رواق عربي

١٣

ثقافة الاختلاف والاعتراف

حق الاختلاف بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية
هويدا عدلي

التكفير بين الدين والسياسة
محمد عبد الله الشرقاوي

الوفاق الثقافي من منظور حقوق الإنسان
هاني نسيرة

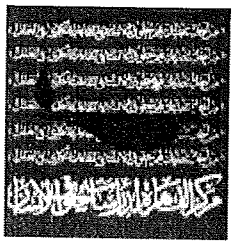
حرية التعبير ومسئولية المثقف المسلم
محمد الطالبي

تقارير ـ كتب ـ وثائق

يناير
١٩٩٩

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
هاني نسيرة

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
تنفيذ وإخراج: مركز القاهرة
رقم الأيداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

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

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)

منسق البرامج
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

المحتويات

الافتتاحية:

مدرستان في بناء الدولة الفلسطينية

رئيس التحرير ٦

دراسات:

"**حق الاختلاف بين الثقافة الأوربية والثقافة العربية**": تسعى هذه الدراسة لاستكشاف موقع الحق في الاختلاف في كل من الثقافة الأوروبية والثقافة العربية، منطلقة من مفهوم التسامح والتعددية، كإيمان بالتعدد داخل الوحدة، أو على حد تعبير بيزاني "التسامح هو رعاية التنوع من خلال الوعي بالوحدة والسعي لأجلها". وهو يحتل مكانة محورية في منظومة حقوق الإنسان خاصة الحقوق المدنية والسياسية، كما أنه مبدأ سياسي صالح لأي مجتمع تعددي.

هويدا عدلي ١٦

"**التكفير بين الدين والسياسة: دراسة حالة**": تركز هذه الدراسة على حقيقة تاريخية، وهي ارتباط التكفير بالقضايا السياسية والاجتماعية، أو تحقيق مصالح فوقية، وتتخذ الدراسة من الأمير محمد دارا شيكو واجتهاده نموذجا لمثل هذا النوع من التكفير الرافض للاجتهاد والإبداع والمصمم على القهر والاستبداد مع تعريف كلي بالأمير وحياته وكتابه المصادر "مجمع البحرين"، ويرى الكاتب أن الفقهاء أسرفوا على أنفسهم في وضع حد للردة الذي لم تذكر له عقوبة دنيوية في القرآن أو السنة ففتحوا الباب واسعا أمام استغلال السياسة لهذا الحد المزعوم.

محمد عبد الله الشرقاوي ٤٠

"**الوفاق الثقافي من منظور حقوق الإنسان**": تحاول هذه الدراسة تأصيل مفهوم الوفاق الثقافي من خلال أرضية حقوق الإنسان، مركزة على عوائقه وتحدياته من تكفير ديني وثقافي تمارسه التيارات، وتكفير سياسي تمارسه السلطة وبعض الظلاميين، باحثة في جذورها وتجلياتها المختلفة تأصيلا للاختلاف كحق من حقوق الإنسان ورفضا للتكفير والإلغاء والإقصاء المتجذر في واقعنا الثقافي الحالي، ومن أجل تفعيل دور النخبة في تحديث مجتمعاتها فوقيا وتحتيا.

هاني نسيرة ٦١

"**أدب الاختلاف في الإسلام**": تحاول هذه الدراسة تعميق وتحميل مفهوم الاختلاف لحواملـــه من ثقافتنا العربية الإسلامية، وكيف وصل بنا الحال إلى رفض الاختـــلاف كحـــق مـــن حقـــوق الإنسان لدى كثير من التيارات الدينية التي تتكئ على نصوص هذه الثقافة، فهى مقاربـــة نظريـــة مع سماحية هذا النص وقبوله للاختلاف نظرا وتطبيقا. ومع واقع العالم الإسلامي اليوم إذ يجتـــاز مرحلة من أشق مراحل تاريخه فيما يتعلق بهذه القضية.

عفت الشرقاوي ٨٢

قضايا:

"**حرية التعبير ومسئولية المثقف المسلم**": يحاول محمد الطالبي في هذا الطرح أن يوجـــد للمثقف المسلم دوره في عصر العولمة عالميا، وعصر الضحية والجلاد داخليـــا، ويطلـــب منـــه جهادا مثل جهاد غاندي أو ما يسميه جهاد الخروف، مصمما على حرية الإبداع والتعبـــير كحـــق من حقوق الإنسان.

محمد الطالبي ٩٤

تقارير:

"**الانتخابات الرئاسية في الجزائر: هل الديمقراطية في خطر**": قد عاشت الجزائر صيفـا حارا ليس بالمعنى الطبيعي فحسب بل بالمعنيين الاجتماعي والسياسي كذلك نتيجـــة الانتخابـــات المرتقبة التي شهدت اختلافات كثيرة عن مثيلاتها في دول العالم، كما يبحث التقرير في فعالياتـــها المختلفة وبرامج المرشحين!!

العياشي عنصر ١٠٣

"**الصراع بين الحكومة والرابطة التونسية لحقوق الإنسان**": خلال الســـنوات الأخـــيرة توترت العلاقة بين الرابطة التونسية لحقوق الإنسان وبين السلطات الحكومية وقد تصاعدت حـــدة هذا التوتر، وإن أعقبتها فترة من الهدنة، ولكن في الفترة الأخيرة ازداد سرعة وتوترا.

لجنة احترام حقوق الإنسان في تونس ١١٦

كتب:

حقوق الإنسان والسياسة المقارنة

عرض:أحمد تركي ١٢١

النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر

عرض:صلاح سالم ١٢٥

وثائق:

١) مطالب الجمعية المغربية لحقوق الإنسان من رئاسة الحكومة المغربية ١٣٠

٢) الحوار بين الحكومة المغربية والجمعية المغربية لحقوق الإنسان ١٣٧

عادت مسألة الإعلان عن الدولة الفلسطينية في الرابع من مايو العام المقبل لتحتل بؤرة الصراع السياسي والدبلوماسي بين نتنياهو وعرفات.

وقد نتفهم دوافع الرئيس عرفات في توظيف هذا الوعد وهذا التهديد لأغراض الصراع، ولمضاعفة الضغط على اليمين الإسرائيلي المراوغ. ولكننا في الحقيقة لا نفهم لماذا يدفع عرفات بهذه المسألة إلى قلب أجندة السياسة الدولية حول القضية الفلسطينية من المنظور الاستراتيجي.

مدرستان في بناء الدولة الفلسطينية

فانشغال العرب والعالم، والشعب الفلسطيني نفسه بقضية إعلان الدولة الفلسطينية المستقلة قد يدفع إلى الظل القضية الأهم بكثير وهى قضية استعادة الأرض المحتلة في يونيو ١٩٦٧. والقضيتان بالطبع مرتبطتان ارتباطا عضويا بالنسبة لمصير الشعب الفلسطيني وحقوقه السياسية. غير أن الدفع بمسألة الدولة إلى قلب أجندة الدبلوماسية الدولية والإقليمية قبل ضمان الانسحاب الإسرائيلي الكامل من الأرض المحتلة يحدث أولوية مقلوبة،وقد تكون في الحقيقة ضارة بمصير القضية كلها، لأسباب كثيرة.

أول هذه الأسباب أن الدولة ستعلن على جزء صغير من الأرض المحتلة، وليس كامل الأرض في وقت لا تزال فيه إسرائيل رافضة لهذا الإعلان. ويترتب على ذلك شغل الدبلوماسية الدولية والرأي العام العالمي بالصراع حول الدولة، وليس حول استعادة الأرض المحتلة.

وثانيا تعلن هذه الدولة وهى محاصرة تماما من جميع الجهات بإسرائيل، هذا فوق إن إسرائيل تملك جميع الشروط المادية والمباشرة لحياة وموت هذه الدولة، ومعنى ذلك أن هذه الدولة تعلن وهى تحت رحمة إسرائيل.

وثالثا تملك إسرائيل أكثر من سيناريو واحد للتعامل مع إعلان الدولة وإجهاض هذا الإعلان في الواقع العملي وفي أتون الصراع السياسي.

والأرجح هو أن إسرائيل لن تقتحم الأراضي الخاضعة لسلطة هذه الدولة الفعلية، وإنما قد تجعل حدود هذه السلطة هى الحدود الفعلية وربما القانونية للدولة، سواءاً بإعلان ضم بقية الأراضي أو بتشديد التواجد العسكري الإسرائيلي على هذه الحدود.

وارتباطا مع ذلك كله، فإن إعلان الدولة الفلسطينية قبل الوصول إلى استعادة الأرض المحتلة يخلق تفجيرا سياسيا لمسار أوسلو. ولا يهمنا هنا هذا المسار بذاته، لأنه يفتقر للتوافق القومي الفلسطيني والعربي. ولكن ما يهمنا هو امتلاك نخبة الحكم الفلسطينية لتصور استراتيجي حول المرحلة التالية في تشديد النضال ضد إسرائيل. وكأن الدولة سوف تعلن في حقيقة الأمر في سياق تفجير مسار أوسلو دون امتلاك امتلاك تصور عن مسار بديل، سواءا كان كفاحيا أو تفاوضيا.

ويبدو أنه سيكون من المحتم أن يبلور الفلسطينيون مفهوما استراتيجيا لدولتهم المستقلة قبل –أو حتى بغض النظر عن– التفاوض مع إسرائيل حولها، وحول قضايا الوضع النهائي.

والواقع أن ذلك لم يحدث حتى الآن. إذ اكتفى الفلسطينيون بالحديث عن دولة مستقلة بصورة شديدة العمومية والغموض، وعلى مستوى واحد ووحيد وهو المستوى القانوني الدولي.

وبصورة شديدة الإيجاز، يرى الفلسطينيون جميعا أن إعلان دولة فلسطينية مستقلة هى تتويج لنضالهم الوطني الطويل، وتعبير عن الحقوق السياسية غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني. ويضيف البعض أن العناصر والأركان الأساسية للدولة قد صارت بيدهم فعلا. فلديهم جزء من أرض فلسطين التي تم تحريرها. كما أن لديهم حكومة ويسهل الحصول على أقصى قدر من الاعتراف الدولي. ولا يبقى غير إعلان هذه الدولة في حدود معينة، وستكون بالطبع هى الضفة والقطاع المحتلين منذ يونيو ١٩٦٧، وعاصمة بعينها هى القدس الشرقية.

غير أن هذا المفهوم للدولة لا يفي مطلقا بالغرض. كما أنه لا يمثل بذاته أكثر من تجريد قانوني متعال عن واقع الحركة الوطنية الفلسطينية، ومستقبلها المنشود. والأخطر أنه يبدو مجرد وعاء شكلي مطروح على أرضية، تجريبي سياسي قد يتم حشوه بأي مضمون كيفما اتفق، وكيفما تحدده المعطيات المباشرة للوضع الفلسطيني المحاصر والمأزوم.

وقد لا يطلب أحد من الفلسطينيين أن يقدموا رؤية محددة لدولتهم، ولكن سيكون من الممكن دائما استشفاف طبيعة ومضمون هذه الدولة من الممارسة الفعلية، وهو أمر لا يطمئن، من حيث أن هذا المضمون قد لا يختلف كثيرا عما يمكن استشفافه من نسيج العلاقات الذي تكون تاريخيا حول منظمة التحرير، وحول رئيسها كشخص له أسلوب محدد في القيادة وفي صنع القرار وتعبئة الولاء ووضع معايير الأداء والانتماء.

وربما نضطر هنا إلى العدول بإيجاز شديد إلى المناظرات الكبرى في النظرية السياسية للدولة أو حول الدولة فثمة تيار عريض يرى أن الدولة هى تعبير مادي عن فحوى أو رسالة تطورت ونضجت في اتون الثقافة واحتضنها

سيكون من المحتم أن يبلور الفلسطينيون مفهوما استراتيجيا لدولتهم المستقلة قبل –أو حتى بغض النظر عن– التفاوض مع إسرائيل حولها، وحول قضايا الوضع النهائي

المجتمع السياسي فيما يشبه العقد أو التوافق العام، وثمة تيار عريض مقابل يرى أن الدولة واقعة مادية سابقة على المجتمع السياسي ومنشئة له وأنها تستجيب لضرورات وجودها أولا، بما في ذلك ضمان الهيمنة على المجتمع وهو ما يحتم القيام بدور عامل التماسك فيه، أيضا.

إن رفض التيار الأخير للفكرة الرومانسية القائلة بحتمية أن يكون للدولة رسالة سياسية أو أخلاقية، ووصفه لهذه الفكرة بأنها مجرد ادعاء أيديولوجي يتناقض مع اعترافه بحتمية قيام الدولة بدور عامل التماسك في المجتمع السياسي، وهو ما يجعل للفكرة الرسالية دورا في قيام الدولة وتعيين طبيعتها. وقد تكون الدولة منشئة للمجتمع السياسي، ولكنها لا تفعل ذلك بفضل قوتها المادية أو لمجرد تمكنها من إصدار وفرض القوانين والمعايير، وإنما بواسطة شكل الوسائط الثقافية والأخلاقية التي تجعل من الممكن لجماعة ما من الناس أو شعب القدرة على أن يروا الدولة تعبيرا عنهم، أي دولتهم الخاصة. والدولة الحديثة بالذات مضطرة لأن تؤسس هيمنتها على المجتمع انطلاقا من هذه الوظيفة وذلك بسبب حدة التوتر على خطوط التماس بين الثقافات والأيديولوجيات، وكذلك عوامل الشد والجذب بين المكانات والوضعيات الاجتماعية-الثقافية والاستحقاقات المتضمنة في مجرد التواجد في ظل سيادات متجاورة وأحيانا متقاطعة او متصادمة.

ماذا تعني هذه المناظرة بالنسبة لوضعية المشكلة لدى الشعب الفلسطيني، الذي يعيش في بؤرة الشد والجذب بين كل هذه العوامل؟ إنها تعني باختصار أن ثمة مدرستين حول عملية بناء الدولة الفلسطينية.

المدرسة الأولى تطرح شعار الدولة الفلسطينية كمجرد تعبير عن هوية كليانية هى الهوية القومية وتتويج لها بالتمايز عن مصدر القهر الاستعماري الواقع عليها، وذلك بمجرد الاستجابة للضرورات الكامنة في فكرة الدولة المادية ذاتها، أي تحديدا بناء دولابها القهري قبل أي شئ آخر.

أما المدرسة الثانية فتطرح شعار الدولة الفلسطينية كتقنين لإطار مجتمع سياسي اكتسب خبراته الفردية وطور عقائده الثقافية والسياسية في سياق نضاله التحريري الطويل وكاستجابة لحاجته لتطبيق حزمة التوجهات التي يراها ضرورية لتفتح ابداعاته بحرية. ومن هذا المنظور، فإن الرسالة الثقافية والأخلاقية التي يعنيها المجتمع السياسي الفلسطيني لنفسه تصير هى مضمون الدولة التي يريدها لنفسه، أو الوكالة التي يمارس عبرها حريته في النضال من أجل الوفاء بهذه الرسالة وما تمليه من ضرورات.

والواقع أن القيادة الفلسطينية التي لم تملك للأسف سوى رؤية براجماتية سوقية للدولة وعملية بنائها قد أخذت في تطبيق المفهوم أو المدرسة الاولى بعد توقيع اتفاق أوسلو. وقد أملت هذه المدرسة وضع الأولوية المطلقة لعملية بناء دولاب الدولة القمعي أو البوليسي، وذلك على اعتبار أن امتلاك السيطرة الفعلية

المدرسة الأولى تطرح شعار الدولة لفلسطينية كمجرد تعبير عن هوية كليانية هى الهوية القومية وتتويج لها بالتمايز عن مصدر القهر لاستعماري الواقع عليها

على الأرض وعلى المجتمع هو ما يرسم الحدود بينها وبين سلطة الاحتـــلال. وإذا شئنا أن نمد هذا المفهوم على استقامته لوجدنا الدولة الفلسطينية كتعبير فـي أفضل الأحوال عن الحاجة الكلية لتحرير الشعب الفلسطيني من سلطة الاحتـلال الإسرائيلي، وليس لتحرره بشكل عام. ولم يأخذ الأمر وقتا طويلا حتى صـارت هناك فحوى مزعومة لدولة يجسدها الادعاء بأن القهر الواقـع علـى الشـعب الفلسطيني من "دولته" هو ثمن ضروري للوصول إلى تحرره من القهر الواقـع على نفس هذا الشعب من دولة الاحتلال الصهيوني.

والأسوأ من هذا هو أن هذه المدرسة في بناء الدولة قد تجاهلت كلية حقيقـة أن "الصفقة السياسية" التي أنشأت جهاز الدولة تشتمل على قاعدة ذهبية، هى أن تقوم هذه الدولة بتأمين دولة الاحتلال. فإذا بالشعب الفلسطيني يقع بين المطرقـة والسندان: أي بين قهر دولة الاحتلال وقهر "دولته" الخاصة معا. ولـم تتحقـق نبوءة المدرسة الأولى التي كان من شأنها أن تطمئن قليلا المجتمـع السياسـي الفلسطيني، وهو النبوءة التي روجت للاعتقاد بأن القهر الداخلي هو ضـرورة لتصفية القهر الخارجي أو بديل له، وهو ما قد يعني أنه سيزول مع زوال هـذا الأخير.

ولنذهب مباشرة إلى عمق المسألة. ذلك أنه لا يمكن ببساطة إدانة المدرسـة الأولى في الظروف الخاصة المحيطة بالوضع الفلسطيني والتي تلقى بظلالـها القاتمة والكثيفة عليه وذلك بمجرد القول بأنها تكتفي بإنشاء دولة تابعة، أو دولـة عميلة. وذلك أننا أمام اختيار أو استراتيجية سياسية يتبناها اتجـاه أو اتجاهـات "وطنية" وليست بأي معنى جاد للكلمة. فحقيقة الأمر هى بكل بساطة كما يلـي، من المستحيل أن تنشأ دولة فلسطينية- ولو على جزء فقط من الأرض المحتلـة في الظروف القائمة الآن بما تشتمل عليه مـن اختـلال اسـتراتيجي وبتبعيـة اقتصادية كاملة وشاملة وانكشاف شبه تام أمام دولـة الاحتـلال (حتـى بعـد انسحاب قواتها) إلا إذا قامت بوظيفة رجل الأمن لهذه الأخيرة: أي لإسرائيل.

والسؤال هو هل يتم دفع ذلك الثمن لقيام دولة فلسطينية، في الأفق الزمنـي المنظور، إذا كان ذلك هو الاختيار المتاح على ضوء موازين القوى الشـاملة. إن لدى القيادة الفلسطينية الراهنة، أو فلنقل المدرسة الفلسطينية السياسية التـي تنطلق منها هذه القيادة إجابة جاهزة، وهى نعم. ولكن ذلـك لا يعنـي أن هـذا الاختيار يمثل خيانة للأماني الوطنية للشعب الفلسطيني. والدليل على ذلك هـو أن القيادة الفلسطينية الراهنة تبدو على استعداد لاتخاذ هـذا الاختيـار كفعـل "نضالي"، بمعنى إعلان الدولة الفلسطينية من طرف واحد فـي تحـد صريـح لإسرائيل، بل وتبدو راغبة في المضي في إعلان الدولة حتى لـو أدى الأمـر إلى صدام عسكري مع إسرائيل، في حالة قيام إسرائيل بإعادة غـزو الحكـم الذاتي: أي قلب نظام إقليم الدولة المستقلة.

أما المدرسة الثانية فتطرح شعار الدولة الفلسطينية كتقنين لإطار مجتمع سياسي إكتسب خبراته الفردية وطور عقائده الثقافية والسياسية في سياق نضاله التحريري الطويل

هل يبدو ذلك تناقضا أو التباسا لا يمكن رفعه؟ ثمة بالطبع مجال واسع للغموض والمناورة. غير أنه ليس ثمة تناقض منطقي بالقياس على منطلقات مدرسة بناء الدولة التي تطبقها القيادة الفلسطينية. فإذا كان النضال يرمي إلى مجرد ترسيم الحدود بين مجالات الممارسة قوة أو سلطان مطلق، فإن المسألة قد تذهب إلى حد المغامرة. فالعقل السياسي القائم على القوة والسلطان بحد ذاتها وحتى لو بررا من منطلقات الوطنية قد ينقلب إلى عقل المغامر اليائس دون أن يستبعد إمكانية الخضوع أو الإذعان لقوة أكبر من حيث المبدأ.

والواقع أن إعلان الدولة الفلسطينية من جانب واحد من منطلقات هذه المدرسة بجانب الحسابات العقلانية السليمة، ويمكن فهمه فقط كمغامرة أو مناورة كتعمد التصعيد المفاجئ للصراع إما بهدف الضغط المباشر على الخصم أو الوصول بالموقف إلى ذروة الانفجار بما يضطر القوى الكبرى للتدخل بهدف منع إسرائيل من ارتكاب مجزرة بشرية. غير أن هذا التقدير يقوم على تصور أن ثمة رد فعل واحد ممكن أمام إسرائيل، وهو إعادة الغزو. والحقيقة أن إسرائيل قد لا تفعل ذلك. بل ولا يرجح أن تأخذ بهذا الاختيار. إذ يكفيها تماما إحكام الحصار وإغلاق منطقة الحكم الذاتي. وهو ما يؤدي إلى خنق وتجويع الشعب الفلسطيني في هذه المنطقة، وهو ما قد يتحمله "المجتمع الدولي" وتحديدا القوى الكبرى فترة ليست هينة حتى تتآكل إرادة القيادة الفلسطينية.

وتتجاوز المسألة برمتها مجرد حسابات خاطئة ومغامرة، لأن جوهرها يقوم على فهم سوقي، بل وقهري لعملية بناء الدولة. وبهذا المعنى فإن سيناريو إعلان الدولة الفلسطينية من جانب واحد ليس هو الطريق الوحيد لبناء الدولة. والأهم أنه ليس مؤسسا على الرؤية الأفضل للدولة التي يجب بناؤها لصالح الشعب الفلسطيني.

فهل هناك طريقة أو سيناريو بديل؟ نعم، بل وثمة طريقة تقوم على رؤية بديلة لطبيعة الدولة ووظائفها وطريقة بنائها، وقد لا تكون في حاجة حقيقية لإعلان من طرف واحد.

نعني بذلك بناء الدولة الفلسطينية بصورة فعلية على الأرض، ومن منطلق كونها عملية متضافرة مع بناء وتأطير المجتمع السياسي الفلسطيني. تبدأ هذه العملية من بلورة القيم الثقافية والسياسية لهذا المجتمع، وبالتالي صياغة تصوره النضالي عن رسالته الأخلاقية والاجتماعية. وتفترض هذه العملية إمكانية شكل التراضي العام بين القوى والتيارات الرئيسية في صفوف هذا المجتمع ليس فقط حول هذه القيم الإنسانية، بل وكذلك حول "إستراتيجية" للنضال من أجل الاستقلال ومن خلال الاستقلال.

فتحقيق الاستقلال الفلسطيني لا يعني هنا مجرد انتزاع دولة لها سلطانها القانوني المنفصل عن دولة الاحتلال، بل الأهم هو امتلاك القدرة على تحدي دولة الاحتلال من خلال قيم جوهرية مناقضة لهذه الدولة ولأساسها

فتحقيق الاستقلال الفلسطيني لا يعني هنا مجرد انتزاع دولة لها سلطانها القانوني المنفصل عن دولة الاحتلال، بل الأهم هو امتلاك القدرة على تحدي دولة الاحتلال من خلال قيم جوهرية مناقضة

الأيديولوجي، وبحيث ينشر هذا التحدي على كل أرض فلسطين وبين العرب واليهود فيها على حد سواء. والدولة التي ينتجها هذا التصور هي وكالة أو منصة أقوى لمتابعة هذا النضال ضد القيم الكبرى والأساسية للصهيونية. وهي وكالة يمكن بناؤها فعليا من خلال تفجير النضالات والابداعات الثقافية والاقتصادية والعملية والتكنولوجية والسياسية للشعب الفلسطيني.

سواءا أعلنت من طرف واحد أو لم تعلن، وسواءا جاءت تتويجا للمفاوضات الجارية مع إسرائيل أو فرضت فرضا على دول الاحتلال لفترة طالت أم قصرت، فإن الدولة الفلسطينية يتم بناؤها بالفعل. ولكنها لا تعني بالنسبة للشعب الفلسطيني تحررا حقيقيا في الداخل والخارج. فهذه الدولة ليست أكثر من هيئة تضم البوليس والعسكر وطبقة من المحترفين، كما أنها تأتي بفضل توافق المصالح المباشر وغير المباشر بين إسرائيل والبيروقراطية العسكرية الفلسطينية ذاتها. ويحدد هذا التوافق طبيعتها كسلطة تعسفية ترفض الخضوع حتى لقانون من صنعها هي بحكم تشغيلها كرجل بوليس لإسرائيل من ناحية كشركة ريعية كبيرة للمساهمين الكبار من العسكريين والمحترفين السياسيين، من ناحية ثانية.

وهناك بديل لهذه المدرسة في بناء الدولة. وهو بديل يقوم على بلورة رسالة واضحة ورؤية استراتيجية ثاقبة لدولة تتخلق على أرض الواقع ويستحيل قمعها أو تصفيتها بالقوة العسكرية الباطشة أو بالخنق الاقتصادي الآثم.

ولنبدأ بتعيين الرسالة التي تنهض بها تلك الدولة، ثم بتحديد طبيعتها وأركانها، ثم ندلف بعد ذلك إلى إستراتيجية تكوينها وفرضها على دولة أو سلطة الاحتلال والهيمنة.

فالدولة الفلسطينية التي نتصور إمكانية قيامها في الواقع ــ بإعلان أو بدون إعلان ــ هي هيئة سياسية مفوضة بإعادة تكوين ودمج المجتمع السياسي الفلسطيني وتفعيل إبداعاته في اتجاه خلق الصيغة الكيميائية الملائمة لضمان إحداث التواؤم بين ثقافات المنطقة والصالح والتطلعات المشروعة لشعوبها وعلى رأسها الشعب الفلسطيني ذاته.

وتنطوي تلك الرسالة على ثلاث عمليات تاريخية.

الأولى هي إعادة دمج أقسام المجتمع السياسي الفلسطيني: أي الشعب الفلسطيني في الأرض المحتلة، والشعب الفلسطيني في الشتات العربي، والشعب الفلسطيني في الشتات على الصعيد العالمي.

إن دمج أي مجتمع سياسي يتم لا بفضل تواجده المادي معا على رقعة جغرافية وفي ظل سلطة عليا. إذ تلعب هذه الاعتبارات دورا مكملا. وإنما يتم هذا الدمج بفضل التوافق الارادي على طائفة من القيم الجوهرية، والقدرة على ترجمتها في الواقع من خلال الطاقة الاستيعابية المتنامية للدولة. ومن خلال تلك القيم الجوهرية وتفعيلها في مختلف المجالات، تصبح الدولة تابعة لشعب وليس

فالدولة الفلسطينية التي نتصور إمكانية قيامها في الواقع هي هيئة سياسية مفوضة بإعادة تكوين ودمج المجتمع السياسي الفلسطيني

العكس، كما تصبح الدولة تعبيرا سياسيا عن هذا الشعب وبؤرة النضال من أجل نيل حقوقه السياسية، بما في ذلك حقه في الاستقلال على هذا الجزء من التراب الوطني المحتل في الخامس من يونيو عام ١٩٦٧.

وبينما تمثل النزعة الإنسانية والتقدمية في الحضارة العربية الإسلامية الرعاء الرئيسي للقيم الجوهرية للشعب الفلسطيني ــ في ظل هذا المفهوم للدولة ــ فإن الحقوق الأساسية للإنسان والمبادئ الديموقراطية والدستورية الحديثة ستشكل البناء الفوقي لتلك الدولة.

أما العملية الثانية فهي تفجير إبداعات الشعب الفلسطيني بتمكينه من المشاركة المباشرة وغير المباشرة في تسيير مؤسساته في مختلف المجالات، وصولا إلى الانتزاع الفعلي لاستقلاله في المجالين السياسي والاقتصادي. فرغم أن الوجه الأساسي للاستقلال يتجلى في المجال السياسي، إلا أن مجرد الاستقلال السياسي والقانوني لا يمكن الظفر به لمجرد وجود سلطة وإقليم واعتراف كما تشير النظرية القانونية. فالاستقلال يتطلب قبل كل شئ ثقافة الاعتماد على الذات وتفجير الإبداعات في البناء والتقدم العلمي والتكنولوجي، والاقتصادي، لصالح كل الشعب وكل فرد فيه. فثمة عشرات من الدول المستقلة اسما والخاضعة فعلا. وبالمقابل، فإن الحصول على الاستقلال الفعلي ممكن فيما لو تكونت وأينعت ثقافة الاستقلال التي هي في ذات اللحظة ثقافة المشاركة والإعمار.

ومن هذا المنظور، فإن الأحرى بأية سلطة وطنية ترنو إلى أن تكتسب طبيعة الدولة ألا تغفل أبدا عن ضرورة صنع وطن ثقافي ووطن اقتصادي جنبا إلى جنب مع النضال من أجل الحصول على وطن سياسي. وفي الحالة الفلسطينية قد يكون من الحكمة أن تركز السلطة الوطنية على تكوين وطن قومي فلسطيني اقتصادي وثقافي تتكون معه دولة فعلية، بدلا من دفع ثمن باهظ من أجل مجرد الحصول على اعتراف سلطة الاحتلال بدولة اسمية ستكون فعليا لا تابعة فحسب، بل وخاضعة، وربما عميلة أو ذليلة.

تعتقد هذه المدرسة أن الدفع نحو أقصى قدر ممكن من التطور الاقتصادي والإيناع الثقافي يترجم آليا إلى دولة حقيقية وإلى قدرة تفاوضية أعظم بكثير مما هو متاح الآن وفي ظل الشلل العربي الراهن.

أما العملية الثالثة فهي استنباط صيغة للتعايش بين الثقافات والمصالح المشروعة في المنطقة، بما يوفر قاعدة معقولة للسلام العادل، وهو السلام الذي يحتضن ويدعم المشروع الوطني الفلسطيني وينهي المأساة الممتدة للشعب الفلسطيني بكل أقسامه.

إننا نتحدث هنا عن دور خاص للفلسطينيين وللدولة الفلسطينية في النضال من أجل السلام العادل في ربوع المنطقة ككل. وقد يبدو هذا الدور متصادما مع الخبرات والتجربة الطويلة لشعب افترسته الصهيونية ودولتها، وهي خبرات

تأسست قبل كل شئ على النضال المسلح وحرب التحرير. ويتطلب حل هذا التناقض طائفة من الاعتبارات والايضاحات.

كيف يمكن أن نطلب من شعب عاش طوال محنته الممتدة على أمل شن حرب تحرير ناجحة أن يقود عملية استنباط كيمياء ملائمة لإحلال السلام في ربوع المنطقة كلها؟ يمكن ذلك عندما نعيد تمحيص ودراسة خبرة الدعوة والممارسة الفعلية لحرب التحرير طوال أكثر من سبعين عاما. إذ تبدو النتيجة النهائية لهذه الخبرة الطويلة سلبية على طول الخط تقريبا. ونعني بذلك حتمية استنتاج أن الصراع العسكري لم يكن ولم يعد هو المنهجية الوحيدة للتحرر، سواءا تبلور هذا التحرر في شعار دول فلسطينية مستقلة أو في شعار دولة ديموقراطية علمانية على كل تراب فلسطين تحت الانتداب.

غير أن البديل لا يعني التسليم. بل إنه يجب أن يكون نقيض التسليم، ولا يمكن هنا، بل ولا يمكن لشخص واحد أن يصوغ نظرية للتحرر السياسي للشعب الفلسطيني في وجه قوة عاتية ومهيمنة في النظام العالمي. إذ لا بد أن نعيد دراسة كافة جوانب الخبرة النضالية الفلسطينية، وأن ندرس بعمق التجربة المقارنة لأشكال النضال المتباينة لأقسام مختلفة من الشعب الفلسطيني. وتؤكد الانطباعات الأولية أنه قد بات من المحتم أن يحدث الشعب الفلسطيني قطيعة مع فكرة أو نظرية النضال المسلح، وأن يعتمد نظرية النضال السياسي، والتي تمثل الانتفاضة شكلا واحدا له.

وباختصار تمليه اعتبارات المساحة فإننا ندعو إلى صياغة نظرية جديدة للنضال الوطني الفلسطيني تتجنب بديلين ارتبطا بطائفتين من الكوارث: أي الكوارث التي نجمت عن حروب دفاعية فاشلة ضد قدرة هجومية إسرائيلية عاتية، والكوارث التي نجمت عن حل سياسي مشوه لم يستكمل أسسه الثقافية والاقتصادية وأفضى إلى خلق سلطة قمعية خاضعة هيكليا لنظام الاحتلال والإخضاع والهيمنة الإسرائيلية.

ونتصور أن تلك العملية التي تترجح رسالة السلام لدولة فلسطينية تتخلق على أرض الواقعة تشمل ثلاث مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: هى تعايش صراعي محتدم بين الحركة الوطنية الفلسطينية من ناحية والمجتمع الإسرائيلي من ناحية ثانية. إن هذه المرحلة يجب أن تبلور أساليبا محددة للنضال المدني والسياسي المناهض للصهيونية. ولكن الوظيفة الجوهرية لهذه المرحلة هى بناء مجتمع سياسي ومدني فلسطيني قادر على إعادة بناء اقتصاده وثقافته الوطنية، وهو ما يعني في الجوهر توظيف المكتسبات الثانوية لاتفاق أوسلو كمنصة انطلاق.

أما المرحلة الثانية: فتفترض تحقق قوة دفع قوية للاقتصاد الفلسطيني في الضفة والقطاع والقدس الشرقية، وكذلك تحقق ازدهار ثقافي فلسطيني بما في ذلك دفع تطور مؤسسات التعليم والبحث العلمي والآداب والفنون. والواقع أن ذلك يتطلب قبل كل شئ قدرا معقولا من الاستقرار يتأسس على أرضية توافق

إننا ندعو إلى صياغة نظرية للنضال الوطني الفلسطيني تتجنب كلا من الكوارث التي نتجت عن الحروب الفاشلة أو الحل السياسي المشوه

وطني إرادي يتحقق معه نشر السلطة وتعميق وتوسيع أطر المشاركة ودور قيادي لمنتجي الثقافة والمعرفة والبحث العلمي والمعرفة الفنية، بما في ذلك مجتمع أعمال راق ومنضبط للحاجات والمصالح الاستراتيجية للشعب الفلسطيني. ويتوازى مع هذه العملية استكمال اوجه معينة للمفاوضات مع إسرائيل تركز على السلطة الاقتصادية والهياكل التوظيفية جنبا إلى جنب مع الاستقلال السياسي.

ومن الضروري في سياق إعادة البناء الاقتصادي والثقافي للمجتمع الفلسطيني أن يتم اشتباك إيجابي مع العناصر والشرائح الأكثر تقدمية والتي تقبل السلام العادل مع الشعب الفلسطيني من مواطني إسرائيل وصولا إلى أقصى درجات الاستقلال والتبلور للإرادة السياسية وللحكومة السياسية للشعب الفلسطيني.

وقد تشهد هذه المرحلة في حقيقة الأمر تطور هيكلية الدولة تحظى بكامل علامات ورموز الدولة تقريبا رغم استمرار حجب السيادة النهائية على كامل الأرض المحتلة في يونيو ١٩٦٧. والواقع أنه لو أدير التعايش الصراعي بأعظم قدر ممكن من الذكاء التاريخي والمهارة التكتيكية فإننا نتصور إمكانية إجبار إسرائيل على الاعتراف بالاستقلال السياسي لدولة فلسطينية دون حاجة لدفع ثمن باهظ، من النوع الذي تدفعه الآن قيادة السلطة الوطنية.

وثمة أخيرا مرحلة ثالثة: يصبح فيها الشعار الأساسي والممكن التطبيق هو تأسيس دولة ديمقراطية ثنائية القومية على كامل التراب الفلسطيني أي فلسطين بحدودها في ظل الانتداب. وتتحول الوطنية الفلسطينية هنا إلى النضال من أجل المساواة في الحقوق المدنية والسياسية: أي إلى حركة دستورية وثقافية وسياسية تقوض الصهيونية من الداخل مثلما قوضت حركة الحقوق المدنية الدولة العنصرية الأمريكية في عقد الستينات، دون حاجة إلى حرب مثلما كان يدعو زعيم شهير هو مالكوم إكس.

ويجب بادئ ذي بدء أن نتجنب أي قدر من سوء الفهم فيما يتصل بهذا التصور الاستراتيجي. إذ لا يقصد أبدا بهذا التصور أن يتم تطبيع العلاقات بين الشعب الفلسطيني وسكان دولة إسرائيل أو أيديولوجيتها أو هياكلها الدستورية السياسية. كل ما هو مطلوب في إطار المرحلتين الأولى والثانية لهذه الاستراتيجية هو نوع من التعايش الصراعي. ويشتمل هذا المصطلح على كمون عسكري، أي الامتناع الإرادي من جانب كافة أقسام المجتمع السياسي الفلسطيني عن شن أعمال عسكرية ضد إسرائيل، وذلك في مقابل التركيز على إعادة البناء الثقافي والاقتصادي. أما النضال السياسي السلمي فيجب أن يثمر وأن يتم تفعيله بأشكال منظمة لتحقيق أقصى عائد ممكن للنضال الضروري ضد الصهيونية كأيديولوجية سياسية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لا يجب الخلط مطلقا بين صياغة دور رسالي للشعب الفلسطيني ينهض على فكرة السلام العادل من ناحية والقيام بدور الجسر أو الوساطة بين العرب وإسرائيل، من ناحية ثانية.

ونؤكد بكل حزم وحسم على أهمية مكافحة هذه الفكرة وما ينشأ عنها من تصورات واطروحات. فلن تكون هناك وساطة بين إسرائيل والعرب في الظروف الراهنة إلا بمعنى وحيد وهو نشر الاستسلام والقيام بدور وكيل لنظام

لن تكون هناك وساطة بين إسرائيل والعرب في الظروف الراهنة إلا بمعنى وحيد وهو نشر الاستسلام والقيام بدور وكيل لنظام الهيمنة الإسرائيلية

الهيمنة الإسرائيلية، ولا نتصور وجود مجرد تعاون بين العرب وإسرائيل بأيديولوجيتها وتكوينها الهيكلي الراهن.

ويجب صياغة الأمر على العكس والنقيض تماما. إذ يصبح من الضروري لنجاح هذا التصور الاستراتيجي أن يمكن الفلسطينيين من الاعتراف والنهل من الإنجازات الثقافية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية العربية بهدف جعل المجتمع السياسي الفلسطيني خندقا أكثر تحصينا في سياج الطوق العربي حول إسرائيل، حتى يتم تغييرها من الداخل بمناهج النضال السلمي.

ويستطيع المجتمع السياسي الفلسطيني أن يصوغ رسالته حول السلام العادل والتعايش الممكن بين الكيانات السياسية في المنطقة دون أن يفرط أبدا لا في حقوقه التاريخية ولا في حقوق الشعوب العربية. ذلك أنه لا يجب أبدا الاستهانة بمعنى العدل ومدلوله، مهما بدا الامر مثاليا ومتناقضا مع الأنماط السياسية الإقليمية والدولية الراهنة.

هل نحتاج إلى بيان وإلى أدلة على أن هذه الاستراتيجية وهذه الرؤية لبناء الدولة الفلسطينية ممكنة وعملية مثلما هي مثالية وأخلاقية؟ نعم بكل تأكيد. والحقيقة أن هذه الأدلة لا توجد في الروايات الرومانسية. بل في صميم عالم السياسة.

فإذا ما كان هناك درس جوهري للسياسات المقارنة في القرن العشرين فهو أن الثورة الزاحفة اختيار أفضل من الثورة العاصفة، وأن النضال السلمي الذي لا يلين ولا يتنازل ليس فقط أمرا ممكنا بل هو أيضا أسلوب أفضل من النضال العسكري. ونستطيع أيضا أن نؤكد على أن إهدار الموارد المادية والروحية والمعنوية عامة في شن حرب مستحيلة لم يكن البديل الأكثر فعالية إذا ما كان البناء الاقتصادي والازدهار الثقافي السريع أمرا ممكنا. المهم في كل الأحوال هو استمرار الإصرار على نيل الحقوق، وعدم التسليم للاختيارات الاستسلامية أو الاختيارات الانتحارية.

يستطيع الشعب الفلسطيني أن يعاهد نفسه على تبني هذه الرسالة بمجموع عناصرها وبكامل فحواها. وفي سياق صياغة تلك الرسالة على ضوء الممارسة، يستطيع المجتمع السياسي الفلسطيني أن يصدر لنفسه قانونا يسمى قانون "الأمانة والرسالة". فيتعهد كل شخص وتلتزم كل قوة سياسية وفكرية في فلسطين بأن تفعل كل ما بوسعها لنيل الحقوق السياسية للشعب الفلسطيني في كل المستويات، وع طريق تشجيع الصناعة والجامعة والثقافة والمعرفة والإبداع الفلسطيني في كل مجال مقابل فك الارتباط مع كل ما يقابله على جانب نظام الهيمنة الإسرائيلي. إن لكل شخص الحق في المشاركة وفي اقتسام سلطة صنع القرار في هذا المجتمع، في مقابل احترام قرار جماعي بالتنازل الوعي -ولو المؤقت- عن ممارسة الكفاح المسلح ضد إسرائيل، حتى يتم استكمال أسس دولة مستقلة في الواقع العملي، وحتى تنضج الظروف الإقليمية والدولية لصالح الشعب الفلسطيني.

رئيس التحرير

الحق فى الاختلاف

بين الثقافة الأوروبية والثقافة العربية*

هويدا عدلى رومان**

يعد مفهوم التسامح والحق فى الاختلاف من أكثر المفـاهيم ذات الارتبـاط التـاريخي الوثيق بالدين ودوره فى المجتمع ووضعيته في الحياة السياسية. كما أنـه مـن أكـثر المفاهيم التى تحتل مكانة محورية فى منظومة حقوق الإنسان خاصة الحقوق المدنية والسياسـية. وعلـى المستوى العملي والحياتي، فإن هذا المفهوم يتمتع بأهمية عملية كبيرة، ففى إطـار أي مجتمـع حـافل بالتعددية بكافة أشكالها وكذلك بالصراعات السياسية والفكرية يصبح التسامح السياسي وقبول الحـق فـى الاختلاف ضرورة وطنية وإن لم تكن مصيرية كي يظل المجتمع قائما ومتوازنـا. فعلـى حـد تعبـير بيزانى التسامح هو رعاية التنوع من خلال الوعى بالوحدة والسعى لأجلها[1]. وعلى نفس المنوال يـرى راؤول Rawl أن التسامح لم يكن فقط حلا تاريخيا للحروب الدينية فى أوربا ولكنه أيضا مبـدأ سياسـى صالح لأى ظرف اجتماعى يتسم بتنوع المذاهب وتعدد المفـاهيم المطروحـة للصـالح العـام داخـل المجتمع[2]. فالتسامح هو فى النهاية الاستعداد لتقبل جماعات أو أفكار يعارضها المرء ويختلـف معـها والإقرار لهذه الأفكار بحقها فى الوجود ولأصحابها بحقهم فى ممارسة كافة حقوقهم المدنية والسياسية.

الحق فى الاختلاف فى الممارسة التاريخية الأوربية

على الرغم من أن المسيحية كدين فصلـت بيـن مـا هـو دنيـوى ومـا هـو أخـروى بـل واعتبرت ممارسة السياسة من الأمور الشريرة، إلا أن هـذا الفصـل لـم يسـتمر وانـهار بتحـول

* هذه الدراسة هى جزء مطور من رسالة الدكتوراه التي قد أعدتها الكاتبة عن "المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: دراسة في التسامح السياسي لدى النخبة السياسية"- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٩٨.

** خبير العلوم السياسية وقياسات الرأى العام بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة.

الكنيسة إلى أحد ركنى السلطة الحاكمة فى العصور الوسطى واضطلاعها بسلطات زمنية بجانب السلطات الروحية[٣]. فباعتراف الدولة بالمسيحية كدين رسمى لها أصبحت الحقيقة الدينية مؤكدة تأكيدا مطلقا لدرجة أن كل من يجرؤ على المجادلة بشأنها يتم وضعه فى منزلة الشيطان الذي يستحيل قبوله و التعايش معه وليس مجرد إنسان اخطأ. ورغم ما يقال عن الإصلاح الدينى فلم يختلف من أطلق عليهم مصلحين عن غيرهم، فلم يتورع أى من أنصار المذهبين الكاثوليكى والبروتستانتى عن الحكم على من يختلف عنهم بالحرق[٤]. فقد كانت قيمة الحقيقة المطلقة التى لاتقبل أى جدال قيمة سائدة لدى كل الطوائف والشيع وتمت ترجمة هذه القيمة فى صورة ممارسات تعصبية تعمل على مناهضة الاختلاف واللاتماثل الدينى Religious Nonconformity بل وتسعى للقضاء عليه واستئصاله تماما. وقد تجسدت هذه القيمة بجلاء فى الحروب الدينية التى اكتسحت القارة الأوربية فى القرن السادس عشر سواء بين البلدان الأوربية أو الطوائف المسيحية المختلفة والتى أسفرت عن آثار مدمرة لحقت كافة مناحى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأدت إلى عدم الاستقرار السياسى ونشأة المزيد من الحركات المختلفة والمنشقة[٥]. وعلى هذا فلم تكن - على خلاف ما هو شائع - حركة الإصلاح الدينى فى أوربا هى الرحم الذي اخرج قيمة التسامح والحق فى الاختلاف، بل كانت الحروب الدينية هى ذلك الرحم، إذ إنها تعد من أهم التداعيات المترتبة على حركة الإصلاح الدينى، وكذلك من أهم الظروف التى فرضت وجود قيمة التسامح بل والسعى لإقرارها وترسيخها.

لم يكن تعدد الطوائف والشيع الذى حدث نتيجة حركة الإصلاح الدينى أمرا ميسورا أو غير محفوف بالمخاطر، بل أدى ذلك التعدد إلى انتشار الصراع والتناحر بين الطوائف والمذاهب المختلفة، فبعد أن كانت هناك مؤسسة واحدة تدعى ملكية الحقيقة المطلقة، أصبح هناك العشرات من الطوائف والشيع كل واحدة تدعى ملكية الحقيقة المطلقة. والمثير للسخرية أن أضعفهم هى التى كانت تطالب بالحق فى الاختلاف. وقد كان اشتعال الحروب الدينية فى ذلك الوقت هو التعبير الواقعى والعملى علي سيادة روح التعصب ونفى الآخر فى المجتمع الأوربى. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن دينيا بحتا، بل كانت له أسبابه السياسية والتى تمثلت في بواكير ظهور فكرة الدولة القومية وسعى ملوك أوربا لتوطيد حكمهم.

كانت هذه الحروب باهظة الثمن، إذ دمرت كافة مناحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى عديد من مناطق أوربا. وقد تجلى استشعار هذا الخطر والسعى للتخلص منه فى إسهامات عديد من الفلاسفة ورجال السياسة والدين والذين اعتبروا أن الإقرار بالحق فى الاختلاف وغرس قيمة التسامح هو المخرج الوحيد من هذا المأزق.

الخلاصة أن التسامح والحق فى الاختلاف نشأ نتيجة ظروف تاريخية معينة وهى الحروب الدينية - والتى حتمت وجوده.

وفى إطار الرؤى المفسرة لنشأة التسامح يحدد بروس Bruce ثلاث مراحل مر بها المفهوم فى تطوره؛ الأولى مرحلة الانشقاقات dissent والثانية مرحلة تغير أوضاع الكنيسة، أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة الديمقراطية الحديثة على حد تعبيره، وإن كان ركز فيها على عملية التحديث ومصاحباتها. تعد المرحلة الأولى أهم المراحل الثلاث وأكثرها إثارة للسخرية. فقد بدأت بمجموعات صغيرة منشقة لا تتمتع بشعبية وعاجزة عن خلق الظروف الاجتماعية الملائمة لانتصار أفكارها مما دفعها للمطالبة بالحرية الدينية واحترام

حقها فى الاختلاف. بينما كان المنشقون الأكثر نجاحـا فـى نشـر أفكـارهم أقـل النـاس دفاعـا عن الحرية الدينية والحق فى الاختلاف. أما المرحلـة الثانيـة فتتعلـق بتغـير أوضـاع المؤسسـة الدينية والنتائج المترتبة على ذلك. فقد فشلت الكنيسة فـى البدايـة فـى منـع الانشـقاقات ولجـأت إلى طرد كل من يخـرج عنـها، وكـان هـؤلاء المطـرودون يتجـهون إلـى تكويـن طوائفـهم وكنائسهم الخاصة والتى أصبحت مفتوحة والانضـمام إليـها طوعيـا، ممـا دفـع الكنيسـة إلـى تعديل مواقفها وإبداء قدر من المرونة إزاء الاختلافات. وقـد شـجع علـى ذلـك عـامل سياسـى آخر أضعف من وضع الكنيسة ودورها وهو سعى الدولة لتقليـص نفوذهـا مـن خـلال مصـادرة أملاكها وبالتالى تجريدها مـن قوتـها الاقتصاديـة، وذلـك بعـد إدراك القـائمين علـى الحكـم أن توطيد نفوذهم السياسى وكذلـك شـعبيتهم مرهونـة بـالحد مـن النفـوذ السياسـى للكنيسـة بـل والاعتراف بالحق فى الاختـلاف.

تواكبت المرحلة الثالثة فى تكريس مبدأ التسامح مع بـدء عمليـة التصنيـع ومـا ارتبـط بـها من تقدم تكنولوجى متواتر. فقد كان مـن نتـائج التصنيـع ظـهور التخصـص وتقسـيم العمـل وبالتالى الفصل بين العمل والمنزل وغـرس مبـدأ العقلانيـة. فلـم يعـد الإنسـان يعتمـد علـى الحقائق والمعتقدات الدينية عند التعامل مـع مشـاكله فـي العمـل. فالاعتبـارات العقلانيـة هـى التى تسود عالم العمل. ولم يقتصر التحول علـى المجـال الاقتصـادى فحسـب بـل امتـد أيضـا إلى النظام الاجتماعى الذى أصبح يتسـم بالحيـاد والموضوعيـة والعقلانيـة بدرجـة أو بـأخرى، كما أصبح الدور أهم من الشخصية الإنسانية. ومـن ناحيـة ثانيـة، فقـد أدى التقـدم التكنولوجـى وزيادة الوعى إلى تقليص دائرة المقدس وإضعاف فكرة وجـود قـوة خارقـة تتدخـل فـى الحيـاة اليومية للفرد. ومن ناحية ثالثة فقد ترتب على التصنيـع تحـرك أعـداد كبـيرة مـن البشـر إلـى المدن بعيدا عن فلك التحكم الاجتماعى للكنيسة بمـا أضعـف دور الأخـيرة حيـث كـان يرتبـط نفوذها ارتباطا مباشرا ووثيقا بالنظام الاجتمـاعى القديـم(٦).

وعلى مستوي الفكر السياسى فقد انعكست هذه التطورات والأحداث على رؤية الفلاسفة والمفكرين لقيمة التسامح إذ تعددت أسس تبرير التسامح الدينى، فهناك من أنطلق من أرضية لاهوتية مثل كاستليون Castalion (١٥١٥-١٥٦٣) وهو فرنسي الأصل وبروتستانتي المذهب حين أشار إلى أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى استعارة الحروب الدينية هو التعصب الديني أو الإجبار علي الإيمان بمعتقد معين، وأن هذا القمع الديني لن يؤدي إلى اختفاء المختلفين ولن تنتهي الحروب الدينية أبدا بهذا الأسلوب. كما أكد أن التحول من مذهب إلى آخر مسألة طوعيه ولا يمكن الإجبار عليها وأن المسيح لم يجبر أحدا علي أن يتبعه، فالانتماء الطوعي مبدأ أساسي في المسيحية.

وعلي خلاف ذلك كـان ميشـيل دي لوبيتـال Michel De L'Hopital الـذي بـرر التسـامح انطلاقا من أسس عملية وبرجماتيـة. كـان دي لوبيتـال فرنسـي الأصـل كـاثوليكي المذهـب، وكان رجل دولة، ولذلك انصب هدفه حول كيفية تحقيـق السـلام. وعلـي الرغـم مـن أن حلمـه لم يختلف عن بقية الكاثوليك إذ كان يبغى تحقيـق غـايتين فـي ذات الوقـت؛ الأولـى إقامـة ديـن موحد uniform religion والثانيـة تأسـيس حكومـة قويـة ومنظمـة. إلا أنـه أدرك التعـارض الحتمي بين الغايتين معا، فتحقيق واحـدة لابـد أن يكـون علـي حسـاب الأخـرى، ممـا دفعـه لترجيح الغاية الثانية. فقد توصل إلـى اسـتحالة حسـم الحـروب الدينيـة لصـالح طـرف علـي آخر، وأن الاستمرار في الحرب معناه إضعاف قـوة الدولـة بـل وتدميرهـا، فـالحرب أدت إلـى هروب الناس بثرواتها للخارج وتوقف حركة الاقتصاد والتجـارة وبـوار الأراضـي الزراعيـة.

ولم يختلف طرح لانو Francois De La Noue (١٥٣١-١٥٩١) عن طرح دي لوبيتال رغم انضمامه إلي المنشقين الهيجونت Huguenot في فرنسا. فقد أنطلق طرحه هو الآخر من اعتبارات برجماتية، إذ أشار إلي أن استمرار الحرب الأهلية في فرنسا سيقدم فرصة ذهبية لأعدائها لغزو أراضيها وسيؤدي إلي تفكيك الدولة وتمزيقها. ورغم تأكيده علي أهمية الوحدة الدينية إلا أنه غلب قيمة أكثر أهمية وهي الحفاظ علي الدولة.

أما جان بودان Jean Bodin (١٥٢٠-١٥٩٦) فلم يكن رجل لاهوت مثل كاستليون و لا جندي مثل لانو ولكنه رجل دولة مثل دي لوبيتال. فعلي الرغم من اعترافه بأهمية الدين في الحفاظ علي النظام العام للدولة، إلا أنه رفض أن يتحول إلى عامل مقوض للاستقرار السياسي. فالصراعات الدينية المحتدمة ستؤدي إلى تقويض وحدة الدولة واستقرارها، ولذلك اقترح بودان فكرة حياد السلطة في مسائل الدين والاعتراف بحق الاختلاف الديني، فعندما يجد الأمير رعاياه منقسمين في أمور الدين، لا ينبغي عليه أن يفرض عليهم الاتفاق. فوظيفة الدين لدي بودان الحفاظ علي نظام الدولة وليس اكتشاف الحقيقة، وإذا حاد عن هذا الدور فلا فائدة مرجوة منه.

كما أكد جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) علي ضرورة قبول كل أشكال التدين والإيمان، فالاختلاف في الدين ليس أمرا هاما مادام لا يتعارض مع الأخلاق، كما أشار إلى دور الدين في المجتمع السياسي في غرس الأخلاق المدنية السليمة وأهمها مسئولية الآباء تجاه أبنائهم لكن دون أي تطبيق سياسي للدين. وقد دفعت هذه الفكرة بعض الباحثين للقول بأن لوك استبدل الدين المسيحي بالدين المدني (أو الأخلاقي أو الطبيعي) أو أضفى الطابع المدني علي المسيحية Civilize Christianity. ميز لوك بين الكنيسة والدولة علي أساس أن لكل منهما دوره الذي لا يجب تجاوزه، فدور الدولة هو الحفاظ علي النظام العام، ودور الكنيسة هو تحقيق الخلاص، و من حق الدولة مراقبة أعمال الكنيسة. كما وضع لوك بذور مبدأ عدم التأكد uncertainty principle أو النسبية بتأكيده علي أن الدين الحقيقي غير معروف. هذه الفكرة التي استفاض فيها بايل من بعده واعتبرها أحد أساسيات تعزيز التسامح. كان بايل Pierre Bayle (١٦٤٧-١٧٠٦) فرنسي الأصل بروتستانتي المذهب. وقد أكد بايل علي أن هناك اختلافا بين العقل والإيمان، وبالتالي فان مسألة الإجبار علي الإيمان مسألة لاعقلانية لأنها تخلق منافقين وليس مؤمنين حقيقيين . وأن الحل هو العودة للعقل reason ، وأن هذا ليس معناه ابتعاد الإنسان عن الله لأن الإنسان هو صورة الله، ومن خلال العقل يمكن التمييز بين الحق والباطل. ونظرا لأن العقل غير معصوم من الخطأ، فلابد من الإقرار بمبدأ عدم التأكد ونسبية الحقيقة الذي يقود بدورة إلي احترام الآخر المختلف. أما فولتير F.M.De Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) فقد سعي إلى تحرير الدين من الأبعاد الميتافيزيقية وحصره في الأخلاق العملية، مؤكدا أن الله لا يهتم بصلوات وتضحيات الإنسان ولكن بفضائله. ولذلك رفض فكرة الوحي كمصدر للمعرفة في مقابل تأكيده علي دور العقل في هذا الصدد. كما أشار إلى أن تجذر التسامح الديني في المجتمع مرهون بغرس فكرة عدم التأكد ونسبية الحقيقة[٧] . وفي هذا الإطار ظهرت فكرة الدين الطبيعي والتى تقوم على أساس الإيمان بدين طبيعى يتم التوصل إليه عن طريق العقل دون الحاجة للوحى، وأن النفحة الإلهية موجودة فى الإنسان بالفطرة وليست نتاج دين معين. كما لا يعنى هذا الدين الطبيعى الإلحاد ولكنه يعنى البحث عن جوهر الدين خلف المعتقدات والمظاهر والطقوس الدينية العينية. تري فلسفة التنوير أن هذه الطقوس ما هى إلا تجلى استعراضى ملازم للجوهر الدينى ولكن الدين ليس تجليا استعراضيا بالأساس وإنما هو

وعى أخلاقى. وعند التمييز بين المظـــاهر الاستعراضية والجوهـر الأخلاقـى تتضـح تعدديـة المظاهر وضرورة التسامح مع هذه التعددية. وعلى هـذا فالتسـامح بـدأ بقبـول تعدديـة تجليـات الاستعراض الدينى دون تسـامح مـع الإلحـاد، كمـا وضـع الوعـى الأخلاقـى فـوق الوعـى الميتافيزيقى. وإذا كانت الخيارات أخلاقية وليسـت ميتافيزيقيـة تتضـح أهميـة الحريـة وانعـدام القسر فى اتخاذ القرار فى مسائل الدين وبالتـالى ضـرورة التسـامح مـع هـذا القـرار. ولاشـك أن مثل هذا الدين مهد الطريق إلى تحييد الدولة فـى الشـئون الدينيـة. فـإذا كـان جوهـر الديـن جوازم أخلاقية فإن النتيجة المترتبة على ذلك هى فصل الديـن عـن الدولـة والسياسـة[٨].

شهد القرن الثامن عشر و ماتلاه تحولا أساسـيا فـي الاهتمـام بمفـهوم التسـامح مـن مجـرد اعتباره أداة أو وسيلة لحل مشكلة ما أو للتغلب علـي ظـروف سياسـية ودينيـة مـا إلـى شـعار إصلاحي reforming slogan بل وقيمة يأمل أي مجتمـع فـي تشـييدها. وهـذا يعـود بـلا شـك إلى ما ترتب علي الثورة الفرنسية من آثـار، فضـلا عـن تطـور المذهـب الفـردى وانتصـاره على الحكم الإقطاعى، فلم يعد الاهتمام بالتسامح بمفرده كافيا، بـل كـان لابـد مـن وضعـه فـي إطار سياق أكثر اتساعا وهو سياق حقوق الإنسـان. وقـد انعكـس ذلـك فـى الإعلانـات التـى صدرت عقب الثـورات التاريخيـة الكـبرى مثـل وثيقـة الحقـوق الإنجليزيـة ١٦٨٩ Bill of Rights و إعـلان الاسـتقلال الأمريكـى ١٧٧٦ والإعـلان الفرنسـى لحقـوق الإنسـان ١٧٨٩. وقد أكدت كل هذه الوثائق والإعلانات على قيمـة المسـاواة بيـن كافـة المواطنيـن وحقـهم فـى الحرية[٩]. ومن ناحية أخرى فقد أتسع مجال التسـامح، فبعـد أن كـانت الأشـياء غـير المقبولـة والتي يتعين التسامح معها محدودة، أصبحـت بحلـول القـرن التاسـع عشـر والقـرن العشـرين لاحصر لها[١٠]. فمع التطور التـاريخى الـذى شـهدته القـارة الأوربيـة والتحـول نحـو إرسـاء الديمقراطية الليبرالية تجـاوز مفـهوم التسـامح مجـرد التسـامح مـع ذوي الانتمـاءات الطائفيـة المختلفة إلى حرية الاعتقاد واحترام حق وشرعية وجود الاعتقـاد الآخـر المختلـف بـل وأصبـح أساس العلاقة بين طرفى عملية التسامح هو المسـاواة وليـس تفضـل طـرف علـى آخـر. كمـا ظهر مفهوم التعددية ليتجاوز الفهم التقليدى للتسامح وينقله إلـى مرحلـة أرقـى مـن خـلال قبـول اختلاف الآراء والإقرار بشرعية الأطر التـى يعـبر عنـها[١١]. وببلـوغ أواسـط القـرن التاسـع عشر لم يعد الانتماء الديني معيارا للتمتـع بـالحقوق السياسـية والمدنيـة، إذ حـل محلـه معيـار المواطنة، وما ترتب علي ذلك من ترجمة واقعية وقانونيـة لمبـدأ التسـامح مـن ناحيـة. ومـن ناحية ثانية، كان للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصـادر عـن الجمعيـة العامـة للأمـم المتحـدة في ١٩٤٨ الفضل في التأكيد علي حق التمتع بكافـة الحقـوق والحريـات الـواردة فـي الإعـلان دون أي تمييز من حيث العنصر أو اللـون أو الجنـس أو اللغـة أو الديـن أو الـرأي السياسـي أو أي رأي آخـر أو الأصـل الاجتمـاعي أو الـثروة أو الميـلاد أو أي وضـع آخـر[١٢]. وبـهذا أصبحت كل أشكال الاختلاف مشروعة ومقبولة قانونـا، وبالتـالي اتسـع مجـال مفـهوم التسـامح ليشمل بجانب التسامح الديني، التسامح مع كافة أشكال وأنمـاط الاختـلاف الأخـرى.

كان ميل من أوائل مـن وضعـوا نـواة الاهتمـام بالتسـامح كقيمـة وليـس مجـرد وسـيلة، وبالتالي حرر المفهوم من استخداماته البرجماتية الصرفـة، وذلـك عندمـا أكـد أنـه لا أحـد لـه الحق في قمع أي عمل أو رأى أو اعتقاد لخطـأه الأخلاقـي وأن الطريـق للحقيقـة هـو التسـامح، وأن التسامح هو أساس النمو الإنساني والحفاظ علي ثـراء التنـوع البشـري. وقـد طـور بوبـر Popper فيما بعد طرح ميل بصورة أكثر تبلـورا عندمـا قـدم ثـلاث مقـولات تمثـل أسـاس التسامح وهـي

- ربما أكون علي خطأ وأنت علي حـق

• من خلال الحديث العقلاني سنستطيع تصحيح بعض أخطائنا

• من الممكن أن نقترب من الحقيقة حتى ولو أنا لم نصل إلى اتفاق[١٣].

نخلص مما سبق إلى عدد من الملاحظات الهامة:

• لم يولد مفهوم التسامح ويكتمل تطوره دفعة واحدة، ولكن كأي مفهوم علمي يعبر عن ظاهرة اجتماعية، مر بمراحل نمو وتطور وكذلك تعرض - ومازال يتعرض- لانتكاسات وتراجعات نتيجة عديد من العوامل والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية. وخير دليل على ذلك ما ورد في ديباجة إعلان اليونسكو حول التسامح الصادر عام ١٩٩٥ والتي أشارت إلى اتساع نطاق التعصب والعنف والإرهاب والعنصرية والتمييز[١٤].

• لم يتم تناول موضوع التسامح في بداياته خاصة في القرون من السادس عشر حتى الثامن عشر خارج نطاق الظاهرة الدينية. كان هناك وعي لدي المفكرين والفلاسفة بأهمية الدين في حفظ النظام والقانون، وفي تخفيف حدة الصراع الطبقي. وعلي هذا فلم يكن التسامح في نشأته قرين العلمانية، بل ظهرت العلمانية في مرحلة متأخرة عنه.

• تعددت حجج تبرير التسامح، ومثلت كل مجموعة من الحجج مرحلة تقود لمرحلة أرقي منها، ففي البداية تم تبرير التسامح علي أساس ديني ثم علي أساس المصلحة الوطنية وأخيرا علي أساس العقل.

• بدأ النظر للتسامح علي انه أداة أو وسيلة لحل مشكلة، ثم تحول تدريجيا إلى مبدأ أو فضيلة أو قيمة سياسية يرغب أي مجتمع في غرسها وتسييدها كأحد القيم الأساسية المرغوبة اجتماعيا وسياسيا. أي بدأ الاهتمام برجماتيا وأنتهي إلى اهتمام قيمي وبرجماتي معا.

• بدأت مسيرة التسامح بالتسامح الديني ولكن مع تطور المجتمع وما طرأ عليه من عمليات تحديث وما صاحبها من تغيرات وآثار سياسية وثقافية وفكرية، أتسع مجال التسامح ليشمل بجانب التسامح الديني كافة أشكال وأنماط الاختلاف الأخرى. ووفقا لراؤل فقد أصبح التسامح فيما بعد أحد الروافد التاريخية لليبرالية، كما وسع الليبراليون من المبدأ ليشمل كل المسائل الخلافية في الحياة الإنسانية. ومن ناحية أخرى فقد حدث تعزيز للمفهوم بوضعه في إطار سياق أكثر شمولا وهو سياق قيمة الحرية بكافة أنماطها والمساواة أي ربطه بالحقوق الإنسانية وليس الفضائل.

وأخيرا يمكن القول أن التسامح بالمعني الواسع تطور من خلال الصراع بين جماعات مختلفة سواء علي أساس طبقي أو ديني أو طائفي أو مهني أو نوعي فيما بينها وفي مواجهة الجماعة الحاكمة. وقد فرض عجز أي جماعة عن تنفيذ إرادتها والاستحواذ علي كل مصادر القوة وتدمير ما يخالفها من جماعات إلى الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة والمتنافسة، وذلك بهدف تجنب التمرد والعصيان[١٥]. فالتسامح يجعل من الممكن أن تتعايش الاختلافات أيا كان نمطها معا. وهكذا فلم يكن التسامح إلا نتاج تجربة تاريخية معينة مفعمة بالتطورات والأحداث وليس وليد معتقد أو مذهب معين. إن تكريس مبدأ التسامح كان هو المخرج الوحيد من حالة القلق والصراع المذهبى الحاد حول الحقيقة الدينية وما أسفر عنه من حروب دينية ضارية دمرت فى طريقها الأخضر واليابس. وإن كان هذا الظرف قد

أثمر التسامح بمفهومه الضيـــق والتقليـــدى أى التســـامح الدينـــى أو قبـــول الآخـــر الدينـــى وليـــس الملحد، فإن التطورات التى كان لها الفضل فى إحداث نقلـــة كيفيـــة فـــى المفـــهوم بمـــا وســـع مـــن مجاله فهى تجربة التحديث الغربيـــة بكـــل مصاحباتـــها والتـــى قلبـــت موازيـــن القـــوة الاجتماعيـــة السائدة والمستقرة رأسا على عقب وما أسفر عن ذلك مـــن تداعيـــات سياســـية تمثلـــت فـــى التـــأكيد على قيم المساواة والحرية والتعدديـــة. لا يعنـــى مـــا ســـبق أن مفـــهوم التســـامح أصبـــح مفـــهوما مستقرا وراسخا فى الغرب، فنظرا إلى أنـــه فـــى النهايـــة نتـــاج تطـــورات وأوضـــاع اجتماعيـــة وسياسية واقتصادية وثقافية معينـــة، فـــإن تغـــير هـــذه الأوضـــاع لابـــد أن يفـــرض تحديـــا علـــى المفهوم بل ويحتم ضرورة إعـــادة تعريفـــه وتحديـــده. فقـــد أصبحـــت المجتمعـــات الغربيـــة فـــى العقود الأخيرة تعانى من ظواهر اجتماعية وسياسية تدل علـــى انتشـــار الاتجاهـــات التعصبيـــة بـــل والسعى لقمع أو اســـتبعاد عديـــد مـــن الاختلافـــات. ومـــن أبـــرز الأمثلـــة تصـــاعد الاتجاهـــات التمييزية فى الغرب سواء على أساس العنصر أو الديـــن أو النـــوع وظـــهور النازيـــة الجديـــدة[١٦]. لم يعد مفـــهوم التســـامح المســـتند للنمـــوذج الليـــبرالى الـــذى يعتـــبر كـــل فـــرد ســـيد تفضيلاتـــه واختياراته، وما يعنيه ذلك من امتناع أى فرد عن التدخـــل فـــى شـــئون الآخريـــن (الوجـــه الســـلبى للمبدأ) مقابل تمتعه بالاستقلال الشخصى (الوجـــه الإيجـــابى للمبـــدأ) - قـــادرا علـــى التعـــامل مـــع الواقع المتغير والذى يشهد ظـــهور عديـــد مـــن الجماعـــات أو بمعنـــى أدق الـــهويات الجماعيـــة. فالتسامح بصياغته الليبرالية الكلاسيكية عـــاجز عـــن قبـــول أو رافـــض الاعـــتراف بحقـــوق هـــذه الهويات الجماعية خاصة إذا كانت تمثل اقليـــات أو تطـــرح أفكـــارا مختلفـــة عـــن الســـياق الثقـــافى والمجتمعى السائد بصفة عامة. وفى المقابل فإن هذه الجماعات تـــرى أنـــه لـــم يعـــد كافيـــا اليـــوم مجرد الاعتراف القانونى بالحقوق المتساوية أو المواطنة والـــذى يكفـــل حمايـــة الفـــرد مـــن القمـــع المادى بل لابد من توفير مناخ موات يسمح بازدهار هـــذه الـــهويات الجماعيـــة وهـــذا مـــا يرفضـــه النموذج الليبرالى خشية غزو الولاءات الجماعيـــة والتـــى قـــد تكـــون أوليـــة فـــى بعـــض الأحيـــان للمجال العام، ثم تحـــول هـــذه الـــولاءات إلـــى صراعـــات بيـــن مختلـــف الجماعـــات والثقافـــات وانتقالها تدريجيا إلى ساحة الصـــراع السياســـى مـــا يـــؤدى فـــى النهايـــة إلـــى تقويـــض النمـــوذج الليبرالى ذاته[١٧]. هناك تحديان يواجهان مفـــهوم التســـامح السياســـى فـــى الغـــرب ويكشـــفان فـــى نفس الوقت عن نقائص النظرية الليبرالية التقليدية التى تدافـــع عـــن التســـامح علـــى أســـس فرديـــة صرفه؛ الأول من قبل الاقليات الدينية والاثنيـــة والتـــى تتبنـــى رؤى متعصبـــة وتنتـــهج ممارســـات متعصبة وتطالب بالسماح لها أو الإقرار بحقها فى نشـــر أفكارهـــا والدفـــاع عـــن ممارســـاتها فـــى المجتمع، وقد أطلق على هـــذا النمـــط مـــن الجماعـــات exclusionary interests of individuals، أما التحدى الثانى فيتمثل فى الجماعـــات (خاصـــة النســـوية) والاقليـــات التـــى تطـــالب بمنـــع كـــل أشكال الحديث والممارسة التى تـــهدد اندماجـــهم الكـــامل فـــى المجتمـــع وهـــو مـــا أطلـــق عليـــه هارل[١٨] inclusionary interests of individuals. ومـــن هـــذا المنظـــور طـــرح تنـــدر ضـــرورة تطوير مفهوم التسامح السياسى كى يتلاءم مـــع الواقـــع ويكـــون أكـــثر اهتمامـــا بعنصـــر الجماعـــة وذلك فى إطار تطوير النموذج الليـــبرالى ذاتـــه[١٩].

الحق فى الاختلاف فى الثقافة العربية والمصرية

رغـــم الاهتمـــام المكثـــف والمتنـــامي الـــذي يوليـــه البـــاحثون وعلمـــاء السياســـة العـــرب والمصريون بقضية الديمقراطية في الوطن العربي مـــن منظـــورات مختلفـــة ســـواء كـــانت الثقافـــة السياسية أو حقوق الإنسان أو العلاقة بالدولة والمجتمـــع المدنـــي، فـــإن مفـــهوم التســـامح السياســـي

أو الحق في الاختلاف كأحد المقومات الثقافية الأساسية للديمقراطية والمجتمع المدني لم يحظ بمثل هذا الاهتمام. ومن المؤكد أن هناك من الأسباب ما يبرر ذلك . فمفهوم التسامح السياسي نشأ في ظل ظروف تاريخية مغايرة تماما - الحروب الدينية الأوروبية - لما مر به التاريخ العربي. وبالتالي لم يتم طرح المفهوم بنفس مدلول نشأته في الغرب* مما يدفع إلى السعي نحو إيجاد مخرج إما من خلال البحث عن المفاهيم اللصيقة بمفهوم التسامح السياسي في الثقافة العربية والمصرية مثل مفهوم الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف وحريات الرأي والاعتقاد والتعبير أو للبحث عن المدلول الخاص بالتسامح أو الحق في الاختلاف في إطار هذه الثقافة وذلك بهدف إما الاستدلال علي المفهوم انتقالا من العام إلى الخاص أو استنباط بعض الأفكار المرتبطة به والمعبرة عنه أو عن نقيضه من واقع الخبرة التاريخية.

أما التفسير الثاني لندرة الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي فهو الدفع بأنه مفهوم غربي النشأة ولا مجال للاهتمام به من قبل أنصار الخصوصية الثقافية المتشددين في مجال العلوم السياسية والاجتماعية. هناك - فضلا عن ذلك- صعوبة أخرى تكتنف البحث عن جذور المفهوم في الخبرة التاريخية الثقافية المصرية وهي تعدد الروافد الثقافية سواء المتعلقة بحقب تاريخية معينة أو المرتبطة بعناصر موضوعية مثل الإطار التاريخي بكافة جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإطار الجغرافي . وبلا شك فإن التقل النسبي لكل رافد من هذه الروافد يختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ولدي قطاعات معينة من المجتمع دون أخرى. فضلا عن التداخل وصعوبة الفصل أو التمييز بين تأثيرات هذه الروافد مجتمعة.

وعلي هذا فإن التحليل سوف يسير علي عدة مستويات متداخلة ومتشابكة. المستوي الأول سوف يعتني بالبحث عن مفهوم الحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية والتركيز علي مدلوله وحدوده وإشكالياته في إطار هذه الخبرة بالتحديد باعتبارها من أهم المكونات الثقافية للثقافة السياسية العربية . وفي نفس الوقت البحث عن مفهوم التسامح السياسي من خلال المفاهيم اللصيقة به مثل مفهوم الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأي وغيرها من مفاهيم، وذلك علي صعيد الفكر السياسي الإسلامي.

أما المستوي الثاني فسيولي أهمية إلى مناحي تفسيرية أخرى مثل الاقتصاد السياسي والتحليل الاجتماعي، مع الإقرار أيضا أنها تقع في إطار التفسيرات التاريخية بالمعني الشامل. يهتم المستوي الثالث من التحليل بالمزاوجة بين الأفكار والوقائع التاريخية. فندرة الوقائع التاريخية تدفع إلى اللجوء إلى الأفكار والرؤى المطروحة باعتبارها تعكس هذا الواقع من ناحية، وتطرح رؤية نقدية معينة له من ناحية ثانية. كما أنها تقدم صورة توضح الفجوة بين الفكر والممارسة من ناحية ثالثة. أما المستوي الرابع والأخير فيسعي إلى المقارنة بين التفسيرات العربية والغربية الخاصة بإشكاليات الديمقراطية والتسامح في الثقافة العربية والمصرية من خلال منظور نقدي.

---

* يتتبع علي اومليل خصوصية مفهوم الحق في الاختلاف في التاريخ الثقافي الإسلامي بالإشارة إلى حدث هام وهو نشأة العلم المكتوب والذي ظهر لمواجهه بدايات الاختلاف وكوسيلة لضبط المعرفة وخططها وتناقلها باسم درء الاختلاف
راجع : اومليل ، التسامح هل هو مفهوم محايد ، في مراد وهبة (محررا)، التسامح الثقافي، القاهرة، مكتبة الانجلو، ١٩٨٧، ص١٠٧

الحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية

- علي مستوي الحركة السياســـية:

فرض غياب مفهوم التسامح من الخبرة التاريخيـــة الإســـلامية بمنطوقـــه البحـــث عـــن مفـــاهيم أخرى مشابهة تدل عليه مثل مفـــاهيم الاختـــلاف - المعارضـــة، وكذلـــك البحـــث عـــن الســـياقات التي نشأت فيها هذه المفـــاهيم.

