩٤٨ وعلى أثر قرار التقسيم، نشبت الحرب في فلسطين. وفي خلالها، تم تهجير وطرد مئات الآلاف من العرب الفلسطينيين الذين كانوا يسكنون ضمن حدود دولة إسرائيل. البعض هرب خوفا والبعض هجر، والبعض تم طرده بقوة السلاح.

بلحظة مأساوية عابرة نزح حوالي نصف مليون فلسطيني عن بيوتهم. وخسروا أرضهم ووطنهم، بعضهم ترك بيته وترك وراءه ثيابه معلقة في الخزانة، وبعضهم ترك بيته والطعام لا يزال ساخنا على المائدة، وبعضهم هرب أثناء وجوده خارج البيت، ولا يزال يحمل مفاتيح بيته في جيبه حتى اليوم، معتقدا أنه بذلك يحمل الوطن في جيبه.

تبقى الحقيقة الأساسية انه من ضمن الـ٦٥٠ ألف فلسطيني الذين كانوا ضمن حدود إسرائيل، بقى فقط ١٥٠ ألفا. قرى بكاملها اختفت. ومدن كاملة هجرت.

* المستشار القانوني للمركز القانوني لحقوق الاقلية العربية في اسرائيل "عدالة".

بضغط من الرأي العالم العالمي ومن الأمم المتحدة، تم منح هؤلاء الفلسطينيين حقوق المواطنة الإسرائيلية، وحق التصويت للبرلمان الإسرائيلي. إلا أنه كان واضحا منذ البداية أن هذا الجزء المتبقي من الشعب، يشكل عبئا على الدولة الجديدة، ويعكر صفو تجانسها الداخلي بكونها دولة اليهود، ودولة يهودية.

فهم "مواطنون" محتملون. والدولة تعتبر وجودهم اعتداءً عليها. فهم غرباء. لهم حيزهم الخاص. يجب المحافظة على هذا الحيز ويجب حصرهم في أماكنهم. حيز لا يتداخل مع الحيز العام إنما هو حيز متواز معه. كأن الدولة تقول ليفعلوا ما يشاءون في الحيز المعد لهم، لكن ليس لهم أن يخرجوا عنه. وأحيانا حين تعتقد الدولة أن وجودهم في مكان معين غير مرغوب تعمل كل ما لديها لتهجرهم من مواقعهم إلى موقع آخر محاصر، وهذا هو الذي يجري فيما يسمى بالقرى غير المعترف بها، وكمثال لهذه القرى قرية "عرب النعيم".

"عرب النعيم مشهد إنساني"

الطريق المؤدية إلى عرب النعيم تخدعك، إشارات الطرق المتناثرة بكثرة على جوانب الطريق تدلك، رغما عنك، عن وجود مستوطنين يهود، الأولى "يوفاليم" والأخرى "اشحار". مستوطنتان لم يبلغ عمر كل واحدة منهما أصابع اليدين ولا يبلغ تعداد سكانهما سوى بضع مئات. مستوطنتان أقيمتا على أراض تم مصادرتها من أصحابها العرب. لا وجود لأية إشارة تدلك على وجود قرية عرب النعيم. فهى غير قائمة في الخرائط أصلا. وقد جرت العادة أن تمثل الخرائط شكل المكان على الورق وأن تعكسه كما هو، أما في هذه الحالة فيحاول ورق الخرائط أن يغير المكان.وعلى المكان أن يتلاءم مع الخارطة، بدل أن تصور الخارطة المكان. وبدل أن ترسم "عرب النعيم" في الخارطة تمثيلا للواقع، يجري محوها من الخارطة كمقدمة لمحوها من الواقع. وكذلك الأمر مع الإشارات على الطرق، فما دامت دولة إسرائيل لا تستطيع أن تلغي وجود "عرب النعيم" من الوجود، فعلى الأقل تحاول إلغاءها من ذاكرة المسافرين على الطرقات وتفتعل غيابها عن جغرافيا البلاد.

تأخذك الطريق المعبدة الجميلة إلى مداخل مستوطنة "اشحار"، الطريق إلى اليمين تدخلك إلى مستوطنة "اشحار"، وأما الطريق إلى اليسار فتأخذك إلى عرب النعيم. فجأة ينتهي الشارع المعبد ليستعاض عنه بشارع ترابي صخري، وعلى جسمك أن يعتاد منذ الآن وحتى وصولك إلى عرب النعيم، على ظروف ركوب الخيل وليس ركوب السيارة.

دقائق معدودة فقط، بالكاد تكفي المرء

أن ينتهي فيها من تدخين سيجارة واحدة، تفصل مدخل (اشحار) عن عرب النعيم. إلا أنهما عالمان مختلفان، يبعدان عن بعضهما مئات السنين.

لا كهرباء في عرب النعيم، ولا تليفون، ولا ماء. أكررها مرة أخرى ليتم استيعابها. لا كهرباء في عرب النعيم ولا تليفون ولا ماء- قرب القرية توجد حنفية ما يذهب الناس إليها ليعبئوا أوعيتهم ويعودون إلى بيوتهم، ومنها يشربون ويستحمون. وتبقى المياه في الأوعية بدون تعقيم، معرضة لكل أنواع الجراثيم من الهواء.

وهل تعرفون ماذا يعني أن يعيش المرء بدون ماء؟ وأن عليه في كل صباح أن يسير مئات الأمتار كي يعبئ بعض الأوعية بالماء ليعود بها إلى البيت؟ هل تعرفون ما معنى ذلك في الصيف الحار وما معنى ذلك في عز المطر والبرد القارص في الشتاء؟ ماذا سيحدث مثلا لو مرض الأب، أو غاب عن البيت فمن سيحضر الماء؟

في هذه الظروف عليك أن تعد قطرات الماء. وعليك أن تتوقع لأي الحاجات يستعمل الماء كي تعرف كيف تتصرف فيما تبقى لديك من الماء بقية النهار. هل فكر أحدكم ما هي الاستعمالات اليومية للماء؟ ماء للشرب، ماء للطبخ، ماء للحمام، ماء لتنظيف الأسنان، ماء لغسل اليدين، ماء لتنظيف الطاولة، ماء لغسيل الصحون بعد الأكل، ماء لمسح الأرض، ماء لغسيل الثياب، ماء ماء ماء، ماء للصلاة، وماء لغسيل جثث الموتى قبل دفنهم، وماء لغسل الوليد الجديد.

نظراً لغيابه الفعلي، يتحول الماء إلى موضوع حديث يغيب في الواقع ليحضر في الكلام- لا يمر يوم واحد دون الحديث عن الماء. من سيجلب الماء غداً؟ كم تبقى اليوم من الماء؟ هل أستطيع أن استحم بما تبقى من الماء؟ وكما يتحدث الناس في لندن عن حالة الطقس وكما يتداول الناس في باريس أخبار الموضة، هكذا أهالي عرب النعيم يتحدثون عن الماء. الماء يحدد المزاج اليومي. وربة البيت تخطط نهارها بموجب بارومتر الماء.

عدا ذلك عليك أن تتوقع أحيانا بأن ماسورة "تزويد" المياه قد تنكسر في كل لحظة، ولا يستطيع المرء أن يتحقق مسبقا فيما إذا كان هناك تزويد للمياه في يوم معين. عليك أن تسلك الطرق حتى الماسورة اللعينة وتفحص إذا كنت محظوظا ذلك اليوم؟ لا أحد يعرف متى ستقطع المياه، الأمر يخضع لمزاجية موظف ما في مكان ما. نظرا لكل ذلك يضطر الناس في عرب النعيم إلى أخذ احتياطهم من الماء لفترات طويلة ويذهب آخرون إلى "اختراع" طرق "جديدة" "قديمة" فيجمعون مياه المطر. إلا أن حفظ الماء في الأوعية، بدون تطعيم كلوري يعني مجازفة حقيقية بالتقاط الميكروبات والأوبئة.

وفي فحص أجرته جمعيات طبية نتيجة لعدم وجود مياه نظيفة إلى القرى غير المعترف بها اتضح أنه نتيجة المياه الملوثة فإن هذه القرى معرضة لانتشار أمراض كثيرة. وقد سجلت حالة انتشار مرض الهبياتيتس عام ١٩٨٩ في قرية الحسينية المجاورة.

ونتيجة للوباء فقد توفي أحد الأطفال، واضطر آخرون إلى تلقي العلاج في المستشفيات. وفي فحص آخر يتعلق بكمية المياه المستعملة اتضح أن سكان هذه القرى يستعملون بالمعدل ١٥ لتراً يومياً بينما معدل الاستعمال في المستوطنات اليهودية يصل إلى ١٥٠ لتراً.

الماء. الماء هذا السائل عديم اللون والطعم والرائحة يسيطر هنا على كل شئ. بغيابه تصبح الحياة جحيماً لا يطاق.

يتساءل الناس هنا أحيانا، هل الماء، هذا السائل النادر، هو نفس الماء الذي يغطي ٧٢٪ من سطح الكرة الأرضية ويملا البحار والمحيطات؟ أهو نفس ذلك السائل الذي يهطل علينا بغزارة في أشهر الشتاء ونهرب منه حين نخدش وجوهنا؟ أهو نفسه ذلك الماء الذي ملأ العالم فكان الطوفان الذي لم ينج منه سوى نوح؟ أهذا هو نفس السائل الذي يغسل به جيرانهم اليهود في مستوطنة "اشحار" سياراتهم ويروون ماشيتهم!. ما أكرم الطبيعة وما أبخل البشر!.

والناس في عرب النعيم لا يبنون بيوتهم من أسمنت وباطون خوفا أن تهدمها الدولة. لذلك يبنون بيوتا مؤقتة من الاسبست والزنك. مرة كانت هنا بيوت عادية من حجر وطين. لكن الدولة هدمتها قبل ٣٠ سنة، بحجج واهية. نعم هدمتها وتوقعت أن يرحل الناس عن البلد.

وطبعا لا توجد مدرسة في عرب النعيم، ولا توجد حضانة، ولا توجد عيادة، ولا توجد دكان، ولا توجد مجار، ولا توجد طرق. لكن البيوت من الاسبست والزنك كافية لإثارة حفيظة سلطان الدولة. الدولة لا تريدهم هنا، تريدهم أن يرحلوا. فهى لا تعترف بوجودهم كقرية كمجمع سكاني.

محمد، الذي كبرت عائلته، أضاف "غرفة". لم يعد يحتمل أن يعيش هو وامرأته وخمسة أولاد في غرفة واحدة. فارتكب "جريمة" وأضاف "غرفة" إضافية إلى بيته الكائن على أرضه وأرض أجداده. لقد قدمت الدولة بواسطة اللجنة اللوائية للتنظيم والبناء محمد إلى المحاكمة بتهمة البناء غير المرخص!! وحكمت عليه المحكمة بهدم هذا البناء.

محمد الذي لا يفقه شيئاً في القانون يتساءل في المحكمة. وكيف أستطيع أن أحصل على رخصة؟ هل يوجد إجراء يمكنني بموجبه أن أحصل على رخصة؟

لا يوجد! نحن لا نعترف بالقرية إطلاقا. هذا المكان حيث القرية موجودة غير معد

للسكن بموجب التخطيط ولا توجد خارطة هيكلية لكل البلدة.

محمد: ومن المسؤول عن عدم وجود خارطة هيكلية؟

الدولة: نحن!

محمد: إذاً كيف أستطيع الحصول على رخصة البناء، في ظل غياب إجراء يمكنني من الحصول على رخصة كهذه!!

إن أصعب الأمور وأكثرها عصيانا على الفهم، هو موقف الدولة عندما تقول "إن هذه المنطقة حسب التخطيط غير معدة للسكن". عن أي تخطيط يجري الحديث؟

لقد كانت عرب النعيم قائمة وموجودة قبل أن تكون الدولة أصلا وقبل أن تقام لجان التنظيم وقبل أن يكون هناك أي تخطيط. فأي تخطيط هو ذلك التخطيط الذي لا يأخذ بالحسبان وجود الناس على الأرض في بيوتهم، وفي مزارعهم وحقولهم منذ عشرات ومئات السنين؟ أم أنه تخطيط يقوم على الفرضية بأن البلاد "خربة خاوية"، لا أهل لها، وأنها في حالة انتظار للخلاص منذ ألفي عام؟ من نحن، وهل كنا فوق هذه الأرض غزاة فاتحين ومشوهين للتاريخ أم أننا جزء منها وجزء منه؟

تكمن المصيبة القانونية في محاكمة محمد بأنها تقلب كل مفاهيم القانون الجزائي. محمد الذي ولد في عرب النعيم ولد ليكون مجرما بموجب منطق الدولة. بالعادة تشكل الجريمة حالة خروج عن نظام الأشياء وخرقا للقاعدة- القانون، ويستطيع المرء أن يختار بين انصياعه للقانون وبين خروجه عنه، بين أن يكون مواطنا صالحا وبين أن يكون مجرما، يخرق القانون. إن حرية الاختيار هذه هى الأساس في كل المنطق الكامن وراء قوانين العقوبات. لا توجد مسئولية جزائية إلا إذا كانت حرية خيار. لا مسئولية بدون حرية.

أما في حالة محمد فالوضع معكوس تماما. محمد لا يملك حريته. هو لم يختر أن يبني بيته بدون رخصة، لأنه لا توجد أية إمكانية كي يكون بيته مرخصا، لا يوجد إجراء من هذا النوع. لذلك فجريمة محمد ليست في كونه بنى بيته بدون ترخيص، فخيار الترخيص غير قائم أصلا، إنما جريمة محمد هى انه بنى بيته!! هذه هى جريمته الكبرى. يبحث محمد عن طرق قانونية لخلاصه لكن كل الطرق موصدة. الخطاب القانوني أعمى. لا مجال لمحمد أن يحكي روايته ضمن الخطاب القانوني القائم. لغة القانون لا تميز. القانون غير منحاز. القانون يقضي بهدم كل بيت تم بناؤه بدون ترخيص.

لا تمييز بين يهودي وعربي. ولذلك يصدر قرار الحكم ضد محمد بعد إجراء قانوني عصري ديمقراطي على أمثل وجه. العدالة الرسمية تأخذ مجراها.

المحكمة علنية. القاضي غير منحاز. لمحمد الحق بأن يكون ممثلا من محام من طرفه. له الحق أن يطلع على الوثائق والأدلة الموجودة لدى الدولة. له كل حقوق المتهم في دولة ديمقراطية ليبرالية.

يحاول محمد جاهدا أن يصوغ روايته بلغة قانونية لكنه يبقى أبكم. عدالة قضيته تتبخر في الطريق إلى المحكمة. وسؤاله التاريخي الكبير، يغيب أمام مجموعة من الأسئلة التقنية القانونية: هل لديك رخصة أم لا؟ هل استوفيت الشروط التقنية للحصول على الرخصة؟ هل الخارطة الهيكلية تجيز لك البناء؟

لا وقت للقاضي أن يخوض في أسئلة التاريخ. وهو لا يرى أن لذلك أهمية في أحسن الأحوال فإنه يشعر بتعاطف ما مع محمد. لكن شأنه شان "القضاة المهنيين" الذين يكتمون مشاعرهم ويحكمون كما ينص القانون بدون "تمييز" أو عاطفة زائدة.

حقا، لقد ولد محمد ليكون مجرما. لا سبيل لمحمد لإثبات براءته سوى الموت أو الرحيل أو أن يمنحه الرب بعض صفاته الإلهية فيتمكن من بناء بيته في الهواء في منطقة وسطى بين الأرض والسماء بدلا من الأرض.

لكن بما أن الإمكانية الأخيرة غير واردة، وبما أن الإمكانية الأولى لا تعني شيئا لمحمد، فيبقى أمامه خيار واحد هو خيار الرحيل.

كل هذا ولم نقل شيئا عن طعم الحياة هنا بدون كهرباء أو بدون تليفون أو بدون عيادة أو توعية صحية. أترك هذا لخيالكم، تصوروا حياتكم أسبوعا واحدا بدون ذلك.

التخطيط وهندسة المكان

عرب النعيم نموذج لعشرات القرى الفلسطينية في إسرائيل. هى داخل البلاد وخارج الدولة. شئ ما يجب التخلص منه. في أحسن الأحوال يمكن القبول بوجوده. لكن وجوده بغيض وغير مرغوب فيه. على هذه الفرضيات تقوم كل سياسة التخطيط والبناء في إسرائيل وبالذات في المناطق التي يتواجد فيها السكان الفلسطينيون العرب. في الخارطة الهيكلية لمنطقة الشمال منطقة الجليل- يوضح معدو الخارطة أهداف الخارطة والمشاكل التي يجب معالجتها. بموجب الخطة، فإن التواصل الجغرافي لقرى عربية عديدة يعتبر مشكلة. ووجود أغلبية عربية في المنطقة يعتبر هو الآخر مشكلة!!

والهدف الأساسي من كل الخطة ليس رفع مستوى المعيشة مثلا، أو تحويلها إلى منطقة سياحية، أو زيادة المناطق الصناعية. لا هذا ولا ذاك. إن الهدف الأول للخارطة تحقيق توازن ديموغرافي وخلق أغلبية يهودية في الجليل. الخطة تتعامل مع المواطن العربي كحالة يجب التخلص منها، كغريب،

كتهديد يجب التخلص منه. وتجري عملية هندسة المكان لكي تستوعب اليهود وتوطنهم في مستوطنات جديدة تقام هنا وهناك. والمرة الوحيدة التي يحضر فيها العربي في السياق التخطيطي هى كونه عقبة أمام هذا التوسع في المدى. لا حضور للفلسطيني إلا بصفته السلبية تماما كالمجرم في أفلام هيتشكوك الهوليودية. لا أحلام له ولا آمال يظهر فجأة ثم يختفي وهو شرير "بطبعه". وهكذا يجري وصف مناطق معينة في الجليل على أنها تحوي أكثرية من المواطنين العرب الفلسطينيين، تماما كما يجري وصف المنطقة على أنها منطقة جبلية وعرة. العرب جزء من مشكل المكان، التخطيط لا يهدف لحل مشاكلهم، إنما يحاصر وجودهم. فوجودهم نفسه هو المشكلة.

من هذا المنطلق فإن أفضل تخطيط هو ذلك الذي يقلل من تواجد الفلسطينيين في المدى المفتوح وحصرهم في مناطق محددة لهم سلفا. تركيزهم في مجال خاص بهم، وتنظيف المدى والحيز العام من وجودهم. جزء من هذه السياسة تجد نفسها فيما يسمى القرى غير المعترف بها مثل "عرب النعيم". في هذه الحالة تهدف سياسة التعطيش والتيئيس إلى إرغام الناس على الرحيل إلى قرى مجاورة. وفي سنوات الدولة الأولى نجحت هذه السياسة في كثير من القرى.

المرحلة الثانية، هى تحديد مساحات وإمكانيات توسع القرى القائمة، لتصبح هذه القرى بحالة اكتظاظ، ولتخلو من أي حيز عام، من أية حديقة عامة، ساحة عامة، من أي ملعب، ومتنزه لا بل أن تخلو من أي رصيف. نعم رصيف. ذلك الحيز الذي يمكننا أن نتسكع فيه ببطء، نترك عالمنا وحيزنا الخاص لنمتزج برائحة الشارع ورائحة الحياة. مكان تستطيع امرأة أن تجر فيه عربة طفلها وأن تنظر في واجهات الحوانيت، وأن تشرب القهوة إذا أرهقها المدى.

وهكذا تتم محاصرة الفلسطيني في المكان، ويصبح وطنه الوحيد بيته. حيزه الخاص. ويبحث عن الوطن وعن الجماعة في مكان ما في الحيز العام فلا يجده. الدولة في محاولة مستمرة لخنقه كواحد من مجموعة، وهى على استعداد لقبوله على هامشها وعلى هامش مدينتها. إذا تخلى عن سياقه القومي الثقافي المتمايز.

هذا هو التخطيط. محاولة لصناعة جغرافيا المكان، ليخرج الفلسطيني من المكان ومن الجغرافيا كمقدمة لإخراجه من الزمان ومن التاريخ، حتى لا يستطيع أن يروي روايته الكاملة عن تاريخه وعن شعبه وعن أحلامه.

سيناريوهات قانونية

بموجب البند ١٥٧ A قانون التنظيم والبناء ١٩٦٥، والذي تم إضافته للقانون سنة ١٩٨١، يحظر على شركة الكهرباء الحكومية،

تزويد الكهرباء لأي مبنى إلا بعد أن يقدم مقدم الطلب إلى شركة الكهرباء إثبات ترخيص "من هيئة الترخيص"- أي اللجنة المفوضة للتنظيم والبناء. كذلك الأمر بالنسبة لشركة المياه الوطنية، ولشركة خطوط الهواتف الحكومية.

يحظر على جميع هذه الشركات الحكومية إيصال خدماتها إلى أي مبنى ما دام المبنى لم يحصل على الترخيص المطلوب أي أنه كشرط مسبق للحصول على خدمات التليفون والمياه والكهرباء على المواطن أن يحصل على ترخيص لعملية البناء نفسها من هيئة الترخيص الملائمة.

والبند ١٤٥ لنفس القانون يحدد الأعمال التي لا يمكن للمواطن أن يقوم بها قبل الحصول على ترخيص ملائم. وضمن هذه الأعمال تنضوي أية عملية بناء، ترميم، إضافة، هدم، شق طرق، تعبيدها. وبالتالي فإن أي عملية تتعلق بالبناء بحاجة لترخيص ملائم، وبانعدام هذا الترخيص لا يحصل على خدمات التليفون والكهرباء والماء.

في الحالات العادية فإن هذا القانون، لا يخلو من بعض المنطق. فلا يستطيع أي مواطن أن يقرر أن يقيم بيته حيثما شاء بموجب مزاجه وأن يلزم الدولة فيما بعد بترتيب الطرق وشقها ومد خطوط الهاتف والماء والكهرباء على حسابها. فالدولة لا تستطيع أن تسير بموجب المزاج الخاص للمواطن وهناك حاجة لتخطيط عام يستثمر الموارد بشكل منطقي ولا يبذرها.

إلا انه في حالة "عرب النعيم" وفي جميع القرى غير المعترف بها لا يختلف الوضع فحسب، بل هو معكوس تماما.

بموجب القانون لا يمكن إعطاء ترخيص لأي بيت، إلا إذا كان موقع البيت ضمن خارطة هيكلية تسمح باستعمال الأرض كأرض للبناء. ومسئولية إعداد وإقرار خرائط هيكلية كهذه هى مسئولية اللجان!!

تكمن المأساة القانونية الكبرى في أن هذه القرى موجودة أصلا قبل أن يقر قانون التنظيم والبناء لعام ١٩٦٥، لا بل أن هذه القرى موجودة حتى قبل قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨!! إلا أن القانون قرر ألا يعترف بوجودها، فمن يخرق المنطق الطبيعي للأشياء؟ القانون أم مواطنو هذه القرى؟ إن هؤلاء المواطنين لم يختاروا مكان سكناهم بشكل مزاجي أعمى، إنما واصلوا العيش حيث ولدوا وحيث ولد آباؤهم وأجدادهم. في هذه الحالة فإن القانون نفسه هو المزاجي وهو الأعمى، وهو الذي يشكل اعتداء على هؤلاء المواطنين ويعلن الحرب عليهم. ويزداد الأمر وضوحا عندما ترى أن هناك قرى ترفض الدولة الاعتراف بها، في حين تقام بمحاذاتهم مستوطنات يهودية يتم وصلها الفوري بكل شبكات المياه والتليفون والكهرباء!!

إن النص القانوني نفسه في هذه الحالة لا يميز بين الأفراد. بل هو أسوأ من ذلك

فهو ينفي وجودهم، أو قل يفترض غيابهم. التمييز ليس داخل النص بل خارج النص. يحضر التمييز في مراحل التحضير للقانون في فترة تحديد الأهداف من القانون ثم يختفي الطابع التمييزي للقانون داخل النص، ليعاود الظهور في الممارسة العملية التطبيقية للقانون في واقع الحياة اليومية فيتم توظيف القانون توظيفا تمييزيا أما هو كقانون فيحافظ على نقائه" و "طهارته" الداخليتين.

تكمن إحدى نقاط الضوء في النظام القانوني الإسرائيلى في القانون الأول الذي سنه مجلس الشعب المؤقت قبل انتخابات الكنيست- البرلمان الإسرائيلي،وذلك عام ١٩٤٨ وهو ما يعرف باسم قانون أنظمة ترتيبات السلطات والقانون. وهو قانون انتقالي بعد الإعلان عن قيام الدولة وقبل انتخاب الهيئات والمؤسسات.

ويقر البند ١١ لهذا القانون بأن الوضع القانوني الذي كان سائدا في أرض إسرائيل- فلسطين عشية ١٩٤٨/٥/١٤ يحافظ على مفعوليته، مادام الأمر لا يتناقض مع نص هذا القانون، أو القوانين الأخرى التي سيسنها مجلس الدولة المؤقت.."

ألا يعطي هذا النص بعض الأمل؟ فهذه القرى كان معترفا بها في فترة الانتداب ولذلك فإذا كانت الدولة لا تعترف بوجود هذه القرى عليها هى أن تعلن عدم اعترافها! وما دامت لا تعلن ذلك فسيستمر الوضع السابق- أي وضع الاعتراف!! أي أن الاعتراف هو حالة ضمنية، ومن يريد غير ذلك عليه أن ينزع الاعتراف!

فيما عدا ذلك فإن إسرائيل بعملها هذا تخرق عدة مواثيق دولية.

فهى تخرق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ وبخاصة البند ١٢ بصدد الحقوق الصحية. كذلك فهى تخرق الوثيقة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ وبالأساس البند ١٢.

كذلك وعلما بأن معظم المتضررين من سياسة الحكومة هم من الأطفال فإن إسرائيل تخرق البند ٢٤ للوثيقة الدولية بصدد حقوق الطفل بشأن اتخاذ الإجراءات الكفيلة بالحفاظ على بيئة صحية للأطفال.

وفي الختام فإن الضغط على حكومة إسرائيل يجب أن يتصاعد من أجل أن تقوم بتزويد البيوت القائمة، في "عرب النعيم" وفي جميع القرى غير المعترف بها؛ بالماء والكهرباء وخطوط التليفون فوراً، واعتماد سياسة تخطيط تعتبر وجودهم حالة عادية وأن تمنحهم الحق في البناء والسكن والتطور ■

نقد رواق عربي

غيث نايس*

يتميز مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، منذ نشأته بجدية عمله ورقي إصداراته، وحاز منذ البداية على إعجابنا وتشجيعنا له ولنشاطاته. هذا علاوة على الاحترام والصداقة التي نكنها للقائمين عليه.

"**رواق عربي**" مع كتيبات المركز، تشكلان الجانب الفكري الذي يطل من خلالهما المركز على كل المهتمين، ونحن منهم. وقد عبرت "رواق" عن سياسة المركز الفكرية.

ومن بين أسس هذه السياسة الفكرية أثار انتباهنا أحداها. ويبدو لنا ضروريا، في البداية توضيح نقطة بديهية لكن لا يضر تكرارها، وهى قناعتنا التامة بحق كل امرئ في أن يكون له رأي وأن يعبر عنه بكل الوسائل السلمية، وبحق كافة الآراء أن تعبر عن نفسها بكل حرية.

بعد هذا التوضيح والتأكيد سنتناول بإيجاز ما آثار إنتباهنا في السياسة الفكرية لـ"**رواق**".

في الواقع، طرحت "**رواق**" في عددها الأول. أنها تصبو إلى مزاوجة فكر حقوق الإنسان بالثقافة العربية-الإسلامية السائدة في بلداننا. وشبهتها المقدمة بالعمليات القسرية للعلوم الطبية والوراثية الحديثة. أي أنها عملية إدخال قسرية جراحية أو غيرها، لجزء من منظومة فكرية بل وحتى لمنظومة فكرية كاملة- في إطار منظومة فكرية أخرى.

هذا الطرح عادت وأكدت عليه مقدمة العدد الرابع في طرحها لمفهوم أن لا نهضة عربية ممكنة دون نهوض لتيارين واسعين في الثقافة العربية هما التيار العلماني والتيار الديني المتنور.

إننا مع إقرارنا بحق "رواق" في إختبار هذه السياسة الفكرية على أرض الواقع، نقول هذه السياسة وليس الفرضية، لأن مقدمات الأعداد من ١ إلى ٤ أكدت على هذا الميل الفكري ووضعته في موقع "سياسة" وليس في إطار فرضية فكرية. نقول مع إقرارنا بحق رواق بإقرار السياسة الفكرية التي ستراها مناسبة. بيد أننا ومن باب الحرص والصداقة، نرى أن هذا الطرح الفكري يثير عدة إشكاليات:

١- يبقى عمل المركز، وانتشار "رواق" كغيرها من مجلات الفكر محصورا بإطار

*عضو لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان - سوريا.

نخبة مثقفة، وأي نفوذ فكري له ما سيكون في إطار هذه النخبة، وبالتالي لا نرى كيف يمكن أن تتم عملية المزاوجة القسرية هذه بين فكر حقوق الإنسان والثقافة العربية السائدة، وهذه الأخيرة حقيقتها المرة أنها تتسم بسيادة مفاهيم غيبية ودعوة إلى مفاهيم قروسطية متخلفة. وأن الفكر الديني المتنور نفسه هزيل جدا. ويجد صعوبات كبيرة في التعبير عن نفسه أصلا، فكيف بالأحرى التأثير على منظومة ثقافية سائدة. والحال، أننا لا نرى إمكانية لتحقق عملي لهذه الفرضية (تزاوج منظومتين فكريتين) سوى في حالة أن يجد هذا الطرح له مستقبلات اجتماعية (أحزاب) نقابات، جمعيات... الخ) تخترق نسيج المجتمع وتؤثر في كتلته الكبيرة وهذا الاحتمال اليوم صعب إلى حد الإستحالة، لضعف وهشاشة القوى السياسية ومجمل تعبيرات المجتمع المدني. ولا نتحدث هنا عن السلفيين الذين يزدادون قوى على أرضية أزمة فكرية سياسية اجتماعية- اقتصادية في عدة بلدان عربية.