تعود البدايات الأكثر تبلورا للاختلاف إلـــى أواخـــر عـــهد عثمـــان بـــن عفـــان عندمـــا بـــدأت تظهر الفرق السياسية نتيجة توسع الدولـــة الإســـلامية وشـــمولها عديـــدا مـــن الأجنـــاس والأقـــوام. وكان هناك أربعة آراء تعبر عن هذه الفـــرق فـــي عـــهد عثمـــان وهـــي المطالبـــة بعـــزل الـــولاة ومناقشة حق قريش في الخلافة والولاية وآراء أبـــى زر فـــي سياســـة المـــال وآراء عبـــد الله بـــن سبأ في تفضيل علي بن أبى طالب[٢٠]. وهناك وجهة نظـــر أخـــرى تعـــود إلـــى مـــا وراء ذلـــك إذ يرجع أنصارها بدايات ظهور الاختلاف إلى ما حـــدث فـــي اجتمـــاع الســـقيفة حـــول مـــن يخلـــف الرسول (ص) والذي بـــرز فيـــها الانقســـام بيـــن الأنصـــار والمـــهاجرين وتـــم حســـمه لصـــالح الأخيرين[٢١]. وعلى هذا فرغم الاختلاف فـــى تحديـــد البدايـــات، كـــان هنـــاك اتفـــاق فيمـــا بيـــن المهتمين بالفكر والتاريخ الإسلامى علـــي أن الاختـــلاف حـــول مســـألة الخلافـــة أو الإمامـــة كـــان السبب الرئيسي لظهور الفرق في الخبرة الإسلامية[٢٢]. كـــان عـــدم الاتفـــاق بيـــن المســـلمين علـــي خلافة علي بن أبى طالب بالأساس أحد الأســـباب الرئيســـية التـــي دفعـــت إلـــى نشـــأة مزيـــد مـــن الفرق الإسلامية، إذ ظهرت الخوارج والشيعة ومـــن بعدهـــم المعتزلـــة، بـــل وتفرقـــت كـــل فرقـــة إلى عديد من الفرق الأخرى[٢٣]. يحدد أحد الباحثين فـــى الفكـــر والتـــاريخ الإســـلامى أقـــدم وأكـــبر الفرق التي سادت الحيـــاة الدينيـــة والفكريـــة منـــذ القـــرن الأول الـــهجري حتـــى أواخـــر القـــرن الخامس الهجري فـــي ســـبع فـــرق وهـــم الشـــيعة والخـــوارج والمرجئـــة والمعتزلـــة والجهميـــة والاشاعرة والماتريدية[٢٤]. والأمر المثـــير للدهشـــة أن كثـــيرا مـــن هـــذه الفـــرق كـــان لايقبـــل الاختلاف، فعلى سبيل المثال يحلل العـــوا فكـــر الخـــوارج وموقفـــهم مـــن الاختـــلاف إذ يقـــول " وكان مبدأ الخوارج لا حكم إلا لله بمعني أن كـــل فئـــة تـــري نفســـها قيمـــة علـــي حكـــم الله فـــي الصغيرة والكبيرة فتسعي إلى تنفيـــذه فتتفـــرق الجماعـــة ويقتـــل بعضـــها بعضـــا. ويكفـــي لبيـــان مدي مساندة هذا الشعار للفوضي أو تسببه لها انه بجانب مـــا ارتكبـــه الخـــوارج بنـــاء عليـــه مـــن مظالم أدى إلى تفرق الخوارج بأنفسهم إلى اكثر من عشرين فرقـــة وذلـــك انـــه مـــادام لا حكـــم إلا لله علي النحو الذي فهمه الخوارج، ومادام الناس بطبيعتـــهم لـــن يتفقـــوا دائمـــا علـــي قبـــول فـــهم معين في كل مسألة تعرض للنقاش أو يعرض فيها الخلاف، فـــان اختـــلاف الـــرأي ســـوف يعتـــبر دائما خروجا علي حكم الله أو كفرا به ولن يبقـــي ثمـــة مجـــال لتبـــاين الآراء إلا إذا صحبـــه دائمـــا تقاتل أصحاب الآراء المتباينة، إذ يري كل منهم انـــه إنمـــا يســـعي لإقـــرار حكـــم الله فـــي الأرض ...."[٢٥].

وهناك من الباحثين من وضع ظاهرة نشأة الفرق الإســـلامية فـــى إطـــار اكـــثر اتســـاعا وهـــو إطار الحركات الاجتماعيـــة والسياســـية التـــى ظـــهرت نتيجـــة تناقضـــات اجتماعيـــة واقتصاديـــة معينة. يرى عمارة أن الفساد والجـــور كـــانوا مـــن أكـــثر العوامـــل التـــي أدت إلـــى الاختـــلاف والانقسام في عـــهد عثمـــان بـــن عفـــان، إذ شـــهد المجتمـــع الإســـلامى عديـــدا مـــن التغيـــيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي بدلـــت واقـــع المجتمـــع وحـــال قياداتـــه، خاصـــة

بعد التوسع الكبير للدولة الإسلامية، فلم يعد الولاة يحاسبون كما كان أيام عمر بن الخطاب، ولم يعد نموذج الخليفة الفقير موجودا، ولذا لم يجد هؤلاء الرافضون صعوبة أو حرجا في الدعوة إلى سلوك سبيل الثورة لتغيير هذا الواقع الجديد(٢٦).

والأمر المثير للدهشة أن المتابع للتطور التاريخى لهذه الحركات يكتشف أن تاريخها ملئ بالاحباطات والهزائم المتكررة، وأنها عانت من كل صنوف الاضطهاد والتنكيل من قبل السلطة الحاكمة مما جعلها تتسم بالحدة والاستقطاب وتفتقد روح التسامح وقبول الآخر(٢٧). ومن ناحية أخرى، فقد عوقت طبيعة هذه العلاقة بين الحركات والفرق من ناحية والدولة من ناحية أخرى أي إمكانية لتطوير الممارسة السياسية فى المجتمع الإسلامى وخلق أنماط جديدة للتفاعل بين الطرفين. فالسلطة السياسية كانت تعتبر الحركات الإسلامية المعارضة خروجا علي الشرعية بل شككت في صدق أفكارها وتفسيراتها الدينية ووصلت إلى حد تكفير بعضها. فتعدد الحركات لم يكن في الحقيقة دليلا علي التعددية بقدر ما كان الأسلوب الوحيد لتقويض الوضع القائم. ويفسر أحد الباحثين ذلك بأن الإسلام الذي ظهر منذ بدايته كقوة اجتماعية وحدت الناس من مختلف الدول والثقافات في مجتمع من المؤمنين ليقيم حضارة لامعة لم يقدم تراثه الفكري والحضاري صيغة محددة لإقامة نظام سياسي مرن يستطيع التغلب علي المتغيرات ويستوعبها، ولم تتأسس علاقة يقبلها الجميع بين الدين والدولة أو بين القوة والعقيدة، بل كان هناك إصرار علي امتلاك كل من القوة والحقيقة الدينية العالمية أو الشاملة للكون وبمعنى أدق إضفاء القدسية علي القوة. وقد أدى هذا الصراع في حقيقة الأمر إلى انفصال المجتمع عن الدولة كشكل مؤسسي يحتكر القوة. وازداد الأمر تعقيدا مع اتساع نطاق الدولة الإسلامية ودخول ثقافات وجماعات مختلفة وتطور ظروفها الاقتصادية وانعكاساتها علي بنية المجتمع الإسلامي وكذلك تعرضها لأكثر من تهديد أجنبي. وهكذا كانت الحركات الإسلامية سببا ونتيجة لهذا الصراع. فمن ناحية يمكن اعتبارها نتيجة منطقية للخلل في إيجاد الصورة المثلي للعلاقة بين الإسلام والقوة السياسية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تكون سببا في تأجيج الصراع حول هذه العلاقة. وفي الوقت نفسه ساهم الحكم السني المحافظ علي امتداد التاريخ الإسلامي في قمع الحركات الرافضة ولم يسع إلى إقامة المؤسسات السياسية التي تستوعب التغييرات التي طالبت بها هذه الحركات، فكانت النتيجة هي تعميق هوة الانفصال بين المجتمع والدولة من ناحية، ودفع الحركات الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى إلى التشدد بحثا عن امتلاك القوة السياسية لتطبيق النموذج المثالي الذي تراه للإسلام(٢٨).

فالعلاقة بين المعارضة والسلطة كانت ذات خصوصية، فبدلا من أن تكرس قواعد الممارسة الديمقراطية والتى من أهمها قبول الآخر، قامت على أساس نفى كل طرف للآخر. فحركات المعارضة كانت تجد لنفسها المبرر المستند إلى الشريعة للقيام بمعارضة السلطة الحاكمة، ولكنها في نفس الوقت لاتسمح أن يتم التعامل معها من خلال نفس المنطق، وبعبارة أخرى بينما تمثل هذه الحركات قوي معارضة فأنها لاتسمح لأحد أن يعارضها. ويرجع ذلك بصفة أساسية إلى أن المعارضة كما ظهرت في التاريخ الإسلامي تصدر عن اعتقاد وإيمان من القائم بها بصحة وسلامة موقفه، ولذلك فهو لا يتنازل عن موقفه المعارض ولا يلتقي مع من يعارضه إلا بأحد سبيلين؛ الأول أن يعتنق الطرف الآخر آراءه والثاني أن تهتز ثقة وإيمان القائم بالمعارضة بصحة وسلامة موقفه(٢٩). وتفسر نيفين عبد الخالق ذلك بأن مشكلة المعارضة في التاريخ الإسلامي هي اصطباغ الصراعات السياسية بالصبغة الدينية حيث تعتقد المعارضة أنها تملك تصورا للمثالية السياسية يكون هو المعبر عن الإيمان والشرعية ويكون ما سواه تعبيرا عن الكفر واللاشرعية. وطالما أنه لا يوجد

اتفاق عام حول هذا النموذج الوحيد للمثالية السياسية أو أنـــه غـير واضـح بـالقدر الـذي يحـدث عليه اتفاق، يكون من الطبيعي أن كل حركـــة مـن حركـات المعارضـة تملـك تصورهـا الـذي تعتبره مثاليا وواحدا وأن غيره من التصورات غير شـرعي وغـير مقبـول، بـل وأنـها انطلاقـا من المبادئ الدينية الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجـهاد تجـد مـن واجبـها ومـن حقها أن تحارب التصور المعارض لـها باعتبـاره غـير شـرعي وكـافر فـي بعـض الأحيـان. وتلك تمثل المأساة الحقيقية لقضيـة المعارضـة فـي الفكـر السياسـي الإسـلامي حيـث تتطـابق السياسة مع الدين وينظر إلى المثالية السياسية علـي أنـها لا يمكـن أن تكـون إلا واحـدة ومتمثلـة في حزب واحد هو حزب الله وما يعارضـها ليـس إلا حـزب الشـيطان والتعـايش بيـن الاثنيـن بالطبع يكون مستحيلا، وإنما العلاقة بينهما علاقـة صـراع واسـتئصال[٣٠]. وانطلاقـا مـن هـذا تستأنى ذبين عبـد الخـالق مـن إطـار الخـبرة التاريخيـة الإسـلامية تصـورا لنمـاذج القيـادة الإسلامية وموقف كل نموذج من المعارضـة والحـق فـي الاختـلاف. فـهناك ثلاثـة نمـاذج؛ الخلافة والإمامة والملك. بالنسبة للخلافـة يتمـيز نموذجـها القيـادي بعـدة خصـائص، إذ يتـم الوصول للسلطة بالاختيار وينظر للحاكم علي أنـه منفـذ لأحكـام الشـرع ونـائب ووكيـل عـن الأمة التي يكون لها دور في عملية الوصول للسـلطة وفـي الرقابـة عليـها والمعارضـة تمـارس بحرية ولها أوسع مجال. أما نموذج الإمامة فـان أسـاس الوصـول للسـلطة هـو التعيـين بـدلا من الاختيار إما بالنص كما هـو لـدي الشـيعة الأماميـة أو بـالوصف كمـا هـو لـدي الشـيعة الزيدية، وينظر للحاكم علي أنه نائب ووكيل عن الله وهو حجـة الله علـي خلقـه وهـو معصـوم، ومن ثم فإن الأمة لا دور لها في عملية انتقال السلطة أو في الرقابـة عليـها، وفـي هـذا النمـوذج فإن المعارضة لا مجال لها ولا اعتراف بحرية ممارسـتها. يعـد نمـوذج الملـك ثـالث النمـاذج، يتم الوصول للسلطة فيه من خلال القهر والتغلب أو الوراثـة، والحـاكم قـد يدعـي الوكالـة عـن الله، وفي هذا النموذج يتم سحق واستئصال المعارضـة. وتـري نيفيـن عبـد الخـالق أنـه فـي مقابل طول الفترات التاريخية التي ساد فيـها كـل مـن نمـوذج الإمامـة والملـك، فـإن نمـوذج الخلافة لم يسد إلا عقـب وفـاة الرسـول(ص) وفـي عـهد الخلافـة الراشـدة فقـط[٣١]. وهكـذا اشتركت النظم الحاكمة مع الحركات المعارضة فى اعتقادهـا أنـها تملـك الحقيقـة المطلقـة وأنـها على صواب دائم مما أدى لسيادة مناخ نفى الآخـر والسـعى لاسـتئصاله.

يفسر لبيب العجز عن فرض حرية الاختـلاف كحـق بـأن هـذا الاختـلاف وإن كـان قائمـا وله مضمون اجتماعي إلا أنه لم يجد في مستوي الحركـات الاجتماعيـة مـا يقـدر علـي فرضـه كحرية اختلاف. كما أن لا يمكن اعتبار جزئيـات الاختـلاف بـالضرورة مؤشـرا علـي الحريـة مادامت محصلتها الاجتماعية غلبـة رأي سـائد يكتسـب شـرعيته مـن نسـبية الاختـلاف ذاتـه فيتحول إلى رأي مطلق. كما أن طاعـة أولـي الأمـر واجبـة والخـروج عنـها مسـكون فـي النصوص بالخوف من الفتنة. فالرأي المخالف كلمـا بـدت إمكانيـة انتشـاره بيـن النـاس تمـت مقاومته باعتباره عامل فتنة. ويضيف لبيب أن الخوف مـن الفتنـة وانـهيار وحـدة الأمـة كـان دائما التبرير الذي يساق لتفسير محاباة عامة العلمـاء الدائمـة للسـلطة فـي مواجهـة أي حركـات شعبية. فهناك دوما خوف من البدائل. فعلـي الرغـم مـن وجـود حركـات اجتماعيـة سياسـية دينية ذات طابع شـعبي رفضـت السـلطة السياسـية القائمـة وحمـل بعضـها رؤي ومشـاريع مجتمع يقوم علي العدل والمساواة وخرجت عن التـأويل السـائد للنـص الدينـي، لكنـها اعتـبرت فتنة ولم يتراكم تأثيرها تاريخيا، كما أنها لم تجعل الحرية المدنيـة مسـألة مركزيـة لـها[٣٢].

يلاحظ من العرض السـابق أن حريـة الاختـلاف أو الحـق فيـه لـم تكـن حقـا مشـروعا ومكفولا في الممارسـة السياسـية الإسـلامية إلا فـي عـهد الخلافـة الراشـدة. ولكـي تكتمـل الصورة لابد من التساؤل عن دور الفكر فـي هـذا الصـدد أو بصياغـة أخـرى وضعيـة الحـق في الاختلاف في الفكر الإســلامي.

الحق في الاختلاف في الفكر السياسي الإسلامي

علي الرغم من وجود عديد من الآيات القرآنية التي تقر الاختلاف وتعتبره من سنن الله. فإن الفكر السياسي الإسلامي لم يهتم بإيجاد الأسس التي تبرر هذا الاختلاف وتجعله شرعيا ومقبولا بقدر ما بحث في أسباب الاختلاف ومظاهره وتحديد مضمونه ووضع حدوده وضوابطه مما أدى إلى تعقد إشكالية الآخر علي مر القرون. ويرى هويدي أن أساس إشكالية الآخر في الفكر والتاريخ الإسلامي تعود إلى سببين؛ الأول وقائع التاريخ التي كان الآخر فيها معاديا للمسلمين ومتربصا بهم والثاني تأويل النصوص الشرعية وتحميلها بما لا ينبغي أن تحمل به تأثرا بتركة التاريخ وبانفعالات أو ردود أفعال مراحل السلب السابقة[٣٣]. ويضيف لبيب سببا آخر أعاق من الإقرار بشرعية الاختلاف وبتبريره وهو الخوف من الفتنة وانهيار وحدة الأمة وما يترتب علي ذلك من محاباة عامة العلماء الدائمة للسلطة في مواجهة أي حركات شعبية[٣٤]. هذا بالإضافة لعامل آخر وهو قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري استنادا إلى ادعاء الإجماع[٣٥].

وعلي الرغم من ذلك فقد اجتهد العلماء والفقهاء في وضع قواعد وآداب الاختلاف وكذلك حدوده. وإن كان إقرارهم بأن الاختلاف في الرأي سنه من سنن الحياة وعلامة من علامات صحة الفكر ودقة الاجتهاد ، إلا أن هذا الخلاف يجب أن يظل في دائرة الرأي والنظر ولا يتجاوز ذلك حتى لا يؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة[٣٦].

نقلا عن الإسهامات الفقهية والفكرية في هذا الصدد يسرد مراد أدب الاختلاف في عصر النبوة والخلافة الراشدة فيقول" كان الصحابة يحاولون إلا يختلفوا ما أمكن فلم يكونوا يكثرون من المسائل والتفريعات بل يعالجون ما يقع من النوازل في ظل هدي الرسول(ص) ومعالجة الأمر الواقع – عادة – لا تتيح فرصة كبيرة للجدل فضلا عن التنازع والشقاق. وإن وقع الاختلاف رغم محاولات تحاشيه سارعوا في رد الأمر المختلف فيه إلى كتاب الله والي رسوله وسرعان ما يرتفع الخلاف. فضلا عن سرعة خضوعهم والتزامهم بحكم الله ورسوله وتسليمهم التام الكامل به. تصويب رسول الله (ص) للمختلفين في كثير من الأمور التي تحتمل التأويل ولدي كل منهم شعور بأن ما ذهب إليه أخوه يحتمل الصواب كالذي يراه لنفسه. وهذا الشعور كفيل بالحفاظ علي احترام كل من المختلفين لأخيه والبعد عن التعصب للرأي. الالتزام بالتقوى وتجنب الهوى وذلك من شأنه أن يجعل الحقيقة وحدها هدف المختلفين حيث لا يهم أي منهما أن تظهر الحقيقة علي لسانه أو علي لسان أخيه. التزامهم بآداب الإسلام من انتقاء افضل الكلام وأجمله وتجنب الألفاظ الجارحة بين المختلفين مع حسن استماع كل منهما للآخر. ابتعادهم عن المماراة ما أمكن وبذلهم أقصى أنواع الجهد في موضوع البحث مما يعطي لرأي كل من المختلفين صفة الجد والاحترام من الطرف الآخر ويدفع المخالف لقبوله أو محاولة تقديم الرأي الأفضل منه"[٣٧].

إما أدب الاختلاف في عهد الخلافة الراشدة فلم يختلف كثيرا عما ساد في عصر النبوة. يحدده مراد في تحاشي الاختلاف بقدر الإمكان. كما لم تكن المسائل الاعتقادية مما يجري فيها الخلاف، فالخلافات لم تكن تتجاوز الفروع، وكان يتم اللجوء للفقهاء والقراء لحسم أي خلاف ينشأ. ويخلص مراد إلى أن الغاية الاسمي وراء الالتزام بآداب الاختلاف هو الحرص علي وحدة الأمة والجماعة كأصل من أصول الدين وركن هام من أركان الإسلام، فعوامل الفرقة والتشرزم مرفوضة وجمع الناس علي الحق غاية واجبة مطلوبة[٣٨].

ومن ناحية أخرى يهتم هو يدى بتحديد معنـــي الاختـــلاف وحـــدوده فيقـــول" أننـــا نمـــيز بيـــن الاختلاف والخلاف ونعتبر أن الاختلاف في الرأي أمـــر طبيعـــي وعلامـــة صحـــة بـــل ومصـــدر للثراء الفكري وعون علي التصحيح، إذا أديـــر بكفـــاءة وروعيـــت فيـــه شـــروطه وأدبـــه. بينمـــا الخلاف قرين الفرقة التي لا يختلف علي إنكارهـــا ونبذهـــا . وليـــس كـــل اختـــلاف مؤديـــا إلـــى الفرقة أو الخلاف، إلا إذا اختلت موازين الحوار وأهـــدرت شـــرائطه أو إذا تصـــدي للأمـــر غـــير أهله. وبالتالي فإن الأحاديث النبويـــة التـــي تنـــهي عـــن الاختـــلاف ينبغـــي ألا تحمـــل بحســـبانها دعوة إلى الرأي الواحد- المستحيل عمليا ولكنها تعد تحذيرا مـــن الفرقـــة التـــي تـــؤدي إلـــى شـــق الصف وفتنة المسلمين. وفـــي الوقـــت ذاتـــه فأننـــا لا نســـتطيع أن نقـــول ابتـــداء ومقدمـــا بـــأن الاختلاف في الرأي هو خير مطلق أو شر مطلـــق. وإنمـــا هـــو خـــير إذا كـــان مصـــدرا للتنـــوع والإثراء، وسبيلا إلى إظهار الحق وهو شر إن أدى إلى الفرقـــة وتمزيـــق الصـــف. وعلـــي ذلـــك فلا مشكلة ولا غضاضة في مبدأ الاختـــلاف أو تعـــدد الآراء، إنمـــا المشـــكلة تكمـــن فـــي الكيفيـــة التي يدار بها هذا الاختلاف. أننا نفرق أيضـــا بيـــن الاختـــلاف فـــي الأصـــول والاختـــلاف فـــي الفروع وبين الاختلاف في الدين أو في الفقه. إذا تم الاتفاق حـــول الأصـــول ، فـــلا مشـــاحة فـــي الاختلاف حول الفروع، وكل اختلاف ، في هذه الحدود محتمـــل ومقبـــول، وبنفـــس المقـــدار فـــإذا انعقد الاتفاق حول الشريعة،الكتاب والسنة، فكـــل اختـــلاف حـــول اجتـــهادات الفقـــهاء وأقاويلـــهم لا يجرح عقيدة أحد ولا يقلل من شأن أحد. ومن ناحيـــة أخـــرى فأننـــا نقـــرر هنـــا أن الإســـلام قـــد احتمل اختلافا في العقيدة ذاتها، فاعترف بـــأهل الكتـــاب ودعـــا إلـــى الـــبر بـــهم ، وقبـــل تعايشـــا كريما مع أصحاب الديانات الأخرى . فأننا لا نتصـــوره ضائقـــا بتعـــدد المذاهـــب والفـــرق علـــي أرضية الإسلام وتحت مظلته. وإذا ثبت الالتزام بـــالأصول فليـــس هنـــاك مـــا يمنـــع مـــن تعـــدد الفرق والمذاهب ، شريطة أن يحترم كل فكر الآخر ولا يجرحـــه فـــي اعتقـــاده "[٣٩].

يمكن استخلاص عدد من الأفكار مـــن العـــرض الســـابق أولـــها أن الإجمـــاع والاتفـــاق هـــو خير من الاختـــلاف ولذلـــك مـــن الأفضـــل تجنـــب الاختـــلاف - إن أمكـــن. وثانيـــها تـــبرير الاختلاف علي أساس ديني وأخلاقـــي فحســـب وليـــس علـــي أســـاس المصـــالح والعقـــل. ثالثـــها هناك حدود للاختـــلاف لا يجـــب أن يتجاوزهـــا ، فـــالاختلاف مســـموح بـــه فـــي الفـــروع دون الأصول، وأيضا بشرط إلا يؤدى للفتنة وتمزيق الأمة. ونخلص مـــن ذلـــك إلـــى أن التعـــامل مـــع الحـــق فـــي الاختـــلاف مختلـــف فـــي التجربـــة التاريخيـــة الإســـلامية عـــن التجربـــة التاريخيـــة الأوروبية. ففي الثانية كان قبول الحق في الاختـــلاف هـــو الحـــل الوحيـــد للحفـــاظ علـــي وحـــدة المجتمع ، أما في التجربـــة التاريخيـــة الإســـلامية فـــالوضع كـــان معكـــوس الوضـــع الأوربـــي ، فالحفاظ علي وحدة الأمة هو القيمة العليا والتـــي يقتضـــي تحقيقـــها تقييـــد الحـــق فـــي الاختـــلاف درءا للفتنة والتمزق. وربما يكون هـــذا مـــن ضمـــن أســـباب عـــدم تطـــور الممارســـة السياســـية الإسلامية نحو مزيد من قبول الاختـــلاف والآخـــر. وهنـــا يثـــور تســـاؤل ، فعلـــي الرغـــم مـــن مرور التجربة التاريخية السياسية الإسلامية بظروف مشـــابهة إلـــى حـــد مـــا بالتجربـــة التاريخيـــة الأوروبية من حيث الانشقاقات والتشيع والصراعـــات السياســـية والمذهبيـــة، ومـــن حيـــث اعتقـــاد كل شيعة أو فرقة أنها تملك الحقيقـــة المطلقـــة والمثاليـــة السياســـية معـــا، لمـــاذا لـــم يـــؤد تشـــابه الظروف - أو قل المقدمات - إلى تشابه أيضا فـــي النتـــائج ؟

علي الرغم من وجود قـــدر مـــا مـــن التشـــابه بـــالفعل ، إلا أن هنـــاك اختلافـــات جوهريـــة ، أولها أن الحركات الاجتماعية والسياسية فـــي التجربـــة التاريخيـــة الإســـلامية لـــم تـــؤد بـــالمجتمع إلى حرب أهلية ضـــروس كمـــا حـــدث فـــي التجربـــة الأوربيـــة. فلـــم تجتـــذب اليـــها جمـــهور المسلمين وتفرقهم إلى شيع وفرق متناحرة. ولـــم يســـفر اســـتعار الصـــراع بينـــها وبيـــن الســـلطة

عن آثار تدميرية واسعة النطاق وممتدة في كافة مناحي الحياة. كما تأرجح نشاطها ما بين خمود وكمون واشتعال مما أعطى السلطة فرصة لالتقاط الأنفاس. ومن ناحية ثانية كانت السلطة السياسية في معظم الأحوال قادرة علي قمع هذه الحركات والتنكيل بها وبالتالي لم تكن في حاجة إلى تقديم تنازلات كبيرة. ولم تكن في حاجة بالتبعية لتطوير النظام السياسي الإسلامي بصورة تمكنه من استيعاب تلك القوي والحركات المنشقة والمتمردة مادامت القدرة علي البقاء متوفرة بصورة أو بأخرى. والخلاصة عدم توافر العلاقة الجدلية بين السلطة والحركات المنشقة بما يسمح لكل طرف أن يطور أفكاره وأدواته بل انحصرت العلاقة في التنكيل من جانب السلطة بالحركات المعارضة وباتهام الأخيرة للسلطة بالكفر. وقد كانت النتيجة الحتمية لذلك غياب أي محاولات لتطوير الممارسة السياسية خاصة في ظل الإصرار علي الربط بين المثالية الدينية والمثالية السياسية.

ومن ناحية ثالثة، فإن تصعيد قيمة الحفاظ علي وحدة الأمة كركن من أركان الدين وبالتالي اعتبار أي اختلاف بمثابة فتنة أو تهديد بالفتنة انعكس بالسلب علي إسهامات الفكر السياسي الإسلامي في قضية الحق في الاختلاف، إذ تم تفضيل الإجماع والاتفاق على الاختلاف، وإن كان ليس هناك بد من الاختلاف فإن هناك حدودا لا يجب تجاوزها. ومن ناحية رابعة فإن غياب التحديث ومصاحباته في الممارسة التاريخية الإسلامية من ناحية، وتجربة التحديث المشوهة في التاريخ المعاصر من ناحية أخري أهدر فرصة تطوير قيمة الحق في الاختلاف علي أسس عقلانية ومصلحية جديدة.

موقع المفاهيم المرتبطة بالتسامح السياسي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر:

انطلاقا من أن التسامح السياسي مفهوم ينتظم في منظومة اشمل من المفاهيم ويرتبط بها ارتباطا وثيقا مثل الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأي والتعبير .... فإن بحث رؤي الإسلاميين المعاصرين بصدد هذه المفاهيم سيلقي بمزيد من الضوء علي إمكانات تطور مفهوم التسامح السياسي في الثقافة السياسية العربية والمصرية. تتفرع هذه الرؤي إلى اتجاهين؛ اتجاه معتدل تتسم آراءه بدرجة ما من الليبرالية وسيكون محل التركيز بالأساس نظرا لأنه يمثل قوة فاعلة في المجتمع المدني المصري. والثاني اتجاه متشدد ويتمثل في الجماعات الراديكالية بالأساس مثل الجهاد والجماعة الإسلامية.

يتبني أنصار الاتجاه المتشدد – وفقا للموصلي – عديدا من المبادئ الاستبعادية مثل الأصالة والسمو والطهارة. يرفض أنصار هذا الاتجاه فكرة الفردية، فحرية الفرد ليست القيمة المحورية في المجتمع، إذ إن رفاهية الجماعة تسمو علي رفاهية الفرد. كما أن وحدة المجتمع تعد قيمة عليا وما يترتب عليه عدم السماح بقيام أحزاب سياسية أو منظمات أو روابط أو ما شابه لأنها تدمر وحدة الجماعة[٤٠]. وعن الموقف من الديمقراطية ترفض جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية الفكرة الديمقراطية رفضا تاما وتجعلانها مناقضة للتوحيد، فتري جماعة الجهاد أن الديمقراطية هي حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان وشرك بالله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو الشعب، أما المشرع في التوحيد هو الله سبحانه، فالديمقراطية هي شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من المولي عز وجل وأعطته للشعب[٤١]. فالحاكمية لله تعني أنه سبحانه هو المالك الآمر المشرع الذي

لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرع. فحق التشريع غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية، فمصدر الحكم هو الله هو الذي يملكه وحده وذلك وفقا لعمر عبد الرحمن(٤٢).

أما أنصار الرؤية المعتدلة والأكثر ليبرالية فلا يرفضون مفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية وغيرها من مفاهيم ويحاولون التوفيق بينها وبين الإسلام. فعلي سبيل المثال يري العوا أن النظام السياسي الإسلامي يقبل بتعدد الأحزاب السياسية بشرط أن تلتزم بقيم الإسلام وأحكامه إذ يقول "فكل حزب قامت مبادئه في اتساق ووفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشرة نشاطه فيها والدعوة إلى مبادئه وجمع الناس حولها، وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظا علي نظامها العام ومثلها العليا(٤٣)" وعلي نفس المنوال يؤكد الشيخ القرضاوي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، و لا نص. بل أن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها علي سائر الناس وتحكمها في رقاب الآخرين. كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران أساسيان – أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضوء الأصول العلمية المقررة. والأمر الثاني ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته أيا كان اسمها أو موقعها. فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية أو يطعن في الأديان السماوية عامة أو في الإسلام خاصة أو يستخف بمقدسات الإسلام(٤٤).

وفيما يتعلق بحدود الاختلاف وإمكانات التعددية يري عمارة أن لا اجتهاد في الأصول والمبادئ والقواعد التي بني عليها الإسلام، اللهم إلا الاجتهاد في الفهم وإلحاق الفروع بالأصول. فهذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يمتنع فيها الاختلاف ومن ثم تمتنع التعددية .... أما الفروع التي تقام أبنيتها علي هذه القواعد فهنا يصح بل ويجب الاجتهاد(٤٥).

فيما يتعلق بالديمقراطية يري الشيخ القرضاوي أنها في جوهرها لا تتعارض مع الإسلام، بل الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها في جوهرها ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين. كما أن الديمقراطية لا تتعارض مع مبدأ الحاكمية لله وهو مبدأ إسلامي أصيل. والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجور ورفض المعصية. ومما يؤكد ذلك أن الدستور ينص – مع التمسك بالديمقراطية – علي أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين وهذا تأكيد لحاكمية الله أي حاكمية شريعته وأن لها الكلمة العليا. كما يضيف إذا كان التصويت من أساسيات الديمقراطية، فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع وأساسيات الدين وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور الاجتهادية التي تحتمل اكثر من رأي ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها(٤٦).

وأخيرا يري العوا أن الإسلام يكفل حرية الرأي إلا أنه يحدها بقيد واحد وهو التزام حدود الشريعة الإسلامية، فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم إعمالا لهذه الحرية طعنا في الدين أو خروجا عليه، فذلك مخالف للنظام العام والدولة الإسلامية يحجر لذلك علي صاحبه وقد يجوز إذا توافرت شروط معينة أن يعاقب عليه(٤٧).

يلاحظ من العرض السابق أن رؤي التيار المعتدل من الإسلاميين محكومة دوما بقيود شرعية ودينية، وأن هناك حدوداً لا يمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال، فحرية الاختلاف مكفولة في إطار السياسات والبرامج فحسب دون الإيديولوجيات. كما أن حظر الأحزاب التي يرجح كفرها لا ينطوي لديهم علي أي انتهاك لحرية التجمع والتنظيم وذلك لأنها بأفكارها خارجة عن إجماع الأمة ومهددة لوحدة المجتمع. وهكذا يتضح أن الفرق بين المعتدلين والمتشددين فرقا فى الدرجة وليس التوجه والفكر.

الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف في الثقافة السياسية العربية من وجهة نظر غربية:

انقسمت الرؤى الغربية في هذا الشأن إلى اتجاهين؛ اتجاه يرفض إقامة علاقة توافق بين الثقافة العربية الإسلامية والديمقراطية وما يرتبط بها من قيم واتجاهات، واتجاه آخر ينتقد هذه الرؤية التاريخية الضيقة والمتحيزة لأنصار الاتجاه الأول ويري أن هناك عوامل عديدة قد تسهم في تشكيل صورة مغايرة لما يطرحه أنصار الاتجاه الأول. وتجدر الإشارة إلى أن هاتين الرؤيتين الأولى والثانية لا تقتصر علي الباحثين الغربيين بل يشاركهم فيها عديد من الباحثين العرب.

يري أنصار الاتجاه الأول أن هناك جوانب هامة في الثقافة العربية الإسلامية لا تتوافق بل تتعارض مع المبادئ الأساسية للممارسة الديمقراطية، مثل تأكيد الإسلام علي السيادة الإلهية وليس الشعبية واحتكار نخبة من رجال الدين تفسير الشريعة الإسلامية ومناقشة القضايا السياسية العامة بمعزل عن أي مشاركة واسعة من الجماهير في صنع القرار. فضلا عما تحتويه هذه الثقافة من جوانب تمييز ضد الاقليات الدينية والمرأة. ومن ابرز أنصار هذا الاتجاه[٤٨] بايبز Daniel Pipes وبيرلميوتر Amos Perlmutter وخدوري Elie Kedourieوفاتيكوتيس وجلنر Ernest Gellner و كاشان Hilal Kashan.

فعلي سبيل المثال يري فاتيكوتيس Vatikiotis أن أفكار الحرية السياسية غريبة عن الإسلام[٤٩]، بينما يقيم جيلنر Gellner قياسا بين المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث والمجتمعات الماركسية علي أساس أن كلا النمطين مكبل بالإيمان والعقيدة[٥٠]. أما كازانسجيل Kazancigil فقد فسر ضعف تجذر الديمقراطية في الإسلام والمسيحية الارثوزكسية علي أساس فشلهما في فصل المجالات السياسية عن الدينية[٥١].

كما يشير كاشان إلى واحدية المفاهيم الإسلامية التقليدية للسلطة والحكم. فقد أدت طموحات الإسلام في أن يحتوي المسائل الإيمانية والاجتماعية والسياسية مثل حفظ النظام العام وتحقيق العدالة ..... إلى تسييد وحدة الأمة الإسلامية كقيمة عليا. فقد شهدت مرحلة الخلافة الإسلامية دعوة فقهاء المسلمين الرعية بأن يطيعوا حتى الخليفة المستبد حفاظا علي وحدة الأمة. ويخلص كاشان إلى أن البيئة العربية تفتقر إلى الشروط الاجتماعية والهياكل الطبقية الضرورية للديمقراطية، فضلا عن أن الماضي مازال حيا في عقول العرب[٥٢].

وعلي صعيد مختلف هناك وجهة نظر أخرى ترجع غياب الديمقراطية عن الثقافة العربية إلى سيادة الولاءات التقليدية سواء قبلية أو طائفية مما يعوق تبلور شعور عام بالمواطنة ويؤدي إلى غياب التسامح مع الآخر المختلف، ومن أبرز أنصار هذه الرؤية جونز وجيمس بيل وسبرنجبورج وهشام شرابي. يري جونز في كتاب الدائرة المغلقة أن التركة القبلية في العالم العربي تخلد الحكم المطلق والاستبدادي وتعوق تطور مؤسسية

تعددية تسمح بالمشاركة، فأفراد القبائل يتسمون بالتحيز والميـل لمقاومـة السـلطة واللجـوء إلـى العنف لحسم أي صراع. فضلا عن غياب أي معـايير واضحـة لاختيـار القيـادة وتداولـها ممـا يجعل العنف في النهاية هو الطريق إلى السـلطة. أمـا بيـل وسـبرنجبورج فيعتقـدا أن الاعتمـاد علي روابط القرابة كأساس للتنظيم الاجتمـاعي هـو سـبب ضعـف منظمـات المجتمـع المدنـي وتعويق الديمقراطية، فالشخصانية تسود فـي المجتمعـات الشـرق أوسـطية فـي كافـة مجـالات الحياة، وخلف كل جماعـة رسـمية هنـاك جماعـة غـير رسـمية فاعلـة ومؤثـرة ، ويخلـص الباحثان إلى أن تكوين جماعات رسمية فعالة يحتاج إلى مسـتوي معيـن مـن التنظيـم وقـدر مـن الثقة والرغبة في التعاون وأيضا التسامح مـع الجماعـات الأخـرى المختلفـة بـل وقبولـها. وأن هذه المتطلبات لا تتوفر في بيئة الشـرق الأوسـط[٥٣].

والسؤال هنا إذا صح هذا التفسير لتحليل أوضـاع المجتمعـات القبليـة فـي الجزيـرة العربيـة بصورة أو بأخرى، هل يسمح بتفسير أوضاع دول عربية أخـرى مثـل مصـر لـم تعـرف نمـط القبيلة كأساس للتنظيم الاجتماعي. وقد وجهت أند رسـون انتقـادات للـرؤي التـي تركـز علـي أن القبيلة والإسلام هو سبب غياب الديمقراطية عن الثقافـة العربيـة لمـا تفترضـه -صراحـة أو ضمنا- من أن الاتجاهات والمعتقدات التي ولدت في شـبه الجزيـرة العربيـة فـي عصـر النبـوة بلا زمن، أي سرمدية و لا تتغـير بـل مـازالت تحتفـظ بتأثيرهـا وقوتـها. وأن هـذا الطـرح طرح سكوني، يفتقد القدرة علي التحليل الديناميكي ومتابعـة التغـير المتواتـر[٥٤].

أما الاتجاه الثاني والذي يري بإمكانية تعـايش الإسـلام والديمقراطيـة، فمـن أبـرز أنصـاره بيسكاتوري وايسـبوزيتو Piscatori & Esposito ، ففـي دراسـتهما عـن الديمقراطيـة والإسـلام وإمكانية التوافق بينهما. انتقد الكاتبان الفكـرة السـائدة أن التقـدم والعلمانيـة همـا قـوام التنويـر وذلك لما تنطوي عليه مـن افـتراض اسـتحالة تقـابل الإسـلام مـع الديمقراطيـة. كمـا أشـار الكاتبان إلى أن العلمانية أصبحت تواجـه تحديـات ضخمـة فـي الغـرب فـي الوقـت الحـاضر. ومن ناحية أخرى أكد الكاتبان أن التاريخ اثبـت أن الأمـم والتقـاليد الدينيـة قـادرة علـي طـرح تفسيرات إيديولوجية عديدة، وأبرز مثال علي ذلك التحـول الـذي حـدث فـي أوربـا مـن الحكـم القائم علي أساس الحق الإلهي إلى الديمقراطيـة، إذ تـم إعـادة تفسـير الأفكـار المسـيحية التـي كانت مؤيدة للحكم السياسي المطلق بحيث تتواكب مع الديمقراطيـة. وعلـي نفـس المنـوال فـإن الإسلام يحوي عديداً من المفـاهيم الديمقراطيـة التـي مـن الممكـن تطويرهـا وتدعيمـها مثـل الشوري والبيعة. وفي نهاية دراسـتهما خلـص الكاتبـان إلـى أن رفـض الحركـات الإسـلامية للنموذج الغربي للديمقراطية يعود إلى مـا تركتـه التجربـة الاسـتعمارية مـن أثـار فـي نفـوس المسلمين، وبالتالي الرفض رفض للغـرب وليـس للديمقراطيـة[٥٥].

وفي إطار نفس الاتجاه يـري دن Dunn ونورتـون Norton إن هنـاك درجـة معينـة مـن المرونة المذهبية لدي الحركات الإسـلامية لابـد مـن اسـتثمارها. فعلـي الرغـم مـن الميـول السلطوية لهذه الحركـات، فإنـهما يريـان أن المنافسـة الانتخابيـة قـد تجـبرهم علـي السـلوك بأسلوب ديمقراطي سعيا نحو تحقيق الفاعلية السياسـية. وعلـي هـذا فـإن تعديـل سـلوك هـذه الجماعات والحركات مرهون بمزيـد مـن حـدوث التحـول الديمقراطـي فـي النظـم السياسـية العربيـة[٥٦].

وفي نهاية هذه النقطة يتعيـن التـأكيد أن مشـكلة التفسـيرات السـابقة المعارضـة لافـتراض علاقة ايجابية بين الديمقراطيـة والإسـلام أن هنـاك خطـا واحـدا يجمعـها وهـو أن المـاضي مازال حيا وفعالا بدرجة تنفي الحاضر تماما وأن الإسلام هـو المكـون الوحيـد للثقافـة السياسـية

العربية وكأن المجتمعات العربية توقف بها الزمن عند ظهور الإسلام ولم يتجاوزه حتى اللحظة الراهنة، وبالتالي فإن هذه التفسيرات تتجاهل مسألتين، الأولى أن هناك تغيرات متراكمة طرأت علي المجتمعات العربية وأدت بالتبعية لتغيرات في الثقافة السياسية، والثانية أن التاريخ ليس معطي ديني فحسب، بل التاريخ إطار اشمل يضم بجانب الدين معطيات جغرافية وسياسية واجتماعية واقتصادية عديدة تلعب دورا مؤثرا في تشكيل الثقافة السياسية. كما أن الثقافة ليس كلا متجانسا بل تحوي عديداً من التمايزات والثقافات الفرعية والتي تتأثر بمكون دون آخر. يطلق بلاطة علي هذه التفسيرات التي تركز علي الإسلام فحسب مصطلح الرؤية التاريخية للثقافة وينتقدها علي أساس أن أي ثقافة هي حصيلة تجربة مجموعة بشرية مع الزمن، إذا تحركت في هذا الزمن من جيل إلى جيل تقابل باستمرار بحاجات جديدة تمثل تحديا لها، واستجابة الجماعة لهذه التحديات تشكل خبرتها في الواقع وهذا بدوره يضيف إلى ثقافتها، وتتعلم الجماعة أن تكتسب عناصر ثقافية جديدة وأن تطرح عناصر أخرى بحيث تواصل ثقافتها التطور إلى ما يعينها علي البقاء وتعزيز وجودها. وعلي هذا فإن الثقافة تتغير باستمرار وتقيم مواءمة بين المؤسسات والمعتقدات والقيم الخاصة بالجماعة وبين الحاجات المادية وغير المادية المتجددة. وقد تكون هناك ثقافات اكثر انفتاحا علي التغيير من سواها. فلا توجد ثقافة لا تتغير اللهم إذا كانت ميتة. يزيد علي ذلك إن أي ثقافة حية تشمل التنوع في إطار وحدتها دائما، وقد تسمح بعض الثقافات بمدي تنوع في داخلها اكثر من سواها. فمن الصعب أن توجد ثقافة تتسم بتجانس كلي وجامد[٥٧]. ويبرهن بلاطة علي طرحه بتحليل تطور الثقافة العربية. فقد تعرضت الثقافة العربية إلى تغيير ثوري مع مقدم الإسلام في القرن السابع وواصلت أيضا الإبقاء علي عناصر ثقافية من فترات أسبق بل وطورتها. كما احتكت بشعوب بها ثقافات مختلفة مثل البابليين والآشوريين والآراميين بما تتضمنه هذه الثقافات من موروثات دينية. كذلك تأثرت الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية عندما حدث الاحتكاك بين الاثنين. والمثير للسخرية أن الباحثين الغربيين الذين يدرسون الثقافة العربية من منظور التحليل التاريخي ويركزون علي المكون الإسلامي فيها فحسب يشتركون مع التراثيين من المفكرين الإسلاميين الذين يؤمنون بأن الإسلام هو المكون الأساسي للثقافة العربية ويدعون إلى ضرورة إحياء مجتمع إسلامي.

التسامح السياسي والحق في الاختلاف من منظور تاريخي متكامل الأبعاد

بداية لابد من الإشارة إلى عدد من المسائل الهامة؛ أولها أن الاقتراب التاريخي لا يمكن التعويل عليه لتفسير الظواهر السياسية والاجتماعية إلا بصورة جزئية، فاللجوء إليه قد يوفر منظورا جزئيا لتفسير الظاهرة محل البحث، فعلي الرغم من أن معظم الظواهر السياسية والاجتماعية لها جذور تاريخية بدرجة أو بأخرى، أي غير منبتة الصلة بالماضي تماما. ومع ذلك فإن الحاضر يلعب الدور الأكبر في التفسير مما ينبغي استكشاف مدي التواصل بين الماضي والحاضر وكذلك الانقطاع وتقييم مدي ملاءمة الاقتراب التاريخي علي ضوء ذلك. ثانيها أن قصر الاقتراب التاريخي علي الجوانب المعنوية سواء كانت ثقافية أو دينية مسألة مخلة في التبسيط. فالتاريخ نتاج تفاعل بين الجوانب المعنوية والجوانب المادية، ويقصد بالتفاعل هنا التأثير والتأثر أي التفاعل المتبادل. وهناك عديد من المداخل التي تستخدم لدراسة هذه الجوانب المادية مثل مدخل الاقتصاد السياسي ومدخل الدولة وعلاقتها

بالمجتمع ومدخل التحليـــل الاجتمـــاعي والطبقـــي. ثالثـــها إن الاقـــتراب التـــاريخي يشـــمل كـــل المتغيرات الفاعلة في إطار تاريخي معيـــن ســـواء كـــانت اقتصاديـــة أو اجتماعيـــة أو جغرافيـــة أو سياسية بجانب المتغيرات الثقافية. رابعها وأخرها عدم كفـــاءة النظـــرة الســـكونية للتـــاريخ والتـــي تم الإشارة إليها ســـلفا.

بناء علي ما سبق، فإنه رغم أهمية الجوانب المعنويـــة الســـابق الإشـــارة إليـــها والتـــي حظيـــت باهتمام مكثف من قبل الباحثين العـــرب والغربيـــن علـــي الســـواء، فـــإن هنـــاك جوانـــب ماديـــة ومداخل تفسيرية لابد من الاهتمـــام بـــها عنـــد تحديـــد وضعيـــة التســـامح السياســـي والحـــق فـــي الاختلاف، ومن أبرز النمـــاذج فـــي هـــذا الصـــدد مدخـــل الاقتصـــاد السياســـي وطبيعـــة الدولـــة ونظرية التحديـــث.

يري الأيوبي أن تاريخ الدولة فـــي مصـــر هـــو معكـــوس تـــاريخ الدولـــة فـــي أوربـــا. فقـــد تدعمت المركزية في مصـــر نتيجـــة أســـباب جغـــرا-سياســـية (نـــهر النيـــل ومتطلبـــات الـــري الصناعي التي خلقت الدولة الهيدروليكية). ثم جاء محمد علـــي فـــي القـــرن التاســـع عشـــر فبنـــي رموز الدولة القومية الحديثة ومنظماتـــها (كالمجـــالس والـــوزارات والبيروقراطيـــة ونظـــم التجنيـــد ونظم التعليم الموحدة). ثم جاءت الرأسمالية المصريـــة فـــي فـــترة مـــا بيـــن الحربيـــن العـــالميتين فحاولت بناء النظام الرأسمالي الصناعي في مصـــر وتنازعتـــها تيـــارات مختلفـــة عكســـت خلفيـــة الأجنحة الرأسمالية المختلفة. وبذلك يتضح أن هذا النمـــط هـــو معكـــوس النمـــط الأوربـــي تمامـــا حيث ظهرت الرأســـمالية أولا، ثـــم طـــورت رمـــوز الدولـــة القوميـــة وأنشـــأت أجهزتـــها ثانيـــا، وأخيرا تم تدعيم المركزية. ويضيف الأيوبي أن هذا النمط فـــي التطـــور التـــي مـــرت بـــه مصـــر يفسر كثير امن تناقضات الدولة المصريـــة مثـــل تطـــور أجـــهزة الدولـــة وتقدمـــها مـــع ضعـــف الروح الفردية وأنشطة المشاركة. فبينما تم التوصل إلى الدولة فـــي أوربـــا عـــن طريـــق الفردية أي إطلاق سراح الفرد من إسار المنظمات الإقطاعية والوســـيطة وإعـــادة ربطـــه كوحـــدة مســـتقلة ذات سيادة بالدولة الحديثة ، فإن هذه العملية لم تتم فـــي مصـــر إلا بصـــورة جزئيـــة[٥٨].

وفي هذا السياق يهتم فيتفوجل Wittfogel بطبيعة الدولة والمجتمـــع فـــي البلـــدان التـــي تعتـــمد علي الري الصناعي والمجتمعـــات الهيدروليكيـــة. يـــري فيتفوجـــل أن المجتمعـــات الهيدروليكيـــة تطوع نفسها لشكل من أشكال الاستبداد الشرقي الـــذي يـــأخذ غالبـــا شـــكل دولـــة بيروقراطيـــة وأن الاقتصاد الهيدروليكي في طبيعته إداري وسياســـي أساســـا، ولذلـــك فالدولـــة أقـــوي مـــن المجتمـــع نظرا لتمتعها بقوة تنظيمية ضخمـــة فـــي الشـــئون الداخليـــة (الـــري - التحكـــم فـــي الفيضـــان - التشييد ٠٠٠)، وفي الشئون الخارجية (الحـــرب والدفـــاع). كمـــا أن الملكيـــة الخاصـــة ضعيفـــة. والنتيجة نظام سلطوي استبدادي يفتقر إلـــى أي مراكـــز مســـتقلة للمراجعـــة المجتمعيـــة، وحكومـــة تتسم بـــالإطلاق والاوتوقراطيـــة، وأفـــراد يعـــانون مـــن الخـــوف الشـــامل والخضـــوع الشـــامل والوحـــدة الشـــاملة[٥٩]. ويـــري الأيوبـــي أن هـــذا الطـــرح ينطبـــق - بتحفـــظ - علـــي معظـــم المجتمعات التي يكون الماء أندر مواردها وأكثرها موضعا للحاجـــة وحيـــث يكـــون الـــري- وهـــو في هذه الحالة مرادف للتنظيم- هو الوسيلة الغالبة لتأمين تلـــك الحاجـــة. وعلـــي هـــذا فـــإن هـــذه العوامل المادية تنعكس علي الثقافـــة السياســـية الســـائدة وتدفعـــها نحـــو تمثـــل ســـمات الاســـتبداد الشرقي مثل المركزية والهرمية والتسلط والخنوع. وعلـــي الرغـــم مـــن توالـــي فـــترات متتابعـــة من الصراع والتوازن بين اعتبارات المركزيـــة واللامركزيـــة فمـــن المتصـــور أن تســـتغرق مثـــل هذه السمات الثقافية الاستبدادية وقتا أطول لكي تتقشع حتى بعـــد أن تفقـــد العنـــاصر الماديـــة التـــي كانت تستند إليها أهميتها كليـــا أو جزئيـــا[٦٠].

يهتم تيرنر Turner بالعلاقة بين الاستبداد الشرقي ومشكلة المجتمع المدني بصورة أكثر تفصيلا، إذ يرجع غياب الديمقراطية في الثقافة العربية إلى الفشل في الانتقال من التكوينات ما قبل الرأسمالية إلى المجتمعات الرأسمالية مما أدي إلى غياب المجتمع المدني في الشرق بمؤسساته التي تتوسط الفضاء بين الدولة والفرد وجعل الأخير عرضة لتعسف الدولة وانتهاكها لحقوقه. إن غياب المجتمع المدني في الشرق يعني في التحليل النهائي غياب آليات حماية الأقلية والفرد من استبداد الأغلبية وكذلك غياب تنوع الثقافات والمصالح. فالدولة المركزية التي يقتضيها نظام الري الهيدروليكي أطاحت بكل الجماعات المضادة داخل المجتمع والتي تهدد سلطانها سواء كانت جماعات قرابية أو دينية[٦١].

ورغم أهمية الفكرة التي طرحها تيرنر إلا أنها تتسم بقدر كبير من التبسيط، فربما يكفل وجود المجتمع المدني بصورته الحديثة تنوع الثقافات والمصالح، ولكن وجوده فحسب لا يعني حماية المجتمع من تعسف الدولة وحماية الفرد من استبداد الأغلبية. فهناك عوامل أخرى يرتهن بها تحقيق هذا الهدف المزدوج مثل مدي قوة هذا المجتمع وقدرته علي مواجهة الدولة وتحقيقه قدرا معقولا من الاستقلالية في إدارة شئونه عن جهاز الدولة. ومن ناحية ثانية احترام منظمات هذا المجتمع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية علي كافة المستويات سواء في تفاعلاتها الداخلية أو في علاقتها بالدولة. وعلي صعيد آخر، فإن التاريخ العربي يدحض هذا الطرح، فلم تخل المجتمعات العربية من منظمات تتوسط العلاقة بين الفرد والدولة مثل الطوائف الحرفية والطرق الصوفية، ففكرة الجماعة فكرة موجودة في الثقافة والتنظيم الاجتماعي. بل علي خلاف ذلك يري أحد الباحثين أن أساس الغياب التاريخي للديمقراطية في الثقافة العربية ليس عدم وجود التنظيمات التي تتوسط العلاقة بين الدولة والفرد بل غياب فكرة الفردية. يري فرحات أن أصل المشكلة هو فشل فكرة الفردية في الثقافة العربية، إذ لم تمر الفكرة بنفس مراحل تطورها في الغرب، ولم تزدهر انبثاقا من حاجات الاقتصاد ومتطلبات التطور الاجتماعي. فقد كانت الوحدات الأساسية للتنظيم الاجتماعي في نهايات القرن الماضي هي الجماعات الفرعية التي تتوسط الفضاء بين الفرد والدولة والتي يكاد يذوب فيها اندماجا كيان الفرد. وكانت هذه الجماعات الفرعية بمثابة الكيانات الأساسية التي تدير حركة المجتمع، وقد تمثلت في الأسرة الممتدة والقبائل وجماعات الحرف والطرق الصوفية وذلك كله في إطار اقتصاد زراعي وتجاري سكوني. ولم يكن تحول المجتمعات العربية إلى المراحل الرأسمالية مدفوعا باعتبارات التراكم الكمي والتغيير الكيفي في النظام الإقطاعي بل كان مدفوعا في المقام الأول باعتبارات الاستجابة المصطنعة لحاجات الاستعمار الأوربي، وبالتالي ظهرت الرأسمالية العربية في المقام الأول رأسمالية تابعة غير متغلغلة في النسيج الاجتماعي لمجتمعاتها ولا تقوم بنفس الدور الحضاري التي قامت به الرأسمالية الأوربية التي تطورت تطورا طبيعيا في رحم المجتمع الإقطاعي الأوربي وتلبية لاحتياجاته[٦٢]. وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار التكنيك الليبرالي الغربي علي المستوي السياسي وهو نموذج يجعل الفرد وحدته الأساسية في حين ظل النسيج الاجتماعي التحتي مغتربا تماما عن هذا النموذج. وكان طبيعيا أن يؤدي ذلك وقد أدي فعلا إلى فشل متدرج لتطبيقات الليبرالية السياسية الغربية في المجتمعات العربية. فقد تحولت مؤسسات التعددية السياسية الرسمية التي أقيمت علي النمط الغربي في المجتمعات العربية إلى هياكل ديكورية شكلية تأخذ من الديمقراطية الليبرالية الشكل، بينما مضمونها وديناميات عملها تقوم علي المنهج التقليدي الأبوي. ولم تكن الأحزاب والبرلمانات وكافة مؤسسات التعددية السياسية سوي واجهات تتفاعل وتؤثر في داخلها

اعتبارات الانتماء القبلي أو العرقي أو الديني. ولـــم يختلـف الوضـع كثـيرا مـن وجهـة نظـر فرحات بعد إنجاز مهام الاستقلال والتحرر الوطنـــي، فقـد أصبحـت أحـد القضايـا ذات الأهميـة الفائقة في الفكر السياســي العربـي علـي المسـتويين الشـعبي والرسـمي بـل وفـي الممارسـة السياسية العربية هي قضية ضبط العلاقـــة بيـن الحقـوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة مـن ناحيـة والحقوق المدنية والسياسية من ناحيـــة أخـرى. وانحـازت الفيـالق العسـكرية لشـعار لا حريـة للجوعي وأن الحرية كل الحرية للشعب و لاحرية لأعداء الشـــعب. ويخلـص فرحـات إلـى أنـه مثلما فشل نموذج الديمقراطية السياسية، أخفق نمـــوذج الديمقراطيـة الاجتماعيـة فـي المجتمعـات العربية والسبب وراء ذلك الاعتماد علي آليات المجتمع الأبـــوي التـي مـازالت لـها السـيادة فـي المجتمعات العربية وعدم نـــهوض أي تجربـة علـي أكتـاف نظـام فعـال للتعدديـة الاجتماعيـة الحقيقية[٦٣]. يرتبط طرح فرحات بإشكالية العلاقة بيـــن التحديـث والتسـامح التـي سـبق الإشـارة إليها. وفى هذا الإطار يصلح نقد تجربة التحديث فى العالم الثـالث لتفسـير هـذه الإشـكالية.

ومن ناحية ثانية يركز مسرة علي أن السبب الرئيســي وراء عـدم قيـام نظـام فعـال للتعدديـة الاجتماعية وبالتالي إعاقة الاعتراف بالتباين والاختـــلاف هـو الإيديولوجيـة الانصهاريـة للوحـدة العربية في صياغتها الأســطورية التـي ترتـد إلـى الوحـدة الإلهيـة. هـذا الاتجـاه الوحـدوي يفترض إلزام الكل بالانصياع بأسلوب قهري، وبالتالي فـلا موضـع للتسـامح والتبـاين فـي مثـل هذه المجتمعات. كمـا أن المفـهوم الغربـي للتسـامح مـن حيـث أنـه ينطـوي علـي الحريـة والمساواة بين المواطنين يثير الالتبـــاس فـي الترجمـة العربيـة، لأن التسـامح بمعنـي التسـامح المتبادل بـــروح المســاواة ليـس إلا قبـولا للجماعـات الثانويـة بشـروط دون إقـرار بشـرعية وجودها ومساواتها بالجماعات الرئيسية. فضلا عـــن سـيادة العقليـة التلفيقيـة لـدي العـرب، إن هذه العقلية غير مهيأة لقبول التباين، فهي علي الضـد مـن العقليـة الديكارتيـة التـي تنمـي تقبـل التبـاين[٦٤].

نخلص من العرض السابق أن هناك ثلاث فئـــات مـن التفسـيرات التاريخيـة؛ الفئـة الأولـى وهي الفئة التي تنظر للتاريخ نظرة ضيقة وساكنة وتحصـره فـي الديـن، وقـد شـارك فـي هـذه الرؤية باحثون عرب ومسلمون وغربيـون علـي السـواء. الفئـة الثانيـة والتـي تـهتم بمداخـل أخرى في تفسير الظاهرة محل الدراسة مثـــل مدخـل الاقتصـاد السياسـي ومدخـل الدولـة أمـا الفئة الثالثة فهي الفئة التي تسعي للنظر للاقـــتراب التـاريخي بطريقـة متكاملـة بوضـع الجوانـب المادية بجوار الجوانب المعنوية والإقرار بالتفـــاعل المتبـادل فيمـا بينـهم وكذلـك بالتـأكيد علـي التحليل الديناميكي للظواهـــر.

وتري الكاتبة أن المشكلة الأساسية فـــي تحديـد وضعيـة الحـق فـي الاختـلاف فـي الثقافـة السياسية المصرية أن معظم المعطيـــات التاريخيـة سـواء دينيـة أو اقتصاديـة أو جغرافيـة أو سياسية، للأسف الشديد – كرست قيـــم لـم تسـاعد علـي تطـور قيمـة التسـامح والحـق فـي الاختلاف مثل السلطوية والمركزيـــة وغيرهـا مـن قيـم. وبالتـالي بقـدر مـا اتسـم الاقـتراب التاريخي في تفسيره لمسيرة التســـامح فـي الغـرب بالديناميكيـة وغلبـه نقـاط الانقطـاع الدافـع للتطور علي نقاط التواصل المثبطة لذلك ، بقـــدر مـا كـان العكـس قائمـا فـي الثقافـة العربيـة والمصريـة.

الهوامش

١- بيزانى، ادجار، فى مواجهة عدم التسامح، رسالة اليونسكو، يونيو١٩٩٢،ص ص ٣٤-٣٥

2- McClure, K., Difference, Diversity and Limits of Toleration, Political Theory, Aug. 1990, pp 363-364.

3- Turner, B., State, Religion and Minority Status : A Review Article, Comparative Studies in Society and History, vol.27, No.2, April 1985, p 305
see also : Hyme, A., Europe from Renaissance to 1815, New York: F.S. Crafts & Co., 1937, p 108.

٤- فقد حرق الكاثوليك هابمير Hubmier عام ١٥٢٨ وحكم الكالفنيون بالحرق علـــى ســيرفانوس Servetus بســبب اختلافه معهم فى امور الدين فى عام ١٥٥٣

5- King, P., Toleration, New York : St. Martin's Press, 1976, pp 37-76

6- Bruce, S.., A House Divided, Protestantism, Schism and Secularization, London : Routledge, 1990, pp 48-73 and pp 19-26
see also : Bockenford, E., State, Society and Liberty, Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York : Berg Publishers Limited , 1991, p 34

7- King, op.cit., pp78-102

٨- بشارة، عزمى، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين فى مركز دراســـات الوحـدة العربيـة، حـول الخيـار الديمقراطى، دراسات نقدية، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ٥٩-٦٠

9- Batra, T., Human Rights : A Critique, New Delhi: Metropolitan Book Co., 1979, pp 31-40

10- Koshechkina, T., From Sufferance To Tolerance, Internet,
http://lucy.Ukc.ac.uk/Csacpub/russian/ tanya:html Saturday, 08., November 1997.

١١- بشارة، مرجع سابق، ص ص ٧٣-٨٢

١٢- راجع المادة الثانية من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

Brownlie, H, Basic Documents of Human Rights, Oxford: Oxford Univ, Press, 1992, p 22

13- Koshechechkina, op.cit

١٤- راجع رواق عربى، اعلان مبادئ حول التسامح،، ابريل ١٩٩٦، ص ص ١٣٠-١٣٢

15- Lipset, S., The Social Requisites of Democracy, Revisited, American Sociological Review, Vol. 59, No. 1, Feb. 1994, p 4

16- Galeotti, A., Citizenship & Equality, The Place for Toleration, Political Theory, Nov. 1993, pp 585-588

17- Ibid., pp 588-600

18- Harel. A., The Boundaries of Justifiable Tolerance, A Liberal Perspective in Heyd, D., (ed.), Toleration, An Elusive Virtue, Princeton : Princeton Univ., pp 114-123

19- Tinder, G., Tolerance and Community, Internet , http://www. system. Missouri. edu/upress/ fall 1995/tinder . htm. Saturday, 08, November, 1997

٢٠- العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩، ص ص ٨٦-٩٣

٢١- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول في السياسة والعقائد، القاهرة : دار الفكر العربـــي، بـــدون تاريخ، ص ٢٦
انظر أيضا :
- مزروعة، محمود، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة : دار المنار، ١٩٩١، ص ٥٩
- مراد، سعيد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، القاهرة : عين للدراسات والبحوث الإنســانية والاجتماعية، ١٩٩٧، ص ص ١٤-٢٥

٢٢ - أمين، احمد، فجر الإسلام، الجزء الأول، القاهرة : لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨
- العوا، مرجع سابق
- أبو زهرة، مرجع سابق

- عمارة، محمد، الإسلام والثورة، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٨
- مراد، مرجع سابق

٢٣- انظر المزيد :
- العوا، مرجع سابق، ص ص ٩٤-١٠٤

٢٤- انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الفرق :
مراد، مرجع سابق، ص ص ٣٧-١٧٦

٢٥- مرجع سابق، ص ١٠٥

٢٦- عمارة، مرجع سابق، ص ١٧٢

٢٧- احمد، عبد العاطي محمد، الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الإسلامي منذ الخلافة الراشدة حتى القرن التاسع عشر، سلسلة بحوث سياسية، (٩٨)، مركز البحوث والدراسات السياسية، يونيو ١٩٩٥، ص ٤٦

٢٨- مرجع سابق

٢٩- عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، كليـــة الاقتصـــاد والعلـــوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، ص ٥١-٥٢

٣٠- مرجع سابق ، ص ١٧

٣١- مرجع سابق، ص ص ١٠١-١٥٩

٣٢- لبيب، الطاهر، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي، علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي فـــي مركـــز دراسات الوحدة العربية ، المجتمع المدني فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، بيروت،١٩٩٢ ص ص ٣٤٦-٣٤٧

٣٣- هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية ، القاهرة:مركز الأهرام للترجمة والنشر،١٩٩٣،ص٢٢

٣٤- لبيب ، مرجع سابق ، ص٢٤٦-٢٤٧

٣٥- انظر المزيد ، متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (مظاهرها وأسباب علاجـــها) ، القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠،ص٣٥-٤٥

٣٦- مراد، سعيد، الإسلام ولغة الحوار،القاهرة مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٣ ، ص١٧٩

٣٧- مرجع سابق، ص١٧٩-١٨٠

٣٨- مرجع سابق ، ص١٨١-١٨٢

٣٩- هويدي، مرجع سابق ، ص ص ٤١-٤٢

40- Moussalli, A., Modern Islamic Fundamentalists, in Norton, A., Civil Society in the Middle East, New York , E.J. Brill, 1995, pp 88-99 and 100-102

٤١- مصطفي، هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، القاهرة : مركـــز الدراســـات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢، ص ١٧٢ (نقلا عن إصدارات جماعات الجهاد، تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت ٨ يونيو ١٩٨٨).

٤٢- عبد الرحمن، عمر، كلمة حق، مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة : دار الاعتصام، بـــدون تاريخ، ص ص ٢٨-٢٩

٤٣- العوا، مرجع سابق، ص ٧٦

٤٤- القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، نقلا عن هو يدى، مرجع سابق، ص ١٥٠

٤٥- عمارة، محمد، من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، في النفيســـي، عبـــد الله، (محـــرر)، الحركـــة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، الكويت : بدون ناشر، ١٩٨٩، ص ص ٣٣٠-٣٣١

٤٦- انظر المزيد هو يدى، مرجع سابق، (نقلا عن القرضاوي) ص ص ١٣٤-١٤٩

٤٧- العوا، مرجع سابق، ص ٢١٦

48- Brynen, R., Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization in Brynen, R., et al., Liberalization and Democratization in the Arab World, Theoretical Perspective, London : Lynne Rienner Publishers, 1995, pp 6-7

49- Lipset, The Social Requisites ....., op.cit., p 6

50- Gellner, E., Civil Society in Historical Context, ISSI, August 1991, p 506

51- Lipset, op.cit., p 6

52- Khashan,H., The Limits of Arab Democracy, World Affairs, Vol. 133, No.4, Spring 1991, p 130

53- Anderson, L., Democracy in the Arab World, A Critique of the Political Culture Approach, in Brynen and Korany, op.cit., pp 81-86
54- Ibid., pp 89-90
55- Piscatori, J., & Esposito, J., Democratization and Islam, Middle East Journal, Vol. 45, No.3, Summer 1991, pp 428-434
56- Brynen, op.cit., pp 7-8
٥٧- بلاطة،عيسي، تحديات الأصالة الثقافية العربية، في شرابي، هشام، العقد العربي القادم المستقبلات البديلة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز الدراسات العربية المعاصرة، جورجتاون، ١٩٨٦، ص١٨٨
٥٨- الأيوبي، نزيه، الدولة المركزية في مصر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٣
٥٩- مرجع سابق، ص ص ١٧-١٨
٦٠- مرجع سابق، ص ١٩
61- Turner, B., Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam in Hussain, A., et al (ed.), Orientalism, Islam and Islamists, Vermont : Amana Books inc., 1984, pp 26-27 and p 39
٦٢- فرحات، نور، التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، إبريل ١٩٩٢، ص ١٣
٦٣- مرجع سابق، ص ص ١٢-١٤
٦٤- مسرة، انطون، الحق فى التباين فى مراد وهبة، مرجع سابق، ص ٨

التكفير بين الدين والسياسة

(دراسة حالة من التاريخ الإسلامي)

محمد عبد الله الشرقاوي*

مقدمة:

على الرغم من أن "حرية الاعتقاد" تعد أصلا من أصول الإسلام الثابتة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهي حق مكفول لكل إنسان في المجتمع الإنساني، **وعلى الرغم من أنه لم يذكر في القرآن الكريم أو في السنة المتواترة عقوبة دنيوية على "ردة العقيدة: Apostasy" فإن فقهاءنا- رحمهم الله- قد أسرفوا على أنفسهم حين وضعوا (ردة العقيدة) ضمن جرائم الحدود، وجعلوا عقوبتها: القتل- الإعدام- حدا!!**، وقد جاوزهم الصواب في اجتهادهم هذا، وهم قد خالفوا- بذلك- روح الإسلام ونصوصه ومقاصده العليا. وقد فتح الفقهاء- بغير قصد- الباب واسعا أمام استغلال السياسة لهذا الحد المزعوم، للتخلص من الخصوم والمنافسين بعد رميهم بالردة عندما يريدون وكيفما يشاءون. وتكفير الأمير محمد دارا شيكوه، ورميه بالردة، وإعدامه (حالة صارخة) من حالات التكفير في التاريخ الإسلامي. ولقد حرصت على تقديم صورة واضحة مفصلة لحياة هذا الأمير وفكره ودراساته، وكتابه (مجمع البحرين) الذي حكم عليه بالردة والكفر والمروق من الإسلام بسببه، لكي يقف القارئ بنفسه على كل ذلك، ويتمكن من تكوين رأي في القضية[1].

*أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة

تمهيد

إن الأمير محمد دارا شيكوه، شخصية جذابة مثيرة للاهتمام من زوايا عديدة، فمن حيث كونه أميرا- تربى فى البلاط المغولى بكل أبهته ورفاهيته وترفه- فلم تشغله الدنيا المقبلة عليه، المحاصرة له، فيتركها- فى قوة نفسية هائلة- إلى سلوك طريق الصوفية والزهاد والفقراء وأصحاب الأحوال والمقامات، ليصبح مريدا تابعا، أو رجل طريق، بدلا من أن يعيش أميرا قائدا متبوعا.

إنه أمير عالم صوفى له مؤلفات صوفية عديدة وترجمات لأسفار مهمة من اللغة السنسكريتية، وقد كان شاعرا يحب الشعر، وينظمه، ويجمع مختارات منه تروق له وتطربه، كما كان محبا للفنون الجميلة الراقية، وقد كان محبا عاشقا وفيا لزوجته (نادرة) مثلما كان أبوه الإمبراطور شاه جهان- من قبل- محبا وفيا لزوجته (ممتاز محل)، فأقام لها بعد رحيلها "تاج محل" معلما خالدا للحب والوفاء.

لقد كان الأمير متفتح العقل، متسامحا، إنسانيا، تشرب روح الإسلام منذ صباه، وقد ترجم كتاب الهندوسية المسمى أوبانيشاد Upanishads ثم ترجم كتابهم المسمى بهجوات جيتا Bhaguat Gita إلى اللغة الفارسية، وقد كان مؤمنا بتواصل الحضارات، مؤمنا بالتعددية الدينية، وأن فى الأديان مهما اختلفت نقاط- قد تقل وقد تكثر- من التشابه والالتقاء، وكان يؤمن بأن الناس ينبغى أن يتآلفوا وأن يتعارفوا وأن يدرس كل منهم- فى نزاهة وموضوعية- ديانة الآخر، ولا ينبغى أن ينغلق الإنسان على نفسه أو ينكفئ على ذاته، ولكن عليه أن يبحث عن نقاط التشابه فينميها ويعمقها، ومن هنا كانت دراساته للأديان وترجماته لأسفارها ومحاوراته مع علمائها ومتصوفيها.

ولقد كان كتابه الأخير (مجمع البحرين) مشروعا علميا لهذه الفكرة المتسامحة، إذ أبرز فيه كثيرا من نقاط التشابه والتماثل بين التصوفين الإسلامى والهندوسى، لأنه كان يؤمن بأن الأسفار الهندوسية فيها بقية وحى وآثاره نبوة، وأنها ليست وضعا إنسانيا خالصا، لأن الهنود أمة عظيمة وقديمة، لابد أن الله تعالى قد بعث فيهم رسولا أو رسلا يبشرونهم وينذرونهم، والقرآن الكريم هو الكتاب الخاتم المهيمن والمصدق، فما وافق القرآن منها قبلناه، وما خالفه تركناه.

عاش الأمير صوفيا سالكا الطريق إلى الله تعالى، متسامحا إنسانيا إلى أن مرض أبوه الإمبراطور شاه جهان، فنافسه إخوانه الثلاثة على العرش وحاربوه، وانتصروا عليه، واغتصب (أورنزيب) أخوه الأصغر العرش لنفسه منه، وبعد أن جلس أورنزيب على العرش الإمبراطورى شعر بأن وجود أخيه الأكبر دارا شيكوه يشكل له تهديدا سياسيا حقيقيا، وكأن الحياة لا تتسع لهما معا، فعمل على التخلص منه، وسرعان ما أصدر علماء السلطان فتواهم بردة أخيه الأمير دارا عن الإسلام، واستحقاقه عقوبة القتل، وسرعان ما نفذ أورنزيب حكم الإعدام فى أخيه الأكبر... وهكذا دفع الأمير النبيل حياته- وهو فى الثانية والأربعين- ثمنا لجلوس أخيه الأصغر على العرش الإمبراطورى المغولى.

إنها مأساة حقيقية، قد لا يصل إلى إحكام بنائها ورصانة حبكتها عباقرة الإبداع الروائى والمسرحى!!

وقد كان الأمير يعرف اللغتين العربية والسنسكريتية، إلا أنه كتب دراساته وبحوثه باللغة الفارسية، ولم يتح لى أن أطلع إلا على ترجمة إنجليزية لكتابه (مجمع البحرين) مع دراسة جيدة للكتاب والمؤلف كتبها الأستاذ محفوظ الحق، ونشرها مع الترجمة الإنجليزية فى كلكتا بالهند ١٩٢٨م، وسنعتمد أساسا على هذه النشرة، مع إشارات ضرورية إلى مراجع أخرى. هذا إلى جانب النص الفارسى للكتاب الذى حققه الأستاذ محفوظ الحق.

ومما ينبغى أن نصرح به أن تحفظنا على تفاصيل محاولة الأمير التقريب بين الهندوسية والإسلام، لا يتنافى مع وصفنا لتلك المحاولة بأنها مثيرة للاهتمام، كما أن محاولة الأمير لا تقيم تقييما صحيحا إلا فى سياقها التاريخى والثقافى والسياسى والاجتماعى، ولمزيد من توضيح هذا السياق قد أثبت للقارئ وجهتى نظر باحثين هنديين أحدهما هندوسى وهو تارا شند Tara Chand، والآخر مسلم هو أصغر على، ثم ترجمت نماذج من (مجمع البحرين) عن الترجمة الإنجليزية للكتاب. وآمل أن أكون قد وفقت فى تقديم بعض ملامح هذه الشخصية للقارئ العربى.

وقد كتب الأمير محمد دارا شيكوه ابن الإمبراطور المغولى شاه جهان- الذى بنى "تاج محل" إحدى عجائب الدنيا- هذا الكتاب ليبين بعض وجوه التشابه والتلاقى بين التصوف فى الإسلام والهندوسية، وهما البحران اللذان أراد هذا الأمير المتصوف أن يجمع بينهما جمعا وثيقا حميما.