٢- هناك ما يدعو للاعتقاد أن "رواق" تدرك هذه الصعوبات لذلك نراها تراهن في عملية "المزاوجة" هذه على نهوض الفكر الديني المتنور، وهذا يفسر عدة مقالات تتناول مفكرين ومصلحين دينيين متنورين. لكن ولأن هذا الفكر الديني المتنور، كما ذكرنا، ضعيف وهامشي ويجد صعوبة في إثبات وجوده، فأن "رواق" تحاول، واعية أم لا، أن تدفع ببعض تجلياته إلى المواجهة. وهذا بداية لعملية "استبدال" يبدو لنا ضروريا التنويه بها.

المشكلة، ونكرر، ليست في فتح صفحات "رواق" لهذا التيار بل هى في "استبدال" وجوده، بمعنى آخر: في محاولة الحلول مكانه.

٣- ما يؤكد تقديرنا إلى وجود هذا الانزلاق "الاستبدالي " في سياسة رواق، هو كثرة المقالات التي تتناول عودة إلى تلك اللحظة التاريخية في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين، حيث نهضت في منطقتنا حركة ثقافية وسياسية واسعة ساهم فيها بشكل واسع مصلحون دينيون متنورون. ولا يعني أن هذا الجزء من رواد النهضة كان دينيا متنورا بالضرورة أن النهضة القادمة في عصرنا الراهن ستعتمد على نهوضه وانبعاثه مرة أخرى.

فقد كانت الثقافة السائدة حينا هى فعلا "دينية". كذلك أيضا كانت أصول أغلبهم: مدارس دينية، الأزهر، علماء دين، قضاة... وتركت عليهم هذه الشروط بصماتها. وربما لو عاش هؤلاء الرواد في عصرنا لكانوا علمانيين بمعنى الكلمة.

ونقصد بكلمة عودة، ذلك الحنين الفكري الملحوظ والمعلن وإذا كان هذا الحنين مفيدا إن تم في إطار الدرس والبحث التاريخي

لتطور الفكر العربي، فإنه يصبح عقيما "وسلفيا"، إن عبر عن عودة فكرية إليه غير نقدية. لأن تطور الفكر في منطقتنا مر بصراعات وتقلبات عديدة. والتقدير المهم الذي يمكن أن يحظى به هذا الفكر المتنور لبداية القرن، هو استكمال ما لم يستكمله وتجاوز مساهماته.

في رأينا، أن تاريخ الفكر والثقافة الحديثين في منطقتنا يتسم بعلمانية لم تنجز ولم تتحقق. هذه هى المسألة! كذلك هو الأمر في قضيتي التنمية والديمقراطية. وهذه القضايا الثلاث مترابطة. ولا نعتقد أن أي "عمليات جراحية" فكرية من أي نوع قادرة على القفز علي هذه القضايا الجوهرية والأساسية. الواقع الراهن، يتطلب من المثقفين العرب موقفا جريئا قد يكون أقليا، وهو كذلك، في مواجهة ثقافة سائدة مأزومة ومتخلفة. ونعتقد أن فكرا علميا جريئا متحررا ونقديا قد يكون قادرا على الاندماج في حركة كفاح قطاعات هامة من شعوبنا في صبوها للكرامة والحرية. هذا شرط أولي وهام لقدرة المثقفين العرب على الدمج الحقيقي لما هو راق وإنساني من ثقافة الإنسانية في ثقافتنا السائدة.

وفي هذا الصدد نذكر بالموقف الجرئ لأحد أركان النهضة عبد الرحمن الكواكبي الذي لم يتردد في وصف فكرة حينه بأنها "كلمة حق وصيحة في واد، إذا ذهبت اليوم مع الريح فستذهب غدا بالأوتاد".

وربما كانت الأطروحات "التوفيقية" الفكرية القائمة على معادلات ذهنية اعتباطية أحد أسباب ديمومة أزمة الثقافة والمثقفين في منطقتنا، التي تحاكي معضلة كيف يمكن لأعمى أن يرشد مشلولا على الطريق؟

أخيرا، ودون مجاملة، علينا أن نشيد بمحاولات وجهود مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان و"رواق عربي" في المساهمة في إغناء الفكر العربي ومحاولة تلمس مخرج لأزمة المثقفين العرب، الذين يعانون من أزمة هوية عميقة، وأزمة الفكر العربي عموما الذي يعاني من تراجع كبير فيه لروحي النقد والعلم ■

توضيح

محمد السيد سعيد×

يتسم النقد الذي قدمه الصديق غيث لسياسة رواق عربي بالوضوح والاستقامة المبدئية إلى أقصى حد. إن رواق عربي وغيرها من المجلات المماثلة تحتاج دائما إلى هذا النوع من المراجعة النقدية الدورية لسياساتها الفكرية والتحررية. وبدون ذلك قد يتفشى فيها مرض الركود وما يبدأ "إغراقا" بسيطا قد يتحول مع الوقت إلى طريق الندامة. كما تصفه الحكاية الشعبية والحق أنه لا توجد "عصى" تحمي أي جماعة من الناس مهما تكن ميزتهم واستقامتهم الأخلاقية من الوقوع في خطأ تزوير الواقع وتزييف الوعي، سوى المراجعة المستمرة والدورية من جانب أفضل قرائها، ونحن نشيد بصفة خاصة بهذه الطائفة من المفكرين والمناضلين الذين يعبرون بوعي وشجاعة عن توق أمتهم للخلاص والتحرر واسترداد الكرامة الإنسانية، ومن بينهم بالتأكيد صديقنا المناضل الرائع غيث نايس، المفكر والمناضل الحقوقي العربي السوري. ونحن نقدر لذلك تقديرا عاليا مبادرته بنقد "رواق عربي" وسياستها الخاصة بالاشتباك الإيجابي مع تيار الفكر الإسلامي وتجلياته في الممارسة العملية.

ولنعترف منذ البداية بصواب المفارقة المنطقية التي أسماها "الانزلاق الاستبدالي"، بمعنى وجود دافع عملي لطمس التمييز بين حفز الاستنارة لدى التيار الإسلامي، وربما غيره من تيارات الفكر العربي والتقدم للاضطلاع بالمهمة "التنويرية" بأنفسنا أي بعصرنة الخطاب الديني. ويتقوم هذا الدافع ببساطة في الإحباط الناشئ عنه وهي آليات العصرنة التي تعمل في حقل السياسة المستندة على المرجعية الدينية في الواقع العربي. ورغم وعي عدد لا بأس به من قادة السياسة الدينية بضرورة عصرنة خطابهم، فإن سياسة جر الأقدام، وربما وقوع انتكاسات للميول التحديثية يشد الفكر "الاسلاموي" إلى الركود أو إلى الوراء أحيانا.

ومع ذلك كله، فإننا لا نظن أن رواق عربي قد "وقعت" فعلا في أسر هذه المفارقة المنطقية. كما أن ثمة خلافا موضوعيا في تقدير السلامة المعرفية والملاءمة الميدانية لبعض المنطلقات التي أخذ بها الصديق غيث في نقده الممتاز لرواق.

ولنبدأ بالمسألة الثانية لأنها جوهرية بالنسبة لفهم سياسة رواق، ووضعيتها بين الاجتهادات السياسية والتيارات الفكرية المختلفة، وكيف جرت هذه السياسة في الممارسة العملية.

× المستشار الأكاديمي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

تنتسب رواق عربي قبل كل شئ إلى الحركة العالمية لحقوق الإنسان، وتستهدف ترويج وتعميق فهم هذه الحقوق وتصعيد المطالبة باحترامها في التشريع والممارسة في الوطن العربي. وتكتنف هذه المطالب صعوبات ومشكلات موضوعية، وهو ما يحتم الاجتهاد فيما يتعلق بفهم وعلاج الاختلالات والتشوهات الاقتصادية والسياسية الثقافية التي تحكم إمكانية تطبيق واحترام المواثيق الدولية.

وما يحتم هذه الاجتهادات هو استنفاد إمكانات المنهج القانوني في الممارسة الكفاحية. وقد اكتشف شطر كبير ومتعاظم من مناضلي حقوق الإنسان في كل مكان في العالم أن عليهم التعاطي مع معضلات التطور في واقعهم الخاص، أو في الواقع الاجتماعي المعقد الذي يتعاطون معه عن بعد. وعلى وجه التحديد، تبدو المركبات الثقافية المميزة بصورة خاصة للحضارات القديمة مثل الحضارة الكونفوشية والإسلامية والهندوكية وغيرها من أكثر معطيات هذا الواقع بروزا وتعقيدا.

ولذلك، يبدو من المحتم أن ينجز المناضلون الحقوقيون مهمة "المزاوجة" بين الوعي الحقوقي من ناحية والمركب الثقافي الخاص بكل مناطق العالم الكبرى من ناحية أخرى.

وقد عبرت اليونسكو مع قرارات الجمعية العامة وغيرها من المؤسسات عن هذه الحاجة عن هذه الضرورة بطريقة "زرع ثقافة حقوق الإنسان" وهو ما انتقدناه منذ البداية وفي العدد الأول من المجلة، لأن كناية الزرع تنطلق معرفيا من الاعتقاد بأن ما يتم زرعه هو بالأصل شئ غريب عن البيئة أو التربة المعنية. وقد وصفنا هذا المدخل بأنه قسري ويشتمل على قدر ملموس من الضعف المنطقي. وكبديل لهذا التعبير، أثرنا أن نوظف مدخل "النداء" ، أو "الدعوة". وينتسب هذا المصطلح إلى جهود الفيلسوف آلتوسير وتلامذته وهو يمثل ترجمة لمصطلح intrpellation ، باللغة الفرنسية، أما تعبير الدعوة فهو يعود في توظيفه الحديث إلى فيبر وهو معبأ بالمضمون الديني، مما يجعله مناسبا للتعاطي مع الثقافات التي يغلب عليها التأثر بالتعاليم والتقاليد الدينية، مثل ثقافتنا الدينية الإسلامية.

إذن فنحن ننتقد المدخل "القسري" الذي تنصح به اليونسكو، ونأخذ بمقترب بديل وهو الذي تعكسه المصطلحات السابقة ويعني هذا المدخل بإعادة فرز المركب الثقافي لكي تستخرج منه سواء في طبقاته البعيدة أو القريبة تلك النزعات والميول والمعطيات والمقولات التي تعكس نزعة إنسانية، وهو ما يمكن عمله بمنتهى السهولة بالنسبة لثقافتنا بالذات، ورغم ماحاق بهذه النزعة من قمع سياسي وثقافي طويل.

وتؤدي هذه الطريقة إلى الوعي بأهمية الاشتباك الإيجابي لا فقط مع عناصر تلك الثقافة الأكثر بروزا في الوعي المجتمعي الراهن، وإنما أيضا مع امتداداتها السياسية، ولا نحتاج هنا إلى بيان التمدد الخارق لأشكال الوعي الديني والتيارات السياسية المستندة مرجعيا على محمولات متباينة من هذا الوعي.

تبدو تلك الصورة مبسطة إلى حد بعيد. فالنضال الحقوقي ليس محايدا أو فضفاضا من الناحية المنهجية، ونحن نواجه هنا بإشكالات كثيرة، وليست مسألة العلمانية أو ما أفضل أن أطلق عليه " النزعة المدنية" سوى واحدة منها.

و لنحدد هنا طبيعة الخلاف مع الصديق غيث بدقة، فهو يطرح العلمانية كمحور كفاحي وكهدف ضروري. ونحن نتفق معه في ذلك، ليس انطلاقا من الاعتقاد بأن العلمانية هى ركن في حداثة يجب تقديسها، وإنما لأن منح الدولة فحوى دينية يفسد السياسة ويحرفها إلى الطغيان، ويفسد الدين و يحرفه إلى الشكلانية. وهو ما تؤكده التجارب القديمة والعصرية على السواء غير أن العلمانية لا تعني سوى نزع الوظيفة الدينية والتبرير الديني عن الدولة. ويستحيل فيما وراء ذلك نزع الدين عن الحياة المدنية والعامة بكل جوانبها. وكل المحاولات التي رمت إلى حجز الدين في الحيز الشخصي البحت آلت بدورها إلى الفشل، وأنتجت رد فعل عنفويا وشديد الضرر بنسيج المجتمع والثقافة. وفي حالتنا نحن بالذات، لا تفضي تلك المحاولات القسرية سوى إلى تعميق الانفصام بين النخبة المثقفة من ناحية والمجتمع الواسع من ناحية أخرى.

إن أمامنا معضلات تفصيلية كثيرة لا تقل أهمية عن التجليات السابقة. ويهمنا هنا فقط بهدف الاختصار أن نؤكد على أن الوعي التقدمي الراهن بكل مستوياته وتياراته مجبر على التعاطي بإيجابية مع تلك الإشكاليات والمعضلات. وبكل تواضع، يتعين علينا أن نعترف بهزال الحجج التقليدية التي سيقت للتدليل على صواب الموقف العلماني "المبدئي"، فإذا كانت الديمقراطية تعني المشاركة وحكم الأغلبية بين مبادئ أخرى، ومن بينها العلمانية، فإن انطلاق أصحاب الحق في المشاركة من منصات إيمانية، يجعل من المحتم أن تصطبغ الحياة العامة بصبغة تلك المنطلقات ولا يجوز هنا أن نحتج بالقول بأن تلك المنطلقات تعد من الديمقراطية، إذ أن دلالة هذه الحجة هى أن علينا أن نتعامل مع الديمقراطية كفحوى أو كجوهر مجرد، وليس كممارسة تاريخية.

وعلى أية حال، فإن ترك مجال الدين كلية للمنتسبين إلى المؤسسات الدينية أو لتيارات سياسية عنفوية ورجعية وقمعية

كان خطأً بالغاً وقعت فيه أجيال متتالية من المنتسبين للأفكار التقدمية والإنسانية، وقد آن الأوان لتصحيح هذا الخطأ.

وقد يجوز للمشتغلين بالسياسة الحزبية أن تأخذهم الحماسة المذهبية إلى موقف علماني "مبدئي" إلى حد التطرف. ولكن أعتقد أن المناضلين الحقوقيين لا يجب إطلاقا أن يستسلموا لهذا النوع من "المبدئية" حتى لو كانت العلمانية هى منطلقهم الفكري والسياسي ذلك أن حقوق الإنسان، ليست مذهبا، وإنما هى في تقديري معايير للحد الأدنى من الاحترام بمعنى الكرامة الإنسانية، وهى نزعة تستهدف "أنسنة" الفعل السياسي والمعرفي على السواء، بما في ذلك الصراعات السياسية.

إن الانسياق وراء موقف علماني متطرف يشتمل على استفزاز المجتمع الذي يتوجه إليه المناضل الحقوقي بخطابه. وفي سياقه البنية السياسية التي تشهد هذا الصعود الخطير للتيارات التي تنسب ذاتها إلى مرجعية الإسلام، يقود هذا التطرف العلماني إلى مضاعفة الميل للغلو والعنف.

وبوسعنا أن نبرز دليلا على ذلك حقيقة أن المساجلات الفكرية والسياسية العنيفة والتي اشتملت على موقف "علماني استبعادي" قد ساهم من بين عوامل أخرى في نقل بعض المفكرين الأكثر استنارة من بين مفكري الإسلام السياسي إلى مواقع أقل توازنا وأشد غلوا.

وفي مقابل هذا الاستنتاج، علينا أن نعترف أيضا بأن "المماحكة والمجال القبلي" لم يكن الخطأ الوحيد الذي ارتكبه المثقفون العرب. ففي المقابل، تفشت خلال محطات مختلفة، موقف المماالاة الصريحة للتيارات السياسية الإسلاموية، وحملها الكثيرون - قسرا وبصورة اصطناعية وخارجة كليا عن المعطيات الصريحة والأساسية لهذه التيارات- مهاما جساما مثل مواجهة الإمبريالية واستعادة الكرامة العربية والهوية المميزة لحضارتنا.

إن موقف رواق عربي يميز نفسه بوضوح كاف عن هذين الموقفين المغلوطين. فهى تصر على حقها في نقد هذه التيارات في الفكر والممارسة. وهى في نفس الوقت تعترف بالدور الجوهري الذي يلعبه الدين عموما والإسلام خصوصا في مجتمعاتنا العربية، بما يتجاوز المجال الإيماني الشخصي البحت. وعندما تبرز رواق عربي هذا الموقف، فإنها لا تكيفه على نحو غائي أو انتهازي رخيص، فهى تقول بأنه ليس لديها "حل" لكيفية إحداث التوازن والمواءمة بين الاعتراف بدور الدين في الحياة العامة العربية وضرورة الأخذ بمكتسبات الحداثة وعلى رأسها التطبيق الحازم لمنظومة حقوق الإنسان، وهى منظومة تنظر للدولة كهيئة

محايدة دينيا. إن هذا الحل لا يوجد في حزمة معينة من التدابير والإجراءات الجاهزة. وإنما يمكن استنباط هذا الحل من باطن المدرسة الفكرية في سياق تعددي، بشرط أن نؤكد منذ البداية على الحق في الاجتهاد -بل وضرورته- وكفالة الاعتراف المتبادل بشرعية كل الاجتهادات الفكرية والسياسية.

إن فحوى المنظومة الحقوقية ونصوصها تحتم الاعتراف المتبادل بالآخر السياسي، والتيارات السياسية الإسلاموية، هى بالنسبة لي شخص آخر، أرغب في الاعتراف به وليس التسليم بمنطلقاته أو أفكاره وبرامجه.

وثمة مستويان لهذا الاعتراف. الأول سلبي يكتفي بمجرد المطالبة بقوننة هذه التيارات. أما المستوى الثاني فهو أهم وأخطر وينطوي على الدعوة المستمرة للاشتباك الإيجابي ونعني بذلك محاولة شده للاعتراف بالحقوق الأصلية للإنسان، كإنسان.

وليس هناك أي نوع من الضمانات لنجاح مثل هذا الحل. ويتعين على المناضل الحقوقي أن يشخص الوضع الذي يبدو أمامه بمنتهى الدقة وروح المسئولية ومن البديهي أن يميز هذا المناضل بين تيارات مغالية في الرجعية ومشبعة بالعنف القمعي المعادي لكل ما هو إنساني، وتيارات أخرى أكثر نضوجا وتوازنا. وليس من المفيد في هذا الإطار إطلاقا نعت جميع تلك التيارات بالتخلف والانتماء للعصور الوسطى. إذ أن ذلك بكل بساطة غير صحيح بالنسبة مثلا لحركة الإخوان المسلمين، وبعض التيارات الناشئة حديثا على يسارها.

إن مجالات الخلاف مع هذه الحركات والتيارات أكثر بكثير من مجالات الاتفاق. ويمكننا أن نميز بين موقفين معرفيين. الأول ينظر إلى هذه الحركات كشيء جاهز ونهائي (الموقف الهيجلي) والآخر ينظر إليها كظاهرة اجتماعية/سياسية متحركة وقابلة للانتقال والتطور.

والواقع أنه ليس لدى أي طرف دليل نهائي على صحة افتراضاته. فالممارسة وحدها هى التي قد تحسم الخلاف بين المنطلقات.

ومن ناحية الخلاف المبدئي مع هذه الحركات. فنحن نعتقد إجمالا أن الأشكال الراهنة لنشاطها وبرامجها وأفكارها تعد نكسة بالقياس إلى اجتهادات شيوخنا العظام في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إن أفكار هؤلاء هى الجديرة بوصف "الإحياء الإسلامي" بينما تمثل برامج وأفكار غالبية المنظمات الإسلاموية الراهنة "اختلافات سياسية" قد تمهد لنكسة خطيرة للإسلام كنظام إيماني وأخلاقي وكقاعدة ابتدائية لكيانية حضارية وثقافية. ونحن نرمي من وراء الاشتباك الإيجابي إلى تهيئة

ظروف فكرية ملائمة لدعوة حساسيات وقيادات فكرية بين صفوف تلك التيارات والمنظمات للعودة إلى منطلقات حركة الإحياء الإسلامي هذه وتطوير منجزاتها.

هنا مجال آخر للخلاف. إن إبراز اجتهادات هؤلاء المفكرين والفقهاء العظام ليس نوعا من النوستالجيا أو الحنين للماضي أو التمسك الموسوس بمشروع مستحيل ومات بالفعل. فالواقع الثقافي العربي أكثر حيوية بما لا يقاس من هذا الاستنتاج المشرع منهجيا. ومازلنا نعتقد بأن هذا الجيل المؤسس والمشارك بفعالية في مشروع التنوير العربي قد عكس موقفا مؤطرا بزمن وظرف تاريخي فائت. إذ وضع لبنات لتيار فكري له أسسه العميقة وركائزه الاستراتيجية، والتي أظن أنها ستعيش لزمن طويل مقبل، بشرط إنعاشها وتطويرها وتقويتها بصورة متصلة من خلال استجابات حية للمعطيات المتغيرة للواقع.

وأهم من كل شئ، فإن كناية "الإحياء" هذه تقف موقفا استقطابيا مع الشكلانية والجمود والردة السلفية التي تسم موقف التيارات الراهنة في السياسة العربية. وإلقاء الضوء عليها يخدم في الحد الأدنى نزع شرعية احتكار الحديث باسم الإسلام عن هذه التيارات.

أما في الحد الأقصى والمطلوب، فإنها تفتح آفاقا غير محدودة للاجتهاد وللإحياء المطلوب ■

التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية

د. حيدر إبراهيم علي
مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٦،

يشكل كتاب د. حيدر إبراهيم علي "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية" إضافة جديدة ومتميزة ليس فقط في محاولة فهم التيارات الإسلامية المعاصرة وموقفها من الديمقراطية وإنما في إعادة قراءة تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية وأزمة تطورها.

يحتوي الكتاب في تقديرنا على كتابين، الكتاب الأول: التيارات الإسلامية المعنى والتاريخ، والكتاب الثاني: الديمقراطية في خطاب بعض تيارات الإسلام السياسي. ويرتبط الكتابان ارتباطا وثيقا وفق منهج التأليف والمقدمات النظرية، لكن يتمتع الكتاب الأول بأهمية خاصة باعتباره مساهمة أصيلة في معنى وظهور الحركات والتيارات الإسلامية وانتشارها ومناقشة مفاهيمها ومواقفها ونشاطها.

ما يميز د. حيدر ابراهيم ويجعل لإسهامه قيمة خاصة، أنه يصدر عن مفكر ينتمي إلى بيئة ذات تقاليد فكرية وسياسية لم تواجه الحركات الإسلامية بالملاحقة والاضطهاد والقمع، بل تقبلتها بقدر كبير من التسامح، ولم تحظر نشاطها، وفتحت لها هذه التقاليد الطريق إلى البرلمان منذ زمن مبكر والمشاركة في الحكومات الديمقراطية، بل وجدت هذه الحركات نصيبا وحظاً وافراً في ممارسة نشاطها الفكري والدعوي والسياسي في ظل ظروف حظرت فيها جميع الأحزاب السياسية الأخرى.

ومن ناحية أخرى يكتسب بحثه أهمية في كون هذه الحركات قد وصلت أخيراً للسلطة في وطنه السودان وامتلكت بمفردها زمامها، وهى تشكل نموذجا متفردا في العالم العربي الإسلامي. وهذا يجعل إسهامه يصدر ليس عن عمق التأمل الأكاديمي والاستنباط النظري وحده على أهميته- إنما يستصحب معه الممارسة والمعايشة الطويلة لتيار ظل على ساحة الفكر والسياسة في السودان منذ نهاية الأربعينيات، ولعل هذا ما دفع د. حيدر للتنويه بالعامل الذاتي في اختيار الموضوع منذ السطر الأول لمقدمته.

يرى د. حيدر أن نظريات الأزمة أو التحدي والاستجابة تمثل مدخلاً مفيداً وعملياً لفهم أسباب ظهور حركات الإسلام السياسي

وانتشارها، شريطة أن يتم التعرض للجوانب المختلفة للأزمة، لأن أزمة هذه المجتمعات شاملة وتمس كل جوانب الحياة المادية وغير المادية، وبالتالي تظل حركات الاسلام السياسي رد فعل تجاه الأوجه المختلفة لجوانب الأزمة أو الأزمات الفرعية.

ويقدم جرداً نظرياً لمختلف المساهمات التي استعانت بنظرية الأزمة في تفسيرها لظهور وانتشار الحركات، ويتوصل إلى أن هناك مستويات للأزمة: مستوى عام يمسك بخناق المجتمعات العربية الإسلامية في مجمله، ومستوى خاص للأزمة متعلق بكل قطر على حدة. ويتتبع ظهور ونمو هذه الحركات في مصر والسودان وتونس والجزائر والمغرب وسوريا وفلسطين ولبنان والعراق والأردن والكويت والخليج العربي والجزيرة العربية كل على حدة، مبرزا لاختلاف وتنوع هذه الحركات في درجات تطورها وأساليب عملها وعلاقاتها الداخلية مع القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى، وذلك حسب عمق الأزمة وتجلياتها.

ويعرض الأزمة العامة ويلخصها في حيث تتمثل في الاستعمار والتبعية وسقوط هذه المجتمعات وعجزها عن مواجهة القوى الخارجية، ويقول بأن الفترة الممتدة من الحرب العالمية الأولى كانت مرحلة صعبة وعاصفة في تغيراتها وأحداثها، وأنها في الوقت نفسه شهدت فراغاً وغياباً لقوى مقتدرة على فهم ظروف تلك الحقبة التاريخية، وبالتالي الوصول إلى ردود الفعل الصحيحة لمواجهة التحديات ونقل الجماهير والأوطان إلى مرحلة جديدة في التاريخ تميزت بالتنافس الاستعماري والتوسع الرأسمالي وتغلغل الرأسمالية في مجتمعات تقليدية عرفت قدراً من الاستقرار والركود لذلك اهتزت بفعل التغييرات المتتالية، وكان بحث الجماهير عن فكرة شاملة تقدم لها أمل الإنقاذ ليس فقط سياسيا بل -وهذا هو الأهم- روحياً ووجدانياً حتى وإن لم يكن عقلانيا.

أما على مستوى خصوصية الأزمة، أي الخاصة بكل قطر على حدة، فيمكن أن نأخذ عينة لمنهجه ومعالجته في تفسير بروز التيار الإسلامي في الجزائر. فيتناول الإخفاق الاقتصادي بلغة الأرقام والإحصاءات، وآثاره على القطاعين الصناعي والزراعي، وخيبة الأمل في التنمية. ثم يركز على فساد النخبة الحاكمة مستعينا بشهادة عبد الحميد الإبراهيمي رئيس الوزراء الجزائري الأسبق الذي أشار إلى تقاضي أعضاء الحزب الحاكم عمولات بلغت ٢٦ مليار دولار على مدار ٢٠ عاما، أي أكبر من حجم المديونية الخارجية للجزائر فالمستوى الخاص للأزمة هو أزمة النخبات وفشلها وسوء حكمها. فتتضافر عوامل الأزمة والعجز السياسي في مواجهة القوى الخارجية وفي العجز عن خلق قوى وطنية قادرة على قيادة البلاد، مع عوامل الأزمة الخاصة والفشل الذريع في المشاريع التنموية وماترتب عليه من تكريس للأزمة. وبذا يكون ظهور الحركات الإسلامية استجابة وتعبيراً عن الواقع الاجتماعي، ومع التأثير الشامل للأزمة وخشية تأثيرها على العقيدة والدين تكون الحركات الإسلامية بمثابة ميكانيزمات للدفاع.

لكن مع مرور الزمن والممارسة تصبح حركات الاسلام السياسي نفسها عاملا في تعميق الأزمة، وتصبح النتيجة سببا وتدور الدائرة، ويحاول د. حيدر دراسة كيف ساعدت الحركات في تكريس الأزمة وتعميقها، فهي وإن كانت نتاجاً للأزمة فهي من جهة أخرى تعيد إنتاج الأزمة.

يتناول د. حيدر الدولة ونظام الحكم والديمقراطية في الفكر الإسلامي الحديث من خلال المفاهيم المتداولة في الأدب السياسي حول مفهوم الدولة وشكلها والشورى والديمقراطية، وموقف الحركات والتيارات الإسلامية من الحزبية والأحزاب والنظام البرلماني والتعددية والموقف من المجتمع المدني والحريات، مستهدفاً فحص المرجعية التي يرتكز عليها المفكرون الإسلاميون المحدثون، أو تيارات الاسلام السياسي عموما، حين يتعرضون للقضايا أعلاه. ويتوصل إلى أن الفكر الإسلامي الحديث لم يخلق لغته المعرفية، أي مفاهيمه ومن ثم نظرياته الخاصة به تماماً في مقابل اللغة المعرفية الحديثة التي تشتغل بالتعريفات والمصطلحات ثم اتساق الأفكار وتسلسلها، والتفريق بين الذاتي والموضوعي والشكل المعرفي المستمر في أي ثوابت ووثوقيات.

ويرجع ذلك إلى أن مفهوم الدولة والديمقراطية ومجمل النسيج الذي يشكلهما وحقيقته إنما هو نتاج تطور تاريخ غربي دشن في القرن التاسع عشر وتسارع مع ظهور القوميات والثورة الصناعية وتكون البرجوازية. وهذا يعني أن المجتمعات العربية الإسلامية لم تكن جزءاً من ذلك التطور التاريخي، فقد أتت الدولة الحديثة من خارجها، أي فرضت واقتبست من نماذج شكلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات.

وعلى سبيل المثال عندما يعالج مفهوم الدولة يتوصل د. حيدر بعد تناوله للتراث الفقهي الإسلامي في هذا الخصوص- إلى أن المجتمعات العربية الإسلامية لم تعرف نظرية عن الدولة وأن النتاج النظري فيها كان ينصب على الجماعة السياسية وليس الدولة، وعليه لم يجد مفكرو الاسلام السياسي المحدثون سنداً فكرياً ومرجعية أصيلة يرتكزون عليها.

ويلاحظ أن نتاج التيارات الإسلامية حول مجمل هذه المفاهيم يتسم بعدم الاتساق، ويتراوح بين الرفض الكلي جملة وتفصيلاً باعتبار الديمقراطية نبتاً وثنياً- إلى محاولات التوفيق والترقيع والاستلاب. وحتى في المحاولات الأخيرة للتجديد والتوفيق بين المعاصرة والتراث يلجأون إلى أدوات ومناهج إسلامية أصولية مثل القياس والرأي والاستصحاب، وهذا لا يحل التناقض لأن مفهومي الديمقراطية والشورى مثلا ينتميان إلى بنيتين فكريتين مختلفتين ولهما عناصر وجزئيات ومكونات متباينة وتطور كل منها ضمن سيرورات تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة، لذلك يظل انتزاع مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقدة، وفي بعض الأحيان تضر بالاثنتين، إذ يفرغ المفهوم من مضمونه الأصلي ويصعب دمجه وتمثيله في بنية أخرى.