ومما ينبغى ذكره هنا أننى قد قرأت هذا الاسم "دارا شيكوه Dara Shikoh" لأول مرة فى المراجع الغربية التى تدرس "الهندوسية" وأسفارها المقدسة، وقد دفعتنى إشارات الكتاب الغربيين عن هذا الأمير إلى البحث عنه فى المكتبة العربية الإسلامية، فأعيانى البحث ولم أظفر بشئ مكتوب عنه، وسألت بعض أهل الذكر فلم أجد لديهم عنه ذكرا. لقد تحدث "جوان مسكارو Juan Mascaro"- مترجم "الأوبانيشاد Upanishads" الهندوسية من اللغة السنسكريتية إلى الإنجليزية[٢]- عن الأمير دارا شيكوه قائلا:

عندما كان الأمير فى كشمير سنة ١٦٤٠م تعرف على "الأوبانيشاد" ثم ترجم خمسين واحدة منها إلى اللغة الفارسية، وقد أتم ترجمته سنة ١٦٥٧م، ثم نقل هذه الترجمة فى وقت متأخر- "أنكويتى دوبيرون[٣] Anqueti Duperron" إلى اللغة اللاتينية، وطبعت فى باريس سنة ١٨٠٢م، وهى الترجمة التى قرأها "شوبنهور Schopenhauer" وقال عنها إنها سلواه فى حياته وعزاؤه فى مماته[٤]. وقد ذكر "راداكرشنا S. Radhakrishnan" أن الأمير محمد دارا شيكوه قد ترجم قرابة خمسين "أوبانيشاد"، وأشار إلى أن ترجمته تلك هى التى عرف الغرب من خلالها هذه الأسفار الهندوسية لأول مرة[٥].

وقد تنبهت من تلك الإشارات إلى ضرورة التعرف على الشخصية العلمية لهذا الأمير مؤلف كتاب "مجمع البحرين" الذى اتهم بالردة عن الإسلام بسببه، ونفذ فيه أخوه الأصغر حكم الإعدام سنة ١٠٦٩هـ- ١٦٥٩مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان:

تعريف بـ محمد دارا شيكوه

ولد "دارا شيكوه" سنة ١٠٢٤هـ فى مدينة "أجمير Ajmir" التى تضم ضريح الصوفى الكبير معين الدين ششتى[٦]، الذى يقصده آلاف التلاميذ والمريدين، ولقد زار الإمبراطور شاه جهان ضريح الشيخ مرارا ودعا الله فى خشوع أن يرزقه ولدا ذكرا، ويحكى الأمير عن نفسه فى كتابه "سفينة الأولياء" فيقول: "لقد ولد هذا الفقير فى أجمير المطلة على بحيرة "سجار تال Sagar Tal" سنة ١٠٢٤هـ، وكان والدى المبجل قد رزق بثلاث أخوات ولم يرزق ولدا ذكرا، وقد ناهز عمر جلالته الرابعة والعشرين. وانطلاقا من عقيدته وإخلاصه للخواجة معين الدين ششتى، فقد زار مقامه وتضرع إلى الله تعالى أن يرزقه غلاما، وبفضل من الله تعالى رزق بالعبد المسكين (محمد دارا شيكوه) الذى يتضرع إلى الله أن يوفقه إلى العمل الصالح هو وأصحابه.. آمين يارب العالمين".

وإنه لتوافق عجيب أن يولد هذا الأمير فى تلك المدينة التى ضمت ذلكم الصوفى الربانى الكبير. لكى يصبح بدوره صوفيا ملتزما، أو قل "رجل طريق" طوال حياته، على حد تعبير البروفيسور محمد محفوظ الحق فى مقدمته[٧] لترجمة كتاب "مجمع البحرين".

ولأن مؤرخى البلاط المغولى كانوا مشغولين بتسجيل الأحداث السياسية فحسب، فإنهم لم يقدموا أية معلومات مهمة عن طفولة الأمير دارا شيكوه وتعليمه، لكننا نتوقع أن والده قد أتاح له تربية ممتازة طبقا للتقاليد المغولية المعروفة. ولقد كان دارا أثيرا لدى والده، ومن ثم لم يقره على أن يسافر بعيدا عنه. وفى الوقت الذى عين إخوته الثلاثة شجاع، ومراد، وأورنزيب حكاما للأقاليم أبقاه إلى جانبه فى البلاط الإمبراطورى، وقد تسبب ذلك فى إثارة غيرة إخوانه ضده، كما أنه حرم الأمير من اكتساب خبرة الجندية والإدارة. ومن المعروف أنه قد عين حاكما لإقليم (الله آباد والبنجاب) وقد سمح له بأن يقيم فى العاصمة ويحكم من خلال مندوبيه. كما أنه قد عين قائدا لحملة قندهار سنة ١٠٥٣هـ، لكنه لم يتم مهمته لأن والده قد استدعاه إليه.

وقد نشبت معركة على خلافة الإمبراطور شاه جهان بين الأبناء الأربعة دارا شيكوه من جانب، والأمراء الثلاثة الآخرين من جانب آخر.. ولكن ماذا يفعل شيكوه أمام دهاء أخيه "أورنزيب" وطموحه.. لقد هزم دارا شيكوه فى المعركة العسكرية سنة ١٠٦٨هـ أمام أخيه ثم فر إلى (أجرا، ولاهور، وملتان، وبهاكار، وججرات، وكوتش) ثم قفل لمنازلة أخيه أورنزيب مرة واحدة، فمنى بهزيمة ساحقة، اضطرته إلى الهروب فى رحلة فرار بالغة القسوة والبؤس، إذ هجره أصحابه ومساعدوه، وبلغت مأساته ذروتها بوفاة زوجته الوفية له والأثيرة لديه "نادرة". لقد مثل الأمير دارا شيكوه رمزا للبؤس المأساوى، فقد أصبح رجلا محطما تماما، إلا أنه أسلم نفسه لإرادة الله تعالى. وسرعان ما وضعت نهاية لمعاناته، إذ قبض عليه مضيفه الأفغانى مالك جوان داردار، وأحضر إلى "دلهى" تحت حراسة جنرالات أورنزيب، ثم وضع على ظهر فيل ضخم ودار به فى شوارع المدينة إمعانا فى إهانته والتشهير به. **وقد عقد له علماء أورنزيب، محاكمة صورية سرعان ما أعلنت حكمها بردته عن الإسلام، وأصدر أخوه الأصغر أورنزيب أمرا بإعدامه**[٨]، وقد تم تنفيذ الحكم بأسرع ما يمكن فى الحادى والعشرين من ذى الحجة سنة ١٠٦٩هـ "وهكذا أعدم دارا شيكوه الابن الأكبر للإمبراطور شاه جهان الوريث الشرعى الذى كان ينبغى أن يصبح امبراطورا على الهند Hindustan"[٩].

لقد أزهقت روح دارا شيكوه من أجل الطموحات الإمبراطورية لأخيه، وقد جاء فى نص الحكم كما أورده التاريخ الرسمى للإمبراطور "أورنزيب علم جير"[١٠] المسمى بـ"مآثر علم جير" ما يلى:

"لقد عانت كل من الشريعة والعقيدة مصاعب جمة منه، ولذلك فإن الإمبراطور أورنزيب- من أجل حماية الشريعة- ومن أجل رعاية مصالح الدولة أيضا- and also for reasons of State أمر بإعدام دارا شيكوه فورا، باعتباره يشكل تهديدا للأمن العام.

وهكذا يمكن لأى واحد أن يزيح كل من يعترض طريق تحقيق طموحاته السياسية وأن يصبح بطلا للإسلام"[١١] **فما أحقر أن يسخر الإنسان تعاليم الدين فى سبيل إزاحة خصومه السياسيين!!**

التصوف والكتابة عند محمد دارا شيكوه

إن تأمل مؤلفات دارا شيكوه يوقفنا على حقيقة واضحة ومهمة فى نفس الوقت، تلك هى أن الأمير قد تلقى تعليما أو دراسات صوفية منذ وقت مبكر من حياته. لقد درس الأعمال المعروفة لصوفية الإسلام الكبار وتعمقها، واقتبس منها نصوصا كثيرة فى مؤلفاته المتعددة، كما أنه قد استنبط بنفسه لمحات وإشارات صوفية من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة مباشرة. كما يبدو استقلاله عن غيره واضحا فى تلك الاستنباطات. فإنه لم يبحث عن الآراء المسلمة النمطية ليقلدها، أو الطرق المعبدة ليسير فيها. لقد قادته دراساته الصوفية إلى نتيجة هى: "أن الحقيقة

ليست وقفا على جنس مختار أو مخصوص بعينه، ولكنها يمكن أن توجد فى كل الأديـــان وفـــى جميع الأوقات»[١٢].

إنه لم يصل إلى تلك النتيجة فى يوم واحد، لكنها كانت ثمرة البحث العميـــق والمشـــاركات المتواصلة مع علماء الأديان المختلفة، والصوفية على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم. إن هـــذا التطور التدريجى فى الموقف الفكرى للأمير ليعد أمرا مثيرا للاهتمام. ويمكننـــا أن نتـــابع دارا شيكوه فى تطوره الفكرى من خلال النظر فى مؤلفاته مرتبة حسب تاريخ تأليفها:

١ – كتاب: "سفينة الأولياء":

إنه الكتاب الأول الذى ألفه دارا، عندما كـــان عمـــره يناهز الخامســـة والعشـــرين (ســـنة ١٠٤٩هـــ). وقد أكد فى مقدمة كتابه هذا على تبجيله واحترامه لشيوخ الصوفية المتألهين، كمـــا نص على أنه قد درس بعمق سيرهم وتواريخهم، وأظهر أسفه على أن تفاصيل حياتهم مبعثرة فى أمهات مخطوطات كثيرة جدا، علاوة على أن تواريخ ولاداتهم ووفياتهم يصعب الحصول عليـــها دون مراجعة عدد كبير من كتب طبقات الصوفية مثـــل (نفحـــات الأنـــس) و(تـــاريخ اليـــافعى) و(الطبقات السلطانية) الخ.. ومن هنا جاءته فكرة أن يجمع فى كتاب صغير واحد تواريخ ميـــلاد ووفاة مشايخ الصوفية وأماكن دفنهم، وما يتعلق بهم من معلومات مهمة، وهكذا جمع الأمـــير دارا شيكوه فى كتاب من مائتى صفحة معلومات تتعلق بأربعمائة وأحد عشر صوفيا، موزعين علـــى النحو التالى:

- الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، والأئمة من آل البيت.
- مشايخ الطريقة القادرية.
- مشايخ الطريقة النقشبندية.
- مشايخ الطريقة الششتية Chishti order.
- مشايخ الطريقة السهروردية.
- مشايخ الطرق الصغيرة الأخرى.
- زوجات الأنبياء.
- بنات الأنبياء.
- المتصوفات من النساء (ذكر منهن أربعا وعشرين متصوفة).

وقد وصف الأمير نفسه فى مقدمة هذا الكتاب– كما فعل فى كتبه الأخرى– بأنه حنفى قادرى، ودعا الله تعالى أن ينفعه بفضل هؤلاء المشايخ.

٢ – كتاب "سكينة الأولياء":

هذا كتابه الثانى الذى فرغ منه سنة ١٠٥٢هـــ عندما كان فى الثامنة والعشرين مـــن العمـــر. وهو كتاب مكرس لبيان سيرة الشيخ (ميان مير[١٣] Miyan Mir، أو ميان جيف Miyan Jiv كمـــا كان يسمى أيضا) وهو المرشد الروحى لمعلمه وشيخه (ملا شاه الملقب بـــ لسان الله)، كما تحدث فيه عن بعض مريدى الشيخ ميان كذلك.

يحكى الأمير فى مقدمة كتابه هذا: أنه رأى فى المنام ملاكا يخبره بـــأن الله تعـــالى ســـيمنحه فضلا لم يمنحه ملك قبله. وقد تحققت البشارة فى ٢٩ ذى القعدة سنة ١٠٤٩هـــ عندما انضم إلـــى الطريقة القادرية على يد الشيخ (ملا شاه)[١٤] الذى كان– فى رأى دارا– أعظم صوفية زمانه.

ومع أن الكتاب– فى الأصل سيرة ذاتية للشيخ ميان جيف وتلاميذه ومنهم أخته جمال خـــاتون، وملا شاه وغيرهم– فإنه قد ناقش فيه مسائل صوفية ودينية مثل الحاجة إلى مرشد روحى، وكيفية

الوصول إليه، والرغبة فى السماع الصوفى، ومشكلة رؤية الله تعالى. ويذكر الأستاذ محفوظ الحق: أن الكتاب يتضمن مناقشات مهمة عن الطريق الصوفى، ويمكن أن تكون مفيدة لدارسى التصوف الإسلامى[١٥]. ولقد رجع الأمير إلى أمهات كتب الحديث النبوى ومراجع التصوف الأساسية مما يعطى فكرة واضحة عن اتساع دراساته وعمقها. ومن هذه الكتب: (كشف المحجوب) و(تاريخ اليافعى) و(بحر الحكم) و(تفسير العرايس) و(تفسير الكبشرى) و(بحر الحقائق) و(فصل الخطاب) و(التكملة) و(التفسير الحسينى) إلخ.

ويطلعنا الأمير فى هذا الكتاب على تفاصيل العلاقة بينه وبين الشيخ (ميان جيف) والشيخ (ملا شاه). فقد زار الأمير الشيخ (ميان جيف) مع والده الإمبراطور (شاه جهان) سنة ١٠٤٣هـ، وكانت نتيجة هذه الزيارة أن شفاه الله من مرض قد ألم به لمدة أربعة أشهر، كما كانت الزيارة الثانية فى صحبة والده الإمبراطور أيضا، وقد كان لتلك الزيارة أثرها النفسى العميق على الأمير. وقد أظهر الأمير للشيخ توقيرا ومهابة عظيمة، حيث خلع نعله عند الدخول عليه ونظف بنفسه مقر الشيخ (كما كان يصنع علماء الأوبانيشاد) وهكذا فتحت عليه الأسرار الإلهية، وتلقى دروسا فى المشاهدة، وشهد ليلة القدر فى السابع والعشرين من رمضان سنة ١٠٥٠هـ، وقربه الشيخ منه وأنزله منه منزلا عاليا.

أما علاقة الأمير بمرشده الروحى وشيخه (ملا شاه) فقد كانت حميمة جدا واستمرت إلى أن انتقل الشيخ إلى جوار ربه سنة ١٠٧٢هـ. ويصعب الإلمام هنا بكل جوانب علاقة الشيخ بالأمير، ولكننا نقتبس بعض عبارات من خطابات الشيخ التى أرسلها إلى الأمير ومنها: "إنى واثق فى حكمتك.. وعقلك.." "إنك عليم بالأسرار الصوفية الربانية.." ".. يا ملك الوقت Temporal والروح..". وأكثر من ذلك فإن الشيخ قد كتب تقريظا شعريا يمتدح فيه المواهب الروحية التى تمتع بها الأمير، وقد طلب منه أن يقوم بتعليم وتربية المريدين لكنه اعتذر عن ذلك. وعشية رحيله إلى كشمير حثه على تقديم النصائح للأصحاب Yaras لأنه أسدهم وأحكمهم. وقد رجاه دارا أن يدعو له بحسن العاقبة.

ويظهر أن الشيخ كان يرى أن نشر الطريقة القادرية فى الهند سوف يكون على يدى الأمير دارا، كما يذكر محفوظ الحق. ويشير الأمير فى كتابه إلى واقعة "حبس الأنفاس" ذلك أن الشيخ قال ذات مرة: إن ممارسة حبس الأنفاس الموجودة فى الطريقة القادرية دون سواها أمر بالغ الصعوبة. وقد علمه الشيخ هذه الطريقة وتدرب عليها حتى أنه كان يمر عليه الليل كله أحيانا ولا يتنفس إلا مرتين، إلى حد أن حياته كانت توشك أن تزهق.

٣- رسالة (دلالة الحق) أو بوصلة الحق: The Compass of the Truth

إنها المؤلف الثالث للأمير، وهى رسالة صغيرة الحجم، تتكون من ثلاثين صفحة، وتعالج المراحل المتعددة للتطور الروحى، وتناقش الطرق والوسائل التى يصل بها السالك إلى ذروة الكمال الروحى. وقد كتب الأمير فى مقدمة رسالته يقول: لا يقرأ واحد من الناس هذه الرسالة ما لم يكن قد رزق بصحبة أحد الكمل من الأولياء" ويضيف أن هذه الرسالة خلاصة Compendium من الفتوحات. وفصوص الحكم، واللوائح، واللمعات، واللوامع. ويقول: لو أن أحد رجال الله قد تأمل هذه الرسالة سيلاحظ بحق الفتوحات التى فتح الله بها على هذا الفقير، على الرغم من أنه لم يزل فى زيه الأميرى Garp وما فتح له من أسباب الولاية Saintliness والمعرفة الإلهية، لأن الناس يجب أن يعلموا أن فضل الله يسبغه بلا حساب ولا أسباب، وأنه سبحانه يقرب إلى حضرته من يشاء من عباده، كيف يشاء، بقطع النظر عن زيه ولباسه ووضعه ومكانه. وإن ما أنعم به عليه من المعرفة الإلهية لم ينعم به على كثيرين. ويذكر

دارا أن كتابه الأول (السفينة) كتبه فى مرحلة "البحث" عن الطريق، وألف كتابه الثانى (السكينة) بعد أن بلغ الصحبة وتعلم منها طرائق السلوك والمقامات، والآن- وقد فتحت له أبواب التوحيد والمعرفة بالله من الله عز وجل، الذى أنعم عليه من فضله وكرمه نعما- كثيرة يكتب هذه الرسالة. وهى تتكون من ستة فصول تتناول العوالم الأربعة الناسوت، والملكوت، والجبروت، واللاهوت. وقد ختم الرسالة برباعية شعرية تبين أن الكتاب قد كتب سنة ١٠٥٦هـ، بتأييد إلهى.

٤- الشحطيات، أو: "حسنات العارفين":

وهو مجموع من أقوال الصوفية التى نطقوا بها تحت تأثير حالة الوجد الصوفى Ecstatic التى قد تبدو فى ظاهرها مخالفة للمبادئ الإسلامية المسلمة Orthodox ويشير المؤلف فى مقدمة كتابه إلى أن الأقوال الصوفية والتعبيرات عن الحقائق العليا أثناء لحظة الوجد، قد أثارت اعتراضات خطيرة فيقول:

لم أعد راضيا بكتب القوم من رجال الطريق، حيث اعتدت أن أنطق بكلمات تتضمن الحقيقة العليا فى لحظات وجدى، لكن بعضا من ضعاف النفوس (من ذوى الطبيعة المريضة) ومن غير المخلصين، الذين لا يتمتعون إلا بمعرفة ضحلة بدأوا يسخرون منى ويتهموننى بالابتداع والهرطقة Heresies مما دفعنى إلى جمع أقوال- أطلق عليها أنها "شحطيات"- لرجال من ذوى الهمم العالية والمقام الرفيع فى الولاية Sanctity لكىْ تكون مرجعا وسندا لأقوالى الوجدية (شحطاتى)، ولكى تقنع أولئك النفر الذين يلومننى، وإن بعض شحطيات الصوفية قد جمعها من قبل الصوفى الشيخ روزبان البقلى ٦٠٦٢هـ، ولأن تلك الأقوال الشحطية قد صيغت بلغة مجازية Allegorical، فإننى قد بسطت من تلك اللغة لكى يستوعبها الناس، كما أضفت مزيدا من تلك الأقوال".

ومن الواضح أن الأمير المتصوف قد قطع شوطا بعيدا فى سلوكه إلى الله تعالى، وقد ذاق التجربة الصوفية وعرف مواجيدها وصدرت منه شحطات، وأنه قد رمى من أصحاب الرسوم والظواهر بالابتداع مما دفعه إلى إيراد أقوال كبار الصوفية مثل بايزيد، وذى النون المصرى، وسهل التسترى، وأبى سعيد الخراز، والجنيد البغدادى، ورويم، وأبى بكر الواسطى، والغزالى، وعبد القادر الجيلانى، وابن العربى وآخرين، ولكن الغريب أن الأمير لم يقف عند هؤلاء فحسب، لكنه ذكر أقوالا للرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الأربعة والأمامين زين العابدين وجعفر الصادق. وعندما طلب من بعض أصحابه أن يذكر فى الكتاب عباراته الشحطية قال: "كل ما ذكر فى الكتاب من شحطات إنما هى شحطاتنا نحن أيضا".

يتضح من مقدمة الكتاب أن دارا شيكوه قد بدأ كتابه هذا سنة ١٠٦٢هـ عندما كان عمره ثمانية وعشرين عاما، وقد أتمه سنة ١٠٦٤هـ. وقد حدد الأمير توجهه العقلى قائلا:

لا شك أنه لذو حظ عظيم من يجد لذته فى السلوك الصوفى وينتفع به، ويعتبر نفسه مريدا لهؤلاء الأولياء، ويشغل نفسه بالبحث فى هذه المسائل. وقد قال الله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" وقد أجمع المفسرون على أن المقصود من العبادة هنا: المعرفة والتوحيد ولا شئ أنبل ولا أجمل، ولا أكمل من التوحيد والمعرفة.

٥- مجمع البحرين: The Mingling of the Two Oceans

إنه الكتاب الخامس للأمير، وقد أتمه سنة ١٠٦٥هـ عندما بلغ الثانية والأربعين من عمره كما نص على ذلك فى المقدمة، ولقد كتبه دارا شيكوه طبقا لرؤيته الخالصة وذوقه العرفانى الصوفى من أجل أفراد أسرته خاصة، ولا شأن له بالعامة والدهماء من أتباع الديانتين".

ولهذه الرسالة أهمية عظيمة لأنها ربما كانت أول عمل وآخره- حسبما يرى الأستاذ محفوظ الحق- تحاول الجمع بين الإسلام والهندوسية، كما أنها آخر رسالة كتبها الأمير بقلمه، وهى الرسالة التى حكم عليه- بسببها- علماء القصر الإمبراطورى بالردة ثم بالإعدام، ونفذ الحكم أخوه الأصغر أورنزيب بحماسة بالغة كما ذكرنا سابقا.

وتتكون الرسالة من مقدمة واثنين وعشرين فصلا موجزا حسب الترتيب التالى:

١- العناصر.
٢- الحواس.
٣- الممارسات أو الأشغال التعبدية.
٤- الصفات الإلهية.
٥- الروح.
٦- الهواء.
٧- العوالم الأربعة.
٨- الصوت.
٩- النار.
١٠- النور.
١١- رؤية الله تعالى.
١٢- أسماء الله الحسنى.
١٣- الولاية والنبوة.
١٤- براهمند Barahmand.
١٥- الجهات.
١٦- السماوات.
١٧- الأرضين.
١٨- أقسام الأرض.
١٩- عالم البرزخ.
٢٠- القيامة العظمى.
٢١- المكت Mukt، الخلاص.
٢٢- الليل والنهار.
٢٣- الأدوار.

ومما يشير إليه أن مخطوطات (مجمع البحرين) متوافرة بمكتبات شبه القارة الهندية، وقد رجع الأستاذ محفوظ الحق فى نشرته- التى اعتمدنا عليها أساسا فى كتابة هذه السطور- على خمسة مخطوطات فارسية، قابلها وأثبت الفروق والاختلافات الكثيرة بينها.

ومما هو جدير بالذكر أن هنالك ترجمة عربية لهذه الرسالة محفوظة فى Buhar library وكانت تسمى المكتبة الإمبراطورية بكلكتا، وقد وضع شمس العلماء الدكتور محمد هدايت حسين فهرسا للمخطوطات العربية فى هذه المكتبة، وأثبت فيه ترجمة (مجمع البحرين) ص ١٥٠- ١٥١ العربية بقلم محمد صالح بن الشيخ أحمد المصرى. (وهو شخصية تحتاج إلى من يعرفنا بها).

وهنالك ترجمة أردية للرسالة بعنوان "نور العين" طبعت طبعة حجرية Lithographed فى لكنو سنة ١٨٧٢م. هذا وقد ألحقنا نماذج من هذا الكتاب آخر هذا البحث، وقد ترجمناها من الترجمة الإنجليزية للكتاب كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

٦- ترجمته لكتاب الهندوسية الأشهر "أوبانيشاد Upanishads":

ترجم دارا شيكوه خمسين فصلا من الأوبانيشادات الهندوسية من لغتها السنسكريتية إلى الفارسية أسماها: "السر الأكبر"، وقد فرغ منها سنة ١٠٦٧هـ أى قبل إعدامه بسنتين. ويذكر الأستاذ محفوظ الحق أن الميزة الرئيسية لتلك الترجمة تكمن فى بساطة أسلوبها ورشاقته، ولا شئ أفضل للقارئ من تقديم مقتطفات من مقدمة الأمير لترجمته، تجلى الأسباب التى دفعته للقيام بهذا العمل الشاق، وتبين أن المعاناة التى تحملها فى قراءة العهدين القديم والجديد والمزامير (الزبور)

والأسفار الأخرى من أجل أن يجد فيها ما يفيد فى تعميق مفهوم التوحيد، لم تكـــن مجديـــة، فلـــم يحصل منها على طلبته، ووجد ضالته أخيرا فى كتاب "الأوبانيشاد".

يقول الأمير: "الحمد لله الذى جعل النقطة فى باء بسم الله، السر الأزلى لجميع الكتب الموحـــى بها، وجعل (الحمد لله) التى هى أم الكتاب فى قرآنه، إشارة إلى اسمه الأعظم، الـــذى ضـــم كـــل ملائكته وكتبه وأنبيائه ورسله.

يقول الفقير محمد دارا شيكوه: إنه عندما زار كشمير التى تشبه أن تكون فردوسا أرضيا ســنة ١٠٥٠هـــ، ووفقه الله بمنه وفضله أن يكون مريدا للولى الربانى ملا شاه.. وبسبب مـــن رغبتـــه الحميمة أن يرى العارفين بالله من أتباع الطرق المختلفة ويستمع إلى أقوالهم وحكمتهم فيما يتعلـــق بالتوحيد، فقد قرأ مختلف الكتب التى كتبت فى التصوف، كما ألف بنفسه رسائل، ولكن وبـــالرغم من كل ذلك فإن تعطشه لمعرفة التوحيد الذى هو بحر محيط لا شاطئ له، كان يزداد ويـــزداد.. ومسائل ومشاكل عديدة كانت تلح على عقله، ولا حل لذلك دون الرجوع إلى ما قاله الله ســبحانه، أو الاقتباس من مرجع عقل عن الله سبحانه وتعالى.

وفوق ذلك هنالك أسرار عظيمة مكنونة Concealed والكتاب المقدس الذى يفســـرها صعـــب المنال، لذلك فقد رغب (الأمير) فى قراءة الكتب السماوية؛ لأن أقوال الله يفسر ويشرح بعضـــها بعضا، لأنها قد تكون مجملة Compendium فى موضع ومفصلة فى موضع آخر، فلابد وأن يفـــهم المجمل على ضوء المفصل، ولقد قرأت التوراة والإنجيل وزابور داود Psalms وأسفارا أخـــرى، لكن ذكر التوحيد فى هذه الكتب جاء مختصرا وجيزا، ومن خلال قراءة الترجمات اليسيرة التـــى وضعها رجال مهتمون لتلك الكتب، فإن الهدف (فى معرفة التوحيد) لم يتحقق له.

ثم يقول المؤلف: إنه قد فحص الكتب المقدسة الهندوسية، التى لا تنكـــر التوحيـــد ووجـــد أن النصوص الدالة على التوحيد المذكورة فى كتب (الفيدا) قد جمعت وشرحت فى (الأوبانيشاد) التى هى محيط من التوحيد زاخر، لذلك فإنه قد اضطلع بمهمة ترجمتها إلى اللغة الفارســـية ترجمـــة أمينة دقيقة، بمساعدة بعض علماء الهندوســـية Pandits and Sanyasis مـــن بنـــارس (المدينـــة الهندوسية المقدسة Benaris)، وقد أكمل هذا العمل سنة ١٠٦٧هـــ ويقـــول: إن كـــل المشـــاكل العويصة والأفكار المحيرة التى انقدحت فى عقله (ولم يجد لها حلا- بالرغم من بحثه وفحصـــه- قد حلت وانكشفت بمساعدة هذا الكتاب القديم (Upanishads) الذى يعد بلا ريب من أقـــدم الكتـــب السماوية، ومن ينابيع التوحيد المتدفقة، كما يعد بصورة أو أخرى شرحا وبيانا للقـــرآن الكريـــم، ولعل الآية القرآنية الكريمة [إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل مـــن رب العالمين] (سورة الواقعة) تشير إلى هذا الكتاب.

إذ من المؤكد أنها لا تشير إلى الزابور أو التوراة أو الأناجيل أو اللوح المحفوظ، لأن كلمـــة تنزيل لا تناسب اللوح المحفوظ. ولأن الأوبانيشاد سر مكنون، فإن معنى الآيات القرآنية يمكـــن أن يوجد فيه، فإن الكتاب المكنون يمكن أن يشير إلى مثل هذا الكتاب القديم[١٦]. ولقد علم هذا الفقـــير ما لم يكن معلوما لديه، وعرف ما كان مجهولا عنده بقراءة هذا الكتاب. وليس لديه هـــدف مـــن ترجمة هذا الكتاب سوى أن ينتفع به شخصيا، كما أن أصحابه وطلاب الحق يمكنهم أن يقطفـــوا من ثماره، وكل من وفقه الله وترك دواعى الهوى جانبا وتخلص من الانحياز والتعصب، وقـــرأ

وفهم هذه الترجمة المسماة "السر الأكبر" سوف يرى فيها آثار وحى إلهى، دون أن يخالطه قلق أو خوف أو حزن بفضل الله ومعونته..

٧- ترجمته لكتاب بهجوات جيتا Bahagvat Gita:

يعد هذا الكتاب من أهم كتب الديانة الهندوسية، ونحن نعلم أن أبا الريحان البيرونى ت: ٤٤٤هـ قد أشار إليه مرات عديدة فى كتابه عن الهند وقد ترجم بعضه، وربما ترجمه كله إلى اللغة العربية من قبل، وربما كانت ترجمة البيرونى أول ترجمة لهذا الكتاب تنقله إلى دوائر الثقافة والفكر العالمى.

أما ترجمة دار شيكوه فلسنا على بينة من تاريخ إتمامها، لكن الأستاذ محفوظ الحق يرجح أنها تمت سنة ١٠٦٧هـ.

٨- منتخبات شعرية (بياض):

نعرف من كتاب (مخزن الغرائب) وهو من أهم الكتب التى وضعت عن شعراء الفرس، أن الأمير دارا شيكوه قد انتخب مجموعة قصائد شعرية وأن مؤلف (مخزن الغرائب) قد أفاد منها وضمنها كتابه (التذكرة) حسبما يذكر الأستاذ محفوظ الحق. لكن هذه المجموعة الشعرية مفقودة ولا يوجد لها ذكر فى مكتبات المحفوظات الشرقية.

٩- رسائل دارا شيكوه:

للأمير عدد من المراسلات ذات القيمة الأدبية والعلمية، ويضم كتاب (فيض القوانين) ثمانى رسائل كتبها الأمير إلى الشاه محمد دلروبا، وإلى الشيخ محب الله من سكان مدينة (الله أباد)، وآخرين؛ طالبا منهم توضيح بعض مسائل التصوف الغامضة Apstruse، وقد حصل الأستاذ محفوظ الحق على رسائل أخرى للأمير فى بعض دواوين الإنشاء والمجاميع.

١٠- مقدمة "المرقعة" أو الألبوم Album:

وقد حفظت هذه المقدمة فى كتاب (النيجارستان المنير) ولا يعلم هل كان هذا الألبوم هو الذى قدمه الأمير هدية إلى زوجته الأميرة (نادرة) سنة ١٠٥٤هـ.

وهنالك كتب أخرى نسبت إلى الأمير دارا شيكوه لكن لا يوجد لها أثر فى المكتبات ومنها:

١- رسالة المعارف:

ويقال إنها رسالة فى المذهب الصوفى. وقد نسبها إلى الأمير صاحب (الخزانة الآصفية) المفتى غلام سروار (نشرة لكنو الحجرية سنة ١٨٧٤م). ثم نسبها إليه من بعد الأستاذ لطيف صاحب كتاب (تاريخ لاهور).

٢- نادر النكات.

٣- المثنوى.

٤- سيرة ذاتية Autobiography.

وهنالك كتب صنفت بناء على توجيه الأمير واقتراحه:

من تلك الكتب ما أوحى الأمير بتأليفه، ومنها ما قدمه المؤلفون وأهدوه إليه من مؤلفات اعترافا بفضله وإحسانه، ومن النوع الأول:

١- المحاورة بين دارا وبابا لال (مكالمة دارا شيكوه وبابا لال):

وهى تحتوى على ملخص للأسئلة التى طرحها الأمير حول مسائل مختلفة فى الديانة الهندوسية والحياة الوجدانية الصوفية فيها، وإجابات (بابا لال Baba lal) متصوف البنجاب الهندوسى المعروف. ويظهر من دراسة (باندت شيونارين المنشورة فى مجلة جمعية البنجاب التاريخية جـ ٢ رقم ١ ص٢٧- ٢٨ بعنوان: دارا شيكوه مؤلفا) أن بابا لال كان يسمى (لال، ديال)، وأنه لما عرف اعتزام الأمير الذهاب إليه فى بلدته، لأنه كان صديقا للشيخ (ميان جيف)، أسرع الصوفى الهندوسى بالسفر إلى الأمير فى لاهور، وهنالك وقعت هذه المحاورة وقد استمرت هذه المحاورة لعدة جلسات، ويغلب على الظن كما يرى الأستاذ محفوظ الحق، أنها قد حدثت سنة ١٠٦٢هـ بعد عودة الأمير من حملة قندهار العسكرية.

وقد كان الهندوسى الوحيد الذى اقتبس الأمير من أقواله هو بابا لال حيث قال فى كتابه (حسنات العارفين).

"لال واحد من العارفين الكمل، ولم أر له مثيلا بين الهنود وقد أخبرنى بأنه يوجد فى كل جماعة عارفون وربانيون خلص، ويرحم الله هذه الجماعة بسبب وجود هؤلاء الشيوخ".

وهو ينسبه إلى (جماعة كبير)[١٧]. ويذكر الأمير اسم هذا الصوفى مرة أخرى ويضعه إلى جانب مشايخ الصوفية المسلمين، ولعل ذكر اسم (لال) إلى جانب الأولياء المسلمين يظهر الموقع الذى احتله لدى الأمير.

وقد سجل السكرتير الخاص للأمير- واسمه شندربهان- وكان قد عين من قبل فى ديوان الإمبراطور شاه جهان للإنشاء- تلك المحاورة التى أعطيت عنوان (مكالمة دارا شيكوه وبابا لال)، كما توجد صورة زيتية تصور جلوس دارا مع بابا لال، متضمنة فى سجل بنيون Binyon عن مصورى بلاط المغول العظام وغيره من المجموعات النادرة لصور المغول.

٢- يوجا فاسشتها Yoga Vasishtha أو يوج فاشتت Jug Bashist:

وهى ترجمة فارسية لهذا الكتاب السنسكريتى الذائع، قام بها أحد رجال الحاشية بتوجيه من الأمير. ويقول المترجم أن الأمير قد أمره سنة ١٠٦٦هـ بإنجاز هذه الترجمة إلى اللغة الفارسية السهلة، لأن الترجمات الفارسية الأخرى لهذا الكتاب- وعلى الأخص تلك التى قام بها الملا صوفى أو الشيخ الصوفى- لم تلب حاجة الراغبين فى معرفة الحق. وهناك سبب مباشر لترجمة هذا الكتاب هو أن دارا شيكوه رأى ذات ليلة كلا من (فسستها Vasistha ورام تشندر Ram Chander) فى منامه، وقد طلب الأول من رام تشندر معانقة دارا شيكوه، ففعل، ثم طلب منه ثانية أن يقدم بعض الحلوى للأمير، فقبلها الأمير وتناولها. وقد انقدح فى ذهن الأمير كتعبير لهذه الرؤيا- أن يترجم الكتاب إلى الفارسية، فأمر أحد رجال حاشيته أن يقوم بهذه المهمة بالتنسيق مع بعض علماء الهندوسية المعروفين فى المنطقة.

٣- موجز الشاهنامة، المسمى تاريخ "شمشيرخان":

كتب كما تذكر المراجع المختلفة بناء على توجيه من الأمير. ومن الكتب التى كتبها أصحابها للأمير الكتابان التاليان:

١- طب دارا شيكوه: أو علاجات دارا:

كتبه نور الدين محمد بن عبد الله بن عين الملك الشيرازى سنة ١٠٥٦هـ. وقدمه إلى الأمير دارا وريث شاه جهان المرتقب. وهو كتاب ضخم يتناول المبادئ الطبية العامة ومعالجته مختلف الأمراض.

٢- ترجمة ديوان أقوال الواسطى:

وهو ترجمة فارسية لأقوال الصوفى المعروف أبو بكر محمد بن موسى الواسطى ٣٢٠هـ والذى قام بهذه الترجمة إبراهيم المسكين، وقدمها إلى الأمير سنة ١٠٦٧هـ، أى قبيل إعدامه بسنتين. وهنالك كتب كثيرة جدا من هذا النوع تدلنا على مدى إقبال العلماء والمؤلفين على هذا الأمير العالم.

آراء دارا الدينية أو موقفه من الأديان الأخرى

يوقفنا الفحص الدقيق لمؤلفات دارا شيكوه طبقا لترتيبها التاريخى على أن دراساته المبكرة كانت صوفية خالصة، ولم تكن لديه فرصة متاحة لفحص النظم الصوفية للأديان الأخرى.

ومن المسلم به أن الأمير قد تلقى دراساته الأولى فى القصر على الطريقة النمطية القديمة وطبقا للاتجاه السنى النمطى، وقد توافرت لديه شجاعة أن ينبذ التعصب وأن يدرس الأمور فى سياقها الصحيح وأن يتعرف على حقائق الأديان الأخرى وأن يقدرها تقديرا صحيحا، وهو يصرح فى مقدمة ترجمته للأوبانيشاد بأنه بعد أن أصبح مريدا للشيخ ملا شاه سنة ١٠٥٠هـ أصبح على اتصال مع متصوفة الأديان المختلفة، ودرس الزابور والتوراة والإنجيل. ومن هنا نتبين بداية دراسة الأمير للأديان الأخرى، لكنه لم يعلن رأيه- فى كتبه ورسائله التى ألفها قبل سنة ١٠٦٢هـ- فى الأديان المختلفة عموما وفى الهندوسية على وجه الخصوص.

ونجده قد اقتبس فى (شطحياته) فقط أقوالا للمتصوف (بابا لال)[١٨] "تبين أن الحقيقة ليست مقصورة على ديانة واحدة بعينها".

وقد كان كتابه التالى لذلك هو (مجمع البحرين) الذى كتبه سنة ١٠٦٥هـ وعبر فيه عن آرائه بوضوح، وأنه لا توجد فى المستويات العليا من إدراك الحقيقة؛ أى لدى العارفين، أية اختلافات أساسية بين التصوفين الهندوسى والإسلامى.

ولقد كان الأمير على وعى أن مثل هذه التصريحات المباشرة قد لا تكون مقبولة فى الوجدان الدينى لطائفة كبيرة من أتباع الديانتين، لذلك فإنه قد كتب مبينا أن كتابه هذا لم يكتبه للعامة، ولكنه كتبه لخاصته وأهل بيته، ولا شأن له بالعامة من أتباع الطائفتين.

ويعد هذا الكتاب الصغير- فيما يذكر الأستاذ محفوظ الحق- محاولة للجمع بين الهندوسية والإسلام، وقد اجتهد المؤلف أن يبين أن مفاهيم العناصر، والألوهية، والحواس، والروح، والاتحاد بالمطلق، والقيامة العظمى، والعوالم، والكواكب، والأدوار.. الخ. متماثلة لدى الموحدين فى الهندوسية والإسلام.

لكننا نلاحظ أن هذه المحاولة التوفيقية قد قصرت نفسها على إبراز نقاط التماثل بين الديانتين دونما إعلاء أو حط من شأن أى منهما. فقد كان مهتما بالحقائق وسوقها كما هى، أى أن محاولته تعد دراسة مقارنة لكل من الديانتين بهدف استكشاف نقاط الالتقاء العديدة، لكن الأمر المدهش أنه وبدافع حماسته يسعى إلى إيجاد تشابه وثيق بين الديانتين، فيركز على بيان وجوه التماثل رغم كونه تماثلا سطحيا أحيانا- كما أنه يغفل جوانب الاختلاف العديدة بين الديانتين.

ويرى الأستاذ محفوظ الحق أنه ينبغى أن نقر- فى الوقت نفسه- بأن الأمير لم يتخل بذلك عن عقيدته الإسلامية ليصبح هندوسيا كما شنع وشغب بذلك عليه بعض الناس، وأن مقدمته لهذا الكتاب التى يحمد فيها الله تعالى، ويصلى على رسوله، وأصحابه وأتباعه قد تدحض هذا الافتراء عليه. كما أن قراءة الفصل الأخير من كتابه يبين عمق تمسكه بالإسلام ورسوله الخاتم صلى الله عليه وسلم.

لقد أصبح الأمير منذ سنة ١٠٦٥هـ مهتما بدراسة الهندوسية، وقد ترجم له كتاب (يوجا) سنة ١٠٦٦هـ. ثم ترجم هو نفسه فى العام التالى كتاب الأوبانيشاد، وفى قريب من ذلك الوقت ترجم كتاب (بهجوات جيتا). ولا يوجد فى جميع تلك المؤلفات أدنى ذكر أو إشارة تبين أنه قد تخلى عن الإسلام واعتنق الهندوسية، بل هى تظهر أنه مسلم عميق التمسك بإسلامه.

لقد كان دارا شيكوه يرى أن فى "الفيدا" ما يبعث على الاعتقاد بأنه كتاب موحى به فى الأصل، لكن ذلك ليس سببا كافيا لإعلان ردته عن الإسلام. وقد كان مؤمنا بالقرآن، وبأن كتب الفيدا على اتفاق مع القرآن فى بعض المسائل، أو أنها تفسير له. فهل يمكن أن يكون ذلك الرأى دليلا على الارتداد عن الإسلام؟ فإذا رأى الأمير دارا فى الفيدا توضيحا وتفسيرا لمسائل معينة عويصة فى القرآن فهل يكون ذلك سببا للحكم عليه بالردة؟!

ولقد ذكر- من بعد- ميرزا جان جنان مظهر شاهد ١١٣٠هـ/ ١٧١٧م، وهو من الأولياء المعروفين فى الهند- ذكر مثل هذه الآراء ولم يحكم عليه أحد بالارتداد عن الإسلام.. وقد كان مما قاله:

".. يظهر من الكتب القديمة للهنود أن العناية الإلهية فى بداية خلق النوع الإنسانى- قد أنزلت كتابا يسمى الفيدا (Bed) من أربعة أجزاء لكى يرشدهم فى أمور دنياهم وأخراهم، وأن جميع الفرق الهندية تتفق على الاعتقاد بوحدانية الله تعالى، والإيمان بأن هذا العالم مخلوق، وأنه سوف يفنى، وفى الجزاء والبعث والحساب. كما أن قوانين ولوائح عقيدتهم فى غاية التنظيم، وذلك برهان على أن ديانتهم فى أصلها منزلة لكنها قد حرفت abrogated، وفى الشرع الإسلامى لا يوجد ذكر للأديان التى حرفت خلا اليهودية والمسيحية، بينما فى الواقع هنالك أديان كثيرة خضعت كتبها للتحريف. وينبغى النظر إلى ذلك فى ضوء الآيات القرآنية: "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير". وقد بعث الله رسلا لبلاد الهند ولا ريب، وقد ذكرت قصصهم فى كتب الهند.

وإن لم يكن فى هذه الآراء دليل على ردة قائلها، فلم قد حكم على دارا شيكوه بالردة، وهو لم يزد على هذه الأقوال والآراء، وكتبه وأعماله بين أيدينا وهى تدل على أنه صوفى مسلم متمسك بدينه؟ ولو أن باحثا تأمل أقوال الصوفية فسيجد أن بعضها أكثر مجلبة للإدانة من تلك التى قالها شيكوه! وإن كان قد صلب الحلاج، وأعدم شهاب الدين السهروردى، وقتل سرمد، فإن التاريخ قد اعتبرهم اليوم بمثابة شهداء على الطريق الصوفى، ونفس الشئ يحدث مع دارا، حيث ينظر الناس إليه اليوم على أنه أمير قد راح ضحية الطموحات السياسية الإمبراطورية، وليس لأنه كان مبتدعا ضد الإسلام ومرتدا عنه. لقد كان اتهامه بالردة ذريعة مكشوفة للتخلص منه كوريث شرعى لعرش أبيه شاه جهان، الذى غلبه عليه أخوه الأصغر أورنزيب علم جير. ولقد جاءت عبارتان فى حيثيات الحكم عليه بالإعدام تظهران أن حقيقة الأمر: "من أجل مصالح الدولة..، ولأنه يعكر صفو السلام العام". إنها حقا مأساة أمير نبيل صوفى شاعر، عالم متفتح العقل، مرهف الذوق، إنسانى النزعة.

التقاء الإسلام والهندوسية فى الهند

ينبغى لكى نفهم ونقيم محاولة الأمير فى كتابه (مجمع البحرين) تقييما صحيحا أن ندرك خصوصية الحالة الهندية فى الالتقاء والتأثير والتنافذ المتبادل بين الديانتين؛ الإسلام والهندوسية، ومن جانبى أحيل القارئ الكريم إلى كتاب مهم كتبه مؤرخ ومفكر هندوسى هو Tara Chand بعنوان: Influence of Islam On Indian Cultune.

أى: "تأثير الإسلام فى الثقافة الهندية"[١٩] فقد كرس المؤلف هذا المجلد لمناقشة هذه المسألة المهمة التى لا يعرف بعض الباحثين فى العالم العربى كثيرا من تفاصيلها، يقول (تاراشند): بعد أن تلاشت الصدمة الأولى للفتح (الإسلامى للهند) أعد المسلمون والهنود أنفسهم للبحث عن طريق وسط via media للتعايش معا، وقد هداهم بحثهم عن نمط جديد للحياة إلى تطوير ثقافة جديدة ليست هندوسية خالصة ولا هى إسلامية خالصة.. لقد كانت حقا ثقافة هندية إسلامية، ولم يكن يتشرب الدين الهندوسى، والفن الهندى، والأدب الهندى، والعلم الهندى، عناصر إسلامية فحسب، لكن الروح الثقافية الهندية ذاتها، بل ونسيج العقل الهندى قد تغير، ولقد أجابهم المسلمون فى قبول التغيير فى كل جوانب الحياة..، ولقد ترك القادة الدينيون الهندوس- منذ القرن الرابع عشر فى شمال الهند- عناصر معينة فى عقائدهم المقدسة، وأكدوا على عناصر أخرى.

وقد كانت تلك محاولة للتقريب بين الهندوسية والإسلام. وفى نفس الوقت أظهر رجال الطوق الصوفية المسلمون والكتاب والشعراء اتجاها قويا نحو التقارب مع الممارسات والمذاهب الهندية، إلى حد قبول بعض البسطاء والسذج بتبجيل بعض آلهة الهنود[٢٠].

ويصور تاراشند النفوذ الاسلامى إلى الديانة الهندوسية ذاتها قائلا:

"لقد أصبح التوحيد Montheism- فى العصور الوسطى الديانة المسيطرة على الهند كلها، وقد يسمى الإله الواحد بأسماء عديدة مثل شيفا وفشنو أو بأى اسم آخر، وربما وجدت نظريات مختلفة عن وجوده وخلقه وصلته بالإنسان، لكنه إله واحد فوق الجميع"[٢١] ونسوق- أيضا- ما كتبه حديثا باحث هندى مسلم هو الأستاذ أصغر على، من بومباى بالهند[٢٢] تناول فيه موقف المسلمين المتسامح من الهند والهندوسية بشكل عام. ويتحدث أولا عن دلالة مصطلح (كافر) فى علم الكلام الإسلامى، وعلى من يطلق، وهل يصح إطلاقه على اتباع الديانة الهندوسية؟ أم لا، ويحاول أن يصل- مستندا إلى الآيات القرآنية الكريمة التى تثبت أن الله تعالى قد أرسل فى كل أمة رسولا[٢٣] وأنه تعالى لم يذكر فى القرآن أسماء أو قصص جميع الرسل الذين أرسلهم إلى جميع الأمم، فأمة الهند بناء على ذلك قد أرسل الله إليها رسولا أو رسلا، وأنزل إليهم وحيا أبلغوه إلى قومهم، وأن آثار هذا الوحى محفوظة فى كتبهم التى تتشابه فى جوانب كثيرة مع القرآن الكريم..- ويحاول أن يصل بذلك إلى أن إطلاق وصف (الكافرين) على أتباع الكتب الهندوسية غير مسلم به، وغير متفق عليه بين المسلمين.

ويحكى الأستاذ أصغر واقعة حدثت إبان فتح محمد بن القاسم ٦٩٤- ٧١٦م للهند، فقد جمع العلماء واستفتاهم فى الوضع الدينى للهندوس Relrgious status، فلم يتفق العلماء على رأى واحد بشأنهم، لكن غالبيتهم رأوا أنهم "من أهل الكتاب"، وليسوا من "الكافرين حقا"، قياسا على الصابئة والمجوس[٢٤] والبارسيين Parsis، وقياسا على اعتبار قبائل البربر فى شمال أفريقيا زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه- أهل كتاب، وهم قبائل غير متحضرة وهمجية، على حد وصف ابن خلدون لها.

ويشير إلى أن كبار المفكرين المسلمين قد نظروا إلى الهنود منذ وقت مبكر نظرة تقدير واحترام، ويستشهد على ذلك بأقوال المسعودى والجاحظ والشهرستانى، كما أن بعض المفكرين المسلمين قد حاولوا فهم ديانة الهند بطريقة غير عدائية تنم عن تقدير واحترام، منهم "محمد الشبسترى" من علماء القرن الرابع عشر (الثامن الهجرى) فى كتابه (جلشان راز Gulshan-i Raz) حاول أن يتفهم وجهة نظر الهندوس فى عنايتهم بالأصنام والأوثان ويفلسف عبادتهم لها.

ومهما يكن رأينا فى تحليلات الأستاذ أصغر، فإنه يصل بنا إلى نقطة مهمة جدا هى أن الفوق كان كبيرا جدا بين موقف كل من الصوفية والفقهاء من الهندوسية، فقد جاءت وجهات نظر الجماعتين متباينة فى كثير من الأحيان. ونظرا لأن الصوفية- كما يرى- لم تكن لديهم طموحات

سياسية للوصول إلى السلطة أو السلطان، فإنهم قد وجـــدوا خطوطـــا متوازيـــة متشـــابهة فـــى الممارسات الروحية الإسلامية والهندوسية متمثلة فى اليوجا Yogis. ويحكى أن الشيخ نظام الديـن أوليائى أحد كبار أولياء الصوفية فى زمن السلطنة كان يسير على شاطئ نهر جامو مـــع تلميـــذه ومريده أمير خسرو (١٣٢٥م) فرأى امرأة قد اغتسلت فى النهر وتوجهت نحو الشرق (مشـــرق الشمس) لتصلى، فوقف وقال: "لكل جعلنا شرعة ومنهاجا".

ويرى أصغر أن مفهوم (الفناء فى الله) الذى انتشر بين الصوفية المسلمين قـــد اشـــتق مـــن المفهوم الهندوسى للنرفانا Nirvana، هذا بالإضافة إلى أن الصوفية لم يترددوا ولم يجدوا حرجـــا فى استخدام العبارات والحكم والأمثال الهندوسية الشائعة فى التعبير عـــن أفكـــارهم ومفاهيمـــهم الإسلامية الخاصة بهم. ولقد استخدم الصوفى الشيخ محمد من (مهارشترا) اللغة المارتية Marathi والسنسكريتية فى صياغة كتابه الذى أسماه (يوجـــا ســـنجاراها) Yogasangraha كمـــا اســـتخدم مصطلحات باتنجلى Patanjali لشـــانكارا Shankara المتوفـــى ســـنة ٧٠٠م ومفســـرى الفيدانتـــا Vedanta[٢٥] لقد اقتنع هؤلاء الصوفية أنهم مختلفون مع صوفية الهندوس الموحدين ظاهرا، أمـــا الباطن أو المضمون والمحتوى فهو ليس كذلك. ولقد رأى واحد من صوفيـــة منطقـــة ججـــرات Gujarat فى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تجسدا Avatara لكرشنا Krishna، ونظم قصيدة فـــى ذلك المعنى. كما أن مذهب وحدة الوجود الصوفى قد يتفهم إلى حد بعيـــد الفلســـفات والمذاهـــب والأديان الأخرى. ويشار هنا إلى أن الصوفى المعروف عبد الرحيم جان جنـــان (اغتيـــل ســـنة ١٧٨١م) كان يؤمن أن الله تعالى قد أرسل رسلا إلى الهندوس، وكان يرى أن براهمن Brahman يشبه آدم عليه السلام- وقد أقر بأن كتب الفيدا كان موحى بها فى الأصل.

ويرى أصغر على أن الإمبراطور أكبر Akbar (جد دارا شيكوه) عندما انتهج سياسة مرنـــة متسامحة تجاه الهندوس، استاء من ذلك، علية القوم مـــن المســـلمين (الأرســـتوقراط أو النبـــلاء القادمين من وسط آسيا على الأخص) وقد وجد هؤلاء النبلاء فى الشيخ أحمد السرهندى النقشبندى مجدد الألف الثانية زعامة روحية ودينية مناسبة للوقوف فى وجه هذه السياســـة الإمبراطوريـــة المتسامحة، هذا كلام الأستاذ أصغر على، والواقع أن حركة مقاومة سياسة أكـــبر بدأهـــا الشـــيخ الصوفى النقشبندى الخواجة محمد الباقى بلا Billah (١٦٠٣م) فى دلهى، وقد بدأ فى الاتصـــال بالنبلاء، ثم استمال أخيرا الشيخ المجدد أحمد السرهندى إلى رأيه، لقد كان السرهندى متأثرا بآراء شيخه المتصوف أبو الفضل المتسامحة والعقلانية.

وفى رأينا أن ملاحظة الأستاذ أصغر عن موقف الصوفية والعلماء مـــن الديانـــة الهندوســـية صحيحة، ولكن ليس على إطلاقها، فإن الشيخين الخواجة باقى بلا وأحمد السرهندى اللذين واجـــها سياسات الإمبراطور أكبر[٢٦] كانا صوفيين مشهورين فى الهند وخارجها. ويرى الأستاذ أصغـــر أن حركة هذين الرائدين الروحيين قد وجدت دعما قويا من النبلاء والأمراء الذيـــن لـــم يكونـــوا راغبين فى أن يشاركهم الهندوس فى السلطة. وقد اســـتمرت المشـــكلة Tussle إلـــى أن تمكـــن أورنزيب علم جير (الذى حكم من ١٦٥٨م- ١٧٠٧م) من الحصول علـــى دعـــم الأرســـتقراطية الإسلامية فى جهوده الرامية إلى الاستيلاء على السلطة من أخيه الوريث الشـــرعى الأمـــير دارا شيكوه (١٦٥٩م- ١٦٥٩م)، فأعدمه؛ لأسباب سياسية متذرعا بأحكام دينية.

لا ريب أنه قد كان هنالك تشابه وتداخل ثقافى واجتماعى بين الطائفتين الهندوسية والإســـلامية ليس على المستوى الصوفى، أو على مستوى الطبقات الشعبية، لكن التأثير المتبادل كان أعمـــق مدى مما يتصور الملاحظون والباحثون. وهذه ظاهرة عامة أعنى بها (التداخل أو التنـــافذ بيـــن الأديان) The Symbiotics of Religions، ويضرب الأستاذ جون فان مـــانن G. V. Manen فـــى تصديره لكتاب مجمع البحرين سنة ١٩٢٠- مثالا لذلك من الواقع فيقـــول: إن التقـــاء المســـيحية والوثنية فى أوروبا قد غمر الوثنية وحجبها دون أن يقضى عليها أو يدمرها. والتقاء الأرواحيـــة

Animism، والهندوسية والإسلام- فى جاوه بإندونيسيا- قد أوجد مركبا للنفاذ والتداخل دونما قهر أو افناء Permeation with out suppression. ونفس الشئ يقال عن تلاقى الهندوسية والإسلام- وتلاقى البوذية والكنفشيوسية، والبوذية والطاوية.. إلخ.

ويشير الأستاذ أصغر إلى أمثلة كثيرة لهذا التلاقى والتنافذ بين الإسلام والهندوسية فى الهند ثقافيا واجتماعيا ودينيا. ويرى أنه لولا أن السياسة قد أفسدت الأمر فى كثير من الأحيان لكانت الصورة غير ذلك فى شبه القارة الهندية.

نماذج من كتاب "مجمع البحرين"

يقول دارا شيكوه فى فصل بعنوان: (بيان صفات الله الحسنى):

"يرى الصوفية المسلمون أن لله تعالى صفتين هما صفة الجمال Beauty وصفة الجلال Majesty، وهما محيطتان بجمع الخلائق، بينما يرى عباد الهنود أن لله ثلاث صفات ويطلقون عليها (تريجونا) وهى: سات، راج، وتام، وهى تعنى: الخلق، والحفظ، والإفناء.

ولقد قبل الصوفية صفة الحفظ أو الدوام على أنها صفة جمال. ولأن تلك الصفات يشتمل بعضها على بعض، فإنهم أسموها: (ترى مورتى)، أو (براهما)، و (فشنو) و (مهيش فازا)، وهؤلاء يتماثلون مع (جبرائيل) و(ميكائيل) و(إسرافيل) فى اصطلاح الصوفية. فـ (براهما) أو جبرائيل ملك الخلق، و(فشنو) أو ميكائيل ملك الحفظ والدوام، و(مهيش) أو إسرافيل ملك الإماتة والإفناء.

وكذلك فإن الماء والهواء والنار وثيقة الصلة بهذه الملائكة الكرام، فالماء مع جبرائيل والنار مع ميكائيل، والهواء مع إسرافيل. وهذه العناصر الثلاثة متجلية فى الكائنات الحية.

وبذلك يكون براهما الذى يبدو وكأنه ماء (أو رطوبة) اللسان، ومن ثم فهو سبب الكلمات الإلهية، وهو إلى جانب ذلك مصدر لقوة الكلام. و(فشنو) الذى يشبه النار فى العيون، فإنه مصدر الضوء، والتألق ونظر العين. و(مهيش) الذى هو هواء النفس- المسئول عن إيجاد الصورين أو (قرنى النفخ)، أى النفختين أو النفس الذى إذا ما توقف، توقفت الحياة.

والآن فإن (ترى جونا)- الذى هو مجموع الصفات الإلهية الثلاث؛ الخلق، والحفظ، والإفناء- متجلية من خلال- بواسطة- براهما، وفشنو، ومهيش، الذى تتجلى صفاته بدورها فى كل المخلوقات فى هذا العالم. وعلى ذلك فإنه عندما يولد مخلوق فإنه يعيش لمدة معينة، ثم يموت.

(شاكتى) أو القوة الكامنة للصفات الالهية الثلاث المذكورة تسمى (ترى ديفى) ومما يذكرها أن (ترى مورتى) قد تمخض عن براهما وفشنو ومهيش، وفى حين أن (ترى ديفى) قد كان بمثابة الأم لهذه الثلاث التالية: سراسفتى، وبرفاتى، ولاكشمى. والسراسفتى يتعلق بـ راجوجيونا Rajoguna وبراهما برفاتى Parvati يتعلقان بـ تاموجيونا Tamoguna ومهيش ولكشمى Lakshmi يتعلق بـ ساتيوجونا Satuguna وبيشون Bishun.

فصل فى بيان الروح:

تطلق الروح على معنيين: ١- المعنى العام المعروف للروح، ٢- ما يطلق عليه روح الأرواح أو أبو الأرواح، فى اصطلاح عباد الهنود: آتما Atma وبرامتا Paramat على التوالى.

وعندما تصبح الذات الخالصة: Pure self معينة ومقيدة، سواء فى جانب اللطافة أو الكثافة، فإنها تعرف بالروح Soul (ATMA) فى جانبها اللطيف، وبالجسد أو السرير فى جانبها الكثيف، أما الذات أو النفس التى تعينت فى الأزل الماضى فإنها تعرف بالروح الأعظم، ويقال إنها متحدة مع الذات كلية العلم (مع الله تعالى).

والروح التى تندرج فيها كل الأرواح تسمى Paramatama أو أبـو الأرواح، (روح الأرواح). والعلاقة الداخلية بين الماء وأمواجه هى نفس العلاقة بين الجسد والروح، أو بين السرير وأتمـا. ومجموع الأمواج فى صفتها الكلية تشبه أن تكون بمثابـة (روح الأرواح) أو Paramatma، فـى حين أن الماء فحسب (بدون أمواجه) يشبه أن يكون بمثابة الوجود المهيب، أو Sudha و Cetana.

فصل فى بيان رؤية الله تعالى:

يطلق الموحدون الهنود على رؤية الله تعالى كلمة Schtkar، وهى رؤية الله بعينـى الـرأس. ونحن نعلم أو رؤية الله تعالى سواء فى حق الأنبياء عليهم السلام، أو فى حق الأولياء الربـانيين قدس الله سرهم، سـواء فـى هـذا العـالم أو فـى العـالم الآخـر، وسـواء أكـان بـالعين الظاهرة أو بالعين الباطنة، أمر مسلم وليس مثارا للشك أو النزاع، وأهل الكتاب والصوفية الكمـل والملهمون من كل الأديان، سواء أكـانوا مـن المؤمنيـن بـالقرآن أم الفيـدا أم كتـاب، داود، أم التوراة أم الإنجيل، فإن لديهم جميعا عقيدة مشتركة فيما يتعلق برؤية الله تعالى.

ومن لا يؤمن برؤية الله تعالى لا عقل له ولا نظر عنده بين أهل جماعته، والدليل على ذلـك أنه إذا كانت الذات العليا، كلية القدرة، فكيف لا يكون لديها القدرة على إظهار ذاتها؟ وقد أفـاض علماء أهل السنة والجماعة فى بيان هذا الأمر. وقد قيل إن رؤية الذات اللطيفة أمر مستحيل، لأن الذات اللطيفة بهية وغير متعينة، وإذا لم يكن تعينها ممكنا فإنها تتجلى فى حجاب البهاء فحسـب، وبالتالى فلا يمكن رؤيتها، فرؤيتها أمر مستحيل.

كما أن القول بأن رؤية الله تعالى تكون فى الآخرة فقط وليس فى هذه الدنيا قول لا أساس لـه، لأن الله تعالى لا حد لقدرته، ويقدر سبحانه على إظهار نفسه بالطريقة التـى يختارهـا سـبحانه والمكان الذى يختاره، وفى الزمان الذى يختاره. وإنى أومن أن الذى لا يمكنه أن يرى الله هنا فى هذه الحياة (بعينه الظاهرة أو الباطنة)، فلن يراه هناك فى الآخرة، كما قال سبحانه: (من كان فـى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا) (١٧/ ٧٢).

وعلماء المعتزلة والشيعة الذين أنكروا رؤية الله تعالى قد ارتكبوا خطأ عظيما فى هذا الأمـر، لأنهم أنكروا إمكانية رؤية الذات اللطيفة فحسب، وقد يكون لديهم بعض العذر فـى ذلـك، لكـن إنكارهم لكل صور الرؤية خطأ كبير، والدليل على ذلك أن كثيرا من الأنبياء والأوليـاء قـد رأوا الله بعيونهم وسمعوا كلامه القدسى بلا واسـطة Intermediary، وإذا كـان هـؤلاء يسـتطيعون الاستماع لكلامه سبحانه، فلم لا يستطيعون رؤيته؟ ولا ريب عندى أنهم يستطيعون. وكمـا أنـه يجب علينا أن نؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والمصير، والخير والشر، والأماكن المقدسـة الخ، فإنه يجب علينا أن نؤمن برؤية الله تعالى.

وعلماء السنة الذين يتنازعون فى معنى وألفاظ الحديث الذى سألت فيه عائشة الصديقة رضـى الله عنها الرسول صلى الله عليه وسلم قائلة: هل رأيت ربك؟ فقال: نور إنى أراه؟ وقد قرئ هـذا الحديث هكذا: نور أنى أراه!! وهذا الحديث لا يمكن أن يكون دليلا على عدم رؤية الله، حتى ولو أخذنا التفسير السابق فى اعتبارنا، فإنه يشير إلى "الرؤية التامة" فى حجاب النور.. إلخ، لكن لـو أخذنا بقراءة (نور أنى أراه؟) فإنه يشير إلى ذاته تعالى فى تمام صفائها وإطلاقها وعـدم تلونـها بالألوان، واختلاف العبارة يدل على معجزة لنبينا، حيث عبر صلى الله عليه وسلم عن مسـألتين مشكلتين فى حديث واحد، أما الآية القرآنية الكريمة: (وجوه يومئذ ناضرة إلـى ربـها نـاظرة) (سورة ٢٣/٢٢) فهى دليل قاطع على رؤية الله تعالى. بينما آية (لا تدركه الأبصار وهو يـدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (سورة ١٠٤) فإنها تشير إلى عدم تشكل ذاته سـبحانه بـالألوان، وعليه فإن العين لا يمكن أن تراه فى هذه الحالة من انعدام اللون والإطلاق التام، بينما هو سبحانه

يدرك الأبصار مهما تكن حالتها وهو اللطيف الخبير. كما أن كلمة (هو) الواردة فى الآية الكريمة تشير إلى عدم رؤية اسمه الأعظم.

وتنقسم رؤية الله تعالى إلى خمسة أقسام، هى:

(١) فى المنام وتكون بعين القلب.
(٢) رؤيته بالعين الباصرة.
(٣) رؤيته فى حالة هى بين النوم واليقظة التى هى حالة من الفناء عن الذات.
(٤) رؤيته فى حالة من التعين الخاص.
(٥) رؤيته فى حالة من التعينات المتكثرة فى العالم الظاهر والباطن، وفى مثل هذه الطريقة نرى نبينا صلى الله عليه وسلم، الذى اختفت ذاته من الوسط، بينما يتوحد الرائى والمرئى فى كل واحد. وكذلك فالرائى فى نومه يبدو إدراكه وفناؤه عن ذاته كلا واحدا، أى قد توحدت عينه الظاهرة والباطنة فى كل واحد، وكذلك تكون الرؤية التامة، وهى ليست مقصورة على هذه الحياة الدنيا أو فى الآخرة، لكنها ممكنة فى كل زمان ومكان.

أسماء الله الحسنى Discourse of the Names of God, The Most High:

اعلم أن أسماء الله تعالى كثيرة جدا تفوق العد والحد والحصر ويطلق فى اصطلاح العباد المتألهين الهنود على المطلق البحت والصرف وغيب الغيب، وحضرة واجب الوجود: أسان Asanga، ترى جون Triguna، نيراكارا Nirkur، نيرانجانا Niranjana، سات Satun، وشت Chit.

وحين يوصف سبحانه بالعلم يسميه فقراء الهندوس (شتان: ناهفشرش، فى حين يطلق عليه المسلمون "عليم". ويطلقون على "الحق" أنانت Ananta. ويطلقون على (القادر) شمارت Samartha وعلى (السميع) يطلقون كلمة سرونا Sarota، وعلى (البصير) يطلقون لفظ دراشتا Drasta، وحين ينسبون (الروح) إلى الذات المطلق يقولون واكتا Vykta، Wakta. أما اسم "الله" عندهم فهو Om[٢٧]Um. ويطلقون ساه Sah على (هو)، ويسمون الملاك أو فرشتا Firishta بـ ديفاتا Devata.

كما يطلقون فى لغتهم السنسكريتية على الظهور الأتم لله تعالى أوتار Avatara[٢٨] وهو الذى يتجلى الله تعالى من خلاله بصورة لم يتجل بها فى أى فرد من أفراد طبقته أو صنفه فى تلك الفترة المعينة. والوحى الذى أوحى إلى الأنبياء يسمى أكاص بانى Akas bani.

وسمى بهذا الاسم (أكاص بانى Akasaavani) لشدته. وقد ذكر رسولنا صلى الله عليه وسلم شدة حال تنزل الوحى عليه، وأنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع ساعة نزول الوحى عليه مثل صلصلة الجرس أو أزيز النحل، لهذا فإن الصوت أو الكلام الذى يتنزل من السماء يسمى أكاسافى، وإنهم يطلقون على كتبهم السماوية (فيد Vedas) ويطلق على الطيبين مع الجن (Geniis) وهم الـ Paris ويدعون (أبشرانت Apsars) بينما الشريرون منهم الذين هم Demons، أى أبالسة فيطلق عليهم (راكاس Rakasas).

ويطلق على الآدميين لديهم (منشيا Manushya)، بنيما يطلق على الصوفى منهم (ريشى Rishi)، ويطلق على الرسول (مهاسودها Maha sudha)[٢٩].

فصل فى بيان الخلاص (مكت Mukt):

الـ "مكت Mukt" ويعنى: الفناء والمحو أو عدم ظهور تعينات الذات الإلهية، كما يؤخذون الآية الكريمة: (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)[٣٠].

فالدخول إلى "الرضوان الأكبر" أو "الفردوس الأعلى" من الجنة يسمى فى السنسكرتية (مكت). والمكت على ثلاثة أنواع عندهم:

الأول: (جوان مكت Jivan Mukt) أو الخلاص فى الدنيا. وطبقا لما يعتقده الهنود فـ (الجوان مكت) يعنى تحقق الخلاص والحرية، عن طريق التحقق بمعرفة الله تعالى وإدراك الحقيقة، أى رؤية كل شئ على أنه واحد بالنسبة إلى الله تعالى، وليس بالنسبة للشخص نفسه، فكل أفعال الإنسان، وتصرفاته، وحركاته، وسكناته وسلوكه، سواء أكان حسنا أم سيئا، تعتبر مع جميع الموجودات الأخرى شيئا واحدا فى تماثل كامل مع الحقيقة الإلهية.

وفوق ذلك عليه أن يعتبر أن الحق قد أظهر نفسه فى كل الموجودات كما ينبغى أن يعتبر براهماند Brahmand- الذى يسميه الصوفية المسلمون "العالم الأكبر"- الصورة التامة أو التجلى التام للحق، أى كما لو كان الصورة الظاهرة Coporeal للحق.

وعليه أن ينظر إلى "العنصر الأعظم"- المسمى (مها أكسا Maha Aakasa) على أنه (سوكام سرير Suckma Sarira). أى بمثابة البدن اللطيف للحق، وأن يعتبر ذات الله هى الروح لهذا البدن. ويعتبر الكل ذاتا واحدة ولا يتأمل ولا يعرف سوى ذاته الأحدية التى لا مثيل لها فى عالم الظهور أو الخفاء.

وكما أن الإنسان يطلق عليه (العالم الأصغر) وهو فرد واحد على الرغم من كونه مركبا من عدد لا حصر له من الجوارح والأعضاء، ويبقى شخصية واحدة، ليست متكثرة، بناء على تكثر أعضائها، فكذلك الذات الأحدية لا تتكثر بتكثر تعيناتها التى لا حد لها.

ثم يسوق الأمير شعرا: "الوجود كله بأرواحه وأبدانه ذات واحدة تسمى العالم".

(ويسوق رباعية شعرية Quatrain للشيخ سعد الدين الحمومى[٣١] ت ٦٥٠)

وكذلك يرى موحدو الهنود مثل فياسا Vyasa وآخرون (براهمند) على أنه (العالم الأكبر) وهو ذات واحدة فردة، ووصفوا كذلك جوارح أو أعضاء (براهمند)، وسبب هذا الوصف أن الصوفى الخالص عندما تقع عينه على أى شئ يدرك أنه ينظر إلى مظهر خاص من تجليات ماهابورا Mahapurusha، أى: ذات الحق سبحانه وتعالى.

وفي الخاتمة نحب أن نؤكد أن حد الردة لم يحدد له القرآن ولا السنة عقوبة دنيوية، ولكن استغلال الساسة للفقهاء كان السبب في هذه التهمة الشبحية، والدافع الأول للمصادرة والتكفير كما يبدو من نموذج الأمير محمد دارشيكو ونماذج أخرى كثيرة تمتلئ به صفحات تاريخنا الإسلامي، وهى في حاجة إلى مراجعة من منظور حقوق الإنسان، والفهم الديني السليم لها.

الهوامش

١- وليسمح لنا القارئ بأن نشير عليه بمراجعة كتابات القانونى المجدد محمد سليم العوا فيما يتعلق بعقوبة الردة والتكفير وحرية الاعتقاد فى الإسلام.

٢- Juan Mascaro, The Upanishads, Penguin Books, 1988, P. 8.

٣- انظر بحثنا عن الأسفار المقدسة فى الديانة الهندوسية (تحت الطبع).

٤- S. Radhakrishnan, The Principal upanishads, Oxford, 1991, P. 21.

٥- وهذا الباحث الفرنسى هو الذى اكتشف نسخة الأفستا Avesta الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية وترجمه ونشره، ومن ثم ترجم إلى لغات العالم، وقد عثر عليه فى مكتبة بودليان بجامعة أكسفورد.

٦- إنه معين الدين محمد ششتى، الذى يعد من أكابر صوفية الهند، أو أكبرهم بلا منازع، ولد سنة ٥٣٣هـ وتوفى سنة ٦٣٣هـ (١١٤٢م، ١٢٣٦م) فى مدينة أجمير Ajmir، وكان قد رحل إلى خراسان وبغداد ودلهى، ويقصد آلاف المحبين ضريحه سنويا فى أجمير. وهو مؤسس الطريقة الششتية التى تضم اليوم أكبر عدد من المريدين فى الهند، وينسب إليه ديوان مطبوع طباعة حجرية، وهو ذائع بين مريديه، وإن كان من الأصح نسبته إلى معين الدين المسكين داعية هراة المعروف صاحب كتاب "معارج النبوة".

٧- ونشرة الأستاذ محفوظ الحق- هى مرجعنا الأساسى فى كتابة هذه السطور قد أنجزت (سنة ١٩٢٨م فى كلكتا بالهند) وأعيد نشرها ١٩٩٠ فى كراتشى بباكستان. مع تصدير بقلم جون فان من J. V. Manen مدير الكلية الرئاسية فى كلكتا، كتبه سنة ١٩٢٠م وكان الأستاذ محفوظ الحق يعمل أستاذا للغات بنفس الكلية، وهو يتقن الفارسية والعربية والإنجليزية.

٨- لمزيد من التفصيل انظر S. F. Mahmud, Aconcise History of Indo- Pakistan, Oxford University Press, 1988, PP. 148- 167 Oxford.

٩- من مقدمة أ. محفوظ الحق، ص٤.

١٠- كان الإمبراطور أورنزيب يلقب بهذا اللقب (أورنزيب علم جير).

١١- السابق ص ٢٩/ ٣٠.

١٢- الأستاذ. محفوظ الحق.

١٣- هو مير محمد بن سعيد داتا، المعروف بـ (ميان مير) أو (ميان جيف)، ولد سنة ٩٣٨هـ، رحل إلى لاهور ومكث بها ستين سنة، وقد كان مبجلا لنقواه وديانته، وقد زاره مرارا شاه جهان ودارا شيكوه، وقد عمر حيث توفى سنة ١٠٤٥هـ، وقد كرس دارا شيكوه كتابه (سكينة الأولياء) لبيان سيرته وتلاميذه كما أشار إليه فى كتابه (سفينة الأولياء).

١٤- هو ملا شاه محمد بن ملا عبد محمد، المعروف بـ (ملا شاه أو لسان الله) رحل من بدخشان إلى لاهور سنة ١٠٢٣هـ- ١٦١٤م، وأصبح مريدا للشيخ (مان مير) شيخ وقته، ويكن له دارا شيكوه تبجيلا كبيرا، لأنه أدخله إلى الطريقة القادرية. ورحل بعد وفاة شيخه ١٠٤٥هـ إلى كشمير، حيث عاش بقية أيامه فى رباط صوفى Monastery أقامه له دارا شيكون وأخته جهان آرا، وتوفى سنة ١٠٧٢هـ- ١٦٦١م، وقد كان مؤلفا حسن التأليف، حيث ترك ديوانا شعريا، وبعض الكتب فى حقل التصوف.

١٥- مقدمة مجمع البحرين ص٧.

١٦- كما أننا لا نجزم بأن ما جاء فى الأوبانيشاد فيه (بقية وحى وأثارة نبوة) فإننا لا نقطع كذلك بأن هذا الكتاب لا يحتوى على شئ من ذلك، فالأمر على الجواز والإمكان، وإن كان ذلك كذلك، فمن الجائز أن يكون فيه بقية وحى وأثارة نبوة، وبما أن الوحى كله سابقه ولاحقه من مصدر واحد، وأن الله تعالى قد ذكر فى القرآن الكريم أنه، أى أن الإشارة إلى القرآن أو إلى بعض معانيه وتعاليمه وأسراره مذكورة فى الكتب السابقة: "وإن لفى زبر الأولين". ولئن جاز أن يكون فى الأوبانيشاد بقية وحى وأثارة نبوة، جاز أن تكون من (زبر الأولين) والله أعلم.

١٧- انظر كتابنا: (الاتجاهات الحديثة فى دراسة التصوف الإسلامى) طبعة دار الفكر العربى بالقاهرة وانظر:
Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture.

١٨- ويسمى فى بعض المراجع باولال بيراجى: Bawa lal Bairagi.

١٩- Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, India, 1922, Lahore, 1979.