ويتعرض بالنقد للموقف الذي يختزل

الديمقراطية إلى آليات ووسائل مثل التقانة والآلات التي يمكن نقلها مع استبعاد العقلية والخلفية الحضارية التي أنتجتها .ويصف هذا الموقف بأنه مفهوم من يريد قطف ثمار تاريخ آخر دون تقديم تضحيات. ويخلص إلى أن التسييس الزائد للإسلام يؤدي إلى تهميش الروحي والأخلاقي في الدين، وفي محاولة التجديد بين المعاصرة والتراث تضيع التاريخية والخصوصية على الرغم من محاولة تأكيدها، إذ ينتزع الإسلام من سياقه التاريخي، وبالتالي الفكري والمعرفي، ويبحث له عن موقع في سياق مختلف تماماً. ففي الإسلام الأولوية دائما للدين والدولة تابع.

ويلاحظ د. حيدر أن مساهمات النهضويين الإصلاحيين، أمثال رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وابن أبي الضياف وعبد الرحمن الكواكبي، كانت تحمل عقلا منفتحا تجاه إنجازات أو مستحدثات أوربا في مجال السياسة والحكم طالما لم تتعارض مع أسس ومقتضيات الشريعة الإسلامية، وتأخذ بمبادئ مثل الفصل بين السلطات ونبذ الاستبداد، في نسق اتسم بعدم الانبهار الذي لا يحجب إيجابيات الاسلام، ويلاحظ أنهم تمتعوا بقدر كبير من التسامح والموضوعية والرغبة في الإصلاح، دون الشعور بفقدان هويتهم، ومن دون تعصب وانغلاق أوشعور بالدونية والحذر غير المبرر كما سيحدث في فترات لاحقة. ويرجع الانغلاق والشعور بالدونية والحذر إلى ازدياد الخطر الخارجي واستمرار الضعف الداخلي.

ويرى أن ضعف النهضويين كان يكمن في نخبويتهم أو طريقتهم في التفكير وارتباطهم أحياناً بطريقة أو بأخرى بالسلطة الحاكمة ، ولذا بقى أثرهم كمفكرين تغييريين- محدوداً وسطحياً بين الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا في المجتمع الذي عاشوا فيه. أما التيارات اللاحقة فإنها اختارت لنفسها أن تكون حركية وأن تقدم أفكارها بصورة بسيطة للغاية وأكثر تحريكا لعواطف الجماهير.

في الكتاب الثاني: يتناول د. حيدر الديمقراطية في خطاب بعض تيارات الإسلام السياسي، فيتابع قضية الديمقراطية في خطاب الإخوان المسلمين في مصر وحركة النهضة التونسية والجبهة الإسلامية في الجزائر والجبهة الإسلامية القومية في السودان. وقد اختار هذه الحركات الأربع باعتبارها اقدم الحركات وأكبرها، كذلك هى الأعمق والأغزر فكراً، وحاول رصد أهم عناصر خطابها من خلال التصريح المباشر لقادتها ورموزها ومن خلال الممارسة العملية.

ولعل عرضاً سريعاً لمعالجته تجربة الجبهة الإسلامية القومية في السودان يلقي الضوء على كيفية معالجته لهذا الموضوع.

لاحظ د. حيدر أن الجدب الفكري لهذه الحركة يعبر عن غلبة إيديولوجيتها البراغماتية، فهى لم تنجح في تأسيس تقاليد لمدرسة فكرية إسلامية جديدة. فقد انشغلت الحركة الإسلامية السودانية بالمعارك السياسية والقضايا اليومية والمشكلات التنظيمية أكثر من اهتمامها بالجوانب الفكرية والموضوعية. فمن خلال متابعة الإنتاج النظري للدكتور الترابي، من خلال

تصريحاته وكتاباته، يتضح أن كل إنتاجه كان دائماً محاولة لتأويل الشرع والنصوص الدينية في محاولة للحاق بالواقع.

أما عن الدولة والديمقراطية والمجتمع المدني في كتابات الجبهة، فهى تستند لدى منظرها الوحيد د. الترابي على حسب نظرته إلى الواقعية والمراحل وفقه الضرورة التي تبيح المحظورات.

ويتتبع د. حيدر الممارسة العملية للحركة فيجد أن تحالفها مع نظام نميري عام ١٩٧٧، وهو حكم دكتاتوري غير ديمقراطي وكذلك (غير إسلامي) بحسب وصف الحركة، أن هذا التحالف قد تم دون قيد أو شرط، بينما اشترطت الأحزاب الأخرى بعض الشروط، فما كان من الترابي إلا أن أدخل ما أسماه (فقه التحالف في الحركة الإسلامية مع نميري وغيره). وبعد فرض قوانين سبتمبر ١٩٨٣ (الإسلامية) التي منحت الدكتاتورية شرعية دينية مقدسة، رأت الحركة أن ذلك دليل على بعد نظرها ونجاح في استراتيجيتها. وبعد ذلك بثلاثة أعوام عند اندلاع الانتفاضة الشعبية في أبريل ١٩٨٥، تنصلت الحركة من هذه القوانين، وصرح الترابي "بأنه والصادق المهدي اتفقا بعد عام ١٩٨٦ على أن يستدعوا علماء لتقييم هذه القوانين، فأبدوا جملة من الملاحظات عليها، ويرى أن تطهر بعض النصوص من قانون الجنايات"، مع أنه قبل ذلك لم يكن يقبل أي نقد لهذه القوانين.

ومن قبيل تلك الممارسة تحالف الحركة مع الطائفية ممثلة في حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي في فترة الديمقراطية الثالثة، وبعد انقلاب الإنقاذ ١٩٨٩ ومعارضة الحزبين لحكم الجبهة الإسلامية، لم تغير الجبهة موقفها من الطائفية فحسب بل بحثت عن نواقص الطائفية العقيدية والفكرية. وهنا خطورة الخلط بين الخلافات السياسية والاختلافات العقيدية، وبالتالي ضرورة فصل الدين عن السياسة في مثل هذه الأحوال والظروف المتغيرة.

ويختتم معالجته برصد وتتبع مصادرة هذه الحركة للديمقراطية، وإنهائها للتجربة الديمقراطية الثالثة في السودان في يونيو ١٩٨٩، وانتهاكاتها الفظة لحقوق الإنسان، واستخدام العنف لتثبيت حكمها، واللهاث المحموم من أجل إضفاء شرعية على نظامها من خلال وسائل لا تخرج عن تحايل النظم الشمولية في تجميل وجهها ■

عرض: **محمد عبد الخالق**

المعضلة الجزائرية

الأزمة والحل

د. أحمد طالب الإبراهيمي
دار عطية للنشر، بيروت ١٩٩٦، ١٥٢صفحة

في الوقت الراهن إذ يتصاعد العنف في الجزائر بصورة لا مثيل لها منذ اشتعال الأزمة الراهنة والممتدة التي يعيشها الشعب الجزائري منذ سبع سنوات، يصبح من الهام أكثر من أي وقت مضى النظر من جديد في كافة المبادرات التي أطلقت لتجاوز الوضع الراهن. ومن بين الأصوات التي لابد من التوقف بالتحليل والمراجعة لما تطرحه يأتي د.أحمد طالب الإبراهيمي صاحب الكتاب الذي بين أيدينا وعضو جبهة التحرير الوطني والذي تقلد عدة مناصب وزارية خلال الفترة من ١٩٦٥-١٩٩٨ والمعروف أن عباس مدني كان قد قدم اقتراحاً بتعيينه رئيسا للحكومة التي تشرف على الانتخابات التشريعية في ١٩٩١ ويضم الكتاب الذي بين أيدينا عدداً من أهم الحوارات والخطب والبيانات التي أدلى بها خلال السنوات التي تلت اندلاع أحداث أكتوبر ١٩٨٩ والتي تعكس رؤيته للأزمة الجزائرية.

فيما يتعلق بالأسباب الكامنة وراء مناخ الاستقطاب الراهن يشير د. الإبراهيمي إلى أن رصد ما يصدر من تصريحات عن الأحزاب وماينشر في الصحافة الوطنية، يسمح بتصنيف الخلافات إلى قسمين: الأول منها يتعلق ببعض أسس الهوية الوطنية، بينما ينصرف الثاني إلى شرعية السلطة ومسألة الحريات والحقوق الأساسية، مؤكدا على أنه ما من شك في أن الجزائريين يعتبرون أن الإسلام هو الركن الأساسي في الشخصية الوطنية وأنه يعد العامل الحاسم في تكوين الأمة الجزائرية والحفاظ على أصالتها، كما يشكل عاملا حاسما في انتزاع الاستقلال الوطني، منوها أن الخلاف يدور حول مكانة الإسلام في مؤسسات الدولة وتنظيم المجتمع، حيث يرى أن لا أحد يرفض استعمال اللغة العربية كلغة رسمية وقوام للوحدة الوطنية وآصرة التلاحم، ولا أحد يعارض أيضا الأمازيغية كجزء عريق وحي من التراث الوطني وإنما تتباين وجهات النظر حول مكانة ومستقبل الأمازيغية.

أما الجانب الثاني من الخلافات فيراه ذا طابع ظرفي ولكنه بنفس العمق لأنه يتعلق بكيفية تنظيم السلطة وشرعيتها، وتحديدا مسألة المسار الانتخابي والديمقراطي وقبول مبدأ التداول على السلطة، مشيرا إلى أن شرعية السلطة مطروحة اليوم بحدة بين أنصار استئناف المسار الانتخابي فوراً وبين دعاة تأجيل ذلك فيما يستبعد آخرون الاقتراع العام كوسيلة

لتمكين الشعب من اختيار ممثليه، مشيراً إلى أنه مما يزيد الخلافات في هذا الصدد استفحالا فقدان الثقة بين الأطراف المعنية، والجو السائد من الشبهات والظنون والأحكام المسبقة، بحيث يعتقد كل طرف بأن أية تسوية لن تكون إلا على حسابه، مما يجعله مستعداً نفسيا لرفضها، بل وحتى رفض الاطلاع عليها.

ويعتبر اعتقاد أحد الأطراف بأن نجاحه يستدعي إقصاء الآخر-ضربا من العبث، حيث لا سبيل إلى بلوغ التسوية التاريخية القائمة على تنازلات متبادلة إلا بالحوار مع القوى السياسية الفاعلة في الساحة، وخاصة جبهة التحرير الوطني وجبهة القوى الاشتراكية والجبهة الإسلامية للإنقاذ، وذلك وفق الخارطة السياسية المنبثقة عن الانتخابات التشريعية الأخيرة، موضحا أن هذه التسوية التاريخية ممكنة، وأنها كل لا يتجزأ وأنه يجب أن تكون جميع بنودها ملزمة للجميع، وأن تأتي كتتويج لحوار وطني شامل حول نقاط الخلاف، لاسيما مقومات الهوية وأسس تنظيم المجتمع وحماية الحريات والحقوق الأساسية، وكيفية تنفيذ واحترام ما يتفق عليه.

وينوه د. الإبراهيمي بأنه فيما يخص الهوية فإن الدين واللغة والتراث مسائل جوهرية لأنها مقومات الشخصية التي تؤلف مع الوحدة الوطنية الثوابت التي يقوم عليها البيت الجزائري، وإنه إذا تضاربت وجهات النظر حول كيفية إثراء بعض جوانبها، فيجب الثقة بأن عامل الزمن كفيل بتذويب التناقضات والمساعدة على فتح السبيل إلى توافق يسمح - في جو من التضامن الوطني والصراحة والهدوء- باتخاذ إجراءات ملموسة تستند إلى الممكن، وتراعي الواقع المتغير، ذلك أنه أيا تكن الاعتبارات لا يمكن تصور كيف يخدم السياسي أمته بتقطيع أوصالها، وشتم مقوماتها، والتشكيك في ثوابتها.

أما بالنسبة إلى الخلافات حول أسس تنظيم المجتمع فيشاطر د. الإبراهيمي انشغالات الطارحين لقضية شرعية السلطة كعامل رئيسي لحل الجانب السياسي من الصراع الراهن، وضمان الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن التي بدونها لا يقوم البنيان الديمقراطي، معتبرا أن أزمة الشرعية لا تزول إلا باحترام الدستور مادام يعبر عن إرادة الشعب، صاحب السيادة ومصدر السلطة، وهو ما يترتب عليه تمكين الشعب من ممارسة حقه في اختيار ممثليه بواسطة الاقتراع العام، ويلي ذلك وفقا لتصوره نقطة بالغة الأهمية وهى قضية الضمانات التي تحول دون إخلال أي طرف بالالتزامات الواردة فيما يمكن التوصل إليه من اتفاقات ومواثيق، حيث يجب ترتيب الضمانات على نحو يمنح الفرصة لاستفادة الجميع منها في كل الظروف، بدون أي تمييز بغض النظر عن القناعات السياسية للفرد أو الجماعة. حيث إن بناء دولة القانون مرهون بالتأكيد الدائم على صيانة الحريات والحقوق المنصوص عليها صراحة في الدستور لاسيما حريات الرأي والتعبير والعمل السياسي.

ويؤكد د. الإبراهيمي على أن حصول اتفاق بشأن هذه الضمانات، والتعهد بالتقيد بها، يشكلان العامل الرئيسي لإزالة الريبة وعدم الثقة، ويمهدان الطريق للتلاقي حول نقاط أخرى، وحينئذ يمكن للنقاش حول القضايا

الوطنية أن يبلغ فعاليته القصوى، منوها بأن صيانة الحريات واحترام الحقوق الأساسية ينبغي أن يكون مشتركا عاما، بحيث تدرك كل فئة بأن الدفاع عنه إنما هو دفاع عن النفس وحماية الديمقراطية، لأن التفاهم على مقومات الشخصية الوطنية، وطريقة حل أزمة الشرعية، وضمان حماية الحريات والحقوق الأساسية، مسائل تظل حبراً على ورق إذا لم تترجم على أرض الواقع بما يطرح مشكل ضمان تطبيق ما يتفق عليه. وفيما يخص الجهة الضامنة والتي يجب بالطبع أن تكون محل إجماع الموقعين يؤكد على تمسكه بما اقترحته مذكرة جبهة التحرير الوطني بتاريخ ٢٨ فبراير ١٩٩٢ من وجوب إسناد هذه المهمة إلى الجيش الوطني الشعبي، موضحا أن هذا الاقتراح يعكس قناعة عامة بأهمية دور الجيش الوطني الشعبي في كل استراتيجية للخروج من الأزمة بوصفه فاعلاً دائماً في الحياة السياسية منذ ثورة التحرير، كما يعكس أيضا قناعة عامة بمكانة الجيش كعامل استقرار وضمان للوحدة الوطنية بكل أبعادها، هذا ويشير إلى أن هذا الدور في أية استراتيجية للخروج من الأزمة- يعني أن يظل الجيش في خدمة الشعب الذي ينتسب إليه بكل فئاته وشرائحه وقناعاته السياسية، وأن يبقى فوق الخصومات الحزبية، وفي مأمن من الصراعات العقائدية، صامدا في وجه كل المناورات السياسية، وبذلك يكون قادرا على ضمان تنفيذ التسوية المتفق عليها، والاضطلاع بمسئولية تاريخية في إنقاذ الوطن وتلبية نداء الواجب المقدس، ويبرهن في نفس الوقت على وفائه لإحدى المهام الدائمة للدفاع الوطني، ألا وهى ضمان حرية الأمة في صياغة اختياراتها السياسية والأيديولوجية.

وهذه النقاط يراها د. الإبراهيمي مترابطة متكاملة، ولكنها في حاجة إلى مناخ يشجع على الحوار، محملا من في أيديهم مقاليد الأمور المسئولية الأساسية في تهيئة النفوس والعقول لتحقيق هذا التحول التاريخي، وذلك عبر ما يتخذونه من إجراءات تمهيدية جريئة كرفع القيود عن النشاط السياسي ووسائل الإعلام، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، حيث من شأن مثل تلك الإجراءات أن تساعد على إيقاف دوامة العنف، وتهدئة الوضع وزرع الثقة لدى أطراف الحوار.

أما أهداف هذا الحوار فيرى أنها ثلاثة على الأقل وهي :

١- إجماع حول ثوابت الأمة في أزمة الهوية.

٢- تكريس التعددية السياسية القائمة على تداول الحكم وتحديد شروط لممارسة الحريات الفردية والجماعية، وجعل التسامح المتبادل ركنا أساسيا في الأنشطة السياسية.

٣- تطبيع الوضع السياسي بإنهاء حالة الطوارئ واستئناف المسار الانتخابي.

مشيرا إلى أن الحوار يجب أن يتم على مرحلتين: المرحلة الأولى يلتقي فيها ممثلو الذين يتواجهون عسكريا في الميدان، وتكون غايتها وقف إطلاق النار وإصدار عفو شامل والإفراج عن المعتقلين، بينما تكون المرحلة الثانية موسعة بحيث تشارك فيها الأحزاب التي نالت مثلاً أكثر من مائة ألف صوت في انتخابات ١٩٩٣ التشريعية.

هذا ويمكن لنا التعرف على رؤية

د.الإبراهيمي لنهج الإصلاح الدستوري القانوني الذي تتبعه حكومة الرئيس زروال من خلال التوقف على ما ورد برسالته للرئيس زروال بخصوص إجراء الانتخابات الرئاسية حيث أكد على أنه:

لا يحق لأي طرف مهما أوتى من قوة وادعى من وطنية، أن يتصرف وحده في تقرير مصير البلاد وتحديد آليات إخراجها من الأزمة لأن الجزائر ملك لجميع أبنائها أيا كان موقعهم الاجتماعي أو قناعاتهم السياسية أو نزعاتهم العقائدية.

أن الأزمة سياسية بالدرجة الأولى، ومن ثم فحلها سياسي، وهي أزمة شرعية في جوهرها.

أن قرار تنظيم انتخابات رئاسية ليس إلا عنصرا من الحل الشامل، فالرئيس المنتخب قد تكون له الشرعية الدستورية، والثقة الشعبية اللتان تسمحان له بمتابعة الحوار مع جميع الفرقاء من أجل إنهاء الأزمة في إطار احترام ثوابت الأمة، حيث إن المقصود بالانتخابات الرئاسية في كل الحالات، ليس تكريس أمر واقع مرفوض، أو إظهاره بحلة جديدة استجابة لضغوط ظرفية أو حسابات تكتيكية آنية، بل الغاية من تلك الانتخابات يجب أن تكون الشروع في مرحلة جديدة تضمن مشاركة شعبية واسعة وحرة، من أجل بناء مؤسسات دستورية لا يطعن أحد في شرعيتها، تقوم بتوفير الشروط الضرورية الكفيلة بدفع عملية الانتعاش الاقتصادي في ظل الإجماع الوطني. منوها أن عملاً كهذا وحتى يؤدي غرضه كاملاً، لن يأتي إلا تتويجا لاتفاق بين السلطة والقوى السياسية الفاعلة بما فيها بطبيعة الحال جبهة الإنقاذ.

أن المطلوب اليوم، ليس مجرد تبادل للآراء حول جوانب فنية بين السلطة والمعارضة كما يحدث في الظروف العادية، وإنما حوار مسئول قائم على الأخذ والعطاء، دون أحكام أو شروط مسبقة، وتقديم تنازلات من كل الأطراف لتحقيق "التسوية التاريخية" التي لا مفر منها.

أن الحد الأدنى من الاتفاق الذي توصلت إليه أحزاب المعارضة في روما يشكل مساهمة إيجابية ذات أهمية كبيرة في البحث عن حل نهائي للأزمة، ومن الواجب أن تتعامل السلطة معه بحكمة وهدوء، وذلك تمشيا مع الأمل الذي بعثه في أوساط الشعب، واعتباراً لردود الفعل المؤيدة له في عواصم الدول المؤثرة في العالم.

أن الشروط الضرورية لإجراء انتخاب يكون ذا مصداقية، تستلزم إبرام اتفاق مسبق مع القوى السياسية ذات التمثيل الواسع وبصفة خاصة جبهة القوى الاشتراكية وجبهة التحرير الوطني والإنقاذ.

أن إعادة تنشيط الحوار المقطوع بتوفير الظروف الملائمة له، يعد اليوم أكثر من أي وقت مضى، أمراً لابد منه مهما كانت الصعوبات، لأنه لا يوجد أمام الشعب الجزائري بديل حقيقي لهذا المسعى ■

عرض: **علاء قاعود**

مذكرة حول الوفاء بضمان احترام دولة الاحتلال الإسرائيلي لأحكام اتفاقيتي جنيف الرابعة

وثائق

مذكرة موجزة حول دعوة الأطراف السامية المتعاقدة على اتفاقية جنيف الرابعة للانعقاد للوفاء بالتزاماتها القانونية بضمان احترام دولة الاحتلال الحربي الإسرائيلي لأحكامها

قام بإعداد هذه الوثيقة المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، وطرحها على وسائل الإعلام المختلفة في ٤ يونيو ١٩٩٨.

في الخامس من حزيران من العام ١٩٦٧، قامت القوات العسكرية الإسرائيلية بشن هجوم على الدول العربية المجاورة لها وهى مصر والأردن وسوريا، ونتج عن ذلك احتلال القوات الغازية لكل من قطاع غزة الذي كانت يخضع للإدارة المصرية وشبه جزيرة سيناء وهى جزء من الأراضي السيادية المصرية، وهضبة الجولان السورية، والضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية. ومنذ ذلك التاريخ، قامت قوات الاحتلال الإسرائيلي بفرض سيطرتها على تلك المناطق وأخضعتها لحكمها العسكري المباشر، وخلال تلك الفترة قامت بضم كل من الجزء الشرقي لمدينة القدس وهضبة الجولان السورية وأعلنت أنهما جزءان من أراضيها السيادية وقامت بتطبيق القانون الإسرائيلي عليهما وعلى السكان المقيمين فيهما. وفي العام ١٩٧٩ وقعت كل من الحكومة المصرية والحكومة الإسرائيلية اتفاقيات كامب ديفيد التي أنهت بموجبها الاحتلال العسكري الإسرائيلي لشبه جزيرة سيناء وحالة العداء بين البلدين، حيث انسحب آخر جندي إسرائيلي منها في العام ١٩٨٢ وما زالت باقي المناطق حتى يومنا هذا تخضع للحكم العسكري الإسرائيلي.

وفور احتلالها للضفة وقطاع غزة، قامت قوات الاحتلال الإسرائيلي، بفرض سيطرتها العسكرية والقانونية والإدارية عليهما من خلال أنظمة وأوامر عسكرية كان يصدرها القائد العسكري للمنطقة، ومنذ ذلك التاريخ والمجتمع الدولي حكومات ومنظمات دولية، لا سيما الأمم المتحدة والصليب الأحمر، قد أقرت بالواقع القانوني للأراضي الفلسطينية التي خضعت للسيطرة العسكرية الإسرائيلية بأنها أراض محتلة وبأن إسرائيل هى قوة احتلال حربي، وعليه فإن اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية السكان المدنيين تنطبق قانونا على الأراضي الفلسطينية وبأن الحكومة الإسرائيلية ملزمة بتطبيق تلك الأحكام وتوفير الحماية للسكان المدنيين.

إثر احتلالها للضفة والقطاع أصدر القائدان العسكريان لكل من الضفة الغربية وقطاع غزة أمرين عسكريين متشابهين أعلنا بموجبهما انطباق اتفاقية جنيف الرابعة على كل من قطاع غزة والضفة الغربية وبعد قرابة ثلاثة شهور قام القائدان العسكريان للمنطقتين بتعديل ذلك الأمر بإلغاء ذلك الإقرار بانطباق الاتفاقية. ومنذ ذلك التاريخ والحكومة الإسرائيلية ترفض الاعتراف بالأراضي الفلسطينية كأراض محتلة وبكونها قو ة احتلال حربي وبالتالي تنكر انطباق اتفاقية جنيف الرابعة عليها. وبررت الحكومة الإسرائيلية رفضها لذلك بحجج واهية ولا قيمة قانونية لها، ومن بين تلك الادعاءات أن إسرائيل سيطرت على تلك الأراضي في حرب دفاعية، وبالتالي فإن شرط انطباق الاتفاقية يقتضي أن تكون الأرض قد احتلت في حرب عدوانية وكما يتضح من مثل هذا التبرير فإن الاتفاقية تنطبق وكما تنص المادة الأولى منها في جميع الأوقات وفي جميع حالات الاحتلال الجزئي أو الكلي، كما تنص المادة الثانية منها وبغض النظر عن كيفية وظروف الاحتلال، إضافة إلى ما تقدم فإن التبرير الإسرائيلي يخالف قواعد القانون الدولي ولا سيما أحكام ميثاق الأمم المتحدة بافتراض أن هناك حربا دفاعية وأخرى عدوانية كما تدعي الحكومة الإسرائيلية أيضا بأنها احتلت تلك الأراضي من أطراف ليسوا أصحاب السيادة الشرعية فيها. حيث إن مصر والأردن لم تكونا أبدا الحكومة الشرعية، ومن الجدير ذكره أن الاتفاقية كما سبق وأن أشرنا تنطبق في جميع الأحوال، فهى أيضا لا تعالج لا من قريب أو بعيد طبيعة الحكم أو السلطة قبل حالة الاحتلال. ودون الإسهاب كثيرا في التبريرات الإسرائيلية التي هى أقرب إلى أن تكون فبركة قانونية ليس إلا، ومن ثم لا يهمها في ذلك أن تقنع أحدا، بدليل أنها الحكومة الوحيدة في العالم التي لا تعترف بانطباق الاتفاقية. فقد قامت الحكومة الإسرائيلية والمحكمة العليا الإسرائيلية وهى بمثابة أعلى هيئة قضائية في إسرائيل، بالادعاء بأن الاتفاقية وإن كانت لا تنطبق على تلك الأراضي من الناحية القانونيةde (Jure) فإن الحكومة الإسرائيلية ملزمة بتطبيق الجانب الإنساني منها (de facto). ومن الجدير ذكره أن ما تسميه الحكومة الإسرائيلية بتطبيق الجوانب الإنسانية للاتفاقية قد نجم عنه تشريع تعذيب الفلسطينيين كسياسة رسمية، وتسبب ذلك في وفاة العشرات من المعتقلين الفلسطينيين ومصادرة الأراضي وإنشاء المستوطنات اليهودية عليها والقتل العمد لآلاف الفلسطينيين وهدم المنازل وإبعاد آلاف الفلسطينيين خارج وطنهم وما إلى ذلك، وهنا يثار التساؤل عن أي جوانب إنسانية

تتحدث الحكومة الإسرائيلية، هذا بافتراض أن هناك ما هو إنساني وغير إنساني في الاتفاقية التي هى برمتها جزء أساسي من القانون الدولي الإنساني.

المطالب الفلسطينية للأطراف السامية المتعاقدة

نتيجة لتكرار الرفض الإسرائيلي لتطبيق أحكام الاتفاقية وانتهاكها المنظم لأحكامها، فقد دعا الفلسطينيون الدول الأطراف السامية المتعاقدة إلى الوفاء بالتزاماتها القانونية التي تلقيها عليهم الاتفاقية ولا سيما المادة الأولى منها والتي تنص على انه "تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تحترم هذه الاتفاقية وتكفل احترامها في جميع الأحوال"، حيث إنها ليست ملزمة فقط باحترام الاتفاقية وإنما بضمان احترامها من قبل طرف ثالث قد يقوم بانتهاكها وبالتالي فقد تركز المطلب الفلسطيني الرئيسي في ضمان تطبيق الاتفاقية في الأراضي الفلسطينية المحتلة وبتوفير الحماية للسكان المدنيين الفلسطينيين كما تنص على ذلك أحكام الاتفاقية.

التطورات السياسية اللاحقة والوضع القانوني للأراضي الفلسطينية

بتاريخ ١٣/٩/ ١٩٩٣ وقعت منظمة التحرير الفلسطينية نيابة عن الشعب الفلسطيني اتفاقية إعلان المبادئ (أوسلو) وتلا ذلك توقيع عدد آخر من الاتفاقيات. وبموجب أحكام اتفاقية القاهرة الموقعة بتاريخ ٤/٥/١٩٩٤، أنشئت السلطة الوطنية الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة للقيام بمهام الحكم، باستثناء مهام الأمن والعلاقات الخارجية حيث تركت مهام القيام بها إلى قوات الاحتلال الإسرائيلي طوال المرحلة الانتقالية المحددة بخمس سنوات من تاريخ توقيع الاتفاقية. وقد فتحت التطورات السياسية المتلاحقة ولا سيما توقيع الاتفاقيات المشار إليها الباب مرة أخرى حول الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل في العام ١٩٦٧ وحول استمرار انطباق اتفاقية جنيف الرابعة على تلك الأراضي ولغرض توضيح الحقائق لابد من التأكيد على النقاط التالية:

أولا: لا تعارض اتفاقية جنيف الرابعة حق أي طرف متعاقدفي توقيع أي اتفاقيات مع القوات المحتلة شريطة ألا تؤثر تلك الاتفاقيات كما تشير المادة السابعة منها "تأثيرا ضارا على وضع الأشخاص المحميين كما نظمته الاتفاقية أو يقيد الحقوق الممنوحة لهم بمقتضاها". وتمضي الاتفاقية قدما في التأكيد على تلك المسلمة القانونية بعدم الجواز بأي حال من الأحوال حرمان الأشخاص المحميين من الذين يتواجدون في أي إقليم محتل من الانتفاع بهذه الاتفاقية بسبب أي اتفاق يعقد بين سلطات الإقليم

المحتل ودولة الاحتلال، حيث تنص المادة ٤٧ على أنه "لا يحرم الأشخاص المحميون الذين يوجدون في أي إقليم محتل بأية كيفية من الانتفاع بهذه الاتفاقية، سواء بسبب أي تغيير يطرأ نتيجة لاحتلال الأراضي على مؤسسات الإقليم المذكور أو حكومته، او بسبب أي اتفاق يعقد بين سلطات الإقليم المحتل ودولة الاحتلال، أو كذلك بسبب قيام هذه الدولة بضم كل أو جزء من الأراضي المحتلة. وبدون أدنى شك، فإن منظمة التحرير الفلسطينية تمثل من الناحية القانونية سلطة الإقليم (كونها ممثلة وحيدة له) وبالتالي لها الحق في توقيع اتفاقيات (اتفاقية إعلان المبادئ وما تلاها) مع دولة الاحتلال (الحكومة الإسرائيلية)، وعليه وبموجب الأحكام المشار إليها أعلاه من اتفاقية جنيف الرابعة، فإنه إذا ما تضمنت تلك الاتفاقيات أي أحكام من شأنها تقويض الحقوق الممنوحة للسكان الفلسطينيين أو تبقى على حالة الانتهاكات لأحكام الاتفاقية، فإن تلك الأحكام على وجه التحديد تصبح لا شرعية وبدون أي سند قانوني، وهو ما يعني عمليا أن الاتفاقية ما زالت قابلة للتطبيق القانوني وبأن إسرائيل ما تزال دولة احتلال حربي ملزمة بالوفاء بالتزاماتها بموجب الاتفاقية دونما اعتبار لأي اتفاق تم التوصل إليه.