٢٠- Ibid, 1/3.

٢١- Idib 137- 138.

وقارن كتاب راذاكرشنا: The Hindu View of Life.

فصل: Conflict of Religions; The Hindu Attitude, London, 1980, pp. 26-44.

٢٢- نشرة فى مجلة Islam and Muslim Christian Relations (الصادرة فى لنـدن ١٩٩٠م ص ١٠٥).

وعنوان البحث: The Hindu- Muslim Problem; A Cooperative Approach

٢٣- قال تعالى: "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير".

٢٤- انظر: الفصل لابن حزم، والملل والنحل للشهرستانى.

٢٥- للتعرف على هذه المصطلحات والأسماء راجع:
Penguin Dictionary of Religions, USA, 1984.

٢٦- الحق أن اتجاه الإمبراطور أكبر جد دارا شيكوه كان مختلفا، وأن شخصيته كانت مختلفة عـن شخصية حفيده من حيث التكوين الثقافى والعلمى، ولقد تجاوز (أكبر) المسموح به شرعا؛ إذ أعلن فى سنة ١٥٨٥م ما أسماه (الديانة الإلهية) التوحيدية، وهى تلفيق مما حسبه أفضل الجوانب فى الأديان المختلفـة: الإسلامية والهندوسية خصوصا، والمسيحية والبارسية، ونصب نفسه رئيسا لهذه الديانة، واعتقد أن مـن واجبه أن يقود رعاياه فى الناحية الروحية، ولم تكن التجربة ناجحة، وكان يطل من شرفة قصره لينظـر إلى أتباعه وهم يحنون هاماتهم إكبارا له، لكنه لم يتخل عن إيمانه بالله، وعن تقديره للرسول صلـى الله عليه وسلم، والقرآن والإسلام وقد مات وكلمة الشهادة على شفتيه.

لكن الأمر المهم أنه طوال مدة بدعته تلك قد سمح للهندوس بصورة غير مسبوقة فى ممارسة ديانتهم وقد شجعهم على ذلك بينما وقع اضطهاد ضد المسلمين تمثل فى حظر أداء فريضة الحج ومنـع أداء بعـض الشعائر الإسلامية. لقد مال إلى جانب أداء بعض الشعائر الهندوسية. لقد مال إلى جانب الهندوس علـى حساب المسلمين، ولقد شجع هذا الهندوس على التطلع إلى تحقيق فكرة القومية الهندية التى كانت تراودهم فى تلك الأيام، بعد أن أيقظتهم حركة بهكتى Bhakti روحيا. ولقد أثارت سياسته غـير المتعاطفـة مـع الإسلام ردود فعل نحو التمسك بالسنية التى بلغت ذروتها فى عهد أورنزيب.

لقد أقلق الإمبراطور (أكبر) توزع رعاياه على ديانات متعددة هـى الهندوسـية والإسـلام والمسـيحية والبارسية، فأراد جمعهم والتأليف بينهم، لكنه أخطأ الطريق ووقع فى بدعة سيئة أثـارت ضـده النـاس وجعلتهم غير متحمسين لدراسات وبحوث حفيده دارا شيكوه، ولا شك أن علماء السنة ونبلاء المغول كان لديهم الاستعداد النفسى لمعاونة أورنزيب فى خطته الرامية إلى التخلص من أخيه شيكوه، لقـد جمعـهم الهدف وإن تباينت البواعث. بقى أن نذكر أن (أكبر) كان يجمع علماء الإسلام وعلماء الهندوس Pundits ورهبان الجزويت Jesuits، والزراد شتيين للتباحث والتناظر والنقاش، فى قاعة بالقصر الامـبراطورى بحضوره شخصيا... إلى أن أصبح مقتنعا أن الحقيقة ليست حكرا Monopoly على ديانة بعينـها، وأن الحقيقة موزعة على الملل كلها، وأن العقائد جميعها طرق للوصول إلى الله تعالى وخلاص الإنسان.
See: A Concise History of Indo- Pakistan, by S. f. Mahmud, Oxford Univ. Press, pp. 143- 144.

٢٧- "Om" كلمة من مقطع واحد (Monosyllable) ينطق بها الهندوس عند ذكر اسم الذات العليا، ولقدسية هذه الكلمة لا يرفع بها الهندوسى صوته، بل يضع يديه على
فيه عندما ينطق بهذه الكلمة O'm. كما أن البرهمى Brahman عندما يقرأ فى شئ من الفيدا أو من كتاب مقدس، يبدأ محاضرة، أو يختمها لابد أن ينطق بكلمة O'm.
وهنالك عدة اجتهادات من علماء الأديان لمحاولة اشتقاق هذه الكلمة، وما ترمز إليه وهى فـى رأى دارا شيكوه تقابل اسم الجلالة: الله.

٢٨- (أوتار) Penguin Dictionary of Religions.

٢٩- وهذه الكلمة تحمل معنى الصفاء المطلق.

٣٠- سورة التوبة: ٧٢.

٣١- لسعد الدين الحموى بحوث صوفية كثيرة مكتوبة بالفارسية، مجموعـة فـى كتابـه (كشـف الحقائق)، انظر (فهرس المخطوطات الفارسية للجمعية الآسيوية A. S. B.).

الوفاق الثقافي
من منظور حقوق الإنسان

هاني نسيرة*

مقدمة:

رغم أن الثقافة الإسلامية ثقافة تعددية، برز فيها الرأي والرأي الآخر جنبا إلى جنب، ورغم تراثها العالي في أدب الاختلاف الذي أخرج إلينا عشرات من الكتب المهمة في هذا الحقل مثل اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري، واختلاف العلماء لأبي عبد الله المروزي، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية. بل كان شرط العلم بالخلاف أحد شروط الاجتهاد الرئيسية، وكانت سير الأئمة والعلماء مليئة بالسماحية والرغبة في الوصول إلى الحقيقة، لا تأكيد ما تعتقده الذات حقيقة.

وقد سبق القرآن حين دعى أهل الكتاب للحوار من أجل كلمة سواء كما سبق حين دعى لعدم مجادلتهم إلا بالتي هى أحسن، وتمتلئ كتب السنة بمجادلة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، مثل قصة المباهلة الشهيرة، وحواره مع نصارى نجران مجادلة تعتمد العقل وأدب الاختلاف ومحاولة الوفاق الإنساني.

وقد أخرجت هذه النصوص حضارة زاهرة -لمن وعيها- فكان الإمام مالك ت١٨٠هـ يقول: ما حاورت أحدا إلا وتمنيت أن يقر الله الحق على لسانه. وكان الإمام أبو حنيفة ت ١٥٠هـ يقول قولته المشهورة رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب" ثم كان الخليفة الفيلسوف "المأمون" ت ٢١٨هـ يقول لا نزهة أجمل من التنزه في عقول الرجال، ثم خرج إلينا الكندي والفارابي وابن سينا ثم الغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن باجة ليوجدوا تراثا فلسفيا قائما في غالبه على فكرة التوفيق ودرء الخلاف بين الدين والشريعة، أو على حد قول ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، كما تمتلئ كتب التراث بتفصيلات عديدة في أدب الجدل والحوار تبدأ من ابن المقفع وتبرز عند ابن حزم وتلمع عند الماوردي والترمذي، ولكن رغم كل هذي التأسيسات المبدئية النظرية لأدب الاختلاف في ثقافتنا وفكرنا العربي الإسلامي، إلا أننا نجد تاريخنا، على مختلف أمكنته وأزمنته، بل حتى الآن، ملبدا بغيوم الإقصاء والتكفير واللا سماحية، فكان الخلاف فيه بديلا عن الاختلاف، وكان التكفير بديلا عن السماحية،

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

واستهلكت هذه الأمة، وما زالت تستهلك، بسبب ذلك جهودها وطاقاتها بل ودماءها التي لو وفرتها لأنتجت ضعف ما أنتجت، ولصنعت ضعف ما صنعت ولبذرت بذوراً لثمار وارفة في الغرب، لم تعد أرضنا *للأسف* تنبتها من ديمقراطية ومجتمع مدني واحترام لحقوق الإنسان بدءاً من حرية التعبير والمعتقد حتى أدق حقوقه وخصوصياته.

التكفير وأنواع جديدة

وإيمانا منا بأن مستجدات القرنين الأخيرين مع -بدء النهضة العربية الحديثة- قد أوجدت تيارات فكرية حديثة، قد تبتعد عن التراث ابتعادا قاصيا، وقد تقترب منه اقترابا لصيقا، فنرى من يستلهمه ويجعله "لا تاريخيا" قابلا للتطبيق في الزمان والمكان بدءا من عروض الخليل وقصائد عنترة حتى إرث المرأة بل حتى الختان[١]، كما صار بيننا من يدعو لذبحه واستئصاله فيما يسمى بـ "عدمية التراث"[٢]!

ويتشظى واقعنا كل يوم، بل يزداد تشظيا مع الضغوط الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة، وغياب المشاركة والأريحية السياسية التي تكفل التحول الديمقراطي، ويزداد المناخ قتامة بتصلعد تيارات الاصوليات الدينية فتنشط حركة الاغتيالات والتصفية الجسدية من جانب النضاليين، وتبرز قضية المصادرة والتكفير بل والتخوين من قبل الفكريين[٣] والأكاديميين- بل يحضر التكفير والتخوين بين التيارات الدينية نفسها قبل أن يحضر بينها وبين غيرها، وليس ما تصدره الدعوات السلفية ضد حركة الإخوان المسلمين كل يوم بجديد، بل يراها البعض من السلفيين أكثر واشد خطرا على الإسلام من الشيوعيين (العدو التقليدي للإسلاميين) وليست الردود العديدة التي شهدتها صفحات جريدة "المسلمون" على المرشد العام للإخوان المسلمين العام قبل الماضي ببعيدة، وليست فتاوى الجماعات الإسلامي في مصر ضد الاشتراك في الانتخابات، وضد الإيمان بالديمقراطية بدءا من أول تجربة خاضها الإخوان في السبعينيات حتى الآن كذلك فهم لا يرون حلا سوى السيف، أو سوى التقيد الحرفي بالنص (استرجاعا لما كان يسميه علماء الكلام (الحشوية) أو الظاهرية على تسمية أفضل!

ولكن يجب علينا ألا نغفل ونحن نتحدث من منظور حقوق الإنسان، أن ثمة أنواعا حديثة من التكفير أهمها التكفير الثقافي، إذ ترى بعض تياراتنا الثقافية عدم شرعية وجود بعض التيارات الأخرى، بل نجد بعضا منها دائم الاستنفار والاستعداء للسلطة على المخالفين[٤]، فقد دأبت جريدة الأهالي أعقاب الأزمة الجزائرية، واغتيال الدولة الجزائرية للديمقراطية، على أهمية استعداد الجيش للمواجهة مع الإسلاميين متى نجحوا في انتخابات ديمقراطية في مصر؟![٥].

وليس ببعيد الجدل الساخن حول "مجموعة كوبنهاجن" وكيف كانوا محل تخوين وتشكيك من قبل الكثيرين، تكفير ثقافي لم يقف فقط عند التخوين ولكن امتد للتشكيك في تاريخ الكثير من أعلام هذا اللقاء، لا الوقوف عند اللحظة الراهنة.

وكذلك ما نشهده من موقف كثير من التيارات الفكرية والسياسية من حركة حقوق الإنسان والتمويل الأجنبي لها، رغم عدم وجود مثل ذلك مع المعونات الأجنبية الحكومية مثلا أو غيرها من المنظمات وكذلك وقوف كثير من التيارات الإسلامية موقفا حذرا من المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، بدعوى أنها تمس الخصوصية الثقافية مع احتمال هذي الخصوصية للتغير والقابلية، وحملها للتعددية في باطنها، نفاجأ بالاكتفاء والغناء بما لدينا رفضا للمثاقفة، وادعاء للغزو وغير ذلك[٦].

ويزداد مناخنا الثقافي والفكري تشظيا مع وجود ما يمكن أن نسميه التكفير السياسي، إذ يرى الحزب الحاكم أن أغلب الأحزاب الموجودة هى طالبة للحكم، ومزعزعة للاستقرار، ولذا تستحل بينها وبين نفسها تزوير الانتخابات، أو بينها وبين الأخرين قانون الطوارئ واغتيال الحركة

النقابية، ومحاكمة المدنيين أمام محاكم عسكرية. والتكفير السياسي يقف حجر عثرة أساسي في وجه التحول الديمقراطي، والتداول السلمي للسلطة والتعددية الفكرية والسياسية، ويكون أرضا خصبة للعمل الظلامي الذي يعتمد القوة والإرهاب والمواجهة، وأيضا -وهذا مهمل- نشاط العصبيات وجرائم الثأر الناشئة عن الانتخابات، بل ونشاط الفتنة الطائفية **استنفارا للانتماءات الأولية والبدائية والنظرة الأحادية في غياب التعددية والمناخ السلمي، واحساس الفرد بهامشيته!**

ولعل سببا خارجيا يكشف هشاشة الفكر النظري والعملي على الساحة المصرية والعربية عامة وهو وجود كثير من المشاكل الأهلية والداخلية، وكذلك وجود كثير من الأخطار المحيطة بالمنطقة بدءا من أزمة الجزائر، وأزمة الخليج الثانية، ومخاطر العولمة الاقتصادية، وعدم قدرة هذا الفكر على طرح رؤية واستراتيجية فاعلة للتعامل مع هذه التحديات(٧).

وسنحاول في هذه الدراسة التركيز على التكفير الديني، كأبرز أشكال التكفير حضورا وكثافة، والتأسيس له تاريخيا بحثا في فضفاضية مصطلحاته حين ارتبطت العقيدة والحاكمية، ثم تطور مجالاته، ثم التكفير الثقافي والسياسي ثم خاتمة عن الوفاق الثقافي من منظور حقوق الإنسان.

وسنلجأ في تناولنا للتكفير وظلاله القوية في الخطاب الديني الحالي إلى التأسيات النظرية العميقة لها مع بعض التجذير التاريخي لقضايا كلامية كانت محل اهتمام هذا الخطاب قديماً وحديثاً مع عرض وجهة نظرنا فيها ، من وجهة نظر تنويرية ، ثم مجالات التكفير الآن ، وكيف تقدمت من العقيدة إلى الإبداع والفكر وكثير من قضايا الساعة ، ثم تناولنا التكفير الثقافي في تجلياته المختلفة، وملامحه الخفية ، إذ قليلاً ما يعلن ثم التكفير السياسي وهو حقيقة واقعة ليست في حاجة إلى كثير من الاستفاضة ولكن من باب الذكر الضروري المرير ، لأنه في رأينا المنبع لكل هذى الخطابات التكفيرية الأخرى كما إنه السبب الرئيسي في حتمية تحقيق الوفاق الثقافي من أرضية حقوق الإنسان من أجل الحرية والديمقراطية ومناخ التعددية التي لا تكون التنمية إلا بها وفيها.

أولا: التكفير الديني

١) تأسيس نظري وتاريخي

تستخدم مصطلح الكفر هنا بمعناه اللفظي، فنحن.نرى أنه لا مانع إذا أنكر أحد الشهادتين ودخل دينا آخر أو رفض الأديان كلها أن تكفل له حرية التدين، وهذا ما فعله الرسول حين قبل شرط قبول الرجوع إلى الكفر في صلح الحديبية، وتفرضه نظم عصورنا المدنية، ومناخ الحرية التي هى مركز قيمها فنحن نقيس الأشياء في هذا البحث بميزانين موافقة الحرية، وموافقة نسق الشريعة القطعي الأساسي والجوهري فلا يعقل أن يرفض أحد نبوة محمد ثم نقول إنه مسلم أو يقول أن القرآن محرف ونقول إنه مسلم، فهو ليس مسلما، وإن كان من أصل مسلم أو خارج عن الإسلام، ولكن يجب أن يكفل الدين والعقل وكل القوانين حرية التدين والاعتقاد ولا يترتب على ذلك أحكام إلا إذا اعتنق ما يفسد الحياة العامة ويهدم نظم المجتمع القيمية فيكون هذا من اختصاص أهل القانون ولاختصاص الدولة لا منابر الشيوخ والآباء. ونستخدم التكفير الديني هنا بمعنيين:

١- التكفير السلبي الذي يعتمد الإخراج من الدين أو المصادرة أو التشكيك في العقيدة وغير ذلك ولا يترتب عليه حكم شرعي بإراقة الدم أو الردة.

٢- التكفير الإيجابي الذي يدعو إلى تطبيق حكم المرتد على المكفر من نفي أو قتل أو استحلال وهما حجر عثرة في تحقيق الوفاق الثقافي المرتقب. وهذان النوعان من فعل البشر، أما الكفر اللفظي فهو في الغالب في مكنون الله، إلا من أعلن صراحة رفضه الله أو الرسالة أو أصول الاعتقاد والقطعية!

في مدخل الإسلام ومخرجه:

يدخل المسلم تحت صفة الإسلام، متى شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله. ويخرجه منه إنكارها أو عدم الإقرار بمضمونها. لا يخرج المرء من الإسلام إلا إنكاره وجحده ما أدخله فيه، وفي هذا يقول الإمام الطحاوي رحمة الله: "ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين،ما داومو بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين. ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب مالم يستحله، ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله.. ولا يخرج العبد من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه"[٨]. أما حقيقة الإسلام فهى الإيمان الكامل الذي يلتزمه صاحبه. أو هى حقيقة الإيمان.

وخلاصة ذلك هاتان المعادلتان:-

صفة الإسلام = صفة الإيمان = الشهادتين

فمثلا يقول الله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله..)**[٩] فهم في الجزء الأول من الآية لهم صفة الإيمان، وفي الجزء الثاني من الآية يطلب الله منهم حقيقة الإيمان، التي تستتبع جهادا في سبيله، ونصرة لنبيه. وفي آية أخرى يطلب الله تعالى، مفرقا بين صفة الإيمان (الإيمان الشكلي) وحقيقة الإيمان، أو الإيمان العملي، حين يقول في أول سورة الأنفال: **(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله، وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته ذادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم)**[١٠]. إذا فما وسم من دخل وأخذ صفة الإسلام ولم يعتقد أو يعمل عمل أهله؟ قسم الله أهل الإسلام أصحاب الصفة والحقيقة معا إلى ثلاثة أصناف في قوله تعالى: **(ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير)**[١١]. فقد يكون ظالما لنفسه بفعله أو قوله أو غير ذلك، مؤولا ما قال الله مثلا على غير وجه النقل، أو غير حاكم بما أنزل الله في أمره: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)[١٢]. وقد يوسم بالنفاق -عمليا أو عقديا- ولا يوسم بالكفر، **لأن الشهادتين- "كما يبدو من نص الله، وحديث رسوله- حائط صد لتهمة الكفر أو اللعن. بل إن من أراد أن يهدم هذا الحائط وأن يخترقه، يخترقه السيف الذي يرمي به" يقول صلى الله عليه وسلم: "من قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما". بل إن من قال لشئ أنه ملعون فهو كذلك. وإلا ردت عليه اللعنة"** لأن النسبة إلى التكفير طرد للناس من رحمة الله، فيجب أن تقوم على دليل قاطع، لا يحتمل خلافا أو تأويلا، ويكون قصدا إلى الكفر غير منحرف عنه، باجتهاد، أو جهل، أو عجز، أو إكراه. والقلوب، موطن العقيدة، أعلم بها خالقها. بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن تزكية المؤمن على الله. فما بالك برمي امرئ بالكفر: **(قل أأنتم أعلم أم الله)** لكن أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن أن أفعالا معينة تكفر صاحبها، كالقتل، والمعصية اللازمة، وغير لك. ولكن هذين مرجوعة إلى أن الإيمان يزيد وينقص،وأن الشرط في كل فعل، أو قول ينسب إلى الكفر، أن يكون صاحبه قد قصد به الكفر، لا شيئا غير، كما في قصة حديث الطفيل بن عمرو في حديث مسلم: مع الرجل الذي هاجر بعده في المدينة ثم أصابه الجوى فشاقص وريده فمات فرآه الطفيل في هيئة حسنة بعد مماته، وأن الله قد غفر له، كما أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بعد ذلك. كما

كان أيضا فهم الصحابة، حين حرابهم، لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعـــدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض". وكان قول علي -كرم الله وجهه- "قتلانا وقتلاهم في الجنة". كما كانت النفرة العظيمة من التكفير لدى علي (رضي الله عنه) الذي لم يكفر الخـــوارج، رغـم تكفيرهم إياه، وكان يقول: "إخواننا بغوا علينا" وكان يقول (رضي الله عنه) "**لو أن للكفـــر مائـــة باب، وللإيمان بابا واحدا، لاخترت باب الإيمان**". فكان الصحابة يعون ويدركون، بثاقب وعيـهم، ورحمة صدورهم، ما حذرهم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم منه حين قال في محكم كتابه: (يـا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنـا)[٢]. فكان مصطلح الإيمان، ومصطلح الكفر، وما بينهما من مصطلحات النفاق والضـلال، والفسـوق والظلم، مصطلحات مضبوطة ليست بها فضفاضية.

٢) مسيرة المصطلح، وتطوره وسيره نحو الفضفاضية

ثم نشأ الخلاف الشديد بين أجنحة الأمة الإسلامية، بعد نشوء الفتنة. فسمعنا من يكفر عثمـــان رضي الله عنه ثم رأينا من يكفر عليا رضي الله عنه ويرفع في وجهه السيف، بل ويستحل دمـه، كعبد الرحمن ابن ملجم، ولا يستحلون صلاة وراءه. ثم رأينا من يكفر يزيدا، وكـل بنـي أميـة، ويجعلهم الشجرة الملعونة في القرآن وهم الشيعة. ثم رأينا الخوارج يكفرون كـل مـن يرتكـب معصية، أو لا يعتقد اعتقادهم، أو لا يرفع شعارهم، يقتلون عبد الله بن الخباب، ويقتلـون عليـا، ويقتلون حارثة. فكل من عداهم، عدو، ممحو، مكفر لا محالة. ثم كان المعتزلـة الذيـن حولـوا التكفير من ساحة الإمامة، والسياسة والخلاف حولها، إلى ساحة الاعتقاد، فمن لم يعتقد في خلـق القرآن، كافر حتى يعتنقها، ومن لم يعتقد في العدل والتوحيد -وفق مفهومهم- ربما يكون كذلـك. فكان نشوء التكفير مواكبا، وابنا لانتشار الفرق التي رفعت سيوف التكفـير فـي وجـه بعضـها البعض، تدعى كل واحدة أنها، أهل الحق والعدل. وظل في ذلك كله موقف اهل السنة والجماعـة (الصحابة، والتابعين، وكبار أهل البيت) موقفا متزنا، لا يميل إلى الغلـو فـي التكفـير، فكـانوا يخطئون ولا يكفرون وكانو يؤمنون أن الحق النظري متعدد، وأن القرآن حمال أوجه. فكان علـي رضي الله عنه يقول في صفين: "قتلانا وقتلاهم في الجنة". ومن بعده عمر بن عبد العزيز يقـول عن الخوارج، حين طلب نقاش رئيسهم، الذي تاب على يديه، وقد سمع عن عبادتـهم: "إخواننـا طلبوا الجنة، ولكن أخطأوا سبيلها". ثم كان من بعدهم ابن تيمية فكـان يقـول: أرجـح كفـران الخوارج، ولا أقول به" وكان الغزالي يقول في "القسطاس المستقيم": "كل أهل الفرق عندنا مقبـول إلا الخطابية، لأنهم قوم يستحلون الكذب" . وروي علماء الحديث، الحديث عن عدول الفرق، مـن غير تصعب، ولا تزمت، ولا تكفير، وتحقق فيهم ما أخبر بن ابن نجيم أبو حنيفة الأصغر".. **مـن أن شيمة أهل السنة وحسنتهم، أنهم يخطئون ولا يكفرون**" ثم ازداد الأمر تعقيدا بطول الوقـت، تفريعات من التفريعات وفرق من الفرق، وكل يكفر كلا. فتطورت الشيعة من حركة سياسية، إلى حركة عقدية، تؤكد عقيدة تناسب رؤيتها السياسية في التشيع لأهل البيت، فغالت فـي تقديسـهم، وادعاء العصمة لهم، وعدم الاعتماد بما سوى قولهم، وجعلنا الإمامة، والعصمـة، والوصايـة، والمخلص، أصولا عقدية، ضالة أو كفرة، من لم يعتقدوها. ثم تفرعت إلى فرق عديدة، لكل منـها رؤيتها الخاصة لهذي الأصول، لكل إمامها، ولكل وصيها، ولكل مهديها، وبعضها يقـترب مـن النص، والخبر، مؤولا له. وبعضها طار بعيدا إلى ساحة الفكر، واستبطان الحدث،حتـى سـمعنا فاطميتهم ينادون بأن الشريعة معوجة، ولن يقومها إلا الفلسفة اليونانية. ومنهم من آله عليا، بل إن منهم من قال بتحريف القرآن، وافترى على الله ورسوله مالم ينزل به سلطانا. ثم نشأت الخـوارج، وتفرقت فرقها، ظاهرية، وحرورية، محكمة، يحتكمون إلى ظاهر النصوص،كانوا فـي البدايـة

فرعين: فرع بالعراق، يتزعمه نافع بن الأزرق، وقطري بن الفجاءة، وفرع بجزيرة العرب، يتزعمه أبو طالوت، ونجدة بن عامر، وغيرهم، قد اتفقوا على تكفير عثمان، في فترته الثانية، وعلي بعد قبوله التحكيم، ويمزجون تعاليمهم السياسية،"بأبحاث لاهوتية، الإيمان فيها ليس اعتقادا فقط، ولكن رؤية سياسية واجتماعية أيضا. ومن لم يكن كذلك، كفر. ثم تفرقوا إلى عشرين فرقة أو يزيد، كفروا جميع المسلمين، سواهم، وكانوا لا يصلون خلفهم، ولا يأكلون من ذبائحهم، وكانوا لا يتوارثونهم، واعتبروا دارهم دار حرب، وكفروا القعدة الذين لا يخرجون معهم، وإن اعتقدو اعتقادهم. وهؤلاء هم الأزارفة، وكانوا لا يعذرون بجهل إلا النجدات، والاباضية وقد تطرفت بعض فرقهم حتى أنكروا سورة يوسف، وظنوا تحريفا في سورة الأحزاب، وكذلك كانت كل فرقة من الفرق تظن أنها الصواب، ولا صواب سواها. فتبعا لحديث رسول الله صلى عليه وسلم عن الفرقة الناجية، الذي يقول "**انقسمت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وانقسمت النصارى إلى اثنين وسبعين فرقة، وستنقسم أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا التي على مثل ما عليه، وأصحابي**" كانت كل فرقة تظن نفسها الفرقة الناجية، وما سواها هالك (وقد شكك ابن حزم في هذا الحديث، وأنكر صحته). وظل هذا الحديث محور الخطاب التكفيري سائدا بين الفرق، يهيجها حروبا تلو حروب، ومذابح تلو مذابح، فكانت المحارق الجماعية لأهل السنة في الدولة الصفوية، وعلى المقابل، المحارق الجماعية لأهل الشيعة في الدولة العثمانية السنية، وكانت محنة أحمد بن حنبل، مع خلق القرآن، وأحمد بن أبي دؤاد، وظل النزاع بين أهل الفرق، بل داخل الفرقة الواحدة، فصرنا نسمع عن خلاف المتفقهة مع المتصوفة وصرنا نسمع الخلاف داخل كل منهما، فبين الفقهاء كان يقام لكل مذهب جماعة خاصة للصلاة في مسجد المنصور ببغداد، وفي الأزهر بمصر. ولإمامنا ابن تيمية رحمه الله رأي وتحذير، هام من هذا الاختلاف المذموم، حين ذكر في مقدمة كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم، في مخالفة أهل الجحيم" : "إنه مما أصاب أمتنا في اتباع سنن من كان قبلنا، من يهود، ونصارى، إنكار كل منهم الحق في الآخر، وأنه ليس على شئ كما كانوا يفعلون: (**قالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون**)[١٣]. ومثل ذلك رحمه الله بموقف المتفقهة من المتصوفة، وموقف المتصوفة من المتفقهة، فكل منهما ينكر على الآخر صوابه، ويصمه بكل معاني الضلال، وألغى، وربما الكفر. وصرنا نسمع أن بعض أهل المذاهب يحرمون الزواج من بعضهم، فالشافعية لا تحل للحنفية. والأشاعرة، والمتصوفة، عند السلفية الجديدة، غير ذوي عقيدة، بل يقص علينا الشيخ رشيد رضا، في مقدمة كتاب "المغني" نماذج من هذا التعصب المذموم قائلا: "قد وقع من الفتن، بين المختلفين في الأصول والفروع، ما سود صحف التاريخ" بل بلغه أن بعض المتعصبين، في طرابلس، في آخر القرن الماضين ذهبوا إلى رئيس العلماء، وهم شافعية، يقولون له: "أقسم المساجد بيننا وبين الحنفية، فإن فلانا من فقهائهم، يعدنا كأهل الذمة، بما أذاعه في هذه الأيام من خلافهم في تزوج الرجل الحنفي بالمرأة الشافعية، وقول بعضهم: لا يصح لأنها تشك في إيمانها، يعني أن الشافعية والأشاعرة يجوزون أن يقول المسلم أنا مؤمن -إن شاء الله- وقول آخرين بل يصح نكاحها قياسا على الذمية، وصرنا نسمع في أيامنا أن اللحية أصل من أصول العقيدة، أو الإشارة بالسبابة في الصلاة إحدى المحرمات العشر.

٣) التكفير الديني في العصر الحديث

خفتت أصوات المعارك الكلامية، وغابت حنجرية التكفير بين فرقها، خاصة بعد أن أنمحت أغلب الفرق، قلم تعد هناك خوارج إلا الإباضية في عُمان (وهم أهل وسطية معقولة) كما أنمحت

المعتزلة، والمرجئة،وظلت الشيعة، ولكن أيضا، خافت صوتهم، على الأقل كميا، إذ تمثل الفـــرق الإسلامية الموجودة الآن، عشر المسلمين فقط والباقي من أهل السنة، والجماعة. ولكـــن أصبـــح هناك مصدران آخران في التكفير هما:

١- التحول إلى علمانية الدولة، بعد إلغاء الدولة الإسلامية، واستبدال الشـــريعة الإســـلامية بالقوانين الوضعية. فصار حاضرا في خطاب كل الأصوليات -إيجابا، وسلبا- موقـــف عقدي معين، تجاه هذه الحكومات العلمانية.

٢- الموقف من الأفكار التي استجدت في المجتمع، وخاصة المرجعيات الغربية، التي تتخـــذ موقفا من الدين، قد يكون تعطيلا، وقد يكون إنكارا، وقد يكون تحديثا، مما أنتج موقفـــا تكفيريا- إن إيجابا، وإن سلبا- تجاهها.

وسنبدأ بمقدمة تفصيلية في نشأة الفكرة العلمانية العربية، سياسيا واجتماعيا، ثم نُتبعه بموقـــف التيارات الإسلامية المعاصرة منها

فكرة الحاكمية والحكومات العلمانية:

أعظم مرتكز يعتمد عليه الخطاب التكفيري في العصر الحديث هو فكرة الحاكمية التي ترفـــع شعار "إن الحكم إلا لله" وكل حكم خلاه حكم طواغيت، يجب محاربتهم واجتثاث جورهم. وكـــان أول من نظر لها الأستاذ أبو الأعلى المودودي وخاصة في كتاب "المصطلحات الأربعة". ثم كثفها وزاد من تنظيرها سيد قطب الذي كان أبعد أثرا في مجتمعنا خاصة في كتابه "معالم في الطريـــق" وفي كتابه "في ظلال القرآن" تلك الكتب التي كتبها في المرحلة الأخـــيرة مـــن حياتـــه، وكـــانت تباشيرها موجودة في كتبه الأولى مثل "هذا الدين" و"معركة الإسلام والرأسمالية" وفي مواقفه مـــن الثقافية الغربية والحضارة الأوربية الحديثة.

تحدث قطب عن الحاكمية بمعنى تحكيم شرع الله في أرض الله، واجتثاث كل حكم سواه منها، وعن الجاهلية التي هي ضد الحاكمية، فكل مجتمع لا يطبق شرع الله مجتمع جاهلي، وكل حكـــم سواه حكم جاهلي، واستدل بقوله تعالى **(أفحكم الجاهلية يبغون)**[١٤] ثم تحدث عن العصبة المؤمنة التي نيط بها تطبيق هذي الحاكمية فهي **(الذين آمنوا وقليل ماهم)** [١٥]. ولا يذكر عن قطب تعيين أو تحدي للكفار، وإن كان ركز على فكرة الجاهلية في المجتمع وأننا نحيا في مجتمع جاهلي يجب أن تنعزل عنه العصبة المؤمنة شعوريا وإن لم تستطع فجسديا. وقد فند آراء كل من المـــودودي وقطب عدد من العلماء، إذ جعلاها أبرز مرتكزات القضية الإسلامية رغـــم أن الشـــهادتين همـــا مدخل العقيدة ومخرجها وأظهر مظاهر العبودية لله، وبذروا الأرض التي انبتت بعد ذلك التيـــارات التكفيرية داخل الخطاب الديني المعاصر، ومن هؤلاء، حسن الهضيبي، وأبو الحسن الندوي. وقـــد تكثفت هذي الفكرة أكثر أدبيات جماعة المسلمين والجماعة الإسلامية والجهاد، ومـــدوا بوصـــال نحو سيد قطب وكتبه، أو نحو ما يسمى بنبيل البرعي، أحد أول دعاة التكفـــير للحكومـــات فـــي الستينات، والذي بدأ منفصلا عن الإخوان ولم ينتم إليهم. ويجب أن نذكر أن الحاكميـــة نفســـها، وجعلها جزءا من العقيدة إدعاء على العقيدة واشتراط عليها ما ليس منها، فهي مسألة قد تكون من حقيقة الإيمان، لكنها لا تنفي صفته وفق المنظور الديني.

وقد بدأت تباشير العلمانية العربية تظهر وتتضح من بدايات القرن التاسع عشر على اســـتحياء في كتابات رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهم، ثم أخذت تقوى شيئا فشـــيئا فـــي كتابـــات المعتزلة الجديدة (الأفغاني، ومحمد عبده) وقد جعل كلاهما العقل طريقا متوازيـــا ومتعانقـــا مـــع النقل، فاعتنقا مفهوم التحسين والتقبيح المعتزلي، ورفعا شعار التأويل الذي رفعه ابن رشد قديمـــا في فصل المقال، بل جعل محمد عبده أحد أصول الإسلام الخمسة تقديم العقل على ظاهر الشـــرع عند التعارض (الأصل الثاني) وآمن بألا يجعل قيدا على العقل، فكان الأصل الثالث البعـــد عـــن

التكفير، والأصل الخامس قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، أي رفض الكهنوت. نرى أن هذي الحركة كانت تمهيدا للتسلط العقلي العلماني على النقلي فيما بعد كما اتضح بقوة في كتابات جيل معاصر لهم، كان أغلبه من نصارى الشام، مثل أديب إسحاق، وفرح أنطون -الذي كانت بينه وبين محمد عبده محاورة شهيرة- وجورجي زيدان وأمين شميل، ولكنهم لم يكونوا بعيدي الأثر في نشر الفكرة العلمانية، ثم في جيل تال تتلمذ على الأفغاني وعبده كان أغلبه من المسلمين المثقفين الذين ربوا تربية دينية، وتعلموا وتشربوا نظم المدنية، مثل أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وعبد العزيز باشا فهمي، وسعد زغلول، ثم كانت ثورة العلمانية العربية ممثلة في كتابي علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وطه حسين في "الشعر الجاهلي"، رفضا القديم، ومناهضة للثيوقراط والتقليد، وإعلانا للتحدي مع المؤسسة الدينية. وقد أفرخت هذه البذور ثمارا كثيرة منها ما آمن بالقطيعة المعرفية ورفض الماضي كله، ومنها ما آمن بالتجاور وكل منهما بالآخر، وقد أحدثت جميعا ثورة مضادة في صفوف الخطاب الديني (الإخوان ثم الجماعات الدينية).

٤) التكفير والخطاب الديني

وصم البعض الخطاب الديني بأنه خطاب تكفيري، صار التكفير عنده عادة وطريقة وآلية للمواجهة بل للتفكير، في تعميم مجحف، فإن كان التكفير حاضرا في خطاب بعض شرائح الخطاب الديني قديما وحديثا، فإنه غائب عن خطاب الكثيرين -أيضا- قديما وحديثا.

ويقول البعض إن التكفير وارد، ومتناول بالقرآن والسنة ومركز عليه، فما الفرق بين تناوله في النصوص الدينية وبين تناوله في الخطاب الديني؟

الفارق هو أن الخطاب القرآني والنبوي بعمم ولكن الخطاب الديني يخصص، قد يخصص في فرد وقد يخصص في جماعة، وقد يخصص في فئة أو طائفة أو غير ذلك.

وقد كان البعض يظن أن التكفير بين الفرق قد توقف منذ زمن بعيد. ولكنه مازال مستمرا، لابين الفرق -فقط- ولكن بين الإسلاميين أنفسهم، وأهل الخطاب الديني، فها هو شيخ سلفي ينتقد دعوة جماعة التبليغ، ويتهمها بأنها طريقة صوفية كفرية جديدة، ويبعث بذلك في رسالة إلى الشيخ عبد العزيز بن باز، الذي حاول أن يهدئ من روعه ويفهمه أن ذلك غير جائز وغير مفيد[١٦].

فقد ذكر للشيخ ابن باز أن هذه الدعوة تعتمد البيعة وتقرها على طرق أربع صوفية كفرية هي:

الجشتية، والنقشبندية،والقادرية، والسهروردية. ومثال ما قاله الشيخ سعد الحصين في دعوة التبليغ قاله الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان[١٧]، والشيخ محمد تقي الدين الهلالي، ونسمع عمن يكفر كل من يشترك في الانتخابات التشريعية أو يدعو لها إلى غير ذلك. فالتكفير إذن يمكن أن يحضر بين أجنحة الخطاب الديني نفسه، بل إنه حاضر بالفعل بينهم -مثلما حضر مع من عاداهم، مثل الصوفية، والعلمانية، وغيرهم. ولعل شبيه هذا ما حدث بين ابن تيمية -قديما- والقاضي الشافعي بمصر، نجم الدين الأقصري، سنة ٧٠٥هـ، حين اتهم - ابن تيمية- بأنه من المشبهة المجسمة وسجن بسبب ذلك، ثم نصر الله بن تيمية بعد ذلك، فشاروه قلاوون في أن ينتقم له ويقتل أعداءه، فقال -رحمه الله-: "من آذاني فهو حل مني، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه". ولكن الخلاف والتكفير هو المتسلط في أجزاء غير قليلة من تاريخنا ومفردة رئيسية في خطاب كثير من التيارات المعاصرة . تعييناً أو تعميماً !! وهذا شيء ضد حقوق الإنسان وثقافة الديمقراطية والتعددية التي نأملها.

٥) موقف التيارات الإسلامية المعاصرة من التكفير

لعل بحثنا في موقف الإسلاميين من التكفير، بعد تناولنا لما سبق، يستمد اهميته من أنه يفرق بين النص والفكرة المجردة من جانب، وبين التطبيق والفكر المشخصة من جانب آخر. ليقف بين النظرية والممارسة بمصطلح الخطاب الذي يمثل تنظير المطبق وتطبيق المنظر، وسندرس في هذا المبحث خطاب أربعة تيارات من الإسلاميين هى:
الإخوان- التبليغ + التكفير والهجرة- الجهاد.

١- الإخوان:

ولعلي احب أن ذاكر في هذا السياق، ما سبق وذكره الدكتور كمال أبو المجد من التفريق بين الصحوة الإسلامية، أو المد الإسلامي، وبين التيارات الإسلامية، وإن كان بعضها -ولاشك- جزءا من هذي الصحوة الإسلامية، مثل الإخوان والتبليغ- مفرقا بين الصحوة العاقلة الرزينة المستيقظة للجماهير المسلمة والنخبة المثقفة فقها بعصرها وفقها بدينها، وبين انتباهة جماعات الغضب الإسلامي المتمثلة في كثير من أجنحة الإسلاميين(١٨)

لعل خير ما يمثل موقف الإخوان من التكفير ما ذكره الإمام حسن البنا، المرشد الأول ومؤسس الجماعة، في رسالة التعاليم حين قال: "لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين، وعمل بمقتضاها، وأدى الفرائض، برأي أو معصية، إلا إن أقر بكلمةالكفر، وانكر معلوما من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملا لا يحتمل تأويلا غير الكفر" وهذه من الأسس الأولى التي قامت عليها الجماعة.

ثم كان للإخوان دورهم من التيارات التكفيرية عموما، بدءا من (شباب محمد)، ومرورا بالتفكير والهجرة، إلى آخر هذه التيارات. وقد تمثل هذا الموقف خير تمثل في الكتاب القيم "دعاة لا قضاة" للمرشد الثاني، حسن الهضيبي، الذي كان له أعظم الأثر في رد كثير من العقول النافرة، وتصبير كثير من الشبيبة الهائجة، فبدءا من عنوان الكتاب "دعاة لا قضاة" يبدو إلى أي حد فهم الإمام حسن الهضيبي -رحمه الله- أن مهمة الدعاة الدعوة لا الحساب، وعلى الله الحساب، حتى لا يكونوا محل نفرة للناس، أو حتى لا يتملك الغضب من إعراض الناس عنهم فيتحولون محاربين لهم.

كما توالت كتابات دعاة الإخوان عن التكفير، مثل كتاب د. القرضاوي عن ظاهرة الغلو في التكفير، وكتاب المستشار على جريشة عن التفكير والهجرة. وكيف نجحوا في تصفية ما حواه فكرهم من أفكار سيد قطب التكفيرية في كتبه الأخيرة. ولعل هذا يوضح براءة دعوة الإخوان مما نسب إليها من أنه قد خرج من تحت عباءتها التطرف والإرهاب الممثل في الإسلاميين المتطرفين، فهى -من أول وهلة- بريئة من هذه التيارات، وسريعة التبرء منها، والموقف منها غالبا موقف سياسي لا فكري.

٢- دعوة التبليغ:

إن دعوة التبليغ هى الدعوة الوحيدة في عصرنا -في رأيي- التي لم ينصهر فيها الديني والسياسي، فكانت في مصالحة دائمة مع الشعوب بالدين، ذلك باستثناء الدعوة النورية لبديع الزمان النورسي بتركيا في مرحلتها الثانية، فكانت في مصالحة دائمة مع الحكومات زاهدة في حكمها وداعية الله لها، فهى ترى ان الحاكمية وتطبيق حكم الله في أرضه أمر موعود وليس بمطلوب: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين

من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)[١٩].

فمن مبادئ دعوة التبليغ الخمسة أنهم لا يتكلمون في السياسات، ولا في الفقهيات، ولا خلاف الأمة وأمراضها، فهم يخرجون بالرحمة على الناس، يتحدثون في عظمة الله غير ذاكرين أو منفرين لما ينفر الناس منه، أو يشغل الحكومات بهم. فهم مؤمنون بأن الإصلاح أفقي لا رأسي، وتحتي لا فوقي، هداية شعوب، يرضى الله عنها، ثم يرزقهم بحكام يرضون عنهم، ويرى البعض أن خطورة دعوة التبليغ الآن، أنها المعين الذي يمد كل الحركات الإسلامية بعناصر جديدة في ظل إيقاظها الدائم للإيمان المخدر دون ممانعة من دولة -اللهم إلا قليلا- أو غير ذلك.

٣- التكفير والهجرة:

وهى ليست دعوة فقط، بل هى حركة نشأة في حمأة الغضب مما تعرض له الإخوان في سجون عبد الناصر من تعذيب وتنكيل، فكانت الثورة عقب الردة، فكفروا مخالفيم -الحاكم بغير ما أنزل الله- ثم كفروا المجتمع الذي لم ينصرهم، وكفروا كل من لم يقف موقفهم، وكانوا خوارج جددا رفعوا شعار "لا حكم إلا الله"، ويكفرون به كل من عداهم. وظني أن هذه الحركة أبيدت عن آخرها. إلا البعض في السجون، ولم تعد ذات نشاط يحس أو يلمس أو يسمع في أي مكان.

٤- الجماعة الإسلامية في مصر والجزائر:

الجماعة الإسلامية في مصر حركة نشأت في السبعينات من هذا القرآن، رفعت شعار "لا حكم إلا لله"، وكانت تكفر الحاكم، ولا تكفر المجتمع، وكانت تؤمن بأهمية المواجهة معه -أي الحاكم- وهى جماعات ترفض كل شبهة خروج عن النصوص، وتكفر كل من يبدو ضد الإسلاميين، ولعل قاتل فرج فودة، وطاعن نجيب محفوظ، كانا من هذه الجماعة. وقد نشأت في البداية مترابطة مع جماعة الجهاد وخططا ونفذا معا اغتيال السادات، ثم انفصلا بعد خلاف على إمارة الضرير أو إمارة الأسير، وأشهر منظريها عمر عبد الرحمن، بينما أشهر منظري الجهاد محمد عبد السلام فرج صاحب "الفريضة الغائبة".

أما في الجزائر، فهى حركة نشأت بعد نكسة الديمقراطية في الجزائر، تواجه الحكومة بالتكفير، ثم واجهت المجتمع والعلمانيين، وكانت المواجهات الدامية التي لم تعد تفرق بين اليد الداخلية، والخارجية منها. والجماعة الإسلامية في مصر والجزائر ترفض الديمقراطية وتجعلها طاغوتا فكان أقوى تبرير لحركة الجيش في الجزائر دفاعها عن قيم الديمقراطية رغم إيمانها بها.

وكل هذي التيارات تنطلق في تكفيرها من منطلق "الحاكمية لله وحده"، ومن منطلق ظاهر النصوص والتفسير الحرفي لها. ولعل خير من واجه هاتين الفكرتين وهو الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتابه "التفسير السياسي للإسلام"، الذي فند فيه آراء هذه الجماعات، وآراء المودودي وسيد قطب التي تستند إليها خاصة.

نقطة هامة:

يجب أن نذكر ونحن نتحدث عن التكفير والخطاب الديني كعائق أساسي لتحقيق الوفاق الثقافي العام في المجتمع بين مختلف تياراته، لكونه خطابا أحاديا منغلقا لا يكفل في الغالب حرية الاختلاف، نظرا لتماس مفرداته مع العقدي والديني، واعتماده الكلي على المطلق والمقدس.

كما أن جميع التيارات الدينية الموجودة لا تحمل (كما يبدو ويتأكد كل يوم) برامج أساسية للإصلاح والتنمية وحقوق الإنسان، فمازالت فكرة المواطنة وحقوق الأقليات في فكرياتها، بل لدى المستنيرين والمستقلين منها في حاجة لكثير من التمحيص والترسيخ، فهل يكفل الخطاب الديني -بمختلف أشكاله-

للأقليات دورا حقيقيا في المشاركة السياسية، وفي المناصب العامة، وهل يكفل حرية تامة في ممارسة عقائدها، وهل ستبقى بعض المفردات العنصرية كالجزية وعدم تولى مناصب عامة، كما هـــى أسئلة تستدعي من الخطاب الديني ترسيخا نظريا وتطبيقيا حقيقيا لمعالجتها، تجاورا مـــع حقـوق الإنســان، وتحديدا لوجود الآخر البعيد، في وقت يحضر فيه -كما بينا- تكفير الآخر القريب.

٦) في فلسفة التكفير الديني

قلنا من قبل إن نعرة التكفير سادت وانتشرت منذ انصهر السياسي والديني في عصـــر الفتنـــة الكبرى وما تلاها، وتحول من مصطلح مضبوط إلى مصطلح لا ضابط له، يقال حين الخـــلاف، استحلالا للدم، أو نفيا للآخر معنويا أو جسديا أو غير ذلك.

وفي أيامنا انصب التكفير على ظاهرتين بارزتين هما:

١- العلمانية كفكر.

٢- الحاكمية بغير ما أنزل الله، مطبقا نص آيات سورة المائدة **(ومن لم يحكم بمـــا الله فأولئك هم الكافرون)**(٢٠)، محكما لظاهر الآية. وكان نشوء التكفـــير فـــي وجـــه الحكومات تنفيسا لمشاعر الغضب تجاه هذه الحكومات التي عذبتهم، ونكلت بهم، وبغضا لم تزيت به من زي غربي مشابه لحكومات الغرب في النظم والقوانيـــن والأعـــراف، فكانت المواجهة التي لم يكن بد منها، ثم كان عمل الجماعات الإرهابية ضد الحكومـلت، كما كان يحدث في مصر ويحدث في تونس والجزائر، وكان الأظهر هو استخدام هـــذا الإرهاب المسلح ضد رموز الفكر العلماني في العالم العربي ولعل خلاصة فلسفة أهـــل التكفير في هذا العصر، وكل عصر -وإن لم يكونوا من أهل الفلسفة، فهم منها بـــراء، وهي منهم براء -أن الحق أوحد، وأنهم أهله وجنوده، فهم أهل الحـــق والعـــدل، وهـــم الفرقة الناجية والعصبة المؤمنة -يستشعرون الغربة التي تزكيها "طوبى للغربـــاء" (٢١) فيعيشون الكبت، ويرون معتقدهم ودينهم في خطر مما يرونه غـــزوا ثقـــافي وعلمانيـــا للمقدسات، أو تجرؤا عليها، فكان، مما لابد منه عندهم، النفي السلبي، أو التكفير القولي، أو الإلغاء الإيجابي وهو العمل المسلح.

وهؤلاء تخلوا عن كونهم دعاة وبشراء، ليكونوا قضاة، ونذراء بالمواجهة بالدنيا،والنـــار في الآخرة -وهذا عمل أيسر- إن لم تكن معهم أو لم تكن مثلـــهم، وبالخطـــأ إن كنـــت محايدا لا تنتمي إليهم، ولست مع غيرهم. فالتكفير انتفاخ الضعيف المرهوب المرعـــوب الذي تطمئن نفسه بالحنجرة السكين التي تذبح نفسها وجسد من يخالفها.

٧) في مجالات التكفير الديني

أولا: العقيدة

ومجال العقيدة هو أهم مجالات التفكير وأخطرها، فكل عقيدة مضادة للعقيدة مكفرة بل يجـــب تكفيرها، هنا الكفر لفظي لا تترتب عليه أحكام الردة أو الجهاد أو غير ذلك ولكن بمعنـــى عـــدم الإيمان بجواهر وأصول العقيدة، وهذا أمر طبيعي، وكل خروج من العقيدة كفر كذلك. وظني فـــي مجال العقيدة لا يكفي أن نقول إن المدخل والخرج هو الشهادتان، وإن عدم الالتزام بـــهما نفـــاق وظلم للنفس، خاصة إذا تحول ما هو ضد العقيدة إلى عقيدة لا تحتمل تأويلا إلا الكفر -فإن احتمل تأويلا تقبله العقيدة وجب عدم تكفيره، وتمثيلا على هذا نسوق ونحن هنا نسوق الفقهي إلى المدني ليحلق به، فما المانع أن يعلن الرافض رفضه والكافر كفره، ولا تظل الأمور متخبطـــة غائمـــة، ولكن هو الكفر اللفظي لا الحكمي.

١) مالا يقبل تأويلا: عقيدة الشيعة أن القرآن الموجود محرف ومبدل، فروايات الشيعة الصحيحة -عندهم- التي تتجاوز ألفي رواية وتعتبر عندهم متواترة، وكلها تصرح بأن القرآن الموجود بين أيدينا محرف ومبدل نقص منه وزيد فيه، ولا يوجد ما يكذب ذلك، ومن أمثلة ذلك ما أخرجه محمد بن يعقوب الكليني في "أصول الكافي" -تحت باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة، وأنهم يعلمون علمه كله" -عن جابر قال: "سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كما أنزله الله إلا كذاب -يقصد عثمان- وما جمعه وحفظه كما أنزله الله إلا علي، والأئمة من بعده فهذا قد لا يحتمل إلا الكفر، وعلى دعاة الحوار السني الشيعي، أو الشيعي السني، أن يحسموا هذي النقطة أولا! وانفتاح الأمور وتفارقها لا ينفي التعددية، ورحم الله راسل حين كتب لماذا لست مسيحيا أو هذا هو معنى قول النخعي في الردة قديما "يستتاب أبدا"!!

٢) ما يحتمل تأويلا: كقولهم إن الأئمة وجه الله، ويمين الله، وظل الله، إلى غير ذلك فهذي تحتمل تأويلا.

وأيضا أن يأتي في العقيدة ما ليس من العقيدة، أي يجعله جزءا منها، أو يعتقد ما هو ضدها. ومثال ما يأتي في العقيدة وليس من العقيدة: عقيدة البداء في حق الله، أو عقيدة الإمامة، والمهدية، والعصمة، أو عقيدة خلق القرآن. وكل هذي لها مخارج تقرب للإيمان وتنفر من التكفير.

ومثال ما يعتقد من العقيدة وهو ضدها: ما يعتقده كثير من الشيعة في حق صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم -وخاصة الصديق والفارق- رضي الله عنه- وزوجات الرسول صلى الله عليه وسلم عائشة، وحفصة. وظني أن هذه مسائل لا يكفر بها، لأنها نتاج تاريخ وتأويلات له فاسدة بعيدة عن جوهر الدين والعقيدة، وهي أركان الإيمان وأعمدة الإسلام،وإن كانت غير مقبولة. ومثال ذلك أيضا كثير من مواقف التحسين والتقبيح العقليين إلى غير ذلك، ومواقف الفلاسفة من قدم العالم وحدوثه إلى غير ذلك. وكلها مواقف قد تسمح بعذر يفتح باب الإيمان ويغلق باب التكفير.

بل إن كثيرا من العلمانيين يرونها -ونراها- ليست بالضرورة مضادة للدين، بل إن الإسلام هو الدين العلماني بامتياز، لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ويرون أن دعوتهم هي التحرر من سلطة التقاليد، ومفاهيم الهيمنة والشمول، ومن عبودية القراءة النصية الحرفية للنصوص، وبضرورة التأويل بحسب الرؤية التاريخية الموضوعية للنص[٢٢].

وهم يؤمنون بتاريخية النصوص وهي فكرة -في ظني- لا يكفر صاحبها، اتفقنا معه أو اختلفنا حين يراها البعض تعطيلا للنصوص، لأنها خلاف داخل منظومة الدين لا في حقيقة الدين.

ثانياً : الفن والشعر

إن الفنون والأشعار مجال خاص بعيد عن مجال العقيدة، قد يأتي صاحبها أو يبدعها -حالة إبداعه- بما يبدو كفرا أو ضد العقيدة مثل قول الزهاوي مثلا:-

سئمت كل قديم عرفته في حياتي
إن كان عندك شئ من الجديد فهات

أو قول بشار:

إبليس أفضل من أبيكم آدم فتنبهوا يا معشر الفجار

أر قول شاعر "معبودتي، إلهتي" إلى غير ذلك، أو قول آخر في العصر الحديث: كوع الإله مثل عب المنعم رمضان. وظني أن كل نص أدبي يحتمل عددا لا نهائيا من التأويلات والتفسيرات، وأن أصدق تفسير هو التفسير الذي يتجاهل كل ما خلا النص من مبدع أو متلق لتفسير النص كما يشاء هو "التحليل اللغوي الجديد" وكما يقول بول فاليري: إن ما أبدعه أبدعته لي، ومن حق كل متلق أن يراه كما يشاء. والشاعر حالة قد يقول في وقت ما يراه في وقت آخر

غير صحيح، لأنه في حالته مطلق لقريحته العنان غير ممسك لها، وصوته شعره، وعقله ومعتقده في ذلك غائب. لكن متى يكون الشعر أو الفن كفرا؟ إذا كان دعاية أو كلاما في معـــرض تـــأييد لكفر، كنحت صنم ليعبد، أو صورة كي تعبد، أو ما شابه ذلك، بعد إقرار واعتراف غير محتمـــل لتأويل.

لكن مالم يخرج الفن أو الشعر عن مجاله، فعلينا أن نتركه له، ولا نخرجه لمجال العقيـــدة، أو الدين، أو الفقه.

ثالثا: التجرؤ على المقدسات

إن كان من خارجين على العقيدة أصلاً، كقول الشيعة في الصحابة مثلا، فهو قول كفري مـــن كفار.. وإن كان من مسلم يشهد الشهادتين، ومن أهل السنة فهو يخطأ ولا يكفر، يقول ابن نجيـــم أبو حنيفة الأصغر: إن شيمة أهل السنة وحسنتهم أنهم يخطئون ولا يكفرون. فذكر عمـــرو بـــن العاص في معرض شعري، أو الحديث عن عثمان وتوحيد القراءات بهدف عصبي- هذا قـــد لا يكون مقبولا من مسلم، لكن لا يعد كفرا طالما كان مبررا ليس سبا أو قذفا.

يتحدث أحد في عرض عائشة رضى الله عنها بعد حادث الإفك وقد برأها الله، فيفعل بـــه مـــا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأهل الإفك، أو يحاكم وفق القوانين المعمول بها في البـــلاد في هذه المسألة ولا يكفر أو يستحل دمه أو غير ذلك.

رابعا: الإبداع الزائد على النصوص

مثل ما صنعه محمود طه (١٩٠٩-١٩٨٩) السوداني زعيم الإخوان الجمهوريين حيـــن رأى القرآن رسالتين -أولى وثانية- الأولى: أصوله، والثانية: فروع "حديثة" لا شأن لنا بها، وتفســـيره آية النسخ نموذجا، وكيف كان يرى أن المدخل الوحيد للمكن لأي ثقافة تطمح إلى المشاركة فـــي صياغة العصر هو تجديد بنيانها أي مفاهيمها واتجهاتها، لإنتاج المعرفـــة، وقيمـــها الأساســـية، ومناهج تعبيرها، وإدراكها لذاتها وللآخرين من حولها.

وكيف كان يفسر أي نص جزئي مثل (للذكر مثل حظ الأنثيين)[٢٣] في إطار النص الكلـــي (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[٢٤] فلا فضل للذكر على الأنثى في الميراث وهـــذا -فـــي رأي- وأمثالـــه وتلامذته، عبد النعيم مثلا قد يخطأون ولا يكفرون، يتحاورون ولا يحاكمون أو يعدمون كما فعـــل بالأستاذ رحمه الله.

خامسا: المرجعيات الغربية

وقلنا من قبل إنها تنشا في البيئة الإسلامية، ويكون لها خصوصيتها، وهى ليست إلحادا كلـــها بل قليلها، فملحدها ومنكر الأديان كافر متى ثبت وقطع بذلك، أما التأويل العلمي للنصـــوص أو التفسيرات الأيديولوجية لها فهو يحمل في ذاته إيماناً مسبقا بها، والكفر هنا وحين يضف به هـــو الرفض والإلغاء، والمعنى اللفظي، لا المعنى الاصطلاحي الذي تترتب عليـــه أحكـــام نرفضـــها كلية!!.

سادسا: استخدام المناهج الحديثة للتعامل مع النصوص

كالمنهج البنيوي، والسميوطيقي، لدى نصر أبو زيد، أو المناهج الأنثربولوجيـــة، واللغويـــة، والسيميائية، والاجتماعية، والتاريخية، لدى محمد أركون[٢٦].

فهو يرى -أي أركون- أن قراءة التراث يجب أن تلم بمناهج نقدية من الألســـنيات الحديثـــة، والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، والبنيوية، والماركسية[٢٧]

ونرى أن هؤلاء كذلك لا يكفرون ما داموا مؤمنين، لهم اتجاهاتهم العقلية التي تولد على النص، ولا تلغيه أو تنكره، مثلهم مثل الفلاسفة المسلمين قديما، وكثير من علماء الفرق.

ثانيا: التكفير الثقافي

قد يكون هذا النوع من التكفير حاضراً لدى عدد غير قليل من المثقفين، الذين يرفضون الحوار مع التيارات الفكرية المخالفة لهم، وخاصة التيار الديني، بجميع تنوعاته المعتدلة والإرهابية منها السلمية والنضالية على حد سواء!

وهذا التكفير تتعدد أشكاله وتنوعاته في أشكال عدة منها:

١- **رفض الحوار، بل واستعداء السلطة على التيارات الدينية(٢٨).**

٢- **غلق وسائل الإعلام المتاحة في وجه التيارات المعارضة فكريا.**

٣- **عدم الاهتمام والعناية بمستجدات هذي التيارات، وتنظيراتها وخلافاتها وغير ذلك**

٤- **عدم انتفاضة الضمير الثقافي العام في وجه عديد من التجاوزات التي تمارسها السلطة في وجه العديد من التيارات أو مؤسسات المجتمع المدني أو منظمات حقوق الإنسان، وإن حدث يكون الصوت خافتا، والاعتراض همسا ربما لمصالح أيديولوجية أو سياسية ما، أو إيثارا للسلامة! وليس ببعيد ماحدث لحلمي مراد أو عادل حسين أو عصام العريان، وأخيرا حافظ أبو سعدة.**

ولعل الحديث عن التكفير الثقافي يجرنا إلى الحديث عن الخطاب الثقافي العام، إذ تعتريه مثالب عدة منها:

١- الأمازوكية وانتفاخ الذات، وهو ناتج عن التعصب الأيديولوجي المحض، في عصر العلم والابستمولوجيا أو ما يمكن تسميته بالأصولية الثقافية، أو السلفية الثقافية، أو إرادة العقيدة في مواجهة إرادة المعرفة(٢٩).

٢- المنهج الاختزالي في الحوار، دون إلمام بوجهات النظر المختلفة حول موضوع ما بل قد يكون دون إلمام بالموضوع نفسه، ولعل الجدل العربي حول العولمة خير نموذج على ذلك، من مرادف بينها وبين الهيمنة أو التسوية بينها وبين الغزو الثقافي إلى غير ذلك!

٣- العاطفة والعاطفة المضادة، وحاضر ذلك في تناول كل القضايا المتعلقة بما يخص العقائد، والانتماءات الأولية، فكلينتون خليفة المسلمين حين ضرب الصرب، وعدوهم حين ضرب العراق، وغياب الأسباب الموضوعية والتفسيرات الجادة للمسائل.

٤- غياب الدراسة الامبريقية الانثروبولوجية للواقع المعيش، مما يجعل أحكام المثقفين غالبا تطير في الفضاء ولا تتجذر في الأرض، ولا تفرق بين ترباتها وطبقاتها التي قد تصلح لبعض الأفكار دون بعضها والعكس، ومنها ما تعتنقه.

٥- عدم وجود وعي كامل بمنظومة حقوق الإنسان من جانب المثقفين، ومن ثم تفعيل لها، لأن حركة حقوق الإنسان حركة عالمية ممتدة تقبل المشاركة، وترفض القوالب والقيود، وهى حركة ليست أصولية، أو خطابا مغلقا، ولكنها خطاب مفتوح يقف ضد خطاب الأيديولوجية المنغلقة. (٣٠)

ولا شك أن قضية الإصلاح الديمقراطي هى الحلقة المركزية في التطور السياسي والاجتماعي للأمة العربية، وهى المصب الذي ترسى إليه أغلب كتابات المثقفين في عالمنا العربي، بل هى أملهم الذي يهدفون دائما لتحقيقه، فهى مطلب عام لدى جميع فئات المثقفين والمبدعين، ومصدر حركة فعالة للنشطاء السياسيين والإنسانيين،وهذا الهدف لن يتحقق في رأي الكثيرين منهم، وهو إشكال متعلق بالسلطة وأنظمتها المستبدة، وقوانينها المقيدة لعملية التحول

الديمقراطي في بلداننا العربية، وبالطبيعة السوسيو ثقافية للمنطقة، وعدم وجود معارضة حقيقيـــة قادرة على التعبير والمواجهة والتفعيل لمؤسسات المجتمع، في وجه نظـــم تشـــريعية وقانونيـــة فضفاضة تضر بالمجتمع المدني ومؤسساته، وعملية التحول الديمقراطي كل ضرر.

ويرى الكثير من مثقفينا أهمية تحقيق الوفاق الثقافي بين التيـــارات الثقافيـــة أولا، فيقـــول[٣١] أحدهم لابد أولا من ايجاد حل جذري لمشكلة الانقسام الثقافي بين أنصار المشروع العلماني وشـبه العلماني، وأصحاب مشروع الإسلام السياسي" ويرى أن التقاطعـــات الداخليـــة وســـط صفـــوف المثقفين تتيح للسلطة اختراق المعارضة، ولا تمكنها من أن تحدث ضغطا على المؤسسة الحاكمة.

ويرى آخر ان التوافق على الاهداف العليا هو المؤسس والبنية التحتية للشرعية المترتبة علـــى الاقتراع، وقد يرى البعض -من المتفائلين- أن الحوار قائم بين المثقفين ولكن المشكلة هو غيـــاب حوارهم مع السلطة خاصة وأن مفهوم التنمية الساذج الذي راج في عقدي الستينيات والسبعينيات، من أن المعايير الاقتصادية -وحدها- هى اساس التنمية، بعد أن صارت التنمية كما أكد برنـــامج الأمم المتحدة للتنمية، ومؤتمر اليونسكو حول السياسات الثقافية، لأن الهدف النهائي للتنميـــة هـــو الإنسان، وتأكيد كرامته وضمان تطوره المتوازن والمبدع[٣٢]

ولعل مهما أن نذكر أن تصانيف تياراتنا، تصانيف شكلية ترجع إلى المرجعية الأيديولوجيـــة المختلفة، ولكن الأدوار السياسية والبرامج الفعلية تكاد تكون متطابقة، تجاه الســـلطة والمؤسســـة الحاكمة والمجتمع!!

وتشكو هذي التيارات في الغالب من غياب الديمقراطية والحوار بيـــن تنوعاتـــها المختلفـــة، وداخل هياكلها التنظيمية مما يصعب الأمر كما يشكك في مصداقيته، ويهمش دور العمل العام في إحداث تطور ديمقراطي حقيقي، او معارضة السلطة، فالقسم الأعظم من النشطاء السياسيين فـــي بلادنا يأتي من أصول ماركسية أو قومية يسارية أو إسلامية، وكلها ذات تراث عميق في الفكـــر والممارسة يتسم بالتناقض مع الديمقراطية[٣٣].

ولعل ما يرثي له في الآونة الأخيرة، هو غيبة بعض -أو أكثر- من المثقفين عن التماس مـــع الواقع السياسي والثقافي، فلا نرى طرحاً جديدا حول مسألة الاستفتاء، أو تنشيط دور المعارضـــة، أو سبل تطوير الديمقراطية في مصر[٣٤] أو حماية حقوق الإنسان ومنظمات المجتمـــع المدنـــي، والموقف الجماعي الذي يتعدى الفئات والنقابات للمساهمة الكلية في تصحيح الأوضاع، فنجد مـــن هو مشغول بالأطباق الطائرة، ومن هو مشغول بطرائف التراث، ومـــن هـــو مشـــغول بـــالنقد الابستمولوجي لنصوص التراث، ومن هو في غيبة عن الزمان والمكان، يتغنى بتراثـــه وتـــراث أسلافه فقط، رغم أن المثقفين في مصر والأمة العربية قبل الثورة وحتى أزمة ١٩٥٤ كان لـــهم دورهم الفعال في مواجهة السلطة، وثقافتها، وصنع سلطة الثقافة، لذا لا عجب أن تتنـــوع أزمـــة ثقافتنا المصرية والعربية بدءا من أزمة الشرعية والديمقراطية وما يسمى أزمـــة الهويـــة حتـــى الأزمات الفرعية فثمة أزمة في المسرح وأزمة في السينما وأزمة في النقـــد الأدبـــي، والجميـــع يعيشون في جزر منعزلة، لا يعدو حوارهم في الغالب إلا أن أن يكون كحوار الطرشان! وهـــؤلاء هم أغلب من تفتح لهم وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وأصحاب مقاعد ثابتة بها.

ألا تفرض هذه الأزمة حوارا حتميا للوفاق الثقافي بين مختلف تيارات الأمة مـــن أجـــل تحديـــث المجتمع، وتفعليه، ليكون حائط صد حقيقي في وجه الخروج عن الديمقراطية، والانتهاك المســـتمر لحقوق الإنسان العربي، وقاعدة لمواجهة التحديات الخارجية القريبة والبعيدة على حد ســـواء! أم أن الأمازوكية الفردية والأيديولوجيا الجماعية مازالت مستبدة برءوس ومواقف مثقفينا التـــي لـــن تكون سوى طريق تهميش السلطة لهم!![٣٥]

ثالثا: التكفير السياسي

لا شك أن كل التيارات السياسية **في بلادنا** مكفرة سياسيا من قبل الأحزاب الحاكمة ، فكلها فرق خارجة غير ممثلة في سلم السلطة، وهذا النوع من التكفير يجرنا إلى الحديث عن ثقافة السلطة في مقابل سلطة الثقافة "فثقافة السلطة تعتمد الدين الرسمي الذي تستخدمه في مضادة التيارات الإسلاموية والتيارات التقدمية على حد سواء، كما تعتمد التحدي الخارجي كعلة لضرورة فرض الاستقرار وعدم فرض الديمقراطية، وهذا يذكرنا بالحوار الذي حدث بين المفكر الإسلامي خالد محمد خالد وعبد الناصر سـ١٩٦٢ حين رفض الديمقراطية لأنها أداة الأحزاب، والأحزاب أداة الإقطاع، ونحن في مرحلة تحول للديمقراطية فيها شهداء، من أجل الديمقراطية، أو ما دعاة الحرب الوقائية من أجل دعم الاشتراكية، فرد خالد محمد خالد: أنه ليس من المعقول بحال من الأحوال أن تلقى الاشتراكية الامتيازات الاقتصادية في المجتمع، ثم نقيم مكانها امتيازات سياسية في الحكومة، إن الوضع السليم للاشتراكية هو الوضع الديمقراطي[٣٦].

ويتخذ التكفير السياسي صوراً عديدة بدءاً من تزوير الانتخابات إلى قانون الأحزاب ، إلى قانون الجمعيات الجديد الذي خرج رغم انف كل المعترضين حتى حظر النشاط السياسي في الجمعيات ، وحظر التظاهر والإضراب ، وضرب النقابات المهنية ، وشلل نقابات العمال إلى غير ذلك !

وهذا التكفير أو الإلغاء السياسي هو بذرة العنف ، وبذرة الخروج ومصباح الظلام الذي يظلم على الجميع مما يسترعي مواجهته ومعارضته حتى تحل الأريحية والشفافية والسماحية بين مختلف التيارات السياسة في الداخل ، قبل أن تحل بيننا وبين العدو ثقافة السلام ، يجب أن تستقر بيننا أولاً

فما عادت مقبولة هذى الأحادية في الاتجاه السياسي التي يمثلها الحزب الوطني وحكومته ، فبعد عقدين ، وبالتحديد من نوفمبر سنة ١٩٧٦ وتحول النظام السياسي إلى التعددية والسماح بتكوين الأحزاب وبروز أربعة عشر حزباً في الحياة السياسية المصرية ، إلا أن حرية تكوين الأحزاب والجمعيات السياسية ما زال هدفاً للمحاصرة والتطويق سواء من خلال القانون أو من خلال الممارسة [٣٧]

فما زال مصادراً في مجتمعنا المجتمع السلمي ، وحقوق المواطنين في إدارة شئون بلادهم المعاقة، فما استطاعت الأحزاب – ولن تستطيع – وفق هذه المنظومة القانونية الحديدية تحقيق المشاركة السياسية الفعالة للجماهير وبالتالي التأثير على عملية صنع القرار ، وصارت انتخاباتنا مثار أضحوكة وسط دول العالم ، تحت نسب مذهلة ، لا يمكن أن تتحقق في الواقع . في الوقت الذي تمثل فيه انتخابات العدو الصهيوني أهم مؤشرات التحول في المنطقة ، لذا كان من حق مناحم بيجن أثناء مفاوضات كامب ديفيد رفض الاجتماع مع رئيس الوزراء المصري ، لأنه منتخب ، أما الثاني فهو معين ، ومن حق نتيانياهو أن يتباهى في المنتديات العالمية بأن دولته هي الدولة الوحيدة في الشرق التي تحقق الديموقراطية الحقيقية .

وليس غريباً أن يقول محمد حسنين هيكل . أن تعثر الديمقراطية في الوطن العربي لم يكن له أن يثير الدهشة ، ولعل وصولها دون تعثر كان هو المثير للدهشة لو أنه حدث .)[٣٨]

وليس يخدعنا ما تدعيه حكوماتنا من ديمقراطية شكلية قابلة للمصادرة والمنع في أي لحظـــة ، فهو كما يسميها د. محمد السيد سعيد . انفتاح سياسي دون دمقرطة ، وهو نموذج أكثر تجـــارب الاصلاحات السياسية في العالم الثالث)[٣٩]

وقد ارتهنت القواعد القانونية للتعدد الحزبي لمصر بفلســـفة ومنظومـــة النظـــام النـــاصري الشمولي الذي رفض التعددية الحزبية من بدايته ، بل رفض كل الداعين إليها ، وكان ذلك حتـــى سنـــــة ١٩٧٦ وإعلان التعدد الحزبي ، الذي لم يعد إلا شكلياً ، ولا أثر حقيقي له فـــي عمليـــة التحول الديمقراطي السلمي ، في ظل القيود القانونية العديـــدة ، بـــل إن بعضنـــا مـــن أحـــزاب المعارضة قد يتحول في كثير من الأحيان لأبواب هذا التنظيم الأوحد الحـــاكم ، لـــذا قـــد يســـاند الحزب الحاكم بعد زعمائها في الانتخابات نتيجة حسابات معينة !

بل إن مؤسسة الرئاسة قد لعبت دوراً في ميلاد خمسة من الأحزاب القائمة[٤٠]

كما أن الحزب الوطني الحاكم يمثل غالبية لجنة شئون الأحزاب السياسية المناط بها حجـــب ، أو منح الترخيص للأحزاب الجديدة ، كما أن من صلاحيات هذه اللجنة حل الحزب بعد إشـــهاره ، وفي أن تأمر بإيقاف صحف الحزب ونشاطه أو قراراته لإعتبارات المصلحة القومية

فالتكفير السياسي في العمل الحزبي في مصر حاضر كل حضور ، وأهم مفرداته ما قد أشـــرنا إليه من قبل ، وهو حجب تيارات قوية مؤثرة شعبياً وجماهيرياً عن الشـــرعية ، مثـــل الإخـــوان والشيوعيين ، في الوقت الذي تمنح فيه هذه الشرعية لثمانيـــة أحـــزاب ليســـت لـــها أي قـــاعدة جماهيرية .

وليس دليلاً على التعددية والأريحية السياسية هذا العدد من الأحزاب ، ولكن دليل التعددية هو ما يكفله القانون لهذه الأحزاب من مقومات تؤمن لها أداء وظائفها السياسية[٤١] . كما امتد التكفير السياسي – من باب أولى – إلى التيارات والمنظمات ذات البعد السياسي وعملها مثل منظمـــات حقوق الإنسان والعمل السياسي .

وتقف حوائط صد عديدة عتيدة في وجه كل معترض بدءاً من محاكم الطوارئ أو محاكم أمـــن الدزلة العليا أو المحاكم العسكرية ، أو قوانين مثل قانون الجمعيات الأهلية الجديـــد ، أو قـــانون جرائم النشر – إلى غير ذلك .....

وفي رأينا أن هذا النوع من التكفير السياسي هو محور الأزمة في سيرنا نحو الدولة الحديثة ، والنهوض ، والمنبع الذي تصدر منه كل الأعمال الظلامية التي نجحت في اغتيـــال رأس الدولـــة سنة ١٩٨١ . وحاولت اغتياله سنة ١٩٩٥ ويجب أن تتكاتف كل التيارات الثقافية والسياسية مـــن خلال حقوق الإنسان والمواطن ولتحقيق التحول الديمقراطي السلمي من أجل مواجهة هذا النـــوع من التكفير الذي هو أشد ضراوة في رأينا مما سبق من أنواع !!

خاتمة:

بعد التفصيل في أنواع التكفير الثلاثة (الديني، الثقافي، السياسي) نرى أن الفيصل فـــي هـــذى الأنواع، وفي هذا المناخ المتشظي من الخلاف راجع كل الرجوع إلى غيـــاب الرؤيـــة الواعيـــة لحقوق الإنسان التي يجب أن تجتمع كل التيارات عليها، الحق في التعبير والممارسة السياســـية،

الحق في المعتقد الحق في العمل، الحق في القوت، الحق في العدل والمساواة والإخاء، ومن هنا يجب أن تتعامل وتتحاور تياراتنا، من أرضية حقوق الإنسان(٤٢). بعموميتها كأرضية مشتركة لأمن أطرافها المتباعدة،ويجب ترسيخ ثقافة الاختلاف والتعددية، استلهاما من التراث، وتأكيدا على عصر ما بعد حداثي يرفض القوالب ويعتمد الاختلاف والتعددية والمجتمع المدني أسسا رئيسية له، في عصر كلنا عربا ومصريون مهمومون بغياب الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان(٤٣)، خاصة وأن ما يمكن أن تتفق عليه وتتعاون فيه أكثر كثيرا مما نختلف حوله، فالمشكلة الحقيقية -أيتها النخبة- ليست في حتمية الاتفاق فهذا يستحيل، ولكن في التكتل المتنوع من أجل إقامة حوار حقيقي وفعال بين المثقفين والسلطة، أو ما بين الفكر والسياسة حتى تكون للثقافة سلطة في مواجهة ثقافة السلطة(٤٢).

ولا شك إن تحقيق هذا التكتل المتنوع ، والوفاق الثقافي ، من أجل إقامة حوار فعال بين النخبة السياسية والنخبة الثقافية من جهة والسلطة الحاكمة من جهة أخرى يواجه معوقات نظرية عديدة وعائقاً فعلياً لا يمكن تجاهله .

أما المعوقات النظرية فتتمثل في :ـ الخطاب الأيدولوجي المنغلق الذي يرفض قيمة التسامح ، ولا يفهمها ، كحفظ للوحدة من خلال احترام تنوعاتها واختلافاتها ، فالتيار القومي لديه هذه الصفة بقوة ، الدمج القسري دون رعاية للتنوع داخل الوحدة بالدمج العضوي ، والتيار الإسلامي من أكثر تياراته نضالية حتى أكثرها اعتدالية ، ما زالت مواقفها تجاه الديمقراطية والتعددية والحق في تكوين الأحزاب مواقف استاتيكية متعصبة أو شبه متعصبة فهي تشترط مراعاة المرجعية الإسلامية ، وهي تقبل البرامج والتوجهات ولكن ترفض الأيدولوجيات ، فالشرط هو الموافقة مع المرجعية الإسلامية وعدم الخروج عليها . فمالفرق بينها إذن وبين الثيوقراطية التي تتنصل منها؟! ، فترى الفرق النضالية مثل جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية الديمقراطية كفراً بيناً ، بل ضد التوحيد فالسيادة إلهية لا شعبية بينما يرى المعتدلون مثل محمد عمارة مثلاً : أنه لا اجتهاد إلا في الفهم وإلحاق الفروع بالأصول (٤٤)

بينما يرى العوا أن الشرط هو التزام حدود الشرعية .

وهذا موقف قديم ردده حسن البنا والهضيبي ورسخه بقوة سيد قطب والمودودي .. مما جعل التعاون وتحقيق الوفاق الثقافي بين الإسلاميين وغيرهم أمراً صعباً على المستوى النظري . ومثل هذا الوضع يتحقق بين التيارات الثقافية الأخرى بدءاً من التيار الماركسي -وخاصة في اتجاهاته الراديكالية، حتى الأصوات التنويرية العديدة على الساحة الثقافية !

٢) كون تاريخنا، في أغلب فتراته، كان مستنداً على أساسه التوحيدي العقائدي ، والتوحيدي السياسي ، بل والفكري في كثير من الحقب مع ارتباط جدلي بينهما فكل فرقه من قديم ، لا ترى حق النظر متعدداً بل تراه كفراً طالما خالفها ، مما كرس الخلاف وعدم الوفاق بين أجنحة الأمة ، ولعل هذا لا زال متوارثاً حتى الآن ، كما أن آداب الاختلاف وسماحية المختلفين التي شهدها هذا التاريخ في كثير من حقبه ، كما أوضحنا في المقدمة . ولم تجد من يرسخها عملياً في الواقع الاجتماعي والسياسي إذ ظلت على مستوى الفكر ، لذا كان كثير من الفقهاء والمفكرين الأحرار موضع القهر والبطش من قبل السلطة ، كما في حال بن المقفع وابن رشد . والعامة على حد سواء كما في حال الطبري ونجيب محفوظ وفرج فودة !!

٣) عدم النية الجادة ، في حماية حقوق الإنسان التي كفلتها المواثيق الدوليـــة ، والعـــهد الدولـــي للحقوق المدنية والسياسية الذي نص في مادته الثانية عشر على حرية الاعتقاد والفكـــر ، وعـــدم تعريض أحد للإكراه بسبب اعتقاده وفكره ... فالمثقفون عندنـــا يعشـــقون حنـــاجرهم العاليـــة ، ويخشون تحويلها إلى قوة فعلية أو استراتيجية عملية لتحقيق أهداف الديمقراطية والحرية السياسية وغيرها ، وكل المحاولات التي تمت في ذلك بدءاً من اتحـــاد الكتـــاب ، وجبـــهات المثقفيـــن ، والنقابات لم تقم بدورها المطلوب بعد ، ولن تقوم بهذا الدور في وجـــه الســـلطة ، وفـــي وجـــه الأصوليات ، مالم تحقق الوفاق الثقافي والوطني بينها أولاً

أما العائق العملي : فهو التكفير السياسي الذي سبق أن أشرنا إليه ، وحددنا بعض صـــوره ، وخطورته تأتي من تضييق الخناق على المفكرين ، وعلى محاولات الوفاق بينـــهم ، واســـتخدام القوانين الاستثنائيّة وقوانين الطوارئ في ردعهم . ولكن هذا يحتم العمل ويؤكـــده ، لأن وجـــود التحدي أول دواعي التكتل من أجل مواجهته !!

وأخيراً نقول : إن تحقيق الوفاق الثقافي من منظور حقوق الإنسان قد أصبح ضرورة ملحة . في ظل الظروف الداخلية والخارجية الملحة ولن يكون ذلك إلا بإيمان السلطة أن التنمية لا تكـــون إلا برعاية حقوق الإنسان وكرامته وسعي المثقفين الدءوب لترسيخ الحوار والتسامح[٤٥]

وقيم التعددية وقبول الآخر – التي كانت مناط تقدم أوربا بعد الحروب الدينية ، وبدء عصـــر النهضة في القرن السادس عشر .. وليس لنا إن ابتغينا هذا التقدم والنهوض طريق سواها !!!

الهوامش

١. حسن الترابي وآخرون، حوارات في الإسلام والديمقراطية -الدولة-الغرب دار الجديد بيروت ط سـ١٩٩٥.
٢. كتاب قضايا فكرية "الفكر العربي على مشارف القرن العشرين"ع١٩، ص٢٩.
٣. محمد جلال كشك: الحوار أو خراب الديار مكتبة التراث الإسلامي، بدون تاريخ ص٣، ، ص٢٧٢ وغيرها.
٤. رفعت السعيد "مقدم" الجزائر بين العسكريين والأصوليين تأليف أمين السيد- الدار العربية للطباعة والنشر سـ١٩٩٢.
٥. راجع رواق١٢، "الحملة الأخيرة على حقوق الإنسان، مقال العفيف الأخضر ضرورة تدمير أي عوائق للفكر التقليدي السحري المعرفية، ص ١٠١ اللاتاريخية- أزمة الخطاب العربي المعاصر.
٦. راجع نموذج "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام" راجع الإسلام وحقوق الإنسان" د. محمد السيد سعيد، رواق عدد١.
٧. راجع قضايا فكرية، مصدر سابق، هشاشة الفكر النظري. أ. محمود أمين العالم ص٩ وفيها يدعوا إلى تكوين جبهة وطنية تضم كل التيارات من أجل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.
٨. العقيدة الطحاوية مع شرحها، ص٣٥٠، ٣٥١و ٣٧٢.
٩. سورة الصف: الآيات ١٠،١١.
١٠. سورة الأنفال: الآيات ٢-٤.
١١. سورة فاطر: الآية ٣٢.
١٢. سورة المائدة: الآية ٤٥.
١٣. سورة البقرة: آية ١٤٠.
١٤. سورة النساء: آية ٩٤.
١٥. سورة البقرة: آية ١١٣.
١٦. سورة المائدة: آية ٥٠.
١٧. رسالة عمر عبد الله الحصين، للشيخ عبد العزيز بن باز، ١٤٠٨/٣/٣هـ، ملحق رسالة عمر عبد الله عبد الرحيم نشأتها وأفكارها، دار العلوم، ١٩٩٥، ص٣٩٤.
١٨. المصدر السابق، ص ٣٣٦.
١٩. حوار لا مواجهة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨.
٢٠. سورة النور: الآية ٥٥.
٢١. سورة المائدة: الآية ٤٤.
٢٢. (جزء من حديث نبوي شريف).
٢٣. محمود العالم-مجلة القاهرة- العدد ١٢٧ يونيو ١٩٩٣م.
٢٤. سورة النساء آية ١١.
٢٥. سورة الحجرات: آية ١٣.
٢٦. راجع النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٢٨.
٢٧. أركون، محاضرة في جامعة جورج تون ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٨٥. نقلا عن المصدر السابق.
٢٨. تمثل كتابات، د/ رفعت السعيد نموذجا معبرا لهذا النوع من الكتابات بدءا من المقالات القصيرة حتى الكتب، راجع د. رفعت السعيد "ضد التأسلم.
٢٩. قضايا فكرية. مصدر سابق. مقال د. علي حرب: إرادة العقيدة وإراحة المعرفة، ص٢١.
٣٠. لعلي أذكر مثالا خلافيا إيجابيا في أواخر النصف الأول من هذا القرن،كانت بين الأستاذين محمود شاكر المحقق المعروف، والأستاذ اسماعيل مظهر المفكر التنويري رحمه الله. حين أصدر الأول مجلة لفترة قصيرة سماها العصور، على نفس اسم المجلة التي كان يصدرها الثاني -لفترة طويلة- وبعد وفاته فأهدى العدد الأول منها للأستاذ المفكر إسماعيل مظهر، ثناء عليه، واحتراما لفكره المجرد والباحث عن الحقيقة واليقين، وأن لم يصل إليهما، في رأي محمود شاكر وهكذا لا

يعرف أقدار الرجال إلا الرجال رغم اختلافهما الأيديولوجي فشاكر محقق وشيخ إسلامي متعصـــب للثقافة الإسلامية، بينما مظهر هو الدارويني العلمي الرافض للتراث والتقليد والداعي لتجاوزهما!

٣١. رواق عربي عدد ١١ د. جمال عبد الجواد "اتجاهـــات المثقفيـــن تجـــاه الديمقراطيـــة" ص٥٧ وأصحاب الرأيين هما د. وحيد عبد المجيد، وعبد الإله بلقيز.

٣٢. عقد هذا المؤتمر العالمي حول السياسيات الثقافية في استوكهولم من ٣٠ مارس حتى ٢٠ أبريـــل ١٩٩٨م، راجع: د. محمد السيد سعيد، مؤتمر شعار سلطة الثقافة، والقضية الحقيقية من يملك السلطة على الثقافة؟ (الحياة اللندنية ٢٣ أبريل ١٩٩٨م.

٣٣. راجع د. جمال عبد الجواد. مصدر سابق ص٦٠.

٣٤. راجع: تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان، صالون ابن رشـــد، مركـــز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط١ ١٩٨٧.

٣٥. المأزق العربي- منتدى الفكر العربي- تحرير لطفي الخولي ، مركز الأهرام للترجمة والنشـــر، راجع كلام د. سعد الدين إبراهيم في تحليل المقالات والدراسات، ص٥٨٨ ط ســـ١٩٨٦

٣٦. خالد محمد خالد، دفاعا عن الديمقراطية دار ثابت ســـ١٩٨٥.ص٣٦٥، ونشر فيها نص الحـــوار الذي كان بينه وبين عبد الناصر ص٣٦٥.

٣٧. راجع: السلطة الثقافية والسلطة السياسية: تأليف د. علـــــي أومليـــل، ص٩، ص٢٤٧، مركـــز دراسات الوحدة العربية.

٣٨. إشكالية التعثر الديمقراطي في الوطن العربـــــي- مواطـــن - المؤسســـة الفلســـطينية لدراســـة الديمقراطية . طبعة أولى ١٩٩٧ صـــ٩

٣٩. المرجع السابق صـــ ٣٧

٤٠. راجع عصام الدين حسن . مصدر سابق صـــ١٠

٤١. المرجع السابق صـــ١١

٤٢. المأزق العربي . مصدر سابق . المقدمة صـــ ١١، ٣٥٠

٤٣. راجع السلطة السياسية والسلطة الثقافية د. على أومليل صـــ ٩، ٢٤٧ مركز الوحدة العربية.

٤٤. محمد سليم العوا النظام السياسي للدولة الإسلامية القاهرة دار الشروق سنة ١٩٨٩ صـــــ ٨٦ ، محمد عمارة الإسلام والثورة القاهرة دار الشروق سنة ١٩٨٨

٤٥. راجع في ذلك رواق عربي إعلان مبادئ حول التسامح إبريل ١٩٩٦ صـــ ٣٨ وأيضا رواق عربي عدد ١١ الافتتاحية "ضرورة الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني"، د. محمد السيد سعيد.

أدب الاختلاف فى الإسلام

حقيقة الاختلاف من وجهة النظر الإسلامية

عفت محمد الشرقاوي*

١- الخلاف وصورة المسلمين فى العالم:

قد يخطر ببال الباحث ابتداء عند النظر فى موضوع الخلاف أن يتساءل فى مثل هذا المقام عن حقيقة الصورة الواقعية التى يقدمها المسلمون عن أنفسهم أمام العالم اليوم فى ظل هذه الخلافات المريرة المستمرة بينهم. وتلك مسألة مهمة لا مناص لنا من مواجهتها مواجهة صادقة أمينة، فهل أصبحت هذه الخلافات ظاهرة عالمية حقاً تكاد تخص المسلمين وحدهم، دون شعوب العالم؟ وإذا كان ذلك كذلك فما أسبابه؟ وكيف السبيل إلى الخلاص منه؟

ولا يحتاج المرء إلى طويل تأمل، لكى يتبين له على الفور أن العالم الإسلامى يجتاز فى هذا العصر مرحلة من أشق مراحل تاريخه فيما يتعلق بهذه القضية. فعلى المستوى العالمى ودون شعوب العالم أجمع، تعانى الأمة الإسلامية على الخصوص، قدراً هائلاً من المتناقضات، والعدوان المتبادل بين شعوبها، والمنازعات الداخلية التى تؤثر أعظم التأثير فى سياستها الخارجية وعلاقتها بشعوب العالم، وتحدد صورة الإسلام والمسلمين على وجه غير مقبول فى كثير من الأحيان، أمام الرأى العام العالمى.

صحيح أن العنف السياسى هو فى صورة من صوره ظاهرة عالمية، وهذا ما يقول به كثير من المسئولين فى العالم الإسلامى فى تحليل هذه الظاهرة، ولكننا هنا أمام ضرب من العنف يدعى له أنه يتم باسم الإسلام، وتلك هى المشكلة الأهم فى الموضوع، إنه يكاد يكون ظاهرة مطردة فى حرب الأهل والوطن وقتل الأبرياء والأطفال فى مناطق مختلفة من العالم الإسلامى، بدعوى الدفاع عن مصالحهم الشرعية، فنحن هنا بإزاء عدوان مزدوج، من حيث إنه عدوان على أرواح الناس ومصالحهم من جهة، وعدوان على الإسلام نفسه من جهة أخرى، باعتبار أن ما يمارس من العنف والتدمير، إنما يتم بدوافع من فكرة الأصولية الإسلامية الجديدة، مع أن الإسلام فى الحقيقة دين السلام والتعاطف بين المسلمين الذين تجمع بينهم أخوة خاصة هى أخوة العقيدة التى ترتفع فوق كل روابط الدم والولاء الاجتماعى.

لقد دعا الإسلام إلى نبذ الخلاف بين الناس والتواصى بالحق والخير فيهم دفعاً للخلاف وتأليفاً للقلوب، لذلك أثنى الله على نبيه الكريم، ووصفه باللين فى خطاب قومه، فقال تعالى "فبما رحمة

---

* أستاذ الفلسفة- كلية الآداب- جامعة عين شمس.

مـن الله لنـت لـهم، ولـو كنـت فظـاً غليـظ القلـب لانفضـوا مـن حولـك" (٥٩- آل عمران) وذلك نص بين. على حسن خلقه فى دعوته للإسلام، بل إننا نجد أنه عليه الصلاة والسلام، مأمور بذلك أمراً صريحاً فى مثل قوله تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين" (١٩٩- الأعراف). ومثل هذا المعنى كثير، يتكرر فى آيات أخرى عديدة، ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا حلم أحب إلى الله تعالى من حلم إمام ورفقه، ولا جهل أبغض إلى الله تعالى من جهل إمام وخرقه"(١).

والرسول عليه الصلاة والسلام إمام العالمين، ولذلك كان أكثرهم حلماً، وأحسنهم خلقاً، وعلى الدعاة أن يهتدوا بهذا الهدى السماوى العظيم والنبأ الربانى الحكيم، وأن يكون رائدهم فى الدعوة إلى الإسلام هو التواصى بالحق والصبر دائماً.

ذلك أن التواصى بالحق والصبر هو الأصل الأصيل فى منهج الدعوة الإسلامية إلى نبذ الخلاف، كما قال تعالى فى وصف الناجين من الخسران: "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" (٣- العصر)، فصيغة التواصى هنا دالة على تبادل الحوار بين الداعية والمدعوين، وذلك بأن يوصى كل من الشخصين صاحبه بتحرى الحق فيما يعتقد، بأن ينبهه إلى الحرص على البحث فى الأدلة، والتلطف فى النظر الموقوف على الحق الذى هو فى الواقع لا يُختلف فيه، بعد معرفة وجهه "فإذا رأى منه ضلة هداه، بإقامة الدليل على ما هو الهدى، وإذا رأى منه تقصيراً فى النظر نهض به إليه، وإذا وجد منه رعونة فى الأخذ بظواهر الأمور دون النفوذ إلى بواطنها نصح له باستعمال الروية وإمعان الفكرة"(٢).

وهكذا يقتضى أدب الاختلاف عند التواصى أن يعمل كل مع صاحبه، مثلما يجب عليه أن يعمل معه من هذا التوجيه المنهجى الكريم فى البحث عن الحقيقة. والمشكلة فى مثل هذه الحالة أن بعض الناس قد يخطئ فى معرفة الحق بحمل معناه على جزئياته. وهذه حقيقة منهجية مهمة فى أدب الاختلاف بصفة عامة، فيأتى الواحد منهم إلى أشد الباطل بطلاناً ويدعى أنه الحق. فلو تم التواصى بالحق على أساس هذا الفهم الجزئى الضال، لكان المقصود حينئذ أن يوصى كل منهما صاحبه بما يعتقد (بصفته الشخصية) أنه حق، ويطالبه بالأخذ به، وربما كان الآخر لا يعتقد أنه الحق، كما يعتقد موصيه، فيكون التواصى حينئذ ضرباً من التنازع، لأن كلاً منهما يدعو الآخر إلى ما لا يرضاه، وهذا هو النوع المنهى عنه.

والمقصود بالتواصى عند الاختلاف هو تبادل الحوار وتحرى الحقيقة حول وجهة النظر، خلال جهد مشترك بين المتواصيين، للوصول إلى الحق. وفرض التواصى شرعاً بهذا المعنى التبادلى يبيح للصغير ما يبيح للكبير، ولكن فى حدود ما تفرضه الخبرة والمعرفة وآداب التخاطب فى جانب كل منهما نحو الآخر. وهو مبدأ تربوى رفيع فى نظام الأسرة والدولة والاجتماع العالمى، حيث يكون الحق هو مطلب كل إنسان، ويكون التواصى بالصبر فى طلبه غاية البشرية فى التعاون على تحقيقه على المنهج الذى أشرنا إليه.

إن هذا التواصى بالحق والصبر هو جوهر المنهج الإسلامى فى أدب الحوار عند الاختلاف، وهو يلخص فى إيجاز قضايا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الشريعة الإسلامية اللذين هما فى الحقيقة أمران: لأن من أوصى بالحق، ودعا إليه، لا يتم له ذلك حتى ينهى عن الباطل، ويصد عنه، ومن أوصى بالصبر على مشاق الأعمال الصالحة، لا يكمل له ذلك حتى يبين مساوئ الأعمال الخبيثة.

ومن المؤكد أن تحقيق هذا الواجب لا يتم إلا بتحقيق وسائله، وليس من ذلك ما نراه من إشاعة العنف والعدوان فى الناس، كما هو حادث فى كثير من البلاد الإسلامية باسم الإسلام السياسى، فحوار الهلع، والفوضى لا يجدى شيئاً عند الاختلاف، بل إن الأصل هو التواصى بالحق والصبر كما رأينا.

ومن وسائل تحقيق هذا التواصى على الوجه الذى بيناه فى تحرى الحقيقة بين المتحاورين، أن يكون الداعية على علم بآفاق من المعرفة المتصلة بموضوعه، مثل علم التاريخ، ليلتمس العبرة فيما يعرض له من أمور الحياة، ثم علم تكوين الأمم وارتفاعها وانحطاطها ليكون الداعية عوناً لأمته على الأخذ بوسائل الرقى، والتقدم فيما يدعو إليه، ثم علم الأخلاق ليفهم مغزى العلاقة الإيجابية بين كل ذلك، بالإضافة إلى ضرورة الخبرة بعلم النفس وعلم الحس والوجدان، ونحو ذلك مما لابد منه فى معرفة مداخل الباطل إلى القلوب، ومعرفة طريق التوفيق بين العقل والحق، وسبل التقريب بين اللذة والمنفعة الدنيوية والأخروية، ووسائل استمالة النفوس من جانب الشر إلى جانب الخير، فإن لم يحصل الداعية علم ذلك كله، فقد الدليل إلى طلب الهداية، ووقع وزر العامة عليه، ولذلك يقول الشيخ محمد عبده:

"لو قضى الزمان بأن يكون من وسائل التمكن من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإشغال الناس بالحق عن الباطل، وبالطيب عن الخبيث، أن يضرب الإنسان فى الأرض ويمسحها فى الطول والعرض، وأن يتعلم اللغات الأجنبية، ليقف على ما فيها مما ينفعه فيستعمله، أو ما يخشى ضرره على قومه فيدفعه، لوجب على أهل العلم أن يأخذوا من ذلك ما يستطيعون"(٣).

غير أن الخارجين على إجماع الأمة، الضاربين بسيف الظلم فى رقاب عباد الله الأبرياء باسم الإسلام- والإسلام منهم براء- لهم رأى مخالف فى مثل هذا المنهج العلمى الذى أسسه منذ قرن كامل من الزمان الشيخ الإمام، فلم يفيدوا من علمه، ولا علم غيره شيئا، ولذلك يقول قائلهم، وكأنه يعارض ما سبق حرفاً بحرف فى كتابه "الخلافة" الذى يدعو فيه إلى إقامة الخلافة الإسلامية:

"إن خير أمة أخرجت للناس ينبغى أن تكون أمية بالفطرة، وإن النبى صلى الله عليه وسلم، لم يقم المدارس والمعاهد والجامعات لتعليم المسلمين الطب والرياضيات، وإن أول ما تطغى به البشرية عن قصدها، وتستغنى به عن ربها هو هذه العلوم التى ندرسها... والرسول لم ينفق لحظة واحدة من عمره فى تعلم الكتابة أو العلوم المختلفة، وإنما أضاع عمره فى تعلم العبادة، وتدريسها للآخرين، وبناء على ذلك، فالجماعة (يقصد جماعة التكفير والهجرة) ترى أن التعليم كفر وضلال، وأن التعليم لا يكون إلا للعبادة، ولرفع راية الإسلام فقط، وأن دور التعليم وعلى رأسها الأزهر، ما هى إلا قلاع للكفر والضلال"(٤).

والعجيب أن يدعو زعيم هذه الجماعة الخارجة على المسلمين إلى الأمية والتمسك بالجهالة ونبذ العلم والمتعلمين، وينسى أن القرآن حث على العلم وكرم العلماء، وأن الإسلام هو دين العلم والحكمة، وأن الآيات الأولى التى نزلت تضمنت الإشادة بالقلم كأداة من أدوات المعرفة، ولا يوجد بيان أبرع، ولا دليل أقطع على فضل القراءة والكتابة والعلم بجميع أنواعه من افتتاح الله لكتابه، وابتدائه الوحى بهذه الآيات الباهرات: "اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" (١: ٥- العلق)، ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم يوصى أصحابه بالتعلم. وقد أوصى فى غزوة بدر بفداء الأسرى- الذين يكتبون- إذا علموا عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة.

هذا واضح لا يحتاج إلى دليل، ولكن الذى أريد أن أتوقف عنده بصفة خاصة هنا هو طريقة تصور مثل هذا الداعية المدعى لما يسميه "الحق"، فأمية الرسول "حق" من حيث شخصية الرسول نفسه لحكمة إلهية خاصة، ربما تتصل بإعجاز النبوة ذاتها، لأنه لم يكن يكتب ولا يقرأ من كتاب، وأمية من نزل فيهم القرآن "حق" وهذه مسألة تاريخية معروفة، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم فى قوله تعالى: "هو الذى بعث فى الأميين رسولاً منهم" (٢- الجمعة) فالأمى منسوب إلى أمة العرب، لما أنهم أميون لا كتاب لهم، ولا نبى بعث فيهم، وقيل الأميون: الذين هم على ما خلقوا عليه. ولكن الباحث لا يملك أن يبنى على هذه الحقيقة الجزئية حكمه فى موقف الإسلام من العلم والعلماء، لأن الدعوة إلى العلم "حق" أيضاً ولكن بالمعنى الكلى، كما بينت الأدلة الكثيرة، وهذا

مغزى ما أشرت إليه سابقاً من أن بعض الناس، بل كثيراً منهم، يخطئ فى حمل معنـــى "الحـق" على جزئياته، فيأتى الواحد منهم إلى أشد الباطل بطلانا، ويقول إنه الحق، أى يبنى مثـــلاً علـى حقيقة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان أمياً فتقوى جماعته الخارجة بالدعوى إلى هجـــر العلـم والعلماء، والانتصار للجهل والجهلاء، والارتفاع بشأن الأمية وأهلها "فى انتظار اليوم الذى يسوى فيه الله بالأرض معاهد ومدارس وجامعات ومؤسسات الكافرين شرقاً وغربا[٥]، فـــهذا الكـــلام لا يقوله أعتى أعداء الإسلام والمسلمين والإنسانية جمعاء.

هذا مثل من منهج الخلاف الذى قد ينشأ بين المسلمين فى فـــهم "الحـــق" ولكـــن الله ســـبحانه وتعالى، يأمرنا فى مثل هذه المواقف الخلافية بالتواصى، أى تبادل الحوار مـــن أجـــل تصحيـــح المنهج، بحيث لا نخطئ فى حمل معنى "الحق" على جزئياته فيقع الخلاف ويسرى التنازع والفشل فى صفوف الأمة.

غير أن هؤلاء الأدعياء لم يستجيبوا إلى مثل هذا المنهج العلمى فى معرفة "الحق" كما رأينـــا، فأوقدوا نارا للشقاق بين الدول والجماعات الإسلامية، وفرقوا بين الطوائف والنحـــل والمذاهـــب والأحزاب، فخانوا أمانة الأخوة الإسلامية، بتكفير أهل القبلة، وحكموا على مخالفيهم بالخروج من حظيرة الإيمان، مع أن ابن تيمية يقول: "والذى نختاره ألا نكفر أحدا مـــن أهـــل القبلـــة". وهـــذا الاختيار نفسه هو ما كان عليه أعلام الأئمة، فأبو الحسن الأشعرى يقول: "اختلف المسلمون بعـــد نبيهم فى أشياء، ضلل فيها بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متبـــاينين إلا أن الإسلام يجمعهم". أما الشافعى فإنه يرى ألا يرد شهادة أهل الأهواء، إلا الخطابية، فإنهم يعتقـــدون حل الكذب. وأما أبو حنيفة فقد أثر عنه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، فلم يذهب إلى التكفـــير إلا من خرجوا على إجماع الأمة قديما.

أما فى العصر الحديث، فقد توسع الخوارج الجدد فى ذلك الخلاف، فلم يكتفوا بالحكم بـــالكفر على أفراد بأعيانهم، بل أصبح التكفير عندهم وسيلة لإدانة أهل القبلة جميعا[٦]، وهكذا أساءوا إلـــى الإسلام والمسلمين بأكثر مما أساء إليه ألد أعدائه.

وأما وسائل الإعلام، بإمكاناتها الحديثة فهى متربصة بهم، ناشطة فى نقل أخبـــارهم، والعـــالم يحكم علينا بما يشاهد من أخبارنا المنقولة فى التو واللحظة إلى كل مكان فى العالم، وقد صار من العسير إقناع الآخرين بسمو حضارة الإسلام كما هو الأمر فى الحقيقة، ومعنى الأخوة الإســـلامية، وهى أصل إسلامى، وهم يرون جماعات المسلمين تتقاتل فى كل مكان بوحشية بدائيـــة تذكرنـــا بوحشية العصور الوسطى.

من أجل ذلك، فإن قضية أدب الاختلاف موضوع يأتى فى وقته، ويلبى حاجة ضرورية ملحـــة من المقاصد الشرعية لهذه الأمة.

غير أنه مما يؤسف له حقاً أن ظاهرة الخلاف بين شعوب العالم الإسلامى جاءت فى الإطـــار الزمانى، لما يسميه بعض الباحثين بالصحوة الإسلامية.

ولقد كان المرجو لهذه الصحوة ودعاتها أن يعينوا المسلمين على جمع الكلمة، وريادة الأمـــة على طريق نهضتها الحقيقية فى مواجهة تيارات العنف السياسى التى تعربد فى العالم الإســـلامى تحت مجموعة غامضة من الشعارات الحماسية، معتمدة فى ذلك على الخطابة الجوفاء التى تبتعـــد فى واقع الأمر عن المنهج الأخلاقى الإسلامى فى جوهره، وتندفع فى تعطشها للدماء لتشـــيع روح الكراهية والانتقام، ليكون لكل عدوان رد فعل عدوانى، ويستمر مسلسل الشقاق بين المسلمين، وقد آن لنا أن نضع اليوم حداً له، حفاظاً على أرواح المسلمين، وصوناً لحقيقة الإسلام فى عيون العالم من حولنا.

ومن السهل أن يلجأ بعض الدعاة إلى إلقاء التبعة عن كاهلهم، والخلاص من مسئولية أزمـــة المواجهة التى تفجرها المواقف الراهنة، مجددة للشقاق بين الإخوة بين لحظـــة وأخـــرى وذلـــك

بتصور مبالغ فيه من جانبهم عن تآمر وهمي أو حقيقي تدبره ضد العالم الإسلامي قوى خفية خارج الوطن، غير أني في حقيقة الأمر لست ممن يقولون بهذا الرأي، لأنه يتجاهل حقيقة الداء، ويدعونا إلى الخلاص من حمل مسئولية المواجهة، ويمعن في تأكيد رغبتنا في تجنب محاسبة النفس، على ما انفرط بين أيدينا من وحدة الكلمة، وجماعة الأمة، فعوامل الضعف الداخلية هي التي تستدعي دائماً هذا الغزو الخارجي في كل حال، سواء كان هذا الغزو في صورة مؤامرة سياسية أو حملة عسكرية أو مكيدة إعلامية[٧].

دليل ذلك أن الشعوب الإسلامية، وقد مارست حقها السياسي في الاستقلال التام منذ مدة غير قصيرة، كان الأولى بها أن تحسن تدبير أمرها في مواجهة هذه المؤامرات ضد الإسلام، والوقيعة بين طوائفه، طمعاً في ثرواتها، أو مواصلة لتجن قديم على الإسلام وأهله. لقد صار لهذه الأمم وجودها السياسي على المستوى العالمي بانضمامها لعضوية الأمم المتحدة، دولاً ذات سيادة مثل غيرها من الدول، وجملت مسئولية توجيه حركة التاريخ في أرضها وفقاً لمقوماتها الذاتية وقيمها الثقافية الخاصة، ومؤهلاتها الاقتصادية الوفيرة، ولا يجوز لنا بعد اليوم الإعتذار عن خلافاتنا بوجود مؤامرات تدبر لنا بليل، سواء أكانت هذه المؤامرات وهمية أم حقيقية.

إن ظاهرة الخلاف تكاد تكون الآن صفة إسلامية فريدة بين الظواهر العالمية كما ذكرنا. وهي تنبع من ضعف داخلي يغري بهجوم يعوق حركة التقدم في هذه الأمة. والخلاف في كل حال نذير الفشل، والفشل نذير الفناء والسقوط، يقول تعالى: "وأطيعوا الله ورسوله، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" (٤٦- الأنفال)، ومعنى هذا أن النزاع يوجب أمرين، أحدهما: حصول الفشل، أي الجبن والتفرق والضعف، والثاني: ذهاب الريح أي الدولة والقوة والغلبة.

٢- الخلاف ونزاع المقايسة:

وقد ظن بعض الأصوليين ممن ينفون القياس أن في هذا النهي عن التنازع دليلاً على منع القياس، فبنوا على النهي عن المنازعة هنا النهي عن القياس، لأنهم رأوا أن المنازعة، إذا كانت محرمة، كما ورد في الآية، فالقياس على ذلك حرام، وبيان الملازمة في رأيهم هو المشاهدة، فهم يرون أن الدنيا (هكذا يقولون) صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياس، وبيان أن المنازعة محرمة هو قوله تعالى: "ولا تنازعوا"[٨].

غير أن من يثبتون القياس يردون على هذا بقولهم: ليس كل قياس يوجب المنازعة.

وفي اعتقادنا أن وحدة المقاصد الشرعية أصل ثابت يجمع بين المسلمين، وأن اختلاف مناهج الأدلة في تحقيق هذه المقاصد اجتهاد مشروع في الوصول إلى الحقيقة لا يتهدد هذه الوحدة كما سنرى، لأن وحدة المقاصد هي السياج الذي يحمي وحدة الأمة في كل حال.

غير أن الاختلاف منه محرم ومنه غير محرم كما يقول "الشافعي"، فكل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فيذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر، وإن خالفه فيه غيره[٩]. وهذا غير محرم شرعاً، لأنه من الاجتهاد الذي يعبر عن خلاف جائز بين علماء المسلمين، بل لعله مفيد أحياناً في إقامة روح الحوار والتواصي بالحق والصبر الذي أشرنا إليه. والأولى بنا في هذه الحالة أن نسميه اختلافاً في الاجتهاد لا اختلافاً في المقاصد.

أما التأويل المخالف للدليل والحجة ففيه يقول تعالى: "وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة" (٤- البينة)، ويقول تعالى: "ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات" (١٠٥- آل عمران) فذم الاختلاف هنا إنما يتجه إلى: فيما جاءتهم به البينات، وهذا يتصل بقوله تعالى في آية أخرى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" (١٠٣- آل

عمـران) فالاعتصـام بحبـل الله هـو الأصـل، وبـه يكـون الاجتمـاع والاتحـاد الـذى يجعل الأمة كالشخص الواحد، والدعوة إلى الخير هى التى تغزو هذه الوحدة، ويكون ذلك بـالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، على وجه من حوار التواصى الذى يوحد كلمة المسلمين.

ذلك أن المتفقين فى المقصد لا يختلفون اختلافاً ضاراً ينافيه، وإنما يقع الاختلاف بعد التفـرق فى المقاصد والتباين فى الأهواء، بذهاب كل إلى تأييد مقصده، وإرضاء هواه على أساس فهمـه الجزئى الضـال لمـا هـو: "الحـق". أمـا الاختـلاف فـى الـرأى لأجـل تـأييد المقصـد المتفق عليه، فيما ليس فيه نص بين، فهذا لا يضر، بل قد ينفع، وهو طبيعي لا مفر منـه، لأنـه يقرر حق الاختلاف، وهو مقرر لكل عالم من علماء الأمة تؤكده أصول الشـريعة عنـد انتفـاء الدليل. مثل هذا الاختلاف ليس منهياً عنه، وربما قلنا مرة أخرى إنه من الاختلاف المفيـد الـذى يكشف خلال التواصى الذى أشرنا إليه عن جوانب جديدة من آفاق الموضـوع المطـروح. أمـا الخلاف المنهى عنه حقاً فهو كل خلاف ينشأ عن التفرق أو يدعو إليه. ومن المؤكـد أن حسـن النوايا في وسائل تأييد المقصود لا يدوم معه خلاف، وإذا دام فإنه لا يضر، لأنه لا يترتب عليـه اختلاف فى العمل "إذ المتفقون المخلصون يرجع بعضهم إلى قول من ظهر على لسانه البرهـان منهم، وإلا عملوا برأى الأكثرين، فيما لا يظهر للأقلية برهانه"[١٠].

وهكذا نجد أن وحدة الدعاة إلى الخير، واتفاقهم فى المقصد هى الكفيلة بنبذ كل خلاف، فـهم دائماً "الأئمة" الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويواصلون حوار التواصـى بـالحق والصبر، وفى هذا حفاظ الجامعة وصيانة الوحدة.

٣- لا خلاف مع وحدة المقاصد:

يعرف الخلاف لغوياً بأن يأخذ كل واحد من الطرفين غير طريق الآخر، في حالـه أو قولـه، والخلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين[١١]. وعلى ذلك فليس الإختلاف مستلزماً للضدية بطبيعته، وخصوصاً إذا اتحدت الغايات، وتوافقت المقاصد.

ولما كانت المقاصد الشرعية- مؤسسة على الكتاب الكريم والسنة النبوية- واحدة عند جميـع المسلمين، فقد اقتضى ذلك من الوجهة النظرية المحضة ألا يكون للخلاف محل بينـهم. فـالأصل المقرر هو عدم الخلاف بين علماء المسلمين، سواء من حيث هذه المقاصد الثابتة، أو من حيـث أدلتها الشرعية، إلا ما لزم فيه اجتهاد مشروع بشروطه، وهو اجتهاد لا يـهبط مسـتوى تغـاير الرأى فيه إلى درجة التناقض الجذرى الذى يهدد الغايات الشرعية فى حياة المسلمين.

أما من حيث المقاصد الثابتة، فمنها الضرورى الذى لابد منه فى قيام مصالح الدين والدنيـا، كما هو معـروف. ومجمـوع هـذه الضروريـات عنـد الأصوليـين خمسـة وهـى: حفـظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد اصبحـت العنايـة الاجتماعيـة والشـرعية بـهذه الضروريات ذات صبغة عالمية، فهى موضع الرعاية فى المذاهب والملل والقوانين الدولية، وقـد عبر ميثاق حقوق الإنسان فى هيئة الأمم المتحدة عن هذه الضروريات بطريقته الخاصة. ولذلـك فإن هذه المقاصد الضرورية موضع اتفاق علماء المسلمين، بل أصبحت موضع اتفاق مشـرعى العالم جميعاً. ويتصل بهذه المقاصد الضرورية مجموعة من المقاصد الحاجية التى تعيـن علـى تحقيق المقاصد الضرورية دون حرج أو مشقة خاصة.

وهناك بعد ذلك التحسينات التى تتصل بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التـى تأنفها العقول الراجحات، وهذا كله يقع تحت قسم مكارم الأخلاق، وقد يكـون فـى هـذا البـاب للاجتهاد المشروع[١٢].

هذا هو الأصل الأول الذى يجمع القلوب والعقول حول وحدة فكرية جامعة فى الإسلام، ولذلك فإن عدم الخلاف فى هذه الأساسيات الضرورية، وما ينشأ حولها من الحاجيات والتحسينيات هو القاعدة الأولى التى تربط بين علماء المسلمين كافة برباط جامع.

أما من حيث مناهج الأدلة فى تحقيق هذه المقاصد، فالأصل فيها أيضاً. هو عدم الخلاف، فيما ورد فيه نص صريح، كما قدمنا. والمعروف عند الأصوليين أن كل دليل شرعى، إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، وحيث يكون الدليل قطعياً فلا إشكال، ولا خلاف فى اعتباره بين العلماء، كوجوب الصلاة والزكاة، ووجوب اجتماع الكلمة، ونبذ الخلاف والسعى إلى تحقيق العدل بين الناس، وما إلى ذلك من الأحكام.

أما إذا كان الدليل ظنياً، ولكنه يرجع إلى أصل قطعى، فالعمل به أيضاً ظاهر، وعليه أخبار الآحاد ولا خلاف فى اعتباره، مثلما جاء فى الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وقد يكون الدليل ظنياً معارضاً لأصل قطعى، ولا يشهد له أصل قطعى، ولا خلاف فى رد مثل هذا الدليل بلا إشكال. فهو من جهة مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ وهو من جهة أخرى ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار بلا خلاف(١٣).

وإذا كانت أمور المقاصد، ومناهج الأدلة، كما أسسها علماء المسلمين باجتهادهم المبدع فى تأسيس القواعد وضبط المناهج على هذا النحو من الوضوح الحاسم، فإنه يترتب على ذلك أنه لا خلاف فى أصول شريعة الإسلام، على الأقل من وجهة النظر المنهجية، وخصوصاً أن الأدلة الشرعية على النحو الذى أشرنا إليه لا تنافى قضايا العقول. ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين بالقبول والاستجابة، ولو نافتها، لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى، ولكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، أو تكليفاً بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره.

من أجل ذلك، فإن الأصل المقرر عقلاً وشرعاً أن الشريعة تجرى على مقتضى عقول المكلفين، بحيث تصدقها العقول الراجحة، لأن مورد التكليف هو العقل، إذ يسقط التكليف عند فقد العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام(١٤).

وقد يتساءل الباحث بعد هذه المقدمات اللاأخلاقية، كيف صار الأمر إلى خلاف مستحكم بين بعض الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية، وما أصل ذلك الاختلاف؟ ما جذوره الأولى؟ وما معناه؟ وما حقيقته؟ ولا سيما بعدما اتسعت مسافة الخلاف بين التيارات الأصولية الجديدة، وبين الأمة الإسلامية، فرمتها بالتكفير، ومارست عقول ضالة متطرفة ضروباً من الإرهاب النفسى والبدنى ضدها تحت عباءة الإسلام؟

٤- الجذور غير الشرعية للخلاف بين المسلمين:

الأصل الثابت من وجهة النظر الشرعية، أنه لا خلاف بين المسلمين كما رأينا، ولكن مما يدعو إلى الأسى أو الواقع التاريخى لا يؤيد ذلك. والثابت أن الجذور الأولى للخلاف قديماً كانت ترتبط بالخلاف حول الخلافة، ثم صار الخلاف السياسى خاصية مميزة لطبيعة الاجتماع العربى، إن لم نقل هو داؤه المزمن الذى لا يبرأ منه. والخلاف السياسى المحض قد ينشأ فى الأمم، ولكن مثل هذا الخلاف يمكن السيطرة عليه فى وقت من الأوقات، أما حين يتلبس الخلاف على الناس باسم الدين فتقتحم الرؤية السياسية لكل حزب بنية النص الدينى، فحينئذ يصعب الإصلاح، لأننا نتعامل حينئذ مع رؤى دينية، وليس مع رؤى سياسية خالصة، ولأن كل

فريق يعطى نفسه قداسة تنتسب إلى المتعالى، وتستمد من قراءتها للنص الدينى رؤيتها السياسية الخاصة، وحينئذ يصعب الحوار، لأن كل طرف منها يتحدث باسم المطلق، ويدعى لنفسه قداسته.

ومهما يكن من أمر، فقد بدأ الخلاف ببداية الخلافة، وكأن العلاقة اللغوية التى تجمع بين الكلمتين على وجه متقارب لها أثرها. وربما قيل إن الخلافة فى جوهرها اختلاف، أى اختلاف عن النبوة، وهذا حق، فهى بذلك تجسيد للمغايرة، وأى محاولة من جانب الخلافة الجديدة للتماهى مع النبوة تحتاج إلى تأويل متعسف بعيد للنص، أما القيام مقامها، فهو محتاج إلى نظر بالعقل واستنباط بالفكر(١٥).

وتلك هى المشكلة: لا يملك الخليفة أن يدعى التماهى مع مقام النبوة، حتى يتجنب الناس الاختلاف الطارئ بموت الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو فى الوقت نفسه، لا يملك ما كان يملكه النبى من مصادر المعرفة العليا، أعنى الوحى الذى يمده بالتأييد والهداية. ومن المؤكد أن شعور الخلفاء الأول بثقل المسئولية كان شعوراً عميقاً بالغ العمق، وهذا واضح فى خطبهم عند تولى الحكم. تلك هى مرحلة مواجهة الذات الإسلامية مع النص لأول مرة، بعد غياب الهادى، لقد توقف الوحى الإلهى، وذهب الرسول الكريم الذى كان يحمله ويحمل عبء تأويله إلى الناس، وليس عليهم الآن إلا أن يستجمعوا شجاعتهم، ويتعاملوا مع نصوصه وتراث هذه النبوة بعقولهم الخاصة.

كان الخلاف السياسى مصدراً أساسياً من مصادر الفرقة بين المسلمين، أما ما عدا ذلك من الاختلاف فى مسائل اجتهادية حول قضايا فقهية فلم يكن ذلك سبباً لخلاف حقيقى بين المسلمين، فالثابت أن فقهاء المسلمين كانوا أوسع علماء المسلمين صدراً فى إشاراتهم الخلافية بعضهم إلى البعض الآخر. وربما نشأ الخلاف فى أصول العقيدة نفسها أو فى مسائل نظرية ثم أخذت المذاهب تتمايز، والنظريات تتبلور والمقالات تنضج وصار لكل فريق مذهبه المخصوص فى الشرع، ومقالته المميزة فى العقائد، أى رؤيته الخاصة فى الأصول(١٦).

فى إطار هذا الاختلاف السياسى الذى استحال إلى اختلاف عقدى وتفرق مذهبى ثم انتهى إلى تمايز اجتماعى وثقافى وشعوبى، حاول كل فريق أن يؤكد هويته الخاصة فى مواجهة الفريق الأخر، وربما رأينا اجتهاداً فى اصطناع فروق تميزه عما سواه فى جزئيات من الأحكام الفقهية، وهكذا تحولت الأمة الواحدة إلى مجموعة من الفرق ذات الهويات الجزئية المختلفة، وتجلى ذلك الاختلاف فى الشعارات والطقوس، والأمكنة والرموز، والمراجع، والأسماء والأعلام.

من هنا صار الاختلاف عن الغير داخل الدين الواحد، تباعداً نسبياً عن الأصل الذى ينتمون جميعاً إليه، وتمزيقاً لمعنى الأخوة الجامعة بين المسلمين، فبقدر ما باعد التعصب والتحزب بين فرقة وأخرى، باعد أيضاً بين كثير من هذه الجماعات وبين الأصل ذاته، فتعددت التأويلات التى تماهى بين مضمون النص وبين مضمون النظرية المذهبية الخاصة، وبذلك تدخل التاريخى فى المتعالى والسياسى العارض فى المطلق، وأثرت أيديولوجيات المذاهب فى قراءة النصوص، وكأنها تحاول أن تحل خطابها السياسى محل الخطاب الإلهى(١٧)، أو تتحدث باسمه، لأن كل واحد كان يأبى أن يرى من النص إلا ما يريد أن يراه تعبيراً عن أهواء خاصة بأهل مذهبه. وهكذا اختلطت السياسة بالفكر الدينى واختلفت مناهج التفسير باختلاف المذاهب والقراءات الشخصية، وأصبح يصدق على القرآن ما قاله أحد اللاهوتيين فى الإنجيل: "كل امرئ يطلب عقائده فى هذا الكتاب المقدس وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه"(١٨).

فى ضوء هذا الاقتحام السياسى لبنية الفكر الدينى فى الإسلام، تم إنشاء تأويلات مذهبية تتفق ومذاهب السنة أو الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة، أو الصوفية، أو غيرهم. وتساءل مثلاً بعضهم: هل فى القرآن الكريم إشارة لتصويب فعل الخوارج، أو للحرب بين على ومعاوية؟ فقد يجد القارئ تأويلات صريحة تسئ إلى معاوية والأمويين. وفى هذا الصدد تسترعى انتباهنا من بين

الروايات رواية تفسر "الشجرة الملعونة فى القرآن" بأنها إشارة إلى الفرع الأموى، بالإضافة إلى تأويلات مختلفة من جانبى السنة والشيعة تعبر عن الجدل السياسى الذى كان يدور بينهما، وربما تطاول هذا الجدل فأصاب شخصيات من خيرة رجال المسلمين ونسائهم بالتحامل والتجريح.

ومن الواضح إذن أن اقتحام الدين فى مسائل البحث عن السلطة السياسية على الوجه الذى رأينا كان له أثره فى نشأة الخلاف الطويل بين المذاهب الإسلامية. والأصل أن الدين يقرب البعيد ويجمع المتشتت، ويلم الشعث، ويمحق أسباب الخلاف فى النفوس، وينشئ بين الآخذين به أخوة لا تداينها أخوة النسب فى شئ وكلنا يذكر صفات المسلمين الأوائل الذين كانوا يؤثرون إخوتهم فى الدين ولو كان بهم خصاصة. هذا شأن الإسلام، وهو باق على أصله، معروف بحقيقته لأهله، لا خلاف ولا اعتساف، ولا طرق، ولا مشارب، ولا منازعات فى الدين ولا مشاغب، وإنما نشأ كل ذلك حين نشأ عند السعى فى طلب الرياسة باسم الدين، لأن ذلك يصاحبه غالباً شئ من الرغبة فى عزة الرئاسة وما يحيط بها من شهوات القوة والسيطرة والنفوذ، وتأويل النصوص الدينية لصالح السلطة السياسية المتوثبة إلى الحكم.

ومن المعروف أنه ليس فى الإسلام سلطة دينية تدعى لنفسها عصمة خاصة باسم الحق الإلهى، وإنما السلطة فيه هى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتواصى بالحق والصبر، وليس لمسلم مهما عظم، فى الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته، إلا حق النصيحة والإرشاد[١٩].

من أجل ذلك، فإن المسلمين حين يتناصحون فى فلسفة الحكم إنما يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وتتواصى بالحق والصبر وهم المراقبون عليها يردونها إلى السبيل السوى إذا انحرفت عنه، ولم يعرف المسلمون فى عصر من العصور تلك السلطة الدينية التى كانت "للبابا" عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية، من أجل ذلك فإن الحاكم فى المجتمع الإسلامى "هو حاكم مدنى من جميع الوجوه"[٢٠]، وإن اختياره وعزله، إنما هما أمران خاضعان لرأى البشر لا لحق إلهى.

وإذا كانت مشكلات السياسة، قديماً هى التى أفسدت وحدة المسلمين، فقد يبدو واضحاً أن الحل الإسلامى الحقيقى من أجل تحقيق وحدة المسلمين الآن هو فى عدم اقتحام العقائد الدينية باسم السياسة، إلا على الوجه الذى قدمناه من واجب العلماء فى الرعاية والمشورة والنصيحة والمراقبة، بل والمعارضة حين يقتضى الأمر، لأن الخلاف فى السياسة له حلول، أما الخلاف فى الدين فهو شر مستطير، ولا نملك السيطرة عليه.

والحق أن منبت قضية الجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية لم يكن الإسلام نفسه، بل بعض الأديان الأخرى التى جعلت ذلك أصلاً من أصولها، بينما يقف الإسلام ضد هذا التوحيد الذى يجمع بين السلطتين، ولذلك فإن الحروب التى دارت بين الفرق الإسلامية قديماً، لم تكن حروب عقيدة دينية كما يظن بعض المؤرخين، وإنما كانت حروباً سياسية من أجل البحث عن السلطة. لقد أشعلت الآراء السياسية فى طريقة الحكم نار الخلاف بين المسلمين، ولم يقتتل الخوارج وغيرهم مع الخلفاء من أجل أن ينصروا عقيدة كما كانوا يدعون، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة، وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهى بالسياسة أشبه، بل هى أصل السياسة[٢١].

من هنا نعود فنكرر، أن التفسير الدينى للخلاف السياسى، واقتحام البنية الدينية عن طريق الرؤى المتطلعة إلى الحكم كان مصدر الخلاف الأصلى الذى امتد بعد ذلك فى تاريخ الإسلام فى صور مختلفة. إن الجهد الدينى فى النشاط السياسى ينبغى أن يقتصر على الإرشاد والنصح والتوجيه. هؤلاء العلماء هم طبقة الخواص، أى أهل الشورى وهم يقومون بمعونة الدولة على وضع مبادئ الله المثالية فى أشكال مكانية وزمانية، فالدولة تعمل على تحقيق هذه المبادئ فى

تنظيمات إنسانية محددة يعين على بيانها والهداية إليها علماء الإسلام. والإسلام ثيوقراطى بـــهذا المعنى وحده، لا بمعنى أن على رأسه دائماً خليفة لله على الأرض معصوماً، فالحـــاكم البشـــرى عرضة دائماً لأن يخفى إرادته المطلقة وراء ستار عصمته المدعاة[٢٢].

ولذلك فإن "ابن باديس" يعبر عن رضاه التام بإلغاء الخلافة التركية، ويعد ذلك إزالـــة لرمـــز خيالى فتن به المسلمون لغير جدوى. وهو يرى أن الدول الاستعمارية حاولت مراراً أن تســـتغل هذه الفتنة، ولكنها باءت بالفشل فى كل محاولاتها. ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصـــب شـــخص واحد فى صدر الإسلام، وزمناً بعده، على فرقة واضطراب- ثم قضت الضـــرورة بتعـــدده فـــى الشرق والغرب. ثم انسلخ عن معناه الأصلى، وبقى رمزاً ظاهراً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام فى شئ "فكفى غروراً وانخداعاً، فإن الأمم الإسلامية اليوم- حتى المستبعدة منـــها- أصبحـــت لا تخدعها هذه التهاويل"[٢٣].

إن القول بوجود سلطة إلهية تعطى لطبقة الكهنة المعينين باسم الله، لأنـــهم يشـــغلون مركـــزاً خاصاً بوصفهم وزراء لله تعالى، نظرية غريبة على الأمة العربية، علاوة علـــى غرابتـــها عـــن الإسلام، الذى لا يسمح بأى نوع من الرهبانية، ولكن المبادئ التى أعلنها الإســـلام فـــى تنظيـــم الحياة، مهما كان نظام الدولة، كفيلة بنشر لواء الإسلام والتسامح والخير والبر فى عالم تســـيطر عليه الأنانية الضيقة، والتزاحم الفاسد، والطمع الأعمى، وهى المبادئ التى تجعل للإسلام فلســـفته الخاصة المتميزة فى الميدان السياسى وتحميه من الاندفاع لتقليد الأشكال الشـــيوعية أو النظريـــة السياسية الغربية التى تتجه إلى الفردية الذرية.

إن المسلم لا يستطيع أن يندمج اندماجاً كاملاً فى بناء جماعى قاهر مثل البناء الشـــيوعى، لأن الإسلام يعترف بالقيمة الذاتية للأفـــراد باعتبـــارهم مدينيـــن بوجودهـــم لله، ومســـئولين أمامـــه عن أعمالهم. ويفقد المسلم من جهة أخرى الشعور بالانتماء إلى كل أكبر يجمع إخوته فى الإيمـــان إذا هو آثر النمط الغربى الذى ينزع إلى الفردية، لأن أخوة الإسلام تهب قوة وأمناً ومجـــالاً مـــن الوعى المشترك[٢٤].

ولذلك، فقد كان مما يؤجج الخلاف فى العصر الحديث، أن تنشأ تأويلات سياســـية للإســـلام تتأوله تأويلاً اشتراكياً فى بعض البلاد الإسلامية، فى مقابل تأويلات أخرى ذات طابع رأســـمالى غربى فى بلاد إسلامية أخرى ذات نظام حكم مختلف.

إن الزج بالسياسة فى خلافات عقائدية أثبت تاريخياً أنه ذو خطر عظيم على وحدة الأمة وفـــى تاريخ المذاهب الإسلامية أمثلة على ذلك. لقد بنى المعتزلة آمالاً واسعة على نشر مذهبـــهم عـــن طريق السلطة السياسية. وهنا نجد مثلاً جديداً، وقد يكون مختلفاً إلى حد ما فى الربط بين النشـــاط السياسى والفكر الدينى، فلم يكن من المقبول استعداء السلطة السياسية على خصومهم فى مســـألة عقائدية تتعلق بقدم القرآن[٢٥].

إن من حق الاختلاف فى المسائل الكلامية أن تعد كل فرقة رأيـــها هـــو المصيـــب، فتقطـــع بصدقه، وتحكم بخطأ خصومها، ولكن لا بتكفيرهم أو تعذيبهم كما فعل المعتزلـــة. ومـــع ذلـــك فإن لمثل هذه المسائل الغيبية ذات الطابع الفلسفى وجوهاً مختلفة، ولابد لكـــل نـــاظر متـــأمل أن يصيب فى وجه من الوجوه، ومن الأفضل أن نفسح المجال لهذا المتعـــدد، ولإمكانـــات القـــراءة المتفتحة، والواقع أن موضوع الصفات الإلهية، على وجه الخصوص، كان مصدراً من مصـــادر الخلاف بين الفرق الإسلامية، بل إن هذا الموضوع ظل مصدراً دائماً للخلاف فـــى كثـــير مـــن الأديان عبر التاريخ، لأن الكلام فيه يتعلق بغيب لا يرقى العقل البشرى إلى إدراكه، إلا من خـــلال نصوص دينية، جاءت بلغة البشر وعلى أساليبهم، وعلى تصوراتهم وقدراتهم، وفى هذا الإطـــار يمكن أن نفهم حديث النبى صلى الله عليه وسلم الخاص بانقسام الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

ويمكن تفسير هذه الظواهر الخلافية بملاحظة أن الأديان فى مصادرها الأولى تعتمد على شقين: الشق الأول هو النصوص، والشق الثانى هو ما يتعلق بفهم هذه النصوص. أما ما يتعلق بالنص القرآنى، فقد حفظه الله من كل عبث، ووصل إلينا صحيحاً متواتراً بالرواية جيلاً بعد جيل، وكذلك وصلت مجموعة الأحاديث المتواترة والصحيحة، فاختلاف المسلمين إذن لا يتعلق بالنصوص وإنما يتعلق بتأويلها.

ومن جهة أخرى، فإن للسنة دورها المهم فى بيان شئون العقيدة، ولذلك يجب الرجوع إليها حتى وإن وصلت إلينا عن طريق أحاديث الآحاد التى لا يأخذ بعض الفقهاء بها فى تقرير مسائل العقيدة، ولذلك يقول الشافعى فى أمر الله بوجوب طاعة الرسول: "جعله (الله) علماً لدينه بما افترض من طاعته وحرم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به"(٢٦).

وإذا كانت أحاديث الآحاد مصدراً لاختلاف العلماء، من حيث مرتبتها كدليل شرعى، فإن هناك مسألة أخرى أكثر إثارة للخلاف فى تفسير النصوص، وهى مسألة الصيغ المجازية التى وردت فى القرآن الكريم والحديث النبوي ومدى علاقتها بالحقيقة.

ويعد موقف "ابن تيمية" فى معارضة المجاز من المواقف المؤثرة فى قضية التأويل، فهو ينكر تأويل المجاز إنكاراً تاماً، ولا يراه وارداً فى القرآن والحديث، ولا فى اللغة بصفة عامة، وقد حاول أن يؤيد ذلك بأدلة واعتبارات شتى.

ومن المؤكد أن جهود النافين للمجاز إنما تتجه إلى إغلاق أبواب التأويل أمام أولئك الذين غلوا فى التأويل فيما يتعلق ببعض موضوعات من صفات الله سبحانه وتعالى، وهم الذين سماهم المعطلة، فقد كادت صفات الله تعالى فى نظرهم تصبح مجرد اسلوب، لا إيجاب فيها، ونفياً لا إثبات معه، ولكن ابن تيمية بالغ فى ذلك كما يرى كثير من الباحثين إلى حد نفيه فى اللغة(٢٧).

٥- التأويل وحق القراءة:

ومع أننا نؤيد ابن تيمية فيما يتعلق بموضوعات الصفات الإلهية، فإن لنا رأياً مختلفاً فى هذه المسألة، وقد نستطيع أن نغلق اليوم بعض أبواب الاختلاف إذا حرصنا فى تأويلاتنا للنصوص الدينية المتصلة بالأمور الغيبية أن نتجنب القطع بالتأويل، إلا إذا دعت إلى ذلك الضرورة التعبيرية الملحة التى تفرضها طبيعة استعمال العرب للغتهم، وحينئذ يصح الاجتهاد ويكون التأويل نسبياً، أى منسوباً إلى جهد صاحبه، وثقافة عصره، وسياقها التاريخى.

ويبدو أن الجدل فى ذلك سوف يستمر إلى مدى يعلمه الله، مصداقاً لحديث النبوة فى موضوع الفرق. ومع ذلك فإن استمرار هذا الاجتهاد والجدل المشروع خارج ثوابت المقاصد الشرعية لا يعنى استمرار الخلاف بين المسلمين، فالقرآن حمال أوجه، وهذه الأوجه إنما تتحقق بالقراءات ذات الدلالات المتفتحة على العصر، وفقاً لمستويات الاستقبال، وحاجة المتلقى. وفى هذا ما فيه من التعبير عن حيوية هذا الدين، وجدارته بالبقاء هادياً لكل الناس.

وسوف تظل الاجتهادات المختلفة علامة حية على بقاء هذا الدين، وشرطاً ضرورياً لاستمراره، فذلك هو حق القراءة الذى يمنحه الإسلام لكل من يهتدى بهديه، إذ يستقبل النص بقلبه، كأنه يراه وجهاً لوجه، بلا وسيط، ويجاهد بالرغم من نسبيته الزمانية والمكانية للدخول فى عالم المطلق.

الهوامش

١- انظر، فخر الدين الرازى، التفسير الكبير، ٦١/٩، دار إحياء التراث العربى.
٢- انظر، محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٥١١/٥، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٣- نفسه، ص٥١٧.
٤- النص من كتاب "الخلافة" لشكرى أحمد مصطفى، أمير تنظيم جماعة التكفير والهجرة بمصر، وقد أورده ورد عليه بالتفصيل حسن صادق فى كتابه "جذور الفتنة فى الفرق الإسلامية" ص٣٥٣، مكتبة مدبولى، القاهرة.
٥- نفسه، ص٣٥٤.
٦- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، د. عبد الصبور شاهين، تصدير الكتاب ص٩، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٨٨.
٧- انظر، د. عفت محمد الشرقاوى، فى فلسفة الحضارة الإسلامية، ص٢١٤ دار النهضة، بيروت.
٨- الرازى، نفسه ١٧٢/١٥.
٩- الشافعى، الرسالة، ص٥٦٠، تحقيق أحمد شاكر.
١٠-رشيد رضا، تفسير المنار، ٤٩/٤.
١١-الراغب الأصفهانى، المفردات فى غريب القرآن، مادة خلف، دار المعرفة، بيروت.
١٢-الشاطبى، الموافقات فى أصول الأحكام، ٥/٢، تحقيق محيى الدين عبد الحميد مكتبة صبيح، القاهرة.
١٣-الشاطبى، نفسه ١٠/٣.
١٤-نفسه، ص١٦/٣.
١٥-على حرب، النص والحقيقة، ص٣٣، المركز الثقافى العربى، بيروت.
١٦-نفسه.
١٧-نفسه.
١٨-جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ص١٣، الخانجى، القاهرة.
١٩-محمد عبده، نفسه.
٢٠-محمد عبده، نفسه.
٢١محمد عبده، نفسه.
٢٢-د. عفت محمد الشرقاوى، الفكر الدينى فى مواجهة العصر، ص٢٠٣، دار العودة، بيروت.
٢٣انظر، محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص١٣٦، دار المعارف، القاهرة.
٢٤-د. عفت محمد الشرقاوى، نفسه، ص٢٠٩.
٢٥-انظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١٩٤/٣.
٢٦-الإمام الشافعى، الرسالة، ص٧٣.
٢٧-د. يوسف القرضاوى، كيف نتعامل مع السنة النبوية. معالم وضوابط، ص١٧٠، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، الولايات المتحدة.

حرية التعبير
ومسئولية المثقف المسلم

بقلم: محمد الطالبي*

نحن وعالم العولمة:

اضطرارا أو اختيارا، دخلنا عالم العولمة. لكن من نحن فيه؟ هل تفتح المعرفة؟ قسطنا فيها، إن لم يكن معدوما، فهو قليل ضئيل. الحبيب طنقور قصاص جزائري معاصر فرنسي الإنتاج القصصي، نشر حديثا قصة بعنوان: "أهل مسطة"، يتحدث فيها عن نكبات وآلام هذه القرية الجزائرية في الحرب الأهلية التي مازالت تسيل دماء الأبرياء إلى اليوم. في هذه القصة يتساءل لم لا نعد، اليوم، في العالم العربي ولو مفكرا واحدا له إشعاع عالمي؟ ويهتف بلوغه: "إن اليهود، ونحن لا نبخسهم الاحترام، ليست لهم بسط طائرة، ولم يعرفوا البذخ المرضي الذي كان للعباسيين، لكنهم يفرضون على العالم كله إجلالهم. ومع ذلك أليسوا ببني عمنا[1]

نحن وخصيان الفكر:

نعم قطعا، هم بنو عمنا، بل اخوتنا في أب واحد، إبراهيم عليه السلام، من هاجر المصرية، ضرة سارة. لكن مع الفارق، الفكر اليهودي حر، راشد، خصب ينتج المعرفة بغزارة. والفكر العربي مستعبد، قاصر موصي عليه، أو سفيه محجور مولي عليه، وفي كلتا الحالتين خصي، قاحل لا ينتج المعرفة أصلا، أو لا ينتجها إلا بقزارة. حتى إذا فر ولجأ إلى الغرب، وفك قيود القصر والحجر والذل والإهانة التي تخصيه في وطنه، فاق وأبدع. تلك حالنا جملة، وبدون مبالغة ولا زيادة.

تريد مثلا حديثا، نستقيه من أنباء الساعة، لا أريد ساعة القيامة التي سنحاسب فيها عما فعلنا بديننا وأمتنا وأوطاننا، وإنما القيامة القائمة اليوم؟ تريد هذا المثل؟ الذي تبثه كل وسائل الإعلام: تبثه، بلا حياء ولا خجل، وبجدية محترفي الإعلام في بلادنا، حيث نستبله استبلاه الحمير وأكثر، وحيث تبلد وتخصى عقولنا. وبثته وسائل الإعلام خارج بلادنا، بسخرية تشملنا جميعا في منديل واحد. نبدأ حملتين انتخابيتين متواكبتين في بلدين متجاورين،أحدهما عربي عتيق، رفع لواء المجد، لواء المجد العربي عاليا،

---

* مفكر وأستاذ جامعي تونسي.

والآخر مستحدث، أحيي من جديد مجد بني عمنا، وخصومنا اليوم. في الأول فاز الرئيس، برئاسة خامسة لسبع سنوات جديدة، بنسبة انتخابية عملاقة تليق بالعمالقة، نسبة تسع وتسعين، فأصل ٩٨%.

إياك أخي العربي أن تشك في نزاهة وبراءة وجدية وحقيقة ونظافة هذه النسبة، إنك تقع في الثلب، والثلب يعاقب عليه القانون العادل المنصف المتسامح والمحترم طبعا لكل حقوق الإنسان، خاصة ما يتعلق بالتعذيب. نحن نكرر بلا ملل، بأنوفة الوطنية: "إننا، في هذا الميدان، لا نتلقى دروسا من الخارج". قارن بما يجري في البلد الثاني المجاور، بلد بني عمنا، الذين، حسب عبارة القاص الجزائري المتلوع لحالنا فرضوا "على العالم كله إجلالهم" .قارن، وستفهم! أنا لا أستلهك، وأعتقد اعتقاد اليقين أنك فهمت منذ طويل - لو أنك من محترفي الاستقالة والتمجيد- الفارق بيننا وبين بني عمنا الذين فازوا بالإجلال، ونحن نفوقهم عددا، وكثير منا يسحقونهم بذخا، ويلعنونهم بلاغة وفصاحة، ولا يصلون إلى كعبهم عدة وجدا. إلى هذا يفضي خصيان الفكر، وتكميم الأفواه، واستبلاه المفكرين.. "وتحمير" الشعوب التي تساق كالحمير، بالإجماع الكلي الذي تعبر عليه، بلا حياء ولا خجل، النسب الانتخابية العملاقة التي تبلغ المستحيل العقلي، فيسلب المواطن عقله، كي يصبح وطنيا مثاليا صرفا، "يقول ما قيل له، كما يقول.. الببغاء" صدق شاعرنا!

صدق شاعرنا! ومسكين بيل كلينتون، ذاك القزم الانتخابي الذي يحاكمه شعبه والنسب الانتخابية العملاقة تتلى وترتل وتمجد بدمشق، يحاكمه محاكمة بلا شفقة وهو يعتذر لشعبه، عن زلة أخلاقية تافهة، بالنسبة للمجتمعات الغربية، لا تهم أحدا في النهاية سوى زوجته. بهذا تقاس الشعوب. الشعوب الغربية ليست قطعان حمير، تقاد قيادة الحمير، والرئيس الغربي لا يريد أن يكون رئيس حمير، وعلى ذلك فقس.

جريدة "العالم" (Lcniondc, 12-2-1999.p.5) أجرت مقارنة بين الحملة الانتخابية الجارية في إسرائيل، وتلك التي انتهت في سوريا، فوصفت هذه الأخيرة بأنها "كرنفال" (Carnaval) هكذا نجعل العالم يسخر منا، وصدق شاعرنا التونسي الشاذلي خزندار:

لا تقل الرقص عيب *** فارقص اليوم تفوز
إننا في كرنفال *** والزمان كركوز

متقفونا بين خيارين: الرقص، أو إذا ما رفض ارقص وخاصة إذا ما تكلم، السجين فالتعذيب فالقتل. نظمنا، منها من يهاجم الشارع إذا ما تحرك بالسلاح الثقيل (حماة) ومنها من يواجه المقاومة بالغاز (أكراد العراق)، ولهذا العدو، عدو المقاومة الشعبية، صنع الغاز وبه تسلح، وهيهات أن يستطيع استعماله ضد غيره! فما يبقى عندها؟ إما الخذلان وانسياق الحمر لأي قائد اغتصب السلطة أو ورثتها ممن اغتصبها، أو الإرهاب والحرب الأهلية، وهذا ما اضطر إليه الشعب الجزائري ووقع فيه. هناك خيار ثالث: نقل المقاومة إلى الخارج. وحيث كل النظم العربية، مهما يفرق بينها من سوء الظن بعضها ببعض كما يظهر ذلك في تسليم جوازات السفر وبكل حذر، وفي الحظر على الصحيفة والكتاب، فهي متحالفة ضد شعوبها ويد واحدة عليها، حيث ذلك كذلك، فإن نقل المقاومة يقع في اتجاه الدول التي تحاربنا جمعيا، وتحارب بعضنا ببعض، وفي نفس الوقت تحمي نظمنا ما بقيت هذا النظم وفية لها، مطيعة لأوامرها، حامية لمصالحها. وإذا ما تركت بعض حرية التحرك اللفظي فإن ذلك لا يكون إلا بالمقدار الذي ترتضيه ولا يضر بمصالحها الأساسية، وإذا ما تحرك نظام بالمقدار الذي لا يجوز، ضربته بقوة وصرامة وإجماع. وهذا ما حدث للعراق. لقد استطاع النظام العراقي أن يسترق شعبه، وأن يدخله في حرب دامت ثماني سنوات

مع جيرانه المسلمين، ذهب ضحيته ما يزيد عن مليون نسمة، والغرب كله يشجعه ويبذل السلام، ويشيد بعلمانيته النيرة، التي تقام اللاهوقراطية الإيرانية الشيعية الضلامية الاستبدادية الإسلاموية اللحياوية الشادورية السوداء، وما تنعت به من نعوت من هذا القبيل في وسائل الإعلام الغربية كلها. استعمل النظام العراقي الغاز، ضد الأكراد، ولم تكد وسائل الإعلام الغربية تخص ذلك بذكر. وعندما تجاوز النظام العراقي الحدود البترولية، ضربه الغرب بإجماع وعزيمة وانتبه أنه يملك أسلحة محظورة يجب تجريده منها، هذه الأسلحة التي لم تكن محظورة عندما كان يضرب بها شعبه. في كل الحالات، الشعوب الفاقدة للحرية،والتي تساق كما يساق الحمير، هى الضحية: ضحية نظمها، وضحية الدول الغربية التي تحمي نظمها ما دامت هذه النظم متآمرة مع الدول الغربية عليها. هذا حال الرقيق، وهو حالنا جميعا.

في هذه الحالة، عندما ضاق الخناق على المفكرين إلى درجة ما لا يحتمل، وضاق الخناق أكثر على حركات المقاومة وزعمائها الذين حكمت عليهم محاكم السلطة، في محاكمات هزلية كرنافيلية، بأحكام قاسية تصل إلى حد الحكم بالإعدام، اضطر كل مستهدف إلى الفرار بكفره وحياته. "أين المفر"؟ يستحيل أن يكون ذلك نحو بلد عربي أو إسلامي في غالب الحالات، لتزامن كل النظم القهرية فيما بينها، وتحالفها من أجل قتل الحريات. في هذه الحالة التي تجمعنا في تعاسة الفكر والمفكرين، لا يبقى لجوء إلا نحو الغرب، ذاك الغرب نفسه الذي يحمي نظمنا القهرية الاضطهادية، فيغض الطرف عن كل ما تقترف من جرائم في حق الإنسان وحقوقه في التفكير والتعبير، ما دامت نظمنا تحمي مصالحه وترعاها حق رعايتها. وهنا يكمن التناقض: الحامي واحد، يحمي النظم القهري الذي يقتل الفكر والحريات، ويحمي المفكر الذي يعمل من أجل تحقيق حرية الفكر وضمان الحريات.

غير أن التناقض لا يزيد عن كونه ظاهريا فقط. إن الغرب بين وفاءين: وفاؤه الصادق لقيمه التي من أجلها سقى أرضه بدمه، ولا يستطيع أن يتنكر لها في مستوى المبادئ والاتجاه، ووفاؤه الواقعي والاضطراري لمصالحه. فكل مواقفه تحاول التوفيق بين الوفاءين. فهو يحمي النظم التي تحمي مصالحه، إذ الواقعية تفرض عليه عدم التضحية، ومن النفاق، أو المثالية العمياء، أن يلومه لائم على ذلك. شئنا أم كرهنا تلك سنة الحياة، وعوض الغوغائية الحمقاء، علينا أن نأخذها بعين الاعتبار، وأن نضعها في مكانها من حساباتنا، إن كانت لنا حسابات هادئة وعقلانية.

وهو في نفس الوقت يحمي الفكر، وحريات التعبير، وحقوق الإنسان، وذلك بصدق ووفاء لقيمه الأساسية. كل حركات اللجوء، هروبا من قتل الفكر والحريات. من كل بلاد العالم بدون استثناء، وخصوصا من فضائنا العربي الإسلامي، تقع نحو الغرب، والغرب فقط، ولا حركة معاكسة من نفس النوع من الغرب إلى بلادنا. هذه الحركة وحيدة الاتجاه بليغة بذاتها لا تحتاج إلى تعليق الغرب يخصص مدنا، يطلق عليها اسم "المدن-المأوى" (Les villes refnges) لاقتبال المعذبين في أوطانهم واللاجئين إليه بأفكارهم، والكثير منهم من أوطاننا العربية والإسلامية، وهذا لا يجعل نظمنا القهرية تشعر بالخجل، ولا يمنع العديد منا من لعن الغرب. مثلنا الشعبي التونسي يقول: "يأكل الغلة، ويسب الملة". نظمنا القهرية تأكل غلة الغرب ليحميها، ومفكرونا يأكلون غلة الغرب ليحميهم، ونحن جميعا عالة على الغرب، وجميعا نسب ملة الغرب. تلك هى المناقضة المأسوية التي تجعلنا معا وعلى حد السواء، النظم القاهرة والشعوب

المقهورة، في قبضة الغرب وتحت رحمته، وليعتبر أولوا الألباب! لكن أين هم؟ وهل بقيت لنا ألباب؟

لنقف لحظة عن وضعنا بتونس. تشريعاتنا جيدة، نباهي بها، ويحسدنا عليها الغير، حتى الغرب، كما لا تفتأ تؤكد ذلك وسائلنا الإعلامية التي كلها بيد السلطة وتحت مراقبتها التي لا تترك حرفا ينطق إلا وراقبت مخارجه بدقة، ودواخله بريبة. وكذلك وضعنا الاقتصادي، فهو بالنسبة لفضائنا الذي ننتمي إليه، طيب إجمالا. لكن وضعنا الفكري فهو مقبل على الموت وفي طريق الاحتضار. قانون الجمعيات لا يسمح عمليا بتكوين الجمعيات إلا برخصة لا تعطي إلا لغير المشبوه فيهم، وكل مفكر حر مستقل مشبوه فيه مسبقا حى يقوم الدليل على خلاف ذلك. فإذا ما قدم ملفا لنشر مجلة، لا يسلم له وصل في إيداع الملف بالمصلحة المختصة التي تسلم رخص النشر، وما دام لم يقدم له وصل، فلا دليل يثبت أنه قدم ملفا البتة، فلا يجاب لا بالرفض -وهو ما يتنافى مع حرية التعبير- ولا بالقبول، فلا يستطيع نشر المجلة. وليس له دليل يثبت أنه قدم ملفا، حيث إنه ليس له ما يثبت ذلك. نسمى هذا حرية الصحافة والنشر، ونحن قوم عرفنا بتأليف كتب فقهية تسمى "كتب الحيل" . وهذا ما عرض لي عندما تقدمت مع جملة من الزملاء، كلهم من الجامعيين المرموقين، بطلب لنشر مجلة تهتم بتحديد الفكر الإسلامي اخترنا لها اسم "المقاصد"، فلم تولد إلى اليوم، وقد مر على الطلب ما يزيد عن عشر سنوات.