تأكيدا على استمرار انطباق الاتفاقية، فإن هناك العديد من الأحكام التي تضمنتها الاتفاقيات الموقعة والتي تمثل انتهاكا لأحكام اتفاقية جنيف الرابعة كونها استمراراً للسياسة الإسرائيلية السابقة على الاتفاقيات ومنها على سبيل المثال المستوطنات التي تحظرها المادة ٤٩ من الاتفاقية، الإبقاء على مساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية تحت السيطرة العسكرية المباشرة لقوات الاحتلال، وصلاحية الدفاع في وجه التهديدات الخارجية واستمرار سريان الأوامر العسكرية وهى التي تجاوزت حدود المسموح به لقوات الاحتلال من صلاحية تشريعية كما أرسته المادة ٦٤ من اتفاقية جنيف الرابعة، والإبقاء على القدس لمفاوضات المرحلة النهائية، أي الإبقاء على وضعها الحالي من وجهة النظر الإسرائيلية كجزء من الأراضي السيادية الإسرائيلية، وهو ما يعتبر انتهاكا إسرائيليا لأحكام الاتفاقية. إن تلك الحقائق والممارسات الأخرى على الأرض لا تدع مجالا للشك بأن الاحتلال الإسرائيلي لازال موجودا وقائما بأشكاله المختلفة و هو ما يعني من الناحية القانونية أن الاتفاقية ما زالت قابلة للتطبيق قانونيا وفعليا.

ثانيا: بموجب الاتفاقيات الموقعة بين منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية، فإن الحكومة الإسرائيلية ما تزال تحتفظ وتمارس وظائف الحكومة لا سيما في تلك المجالات التي لم تحول بعد

لولاية السلطة الفلسطينية وفي هذا الصدد فإن إسرائيل ستبقى قوة احتلال حربي ملزمة بتطبيق أحكام اتفاقية جنيف الرابعة على الأقل في تلك المجالات والوظائف التي ما زالت تمتلك الولاية عليها وتقوم من خلالها بمهام الحكومة والتي هي في حقيقة الأمر ذات تأثير مباشرعلى مجمل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والصحية والتعليمية الخ للسكان المدنيين الفلسطينيين، وتأكيدا على ذلك، تنص المادة السادسة من اتفاقية جنيف الرابعة على أن دولة الاحتلال ملزمة بمعظم أحكام الاتفاقية "مادامت تمارس وظائف الحكومة في الأراضي المحتلة".

دعوة الجمعية العامة للأطراف السامية المتعاقدة والتطورات اللاحقة

في تطور هام، واستجابة متأخرة للمطالب الفلسطينية، تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرارات

RES- 10/4, RES- 10/5 ES- 10/2, ٢٠ /١٠)
(-RES والتي اعتبرت أن إسرائيل هى قوة احتلال حربي، تنتهك انتهاكا جسيما من خلال ممارساتها وإجراءاتها القانونية والإدارية أحكام اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية السكان المدنيين وقت الحرب، التي وكما أشارت نصوص القرارات، تنطبق قانونا على الأراضي الفلسطينية المحتلة بما فيها القدس الشرقية وباقي الأراضي العربية التي تخضع للاحتلال الإسرائيلي- ونظرا لفشل إسرائيل في الوفاء بالتزاماتها القانونية بموجب الاتفاقية، فقد دعت الجمعية العامة الأطراف السامية المتعاقدة على اتفاقية جنيف الرابعة للوفاء بالتزاماتها القانونية بموجب المادة الأولى من الاتفاقية، "لضمان أن إسرائيل، القوة المحتلة، تحترم الاتفاقية".. وتحقيقا لذلك فقد دعت الجمعية العامة الأطراف السامية المتعاقدة على الاتفاقية لعقد مؤتمر خاص "بإجراءات تطبيق الاتفاقية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، بما فيها القدس، ولضمان احترامها بما يتماشى والمادة الأولى من الاتفاقية"، وعهدت الجمعية العامة إلى حكومة سويسرا بصفتها الدولة المودعة للاتفاقية بأخذ الخطوات الضرورية بما فيها عقد اجتماع للخبراء من أجل متابعة تلك التوصيات، بحسب ما جاء في القرار (RES-10/4)، في أسرع وقت ممكن وفي موعد لا يتجاوز نهاية شهر فبراير من العام ١٩٩٨، كما طالبت الجمعية العامة الحكومة السويسرية دعوة منظمة التحرير الفلسطينية للمشاركة في المؤتمر وفي أي خطوات تحضيرية خاصة بذلك المؤتمر.

واستنادا إلى تلك القرارات شرعت الحكومة السويسرية في الاتصال بالأطراف السامية المتعاقدة وبمنظمة التحرير

الفلسطينية، إلا أن الحكومة السويسرية لم تفلح في الدعوة لعقد الاجتماع بسبب -وكما تدعي الحكومة السويسرية- عدم توفر الإجماع بين الأطراف السامية المتعاقدة. وكان من الواضح أن الحكومة الإسرائيلية وحكومة الولايات المتحدة الأمريكية لا تريدان عقد الاجتماع بأي ثمن كان تحت دعاوى شتى من بينها أن عقد الاجتماع يمس بمشروع السلام بين منظمة التحرير والحكومة الإسرائيلية وهو الموقف الذي تؤيده أيضا حكومة سويسرا. وفي محاولة للالتفاف حول قرار الجمعية العامة واستجابة للضغوط الأمريكية والإسرائيلية، فقد شرعت حكومة سويسرا في الاتصال بالأطراف المعنية وتمخض ذلك عن:

أولا: بتاريخ ١٩٩٨/٤/٢٩ عقد اجتماع في بيرن بسويسرا بين ممثلين عن الحكومة السويسرية والسلطة الفلسطينية لتبادل الآراء في الاقتراحات السويسرية المتمثلة بعقد اجتماع رباعي، ويكون في نفس الوقت اجتماع خبراء، يضم كلا من منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية وحكومة سويسرا كدولة مودعة للاتفاقية واللجنة الدولية للصليب الأحمر بصفتها المنظمة الراعية للاتفاقية وقد جاء الموقف الفلسطيني مؤكدا على أن أي اجتماع سوف يعقد يجب أن ينص على التطبيق القانوني لاتفاقية جنيف الرابعة.

ثانيا: بتاريخ ١٩٩٨/٥/٢٧، أرسلت الحكومة السويسرية عبر ممثليها في رام الله، مسودة مذكرة إلى السلطة الفلسطينية ضمنتها اقتراحاتها لتطبيق قرارات الأمم المتحدة في هذا الخصوص كما ترى هى ذلك. وقد تضمنت مسودة المذكرة الدعوة إلى عقد اجتماع رباعي غرضه مناقشة وفحص الإجراءات والآليات التي تساهم في تطبيق الاتفاقية في الأراضي المحتلة وليس انطباقها القانوني. وتعتبر حكومة سويسرا أن الاجتماع الرباعي المشار إليه يندرج في إطار ما خوله لها قرار الأمم المتحدة المشار إليه باتخاذ ما يلزم من خطوات تحضيرية لعقد الاجتماع. وفي مرحلة ثانية سوف تدعو الحكومة السويسرية إلى اجتماع خبراء للبحث في طرق احترام الاتفاقية (بشكل عام، وعلى وجه الخصوص في أراض محتلة) وكما هو واضح ليس لمناقشة حالة بعينها هى حالة الأراضي الفلسطينية المحتلة. وبموجب رسالة الحكومة السويسرية إلى السلطة الفلسطينية، فإن تلك النقاشات سوف تكون غير رسمية وستعكس في تقرير لرئيس الاجتماع.

ثالثا: قامت السلطة بالرد على تلك المسودة التي تضمنت العديد من الاجحافات سواء في الصياغات أو في الجوهر ولا سيما أجندة الاجتماع، ومن جهتها ردت الحكومة السويسرية على تلك الملاحظات حيث عدلت

بعضا من البنود الشكلية، إلا أنها أبقت على جوهر المذكرة كما هو، حيث لم تقبل أن يصب النقاش في الاجتماعات على الانطباق القانوني للاتفاقية في الأراضي الفلسطينية المحتلة. إن هذا الموقف يعتبر تجاوزا لنص وروح قرارات الأمم المتحدة، فالحكومة السويسرية كدولة خولت بالشروع بالاتصالات لعقد الاجتماع الرباعي وكطرف سامي متعاقد لم تعد أبدا حيادية، ولم يعد يهمها أن توفي بالتزاماتها القانونية، وكل ما تقوم به هو تنفيذ لما تريده الولايات المتحدة وإسرائيل بممارسة الضغوط على السلطة الوطنية الفلسطينية ومحاولة إحراجها وإظهار الأمور بان لا خيار أمامها سوى القبول بما تقترحه الحكومة السويسرية وإلا سيتحمل الفلسطينيون وحدهم مسئولية الفشل في عقد مؤتمر الأطراف السامية المتعاقدة.

إن المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان إذ يستعرض أبرز تلك المحطات، فإنه يود توضيح ما يلي:

أولا: إن قرار الجمعية العامة بدعوة الأطراف السامية المتعاقدة للاجتماع والوفاء بمسئولياتها لتطبيق الاتفاقية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، هو قرار على غاية كبيرة من الأهمية لطالما دعونا إليه كمنظمة تحرير فلسطينية أو كمنظمات لحقوق الإنسان فلسطينيا ودوليا. إن عقد الاجتماع يفتح ملف الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان على مصراعيه، ويؤكد من جديد على الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية كأراض محتلة لن يغلق ملفها دون حصول الشعب الفلسطيني على حقوقه ولا سيما حقه في تقرير مصيره.

ثانيا: إن ما تمخضت عنه الاتصالات السويسرية هو وليد مسخ، لما دعت إليه الجمعية العامة. حيث انه يناقض قرارات الجمعية العامة نصا وروحا، والتي دعت إلى عقد اجتماع كامل وغير منقوص وبتفويض محدد وليس بالالتفاف على ذلك، وبالدعوة إلى اجتماع رباعي لا يحقق الغاية المرجوة منه إطلاقا. إن القضية المثارة ليست بأية حال قضية سياسية، بل هى قانونية جملة وتفصيلا،تستوجب معها وفاء كل الأطراف بمسؤولياتهم القانونية بموجب القانون الدولي ولا سيما الأطراف السامية المتعاقدة وعلى رأسهم الحكومة السويسرية. وإذا كان القرار قد خول الحكومة السويسرية باتخاذ ما يلزم من الإجراءات التحضيرية لعقد مؤتمر الأطراف السامية المتعاقدة، فإنه لم يطلق يدها حرة في ذلك بعقد ما تشاء من اجتماعات قد تلقي بظلالها على إمكانية عقد الاجتماع نفسه والتي لن تؤدي إلى نتائج محمودة، وقد تنبه قرار الأمم المتحدة إلى ذلك ونص على تلك الإجراءات وذكر نصا إمكانية عقد اجتماع للخبراء إذا احتاج

الأمر ذلك، ولو كان في نية القرار اجتماعات أخرى لربما كان قد أشار إليها.

ثالثا: إن الاجتماع الرباعي قد حدد الغرض منه في البحث في تحسين تطبيق الاتفاقية (application) وليس انطباقية الاتفاقية قانونيا(de jure applicability) في الأراضي الفلسطينية المحتلة وهنا فرق كبير بين الاثنين، فكما ذكرنا، سابقا، فإن إسرائيل تدعى أنها تطبق الجوانب الإنسانية من الاتفاقية فعليا (de facto) وهو ما يعني أن النقاش سوف ينصب على تحسين تطبيق تلك الجوانب التي كانت السبب الرئيسي في انتهاكات حقوق الإنسان والانتهاكات الجسيمة للاتفاقية، وليس الاقرار بانطباقية الاتفاقية بكاملها وهو ما يعني أن الأراضي الفلسطينية هى أراض محتلة وبالتالي يتم قبول الحكومة الإسرائيلية بتلك الحقيقة، ومن ثم يصار إلى البحث في آليات توفير الحماية للسكان المدنيين الفلسطينيين وتطبيق باقي أحكامها التي تكفل احترام حقوق الإنسان.

رابعا: إن خطورة الاجتماع الرباعي وغيره من اجتماعات مماثلة هو أنه يشكل سابقة قد تقوض من مكانة القانون الدولي بالنظر إلى ما قد ينجم عنه من اتفاقيات. فالقانون الدولي هو المرجعية ويجب أن يبقى المرجعية الأولى والأخيرة في أية قضية تمس الأراضي الفلسطينية المحتلة، لا سيما ونحن على أبواب مفاوضات للتسوية النهائية بين منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية خصوصا وأن القانون الدولي كمرجعية لاتفاقيات السلام المبرمة بين الطرفين تم القفز فوقه، وتسبب ذلك في العديد من الإشكاليات التي ظهرت ترجماتها على الأرض بشكل يحمل في ثناياه مخاطر جدية على واقع حقوق الشعب الفلسطيني وحقوق الإنسان في فلسطين، وهو ما يدعو للتشبث أكثر فأكثر بالقانون الدولي كمرجعية لا تقبل أي تنازل مهما كانت الظروف.

إن المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، إذ يضع جملة هذه الحقائق بين أيديكم، ليؤكد على ما يلي:

أولا: لا يزال المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان عند موقفه الداعي إلى عقد اجتماع فوري للأطراف السامية المتعاقدة على اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية السكان المدنيين وقت الحرب، لتحمل مسؤولياتها القانونية، في التأكيد على انطباقية الاتفاقية على الأراضي الفلسطينية المحتلة ولضمان احترام دولة الاحتلال الإسرائيلي لأحكام الاتفاقية. وفي هذا الصدد فإن المركز يؤكد على قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة الصائبة في هذا الخصوص، وتدعو إلى تطبيقها فورا نصا وروحا.

ثانيا: إن عقد أي اجتماع لا يستوفي

الشروط والتفويض المنصوص عليه في قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة المشار إليها أعلاه هو محاولة للالتفاف لتقويض مشروعية المطالب العادلة للشعب الفلسطيني ولا سيما تطبيق اتفاقية جنيف الرابعة وتوفير الحماية للسكان المدنيين الفلسطينيين كما تنص على ذلك.

ثالثا: إن الاجتماع الرباعي المشار إليه ينطوي على خطورة بالغة حيث انه خطوة أخرى على طريق شطب المرجعيات القانونية وقواعد القانون الدولي التي تشكل الضمانات الأساسية لحقوق الشعب الفلسطيني واحترام حقوق الإنسان.