بلا إطالة، فلقد بلغ اليوم الأمر بالجامعي والمفكر التونسي بحيث أصبح تماما في وضع السفيه فقها، أي في وضع المحجور المولي عليه. فهو لا يستطيع أن يقرأ كتابا غير مرخص في دخوله إلى تونس، وكذلك بالنسبة للمحلات والصحف كلها. وكذلك بالنسبة لمعارض الكتاب، لا يعرض فيها شئ لا يخضع للمراقبة مسبقا. فكيف يكون الإنتاج المعرفي في هذه الصورة بجامعاتنا، والمصادر والمراجع كلها تخضع لمراقبة موظف أقل ما يقال فيه أنه ليس من أهل الفكر ولا ينتمي إلى الجامعة بسبب. وهذا الموظف الذي يذلّ ويهين كل المفكرين وكل الجامعيين معين بفرض مراقبته عليهم في رحلة الإنتاج المعرفي، فهو يذلهم ويهيمن أكثر بفرض مراقبته عليهم أيضا في مرحلة نشر الإنتاج المعرفي: فلا ينشر لهم شيئا ولا يعرض في الأسواق إلا إذا ما رخص فيه، ولو كان التأليف أطروحة جامعية نوقشت أمام لجنة مكونة من خمسة أعضاء كلهم أكفاء من أهل الاختصاص، منحوا الأطروحة بالإجماع رتبة حسن جدا. هذا ما وقع لي، عندما رأست لجنة ناقشت أطروحة السيدة آمال القرامي حول الردة في الحضارة الإسلامية، ومنعت الأطروحة من النشر، بالطرق المألوفة التي تعتمد الحيل الفقهية التي ورثناها عن آبائنا وأجدادنا، فلم اشعر عندها قط، في كامل حياتي وقد تجاوزت آنذاك سن الخامسة والسبعين، بذل أكبر يهينني ويذلني ويحتقرني ويدوس كرامتي وكرامة جامعتي التي أسهمت في تأسيسها وأعطيتها مهجتي، موظف أصون لساني عن وصفه بما يستحق. فهو الذي يفرض رقابته على الجامعة وعلى الفكر، بمراقبة مصادر المعرفة، وإنتاج المعرفة، ونشر المعرفة. هذه حرية الجامعي والمفكر في وطني وبلدي! ما العمل؟

نخبنا الفكرية هاجرت ومازالت تهاجر إلى الخارج، إلى الغرب، حيث تجد حرية الفكر والتعبير هناك كالنجاة من الاستيلاء، وتحميق الأفكار، وقلب المفكرين إلى قطعان حمير يسوقهم موظف في الداخلية هو الأمر الزاجر، يدوس كرامتهم دوسا. فمن يلوم المثقف، في هذه الحالة، إذا ما لجأ إلى الغرب يجسده وفكره؟ في حالة الاضطرار، هناك لا يخسر نفسه، ولا يخسره الفكر، ولا

يخسره وطنه. هناك يجد الكرامة والاطمئنان والاستقرار، فينتج ويفيد. لكن ليس هذا الحل. الحل، مهما كانت التكاليف ومهما كان الثمن، جهاد مفكرينا، كل على قدر استطاعته، داخل أوطاننا، الحل جهاد الخروف.

جهاد الخروف:

"وفي عيد الأضحى سنة ٧٣٧/١٢٠، جلب خالد القسري الجعد معه إلى مسجد واسط. وخطب خطبة العيد، وما قال في خطبته: "الحمد لله الذي اتخذ إبراهيم خليلا وموسى كليما"،فقال الجعد وهو بجانب المنبر "لم يتخذ إبراهيم خليلا ولا موسى كليما. ولكن من ورا ورا." فلما أكمل خطبته، قال "أيها الناس ضحوا، قبل الله ضحاياكم! فإنني مضح بالجعد بن درهم. فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولا موسى كليما" ثم نزل، وذبحه من أسفل المنبر [٢].

إني أقترح أن تعطي كل جمعية، تدافع عن حرية الفكر والتعبير في الإسلام، اسم الجعد بن درهم اسما لها. هكذا ضحى، يوم العيد بالجعد بن درهم، وكان من كبار المفكرين في قضايا أصول الدين، وجرمه جرم فكري. لا شك في أن الحقيقة التاريخية كانت أكثر تعقدا، وأن مصادرنا لا تعكس بأمانة وصدق كل جوانبها. غير أن مالا ريب فيه، هو أن الجعد لم يكن من الموالين للخلافة الأموية، الناعقين بلا قيد ولا شرط بمجدها وتقديسها وجمدها، بل كان من القادحين في شوعيتها، فاتخذت آراءه الدينية ذريعة لسفك دمه. ولم يكن الجعد آخر، ولا أول قتيل من أجل حركة الفكر ومن أجل حرية التعبير، ومن أجل حرية المعارضة. شهداء الفكر وحريات التعبير عديدون في حضارتنا. وهم الذي يصدق فيهم هذا الأثر المشهور، وإن أغفلته كتب الحديث التسعة التي اعتمدها ونسنك (Wensinck) في معجمه: "إن حبر العلماء أفضل من دم الشهداء. "إن الذين جاهدوا بشهادتهم من أجل حرية الفكر، وجاهدوا بأقلامهم فأنتجوا المعرفة، عديدون في حضارتنا. رسميا، وهذا هو الذي يهمنا ونؤكد عليه، هو أن الجعد بن درهم ذبح صبرا على عتبة منبر السلطة، على رأس الملأ وفي يوم عيد، من أجل رأي رآه في قضية نظرية ما ورائية صرفة. فهو بهذا أصبح رمز شهيد الكفر الصرف، الذي يقدم ظلما صرفا، قربانا مجانيا أعزل، تذبحه السلطة القهرية التي لا تحتمل حرية الفكر، على مذبح الظلم، في مشهد رائع من مسرحة فاجعة كونية متجددة، مسرحة الاعتداء على الفكر وقتله.

اللغة السائدة اليوم في مجتمعنا العربي الإسلامي هي لغة العنف. أحسن مثل، وليس الوحيد، هو مثل العراق. السلطة فيه أخذت بالعنف، وموورست بالعنف على كل الواجهات الداخلية والخارجية. والكرنافلية الانتخابية بلغت فيه قمة ما بعدها قمة، وذلك تدجين الفكر والمفكرين، وقلب الشعب تماما إلى قطيع حمير، بالمراقبة الذاتية، ولسان الخشب الذي يصبح خشبة النجاة الوحيدة عندما تنتشر الوشاية وتنظم بحيث يصبح كل جار مراقبا لجاره. فعندما سدت كل الأبواب، سوى أبواب السجن والتعذيب، واستفحل القتل بصورة جنونية إلى حد استعمال الغاز، فماذا بقي وجرى؟ الهروب. الهروب المكثف الذي يعد بعشرات الآلاف، وانتقلت المقاومة إلى الخارج، وانقلب قادتها، في كثير من الحالات أدلة رهائن بيد من يوفر لهم المساعدة، والمساعدة لا توفر أبدا مجانا، لله وفي سبيل الله. اليوم سبعة أحزاب مقاومة عراقية توجد خارج العراق، أقواها وأخطرها المجلس الأعلى للثورة الإسلامية بالعراق، الذي يتمركز بإيران وتدعمه كتيبة تعد ٢٠,٠٠٠ مقاتل. الولايات المتحدة، بمقتضى قانون (Iraq Liberation act) صادق عليه أخيرا مجلس الشيوخ، قررت دعم هذه الأحزاب من أجل تحرير العراق[٣]. فلنتصور النتيجة لو اندلعت بالعراق حرب أهلية في

الظروف الحالية! لاشك أن أرض المشرق ستتزلزل زلزالها.

إن من واجب المفكر العربي، أن يجنب الوطن العربي زلازل العنف بكل ألوانها، داخلا وخارجا، ومن المستحيل القطعي أن نجنب هذا الوطن ما يهدده من عنف، وأن نعالجه مما ينهكه من عنف، بدون إرساء حريات التفكير والتعبير، ولا يكون ذلك إلا برفض العنف رفضا قطعيا مسبقا مهما كانت الظروف. رد العنف بالعنف لا يولد إلا العنف بشكل تصاعدي يزداد فيه العنف كل يوم ضراوة على ضراوته، وذلك دائما على حساب الحريات: إن المنتصر على العنف بالعنف يمارس حتما ولا محالة بدوره السلطة بالعنف. حلقة العنف لا يكسرها إلا التخلي عن العنف وإدانة كل عنف. لا يكسرها إلا جهاد الخروف، رمز الوداعة والسلم. إن الحركات الإسلاموية، عندما جنحت إلى العنف، وألبسته لباس الجهاد، ارتكبت أكثر من جريمة في حق الإسلام والوطن العربي، ارتكبت خطأ شوه الإسلام في مستوى عالمي تشويها لا أدري متى ومكيف سنخرج منه، وبررت العنف وحرضت عليه، وبذرت بذور إرهاب انغرس في قلوب البسطاء انغراس عشبة خبيثة لا تثمر إلا الخبث والجريمة إلى حد ذبح الصبيان والنساء والرهبان، وأوقعتنا فيما نحن فيه من قتل كل الحريات بذريعة مقاومة الإرهاب، وأزعجت كل من يخاف شرها إزعاجا جعله يساند قتل الحركات. تلك هي نتيجة الدعوات الإسلاموية الإرهابية بالفعل ومباشرة الإرهاب، أو بالسكوت والصمت الرهيب الذي ضمنيا يبرر الإرهاب ويحرض عليه.

إن جهاد الخروف ليس باليسير. إنه، وهذا يجب أن يؤكد عليه بكل وضوح وقوة، ليس جهادا من أجل الإسلام. إنه جهاد من أجل كل الحريات، حريات كل الناس على اختلاف عقائدهم وآرائهم. وإنه ليس بجهاد سياسي، إذ المفكر الذي يجاهد من أجل حرية الفكر، يترك، بفعل الواقع وعملا بحرية الفكر لكل إنسان اختيار حزبه وبرنامجه السياسي، ولا دخل له في ذلك الاختيار. غاية جهاد الخروف -وهو جهاد غاندي- تحقيق وضمان كل الحريات، كل الحريات التي تحترم بدورها حركة الغير المغاير. جهاد الخروف من أجل الحريات للجميع، جهاد يرفض العنف، ويرفض مقاومة العنف بالعنف، ويرضى باحتمال العنف بدون مقاومة ولا رد فعل، ويفضل مجاهد هذا الجهاد أن يكون خروفا يضحي به على مذبح الكفر، حتى يشهد على حرية الفكر، كما شهد الجعد بن درهم وهو أعزل على عتبة منبر السلطة، ويستشهد بثبات عند الاقتضاء وحلول القضاء، ولا يترك بحال من الأحوال للسلطة القهرية ذريعة تعلل بها إجرامها نحو حرية الفكر، حتى يكون الإجرام إجراما مجانيا واضحا لكل عين مبصرة في كل مكان من الأرض. نقول هذا ونحن نعلم أن السلطة القهرية المعادية لكل فكر يفكر لا يعسر عليها خلق الأسباب خلقا وتلفيقها تلفيقا، وهي تجد دوما من يقوم لها بهذه الوظيفة الشريفة جدا والمشرفة، وعلى الخصوص الموفرة للجاه وللمال. نعم! ليس جهاد الخروف من أجل الحريات لكل الناس سيرا. هو أعسر جهاد لقد جاهد هذا الجهد خيرة علمائنا فيما مضى، وكثير منهم من استشهد. ويجاهد إلى هذا اليوم، هذا الجهاد في كل أنحاء الأرض، عدد كبير من المؤمنين بالحريات، وكم منهم من استشهد في التعذيب، والقوائم البليغة التي تنشرها كل المنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان وكرامته، مهما كانت طويلة، فهي دون الواقع، ولنا فيها حظ عريض. يجب أن يكون كل مجاهد من أجل حريات الفكر والتعبير في مستوى شهداء الكفر على مر العصور والأيام، نفسانيا، مستعدا لذلك وهذا هو الجهاد الأكبر، ولا جهاد أكبر سواه. إني لست على مذهب محمود طه السوداني، لكن كيف لا أعجب به؟ قد حوكم بالردة من اجل كتاب كتبه، واستتيب فلم يتب، ولو تاب بشفتيه لنجا برأسه، لكنه فضل الوفاء لفكره

جهارا فشنق في السبعين من عمره وهو يبتسم؟

ما العمل؟

اتفاق المفكرين المؤمنين بحرية التفكير والتعبير على بعض المبادئ الأساسية والالتزام بها. ومنها:

- الصمود والثبات
- جهاد الخروف، جهاد غاندي، ورفض كل جهاد سواه مهما كانت الظروف والغوايات والاستدراجات.
- اعتماد الواقعية في كل الحالات ومراعاة النجاعة حسب الظروف. القاعدة هي: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها". كل مفكر -مع الصمود والثبات على المبادئ- أعلم بنفسه وبما يستطيع في كل حال تعرض. في الحالات القصوى يمكن أن يكون الصمود والثبات بأقل الإيمان أي بالصمت والسكوت، ليس يسيرا، لأن السلطة القهرية، ومساعديها بالنعاق التمجيدي اللا مشروط، لا يحتملون الصمت، وشعارهم: "من لا ينعق معنا، فهو ضدنا"، ويعاملونه معاملة الضد. غير أن المفكر المخلص لفكرة وكرامته وواجباته نحو حرية الفكر والتعبير، لا يستطيع أن ينفلت تماما من كل تضحية. في النهاية فلا مقر من أن يختار صفة. فإذا ما تخلى عن أضعف الإيمان خوفا أو رجاء، وانحشر في صف التمجيد اللا مشروط، فقد بواقع الفعل صفة المفكر، وأصبح حتما متآمرا مع جلادي الفكر الحر والنقدي.
- فلابد إذن من كسر جدار الخوف. إن السلطات القهرية كلها تعتمد إرهاب شعوبها، وإرهاب المثقفين والمفكرين على الخصوص، وذلك بكل الوسائل الاضطهادية والقمعية إلى حد القتل في التعذيب لسوء الحظ لا مخرج من هذا الوضع إلا بقبول دفع الثمن. عديدون هم من دفعوا الثمن في وطننا العربي الإسلامي، ومن إخلاصنا لهم، واجب على كل مفكر ومثقف يؤمن بأنه لا نجاة لنا بدون حرية الفكر والتعبير، أن يتابع جهادهم السلمي مهما كانت التكاليف. لا للسان الخشب! في كل ملتقى، في كل ندوة، في كل اجتماع، في كل مناسبة، يجب على كل مفكر، يجب على كل جامعي، أن يرفض بوضوح إرهاب الفكر، وفرض الرقابة عليه. يجب أن يرفض لسان الخشب. فإذا ما انطلقت الألسن من عقال الإرهاب والخوف، انفتحت أبواب التغيير حقا. وذلك في إمكاننا. يجب أن يتبلور ضمير جامعي وفكري قوي لا يقهر، يرفع عاليا لواء الحريات، لأن تلك هي وظيفة الجامعة الأولى، ووظيفة كل مفكر ومثقف. الجامعة عقال إنتاج المعرفة، ولا معرفة بلا حرية. لا إذن لتركيع الجامعة، وفرض الرقابة والوصاية عليها!
- لا أيضا للمغالطة! المغالطة الكبرى هي الخلط المقصود والغير البريء بين النظام القائم والوطن، الخطاب السائد في النظم القهرية القائمة من يجعل بداية الوطن من بداية النظام الذي فرضه صاحب السلطة القائمة، النظام الذي يوف دائما بأنه أنقذ الوطن وأعاد بناءه. وهكذا، كل ما جاء نظام، جاء وطن جديد. وهكذا تستبله وتروض الشعوب.
- من واجب المفكر أن يقول إذن: لا لاستحماق الشعوب والمفكرين، وقلبهم جمعيا إلى قطعان حمير يساقون كامل يساق الحمير. فنفكر في النسب الانتخابية التي تتميز بها في عالمنا اليوم الأوطان العربية دون غيرها في كالم أرض الله.. ما سوى الصين وكوبا. نسب تصل إلى حد المستحيل العقلي، نسب يجب مع ذلك أن نصدق بها، ولا نشك فيها، بل يجب أن نمجدها، وننشرها ونشيد بها في كل وسائل إعلامنا. فهل من غباوة تفوق هذه الغباوة؟ غباوة تجعلنا كرنفال الأمم. يجب على المفكر أن يقول: لا لسنا على

هذه الحال من الغباوة. القضية قضية كرامة. إنا نرفض عبودية صاحب السلطة.

- يجب أن نقول بأصوات عالية وواضحة: لسنا أقل كرامة من بقية عباد الله في البلاد المتقدمة التي تحمل لنا أكل يوم وسائل إعلامها كيف يعامل فيها المواطن. حقوق الإنسان واحدة، ونحن بشر، لنا عقول لا تقل عن عقول الغرب، لا نقبل الذل والإهانة في أعز ما نملك: في عقولنا، التي تستبله، ويطلب منها التصديق بالمستحيل.
- لنا مثل في بيان كلينتون: قاعدته الانتخابية ضعيفة، وثقة شعبه فيه متينة، وهو رجل قوي، خرج أقوى من أزمته مع عدالة وطنه، أزمته التي فضحتها وسائل الإعلام بكل دقائقها. بيل كلينتون قوي لأنه لم يستحق شعبه، ولم يحوله إلى قطيع حمير، وهيهات أن يكون له ذلك! شعبه يقظ، شعبه من رجال، لا من خصيان. نظمنا، ذات النسب الانتخابية الخيالية، التي يفرض كل راع ابتلاعها قهرا وكمدا على رعيته، كي يسوقها كما يساق الحمير، ضعيفة، لأنها لا قاعدة شعبية لها، في حاجة إلى الحماية الخارجية عجزت نظمنا عن حل مشاكلها، فتحالفت مع الشيطان الكبير، وأدخلت هذا الشيطان أرضها، فضرب وطنا من أوطاننا، ومازال يضربه. نظمنا استرقت شعوبها وأذلتها وسحقت عقول مفكريها، فوقعت في ذل وإهانة من يحميها، ويملي عليها إرادته، ويذل معها شعوبها. من واجب المفكر أن يقول: لا!

من جديد ما العمل؟

اليأس والاستسلام؟ سلوك سبيل الانتهازية الانتفاعية؟ الرضا بإهانة الفكر، وانكماش كل فرد في زريبته سعيا وراء قوته وحفاظا على جسده؟ كل هذه المواقف متواجدة، ولها مبرراتها.

غير أن هناك من يرفض كل هذا. هناك الجعد بن درهم، ومحمود طه. لهؤلاء نقول: يجب أن نجمع صفوفنا، ويجب أن ننظم جهودنا إلى جهود كل من يعمل في عالم العولمة من أجل كرامة الإنسان وحقوق الإنسان. قضية حريات التفكير والتعبير قضية عالمية. كل من يدافعون عن الحريات، عائلة واحدة بلا حدود وطنية ضيقة. التونسي متضامن مع الصيني، والصيني جمع التونسي، والكفاح واحد، لأنه كفاح من أجل الإنسان. هذا ما دعاني في وطني تونس، إلى ضم صوتي إلى أصوات مجموعة من المثقفين، يجمع بينهم، بعيدا عن السياسة وانقساماتها الحتمية، مقام مشترك: الدفاع عن كل الحريات، وعن كرامة الإنسان. أعطينا لمشروعنا اسم: "المجلس الوطني من أجل الحريات في تونس". وقدمنا طلب استرخاص للسلطة ذات النظر. أنى أعتقد أن تكوين مجالس قومية، في كل شبر من أرض العرب والإسلام، تدافع عن حرية الأفكار، وفتق الأفواه، من شأنها أن تسهم في هدوء وانضباط، في إيقاظ، وبذر بذور السلم، والتسامح والمحبة والاخوة، على أساس احترام كل الأفكار. وتجسيما لهذه القيم اقترح، في عيد الأضحى من كل سنة، إقامة "ذكرى الجعد بن درهم"، رمز التضحية بالروح، من أجل الحريات وكرامة الإنسان. وبهذه المناسبة عقد مؤتمرات لتدارس قضايا حريات التفكير والتعبير، وتقييم أوضاعنا، والإسهام في الحركات العالمية من أجل حقوق الإنسان وكرامته. هذا واجب مفكرينا وأساتذة جامعاتنا، ومفكرينا، وأدبائنا، ومبدعينا في كل أنواع الفنون، في حق حضارتنا علينا، وحق الإنسان الذي خلقه الله حرا، وأراده حرا، ونفخ فيه من روحه، واتخذه خليفة في الأرض، وقال فيه:

"ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا" (الإسراء ١٧: ٧٠).

الهوامش:

١- Habib Tengour, cour de Mosta, ed. Sindbad-Actes Sud, Paris, 1997, cite par Thar Ben Jelluun, Le Monde des Livres, Paris, 18-41997l, p111

٢- أنظر: خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، ط. المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٥، ص٥١، الذي يحيل على المصادر ويناقشها ولم يكن الجعد بن درهم أول شهداء الفكر، لكن الظروف التي قتل فيها تعطي لاستشهاده شكل مشهد من مسرحة فاجعة، هي مسرحية اغتيال الفكر الخالدة. وحسب نصوصنا، إن أول من قتل من أجل فكره في الإسلام هو معبد الجهني، "أول من تكلم في القدر بالبصرة" (أنظر دائرة المعارف الإسلامية). لقد خدم معبد الأمويين، ثم انقلب عليهم، وانضم إلى ثورة ابن الأشعث، فقبض عليه وأعدم سنة ٧٠٣/٨٣. وكان إعدامه، رسميا، لا لتورطه في ثورة ابن الأشعث، وإنما لقوله بالقدر. ولا حاجة إلى التأكيد على ارتباط القضايا الفكرية بالقضايا السياسية. في الحياة العملية كل القضايا متشابكة، وهذا ما يزيد موقف كل مفكر حرجا ويجعل من قضية حرية التفكير والتعبير مقاما مشتركا لكل أنماط النشاط الاجتماعي.

٣- Voie Le Monde du 12-2-1999, p.16, sous letitre: Les Etats- Unis inquietent les wisins del' Irak

الانتخابات الرئاسية في الجزائر
هل الديمقراطية في خطر؟

العياشي عنصر*

عاشت الجزائر صيفا حارا ليس بالمعنى الطبيعي فحسب، بل بالمعنيين الاجتماعي والسياسي كذلك. فمن جهة، أدى تطبيق السياسة الاقتصادية لصندوق النقد الدولي إلى نتائج كارثية على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، ومن جهة ثانية، ساهمت الصحافة بطريقة لم يسبق لها مثيل في كشف مجموعة من قضايا الفساد والرشوة التي شارك فيها أشخاص يحتلون مواقع جد حساسة، وفي أعلى هرم السلطة. وبينت هذه القضايا مدى عمق وتوغل المرض في هيكل النظام برمته بحيث طال كل القطاعات وفي مقدمتها العدالة، والإدارة العمومية التي تعتبر الوسيط الفعلي بين الحكام والمحكومين. في مثل هذا الجو تزايدت مظاهر السخط والاحتجاج الاجتماعي، وعبرت مختلف الشرائح الاجتماعية عن درجة عالية من الاستياء إزاء السياسات المتبعة من قبل الحكومة. بل أكثر من ذلك اعتبرت عديد من التشكيلات السياسية تلك الأحداث والوقائع بمثابة حجة دامغة على فشل سياسة الرئيس زروال الذي صاحب انتخابه في نوفمبر ١٩٩٥ جو من التفاؤل والأمل في الخروج من النفق المظلم للأزمة التي يعيشها المجتمع في مختلف جوانبها، سياسية، اقتصادية، واجتماعية.

وكان الجميع ينتظر حدوث شئ ما لمجابهة تلك الأوضاع، وإن كانت طبيعته غير محددة أو معروفة. لكن الاعتقاد السائد هو ضرورة اتخاذ مجموعة من التدابير التي من شأنها أن تعيد إلى الدولة هيبتها وسلطتها، وللمجتمع الأمل في تحسن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعي واسترجاع الأمن والطمأنينة التي فقدها منذ سنوات. في خضم هذا الجو المشحون بالتوتر والحذر منذ أن جاء إعلان الرئيس زروال في ١١ سبتمبر عن تقليص عهدته الرئاسية وإجراء انتخابات رئاسية مسبقة في ربيع ١٩٩٩. القرار كان مفاجئا للجميع، الطبقة السياسية

* أستاذ في معهد علم الاجتماع- جامعة عنابة- الجزائر

والمجتمع على حد سواء. وتعددت التأويلات والتفسيرات المختلفة لمثل هذا الإعلان من القول بأن الجيش طلب من زروال الانسحاب إلى الاعتقاد بان الأمر يتعلق بتدهور الحالة الصحية للرئيس. لكن كعادته النظام في الجزائر متكتم جدا والأسباب الحقيقية لا يعرفها إلا الرئيس نفسه والقلة من المحيطين به. ومهما كانت تلك الأسباب فإن ذلك الإعلان جاء ليزيد حدة التوتر والاضطراب وعدم الاستقرار وقد كانت مرتفعة بما فيه الكفاية بفعل الأحداث التي أشرنا إليها سابقا.

غليان اجتماعي وترقب سياسي

في جو يتميز بتدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بسبب فشل برنامج الحكومة في تحقيق الإنعاش الاقتصادي المرتقب منذ دخول برنامج التعديل الهيكلي حيز التنفيذ، بحيث ما تزال مجمل القطاعات الاقتصادية تعاني من ضعف كبير في الإنتاجية، وقد ازداد عدد المؤسسات التي جرى غلقها، وتسريح العمال بأعداد كبيرة الشئ الذي رفع معدلات البطالة.إلى وضعية أصبحت معها تشكل عاملا خطيرا يهدد استقرار المجتمع. في الجانب الاجتماعي تشهد البلاد حالة من الغليان وعدم الاستقرار الذي عبرت عنه مختلف الشرائح الاجتماعية من خلال موجات الاحتجاج وحركة الاضطرابات التي شملت قطاعات عديدة في المدة الأخيرة، منها قطاع التعليم العالي الذي يعرف حالة اضطراب منذ عدة سنوات، وهو يعيش الآن حالة اضطراب يشل أكبر الجامعات الجزائرية بدأ في شهر أكتوبر ١٩٩٨، وما يزال مستمرا إلى اليوم دون أن يعرف حلا مرضيا، وكذلك قطاع الصناعات التعدينية الذي عاش خلال شهري نوفمبر وديسمبر وضعية غليان قصوى، وهدد عماله بالخروج إلى الشارع والقيام بمسيرات احتجاج لكن السلطات العمومية منعتها من ذلك بالقوة. هنالك أيضا عمال البريد والاتصال الذين شنوا إضرابا خلال شهر نوفمبر لمدة أسبوعين، وقبلهم كانت شركة الخطوط الجوية الجزائرية قد عاشت وضعية الإضطراب وحالة الإضراب خلال شهري سبتمبر وأكتوبر. هذا إن اقتصرنا على ذكر أهم الأحداث التي عرفتها الساحة الاجتماعية في الفصل الأخير من سنة ١٩٩٨.

أما في الجانب السياسي فإن الوضعية قد اتسمت منذ إعلان الرئيس زروال في شهر سبتمبر عن قرار الانتخابات الرئاسية المسبقة بحالة من الترقب والغموض في مواقف وردود فعل الساحة السياسية بما فيها من أحزاب وتنظيمات. ولم تعرف حركة نشطة إلا بعد مدة من الزمن بعد ذلك حيث جرت اتصالات حثيثة بين مجموعات عديدة من الأحزاب المنتمية إلى التيارات السياسية المختلفة المعروفة في الجزائر: التيار الوطني (جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي) التيار الإسلامي (حركة النهضة، حركة مجتمع السلم)، التيار الديمقراطي (التحالف الوطني الديمقراطي، حزب التجديد، الحركة الديمقراطية الاجتماعية، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، جبهة القوى الاشتراكية). وقد جرت الاتصالات والمشاورات في بداية الأمر بين الأحزاب بغض النظر عن انتماءاتها العقائدية ونظرتها السياسية. وأدت تلك الاتصالات إلى تكوين أقطاب أو مجموعات سياسية، منوها ما يخضع في تكوينه إلى أسس عقائدية وتحالفات استراتيجية، ومنها ما يخضع لتحالفات ظرفية وتكتيكية مثل مجموعة الأحزاب الخمسة المتكونة من أحزاب تجمع فيما بينها كل ألوان الطيف السياسي الموجود في الساحة الجزائرية.

العودة القوية للحرس القديم

لم تعرف الساحة السياسية في بداية الأمر تدافع المرشحين على غير ما كان متوقعا، أو مقارنة بما حدث في الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٩٥ حيث تدافعت العديد من الشخصيات

السياسية المغمورة والمعروفة لتقديم ترشيحاتها. أما اليوم فقد تميزت العملية بكثير من الحذر والترقب، وحتى التردد من طرف الأحزاب والشخصيات السياسية. لكن قبل شهرين من موعد الانتخاب ارتفع عدد المرشحين بشكل مفاجئ وملحوظ بحيث تتحدث وسائل الإعلان عن ما يفوق ٤٠ مرشحا، من بينهم عدد محدود من الشخصيات المعروفة على الساحة السياسية منها من ينتمي إلى سرايا النظام القديم ومنها شخصيات تمكن المعارضة سواء الإسلامية أو الديمقراطية. أما الغالبية فهى شخصيات مغمورة ليس لها ماض سياسي أو نضالي وليس لها قاعدة حزبية تستند إليها. وهذا بحد ذاته مؤشر على نقص صارخ في الثقافة والوعي السياسيين، بل قل درجة الاستخفاف والابتذال التي تعامل بها قضايا حاسمة ومصيرية مثل منصب رئيس الجمهورية من قبل مجموعات الانتهازيين الذين أصبحوا يستبيحون كل شئ.

ولم تعرف الساحة هذه الوضعية إلا منذ وقت قريب وبالضبط عندما أعلنت قيادة حزب جبهة التحرير الوطني (المكتب السياسي) في حركة شبه مسرحية ومفاجئة تزكيها لترشيح عبد العزيز بوتفليقة وزير الخارجية في عهد الرئيس بومدين ليس بصفته ممثلا لهذا الحزب ولكن بصفته مرشحا مستقلا. عندها بدأت ردود الفعل تظهر على الساحة وراح التردد والترقب اللذان ميزا الساحة يزولان تدريجيا، وبدأت المواقف تتبلور، وصرحت بعض الشخصيات السياسية المعروفة عن نيتها في الترشيح للرئاسة. الحصيلة التي لدينا اليوم تبرز أن من بين المرشحين ٥ رؤساء حكومات سابقين (سيد أحمد غزالي، رضا مالك، مقداد سيفي، مولود حمروش، بعلبد عبد السلام)، وهى شخصيات تقلدت إضافة إلى ذلك أعلى مناصب المسئولية في الدولة في أوقات مختلفة. كما نجد وزيرين للخارجية (عبد العزيز بوتفليقة وأحمد طالب الإبراهيمي)، وشخصيتين تاريخيتين (حسين آيت أحمد أحد "الزعماء الخمسة" للثورة الجزائرية، ويوسف الخطيب قائد الولاية الرابعة التاريخية زمن الثورة). يضاف إلى هذه الشخصيات عدد من رؤساء الأحزاب السياسية مثل حركة مجتمع السلم، وحركة الإصلاح الوطني، حزب التجديد الجزائري، حزب العمال، كما ظهرت إلى الوجود في سبتمبر الماضي لجنة المواطنين من أجل الدفاع عن الجمهورية برئاسة صالح بوبنيدر (المعروف باسمه الثوري صوت العرب)، وهو أحد قادة الثورة، بهدف لعب دور مؤثر في الانتخابات.

ويبدو منذ الآن أن المرشحين الذين سارعوا إلى إعلان ترشحيهم وبدأوهم يستعدون بجدية لهذه العملية، واستقطبوا اهتمام الملاحظين، وبدرجة أقل اهتمام رجل الشارع في الجزائر هم أولئك الذين ينتمون إلى سرايا النظام. وتثير أسماء هؤلاء المرشحين مجموعة من الملاحظات التي تبرز الطابع غير الاعتيادي الذي اتسمت به عملية الترشيحات إذا ما أخذنا في الحسبان الطبيعة التعددية للساحة السياسية التي تعرفها البلاد منذ ١٩٨٩:

١- خروج غالبية المرشحين المذكورين آنفا من سرايا النظام القديم، كونهم شغلوا مناصب مسؤولة لفترات طويلة، وفي أعلى مستويات هرم السلطة في نظام الحزب الواحد منذ الاستقلال وحتى سنة ١٩٩٥.

٢- انتماء عدد معتبر من المرشحين الذين يعتقد أن لهم حظوظا أوفر في هذه الانتخابات إلى جبهة التحرير الوطني، واحتلال مناصب قيادية في هيئات هذا الحزب في أوقات سابقة، وكذا تحمل مسؤوليات عليا في هياكل الدولة. من

هؤلاء بوتفليقة، طالب الإبراهيمي، حمروش، بلعيد عبد السلام، غزالي.

٣- تقديم جل المرشحين لأنفسهم في هذه المنافسة باعتبارهم "مرشحين مستقلين أو أحرارا". وعدم حصولهم على موافقة الهيئات النظامية للحزب الذي ينتمون إليه، يستثنى من هذه الوضعية عدد محدود جدا من المرشحين المعروفين أمثال رضا مالك رئيس التحالف الوطني الجمهوري، آيت أحمد رئيس جبهة القوى الاشتراكية، لويزة حنون رئيس حزب العمال وهى المرأة الوحيدة في القائمة الطويلة للمرشحين، وعبد الله جاب الله رئيس حركة الإصلاح الوطني، ومحفوظ نحناح رئسي حركة مجتمع السلم الذي لم يعلن ترشحه بعد.

٤- عدم تقديم هذه الشخصيات لأي برنامج انتخاب محدد المعالم لمعالجة مختلف القضايا الحاسمة التي تعرفها البلاد في الوقت الراهن، وبالتالي الغموض العام في ما يخص مواقفهم، وما ينوون القيام به في حالة انتخابهم في مواجهة المشكلات المزمنة المتعددة سواء الاقتصادية، الأمنية، الاجتماعية أو السياسية. وسواء القضايا المتعلقة بالسياسة الداخلية أو تلك التي تخص الإقليمية مثل الاتحاد المغاربي، والوطن العربي، والشراكة الأورومتوسطية أو مجال العلاقات الدولية. وتصدق هذا لملاحة على الجميع دون استثناء سواء أولئك الذين تلدوا مناصب المسئولية في الماضي أو الذين لم تتح لهم تلك الفرصة.

٥- اعتماد هذه الشخصيات على لجان المساندة يؤسسها مساعدوهم وأتباعهم، وفي أحيان كثيرة بزعامة شخصيات انتهازية قدمت خدماتها لكل الذين مروا على كرسي الحكم. وقد ظهرت تلك اللجان كالفطر في المناطق المختلفة من البلاد بطريقة توحي بأنها حركة عفوية لمناصرة المرشحين غير مدفوعة بمصالح فئوية ضعيفة.

وتقدم هذه الانتخابات بهذا الصدد حالة غير طبيعية لم تعرف بلدان أخرى مثيلا لها، حيث تتقدم شخصيات سياسية منتمية رسميا لأحزاب سياسية نشطة على الساحة لمساندتها. وتشير هذه الممارسة إلى طغيان جو المناورة "السياسوية" وحالة الغلق التي تعرفها الساحة السياسية، وتأثير قوى خارج هذه الساحة على مجريات الأحداث. إذ يجري الحديث عن تدخل المؤسسة العسكرية من خلال دعمها الخفي لمرشح يحقق الإجماع الوطني، وممارسة الضغط على الأحزاب للوقوف إلى جانبه وتزكيته، يتمثل في شخص عبد العزيز بوتفليقة وزير الخارجية في عهد بومدين، الذي حظى بتزكية عدد من الأحزاب في مقدمتها جبهة التحرير الوطني وحركة النهضة الإسلامية والحزب الحاكم التجمع الوطني الديمقراطي.

وجوه بلا رائحة ولا طعم

أما بخصوص التوجهات الأيديولوجية للمرشحين وبرامجهم فإن هناك غموضا شبه كامل. إذ برغم الانتماء السياسي للمرشحين لأجزاء بمعروفة على الساحة وتصنف إما ضمن التيار الوطني أو الإسلامي أو الديمقراطي، فإن التوجهات الأيديولوجية متعددة ومتباينة داخل التيار الواحد. ولعل أحسن مثال يقدمه المرشحون المنتمون عضويا لجبهة التحرير الوطني التي تضم اتجاهات أيديولوجية عديدة منذ البداية. لكن هناك بعض المؤشرات التي تسمح بتصنيف هذه الشخصيات رغم ما في ذلك من مجازفة. فمنهم من هو محسوب على التيار الليبرالي مثل بوتفليقة، وسيد أحمد غزالي، والتيار الإسلامي مثل طالب الإبراهيمي، والتيار الوطني الإصلاحي مثل حمروش، والتيار الوطني الاشتراكي مثل بلعيد عبد السلام. علما بأن هذا التصنيف يحمل كثيرا من المخاطر بالنظر إلى التجربة السابقة لهذه

الشخصيات التي تقلدت مناصب عديدة وحساسة في الدولة لفترات طويلة، ونشوئها في حضن الأيديولوجيا الوطنياتية لجبهة التحرير الوطني المتسمة خاصة بطابع شعبوي قوي، فضلا عن كونها قد تربت كلها في أحضان النظام وتشربت قيمه ومعاييره. إضافة إلى أن هذه التصنيفات فقدت الكثير من دلالتها في محيط سياسي يفتقد الثقة والممارسة السياسية التي تعطيها معنى.

وتظهر بهذا الصدد أهمية البرامج التي يتقدم بها المرشحون في أية منافسة انتخابية وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بمنصب رئيس الدولة. غير أننا هنا أمام ضبابية لا تقل كثافة عن تلك التي تخص التوجهات السياسية والأيديولوجية للمرشحين الذين لم يعلن غالبيتهم حتى وقت متأخر عن ترشحهم بصفة رسمية، بل بطريقة غير رسمية من خلال التلميح والإشارة أو التصريحات المبهمة التي يمكن تأويلها بطريقة أو بأخرى. مما يشير إلى حالة التردد والترقب المميزتين للساحة السياسية كما أشرنا منذ البداية. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أسلوب المناورة الذي تمارسه المجموعات والزمر المتعددة المتواجدة داخل السلطة وتأثيرا في بلورة الساحة السياسية وكذلك ردود أفعال مختلف القوى النشطة فيها. إضافة لى الحضور القوي،وإن غير المباشر، للمؤسسة العسكرية التي أكدت رسميا حيادها، لكن ذلك لم يمنع المرشحين والأحزاب من المناورة لاستقطاب تأييدها أو مباركتها لهذا المرشح أو ذاك. بل وحتى التشكيك في مدى حيادها بالنظر إلى التأييد الذي يلقاه بوتفليقة أحد المرشحين الذي يقدم على أنه رجل الإجماع الوطني. وقد ظهرت هذه النزعة بقوة بعد تدخل بعض الشخصيات التي تولت مناصب عليا في هرم المؤسسة العسكرية مثل الجنرال المتقاعد خالد نزار وزير الدفاع السابق وعضو المجلس الأعلى للدولة، لإعلان تأييده الصريح لهذا المرشح[1].

أما بخصوص البرامج التي ينوي المرشحون دخول المنافسة على أساسها فإن الوحيد الذي عبر صراحة عن رأيه وقدّم بعض الأفكار العامة لما يمكن أن يشكل أرضية مشروع لخوض المنافسة الانتخابية هو سيد أحمد غزالي رئيس آخر حكومة في عهد بن جديد، حيث نشر مقالة مطولة على صفحات الجرائد الوطنية يشرح فهيا رؤيته للأوضاع وأسلوب التعامل معها ومعالجتها[2]. أما باقي المرشحين فاكتفوا بتصريحات صحفية مقتضبة وعامة، بينما التزمت غالبيته الصمت لحد الآن بما في ذلك بوتفليقة الذي يستقطب الاهتمام أكثر من غيره، حيث لم يعلن ترشحه بصفة رسمية إلا بتاريخ ١ فيفري ١٩٩٠ في ندوة صحفية قدم فيها تصريحا ضمنه أفكارا عامة عن تصوره للأزمة التي تعيشها البلاد وطريقة معالجتها، ولم يقدم بهذا الصدد ما يسترعي الانتباه غير تكرار خطاب تداوله غيره من الشخصيات السياسية ركز فيه خاصة على انتقاد حصيلة الفترة السابقة منذ بداية الثمانينات لحد اليوم[3]. بينما ترك معظمهم الأمر للجان المساندة التي أنشأها أتباعهم ومناصرتهم للقيام بالدعاية لهذه الشخصيات على أسس ذاتية محضة تستغل فيها تجربتهم السياسية السابقة عندما كانت الجزائر تحظى بسمعة مرموقة في المحافل الدولية بفضل رصيدها النضالي من أجل التحرر سواء زمن الثورة أو بعد الاستقلال.

أحزاب، شخصيات و"ترابندو" سياسي[4]

تنوعت مواقف الأحزاب السياسية وردود أفعالها بشأن الانتخابات الرئاسية، والملاحظ أنها أخذت وقتا طويلا نسبيا قبل أن تعلن عن مواقفها بالنسبة للانتخابات في حد ذاتها حيث فوجئت بتصريح الرئيس زروال وأصابتها

حالة من الذهول والحيرة. وبإمكاننا رسم صورة عامة تمنحنا رؤية عن ردود فعل مختلف القوى السياسية النشطة في الساحة على الشكل التالي.

تميزت الفترة الممتدة من سبتمبر إلى اكتوبر، وهى الفترة التي تلت الإعلان عن تقليص الرئيس زروال لعهدته وإجراء انتخابات رئاسية مسبقة في ربيع ١٩٩٩، بحالة من الحيرة والترقب والتوجس التي خيمت على الساحة السياسية، والمجتمع عموما. بعدها جاءت فترة الاتصالات الثنائية والمتعددة الأطراف بين الأحزاب بغض النظر عن اتجاهاتها ومواقعها السياسية، لتليها فترة المشاورات بين الأحزاب بحسب انتمائها لتيار أو آخر، أو بحسب تقارب وجهات النظر والمصالح. وبرزت منذ تلك الفترة فكرة تقديم مرشح يحظى بتأييد غالبية القوى الفاعلة في الساحة السياسية الوطنية. جاءت هذه الفكرة بخاصة من معسكر الأحزاب المنتمية للتيار الوطني والإسلامي (جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حركة مجتمع السلم "حماس" وحركة النهضة).

في نفس الوقت تقوت الاتصالات بين أحزاب التيار الديمقراطي (التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، التحالف الوطني الجمهوري، حزب التجديد الجزائري، الحركة الديمقراطية الاجتماعية "التحدي سابقا"). كما عرفت نفس الفترة تكوين "لجنة المواطنين من أجل الدفاع عن الجمهورية" التي ضمت شخصيات تاريخية وسياسية معروفة مثل صالح بوبنيدر قائد الولاية التاريخية الثانية زمن الثورة، والعقيد عز الدين قائد المنطقة المستقلة (الجزائر العاصمة وضواحيها زمن الثورة). وعبد الحق برارحي وزير سابق وعضو مجلس الأمة حاليا.. الخ. وقد أدت هذه الاتصالات والمشاورات بين الأحزاب إلى بروز تكتلات تجمع بين أحزاب ذات توجهات سياسية وأيديولوجية مختلفة منها:

- مجموعة الأحزاب الخمسة: تضم هذه الكتلة جبهة القوى الاشتراكية، حركة مجتمع السلم، حزب العمال، حركة النهضة (جناح جاب الله)[٥]، التجمع الوطني الديمقراطي (جناح بن بعيش). وهى كما يبدو نفس المجموعة المعروفة بأحزاب "عقد روما" باستثناء جبهة الإنقاذ طبعا، وجبهة التحرير الوطني التي خلفها في عضوية هذه الكتلة الحزب الذي خرج من رحمها وخليفتها في السلطة، وأقصد به التجمع الوطني الديمقراطي. استمرت المشاورات بين هذه الأحزاب لفترة طويلة واتفقت على تتويجها باجتماع قمة بين رؤسائها لإصدار تصريح مشترك[٦].

ولعل أهم شئ أدت إليه تلك المشاورات هو رفض فكرة "مرشح الإجماع" ودعوة هذه الأحزاب إلى تقديم مرشحيها للانتخابات، ومطالبة السلطة باحترام تعهدها بتنظيم انتخابات نزيهة، ومطالبة المؤسسة العسكرية بالتزام الحياد وعدم التدخل في اللعبة السياسية. ولعل المثير للانتباه والغرابة في ذات الوقت ليس فقد أن تضم في هذه الكتلة أحزابا ذات توجهات متناقضة، بل أكثر من ذلك حضور حزب السلطة بينها وتقديم مطالب منها، نزاهة الانتخابات وحياد الإدارة وهو المتهم الأول بخرق مثل هذه المبادئ في الانتخابات السابقة.

- أما أحزاب التيار الديمقراطي فلم تؤد الاتصالات بينها سوى إلى تعميق الخلافات بينها بسبب تمسك كل طرف باطروحاته والتنافس على الزعامة والفشل في الاتفاق على حد أدنى من العمل المشترك وبخاصة الاتفاق حول دعم مرشح واحد. وقد جاء موقفها من الانتخابات معبرا عن هذا التشتت بحيث نجد أحزابا مثل التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، والتحالف الوطني الجمهوري، وحزب التجديد الجزائري

تقبل بادئ الأمر بفكرة الانتخابات الرئاسية وضرورة المشاركة فيها. لكن اتفاقها ينتهي عند هذا الحد، إذ يرى كل حزب من هذه المجموعة ضرورة تقديم مرشحه الخاص الذي لن يكون سوى رئيس الحزب. وفي النهاية انضم حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية بعد تردد طويل إلى موقف الحركة الديمقراطية الاجتماعية الرافض لفكرة الانتخابات أصلا مادامت الشروط الضرورية لها غير متوفرة. هذه الشروط يحددها منسق الحركة في تخلص الدولة من "الدولة الإسلامية المضادة" التي تحملها في طياتها بفعل التحالف القائم بين النظام والأحزاب الأصولية، وكذلك التخلص من عناصر العصابة السياسية المالية، أولا. ثم إقامة تجمع واسع للقوى السياسية والاجتماعية الوطنية والديمقراطية المخلصة لدعم مرشح يقوم برنامجه على إحداث هذه القطيعة المزدوجة، مع "الأصولية الإسلاموية" من جهة و"النظام الريعي البيروقراطي"، من جهة ثانية[٧].

وفي نفس السياق أعلن عدد من رؤساء الأحزاب الفاعلة في الساحة عن مواقف تشكيلاتهم بصفة فردية. من ذلك مثلا موقف جبهة القوى الاشتراكية التي أعلنت مشاركتها في الانتخابات بمرشحها الخاص (رئيس الحزب آيت أحمد) الذي تم تعيينه في مؤتمر استثنائي للحزب بتاريخ ٤ فيفري ١٩٩٩ بحضور رئيس الحزب حسين آيت نور الدين بوكروح بعد فشل محاولات التنسيق مع أحزاب التيار الديمقراطي. وقد صرح رئيس الحزب قبل ذلك بأن الانتخابات سوف تكون صعبة وقذرة، في إشارة إلى تصفية الحسابات بين المرشحين الرئيسيين المنتمين إلى النظام وحزبه "العتيد" جبهة التحرير الوطني، وكذلك كونهم تقلدوا مناصب عليا وحساسة في جهاز الدولة ومؤسساتها خلال المراحل السابقة. كما أعلن حزب التحالف الوطني الجمهوري ترشيح رئيس الحزب رضا مالك وهو شخصية سياسية قديمة تقلدت عدة مناصب في أجهزة الدولة وآخرها منصب رئيس الحكومة في سنة ١٩٩٣-١٩٩٤.

وتعبر مواقف مجموعة من الأحزاب النشطة على الساحة، عدا جبهة التحرير، وقسم من حزب النهضة وقسم من التجمع الوطني الديمقراطي وكلاهما عرف انشقاقا في صفوفه بفعل المواقف المتخذة من قبل قياداتها بشأن تزكية المرشح الحر عبد العزيز بوتفليقة[٨]، عن رفض صريح وقاطع لفكرة "مرشح الإجماع" التي تعمل أوساط عديدة داخل وخارج السلطة على ترويجها ومساندتها بقوة. حيث تعتقد هذه الأحزاب والشخصيات السياسية الرافضة لفكرة "مرشح الإجماع" أن ذلك سيحيي ممارسات وأساليب الماضي المرتبطة بحكم الحزب الواحد، كما أنه خدعة تقوم بها قوى معينة في النظام ترفض التداول على الحكم وتسعى بذلك إلى فرض من تراه مناسبا للحفاظ على طبيعة النظام ومصالحها الاستراتيجية، فضلا عن كونه منافيا لفكرة التعددية السياسية التي تشكل واقعا قائما يعبر عن طموح الأحزاب للوصول إلى الحكم بطريقة سلمية. ذلك هو موقف عديد من الأحزاب الرئيسية مثل مجموعة الأحزاب الخمسة، وأحزاب التيار الديمقراطي بدون استثناء.

ومن بين ردود الفعل التي أثارتها الانتخابات تدخل عدد من الشخصيات السياسية من النظام القديم سواء بشكل جماعي أو فردي للتعبير عن انشغالها ومخاوفها بسبب ما تعتبره موقفا غير حيادي للسلطة وبخاصة المؤسسة العسكرية التي قد تكون وراء فكرة "مرشح الإجماع". ومن ذلك الرسالة المشتركة التي وجهها كل من أحمد

طالب الإبراهيمي، عبد الله جاب الله، يوسف الخطيب، ومحمد الصالح يحياوي إلى رئيس الجمهورية بتاريخ ٢٨ ديسمبر ١٩٩٨، يطالبونه فيها باحترام تعهداته والتزامه بإجراء انتخابات شفافة وذات مصداقية، وبضرورة حياد الإدارة. وقد جاء في الرسالة أن رئيس الجمهورية مدعو "للسهر شخصيا على تنفيذ تعهداته ميدانيا والعمل على أن ترتفع الأيدي عن الأحزاب حتى يكون الموقف الرسمي الحقيقي مطابقا لما هو معلن عنه في أعلى مستوى"[٩]. نفس الموقف وذات المطالب عبرت عنها مجموعة من الأحزاب الخمسة في التصريح النهائي الذي توج اجتماع رؤساء الأحزاب بتاريخ ٣٠ يناير ١٩٩٩[١٠].

موقف المؤسسة العسكرية

تعتبر المؤسسة العسكرية الهيئة القوية والمنظمة المؤثرة بقوة في مجريات الأحداث منذ الاستقلال، حتى الآن، بل أنه يمكننا اعتبارها بحق السلطة الفعلية في مقابل السلطة الشكلية التي تمثلها الهيئات التشريعية والتنفيذية للدولة بما في ذلك الرئاسة. وهذا ما يجعل موقفها من أي حدث حاسما وبالغ الأهمية بالنسبة لكل المحللين والمراقبين للساحة السياسية في الجزائر. وهذا الرأي تتبناه كل القوى النشطة في الساحة الجزائرية دون استثناء، سواء كانت أحزابا أو شخصيات، أو تنظيمات المجتمع المدني. لذلك ينظر الجميع بعين فاحصة إلى المؤسسة العسكرية ويجري تحليل كل ما يصدر عنها من تصريحات بدقة متناهية بحثا عن مؤشرات تكشف عن موقفها مما يجري وكيفية تعاملها مع الأحداث، وفي مقدمتها طبعا الانتخابات الرئاسية. وبالرغم من ندرة التصريحات التي تصدر عن المؤسسة العسكرية، مما يجعل وصفها "بالصامت الكبير" وصفا مستحقا عن جدارة، فقد سارعت قيادة هيئة الأركان بعد إعلان الرئيس زروال في سبتمبر ١٩٩٨ عن عزمه على تقليص عهدته وإجراء انتخابات مسبقة إلى إصدار تصريح في مجلة الجيش لتأييد موقف الرئيس وتأكيد مساندتها للمسار الديمقراطي وضرورة التداول على الحكم بطريقة سلمية مؤكدة على ضرورة تحمل الأحزاب السياسية لمسئوليتها، وبالتالي تأكيد الموقف الحيادي للجيش في الانتخابات الرئاسية.

بالرغم من ذلك لم تتوقف التعاليق حول موقف المؤسسة العسكرية، بل تكثفت بخاصة منذ تزكية حزب جبهة التحرير الوطني للمرشح عبد العزيز بوتفليقة وتلميح الأمين العام لهذا الحزب إلى أنه قد تلقى تعليمات فوقية للقيام بذلك. وتقوت الشكوك بشأن انحياز الجيش إلى جانب هذا المرشح عندما سارعت حركة النهضة هي الأخرى إلى تزكيته. إضافة إلى ظهور لجان لمساندة ترشحيه في مختلف جهات البلاد وكان على رأسها شخصيات قريبة من النظام، وفي الأخير التحاق قيادات منظمات معروفة بولائها للنظام مثل منظمة المجاهدين وأبناء الشهداء بالمعسكر المساند لهذا المرشح، ثم في النهاية الانقسام الحاصل في حزب النظام (التجمع الوطني الديمقراطي) وقد ظهر منذ إعلان بعض أعضاء المجلس الوطني للحزب عن مساندتهم لترشيح بوتفليقة ثم انحياز عدد متزايد من أعضاء المجلس لهذا الخيار بين فيهم وزراء في الحكومة الحالية[١١]. وتعيين قيادة جديدة يتزعمها رئيس الحكومة السابق أحمد أويحيى. وقد أعلنت هذه القيادة الجديدة مساندتها لعبد العزيز بوتفليقة بصفة رسمية تنفي فيه ما ينسب إليها من تفضيل لن أصبح يعرف "بمرشح الإجماع". ولعل ما عزز هذا الاعتقاد لدى مختلف الأحزاب والشخصيات المعنية بالانتخابات، وحتى لدى المحللين هو التدخل الذي قام به وزير الدفاع السابق الجنرال المتقاعد خالد نزار عندما أعلن

تأييده لترشيح بوتفليقة معتبرا إياه أضل المتنافسين بعد أن هاجمه في السابق وانتقده بشدةلم يسبق لها مثيل[١٢].

في مواجهة تصاعد موجة الاحتجاج والتشكيك حول حياد النظام والمؤسسة العسكرية بالذات اضطر رئيس الجمهورية للخروج عن صمته بمناسبة تنصيب اللجنة الوطنية لمراقبة الانتخابات الرئاسية حيث أعاد تأكيد "التزامه بما تخوله السلطات الدستورية بصفته القاضي الأول في البلاد والقائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية بالسهر على احترام الشروط القانونية للإنصاف بين كل المرشحين. "واعترف الرئيس بأن تأكيد التزامه "أضحى ضروريا بالنظر لما تعرفه الساحة السياسية من تلميحات وتصريحات متكررة، وتفاديا لما تحمله من مغالطات"[١٣]. لكن يبدو أن التشكيلات السياسية غير مقتنعة بهذه التصريحات حيث ما تزال تطالب باتخاذ إجراءات تحقق ضمانات أكبر لتفادي ما وقع من ممارسات غير شرعية في الانتخابات السابقة (التشريعية والمحلية). هذا رغم قبول رئيس الدولة المطلب الرئيسي للقوى السياسية المتمثل في إقالة رئيس الحكومة وإدخال تعديلات على الحكومة الحالية التي عرفت تغيير ثلاث وزارات هى الداخلية والعدل والاتصال والثقافة.

وقد أعادت الأحداث الأخيرة التي عرفها حزب التجمع الوطني الديمقراطي التي انتهت بانقسامه إلى الواجهة الحديث حول موقف النظام والمؤسسة العسكرية من الانتخابات، إذ اعتبرت الاحزاب وبعض الشخصيات المرشحة للانتخابات التأييد الرسمي لهذا الحزب المحسوب على النظام لأحد المرشحين، وبخاصة أن ذلك شمل ١٢ وزيرا في الحكومة الحالية المنظمة للانتخابات، بمثابة مؤشر واضح على عدم حياد السلطة والإدارة وانحيازها.

موقف المجتمع المدني

نستعمل هنا مفهوم المجتمع المدني بالمعنى الذي يشير فيه إلى مختلف التنظيمات غير الحكومية التي تنشط في الساحة العمومية مثل التنظيمات المهنية وتلك الممثلة لبعض الفئات الاجتماعية مثل الشباب، والنساء، وقدامى المحاربين، وأبناء الشهداء..الخ. وقبل التعرض لموقف هذه التنظيمات تنبغي الإشارة إلى ضعف استقلاليتها في مواجهة الهيمنة التي تبسطها عليها التنظيمات السياسية من جهة، والأجهزة الحكومية من جهة أخرى. مما يعني أن استقلالية التنظيم وحرية القرار ليس لها سوى هامش محدود جدا لدى هذه التنظيمات. ولعل ذلك يطرح من الناحية النظرية مسألة مدى صلاحية وملاءمة مفهوم المجتمع المدني بحد ذاته. ومع كل هذه التحفظات لا نجد بدا من استعمال هذا المفهوم لأنه يشير رغم كل شئ إلى واقع ملموس تعرفه الجزائر مع نهاية القرن بفعل التحولات العميقة التي شهدتها في العشرين الأخيرتين.

وبهذا الصدد فإن موقف المجتمع المدني تجاه الانتخابات الرئاسية يبدو مضطربا وغير واضح تماما. إذ بينما عبرت تنظيمات معينة عن مواقفها في ظل التبعية القوية التي تربطها بالأجهزة وبالتنظيمات السياسية الحزبية سواء كانت في الحكم أو في المعارضة، مثل منظمة قدامى المحاربين (المجاهدين)، منظمات أبناء المجاهدين وأبناء الشهداء، منظمات النساء، وبعض التنظيمات الشبابية. تحجم تنظيمات أخرى ذات وزن وثقل في الساحة السياسية والاجتماعية عن التعبير عن موقفها بوضوح حتى الآن مثل، نقابات العمال سواء نقابة الاتحاد العام للعمال أو التنظيمات النقابية المستقلة.

وقد كانت المنظمة النقابية، الاتحاد العام للعمال الجزائريين، وهى ثاني أهم قوة منظمة ومؤثرة في الساحة بعد مؤسسة

الجيش، كما هو متوقع هدفا لتحركات واتصالات عدد من المرشحين الذين يعرفون مكانة ووزن هذه المنظمة وتأثيرها على مجريات الأحداث، من ذلك استقبال أمانتها لمبعوث عن كل من بوتفليقة وسيد أحمد غزالي للتحاور حول الانتخابات، وقد أعلنت النقابة قبل ذلك أنها لن تلتزم بمساندة أي من المرشحين مالم تطلع على برامجهم. كما أعلنت عن تحضير مذكرة ترسلها للمرشحين لسبر آرائهم بخصوص القضايا الرئيسية التي تشغل بال القيادة النقابية والعمال عموما، وهو الشيء الذي سيسمح للمنظمة بتحديد موقفها منه. ويتوقع منذ الآن أن تشكل قضايا الشغل، البطالة، الانعاش الاقتصادي، القوة الشرائية مسائل ذات أولوية في مذكرة النقابة للمرشحين. ويتضمن البيان الصادر عن الأمانة الوطنية بمناسبة تخليد الذكرى الثانية لاغتيال عبد الحق بن حمودة الأمين العام للمنظمة إشارات إلى موقف المركزية النقابية حيث جرى التركيز على "وقوف المركزية النقابية ضد كل من يهدد النظام الجمهوري والبعد الديمقراطي الذي كرسته بلادنا" كما ذكر البيان بنضال النقابة "ضد الإقصاء الاجتماعي والحق في التنمية والحياة الكريمة" وارتباطه أشد الارتباط بمعركتها "ضد أي مشروع قد يبرز ونوى فيه تهديدا لمكاسبنا الاجتماعية والديمقراطية وخطرا على نظامنا الجمهوري وتماسك المجتمع". وهكذا تعبر القيادة النابية عن وفائها لخط أمينها العام المغتال قبل سنتين (٢٨ يناير ١٩٩٧)[١٤].

وبالرغم من أهميتها فإن الانتخابات الرئاسية لم تستقطب اهتمام رجل الشارع بالمستوى المتوقع من حدث في مثل هذه الأهمية الاستثنائية، وبخاصة في حالة الجزائر التي تعيش أزمة خانقة ومتعددة الأبعاد والجوانب. ذلك أن الشرائح الواسعة من المجتمع تعمل مع الانتخابات بطريقة تسمها درجة قوية من اللامبالاة، وشعور حاد بالإحباط وحالة اليأس. لأن الشعور السائد لدى عامة الناس هو أن النظام قد رتب الأمور مسبقا بحيث لن تشكل الانتخابات سوى ممارسة شكلية وطقوسية لا تغير شيئا مما وقع ترتيبه مسبقا من قبل النظام وأجهزته. وهذا بحد ذاته يضعف حظوظ التعبئة الجماهيرية حول النشاط السياسي وقد كانت من قبل ضعيفة بسبب القيود الموضوعة على نشاط الأحزاب والتضييق الذي تتعرض له باستمرار، إضافة إلى ضعف هذه الأحزاب ذاتها وعدم قدرتها على استقطاب اهتمام الشرائح الواسعة من المجتمع بسبب نقص تجربتها وضعف هياكلها،فضلا عن عدم تعبيرها بصدق عن انشغالات وهموم الإنسان العادي الذي يعاني ثقل الأزمة، والممارسات الممقوتة لنظام بيروقراطي تسلطي منذ سنوات نتيجة انهماكها في لعبة سياسية يتحكم فيها النظام بشكل مكيافيلي، ويستخدم فيها الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني الأخرى أحيانا كثيرة كأدوات لتحقيق أهداف تتنافى مع تأصيل الديمقراطية بشقيها، السياسي والاجتماعي.

ويبدو المجتمع المدني بتنظيماته الهشة والمضطربة في حالة من الحيرة وعدم وضوح الرؤية بالنسبة للموقف من الانتخابات في مواجهة تزايد عدد المرشحين الذي ارتفع في وقت قصير ليصل إلى أكثر من ٤٠ مرشحا من بينهم شخصيات سياسية معروفة من النظام القديم بالإضافة إلى رؤساء الأحزاب السياسية النشطة على الساحة اليوم. ولعل ما جعل هذا الشعور يسود لدى قطاعات متزايدة من المجتمع هو الممارسات السابقة للنظام سواء في عهد الحزب الواحد او في عهد التعددية الشكلية والديمقراطية المقيدة التي اعتمدها النظام منذ عشرية من الزمن حتى الآن في أعقاب الانفتاح الذي جاء بعد انتفاضة اكتوبر ١٩٩٨.

خلاصة:

عرفت الديمقراطية الجنينية في الجزائر، وهي مقيدة أصلا، تقلصا ملحوظا منذ ١٩٩٢ مع تصاعد أحداث العنف وتوسع الإرهاب وإعلان حالة الطوارئ التي ما تزال سارية المفعول لحد الآن. إضافة إلى ذلك الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي ميزت هذه الفترة بسبب تطبيق برامج إعادة الاستقرار والتعديل الهيكلي الذي ينص عليها الاتفاق مع الهيئات المالية والاقتصادية الدولية (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي ومنظمة التجارة الدولية). وقد كانت نتائج هذه الاتفاقات وخيمة على النسيج الاقتصادي والاجتماعي يجسدها غلق مئات المنشآت الاقتصادية وتسريح مئات الآلاف من العمال والموظفين (حوالي ٢٠٠ منشأة عمومية كبيرة وأضعاف هذا العدد من المنشآت المحلية المتوسطة والصغيرة جرى غلقها وسرح ما يقارب نصف مليون عامل ومستخدم)، بينما تعرض الآن عشرات المنشآت العمومية في السوق لبيعها لرأس المال الخاص الوطني والأجنبي في ظروف وبطرق تثار حولها كثير من الشكوك بخاصة من قبل العمال وتنظيماتهم النقابية. في مثل هذه الأوضاع ارتفعت معدلات البطالة وتزايدت مظاهر الفقر وتوسعت بشكل لم تعرفه الجزائر إلا في عهد الاحتلال أو خلال السنوات الأولى من الاستقلال(١٥).

ويبدو من الطبيعي في مثل هذه الأوضاع أن ينصرف اهتمام الناس عن الانتخابات لينشغلوا بمسائل أكثر حيوية بالنسبة لهم لأنها تتعلق بلقمة العيش، بالصراع من أجل البقاء في زمن تقلصت فيه فرص العمل، والتعليم، وتدهورت الأحوال الصحية بالنسبة لشرائح واسعة من المجتمع إلى درجة قصوى، وفي فترة هي من اصعب وأحلك الفترات في تاريخ الجزائر بعد محنة الاستعمار. ولعل ما يرجح التنبؤ منذ الآن بارتفاع نسبة المقاطعين لهذه الانتخابات مثلما جرى في تشريعات ١٩٩٢ حيث وصلت نسبة المقاطعة ٤٠%.

في ظل التحليل السابق يحق لنا أن نتساءل عن مستقبل الديمقراطية في بلد ينظم انتخابات رئاسية ولا تقدم فيها بعض الأحزاب الفاعلة مرشحيها على أساس برامج واضحة لمعالجة أهم القضايا المطروحة على المجتمع، بل تعمد إلى تزكية ما يسمى بالمرشحين "المستقلين" أو "الأحرار" الذين يخرجون من بين صفوف بعضها. كما تطرح طريقة التعامل مع الانتخابات أسئلة عديدة ملحة مثل، لماذا هذا العدد الهائل من المرشحين؟ هل يدل ذلك على نقص فادح في تقدير مختلف الشخصيات لموقعها في المجتمع وحظوظها لدى الناخبين؟ أم أنه يدل على درجة الاستخفاف التي تعامل بها مسألة حاسمة وعلى غاية الأهمية بسبب التشويه الذي عرفته الممارسة السياسية سواء بشكل مقصود أو غير مقصود؟ لماذا لم تستطيع بعض الأحزاب الفاعلة مثل جبهة التحرير والتجمع الوطني الديمقراطي وحركة النهضة وغيرها فرض الانضباط في صفوفها وتفعيل هيئاتها النظامية لاتخاذ قرارات بشأن طريقة مشاركتها في الانتخابات ووصلت فيها الأمور لحد التصدع والانشقاق؟

لماذا وكيف عملت كثير من قيادات الأحزاب بعيدا عن قواعدها وفي غياب كامل لهيئاتها النظامية؟ نفس السؤال يصدق على عدد كبير من تنظيمات المجتمع المدني الأخرى.

لقد كشفت هذه الانتخابات الرئاسية، حتى قبل حدوثها مدى الضعف والهزال الذي تعانيه الطبقة السياسية بمختلف اتجاهاتها والمجتمع المدني على حد سواء. كما بينت أن الآليات الحقيقية التي تحرك القوى السياسية والشخصيات هي في واقع الأمر ليست المشكلات الحادة التي تهدد استقرار المجتمع وكيان الدولة، بل هي المصالح الضيقة لجماعات الضغط التي تعيش على جسم الدولة والمجتمع كالطفيليات، والمستقبل السياسي لعدد محدود من الأشخاص الرضا بداء الزعامة، أو الذين هم على استعداد للمتاجرة بأي شئ لضمان وصولهم للسلطة أو بقائهم في محيطها: أليست الديمقراطية الجنينية في خطر عندما تلجأ قيادات الأحزاب أو الشخصيات السياسية إلى عقد صفقات سرية مشبوهة بدلا من القيام بتحالفات سياسية علنية. أليست التعددية الحزبية في مهب الريح عندما تترشح للانتخابات شخصيات لم تخترها أحزابها ملا تحمل برامج تلك الأحزاب، بل ليس لديها برامج أصلا فيما عدا تكرار بعض العبارات العامة مثل الحوار دون إقصاء، وتحقيق المصالحة الوطنية، والحل السياسي للأزمة.

عنابة في ١٠ فيفري ١٩٩٩

الهوامش

١- أنظر رسالة الجنرال المتقاعد خالد نزار التي نشرتها صحيفة الخبر بتاريخ ١١ جانفي ١٩٩٩.
٢- نشرت المقالة على أقسام في صفحات كل من صحيفة الخبر بالعربية وصحيفة El-watan بالفرنسية بتاريخ ١١-١٢-١٣ جانفي ١٩٩٩.
٣- أنظر صحيفة الخبر الصادرة بتاريخ ٢ فيفري ١٩٩٩.
٤- تعني كلمة "ترابندو" الإسبانية الأصل التجار الصغار المتجولون، وتستخدم في الجزائر للإشارة إلى تجار الحقيبة الذين ارتفع عددهم بشكل ملحوظ في منتصف الثمانينات عندما بلغت معدلات البطالة مستويات عالية بفعل سياسة اقتصادية اتبعها النظام في تلك الفترة تميزت خاصة بتراجع الاستثمار وتفكيك النسيج الصناعي. وهي كلمة ذات دلالة وشحنة سلبية تعبر عن الجشع والسعي لتحقيق الربح السهل وبأي الطرق والوسائل.
٥- عرفت حركة النهضة تصدعا منذ صيف ١٩٩٨بين جناحين، الأول يقوده الأمين العام للحركة لحبيب آدمي، والثاني رئيس الحركة ومؤسسها عبد الله جاب الله. ويبدو الخلاف ظاهريا حول السلطات المخولة للرئيس، لكن في الواقع هناك اختلافات جوهرية حول خط الحركة وعلاقتها بالنظام. حيث يرى الفريق الأول أن موقف رفض التعامل مع النظام الذي كسره رئيس الحركة مضر بمستقبلها السياسي، بينما يعتقد أنصار الفريق الثاني ضرورة الحفاظ على موقف مستقل بعيد عن السلطة ومناورتها. وقد تطورت الأوضاع إلى ظهور شرخ في الحركة أدى إلى انفصال جاب الله بعد إعلان مجلس الشورى لحركة النهضة تزكيته لترشيح عبد العزيز بوتفليقة. وقد أسس جاب الله حزبا إسلاميا جديدا ضم مناصريه باسم "حركة الإصلاح الوطني" في منتصف شهر جانفي ١٩٩٩. أنظر صحيفة الخبر بتاريخ ٢١ جانفي ١٩٩٩.
٦- كان اجتماع اللجنة مقررا بتاريخ ١٦ جانفي ١٩٩٩ واجل لوقت لاحق بسبب غياب رئيس حركة السلم "حمس" الموجود في فرنسا. كما عبر حزب العمال عن تحفظات حول الوثيقة النهائية. أنظر رؤساء الأحزاب المعنية عدا جبهة القوى الاشتراكية التي مثلها الأمين العام احمد جداعي. وقد جرى اللقاء بحضور عدد من الشخصيات السياسية الوطنية مثل محمد يزيد ومنها بعض المرشحين للانتخابات مثل مولود حمروش، يوسف الخطيب، وأحمد طالب الإبراهيمي. أنظر صحيفة le soir d' algeric du 01 Fevicr 1999
٧- أنظر المقابلة التي نشرتها صحيفة الوطن في جزئين مع السيد الهاشمي الريف منسق الحركة الديمقراطية الاجتماعية El- watan بتاريخ ١٣-١٤ جانفي ١٩٩٩.
٨- يشكل حزب التجمع الوطني الديمقراطي الحزب الحاكم تجمعا لقوى اجتماعية وشخصيات سياسية لا يجمع بينها سعيها لتحقيق مصالح ظرفية. ويتميز بدرجة عالية من عدم التجانس في تركيبته واتجاهات المنتمين إليه، ذلك ما جعله يعرف منذ البداية صراعات داخلية بين أجنحته المتعددة. وقد انفجر هذا الصراع مؤديا إلى انقسام الحزب بعد الإعلان عن الانتخابات الرئاسية المسبقة بين تيار يسعى إلى تقديم مرشح عن الحزب، وآخر يريد تزكية "مرشح الإجماع". ذلك ما أدى في نهاية الأمر إلى اجتماع جزء من المجلس الوطني للحزب (٩١ عضوا) بتاريخ ٢٦ جانفي ١٩٩٩ ضد إرادة الأمين العام لعزل هذا الأخير وتعيين أحمد أو يحيى رئيس الحكومة سابقا أمينا عاما جديا للحزب. وهوا ما يعني أننا أمام قيادتين لحزب واحد، وربما عن قريب حزبين متنافسين على نفس القاعدة. لأن الأمين العام السابق لا يزال محتفظا بمساندة قطاع نهم من هياكل الحزب، وقد أعلن عن تنظيم مؤتمر استثنائي للحزب بتاريخ ١١ فيفري ١٩٩٩. أنظر بشأن كل هذه الأحداث في الصحف الجزائرية الصادرة في الفترة ما بين ٢٦ جانفي و٠٥ فيفري ١٩٩٩. بخاصة صحيفتي الخبر و El- watan
٩- أنظر صحيفة الخبر الصادرة بتاريخ ٢ جانفي ١٩٩٩.
١٠- أنظر صحيفة Le soir d' algerie du 01 Fevrier 1999
١١- بلغ عدد أعضاء المجلس الوطني الذين أمضوا لائحة مساندة لترشيح بوتفليقة حوالي ١٦٠ عضوا بمن فيهم أعضاء في المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة ووزراء في الحكومة الحالية (١٢ وزيرا)
١٢- أنظر صحيفة الخبر بتاريخ ١١ جانفي حيث ورد هذا التصريح وكذلك العدد بتاريخ ١٢ سبتمبر ٩٨ من نفس الصحيفة حيث ورد التصريح المعاكس.
١٣- تصريحات الرئيس زروال أوردتها الصحافة. أنظر صحيفة الخبر وصحيفة EL- watan بتاريخ ١٧ جانفي ١٩٩٩.
١٤- أنظر صحيفة الخبر الصادرة بتاريخ ٣٠ جانفي ١٩٩٩.
١٥- تشير أحدث الإحصائيات التي أصدرها الديوان الوطني للإحصاء إلى أن معدل البطالة بلغ ٢٩,٥% من مجمل اليد العاملة النشطة المقدرة بـ ٧,٣ مليون نسمة! وترتفع معدلات البطالة خاصة بين الذكور من فئة الشباب الذين يشكلون غالبية المجتمع ٧٥%. أنظر صحيفة الخبر بتاريخ ٠٩ فيفري ١٩٩٩.

الصراع بين الحكومة والرابطة التونسية لحقوق الإنسان*

لجنة احترام الحريات وحقوق الإنسان بتونس**
١٩٩٤ - ١٩٩٨

خلال السنوات الأخيرة، توترت العلاقة بين الرابطة التونسية لحقوق الإنسان وبين السلطات الحكومية. وقد تصاعدت حدة هذا التوتر، وإن كانت هناك فترات من الهدنة فهى قصيرة جداً وتتسم بطابع المصادفة والزوال السريع. لذلك فلم تسمح تلك الفترات ببناء أسس للعلاقات القائمة على الاحترام المتبادل والحوار البناء الفعال.

ولم تتوان السلطات خلال هذه الشهور عن أن تكشف من مبادراتها وإجراءاتها التى تهدف إلى تهميش الرابطة وإعاقة نشاطها والضغط على كوادرها ومديريها. وقد أخذ هذا الضغط وهذه الإجراءات الأشكال التالية:

١. عزل القوى العامة ووسائل الإعلام عن الرابطة. وتحلى ذلك فى الحصار الكامل المفروض على نشاطها، منشوراتها، وبياناتها. وجدير بالذكر أن اللجنة الإدارية للرابطة قامت بإصدار ٥٠ بياناً ومنشوراً منذ مؤتمرها الأخير فى فبراير ١٩٩٤، كما اعتمد المجلس الوطنى خلال نفس المدة أربعة قرارات.

وقد تعمدت الصحافة التونسية أن تتجاهل هذا الوضع باستثناء جريدة "المستقبل" الأسبوعية الناطقة بلسان حركة الديمقراطيين الاشتراكيين (والتى توقفت عن النشر منذ

* قامت بترجمة هذا التقرير الأستاذة/ منار وفا.

** كانت الرابطة التونسية لحقوق الإنسان تصنف بأنها جمعية ذات نفع عام، مما كان يعرضها للكثير من الضغوط التى كانت تهدد استقلاليتها. وبالتالى، اعتبرت الرابطة منحلة قبل أن تتوصل إلى حل عملى فى نهاية ١٩٩٣ يمكنها من الإعداد للمؤتمر الوطنى الرابع.

يونيو ١٩٩٥). وقد وجدت بيانات الرابطة عند هذه الجريدة صدى طيباً وقامت بذكرها فى بعض المناسبات فى عامى ١٩٩٤ و١٩٩٥. كذلك جريدة "الموقف" الشهرية خلال الشهور الماضية وجريدة "الشعب" الأسبوعية فى بعض المناسبات النادرة، وبشكل أكثر تحديداً فى الفترة ١٩٩٤- ١٩٩٥. ويمكن أيضاً أن نشير هنا إلى التوزيع الاستثنائى وغير المسبوق للبيان الذى أصدره رئيس الرابطة فى مايو ١٩٩٦ عقب قرار المحكمة الإدارية. والذى أعطى سابقة مشجعة فى الاستئناف الذى تقدمت به الرابطة فى عام ١٩٩٣ ضد قرار وزير الداخلية الجائر فى إطار تطبيق قانون الجمعيات المعدل:

- شمل الحصار المفروض على الرابطة بالطبع التقرير العام الذى وضعته الرابطة لرصد الانتخابات بمناسبة الاقتراع الذى تم فى ربيع ١٩٩٥. قامت جريدة "المستقبل" الأسبوعية فقط بنشر مقتطفات كبيرة من هذا التقرير. أما جريدتا "Le Temps" (الوقت) و "الصباح" اليوميتان، فقد أشارتا إليه بحذر شديد، بينما تجاهلته تماماً بقية وسائل الإعلام، خاصة قنوات المعلومات الرسمية، والإذاعة والتليفزيون. وبعد مرور عدة أشهر، تحديداً فى نوفمبر ١٩٩٥، تعمدت جميع وسائل الإعلام الحكومية والخاصة التعتيم على التقرير الخاص بـ "حالة حقوق الإنسان والحريات خلال عام ١٩٩٤". وتجدر الإشارة هنا إلى أن وزارة الداخلية قامت بالاتصال برئيس الرابطة لإخطاره بأن نشر هذا التقرير لا يتوافق مع الإجراءات القانونية، حيث كان يجب تقديمه- حسب ما ارتأته وزارة الداخلية- إلى أجهزة الوزارة للحصول على الموافقة القانونية قبل النشر.
- فى مايو ١٩٩٧، وعقب نشر اللجنة الإدارية للرابطة منشوراً وصفت فيه تفاصيل اللقاء الذى تم بين مندوبى الرابطة ووزارة الداخلية حول الإجراءات المهمة التى اتخذها السيد رئيس الجمهورية (والتى ظلت بلا تأثير يذكر) بعدئذ، تجاهلت الوكالة الحكومية "الصحافة التونسية- الأفريقية" تماماً هذا المنشور بل وأكثر من ذلك، أصدرت تعليقاً جدلياً ضد الرابطة. وقامت وسائل الإعلام الأخرى بإعادة نشره والرجوع إليه بدون أية إشارة إلى موقف الرابطة منذ بدء هذه الحرب الضروس.
- اختص الحصار المفروض على الرابطة بجميع أوجه النشاط التى تمارسها، مثل جلسات المجلس الوطنى، النشاطات التعليمية والتثقيفية، والمعلومات الصادرة عن اللجنة الإدارية ومختلف أقسام الرابطة فى تونس أو فى أنحاء البلاد.
- وبذلك أصبح ليس من حق القارئ التونسى الحصول على أية معلومات عن نشاط الرابطة، باستثناء إحياء الذكرى العشرين للرابطة فى مايو ١٩٩٧ وفى ذلك الوقت استئنفت العلاقات والاتصالات بين الرابطة والحكومة. ولكن هذا "الانفراج" فى العلاقات لم يدم طويلاً، حيث قررت السلطات الرسمية قطع الاتصالات مرة أخرى مع الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.
- لقد ألقت البيانات والمنشورات التى أصدرتها الرابطة الضوء على هذا الحصار وهذه العزلة والتعتيم الإعلامى المتعمد. إلا أن ذلك لم يثبط من عزيمة الرابطة التى باتت تطالب بحقها فى الإعلان عن وجهة نظرها والإعلام بأوجه نشاطها المختلفة. ولكن باءت كل هذه المحاولات والاحتجاجات بالفشل، حيث ظلت الصحافة- بناء على أوامر الحكومة- تتجاهل الرابطة وتلزم الصمت الرهيب تجاهها.

١. ومن ضمن وسائل وأشكال الضغط الأخرى على الرابطة، يجب التذكير هنا بأهم الإجراءات التي اتخذت لحذر أنشطة الرابطة التونسية لحقوق الإنسان:

- تم الغاء مؤتمر يعقبه حفل استقبال كان مقرراً أن يقام فى ديسمبر ١٩٩٥ فى فندق "مشتل" بالعاصمة. وبسبب الضغوط الشديدة، قامت إدارة الفندق بإلغاء العقد المبرم مع الرابطة بحجة أن ارتشاح المياه قد أثر على قاعة الاجتماعات والمؤتمرات. وعندما تم اللجوء إلى فندق آخر (فندق ابن خلدون)، أثارت الإدارة نفس السبب وتعللت بنفس الحجة لتبرير رفضها استضافة المؤتمر. وفى الواقع، قامت السلطات بإملاء هذا الرفض على إدارة الفندق.
- فى نوفمبر ١٩٩٦، قامت اللجنة الإدارية بتنظيم ورشة عمل لكوادر الرابطة عن "المراقبة فى التشريع التونسى والقانون الدولى". وقد وُجه الأمر بالحظر هذه المرة إلى رئيس الرابطة السيد توفيق بودربالة مباشرة عشية إقامة الورشة عن طريق مدير الشئون السياسية بوزارة الداخلية. وقد فرضت الشرطة حصاراً قوياً حول مدخل الفندق عقب إعلان هذا القرار.
- منع الرابطة من الاحتفال باليوم العالمى لحقوق الإنسان فى ديسمبر ١٩٩٦. وكانت الرابطة قد أبرمت اتفاقاً مع مؤسسة "التياترو" التابعة لفندق "المشتل" فى تونس العاصمة لتنظيم مؤتمر وحوار وحفل استقبال لصالح الرابطة. مرة ثانية، تعللت الإدارة بأن الماء قد تسرب إلى القاعة وإلى الممرات ولم يمكن اكتشافه أو منعه. وفى الوقت نفسه الذى أخطرت فيه الرابطة بالقرار، حاصرت قوات الشرطة الفندق ومنعت المدعوين، ومن ضمنهم عدد من الدبلوماسيين المعتمدين فى تونس، من الوصول إلى قاعة المؤتمرات.
- فى آخر وقت، تم منع احتفال ثقافى نظمه فرع الرابطة فى صفاقس خلال صيف ١٩٩٦ فى فندق بوسط المدينة، بحجة أن "مثل هذا الاجتماع يتطلب موافقة رسمية مكتوبة من محافظ صفاقس".
- تدخلت السلطات لمنع تنظيم واقامة مؤتمر كان من المقرر انعقاده فى تونس فى أكتوبر ١٩٩٦ بالتعاون مع مؤسسة "الطالر" ومركز البحوث والتوثيق عن المرأة (CREDIF). وكان من المقرر أن يكون موضوع المؤتمر عن الإشكاليات العامة التى تتعرض لها المنظمات غير الحكومية عند ممارستها لنشاطها.
- فى إطار انعقاد القمة الاجتماعية العالمية فى كوبنهاجن، بادر الاتحاد العام لعمال تونس بعقد مؤتمر وطنى تمهيدى فى أكتوبر ١٩٩٤ يضم العديد من المنظمات غير الحكومية ومن ضمنها الرابطة التونسية لحقوق الإنسان. وبينما تم تحديد تاريخ وموعد المؤتمر وتم توزيع برنامج المؤتمر على المشاركين فيه، فوجئ الجميع بإلغائه وبقيام الحزب الحكومى بالدعوة إلى مؤتمر مماثل عن نفس الموضوع وبدعوة جميع المشاركين السابقين باستثناء الرابطة التونسية. وقد قام رئيس الوزراء بافتتاح المؤتمر فى جلسة مهيبة.

١. ومن ضمن الإجراءات التمييزية التى تهدف إلى تهميش الرابطة، يجب الإشارة إلى الاستبعاد العمدى للرابطة من جميع الاحتفالات الرسمية منذ ثلاث سنوات. يُحذر دعوة الرابطة فى أى مناسبة، خاصة الاستقبالات الرسمية التى تنعقد كل عام فى ٢٣ أبريل للاحتفال بـ "يوم الجمعيات"، وفى ١٠ ديسمبر لإحياء ذكرى اليوم العالمى لحقوق الإنسان.

٢٠. ومن ضمن الضغوط الخطيرة التى تمارس ضد الرابطة، يجب إلقاء الضوء هنا على إزعاج رجال الأمن لأعضائها والذى يزداد على مدار الشهور ويأخذ أشكالاً متعددة مثل:

- مراقبة رجال الأمن والشرطة الدائمة لمقر الرابطة منذ أربعة أعوام وبدون توقف. ويتضح ذلك من وجود مجموعة من رجال الشرطة يلبسون ملابس مدنية

بصفة دائمة أمام وحول سور مقر الرابطة. وتنتمى هذه المجموعة إلى أمن الدولة وإلى أقسام أخرى. وتثار فكرة وجود هذه القوات فى كل اجتماع دورى للجنة الإدارية للرابطة. هذا وتتعرض بعض أقسام (أفرع) الرابطة بشكل مستطرد إلى نفس أسلوب المعاملة. ففرع بنزرت مثلاً يجتذب اهتمام قوات الأمن بشكل دائم.

- تقوم أجهزة الأمن بالتصنت على الخط التليفونى الخاص بمقر الرابطة وأيضاً على الخطوط المهنية والخاصة لعدد كبير من مديرى الرابطة.
- تُفرض القيود ويتم التشويش على وسائل الاتصال الخاصة بالرابطة. ويتضمن ذلك الاتصالات السلكية واللاسلكية والرسائل البريدية. والمراسلات المتبادلة بين اللجنة الإدارية للرابطة وفروعها مستهدفة بشكل خاص، كما اتضح ذلك مؤخراً بشكل سافر.
- الاعتداء على ومهاجمة سيارات بعض أعضاء اللجنة الإدارية. وقد حدث ذلك تحديداً فى نوفمبر ١٩٩٥ فى سيارتى خميس قسيلة وعبد الكريم اللاجى، حيث ألحقت أضراراً بالغة بسياراتيهما فى نفس الليلة. ولم تمض بضعة أسابيع على هذه الحادثة حتى تمت سرقة سيارة عبد الكريم اللاجى ولم يتم العثور عليها حتى الآن. ولم يتم تحديد الجناة الذين ارتكبوا هذه الجرائم.
- تراقب أجهزة الأمن والشرطة منازل العديد من نشطاء ومناضلى الرابطة. فخلال عدة أشهر وُضع منزل السيد خميس قسيلة تحت المراقبة المستمرة، وتعرضت زوجته وأولاده لمضايقات شديدة ولتخويف وإرهاب شائن.
- تصاعدت وزادت حدة المضايقات التى يتعرض لها أعضاء اللجنة الإدارية خلال الشهور الأخيرة، وبالذات السادة فاضل غدامس، صوفيان بن حميدة، صالح زغيدى، عبد الكريم اللاجى وآخرين من مناضلى الرابطة فى مختلف الفروع (بنزرت، أورمان، باب البحر ... إلخ). وقد نبهت الرابطة أكثر من مرة وزارة الداخلية عن طريق المكاتبات إلى هذه المسألة ولكن بلا فائدة، كما قامت الرابطة بطبع وتوزيع منشور عن هذا الموضوع.
- تم اعتقال السيد الدكتور منصف المرزوقى، الرئيس الأسبق للرابطة، لمدة خمسة أشهر لمخالفة خاصة بالصحافة. وقد حرم من خط الهاتف، ومن وثيقة السفر، ومن حقه فى نشر كتبه وحتى من حقه فى رعاية مرضاه وفى ممارسة حقوق المواطنة البسيطة. وهو يتعرض بصفة دائمة للمضايقات الشديدة.
- تراقب أجهزة الأمن بشكل مكثف المدعوين والزوار الذين يترددون على الرابطة، وبالتحديد الوفود الأجنبية والبعثات الدولية لمنظمات حقوق الإنسان العالمية.

٣. استجوابات، محاضر، ومقاضاة: تمثل هذه المظاهر أشكالاً أخرى من الضغط على الرابطة. ونذكر هنا بالتحديد:

- استجواب صالح زغيدى، نائب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان فى أكتوبر ١٩٩٦ فى مطار تونس- قرطاج عند عودته من باريس، حيث مثل الرابطة فى ملتقى نظمته بعض المنظمات الدولية عن "وضعية حقوق الإنسان والحريات فى تونس". وقد تم التحفظ على السيد صالح زغيدى لمدة ٢٤ ساعة فى مركز الشرطة فى وزارة الداخلية، تعرض خلالها للاستجواب عن مداخلته فى باريس، حيث قدم له رجال الشرطة تسجيلاً صوتياً لهذه المداخلة. وقد تم تحرير محضر له وصودرت وثيقة سفره لمدة ثلاثة أيام.
- تم استجواب السيد صالح زغيدى للمرة الثانية فى نوفمبر ١٩٩٦ عقب مؤتمر نظمته مؤسسة فريدريك ايبرت فى بروكسل. تم استدعاء السيد صالح زغيدى أمام النائب العام وتم استجوابه وتحرير محضر دعوى بخصوص مداخلاته فى هذا المؤتمر. وبعد ذلك بعدة أيام، تم استدعاؤه كمتهم أمام قاضى التحقيقات الجنائية. وكانت التهمة الموجهة إليه هى "نشر معلومات وأخبار خاطئة"، وهى تهمة مبنية على تقرير مجهول عن مداخلات السيد زغيدى فى

مؤتمر بروكسل. ولم يؤد هذا الإجراء في نهاية المطاف إلى أى شئ.

- استدعاء السيد توفيق بودربالة رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان في يونيو ١٩٩٦ بعد استجواب فريج فنيش الذى كان مديراً تنفيذياً للمعهد العربى لحقوق الإنسان آنذاك. وقام قاضي التحقيقات بتقديم تسجيل لمحادثة تليفونية بين السيد بودربالة وباتريك بودوان رئيس الاتحاد الدولى لحقوق الإنسان، مما أكد بشكل قاطع أن الخطوط الهاتفية فى مكتب ومنزل السيد بودربالة موضوعة تحت المراقبة الشديدة والمستمرة.
- عزل السيد خميس قسيلة من منصبه في الجمعية الوطنية للسكك الحديدية التونسية (SNCFT) في فبراير ١٩٩٦ بشكل تعسفى وغير مسبب. وقد نددت الرابطة التونسية لحقوق الإنسان بهذا القرار في عدة مناسبات ولم تكف عن تأكيدها بأن هذا القرار له علاقة مباشرة بنشاط السيد قسيلة داخل الرابطة. ومن الجدير بالذكر أنه قد تم أيضاً فصل السيد صلاح الدين الجرشى، نائب رئيس الرابطة التونسية، من جريدة "الحقائق" في مايو ١٩٩٧ بسبب نشاطه داخل الرابطة. وقد ادعت إدارة هذه الجريدة الأسبوعية أن فصل السيد صلاح الدين الجرشى قد تم ضمن إجراء لتقليص العمالة من أجل تحسين الوضع المالى للجريدة.
- تمت مصادرة وثيقة سفر السيد خميس قسيلة في أغسطس ١٩٩٦ ومُنع من السفر بالرغم من تواجده في مطار تونس- قرطاج فى طريقه إلى الولايات المتحدة ضمن وفد للرابطة التونسية لحقوق الإنسان.
- فى سبتمبر ١٩٩٧، تم إلقاء القبض على السيد خميس قسيلة عقب قراره بالشروع في إضراب عن الطعام من أجل استعادة وظيفته ووثيقة سفره. وفي بيان له، أوضح السيد قسيلة حالته المتدهورة هو وأفراد عائلته منذ أكثر من ثمانية عشر شهراً، حيث ألقى الضوء على التطور المقلق لوضعية الحريات وحقوق الإنسان فى البلاد. وقد تم الحكم على السيد قسيلة بالسجن لمدة ثلاث سنوات وتغريمه ١٢٠٠ دينار فى ٢١ فبراير ١٩٩٨. وقد أكدت محكمة الاستئناف هذا الحكم عليه فى ٢٥ أبريل ١٩٩٨ قبل رفض طلبه الخاص بالاستئناف وتخفيف الحكم.
- استدعاء رئيس الرابطة أمام النائب العام فى ٩ فبراير ١٩٩٨ عقب جلسة المجلس الوطنى للرابطة التونسية لحقوق الإنسان. وقد تم استجوابه عن مضمون القرارات والتوصيات النهائية للمجلس الوطنى. ويعتبر هذا الاستجواب هو الأول من نوعه فى تاريخ الرابطة، حيث لم يتم حتى ذلك الحين استدعاء رئيس الرابطة أمام القضاء للرد على أسئلة تختص بمضمون قرار تبنته هيئة قانونية للرابطة.

ومن مظاهر الضغط على الرابطة التدخل من أجل إعاقة تمويل مشروعاتها ونشاطها. وقد ظهر ذلك بوضوح عندما تقدمت الرابطة بمشروعين لتمويل نشاطها فى أواخر يونيو ١٩٩٧ إلى اللجنة الأوروبية. وقد تقدمت الرابطة بهذين المشروعين في إطار برنامج لمساندة المنظمات غير الحكومية العاملة فى مجال حقوق الإنسان فى الدول المتوسطية التى تربطها بالاتحاد الأوروبى اتفاقيات شراكة (برنامج ميدا/ الديمقراطية). ويجب أن يكون هدف المشروعات هو المساهمة فى الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وإلى تعزيز وتقوية المجتمع المدنى.

وقد استقبلت السلطات المعنية داخل اللجنة الأوروبية المشروعين بحفاوة كبيرة، إلا أن السلطات التونسية فى تونس وبروكسل (عن طريق تمثيلها الدبلوماسى)، ضاعفت من تدخلها ومن ضغطها حتى لا يحظى المشروعان اللذان تقدمت بهما الرابطة بأى تمويل من اللجنة الأوروبية. وفى نفس الوقت، قامت السلطات التونسية بالاتصال مرتين بإدارة الرابطة للفت انتباهها بأن طلب التمويل من مصادر أجنبية يجب أن يتم بعد الحصول على تصريح مسبق من وزارة الداخلية، وأن هذا النص مذكور بوضوح فى قانون الجمعيات. وقد ردت الرابطة بأنها لا تقبل هذه "القراءة المحدودة الأفق" لنص قانون الجمعيات والذى لا يتضمن أى بند ملزم من هذا النوع.

باريس، ٣١ أغسطس ١٩٩٨.

حقوق الإنسان والسياسة المقارنة

د. يوسف بوعندل
دار "دارت ماوس"
البريطانية للنشر ١٩٩٧،

لم تحظ قضية في الساحة السياسية والفكرية باهتمام كبير في هذا القرن مثلما حظيت قضية حقوق الإنسان، حيث باتت على سلم أولويات عدد من الهيئات والمنظمات الدولية، وحكومات وشعوب في أنحاء متفرقة من المعمورة. فمع نهاية الحرب العالمية الثانية وانهيار الإمبراطوريات الاستعمارية، أخذت الدول المستعمرة تنال استقلالها وتقرر مصيرها كشعوب لها حرية وكرامة في العيش، أسوة بدول العالم المستقلة، ومع مجئ أنظمة حكم وطنية أصبح شكل النظام السياسي من كبرى المعضلات التي برزت على السطح. فأسئلة مثل: من يحكم؟ ومن أين يستمد سلطته؟ وما هى حقوق المواطن والحاكم؟ وما هو شكل الدولة ومؤسساتها؟ وما دور المشاركة الشعبية؟ كانت موضوع جدل بين الشعوب المتحررة. وعلى الصعيد الدولي وانقسام العالم إلى معسكرين برز تصوران لحقوق الإنسان، الأول النموذج الرأسمالي الغربي الذي يقوم على حقوق مدنية وسياسية، والثاني الاشتراكي الذي يقوم على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

أمام كل هذا كانت ومازالت قضايا حقوق الإنسان من أكثر القضايا إثارة للجدل على الصعيد السياسي، وذلك لتباين المواقف والاختلافات الفكرية في تفسيرها وفي تطبيقاتها العملية

ويتضمن كتاب "حقوق الإنسان والسياسة المقارنة Politics Human And Rights Comparative

في جزئه الأول على مناقشة نظرية تتضمن التعريفات والخلفية الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان، والجزء الثاني على دراسة تطبيقية لعدد من المنظمات الدولية والأفراد الذين حاولوا وضع معايير عملية، لتحديد تلك الحقوق والجزء الأخير يتضمن النتائج التي توصل إليها المؤلف.

مبدأ الحق الطبيعي:

يتكون القسم الأول من ثلاثة فصول يحتوي الأول منها على لمحة تاريخية لتطور مفهوم حقوق الإنسان بدءا من اليونان والرومان، حيث كانت الحقوق ملازمة

للقانون الطبيعي خصوصا عند المدرسة الرواقية. يليها طرح التصور الديني كما جاء في الديانات السماوية، وعما يمكن تسميتها بحقوق أو واجبات Duties، مع عصر النهضة أخذ المفهوم منحى جديد على أيدي عد من الفلاسفة منهم جون لوك وتوماس هوبز اللذان ارتكز تحليلهما على المذهب الطبيعي، ثم جاءت الثورات الفرنسية والأمريكية والإنجليزية. فالأولى أرست دعائم حقوق الإنسان كشعارات لها، والثانية حوى إعلان استقلالها الحقوق المستوحاة من مبدأ الحق الطبيعي، وقد ركزت الثورات الثلاث السابقة على الجانب الحقوقي المدني والسياسي الذي رفضه عدد من الفلاسفة الآخرين مثل ماركس وبنثام وبروكي الذين جعلوا من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية أساسا لهذه الحقوق. وأخيرا ما يطلق عليه بالجيل الثالث لحقوق الإنسان THE GENERATION THIRD والذي برز بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصا بعد نيل الدول المستعمرة استقلالها. ينطلق المؤلف بعد ذلك لمناقشة إمكان وضع تعريف محدد لحقوق الإنسان وما هو مضمون تلك الحقوق. فبالنسبة للأول توجد صعوبة في تحديد تعريف واضح وجامع بسبب تباين وجهات النظر في الأسس التي ينطلق منها كل فريق وهذا يؤدي إلى مناقشة مضمون هذه الحقوق التي تحدد في ثلاثة: وهي الممارسة، أي ممارسة الحق عمليا، والثانية العالمية في التطبيق. وأخيرا الأولوية في تقديم حقوق على أخرى.

ويخصص الفصل الثاني لمناقشة المفهومين الغربي والشرقي لحقوق الإنسان فيقوم الأول على حرية الفرد، أما الثاني فعلى سيادة المجتمع. فالمجتمع الغربي ينطلق من الحقوق المدنية والسياسية المتضمنة حرية الفكر والتعبير والملكية والتنقل. أما المجتمعات الشرقية "إبان الحكم الاشتراكي للاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية "فتركز على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مثل الحق في العمل والسكن وتوفير الخدمات الصحية مجانا، واعتبار ما سبق المتطلبات الأساسية للحياة بالمجتمع.

إبان هذا التضاد لم يكن من الممكن خلال الحرب الباردة الاتفاق على إعلان عالمي موحد لحقوق الإنسان فجري العمل على أن يحتوي أي إعلان على تصور كلا الطرفين. لكن بعد مجئ جورباتشوف للسلطة والتغيرات التي حدثت في أوربا الشرقية ضاقت هوة الاختلاف بين الطرفين وذلك لمصلحة التصور الغربي.

ينتقل المؤلف في الفصل الثالث لمناقشة الجيل الثالث من حقوق الإنسان المتعلق بالدول حديثة الاستقلال بعد تخلصها من الاستعمار المباشر، والتي وجدت نفسها أمام مفاهيم لم تشارك في وضعها، فأخذت تطالب ببنود جديدة.

وتضمنت هذه المطالب: حق تقرير المصري وعدم التدخل المباشر وغير المباشر للدول الاستعمارية، والحق في التنمية عبر سيطرة الدول على خبراتها ومواردها الطبيعية، والحق في العيش في بيئة صحية خالية من التلوث والعيش بسلام ونبذ الحروب. ويجيب المؤلف عن التساؤل عما إذا كان ما سبق حقوقا للإنسان، فيخلص إلى أن هناك أمورا أساسية يواجهها الإنسان قد تؤدي إلى انقراضه مثل الحروب النووية والتلوث البيئي. فهذه الأمور لها صفة العالمية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهلها. فلا قيمة، مثلا للحديث عن حرية التعبير أو التنقل أو مجانية التعليم والصحة من دون وجود سلام، فالحرب تصادر حياة الإنسان التي من دونها لا قيمة لحقوق تذكر. ويختتم الفصل بالحديث عن مدى عالمية تطبيق حقوق الإنسان أو نسبتها وينتهي الأمر بعدم إمكان تطبيق تعريف أو شروط عالمية واحدة وذلك لاختلاف الثقافات والنظم السياسية والاجتماعية والمطالب الأساسية للشعوب.

منظمات تحت المعايير:

يتركز الحديث في الجزء الثاني من الكتاب على المنظمات الدولية لحقوق الإنسان ومدى إمكان تطبيق معايير موضوعية لقياس تلك الحقوق. فالفصلان الرابع والخامس يخصصان لمناقشة منظمة

العفو الدولية ولجنة حقوق الإنسان، فبالنسبة للأولى يبدأ الفصل الرابع بالحديث عن نشأتها عام ١٩٦١والتي بدأت تحت اسم"نداء العفو ــ١٩٦١"على يد بيتر بينيسون) Peter Beneson الذى شرع في مناشدة الدكتاتور البرتغالي سالازار إطلاق إثنين من الطلبة اعتقلا لآرائهما السياسية. ومنذ ذلك التاريخ توسعت اللجنة وتحولت إلى منظمة دولية لها قاعدة عريضة من المشتركين وبناء تنظيمي يبدأ من لجان صغيرة في مختلف بلدان العالم، وينتهي بالمجلس الدولي واللجنة التنفيذية التى ينتخب أعضاؤها من اللجان والفروع الدولية للمنظمة، التى اختارت أن تكون العاصمة البريطانية لندن مقرا لها. ومن أبرز بنود ميثاق المنظمة السعي لإطلاق سجناء الرأي وضمان محاكمة عادلة وسريعة لهم وإلغاء عقوبة الإعدام. ويناقش المؤلف البنود الثلاثة والمشكلات المتعلقة بتعريفها والعقبات التى تعترض تحديدها بشكل علمي، ثم يطرح ثلاثة أمثلة وهي الصين ونيكاراجوا ومنطقة الشرق الأوسط لمعرفة مدى تطبيق ما سبق على هذه الدول والمناطق.

ويختتم الفصل بعرض نقدي لمفهوم المنظمة لحقوق الإنسان والذي يرتكز على التصور الغربي المتعلق بالحقوق السياسية والمدنية وذلك لنشأتها في الغرب مما نتج عنه إهمال الجوانب المتعلقة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والفروقات الثقافية التى تميز شعوبا عن أخرى.

ويركز الفصل الخامس على "لجنة حقوق الإنسان" The Committee, Of Human Rights(التى بوشر العمل بميثاقها عام ١٩٧٧بعد توقيع ٣٥دولة عليه ويتطرق المؤلف لكيفية تأسيس اللجنة وطريقة انضمام أعضائها وكيفية عقد اجتماعاتها واتخاذ القرارات فيها التى غالبا ما تؤخذ عن طريق الإجماع.

ويتلخص عمل اللجنة في البحث بالتقارير التى يبعثها مندوبو الدول الأعضاء مع الأخذ بعين الاعتبار التقارير والشكاوي التى يبعثها بعض الأفراد بشكل مستقل، وهذا ما كان يثير جدلا حادا في بعض الأحيان، نظرا لنفي واستهجان ممثلي الحكومات لتلك التقارير. ولكن في نهاية الأمر كانت النقاشات تنتهي بحلول وسط أو حلول لا تغضب الدول الأعضاء. ويقدم المؤلف مثالين عمليين وهما: الاتحاد السوفيتي" سابقا" وتشيلي لدراسة مدى تطبيق الدول الأعضاء الحقوق المدنية والسياسية. فبالنسبة لتشيلي فقد وقعت على الميثاق عام ١٩٧٢، لكن حدثت تغيرات مهمة في عام ١٩٧٣بعد الانقلاب الذي أطاح بحكومة اللندي المنتخبة، فحل العسكر الأحزاب والبرلمان وبدأ مسلسل طويل من انتهاكات حقوق الإنسان، وكان مندوبو الحكومة العسكرية ينكرون حدوثه في اجتماعات اللجنة، ويرفضون النظر في الطلبات التى تأتي من الأفراد. ويختتم الفصل بمناقشة أوجه القصور والأخطاء التى وقعت فيها اللجنة وإهمالها للجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وهذا بدوره يبين تأثير المفهوم الغربي للحقوق. وتتضمن الفصول الثلاثة التالية محاولات لوضع معايير لحقوق الإنسان على أسس عملية تجريبية تنطلق من تعريفات محددة لها. فالفصل السادس يخصص لمناقشة أفكار ومنهج الصحفي البريطاني تشارلز هيومانا) Humana Charles الذى قام بدراسة عملية ثلاثة مرات في الأعوام ١٩٨٣،١٩٨٦،١٩٩٢عبر إستبيانات، تتضمن المعايير التى وضعها لقياس حقوق الإنسان، وبناء عليها صنف الدول إلى مستويات مختلفة. ويناقش المؤلف تعريف هيومانا ومنهجه ونتائجه مبينا جوانب القصور فيها وأولها الخلفية الفلسفية لأعماله التى تعتمد على البعد الغربي، الأمر الذى انعكس على عدد من الأسئلة مثل الإجهاض والخدمة العسكرية كحقوق للإنسان. أما عن المنهج والنتائج فالمقارنة بين جنوب أفريقيا" قبل إلغاء نظام التمييز العنصري" وإسرائيل تبين جوانب القصور فيهما من حيث إن النظامين يصنفان في درجات مختلفة على الرغم من كونهما عنصريين، بحيث كانت إسرائيل أفضل بكثير من جنوب إفريقيا. وينتهي الفصل بتوجيه انتقادات عامة لهيومانا مع عدم التقليل مما جاء به. ومن

هذه الانتقادات عدم الأخذ بعين الاعتبار الممارسة العملية لحقوق الإنسان على الرغم من ورودها بتعريفه، وعدم التمييز في التطور التاريخي والحضاري بين الدول، وأخيرا إهمال الفصل السابع بتناول المحاولات التي تمت لوضع مقاييس الديمقراطية مركزا على مفكرين هما روبرت داهل Dahi Robert (وكينث بولين) Boleen Kenneth. يرى الأول انه لا وجود لنظام ديمقراطي كامل في العالم المعاصر لذا يسمى الأنظمة الديمقراطية بنظم الحكم المتعددة POLYARCHICS.

ويعرف الديمقراطية على أنها "عملية ممارسة الموطنين درجة من التحكم على رؤسائهم". ثم يقدم عددا من الحقوق المعزوفة مثل النشر والتجمع وغيرهما جاعلا منها مقياسه للديمقراطية. ويناقش المؤلف النتائج التي توصل إليها داهل وتصنيفه للدول بناء على الحريات الديمقراطية ومدى دقتها وأوجه القصور فيها وأبرز مثال على ذلك تصنيف فرنسا وبوليفيا بنفس الدرجة كدول ديمقراطية وهذا بلا شك فيه اجحاف كبير بحق فرنسا والذي اعترف به داهل لاحقا. ويركز القسم الثاني في الفصل على أفكار بولين ومفهومه للديمقراطية التي يعرفها على أنها" التقليل من سلطة النخبة السياسية وتطويع سلطة العامة". فتكون العملية الانتخابية هي جوهر الديمقراطية وهي ذات بعدين الأول يقوم على السيادة الشعبية Sovereignty Pauper والحريات السياسية الشعبية Political Liberties كحرية التعبير وتكوين التجمعات، ويناقش المؤلف النتائج التي توصل إليها بولين ومعاييره للديمقراطية مبينا اوجه القصور فيها خصوصا في تصنيف جنوب إفريقيا عامي ١٩٦٠، ١٩٦٥ بين الدول الديمقراطية نسبيا. وهذا غير موضوعي على الإطلاق لكونه نظاما عنصريا آنذاك، ويخالف مبدأ أساسيا لبولين، وهو السيادة الشعبية التي حرم منها السكان الأصليون. في النهاية توجه انتقادات عامة للمفكرين أبرزها قصور تعريفها للديمقراطية، وعدم الأخذ بعين الاعتبار المستوى الثقافي والتعليمي لشعوب بعض الدول ومطالبها الأساسية.

منظمة سياسية:

وينتهي الجزء الثاني من الكتاب بالحديث عن "دار الحرية" FREEDOM HOUSE وللمفهوم والمعايير التي قدمتها لحقوق الإنسان. فيبدأ الفصل الثامن بالحديث عن الخلفية التاريخية لنشأتها عام ١٩٤١ كمنظمة مستقلة، تتخذ من نيويورك مقرا لها، والتطورات التي رافقت عمل أعضائها. والمنظمة لا تعتمد على أبحاثها الخاصة بل على تقارير الصحفيين، خصوصا الغربيين، وبعض الأكاديميين. وتعريف المنظمة لحقوق الإنسان لم يعر انتباها للجوانب الاقتصادية والاجتماعية، بل على الحقوق المدنية والسياسية التي تقيم الدول وتصنف بناء عليها. ويبين المؤلف العيوب في طريقة التقييم لوقوعهم في نفس الخطأ الذي وقع فيه من سبق مناقشة أساليبهم وطريقة تقييمهم، لاعتمادهم نظرية أحادية الجانب لحقوق الإنسان وهي النظرية الغربية الليبرالية. وهناك انتقادات أخرى للمنظمة أبرزها صلته الوثيقة بالسياسة الأمريكية الرسمية خصوصا في محاربتها للدول الاشتراكية، ودفاعها عن النموذج الأمريكي لحقوق الإنسان، لكون عدد من أعضائها موظفين سابقين أو حاليين في الإدارة الأمريكية. وساهم ذلك في أحيان كثيرة في غض النظر عن ممارسات الأنظمة الدكتاتورية التي تدعمها واشنطن خصوصا في أمريكا اللاتينية.

ويخصص الجزء الأخير من الكتاب للاستنتاجات التي توصل إليها المؤلف في دراسته لحقوق الإنسان نظريا وتطبيقيا، أهمها عدم وجود تعريف واحد جامع لحقوق الإنسان ومن ثم لا يوجد معيار عالمي يمكن تطبيقه في جميع أنحاء العالم، وهذا يقود إلى صعوبة دراسة هذه الحقوق من جهة السياسة المقارنة لاختلاف النظم السياسية وتعدد الثقافات، لكن ذلك لا يعني عدم القيام بمحاولات يكون أساسها حرية الرأي وحرية الاعتقاد واختيار الدول المراد دراستها بعناية.

عرض/ أحمد السيد تركي

النص والرصاص

الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر

نبيل عبد الفتاح
دار النهار- بيروت ط١٩٩٧

ظل المحور الرئيسي لتطوير المجتمع في مصر وطوال التاريخ هو محور الدولة فالسلطة في مصر وثيقة الصلة بالإنسان على نحو قد لا يوجد في غيرها كما يرى الأستاذ نبيل عبد الفتاح في كتابة القيم الذي صدر عن درا النهار وبيروت في العام الماضي تحت عنوان "النص والرصاص" وحيث الدولة المصرية لديه ليست كغيرها من الدول الأخرى القديمة أو الوسيطة أو الحدثية أو المعاصرة، وليست الدولة النهرية مجرد منتظم للماء والنماء فقط، وإنما هى علاقة جوى خاصة وذات شجون لدى المصريين تعيش في كياناتهم ووعيهم ومخيلتهم وحياتهم على وجه الإجمال، وحيث يسكن العشق قريبا من الخوف ومتداخلا فيه، وحيث الأمل وخيبة الرجاء صنوان لا ينفصلان إلا نادرا أو في لحظات استثنائية، فهى تبدو حينا معقدا للرجاء في خوفه وأمنه وتطوير نمط حياته وتأمين معاشه، وهى في أحيان أخرى عديدة مصدرا للشرور المستطيرة، وفي أحيان نادرة تكون الدولة ونخبة الحكم المسيطرة قادرة على استخلاص الحد الأدنى لتأييد بعض الفئات الاجتماعية لهذا الشعب فتذهب بهذا التأييد وتحقق بعض الإنجازات المجتمعية والسياسية التي تضفي على سياساتها وأساليب جمعها قدرا من المشروعية، ومع ذلك كثيرا ما يستغل هذا التأييد ومصادره استغلالا يذهب به بعيدا عن حدود هذا التفويض وآفاق تلك المشروعية فتكون النتيجة هزائم وانكسارات وأحزانا بلا حدود تعصف بهذه الإنجازات.

الدين والدولة والمجتمع في مصر:

الكتاب يحمل عنوانا فرعيا هو الإسلام السياسي، والأقباط، والدولة الحديثة في مصر، فهو يقع إذن في صلب العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع ويدور تحديدا حول إشكاليات الدولة القومية الحديثة في مصر في علاقتها بظواهر وإشكاليات الإسلام السياسي وحركاته السياسية، وأوضاع الأقباط المصريين باعتباره تمثيلا وتعبيرا عن حركة اجتماعية لم تجد في الأساطير والأقنعة لأبنية المؤسسات والأفكار، وبالأحرى بعد أن اكتشفت أن هذه الأبنية الحديثة خانت وعودها وأساطيرها المعلنة والتي سبق أن آمنت لها كطريق للتغيير أو الإصلاح أو الثورة.

وتقول الفرضية الرئيسية للكتاب إن تفجر أزمة الدين على الصعيد الإسلامي.. التطرف/ الإرهاب وعلى الصعيد القبطي "الطائفية" يرجع إلى عجز الدولة المصرية عن استكمال بنية الحداثة التي بدأتها منذ عهد محمد علي قبل قرنين تقريبا والتي كان في قلبها نظم الأفكار الحديثة في السياسة والاقتصاد والتي أدت مع مطلع القرن العشرين إلى سيادة الأفكار الليبرالية والقومية التي تنامت منذ عهد إسماعيل باشا في الربع الثالث من القرن التاسع عشر، وحيث المشكلة الحقيقية التي واجهت الدولة الحديثة في مصر وأدت [illegible]ط "الحداثة المبتسرة" هى أن عملية تدشين هذه الأفكار الحدثية في القانون والسياسة والاقتصاد والثقافة اعتمدت على قوالب تقليدية مما استلزم إجراء عمليات حذف وإضافة لهذه الأفكار غيرت من جوهرها وقللت من فعاليتها أولا، قبل أن تنهي القوالب التقليدية التي مورست من خلالها على الجزء الباقي من هذه الفاعلية التي اختفت تحت ركام إشكاليات عدة على رأسها التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة. وقد ساعد على هذا أن الدولة الحديثة وردت في قلبها لبس الأبنية التقليدية فقط بل والمواريث البطريركية والسلطنة السياسية التي لا تهتم بفلسفة وقيم وقواعد دولة القانون وسيادته والتمايز بين السلطات ومحورية دور الفرد، وغيرها وهذا ما جعل البنى التقليدية السابقة على مشروع الدول الحديثة قادرة على العمل والتكيف مع البنى الحديثة مع احتفاظها خاصة بها لأجل المناورة على صعيد اكتساب الشرعية وقت اللزوم، وقد ساهم في تحديق هذا التكليف المرن للأبنية التقليدية مع الأبنية الحديثة أن آباء وأبناء وأحفاد دولة الحداثة المبتسرة على النمط العربي، لم يستطيعوا فكا لمعضلات التصارع والتناقض بين التقليدي والمحدث على أسس تركيبية خلاقة، وإنما وقعوا تحت سحر وغواية المشروع الحديث المبتسر وتناسوا الواقع التاريخي بكل تفصيلاته وتعقيداته. وقد يكون ذلك راجعا في مصدره إلى وهم سحق الحداثة للتقليدية وموروثاتها في الحياة تحت إيقاع وسطوة التقدم كنموذج وأفكار خايل أبناء أجيال الحداثة وأحفادها.

الإسلام السياسي وجدل الشريعة/ القانون الوضعي:

يختار المؤلف الأستاذ نبيل عبد الفتاح مدخلا نحسبه شديد التوفيق لمناقشة أزمات الإسلام السياسي وهو المدخل القانوني والذي يجسد من خلال قطبي الجدل، الشريعة والقانون الوضعي، على المستوى الفقهي النظري الفكري، نفس الجدل/ الصراع بين الحداثة والتقليدية على المستوى الثقافي، والدولة/ الإسلام السياسي على المستوى السياسي العملي والفرضية الرئيسية للمؤلف في هذا السياق أن عودة الشريعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين كمصدر أساسي ثم المصدر الأساسي للتشريع بما قبله من ردة قانونية على نظم أفكار الحداثة قد صاحبت تصاعد الدور الذي لعبت ولا يزال الإسلام السياسي في الحياة العامة المصرية على نحو مشكل. ومعقد تطور من مجرد المطالبة بالتطبيق الفقهي للشريعة الإسلامية في بعض ميادين التشويع والقضاء إلى حد نفي مشروعية الدول الحديثة والنخب الحديثة الحاكمة في مصر. ويرى المؤلف أن إشكالية القانون الوضعي/ الشريعة الإسلامية إشكالية صراعية وحسمها من الصعوبة بمكان لأن عملية الحسم في صياغة مجموعة الحلول المختلفة تنطوي على موازنات دقيقة وضعية تساعد على أن تبقى وضع الأزمة سائدا وغاية الأمر أن حدة الصحيح السياسي والاجتماعي تختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى وذلك بحسب البيئة الثقافية/ الاجتماعية، والسياقات السياسية/ الاقتصادية السائدة، فعندما تكون السياقات غير منتظمة وتحتوي على أزمات متعددة يكون صوت الإشكالية أكثر صخبا وتكون الإشكالية أعمق في تحدياتها للمجتمع

والدولة. وهو الأمر الذي تنوع واختلف طيلة هذا القرن في مصر.

ففي المرحلة شبه الليبرالية مثلا تنوعت المناهج التي اتخذها النظام المصري من الشريعة بين ثلاثة مناهج الأول هو تحييدها عن السياسة بدعوى إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، في نظام الأحوال الشخصية والأسرة والمواريث الخ، ثم انتقاء بعض الأفكار والقواعد من نظام المعاملات في الشريعة وطعم بها القانون المدني كنظرية التعسف في استعمال الحقوق وهو ما قام به الأستاذ السنهوري شيخ القانون المصري. والثالث هو اعتماد العنف والشدة الأمنية في مواجهة الجماعة السياسية التي لم تدخل إلى صلب النظام السياسي والحزبي كحالة الإخوان المسلمين الذي وصل الصراع الدوري معها إلى درجة الاغتيال السياسي لمرشدها العام الأول الأستاذ حسن البنا، وحصيلة هذه المرحلة تتمثل في رفض النظم والصفوة السياسية الحاكمة اعتبار الدين إطاراً مرجعيا ومعياريا للعمل السياسي وللحلال والحرام في شئون الحكم وشرعية النظام.

وفي المرحلة الناصرية حدث صراع عنيف ودام بين نخب يوليو وبين الإخوان المسلمين الذين اعتبروا أنفسهم مشاركين للضباط الأحرار وآباء لنظامهم مما دعا النظام الناصري لاستخدام جهاز الدولة القمعي في التصدي لهم، وأيضا المواجهة الدعائية والأيديولوجية عبر وسائل الإعلان تم الاستخدام الأيديولوجي للدين في تسويغ النظام وسياساته المتعددة من خلال توظيف المؤسسة الرسمية الأصولية أي الأزهر الشريف. وهكذا استخدم الدين في التعبئة السياسية وتبرير الشرعية ولم يعد محايدا على نحو ما كان قبل ١٩٥٢م ويبدو أن حصيلة الموقف الانتقائي من الدين ورموزه وأفكاره -كما يرى المؤلف- من خلال تهجين السياسة ورموزها وعملياتها لم يعط للسياسي الأدني قوة وإنما أضعفه إذ ظل في حاجة إلى الدين ليعطيه الشرعية والتسويغ وقوة القبول.

وفي الحقبة الساداتية حدث تطور نوعي في مسألة طرح الشريعة الإسلامية في إطار النظامين السياسي والقانوني حيث اكتسبت المسألة زخما سياسيا واجتماعيا وثقافيا وقد تمكن النظام من وضع صياغة وسطية في دستور ١٩٧١م لموقع الشريعة بالنسبة لمصادر التشريع في البلاد بقصد استخدامها كأداة سياسية للمناورة ولتغطي على عمليات التغيير الأيديولوجي الاجتماعي والسياسي وكمصدر لشرعية الحكم وأداة من أدوات تسويغ الخطاب السياسي، والمناورة في الصراع مع القوى الراديكالية كاليسار والناصريين في المرحلة الأولى ثم باقي القوى في المرحلة الأخيرة، بل وحتى في صياغة تحالفات النظام الإقليمية وبالأخص مع السعودية وعندما انتقدت حدة الصراع بين النظام والتيار الإسلامي الراديكالي لجأ إلى المزايدة مرة أخرى بتعديل الدستور عام ١٩٨٠م لتصبح الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع مما أعطى للبعد الديني سطوة وسيطرة على السياسي أعطت القوى الإسلامية الحضارة للنظام قوة مضادة دفعت بالتيار الراديكالي إلى تكفير المجتمع واستخدام العنف الذي انتهى بحادث المنصة حيث تم اغتيال رمز النظام في أكتوبر ١٩٨١م.

وفي الثمانينات والتسعينات ظل النظام المصري برمته، بحكمه ومعارضته بالقوى الرابضة على تخوم النظام وخارجة أسير هذه الإشكالية الكبرى التي تحولت إلى محور السجالات القومية تبرز مباشرة في قلب الصراعات والنزاعات والتحالفات وتتوارى وتظهر في القضايا والإشكاليات الأخرى من الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الشعر والغناء والموسيقى. ولقد صاغ النظام حزمة من السياسات للتعامل مع إشكاليات الشريعة، والحركة الإسلامية الراديكالية منها سياسة القبضة الحديدية باستخدام جهاز القمع

الشرطي، ومنها القمع الأيديولوجي والإعلامي، ومنها اعتماد نظام تهدئة الأزمات الأمنية وجميعها سياسات كانت قد استقرت على نحو ما منذ العهود السابقة وهو الأمر الذي لم يحل الإشكالية وهو ما يرجعه المؤلف إلى أن الصراع بين النظامين التشريعي والوضعي، لم يؤد إلى هزة فكرية في حقل الفقه والفكر القانوني، وظل كل تيار يطرح هذه المسألة على مستويات الشعارات العامة ولم تدرس الإشكالية في بعدها التاريخي أو التشريعي أو الفقهي بمناهج وأدوات اجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية وهو عجز يرجعه المؤلف مرة أخرى إلى أساليب التنشئة والتدريب العلمي للطلبة وأساتذة القانون في الجامعات المصرية وسيادة التقاليد الشكلية والوظيفية التي تتعامل مع القانون كبناءات مجردة من الأفكار والنصوص لا ترتبط بالنظام الاجتماعي أو بناء القوة والثقافة في المجتمع.

الأقباط.. وأزمة المشاركة السياسية:

التصور المبدئي الذي يطرحه المؤلف لعلاقة الأقباط بالدولة المصرية هو التراجع المستمر في هذه العلاقة وهو التراجع الذي يفسره بأمرين أساسيين، الأول هو التراجع الموازي لمواريث الدولة الحديثة في مصر والتي قامت على أساس المواطنة وليس الدين، والثاني هو التنامي المستمر لدور الإسلام السياسي في الحياة العامة المصرية مع ما يحمله هذه التيار وبالأخص في قسمه الراديكالي من تصورات تتنافى مع كثير من مقومات الدولة الحديثة وبالأخص فكرتي المواطنة والمساواة، فضلا عن أن هذه التيارات الراديكالية اعتبرت أن الأقباط هم حلقة في الصراع مع الدولة مما دفع نحو استهدافهم ولو على سبيل الفرقعة الإعلامية والسياسية التي تحرج النظام في الخارج.

وفي هذا السياق يناقش المؤلف مقولة/ فرضية أساسية وهي هل يمثل الأقباط من زاوية المشاركة السياسية كتلة نصوصية متمايزة على أساس ديني فقط؟ وينتهي المؤلف إلى أن ثمة مصداقية نسبية لهذه المقولة فهناك سبب مهم يدفع نحو إنتاج الأقباط ككتلة تصويتية متجانسة، وهناك سببان يشترك المسلمون فيهما مع الأقباط مما ينتج أزمة المشاركة السياسية وكأنها أزمة عامة تخص الجميع.

السبب الأول الذي يخص الأقباط أنفسهم سياسي بحيث إن دوافع كف الأقباط عن المشاركة الفعالة في الحياة السياسية وكلهم وحجمهم المتزايد بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م أدى هو ذاته إلى بروز موقف اندماجي للمصريين الأقباط إزاء أشكال الصد السياسي. ومن هنا شكلت عوامل الاستبعاد والتهميش السياسي إلى إنتاج نمط السلوك السياسي العازف عن المشاركة وإلى إعادة إنتاجه مع استمرارية هذه العوامل والتي تنتج الأقباط ككتلة على أساس ديني/ طائفي ولا تفتح أبواب النظام السياسي والحزبي والنقابي إلى إعادة توزيع الأقباط كشرائح اجتماعية وانتماءات سياسية ومصالح متباينة، ولقيم تنامى هذا التطور تاريخيا في اتجاه صاعد في نصف القرن الأخير.

وأما السبب الثاني فهو ثقافي يتعلق بالمصريين جميعا لا الأقباط وحدهم وهو شيوع ثقافة وقيم سياسية تقوم على الطاعة والإذعان وهي أبرز ملامح النسق البطريركي القديم والحديث الذي يهيمن بظلاله على أساليب التنشئة الاجتماعية سواء داخل العائلة الممتدة أو العصبية أو القبيلة. ليس هذا فحسب بل تمتد هذه القيمة المحورية إلى أساليب التنشئة داخل المدارس والجامعات حيث تتصاغر مع قيمة التلقين والتكرار والنزعة القبلية المحولة من أنظمة العقائد والطقوس الدينية في الجوامع والكنائس على كبح العقل الناقد والنزعة النقدية إزاء القيم والأفكار وأنماط السلوك السائدة مما يفتح الباب إلى إنتاج ثقافة الإذعان والطاعة ومن ثم العزوف عن حق المشاركة السياسية.

والسبب الثالث اجتماعي عكسته ظاهرة حديثة أكدت عليها انتخابات ١٩٩٥م بالذات وتتمثل في العودة لأحياء أبنية القوة التقليدية في المجتمع المصري وذلك من خلال العودة إلى العصبيات المحلية لإحياء أبنية القوة التقليدية في المجتمع المصري وذلك من خلال العودة إلى العصبيات المحلية والعائلات الكبيرة والأسر الممتدة ولا سيما في الريف، ثم الأحياء العشوائية ذات النزعة التقليدية على صواف المدن الكبرى والتي تنامت ضمن عملية ترييف المدنية من قبل المهاجرين الباحثين عن الرزق في هذه المدن والذين يحتمون من ضياعهم بإثارة انتماءاتهم القديمة/ القبلية، ولقد أدت هذه الظاهرة إلى المزيد من إضعاف العلم السياسي لإضعافها مواريث الدولة الحديثة في مصر. ومن هنا يبدو أن الأقباط هم جزء من ظاهرة عامة جوهرها العودة إلى الأبنية التقليدية حيث الارتباط بمؤسساتهم الدينية وكنائسهم المختلفة يصبح البديل لمشاركتهم السياسية في الحياة العامة.

وينتهي المؤلف بأن المشاركة السياسية لدى الأقباط تعاني أزمة حادة رغم التباس دوافعها أحيانا بالحياة العامة المصرية، وهى أزمة يرجعها إلى أن الأسس التقليدية التي بنى عليها التكامل القومي المصري قد تآكلت تدريجيا وأن أسس المواطنة الكاملة ومبادئ المساواة وتكافؤ الفرص تجد تحديا لها من أطراف كثيرة على رأسها الحكومة والحزب الوطني وعناصر النخبة الحاكمة. ومعارضات القوى الإسلامية الراديكالية وهو ما نجم بالأساس وتدعم بالتدهور الحادث في بنيان التعاضد القومي المصري، وفي تقاليد وقواعد وقيم الحركة الدستورية المصرية التي أسست مدرسة" حب الوطن" وهى المدرسة التي يجب إعادة تأسيسها بل وتوسيعها وتطويرها من قبل الحركة الوطنية المصرية لأجل تجاوز أزمة الدولة الحديثة في مصر والتي يعد الأقباط، مع الإسلام السياسي أبرز أزماتها.

عرض/ صلاح سالم

وثائق

هي مجموعة المطالب التي قدمتها المنظمة المغربية لحقوق الإنسان للسيد الوزير الأول "رئيس الحكومة" والسيد وزير الاتصال من أجل تعزيز حقوق الإنسان في المملكة المغربية

مواقف واقتراحات المنظمة لتعزيز حماية حقوق الإنسان

المنظمة المغربية لحقوق الإنسان تطرح مطالبها المستعجلة في مذكرة إلى الوزير الأول والسيد وزير الاتصال

١- المطالب المستعجلة في نطاق إعمال العفو الملكي:

إن هذه المطالب ترمي إلى إعمال العفو الملكي الشامل الذي صدر في أوائل يوليو ١٩٩٤، وتتعلق بالملفات المعروضة منذ سنوات على المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان:

- إطلاق سراح المعتقلين في القضايا ذات الصبغة السياسية الذين لم يستفيدوا من العفو الملكي.
- وإننا ندلي ضمنه بلائحة هؤلاء المعتقلين.
- رفع العراقيل التي تعوق التمتع بحرية التنقل بالنسبة لعدد من قدماء معتقلي الرأي أو الأشخاص الذين ما زالوا يوجدون موضوع شبهات، دون أن يصدر ضدهم أي حكم. وإن منظمتنا كاتبت غير ما مرة وزارة الداخلية في موضوع مواطنات ومواطنين لم يتمكنوا من الحصول على جواز السفر رغم اتباعهم المسطرة القانونية، لكنها لم تتوصل إلى رفع إجراء المنع المتخذ ضد عدد مهم منهم.
- إلغاء المراقبة المفروضة في الحدود على عدد من قدماء معتقلي الرأي والمنفيين لأسباب سياسية، والذين يتعرضون من حين لآخر لاستنطاقات ومضايقات غير مبررة قانونا عند مغادرة التراب الوطني والعودة إليه.
- تمتع كل قدماء المعتقلين والمنفيين لأسباب سياسية بكل حقوقهم المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.
- إعادة إدماج كل الموظفين العموميين الذين سبق فصلهم عن العمل لأسباب سياسية أو نقابية، في الإدارات التي كانوا يعملون بها، ما عدا إذا تخلوا هم عن هذا الحق.

٢- تسوية نهائية وعادلـــة لملـف الاختفاء القسرى:

إن منظمتنا إذ تدلى ضمنه بـــالملف الذى أعدته فى الموضوع تشـير إلـى أنها أحالت هذا الملف علـى المجلـس الاستشارى لحقـوق الإنسـان وعلـى وزارة حقوق الإنسان منذ مـا يفـوق سنتين. وإن حلاً عادلاً لـــهذا الملـف يقتضى:

- الكشف عن مصير كـــل ضحايـا الاختفاء القسرى والذين لم يكونـوا من ضمن الأشخاص الذيـن كـانوا محتجزين فى معتقلى تازمامـــارت وقلعة مكونـــة وتـم تحريرهـم أو الإعلان الرسمى عن وفاتهم.
- تسليم جثث الأشخاص الذى توفـوا أثناء احتجازهم، إلى عائلاتهم مـــع شهادات الوفاة، إن لم يقع تسليمها.
- اتخاذ قرار رسمى بتعويض ضحايا الاختفاء القسرى من لـدن الدولـة، وإن هؤلاء الضحايا هم الأشـخاص الذيـن اســـترجعوا أو الذيـــن سيســترجعون حريتـهم، وكـــذا أصحاب حقوق الأشخاص المتوفين. وينبغى أن يكون التعويض عـــادلاً بالنظر إلى الأضـــرار الجسـمانية والمادية وكذا الأضرار المعنوية.
- وإن منظمتنا تقترح بعـد التعـرف على مصير كل ضحايـا الاختفـاء القسرى، تشـكيل لجنـة مختلطـة يشارك فيها أعضاء مـن المجلـس الاستشارى لحقوق الإنسان وأعضاء من وزارتى العدل وحقوق الإنسـان وأعضاء من المنظمات الحقوقيـــة، قصد تحديد التعويضات المســتحقة بالاتصال مـــع ممثلـى المعنييـن بالأمر، وذلك من أجل التوصل إلـى طى الملف بصفة نهائية فى أقـرب الآجال.

٣- رفع إجراءات تحكميـة ذات صبغـة فردية:

- رفـع نظـام الحراسـة الإجباريـة المفروضة على السيد عبـد السـلام ياسين منـذ أكـثر مـن ٨ سـنوات بمقتضى إجراء إدارى غير مكتوب.
- وضع حد للنفـى القسـرى للسـيد أبراهام السرفاتى على إثـر طـرده بصفة تحكمية منذ ما يقـرب مـن ٧ سنوات.

٤- تطبيـق سـليم لمدونـة الحريـات العامة:

إن نظام الحريات العامة يقوم علـى مجرد تصريح بمزاولتها، وتسـلم الإدارة وصلاً بالتصريح لصاحبه.

وإن رفض التسليم الفورى للوصـل فى انتظار تعليمـات وزارة الداخليـة، وأحياناً فى انتظار إجراء بحث على يـد الشرطة، يجعل من هذه الوثيقة ترخيصـاً ويشكل بالتالى تحريفاً لنص القانون.

وإن هذا التطبيق غير السليم للقانون مـا زال يعرقل تنظيم اجتماعات عموميـة أو تأسيس جمعيات أو أحياناً إصدار جريدة.

وإن منظمتنا تطالب بوضع حد لـــهذا التصرف المخالف للقانون، والذى يعيـق مزاولة عادية ومشروعة للحريات العامة ببلادنا.

٥- إلغاء المذكرة الوزاريـــة المتعلقـة بالأمن فى الجامعة:

إن هذه المذكرة تتنافى ومبدأ اسـتقلال السلطة القضائية عن السـلطة التنفيذيـة وكذا مبدأ حرمة الجامعة.

٦- الحماية من التعذيب:

عملاً بمقتضيات الاتفاقيـــة الدوليـة لمناهضة أشكال التعذيب وغـيره مـن أنواع المعاملة أو العقوبـــة القاسـية أو اللاإنسانية أو المهينة التى صدقت عليـها المملكة، واعتباراً لعدد من القرائن التـى تدل على استمرار مزاولة التعذيب فـى عدد من مراكز الضابطة القضائية، وفـى

انتظار إدخال التعديلات الضرورية على القانون الجنائى، فإن المنظمة تطالب بتفعيل مقتضيات قانون المسطرة الجنائية المتعلقة بالإجراءات الوقائية والسهر على إجراء البحث والتحقيق الضروريين، كلما توافرت قرائن على ارتكاب جريمة التعذيب وتطبيق القانون إزاء كل من ثبت فى حقه ارتكاب هذه الجريمة.

وإن المنظمة تدلى بلائحة الملفات المتعلقة بالوفيات أثناء الحراسة النظرية وهى ملفات حفظت معظمها من لدن النيابة العامة:

- إحداث غرفة الاتهام ومحاكم جنائية يكون أغلب أعضاؤها من المحلفين.
- الحد من الصلاحيات المخولة للنيابة العامة، وذلك من أجل وضع حد لأى ضغط على قضاة الحكم أو التحقيق.
- تحديد العلاقات بين النيابة العامة ووزير العدل بكيفية تضمن شفافية المتابعات القضائية ومبدأ المساواة أمام القانون.
- مراجعة المقتضيات المتعلقة بالامتياز القضائى الذى يستفيد منه ضباط الضابطة القضائية والسلطات المحلية والوزراء، على أن تكون الإجراءات المسطرية الخاصة بهؤلاء ترمى إلى ضمان موضوعية وتجرد القضاة.
- إحداث مؤسسة لتتبع تنفيذ العقوبة والقانون الأساسى للقضاة، وذلك من أجل:
- تمكين المجلس الأعلى للقضاء من الاضطلاع باستقلال وتجرد وباستمرار بكل الصلاحيات المخولة له.
- تحديد شروط انتخاب أعضاء المجلس غير المعينين وذلك من أجل ضمان انتخابهم بكل حرية ونزاهة.
- إلغاء مقتضيات المادة ٥٧ من القانون التى تخول لوزير العدل حق توقيف قاض أو نقله.
- الاعتراف للقضاة بحق التعبير وتأسيس الجمعيات من أجل إبداء آرائهم حول سير العدالة، ومن أجل الدفاع عن مصالحهم المشروعة.

القانون المتعلق بالتنظيم القضائى:

- حذف المقتضيات التى تخول لرؤساء المحاكم سلطات تمس استقلال القضاة وإلغاء محكمة العدل الخاصة ذات الصبغة الاستثنائية والتى لم تلعب أى دور فعال فى مناهضة الرشوة.
- القانون المتعلق بالسجون: (ظهيرى ١٩١٥و ١٩٣٠).
- لقد أصبح من الضرورى والمستعجل أن يراجع هذا التشريع المنافى فى العديد من مقتضياته لقيم حقوق الإنسان وأن تتم ملاءمته مع المعايير الدولية المتعلقة بهذه الحقوق.
- وتجدر الإشارة إلى أن مشروع قانون جديد تمت دراسته من لدن المجلس الاستشارى لحقوق الإنسان منذ عدة سنوات، دون أن يقدم إلى البرلمان.
- مراجعة القانون المتعلق بالحالة المدنية والمؤرخ بـ ٤ يوليو ١٩٩٦.
- من البديهى أن بعض مقتضيات هذا القانون تتنافى واحترام الحق فى الحياة الشخصية، إذ تضع قيوداً على حق اختيار الاسم الشخصى من لدن الأولياء، وتعطى فى هذا المجال السلطة التقديرية لضابط الحالة المدنية.

٨- إصلاح القوانين المتعلقة بالانتخابات واتخاذ الإجراءات الضرورية لتحقيق شفافية الاقتراع وحريته ونزاهته:

إن المنظمة تتمسك فى هذا الصدد بالتوصيات التى تقدمت بها ضمن تقريرها المتعلق بملاحظة الانتخابات التشريعية فى ١٤ نوفمبر ١٩٩٧، وهى كما يلى:

- الإعمال الفعلى والعام لإلزامية التسجيل فى الحالة المدنية.
- الإعمال الفعلى والعام لإلزامية بطاقة التعريف الوطنية.
- إعداد لوائح انتخابية جديدة اعتمادا على بطاقة التعريف الوطنية.
- إصلاح الإدارة بهدف ضمان حياد الموظفين العموميين.
- مراجعة القانون التنظيمى المتعلق بمجلس النواب وذلك بهدف:

- اعتماد معايير موضوعية لتقطيع الدوائر الانتخابية.
- اعتماد أسلوب الاقتراع بالأغلبية فى دورتين اعتبارا لواقع التجربة المغربية.
- إنشاء هيئة مستقلة عن الدولة والفاعلين السياسيين للإشراف على الانتخابات.
- اعتماد ورقة التصويت الواحدة وتعميم إجراء وضع مداد غير قابل للمحو على يد الناخبين لتجنب التصويت المتكرر.
- تعيين الأشخاص المكلفين برئاسة مكاتب التصويت والمكاتب المركزية وكذا أعضاء اللجان الإقليمية للإحصاء من بين الناخبين والموظفين الذين لا ينتسبون لوزارة الداخلية وليسوا منتخبين محليا ولا عاملين فى الجماعات المحلية.
- وجوب تسجيل ملاحظات ممثلى المرشحين خلال العمليات الانتخابية، وألا تكون هذه المحاضر تحت طائلة البطلان.
- إجبارية تسليم لجنة الإحصاء نسخا من محاضر التصويت لممثلى المرشحين أو للمرشحين أنفسهم.
- اعتماد العقوبات المنصوص عليها فى القانون الجنائى وتطبيقها على الرشوة والاستعمال غير المشروع للمال خلال الانتخابات.

٩- الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان:

إعمالا لديباجة الدستور التى تعلن تعلق المملكة بحقوق الإنسان المتعارف عليها دوليا، ومن أجل دعم الضمانات القانونية لاحترام هذه الحقوق، تطالب المنظمة بما يلى:

- المصادقة على البروتوكول الاختيارى الأول الملحق بالعهد الدولى المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية.
- التصديق على اتفاقيات المنظمة الدولية للشغل التى لم تصدق عليها المملكة بعد وخصوصا الاتفاقيات أرقام ٨٧، ١٣٥، ١٤١، و١٥١ المتعلقة على التوالى بالحرية الثقافية وحماية الحق النقابى ومنظمات ممثلى العمال فى المقاولات والتسهيلات الواجب السماح لهم بها، وحماية ممثلى الشغالين فى البادية، وحماية حق التنظيم فى الوظيفة العمومية.
- مراجعة التحفظات التى رافقت التصديق على اتفاقية مناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة والتى تتناقض صراحة مع هذه الأخيرة، ونشر الاتفاقية بالجريدة الرسمية.

١٠- الإصلاحات الرامية إلى ضمان تنفيذ وتطبيق سليمين للقاعدة القانونية:

- إصلاح الإدارة مع تبسيط المساطر القانونية وضمان شفافيتها واتخاذ

الإجراءات المفيدة لاحترام حقوق المواطنة والحيلولة دون المحسوبية والرشوة.

- إصلاح القضاء وذلك مع تحسين ظروف عيش القضاة وإعمال منهجي للمقتضيات القانونية المتعلقة بمراقبة أموال القضاة في بداية وأثناء وعند نهاية مزاولة المهنة. كما أنه من الضروري مراجعة برامج تكوين وإعادة تكوين القضاة من جهة، وعصرنة مناهج العمل بالمحاكم.
- إحداث مؤسسة مماثلة لمؤسسة "لومبودسمان":
- آلاف المواطنات والمواطنين يرفعون تظلماتهم إلى جهات مختلفة، وتحال هذه التظلمات في النهاية إلى الإدارات المختصة دون أن يكون لها في العديد من الحالات تتبعا أو جدوى.
- لذا، تجدد منظمتنا الطلب الرامي إلى إحداث مؤسسة من طبيعة مؤسسة "لومبودسمان" تختص في إجراء بحث حول الشكايات المرفوعة ضد إدارة أو موظف عمومي، ومساءلة الجهات المسئولة.

وإننا نأمل أن يقدم مشروع قانون خاص بإحداث هذه المؤسسة التي ستساهم في دعم دولة الحق والقانون وحماية حقوق الإنسان ببلادنا.

مطالب المنظمة في مجال دعم حرية الصحافة والحق في الإعلام

مذكرة إلى وزير الاتصال

١- فيما يخص النظام القانوني للإعلام السمعي البصري:

- إصلاح النظام القانوني الحالي للراديو والتلفزة من لدن مجلس النواب يتضمن إلغاء احتكار الدولة وتحديد الشروط القانونية والمالية لإنشاء مؤسسات خصوصية للراديو والتلفزة.
- إلغاء وصاية السلطة التنفيذية على برامج القطاع السمعي البصري العمومي وضمان تعددية الإعلام والبرامج ذات الصبغة السياسية والثقافية، مع أخذ التنوع اللغوي والإقليمي بعين الاعتبار.
- إنشاء سلطة عليا للإعلام السمعي البصري قادرة على ضمان تنوع الراديو والتلفزة ونزاهتهما واستقلالهما.
- ضمان الحق في استعمال وسائل الإعلام السمعية البصرية بالنسبة لكل التيارات السياسية والجمعيات بدون تمييز، بصفة عامة.
- إيلاء اللغة الأمازيغية الأهمية التي تستحقها كلغة وطنية إلى جانب العربية، وذلك من خلال البرامج الإخبارية والثقافية والتربوية والترفيهية.
- إحداث برامج للتربية على حقوق الإنسان تتعاون مع المنظمات غير الحكومية المهتمة.

٢- فيما يخص وكالة الأنباء:

يجب وضع القانون الأساسي لوكالة المغرب العربي للأنباء من لدن مجلس النواب، طبقا لمقتضيات المادة ٩ من الدستور المتعلقة بحرية التعبير والمادة ١٩ من العهد الدولي. ويتعين أن يكفل هذا القانون الحق في الإعلام واحترام التعددية السياسية والثقافية.

ويتعين أن تكون الوكالة مؤسسة عمومية تتوفر على الشخصية المعنوية والاستقلال المالي وأن يديرها مجلس إداري يمثل

فيه أهم الفاعلين فى الصحافة المكتوبة والسمعية البصرية، باستقلال تام عن الدولة.

٣- فيما يخص قانون الصحافة:

- حذف التصريح المسبق للنشر، إذ إن الحق فى النشر حق يضمنه القانون الدولى لكل فرد، بدون شرط سياسى أو تقييد مسبق، ويمكن أن يتم التصريح بعد نشر الجريدة لأسباب اقتصادية، أو إدارية أو ضريبية ضرورية.
- حذف العقوبات الحبسية علما بأن ظهير ١٠ أبريل ١٩٧٣ ضاعف هذه العقوبات.
- التنصيص على وجوب تعليل قرار منع نشرة أجنبية، الشىء الذى يتيح مزاولة الحق فى الطعن القضائى ضد القرار المذكور.
- التنصيص على وجوب تعليمات كتابية لوزير العدل بصفته رئيس النيابة العامة للقيام بمتابعات من أجل المس بحرمة الملك وحرمة الأمراء والأميرات.
- حذف التعديل الذى حصل بمقتضى ظهير ١٩٧٣ فيما يتعلق بجنحة نشر أو إذاعة أو نقل نبأ زائف والعمل من جديد بالنص الأصلى الذى يفرض إثبات سوء النية (المادة ٤٢).
- التنصيص على عدم إمكانية إثبات صحة ما يتضمنه القذف إذا كانت الوقائع تعود إلى أكثر من ٢٠ سنة، لا عشر سنوات (المادة ٤٩، الفقرة الثانية).
- حصر منع نشر ما يدور فى المناقشات المتعلقة بدعوى القذف فقط فى الحالات التى تمس الحياة الشخصية للأفراد (المادة ٥٥).
- التنصيص على أن المتابعات المقامة من أجل السب أو القذف إزاء أعضاء الحكومة يجب أن تتم بشكوى من الوزير أو الوزراء المعنيين موجهة إلى وزير العدل، وذلك فقط فى حالة ما إذا ارتبط القذف بصفة الوزير أو بمهامه.
- حذف التعديل الذى تم بمقتضى ظهير ١٣ نوفمبر ١٩٦٣ والذى حصر أجل استدعاء المشتكى به من أجل القذف فى خمسة أيام فحسب (المادة ٧٢)، علما بأن الأجل المنصوص عليه فى قانون المسطرة الجنائية هو ١٥ يوما.
- التنصيص على أن الأجل لإخبار النيابة العامة بالوقائع المبنية والموصوفة فى طلب الحضور والتى يريد المتابع إثبات حقيقتها وتبليغه نسخة من المستندات وكذا أسماء الشهود المراد الإعتماد عليهم، على أن هذا الأجل يجب أن يسرى إلى ليلة أول جلسة تعين فيها القضية (المادة ٧٣).
- التنصيص على أن أجل ١٥ يوما المحدد لإيداع مقدار التعويضات المدنية والغرامات المحكوم بها يجب أن يسرى ابتداء من تبليغ قرار محكمة الاستئناف وذلك رغم طلب النقض.
- التنصيص على أن حجز جريدة يجب أن يتم بمقتضى قرار صادر عن المحكمة الابتدائية المختصة ويمكن الطعن فيه أمام غرفة المشورة لمحكمة الاستئناف (المادة ٧٧).
- حذف الصلاحية المعطاة لوزير الداخلية والمتعلقة بتوقيف جريدة.
- إخضاع منع جريدة أو دورية للقضاء، ويتعين أن يكون المنع موضوع دعوى مرفوعة من لدن الوزير الأول أمام قضاة الحق العام (المحكمة الابتدائية) ولا يمكن أن

يدخل المنع حيز التنفيذ إلا بعد قـــرار محكمة الاســـتئناف والـــذى يقضـــى بصحة دعوى المنع.

- تحديد أجل تقادم الدعوى من أجـــل القذف فى خمسة أشهر وهو الأجـــل المحدد أصلا فى ظهير ١٥ نوفمـــبر ١٩٥٨ والذى مدده إلى سنة بمقتضى ظهير ١٩٦٣.
- إلغاء صريح لظـــهير ١٩٣٩ الـــذى يمنع ويعاقب على توزيـــع وحيـــازة ونشر مناشر ومحررات "مشـــاغبة"، هذا الظهير المخالف للمبدأ الدستورى لحرية التعبير.

٤- فيمـــا يخـــص القـــانون الأساســـى للصحفيين:

- تمتع صحـــافيى وســـائل الإعـــلام السمعية البصرية بنفـــس الضمانـــات المعترف بها للصحفيين فى الصحافـــة المكتوبة.
- ضمان حق الوصول إلى الخبر لـــدى الإدارة العمومية بالنسبة للصحفييـــن المغاربة والأجانب.
- ضمان حق الصحفيين المطلق فـــى حماية مصدر الخبر.
- التنصيص على أنه لا يمكن تســـليم وسحب البطاقة المهنية إلا بعد موافقة اللجنة الممثلة للصحفيين.

٥- فيمـــا يخـــص مســـاعدة الدولـــة للصحافة:

إصدار قانون يحدد معايير وطـــرق اتخاذ القرار وكيفية توزيع المساعدة على الصحافة الحزبية والمستقلة.

وإن منظمتنا التـــى طـــالبت دائمـــا بالحوار مع السلطات العمومية، لعلى أتـم الاستعداد للمساهمة فى بلورة مشـــاريع الإصلاحات التشريعية الضرورية فـــى نطاق تنفيذ الـــتزام المملكـــة بالمعـــايير الدولية لحقوق الإنسان.

٦- إجراءات مستعجلة:

أ) رفع المنع الذى اتخذ إزاء عدد مـــن الجرائد والدوريات والكتب.

ب) وضع حد لكل شـــكل مـــن أشـــكال مضايقة الصحفيين.

ج) إعادة الصحفيين المبعدين من الإذاعة والتلفزة إلى عملهم.

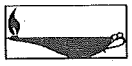
عن المنظمة/ المكتب الوطني

الرباط- في ٣١ يوليو/ تموز ١٩٩٨

وثائق

مذكرة تفصيلية بشأن مواقف ومطالب الجمعية في ميدان حقوق الإنسان مرفوعة لرئاسة الحكومة المغربية والتي سبق أن حددت أهمها في بيانها الصادر بعد تنصيب الحكومة الجديدة والمؤرخ في ١٤ مارس ١٩٩٨

مطالب
الجمعية المغربية لحقوق الإنسان
من رئاسة الحكومة



وتود الجمعية، فى هذه المذكرة، أن تفصل قليلاً فى تلك المطالب، وإذا اقتضى الأمر الإضافة إليها، وذلك بعد أن سجلت إيجابية ما ورد فى التصريح الحكومى أمام مجلس النواب يوم ١٧ أبريل ١٩٩٨ من كون "الدفاع عن حقوق الإنسان كما هو متعارف عليها دولياً يشكل إحدى التوجهات الرئيسية للحكومة"، وأنها ستعمل على تعزيز تعاونها مع المجلس الاستشارى لحقوق الإنسان والهيئات غير الحكومية المعنية، وبالذات فى اتجاه التسوية النهائية للحالات المعروضة على المجلس المذكور، والتى ما زالت عالقة على مستوى التنفيذ. وستسهر الحكومة كذلك على ملاءمة القوانين المغربية مع المواثيق الدولية. كما ستعمل فى اتجاه انعاش ثقافة حقوق الإنسان...".

إن من أهم المطالب التى تناضل جمعيتنا مع العديد من القوى الديمقراطية على تحقيقها والتى نأمل من حكومة الأستاذ عبد الرحمن اليوسفى العمل على تحقيق المطالب الآتية:

على المستوى الدستورى:

إن جميع الدساتير التى عرفها المغرب منذ الاستقلال ولغاية آخر دستور منها وهو دستور ١٩٩٦، لم تكن ديمقراطية فى اعدادها وفى الاستفتاء حولها، وفى محتواها.

فقد أعدت مشاريعها فى الخفاء، مـــع أن الأمر يتطلب بأن يتم ذلك مـــن قبـــل هيئـــة منتخبة بكيفية ديمقراطية.

كما عرف الاستفتاء عليها فرض الـــرأى الواحد المؤيد لـــها عـــبر وســـائل الإعـــلام العمومية وقمـــع الآراء المخالفـــة والغـــش والتزوير سواء فى إعـــداد اللوائـــح العامـــة المعتمدة فى الاستفتاء، أو فى التصويـــت أو فى النتائج...