رابعا: إن بقاء الحال على ما هو عليه دون عقد اجتماع الأطراف السامية المتعاقدة، أفضل مائة مرة من عقد مثل تلك الاجتماعات، كونها ستقطع الطريق مستقبلا على أية مطالبة فلسطينية بدعوة تلك الأطراف للاجتماع وللوفاء بالتزاماتها. وفي هذا الصدد فإننا ندعو الحكومة السويسرية للتحضير لاجتماع تلك الأطراف كما ينص قرار الأمم المتحدة وليس التحضير والمشاركة لاجتماع من الواضح أنه يتم بضغوط أميركية وإسرائيلية، وعلى الحكومة السويسرية كدولة مودعة للاتفاقية أن تنفذ بأمانة المهام الموكلة إليها بموجب قرارات الأمم المتحدة المشار إليها.

خامسا: على ضوء التطورات فإن السلطة الوطنية الفلسطينية مدعوة أكثر من ذي قبل للاستمرار على مواقفها السابقة والخاصة بالتطبيق القانوني لاتفاقية جنيف الرابعة على الأراضي الفلسطينية المحتلة ودعوة الأطراف السامية المتعاقدة على الاتفاقية جميعها لمؤتمر يخصص لذلك. إن نقطة البدء لتلك الاجتماعات يجب أن تكون في التأكيد على الوضع القانوني للأراضي الفلسطينية كأراض محتلة وبأن إسرائيل هى قوة احتلال حربي.

سادسا: إن اجتماع الأطراف السامية المتعاقدة، يمكن أن يتم حتى في ظل الرفض الإسرائيلي والأمريكي له، لأن كل من تلك الأطراف مسئولة قانونيا عن ضمان احترام الاتفاقية. فالمسئوليات التي تلقيها اتفاقية جنيف الرابعة، هى مسئوليات قانونية لا يمكن، شأنها شأن اجتماع الأطراف السامية المتعاقدة، أن تخضع للمناورات السياسية أو التسويات من أي نوع كان، فالقانون يجب إعماله وعلى الدولة أن تحترم ما قبلته لنفسها من التزامات قانونية. إن اجتماع تلك الأطراف يجب أن يكون خاصا بالأراضي المحتلة الفلسطينية وليس مخصصا لحالة الاحتلال بشكل عام ■

وثائق

نحن المشاركين في اجتماع إسهام الأديان في ثقافة السلام" الذي نظمته اليونسكو ومركز اليونسكو في كاتالونيا الذي عقد في برشلونة من ١٢-١٨ ديسمبر ١٩٩٤،

إعلان
إسهام الأديان في ثقافة السلام

حول دور الدين في الترويج لثقافة السلام

ونظراً للقلق الشديد على الوضع الراهن في العالم، مثل تزايد النزاعات المسلحة والعنف، والفقر، والظلم الاجتماعي، وتزايد هياكل القمع، واعترافا بأهمية الدين في الحياة الإنسانية،

نعلن:

عالمنا

١- نعيش في عالم لم تعد العزلة فيه ممكنة، فنحن نعيش في زمن هجرة للبشر وتمازج للثقافات غير مسبوقين. فجميعا نتبادل الاعتماد على بعضنا ونتقاسم مسئولية عن رفاه العالم كله لا مفر منها.

٢- نواجه أزمة قد تؤدي إلى انتحار النوع البشري أو قد تأتي لنا بصحوة وأمل جديد. فنحن نؤمن بأن السلام ممكن ونعرف أن الدين ليس هو العلاج الوحيد لكل آلام الإنسانية، لكنه له دور لا غنى عنه يلعبه في هذا الزمن الأكثر حرجا.

٣- نحن واعون بتنوع العالم الديني والثقافي. وكل ثقافة تمثل عالما في ذاتها والثقافات تمنح الأديان لغتها والأديان تقدم المعنى النهائي لكل ثقافة. وما لم نعترف بالتعدد ونحترم الاختلاف، لن يكون السلام ممكنا. إننا نكافح من أجل التناغم الذي هو نواة/أساس أي سلام.

٤- إننا نفهم أن الثقافة هى طريقة للنظر إلى العالم والعيش فيه. وهى تعني أيضا تعهد ورعاية قيم وأشكال الحياة التي تعكس رؤية كل ثقافة للعالم. لذلك لا يمكن اختزال معنى السلام ولا معنى الدين إلى تصور واحد صارم، مثلما لا يمكن نقل تنوع الخبرة الإنسانية بلغة واحدة.

٥- الدين، بالنسبة لبعض الثقافات، هو طريقة حياة، يتغلغل في كل نشاط إنساني. ويمثل عند آخرين أقصى تطلعات الوجود الإنساني. وفي ثقافات أخرى، الأديان مؤسسات تزعم أنها تحمل رسالة خلاص.

٦- لقد ساهمت الأديان في السلام العالمي لكنها قادت أيضا إلى الانقسام

والبغض والحرب. فقد خان المتدينون في أحايين كثيرة المثل العليا التي يبشرون بها هم أنفسهم. إننا نشعر بواجب الدعوة لتوبة مخلصة وغفران متبادل، شخصي وجماعي على السواء تجاه بعضنا البعض وللإنسانية عامة وللأرض وكل الكائنات الحية.

السلام

٧- يعني السلام أن الحب والتعاطف والكرامة الإنسانية والعدالة مصانة تماما.

٨- يستلزم السلام أن نفهم إننا جميعا نتبادل الاعتماد ونرتبط ببعضنا البعض. فنحن جميعا مسئولون فرديا وجماعيا عن الخير العام بما في ذلك رفاه الأجيال القادمة.

٩- يقتضي السلام أن نحترم الأرض وكل أشكال الحياة، خاصة حياة الإنسان. فوعينا الأخلاقي يقضي أن نضع حدودا للتكنولوجيا. إذ يجب أن نوجه جهودنا نحو التخلص من النزوع الاستهلاكي وتحسين نوعية الحياة.

١٠- السلام رحلة عملية لا تنتهي.

الالتزام

١١- يجب أن نكون على سلام مع أنفسنا، نكافح لنحقق السلام الداخلي من خلال التفكير الشخصي والنمو الروحي ورعاية روحية تعبر عن نفسها بالعمل.

١٢- نلتزم بدعم وتقوية المنزل والأسرة بوصفها حضانة السلام. وفي البيوت والعائلات والمجتمعات والأمم والعالم.

١٣- نلتزم بكل أو تمويل النزاعات بدون استخدام العنف ونمنع وقوعها من خلال التعليم والسعي وراء العدالة.

١٤- نلتزم بالعمل من أجل تقليص التفاوتات الاقتصادية الواضحة بين مجموعات البشر وأشكال العنف الأخرى ومهددات السلام مثل إهدار الموارد، والفقر المدقع، والعنصرية، وكل أشكال الإرهاب، وغياب الرعاية، والفساد، والجريمة.

١٥- نلتزم بالتغلب على كل أشكال التمييز، والاستعمار، والاستقلال، والسيطرة لخلق مؤسسات تقوم على المسئولية المشتركة والمشاركة. ويجب احترام حقوق الإنسان بما في ذلك حرية الدين وحقوق الأقليات.

١٦- نلتزم بضمان تعليم إنساني حقا للجميع. ونؤكد على التعليم من أجل السلام والحرية وحقوق الإنسان والتعليم الديني لترويج الانفتاح والتسامح.

١٧- نلتزم بمجتمع مدني يحترم العدالة الاجتماعية والبيئية. وهذه العملية تبدأ من المستوى المحلي إلى المستويات القومية وعبر القومية.

١٨- نلتزم بالعمل نحو عالم خال من الأسلحة وبتفكيك صناعة الحرب.

المسئولية الدينية

١٩- على مجتمعاتنا الإيمانية مسئولية تشجيع السلوك المشبع بالحكمة والعطف والمشاركة والإحسان والتضامن والحب، ملهمين one and all لاختيار طريق الحرية والمسئولية.

ويجب أن تكون الأديان مصدرا للطاقة النافعة/المعينة.

٢٠- سنظل واعين بأن أديانا يجب ألا تماهي نفسها بالسلطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فتظل مطلقة اليد في العمل من أجل العدالة والسلام. ولن ننسى ان الأنظمة السياسية العقائدية يمكن أن تؤذي القيم الدينية أذى جسيما مثلما تؤذي المجتمع. وعلينا ان نميز بين التعصب والغيرة الدينية.

٢١- سندعم السلام بمواجهة نزعات الأفراد والجماعات في افتراض أو حتى تعليم أنها متفوقة على الأخرى nenthy inhe إننا ننوه ونفرط صناع السلام الذين يسلكون منهج اللاعنف dedown القتل باسم الدين.

٢٢- سنشجع الحوار والتناغم بين وداخل الأديان، اعترافا واحتراما للبحث عن الحقيقة والحكمة الموجودة خارج ديننا. وسنقيم الحوار مع الجميع، مكافحين من أجل رفقة مخلصة في رحلتنا الأرضية.

مناشدة

٢٣- سنبني، على أساس من إيماننا، ثقافة سلام تقوم على اللاعنف والتسامح والحوار والتفهم المتبادل والعدل، وندعو مؤسسات مجتمعنا المدني، ونظام الأمم المتحدة، والحكومات،والمنظمات الحكومية وغير الحكومية والشركات والإعلام الجماهيري لتقوية هذه التعهدات/الالتزامات بالسلام والاستماع إلى صرخات الضحايا والمعوزين، ندعو مختلف الأديان والتقاليد الثقافية أن تنضم معا في هذا الجهد والتعاون معنا في نشر رسالة السلام ■

وثائق

قرار مجلس الأمن بمطالبة العراق بوقف قمع السكان المدنيين في أجزاء كثيرة من العراق والإصرار على أن يسمح العراق بوصول المنظمات الإنسانية الدولية على الفور إلى جميع من يحتاجون إلى المساعدة

نص قرار مجلس الأمن رقم ٦٨٨×

إن مجلس الأمن إذ يضع في اعتباره واجباته و مسؤولياته، بموجب ميثاق الأمم المتحدة، بالنسبة لصون السلم والأمن الدوليين؛

وإذ يشير إلى أحكام الفقرة ٧ من المادة ٢ من الميثاق؛

وإذ يساوره شديد القلق إزاء القمع الذي يتعرض له السكان المدنيون العراقيون في أجزاء كثيرة من العراق والذي شمل مؤخراً المناطق السكانية الكردية وأدى إلى تدفق اللاجئين على نطاق واسع عبر الحدود الدولية وإلى حدوث غارات عبر الحدود بما يهدد السلم والأمن الدوليين في المنطقة؛

وإذ يشعر بانزعاج بالغ لما ينطوي عليه ذلك من آلام مبرحة يعاني منها البشر هناك؛

وإذ يحيط علما بالرسالتين الموجهتين إلى رئيس مجلس الأمن من الممثلين الدائمين لتركيا وفرنسا لدى الأمم المتحدة والمؤرختين ٣و٤ نيسان/ أبريل ١٩٩١؛

وإذ يعيد تأكيد التزام جميع الدول الأعضاء تجاه سيادة العراق وجميع دول المنطقة وسلامتها الإقليمية واستقلالها السياسي؛

وإذ يضع في اعتباره التقرير الذي أحاله الأمين العام والمؤرخ ٢٠ آذار/مارس ١٩٩١؛

١- يدين القمع الذي يتعرض له السكان المدنيون العراقيون في أجزاء كثيرة من العراق والذي شمل مؤخرا المناطق السكانية الكردية، وتهدد نتائجه السلم والأمن الدوليين في المنطقة.

٢- يطالب بأن يقوم العراق على الفور، كإسهام منه في إزالة الخطر الذي يتهدد السلم والأمن الدوليين في المنطقة، بوقف هذا القمع، ويعرب عن الأمل، في السياق نفسه، في إقامة حوار مفتوح لكفالة احترام حقوق الإنسان والحقوق السياسية لجميع المواطنين العراقيين.

٣- يصر على أن يسمح العراق بوصول المنظمات الإنسانية الدولية على الفور إلى جميع أنحاء العراق، ويوفر جميع التسهيلات اللازمة لعملياتها.

٤- يطلب إلى الأمين العام أن يواصل بذل جهوده الإنسانية في العراق، وأن يقدم على الفور، وإذا اقتضى الأمر على أساس إيفاد بعثة أخرى إلى المنطقة تقريراً عن محنة السكان المدنيين العراقيين، وخاصة السكان الأكراد، الذين يعانون من جميع أشكال القمع الذي تمارسه السلطات العراقية.

٥- يطلب أيضا إلى الأمين العام أن يستخدم جميع الموارد الموجودة تحت تصرفه، بما فيها موارد وكالات الأمم المتحدة ذات الصلة، للقيام على نحو عاجل بتلبية الاحتياجات الملحة للاجئين وللسكان العراقيين المتشددين.

٦- يناشد جميع الدول الأعضاء وجميع المنظمات الإنسانية أن تسهم في جهود الإغاثة الإنسانية هذه.

٧- يطالب العراق بأن يتعاون مع الأمين العام من أجل تحقيق هذه الغايات.

٨- يقرر إبقاء هذه المسألة قيد النظر ■

× الأمم المتحدة والنزاع بين العراق والكويت ١٩٩٠-١٩٩٦: الأمم المتحدة، سلسلة الكتب الزرقاء، المجلد التاسع ص٢١٥

قائمة إصدارات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

١. ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.
٢. الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان : محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
٣. ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥. الإصلاح الليبرالي المتعثر في مصر وتونس. جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

تحت الطبع :
٤. حقوق الإنسان في ظل النظم الشمولية - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤ علاء قاعود

ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

١. الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.
٢. الضحية والجلاد: هيثم مناع.
٣. ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).
٤. حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥. حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبدالله.
٦. حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقى.
٧. تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان: تقديم وتحرير : بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨. نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ
١٠. المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

ثالثاً : كراسات ابن رشد :

١. حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم : محمد السيد سعيد - تحرير : بهي الدين حسن.
٢. تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان: التيار الإسلامي

والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).
٣. التسوية السياسية: الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير : جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :

١. كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢. أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣. مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان. محمد السيد سعيد

خامساً: مبادرات نسائية:

١. موقف الأطباء من ختان الإناث. أمال عبد الهادي
٢. لا تراجع: كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث . أمال عبد الهادي

مطبوعات أخرى :

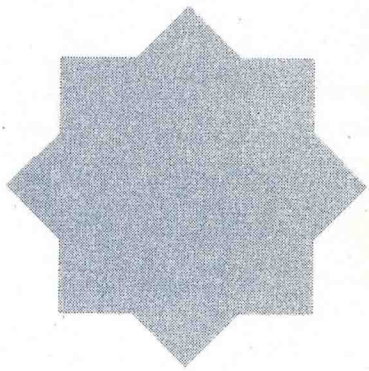
١. " سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
٢. رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP .
٣. رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
٤. قضايا الصحة الإنجابية: مختارات مترجمة من مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة :

أ. بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :
١. التشويه الجنسي للإناث (الختان) : أوهام وحقائق / د. سهام عبد السلام
٢. التشويه الجنسي للإناث/ أمال عبد الهادي

ب. بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الد يمقراطية (مواطن)
١. إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي تحرير د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة

ج. بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
١. من اجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة



رواق عربي فصلية تستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز احترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها.

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.