ومن بين ما يعاب على محتوى دســـتور ١٩٩٦ كسابقيه:

أولاً: أنه خالٍ من العديد من المبادئ المهمـــة الواردة فى الاعلانـــات والمواثيـــق الدوليـــة الخاصة بحقوق الإنسان مثل ضمان الحق فى الحياة الذى يترتب عليه إلغاء عقوبة الإعدام، والحق فى اللجوء السياسى، والحق فى التنقل داخلياً وخارجياً بدل حصر هذا الحـــق فـــى التنقل داخل المغرب، والمساواة بين المـــرأة والرجل فى جميع الحقوق السياسية والمدنيـــة والاقتصادية والاجتماعية بدل حصرها فـــى الحقوق السياســـية، والحـــق فـــى الضمـــان الاجتماعى، بما يقتضيه هذا الحق من تـــأمين الشغل بشروط عادلة، ومن تعويـــض عـــن مختلف الآفات الاجتماعية بمـــا فيـــها آفـــة البطالة. والحق فى الصحـــة وفـــى الســـكن اللائق وفى البيئة السليمة. ومن المعلـــوم أن الدستور الحالى، لا ينص سوى على الحـــق فى التربية والشغل. كما ينص علـــى حريـــة الرأى والتعبير دون حرية الفكـــر والعقيـــدة التى ينص عليها الإعلان العـــالمى والعـــهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

ثانياً: عدم الفصل بيـــن الســـلطات الثـــلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، فصلاً مـــن شأنه أن يبعد هيمنة السلطة التنفيذيـــة علـــى السلطتين الأخريين كما أن ســـلطات الملـــك تهيمن على جميع السلطات الثلاث الأخـــرى ايجاداً وتوجيهاً وتغييراً وإنهاءً.

ثالثاً: لا يوجد نص فى الدستور يلـــزم بـــأن تكون الحكومة مشكلة من الأغلبية البرلمانية.

رابعاً: تغييب الحصانة البرلمانية عندما يكون الرأى المعبر عنه يجادل فى النظام الملكـــى أو الدين الإسلامى أو يتضمـــن مـــا يخـــل بالاحترام الواجب للملك (٣٩.د.).

خامساً: ان ضمانات استقلال القضاء ناقصـــة وغير كافية: فهى محصورة فى عدم جـــواز عزل ونقل قضـــاة الأحكـــام إلا بمقتضـــى القانون دون أن تمتد هذه الحماية إلى قضـــاة النيابة العامة (م.٨٥د.) والمجلـــس الأعلـــى للقضاء يســـهر علـــى تطبيـــق الضمانـــات الممنوحة للقضاة فيما يرجع لترقيتهم وتأديبهم دون أن يمتد هذا السهر إلى نقلهم. كمـــا أن الدستور لم يرفع القضاء إلى مستوى ســـلطة (ف. ٨٢د.)

سادساً: أن هناك عرقلة قانونية كبيرة تحـــول دون تشكيل لجان تقصى الحقائق من قبل أحد مجلسى البرلمان سواء بسبب ربط التشـــكيل بموافقة أغلبية الأعضـــاء أو بعـــدم وجـــود متابعات قضائية فـــى نفـــس الوقـــائع التـــى سيحقق فيها، أو بسبب إنـــهاء مـــهام لجـــان التقصى فور فتح تحقيق قضائى فى الوقـــائع التى اقتضت تشكيلها (م. ٤٢د.)

سابعاً: أن موافقة مجلســـى البرلمـــان غـــير لازمـــة لإشـــهار الحـــرب (م. ٧٤د.) ومقترحاتهما وتعديلاتهما تكون مرفوضـــة إذا كان قبولها يؤدى بالنسبة للقانون المالى إمـــا إلى تخفيض الموارد العموميـــة وإمـــا إلـــى إحداث تكليف عمومى أو الزيادة فى تكليـــف موجود (م. ٥١د.)

ثامناً: وأخيراً، وليس بالأخير، فإن الشـــعب المغربى الذى استفتى بشأن الدستور وعلـــى أساس نتيجة هذا الاستفتاء صدر الدستور، لا حق له فى مراجعة هذا الدســـتور إذا كـــان موضوعها النظام الملكى للدولة أو النصوص المتعلقة بالدين الإسلامى.

ولذلك فإن الجمعية تؤكد طلبها فى تغيـــير الدستور بما ينسجم فى المضمون مع مبـــادئ ومعايير حقوق الإنســـان المتعـــارف عليـــها كونياً وبما يحترم شكلاً إشراك ممثلى الشعب

فى صياغته بشكل ديمقراطى قبـــل طرحـــه على الاستفتاء الشعبى الحر والنزيه.

المساس بالإرادة الشعبية:

عرفـــت انتخابـــات ١٩٩٧ الجماعيـــة والمهنية والتشريعية، خروقـــات وانتـــهاكات خطيرة متعددة ومتنوعة (الغش والتزوير فـى اللوائح وفـــى النتـــائج واســـتعمال العنـــف والاعتقالات التعسفية والتمييز بين الأحـــزاب فى ممارسة الحملة الانتخابية وفى اســـتعمال وسائل الإعلام العمومية والحصـــول علـــى الدعم المالى وقد ترتب عـــن ذلـــك المـــس بالإرادة الشعبية التى يحميها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان من خلال مادته ٢١ والمـــادة الأولى مـــن العـــهدين الدوليـــن الخـــاصين بالحقوق المدنيـــة والسياســـية والاقتصاديـــة والاجتماعية والثقافية، الأمر الـــذى يـــترتب عليه عدم شرعية جميع المجالس المنبثقة عن تلك الانتخابات المغشوشـــة، الشـــىء الـــذى يفرض مراجعة مدونة الانتخابـــات لإزالـــة العيوب التى بقيت عالقة بها وتوسيع وتقويـــة الضمانات الموجودة بها وحل تلك المجـــالس فى أقرب وقت ممكن وإعادة إقامتها بمقتضى انتخابات سليمة وتحت إشراف لجنة أو لجـــان محايدة بعيدة عن أية هيمنة أو توجيه من قبل وزارة الداخلية مع تقديم كل الذين ارتكبـــوا أفعال الغش والتزوير أو ساهموا أو شـــاركوا فيها إلى المحاكمات.

المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان:

إن حقوق الإنسان كونية وشـــمولية، أى يجب أن ينعم بها كل بنى الإنسان فى الكـــون وأنها تشمل الحقـــوق المدنيـــة والسياســـية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، كما يتجلى ذلك من خلال ديباجة قانونها الأساسى وأهدافها المسطرة فى هذا الأخـــير، تؤمـــن بكونية حقوق الإنسان وبشموليتها المســـطرة فى المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنســـان ولذلك جعلت من أحـــد أهدافـــها المطالبـــة والعمل على أن يصادق المغرب على جميـــع الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقـــوق الإنســـان الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحـــدة والأجهزة التابعة لها.

وبما أن الاتفاقيات الصادرة عن منظمـــة العمل الدولية تدخل مواضيعها فـــى نطـــاق الحقوق الاجتماعية فقد دأبت الجمعيـــة مـــع غيرها من القوى الديمقراطية على المطالبـــة بمصادقة المغرب علـــى جميـــع الاتفاقيـــات الصادرة عن هذه المنظمة، الشىء الذى لـــم يتحقق حتى الآن إلا فى حدود حوالى الربـــع. ومن بين الاتفاقيات المهمة التى لم يصـــادق عليـــها المغـــرب الاتفاقيتـــان (٨٧، ١٣٥) المتعلقتان بالحرّيات النقابية.

وتسجل الجمعية فيما يخـــص اتفاقيـــات حقوق الإنسان الصادرة عن الجمعية العامـــة للأمم المتحدة:

١) أن المغرب لم يصادق حتى الآن علـــى العديد منها رغم أهميتها.

٢) أن الاتفاقيات التى صادق عليها المغرب بعضها تحفظ على عدد من بنودهـــا تحفظـــاً تسبب إما فى تعطيل آليـــات حمايـــة تنفيـــذ مقتضياتها، أو فى تنـــاقض مـــع أهدافـــها، والبعض الآخر لم ينشـــر حتـــى الآن فـــى الجريدة الرسمية.

وهكذا على وجه المثال:

أ- فإن المغرب الذى صادق علـــى العـــهد الدولى للحقوق المدنية والسياســـية فـــى ١٩٧٩/٥/٣ لا زال حتى الآن لم يعلـــن فى نطاق المادة ٤١ مـــن العـــهد قبولـــه اختصاص لجنة حقوق الإنسان فى استلام ودراسة بلاغات تنطوى على ادعاء دولة طرف فى العهد بأن المغـــرب لا يفـــى بالالتزامات التى يرتبها عليها هذا العـــهد، ولا زال المغرب كذلك حتـــى الآن لـــم يصادق على الـــبروتوكول الاختيـــارى الأول الملحق بالعهد المذكور المعتمد من قبل الجمعية العامة للأمم المتحـــدة فـــى ١٩٦٦/١٢/١٦ وهو الملحق الذى يخـــول

للأفراد الداخلين فى ولاية الدولة الطـرف فى العهد والتى تصبح طرفاً فى الملحـق بتقديم شكاياتهم ضد هذه الأخـيرة أمـام لجنة حقوق الإنسان للنظر فيما يدعونـه من انتهاكات لمقتضيات العهد إزاءهم من قبل دولتهم.

ولازال المغرب لم يصـادق حتـى الآن كذلك على البروتوكول الاختيـارى الثـانى الملحق بالعهد الدولى لحقوق الإنسان المدنيـة والسياسية والذى اعتمدته الجمعية العامة فـى ٩٨/١٢/١٥ والمتعلق بإلغاء عقوبة الإعدام.

ب- كما أن المغرب الذى صادق فـى ١٩٩٣/٦/٢١ على اتفاقية حماية جميـع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغـيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسـية أو اللاإنسانية أو الخاصة بالكرامة:

أعلن عدم اعتراف حكومته وفقاً للفقـرة الأولـى مـن المـادة ٢٨ مـن الاتفاقيـة، باختصـاص لجنـة مناهضـة التعذيـب المنصوص عليه فى المادة ٢٠ مـن نفـس الاتفاقية وهو الاختصاص الذى يخول لـهذه اللجنة التحقيق فى المعلومات الموثوق بـها والتى يبدو لها أنها تتضمن دلائل لها أساس قوى تشير إلى تعذيباً يمارس على نحو منظم فى أراضى دولة طرف.

كما أعلن المغرب وفقاً للفقرة الثانية مـن المادة ٣٠ من نفس الاتفاقية بأن حكومتـه لا تعتبر نفسها ملزمة بالفقرة الأولى من نفـس المادة هذه الفقرة التى تنـص علـى أن أى نزاع ينشأ بين دولتين أو أكثر مـن الـدول الأطراف فيما يتعلق بتفسير هـذه الاتفاقيـة وتنفيذها ولا يمكـن تسـويته عـن طريـق التفاوض يطرح للتحكيم بنـاء علـى طلـب إحدى هذه الدول. فإذا لم تتمكن الأطراف فى غضون ستة أشهر من تاريخ طلب التحكيـم من الموافقة على تنظيم التحكيم، يجـوز لأى من تلك الأطراف أن يحيل الـنزاع إلـى محكمة العدل الدولية.

ج- كما أن المغرب الذى صادق على اتفاقية حقوق الطفل فـى ١٩٩٣/٦/٢١ تحفظ على أحكام المادة الرابعة عشـرة من الاتفاقية التى تعترف للطفل بـالحق فى حرية الدين نظراً لأن الإسلام هـو دين الدولة هذا مع العلم أن المـادة ١٨ من الإعلان العالمى لحقـوق الإنسـان والمادة ١٨ من العهد الدولى الخـاص بالحقوق المدنيـة والسياسـية والـذى صادق عليه المغرب يكفل لكل شـخص الحق فى حرية الفكر والعقيدة. كما أنـه طبقاً للبند ٢ من المادة ٥١ من الاتفاقية فإنه لا يجوز إبداء أى تحفـظ يكـون منافياً لهدف الاتفاقية وغرضها.

د- كما أن المغرب الذى صادق على اتفاقية القضاء علـى جميـع أشـكال التمييز ضد المرأة فى ١٩٩٣/٦/٢١ لم ينشرها حتى الآن بالجريد الرسـمية، كما أنه تحفظ على بعض بنودها تحفظاً مس بهدف الاتفاقية الرامى إلى القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المـرأة، مع العلم أنه طبقاً للبند ٢ من المادة ٢٨ من الاتفاقية فإنه لا يجـوز إبـداء أى تحفظ يكون منافيـاً لموضـوع هـذه الاتفاقية وغرضها.

ولذلك يتعين العمل علـى أن يسـحب المغرب جميع تحفظاته علـى المـواد ٢و ١٥ فقرة ٢و ١٦و ١/٢٩ وينشر الاتفاقيـة بالجريدة الرسمية.

وإن الجمعية لتجدد طلبها فى أن تعمـل الحكومة على التصديق علـى الاتفاقيـات والبروتوكولات التى لم تصـادق عليـها، وعلى رفع جميع التحفظات المتعلقة بـها، وعلى نشر ما لم ينشر بالجريدة الرسـمية، وعلى إعطائها الأولوية فى التطبيق عنـد تعارضها مع التشريع المحلى وعلى إلغـاء عقوبة الإعدام.

إدعـاء مقتضيـات المواثيـق الدوليـة المتعلقـة بحقوق الإنسان فى التشريع المغربى:

إن ذلك يقتضى، فى إطار التعديـل مـن أجـل الإضافـة أو الانقـاص أو الإلغـاء،

مراجعة شاملة للقوانين المغربية والتى مـــن بينها على وجه المثال:

– **قوانين الشغل والضمان الاجتمـــاعى:** من أجل جعلها منسجمة مع المواثيق الدوليـة الخاصة بحقـــوق الإنســـان، وخاصـــة مـــع الاتفاقيات والتوصيات الصادرة عن منظمـــة العمل الدولية، ومع المـــواد ٢٢و ٢٣و ٢٤و ٢٥ من الإعلان العالمى لحقـــوق الإنســـان، والمواد ٦و ٧و ٨و ٩و ١٠و ١١ من العـــهد الدولـــى الخـــاص بـــالحقوق الاقتصاديـــة والاجتماعية والثقافية.

– **مدونة الأعمال الشخصية:** من أجـــل جعلها متوافقة مع مقتضيات اتفاقية القضـــاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وبعـــد رفع جميع التحفظات عن هذه الأخيرة.

– تعديل الفصليـــن ٤١٨و ٢/٤٩١ مـــن القانون الجنائى لتصبـــح الزوجـــة لتصبـــح الزوجة متساوية لزوجها فى التمتـــع بعـــذر مخفض للعقوبة فى جرائم القتل أو الجرح أو الضرب المرتكبة من قبلـــها ضـــد زوجـــها وشريكته عند مفاجأتهما متلبســـين بجريمـــة الزنا. ولتصير الزوجة مساوية كذلك لزوجها فيما يتعلق بإمكانية النيابة العامة متابعة هـــذا الأخير تلقائياً عندما يتعاطى الفساد فى غيـــاب زوجته الموجودة خارج المغرب.

إلغاء جميع التعديلات التى لحقت قوانين الحريات العامة وفى مقدمتها تعديلات ١٥ أبريل ١٩٧٣

إن الجمعية تجدد طلبـــها إلغـــاء جميـــع التعديلات التى لحقت قوانين الحريات العامـــة وفى مقدمتها تعديـــلات ١٠ أبريـــل ١٩٧٣، لأنها تعديلات زادت فـــى تضييـــق العمـــل والنشاط فى ميدان الحريات العامة.

وكما هو معلوم فإن قوانيـــن الحريـــات العامة هى:

أولاً: الظهير رقـــم ٥٨٣٧٦-١ بتـــاريخ ٣ جمـــادى الأول ١٣٧٨ (١٩٥٨/١١/١٠) المتعلق بتأسيس الجمعيات:

فقد جاءت تعديـــلات ٧٣/٤/١٠ تربـــط تأسيس الجمعيات بضرورة التصريح المسبق للسلطة وللنيابة العامـــة، (المادتـــان ٢و ٥)، ولتعطى إمكانية حل الجمعيات إلى الســـلطة التنفيذية، بعـــد أن كـــانت هـــذه الإمكانيـــة مقصورة على السلطة القضائية، ولتوسع مـــن أسباب الحل للجمعيات فتضيف إلـــى ســـبب مخالفة مقتضيات المادة ٣: "إذا ظهر أن مـــن شأن نشاط هذه الجمعيـــة الإخـــلال بـــالأمن العمومى" (المادة ٧)، ولترفع مـــن عقوبـــة الحبس والغرامة عند مخالفة مقتضيات المادة ٥ (المادة ٨). وعلى المســـتوى الأحـــزاب السياسية فقد أعطـــت تعديـــلات ٧٣/٤/١٠ للسلطة التنفيذية، التى لا يمكن إلا أن تكـــون منحازة، إمكانية حل الأحزاب السياسية بعـــد أن كان ذلك مقصوراً على القضاء الذى مـــن المفروض أن يكون مستقلاً ومحايداً (المـــادة ١/١٩)، ولتوسع من أسباب وقف وحل هـــذه الأحزاب فتضيـــف إلـــى حـــالات مخالفـــة مقتضيات الفصـــول ٣و ٥و ١٧، حالـــة "إذا ظهر أن من شأن نشاط حزب أو جمعية ذات صبغة سياسية الإخلال بـــالأمن العمومـــى" وهذه العبارة (من شأنه... الإخـــلال بـــالأمن العمومى) تذكرنا بالظهير المعروف ب "كـــل ما من شأنه..." الذى تم إلغاؤه (المـــادة ١٩) ولترفع من عقوبة الحبـــس والغرامـــة عنـــد مخالفة مقتضيات الفقـــرات ١و ٤و ٥ مـــن المادة ١٧ (المادة ٢٠).

ثانياً: الظهير رقـــم ١٥٨٣٧٧ بتـــاريخ ٣ جمـــادى الأول ١٣٧٨ (١٩٦٨/١١/١٥) بشأن التجمعات العمومية:

– **فعلى مستوى الاجتماعات العمومية:**

فقد جاءت تعديلات ١٩٧٣/٤/١٠ لتوسع من إمكانية فض الاجتماع العمومى من قبـــل مندوب السلطة، لتضيف إلى الإمكانيات التـــى كانت لهذا الأخير، وهى الغرض، بنـــاء علـــى طلب من مكتب التسيير للتجمع العمومـــى أو وقعت اصطدامات أو أعمال عنف، إمكانيـــة

جديدة وخطيرة وقابلة لأى تأويل، وهى إمكانية فض الاجتماع العمومى تلقائياً من قبل مندوب السلطة "إذا رأى هذا الأخير أن سير الاجتماع يخل بالأمن العمومى أو من شأنه الإخلال به" (المادة ٧)، ولترفع من العقوبات فى حالة مخالفة مقتضيات الظهير (المادتان ٩و ١٠).

- وعلى مستوى المظاهرات بالطرق العمومية:

فقد جاءت تعديلات ١٠/٤/١٩٧٣ برفع العقوبات الجنائية عند مخالفة مقتضيات المادتين ١٤و ١٥ من الظهير.

- وعلى مستوى التجمهر فى الطرق العمومية:

فقد جاءت تعديلات ظهير ١٠/٤/١٩٧٣ بتغييرات على المواد ١٧و ١٩و ٢٠و ٢١ من ظهير ١٥/١١/١٩٥٨ بشأن التجمعات العمومية:

فالتعديل الذى لحق لحق المادة ١٧ وسع من سبب منع التجمهر غير المسلح، فبعد أن كان السبب هو ("كل ما من شأنه أن يخل بالاطمئنان العام") أصبح "كل ما من شأنه الاخلال بالأمن العمومى".

والتعديل الذى لحق المادة ١٩ سمح فى التجمهر المسلح بتشتيت المتجمهرين بالقوة لمجرد إبداء تصلب إزاء أمر عميد الشرطة بالانفضاض والانصراف، بعد أن كان استعمال القوة يتطلب عدة اجراءات وهى أن يكون ممثل السلطة حاملاً شارة وظيفة، وأن يعلن عن وصوله بواسطة مكبر الصوت، وأن يوجه إنذارين بالانفضاض والانصراف يظلان دون نتيجة.

- والتعديل الذى لحق المادة ٢٠ رفع من العقوبات التى يمكن توقيعها على المشاركين فى التجمع المسلح.

ثالثاً: الظهير المنظم للصحافة (ظهير رقم ١٥٨١٣٧٨ بتاريخ ٣ جمادى الأول ١٣٧٨ (١٥/١١/٥٨) بشأن قانون الصحافة بالمغرب:

لقد لحقت الظهير المذكور عدة تعديلات فى مقدمتها تعديلات ظهير ١٠/٤/١٩٧٣ التى انقصت بعض الضمانات، ووسعت من نطاق المخالفات للظهير. ورفعت من العقوبات المترتبة عن مخالفة مقتضيات الظهير الأمر الذى من شأنه أن يعرقل ممارسة حرية الفكر والتعبير عن الصحافة وهكذا وعلى وجه المثال:

فالتعديل الذى لحق المادة ٢٠ رفع من العقوبة التى يمكن توقيعها على صاحب جريدة أو مدير نشرة أو أحد مساعديه يتلقى بصفة مباشرة أو غير مباشرة أموالاً أو منافع من حكومة أجنبية...

والتعديل الذى لحق المادة ٢٥ رفع من درجة العقوبة التى يمكن توقيعها على مدير النشر الذى يرفض نشر الاستدراكات الموجهة إليه من أحد رجال السلطة...

والتعديل الذى لحق المادة ٢٩ أعطى الصلاحية لوزير الأنباء لمنع دخول وترويج الجرائد أو النشيرات الدورية أو غير الدورية المطبوعة خارج المغرب، بعد أن كانت الصلاحية المذكورة مقصورة على رئيس الوزراء.

والتعديل الذى لحق المقطع الثانى من المادة ٣٠ رفع من العقوبة التى يمكن توقيعها على من يوزع أو يعرض للبيع أو على أنظار العموم المناشير والنشرات والوريقات الواردة من الخارج أو المستمرة رواجها من الأجانب. أو يمسكها قصد التوزيع والبيع أو العرض لأجل الدعاية...

وبعد أن كان بيع الكتب والنشرات والكراسات والجرائد والرسوم أو الشعارات والمنقوشات والصور الحجرية والشعبية أو المناداة بها أو توزيعها فى الأماكن العمومية أو الخاصة لا يحتاج لأى ترخيص ولا حتى إلى مجرد تصريح لدى السلطة المحلية، إذا تم هذا العمل بكيفية عرضية، وأن هذا الأخير (التصريح) لا يكون لازماً إلا إذا

اتخذ هذا العمل صورة الاحتراف (المادة ٣٤)، فإن تعديل ٧٣/٤/١٠ الذى لحق هذه المادة، فرض وجوب الحصول على إذن من السلطة المحلية من أجل القيام بالعمل المذكور، سواء كان هذا العمل سيتم عرضياً أم فى نطاق الاحتراف.

وبعد أن كانت العقوبة المترتبة على مخالفة مقتضيات المادة ٣٤ تتراوح بين ١٠ درهم وحبس تتراوح مدته بين يوم واحد وخمسة أيام، ارتفعت هذه العقوبة بموجب تعديل ٧٣/٤/١٠ لتصبح الغرامة تتراوح بين ٥٠٠و ٥٠٠٠ درهم، وحبس تتراوح مدته بين شهر وثلاثة أشهر.

- وعلى مستوى الجنح المرتكبة ضد الشئون العامة:

فقد جاءت تعديلات ١٩٧٣/٤/١٠: لترفع من العقوبة المترتبة على المس بكرامة الملك والأمراء والأميرات بأحد الوسائل المنصوص عليها فى المادة ٣٨، فبعد أن كانت محدودة فى سجن تتراوح مدته بين سنة وخمس سنوات وغرامة تتراوح بين ألف درهم ومائة ألف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين أصبحت العقوبة (بعد التعديل) هى السجن الذى تتراوح مدته بين خمس سنوات وعشرون سنة والغرامة التى يتراوح قدرها بين مائة ألف درهم ومليون درهم (المادة ٤١).

- وفيما يخص الجنح الماسة بالأشخاص:

فقد رفعت تعديلات ١٩٧٣/٤/١٠ من عقوبة القذف الموجه ضد الأفراد بأحد الوسائل المنصوص عليها فى المادة ٣٨ (المادة ٤٧).

وأوجبت نفس التعديلات، التى أضافت فقرة ثالثة إلى المادة ٤٩، بأن يتوفر المسئولون عن النشر، قبل القيام به على الحجج التى تثبت صحة الوقائع التى يتحدثون عنها، الأمر الذى يعتبر عرقلة كبيرة لحرية النقد المشروع عبر الصحافة.

- وفيما يتعلق بالاختصاص والإجراءات:

فإن التعديل الذى لحق الفقرة الأولى من المادة ٧٣ بمقتضى ظهير ١٩٦٣/١١/١٣، أنقص من الأجل الذى يجب على المتهم خلاله، إذا أراد أن يكون مقبولاً لإثبات صحة الوقائع التى من أجلها وجه القذف وفق مقتضيات المادة ٤٩، أن يقدم شهوده ونسخ من مستنداته: فبعد أن كان الأجل هو خمسة أيام أصبح ثمانية وأربعين ساعة.

والتعديل الذى لحق المادة ٧٤ بمقتضى ظهير ٧٣/٤/١٠ استثنى عقوبة المس بكرامة الملك والأمراء والأميرات المنصوص عليها فى المادة ٤١، من إمكانية تطبيق ظروف التخفيف عليها.

وقبل تعديل ظهير ١٩٦٣/١١/١٣ الذى لحق المادة ٧٦، كان إيقاف النشر بسبب عدم إيداع الغرامة والتعويضات المحكوم بها على مدير النشر أو صاحب المقال داخل ١٥ يوماً من تاريخ النطق بالحكم الابتدائى، ورغم التعرض والاستئناف والنقض مرتبط بصدور حكم بالإيقاف، وبعد التعديل صار الإيقاف مبنى على مجرد طلب من النيابة العامة دون الالتجاء من جديد إلى المحكمة وبواسطة القوة العمومية عند الاقتضاء.

- وعلى مستوى الحجز والإيقاف والمنع:

فبمقتضى تعديلات ظهير ١٩٩٦/٥/٢٨ وظهير ٧٣/٤/١٠ التى أضافت إلى المادة ٧٧ الفقرات الثانية والثالثة والرابعة، فإنه أصبح فى إمكان وزير الداخلية، بالإضافة إلى الصلاحية التى كانت له وهى الحجز الإدارى لكل عدد من جريدة أو نشرة دورية يكون من شأنه الإخلال بالأمن العمومى، تقول أصبح فى إمكانه أيضاً إيقاف الجريدة أو النشرة الدورية إذا رأى أن نشرهما قد

مس بأسس الأوضاع السياســـية أو الدينيـــة للمملكة، كما أصبح فى إمكان الوزيـــر الأول للسببين المذكورين (ما من شـــأنه الإخـــلال بالأمن العمومى والمس بأسس الأوضـــاع السياسية أو الدينية)، أن يمنع الجريـــدة أو النشرة الدورية من الصدور.

وبمقتضى التعديل الذى لحق المـــادة ٧٨ بواسطة ظهير ١٩٦٣/١١/١٣ فـــإن مدة تقادم الدعوى العمومية الناتجة عـــن الجنح والمخالفات المقررة فـــى ظـــهير الصحافة ارتفعت من خمسة أشهر إلـــى سنة، الأمر الذى يعنى تطويل مدة التهديد بإقامة الدعوى العمومية وهو نوع مـــن التضييق على ممارسة الحريات العامة.

- المس بحـــق الإضـــراب بالنســـبة للموظفين:

يضمن الدستور حق الاضراب (المادة ١٤ دستور)، بدون أن يستثنى من هـــذا الحق أى شريحة أو قطاع اجتماعى منه.

إلا أن المادة ٥ من المرســـوم رقـــم ١٤٦٥. ٥٧. ٢ المؤرخ فى ١٥ رجـــب ١٣٧٧ (١٩٥٨/٢/٥) بشـــأن مباشـــرة الموظفين للحق النقابى، حرمـــت علـــى الموظفين ممارسة حق الاضراب تحـــت طائلة تعريضهم للتأديب بدون ضمانـــات تأديبية. ولذلك يتعين إلغاء هـــذه المـــادة لمساسها بحق دســـتورى، وبمقتضيـــات المادة ٨١ من الدستور التى تنص علـــى أنه "لا يجوز إصدار أو تطبيق أى نـــص يخالف الدستور".

الضمانات الواردة فى المسطرة الجنائية والمتعلقة بالحرية الشخصية فى مجال الاعتقال والبحث والتحقيق والمحاكمة

لقد احتوت المسطرة الجنائيـــة عنـــد صدورها بمقتضى ظـــهير رقـــم ٢٦١. ٥٨. ١ المؤرخ فـــى ١ شـــعبان ١٣٧٨ (١٩٥٩/٢/١٠) على عـــدة ضمانـــات محكمة تتعلق بحماية الحرية الشـــخصية فى مجال الاعتقال والبحـــث التمـــهيدى والتحقيق الإعدادى والمحاكمة..

إلا أنه أدخلت، فيما بعد، تعديلات خطيرة متوالية أزالت العديد من الضمانات وأنقصت من بعضها الآخر.

وقد وقـــع تراجـــع عـــن بعـــض تلـــك التعديلات، كما أضيفت ضمانـــات جديـــدة، وذلك بمقتضى القانون رقم ٩٠- ٦٧ المنفـــذ بظـــهير ١١٠. ٩١. ١ الصـــادر فـــى ٢٣ جمادى الأخـــيرة ١٤١٢ (١٩٩١/١٢/١٠)، إلا أن هذا التراجع والإضافة كانت جزئيـــة ومحدودة وانطوت من ناحية أخـــرى علـــى إلغاء ضمانات كانت موجودة فى الفصـــول موضوع المراجعة والإضافة.

ونورد بعض الأمثلة لما ذكر:

-فعلى مستوى الوضع تحت الحراســـة القضائية لدى ضابطة الشرطة القضائية:

فقد سبق للجمعية أن رحبت بالتراجع عن التعديلات التى لحقت المواد ٦٨و ٨٢و ١٥٤ مـــن المســـطرة الجنائيـــة (م.ج.) فـــى ١٩٦٢/٩/١٨، وذلك بمقتضى القانون رقـــم ٩٠- ٦٧ المنفـــذ بظـــهير ١٩٩١/١٢/٣٠، ونتيجة لهذه التعديلات عادت مدة الحراســـة لدى ضابطة الشرطة القضائية إلى ما كـــانت عليه عند صدور المســـطرة الجنائيـــة فـــى ١٩٥٩/٢/١٠ وهى ٤٨ ساعة مع إمكانيـــة تمديدها لمدة ٢٤ ساعة، ما عـــدا إذا كـــان الأمر يتعلق بجرائم المـــس بـــأمن الدولـــة الداخلى أو الخارجى، فإن المدة تصبـــح ٩٦ ساعة قابلة للتمديد لمثلها. كما عـــادت مـــدة الاعتقال الاحتياطى المأمور بها مـــن قبـــل قاضى التحقيق إلى مـــا كـــانت عليـــه قبـــل تعديلات ١٩٦٢ وهى شهران قابلة للتمديـــد خمس مرات بحيث لا يمكن أن تتجاوز مـــدة الاعتقال الاحتياطى فى مجموعها سنة.

إلا أنه مع ذلك، تجب الملاحظة:

بأن تعديلات قانون ٩٠-٦٧ كانت جزئية فيما يتعلق بمدة الوضع تحت الحراسة لـــدى ضابطة الشرطة القضائية: فهذه التعديلات لا

تشمل الوضع تحت الحراسة لدى ضابطة الشرطة القضائية بسبب جرائم المس بأمن الدولة الداخلى أو الخارجى المنصوص عليها فى الفصول من ١٦٣ إلى ٢١٨ من القانون الجنائى والتى يدخل الفصل فيها فى اختصاص المحكمة العسكرية، فمدة الوضع تحت الحراسة فى هذه الحالة لا زالت ١٠ أيام قابلة للتجديد بدون حدود.

بأن تعديلات قانون ٩٠-٩٧ إذا كانت سمحت لدفاع الظنين المعتقل بالحضور عند استنطاق هذا الأخير لدى النيابة العامة، وعند استنطاقه الابتدائى والتفصيلى لدى قاضى التحقيق، فإنها لا تسمح لنفس الدفاع بالحضور فى مرحلة البحث التمهيدى الذى تجريه ضابطة الشرطة القضائية، مع العلم بأنها أخطر مرحلة يمر منها الأظناء، إذ فيها يتم، حسبما أثبتت التجربة استعمال العنف والتعذيب والتهديد والتزوير من قبل بعض ضابطة الشرطة القضائية...

ولذلك يجب العمل من أجل توحيد مدة الوضع تحت الحراسة القضائية بغض النظر عن نوع المحاكم التى ستنظر فى الجرائم (عادية أو خاصة مع العلم بأن الجمعية تطالب بإلغاء المحاكم الخاصة فى الميدان الجنائى) وبأن يصبح حضور المحامى متاحاً فى مرحلة البحث التمهيدى المجرى من قبل ضابطة الشرطة القضائية، مع التنصيص الصريح على دوره عند حضوره مؤازراً الظنين أمام النيابة العامة.

- وعلى مستوى الأمر بالاعتقال والإيداع بالسجن من قبل النيابة العامة:

فإن الفصل ٦٧ من المسطرة الجنائية (م.ج.) الذى ينظم اختصاص النيابة العامة فى هذا المجال تعرض لعدة تعديلات وسعت بصفة متتالية من صلاحيات النيابة العامة فى مجال الاعتقال والايداع بالسجن وذلك عن طريق الغاء الاستثناءات أو الحالات التى كان يمنع فيها على النيابة العامة إحالة الأظناء على المحاكمة وهم فى حالة اعتقال:

ففى الأصل كان يمنع على النيابة العامة فى أربع حالات على الأقل الاعتقال والايداع فى السجن رغم توفر شروط التلبس بالجنحة أو عدم توفر مرتكب الجنحة على ضمانات كافية للحضور والاكتفاء بالمتابعة فى حالة سراح. والأربع حالات على الأقل هى:

١- فى الجنح ذات الصبغة السياسية.
٢- فى الجنح الخاصة بالصحافة.
٣- الجرائم التى تجرى على متابعتها مسطرة خصوصية.
٤- عندما يكون الأشخاص المظنون أنهم شاركوا فى الجنحة قاصرين يبلغ سنهم ستة عشر عاماً أو معرضين لعقوبة الإبعاد.

وعند التعديل الأول للفصل ٧٦ (م.ج.) بمقتضى ظهير ٤٥١-٥٩-١ المؤرخ فى ١٨ ربيع الثانى ١٣٨٢ (٦٢/٩/١٨) استثنى من الجنح الخاصة بالصحافة التى يمنع الاعتقال فيها حالة المس بالملك والأمراء والأميرات.

وعند التعديل الثانى لنفس الفصل (٧٦ م.ج.) بمقتضى الظهير رقم ٢٧١-٦٣-١ المؤرخ فى ٢٥ جمادى الثانية ١٣٨٣ (١٩٦٣/١١/١٣) ألغيت الجنح ذات الصبغة السياسية من الحالات التى يمنع فيها على النيابة العامة تقرير المتابعة فى حالة اعتقال والأمر بالايداع فى السجن فى انتظار المحاكمة.

وعند التعديل الثالث الذى لحق الفصل ٧٦ (م.ج.) بموجب القانون رقم ٩٠- ٦٧ ألغى ما تبقى من الحالات التى لا يجوز فيها للنيابة العامة متابعة الظنين فى حالة اعتقال. ومن بين هذه الحالات، كما رأينا، حالة ارتكاب أحد جنح الصحافة.

النيابة المتابعة فى حالة اعتقال، نوعاً من التضييق على حرية الرأى والتعبير التى من

بين مظاهرها العمل السياسي والصحافي، وتتنافى مع الحماية التى أرادها المشرع المغربى للمجرمين والأحداث الذين لا يتجاوز عمرهم ١٦ سنة وذلك من خلال تدابير الحماية والتهذيب والمنصوص عليها فى الفصول ٥١٤و ٥١٦و ٥٢٨ (م.ج. وغيرها) وتسمح هذه التعديلات بالاعتقال والايداع حتى فى الجرائم التى لا يحكم فيها بالحبس أو السجن، وإنما بعقوبة الابعاد.

وإن الجمعية لتطالب من جديد بإلغاء جميع التعديلات التى لحقت الفصل ٧٦ م.ج. منذ تاريخ صدور المسطرة الجنائية، وبالنص على السماح للدفاع بحضور مرحلة البحث التمهيدى لدى ضابطة الشرطة القضائية.

تعديلات ظهير بمثابة قانون رقم ٤٤٨-٧٦-١ بتاريخ ١١ رمضان ١٣٩٤ (١٩٧٤/٩/٢٨) المتعلق بادخال بعض الاجراءات الانتقالية على المسطرة الجنائية

١) إن هذه التعديلات الانتقالية أنقصت من بعض الضمانات المتعلقة بالتحقيق وبمراقبة أعمال ضباط الشرطة القضائية، ويتجلى ذلك فيما يلى:

١/ قبل التعديلات، كان التحقيق الاعدادى من قبل قاضى التحقيق إلزامياً فى الجنايات، واختيارياً فى الجنح ما عدا إذا نص على لزوميته فى بعض الجنح، ويمكن إجراؤه أيضاً فى المخالفات إن التمس ذلك وكيل الدولة (الفصل ٨٤ م.ج.). وبعد التعديلات الانتقالية أصبح التحقيق إلزامياً فقط فى الجنايات المعاقب عليها بالاعدام أو السجن المؤبد، واختيارياً فى باقى الجنايات، ولا يمكن إجراؤه فى الجنح إلا بنص قانونى خاص. أما فى المخالفات، فلم يعد فى الامكان إجراؤه (الفصل ٣/١٠ من التعديلات الانتقالية).

٢/ إن التعديلات الانتقالية أحلت الغرفة الجنحية الاستئنافية محل غرفة الاتهام فى اختصاصات هذه الأخيرة ما لم تكن هذه الاختصاصات منافية لمقتضيات الظهير بمثابة قانون الصادر بشأن التعديلات الانتقالية. وكلمة منافية تعنى من بين ما تعنيه أن الغرفة الجنحية الاستئنافية لم تحل محل غرفة الاتهام فى جميع اختصاصات هذه الأخيرة وإنما فى بعضها وبدون تحديد هذا البعض. أما البعض الآخر، وبدون تحديد كذلك، فقد ألغى من الوجود القانونى بإلغاء غرفة الاتهام، مع العلم بأن هذه الأخيرة كانت تختص، من بين ما تختص به وبكيفية صريحة بمراقبة أعمال ضباط الشرطة القضائية حين تكون هذه التصرفات صادرة عنهم بهذه الصفة (٢٤٤م.ج.) بما تسمح لها به هذه المراقبة من إمكان توجيه ملاحظات إلى ضابط الشرطة القضائية أو تقرير إما توقيفه مؤقتاً عن هذه الوظيفة أو فصله نهائياً، مع إمكانية معاقبته تأديبياً وإذا اقتضى الأمر جنائياً (الفصلان ٢٤٧و ٢٤٨ م.ج.). وسيتطلب القول بأن الغرفة الجنحية الاستئنافية حلت محل غرفة الاتهام فى مراقبة أعمال ضباط الشرطة القضائية الكثير من الجدل القانونى..

٣/ لقد جاء فى الفصل الأول من الظهير المتعلق بالتعديلات الانتقالية، بأنه تبقى، بصفة انتقالية وإلى أن يدخل القانون الجديد للمسطرة الجنائية فى حيز التطبيق.. ولقد مر حتى الآن حوالى ربع قرن تقريباً بدون أن يظهر قانون المسطرة الجنائية الجديد إلى الوجود.

بناءاً على ذلك وعلى غيره فإن الجمعية تجدد طلبها فى الاسراع باخراج قانون المسطرة الجنائية الجديد إلى الوجود، محتوياً، من بين ما يجب أن يحتوى عليه جميع الضمانات التى كانت تتوفر عليها المسطرة الجنائية الحالية فى تاريخ صدورها، ومتجنباً من بين ما يجب أن يتجنب جميع النقائص التى

جاءت بها التعديـــلات المدخلـــة علـــى المسطرة الجنائية والتى سجلنا ملاحظات سلبية بشأنها...

عراقيل قانونية تحول دون وصول القضاء إلى مساءلة المعتدين على الحقوق عندما يكونون من الادارات العمومية أو الجماعات العمومية أو من رجال السلطة

ويتجلى ذلك:

- **على المستوى الجنائى:** فإن الجرائـــم المنسوب ارتكابها إلى رجال السلطة وضبـــط الشرطة القضائية لا يمكن اتبـــاع المســـطرة الجنائية العادية فى البحث والتحقيـــق معـــهم بشأنها وبالتالى متابعتـــهم وإحالتـــهم علـــى المحكمة المختصة، وإنما فتح التحقيق معـــهم معلق، حسب المركز السلطوى، إما على أمر من الغرفة الجنائية بالمجلس الأعلى إذا كـــان المعتدى أحد أعضاء الحكومة أو عامل إقليـــم (الفصل ٢٦٧م.ج.)، وإما علـــى أمـــر مـــن الرئيس الأول لدى محكمة الاستئناف إذا كان المنسوب إليه ارتكاب الجريمة: باشا أو قـــائد ممتاز أو قائد، أو ضابط شـــرطة قضائيـــة ارتكب الجريمة أثناء مزاولـــة وظيفتـــه، أو خليفة، باشا أو قائد (٢٦٩و ٢٧٠م.ج.).

فإذا لم يصدر أمر بإجراء التحقيـــق مـــن الجـــهتين المذكورتيـــن (الغرفـــة الجنائيـــة بالمجلس الأعلى والرئيس الأول لدى محكمـــة الاستئناف)، فلا وجود لأية جهـــة قانونيـــة يمكن اللجوء إليها لفتح التحقيق. الشىء الـــذى يصح معه القول بأنه هناك عرقلـــة قانونيـــة تحول بين ضحايا الاعتداء عليهم مـــن قبـــل بعض رجال السلطة وبيـــن الوصـــول إلـــى القضاء بالطرق العادية للمطالبـــة بحقوقـــهم، وهذه العرقلة تكون فى نفس الوقـــت المـــس والاخلال بمبدأ المساواة أمام القانون.

وإذا كانت الجمعية لم تـــر مانعـــاً فـــى الاحتفاظ بالامتياز القضائى للقضاة المنســـوب إليهم ارتكاب الفعل الاجرامى وذلك محافظـــة على استقلالهم فإنـــها أكـــدت مـــراراً بـــأن الاحتفاظ بالامتياز القضائى لرجال السلطة لا مبرر له ولا يمكنه إلا أن يشجع هؤلاء علـــى التمادى فى الشطط فـــى اســـتعمال الســـلطة وتوسيع اعتداء التهم على الحريات والحقوق، ولذلك طـــالبت الجمعيـــة باســـتمرار إلغـــاء الامتياز القضائى الذى يتمتعون بـــه، وهـــى تؤكد الآن على هذا الطلب.

- **وعلى المستوى المدنى:**

فظهير ١٩٤٤/٦/١٤ يمنع تنفيذ الأحكـــام التـــى تقتضـــى أداءً ماليـــاً ضـــد الإدارات العمومية للدولة والخزينة العمومية إذا كـــان مطعوناً فيها بالنقض إلا بكفالة. وهذا المنـــع يخل بمبدأ المساواة أمام القانون لأن القـــاعدة العامة تقضى بأن يتم تنفيذ الأحكام المدنيـــة عندما تكون مشـــمولة بالنفـــاذ المعجـــل أو صادرة استئنافاً، وأن النقض لا يوقفها.

والفصل ٢٥ مسطرة مدنية (م.م.) ينـــص على أنه "يمنع على المحاكم عـــدا إذا كـــانت هناك مقتضيات قانونية مخالفة أن تنظر ولـــو بصفة تبعية فى جميع الطلبات التى من شأنها أن تعرقل عمل الإدارات العمومية الأخـــرى أو أن تلغى إحدى قراراتها: "فهذه المقتضيات تنطوى على المساس بالمساواة أمام القـــانون وعلى نوع من العمومية والغمـــوض قابلـــة لشـــتى التـــأويلات، وعلـــى دفـــع الادارات العمومية والجماعات العمومية إلى الشـــطط فى استعمال السلطة وإلى التمادى فيه وعلـــى التناقض مع فصول قانونية أخرى:

١- فهى تمـــس بالمســـاواة أمـــام القـــانون المنصوص عليها فى الدستور (المـــادة ٥) وفى الإعلان العالمى لحقـــوق الإنســـان (المادة ٧) لأنها تمنـــع علـــى القضـــاء، عندما يكون الطرف المدعى عليـــه إدارة أو جماعة عمومية، النظر، ولو بصفـــة تبعية فى جميع الطلبات التى من شـــأنها أن تعرقل عمل الإدارات العمومية للدولة أو الجماعات العمومية مع أنه، تمشياً مع مبادئ القانون والفقه، فإن على القضـــاء أن ينظر فى جميع الطلبات كيفمـــا كـــان نوعها، وأطرافها، وكل ما هنالك، إنه بعد

أن يقرر اختصاصه بالنظر فيـــها فإنـــه يحكم بقبولها أو رفضها كلياً أو جزئيـــاً، وهو يقبلها إذا كانت مرتكزة على أســاس من الواقع والقانون ويرفضـــها إذا كـــان الأمر عكس ذلك، وتبعاً لذلك فإذا كـــان الطلب يرمى إلى إزالة عمل إدارى غـير مشروع بسبب الشـــطط فـــى اســتعمال السلطة، فإن يجـــب علـــى القضـــاء أن يستجيب للطلـــب ســـواء كـــانت هـــذه الاستجابة ستعرقل عمـــل الإدارة أم لا، لأن القانون وبالتالى القضاء الذى يطبقـــه لا يمكنه أن يحمى عدم المشروعية.

٢- أما العمومية والغموض فى المقتضيـــات المذكورة فتظهر فى كـــون الفصـــل ٢٥ (م.م.م.) لم يحدد المقيـــاس الـــذى يمكـــن استعماله للتفريق بين الطلبات التى مـــن شأنها أن تعرقل عمل الإدارات العموميـــة أو الجماعات العمومية الأخـــرى، وبيـــن الطلبات التى ليست كذلك، ومن المعلـــوم أن النصوص القانونية يجـــب أن تكـــون واضحة ومحددة وذلك تجنبـــاً لمختلـــف التأويلات...

٣- إن منع القضاء من أن ينظر فى جميـــع الطلبات التى من شأنها أن تعرقل عمـــل الإدارات العمومية للدولة أو الجماعـــات العمومية الأخـــرى ســيدفعها (الإدارات والجماعات العموميـــة) إلـــى التمـــادى والزيادة فى ارتكـــاب الأعمـــال الغـــير مشروعة.

٤- إن بعض مقتضيات الفصـــل ٢٥(م.م.م.) متناقضة مع فصول أخرى مـــن نفـــس المسطرة ومع القانون المنظـــم للمحـــاكم الإداريـــة رقـــم ٩٠-٤١، فـــالفصل ٢٥(م.م.م.) يمنع المحاكم من إلغاء قرارات الادارات العمومية أو الجماعات العمومية الأخـــرى مـــع أن الفصـــل ٢/٣٥٣م.م.م. يجعل من اختصاص المجلـــس الأعلـــى البث فى الطعون الراميـــة إلـــى إلغـــاء المقررات الصادرة عن السلطات الادارية للشطط فى استعمال الســـلطة، والفصـــل ٢٠ من القانون رقـــم ٩٠-٤١ المنظـــم للمحاكم الادارية يسمح كذلك بالطعن فـــى القرارات الادارية المتصفة بالتجاوز فـــى استعمال السلطة...

ولذلك فإن الجمعية تجدد طلبـــها بإلغـــاء المقطع الأول من الفصل ٢٥(م.م.م.) المتضمن للمقتضيات التى ناقشناها.

محاكم الجماعات والمقاطعات لا تتوفر فيها من الناحية القانونية شروط تحقيق المحاكمات والأحكام العادلة

ينظم هذه المحاكم ظهير بمثابة قانون رقم ١-٧٤-٣٣٩ بتـــاريخ ٢٤ جمـــادى الثانيـــة ١٣٩٤ (٧٤/٧/١٥) المتعلق بتنظيم محـــاكم الجماعـــات ومحـــاكم المقاطعـــات وتحديـــد اختصاصها..

إن هذه المحاكم لا تتوفر فيها من الناحيـــة القانونية، شروط تحقيق المحاكمات والأحكـــام العادلة. ويتجلى ذلك فيما يلى:

١) إنه من بين قضاة هذه المحاكم قضـــاة لا يشترط فيهم التوفر على الإجـــازة فـــى الحقوق والتخرج من المعـــهد الوطنـــى للقضاء، الأمر الذى ينتج عنه نقصان فـــى الكفاءة، ولا يطبق عليهم الظهير بمثابـــة قانون المؤرخ فى ١٩٧٤/١١/١١ والذى يحتوى على العديد من الضمانات الحامية لاستقلال القضاء فـــى ميـــدان التعيـــين والعزل، والتأديب، هذا بالإضافة إلـــى أن مسطرة التقاضى أمامهم بسيطة وناقصـــة ولا وجود فى إطار تلافى هـــذا النقـــص لأية إحالة علـــى المســـطرة المدنيـــة أو الجنائية (المادة ١٥)

٢) الأحكام الصادرة من المحاكم المذكـــورة غير قابلة للطعن ما عدا فى أربع حـــالات تتعلق بالشكل فقط (المادتان ٢٠و ٢١)

٣) ولقد سبق للجمعية، مـــع بـــاقى القـــوى الوطنية الديمقراطية المطالبة بإلغاء هـــذا النوع من المحاكم والجمعية من خـــلال هذه المذكرة تجدد نفس الطلب.

- المساس باستقلال النيابة العامة (الفصل ٤٨م.د.):

إن النيابة العامة تنتمى إلى السلك القضائى (الفصل ١ من الظهير بمثابة قانون الصادر فى ١٩٧٤/١١/١١ المتعلق بالنظام الأساسى لرجال القضاء)، ولذلك يجب أن تتمتع بنفس الاستقلال الذى يتمتع به قضاة الحكم، خصوصاً وأن من بين اختصاصاتها تحريك الدعوى العمومية وتقرير المتابعة والإحالة على المحكمة المختصة. إلا أن مقتضيات الفصل ٤٨ مسطرة جنائية (م.ج.) لا يمكن إلا أن تمس بالاستقلال المذكور لأنها تجعل النيابة العامة، فى قراراتها، تحت رحمة توجيهات وزير العدل الذى ينتمى إلى السلطة التنفيذية، فهذا الفصل يسمح لوزير العدل أن يبلغ إلى رئيس النيابة العامة ما يصل إلى علمه من مخالفات للقانون الجنائى ويأمره بأن يتابع مرتكبيها أو يأمر بأن يتابع أو يكلف من يتابع مرتكبيها أو يأمر بأن يرفع كتابة إلى المحكمة المختصة ما يراه الوزير ملائماً من الالتماسات. وهذه الصلاحية التى لوزير العدل إزاء النيابة العامة تصبح أكثر خطورة فى القضايا السياسية وفى الانتفاضات الاجتماعية التى تظهر بمناسبة المساس بالحقوق الاجتماعية.

ولذلك طالبت جمعيتنا، وتجدد طلبها بإلغاء الفصل ٤٨ مسطرة جنائية.

القوانين المنظمة للسجون محتاجة إلى مراجعة شاملة

إن القوانين المنظمة للسجون، خالية من المقتضيات الكافية التى تسمح بصيانة كرامة المسجون مادياً ومعنوياً وذلك سواءً على مستوى التغذية والصحة والتطبيب والنظافة والعلاج والإقامة والزيارة، أو على مستوى المعاملة والتكوين المهنى والتثقيفى والتهذيبى، وهى عوامل لابد منها من أجل إعداد المسجون إعداداً جيداً للاندماج فى المجتمع عند الافراج عنه. بل أكثر من ذلك، فإن العقوبات التأديبية التى ينص عليها الظهير المنظم للسجون الصادر فى ١٩٣٠/٦/٢٦ تتضمن عقوبات مضرة بالصحة ومهينة للكرامة مثل استعمال الأصفاد، وحجز المسجون فى بيت مظلم غير مهوى ولمدة معينة، والحرمان لمدة معينة من الغطاء ومن الأطعمة ما عدا الخبز، ومن لوازم الرقاد ما عدا الغطاء.

إن القوانين المنظمة للسجون لا تتوفر فى مجملها وكحد أدنى، حتى على القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء، وبعض مقتضياتها مناقض لهذه القواعد.

ولذلك فإن الجمعية تطالب بمراجعة شاملة لقوانين السجون ضمن مشروع قانون للسجون تتوفر فيه كافة المقتضيات التى تضمن للمسجون كرامته الإنسانية وصحته وسلامته البدنية، وتعده تكوينياً ومهنياً وثقافياً وأخلاقياً للاندماج فى المجتمع عند الافراج عنه والجمعية تؤكد مطلبها الرامى إلى تفعيل اللجان الإقليمية لمراقبة السجون مع التنصيص قانونياً على عضوية الجمعيات الحقوقية فيها.

ظهيران يجب إلغاءهما لأنهما قبيحان فى توجهاتهما بظهير كل ما من شأنه

- من المعلوم أنه تم إلغاء ظهير ٣٥/٦/٢٩ المغير والمتهم بظهير ٦٩/٩/٢٦ المتعلق بزجر المظاهرات المخالفة للنظام العام وبردع ما يمس بالاحترام الواجب لولاة الأمر، وهو الظهير المعروف بظهير كل ما من شأنه إلا أن الإلغاء المذكور لم يمتد ليشمل ظهيران شبيهان بظهير كل ما من شأنه الملغى فى توجهاته لقمع حرية الرأى والتعبير وهذان الظهيران هما ظهير ١٩٣٩/٦/٢٧ الخاص بزجر متعاطى الدعايات بالأمن والنظام العام، وظهير ٣٩/٦/٢٦ المتعلق بمنع الأوراق المتنوعة المخلة بالأمن والنظام العام.

- ولذلك فإن الجمعية تجدد طلبها من أجل العمل على إلغاء الظهيرين المذكورين.

قوانين شغل مشتتة وغير عادلة

فهى مشتتة بين العديد من الظهائر التـــى يصعب الرجوع إليها بسهولة وفى قليل مـــن الوقت. وإذا كان مشروع مدونة الشغل الـذى لا زال محل انتقاد ولم يتم إقـــراره بصفـة نهائية يجمع بين دفتيه مواضيع أغلبية تلـــك الظهائر، فإنه من جهة أخرى أغفل مواضيـع ظهائر أخرى تنتمـــى إلـــى ميـدان الشـــغل وحوادث الشغل والأمراض المهنية والضمان الاجتماعى. ولذلك فـــإن الجمعيـــة تطـــالب بمدونة شغل واحدة وموحدة لجميع المواضيع المتعلقة بالشغل.

وهى غير عادلـــة لأن شـــروط العمـــل القانونية فى مجملها والتعويضات الممنوحـــة فى حـــوادث الشـــغل والأمـــراض المهنيـــة والآفات المحددة فى القانون المنظم للصندوق الوطنى للضمان الاجتماعى والتسريحات مـن العمـــل غـــير مســـتجيبة لجميـــع الحقـــوق الاجتماعية المنصوص عليها فـــى الاعـــلان العالمى لحقوق الإنسان وفى العـــهد الدولـــى الخاص بالحقوق الاجتماعيـــة والاقتصاديـــة والثقافية وفى الاتفاقيات والتوصيات الصادرة عن منظمة العمل الدولية هذا بالإضافة إلـــى أن الجزاءات المنصوص عليها فى قوانيـــن الشغل والتى يمكن للقضـــاء تطبيقـــها عنـــد مخالفة تلك القوانين من قبل المشغلين إنمـــا هى جزاءات ضعيفة وتافهة وغير مؤثرة.

ولقد سبق للجمعيـــة أن وجـــهت، عـــبر مذكرة، عدة انتقادات لمشروع مدونة الشـــغل الأخير، ونأمل بأن تؤخـــذ هـــذه الانتقـــادات بالاعتبار فى أى مشـــروع جديـــد لمدونـــة الشغل.

طلب إلغاء الإكراه البدنى فى المواد المدنية

يسمح ظهير ٣٠٥-٦٨-١ المؤرخ فى ٤ رمضـــان ١٣٨٠ (١٩٦١/٢/٢٠) بإمكانيـــة تطبيق الإكراه البدنى على العاجز عن الوفـاء بدين مدنى وهو الدين المترتب بسبب عـــدم تنفيذ التزام تعاقدى.

إلا أن المادة ١١ مـــن العـــهد الدولـــى الخاص بالحقوق المدنية والسياســـية ينـــص على أنه: "لا يجوز سجن أى إنسان لمجـــرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدى".

وإذا كانت بعض المحاكم ترفض تطبيـــق الظهير المذكور على اعتباره متنافيـــاً مـــع المادة ١١ من العهد الدولى الخاص بـــالحقوق المدنية والسياسية الواجـــب التطبيـــق عنـــد التعارض مع النصوص الداخلية، فإن معظـــم المحاكم لا زالت ترفض أولوية النص الدولى فى التطبيق على النص الداخلى.

ولذلك فإن الجمعية تطالب بإلغاء الظـــهير المشار إليه.

انتهاكات واسعة وخطيرة لحقوق الإنسان وللقانون على مستوى الواقع

لقد أشرنا أعلاه وباختصار كبير ومركز، على وجه المثال فقط، كيف أن بعض المـــواد الدستورية والقانونية يعتـــبر ماســـاً بحقـــوق الانسان كما هى متعـــارف عليـــها عالميـــاً وبعضها الآخر يعتبر عرقلة أمام حمايتها.

ونستعرض حالياً، وباختصار كبير وعلى وجه المثال كذلك أنواعـــاً مـــن الانتـــهاكات الخطيرة والتى مست ولا زالت تمـــس فـــى المغرب بحقوق الإنسان وسيادة القانون والتى ظلت حتى الآن بـــدون مســـاءلة وعقـــاب، محيلين فى التفاصيل على تقريرنا الســـنوى لعام ١٩٩٧ بشأن انتهاكات حقوق الإنســـان بالمغرب.

الحق فى الحياة والسلامة البدنية والأمن الشخصى ومنع التعذيب والشطط فى استعمال السلطة

فأغلب حالات الانتهاكات لحقوق الإنســان المرتكبة من قبل رجال السلطة والتى عرفـها المغرب منذ الاستقلال والتى مست بالحق فى الحياة (وفيات فى مراكز السلطة والشـــرطة) أو بالأمن الشخصى (التعذيب)، أو بمختلـــف أنواع الشطط فى استعمال السلطة، لم يعـــرف حلها طريقه إلى القضاء، والبعـــض الآخـــر

عرفه لينتهى، بعـــد تطويـــل وطـــول مـــدة ومعاطلة، إما إلى الحفظ أو الحكم بـــــالبراءة على المتهمين.

وإن الجمعية لتطالب بفتح تحقيق جـــدى حول أسباب عدم إحالة المجرمين من رجـــال السلطة فى حالة اعتقال على القضاء وأسباب التطويل والمماطلة فى التحقيق معهمْ وحفـــظ الملفات المتعلقة بهم أو عـــــدم متابعتـــهم أو تبرئتهم.

الاختفاء القسرى

لا زال المختفـــون قســـرياً منـــذ عـــــهد الاستقلال لم يعرف مصيرهم حتى الآن.

ومن عرف مصيرهم بالوفاة أو بـــالافراج عنهم، لم يتم تعويضهم وتعويض عائلاتـــــهم مالياً هذه العائلات التـــى لـــم تســـتلم رفـــاة منكوبيها حتى الآن.

وفى جميع الأحوال لم تتـــــم حتـــى الآن محاكمة المسؤولين عـــن جرائـــم الاختفـــاء القسرى.

ولذلك فإن الجمعية تجدد طلبها بتصفيـــة ملف الاختفاء القسرى، بالكشف عن مصـــير جميع المختفين قســـرياً، وتعويضـــهم مـــع عائلاتهم وتسليم رفاة المتوفى منهم لذويـــهم، ومحاكمة المسؤولين عن التعذيب والاختفـــاء القسرى.

ملف الاعتقال السياسى

لقد سبق للجمعية أن رحبت بالعفو الملكى لسنة ١٩٩٤ الذى نتج عنه الافراج عن ٣٥٢ معتقل سياسى لأسباب تتعلق بالرأى والنشـــاط السياسى والنقابى والاجتماعى، إلا أن هـــــذا العفو لم يشمل بقية المعتقلين السياسيين الذيـــن تتوفر فيهم نفس شروط المعفى عنهم...

كما أن من أفرج عنه منهم بمقتضى عفو ملكى لم تصل كليـــاً وضعيتـــهم الوظيفيـــة والتشغيلية والمادية.

ولذلك فإن الجمعية تجدد طلبها بـــالافراج عن بقية المعتقلين السياسيين ومن بينهم نـــور الدين جرير وأعوينتى بن سالم والســـموزى أرســـلان ومجموعـــة ٢٦ ومجموعـــة ٧١ ومعتقلى الدفـــاع عـــن نزاهـــة الانتخابـــات واصدار عفو عـــام تشـــريعى عـــن كافـــة المتابعين والمحكومين فـــى ملفـــات القمـــع السياسى والاجتماعى التى عرفتها بلادنا منـــذ الاستقلال وتسوية وضعية جميع من أفـــرج عنهم تشغيلاً وتعويضاً.

وضعية السجون

لا زالت السجون المغربية تشـــكو مـــن الاكتضاض، ومن ضعف كبير فـــى مجـــال التغذية والنظافة والوقاية والتطبيب والأدويـــة والعلاج والزيارة والمراسلة والتكوين المهنى والتعليمى والتخليقى، ومن سوء التعامل مـــع السجناء، وتدنى أوضاع العاملين بالمؤسسات السجنية.

وإن الجمعية لتجدد طلبها فـــى الاســـراع بتحسين وضعية الســـجون المغربيـــة ماديـــاً ومعنوياً..

على أساس، كحد أدنى، المعايير المعمول بها دولياً فى ميدان السجون، ومن بينها تلـــك الواردة فى القواعد النموذجية الدنيا لمعاملـــة السجناء.

واقع القضاء والحق فى المحاكمة العادلة

بالرغم من نص الدستور على أن القضاء مستقل عن السلطتين التشريعية والتنفيذيـــة، ومن وجود المجلس الأعلى للقضـــاء الـــذى أغلبية أعضائه إما منتخبة مـــن القضـــاة أو منتمية إلى السلك القضائى والذى يسهر علـــى تطبيق الضمانات للقضاة فيما يرجع لترقيتـــهم وتأديبهم، فإنه من الناحية الواقعية والعمليـــة، فإن القضاء لا زال غير مستقل بسبب التدخل المباشر وغير المباشـــر للســـلطة التنفيذيـــة مجسمة على الخصوص فى وزارة الداخليـــة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا ذات طابع سياسى أو نقابى أو فكرى، هذا التدخل الـــذى يبدأ ن مرحلة البحث التمهيدى لدى الشـــرطة القضائية ليمتد إلى مرحلة التحقيق الاعـــدادى

ومرحلة المحاكمات التـــى لا تتوفـــر فيـــها شروط المحاكمة العادلة.

فإذا أضفنا لذلك ضعف مستوى بعـــض الأحكام والانحراف الواســـع الـــذى تعرفـــه العدالة بكل مكوناتها، والنقصان الكبير كمـــاً ونوعاً، فى تجهيزاتـــها وأدواتـــها الماديـــة والبشرية، وعدم تنفيـــذ الأحكـــام القضائيـــة الصادرة ضد الدولـــة المغربيـــة وإداراتـــها ومؤسساتها العمومية:

فإنه يصبح من اللازم الاسراع بوضـــع حد لجميع الانحرافات والنقائص والاشكالات التى يعرفها القضاء المغربى وذلك من أجـــل الرفـــع مـــن مكانتـــه ومســـتواه المعرفـــى والأخلاقى، ومن أجل ضمان استقلاله الفعلى وصولاً إلى تحقيق المحاكمـــات والأحكـــام العادلة.

المس بحرية الرأى والتعبير والتجمع بالحق فى تأسيس الجمعيات والأحزاب والنقابات

بالرغم من كون الدستور يضمن حريـــة الرأى والتعبير بجميع أشكاله، والحـــق فـــى تأسيس الجمعيات والنقابات والانضمام إليـــها، والحق فى الإضراب وأن تلك الحرية وهـــذا الحق تؤكدهما قوانين الحريات العامة التـــى تضيف إليهما الحق فى التجمعات العموميـــة والمظاهرات. إلا أنه من الناحية الواقعيـــة، تخرق تلك الحريات والحقوق من قبل بعـــض المؤولين فى السلطة التنفيذية، ويظـــل هـــذا الخرق بعيداً عن أية محاسبة ومساءلة ســـواء على المستوى الادارى أو القضـــائى ومـــن أمثلة هذه الخروقات التى أشير إلي تفاصيلها، إسماً ومكاناً وزماناً ومصدراً، فـــى تقريـــر الجمعية السنوى لعام ١٩٩٧ ما يلى:

-بعض الصحف لا زالت موقوفة بســـبب نشرها مقالات أو تعاليق أو تحاليل أو اخبـــار تدخل فى إطـــار حريـــة الـــرأى والتعبـــير، والبعض الآخر حرم من استئناف صـــدوره رغم وجود قرار قضائى.

- الحرمان من تأسيس بعض الجمعيـــات والأحزاب السياسية عن طريق رفض تســـليم الوصولات المثبتة للتصريحات بالتأسيس، أو تسلم ملفات التأسيس أو هما معاً.

- منع بعض التجمعات العموميـــة عـــن طريق رفض التسليم الفـــورى للوصـــولات المثبتة للتصريح بها كما ينـــص القـــانون على ذلك، أو المماطلة فـــى تســـليمها، أو منعها رغم التصريح.

- الرفـــض المســـتمر للـــترخيص بالمظاهرات والمســـايرات الســـلمية فـــى الطرق العمومية عن طريق رفض التســـليم فى الحال للوصولات المثبتة للتصريح بـــها كما ينص القانون على ذلك، والمســـيرات الوحيدة المسموح عمليـــاً وضمـــن قيـــود عديدة، هى تلـــك التـــى تنظمـــها ســـنوياً النقابات العمالية بمناسبة فاتح ماى.

- لا زالـــت الاعتقـــالات التعســـفية والمحاكمـــات الجـــائرة مســـتمرة بســـبب ممارسة حرية الرأى والتعبـــير. والأمثلـــة البارزة فى هذا الخصوص هو الاعتقـــالات والمحاكمات التى تمت ســـنة ١٩٩٧ فـــى صفوف مناضلى الأحزاب التـــى قـــاطعت الانتخابات أو التى احتجت علـــى الغـــش والتزوير التى سادتها فى ســـنة ١٩٩٧ أو ١٩٩٨.

- استعمال الفصل ٢٨٨ من القـــانون الجنائى المتعلق بالتوقف الجمـــاعى عـــن العمل أو الاستمرار فيه من أجل ضـــرب الحق فى الاضراب..

المس بالحق فى التنقل ومغادرة التراب الوطنى والعودة إليه

إذ بالرغم من كون الدستور ينص علـــى حرية التجول وحرية الاســـتقرار بجميـــع أرجاء المملكة (م.٩)، والإعلان العـــالمى لحقوق الإنسان (م.١٣) والعـــهد الدولـــى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الـــذى صادق عليه المغرب (م.١٢) ينصان علـــى حرية التنقل داخل الوطن وحرية مغـــادرة هذا الأخير والعودة إليه، فإن هذه الحريـــة كثيراً ما تخرق فى الواقع من قبل الســـلطة

التنفيذية مجسمة فى وزارة الداخلية ومـــن أمثلة هذا الخرق:

- عدم تسليم العديد من المواطنيـــن جوازات السفر.

– منع بعض المواطنين مـــن مغـــادرة التراب الوطنى بالرغم مـــن التوفـــر علـــى جوازات السفر.

– فـــرض الاقامـــة الاجباريـــة علـــى المواطن عبد السلام ياسين خـــارج النطـــاق القانونى والقضائى.

– ترحيل المواطـــن المغربـــى برهـــام السرفاتى قهراً وتعسفاً من التراب الوطنـــى ومنعه من العودة إليه وتجريده من جنســـيته المغربيـــة بموجـــب قـــرار إدارى مشـــوب بالشطط فى استعمال السلطة.

المس بالحقوق الاجتماعية

المس بحق الشغل وبشروط التشغيل القانونية

– فالدستور يضمن حق الشغل، ومـــع ذلـــك فالبطالـــة لا تـــزداد إلا اســـتفحالاً، والتسريحات الجماعية للعمـــال لا تـــزداد إلا تصاعداً.

– ورغم كون قوانين الشغل وحـــوادث الشـــغل والأمـــراض المهنيـــة والضمـــان الاجتماعى تضمن حقوقاً متواضعة جداً فـــى مجال الأجور والتعويضات المختلفة، وفـــى شروط التشغيل والخاصة بالســـن والجنـــس والمدة والراحة والرخص وفى ظروف العمل الصحية والأمنية، وجزاءات ضعيفة جداً عند مخالفة مقتضياتها، فإنه من الناحية الواقعيـــة، فإن أغلب أربـــاب العمـــل يخرقـــون تلـــك القوانين، ويظل خرقهم بعيداً عن أى تفتيـــش جدى ومستمر وواسع أو جزاء قضائى فـــى المستوى، وحتى عندما تصدر أحكام قضائيـــة لصالح العمال، بعد طول انتظـــار ومعانـــاة، فإن بعضها لا ينفذ خاصـــة منـــها المتعلـــق بالرجوع للعمل أو الصـــادر فـــى مواجهـــة الإدارات والمؤسسات العمومية و الجماعـــات المحلية.

المس بالحق فى الاضراب وفى الانتماء النقابى

– بالرغم من كون الدســـتور وقوانيـــن الحريات العامة تضمـــن حـــق الاضـــراب والانتماء النقابى، فإنه من الناحيـــة الواقعيـــة كثيراً ما يخرق هذا الحق ويعرقل من قبـــل بعض المشغلين ورجال السلطة، ومن مظاهر الخرق والعرقلة أن بعض المشغلين يمنعـــون على عمالهم حق الانتساب النقابى أو تأسـيس نقابة خاصة بهم مرتبين على ممارسة هـــذا الحق الطرد من العمـــل أو الحرمـــان مـــن الترقيات أو من بعض التعويضات، أو حبـــك مختلف المضايقات أما على مستوى السلطة، فإنه فى حالة ممارسة حق الإضراب من قبل العمال فإن تدخلها القمعى فى بعض الأحيـــان يكون دائماً لصالح أربـــاب العمـــل وضـــد العمال.

المس بالحقوق الاجتماعية المتجلية فى الحق فى الصحة والتعليم والسكن

بالرغم من كون العديـــد مـــن الحقـــوق والحريات الأساسية منصوص عليـــها فـــى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الانسان وفى مقدمتها الاعلان العالمى لحقوق الإنســـان وأن المغرب أكد فى ديباجة دستوره تشبثه بحقوق الإنسان كما هى متعارف عليها عالمياً، فـــإن على مستوى الواقع:

– فإن الأمية لا زالت منتشرة بشكل واســـع ونسبتها فى البادية وفى أوساط الإنـــاث أعلى، ومجانيـــة التعليـــم فـــى مختلـــف المستويات تزداد ضيقاً وتقلصاً.

– هذا دون الحديث عن مختلف المشـــاكل العويصة التى يشكو منها التعليم ســـواء من حيث المستوى والتـــأطير ونوعيـــة المنـــاهج والـــبرامج، أو مـــن حيـــث التجهيزات..

– ويشـــكو القطـــاع الصحـــى العمومـــى والخاص العديد من المشاكل التى تمـــس

بالحق فى الصحـــة والتـــى مـــن بينـــها التقليص من مجانية العلاج والأدوية فـــى المستشفيات والمســـتوصفات العموميـــة، وضعف التجـــهيزات الطبيـــة والنقـــص المهول فى الأسرة وفى الأدوية وفـــى الأطباء والممرضين وخاصة فى القرى والبادية. ومن وجود أجنحـــة خاصـــة بالأمراض الخطيرة لا يمكن أن يلجـــأ إليها إلا المرضى الميسورون، أما فـــى القطاع الخاص فـــهو، علـــى مســـتوى تكاليف الأدويـــة والتطبيـــب والعـــلاج صعب المنـــال حتـــى علـــى الطبقـــة الوسطى فبالأحرى الفقيرة والمسحوقة، وعلى مستوى الحق فى الســـكن، فـــإن أغلبية المواطنين ليســـت لـــهم ســـكنى تتوفـــر فيـــها كافـــة شـــروط الحيـــاة الضرورية ومن يتوفر عليـــها تلتـــهم أثمنة كرائها أو شـــرائها بـــالقروض، بالإضافة إلى تكاليف الماء والكـــهرباء المتصاعدة، أغلبية مداخيله وذلك علـــى حساب بـــاقى الحاجيـــات الضروريـــة للحياة.

- وإن الجمعية لتجدد مطالبتها بوضـــع حافة الخروقات التى تصيب الحقـــوق المدنية والسياسية والاجتماعية ومساءلة مرتكبيها وتفعيل وتقوية كافـــة وســـائل حمايتها القانونية والعملية..

الحقوق الثقافية

تؤكد الجمعية فى هذا الصدد ما نـــادت به فى بيانها الصادر عن مؤتمرها الخامس من دعوة إلى احـــترام الحقـــوق الثقافيـــة اللغوية لكل مكونـــات الشـــعب المغربـــى والمطالبة بشكل خـــاص بتطبيـــق قـــرار تدريس اللغة الأمازيقيـــة بـــدون تمـــاطل وتمكينها من نصيبها فـــى الإعـــلام وفـــى التعليم وإخراج معهد الدراسات الأمازيقيـــة للوجود والاستجابة للمطالب الديمقراطيـــة للجمعيـــات الثقافيـــة الأمازيقيـــة، وإلـــى ضرورة تحمل الدولة مسئوليتها فى مجـــال نشر ثقافة حقوق الإنســـان وذلـــك بـــإيلاء الأهمية القصوى للتربيـــة علـــى حقـــوق الإنسان فى المؤسســـات التعليميـــة وفقـــاً للمناهج المحددة، وإلى وضع حد لمحاصرة الجمعيات الثقافية الجادة خاصة فى مجـــال استعمال القاعـــات العموميـــة، وللتعـــامل الانتقالى مع الجمعيات الثقافية...

الاصلاح الادارى

تؤكد الجمعية فى هذا الصدد ما ورد فـــى بيانها الصادر عن مؤتمرها الخـــامس مـــن مطالبة بتطهير الادارة والمؤسسات العمومية من مختلف أصناف الفساد والانحرافات مثـــل الرشوة والمحسوبية والزبونية والشطط فـــى اســـتعمال الســـلطة واســـتغلال النفـــوذ والبيروقراطية وتهميش اللغـــة العربيـــة...، وذلك لضمان مساواة المواطنين فى الاستفادة من خدماتها والمحافظـــة علـــى المصلحـــة العامة...

هذه بعض المواقـــف والمطـــالب بشـــأن وضعية حقوق الإنســـان بـــالمغرب والتـــى يؤكدها ويكملها ما ورد فى الملحق المركـــز للمطالب الأساسية للجمعية المغربية لحقـــوق الإنسان وفى تقرير الجمعيـــة لســـنة ١٩٩٧ بشأن انتهاكات حقوق الإنسان بالمغرب، وفى العديد من المذكرات والتقارير الصادرة عـــن الجمعية.

الرباط فى ١٥ يوليو ١٩٩٨
عن المكتب المركزى
الرئيس: عبد الرحمن بن عمرو

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 . الشمولية الدينية وحقوق الإنسان – حالة السودان ١٩٨٩ – ١٩٩٤. علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، احمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.

٤. ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥ . التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

ثانيا : 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 عبد الله.

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

٩- الأطفال والحرب: حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس

١٠ . المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي : د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

١١- اللاّجئون الفلسطينيون وعملية السلام: بيان ضد الأبارتايد: محمد حافظ يعقوب.

١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.

١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع

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: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين– دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم محمد مرغني خيري

سادسا: مبادرات نسائية:

١. موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي– سهام عبد السلام

٢. لا تراجع: كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١. حقوق الإنسان في ليبيا– حدود التغيير: أحمد المسلماني.

٢. التكلفة الإنسانية للصراعات العربية–العربية: أحمد تهامي

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١. القمع في الخطاب الروائي العربي– : عبد الرحمن أبو عوف

مطبوعات دورية:

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: مجلة غير دورية بالتعاون مع 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

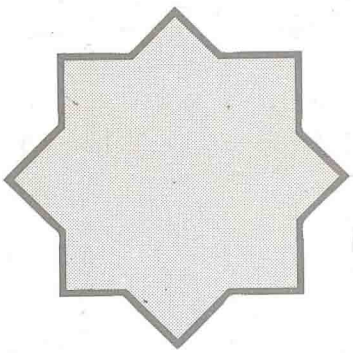
٢– ختان الإناث: أمال عبد الهادي

ب – بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (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 و المؤسسات الخاصة.



رواق عربي فصيلة تستهدف دراسة الواقع العربى من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز احترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب فى إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الإنتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطى الذى يبررها.

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر فى مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة .