رؤى عربية

١٤

الإصلاح الإسلامى و حقوق الإنسان

هيثم مناع

مكانة الإنسان فى فكر الاعتزالية الجديدة

أحمد القاضى

هل للأقليات حق فى تقرير المصير؟

طه إبراهيم

الأداء المتوسط فى الجامعة و الإعلام

شيرين أبو النجا

١٩٩٩

يصدرها " مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "

رواق عـــربـــي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٣٥٤٣٧١٥(٢٠٢) - ٣٥٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٣٥٥٤٢٠٠(٢٠٢)
E-mail: cihrs@idsc.gov.eg
تنفيذ وإخراج: مركز القاهرة: **أيمن حسين**
رقم الأيداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

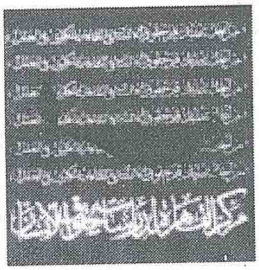
كلمات مفتاحية:
المرأة، عوائق النهضة، الدولة الإسلامية، المقدس، الفقه، تكفير الجهاد، ليبيا، الاصلاح، فكر، الطفل، أقليات، تقرير مصير، تعليم، سوريا، فلسطين، الطريق الثالث، ديمقراطية

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن رأي "**رواق عربي**" أو 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

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة 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 ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٣٥٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٣٥٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: chirs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

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

منسق البرامج

مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي

محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

المحتويات

الافتتاحية:

من يشعل المصباح — **رئيس التحرير** ٦

دراسات:

١) " **الإصلاح الإسلامي وحقوق الإنسان** " : تطمح هذه الدراسة للتعريف بأربعة نماذج مختلفة من الإصلاح الإسلامي في هذا القرن، وهي مختلفة في البيئة والتجربة الشخصية والمنهج (الطاهر حداد- عبد الله العلايلي - جمال البنا- محمود محمد طه) وهى تنتمي إلى هذا التيار الدينامي والحيوي لإصلاح الدين ونهضة المجتمع، ومعوقات هذا الفكر السوسيوثقافية في البيئة العربية. وتركز الدراسة على موقع حقوق الإنسان في فكر هؤلاء المصلحين.

هيثم مناع ٢٠

"**مكانة الإنسان في فكر الاعتزالية الجديدة**"، الاعتزالية الجديدة مدرسة عقلية تقوم على تفسير النص الديني وفهمه برؤية عقلية وقد احتلت هذه المدرسة مكانا بارزا في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في مصر في العصر الحديث منذ الإمام محمد عبده الذي أعلى من شأن العقل وقدمه على النص الديني، وتحاول هذه الدراسة استكشاف موقع الإنسان والنزعة الإنسانية في هذه المدرسة ولدى أعلامها مع التعريف بها وعوامل ظهورها ومستقبلها.

أحمد عرفات القاضي ٤٢

قضايا:

" **آليات تنفيذ اتفاقية حقوق الطفل في الوطن العربي**": اتفاقية حقوق الطفل التي أقرتها الدول الأعضاء في الأمم المتحدة سـ ١٩٨٩ هى أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان تقدماً وتفصيلاً في حقوق الطفل، وكان اهتمام الدول العربية بها مختلفاً من دولة إلى أخرى، مما انعكس في جوانب تنفيذها والتمكين لها في المجتمعات العربية.

محمد عبده الزغير ٥٦

" **هل للأقليات حق في تقرير المصير** ": لأن قضية تقرير المصير للأقليات مثارة بقوة وسط شعوب الهامش السوداني، لذا لابد من ملامسة هذا الحق وترسيخه، ودراسة بدائله في نموذج الحالة السودانية خاصة وأن حق تقرير المصير كان يفهم حتى عام ١٩٩٦ أنه يخص فقط الأقطار المستعمرة لا الشعوب والأقليات الموجودة بها.

طه إبراهيم ٥٦

" **الأداء المتوسط في الجامعة والإعلام** ": ترصد الكاتبة ظاهرة الأداء المتوسط وغياب الأداء المتقن في المجتمع كله، وهو يمثل عائقا في وجه التعمق والنهوض، وأيضا لا مبالاة اجتماعية تهدد كل المشاريع الإصلاحية بالانعزال وعدم المؤازرة الشعبية واللاتمكين لمبادئ حقوق الإنسان، نظرا لوجود هذه الظاهرة في صفوف المجتمع والنخب في آن واحد. وتأخذ الكاتبة من مجالي الإعلام والجامعة نموذجاً خاصاً لذلك.

شيرين أبو النجا ٧٦

تقارير:

التربية على حقوق الإنسان ": نظمت المنظمة المغربية لحقوق الإنسان ندوة دولية في الرباط تحت عنوان "التربية على حقوق الإنسان "، وقد شارك فيها عدد كبير من المنظمات الإقليمية والمحلية والدولية، وتناولت الندوة مبادئ واستراتيجية عمل الأمم المتحدة واليونسكو في مجال تعليم حقوق الإنسان على المستويين النظري والتطبيقي، وتجارب بعض المؤسسات الإقليمية والدولية في هذا المجال، وتقييم الاستراتيجية الحكومية المغربية (وزارة حقوق الإنسان في المغرب) بخصوص ذلك.

مجدي النعيم ٨٠

" **حقوق الإنسان في سوريا** ": رغم أن عام ١٩٩٨ يعد بشئ من التفاؤل في شأن حقوق الإنسان في سوريا إذ تم الإفراج عن عدة مئات من معتقلي الرأي، منهم من قضى أكثر من عقدين من الزمان في المعتقل، وقياديين مهمين مما يشكل نقلة نوعية إلا إن هناك ملاحظات كثيرة يرصدها التقرير تقلل من التفاؤل وتبعث على القلق.

لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا ٨٨

عروض كتب:

التكلفة الإنسانية للصراعات العربية العربية — **هاني نسيرة** ١٠٢

اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام — **هيثم مناع** ١٠٨

الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاشتراكية — **أحمد تهامي** ١١٥

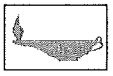
التكفير بين الدين والسياسة — **نادر مصطفى** ١٢٨

وثائق:

من أجل احترام صندوق الاقتراع وسيادة الشعب

المجلس الوطني من أجل الحريات
تونس ١٣٥

من يشعل هذا المصباح؟ حقوق الإنسان بين الرجاء وعدم اليقين



لاحظ طلاب الدورة التدريبية الصيفية أن شعار مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو مصباح علاء الدين. وقد سأل أحدهم يوما بخبث: من يشعل المصباح؟ أو بالأحرى من يحك المصباح؟ هل تتوقعون فعلا أن يخرج المارد ليحقق لكم أحلامكم؟ ومن هو هذا المارد إذن؟.

لم يني طلابنا يسألون هذا السؤال نفسه بطرق مختلفة. والطريف أن هذه الأسئلة لم تفقد أبدا طزاجتها أو قدرتها على إشعارنا بالمفاجأة. فقد يطرح أحدهم المسألة بأكثر الطرق مباشرة: هل حقوق الإنسان قابلة للتطبيق فعلا؟ أم أنها ضرب من المثاليات والأحلام؟ وقد يطرحها آخر بطريقة أكثر التواءا وفلسفية: هل يوجد "الإنسان" بالتجريب فعلا، أم أنه لا يزال مشروعا؟ وإن كان يوجد فأين هو؟ ولماذا لم يخرج من القمقم فعلا لكي يؤكد على صدق ما جاء بديباجة الإعلان العالمي من أنه ولد حرا ومتساويا في الكرامة والحقوق، وإذا كان الضحية إنساناً والجلاد إنساناً-أيضا، فما هو فعلا المشترك بينهما؟، وهل هناك حكم موضوعي يستطيع أن يتخذ موقف الحياد الضروري لصيانة حق هذا وحق ذاك؟. فإذا لم يكن مثل هذا الموقف ممكنا، ألا يكون الناس دائما في وضع يتصرفون فيه بناءا على أوضاعهم ومكانتهم في نسيج علاقات اجتماعية موضوعية، تتكون عندها مصالحهم ورؤاهم للعالم ومواقفهم وسياساتهم وتصرفاتهم، بما فيها سلوكهم حيال أشد معاني الحقوق بدهية أو جوهرية،مثل مناهضة التعذيب، وغيره، فإذا كان الحاصل هو ذلك، ألا يكون من باب التجهيل والتجريد المخل أن ننسب الحقوق والمسئوليات للإنسان-بالتجريد، وليس للناس بتحديدهم في الواقع التاريخي والاجتماعي المحدد؟

وحتى لو لم يكن من الضروري أن نجيب على كل تلك الأسئلة، مكتفين بالابتسام بكل ثقة في وجود "الإنسان"، وإمكانية استخراجه أو استنباطه أو دعوته للقفز خارج الجب الذي يوجد به في الواقع باعتباره حاكما أو محكوما، مضطهدا أو

مضطهدا، غنيا أو محروما من القوت، صاحب جاه وسلطان أو مجردا تماما من كل مورد للقوة..الخ. حتى لو لم نجب على هذه الأسئلة، فلا يمكننا مطلقا أن نتهرب من السؤال الكبير الذي بدأنا به: وهو من يشعل المصباح؟ و من هو هذا المارد الذي نتوقع أن يأتينا بعالم تتحقق فيه الحقوق وتحترم؟

إن السؤال عن الفاعل، أو القوة الاجتماعية، السياسية، الفكرية..الخ التي تعتقد أن بوسعها شن نضال ناجح من أجل الحقوق الأساسية، هو سؤال شامل. إذ يستحيل أن نجيب على هذا السؤال بدون الإشارة إلى الزمن، وإلى الهيكل الاجتماعي، والوضع السياسي والتناقضات الكبرى في المجتمع وطرق حلها، والمناهج الشائعة في الحقبة التاريخية المحددة هذه لحل تلك التناقضات، وعلى رأسها التناقضات التي يشتمل عليها تحقيق أو فرض احترام الحقوق الأساسية.

إنه إذن سؤال شامل؟ ومركب، بمعنى أنه يستحيل أن نجيب عليه إجابة تشفي غليل طلابنا، بدون تناول كل الوضع الاجتماعي والسياسي القائم في بلادنا العربية، التي هى مناط اهتمامنا المباشر.

كيف نجيب إذن على هذا السؤال، بدون أن نستغرق في تحليل الأوضاع الاجتماعية برمتها؟

وبما يكون من الممكن الإجابة بمقترب غير مباشر، وهو مناهج وأساليب النضال من أجل تغيير الواقع عموما، وخاصة تلك المناهج والأساليب التي شهدناها خلال ربع القرن الماضي. إذ إن كلا من هذه المناهج أو اشتمل على فاعل اجتماعي متميز على نحو ما عن غيره.

إن السؤال عن الفاعل، أو القوة الاجتماعية، السياسية، الفكرية..الخ التي تعتقد أن بوسعها شن نضال ناجح من أجل الحقوق الأساسية، هو سؤال شامل.

النضال السلمي والديمقراطي

وحيث إننا بدأنا بمسألة مناهج التغيير، فلابد من الإشارة إلى خصوصية النضال الحقوقي/الإنساني بالمقارنة بغيره مثل النضال الطبقي، النقابي، الأيديولوجي الوطني، إذ يلتزم النضال الحقوقي من حيث الأصل بمبدأ التغيير السلمي ثم إنه يتوجه بخطابه إلى الناس جميعا، أو إلى المجتمع كله، بالنسبة لحالة النضال الحقوقي على مستوى أمه بعينها، وهو في كل الأحوال ينهض على أكتاف حركة تتشكل بصورة تدريجية من عدد من المنظمات والفعاليات المستقرة ذات

التكوين المهني العالي والتكوين المؤسسي الحديث.

ويجب أن نبدأ ببحث ما يعنيه ذلك بالنسبة لفعالية النضال الحقوقي وقدرته على الوصول لنتائج مثمرة.

غير أن قبل أن ندخل إلى استنتاجات تخص الحركة الحقوقية، يجب أن نوضح المعاني المباشرة للسمات الأساسية لهذه الحركة، فأولا يعني مبدأ التغيير السلمي باستبعاد وسائل العمل المسلح، وخاصة الإرهابي. وقد لا تدين حركة حقوق الإنسان ثورات شعبية مسلحة. إذ ليس ذلك شأنها وهى لا يجب أن تقيم من نفسها حكما على مناهج التغيير السياسي، إلا في الحدود التي تنتهك فيها حقوق أساسية للإنسان.

يتميز النضال الحقوقي الإنساني مقارنة بغيره من النضال الطبقي والنقابي والأيديولوجي بالتزامه بمبدأ التغيير السلمي ورفضه التغيير المسلح والإرهابي

ومع ذلك، فإنه يصعب تجنب الخوض في هذه القضية. إذ إن النزاعات السياسية المسلحة والحروب الأهلية لم تعد قابلة للحصر بين متحاربين، وبشكل متزايد، يترتب على هذه النزاعات مآسٍ إنسانية لا حصر لها. والأغلبية الساحقة من الحروب الثورية خلال النصف الثاني من القرن العشرين كانت وحشية بكل المقاييس، وهى ما تؤسس وضعا جديدا بصورة جذرية من حيث الظروف المباشرة لحياة الناس. وبصفة خاصة في ما يتعلق باحترام حقوقهم المدنية والسياسية.

وعلى أية حال، فحتى لو لم تكن للحركة الحقوقية مرجعية سياسية للحكم على استخدام وسائل النضال المسلح، فإنها ملتزمة تاريخيا بعدم استخدامها هى هذه الوسائل.

إن المعنى المهم الذي يجب استنتاجه بوضوح من هذا الالتزام، هو أن الحيز المتاح لتطبيق واحترام حقوق الناس، أو حتى لمجرد الدفاع عن هذه الحقوق والنضال من أجلها (رقابة-حماية-تعليم-تمكين-..الخ) هو ضئيل جدا إلا في الإطار السياسي الديمقراطي.

ثمة إذن فرص لبدء نضال حقوقي في ظل أوضاع سياسية ودستورية غير ديمقراطية، على الأقل في بعض الحالات. وكان من غير المتوقع أن تتوطد وتستقر حركة حقوقية فعالة، وقادرة على التعامل مع الحكومات والمنظمات الأخرى معاملة ندية حقا.

إن هذه الحقيقة قد تضع الحركة الحقوقية في تناقض صعب للغاية. إذ تبدو ثمة استحالة حقيقية في تأسيس حركة ذات فاعلية واستمرارية للنضال الحقوقي الإنساني سوى بعد استتباب نظام دستوري ديمقراطي وقد يعتقد البعض أن هذه الحقيقة قد تقلل كثيرا من أهمية الحركة الحقوقية ذلك أن النظام الديمقراطي يقلل من الحاجة لهذه الحركة، طالما أن الناس يستطيعون الاعتماد على أطر قانونية للحماية مثل القضاء.

وجماعات الضغط والمنظمات غير الحكومية والنقابات والأحزاب السياسية، وجميعها يتمتع بوضع قانوني مستقر في النظام الديمقراطي.

أما في غياب نظام ديمقراطي فتشتد الحاجة إلى حركة حقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن ما يمكن تحقيقه من إنجازات قد لا يكون كبيرا، فثمة فرص معينة للإفراج عن معتقلين، أو انتزاع هامش لحرية التعبير أو حرية التجمع والتنظيم..الخ. غير أن هذه الإنجازات تظل عشوائية وجزئية ومتقطعة وقابلة للانتكاس، حتى في ظل أفضل الظروف.

ويجب ألا يفوتنا التأكيد على أن النظم غير الديمقراطية لابد أن تجعل أحد أهم أهدافها تدمير أية حركة حقوقية مستقلة عن السلطات التنفيذية أو التي لا تخضع لضغوطها ولا تصدع لأوامرها. ثمة بالطبع إمكانية لنشأة حركة حقيقية في إطار نظام سياسي غير ديمقراطي في ظل ظروف دولية ومحلية محددة تجعل السلطة التنفيذية غير مطلقة اليد في مداولة نفس مستوى القمع والتنكيل بالأ ح رار ونشطاء حقوق الإنسان. ولكن هذا النظام لديه وسائل لا حصر لعددها لتضييق الخناق على هذه الحركة، أو اقتلاعها وتلويث سمعتها وتعميق الفجوة بينها وبين المجتمع ككل.

غير أن الأمر الأهم هو أن النظام غير الديمقراطي هو بالتعريف نظام للمداولة التعسفية للسلطة العامة، أي أنه إما نظام يفتقر افتقارا عميقا لمفهوم حكمة القانون، أو أنه يطبق قانونا يفتقر افتقارا عميقا للمعقولية والرشادة، ناهيك عن احترام الحقوق الأساسية. وفي الحالتين، سيكون كل إنجاز في مضمار الدفاع عن الحقوق الإنسانية ممكنا في حدود الهامش المسموح به، والذي غالبا ما يتواجد أو

إن الحيز المتاح لتطبيق واحترام حقوق الناس، أو حتى لمجرد الدفاع عن هذه الحقوق والنضال من أجلها (رقابة- حماية-تعليم- تمكين-..الخ) هو ضئيل جدا إلا في الإطار السياسي الديمقراطي.

ينعم بالارتباط بالحاجة للدعاية الخارجية والداخلية.

ثمة تناقض يستحيل حله إذن بين احترام حقوق الإنسان والنظام السياسي الذي لا يحترم حكم القانون أو يفرض قانونا لا يحترم الحريات العامة والحقوق الأساسية.

ومعنى ذلك أن ضمان أوسع احترام ممكن لحقوق الإنسان لن يتحقق قبل النجاح في الانتقال إلى الديمقراطية وإلى ضمانات دستورية قوية.

النضال الحقوقي والنضال الديمقراطي

ويجب في كل الأحوال أن نميز بدقة بين النضال الحقوقي الإنساني والنضال الديمقراطي السياسي. غير أن ثمة رابطة عميقة بينهما بكل تأكيد، ويمكننا بحث نوع الارتباط من ناحية مناهج العمل.

لقد تحقق التغيير السياسي طوال القرن العشرين بأساليب شتى، بعضها سلمي والآخر عنيف. وثمة فئة ثالثة عرفت الأسلوبين معا. وتضم أساليب التغيير العنيفة الحرب الثورية والأهلية والانقلابات العسكرية.

وحتى عندما يكون الهدف من أسا ليب النضال هذا هو تحقيق الديمقراطية، فإن الحركة الحقوقية لا تشارك فيها، وتحتفظ لنفسها بمسافة ملحوظة مع هذه الأساليب.

أما أساليب التغيير السلمي، فقد كان أبرزها التغيير الإرادي من أعلى. وغالبا ما يتم اتخاذ قرار بأحداث تغيرات كبيرة في الوضع السياسي والدستوري بمناسبة انتقال السلطة السياسية إلى شخصيات وقيادات جديدة تتحسس طريقها إلى شرعية مستقلة عما سبقها. وقد يكون الهدف مجرد إرضاء الرأي العام العالمي أو القوى الكبرى، أو صنع موجه كبيرة للرعاية تصلح لتمرير إجراءات اقتصادية أو سياسية أخرى تمريرا آمنا.

غير أن الانتخابات العامة شكلت أكثر الطرق منهجية وانتظاما للتغيير السياسي.

ولكن هذا الطريق يفترض بالأصل وجود نظام ديمقراطي أو جهوداً جادة

لا يفوتنا التأكيد على أن النظم غير الديمقراطية لابد أن تجعل أحد أهم أهدافها تدمير أية حركة حقوقية مستقلة عن السلطات التنفيذية أو التي لا تخضع لضغوطها ولا تصدع لأوامرها.

للتحول إلى الديمقراطية.

وفي غياب هذا الشرط يبدو أن أعظم وأبرز آليات ومناهج التغيير السياسي والدستوري السلمي هو الكفاح المدني الممتد أو طويل الأجل.

وخلال العقدين الأخيرين تفوق هذه المنهج على كافة مناهج التغيير الأخرى، وهو يقف وراء نجاح بعض من أهم الثورات في عصرنا، مثل الثورة الإيرانية ١٩٧٩ وثورات أوربا الشرقية ١٩٨٩،والانتفاضة الفلسطينية ٨٧-١٩٩٠ وأيضا ثورة الطلاب في إندونيسيا والتي فتحت الطريق لسقوط نظام سوهارتو الدموي المستبد وعقد انتخابات حرة خلال العام الحالي ١٩٩٩

أغلب هذه الثورات اتخذت شكل مظاهرات ممتدة لأسابيع أو شهوراً، أدت إلى شكل نظام القمع القائم وفي بعض الأحداث اقترب الكفاح المدني من شكل العصيان السلمي الجزئي أو الكامل. هذا وإن كان الكفاح المدني يستمر بقدر مدهش من التنوع وتعدد المستويات والأشكال.

ليس هناك طريق للنضال أكثر توافقا مع طبيعة حركة حقوق الإنسان مثل الكفاح المدني طويل الأمد، بكل أشكاله.

وتتوقف نجاعة هذا المنهج أو الطريق على مشاركة كل فئات الشعب في أشكاله العليا، ففي هذه الأشكال يتخذ الكفاح المدني مظلة من تحالف شعبي واسع النطاق يتفق على التغيير ويحدد اتجاه الحركة ويبذل كل التضحيات الضرورية لانتزاعه. وبطبيعة الحال، فإن مستوى الكفاح يتزايد عمقا واتساعا كلما ساهمت فيه المنظمات الجماهيرية والمؤسسات النقابية والحزبية. حيث ت س تطيع المحافظة على الطابع السلمي للنضال ومقاومة الانحراف إلى العنف واسع النطاق أو العشوائي، كي يمكن لها المحافظة على الأهداف المباشرة للحركة الجماهيرية.

لقد كانت تلك هى الصورة المنظمة التي تدرجت إليها الانتفاضة الفلسطينية، ثم خسرتها في المرحلة الأخيرة. فبدأ ت الانتفاضة بمظاهرات شعبية عشوائية زودها الأطفال والشباب بطاقة حركة هائلة، ثم دخلت إلى مرحلة التنظيم حيث كونت لنفسها قياد، جهوية وفي هذا المرحلة اقترنت الانتفاضة حثيثاً من نموذج العصيان المدني وطورت أساليب أخرى للحياة. ولولا توقف هذه التجربة بسبب

في غياب الشرط الديمقراطي يبدو أن أعظم وأبرز آليات ومناهج التغيير السياسي والدستوري والسلمي هو الكفاح المدني الممتد أو طويل الأجل.

الاعتقالات التي طالت عدة صفوف من القيادات لصارت مدرسة من مدارس الكفاح المدني الناجح. بينما اتسمت مرحلة الهبوط بشئ من العشوائية وتفتيت القوة وإثارة الخلافات والانحرافات إلى العنف ضد الذات فيما يعرف باسم "تصفية العملاء".

إن نجاح ثورات أوربا الشرقية عام ١٩٨٩ قد ارتبط أيضا بكونها هبات مشتركة شملت المجتمعات بكل قواها.

ومن هنا، فإن نجاح النضال الحقوقي كنضال ديمقراطي سلمي ومدني يتوقف إلى حد بعيد على قدرته على مخاطبة المجتمع كله، أو الشعب بأسره. فإذا كان هناك مارد قادر على أن يأتي بفجر الخلاص هذا، فهو بكل تأكيد الشعب كله.

تتوقف نجاعة هذا المنهج على مشاركة كل فئات الشعب تحت مظلة من تحالف شعبي يتفق على التغيير ويبذل التضحيات من أجله.

الوسيط الاجتماعي

ثمة فجوة هامة للغاية على ذلك- فيما يتعلق بقضية النضال المدني طويل الأمد، وهى فجوة تتمثل في إنه قد ينتهي إلى تأسيس نظام غير ديمقراطي أو حتى معاد للديمقراطية.

وقد توسع المنظور قليلا لإبراز الاختلافات العميقة في مسارات التغير السياسي والدستور ي. ونحن نعتقد أن هذه الاختلافات تعود إلى متغيرين جوهريين: الأول هو الفكر الذي تحمله الطليعة أو البؤر النشطة للدعوة التي تجتذب عقول الجمهرة الواسعة من الناس.

ويجب هنا التمييز بين هذه الطلائع التي تحمل فكرا ديمقراطيا، وتلك التي تحمل صورة مختلفة من الفكر الشمولي. وكامتداد لهذا التمييز يجب التفريق بصورة واضحة تماما بين الدعوة السلمية، والدعوة أو الممارسة العنفوية.

أما المتغير الثاني فهو امتلاك الشعب عموما أو قطاعاته وفئاته الطبقية المختلفة لمؤسسات العمل العام السياسي والمدني والنقابي. إن من يملك أكثر من غيره مثل هذه المؤسسات يستطيع أن يؤثر اكثر من غيره على المسار النهائي للنضال المدني إن تلك الفئات الأكثر تنظيما هى الوسائط الأساسية التي تحمل عبء الكفاح المدني وتحصل على أفضل مقتربات التأثير عليه.

ففي حالة الثورة البلشفية مثلا: كانت هناك طبقة عاملة نشطة وملتزمة.

وحزب طليعي يؤمن بأيديولوجية ثورية، بينما كان الشعب منقسما على نفسه بشدة، مما أدى إلى حرب أهلية أعقبها تأسيس نظام اجتماعي جديد يقوم على الملكية العامة ونظام سياسي شمولي يقوده حزب وحيد، وفي المقابل، اشتملت الثورة الصينية بالدور الأساسي للطبقة الفلاحية مع وجود نفس الحزب الطليعي الثوري، ودرجة عالية من التوحد الشعبي وهو ما جعل هذه الثورة أقل دموية، وإن لم يجعل النظام السياسي أقل شمولية. وثمة نمط مناقض تمثل في الثورة الفاشية في إيطاليا والتي قادها حزب شمولي أيضا، اعتمد أساسا على الطبقة الفلاحية، في مواجهة مدن معا ر ضة وطبقة عاملة نشطة ومضادة للمشروع الفاشي.

أما بالنسبة لنماذج التغيير السلمي، فستجد أن الكفاح المدني طويل المدى قد اتسم بالدور المميز للطلاب في حالة كوريا الجنوبية، والدور الخاص لفئة رجال الدين وتجار البازار في الحالة الإيرانية، ولم يكن هناك حزب سياسي يلعب دورا قياديا أو مهيمنا.

ولكن كانت هناك بؤر نشطة للدعوة الإسلامية في حالة إيران، والديمقراطية في حالة كوريا الجنوبية. وجاء الفارق بين مصير الدولتين تعبيرا عن هذا التمايز في الثقافة السياسية والفكر السياسي للبؤر الطليعية النشطة. فتأسس نظام شمولي جديد في إيران بعد ثورة ١٩٧٩، بينما تحول النظام السياسي في كوريا الجنوبية إلى الديمقراطية الليبرالية، ولو شكليا بدءا من منتصف الثمانينات، وبصورة أقوى خلال سنى التسعينيات.

والواقع أن التكوين العضوي للممارسة الكفاحية المدنية يتغير تبعا لهذه المتغيرات. ولنقارن مثلا بين تجر بتي كل من بولندا والجزائر، لكي نوضح الفارق الحاسم بين مسار التحول في الحالتين. فقد كان لدى البولنديين نقابة التضامن التي التفوا حولها منذ الانتفاضة العمالية في نهاية السبعينات، وحتى انتصار الديمقراطية. بينما افتقر الجزائريون لأية هياكل منظمة على المستوى القاعدي، وذلك باستثناء الجماعات الإسلامية وعصابات التطرف الديني. ولذلك انزلقت ثورة مدنية جماهيرية إلى طريق مسدود شهد صداما مروعا بين القطاعين

إذا كان هناك مارد قادر على أن يأتي بفجر الخلاص هذا، فهو بكل تأكيد الشعب كله لذا كان أساسياً في مخاطبة النضال الحقوقي للمجتمع كله أو الشعب بأسره.

الوحيدين المنظمين وهما الجيش والتيار الإسلامي وخروج الشعب كله من الصورة، لأنه كان محروما من كل صور التنظيم المدني الثقافي والسياسي والجمعياتي، ونستطيع أيضا أن نقارن بين التجربة البولندية والتجربة الإيرانية. فالأولى كانت منظمة من جانب نقابة التضامن، بينما كانت الثانية قد خضعت لفترة لتأثير دعاية وفكر مجاهدي خلق ولكنها سريعا ماصارت خاضعة للتنظيم الشيعي الرسمي، وتجار البازار، وقد أدى التحالف بين رجال الدين الكبار والتجار التقليديين إلى انزلاق النضال المدني إلى تأسيس نظام سياسي أشد قسوة وشمولية من نظام الشاه.

إن من يملك أكثر من غيره مؤسسات العمل العام السياسي والنقابي والمدني يستطيع أن يؤثر أكثر من غيره على المسار النهائي للنضال.

ولكن ماذا يعنيه ذلك كله بالنسبة للكفاح الحقوقي؟.

ثمة معنى واضح للغاية وهو ضرورة أن تعتمد الحركة الحقوقية على وسائط اجتماعية نشطة ومنسجمة مع فكر حقوق الإنسان، وقادرة على نسج مؤسساتها الجماهيرية.

وأقرب هذه المنظمات الجماهيرية إلى العمل الحقوقي هى المنظمات غير الحكومية والروابط المدنية في مختلف ميادين القطاع العام ذا الصلة بحقوق الإنسان والقيم الديمقراطية.

فالنقابات والأحزاب السياسية سوف تظل شديدة الضعف في غالبية المجتمعات العربية لفترة طويلة مقبلة من الزمن، بينما توفر الروابط والجمعيات آلية تنظيمية مرنة وقادرة على نظم نشاطات الناس على كل المستويات. ولذلك، فإن الفكر الديمقراطي الحديث يعدها أقرب إلى الطموحات والمثل الديمقراطية من الحزب السياسي. وثمة نظريات تتحدث عن ضرورة تطوير نماذج لديمقراطية الروابط الجماهيرية.

فإذا كانت الروابط الجماهيرية هى الأقرب منالا والأفضل صلة بفكرة النضال المدني، فمن القوى الاجتماعية يمكنه تشكيل الوسيط الاجتماعي لهذا النضال بشقيه الديمقراطي والإنساني؟.

إن البعض يرشح طبقة اجتماعية أو أخرى. فلا زال الفكر الماركسي التقليدي في بلادنا العربية مثلا يركز على الأدوار التقدمية و"الديمقراطية" التي تلعبها

الطبقة العاملة الحضرية. كما يهتم بعض المفكرين الماركسيين بدور الفلاحين ويقود هذا التركيز على الطبقة العاملة إلى نقد الحركة الحقوقية لما يقال عن إهمالها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية في مقابل الحقوق المدنية والسياسية وفي المقابل، فالقوى الليبرالية البازغة في العالم العربي تدعونا لوضع آمالنا على أكتاف الطبقة الرأسمالية الجديدة، والتي يقال أن مصلحتها تقود إلى نظام ودستور ديمقراطي وحريات عامة..الخ.

أما المثقفون فيأملون في الطبقة الوسطى الحديثة والتي قادت كافة الحركات السياسية، إنهم كانوا قد أحاطونا علما بأن الطبقة الوسطى ممزقة بين كافة التيارات السياسية، وأنها كانت وراء معظم الثورات والانقلابات الثورية. وتقف قطاعات أساسية منها الآن وراء التفسير الأشد تطرفا للدين وتبغي فرض دولة دينية يستحيل أن تتصالح مع الحريات الأساسية.

وبذلك تبدو الدعوة لتعليق الأمل على هذه الطبقة متناقضة. ولا تقل الدعوة عن الاعتماد على "الطبقات الشعبية" من خلال الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية تناقضا. فطالما أن الدعوة تنطوي على عدم إدراك للطبيعة السياسية والمدنية الغالبية للقضايا الكبرى، بما فيها قضايا السياسة الاقتصادية والنظام الاقتصادي فلن يكون من المنطقي لهذه القوى أن تؤسس نظاما يحترم المثل الديمقراطية.

وفي مقابل التركيز على أدوار طبقات اقتصادية-اجتماعية، يدعو البعض للتركيز على أدوار فئات اجتماعية نوعية، ولا شك مثلا أن الطلاب قد قاموا بأدوار كبيرة في النضال الديمقراطي. والثورة التي شهدتها اندونيسيا عام١٩٩٨. وقبل ذلك الثورة الزاحفة التي شهدتها كوريا الجنوبية طوال الثمانينات وبداية التسعينات وأدت إلى مكاسب ديمقراطية كبيرة هى "ثورات طلابية". وبلادنا العربية ليست غائبة إطلاقا عن هذا التراث العظيم للنضال الطلابي. وثورة ١٩٨٤ في السودان مثلا كانت ثورة ديمقراطية طلابية، وباستطاعتنا أن نعطي أمثلة للدور البارز للطلاب في النضالات الاجتماعية والديمق ر اطية التي شهدتها مصر (٦٨-٧٧/٧٢)، والجزائر (١٩٨٨)، والأردن (٨٨-١٩٨٩و١٩٩٣).

ضرورة أن تعتمد الحركة الحقوقية على وسائط اجتماعية نشطة ومنسجمة مع فكر حقوق الإنسان، وقادرة على نسج مؤسساتها الجماهيرية.

كما أن من المنطقي أن يقترح البعض دورا خاصا للمثقفين، الذين قادوا بطبيعة الحال معظم إن لم يكن كافة- الحركات السياسية ذات الجذور الشعبية والمجتمعية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

والواقع أن جميع هذه الطبقات والفئات الاجتماعية قد تقوم بأدوار رئيسية في النضال الديمقراطي والحقوقي، في بلدان مختلفة ولحظات متباينة من الزمن.

غير أنها قد تلعب أيضا أدوارا غير متسقة مع المثل الديمقراطية والحقوقية نتيجة لطبيعة الأيديولوجية التي تنفذ وتنتشر بينهاومن الطبيعي كذلك أن تنقسم هذه الطبقات في الفئات بين ميول متعارضة. وبينما لا يمكن استبعاد أن تقوم أي من هذه الطبقات والفئات بدور الشرارة أو المحرك للنضال الديمقراطي والحقوقي، فإن هذا النضال غالبا ما ينهض على أكتاف تحالف شرائح من كافة الطبقات والفئات، وليس من أي منها بكامله.

إن هذا الطابع الجبهوي الواسع هو الذي يعطي للنضال الديمقراطي والحقوقي طابعه الشعبي، في اللحظات الحاسمة. وربما يتسق ذلك مع طبيعة الدعوة الديمقراطية والإنسانية فهذه الدعوة لا تترجم بالضرورة مصالح أي من الفئات أو الطبقات الاجتماعية الكبرى، بل وقد تتعارض مع بعضها مؤقتا. فهى ليست دعوة خاصة بمصالح معينة أو سياسات محددة أو اختيارات خاصة في مجال النظم الاجتماعية والاقتصادية. وإنما هى دعوة تنظم و"تؤنسن" حقل الممارسة الاجتماعية، وتضع حدودا صارمة على كيفية ممارسة الصراع الاجتماعي بشقيه السياسي والاقتصادي وغالبا ما ترى الفئات التي تسيطر فعلا على السلطة أو التي تعتقد أنها أوفر قوة وبأسا وفي الساحة السياسية في الدعوة الديمقراطية والإنسانية قيدا شديدا على حركتها ومصالحها.

وفي نفس الوقت، فإن الدعوة الديمقراطية والإنسانية لا تسلم ولا تذعن ببساطة للضغوط التي تدفع إلى التطرف لكي تبدو وكأنها تساند الضعفاء والمضطهدين. إنها تساعدهم فعلا في شن نضالاتهم الاقتصادية والاجتماعية، وتؤكد على استحقاقهم بالحتم والضرورة لحد أدنى من الحقوق، ولكنها لا تدعوهم إلى تدمير الطبقات الأخرى بوسائل عنيفة، مثلما تفعل الدعوة الشيوعية،

إذا كانت الروابط الجماهيرية هي الأقرب منالا والأفضل صلة بفكرة النضال المدني، فمن من القوى الاجتماعية يمكنه تشكيل الوسيط الاجتماعي لهذا النضال بشقيه الديمقراطي والإنساني؟.

والاشتراكية الثورية، على سبيل المثال. والدعوة الديمقراطية والإنسانية تحتاج إلى إدراك فعلي واستيعاب أخلاقي وتوازن وجداني للاقتناع بها وتبنيها والنضال من اجلها. ولهذا السبب فإنه يصعب تصور أن تصبح الديمقراطية والدعوة الإنسانية "إيديولوجيا" طبقة أو فئوية، لأنها لا تستطيع أن تجيب على جميع الأسئلة التي تطرحها أية طبقة على ذاتها بخصوص مصالحها ورؤاها الكونية والاجتماعية. وهى أيضا لا تحل محل أية رؤية أو أيديولوجيا أخرى، وإنما هى إطار عقلاني وأخلاقي لكل الممارسات والنضالات، يفرض عليها فرضا احترام آدمية الناس.

وهى لذلك قد تلملم "أقساما" أو "شرائح" من الطبقات الكبرى والفئات الاجتماعية الأساسية، وخاصة بعدما تكون هذه الطبقات والفئات قد مرت بتجارب أيديولوجية وسياسية ممتدة وعامرة بالدروس.

جميع الطبقات والفئات الاجتماعية قد تقوم بأدوار رئيسية في النضال الديمقراطي والحقوقي، في بلدان مختلفة ولحظات متباينة من الزمن.

ماذا عن الطليعة الحقوقية

التغيير السياسي والدستوري-خاصة الثوري هو محصلة للتفاعل الكيميائي بين نخب وطلائع ثقافية وفكرية وحركية، وطبقة اجتماعية أو شرائح طبقية وفئات اجتماعية، والشعب أو المجتمع كله. وتختلف هذه الحصيلة اختلافا ملحوظا تبعاً لطبيعة المجتمع وأيديولوجية وفكر الأخر الاجتماعي الوسيطة ومصالحها وتجربتها الثقافة والسياسية وقوتها النسبية في المجتمع. ولكن جانبا كبيرا من النتائج يجب أن ينسب للطلائع والقيادات الثقافية والفكرية والحركية.

ولا تختلف الدعوة والحركة الديمقراطية والإنسانية في شئ عن غيرها فانتصار أو هزيمة هذه الحركة في مرحلة معينة يعود في جانب مهم منه إلى دور الطليعة.. أي إلى الحركة الحقيقية ذاتها، فما هى السمات التي تساعد على نجاح هذه الحركة.

لا يمكن بحث هذه السمات أو حصرها بصورة تجريدية. فكما سبق القول، يتوقف الأمر إلى حد بعيد جدا على التفاعل الكيميائي بين الطليعة والوسائط الاجتماعية الأوسع والشعب أو المجتمع كله. ونحن لم نفهم بعد على سبيل المثال ماهية العوامل التي تجعل دعوة ما تنتشر مثلما تنتشر النار في الهشيم، فإذا بها

تطغى على مزاج المجتمع كله، وتجعل عددا كبيرا جدا من الناس يرون نفس الأفكار ويتمتعون حتى مع أنفسهم بنفس التحليلات، وذلك خلال سنوات أو حتى شهور قليلة في عدد من الحالات.

بل قد يجوز القول بأن معظم الدعوات الكبرى في التاريخ ظلت معزولة في نطاقات اجتماعية ضيقة، حتى لحظة معينة أو حدث بعينه، فإذا بها فجأة تصبح الفكرة السائدة بين صفوف كل المجتمع، وبحيث يكون الفاصل الزمني بين هذا الانتشار المفاجئ والانتصار المؤثر للدعوة قصيرا جدا، إلى درجة قد تفاجئ الباحثين في الظاهرة عن بعد وعندما يحدث ذلك، فإن الفئات الاجتماعية التي تقوم بدور الوسيط التاريخي تعيد هيكلة الطليعة.. أي الحركة الديمقراطية والحقوقية.. وتكسبها ما تتمتع به هى من سمات.

ومع ذلك، فإن الجاذبية والقيمة الأخلاقية للحركة الحقوقية يعتبر العامل الحاسم في نجاح هذه الحركة في إشاعة القيم الحقوقية والمثل الديمقراطية.

ولا توجد حركة سياسية أخرى تحاكم أو يتم تقييمها بناءا على مبدأ الانسجام مثلما يحدث للحركة الحقوقية والإنسانية. ومعنى ذلك أن الاتساق الأخلاقي يعد أمرا بالغ الأهمية في إكساب الدعوة الحقوقية الإنسانية البريق الذي تحتاجه لإلهام المجتمع.

وفي الماضي، كانت الدعوات المماثلة تستند فوق كل شئ إلى البريق الأخلاقي لرجال الدين، أو الدعوة الدينية، وقد قام بعض رجال الدين بالفعل بدور رئيسي في النضال ضد تجارة العبيد، ونجحوا في هز ضمير أوربا وفضح الحضارة الرأسمالية الناشئة وإدانة هذه التجارة البشعة حتى أمكن استصدار قرارات وقوانين من بعض البلدان الأوربية بتحريم وتجريم التجارة البشعة في البشر وذلك في مقتبل القرن الثامن عشر. ويعني ذلك أن التحريض ضد هذه التجارة قد استغرق نحو نصف قرن إضافي لكي يتم قمع هذه التجارة نهائيا في البحار والمحيطات،وخاصة في الطرق البحرية إلى الولايات المتحدة.

لقد استغرقت الشرعة الدولية لحقوق الإنسان نحو نصف قرن لكي تكتسب قوة دفع كافية. وحتى الآن لا يبدوا أن نظام الحماية الدولية قد أصبح مثاليا. وأول ما

إن الدعوة الديمقراطية والإنسانية لا تسلم ولا تذعن ببساطة للضغوط التي تدفع إلى التطرف لكي تبدو وكأنها تساند الضعفاء والمضطهدين، بتدمير الطبقات الأخرى.

يمكن أن يقال هنا هو أن البشرية ربما تكون قد قطعت نصف الطريق.

فإذا كان ذلك الحكم صحيحا بالنسبة للبشرية ككل، فنتيجة العالم العرب لم تقطع سوى عشر الطريق، وعلينا أن نسير أشواطا أبعد بكثير مما قطعناها، وأن نقدم تضحيات أثمن وأغلى وأكبر بكثير مما قدمنا حتى الآن.

ولكن ننجح لا يكفي أن يكون لدى قادة الحركة في مختلف الأقطار العربية الشجاعة والاستعداد للتضحية، وإنما يجب أن يكون لديهم هذا النوع من التكرس الديني أو شبه الديني، هذا التكرس التام لقضية احترام حقوق الإنسان، فلا يشغلنا عنها شئ، ولا يدفعنا للتخلي عنها شئ. وفي نفس الوقت، فإن، اتساقنا التام مع مثل حقوق الإنسان سوف يكون دائما هو المحك، وهو الاعتبار الفاصل في نشر الإيمان بالشرعة الدولية والقيم الجوهرية التي تنهض عليها هذه الشرعة.

لا تبدو المستويات الأخلاقية المطلوبة في مناضلي حقوق الإنسان سهلة النيل. فثمة تناقضات ومشكلات كثيرة يتعين حلها قبل أن نتحدث باطمئنان عن ولادة هذا النوع من المناضلين الذين سينجحون في النهاية في إشعال المصباح. فمتطلبات الحداثة في مجال الممارسة والتنظيم تفرض اعتبارات حتمية، مثل المهنية، والتي قد تصطدم بدرجة ما مع البريق الأخلاقي المطلوب في المناضل الذي نتحدث عنه.

كل ما نستطيع أن نقوله هو أن الجيل الحالي من مناضلي حقوق الإنسان يصلح كقنطرة، وكموجة ومربي لجيل قادم.

هذا الجيل القادم هو -في ظني- من سيشعل مصباح علاء الدين. أما المارد فهو الشعب كله.. الشعب كله.. الشعب كله.

رئيس التحرير

انتصار أو هزيمة الحركة الحقوقية في مرحلة معينة يعود قبل كل الحركات في جزء مهم منه إلى دور الطليعة.

الإصلاح الإسلامي وحقوق الإنسان

هيثم مناع*

كسر ولوج الرأسمالية العالمين العربي والإسلامي أحادية مصادر المعرفة التي سادت في حقبة الهيمنة العقيدية مع تراجع الحضارة العربية الإسلامية وانتصار إيديولوجية الفرقة الناجية، التي أصبحت بكل بساطة طائفة الحاكم وبطانته. وقد سبق وتناولنا عملية التراجع الحضاري هذه في كتابينا "جدل التنوير" و "تحديات التنوير". وما يهمنا في هذه الدراسة تحديدا، هو التذكير بأن الحضارة العربية الإسلامية إنما تمكنت من إعطاء خير نتاجها عبر الجدل الصراعي بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية من جهة، وعبر النقاشات النقدية والصراعات الفكرية بين مختلف التعبيرات الإسلامية المحافظة والإصلاحية والراديكالية من جهة ثانية. وليس من قبيل الصدفة أن "هزيمة" الإصلاح الإسلامي في القرون وسطي والفلسفة العربية الإسلامية قد ترافقا مع أفول الحضارة العربية.

بخلاف الإصلاح المسيحي الذي تركزت تعبيراته في القرن السادس عشر وبشكل خاص بين ١٥١٧ و١٥٧٠ للميلاد والذي تميز بصراع مباشر مع البابوية والفساد المالي والأخلاقي للكنيسة، يصعب الحديث عن جهاز ديني متبلور واجه رموز الإصلاح حتى في البيئة الشيعية الجعفرية في القرن التاسع عشر. فقد كان الإسلام دينا وخلافة يعيش أزمة فعلية كشف الغزو الأوربي مدى عمقها. وأعطاها هذا الغزو العنصر البشري القادر على الخوض في تحد كهذا عبر ولادة المهن الحرة الجديدة وتكون فئة المثقفين والانتلجنسيا التقنية من لدن المؤسسات الغربية الغازية بمهنها الجديدة (محاماة، صحافة، جامعات، بحث، تعليم...) وتقسيم العمل الثقافي الذي حملته. وبهذا المعنى، كان البحث عن طريق للخلاص مشتركا بين مختلف الطاقات الذهنية، وكانت المشكلة باستمرار القدرة على إعادة سبك العلاقة بين المثقف والقرآن والمثقف والإسلام الرسمي والمثقف والمجتمع.

* عضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان

لم يكن المثقف العربي المعاصر محصلة صراعات مجتمعية محلية وتحولات داخلية محضة، ورغم هذا فقد زعزع بمجرد وجوده المفاهيم التقليدية لأصول الحكم والعلاقة بين المثقف والسلطة من جهة، وجعل قضية تعدد السلطات، حتى لا نتحدث عن فصلها، من المعطيات المجتمعية الجديدة. وقد تعزز دور المثقف مع تكوين مراكز استقطاب جديدة شكّل العمل النقابي ونشاط الجمعيات وولادة الأحزاب السياسية طلائعها الأساسية.

وسواء كانت متابعتنا لجمال الدين الأفغاني أو محمد عبده أو عبد الرحمن الكواكبي، فإن العودة إلى الإسلام الأول كانت تشكل نقطة انطلاق مشتركة مع إدراك ضرورة التجديد والإصلاح في الإسلام كشرط من شروط إحياء الدين والمجتمع. وكانت معارك الرأي للإصلاحيين مع السلفيين والدهريين سواء بسواء. ورغم تثمين الإصلاحيين الأوائل للأفكار الاشتراكية، إلا أنهم كانوا حازمين في نقد الفكر المادي والإلحادي، وفي هذا المجال، نلاحظ أن الحساسية الدينية العالية عنصر مشترك بين البروتستنتية والإصلاح الإسلامي في مطلع القرن العشرين. ولعل الحوار النقدي بين الإصلاح الديني والحركة التقدمية العربية العلمانية الوليدة كان وراء غنى انطلاقة الثقافة العربية المعاصرة. فالنهضة، إذا أردنا بالفعل قراءة نتاجها بعمق، هي ابنة محاولة التجاوز النظري والعملي للمثقفين الجدد للصورة التي اصطلح عليها آباؤهم للخلافة والدين ونمط الحياة، سواء كان ذلك عبر الإصلاح الإسلامي أو التوفيق بين معطيات الحضارتين العربية والغربية أو بكل بساطة، عبر عقد القرآن عند اتجاه ثالث مع الحضارة الغربية باعتبارها الأرقى والأكثر تماسكا وتطورا وقوة. ومن الواضح أن الاتجاه الأقوى في هذه التيارات كان تيار الإصلاح الإسلامي الذي وجد جذوره في المجتمع ومادته البشرية عند الشبيبة وآفاقه في إعادة اللحمة بين الإسلام والمستقبل.

وعندما نقول الإصلاح الإسلامي، لا نعني مدرسة أزهرية جديدة أو مذهبا فقهيا سادسا، بل نعني تلك المغامرة الفكرية التي خاض بها تيار واسع ومتعدد من المثقفين المسلمين أدرك أهمية العلاقة بين الدين والحياة وبحث في إحياء الاجتهاد والتجديد لتكون قراءة المثقف المسلم للمشكلات المعاصرة ليست فقط في مستوى التقدم البشري وإنما أيضا في معمعان الحركة الإبداعية فيه.

يتفق المصلحون الإسلاميون على اختلاف مدارسهم على قبول مبدأ الحصاد الحضاري للمعارف كشرط أساسي لاغتناء الإنسان والأفكار والديانات. كذلك فهم يقرون بالأهمية الحيوية لعنصري الزمان والمكان في التصور الديني وأخيرا يجمعهم هاجس مشترك هو رفضهم مفهوم توظيف الدين.

وفيما عدا ذلك، غالبا ما نجد اتفاقا في المواقف دون توافق في التفسير لهذا الموقف. فقراءة

محمود محمد طه للعقوبات الجسدية تختلف عن قراءة العلايلي وإن اتفقا على سلامة النفس والجسد. كذلك يختلف السنهوري مع عبد الرازق في فهم العلاقة بين الإسلام والخلافة ويصعب أن نجد الخطوط المنهجية التي تجمع جمال البنا مع الطاهر حداد رغم توافقهما في مسائل أساسية حول المرأة..

يلخص عبد الرحمن الكواكبي في مطلع القرن الحاجة إلى الإصلاح ومعالمه بالقول: "ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء. فيجددون النظر في الدين، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات، نظر من يقصد إظهار الحقيقة لا إظهار الفصاحة، نظر من يريد وجه ربه لا استمالة الناس إليه ؛ وبذلك يعيدون النواقص المعطلة في الدين، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء من حيث تمليك الإرادة ورفع البلادة من كل ما يشين، المخفف شقاء الاستبداد والاستعباد، المبصر بطرائق التعليم والتعلم الصحيحين؛ المهئ قيام التربية الحسنة واستقرار الأخلاق المنتظمة مما به يصير الإنسان إنسانا".

لعل صاحب " طبائع الاستبداد " قد لخص بندائه نقاط لقاء أهم مصلحي القرن الذين تطمح هذه الدراسة للتعريف بأربعة نماذج مختلفة منهم، تم اختيارها مختلفة في البيئة والتجربة الشخصية والمنهج (الطاهر حداد، عبد الله العلايلي، جمال البنا، محمود محمد طه). وهي تنتمي إلى هذا التيار الدينامي والحيوي لإصلاح الدين ونهضة المجتمع.

وبقي أن نقول إن عدم تمكن هذا التيار حتى اليوم من التوفيق بين ضرورته الوجودية وحدود شعبيته، يعود لأسباب عديدة منها غياب البيئة الصالحة لنمو الأفكار الحرة، بيئة حرية التعبير والاعتقاد والنقد، والخوف من الجديد في المجتمعات المهددة والمتأزمة وركون البشر بطبعهم إلى التفسيرات التقليدية السهلة والضحلة التي ترضي سكنى الكهوف وأخيرا وليس آخرا، الدعم المادي الهائل للمدارس والاتجاهات الأصولية والتقليدية.

الطاهر حداد (١٨٩٩-١٩٣٥)

مازال عالم حقوق الإنسان والوسط الثقافي العربي كلاهما لا يعرف الكثير عن الطاهر الحداد(١٨٩٩-١٩٣٥). فصاحب كتاب "امرأتنا في الشريعة و المجتمع " لم يأخذ حقه كإحدى قمم

الإصلاح في هذا القرن. فرغم وفاته في ريعان العمر، يمثل مدرسة متميزة في الإصلاح والتجديد، كذلك نجد عنده لونا متميزا في الشعر وهو القائل:

ولكنني مهما يكن لست يائســـا فلا بد للأفهـام أن تتبلـــورا
وان كان حتما أن يطول انتظارنا فلا بد حتما أن نجد ونصبرا

وقوله في الجديد:

سأتركهم بالرغم مني كما اشتهوا يعيشون دهرا في الظلام مديدا
وأرعاك يا قصدي وحيدا كما ترى عسى تظهر الأيام منك جـديدا

هو الطاهر بن علي بن الحاج بلقاسم بن فرحات الحداد الحامي الفطناسي، ولد في العاصمة تونس سنة ١٨٩٩ ونشأ في وسط شعبي. تلقى في طفولته تعليما دينيا في الكتّاب القرآني ثم التحق بجامع الزيتونة ليعمق ثقافته العربية الإسلامية. وقد عزز ثقافته العامة رسوخا وسعة بتفتحه على الثقافات الأجنبية من خلال الترجمات إلى العربية حين تردده على "الجمعية الخلدونية" و "النادي الأدبي لقدماء الصادقية".

صادف التحاق الطاهر بالزيتونة انتفاضة شعبية ضد الإدارة الاستعمارية في العاصمة يوم ٧ نوفمبر ١٩١١، وهي معركة الزلاج التي آلت إلى نصب الحصار العسكري على مدينة تونس وضواحيها وتعطيل الصحف العربية وضرب القيادة الوطنية ونفيها من تونس. وكان في مقدمة المبعدين علي باش حانبة (١٨٧٦-١٩١٨) زعيم حركة "تونس الفتاة" والشيخ عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٤-١٩٤٤) الذي كان مكلفا بتحرير النشرة العربية لصحيفة "التونسي" الناطقة بلسان تلك الحركة[١].

ولا شك أن هذه المعركة ومخلفاتها وأحداثا أخرى ضد الاحتلال الفرنسي قد تركت عميق الأثر في مواقف الطاهر وشحذت حسه الوطني الذي يستحضره في كل مواقفه وأعماله وكتاباته كقوله:

شربت حب بلادي مذ نشأت بها طفلا وقد عم أحشائي وأوصـــالي
عرفت منتها الكـــبرى عليّ ولم أنس القروض التي تقضى بأمثالي
من كل حر أصاب الكرب موطنه فـقـــام يســعى بأفكار وأعمـــال

تخرج الطاهر حداد من جامع الزيتونة محرزا التطويع في ١٩٢٠ وقد عمق ثقافته الحقوقية في دراسته للقانون بمدرسة الحقوق التونسية التي لم يلازمها بانتظام لانشغاله بالنضال السياسي والاجتماعي والنقابي والكتابة طيلة العشرينات.

تابع الحداد حركة الإصلاح والتغيير في العالم الإسلامي وبشكل خاص في مصر وتركيا وإيران

وقد اغتنى من الفكر الاجتماعي الإصلاحي في تونس الذي تعود جذوره إلى النصف الثاني للقرن التاسع عشر والذي تمثل في دستور ١٨٦١ وأقلام خير الدين التونسي(١٨٢٢-١٨٨٩) ومحمد بيرم الخامس (١٨٤٠-١٨٨٩) وأحمد بن أبي الضياف[٢]. وبقدر ما ركزت النخب الثقافية في تلك الحقبة على الإصلاح السياسي، كان اهتمام الطاهر بارزا في الإصلاح الاجتماعي والثقافي.

لم يكن الطاهر راضيا عن النظام التعليمي التقليدي في المؤسسة الزيتونية وقد ترك وثيقة تربوية تاريخية نقدية هامة حررها وهو طالب بعنوان "التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامعة الزيتونة". وتؤكد هذه الوثيقة على المنحى العقلاني التنويري والنزعة الإصلاحية في فكر الطاهر حداد باعتبار أن الهدف المنشود في التعليم هو "بث الروح العلمية" و "احترام حرية الفكر" لا " الحفظ" و "النقل" و"التقليد"[٣].

تعرف الطاهر مبكرا على عالم من كبار أعلام الزيتونة هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٤-١٩٤٤) الذي يعده من قادة الفكر وزعماء الإصلاح ورواد الأدب في العالم العربي-الإسلامي. وهو مؤسس الحزب الدستوري التونسي في ١٩٢٠ وقد انضم الطاهر للحزب منذ تأسيسه وكلف بنشر الدعاية له بالمقالة والقصيدة والعمل الحركي الميداني. ثم فترت علاقته بالقيادة الراكدة بعد خروج مؤسس الحزب مرغما إلى بلاد المشرق في جوييه(تموز)١٩٢٣ تحت ضغوط إدارة الحماية الاستعمارية الفرنسية مع بعض رفاقه. وقد اتسعت هوة الخلاف مع اللجنة التنفيذية المقيمة في البلاد والتي انزلقت في مكيدة للإدارة الاستعمارية استهدفت القضاء على أول حركة نقابية تونسية فألقي القبض على زعيمها ونفي مع عدد من القياديين في ٢٥ نوفمبر.١٩٢٥[٤]

ناصر الطاهر رفيقه في الكفاح محمد علي الحامي مؤسس "جمعية التعاون الاقتصادي التونسي" ثم جامعة عموم العملة التونسيين" التنظيم النقابي الطليعي في تونس. وقد ألف تخليدا لهذه الحركة كتابه "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" فلما صدر في ١٩٢٧ قامت السلطة الاستعمارية بمصادرة الكتاب.

ومنذ عام ١٩٢٨ نشر الحداد سلسلة مقالات في جريدة "الصواب" عن المرأة التونسية طالب فيها بتعليمها وإنصافها في الحقوق لتؤدي واجباتها العائلية والاجتماعية. وقد شكلت هذه المقالات مادة لكتابه الثاني "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" الذي أصدره في أواخر سنة ١٩٣٠ الذي شكل منعطفا فكريا ونضاليا للمصلح الشاب.

لم يكن الحداد في تلك الخصومة هدفا لضربات القوى التقليدية المناهضة لأفكاره التحررية وهي

التي حركت الصحافة وقد انضم للقصر الملكي وإدارة الحماية والفئة الأصولية المتصلبة من شيوخ الزيتونة عددا من السياسيين وموقف الحبيب بورقيبة من الحجاب قبل الاستقلال معروف وقد اكتفى بتفسيره فيما بعد "بضرورة المرحلة". كذلك كان موقف المجموعة المعادية له في الحزب الحر الدستوري سياسيا محضا. وقد اتهم الحداد في دينه فرمي بالكفر وضرب عليه الحصار. وقد صدرت كتابات عديدة بحقه مثل "سيف الحق على من لا يرى الحق" لأحد موظفي الزيتونة و "الحداد على امرأة الحداد" للشيخ محمد الصالح بن مراد.

ونشاطر الأستاذ أحمد خالد الرأي في أن السبب الرئيسي للحملة كان سياسيا أكثر منه الغيرة على الإسلام. فالعديد من الذين شاركوا في الحملة كانوا كما يذكر خالد "من المتورطين في انعقاد المؤتمر الإفخارستي الكنائسي العالمي بقرطاج في ١٩٣٠ الذي كان طبعة متزمتة للمسيحية استرجع فيها منظموها ذكرى قدوم ملك فرنسا لويس القديس(١٢١٤-١٢٧٠) إلى قرطاج لتنصير البلاد التونسية. وكان من المتورطين ملك البلاد أحمد باشا باي الثاني ووزيره الأول خليل بوحاجب وعدد من رجال الدين ممثلين عن المذهبين المالكي والحنفي. وقد جاء المؤتمر في ظل سياسة النسف الاستعماري لمقومات الشخصية الوطنية المهددة بالنسف والتذويب. ولوقف السخط الشعبي ضد المشاركين وتوجيه الأنظار نحو موضوع آخر جاء الهجوم بعد ٥ أشهر من انعقاد المؤتمر على كتاب الطاهر حداد في محاولة لاسترجاع مقام مهتز عند جمهور المسلمين"(٥).

ووسط هذا الهجوم الخالي من الأمانة وأخلاق النقد، قرر عدد من المتنورين في تونس إقامة حفل تكريم لكتاب الطاهر الحداد في أكتوبر ١٩٣٠ وقد كان الحفل اختبارا لصدق مواقف المثقفين من قضية المرأة وحرية الرأي والاعتقاد. وكان في مقدمة المدافعين عن الطاهر الشيخ المصلح أحمد الدرعي(١٩٠٢-١٩٦٥) وعبد الرزاق كربالة والهادي العبيدي وقرابة مائة شخص.

بنى الطاهر حداد القسم التشريعي من كتابه على نظرية التدرج في تشريع الأحكام المتصلة بالأحوال الشخصية واعتبر تلك الأحكام عرضية، دنيوية لا تمس جوهر العقيدة وتقبل التغيير والتطوير. أما الأحكام الجوهرية كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة العدل والمساواة بين الناس.. فإنها خالدة بخلود الإسلام.(٦)

أما القسم الاجتماعي فينقل لنا مشاهد حية من حياة الأسر التونسية داخل البيوت في عرض دقيق ونقدي غايته تشريح وضع الأسرة التونسية والبحث عن نقاط الضعف في بنيانها وثقافتها وعاداتها.

وفي الكتاب يبدو جليا المشروع الإصلاحي للطاهر حداد في دعوته إلى تمكين المرأة من حقوقها المدنية كالمساواة في حق الشهادة وتولي مهام القضاء وحرية التصرف في مالها واعتبار نزول ميراثها عن الرجل قابلا للتغيير في اتجاه المساواة، بكلمة، حق المرأة في المشاركة في التعبيرات الأساسية للحياة العامة.

وقد تناول في الكتاب تفصيلات قانونية حينا وطبية أحيانا أخرى حرصا على إقامة العدل وحفظ الصحة العامة فنجده يقيّد عقد الزواج بالفحص الطبي للخاطبين توقيا من آفات الوراثة والأمراض المزمنة والمعدية ويشدد على منع الزواج دون سن الرشد ويفتي بإباحة موانع الحمل، بل تعدى ذلك إلى إباحة عملية الإجهاض إذا وقع الخوف على حياة الأم وسلامة الأسرة. وقد جهر بمنع تعدد الزوجات حفاظا على وحدة الأسرة واستقرارها وتضامن أفرادها كما نادى بتحكيم القضاء في كل ما يقع من حوادث الطلاق وحق المتضرر من الزوجين بالتمتع بالتعويض المالي تضييقا على المطلق بنزوة تضر بقرينته. وانتقد المؤسسة الزجرية "دار جواد" المعدة لردع الزوجة المستعصية النافرة من زوجها، كما اعتبر نفاقا وممارسة بغيضة ملعونة اللجوء إلى "التّياس أو التجحيشة" أي المحلل الصوري للمطلقة بالثلاث. ويمكن القول أنه حتى اليوم لا يوجد بلد عربي يحترم حقوق المرأة بقدر ما يفعل الطاهر حداد.

وقد أثار النقاش حول الكتاب موضوعات أساسية وهامة رغم تفاهة بعض التهجمات، فجرى التعرف على الأسئلة التي وجهها الطاهر إلى علماء مصر ومفتي الديار المصرية حول وضع المرأة، وفتح ملف قضية التكفير عبر تدخل الحماية الفرنسية في موضوع عزل الحداد (انتزاع أمر خطة الإشهاد بدون انتصاب من منه بتعبير آخر حقوقه المدنية) حيث طرح الأخير في رسالة وجهها في الرابع من ديسمبر ١٩٣٠ إلى المقيم العام يقول فيها:

" (..) إنني لحد الآن لم أتصل بإعلام رسمي يثبت وجه سقوط عدالتي الذي انتزع مني بمقتضى أمر خطة الإشهاد بدون انتصاب. إن هذا الأمر لغريب يا سيدي المقيم، إذ كيف يمكن أن يحكم على شخص بالعزل من خطة ويعلل هذا العزل بالطعن في ذاته المدنية ثم يفاجأ بإعلامه أنه قد تم هذا القضاء عليه في زوايا الإدارة دون أن يعلم ودون أن يسمع له جواب ودون أن يبين له الموجب لسقوط عدالته. الإسلام هنا ذاتية تونسية كالإسرائيلية(يقصد اليهودية كدين) وعليها بنيت القوانين الخاصة بكل من العنصرين الإسلامي والإسرائيلي كالقضاء في الأحوال الشخصية والانتخابات العامة وغير ذلك من الفوارق التي أيدها نظام الحماية كنموذج الجنسية التونسية إذا كنا نعتبر للعمل الذي تبرمه

الحكومة مفعولا قانونيا. أما إذا كان عزلي عن خطة الإشهاد ليس قائما على التكفير وإنما يقوم على شذوذي في الرأي وبعدي عن إدراك روح الإسلام كمجرد خطأ ارتكبته فإن الرأي مهما أمعن في الغلط عن حسن نية لا يصح أن يكون مطعنا في الشخصية المدنية لتسلب من بعض حقوقها في الإسلام ولا في القوانين الوضعية. (...)

ثم إن الوظائف في الإسلام ليست دينية كما يظن الجاهلون بالأمر فإن الدين روح لا وظيفة وإنما هي تشريعية لتوفية مصالح الدولة في الإسلام وهي تتطور حسب تطور تلك المصالح نفيا وإثباتا. ونظرة إلى التاريخ الإسلامي ترينا كيف حدثت وظائف في حياة الرسول وأخرى في حياة الخلفاء الأربعة، وأخرى في الدول الإسلامية بعدهم بحسب ما اقتضته الحاجة المتجددة ولو كانت دينية لجاءت كاملة من أول يوم ولما أمكن للمسلمين حذف وظائف وإقامة أخرى مكانها. ونحن المسلمون نعرف كيف نميز الصلاة عن عقد الزواج مثلا فالأولى روح والثانية وظيفة لضمان الحقوق وليست إلا عملا مدنيا لا واجب في انعقاده غير الرضى والقبول من دون غبن ومع قطع النظر عن أي زمن وأي مكان وأي هيئة.

أما شيوخنا فلا أقدر أن أحدد مواقفهم المختلفة وكم هم بعداء في سلوكهم معي عن فهم الإسلام وروح الشريعة. ولا أدري كيف ساغ لهم أن يضعوا إمضاءاتهم في تكفير مسلم لأنه أثبت لنفسه حق النظر في الشريعة وفهمها بما تقتضيه حاجة المسلمين وروح العصر مهما كان مخطئا في اجتهاده ولا شك أنهم مجبورون بحكمهم هذا على بناء النتائج اللازمة عليه فيحكمون أيضا بمنع هذا الكافر من ميراث أهله، وفصله أو منعه من الزواج وإخراجه من جامعة الإسلام حيا أو ميتا وبذلك قتله اجتماعيا كما يشتهون. (...)

إنني مهما اجتهد أن احترم وأجل غيري فلا يمكن أن أعتقد أن عائلات ورثت مقاعدها إدخال وإخراج من تشاء من الإسلام بل ولا اعتقد لأحد كائنا من كان حقا مثل هذا وإنما يخرج المسلم من دينه متى شاء هو أن يخرج فيعلن ذلك للناس.(...)

إن التكفير لا يمكن أن يعد جريمة والعصور المظلمة التي كانت تعتبر ذلك قد انطوت بما فيها وإن أعجب فعجب أن الحكومة هي التي تبرم اليوم على هذا الحكم فتوعز الإدارة الداخلية إلى وزارة العدلية بإصدار الإذن السامي بعزله عن خطة الإشهاد لارتكاب ما يوجب سقوط عدالتي وما الذي ارتكبت غير الكتاب الذي ألفت والرأي الذي أبديت، ذلك الرأي إن قوبل اليوم بعد خمس أو عشر من السنين رأيا صائبا أو ضروريا لحياتنا يزداد انتشاره بمرور الأيام ة "(٧)

الصدق في الممارسة، الانسجام مع النفس والشفافية صفات أجمع كل من عرف الطاهر حداد على وجودها فيه. وقد بقي يحاجج خصومه بالحكمة والعقل والحسنى رغم كل ما ارتكب بحقه من إساءة. وقد أصر رغم كل المحاصرة على الدفاع عن قضية المرأة: "نحن نريد أن نكرم المرأة ونرفع الكابوس اللعين النازل عليها ولا شئ يمنعنا من ذلك. وما الذين يعارضوننا في هذا إلا أناس مثلنا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق فإن تحدثوا عن الإسلام فليس هم أولى بفهمه منا وأقرب وإن انتقدونا فهم مثلنا عرضة للانتقاد ولا شئ مقدس عند الجميع سوى الحجة في القول والصدق في العمل فهما الميزان الذي يقضي بالعدل"(٨).

وقد دافع عن التجديد والتطور في الفكر والأحكام شعرا بقوله:

وأشياخنا نصطفيهم هداة ... وهم باسم هذا الهدى في اغتنام

أثاروا على الفكر حربا ضروسا ... وسادوا بتقليدهم للإمام

يقولون إن التطور كفر ... يهدّد كيانا لنا بانهدام

وقد دون كتابه "خواطر" في مرحلة صعبة من حياته فأضاف وجها هاما من فكره وشخصيته. يقول في الحرية فيه: "لا وجود للحرية مادام الإنسان حرا في تسخير الإنسان لنفسه يعطيه بعض العلف ليستمر في خدمته"، كثيرا ما نتظاهر محتجين لفائدة الحرية ولكننا كثيرا ما نقتلها في أنفسنا بحجة احترام التقاليد، فما الذي صنعنا؟" (٩)

ويقول في المرأة: "نحب المرأة و نكرهها: نحبها فريسة بين أيدينا وان هدمت وجودنا، ون كرهها حرة رشيدة معنا، لأننا نعرف كيف نحصل على اللذة من إثارة جوارحنا، ولكننا لا نعرف كيف نحصل على اللذة من إثارة أرواحنا وأفكارنا". وقد كان الحداد في موقفه من الحجاب صارما إذ يقول: "ما أشبه ما نضعه على وجه المرأة من البراقع بالكمامة نضعها على أفواه الكلاب كي لا تعض المارين". ومما قال في الدين: "قد خلقنا في الإسلام سواء ة التهويل لا ينفعكم والتظاهر بالحماس للدين أمام عموم الأمة لا يروج طويلا حتى ينكشفة الإسلام كنز لا يفنى و بحر لا يحيط به الإنسان والقرون ولا الأحقاب وإنما يغترف الناس منه في كل عصر ما يفي بح ا جتهم و يروي من غلتهم و هذا سر خلوده ومصدر فيضه العميم ة لا شئ مقدس عند الجميع سوى الحجة في القول والصدق فى العمل فهما الميزان الذي يقضي بالعدل"(١٠).

شامخا ينادي الطاهر رواد الفكر والثقافة: "حان الوقت الذي يجب أن نعلن فيه كل ما يختلج في ضمائرنا من الحق دون أن نخشى حسابا. ويجب أيضا أن نعّود أهل الرياء والملق منا لإغراء الشعب

بسماع أصواتنا عالية بعلو الحق. فلئن انزعجوا اليوم منه لغرابته عن آذانهم ففي الأيام تعليم وفيها عظة وذكرى"(١١)

عبد الله العلايلي (١٩١٤-١٩٧٩)

"من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك.. خطة درج عليه كل من أخذ قضية الفكر من أنحائه، بقداسة، وفي القداسة كما تعلم، تجرد وسمو فوق مسافّ الأعصاب وفيها إلى هذا كله، تبتل لعله العبادة؛ فيكون من يبحث كمن يصلي. كلاهما يستهدف الجوهر الحق، متخطيا إليه ما اعترض من حوائل الأشياء"(١٢).

هل يمكن نسيان عبارات بهذه القوة لعاشق البحث ومقدس حق الاختلاف الشيخ العلايلي؟

ولد عبد الله العلايلي في بيروت عام ١٩١٤ من أسرة بيروتية قديمة وقد لخص نشأته بالقول: "الكآبة كل طفولتي، فقد اتفق وكنت أيام الحرب العالمية الأولى، أبصر مقصلة الجوع والشغب المتجل، فلابد أن تغشتني الكآبة في أعماقي لا كسديل أو ستار، بل كقماط يلتفني من أنحائي". درس في الكتّاب ثم المدرسة السورية وتلقى مبادئ القراءة والعلوم في مدرسة الحرش. إلى أن رافق أخيه إلى الأزهر في ١٩٢٤ حيث تعاطى العلم هناك بنظامي الأزهر القديم والجديد حتى ١٩٣٦ وفي مصر تابع عن كثب قضية علي عبد الرازق وأطروحة طه حسين في الأدب الجاهلي. تأثر بالشيخ سيد علي المرصفي وعاش فترة الغليان السياسي والفكري في مصر وبدأ نضاله السياسي بدعم القضية الفلسطينية ومناهضة الصهيونية. وفي ١٩٣٧، انتسب إلى كلية الحقوق وأصدر في القاهرة "مقدمة لدرس لغة العرب" في.١٩٣٨(١٣)

عاد إلى لبنان في ١٩٤٠ ودرّس في الجامع العمري الكبير ٣ سنوات يناهض فيها العنصرية والتزمت وأصدر "فلسطين الدامية" و"سورية الضحية" وكتب في سمو النفس عند الحسين بن علي. وفي بداية ١٩٤٠ أصدر سلسلة كراسات بعنوان "إني أتهم" تشكل نقدا جريئا لما عاشه في العالم العربي ونداء للإصلاح السياسي والفكري والاجتماعي. وبعده أصدر كتاب "دستور العرب القومي" الذي يضع فيه أسس بناء دولة قانون على قاعدة الاستقلال واعتبار حقوق الإنسان حقوقا طبيعية لا يزال يكتشفها ويقرها النظام المدني. وفي هذا الكتاب يطرح فكرة العقد بين الدولة والمجتمع وبين الفرد والجماعة مؤكدا على حق الحياة وحق الارتزاق (العمل) وحق الحرية وحق المساواة والحقوق السياسية وحق التعليم والملكية والتعاقد والعقيدة والطفولة.

وبعد النكبة نشر مقالات يدين فيها الانقلابات العسكرية ويدعو إلى الانقلابات الشعبية. في ١٩٤٩- ١٩٥٠ شارك مع كمال جنبلاط في تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي،كما أسس مع المفتي وسبع شخصيات وطنية: جبهة التحرر الوطني.

حضر حريق القاهرة واستنكر إعدام العامل مصطفى خميس اثر حركة الضباط الأحرار بمقالة بعنوان "قارع الأجراس". أصدر أولى أجزاء المعجم الكبير بين ١٩٥٤-١٩٥٥.

وفي ١٩٦٨ أصدر المعجم العسكري. وفي ١٩٧٨ أصدر كتابه "أين الخطأ" الذي أحدث ضجة كبرى لما يحمله من تجديد واجتهاد في ميدان الفقه الإسلامي. وقد سحب الكتاب من التداول بناء على طلب المملكة العربية السعودية ثم أعيد إصداره كاملا في١٩٩٢.

خاض العلايلي معركة لا هوادة فيها ضد الطائفية وهو القائل " إن بقاء الطائفية هو بقاء الخيانة، وبالتالي أقول أن بقاء قانون يحميها إنما يعني بقاء الخيانة بقانون، لقد آن للمسؤولين أن ينتزعوا صفة التكريس عن الطائفية.".

يعود للشيخ العلايلي مفهوم "الشريعة العملية" الذي دافع عنه في وجه المفهوم المتزمت والضيق للإسلام. وهذه الشريعة كما يقول، هي "بمنطق النبي محمد ومنطق العلم في معرض تكيف وتجدد دائمين"(١٤). ويقول في شرح مراده: "هذه الشريعة العملية التي لا يخالجني ريب، في أنها القمينة برمّ ما يفري عالم اليوم، من سقم عياء ويستبد به من حمى برخاء ة ينعكس فعلها في الفكر والمجتمع ومناهج السلوك، إذا ظلت أسيرة قوالب جامدة. وهذا ما حاذره المبعوث بها في قوله الشريف: إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائةٍ سنة، من يجدد دينها. والحديث الكريم هذا، هو في نظري دستور كامل لحركية الشريعة و "ديناميتها" في مجال صيرورة الزمن، فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصيغ في مسار طويل"(١٥).

ويعتمد العلايلي، إضافة إلى قراءة القرآن والحديث على قواعد فقهية أساسية أهمها:

- المشقة تجلب التيسير.
- الضرورات تبيح المحظورات.
- إذا ضاق الأمر اتسع.
- أخيرا والأهم، الرخص، حيث الموجب، تقدم على العزائم، بمعنى أن الأخف يفضل الأشق غالبا.

ويعطي مثلا لذلك قصة من صام في يوم الرمضاء ومن أفطر وكيف أن الرسول قال أن المفطرين ذهبوا بالأجر.

إن هذا الأساس الفقهي يعتمد باستمرار على مرجعية جوهرية هي أن "الإسلام يحترم الإنسان بذاته، أي من حيث كونه إنسانا" في رفض لأية صيغة انغلاق في الصفة المكانية وما تمليه من مشاعر والانطواء داخل صورة هي أبعد ما تكون عن الشعور الإنساني الشمولي. وباختصار يقول: " مظنك بمثلها شريعة عملية هي: كل الإصلاح في فن الحياة، لكل الأخطاء في سعي الأحياء".

وللعلايلي آراء خاصة ومتميزة في عدة ميادين كقوله في النفط: " النفط يحتقبه أصحاب أرضه في دنيا العرب، وهو دينيا- حرام صريح واحتياز ظالم " والدول النفطية "لا حق لها استقلالا بالعائدات والدخول كلها، شرعا، بل سحت، والدول العربية الفقيرة لها حق شرعي ثابت وقائم في مداخيله شاء القيمون عليه أم أبوا وليس أبدا معونة ولا دينا.". وقد كان يكرر " ما على سطح البسيطة يكفي أهلها إذا طرحت مسألة إعادة توزيع الثروات بالعدل".

ويدافع العلايلي عن نظرية جديدة للوحي تقول: "صحيح أن أصل هذه الشريعة "الوحي"، ولكنه وحي جعل الإنسان نفسه، في صميمه، ليتحول الإنسان نفسه مصدر "وحي إلهامي" في التفصيل والتفريع، بحسب المقتضيات التي لا تنقطع ولا تتوقف حوافزها".. والإنسان كوحي تشريعي هو التفسير المنطقي لمعنى الحديث "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" وقد أدرك القدماء ذلك ولو بحدود ضيقة عندما قالوا بأن نص الواقف كنص الشارع. (١٦)

دافع العلايل ي عن كرامة النفس والجسد واستنكر بشدة التعذيب والظلم ودافع عن الحقوق الفردية والجماعية للإنسان وقد تميز برفضه للعقوبات الجسدية حيث يقول إن قطع يدي السارق " يحّول المجتمع إلى مجموعة مشوهين هذا مقطوع اليد والآخر الرجل والآخر مفقوء العين أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف" وهو لا ينسجم مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام. فالعقوبات ليست مقصودة بأعيانها حرفيا بل بغاياتها. أما قضية الرجم فيختصرها بجملة واحدة: "لا رجم في الإسلام".

يعتبر العلايلي النظام الملكي محرم في الإسلام وطالما أكد أن الإ صلاح ثورة في العمل وليس فقط ثورة في الفكر(١٧).

محمود محمد طه (١٩٠٩-١٩٨٥)

ولد محمود محمد طه في مدينة رفاعه السودانية عام ١٩٠٩ ودرس بها. التحق بكلية غردون بالخرطوم وتخرج منها مهندسا في ١٩٣٦ عمل في مصلحة السكك الحديدية ونقل عدة مرات بسبب

نشاطه ضد الاستعمار ومطالبته بالاستقلال. تفرغ في عام ١٩٤١ للعمل الفكري والسياسي. أودع سجن كوبر لخمسين يوما في يوليو ١٩٤٦ لرفضه التعهد بعدم العمل السياسي لمدة عام. وفي أكتوبر ١٩٤٦، أعيد للسجن بتهمة إثارة الكراهية والشغب ضد الحكومة بمعارضته قانون الخفاض(الختان). الذي سنه الإنج ل يز. وبقي عامين في السجن. في ١٩٥١ نادى بفكرة التجديد الإسلامي مطالبا بتطوير التشريع الإسلامي. وقد عرض في العام نفسه منهجه السياسي-الفكري القائم على الديمقراطية والحرية والعدل والمساواة.

في ١٩٥٨ اتهمت إدارة المعهد العلمي في أم درمان ثلاثة من حركته "الأخوان الجمهوريون" بالكفر والردة وتم فصلهم في.١٩٦٠ في ١٩٦٥ جرت حملة قوية لإثبات الكفر والردة عليه وعلى عدد من أعضاء لجنة الدفاع عن الحريات التي شارك في نشاطاتها.

في نوفمبر(ت٢) ١٩٦٨ أصدرت المحكمة الشرعية العليا حكما بردة وكفر محمود محمد طه بعد سماعها لدعوى الحسبة المقدمة من الظلاميين. ولم يمتثل الأستاذ طه للحكم وواجهه بحزم. في ١٩٧٢، صدرت فتوى عن الأزهر بكفر وردة محمود والجمهوريين وأخرى في نفس الاتجاه من رابطة العالم الإسلامي في جده. وفي ١٩٧٦، رفعت مذكرة من قبل ٤٢ رجل دين سوداني تطالب بالتصفية الجسدية للأستاذ طه. وفي ١٩٧٧ وزع عدد من رجال الدين المحافظين نشرة تدعو إلى قتل الجمهوريين إثر فتوى إهدار دمهم.

ومن المثير للاحترام والإعجاب، أنه في خضم هذا الهجوم المستشرس على الأستاذ طه والجمهوريين قامت الأخوات الجمهوريات بأهم نشاط عربي للدفاع عن حقوق المرأة عبر إصدار ١٦ كراسا للدفاع عن حقوقها في مناسبة عام المرأة العالمي. ولم يتوقف طه لحظة عن النضال من أجل حقوق الإنسان والحريات التي تعتبر بالنسبة له من صلب الدين الإسلامي.

في ١٩٨٢ انتقل الجمهوريون للهجوم الفكري على نظام الديكتاتور نميري الذي يوظف الدين لغايات سلطوية بإصدارهم كتاب "الهوس الديني يثير الفتنة ليصل السلطة" الذي أعقبته إعتقالات واسعة شملت الأستاذ طه وعشرات الجمهوريين في مايو.١٩٨٣ وبعد صدور قوانين سبتمبر في ١٩٨٣ عارضها الجمهوريون من داخل وخارج المعتقلات. وفي ١٩٨٤/١٩ ,١ طالب الجمهوريون في منشور بعنوان "هذا أو الطوفان" بإلغاء العقوبات الجسدية باعتبارها مخالفة للشريعة والدين وتهديدها لوحدة البلاد وكرامة الشعب. على إثر ذلك اعتقل الأستاذ طه وأربعة من الجمهوريين، وإثر محاكمة صورية صدر حكم الإعدام عليه في ١٩٨٥/١/٧ بتهمة الردة. ونفذ الحكم بحق أحد أهم المصلحين

الإسلاميين في القرن العشرين في ١٩٨٥/١/١٨

يلخص كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" فكر الأستاذ طه الذي يعتبر أن رسالة الأصول تقوم على القيم الإيمانية الكبرى والبعد العالمي الإنساني للرسالة المكية الأولى. أما رسالة الفروع فما هي إلا أنموذج من نماذج تطبيقها في زمان ومكان محددي ن (المدينة). ويقول في هذا الكتاب: "من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع، عن مستوى مجتمع القرن العشرين، أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العار ف ليفصل فيه تفصيلا، وإنما هو يتحدث عن نفسه فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادرا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين فيتولى توجيهه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفذت وتوقفت عند حد تنظيم المجتمع السابع، والمجتمعات التي تليه مما هي مثله، فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حل مشاكلها في فلسفات أخريات، وهذا مالا يقول به مسلم.. ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة".(١٨)

وفي الرسالة الثانية تلخيص لأهم الأفكار الثورية لمحمود محمد طه حيث لا يعتبر الرق أصلا في الإسلام، ولا الرأسمالية ويقول في قضية المرأة: "عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلا في الإسلام والأصل المساواة التامة بين الرجال والنساء"(١٩) و "المجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أص ل ا في الإسلام" و"تعدد الزوجات ليس أصلا في الإسلام" والحجاب ليس أصلا في الإسلام والأصل في الإسلام السفور"(٢٠).

لقد خاض الشيخ طه (١٩٠٩-١٩٨٥) قبل أربعين عاما من وفاته معركة الختان وحقوق المرأة والديمقراطية. وأسس في ١٩٤٥ الحزب الجمهوري الذي أضحى لاحقا حركة الإخ وان الجمهوريين للدفاع عن الفكر الحر والاستقلال وإقامة حكومة ديمقراطية حرة في السودان. ومن سجن البريطانيين إلى تهم الإسلاميين جرت عدة محاولات تصفية جسدية وتكفير لم تؤثر على عزيمة الشيخ طه في العمل من أجل طرح مبدأ تطوير الشريعة في خط متنور أعطى نظريته المعر و فة في زمنية تشريع المدينة وعالمية مبادئ الحقبة المكية فيما يسمح للتفسير الإسلامي للشريعة بالخطو نحو الانتماء الفعلي والحر إلى الحاضر والمستقبل. ومن مساخر ومآسي هذا القرن، أن يكون إعدام هذا العالم الكبير على يد جنرال أرعن اتخذ من العقوبات الجسدية وسيلة تنص ب ه "أميرا للمؤمنين" لرفض طه تطبيق هذه العقوبات في السودان.

في تعريفه للديمقراطية يقول: "الديمقراطية هي حق الخطأ.. وفي قمة هذا التعريف جاء حديث المعصوم: وإن لم تخطئوا وتستغفروا فسيأت الله بقوم يخطئون ويستغفرون فيغفر لهم"(٢١)

جمال البنا

من بين النماذج المختارة، الأستاذ البنا هو الحالة الوحيدة على قيد الحياة يتابع مهمته الفكرية. وبالتأكيد، فإن تناول أعماله بالدراسة يخضع لهذا الاعتبار خاصة وأن الجزء الثالث من دراسته "نحو فقه جديد" سيصدر تقريبا أثناء طباعة هذه الدراسة. وكان الجزء الأول والثاني قد صدرا في ١٩٩٥ و ١٩٩٧ للأستاذ جمال البنا عن "دار الفكر الإسلامي" التي يملكها المؤلف(٢٢). إلا أن الهدوء الذي رافق صدور الجزئين الأول والثاني لم يعد القاعدة، فمنذ انتقاد مفتي مصر لأطروحات الأستاذ البنا ومطالبته بمصادرة كتاب "السنة ودورها في الفقه الجديد" (الجزء الثاني) بعد عامين على صدوره. عادت مسألة التجديد الإسلامي إلى الواجهة ولعل هذه العودة، تفتح الآفاق لقراءات جديدة في موضوعات شائكة وهامة للعلاقة بين الإسلام والشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

فقراءة أولية لمؤلفات الأستاذ البنا (وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة الأخوا ن المسلمين في مصر ويبلغ من العمر سبعين عاما وقد طبع أكثر من مائة كتاب وكتيب) تظهر القطيعة بينه وبين المدارس الفقهية التقليدية من جهة، ومع الحركات الإسلامية الأصولية بقراءتها للدين. فهو يختلف في المنطلق ويختلف في المنهج. الأمر الذي يعبر عنه بالقول: "لا نرى في برامج وكتابات الدعوات الإسلامية إشارة إلى الإنسان وما يكتنفه من مشكلات، وما يثيره من قضايا.. وإنما نرى الكلام كله هو عن أوامر الدين ونواهيه، شريعته وأحكامه.. مجردة منعزلة تماما عن الإنسان والحياة ! (...) وهذه المفارقة تعود إلى أن الدعوات الإسلامية استلهمت الفقهاء التقليديين والمذاهب السلفية دون أن تستلهم القرآن. فالإسلام كما يبلوره القرآن- يريد الإنسان.. ولكن الفقهاء يريدون الإسلام! وإنما أراد القرآن الإنسان لأن الله تعالى إنما أنزل الإسلام لهداية الإنسان فالإسلام هو الوسيلة والإنسان هو الغاية" (٢٣).

من هنا اللقاء المبدأي والأساسي بين الأستاذ البنا ونشطاء حقوق الإنسان الأمر الذي يتجلى في جملة الحقوق الأساسية التي كانت موضع نقاش بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العالم العربي. فكون الغاية الإنسان، تعني تخطي الخطاب اللفظي حول حقوقه وحرياته إلى الفعل و لن يتم ذلك بإقرار الحريات الأساسية: "الحرية هي "المناخ" الفكري الذي يحقق إنسانية الإنسان، وبدونها

يظل إنسانا ناقصا، إنسانا محروما من أهم ميزة للإنسان وهي الفكر" (٢٤).

كان للأستاذ البنا فضل فتح ملف المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك سرا أم مع الجماعة". ومعروف أن هذه المادة هي أكثر مواد الإعلان العالمي مثارا للجدل وقد وقف الأستاذ البنا بكل حزم مع التوافق الكامل بين الإسلام وهذه المادة.

يؤكد الأستاذ البنا على فكرة مركزية وهي أن قضية الإيمان والكفر قضية شخصية لا تهم إلا صاحبها بمعنى أنها ليست من قضايا النظام العام، وبالتالي فلا تدخل ولا إكراه عليها من أي جهة، كما أن الرسل ليس وا إلا مبشرين ومبلغين وليس لهم سلطة الإكراه أو الجبر، فالهداية من الله تعالى وطبقا لمشيئته والأنبياء أنفسهم لا يملكون هداية الناس لقوله تعالى "ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكت مون" وقوله تعالى " ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء". كما أن الاختلاف والتعدد بين البشر مما أراده الله ومما يفصل فيه يوم القيامة ولا يوجد حد دنيوي على الردة. فقد ذكر القرآن الردة مرارا وتكرارا من دون أن يفرض عقوبة دنيوية عليها وهو يعطي مثل حالات عديدة ارتدت في عهد النبي أفرادا أو جماعات وبعضهم لعدة مرات فما قتل م نهم أحدا (ارتد اثنا عشر مسلم على عهد النبي خرجوا من المدينة إلى مكة ما أهدر دم أحد منهم، وارتد عبد الله بن جحش فما أهدر دمه..) ويظهر البنا ضعف رواية الحديث "من بدل دينه فاقتلوه " وتناقضات عقوبة الردة وعدم دخولها في الحدود وكيف شكلت منزلقا خطيرا في التشريع. (٢٥)

ومن الموضوعات المحرمة التي يتناولها الأستاذ البنا، موضوع حقوق المرأة وقوانين الأحوال الشخصية. وقد خصص لذلك كتابا يلخص وجهة نظره (٢٦) يقول: "المبرر الأصيل لتحمل المسؤوليات (في الإسلام) هو القدرة والكفاية وليس الجنس أو الحسب أو النسب أو اللون أو القربى" (٢٧). وهو يدافع عن رأي قاسم أمين معتبرا إياه من صلب الدين الإسلامي. ويتبنى استنادا إلى الاقتداء بالمجتمع الإسلامي الأول والطبيعة الإنسانية مبدأ الاختلاط حيث يقول: " المجتمع المختلط الذي يتلاقى فيه الرجال والنساء في الدراسة والعمل والنشاط العام هو المجتمع الذي يتفق مع الفطرة وأن أي محاولة للفصل بين الرجال والنساء هي تعسف ومخالفة لطبيعة الأشياء" (٢٨). ويهاجم البنا المبالغة في قضية الحجاب والنقاب والعزل باعتبارها دخيلة على المبادئ الإسلامية: "يمكن القول بدون مخالفة للوقائع أن المجتمع النسوي في عهد الرسول كا ن مجتمعا محتشما، ولكنه لم يكن منقبا، وإن لم يخل من

منقبات اعتبرن شذوذا عن الوضع العام"[٢٩]. ويقول: "الحجاب في مضمون القرآن ليس نقابا أو حجابا، ولكنه باب أو ستر يحجب من في الداخل ويفرض على الداخل الاستئذان، وهذا هو المعنى الذي جاء في القرآن لكلمة "حجاب" وأنها اقترنت بآيات الاستئذان كما أنها لم ترد إلا بصدد الحديث عن زوجات الرسول" [٣٠].

ويتجلى موقفه الثوري في قضية قوانين الأحوال الشخصية منضما للمصلح المغاربي الكبير الطاهر حداد، يطالب المفكر الإسلامي بإصلاحها: "يمكننا القول إن قوانين الأحوال الشخصية في مصر المس تمدة من أحكام فقهاء وضعت من ألف عام تعد سبة في معايير العدالة ويتعين تغييرها بما يتفق مع القرآن الكريم ومبادئ الفقه الجديد"[٣١].

ويحاول المفكر الإسلامي جمال البنا إنصاف مفهوم العلمانية والبحث عن تقاطعاته مع الإسلام. فقد كتب تحت عنوان علمانية الإسلام: "أول ما يلفت الانتباه أن الإسلام على نقيض الأديان السابقة لم يجعل دليلا على مصداقيته معجزة خارقة للعادة، مخالفة للنواميس، كإ حياء الموتى أو عدم الاحتراق بالنار أو تحويل عصا موسى إلى حية تسعى إلخ ... إن معجزته هي "كتاب" ووسيلته إلى كسب الإيمان هي تلاوة هذا الكتاب، ورفض القرآن طلب المشركين معجزة "وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا، أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه. قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا (الإسراء ٩٠-٩٣). فهذه الآيات ليست فحسب تنفي ما طلبوه من معجزات ولكنها أيضا تقرر ببساطة رائعة بشرية الرسول "هل كنت إلا بشرا رسولا".

ويصوّر القرآن نفسية الناس وقتئذ عن ما يجابهونه من جديد "وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل الله إليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون أن تتبعون إلا رجلا مسحورا (الفرقان ٧)... فانظر كيف عزل القرآن عالم المعجزات عن عالم الدنيا ووكل الأول إلى الله وخص الرسول بأنه "منذر مبين"، وكيف جابه المشركين بأن في الكتاب ما يكفي.

ولا يقل دلالة في ما نحن بصدده ما أشرنا إليه آنفا من أن الإسلام لا يعترف بالمؤسسة الدينية التي تحتكر التفسير والتأويل والتحريم والتحليل وتكون واسطة بين الفرد والله وتؤدي وظائفها داخل مبنى له شروط معينة ككنيسة أو معبد ولا تجوز ممارسة الشعائر الدينية في أي مكان آخر أو على أيدي رجال آخرين.

قضى الإسلام على المؤسسة الدينية بوجهيها قلبا وقالبا واعتبر أن قيام الأحبار والرهبان بالتحليل والتحريم والوساطة بين الفرد والله نوع من الشرك ة كما لم يربط بين أداء الشعائر بالمبنى المعين الذي تقيمه المؤسسة فالأرض كلها مسجد طهور تجوز الصلاة فيه (...) وقد كان من الأسباب التي أدت إلى انتفاء المؤسسة الدينية في الإسلام بساطة ونصوع فكرة الألوهية وعدم قيامها على لاهوت يشق على الرجل العادي إدراكه ويحتاج إلى حبر أو قس أو كاهن متخصص.

وهذه الحقيقة كانت من أكبر أسباب "علمانية الإسلام" لأنه أبعد كل المحاولات اللاهوتية التي تستعصي على العقول من مجال العقيدة.

إن تقرير حرية العقيدة والفكر وانتفاء المؤسسة الدينية وبساطة فكرة الألوهية أبعد الإسلام عن الثيوقراطية قدر ما قربها من العلمانية فضلا عن أن التصوير الإسلامي الديناميكي للحياة الذي يقوم على التدافع، القريب من الصراع والجدل ما بين قوى الخير وقوى الشر، هداية الأنبياء وغواية الشياطين يجعل الحرية جزءا لا يتجزأ من كيانه ومكوناته." ويضيف: "يتفق الإسلام مع العلمانية في أنه يرفض الدولة الثيولوجية ويجعل الحكم عقدا سياسيا فكأن الإسلام حقق العقد الاجتماعي الذي تصوره جان جاك روسو.. قبله بقرون طويلة". ويخلص المفكر الإسلامي إلى القول: " وما نتوقعه بحكم دروس التاريخ أن تنتهي هذه المماحكة بظهور صورة شرقية من العلمانية تحتفظ بالقيم الإسلامية ويستلهمها المجتمع بنسبة تفوق كثيرا استلهام المجتمع الأوربي للقيم المسيحية، وبهذا يحصل نوع من التوازن ما بين عناصر الحفاظ والثبات وقوى التقدم والتطور"(٣٢).

كان الإمام أبو حنيفة يؤكد لكل من يعطيه ثقة الإنصات "علمنا هذا رأي أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا". ولم تتولد فكرة مأسسة الفقه وإغلاق باب الاجتهاد إلا مع دخول العالم الإسلامي حقبة الانحطاط، باستعارة تعبير أكثر المسلمين الهنود سلفية، أبو الحسن الندوي. ومعروفة جملة الشهرستاني في تناوله لاختلاف الملل والنحل في الإسلام: "كل مجتهد مصيب". فالاجتهاد كان مولد الفقه ومولد مدارسه وبقدر ما كان حاضرا بقدر ما كان الوجود العربي الإسلامي في صلب التاريخ والحاضر والمستقبل.

للأسف فقد هيمنت خلال حقب طويلة اتجاهات متحجرة ومتكلسة أفقدت الفكر الإسلامي ديناميته وخصبه وجعلته يقف على أعتاب اجتهادات تعود لأكثر من ألف عام. وفي ظروف يصفها الأستاذ البنا بالقول:

"والناظر في التاريخ الإسلامي يجد أن الوصمة الكبرى فيه أن الحكام لم يعودوا "معلمين الدين

وقضاة العدل-كما أرادهم عمر" ولكن جلادين ومغتصبين. وأن هذا حدث بدءا من معاوية حتى السلطان عبد الحميد، باستثناءات قليلة جدا كانت تلمع كما يلمع الشهاب في الظلام ثم يسقط" (ص ١٨٢ ج٢).

تحتاج قراءة المشروع الفكري لجمال البنا وقفة متأنية ودراسة دقيقة لمؤلفاته، وهذا ما نعكف عليه بانتظار استكماله معالم دراسته "نحو فقه جديد". وبانتظار ذلك، فإن مراجعة أعماله السابقة تعطي فكرة عن التقاطعات الأساسية بين هذا التوجه مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

ولا يشكل هذا الموقف لحظة استثنائية في فكر البنا، فهو مجدد في تناوله للحريات النقابية والعامة والخاصة، في مفهوم إقامة العدل و استقلال القضاء وفي حقوق المرأة كذلك في علاقة الإسلام بالعلمانية. وهي مواضيع حساسة وهامة في النقاش الدائر في أوساط المثقفين العرب على اختلاف نحلهم..

هوامش

١- الإمعان في حقوق الإنسان، موسوعة عالمية مختصرة، دار الأهالي، ٢٠٠٠، مادة الطاهر حداد للأستاذ أحمد خالد. ولأحمد خالد عدة أعمال حول الطاهر منها: "أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٩" و " شخصيات وتيارات، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، ١٩٨٢" كذلك مقالته في مجلة الهلال المصرية: النضال والثورة في أدب الطاهر حداد، عدد يونيو، ١٩٧٥. وقد اعتمدنا في سيرة حداد الذاتية عليه وعلى محمد المي، ولم تنشر هذه الموسوعة بعد.

٢- محمد المي، الحداد وفكر الاختلاف، سلسلة أ قواس، ١٩٩٩، تونس، ص.١٢

٣- الإمعان في حقوق الإنسان، أحمد خالد، مذكور.

٤- بقيت صلة الطاهر بالشيخ الثعالبي جيدة وعند صدور كتاب امرأتنا أرسل إلى الطاهر رسالة من منفاه في القاهرة يقول: " ابني العزيز، أشعر بشوق شديد إليك، ويظهر أن الزوبعة التي أثرتها نحو نفسك بكتابك الحديث(امرأتنا في الشريعة والمجتمع) لم تزل على أشدها وقد وصلتني منه نسختان واحدة منك والأخرى من بعض الأحرار الدستوريين فالنسخة المهداة منك أخذها يوم وصولها الدكتور منصور فهمي لمطالعتها ولم يعدها والنسخة الثانية أخذها الأستاذ لطفي جمعة من يد الساعي قبل أن تصلني لذلك تراني غير ملم بضامن كتابك اللهم إلا بما قرأته عنه من أقلام ناقديك، ولست أدري المحق من البطل منكم. ومتى قرأت كتابك أستطيع أن أكاشفك برأيي وإن كان بمستطاعي أن أصارحك بأني لست معك في المواضيع التي كانت مثارا للزوبعة إذا كانت كما يقولون عنها ماسة بكرامة الإسلام وختاما تقبل سلام وتحية وتهنئة أبيك ومحبك عبد العزيز الثعالبي". ويظهر حذر الثعالبي مدى شراسة الهجمة ضد الطاهر، فمؤلف "روح التحرر في القرآن" اختار أن لا يخوض المعركة مع تلميذه وابنه خوفا من عواقبها.

٥- الإمعان في حقوق الإنسان، أحمد خالد، مذكور.

٦- محمد المي، الحداد وفكر الاختلاف، مذكور، ص٢٠.

٧- النص الكامل للرسالة منشور في كتاب محمد المي، الحداد وفكر الاختلاف، مذكور ص ٢٦-٣٠.

٨- حفل تكريم كتاب الطاهر حداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، تقديم محمد المني، سلسلة أقواس، تونس، ١٩٩٩، ص.٦٣

٩ - انظر: هيثم مناع، طفولة الشيء، المخاضات الأولى لحقوق الإنسان في العالم العربي، منشورات الجمل، ألمانيا، ١٩٩٩، ص.١١

١٠- نفس المصدر، أيضا، العدد الخاص الذي خصصته مجلة "نساء" التونسية للطاهر الحداد، نوفمبر.١٩٨٥

١١- حفل تكريم كتاب الطاهر حداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، مذكور، ص.٦٢.

١٢- الشيخ عبد الله العلايلي، من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك، الفكر العربي، أبريل-يونيو.١٩٩٣

١٣- تعتمد اللمحة البيوغرافية على مادة عبد الله العلايلي في: هيثم مناع، الإمعان في حقوق الإنسان، موسوعة عالمية مختصرة، دار الأهالي،.٢٠٠٠

١٤- عبد الله العلايلي، أين الخطأ، تصحي ح مفاهيم ونظرة تجديد، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ (الأولى، دار العلم للملايين ١٩٧٨)، دار الجديد، بيروت، ص.١٧

١٥- نفس المصدر، ص.١٦

١٦- نفس المصدر، ص.٩٢

١٧- عبد الله العلايلي، من المسئول، إني أتهم، الجزء الأول، مطبعة الإنصاف، لبنان، ١٩٤٠، ص.٧

١٨- اعتمدنا في جملة الاستشهادات من كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" على الطبعة الخاصة التي أصدرتها المنظمة السودانية لحقوق الإنسان، يناير.١٩٩٦

١٩- الرسالة الثانية، ص.١٠٤

٢٠- نفس المصدر، على التوالي ص ١٠٩، ١٠٥،.١٠٨

٢١- نفس المصدر ص.١٢٤ من الدراسات القيمة حول فكر طه أنظر: عبد الله بولا، محاول ة للتعريف بمساهمة الأستاذ محمود محمد طه في حركة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، رواق عربي، العدد٤، أكتوبر.١٩٩٦

٢٢- الجزء الأول بعنوان "نحو فقه جديد" والثاني مع عنوان إضافي "السنة ودورها في الفقه الجديد".

٢٣- جمال البنا، ما بعد الإخوان المسلمين، دار الفكر الإ سلامي، ١٩٩٦، ص ١٤٧-.١٤٨

٢٤- نفس المصدر، ص.١٥٠

٢٥- جرى تناول هذه النقطة في أكثر من مكان منها: الجزء الثاني من نحو فقه جديد، وفي "حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام" و"كلا لفقهاء التقليد وكلا لأدعياء التنوير". وفي مقالة له بعنوان " قضايا ملحة يجب أن تعالج بصراحة" يتحدث البنا عن أثر هذا الحديث اليوم بالقول: "والغريب أن أثر هذا الحديث لم يقتصر على القدامى ولكنه شمل كل المفكرين الإسلاميين البارزين مثل الدكتور محمد عماره، والدكتور فتحي عثمان والدكتور سليم العوا والكثير من أئمة الفقه الشيعي. فهؤلاء تحفظوا على المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الخاصة بحرية تغيير المعتقد، وسخ روا كل ذكاءهم وثقافتهم لتبرير ذلك. وقد كانوا في غنى، فأي شئ أصرح من كلمة القرآن:"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " وهل جاوز إعلان حقوق الإنسان ذلك" (إ سلام ٢١، أغسطس/آب ١٩٩٩ العدد ١٨).

٢٦- المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفك ر الإسلامي، القاهرة،.١٩٩٨

٢٧- نفس المصدر، ص١٩.

٢٨- نفس المصدر، ص.١٨٨

٢٩- نفس المصدر، ص.٣٥

٣٠- نفس المصدر، ص.٣١

٣١- نفس المصدر، ص.١٢٥

٣٢- أنظر هيثم مناع، مادة الإسلام والعلمانية في "الإمعان في حقوق الإنسان، موسوعة عالمية مختصرة، مرجع مذكور.

مكانة الإنسان في فكر الإعتزالية الجديدة

أحمد عرفات القاضي*

تعتبر الاعتزالية الجديدة بمثابة مذهبا عقليا يقوم على تفسير النص الدينى وفهمه برؤية عقلية تتجاوز حدود المعنى الحرفى التقليدى المألوف، وتسعى إلى تطوير الإسلام كرؤية حضارية لا تتناقض مع مقتضيات العصر وقضاياه ولا مع معطيات العلم وإنجازاته.

وهذا ما تعكسه بوضوح أعمال أعلام هذه المدرسة التى تبوأت مكاناً بارزاً فى الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية فى مصر فى العصر الحديث منذ الإمام محمد عبده الذى أعلى من شأن العقل وقدمه على النص الدينى إذا حدث بينهما تعارض وجعل ذلك من أصول مذهبه، وهذا ما حرص عليه تلاميذه من بعده الذين أولوا الإنسان أهمية خاصة فى أبحاثهم.

مفهوم الاعتزالية الجديدة

نشأت الاعتزالية الجديدة فى مصر كمدرسة إسلامية جادة ومتميزة فى التعامل مع الإسلام بروح وثابة متطلعة لا تخلو من جرأة أحياناً ، خصوصاً أنها سبقت إلى التوفيق بين أصول الإسلام وبين الواقع، وبالتالى أفسحت الباب أمام العقل لكى يتعامل بحرية مع النص الدينى، وتجاوزت أفق الفكر الضيق المحدود الذى سيطر على الفكر الإسلامى منذ القرن العاشر الهجرى حيث سيطرت الشروح والمتون والحواشى، وخفت صوت ا لإبداع والإضافة الحقيقية والتجديد الصحيح وسادت مقولة: إغلاق باب الاجتهاد.

أى أنها مدرسة إنسانية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وذلك حيث حرص رواد هذه المدرسة على احترام حقوق الإنسان باعتباره خليفة فى الأرض، فأعلوا من شأن العقل وجعلوا أحكامه مقدمة على النص الدينى فى حالة التعارض، وسعوا إلى تقديم رؤية إنسانية حضارية للإسلام لا تتناقض مع العقلانية والحرية.

هذا بالإضافة إلى أن هذه المدرسة تتفق فى ظروف نشأتها مع المعتزلة قديماً فى التعامل مع الفكر

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الدراسات العربية- جامعة القاهرة فرع الفيوم.

الوافد بمنهج عقلى واضح مع فارق جوهرى وأساسى، أن المسلمين فى عصر المعتزلة كانوا الأرقى فى العلم والحضارة. أما اليوم ففى حالة من التردى والضعف لا تسمح لهم بغلق الأبواب والنوافذ أمام الوافد الجديد. كما أن المدرسة الجديدة تتفق مع المعتزلة فى إعلاء شأن الإنسان بالتركيز على قيم العقلانية والعدل والحرية وغيرها من حقوق الإنسان الأساسية.

ومن ثم قرر أنصار هذه المدرسة الفكرية الجديدة بوضوح وصراحة أن الإنسان حر مختار فى أفعاله، وأن هذه الحرية هى أساس التكليف، فلا يجوز أن يحاسب الله الإنسان على أفعال أكرهه عليها. كما تصدوا بحزم لكل من وقف أمام حرية العقل فى الإبداع، ونادوا بضرورة تحرير الأمم الإسلامية من الجهل والاستعمار.

وقد تبلورت أسس هذه المدرسة الجديدة فى الحياة المصرية فى نهاية القرن الثامن العشر على يد الأستاذ الإمام محمد عبده، الذى استطاع أن يصوغ أصول الإسلام صياغة عقلية إنسانية حضارية جديدة تحترم حق الإنسان فى الحياة وفى الحرية، وفى عمارة الأرض كخليفة عن الله منوط به القيام بهذه الأمانة وهى التعمير والبناء والتنمية، ونبذ الشرور والمفاسد وكل ما يؤدى إلى الخراب والدمار.

والحق فقد مهد لظهور هذه المدرسة الفكرية الجديدة مجموعة عوامل فاعلة نشير إليها على النحو التالى:

١- مكانة العقل فى فكر النهضة

وذلك حيث قامت حركات الإصلاح والتجديد فى الفكر الإسلامى الحديث ابتداء من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى نجد فى القرن الثامن عشر منادياً بضرورة العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، ومقا و مة البدع والخرافات، وامتد أثرها إلى الكثير من دول العالم الإس لامى، فظهرت السنوسية فى الجزائر، والمهدية فى السودان، والشوكانى فى اليمن، وولى الله الدهلوى فى الهند، ثم تبعهم بعد ذلك كل من جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده المصرى، والكواكبى السورى، وخير الدين التونسى، وعبد الحميد بن باديس بالجزائر وغيرهم من الرجال المصلحين.

وقد اتسعت النهضة الإسلامية على يد هؤلاء الرواد كما يرى العقاد لكل تجربة من تجارب الإصلاح فمنها من ربط بين الإصلاح والعودة إلى القديم، أو ربط الإصلاح بالتجديد، أو بإحياء الحماس الدينى بين الجماهير، أو بضرورة مجاراة الحضارة الأوروبية.

ويشترك هؤلاء جميعاً رغم اختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفكرية فى الدعوة إلى ضرورة تجديد الفكر الإسلامى بالعودة إلى منابعه الأولى، ممثلة فى كتاب الله وسنة رسوله، وضرورة الاجتهاد فى أصول الدين، وإصلاح أحوال المسلمين فى جميع المجالات السياسة والاقتصادية والاجتماعية وكان أساس هذه الحركات الإسلامية إطلاق حرية العقل فى إطار أصول الإسلام.

ويعد هذا الأساس العقلى لدى زعماء الإصلاح فى الفكر الإسلامى الحديث أمراً طبيعياً، لأن هذه الحركات قامت على أساس القرآن الكريم الذى يدعوا إلى النظر والتدبر وإعمال العقل، فقد أوضح القرآن الكريم بما لا يدع مجال أ للشك أن العقيدة كما جاء بها الإسلام لا تتنافى معه، وأنها تكون على خير تقدير ناقصة إذا لم تنسجم معه فالدين الإسلامى دين عقلى، وإذا تصفحت القرآن وتلوت قدراً منه، وجدت آيات تلو آيات، تطلب إلى الإنسان أن يفكر ويتدبر، وأن ينظر ويتأمل، ويعتبر ويستنبط، وما إلى ذلك من أعمال العقل ووظائفه. وفى ذلك ما فيه من احترام حق الإنسان فى التفكير والإبداع، وفى التعبير عما يعن له من أفكار وموضوعات.

والقرآن لا يفتح المجال للبحث فحسب، بل يشبع كذلك الغريزة العقلية فى الإنسان، ويستميلها، بل يدفعها ويلزمها أن تقوم بوظيفتها، ب ما يضربه لها من أمثال وما يذكره من آيات [1].

فالخطاب العقلانى الذى تميزت به رسالة الإسلام، يظهر أولاً وقبل كل شىء فى القرآن باعتباره الأساس الأول فى هذه الرسالة، فالخطاب القرآنى خطاب عقلانى، والجدلية المركزية فى هذا الخطاب هى جدلية الصراع بين المعقول واللامعقول[2]. وربما تميز الإسلام عن غيره من الأديان بأنه لم يدع تفسير أصوله لفئة محدودة، ولكن كل مسلم له الحق فى ذلك مادام يلتزم بالقواعد المنهجية المقررة فى هذا السياق.

٢- الأفغانى فى مصر

نستطيع أن نقرر أن مفهوم الإصلاح عند جمال الدين الأفغانى، قد اكتسب معانى جديدة لم يقف عليها السابقون عليه من رجال الإصلاح فى العالم الإسلامى، وذلك لأن مفهوم الإصلاح لديه ارتبط بالعقل وعول عليه، وقامت عقلانيته الجديدة على أساس العدل والحرية، وهما أهم دعامتين فى منهجه لإصلاح أحوال العالم الإسلامى.

وربما زاد من جرعة العقلانية لديه، وصقلها وأكسبها معانى جديدة بالإضافة إلى مواهبه النفسية والطبيعية، أنه طوف فى الآفاق شرقاً وغرباً، فزار إيران والهند والأستانة ومصر من بلاد الشرق الإسلامى، كما زار لندن وباريس وألمانيا وروسيا من بلاد الغرب، وقد وقف خلال هذه الزيارات على واقع الحياة عند ا لمسلمين، ومدى تخلفها واختلافها عنها فى بلاد الغرب، فزادت خبرته بما تحتاجه الشعوب الإسلامية فى نهضتها، فنبه على ضرورة وحدتها وتماسكها، وبعدها عن الاختلاف المذهبى والطائفى، كما عمقت هذه الرحلات رؤيته لطريق النهضة، فجاءت آراءه فى الإصلاح تعبيراً حقيقياً عن علل المسلمين وتشخيص لأسباب تخلفهم، ورسم بصدق، وصور فى إخلاص طريق النهضة، وسعى إلى تحقيق ذلك بكل وسيلة ممكنة، وبذل من أجل تحقيق هدفه النفس والنفيس.

وقد أوقفه هذا الاحتكاك على تجارب الأمم والشعوب، فجاءت طريقته فى التجديد فى صورة

حركة سياسية، وركز فى نشاطه على ضرورة الحرية السياسية والعدل الاجتماعى وأهميتهما فى الشرق الإسلامى للمواطنين جميعاً مسلمين ومسيحيين. كما غلبت على حركته حديثه عن الأمة وضرورة تماسكها ووحدتها، لتحرير أنفسهم من الاستعمار، وأكثر من الحديث عن الشورى والعلاقة بين الحاكم والأمة، وضرورة مشاركة الأمة عن طريق الشورى التى هى الطريق الوحيد التى تحد من جبروت الحاكم واستبداده، ودعا إلى إصلاح الحياة السياسية والاجتماعية، ولم يمانع من الاستفادة من تجارب الآخرين فى ذلك(٣).

وقد نادى الأفغانى بضرورة الأخذ بالأسس العلمية الصحيحة لأنها الطريق الوحيد لنهضة الأمم، ونادى بالحرية الفردية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية، ونعى على حكام الشرق استبدادهم وطالب بالمجالس النيابية، من أجل ذلك لم يستقر له قرار فى بلد ولم يلبث أن ينزل بدولة حتى يرحل عنها بفضل إيمانه بحقوق الإنسان الأساسية فى الحرية والعدل وفتح باب الاجتهاد، وضرورة إصلاح نظم الحكم.

٣- نهضة محمد على

لقد كانت مصر القوية فى عهد محمد على من العوامل الهامة التى ساعدت على بروز الاعتزالية الجديدة فى مصر كمدرسة إصلاحية تحترم حقوق الإنسان الأساسية فى التعليم والحرية والعدل، وذلك عن طريق تهيئة المناخ الفكرى والتربة اللازمة لنمو البذرة الجديدة حتى غدت شجرة يافعة مثمرة، ألا وهو تطور المجتمع المصرى منذ محمد على وما لحقه من تنظيمات فى مجال الإدارة، وإصلاح فى مجال التعليم. ويعتبر محمد على أول حاكم شرقى يواجه بطريقة حازمة متطلبات التحديث.

لقد كان التعليم فى عهد محمد على جزءا من مشروع كامل لنهضة وطنية، فكان التفاعل كاملاً بين التعليم وخطة التنمية التى عنيت بمجالين أساسيين: هما بناء الجيش الوطنى وأجهزة الدولة الإدارية من ناحية، وبناء صناعة محلية متطورة واقتصاد وطنى متين من ناحية أخرى، فلم يعرف عصره مشكلات بطالة المتعلمين، أو التناقض بين خطة التعليم والاحتياجات الواقعية للمجتمع، وتمت إنجازات مرموقة فى المجالين. فأما دور الجيش الذى وقف على أبواب أوروبا فمعروف، كما أن جهود الرجل فى بناء أجهزة الدولة الحديثة بمصر غير منكور.

ويرجع اهتمام محمد على بالتعليم إلى اعتبارات عملية فى واقع المجتمع الذى كان بحاجة إلى تخريج مجموعات متدربة من الأفراد الفنيين، من أجل ذلك كانت استراتيجية محمد على التعليمية واضحة وراسخة، فلم يضن على التعليم بمال، ونظم مراحله الأولية والثانوية والعليا، وبعث البعوث اللازمة لتطوير وتغطية حاجات الدولة، وتابع كل ذلك ب نفسه، وكان التعليم فى عصره وكذلك فى عصر أبنائه من بعده مجانياً تتحمل فيه الدولة نفقات الإقامة والإعاشة لكافة الدارسين الذين جرى

اختيارهم بعد محاولات متعددة لإيثار المتمصرين لم تلق نجاحاً من بين أبناء الشعب على أساس من الكفاءة والاستحقاق، وهذا ملمح ديمقراطى وإنسانى لا ينبغى التقليل من شأنه[٤]. هذا التحول سيساهم بلا شك فى تشكيل الفكر المصرى الحديث وفى نمو العقلية المصرية وتطورها، وسيصبح عاملاً هاماً من عوامل توعية المواطن المصرى بحقوقه وواجباته، وسيساهم فى إذكاء روح الانتماء الوطنى، وفى تفجير مواهب وإمكانات المواطن، وتدفعه للتخلص من مواريث التخلف والعمل على بناء حضارة جديدة، وذلك على الرغم من أن الجهود كانت موجهة بصفة أساسية إلى التعليم الفنى والعملى.

الأصول الإنسانية للاعتزالية الجديدة عند الإمام محمد عبده

أما أصول الإنسانية الاعتزالية الجديدة عند ا لإمام محمد عبده مؤسس هذه المدرسة الفكرية المميزة فى الفكر الإسلامى الحديث، فإننا نستطيع أن نلتمس ذلك فى حديثه عن العقل الذى بلغ عنده مكانة عالية، فجعله وسيلة لتحصيل النظر والإيمان، وقدمه على النص عند التعارض. كما جعله حاكماً فى صحة النبوات، وفى دعوته إلى الاجتهاد، وطبق المنهج العقلى فى تفسير القرآن الكريم وناصر حرية الإنسان وجعلها مدخلاً لحرية الجماعة والمجتمع، وناشد العدل الاجتماعى فى السياسة وكافة شئون الحياة، كما أيد القول بخلق القرآن. وهذا يعكس بوضوح تأييده المطلق لحقوق الإنسان وسعيه الدائب لتكريسها فى المجتمع المصرى وهو ما نجح فيه بصورة كبيرة.

ولم يكن الإمام محمد عبده فى كل هذا مجرد تابع للمعتزلة فيما قالوه فيحاول إحياء مذهبهم العقلى ونشره وتطبيقه على المجتمع المصرى، وإنما كان إماماً ومفكراً يؤسس منهجاً جديداً فى الفكر الإسلامى قوامه العقل وينطلق من ظر وف المجتمع الإسلامى وواقعه، ومحاولاً النهوض بهذا الواقع الذى لا أمل للنهوض به إلا بهذا المنهج العقلى والأصول الإنسانية الذى دعا إليها القرآن، وأعلى من شأنها.

١- مكانة العقل

لقد أعلى الإمام محمد عبده من شأن العقل وعول عليه فى كل ما كتب، وذلك لإيمانه أن الإسلام هو دين العقل، وأنه بهذا يتميز عن غيره من الكتب السماوية السابقة، ففى تعريفه للتوحيد فى بداية رسالته المسماة بهذا الاسم يعرف معناه، والأسماء التى عرف بها ومنها علم الكلام، الذى مبناه هو الدليل العقلى الذى به تقرر الأصول الأولى، وبعد ذلك يرجع إلى النقل فى قضايا فرعية. فالعقل فى هذا العلم التوحيد هو الأصل للنقل.

هذا النوع من العلم كان معروفاً عند الأمم السابقة قبل الإسلام، لكنهم قلما ينحون فى بيانهم

لأديانهم نحو الدليل العقلى، بل على العكس من ذلك كان العقل فى تعارض دائم مع الدين، ثم جاء القرآن فانتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة، منهجاً يلائم زمن نزول القرآن والأزمان التالية، فحدثنا عن نبوة النبى، وتناول مقام الألوهية بما أذن الله لنا وما أوجب علينا أن نعلم، لكنه رغم هذا "لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته، ادعى وبرهن، وحكيم ذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين لصحة ما ادعاه ودعا إليه، حتى أنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخليقة سنة لا تتغير وقاعدة لا تتبدل فقال: "سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً"(سورة الفتح آية.٢٣) وصرح: "أنه الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"(سورة الرعد آية.١١) واعتضد بالدليل حتى فى باب الأدب، فقال: "ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم"(٥). وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس، على لسان نبى مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل"(٦).

ولا يقتصر الأمر على هذا فقط بل يرى الإمام محمد عبده أنه تقرر لدى علماء الدين كافة من الأجيال السابقة أن الدليل العقلى هو الأصل فى بعض قضايا أصول الدين فيقول:

"وتقرر بين المسلمين كافة إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل(٧)."

فالعقل أساس مهم وضرورى فى التصديق برسالة الإسلام وفى الإيمان برسوله، كما أن هذا الدين لا يتعارض مع العقل، وليس فيه شىء يستحيل على العقل الإنسانى فهمه وتقبله.

وقد تناول الإمام محمد عبده الحديث عن مكانة الدليل العقلى فى عدة موضوعات، كحديثه عن النظر العقلى لمعرفة وجود الله والإيمان به، وفى تقديمه العقل على الشرع عند التعارض، كما طبق ذلك وجعله أساساً هاماً وأصلاً فى تفسيره للقرآن الكريم، وفى فتاويه المختلفة:

أ- يرى الإمام محمد عبده أن النظر العقلى لإثبات وجود الله والإيمان به هو الأصل الأول للإسلام وأول واجب على المكلف، وذلك فى معرض رده على فرح أنطون، فيقول:

"فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"(٨).

كما يستدل بقول الفقهاء أن من ذهب يجتهد فى التماس الحق ثم مات فى أثناء ذلك فهو ناج، فيقول:

"بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السن ة، أن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج. فأى سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة."(٩).

هذا النظر العقلى واجب شرعاً وعقلاً، وذلك حيث ذهب الأشاعرة أن وجوبه النص وذهب المعتزلة إلى أن وجوبه العقل، و قد جمع الإمام بين الرأيين وناقش الفريقين، فيقول فى تعليقه على شرح العقائد العضدية. (قدم الدكتور محمد عمارة سلسلة طويلة من الأدلة على أن التعليق على شرح العقائد للأفغانى وليس لمحمد عبده(١٠). ورغم تقديرنا لوجهة نظره وللجهد المبذول فى ذلك، إلا أننا لم نجد فيها ما يقنعنا بنسبتها إلى الأفغانى. هذا بالإضافة إلى أن معظم هذه الأدلة يمكن تفنيدها والرد عليها، مثل القول: إن الكتاب به مصطلحات أجنبية لم يكن لمحمد عبده معرفة بها، وهى فى مجموعها عدة مصطلحات لا تتعدى عشر كلمات يمكن لطالب مبتدئ أن يعرفها، هذا كما أن كثرة الأدلة تدل على ضعف المدلول عليه كما يقول المناطقة. علاوة على ذلك فإن أقرب الناس إلى الإمام محمد عبده الذين عاشروه وتلقوا عنه العلم وصحبوه طويلاً مثل رشيد رضا ومصطفى عبد الرازق أثبتوها للإمام لا للأفغانى.

كما أن روح النص أقرب إلى محمد عبده الذى كان بطبعه متكلماً منه إلى الأفغانى الذى كان أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين.) أقول:

"أى النظر لتحصيل معرفة الله تعالى قد ثبت وجوبه بالشرع، لما ورد فى الآيات والأحاديث، من الوعيد على تركه، ولا وعيد على ترك غير الواجب، فالنظر واجب. أى يعاقب تاركه العقاب المذكور فى لسان الشرع وثياب محصله الثواب المذكور فيه. وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من أشاعرة ومعتزلة، وغيرهم"(١١).

بعد هذا التقرير الواضح البسيط للقضية والاستدلال الشرعى عليها بما ينم عن عمق تفكير الإمام ومعرفته الدقيقة بالشريعة وإلمامه بآراء السا بقين من الفرق الكلامية فى هذه القضية، أخذ يعرض الدليل العقلى بصورة تظهر أصالته كمتكلم بارع لا يقل قدرة عن أى إمام من أئمة الكلام السابقين سواء من شيوخ المعتزلة أو من غيرهم من الفرق الأخرى فيقول:

"وأما أن النظر والفكر فى العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق فى الواقع، على قدر الطاقة البشرية واجب أى يمدح فاعله ويذم تاركه. وأن الواقف على الحقائق، المستبصر بنور المعرفة منعم بعمله، وأن الجاهل معذب بجهله فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته، بل قد وقع ذلك لكثير. كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم. بل وكذلك سائر الأخلاق، يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح صاحبه، أو نقص يذم صاحبه، وذلك بالنظر فيما يترتب عليها، من المصالح والمفاسد البدنية، أو النفسية الروحية"(١٢).

هذا الوجوب العقلى للنظر فى الكون لتحصيل المعرفة الصحيحة عن طريق الواقع والتجربة، مما

فطر عليه الإنسا ن من معرفة الصالح فيهمَّ به ويفعله، والفاسد فيبتعد عنه ويتجنبه. وأنه بهذا الوجوب قامت الحجة للرسل والأنبياء على المعاندين من أممهم المنكرين للنبوة والأنبياء، لما اشتملت عليه هذه النبوة من تعريفهم بمصلحتهم ونهيهم عما يضرهم، فيقول:

"بل وجوب النظر بهذا المعنى لمعرفة ما فيه الصلاح والفساد ليحصل الأول ويجتنب الثانى، مما جبل عليه نوع الإنسان وفطر عليه. بل مطلق استحصال المعلومات. ومن ثم كانت حجج الأنبياء قائمة على المعاندين. واندفع الإفحام عنهم إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلاً، يلزمون بالنظر فى براهين النبوة يحَصِّلون علم ما جاءت به النبوة من لسان النبوة بعد التصديق بها الحاصل بتلك البراهين. ومما جاءت به النبوة، أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه ويعاقب عليه، كما جاء فى الشرع، فلم يتوقف التصديق بالشرع على وجوب النظر بالشرع بل الوجوب العقلى بمعنى أن تحصيله النظر كمال، وتركه وبال"(١٣).

فالشرع يؤكد على وجوب هذا النظر العقلى، كما أن هذا النظر العقلى الواجب على الإنسان الالتفات إليه وقراءة الآيات والبراهين المبثوثة فى الكون أو فى صنع الإنسان، وهو ما عبر عنه القدماء بدليل الأنفس والآفاق(١٤) كاف فى معرفة صحة النبوة، وصدق النبى المرسل الذى جاء لمصلحة البشر وإرشادهم لما فيه خيرهم وسعادتهم. فمحمد عبده لا يؤكد فقط على أهمية النظر أو الدليل العقلى لمعرفة الله، بل يجعل هذا الدليل حكماً على صحة النبوة.

ب- تقديم العقل على النص: هذا النظر العقلى فى رأى محمد عبده ليس ف قط واجباً فى معرفة الله، بل يجعل من الواجب على كل مسلم عاقل استخدام الدليل العقلى فى فحص النصوص والحقائق الشرعية ومعرفة صدقها من عدمه فيقول:

"أقول من أن الواجب على كل ذى عقل: أن يذهب إلى النظر فى الحقائق، ويسبرها على وجه أدق بحسب طاقته ويقيم البراهين القط عية على النفى والإثبات. ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة قائلاً: (آمنا به كل من عند ربنا) ولا يتعرض طريق التأويل"(١٥).

فالعقل أساس فى فهم النص الشرعى، وفى معرفة البراهين الشرعية على النفى والإثبات.

وإذا تعارض هذا الدليل العقلى مع النص الشرعى يؤول النص لص الح الدليل العقلى ولكن دون تعسف يذهب بمضمون النص، لكن هل استخدم محمد عبده هذا الدليل فعلاً دون تحريف للنصوص أو تعسف بمضمونها؟ هذا ما سنجيب عنه عند الحديث عن منهجه فى التأويل.

ويجعل محمد عبده هذه القاعدة الأصل الثانى من أصول الإسلام الأساسية فيقول فى رده على فرح أنطون: "اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه. والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"(١٦). فما يثبته العقل هو الأساس، أما النص ففرع عليه، ولا يؤول

الأصل من أجل الفرع، وإنما يؤول الفرع من أجل الأصل. فالعقل أصل، والنص فرع، وهذا بعينه ما فعله المعتزلة قديماً فى تأويلهم، كما فعلوا فى موضوع رؤية الله فى الآخرة وتفسيرهم لقوله عز وجل "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" بمعنى منتظرة ثواب ربها، وذلك حتى تستقيم مع مبدأهم فى تنزيه الله عز وجل عن مشابهة الحوادث. وهو نفسه ما فعله محمد عبده فى أكثر من موضع فى التفسير.

ويرى محمد عبده أن هذا الأصل تقديم العقل على النقل عند التعارض قائم على أدلة الكتاب والسنة وعمل النبى فيقول:

"بهذا الأصل الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدى العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأى فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟! إن لم يكن فى هذا متسع لهم فلا وسعتهم أرض بجبالها ووهادها ولا سماء بأجرامها وأبعادها"(١٧).

فالإسلام فتح المجال أمام العقل وجعله حكماً على النص الدينى، وعلى صحة الرسالة، وأزال من أمامه جميع العقبات.

ومما يؤكد أن هذا كان هو موقف محمد عبده الذى آمن به حقاً، ولم يلجأ إليه كضرورة تحت وطأة الأزمة والشعور بها لإظهار اهتمام الإسلام بالعقل أمام الرد على خصومه كما فعل مع فرح أنطون ومسيوهانون، أو فى مجال الجدل الكلامى فى تعليقه على آراء المتكلمين كما فى تعليقه على شرح العضد. لقد أكد ذلك فى رسالته التوحيد، وهو النص الذى لا مجال للشك فى أنه أراد توضيح وجهة نظره ورؤيته فى هذا العلم من خلال أصول الإسلام الأساسية القرآن والسنة، وليس من خلال آراء الفرق السابقة.

شدد محمد عبده على مكانة العقل فى هذا العلم، وذهب إلى أنه مما يجب على المسلمين اعتقاده والإيمان به فيقول:

"والذى علينا اعتقاده أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين أو شهوات سلاطين"(١٨).

هذه الرؤية الإسلامية فى الاعتقاد التى يجب أن تقوم على حجة العقل، كما تتجلى عند محمد عبده لم تقف فقط عند الاهتمام بالعقل والاعتماد عليه، بل جعلت رسالته مساوية لرسالة القرآن، فالعقل أحد أعوانه، أما النص فإنه ركن من الأركان، وذلك أن النص لابد من أن يعضد حجة العقل، وإلا كان الاكتفاء به مجرد تقليد لموقف السابقين، وهذا ما نعاه القرآن على خصومه المقلدين دون دليل، وذلك حيث

"أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه

تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، و نهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملى، وحق ما قال، فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان"(١٩).

جـ- البعد عن التكفير: من الأصول الإنسانية الهامة عند الإمام محمد عبده مناداته بالبعد عن التكفير كأصل من أصول الأحكام عند المسلمين، وذلك أنه

"إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإ يمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولاً لا يتحمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى فى النار!!"(٢٠).

غير خفى على عاقل أن الحكم على شخص بالكفر فيه إهدار لدمه واعتداء على حقه فى الحياة، وإيغار لصدره وإشاعة الكراهية بين الناس، وبالتالى اعتبر التماس العذر للمسلم حتى ولو من وجه واحد يحتمل الإيمان فى مواجهة مائة موقف يحتمل الكفر من أجل الحفاظ على كرامة وإنسانية هذا الإنسان.

بعد أن تحدثنا بإفاضة عن مكانة العقل فى فكرية الاعتزالية الجديدة عند رائد هذه المدرسة الإمام محمد عبده ننتقل للحديث عن أصل إنسانى آخر من أصول هذه المدرسة وهو الحرية.

٢- الحرية

لقد احتل الحديث عن الحرية مكانة بارزة فى إطار مدرسة الاعتزالية الجديدة، وذلك حيث ركز رواد هذه المدرسة على الحرية بكافة أشكالها، فركز محمد عبده على حرية الإنسان الفردية فى أعماله باعتبارها الأساس للمسئولية والتكليف، كما أنها أساس لحريته الفكرية والسياسية والاجتماعية. كما ركز تلميذه سعد زغلول السياسى الكبير على حق الإنسان فى التحرر من الاستعمار فاهتم بالحرية السياسية وناضل من أجل استقلال المجتمع المصرى. وتبنى قاسم أمين أحد تلاميذ محمد عبده قضية هامة وهى الحديث عن حرية المرأة وتحريرها والدفاع عن حقوقها التى طمرتها عصور التخلف والجمود التى بدأت فى العالم الإسلامى بعد القرن العاشر الهجرى، وقد ساانده فى ذلك الإمام محمد عبده وشجعه فى كتابه تحرير المرأة، حتى قيل أنه شاركه فى تأليفه.

أ- الحرية الإنسانية:

أكد الإمام محمد عبده على قدرة الإنسان فى فعله واختياره وهذا واضح فى قوله:

"كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه، ويعد إنكار شىء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده، فى مجافاته لبداهة العقل."(٢١).

وفندقول بعض مؤيدى الجبر الذين ذهبوا إلى أن القول بقدرة العبد على أفعاله فيه إشراك للعبد فى قدرة الله وفعله، فيقول:

"ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله، وهو الظلم العظيم، دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك: اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج من قدرة المخلوقين. وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه، كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش. والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا. هذا هو الشرك الذى كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه، ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية:

الأول : أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

والثاني : إن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وإن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شىء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه"(٢٢).

ويؤكد على حرية الإنسان فى اختياره لعمله، وذلك حتى يتميز عن الحيوانات التى لا تعاقب على أفعالها لأنها كائنات غير عاقلة، وبالتالى غير مميزة وغير قادرة على التفريق بين الصواب والخطأ وبين الخير والشر، ومن ثم فهى غير مكلفة فيقول:

"فواهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هى عليه، ثم كل وجود متى حصل كانت له توابعه، ومن تلك الأنواع الإنسان ومن مميزاته حتى يكون غير سائر الحيوانات، أن يكون مفكراً مختاراً فى عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه، ولو سلب شىء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر، والفرض أنه إنسان، فهبة الوجود له لا شىء فيها من القهر على العمل"(٢٣).

هذا واضح فى تقرير محمد عبده على حرية الإنسان وإرادته فى فعله واختياره لعمله حتى يصح التكليف والمسئولية عن تلك الأعمال.

ب- الحرية السياسية:

طالب محمد عبده بالحرية السياسية ويتضح ذلك فيما كتبه عن الحياة السياسية وفى تعريف المواطنة والوطن وفى حديثه عن الشورى والاستبداد، الذى يؤكد فيه أن الاستبداد منافى للشرائع ويناقض صريح القرآن والسنة، وسيرة السلف الصالح. فيقول:

"ومن تتبع الشريعة الغراء ونصوصها الواضحة، ووقف على حكمة تنزيل الكتب السماوية، وتدوين

الأحاديث النبوية، يرى أن الاستبداد المطلق ممنوع منابذ لحكمة الله فى تشريع الشرائع، ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث الصحيحة الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الراشدة، فإنه نب ذ للدين وأحكامه، وسعى خلف الهوى ومذاهبه، وذهاب إلى خفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا فى أطوارهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه، يشهد بهذا صيغهم فى بيعة الأمر والعهد إلى الولاة، يقولون لمن يبايعونه: بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله، تتبع سنته، وتسلك بنا طريقته"(٢٤).

وإذن كانت الشورى مندوبة فى الماضى فإنها الآن واجبة ولا يعد المطالبة بذلك من قبيل تقليد الغرب، ولكن وجوبها يفرضه قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان فيقول:

"إن الشورى واجبة، وأن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب، وأدنى إلى مكان المنافع ومجالها، على أنها إن كانت فى أصل الشرع مندوبة فقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان تجعلها عند مسيس الحاجة إليها واجبة وجوباً شرعياً، ومن هنا تعلم أن نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى، ونفورهم من الاستبداد، ليس وارداً عليهم من طريق التقليد للأجانب، ولا آتيا لهم من ذم بعض الجرائد فيها هكذا جزافاً ورجماً بالغيب.. بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبحه العلماء، وشهدوا من ذلك آثاره المشؤومة ما عرفوا به قبح سيرته، ووخامة عقباه"(٢٥).

ويرى أن ذلك يقع على عاتق "الفئة المثقفة" أو النخب السياسية التى يجب عليها أن تبصر الجماهير وتشيع فيها الحديث عن الشورى وحقوق الأمة السياسية والدستورية.

جـ- العدل:

ويتصل بالحديث عن الحرية الإنسانية والحرية السياسية، الحديث عن العدل، وقد تناول ذلك الإمام محمد عبده فى كثير مما كتب، وكان يرى أن التعليم هو الوسيلة لتربية الفرد وتنميته حتى يبصر حقوقه الفردية ثم حقوقه السياسية والاجتماعية ويساعد فى إشاعة السعادة فى مجتمعه وأمته بالعمل على ترقية هذا المجتمع، من أجل هذا اتخذ محمد عبده من التربية والتعليم وسيلة للإصلاح، وهذا واضح فى حديثه عن العدالة والعلم فى مقال له فى الوقائع المصرية فى أكتوبر عام ١٨٨٠م وفيه يقول:

"هذان الأساسان الجليلان (أعنى العدالة والعلم) متلازمان فى عالم الوجود، متى سبق أحدهما إلى بلاد تبعه الآخر على الأثر، ومتى فارق واحد منهما جهة تعلق الثانى بغباره، فلا يكاد يرفع قدمه أو يضعها إلا وصاحبه يرافقه. بهذا ينبئنا التاريخ وتحدثنا سير الدول التى ارتفع بها منار العدل أو بزغت فيها شموس العلم، كيف تمتعت بالنورين، وطارت إلى أوج السعادة بهذين الجناحين، حتى إذا أتت حوادث الدهر على أحد الأساسين فهدمه سقط الآخر بأسرع وقت، وانحطت الدولة المصابة بفقده إلى أسفل الدركات فأغسق جوها بكثيف من الظلمات وغشيت أبصارها حجب من الجهالة"(٢٦).

ويوضح ذلك أن العلم إذا انتشر فى أمة أضاء فيها السبل وميزوا بين الخير والشر، فيرسخ فى عقولهم أن المساواة والعدالة هما سبب السعادة، وأن ا لظلم والجور سبب الخراب والشقاء فيقول:

"وسر هذا جلى، فإن العلم إذا انتشر فى قوم أضاءت لهم السبل واتضحت المسالك وميزوا الخير من الشر والضار من النافع، فرسخ فى عقولهم أن المساواة والعدالة هما العلة الأولى لدوام السعادة، فيطلبونهما بالنفس والنفيس، وأن الظلم والجور قرينان للخراب والشقاوة، وإذا رسخت قدم العدالة فى أمة تمهدت لها طرق الراحة، وعرف كل ماله وما عليه، فتلهبت فيهم الأفكار، وتلطف الإحساس، وقويت قلوبهم على جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم، فيدركون لأول وهلة أن لا دوام لما وصلوا إليه، ولا ثبات لما حصلوا عليه، إ لا إذا تأيد بينهم شأن المعارف الحقيقية، وعمت التربية سائر أفرادهم، فيقدمون بكليتهم على الأخذ بالأسباب المؤدية لانتشار العلوم وتعميمها فى سائر الأنحاء"(٢٧).

من أجل ذلك تبنى محمد عبده منهجاً جديداً يقوم على التغيير البطىء وهو منهج التربية والتعليم بعيداً عن ا لمناهج الثورية التى تطالب بالتغيير الفورى السريع الذى تبناه من قبل أستاذه جمال الدين الأفغانى، وذلك لإيمان محمد عبده أن الأمم الجاهلة لا تصلح معها تلك الأساليب الثورية التى قد تضر أكثر مما تنفع، خصوصاً بعد أن شارك فى الثورة العرابية وفشلت وجنى ذلك على البلاد الاستعمار ومزيد من الخراب والشقاء، لذا رأى ضرورة تربية الفرد وتعليمه حتى يعرف حقوقه الأساسية ويحاول تنمية مجتمعه وأمته، وأن ذلك هو أفضل وسيلة لنشر حقوق الإنسان، وأولها تبصير الفرد بحقوقه ولا يتأتى ذلك للجهال، لأن الجهل عمى وضلال وظلمة، وأكبر نصير للاست ب داد والظلم، والعلم نور وضياء، وأكبر نصير للعدل والحرية، إن العلم حياة ولا حياة للأمم الجاهلة التى تفرط فى حقوقها وحياتها.

وقد نجح محمد عبده بمنهجه فى الإصلاح فى تربية جيل من الرواد الذين قادوا المجتمع المصرى فى جميع المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية، ودافعوا بقوة عن حقوق المواطن والوطن ونجحوا فى قيادة الأمة نحو تحرير الأفراد من الاستبداد والأمة من الاستعمار.

هوامش

(١) انظر محمود حب الله: موقف الإسلام من المعرفة والتقدم الفكرى ص٣٠-٣١ - مؤتمر الثقافة الإسلامية جامعة برنستون ومكتبة الكونجرس - واشنطن ١٩٥٣م.
(٢) انظر معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربى ص١٠٠ - عالم المعرفة الكويت يوليو ١٩٨٧م).
(٣) (انظر البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار ص٦٤ وما بعدها).
(٤) (انظر حسن الشافعى: فى فكرنا الحديث والمعاصر ص٥١-٥٢ وقارن أنور عبد الملك: نهضة مصر ص١٢٩- ١٣٣).
(٥) (سورة فصلت آية ٣٤).
(٦) (محمد عبده: رسالة التوحيد ص٢٢ - تحقيق محمود أبو رية) .
(٧) (السابق ص٢٢ وما بعدها).
(٨) (محمد عبده الأعمال الكاملة ٣/ ٢٨٢) .
(٩) (نفس المصدر والصفحة) .
(١٠) (انظر الأعمال الكاملة لمحمد عبده ١/٢٠٩-٢١٩).
(١١) (التعليق على شرح العقائد ص١٩٧-١٩٨ تحقيق سليمان دنيا) .
(١٢) (السابق ص ١٩٨) .
(١٣) (السابق ص ١٩٩).
(١٤) (انظر الأشعرى: رسالة أهل الثغر ص٣٤-٣٥ تحقيق الجليند، واللمع ص٨٢-٨٦، والباقلانى الإنصاف ص٢٧-٢٨، والجوينى: الإرشاد ص٨-١١وقارن القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص٢٦-٣٢)
(١٥) (التعليق على شرح العقائد ص٥٠١-٥٠٢) .
(١٦)(لأعمال الكاملة ٣/٢٨٢) .
(١٧) (السابق ٣/٢٨٢-٢٨٣).
(١٨) (رسالة التوحيد ٣/٣٦٥-٣٦٦ الأعمال الكاملة).
(١٩) (السابق ٣/٣٦٦)
(٢٠) (الرد على فرح أنطون ٣/٣٠٢ الأعمال الكاملة) .
(٢١) (رسالة التو حيد ٣/٤٠٢-٤٠٣ الأعمال الكاملة).
(٢٢) (السابق ٣/٤٠٤)
(٢٣) (السابق ٣/٤٠٥)
(٢٤) (فى الشورى والاستبداد ١/٣٨٢ الأعمال الكاملة).
(٢٥) (السابق ١/٣٨٦) .
(٢٦) (الأعمال الكاملة ٣/٢٥).
(٢٧) (السابق ٣/٢٥-٢٦).

آليات تنفيذ اتفاقية حقوق الطفل في الوطن العربي

محمد عبده الزغير*

تعتبر اتفاقية حقوق الطفل التي أقرتها الدول الأعضاء في الأمم المتحدة عام ١٩٨٩م، هى أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان تقدما وتفصيلا، حيث أسهمت هذه الاتفاقية من خلال تأكيدها على حق كل طفل في البقاء والنمو أو التطور بشكل سوي وتلقي الرعاية الصحية الأساسية والتعليم الأساسي، كحد أدنى، في كسر الفجوة الأيديولوجية التي طالما فرقت بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من جهة وبين الحقوق المدنية والسياسية من جهة أخرى. وتعتبر الاتفاقية معيارا أدنى متفقا عليه دوليا لمعاملة الأطفال في كل مكان في العالم(١).

وبدأ الاهتمام العربي بحقوق الطفل بشكل واضح أثناء مشاركة الدول العربية في إطار هيئة الأمم المتحدة لانجاز نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذا المواثيق التي تم تبنيها بعد حوالي عشرين عاما، وكذا أيضا أثناء مناقشة المقترح البولندي المقدم بشأن مشروع حقوق الطفل عام١٩٧٨.

كما تجلى أيضا في إطار إسهامات الدول العربية خلال السنة العالمية بإقامة العديد من الأنشطة والفعاليات في عدد من الدول العربية التي أفردت جزءا منها لبحث قضايا الطفل وحقوقه، وانعقدت العديد من الندوات والمؤتمرات لمناقشة مدى تنفيذ الإ علان العالمي لحقوق الطفل في بعض الدول العربية كالبحرين، تونس ومصر.

وشهدت جامعة الدول العربية أنشطة متعددة في مجالات الطفولة كان أبرزها إصدار ميثاق حقوق الطفل العربي (١٩٨٣)، والخطة العربية لرعاية الطفولة وحمايتها وتنميتها(١٩٩٢).

لقد جاءت اتفاقية حقوق الطفل نتيجة جهود ونقاشات طويلة لمختلف الجهات الحكومية وغير الحكومية، ومبادرات عديدة إقليمية ودولية، وجمعت في صياغتها جوهر كل الوثائق السابقة بهذا الاتجاه، حيث وجدت أكثر من ٨٠ اتفاقية دولية ذات صبغة إلزا مية تخص أوضاع الأطفال بشكل أو بآخر.

* باحث يمني متخصص في قضايا حقوق الطفل

إن اهتمام الدول العربية بالاتفاقية الدولية لحقوق الطفل اختلف من دولة إلى أخرى، وبالتالي انعكس هذا في جوانب بالتنفيذ، ولتتبع واقع الإجراءات ورصد ما تم سيكون مفيدا عرض أهم النقاط لمحتوى الاتفاقية.

اتفاقية حقوق الطفل من الأولويات إلى الآليات

تكتسب اتفاقية حقوق الطفل أهمية خاصة لأنها المر ة الأولى في تاريخ القانون الدولي التي تحدد فيها حقوق الأطفال ضمن اتفاقية ملزمة للدولة التي تصادق عليها.

وتسهم الاتفاقية في تحسين حقوق الطفل دون أي اعتبار للجنس أو اللون أو السلالة أو اللغة أو الدين أو اللون السياسي، وغيره، أو الأصل العرقي أو الاجتماعي أو الملكية أو الإعاقة أو الولادة أو ما سواها.

وتتكون اتفاقية حقوق الطفل من ٥٤ مادة، موزعة على ثلاثة أجزاء والديباجة وقد حوى الجزء الأول وهو الهام على ٤١ مادة، والجزء الثاني على ٤ مواد تختص بالتعهد واللجان، والجزء الثالث على (٩ مواد) تختص بالضوابط وغيرها.

أولت الاتفاقية أهمية خاصة لاعطاء الأطفال الأولوية، ونصت على ضرورة ايلاء أهمية أفضل لمصالح الطفل في جميع الأنشطة المعلقة به من حيث الحق في التمتع بالرعاية الأسرية وعدم فصلهم عن والديهم وكذا التعامل بطريقة إنسانية وإيجابية مع جميع الطلبات المساعدة لجمع الأسر.

وتحض السلطات على مساعدة وتقديم حماية خاصة للطفل المحروم بشكل مؤقت أو دائم من الجو الأسري وتوفير الرعاية البديلة والملائمة له، ويسري هذا أيضا على الأطفال في الصراعات المسلحة أو الأطفال اللاجئين.. وغيرهم.

وتحتوي الاتفاقية على عدة أحكام لحماية الأطفال من جميع أشكال الاستغلال وبخاصة الاستغلال الاقتصادي والجنسي، والإرشادات المتعلقة بإعادة الأطفال ودمجهم في المجتمع في الحالات التي يقع فيها الأطفال ضحايا القسوة وسوء الاستخدام.

وتوجب الاتفاقية حق الطفل في التعليم وحقه في التمتع بوقت فراغه وفي الترفيه، وتحظر الاتفاقية تعذيب الأطفال الخارجين عن القانون أو سجنهم مدى الحياة أو إعدامهم، وتحث بإعطاء اهتمام خاص للأطفال المحرومين من حرياتهم.

وقد أوجبت نماذج للحقوق المحسنة لوضع الأطفال في كل دولة، جسدتها الاتفاقية إلى عادتها الاهتمام الكافي في التنفيذ ضد خطط وأنشطة الهيئات المسئولة وهى:

- إيلاء أهمية خاصة لصالح الأطفال.
- ضمان بقاء الطفل وتنميته من خلال اتخاذ تدابير خاصة لمنع وفيات الأطفال والحد من الإعاقة الناجمة عن المرض وسوء التغذية.

■ المحافظة على الهوية حيث يحق للطفل أن يكون له اسم وجنسية وفي المحافظة على هويته وحمايته.

■ احترام رأي الطفل وإعطاؤه الحق في التعبير عن رأيه، واحترامه وخاصة في الأمور التي تؤثر على شخصية وحياته.

■ حق الطفل في الكفالة أو التبني وضرورة وضع ضوابط تنظم هذه العملية.

■ توفير ظروف صحية أفضل للأطفال، وإلغاء الممارسات التقليدية مثل ختان المرأة، وتفضيل الذكور في الأطفال على الإناث، وتشجيع بلوغ أعلى المستويات الصحية الممكنة.

■ الالتزام بإجراء استعراض دوري لأوضاع الأطفال بهدف ضمان رعايتهم وحمايتهم وحسن معاملتهم.

■ حق الطفل في التعليم وتحريم العقاب البدني والعمل على تحقيق انسجام بين النظام المدرسي والكراهية الإنسانية.

■ ضرورة حماية الأطفال من سوء استخدام العقاقير، وكذا منع استخدامهم في عملية إنتاج المواد المحظورة وتوزيعها.

■ التأكيد على عدم انتزاع الحريات من الأطفال وضبط جوانب مصادرة الحريات.

■ ضمان إعادة التأهيل وتوفير المعاملة الملائمة للأطفال الذين يتضررون نفسيا أو جسديا نتيجة انتهاك حقوقهم في الحماية واستغلالهم ومعاملتهم بقسوة.

■ تطبيق قانون الأحداث.

■ التأكيد على عدم إساءة الأطفال وإهمالهم داخل الأسر.

■ ضرورة تعريف الأطفال بحقوقهم.

وقد وضعت آليات خاصة بالاتفاقية تركز على خلق بيئة صالحة للتعاون الدولي والتنمية بهدف تنفيذ الاتفاقية. وشكلت لجنة لحقوق الطفل تتولى دراسة التقارير التي تقدمها الحكومات حول تطبيق بنود الاتفاقية وتتلقى كذلك المعلومات المتوافرة من مصادر أخرى مسئولة، وتتكون اللجنة من عشرة خبراء مستقلين يجري انتخابهم من قبل الدول الأعضاء ليعملوا بصفتهم الشخصية كخبراء.

وتهدف اللجنة إلى تعزيز التعاون بين الدول وتقوية أواصره حول قضايا محددة كتبادل المعلومات عن أساليب تعليم ومعاملة الأطفال المعاقين مثلا أو غيرها(٢).

والاتفاقية في حد ذاتها غير ملزمة للأفراد والهيئات، فحكومة كل بلد هى المسئولية عن تأمين الالتزام بالمعايير التي وضعت في الاتفاقية في الممارسة العملية، كأن تصدر القوانين التي تحكم حقوق الوالدين تجاه الأطفال مثلا.

واتفاقية حقوق الطفل شأنها شأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيما يخص معاقبة الانتهاكات، أي أنه لا توجد محكمة دولية يمكنها متابعة الانتهاكات ضد الاتفاقية ومعاقبة المخلين بها، إلا أنه منذ فبراير ١٩٩١ تقوم اللجنة الدولية لحقوق الطفل بالإشراف على تطبيق الاتفاقية في الدول التي صدقتها لمنع مختلف

أشكال سوء المعاملة والإهمال، وذلك من خلال مناقشة التقارير المدفوعة من الحكومات والمنظمات غير الحكومية، أو من خلال ملاحظات اللجنة الدولية لحقوق الطفل الختامية على هذه التقارير الوطنية، ومتابعة مدى تنفيذها بعد ذلك.

مؤشرات أولية هامة لمدى التزام الدول العربية بتنفيذ الاتفاقية

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية حقوق الطفل بقرارها رقم ٢٥/٤٤ المؤرخ في ٢٠ نوفمبر ١٩٨٩، وأعربت عن الأمل في أن يبدأ نفاذها في وقت مبكر وفتح با ب التوقيع على الاتفاقية في نيويورك في ٢٦ يناير ١٩٩٠، وفقا للمادة ٤٩ من الاتفاقية، فقد بدأ نفاذها في ٢ سبتمبر ١٩٩٠، بعد تاريخ إيداع صك التصديق أو الانضمام لعشرين دولة لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

إن بداية الالتزام بالاتفاقية يبدأ من توقيع الدول عليه ومن ثم المصادقة عليها أو الانضمام إليها لتدخل حيز التنفيذ، وهنا يمكن القول أن أغلب الدول العربية أبدت التزامها القانوني من خلال التوقيع وكذا التصديق عليها، وبالتالي إصدارها بقوانين داخلية (في المجلات والقوانين الرسمية) لتصبح قابلة للتنفيذ.

لقد وقعت وصادقت عشرو ن دولة عربية على اتفاقية حقوق الطفل، ودخلت بذلك حيز التنفيذ لها في دولتين صادقت على الاتفاقية في بداية عام ١٩٩٧، وهما الإمارات وعمان.

ولم توقع أو تصادق عليها بعد سوى دولة عربية واحدة هى الصومال (بسبب ظروف الحرب الأهلية).

أما فيما يخص دولة فلسطين فقد تم اعتبارها مراقب، إلا أن السلطة الفلسطينية أقرت الاتفاقية وصادقت عليها في ١٩٩٥/٤/١، وباشرت بالفعل في إنفاذها.

والجدول التالي رقم (١) يبين أهم المعلومات فيما يخص توقيع وتصديق الدول العربية وتاريخ دخول الاتفاقية حيز التنفيذ، والتاريخ المترقب لتقديم التقرير، والتاريخ الفعلي لتقديمه.

ووفقا للمادة (٥١) من الاتفاقية بشأن التحفظات التي تبديها الدول وقت التصديق أو الانضمام، فقد أبدت بعض الدول العربية تحفظات على المواد الآتية:

- الديباجة
- المادية الثانية: عدم التمييز
- المادة الرابعة: تدابير تشريعية
- المادة السادسة: حق الحياة
- المادة السابعة: الجنسية
- المادة الثالثة عشر: حرية التعبير والمعلومات
- المادة الرابعة عشر: حرية الفكر والوجدان والدين
- المادة السادسة عشر: الحياة الخاصة
- المادة السابعة عشر: وسائل الإعلام
- المادة العشرين: الطفل المحروم
- المادة الواحد والعشرين: مستوى المعيشة
- المادة الثلاثين: الحقوق الثقافية
- المادة الأربعين: التعامل مع الأحداث

جدول رقم (١)

الدولة	تاريخ الترقيم	تاريخ التسويق أو الانضمام	تاريخ الدخول حيز التنفيذ	التاريخ المرتقب لتقديم التقرير الوطني	تاريخ تقديم التقرير الوطني ورمزه في الأمم المتحدة
الأردن	١٩٩٠/٨/٢٩	١٩٩٠/٥/٢٤	١٩٩١/٦/٢٣	١٩٩٣/٦/٢٢	١٩٩٣/٥/٢٥
الإمارات	١٩٩٧/١/٣	١٩٩٧/٢/٢	١ فبراير ١٩٩٩		
البحرين	١٩٩١/٩/٣	١٩٩٢/٢/١٣	١٩٩٢/٣/١٤	١٩٩٤/٣/١٤	CRC/C/28/AD
تونس	١٩٩٠/٢/٢٦	١٩٩٢/١/١٣	١٩٩٢/٢/٢٩	١٩٩٤/٢/٢٨	١٩٩٤/٥/١٦
الجزائر	١٩٩٠/١/٢٦	١٩٩٣/٤/١٦	١٩٩٣/٥/١٦	١٩٩٥/٥/١٥	١٩٩٥/١١/١٦
جيبوتي	١٩٩٠/٩/٣٠	١٩٩/٢/٦	١٩٩١/١/٥	١٩٩٣/١/٤	لم تقدم تقرير بعد
السعودية	١٩٩٦/١/٢٦	١٩٩٦/٢/٢٥	١٩٩٨/٢/٢٤		
السودان	١٩٩٠/٧/٢٤	١٩٩٠/٨/٣	١٩٩٢/٩/٢	١٩٩٢/٩/١/	قدمت التقرير الأول في ١٩٩٢/٩/٢٩ CRC/3/ADD 3 قدمت التقرير المعدل في ١٩٩٣/٨/٢ ورمزه ؟؟؟؟؟؟؟؟
سوريا	١٩٩٠/٩/١٨	١٩٩٣ /٧/١٥	١٩٩٣/٨/١٤	١٩٩٥/٥/١٣	١٩٩٥/٩/٢٢ CRC/28/ADD2
الصومال لم توقع على الاتفاقية					

الدولة	تاريخ الترقيم	تاريخ التسويق أو الانضمام	تاريخ الدخول حيز التنفيذ	التاريخ المرتقب لتقديم التقرير الوطني	تاريخ تقديم التقرير الوطني ورمزه في الأمم المتحدة
العراق	١٩٩٤/٦/١٥	١٩٩٤/٧/١٤	١٩٩٦/٧/١٤	١٩٩٦/٨/٦	CRC/C/41/ADD3
عمان	١٩٩٦/١٢/٩	١٩٩٧/١/٨	١٩٩٩/١/٧		
قطر	١٩٩٢/١٢/٨	١٩٩٥/٤/٣	١٩٩٥/٥/٣	١٩٩٧/٥/٢	كان يتوقع خلال عام ١٩٩٧
القمر	١٩٩٠/٩/٣٠	١٩٩٣/٦/٢٢	١٩٩٣/٧/٢١	١٩٩٥/٧/٢١	لم تقدم التقرير بعد
الكويت	١٩٩٠/٦/٧	٩٩١/١٠/٢١	١٩٩١/ ١/٢٠	١٩٩٣/١١/١٩	CRC/C/8/ADD ١٩٩٦/٨/٢٣
لبنان	١٩٩٠/١/٢٦	١٩٩١/٥/١٤	١٩٩١/٦/١٣	١٩٩٣/٦/١٢	CRC/C/28/ADD ١٩٩٤/١٢/٢١
ليبيا	١٩٩٣/٤/١٥	١٩٩٣/٥/١٥	١٩٩٥/٥/١٤	١٩٩٦/٥/٢٣	CRC/C/3/ADD 6
مصر	١٩٩٠/٢/٥	١٩٩٠/٧/٦	١٩٩٠/٩/٢	١٩٩٢/٩/١	١٩٩٢/١٠/٢٣ CRC/C3/ADD 6 وأعدت تقريرها الثاني في ١٩٩٧ (مرفق)
المغرب	١٩٩٠/١/٢٦	١٩٣/٦/٢١	١٩٩٣/٧/٢١	١٩٩٥/٧/٢٠	CRC/C/28/ADD1١٩٩٥/٧/٢٧
موريتانيا	١٩٩٠/١/٢٦	١٩٩١/٥/١٦	١٩٩١/٦/١٥	١٩٩٣/٦/١٤	لم تقدم تقريرها بعد
اليمن	١٣/ ١٩٩٠/٢	١٩٩١/٥/١	١٩٩١/٥/٣١	١٩٩٣/٥/٣٠	CRC/C/8/ADD20١٩٩٤/١١/١٤ وأعدت تقريرها الثاني في ١٩٩٧ (مرفق)

(١) المصدر: وثيقة الأمم المتحدة- لجنة حقوق الطفل CRC/C/62، جنيف، ٣ مارس ١٩٩٨.

■ المادة الواحد والأربعين: الأحكام العامة

وهناك دول تحفظت بشكل عام بخصوص التدابير التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية وهى الإمارات، جيبوتي، السودان، السعودية، سوريا، قطر، الكويت.

ولم تقترح أية دولة عربية إدخال تعديلات بحسب نص المادة (٥٠)،كما لم تنسحب أي دولة عربية بحسب المادة (٥٢).

وبمراجعة قائمة التحفظات مع بنود ميثاق حقوق الطفل العربي، والإعلان العالمي لحقوق الطفل ١٩٥٩، وما سبق نقاشه من ملاحظات بشان هذه الموضوعات، يلاحظ أن اتفاقية حقوق الطفل راعت إلى حد كبير كل الاتجاهات والقيم والآراء التي لا تمس بالمعتقدات الدينية، واستوعبت أيضا المناقشات السابقة، بحيث جعلت بعض المواد تحمل خيارات التنفيذ مثل التبني. ولهذا فإن مجمل التحفظات بحاجة إلى مراجعة متأنية.

ولمتابعة الدول حول مدى تنفيذها للاتفاقية أرست الأمم المتحدة آلية تمثلت بإنشاء لجنة دولية لحقوق الطفل مهمتها مناقشة التقارير المقدمة من الدول بشأن التدابير التي اعتمدتها لتنفيذ بنود الاتفاقية.

كدليل على التزام الدول بالاتفاقية، فإنه مطلوب منها تقديم تقارير عن التدابير التي اعتمدتها لتنفيذ الحقوق المعترف بها في هذه الاتفاقية (وفق المادة ٤٤)، بحيث تقدم تقريرا أوليا في غضون سنتين من بدء نفاذ الاتفاقية، وبعد ذلك بتقرير كل خمس سنوات.

وفي هذا الاتجاه أعدت لجنة حقوق الطفل مبادئ توجيهية عامة تت علق بشكل ومضمون التقارير الأولية التي يتعين على الدول الأطراف تقديمها وفقا للفقرة (ب) من المادة (٤٤) من الاتفاقية.

ولأن مناقشة التقرير والملاحظات عليها تأخذ طابع العلنية وتتطلب الترويج لها ونشرها على نطاق واسع للجمهور في بلدانها،فإن أدوار المنظمات الأهلية تبرز هنا أثناء إعداد ومناقشة التقارير في كل دولة.

إن أحد أبرز معالم الاتفاقية هو المناقشة العلنية فالدولة الطرف ملزمة بأن تنشر المعلومات عن الاتفاقية "للكبار والأطفال على السواء" ويجب أن تجعل تقاريرها متاحة على نطاق واسع في بلدها. وهذا يعني ضرورة إشراك العمل الأهلي ومنظماته في تنفيذ هذه الآلية.

وشأن دور المنظمات الأهلية اختلفت مشاركتها من دولة إلى أخرى في جوانب تنفيذ بنود الاتفاقية المختلفة، فبعض الدول شكلت لجاناً وطنية لحقوق الطفل مثال اليمن وسوريا ومصر، إلا أن مبادرات التشكيل اختلفت من دولة إلى أخرى، كما اختلفت أيضا أدوارها.

ومن المهم الإشارة له، أنه تم في اليمن تشكيل هيئة لتنسيق جهود المنظمات غير الحكومية لمتابعة مدى تنفيذ الاتفاقية، وتشكلت هذه الهيئة بمبادرة أفراد ومنظمات أهلية، وأنجزت في عام ١٩٩٥ تقريراً مقابلاً لتقرير الحكومي حول مدى تنفيذ بنود الاتفاقية، و تستعد حاليا (مايو ١٩٩٨) لتقديم ملاحظاتها حول التقرير الثاني الحكومي الذي قدم في

أغسطس ١٩٩٧

وفي تونس ولبنان والمغرب قدمت الحكومات تقاريرها بالاشتراك مع المنظمات الأهلية، كونها تدخل ضمن تشكيلة الهيئات أو المجالس الوطنية للطفولة في هذه الدول، وناقشت كل من تو نس والمغرب هذه التقارير في مؤتمرات أو اجتماعات موسعة، وهذا بدوره يساعد في انتشار التقارير لقطاع أوسع من الناس.

وبمراجعة الجدول السابق يتضح الآتي:

- قدمت اثنتا عشرة دولة عربية تقارير (الأولى) وهى: الأردن، تونس، والجزائر، السودان، سوريا، العراق، الكويت، لبنان، ليبيا، مصر، المغرب،واليمن.

- لم تقدم خمس دول عربية تقاريرها (الأولى) وتعتبر متأخرة عن الموعد المحدد وهى: البحرين، جيبوتي، قطر، القمر، وموريتانيا.

- يتوقع أن تقدم السعودية تقريرها (الأول) خلال هذا العام.١٩٩٨

- يتوقع أن تقدم الإمارات وعمان تقاريرهما (الأولى) في عام.١٩٩٩

- قدمت كل من مصر واليمن تقاريرهما (الثانية) في الموعد المحدد (١٩٩٧) وتستعد السودان لتقديم تقريرها (الثاني) في هذا العام.١٩٩٨

وبهذا العرض يتضح أن أغلب الدول العربية الموقعة والمصادقة على الاتفاقية قدمت أو ستقدم تقاريرها في مواعيد محددة من اللجنة الدو لية لحقوق الطفل، ويعزي تأخير بعض الدول في إعداد تقاريرها إلى بعض الصعوبات الفنية في كيفية إعداد هذه التقارير.

ولأن إعداد التقارير ليست هى الغاية بحد ذاتها، وإنما هى في الواقع بداية لاتخاذ خطوات فعلية وإجرائية لتنفيذها، فإنه يتطلب من الدول العمل على نشر هذه التقارير وملاحظات اللجنة الدولية لحقوق الطف ل عليها، والإجراءات التي أتاحتها لتنفيذ هذه الملاحظات.

والدول التي قامت بنشر تقاريرها على نطاق واسع هى تونس، سوريا، لبنان، مصر، المغرب، اليمن، أما فيما يخص نشر ملاحظات اللجنة الدولية على تقارير الدول ووضع خطة وآليات لتنفيذها، فقط لوحظ ضعف تنفيذ هذا التوجه في العديد من الدول العربية.

وعملت اليمن على عقد ندوة مشتركة جمعت القطاع الحكومي والأهلي المعنية بالطفولة- لمناقشة ملاحظات اللجنة الدولية على تقريرها (الأول)، واتفقت على مجموعة خطوات لتنفيذ هذه التوجيهات والملاحظات، ولا يملك الباحث صورة كاملة لمدى تنفيذ هذا الجانب في كل الدول العربية، وإنما اكتفى بعرض مثال اليمن.

وبقراءة الإشارات العامة لملاحظات اللجنة الدولي لحقوق الطفل على تقارير الدول يمكن استخلاصها التأكيد على النقاط التالية:

- إشراك المنظمات الأهلية والجمعيات المهتمة با لطفولة عند إعداد ومناقشة التقارير قبل إرسالها، وقد يرى إشراك الأطفال في ذلك.
- تنظيم وعقد مؤتمرات وطنية لمناقشة هذه التقارير، بغية المساعدة في إيضاح ما جاء بهذه التقارير لقطاعات أوسع من الناس.
- نشر التقارير الحكومية وغير الحكومية في تقرير مشترك، وتعميمه على وسائل الإعلام

وغيرها من الجهات المختصة.

■ نشر الاتفاقية باللغة العربية وترجمتها إلى اللغات السائدة فيها، بما في ذلك لغة الأقليات والعمل على تعميمها بأسلوب شيق وجذاب ومفهوم للأطفال، ودراسة إمكانية إدخالها ضمن مفاهيم التعليم للأطفال ومناهج كليات ومراكز تأصيل كافة الفئات المتعاملة مع الأطفال.

■ ضرورة تجسيد الاتفاقية في قوانين الدول وتشريعاتها وأنظمتها.

وبمراجعة نصوص مواد الاتفاقية يلاحظ أن أهم آلية لمتابعة تنفيذ الاتفاقية تذكرت في مسألة تجسيد الاتفاقية في القوانين والتشريعات المحلية للدول الأعضاء، وهذا ماتم فعلاً، في العديد من الدول العربية بأشكال مختلفة.

فقد أصدرت ليبيا، تونس و مصر قوانين خاصة بالطفل، وتراجع ليبيا إصدار قانون أخر جديد يتم الإعداد له، وكذا الاستعداد لإصدار قوانين مماثلة في كل من الأردن ولبنان واليمن.

وهناك العديد من الدول قامت بمراجعة تشريعاتها وملاء متها مع الاتفاقية الدولية مثال السودان، سوريا، العراق، والمغرب.

إجمالا يتضح أن آليات تنفيذ الاتفاقية في الدول العربية حظيت باهتمام أغلب الفعا ليات المهتمة بالطفولة، وتمثل الجهود التي تبذل في تونس مثالا نموذجيا لمتابعة الاتفاقية والعمل على تنفيذها وتقديم الأولويات المفضلة للأطفال.

فقد أنشئت في تونس وزارة الشباب والطفولة، وهذا التميز تختص به تونس دون غيرها من الدول العربية، كما شكلت المجلس الوطني للطفولة، وهو مجلس استشاري يضم كل الجهات العاملة في مجال الطفولة، بما فيها الجمعيات الأهلية.

وأعدت خطة وطنية لبقا ء الطفل وحمايته ونمائه في التسعينات، حد دت فيها الأهداف المرحلية وطويلة المدى. وأقرت قانون (مجلة) حماية الطفل في عام ١٩٩٥م.

كما استحدثت الآلية لوقاية الأطفال من خلال وضع خطة مندوب حماية الطفولة في جميع الولايات، ليكون المندوب بمثابة الموحد لكل الوضعيات التي يكون فيها الطفل مهددا، ويسعى إلى حماية الطفل من المخاطر التي تهدده بالتعاون مع المؤسسات المعنية بحماية الأطفال.

وأقرت تونس خطة وطنية لنشر ثقافة حقوق الطفل (١٩٩٧-٢٠٠١)، لترسيخ ثقافة حقوق الإنسان بشكل عام وحقوق الطفل على وجه الخصوص.

واستهدفت الخطة إلى نشر ثقافة حقوق الطفل على أوسع نطاق وخاصة لدى الأطفال والأولياء، كما تم تدعيم هذا النشاط باستحداث جائزة رئيس الجمهورية لحقوق الطفل، كما احتوت الخطة على العديد من البرامج المنفذة وهى:

- المعرض المتنقل حول الطفل
- الملتقيات والندوات والمحاضرات
- البرامج التلفزيونية والإ ذاعية
- المهرجان الوطني لحقوق الطفل
- التكوين والتأهيل
- برامج التدريس المعتمدة بالمدارس.

ومن المهم الإشارة له أن تونس بدأت مبكراً بإدخال برامج حقوق الطفل لتلاميذ المدارس الأساسية والمعاهد القانونية.

وبعرض مثال لتجربة تونس في تنفيذ الاتفاقية عن ى الباحث الإشارة لإحدى التجارب الرائدة في مضمار حقوق الطفل، مع أهمية الإشارة إلى أنه توجد هناك تجارب أخرى في الدول العربية تميزت فيه دولة عن أخرى، وما يهم هنا هو تبادل الخبرات والفائدة عند عرض هذه التجارب.

ويأمل الباحث بهذه القراءة العامة أن يكون قد أسهم في تعريف بعض الجهود العربية المبذولة لتحقيق اتفاقية حقوق الطفل، وكذلك رفاه وتقدم الطفولة العربية.

الهوامش

١- اليونيسيف: وضع الأطفال في العالم ١٩٩٥، المطبعة الوطنية، عمان/ الأردن ١٩٩٥، ص.٣١

٢- اليونسيف: المنظمة الدولية لحماية الأطفال: ملف إعلامي عن حقوق الطفل، عمان/ الأردن (دورية).١٩٩٣

هل للأقليات حق في تقرير المصير؟!

طه إبراهيم*

في فبراير الماضي عقد في كمبالا مؤتمر استمر أربعة أيام بدعوة من لجنة مؤتمر حقوق الإنسان في الفترة الانتقالية في السودان، وقد حضر المؤتمر سبع عشرة منظمة من منظمات المجتمع المدني وعلى رأسها عدد من منظمات حقوق الإنس ان الدولية والإقليمية والسودانية، واثنى عشر حزبا سياسيا سودانيا، وأربع منظمات أخرى.

وقد انعقد المؤتمر بدافع من مؤثرات تنبئ بأن تغييرا جذريا على وشك الحدوث في السودان، وإن مثل هذا التغيير ستسبقه أو أنه يبدأ دائما بفترة انتقالية تحسم فيها عادة قضايا خطيرة تتعلق بحقوق الإنسان؛ ولهذا شكلت لجنة لوضع أجندة المؤتمر، وصياغة الأوراق الأساسية حول قضايا حقوق الإنسان في الفترة الانتقالية، وقد جاء على رأس هذه القضايا قضية تقرير المصير للأقليات المثارة بقوة وسط شعوب الهامش السوداني، كما تناول المؤتمر عدة قضايا أخرى مثل قضية المحاسبة، وحقوق المرأة، والحقوق الاقتصادية، وأوضاع ضحايا الحرب الأهلية،وقضايا أخرى.

هذا التقرير يتوفر على معالجة أهم القضايا التي أثيرت وهى قضية حق تقرير المصير للأقليات.

لعل أهم ورقة قدمت في هذا الموضوع هى الورقة التي أعدت بناء على بحث أجراه الأستاذ سليمان رحال تحت عنوان "المناطق المهمشة في شمال السودان وقضية تقرير المصير.

الورقة أعطت خلفية مختصرة عن مفهوم تقرير المصير الذي ظهر "أبان الثورة البرجوازية الديمقراطية في أوروبا في القرن الثامن عشر، وتبلور بشكل إيجابي على يد لينين مؤسس الدولة السوفيتية تحت عنوان "حق الشعوب في تقرير المصير"

وفي عام ١٩١٨ أصدر الرئيس الأمريكي ولسون بيانا بالاعتراف بتقرير المصير مؤكدا فيه حق الأقطار المستعمرة في تقرير مصيرها.

وفي ١٩٦٠/١٢/١٤ أصدرت الجمعية

* قانوني ومفكر سوداني

العامة للأمم المتحدة ما أسمته "إعلان منح الاستقلال للأقطار والشعوب المستعمرة " والذي عرف في القانون الدولي بحق تقرير المصير، ولعل أهم مواد هذا الإعلان هى:

م١) إن إخضاع الشعوب للاحتلال الأجنبي والهيمنة والاستغلال تشكل إنكارا لحقوق الإنسان السياسية.

م٢) حق تقرير المصير مكفول لكل الشعوب، وبموجبه لها أن تحدد بحرية مركزها السياسي، وتتابع بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

م٦) أية محاولة تهدف إلى تمزيق كلي أو جزئي للوحدة الوطنية أو سلامة أراضي أية قطر، تعتبر مجافية لأغراض ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة.

م٧) الالتزام بعدم التدخل في الشئون الداخلية لكل الدول، واحترام حقوق سيادة الشعوب وسلامة أراضيها.

من الواضح أنه وحتى عام ١٩٦٠ بل وحتى بعده بعقدين من الزمن ظل تقرير المصير يفهم بأنه مكفول فقط للشعوب والأقطار المستعمرة، وكلمة أقطار هنا مقصودة بشكل أساسي لأن القطر قد يضم عدة شعوب، فقد كان الهم الأول للأمم المتحدة أن تصون حدود كل الأقطار بغض النظر عن عدد أو نوع الشعوب التي تعيش داخل القطر الواحد، ولعل الامم المتحدة كانت تضع أفريقيا في اعتبارها بالدرجة الأولى عند صياغة إعلان تقرير المصير.

ذلك أن أفريقيا كانت وماتزال أكثر القارات ازدحاما بالقبائل، والإثنيات، والأديان، والثقافات، واللغات المتعددة، وعندما استعمرت لم يكن هم الدول الاستعمارية إلا ضم أكبر مساحة من الأرض لمستعمرتها دون اعتبار تنوع القبائل والأقوام الذين يسكنون هذه المساحة التي تعطي اسم قطر كمستعمرة قائمة بذاتها، وهكذا ظهرت في كل قطر مئات القبائل المتباينة عرقا ولغة ودينا، ولقد كان وما يزال من المستحيل أن تمنح كل قبيلة الحق في إقامة دولة، ذلك أن الدولة بمفهومها الحديث لم تعد ذلك الشكل التنظيمي للقبيلة التي تعيش منفصلة كلية عن باقي القبائل، بل وفي معظم الأحوال معادية لهم، ومعروف متطلبات الإنسان القبلي الرعوي البدائي، فإذا بالاستعمار ينقل هذه القبائل إلى واقع جديد من حيث وسائل الإنتاج وعلاقاته، وخلق وأنبت فيهم متطلبات لحاجيات تعد خرافية بالنسبة لهم، حتى أنهم كانوا يزهلون من مرأى المنسوجات والسكر والكبريت، دع عنك الخدمات والبنيات الأساسية، وبذلك صار مستحيلا على القبيلة الواحدة أن تنشئ دولة حديثة تستطيع أن تؤمن حاجيات مواطنيها أو تحميهم،ومن هنا جاء توجه الأمم المتحدة بالمحافظة على سلامة حدود الأقطار المستعمرة، وبهذا أيضا جاءت منظمة الوحدة الإفريقية تؤكد في ميثاقها على ضرورة احترام سلامة حدود الأقطار الإفريقية على أساس الحدود التي صنعها الاستعمار بغض

النظر عن عدد الشعوب المتباينة الموجودة داخل القطر الواحد، والواضح أن الأمم المتحدة لم تنتبه في عام ١٩٦٠ عند إصدار إعلان حق تقرير المصير أن مفهوم القطر الذي توجد به أقليات أو جماعات متنوعة عرقا ودينا ولغة يفرز مخاطر هائلة على الأقليات، سواء في القدرة على الاحتفاظ بعرقها أو دينها أو لغتها، ولم تنتبه الأمم المتحدة لهذا الأمر إلا في عام ١٩٧٦ عند إصدارها للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حيث نصت مادته ٢٧ على الآتي:

"في الدول التي توجد بها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية لا يجوز أن يجحد للأ شخاص المنتمين لهذه الأقليات حقهم في العيش كجماعة مع بقية أفراد مجموعتهم، والتمتع بثقافتهم الخاصة، وممارسة والجهر بدينهم الخاص أو استخدام لغتهم الخاص".

والواقع أن الموقف الرسمي المعلن في الأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الإفريقية حتى كتابه هذا التقرير هو أن تقرير المصير مكفول فقط للشعوب المستعمرة.

إن تقرير المصير بمفهوم الأمم المتحدة مفهوم بسيط وواضح ولا تشوبه تعقيدات مثل تلك التي سنوردها عند الحديث عن مفهوم تقرير المصير للأقليات، إذ بموجبه يكون لكل شخص ينتمي إلى أية مجموعة تشكل جزءا من سكان قطر مستعمر الحق في الاشتراك في استفتاء تقرير المصير الذي تضمن الحق في تحديد المركز السياسي بحرية، وكذلك متابعة تطورهم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وخياراتهم هنا تتم بالممارسة الديمقراطية في استفتاء تحسم بالأغلبية العادية. وقد أمنت الأمم المتحدة للشعوب المستعمرة الحق في تحديد كافة وسائل النضال المتاحة لهم للحصول على تقرير المصير. مما في ذلك الكفاح المسلح وذلك بموجب قرارها رقم ٢٨٧٨ لسنة ١٩٧١

أما إذا انتقلنا إلى قضية تقرير المصير للأقليات فإننا سنواجه تعقيدات من كل الأنواع لقد بدأت المسألة تظهر بشكل حاد عند انهيار الاتحاد السوفيتي، حيث بدأت باستعادة الجمهوريات السوفيتية السابقة لسيادتها ومن ثم استقلالها السياسي في إطار الحدود التي وضعت للجمهوريات، وتعقدت المسألة عندما ظهرت أقليات عرقية داخل الجمهوريات التي استقلت حديثا خاصة وإن هذه الأقليات حملت السلاح لتقرير مصيرها حسب هويتها، ومن بين هؤلاء أفخاذيا، وجنوب جورجيا، ناقرونو كارباخ، وشيشينيا، ومشكلة هذه الأقليات أنها تحث الحدود الاستعمارية التي وضعها الاتحاد السوفيتي من قبل لجمهورياته.

وقبل أن نواصل قضية الأقليات وتقرير المصير لابد أن نشير إلى قضية لها بعض التميز في إطار قضايا الأقليات، وهى قضية السكان الأصليين، ذلك أن الأمم المتحدة في عام ١٩٩٣ "سنة السكان الأصليين" صاغت إعلان حقوق السكان الأصليين بواسطة مجموعة العمل

الخاصة بالسكان الأصليين، والذي جاء في مادته الأولى التي قدمت للأمم المتحدة لإجازتها أن حق تقرير المصير مكفول للسكان الأصليين.

وفي العيد الخمسين للأمم المتحدة جرت مناقشات حول حق تقرير المصير للسكان الأصليين قيل فيها "إن حق تقرير المصير مكفول للسكان الأصليين مثله مثل حقهم في السيطرة على ثرواتهم، وهو حق غير قابل للتصرف فيه شريطة أنه لا يمارس أضراراً بوحدة الأقطار التي تتقيد بميثاق الأمم المتحدة".

نعود إلى قضية الأقليات بشكل عام، ونتساءل هل يجوز في فقه حقوق الإنسان، ومن منطلقات ديمقراطية أن تقهر مجموعة من الناس لتعيش رغم أنفها مع مجموعة أو مجموعات متباينة عنها سواء في العرق أو الدين أو الثقافة أو اللغة أو فيهم جميعا على أساس شرعية ما فعله الاستعمار أو الغزو أو الهيمنة بالقوة؟ هل يجوز إنسانيا وديمقراطيا ذلك؟ قد يقول قائل إن هذه الأقليات إذا انفصلت عن الدولة لا تستطيع أن تكون دولا مستقلة قادرة على المحافظة على مواردها وثرواتها، وفي نفس الوقت فإن انفصالها سيضعف الأغلبية؟!

هل يمكن أن تقبل مثل هذه الحجج؟

أقلية جنوب السودان قالت في مؤتمر للمعارضة في أسمرا ١٩٩٥ "أعلنوا موافقتكم على حق تقرير المصير لنا، وعندها سنشعر أننا أحرار في اتخاذ القرار الذي يتفق ومصلحتنا"، ولهذا فإننا حتما سنقرر الوحدة بشروطنا، ولهذا فإننا نقول إن تقرير المصير هو السبيل الوحيد لبناء وحدة رضائية وسودان واحد، ويزول شعورنا بالقهر بأننا رغم أنفنا حشرنا في هذا السودان بواسطة خديوي مصر، ومن ثم صدر قرار جماعي من المعارضة السودانية بالموافقة على حق تقرير المصير بهذا الفهم.

وأنا شخصيا منحاز لحق الأقليات في تقرير مصيرها، ومن هنا تبدأ المشاكل؟

ما هى الأقلية التي تستحق حق تقرير المصير؟

ما هى الظروف التي يجب أن يمارس فيها؟

من الذي يحرك طلب تقرير المصير؟

ماهى آليته؟ هل قرار من المجلس التشريعي يعقبه استفتاء؟ أم استفتاء مباشر؟ ومن الذي يجري الاستفتاء؟ وإن كان الأخير من الذي يحدد ويضع خيارات تقرير المصير؟

ماهى الأغلبية التي يجاز بها خيار تقرير المصير؟

نبدأ بالقول بأن الأقليات الموصوفة في المادة ٢٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ليست هى الأقليات التي تستحق تقرير المصير حتى لو اجتمعت الصفات الثلاثة في أقلية واحدة بان يكون عرقها واحداً ولغتها واحدة ودينها واحداً، أو حتى لو اكتسبت صفة الأقلية القومية وهى صفة أضيفت في التسعينات

الأولى لوصف الأقليات في الأمم المتحدة.

بطبيعة الحال فإن أقليات المادة ٢٧ لا يشترط أن تجتمع فيها كل الخصائص، فقد يشترك جماعة من الناس في العرق مثلا فتعرف بأنها أقلية عرقية كالزنوج في أمريكا الذين لا يدينون بدين واحد، وفي الأصل كانوا يتحدثون لغات شتى، ولغتهم الإنجليزية الحالية لا تجعلهم أقلية لغوية لأنها لغة الأغلبية الساحقة لأمريكا، وقد تكون الأقلية دينية فقط كالأقباط في مصر، فهم لا يختلفون عن باقي المصريين في العرق، وقد سبق أن تنازلوا عن لغتهم سواء بإرادتهم أو دونها وتبنوا اللغة العربية، لغة الأغلبية.

وأقليات المادة ٢٧ لا يشترط أن توجد في موقع جغرافي واحد في القطر لكي تتمتع بمميزات المادة ٢٧ بحقها في أن تحتفظ بعرقها، وتتحدث لغتها وتنميها، وتحافظ على دينها، إذ يمكن أن يحدث هذا في كل بقعة من الوطن توجد فيه فئات من الأقلية المعينة، خاصة بعد أن صارت حرية التنقل أحد الحريات الأساسية للإنسان بموجب المادة ١٣ من الإعلان العالمي فإن كل مواطن في بلده له الحق في التنقل والإقامة في أي جزء من الوطن بغض النظر عن عرقه أو دينه أو لغته، ولهذا وجدنا أقليات تبعثرت في كل أرجاء الوطن ولم تعد أو على الأقل لم يعد حجمها الأساسي يتواجد في بقعة جغرافية واحدة ومتصلة، مثالها أقباط مصر وزنوج أمريكا.

ولما كان مضمون تقرير المصير هدفه الحق في تحديد المركز السياسي، والنهوض بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإنه يستحيل تصور ممارسة هذا المضمون إلا لجماعة تعيش في بقعة جغرافية متصلة يمكن أن تشكل دولة إذا كان هذا خيارها، أو يمكن أن تشكل ولاية فيدرالية، أو منطقة حكم ذاتي أو جزءاً من كونفدرالية، فكل هذه الخيارات تحتاج إلى شعب يعيش على أرض واحدة متصلة يستطيع فيها اختيار حكومة أو هيئة لإدارة شئونه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن هنا ينشأ شرط لازم لتصور تقرير المصير لأية أقلية هو وجودها في منطقة جغرافية واحدة ومتصلة، أو على الأقل وجود جسمها الأساسي في هذه المنطقة. شرط آخر متفق عليه هو أن تكون أقلية لغوية ثقافية، أما بقية الشروط فيختلف فيها من يطالبون بكفالة حق تقرير المصير للأقليات.

البعض يشترط أن تكون الجماعة قد اكتسبت صفة الأقلية بالقهر وأشهرها أقليات الدول التي كونها الاستعمار وحشر فيها كل أصناف البشر بالقهر، أما الأقليات التي تتكون بخيار الجماعة فليس لها حق تقرير المصير لأنها صارت أقلية بإرادتها وإصرارها، كصيرورة أقباط مصر أقلية دينية عن طريق تمسكهم بدينهم وإصرارهم عليه، وهذا من حقهم ولكنه في ذات الوقت لا يكون منشئا لمركز سياسي في مواجهة الجماعة، وكل ما ينشئه هو حقهم في

الاستمرار بالتمتع بدينهم وممارسته علنيا وعدم جعله سببا للمساس بحق المساواة بين كافة المواطنين، البعض الآخر لا يشترط شرط التكوين القهري.

هناك ورقة في مؤتمر كمبالا كتبت بناء على بحث قام به الأستاذ جون لوك، وهو أحد قادة الحركة الشعبية لتحرير السودان التي يقودها جون قرنق، تبنت معيارا شديدا يتكون أساسا من شرطين:

شرط التواجد في البقعة الجغرافية الواحدة، والشرط الثاني أن تكون الجماعة تنتمي إلى أحد القبائل التي تعد من السكان الأصليين، أي يعطي حق تقرير المصير لأي جماعة أو جماعات تكون من السكان الأصليين وتوجد في بقعة جغرافية واحدة، بغض النظر عن التباينات التي تسود بين قبائلها أو عشائرها، إذ لا يهم أن تكون لها لغات عديدة، أو أديان أو معتقدات متباينة، أو أصول إثنية مختلفة، والواقع أن هذا التصور أملته ضرورات سياسية للقول بأن للجنوب حقاً في تقرير المصير، بينما رأينا وسنرى بعد قليل أيضا أن تطبيق المعايير المتفق عليها، أو تلك المختلف حولها، فإن الجنوب لا يمكن أن يكون له حق تقرير المصير، صحيح أن الجنوبيين يعيشون في بقعة جغرافية متصلة، وهى صفة بذات المستوى تنطبق عليهم مع الشمال، فهم والشماليون يعيشون في بقعة جغرافية متصلة، وفيما عدا الجغرافيا فإن قبائل الجنوب تختلف فيما بينها في كل شئ حتى الأصول الإثنية، وفي اللغات، وفي المعتقدات الدينية وفي الثقافات، وبذلك لا يوجد رابط تعتمد عليه للقول بأنهم شعب واحد صار أقلية بالقهر، ومن ثم فهو يستحق تقرير المصير. فهم في الواقع شعوب عديدة صارت أقليات، ومن ثم يثور التساؤل هل يتحقق في كل منها شروط الحصول على حق تقرير المصير.

إن حقيقة تباين أهل الجنوب من القوة بحيث لم يستطع مقدم هذا المعيار من تجاهله، فراح يبحث عما يربط الجنوبيين. بحيث يمكنه وصفهم بأنهم شعب واحد يستحق منحه حق تقرير المصير، فقال بأن الرابطة نشأت من عذابات الظلم والاضطهاد والعبودية والإهمال والتهميش الذي مورس على قبائل الجنوب، فنشأت عندها إرادة واحدة بضرورة التحرر من هذه الهيمنة، والعيش سويا في دولة واحدة مستقلة عن الشمال، وكنت أحسب أنه سيكون أكثر توفيقا لو تبنى نظريات قادة افر يقيا منذ الأربعينات التي تحدثت عن خصائص "الأفركانزم" كرابط يربط بين الأفارقة السود، رغم انكشاف هشاشتها، ذلك أن معيار السكان الأصليين كمعيار لتحديد الشعب الذي له حق تقرير المصير معيار يناهض معايير حقوق الإنسان في جنوب السودان بشكل خاص، فمقدم الاقتراح في حماسه نسى بأن هناك قبائل أفريقية زنجية قدمت حديثا إلى الجنوب بعد دخول العرب إلى السودان بوقت طويل، وهى لا يمكن أن تصنف بأنها من السكان الأصليين

بمعايير الأمم المتحدة، وفي ذات الوقت لا يمكن جحد مواطنتهم لجنوب السودان، ثم إن هناك جماعات من شمال السودان سواء من أصول إفريقية أو عربية توطنت جنوب السودان منذ عشرات السنين فكيف تجحد مواطنتهم لجنوب السودان، خاصة وأن مقدم الاقتراح قرر بوضوح عدم أحقيتهم في الاشتراك في استفتاء تقرير المصير باعتبارهم أجانب؟!

الأمر الثاني أنه ممارسة لحق وحرية التنقل والحركة والسكن فإن جماعات من الأقلية التي تعيش في أرض متصلة ذهبت وعاشت وتوطنت في أراضي الأغلبية، أو أراضي الأقليات الأخرى، كما أن جماعات من الأغلبية أو الأقليات الأخرى جاءت وتوطنت في أرض الأقلية التي تبرر ممارسة حق تقرير المصير، فهل يجوز جحد حق المواطنة لهؤلاء وأولئك؟.

في المادة ٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قرر وجوب الاعتراف لكل شخص بالشخصية القانونية، وفي المادة ١٥ قرر أن الجنسية حق لكل إنسان، والجنسية لا يمكن أن تكون حقاً لكل إنسان مالم تؤسس فقط على المواطنة، ذلك أنها إذا أسست على أي عنصر آخر من عناصر الهوية الإنسانية كالعرق، أو الدين أو اللغة أو الثقافة فإن ذلك سيؤدي حتما إلى التمييز بسبب هذا العنصر الذي أسست عليه الجنسية، وممنوع بموجب المادة الثانية من الإعلان أن يحدث تمييز بسبب أي عنصر من العناصر المذكورة، ولهذا فإن العنصر الوحيد الذي لا يحدث تمييزا إذا بنيت عليه الجنسية هو عنصر المواطنة.

مما سبق يتضح أن معيار السكان الأصليين يهدد الحق في المواطنة، ومن ثم يتعارض مع حقوق الإنسان.

هناك من يرى بأنه على ضوء قرارات الأمم المتحدة التي قصرت تقرير المصير للشعوب المستعمرة وهو أيضا قرار منظمة الوحدة الإفريقية، فإن الأقليات المضطهدة من سكان القطر الذي يعيشون فيه لن ينالوا تقرير مصيرهم إلا بالبندقية، ومثل ما فعل الشعب الإريتري الذي لم تعترف الأمم المتحدة ولا منظمة الوحدة الإفريقية بقضيته، ولكنه في النهاية حصل على حريته واستقلاله عن طريق فوهة البندقية، ويشير البعض إلى قضية كوسوفا الآن التي لم تستطع لا الأمم المتحدة ولا الاتحاد الأوروبي أن يعترف لها بالحق في ممارسة تقرير المصير، وكل ما منحوه لهم هو حكم ذاتي موسع، مثل ما يتحدث البعض عن الموقف في الشيشان حيث حصلت كأمر واقع على الاستقلال ولكن لا أحد يريد أن يعترف بها مثلها مثل دولة شمال الصومال.

نعود إلى معايير الأقليات التي تستحق ممارسة تقرير المصير، ونشير بأن السودانيين في المعارضة بكل أطرافها عندما اتفقوا على منح الجنوب حق تقرير المصير لم يتم ذلك بأي معيار علمي، إذ بمعايير الأمم المتحدة، وإنما كان في حقيقته اتفاقا سياسيا بين الجماعات

السودانية، الغرض الأساسي منه وقف الحرب، وإعطاء فرصة لبناء وحدة رضائية إن أمكن ذلك، وهو موقف ينحاز لدعاة البندقية للحصول على حق تقرير المصير، وبطبيعة الحال لم يكن التوجه الإنساني الديمقراطي بعيدا عن دوافع الاعتراف بتقرير المصير على الأقل في جانب المعارضة.

هناك موقف فريد وغير مسبوق في هذا الشأن اتخذه الإثيوبيون وقننوه في دستورهم بعد انتصار الثورة على منقستو.

إثيوبيا في واقع الأمر مكونة من خليط هائل من التنوع العرقي واللغوي والثقافي والديني، وإبان الثورة المسلحة التي شنت على نظام منقستو اشتركت كل الأقليات في الثورة وقدمت تضحيات جسيمة من الأنفس والأموال، ذلك أن الأقليات سواء تحت نظام هيلاسلاسي أو نظام منقستو عانت من الاضطهاد والتهميش والاحتكار والإفقار، والإنكار لكل مكونات هوياتها الخاصة سواء في العرق أو اللغة أو الدين أو الثقافة، ولهذا لم تبخل على الثورة بكل ما لديها حتى كللت بالنجاح وعندها جلس الثوار للبحث في شروط التعايش المشترك لهذه القوميات والشعوب والقبائل، وتوصلوا إلى صياغة شروط متقدمة أساسها كفالة كل حقوق الإنسان لكل شعوب إثيوبيا، وتساءلوا سويا ماذا يحدث إن لم تطبق هذه الشروط التي اتفقنا عليها، وكانت الإجابة هائلة،يكون لكل شعب الحق في تقرير مصيره؟!

وكان الثوار أناساً مسئولين، ولهذا جلسوا يتفاكرون، من هو الشعب "الأقلية" الذي يستحق تقرير المصير؟ متى وفي أي ظروف يمارس تقرير المصير؟ من الذي يحرك طلب تقرير المصير؟ من هم الذين يصوتون في استفاء تقرير المصير؟ وما هى الأغلبية التي يجاز بها خيار تقرير المصير؟

بدأوا بتعريف الشعب أو القومية أو الأمة وقد استخدمت التعابير الثلاثة، فقالوا بأن الشعب أو القومية أو الأمة هى جماعة تعيش في مساحة جغرافية واحدة متصلة، وأنها تتحدث لغة واحدة، ولها ثقافة مشتركة، وجمعها تاريخ مشترك، وقرروا أن تكون لكل من الجماعات التي تتحقق فيها هذه الصفات تكون لها ولاية، أي نظام اتحادي "فيدرالي" في إثيوبيا.

الأمر الثاني أن يكون النظام ديمقراطيا، وأن يكون لكل ولاية مجلس تشريعي ينتخب حكومة الولاية.

بعد تأسيس النظام الاتحادي وممارسة الديمقراطية، يجوز لأي شعب أو قومية أو أمة تشعر بأنها مازالت مهمشة أن تطلب ممارسة حق تقرير المصير، ويتم ذلك بطلب لابد أن يجيزه المجلس التشريعي للولاية بثلثي جميع أعضائه، ويقدم إلى الحكومة الاتحادية التي عليها أن تقوم بتنظيم استفتاء عام يشترك فيه كل الإثيوبيين حول خيارات تقرير المصير، فالاستفتاء الإثيوبي يشمل كل القطر وليس الولاية التي طلبت تقرير المصير، كما هو الحال

في الاتفاق السوداني، أو الحال في بلدان أخرى ككندا بالنسبة لولاية كويبك.

وقد قام الإثيوبيون بتقنين اتفاقهم في دستورهم الصادر في النصف الثاني من التسعينات.

ما يجب ملاحظته هنا أن طلب تقرير المصير وباعتبار أن يحرك من المجلس التشريعي فإنه يعبر عن كل مواطني الولاية، وليس أولئك الذين بسببهم أعطيت الولاية حق تقرير المصير، أي أن صفات وحدة الأراضي، واللغة والثقافة والتاريخ المشترك تستخدم بتحديد الولاية التي يحق لها تقرير المصير، أما الذين يشتركون في تحريكه فهم كل سكان الولاية الذين انتخبوا المجلس التشريعي، وبالنسبة لإجازة خياره فهو مؤمن ليس فقط لكل سكان الولاية بل لكل مواطني أثيوبيا أيا كان موقعهم أو ولاياتهم.

وفي قناعتي أن الدستور الإثيوبي حقق توازنا دقيقا بين قرار الأمم المتحدة الرافض لمنح تقرير المصير للأقليات التي تتحقق فيها شروطه، وبين التوجه الإنساني الجديد الذي يريد أن يصنف حق تقرير المصير كحق إنساني وديمقراطي يجب أن يكفل لكل الأقليات التي تستوفي شروط ممارسة هذا الحق.

ويجدر أن أشير هنا أنه سواء في المعارضة السودانية أو بالنسبة لحكومة السودان التي وافقت أيضا على منح الجنوب حق تقرير المصير، فإن، الجهتين لم تعلنا على أي أساس منح الجنوب صور تقرير المصير، وكذلك لم تحددا أي تفصيلات حول تعريف من له حق التصويت في تقرير المصير، أو الأغلبية التي يجاز بها، أو من يحرك الطلب نفسه، وإن قيل أنه يجب أن يتم قبل نهاية الفترة الانتقالية، وحتى خيارات تقرير المصير مرتبكة في الجهتين لأنها تتضمن الكونفدرالية دون تحديد شروط معاهدة الكونفدرالية بين الدولتين الشمالية والجنوبية.

لقد سبق أن قلت بأنه في جانب المعارضة لم تغب الاعتبارات الإنسانية والديمقراطية الجديدة التي تنحاز إليها المعارضة السودانية، والدليل على ذلك أنهم في أسمرا عندما وافقوا على قرار يقرر المصير لجنوب السودان سجلوا كمقدمة له وكاتفاق بينهم بأن حق تقرير المصير حق إنساني وديمقراطي مكفول لكافة الشعوب، والمقصود بالشعوب "الأقليات" التي ينطبق عليها وصف الشعب الواحد، وبذلك صار مكفولا لأية جماعة سودانية تتحقق فيما صفات الشعب الواحد الذي يعيش في أرض واحدة ومتصلة أن تطالب بتقرير المصير.

يعيب القرار السوداني أنه لم يحدد المواصفات والصفات والمعايير التي بموجبها يتم تعريف الشعب، وهذه قضية معقدة جدا بالنسبة للسودان الذي يزدحم أكثر من إثيوبيا بالإثنيات المتباينة، والعقائد والأديان المختلفة، وتتحدث شعوبه أكثر من مائة وخمسين لغة، ومعظم شعوبه ألحقت قسراً "بفناء" السودان، ولهذا كان الواجب وضع إجابات مفصلة لذات الأسئلة التي

طرحها الإثيوبيون خاصة مسألة الأغلبية التي تجيز خيار تقرير المصير، إذ يلاحظ في السودان أنه في المناطق التي توجد بها أقليات في منطقة جغرافية متصلة، أن نفس المنطقة الجغرافية ازدحمت بهجرة هائلة من المناطق الأخرى، وبعض هذه الهجرات تم قبل مائة عام ومن ثم صاروا جزءا من سكان أرض الأقلية الأساسية، فإذا قيل أن تقرير المصير يحسمه السكان الأصليون بأغلبيتهم العادية فإن مصير المنطقة يمكن أن يحسم بأصوات ١٥٪ أو ٢٠٪ في أحسن تقدير، وإذا قيل باشتراك كل مواطني المنطقة أو الأقلية أو الولاية بمعيار المواطنة على أساس الأغلبية العادية، فإن مصير الإقليم يمكن أن يحسم بأغلبية ٥٠٪ وهذا يعني أن عدة قبائل يمكن أن تتآمر ضد قبائل أخرى وتجيز خيار تقرير المصير ضد رغبة نصف سكان الولاية، لأن كل ولاية تصبح بالتنوع القبلي والعرقي والديني واللغوي والثقافي، ولهذا لابد من اللجوء إلى المعيار الإثيوبي الذي اختار أغلبية الثلثين حتى لا تنشأ قضية هيمنة جديدة من أغلبيات ضد أقليات في الدولة الجديدة إذا كان خيارهم تكوين دولة منفصلة، وذات الأمر ينطبق على جنوب السودان، بل لعله في الجنوب أخطر لأن بالجنوب مئات القبائل، ولكن هناك قبيلة الدينكا إذا تحالفت مع أي قبيلة أخرى يمكن أن تشكل نصف سكان الجنوب، وبالتالي تستطيع تحديد مصير الجنوب رغم أنف مئات القبائل الأخرى، الأمر الذي سيسفر عنه اشتعال حرائق هائلة بين القبائل، ونعود إلى المربع الأول.

ومن المفارقات السودانية أن هناك مناطق كانت وماتزال ارض قبيلة معينة، وهى مناطق جغرافية معروفة ومحددة والقبيلة التي تقطنها تعد أقلية مستوفية لشروط تقرير المصير، ولكن وبسبب هجرات من جماعات من قبائل سودانية أخرى صارت القبيلة صاحبة الأرض أقلية في أرضها، ومن ثم فإذا أخذنا بمعيار المواطنة وبمعيار الأغلبية العادية فإن الوافدين هم الذين سيقررون مصير القبيلة صاحبة الأرض، ومصير الأرض نفسها، أما إذا اعتمدنا أغلبية الثلثين فإن أصحاب الأرض والحق سيكون لهم وزن ورأي وقرار في شأن أرضهم ومستقبلهم.

العولمة وقضية تقرير مصير الأقليات

لقد قيل بأن التوجه نحو إعطاء الأقليات حق تقرير المصير أمر يتعارض مع العولمة باعتباره يفتت الدول إلى وحدات صغيرة لا تستطيع أن تصمد في وجه الوحدات والشركات العملاقة، ومن ثم فالأكثر ملاءمة في ظل العولمة هو المزيد من التوحيد، وجمع الوحدات الصغيرة في كيانات كبيرة، وهذه حجة تبدو مقبولة للوهلة الأولى، ولكن هناك طرح آخر يقول بخلاف ذلك، وله وجاهته، إذ يقول بأنه في ظل العولمة لم تعد الحدود السياسية أو أنها في طريقها لكيلا تصبح ذات معنى ولن تكون عائقا من إنتاج العولمة لآثارها، والبعض يشير إلى

تجربه المملكة المتحدة الأخيرة حيث أعطت اسكوتلندا وويلز وصنع الوحدات الفدرالية، وقيل أنها قد تكون أول خطوة للانفصال، وتكوين دويلات في المنطقتين دون خطر عليهما، ودون تعويق للتقدم، لأنهما سيكونان أعضاء في الاتحاد الأوربي، ومن ثم لا يشكل استقلالهما السياسي أي تعويق للعولمة، وهو توجه طرحه أحد قادة جنوب السودان الذي قال، إن استقلال الجنوب لابد أن يصحبه تكوين كونفدرالية مع الشمال،وهذا لو دخلت مصر هذه الكونفدرالية، ومن ثم سيتم تأمين مصالح جميع الأطراف خاصة في مياه النيل، وفي سوق واحدة وليست مشتركة، كل ما هنالك أن كل وحدة سياسية سيديرها أبناؤها، ولن يحس أحد بأن غيره يهيمن عليه او يستغله، وستكون الكونفدرالية أكثر قدرة على مواجهة العولمة، وأكثر صلاحية لجذب مزيد من الأعضاء.

ويذكرنا هذا الطرح بما حدث في تشيكوسلوفاكيا، حيث تم تقسيم الدولة إلى دولتين برضاء نواب مجلسهم التشريعي ولم يعرض التقسيم إلى إستفتاء، وهو نموذج فريد في حل مشكلة الأقليات يدعم القول بوجود توجه إنساني ديمقراطي جديد ينادي بمنح الاقليات حق تقرير المصير متى استوفت شروطه، أو متى تم ذلك باتفاق رضائي بين الأغلبية والأقلية ■

الأداء المتوسط في الجامعة والإعلام

شيرين أبو النجا*

إن محاولة المذهب الأصولي العودة إلى ماض "ذهبي" مجيد والحنين المستمر له لا تعني أن المذاهب الفكرية الأخرى لا تفعل نفس الشيء مع ا لاختلاف. فالأصوليون يتغنون بماض كان يعبر من وجهة نظرهم- عن الدين الإسلامي ولذلك يبذلون ما في وسعهم لإرجاع هذا العصر، أما المذاهب الأخرى فكل يتمنى عودة الماضي لأسباب مختلفة.

وأول من يتغنى بهذا الماضي الذي تختلف درجة قربه أو بعده عن الحاضر- هم كبار السن: فيذكرون مستوى المعيشة والأسعار الرخيصة والالتزام والانضباط و كبار المطربين والمطربات والملحنين. ولازال جزء كبير من جيل الحاضر يذكر أم كلثوم وعبد الحليم حافظ والرئيس جمال عبد الناصر. ولازال جيل الحركة الطلابية يذكر قهوة استرا (التي هدمت الآن ليحل محلها بيتزا هت) وغيرها من الأماكن والأسماء المحفورة في ا لذاكرة. وهناك الكثير من التفسيرات لهذا التمسك بماض ولى وانقضى ولا فائدة من محاولة إرجاعه. إلا أنه من الثابت أن هذا التمسك الشديد بالما ضي يعني عد م توافر مقوماته في الحاضر أو معطيات بديلة تصنع حاضرا مجيدا.

ولست معفاة إطلاقا من هذا الحنين. ففي فترة ما في حياتي كنت أجلس في مقاعد الطلبة ثم أصبحت أجلس قبالتهم في مقعد الأستاذ ويبدو أنه بين الفترتين رغم قصرهما- حدث الكثير والكثير من التغيرات الجذرية التي لم تحتفظ من الشكل الأصلي إلا بالجدران والمقاعد وساعة الجامعة العتيقة: لم نكن نفكر هكذا، لم نكن نقول هذا، لم نكن نفعل هذا، لم نكن نتصرف هكذا.. بعض التعليقات التي أقولها لنفسي ويرددها زملائي عن حال الطالب الجامعي. وحتى لا أكون متحيزة فإن بعض الأساتذة أيضا لم يكونوا هكذا في الماضي عندما كنا طلبة. وعندما أقرأ الصحف التي أتابعها للأسف- وأشاهد التليفزيون تنتابني حسرة شديدة فهى ليست إلا ساعات إرسال ومساحات نشر يتوجب على المسئولين ملؤها وعد تركها فارغة فلا يمكننا حتى مناقشة منهج

* مدرس في كلية الآداب جامعة القاهرة- قسم اللغة الإنجليزية

متبع أو سياسة صحيفة إذ إن غياب المنهج والسياسة هما الأساس المتبع في الصحافة والتليفزيون. وما يثير الدهشة هو ازدياد عدد قنوات التليفزيون والانتشار الرهيب للصحف مما يجعل المواطن الميسور الحال- يتوجه إلى القنوات الفضائية ويبحث عن الأخبار الصحيحة في أماكن أخرى. ولا يخفي علينا أن كل صحيفة أو مجلة لديها قائمة بأسماء من يمكن أخذ رأيهم أو استكتابهم في شتى الموضوعات فنجد نفس الشخص يتحدث عن العولمة وقضية المرأة واختناق المرور!!

كل هذا ليس إلا مقدمة وصفية أردت من خلالها الوصول إلى حال مجالين يحددان المناخ العام للأداء وهما مجالا التعليم الجامعي والإعلام. فالتعليم الجامعي هو المحطة التي تتحدد فيها علاقة الفرد بالمجتمع والإعلام هو الصورة العاكسة لهذه العلاقة.

في هذ ين المجالين بالتحديد يغيب تماما الأداء المتقن لتظهر ظاهرة عامة وهى الأداء المتوسط mediocre. فالطالب الجامعي لا يستوعب جزءا يسيراً ما يتلقاه وهو غير مقتنع تماما بجدوى ما يدرسه والأستاذ منفصل تماما عن احتياجات الطالب وفكره والمناهج لا تلبي احتياجات المجتمع في الحاضر والإمكانيات البحثية شديدة الضعف. وهكذا أصبح الأداء المتوسط مقبولا لدى الطرفين " الطالب والأستاذ " أما في الإعلام فالبرامج كلها متشابهة وهى تتراوح ما بين استضافة شخص يتحدث عن ذكرياته أو مسابقات عقيمة أو تلبية رغبات المشاهدين من إذاعة أغان معينة. بالطبع هناك برامج أخرى جادة ولكنها تختفي وسط هذا الكم الهائل من الموسيقى والمسابقات.

ولن نحتاج أن نتحدث عن الأداء المتوسط للمذيعين والمذيعات أو الأداء المتوسط لإعداد هذه البرامج. أما الصحافة فهى الكارثة بعينها فالصحفيون كما هو سائد مؤخرا- يأخذون رأي المتحدث عبر التليفون، النتائج معروفة ومعظم الشباب منهم لا يعرف بالتحديد هدفه من الموضوع الذي يكتبه، ثم تأتي الصحافة الحزبية لتعبر عن الأزمة بحق فهى تعاني إما من انخفاض نسب التوزيع أو تمتلئ بأعمدة صحفية لا تهم القارئ في شئ وأذكر تلك الجريدة الحزبية المعروفة التي تحتوي على ٢٦ عمودا صحفيا يتحدث أصحابها عن أشياء شخصية أو يهاجمون آخرين ولا يضيفون شيئا سواء إلى تواجد الحزب أو سياسته أو رؤيته. فتأتي كل الجرائد متشابهة، عادية، ومتوسطة -medio cre الأداء وبالتالي غير مؤثرة.

وعندما نتحدث عن الأداء المتوسط يتوجب علينا محاولة تحليل الظاهرة عبر معرفة أسبابها. ويصبح التحليل أكثر إلحاحا عندما نضع بعض الحقائق والأرقام نصب أعيننا مصر بلد يبلغ تعداد سكانه حوالي ٦٦ مليون نسمة وهو بلد تقل فيه نسبة الأمية تدريجيا وإنها كان ببطء- وهو بلد منفتح على العالم الخارجي وهو بلد به قضايا مشتعلة ومشاكل لا تبيح إطلاقا ظاهرة الأداء المتوسط وهو بلد يموج بطموح شبابه الذين لم يحصلوا على الفرصة المناسبة بعد. فما هى الأسباب التي تجعل الأداء متوسطا في مجالي التعليم والإعلام؟

التعليم

١- عدم وجود سياسة محددة لأداء الأستاذ الجامعي وجعل معيار تقدمه وترقيه في السلك الأكاديمي هو الأبحاث فقط.

٢- تنحية الأستاذ الجامعي عن مجال اتخاذ القرار فيما يختص باللوائح التنفيذية والسياسة التعليمية وإن كان يتم دعوته ظاهريا- إلى بعض الاجتماعات.

٣- التابو الثلاثي الشهير الذي يسيطر دائما على عقل الأستاذ أثناء تواجده بقاعة الدرس وهو: السياسة والدين والجنس.

٤- الفساد الجامعي الذي ظهر مؤخرا في السرقات العلمية وقبول الرسائل العلمية الغير صالحة للمناقشة مما احبط الكثيرين وأوقع الظلم بآخرين.

٥- انهيار النسق القيمي بشكل عام يسمح بظهور حوادث من قبيل اعتداء أستاذ على طالبة أو طالب والعكس.

٦- انتشار ظاهرة الدروس الخصوصية وظاهرة (الملازم) المذكرات المباعة.

٧- تخبط سياسة تصحيح أوراق الامتحان وعدم وجود معيار ثابت لها فتأتي النتائج على غير المتوقع.

٨- عدم اقتناع الطالب بما يدرسه وبالتالي تقل استجابته ومشاركته.

٩- انتشار ظاهرة الإجابة النموذجية" أو الأجزاء الهامة من المنهج مما يؤدي إلى فرض وجهة نظر واحدة لا تسمح بالتعددية.

١٠- وأد القدرة على الابتكار والإبداع وتفضيل النمطية سواء في الشرح أو النقاش أو الإجابة.

١١- عدم توفير فرص المشاركة في مؤتمرات علمية بالخارج إلا لذوي الحظوة مما يجعل الأستاذ يشعر بعدم فاعليته.

١٢- انعدام أي إمكانيات للطلبة المعوقين رغم أن أعدادهم كبيرة في الكليات النظرية خاصة والنظر إليهم بعين الشفقة والعطف.

١٣- السلطة الجامعية التي تفتقر إلى الموضوعية في التعامل وتنح و إلى التعسف والتحزب حفاظا على المنصب الحكومي.

١٤- وأخيرا، وليس آخرا: شعور الطالب والأستاذ على السواء باللا مبالاة تجاه أدائهم بسبب التساوي في الثواب والعقاب.

الإعلام

١- سهولة التحاق أي فرد بالمجال الإعلامي مما أدى إلى تضخم حجم العاملين بصورة مبالغ فيها.

٢- اضمحلال المستوى الثقافي وعدم جعله شرطا للالتحاق بهذا المجال.

٣- انعدام بل غياب الدورات التدريبية التي تؤهل المتقدم للالتحاق بهذا المجال ويظهر هذا في أداء مقدمي البرامج بل في نطقهم للكلمات وفي الخطاب الإنشائي الخاوي الذي يظهر في الصحف.

٤- انتشار ظاهرة "الواسطة" مما يجحف حق الكثيرين ويلغي قيمة المؤهلات.

٥- تركيز معظم الصحف والمجلات "المستقلة" على ملاحقة الفضائح أو حتى افتعالها مما يجعلنا نتساءل عن معنى

"الاستقلالية" وإن كانت تنشد الفضائح فقط؟

٦- غياب الرؤية والهدف لكل صحيفة أو برنامج مما يؤدي إلى ظهور أشياء غير ذات معنى ويشعر المتفرج أو القارئ بالبلاهة.

٧- اعتماد، بل اتباع سياسة الجريدة أو المجلة للتوجهات الشخصية لرئيس التحرير سواء كانت هذه التوجهات رسمية أو سياسية او ذات مصلحة ما.

٨- الضعف الشديد للأجور مما يطرد كافة الأسماء نحو الإعلام الخليجي الذي يدفع مكافآت سخية.

٩- الغياب التام للفكر التحليلي في كافة وسائل الإعلام واعتماده كلية على الشكل الخبري.

١٠- انتشار ظاهرة تحريف كلام المتحدث أو إنطاقه كلاما لم يدل به مما يضعف مصداقية الإعلام.

١١- هيمنة الكفر والخطاب الأحادي على الإعلام مما يلغي حق الاختلاف ويجعل التعددية وهما لا وجود له ويجعلنا نتساءل مرة أ خرى عن وظيفة الصحف المستقلة.

١٢- جعل العلاقات الشخصية وليس الكفاءة المهنية معيارا للكتابة في الصحف أو الظهور في التليفزيون.

١٣- ضعف الإبداع والتخطيط لدى معدي البرامج مما يؤدي إلى ملء ساعات ا لإرسال ببرامج ضعيفة ليست إلا لغواً وحشواً.

١٤- وأخيرا، حجب المعلومات والحقائق ما يجعل معظم وسائل الإعلام ليست ذات نفع للمواطن.

تكفي كل هذه العوامل والأسباب مجتمعة أن تدفع الكثير إلى محاولة إحيا ء ماض ٍ ولى ومضى ولكن الأخطر أن هذه الأسباب التي تجعل الأداء متوسطا هى التي تشجع على ازدياد الظاهرة، أي أن الظاهرة أصبحت سبباً ونتيجة في آن. والغريب أنها لا تناقش بوصفها ظاهرة بعد بل تدخل تحت مسميات أخرى مثل ضعف المستوى التعليمي أو الالتزام الصحفي. وقد اخترت نموذجين فقط لعرضهما في هذا المقال رغم أن الأداء المتوسط منتشر في كافة المجالات: السينما، المسرح، الإبداع، بل والصناعة نفسها مما يحيل كل التجليات المحلية إلى مركز طرد وليس جذب.

ولكن إذا كان الأداء المتوسط سبب ونتيجة في نفس الوقت فهو في حد ذاته له نتائج أخرى: انعدام التنافس، غياب المعيار الدقيق للتقييم، اللا مبالاة ومراكمة الإحباط لدى المتلقي وشعوره بالدونية أمام نماذج خارجية متفوقة.

لم يكن هذا المقال سوى محاولة لطرح رؤوس أقلام يمكنها فتح نقاش مطول مفصل حول أسباب ونتائج ظاهرة الأداء المتوسط وهو في مجمله مختصرا لكي نترك الفرصة للخبراء والمتخصصين للإدلاء بكلمتهم. وعند هذا يمكن أن نحدد الخطوة الأولى تجاه تنمية الإبداع البشرى الحقيقي وتفعيل الطاقات الكامنة المعطلة ومعظم الوقت. والاهم أنه عندما نصل إلى جذور الظاهرة ونتمكن من تحليلها بعمق ستتولد لدينا ثقة في الذات باعتبارها قادرة وفاعلة ومتجاوزة الأزمات وهى متملكة لرؤية مستقبلية حقيقية حتى لا يصبح الحديث عن الألفية الثالثة مجرد خطاب إنشائي خاوي من المضون ■

التربية على حقوق الإنسان*

مجدي النعيم**

نظمت المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، ندوة دولية في الرباط في الفترة من ٦-٨ نوفمبر ١٩٩٨ تحت عنوان "التربية على حقوق الإنسان". وقد شارك في مداولات الندوة ٤٥ مشاركا يمثلون مختلف فروع المنظمة في المغرب إلى جانب منظمات غير حكومية مغربية وإقليمية ودولية. كما شارك ممثلون من الوزارة المكلفة بحقوق الإنسان ووزارة التربية الوطنية والمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في المغرب. و تأتي هذه الندوة في إطار تزايد مطرد لأنشطة تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان في المغرب في الآونة الأخيرة. وقد تناولت الندوة مبادئ واستراتيجية عمل الأمم المتحدة واليونسكو في مجال تعليم حقوق الإنسان على المستويين النظري والتطبيقي. كما استمع المشاركون إلى تجارب بعض المؤسسات الإقليمية والدولية في هذا المجال. ومن ناحية أخرى احتلت مناقشة وتقييم الاستراتيجية المغربية الحكومية، كما هو متوقع، حيزا معتبرا من اهتمام المشاركين. كذلك ناقشت الندوة دور المجتمع المدني ومهامه في نشر ثقافة حقوق الإنسان.

مبادئ واستراتيجية عمل الأمم المتحدة واليونسكو في مجال تعليم حقوق الإنسان

استمع المشاركون في هذا المحور لعرضين، الأول قدمته مونيك براندزيس MONIQUE PRINDEZIS من المركز الدولي للتكوين والتعليم في مجال حقوق الإنسان CIFEDHOP وقدم العرض الثاني باولو فونتاني paolo Fontani من اليونسكو. ركزت السيدة مونيك براندزيس، على المواثيق والاتفاقيات الدولية التي نصت على

* ندوة نظمتها المنظمة المغربية لحقوق الإنسان في الرباط في الفترةمن٦- ٨ نوفمبر س.١١٩٩٨)، وقد اعتمد قسم كبير من هذا التقرير على التقرير الذي أعدته ووزعته المنظمة المغربية لحقوق الإنسان عن أعمال هذه الندوة.

** منسق البرامج بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

الحق في التربية كالعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حقوق الطفل حيث تم، بموجب هذه الاتفاقيات، إنشاء لجان خاصة لمراقبة تطبيقها. وتقوم هذه اللجان بدراسة تقارير الدول وتقديم المقترحات والتوصيات بشأنها. إلى جانب دراسة شكاوى الأفراد. وأثارت براندزيس مسألة تقاعس الدول في تطبيق الاتفاقيات، خاصة وأن مستوى إعمال هذه الاتفاقيات لا تترتب عليه أية عقوبات. وتساءلت عن حصيلة تأثير هذه الاتفاقيات بعد مرور خمسين سنة على ميلاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

كذلك أشارت براندزيس إلى مجموعة المؤتمرات التي تضمنت توصيات عن التربية أو خصصت كلية للتربية وتعليم حقوق الإنسان كمؤتمرات فيينا ومالطا ومونتريال. كما نوهت ببرامج المفوضية العليا لحقوق الإنسان من أجل وضع مناهج لتعليم حقوق الإنسان في مجالات التعليم والقضاء والشرطة، إلى جانب تخصيص عقد خاص بتعليم حقوق الإنسان.

أبرزت مداخلة فونتاني المجهودات التي تقوم بها اليونسكو في مجال التربية، إذ أولت، منذ نشأتها، اهتماما خاصا للتربية على القيم الإيجابية اقتناعا منها بأن احترام الحقوق والحريات الأساسية وممارسة المبادئ الديمقراطية والتفاهم المتبادل بين الأفراد والجماعات هو السبيل إلى بناء عالم متضامن يسوده السلام. وقد أشار إلى الإطار المرجعي والعملي للتربية الذي وفرته الأسرة الدولية والذي يتضمن خطة العمل الدولية من أجل التربية على حقوق الإنسان والديمقراطية (مونتريال ١٩٩٣) وبرنامج عمل الندوة الدولية لحقوق الإنسان (فيينا ١٩٩٣)، وإعلان وإطار العمل المتكامل بشأن التربية من أجل السلام وحقوق الإنسان والديمقراطية (باريس ١٩٩٥)، وندوة حقوق الإنسان والديمقراطية التي نهضت على إعلان الدورة ٤٤ للجمعية العامة والذي صادقت عليه الجمعية العامة لليونسكو في نوفمبر ١٩٩٥، وأخيرا برنامج عقد الأمم المتحدة من أجل التربية على حقوق الإنسان (١٩٩٥-٢٠٠٤) الذي قامت اليونسكو بدور أساسي، إلى جانب المفوضية العليا، في إعداده. ويهدف البرنامج إلى دعم شبكات تعليم حقوق الإنسان. وفي هذا السياق عقدت اليونسكو ندوة إقليمية في سبتمبر ١٩٩٧ بتوركو (فنلندا) حول موضوع التربية على حقوق الإنسان في أوربا بهدف بلورة استراتيجية إقليمية تساعد الدول الأعضاء على صياغة برامج وخطط عمل محلية كما هو مطروح في إطار عقد الأمم المتحدة وسيتبع هذه الندوة ثلاث مؤتمرات إقليمية لنفس الهدف في

إفريقيا، وآسيا والدول العربية حيث سينعقد المؤتمر الإقليمي العربي بالرباط في فبراير ١٩٩٩.

تجارب إقليمية ودولية

في هذا المحور ناقش المشاركون تجارب معاهد ومنظمات دولية وإقليمية في مجال حقوق الإنسان حيث عادت براندزيس مرة أخرى للمنصة لتعرض تجربة المركز الدولي للتكوين والتعليم في مجال حقوق الإنسان CIFEDHOP. وقد ركزت على الفئات التي تنشط في هذا المجال: المدرسون، والمفتشون، والطلاب، والجمعيات التربوية. كما أوضحت أن المركز يعمل من خلال صيغ متعددة منها: نشر نصوص تتعلق بحقوق الإنسان، ووضع مواد تعليمية ملائمة للإطار الثقافي والحضاري المعني، والقيام بالتوعية، وتوزيع الأدبيات الخاصة بالتربية، والعمل على تقديم مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في صيغ وأساليب مبسطة.

واستعرض مجدي النعيم تجربة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان حيث قدم عرضاً عاماً للأساس النظري والفلسفي الذي تنهض عليه أنشطة ومشروعات تعليم حقوق الإنسان كما ظهرت في وثيقته التأسيسية وانتاجه العلمي. وقد أوضح أن تعليم حقوق الإنسان ظل منذ انطلاق عمل المركز في أبريل ١٩٩٤، مكوناً أساسياً في حزمة أنشطة المركز، بل ويشهد برنامج تعليم حقوق الإنسان تصاعداً مطرداً. ومن ثم فقد قدم عرضاً مفصلا للأعمال الفكرية والدورات التدريبية المتعددة والمطبوعات التي أنجزها المركز في هذا المجال. وأبرز الأنشطة التدريبية هي: الدورة الطلابية، وهي دورة مخصصة لطلاب الجامعات ظلت تعقد بانتظام طوال السنوات الخمسة الماضية؛ والدورة الإقليمية العربية، وهي دورة مخصصة للكوادر القيادية في منظمات حقوق الإنسان العربية؛ ودورة الفنانين؛ ودورة المحامين الفلسطينيين.

بعد ذلك قدم السيد الطيب البكوش تجربة المعهد العربي لحقوق الإنسان حيث أوضح أن استراتيجية المعهد العربي تتحدد في العمل على تعزيز دور المجتمع المدني عربيا. كما يوجه المعهد اهتمامه للمنظمات الحكومية من منطلق أن التعاون بين ما هو حكومي وغير حكومي يساهم في خطة تحسيس الحكومات باحترام حقوق الإنسان، غير أن المستهدف الأساسي من برنامج المعهد العربي هو المنظمات غير الحكومية. وتهدف التربية في منظور المعهد إلى التوعية بالحقوق ومعرفتها من أجل الدفاع عنها. ولتحقيق ذلك ينظم المعهد دورات تدريبية منذ سنة ١٩٩٠ (كدورة عنبتاوي. وتدور أعمال هذه الدورات حول تحليل نظام الأمم المتحدة لحماية

حقوق الإنسان والآليات الدولية لهذه الحماية مع التركيز على تطبيق الآليا ت، إلى جانب تحليل مبادئ القانون الدولي الإنساني والحماية الدولية للاجئين. ويحاول المركز أيضا تنمية أساليب البناء المحلية للمنظمات غير الحكومية. وقد استفاد من هذه الدورة ما يقارب الألف من نشطاء حقوق الإنسان.

الاستراتيجية المغربية الحكومية

قدم خالد عبد الرازق من الوزارة المكلفة بحقوق الإنسان ومحمد بن معيزة من وزارة التربية الوطنية عرضاً للاستراتيجية التي تبنتها الحكومة المغربية في هذا المجال. وقد أكد عبد الرازق أن مهمة التربية على حقوق الإنسان أكبر من أية استراتيجية حكومية لأنها مهمة كل مكونات المجتمع وجميع قنوات التربية النظامية وغير النظامية. والوزارة المكلفة بحقوق الإنسان تهدف، ضمن ما تهدف إليه، العمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان. غير أن الاستراتيجية الحكومية ضمن هذا المشروع لا تتجاوز التربية النظامية التي تستهدف الناشئة. وأكد أن الاستثمار بالنسبة لهذه الفئة أساسي من أجل الارتقاء بالسلم القيمي وجعل تلك الفئة عامل تغيير. وأشار إلى أن أسس هذا العمل تمت صياغتها في ظروف معينة في إطار اتفاقية ٢ ديسمبر ١٩٩٦ بين وزارة التربية الوطنية والوزارة المكلفة بحقوق الإنسان. ولاحظ أن ما يميز هذه الأسس هو مرونتها وانفتا حها وإمكانية تناميها. وقد راهن المشروع على العنصر البشري وتنوع تخصصات المساهمين في بناء أدواته، إلى جانب إدراك أهمية إشراك المجتمع المدني في التنفيذ ولو بشكل غير مباشر.

بعد رصد منطلقات وظروف وضع هذا المشروع، قام خالد عبد الرازق بتوصيف مفصل لمراحل الاستراتيجية الحكومية الخاصة بتعليم حقوق الإنسان والتي قدمها من خلال ثلاثة مراحل:

١- المرحلة الإعدادية.
٢- المرحلة التجريبية.
٣- مرحلة التعميم.

وقد انطلقت المرحلة الأولى منذ تأسيس الوزارة، حيث تم إعداد مصنف يتضمن كل المواثيق والاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب، وآليات الدفاع عن حقوق الإنسان وعرض للمشهد الحقوقي، والتطور الذي حققته ثقافة حقوق الإنسان بالمغرب وهو ما شكل الدليل المرجعي لهذه التجربة.

وفي المرحلة الثانية (ديسمبر ١٩٩٨ إلى يونيو ١٩٩٩) جربت الاستراتيجية على عينة من مؤسسات التعليم الأساسي والثانوي. كذلك تتضمن هذه المرحلة عمليتين: تعنى الأولى بتنظيم ٧٥ دورة لمفتشي التعليم الأساسي

والثانوي. وتتضمن الثانية إعداد وطبع دليل تعليمي حول التربية على حقوق الإنسان انطلاقا من خبرة المرحلة الإعدادية والنتائج والتعديلات التي ستتمخض عنها مرحلة التجريب. أما المرحلة الثالثة فهى معنية بالعمل على تعميم البرنامج الوطني

بعد ذلك طرح محمد بن معيزة، إشكالية تعليم حقوق الإنسان على المستوى البيداغوجي. وأكد أن أهمية استعداد المؤسسة بمحيطها الداخلي والخارجي للتعامل مع ثقافة حقوق الإنسان، وتحوله إلى حاجة حقيقية لكل متعلم لكون تعليم حقوق الإنسان أصبح يشكل إحدى غايات العملية التعليمية بذاته.

قدمت الأستاذة نعيمة ثابت، من وزارة حقوق الإنسان، تقييما لهذه الاستراتيجية مشيرة منذ البداية إلى صعوبة مهمة التقييم التي يجب أن تقاس أساسا بمدى تحقق الأهداف المحددة، وهو ما لا يمكن أن يتم في غياب تفعيل الاستراتيجية ذاتها. لذلك ركز التقييم على مدى التماسك بين مكونات الاستراتيجية، والنظر إلى الأهداف التي حددتها هذه الاستراتيجية. مشيرة إلى أن العملية تقتضي عمقا في التعامل على مستوى ترسيخ الهدف التربوي-السلوكي، مشيرة إلى الصعوبات التي تخللت عمل اللجنة المشتركة في البداية والتعثر الذي عرفته.

أما على مستوى منهجية العمل فيمكن النظر إليها من زاوية تشكيل لجان من الخبراء أو من زاوية التقييم المستمر داخل اللجنة المشتركة، أو اللجان التقنية، أو من زاوية التعامل مع الخبرة الدولية. فبعد تحقيق أي إنجاز، يتم استدعاء الخبرة الدولية للاستشارة، فالمجهود كان مكثفا وإيجابيا غير أن هناك مجموعة من الأسئلة تظل تلازم هذه التجربة: هل سيتبع نفس النهج في المراحل المقبلة وبنفس الفعالية، وهل ستغطي هذه الإجراءات جميع مضامين المناهج، وهل سيتم الوصول بالتدريب إلى القاعدة بدون هدر للوقت؟

دور المجتمع المدني

حاولت الندوة التعرف على دور المجتمع المدني وتحديد مهامه ومجالات فعله في مشروع التربية على حقوق الإنسان في المغرب من خلال ثلاث مساهمات. ركز إدريس بنزكري، نائب رئيس المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، على دور المنظمات غير الحكومية، خاصة المنظمات الحقوقية والمنظمات النسائية والجمعيات المعنية بالطفولة، في متابعة ومراقبة الاستراتيجية الحكومية في مجال التربية. كما تساءل عن مدى امتلاك هذه المنظمات إستراتيجية محددة في هذا المجال. وقد تعرض لعمل هذه المنظمات على مستوى كشف الانتهاكات، أو تقديم المساعدة للضحايا أو القيام بحملات التوعية

بهذه الانتهاكات، وإصدار البيانات حولها، وعقد ندوات التوعية. غير أن طبيعة هذا العمل لم تصل بعد إلى مستوى الفعالية التي تسمح بقياس مدى نجاعته وتعميمه. ومن ثم طرح عدة مقترحات، كضرورة تركيز هذه المنظمات على إعداد كوادرها في مجال القانون الدولي لحقوق الإنسان، والتركيز في مجال التربية على إعداد الكوادر المنبثقة عن قطاع التعليم. وإدماج جمعيات المدرسين في بلورة آليات واستراتيجية المراقبة. بالإضافة إلى النص على استقلالية المنظمات مع انفتاحها على شراكات، بهدف تفعيل دورها كقوة اقتراح في إطار الاستراتيجية الحكومية وليس فقط كأداة للمراقبة والمساءلة.

أما المساهمة الثانية فقد قدمتها السيدة أمينة لمريني، رئيسة الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب، عن تجربة هذه الجمعية في التربية على حقوق الإنسان من خلال كل عمل أو نشاط يستهدف تعزيز المساواة بين الرجال والنساء باعتباره مدخلا عاما لتعزيز حقوق الإنسان، خاصة وان المساواة هى أضعف حلقات منظومة حقوق الإنسان في مجتمعنا بسبب سيادة فهم معين للخصوصية. فمنذ ١٣ سنة عملت الجمعية على التأثير على السياسة الحكومية بالمطالبة بتغيير القوانين والدفاع عن حقوق النساء. غير أن هذا لا يكفي لأن تغيير القوانين أو الممارسات لا يؤدي بالضرورة إلى التأثير الإيجابي على عقليات النساء، فهناك مكتسبات لا تستفيد منها النساء بسبب وجود عوائق أخرى (الحقوق السياسية مثلا). لهذه الاعتبارات كان الوعي بضرورة العمل على الواجهتين: واجهة الدفاع وواجهة التأثير على العقليات من خلال صيغ عمل متعددة.

أما المساهمة الثالثة فقد تقدم بها عبد الرحيم الهروشي، رئيس جمعية آفاق حيث أوضح أن البرنامج الأساسي للجمعية هو التربية على المواطنة، لأن المواطنة ليست معطى قبليا، بل يتم اكتسابه عن طريق التربية. ويستهدف البرنامج،الذي يتم بشراكة مع وزارة التربية الوطنية، المدرسة، كما يستهدف الجمهور الواسع من خلال حملات التوعية المباشرة أو عن طريق تحسيس جميع الأطراف بمسئولياتهم: الأسرة-المدرسة-الدولة-الأحزاب السياسية-الإعلام-المجتمع المدني.

حاول النقاش مقاربة عدة مستويات بدءا من صعوبة الانطلاق من التحقيب الصارم للمهام المطروحة على المجتمع المدني والعمل الحقوقي في مجال الحماية والنهوض وسبل تعزيز ودعم دور المراقبة والمشاركة للمجتمع المدني حتى يتحول إلى قوة اقتراحية داخل الاستراتيجية الحكومية في مجال التربية. ونوه إلى ضرورة التعامل مع الحقوق ككلية لا تقبل التجزئة من خلال النص في هذه الاستراتيجية على الحقوق

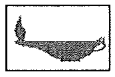
حقوق الإنسان في سوريا

لجان الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا

Committees for the Defence of Democratic Freedoms and Human Rights in Syria
C.D.F.
ل.د.ح
Organisation Syricnnc affilice a la F.I.D.H,)
L'omct & Emirn.)

التقرير السنوى ١٩٩٨
إصدارات آذار/ مارس ١٩٩٩

مدخل



هل نجرؤ ونقول إن عام ١٩٩٨، كان سنة "حقوق الإنسان"؟ ربما، فقد جرت احتفالات، ومؤتمرات، وندوات غطت معظم دول العالم، تحيى مرور خمسين عاماً على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. إذا مضينا فى تفاؤلنا أكثر، سنجد حصة لبلدنا أيضاً، الإفراج عن عدة مئات من معتقلى الرأى، منهم من قضى أكثر من عقدين من الزمن فى المعتقل. وإذا دققنا أكثر فى الأسماء سنجد شخصيات لها وزن سياسى واجتماعى من بين الذين أفرج عنهم. وهل هذا مؤشر على انفراج فى بلادنا؟ هل حان زمن الإصلاح الديمقراطى؟ مع الأسف الجواب ليس بنعم.

كانت منظمتنا "ل. د.ح" قد أصدرت بياناً فى ١٩٩٨/٦/٤، تقول فيه: "تلقت لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان فى سوريا بارتياح كبير أخبار الإفراجات الأخيرة التى شملت أقدم معتقلين للرأى وقياديين مهمين. إن منظمتنا تحيى هذا القرار ذى الدلالة الرمزية المهمة، والذى يعبر عن نقلة نوعية فى مجال الحريات الأساسية، وتعتبره مدخلاً جدياً وصالحاً لانفراج داخلى". والآن عندما نقوم بجردة لأحداث ١٩٩٨، وتحديداً بعد إصدار هذا البيان، نجد أن شيئاً مما أملنا منه لم يحصل. أى أن هذه الخطوة ا لإيجابية حقاً (الإفراجات) بقيت مجرد خطوة فحسب! فلا تزال الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ سارية المفعول،

ومحكمة أمن الدولة تتابع عملها، دون أى ضمان لمحاكمة عادلة، ولا يزال فى السجون مئات من معتقلى الرأى والضمير، ومئات من "المنفيين الطوعيين". فى رسالة جوابية وجهها للشبكة الأوروبية المتوسطية، بتاريخ ١٩٩٨/١٢/٨، يقول السفير السورى فى مصر: "لا يوجد فى السجون السورية أى موقوف فى القطر دون مذكرة قانونية أو تنفيذ لحكم قضائى وعدم وجود موقوفين بسبب معتقداتهم أو أفكارهم أو إكراه". هذا النوع من الخطاب أصبح ممجوجاً، إذ لأى سبب اعتقل مئات من أعضاء المعارضة الديمقراطية ومناضلو حقوق الإنسان، إن لم يكن بسبب أرائهم ومعتقداتهم التى عبروا عنها سلمياً بالقول أو الكتابة فقط!.

حدث آخر حصل فى بلدنا فى الشهر العاشر ١٩٩٨، يحمل دلالة مهمة على تلكؤ السلطات واستمرارها فى سياساتها القديمة: ألا وهو انتخابات مجلس الشعب للدور التشريعى السابع.

هذه الإشارات تتناقض مع ما أشرنا إليه فى البداية وقومناه ايجابياً، أى الإفراجات التى حصلت فى العام الماضى. بل إنها تبدو الآن وكأنها كانت حدثاً مقطوع السياق، بمعنى أنه لم يعزز بخطوات عملية وقانونية تنقل البلاد إلى طريق الإصلاحات الديمقراطية.

يبدو لنا، أنه من مصلحة وحاجة الوطن بجميع مكوناته، أن تقوم السلطات باجراءات عاجلة للإنفراج الداخلى والسعى الحثيث لإصلاح ديمقراطى ملح. وهذا يتطلب عفواً عاماً لإطلاق سراح جميع معتقلى الرأى والضمير، والسماح بعودة المنفيين الطوعيين، وإلغاء العمل بقوانين الطوارئ، ووقف المحاكم الاستثنائية، وتحويل المتهمين أمام قاضيهم الطبيعى، وإصدار قانون عصرى يسمح بحرية تشكيل الأحزاب والجمعيات وحرية الصحافة، واحترام حرية النشر والتعبير.

لقد كررنا دائماً أن منظمة حقوق الإنسان تبقى مبتورة إن لم تمارس نشاطها فى العلن وبشكل قانونى، لكن مع الأسف ومنذ تسع سنوات (وهى عمر المنظمة) تواجهنا السلطات بشتى الوسائل وتحرمنا من العمل العلنى و"الشرعى" فى بلادنا.

فى تقاريرنا السابقة كررنا أن مواقف منظمات حقوق الإنسان من السلطات مرتبطة بشكل أساسى من موقفها هى مما يعرف بـ"مؤشر القحط" بلغة مناضلى حقوق الإنسان فى العالم الثالث، الذى يتضمن معايير الحد الأدنى لاحترام حقوق الإنسان وانتعاش المجتمع المدنى. إن استجابة الحكومة لهذه المعايير لا تزال هزيلة جداً. تأتى حدة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية مع التدهور الحاد فى مستوى المعيشة لشرائح متزايدة من المجتمع، تشمل

حوالى ٨٠٪ من السكان، مع نسبة بطالة تعادل ٢٠٪ من القوة العاملة، وإن كانت تتجاوز هذه النسبة فى الواقع. مع غياب لنقابات مستقلة تطالب بتحسين ظروف العاملين، هذه الأزمة تأتى إذن لتفاقم من الاحتقان العام، وتتطلب علاجاً عاجلاً لا يمكن أن يكون مجدياً إذا بقى تعسفياً.

نعيد ما سبق وورد فى افتتاحية العدد (٧) من مجلتنا "صوت الديمقراطية":

"تنص المادة ٢٠ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أن- لكل شخص الحق فى حرية الاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية-، على هذه الأرضية الحقوقية و القانونية الواضحة، فإن منظمتنا تعتبر نفسها "جمعية علنية" تعنى بالدفاع وحماية وتعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى سوريا، وبانتظار ترخيص رسمى لها .

شباط/ فبراير ١٩٩٩

لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان فى سوريا (ل.د.ح.)

الإفراجات والاعتقالات فى ١٩٩٨

يقدر عدد معتقلى الرأى والضمير فى السجون السورية اليوم بحوالى (١٨٠٠) معتقل. منهم ١٢٥ فلسطينياً وحوالى ٢٥٠ لبنانياً، وعشرات من الأردنيين والجزائريين وجنسيات أخرى.

فقد وردت أنباء عن اعتقال حوالى ٤٠ مواطناً كردياً فى الفترة ما بين كانون الثانى/يناي ر وآذار/مارس، عشية الاحتفالات بعيد النيروز. وذلك بسبب نشاطاتهم الثقافية والسياسية، ومطالبهم بإعادة الجنسية للمواطنين الأكراد المحرومين منها. وقد قدم حوالى ٢٥ منهم أمام محكمة أمن الدولة العليا التى أصدرت أحكاماً بالسجن لمدة ثلاث سنوات. استناداً إلى المادة (٣٠٧) من قانون العقوبات لعام ١٩٤٩، بتهمة القيام "بنشاطات انفصالية".

كما وصلتنا أنباء عن اعتقال حوالى ٢٠ مواطناً سورياً فى مدينة حمص فى الفترة ما بين كانون الثانى/ يناير وشباط/ فبراير، عرف منهم: د. فاروق ماميش، والأستاذ الجامعى عبد الفتاح الزبن، ومنير سمعان، ورجل الأعمال عبد الوهاب كسيبى، وذلك بحجة تداولهم لإحدى مجلات المعارضة الديمقراطية "الموقف الديمقراطى" الصادرة عن التجمع الوطنى الديمقراطى. وتم حجز بعضهم لمدة ٤٥ يوماً، ثم أفرج عنهم جميعاً، ولم توجه إلى أى منهم أية تهمة، ولم تصل أية أنباء عن تعرضهم للتعذيب أو سوء المعاملة. وقد لفت هذا الأمر الانتباه، لأن عقوبة حيازة مجلة معارضة كانت فى السنوات الماضية، تعنى سنوات طويلة من السجن.

كذلك، علمت منظمتنا باعتقال مواطن

سورى فى شهر تموز/ يوليو إثر وصوله إلى المطار قادماً من ألمانيا، رغم حصوله على موافقة أمنية مسبقة، تسمح له بالعودة إلى البلاد بأمان.

ومن معتقلى الجنسيات الأخرى، وردتنا أنباء عن اعتقال عدد من المواطنين الجزائريين المقيمين فى سوريا، تم إبعاد بعضهم إلى الجزائر حيث اعتقلتهم السلطات الجزائرية، وما زالت أخبارهم مقطوعة؛ عرف منهم: محمد خبابى، وسعيد سلطانى. ومن المواطنين الجزائريين الذين اعتقلوا فى سوريا خلال عام ١٩٩٨، وردتنا الأسماء التالية: فريد استانبولى، والى عرميش، جمال ظريف، عمر موساوى، محمد طاهر حدوش، محمد علام، وعبد الكريم شريقى.

كذلك وردت أنباء بأن مخابرات أمن الدولة قامت فى شباط/ فبراير باعتقال المواطن المالى كارامو كوسونتا، بتهمة التجسس والمشاركة فى عملية تفجير باص البرامكة فى ١٩٩٦/١٢/٣١، التى أودت بحياة العديد من المواطنين الأبرياء. وتشير هذه الأنباء إلى أنه، بعد اعتقال دام خمسة أشهر اعترف هذا بالتجسس والمشاركة فى تفجير باض البرامكة، وأعطى أسماء طلا ب ماليين يدرسون فى دمشق، والذين تم اعتقالهم فى الفترة ما بين ١٣-١٩٩٨/٧/١٧ وهم: أمادو سيديبى، جبريل برى، عيسى ديارا، مختار فوفونا، لامينى دياكتيه، يوسف تراورى، محمود بارى. وبعد تعذيب دام عشرة أيام توفى أمادو سيديبى، نتيجة نزيف داخلى، وقد نفى هؤلاء الطلبة أى دور لهم فى عملية التفجير الإجرامية رغم ما تعرضوا له. وفى النهاية أبعدت الحكومة السورية المعتقلين الثمانية إلى مالى، دون أدنى تفسير.

لقد أدانت "ل.د.ح" وما زالت تدين وبشدة مثل هذه العمليات الإجرامية. لكننا، فى حال تأكد هذه الأنباء، نستغرب سلوك الحكومة العشوائى، فإذا كان هؤلاء الطلبة متورطين أو مذنبين فعلاً، كان يجب تقديمهم إلى المحاكمة لينالوا جزاءهم، وليس طردهم وتسفيرهم. إننا نطالب الحكومة بتوضيح ملابسات هذه الحادثة وفتح تحقيق حول ظروف وفاة أمادو سيديبى.

علمت "ل.د.ح" بأن عدداً من المواطنين السوريين، يقدر بعشرة، قد تم اعتقالهم فى شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨، إثر المظاهرة التى حصلت أمام السفارة الأمريكية فى دمشق. ولم تصلنا أنباء مؤكدة عن التهم الموجهة لهم، ولا عما إذا ما برحوا قيد الاعتقال. ومما يجدر بالإشارة، أن هذه المظاهرة الضخمة، التى جرت أصلاً بمبادرة حكومية، قد تجاوزت الإطار الرسمى المحدد لها. فقد عقد المحامون، فى اليوم نفسه، اجتماعاً لهم فى القصر العدلى فى دمشق. ومن ثم توجه أغلبهم للمشاركة فى هذه

المظاهرة الاحتجاجية. وشكل طلاب كلية الفنون الجميلة "الدينامو" الذى عبئ، خلال مسيرتهم من كليتهم لغاية السفارة الأمريكية، عدداً مهماً من المواطنين. وقد لوحظ أن هذه المظاهرة كانت من المناسبات القليلة، بل والأهم التى استطاع المواطنون، من خلالها، التعبير عن مشاعرهم خارج الإطار الحكومى.

فى المقابل، شهد عام ١٩٩٨ إفراجات واسعة عن معتقلى الرأى والضمير، فقد جرت إفراجات شم لت حوالى ٢٠ معتقلاً فى فترة شهرى آذار/ مارس ونيسان/ أبريل، كان من بين المفرج عنهم: منيف ملحم وعباس عباس.

وأفرج أيضاً عن حوالى ٢٠ ممن اعتقلوا إثر إضراب اليوم الواحد فى آذار/ مارس ١٩٨٠، عرف منهم: سامى وليد، وطلال الصوفى، وحسان سعيد، وتيسير سمسم. كما أطلقت السلطات فى شهر آذار/ مارس سراح ١٦٠ لبنانياً.

وأخيراً، جاءت حملة الإفراجات الأهم، فى نهاية شهر آيار/ مايو وحزيران/ يونيو لتشمل حوالى ٢٥٠ معتقلاً، كان من بينهم: المحامى أكثم نعيسة شخصية حقوق الإنسان المعروفة والناطق الرسمى باسم "ل.د.ح"، والمحامى رياض الترك الشخصية السياسية المعارضة المعروفة، ومصطفى فلاح، وخليل برايز، وطريف عبد الرازق، ومنير شعبو، وتيسير حسون، وصفوان عكاش، وعبد الكريم عيسى، والحارث النبهان، وبسام بدور، وأديب الجانى، وراتب شعبو، وحسين سيبرانى، وخديجة ديب، وفوزى صياصنة.

تؤكد "ل.د.ح" مطلبها الدائم بإطلاق سراح جميع معتقلى الرأى والضمير.

حالات المعتقلين المرضى

لقد نبهت منظمتنا مراراً إلى تدهور الحالة الصحية للعديد من المعتقلين. وكانت قد أدانت الظروف الصحية السيئة فى السجون، وتنافيها مع مبادئ الحد الأدنى لمعاملة السجناء الصادرة عن الأمم المتحدة. كما أن وفاة عدد من المعتقلين فى السجون خلال السنوات الماضية، لافتقارهم لرعاية صحية مناسبة. يدفعنا للتأكيد مرة أخرى على ضرورة تحسين الرعاية الصحية للمعتقلين وتوفير العلاج الطبى اللازم لهم.

ومع ذلك، فقد علمنا بوفاة أربعة معتقلين، ممن اعتقلوا منذ شهر آذار/ مارس ١ ٩٨٠، وهم: زاهى عبادى، عدنان العدوى، محمد شاكر بسمر، وعبد المجيد بيطار. ولا تملك منظمتنا معلومات تتعلق بظروف اعتقالهم. كما يقلقنا فقدان أثر المواطن مصطفى لاذقانى، المعتقل منذ عام ١٩٨٠ بتهمة الانتماء إلى تنظيم "الإخوان المسلمون". وفقدان أثر المواطن عماد خطا ب المعتقل فى عام ١٩٨٣ بتهمة الانتماء إلى

حزب "العمل الشيوعى". مما يثير الخشية من وفاتهما أو اعتبارهما من "المفقودين".

تنشر منظمتنا قائمة، بالتأكيد غير كاملة، عن عدد من الحالات الصحية التى وصلتنا معلومات عنها، وهم:

- فرج بيرقدار، يعانى من عقابيل كسر فى العمود الفقرى، مع اضطراب فى وظيفة القلب.
- أكرم البنى، يعانى من عقابيل كسر فى العمود الفقرى، مع خدر فى اليدين.
- مصطفى الحسين، اضطراب نفسى شديد.
- نعمان عبدو، عقابيل كسر مفتوح فى الركبة.
- عيسى محمود، خدر فى الأطراف.
- نبيل فواز، خدر فى الأطراف.
- أحمد حسان منصور، تدهور عام فى الحالة الصحية.
- وجيه غانم، عقابيل كسر فى العمود الفقرى.
- نزار مرادنى، عقابيل كسر فى العمود الفقرى.
- سمير الحسن، خدر فى الأطراف.
- على صارم، يعانى من شلل جزئى.
- عدنان محفوض، يعانى من شلل وضمور فى عضلات الوجه.
- مصطفى رشيد، يعانى من التهاب فى الكليتين.
- عبد الحميد برازى، يعانى من قصور كلوى حاد، وعقابيل كسر فى العمود الفقرى.
- محمد ديب، مصاب بخراجات عينية غير مشخصة.
- نزار نيوف، يعانى من فتق فى النواة اللبية فى العمود الفقرى، وتدهور نفسى حاد، مع أنباء غير مؤكدة عن إصابته بالسرطان.
- عبد الله قبارة، يعانى من فقر دم حاد، و مرض السكرى.
- جريس التلى، مصاب بتدهور عام فى الحالة الصحية.
- هيثم نعال، معتقل منذ عام ١٩٧٥، مصاب بنزيف وقرحة فى المعدة.
- ضحى عاشور العسكرى، تعانى من تدهور نفسى بعد فصلها عن طفلها الذى ولدته فى السجن.
- جلال مسعود، يعانى من التهاب فى الكليتين.
- مروان العلى، ضعف نظ ر حاد ومتدهور.

تطالب "ل.د.ح" بإطلاق سراحهم لأسباب إنسانية وتوفير العلاج اللازم لهم.

لقد سبق أن أدانت المنظمة، قيام السلطات بممارسة سياسة نقل المعتقلين الذين ترغب بمضاعفة "تأديبهم" من أماكن اعتقالهم إلى سجن تدمر الصحراوى. وهى تعتبر هذا الإجراء

كإجراء عقابي إضافي. وهذا ما يتنافى مع "مجمل مبادئ الحد الأدنى لمعاملة السجناء" الصادرة عن الأمم المتحدة. وبما يخص الحالات الصحية، فإنه يتنافى تماماً مع المادة (٦) من "ملزمة السلوك الخاصة بالمسئولين عن تطبيق القانون" الصادرة عن الأمم المتحدة أيضاً.

وقد وردت لمنظمتنا أسماء عدد من المعتقلين الذين تم نقلهم إلى سجن تدمر خلال عام ١٩٩٨، وهم: سلامة جورج كيلة، نعمان عبدو، محمود عيسى، وجريس التلي. أما الذين تم نقلهم في عام ١٩٩٥، بسبب رفضهم طلب اللجنة الأمنية التي التقت بهم، الانسحاب من أحزابهم وإدانة أنفسهم فهم: مازن شمسين، عمار رزق، محيي الدين شناني، أرام كرابيت، عمر الحايك، مصطفى الحسين، محمد خير خلف، عبد الله قبارة، وبكر صدقي.

تطالب "ل.د.ح" بوقف هذا النوع من النقل- العقوبة، وإغلاق سجن تدمر القروسطي، وتوفير شروط إنسانية ورعاية صحية للمعتقلين، بانسجام واحترام لمبادئ الأمم المتحدة الخاصة بمعاملة السجناء.

حرية التعبير والاعتقاد

تقع وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة تحت سيطرة الحكومة تماماً. وتغيب قوانين الطوارئ السارية المفعول منذ ٣٧ عاماً حق المواطنين في التعبير.

وبسبب غياب حرية التعبير لجأ العديد من الصحفيين والكتاب السوريين إلى الكتابة في الصحف والمجلات العربية، في أوروبا أو البلدان العربية الأخرى. رغم ذلك، فقد تعرض عدد منهم، في السنوات الماضية، إلى التحقيق او الاعتقال أو المنع من مغادرة البلاد للاشتراك في مناسبات ثقافية، بسبب تعبيرهم عن مواقف لا تحظى برضى الحكومة. ولا يزال في المعتقلات عدد من الكتاب والصحفيين، رغم رفض السلطات إطلاق صفة "صحفي" عليهم. والحال، أن الانتماء إلى نقابة الصحفيين الحكومية يحتاج إلى توافق طالب الانتساب مع السياسة الحكومية وانتمائه إلى حزب البعث، كما يجب عليه أن يكون موظفاً في إحدى المؤسسات الإعلامية الحكومية (هذا حسب قانون نقابة الصحفيين نفسه). لهذا السبب لا يمتلك كل صحفي او كاتب بطاقة صحفية رسمية. وهذا لا يمنع أن العديد منهم أعضاء في اتحاد الكتاب العرب في دمشق، وهو منظمة شبه حكومية.

والمفارقة هي أن أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية نفسها، وهي الجبهة الحاكمة، لا تملك- باستثناء حزب البعث- حق إصدار وتوزيع مطبوعاتها علناً في الأسواق. بل توزعها يداً بيد لأعضائها وأصدقائها، مثلها مثل أحزاب المعارضة.

رغم ذلك، لاحظت منظمتنا، خلال عام

١٩٩٨ أن عدداً، لا يزال محدوداً، من الكتاب السوريين "تجرأ" على تناول قضايا تتناول الأوضاع العامة فى البلاد. دون أن يتعرضوا للاعتقال أو التحقيق، لغاية إعداد تقريرنا. السؤال الذى يطرح نفسه هو؛ هل تحسن سقف تحمل السلطات لحق وحرية التعبير فى تناول الشئون العامة للوطن؟. من المؤكد، أن استمرار الرقابة المفروضة على كل عمل مكتوب أو مسموع أو مرئى، التى تقوم بها وزارتا الإعلام والثقافة. فى ظل سيادة قوانين الطوارئ، يجعل من بارقة الأمل هذه هشة. وبالأخص لأن الفقرة (ب) مادة ٤ للأمر العسكرى رقم (٢) الصادر فى ٨ آذار/ مارس ١٩٦٣ تنص على "مراقبة الرسائل والمخابرات أياً كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات و المؤلفات والمطبوعات والإذاعات وجميع وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها، وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإلغاء امتيازها وإغلاق أماكن طبعها". وتبقى هذه البارقة هشة أيضاً، لاستمرار اعتقال عدد من الكتاب والصحفيين، منهم: سمير الحسن، فرج بيرقدار، إسماعيل الحجى، فيصل علوش، أنور بدر، سلامة جورج كيلة، نعمان عبدو، نزار نيوف، وقيس درويش.

إن احترام حرية التعبير والنشر المنصوص عليها فى الدستور السورى، وفى العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وإطلاق سراح المفكرين والكتاب والصحفيين الم عتقلين، هو الضمانة لازدهار الفكر والثقافة فى بلادنا.

فى انتخابات مجلس الشعب فى دورته التشريعية السابعة، فى نهاية عام ١٩٩٨، غابت عنها أيضاً حرية الترشيح وحرية البرامج والحملات الانتخابية. رغم أن هذا الدور التشريعى شهد زيادة ملحوظة فى عدد مقاعد "المستقلين". فقد أصبح عدد مقاعد مجلس الشعب (٢٥٠) مقعداً منها ١٦٧ مقعداً للجبهة الوطنية التقدمية، و٨٣ مقعداً للمستقلين. كان هؤلاء المستقلون من فئة التجار والمستثمرين الجدد، وقد حازوا على أغلبية المقاعد المخصصة للمستقلين، بالأخص فى مدينتى دمشق وحلب، إضافة إلى عدد من الوجهاء المحليين. مع استبعاد لأهم قوى المعارضة السورية، بسبب إصرار الحكومة على تقسيم مقاعد مجلس الشعب بين مرشحى جبهات "ها" ومستقلى "ها" من التجار. وهذا يؤكد ما دعونا إليه فى بياننا الصادر فى ١٩٩٨/١٢/١٠ حول حاجة بلادنا إلى قانون انتخابى عصرى يسمح لكل قوى وفئات المجتمع المشاركة بحرية فى هذا الاستحقاق.

لم تشهد حرية الاعتقاد وممارسة الشرائع الدينية فى سوريا أى انتهاكات خلال عام ١٩٩٨. فلم ترصد "ل.د.ح" أية حالة اضطهاد أو اعتقال

بسبب المعتقد الدينى أو الانتماء الدينى أو الطائفى.

حقوق المرأة، والأزمة الاقتصادية - الاجتماعية

لا يزال وضع المرأة السورية، على الصعيدين القانونى والواقعى، سيئاً. فالأمية التى شهدت تزايداً ملحوظاً فى مجتمعنا، فى السنوات الأخيرة من ٣٥ إلى ٤٠٪ من عدد السكان، فاقمتها الأزمة الاقتصادية، تشكل أكثر من ضعف هذه النسبة عند النساء. كما يقع على كاهلها عبء تدبير الحياة اليومية وتربية الأطفال، فى ظروف لا تنأى تتدهور فيها القوة الشرائية للمواطنين. لم تشهد الأجور أى زيادة منذ أربع سنوات. ويصل معدل التضخم إلى أكثر من ١٨٪ سنوياً. علاوة على ذلك، يجعل قانون الأحوال الشخصية رقم ١٣٤ لعام ١٩٧٥ من المرأة ضحية مرتين، الأولى: ضحية الواقع الاجتماعى والاقتصادى المتدهور، والثانية: ضحية لاضطهاد الرجل وتكبيلها القانونى به. فلا يحق للزوجة، مثلاً، السفر خارج القطر دون موافقة مكتوبة من الزوج. وفى حالات الطلاق تفقد المرأة حقها فى حضانة الأطفال بوصول الفتى لعمر ٩ سنوات والفتاة لعمر ١١ سنة، ليعود حق الحضانة للرجل. وفى توزيع الميراث يعود للرجل ضعف ما يعود للمرأة. أما برامج التربية ومناهج التعليم فتقوم على فكر تفوق الرجال على النساء.

هذا ما قد يفسر عدم توقيع الحكومة السورية، لغاية اليوم، على الاتفاقية الدولية لحقوق المرأة. رغم أن الد ستور السورى فى مادته ٤٥ ينص على "أن تكفل الدولة للمرأة جميع الفرص التى تتيح لها المساهمة الفعالة فى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية".

يؤمن مناضلو حقوق الإنسان (ل.د.ح.) بأن احترام الحقوق والحريات العامة الأساسية، هو المعبر الرئيسى لدخول المرأة- والرجل- السوريين معترك الحياة العامة، عبر نشاطهما الحر وقدرتهما على التعبير عن رؤيتهما ومطالبهما الخاصة بهما. وعلينا، وأيضاً على كل الديمقراطيين، دعم ودفع كفاح المرأة السورية فى نضالها من أجل مطالبها الخاصة بها ومن أجل الإصلاح الديمقراطى. دون تنصيب أ نفسنا كمنظرين أو أوصياء عليها.

تطالب منظمة "ل.د.ح" الحكومة السورية بتوقيع اتفاقية حقوق المرأة. بعد أن كانت قد وقعت فى ١٩٩٣/٦/١٣ على الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل. وإعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية، بشكل متوازن، يعطى للمرأة حقوقها. واحترام وتطبيق المادة ٤٥ من الدستور.

الجولان المحتل

توقفت مفاوضات السلام السورية- الإسرائيلية منذ عام ١٩٩٦ بسبب تعنت وصلافة حكومة نتنياهو، وقد وضعت الحكومة الإسرائيلية حجر عثرة إضافياً على طريق السلام، عندما مررت مشروع قرار تبناه الكنيست فى ١٩٩٩/١/٢٦- وباستهتار كامل للقانون الدولى ولقرارات الأمم المتحدة- يرهن التنازل عن أية أرض "ضمتها" إسرائيل (يقصد الجولان والقدس العربية) بتصويت الكنيست بثلثى الأصوات، إضافة إلى استفتاء شعبى. هذا الإجراء العدوانى يعنى عملياً قطع الطريق على أية إمكانية مستقبلية لانسحاب قوات الاحتلال الإسرائيل ي ة من الأراضى العربية المحتلة ومحاولة فرض الأمر الواقع.

لقد تعرض الجولان المحتل إلى عملية تدمير وتهجير مبرمجة، عندما قامت قوات الاحتلال الإسرائيلية باحتلاله فى حزيران/ يونيو ١٩٦٧، فتم تهجير ١٣٠ ألف مواطن سورى، ودمرت ١٣٤ قرية وستين مزرعة ومدينتين. وخلال ٣٢ ع اماً صادر الاحتلال الإسرائيلى ٩٥٪ من أراضى الجولان، ويمنع على السكان تحسين الأراضى الزراعية المتبقية، أو بناء مشاريع رى. ويحاول دفع المواطنين السوريين فيه إلى الاندماج فى سوق العمل الإسرائيلى.

رغم أنه لم يبق فى الجولان المحتل سوى ١٨ ألف مواطن سورى، إلا أنه م قاوموا الاحتلال الإسرائيلى، ومنذ اليوم الأول، وبكل الوسائل. ونتيجة لمقاومتهم للاحتلال الإسرائيلى تعرض ٥٠٠ مواطن سورى للاعتقال. ولا يزال ١٠ منهم فى سجون الاحتلال بعد أن أصدرت محاكم عسكرية إسرائيلية بحقهم أحكاماً تصل إلى ٢٧ عاماً من السجن.

يتوجب على أى مفاوضات سلام أن تقوم على احترام القانون الدولى وقرارات الأمم المتحدة، التى تضمن الحقوق المشروعة لشعبنا، واستعادة سوريا لسيادتها الوطنية على كل الجولان.

حقوق الشعب الكردى

يبلغ تعداد المواطنين السوريين الأكراد حوالى ١,٥ مليون نسمة. أى حوالى ١٠/١ من السكان. ويتوزع تواجدهم بين المناطق الشمالية، وبالأخص: الجزيرة، عفرين، وكوبانى (عين العرب). وفى بقية المحافظات.

فى الواقع، تفتقر سوريا إلى إطار قانونى يعترف بحقوق الأقليات القومية، ومساواتها قانونياً وفعلياً مع بقية المواطنين. فقد غاب عن الدستور السورى الدائم لعام ١٩٧ ٣ أية مرجعية إلى "شرعة حقوق الإنسان"، أو أية إشارة إلى وجود أقليات أخرى وحقوقها. هناك إذن، على

هذا الصعيد، فراغ قانونى مهم، من الضرورى الاهتمام به.

تطالب كل الأحزاب الكردية السورية، بالاعتراف بالحقوق الثقافية والمدنية للشعب الكردى فى سوريا. خاصة وأنه يتعرض إلى تغييب لهذه الحقوق، كما تتعرض مناطق التواجد الكردى إلى سياسة تعريب متواصلة منذ أكثر من ثلاثة عقود. ويتعرض مناضلو الحركة الكردية الديمقراطية إلى الاعتقال والسجن.

قدمت الحكومة السورية فى بداية شباط/ فبراير ١٩٩٩ تقريراً، إلى لجنة إزالة كل أشكال التمييز ا لعنصرى فى الأمم المتحدة، وهو أول تقرير من نوعه منذ عشر سنوات، وتقديمه بحد ذاته أمر ايجابى. جاء فى الفقرة ١٠ منه أن "المشرع لم يصدر أى قانون أو مرسوم يتعلق بهذه الظاهرة (يقصد التمييز العنصرى) لأنها غير موجودة.."! لكن الوقائع تؤكد، بخلاف التقرير الرسمى على و جود قوانين تمييزية تجاه المواطنين السوريين الأكراد، وهى: المرسوم رقم ٩٣ الخاص بإجراء حصر سكانى بمنطقة الجزيرة، والصادر فى ٢٣ آب/ أغسطس ١٩٦٢ وفى ٥ تشرين الثانى/ نوفمبر من نفس العام، حولت الحكومة السورية حوالى ١٢٠ ألف مواطن سورى كردى إلى أجانب، وجردتهم من الجنسية السورية.. أصبح عددهم اليوم ١٥٠ ألف مواطن. ويشير إليهم التقرير الحكومى المذكور بأنهم "لاجئون أكراد دخلوا البلاد بطرق غير مشروعة هرباً من الاضطهاد فى البلدان المجاورة".

- قرار محافظ الحسكة رقم ١٠١٢/ص/٢٥ بتاريخ ١٩٨٦/١١/١١ الذى يمنع استخدام اللغة الكردية فى أماكن العمل.

- قرار محافظ الحسكة السيد مصطفى ميرو رقم ١٨٦٥/ص/٢٥ بتاريخ ١٩٨٩/١٢/٣ الذى يؤكد هذا المنع، ويضيف إليه منع الأغانى غير العربية فى الأعياد والأعراس.

- قرار وزير الداخلية رقم ١٢٢ الذى يربط تسجيل الأطفال الأكراد بالجهات الأمنية. ومنذ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ تم رفض تسجيل عشرات الأطفال الأكراد، بسبب اختيار أهلهم لأسماء كردية.

- قرار وزير الإدارة المحلية رقم ٢١٢٢/ن/ بتاريخ ١٩٩٨/٥/٥، الخاص بتعريب ٢٠٩ قرى ذات اسم كردى.

يقول التقرير الحكومى المذكور إن المادة ٣٠٧ من قانون العقوبات السورى لعام ١٩٤٩، جاءت لتمن ع كل تمييز قومى أو عرقى. والحال، أن هذه المادة نفسها هى التى تستخدمها محكمة أمن الدولة العليا فى إدانتها للمناضلين الأكراد بتهمة "إثارة النعرات المذهبية والعنصرية". وأصدرت على أساسها أحكاماً بالسجن ٤ سنوات على مناضلين من الأحزاب الكردية، منها

حزب يكيتى لأ ن هم وزعوا بيانات تطالب بإعادة الجنسية للمحرومين منها. ولا يزال بعضهم فى المعتقلات. وتنشر منظمتنا، لأول مرة، قائمة بأسماء معتقلين بتهمة الانتماء إلى حزب الوحدة الديمقراطية (يكيتى)، وهم: نواف حسين بن رشيد، عبد الصمد خلف بن نايف، فارس خليل بن حسن، عباس سليمان بن عبد اللطيف، ابراهيم سيد عيسى بن بهاء الدين، طه الحسان بن محمود، عبد الصمد على بن عبد الله، محمد معصوم داوود بن شكرى، موسى محمد على بن سعيد، عبيد معى بن نذير، ومصطفى عيسى بن خطيب (اعتقلوا عام ١٩٩٥). ونمر محمد بن محمد ١٩٩٧/٥/٤ بالسجن أربع سنوات.

كما وردت أنباء باعتقال حوالى ٤٠٠ من الموالين لحزب العمال الكردستانى، فى نهاية عام ١٩٩٨ وبداية ١٩٩٩، إثر إبعاد عبد الله أوجلان.

كما وردت معلومات عن مصادمات، خلال عام ١٩٩٨، جرت فى بعض القرى الكردية فى منطقة المالكية، بين قوات الأمن والفلاحين الأكراد، عقب تجريد الأمن لهؤلاء الفلاخين من الأراضى التى استصلحوها، لإعطائها للفلاحين العرب الذى تم نقلهم من القرى التى غمرتها مياه بحيرة سد الفرات، ويطلق عليهم لقب "عرب الغمر". على إثر هذه المشاكل، تم اعتقال الفلاحين الأكراد التالية أسماؤهم، والذين لا يزالون رهن الاعتقال. وهم: ع لى حسين، أحمد حسين، إدريس أمين، يوسف حسين، وعبد الباقى جع يحيى.

تطالب "ل.د.ح" بإعادة الجنسية السورية للمواطنين الأكراد المحرومين منها. واحترام الحقوق الثقافية والمدنية لجميع المواطنين السوريين مهما كان أصلهم واحترام مبدأ تساوى جميع المواطنين أمام القانون.

استمرار الحجز بعد انتهاء الأحكام

رغم خلو إجراءات محكمة أمن الدولة العليا، كقضاء استثنائى، لشروط محاكمة عادلة. فإن أحكامها المجحفة نفسها، لا يتم احترامها فى العديد من الحالات. فقد وردت لمنظمتنا أنباء متوالية عن مواصلة حجز عدد من معتقلى الرأى، رغم انتهاء أ حكامهم. بل تم نقلهم من سجونهم إلى مراكز اعتقال أخرى. وعرف منهم: فاتح جاموس، باسل حورانى، عبد الحليم رومية، عصام دمشقى، وأنور بدر. وفى شهر آذار/ مارس سينهى أصلان عبد الكريم مدة حكمه (١٥ عاماً)، وكذلك ضحى عاشور العسكرى (٦ سنوات)، ويخشى أن يستمر احتجازهما بع د انتهاء أحكامهما.

تطالب "ل.د.ح" بإطلاق سراح جميع المعتقلين الذين أنهوا أحكامهم، فوراً ودون شروط.

مناضلو "ل.د.ح"

لا يزال فى المعتقلات خمسة من مناضلى "ل.د.ح"، حكمت عليهم محكمة أمن الدولة العليا، فى ١٩٩٢/٣/١٧، بأحكام مجحفة تصل إلى ١٠ سنوات سجن. عقب محاكمة غ ير عادلة، من محكمة استثنائية. وهم: ثابت مراد، عفيف مزهر، نزار نيوف، محمد حبيب، وبسام الشيخ. ولا يتنافى اعتقالهم مع المادة ٩ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فقط. بل إن استمرار اعتقالهم انتهاك صارخ لإعلان حماية مدافعى حقوق الإنسان الذى تبنته الجمعية ألعا م ة للأمم المتحدة فى ٩ كانون ١/ ديسمبر ١٩٩٨.

إن منظمتنا تطالب السلطات السورية بإطلاق سراح مناضليها والاعتراف بحقها بالعمل العلنى والرسمى، أسوة بغيرها من الجمعيات.

الخاتمة

تود منظمتنا "ل.د.ح" التعبير عن اعتزازها بالعديد من الشخصيات الديمقراطية السورية، التى قدمت، ولا تزال، دعماً وسنداً معنوياً مهماً لمنظمتنا. ووجدت لديها تفهماً رفيعاً لطابعها الاجتماعى المستقل.

وتعتز وتثمن جهود جميع الشخصيات والمنظمات والمراكز العربية والدولية، التى قدمت لنا دعماً ثابتاً ومتواصلاً، منذ تأسيس منظمتنا عام ١٩٨٩. يشكل هذا التضام ن الواسع، دافعاً لنا فى عملنا، ويساهم بفعالية فى وضع قضية حقوق الإنسان فى بلادنا على جدول الأعمال. وساهم بالتأكيد، فى المساعدة على إطلاق سراح مئات من معتقلى الرأى والضمير.

لقد أثبتت منظمتنا منذ تسع سنوات التزامها. وحرصها على استقلاليتها وحياديتها ومصداقيته ا فى عملها. وهذا ما أصبح اليوم راسخاً. ومن المؤكد أن نشاط منظمتنا قد ساهم فى تعزيز فكر وثقافة حقوق الإنسان فى بلدنا. وهو ما كان يفتقره إلى حد كبير. وساهم نشاط "ل.د.ح"، أيضاً، فى حث السلطات السورية على الاهتمام باستحقاقات قضية حقوق الإنسان.

فقد شهدت السنوا ت الماضية إفراجات واسعة لمعتقلى الرأى، واستقبلت السلطات عدداً من وفود المنظمات الدولية غير الحكومية لحقوق الإنسان (مثل وفود منظمة العفو الدولية ومراقبة حقوق الإنسان). وهذا ما لم تعرفه البلاد من قبل. وقدمت الحكومة السورية عدة تقارير إلى لجان الأمم المتحدة ا لمتعددة (لجنة حقوق الإنسان ولجنة إزالة كل أشكال التمييز العنصرى) وإن كان الخطاب السائد فيها، لا يزال متخلفاً.

يقوم عمل منظمة "ل.د.ح" على الجهود الطوعية لأعضائها وأصدقائها. دون أى دعم مالى من أية جهة أياً كانت. تركز منظمتنا فى عملها على رصد وتتبع والتحقق م ن الانتهاكات الحاصلة، وإصدار بيانات صحفية، وتقارير سنوية. وطرح قضايا ثقافة حقوق الإنسان فى

مجلة "صوت الديمقراطية"، وكراريس. إضافة إلى تقديم مذكرات حول وضع حقوق الإنسان فى بلادنا، يتوجه إلى هيئات الأمم المتحدة، وإلى المنظمات الدولية لحقوق الإنسان، وتتوجه ب ا لأخص إلى السلطات السورية، لأنها أول المعنيين بهذه الانتهاكات. كما تعمل "ل.د.ح" على توافق القوانين والتشريعات مع الشريعة الدولية لحقوق الإنسان.

أصبح لمنظمتنا، بعد ٩ سنوات من الوجود، مكانها الضرورى فى المجتمع. لكن نشاطها الذى يستند على شرعية دستورية، لا يمكن له أن يتطور وينمو دون تواجد علنى ورسمى. لذلك، جاء مطلبنا منذ التأسيس بالسماح لنا بالعمل العلنى فى البلاد. لا سيما وإن "ل.د.ح" منظمة عضو فى ثلاث منظمات دولية هى: الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، المنظمة العالمية لمناهضة التعذيب، والشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان.

المطالب والتوصيات

تطالب "ل.د.ح" السلطات السورية، اتخاذ الإجراءات التالية:

■ الإفراج عن جميع معتقلى الرأى والضمير والمعتقلين السياسيين، وتحويل من اتهم منهم بتهمة خطرة أمام القضاء العادى.

■ وقف الإزعاجات الإدارية والمحاصرة والحرمان من الحقوق ا لمدنية للمعتقلين الذين أفرج عنهم.

■ توفير شروط إنسانية للمعتقلين ومنع التعذيب أو سوء المعاملة أو المعاملة المهينة، ومعاقبة المسئولين عنها. وتوفير رعاية صحية مناسبة للمعتقلين.

■ التصديق على اتفاقيات الأمم المتحدة الخاصة بمنع التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاس ية أو اللاإنسانية أو المهينة. وعلى البروتوكول الاختيارى الأول الملحق بالعهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. والاتفاقية الدولية لحقوق المرأة.

■ إصدار عفو عام يسمح بعودة "المنفيين الطوعيين" بضمانات قانونية.

كما تدعو "ل.د.ح" السلطات السورية إلى القيام بخطوات ضرورية وعاجلة، من أجل:

■ وقف الإعتقالات التعسفية. وإلغاء حالة الطوارئ والأحكام العرفية، وإعادة الاعتبار للدستور.

■ سن قانون عصرى للأحزاب والجمعيات والصحافة والسماح بالتعددية السياسية والحزبية.

■ مساواة جميع المواطنين أمام القانون مهما كان انتماؤهم القومى أو العرقى. والاعتراف بالوجود القومى للأكراد فى سوريا، واحترام حقوقهم المدنية والثقافية.

■ الاعتراف بحق منظمتنا بالعمل العلنى والرسمى، أسوة بالمنظمات المهنية والاجتماعية الأخرى. بما يتيح لها إمكانية متابعة انتهاكات الحريات العامة وحقوق الإنسان على أكمل وجه.

شباط/ فبراير ١٩٩٩

"ل.د.ح"- الأمانة العامة.

التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية

التكلفة الإنسانية للصراعات العربية العربية
المؤلف: أحمد تهامي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩

إن الصراعات العربية- العربية طرح بحثي في حاجة إلى مزيد من البحث في تحديد جذورها وتجلياتها وآثارها الإنسانية فضلا عن آثارها السياسية والفكرية والاستراتيجية على المنطقة.

ويأتي هذا الكتاب للثم هذه الفجوة، وللتعامل الجاد مع هذه الظاهرة التي طغت وانتشرت في الآونة الأخيرة سواء على المستوى الدولي بين دول المنطقة، أو على المستوى الداخلي والأهلي داخل طوائف وفئات مجتمعاتها، مما يمثل غليانا سياسيا واجتماعيا مؤثرا ومثيرا للقلق ومفجرا للعديد من الأسئلة التي ظلت بإجابات استاتيكية لا تحرك ساكنا ولا تسكن محركا أو تستشرف مستقبلا من قبيل الفكرة القومية ومستقبلها، التحديات الخارجية الرئيسية للدول العربية، هل هى صراعاتها البينية أم التحدي الإسرائيلي والغربي، وأثر ذلك على التعاون الإقليمي بين دول المنطقة، هذا عن الصراع البيني، أما الصراع الأهلي والداخلي فطرح مسألة الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، ومواقف الأقليات وحقها في تقرير مصيرها.

ويشير الكاتب إلى أن الصراعات العربية- العربية، داخليا وخارجيا لم تراع التزاما بقواعد القانون الدولي الإنساني، بل كانت مكتظة بانتهاكات حقوق الإنسان العربي وكرامته، ويتعجب الكاتب في المقدمة من ذلك. وأن ذلك يأتي في ظل ثقافة عربية إسلامية تؤكد على القيم الإنسانية والمثالية والسلوكيات الرفيعة الساحقة، ولكن لا نرى مبررا لهذا التعجب فالمقدس الغيبي لم يرحم يوما ما نفوس مخالفيه أو معتنقيه عن خلافهم، الحروب في الفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام، والحروب الدينية في تاريخ المسيحية خير شاهد تاريخي على ذلك، ولعل أقوى منه ما ترتكبه الأصوليات في

الجزائر أو مصر أو اليابان كشاهد آخر.

ويفترض الكتاب أسئلة ثلاثة محاولا الإجابة عنها هى:

١- ما مدى الالتزام بقواعد القانون الدولي الإنساني في الصراعات العربية سواء الصراعات بين الدول العربية، أو الانتهاكات المتعلقة بالصراعات داخلها.

٢- ما هى أسباب الصراعات العربية وكيف تتطور وكيف تنتهي؟

٣- كيف يمكن العمل على الحد من هذه الانتها كات وما هى الأدوات والوسائل التي يمكن عن طريقها تعميق الالتزام بقواعد القانون الدولي الإنساني.

ويمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

قسم نظري: يضم الفصل الأول الذي تحدث فيه الكاتب عن "تطور القانون الدولي الإنساني وتياراته الرئيسية" وفيه تناول تعريف القانون الدولي المتعدد لدى الباحثين العرب، واعتمد الكاتب تعريف اللجنة الدولية للصليب الأحمر الذي عرفه بأنه "القواعد الدولية التي أرستها المعاهدات أو الأعراف والتي تهدف بالتحديد إلى حل المشاكل الإنسانية التي تنشأ مباشرة من المنازعات المسلحة الدولية أو غير الدولية، كما أنها لأسباب إنسانية تفيد حق أطراف نزاع ما في استعمال الأساليب والوسائل الحربية التي تختارها، أو تحمي أفرادا أو ممتلكات يؤثر عليها النزاع أو يحتمل أن يؤثر عليها.

ثم تحدث المؤلفَ عن التداخل بين القانون الدولي الإنساني ومبادئ حقوق الإنسان التي هى عامة حاضرة في كل حين، بينما يحضر دور القانون الدولي الإنساني في حالات الصراعات والنزاع والحرب، وإن كانت قواعده القانونية تحتوي على أحكام أوسع وأكثر تحديا في حالة الحرب، وتملك آلية المراقبة والعقاب، ثم تحدث عن مصادر القانون الدولي الإنساني، بدءا من قوانين جنيف أهم مصادره ثم قانون لاهاي ثم اتفاقيات وقرارات الأمم المتحدة، وفصّل في كل منهما وحق لجنة الصليب الأحمر في التدخل في النزاعات المسلحة غير الدولية، والوضع القانون لأسرى الحرب وسبل حمايتهم، وحتمية حماية المدنيين من التعسف كما أقرت لائحة لاهاي لعام ١٩٨٩ المنقحة عام ١٩٠٧ والموقف في المنازعات الداخلية، وقد لخص المؤلف مشكورا مبادئ هذه الاتفاقيات في نقاط بسيطة من ص٢٤، ص٢٨.

وفي الفصل الثاني التطبيقي تناول الكاتب أوضاع القانون الدولي الإنساني في ظل الصراعات العربية- العربية البينية والداخلية.

ويشير الكاتب إلى أن النظا م العربي يميل دائما إلى الانقسام إلى محاور وتكتلات سياسية وإقليمية، وتحويل أي خلاف في أي مجال أو موضوع بعينه إلى خلاف شامل لكل الموضوعات

المنافس ، فالدول تواجه مخاطر وليس أعداء في ظل عولمة أسواق المال واختفاء الحروب مما يؤثر في بنية الدولة وشرعية الحكومة ، وكانت الديمقراطية تقوم على أساس التقاليد والعرف وتعبئة الناس ضد العدو الخارجى ، أما اليوم فقد فقد الناس ثقتهم في السياسيين. إن المهم هو التكيف مع تحديات العولمة وتجديد شرعية السلطة والدولة على أسس جديدة في مجتمع غير تقليدي، ويلخص ابرز أبعاد هذا التجديد في:

١- اللامركزية ونقل السلطة إلي أسفل والى أعلى في حركة مزدوجة أي إلي مؤسسات فوق حكومية وعالمية وإلى السلطات المحلية.

٢- توسيع دور الرأي العام والتوجه نحو مزيد من الشفافية والرقابة ضد الفساد عبر الوسائل الدستورية

٣- تحسين كفاءة الجهاز الإداري والبيروقراطية في ظل العولمة السريعة وبالاستفادة من خبرة رجال الأعمال وأساليب السوق

٤- تطوير أشكال جديدة من الديمقراطية والمشاركة عبر الاتصال المباشر بين الحكومة والمواطنين، أو الديمقراطية المباشرة مثل الاستفتاء بالإنترنت (الاستفتاء الإليكتروني) والمحاكم الشعبية

٥- القدرة على إدارة المخاطر التقليدية والجديدة مثل مخاطر التقدم العلمي والتكنولوجي

٦- النظرة الكوزموبوليتانية.

المجتمع المدنى

إن انحدار المجتمع حقيقة مرئية في قطاعات عديدة للمجتمع المعاصر تبدو ملامحها في ضعف الشعور بالتضامن في بعض المجتمعات المحلية والقروية، وارتفاع نسبة الجرائم وانهيار الزواج والأسرة ، ولكن الدول يمكن أن تلعب دورا رئيسيا في تجديد الثقافة المدنية ، وأهم أبعاد هذا التجديد:

١- الشراكة بين الدولة والمجتمع المدنى

٢- تجديد المجتمعات المحلية والربط بين المبادرات المحلية

٣- إشراك القطاع الثالث(العمل التطوعي)

٤- حماية المجال العام المحلى

٥- منع الجرائم على أسس محلية

٦- الأسرة الديمقراطية

ويقوم مفهوم الأسرة الديمقراطية على:

١- المساواة الجنسية والعاطفية

٢- الحقوق والمسؤوليات التبادلية

٣- تعاون الوالدين co-parenting

٤- سلطة تفاوضية على الأبناء

٥- التزامات من الأبناء نحو الوالدين

٦- أسرة متكاملة اجتماعيا

الفصل الرابع :دولة مستثمرة اجتماعيا

تجمع سياسات الطريق الثالث بين مقولات الديمقراطية الاشتراكية حول الأمن الاقتصادي وإعادة التوزيع من جهة وبين مقولات

النيوليبرالية حول التنافسية وتوليد الثروة ، مع إعطاء أهمية خاصة لعولمة الأسواق، فليس هناك تنمية إذا ترك الأفراد يغرقون في البركة الاقتصادية، وللحكومة دور أساسي تلعبه من خلال الاستثمار في الموارد البشرية. إن سياسات الطريق الثالث تقدم فكرة الاقتصاد المختلط الجديد، وهو يختلف عن أنماط الاقتصاد المختلط السابقة، والتى كانت الأسواق فيها خاضعة للحكومة، فهو يقوم على تعاون القطاعين العام والخاص مستخدما ديناميات السوق مع أخذ المصلحة العامة في الاعتبار، ويتضمن توازنا بين التنظيم واللاتنظيم وبين العالمى والوطنى وبين الاقتصادي واللاقتصادى.

معنى المساواة: إشكالية التناقض بين المساواة والحرية الفردية ؟

لا تقبل سياسات الطريق الثالث درجة عالية من اللامساواة في المجتمع، والديمقراطية الاشتراكية لا تكتفى بمقولة أن السبيل الوحيد للمساواة ينبغى أن يكون تكافؤ الفرص والجدارة أو الكفاءة لأن ذلك يؤدى في الحقيقة إلي عدم مساواة عميق، ويؤدى إلي حراك واسع لأ سفل مما يهدد التماسك الاجتماعى ويخلق مشاعر الاغتراب. ولذلك فالسياسات الجديدة تعرف المساواة بأنها الشمول inclusion واللامساواة بأنها الإقصاء أو العزل exclusion. ويشير الشمول إلي إحساس عال بالمواطنة وحقوق مدنية وسياسة والتزامات ، وذلك كحقيقة واقعة غير صورية ، والى تكافؤ الفرص والاندماج في المجال العام وحق العمل والتعليم .أما الإقصاء فله مظهران أحدهما إقصاء من في القاع ،والآخر الانعزال الطوعى لمن في القمة ، وخطورة هذه الظاهرة تأتى من التحولات في المجتمعات الصناعية التى تشهد تحولات هامة تتقلص فيها الأعمال اليدوية مما يؤدى إلي البطالة وانتشار الفقر لدى من لم يستطيعوا التكيف مع الأوضاع الجديدة. والإقصاء أو الانعزال لا يعبر فقط عن تطور اللامساواة، ولكنه ميكانيزم يؤدى إلي فصل مجموعات من الناس عن التيار الأساسي في المجتمع، فالانعزال الاختياري في القمة ناتج عن تراكم الثروة في يد فئة محدودة من الأثرياء.

أما المجتمع الشمولي inclusive فيقوم على:

- المساواة كشمول
- تكافؤ فرص وجدارة محدودة
- تجديد المجال العام (الليبرالية المدنية)
- ما وراء مجتمع العمل Beyond the Work Society
- رفاه ايجابى

دولة مستثمرة اجتماعيا: ويميز الكاتب بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية المدنية فالأخيرة تعنى ببناء المجال العام، فمعالجة الإقصاء الاجتماعى ليست قضية اقتصادية، بل هناك حاجة إلي تعزيز مستويات الإنفاق على

الرفاه ، مع إصلاح دولة الرفاه وتطبيق استراتيجيات جديدة مثل برنامج بورصة التوظيف وإعادة توزيع الأساسيات. وتتضمن الليبرالية الجديدة عناصر مثل الأمة الكوزموبوليتانية ، وتنمية الشعور بالمسؤولية وروح التضامن الاجتماعى لدى رجال الأعمال وأعضاء الطبقة المتوسطة من المهنيين ، وتحسين نوعية التعليم والرعاية الصحية وضبط معدل الجريمة وتلوث البيئة ،وتنمية قوة العمل عبر التعليم والمهارات ، وتوفير الحاجات الأساسية لمن لا يستطيعون العمل .

مجتمع الرفاه الايجابى (إصلاح دولة الرفاه): مع الاعتراف بالإشكاليات التاريخية التى صاحبت دولة الرفاه إلا أنه ينبغى على سياسات الطريق الثالث أن تقبل بعض النقد الذى وجهه اليمين إليها ، فقد كانت غير ديمقراطية ، وتقوم على توزيع المنافع من أعلى إلي اسفل ،ولم تهتم بالحرية الفردية ، في حين كان بعض مؤسساتها بيروقراطيا وغير كفء. وتعود مصاعب دولة الرفاه جزئيا- إلي التمويل، مما أدى إلي تقلص الإنفاق على التعليم والرعاية الصحية والإسكان في مقابل زيادة الإنفاق على الأمن الاجتماعى. وقد أدت هذه التطورات وغيرها إلي آثار عميقة على نظام الرفاه ككل في البلاد الاسكندنافية، بحيث يمكن القول إن دولة الرفاه تتضمن مخاطر اكثر منها موارد. ومع ذلك فان الطريق الثالث لا يرى ذلك سببا كافيا لإزالتها أو تدميرها وانما كجزء من إعادة بنائها، إن إصلاح دولة الرفاه ليس من السهل إنجازه بسبب المصالح المتعارضة التى تخلقها، فهنالك حاجة إلي مشروع إصلاح راديكالي، يعى القيود المفروضة ويقوم على أتساس الرفاه الايجابى، بحيث يساهم فيه الأفراد والمنظمات الوسيطة إلي جانب الحكومة. إن الرفاه ليس مفهوما اقتصاديا في جوهره ولكنه سيكولوجيا، لذلك لاتكفى المصالح الاقتصادية لإنجازه، فمن الضروري تعزيز البعد النفسي، فقد يكون تقديم المشورة اكثر إفادة من تقديم المساعدة الاقتصادية المباشرة ، فالمهم هو الاستثمار في راس المال البشرى اكثر من الإعداد الاقتصادي. فبدلا من مصطلح دولة الرفاه يقترح المؤلف مفهوم "دولة مستثمرة اجتماعيا" أو "دولة الاستثمار الاجتماعى" التى تعمل في سياق "مجتمع الرفاه الايجابى" فقد أصبح مصطلح مجتمع الرفاه كبديل مصطلحا تقليديا في الأدب الراهن حول قضايا الرفاه، وبينما لم تكن المنظمات الوسيطة والقطاع الثالث ممثلان بصورة جيدة فان عليهما أن يلعبا دورا كبيرا في توفير خدمات الرفاه.

وفيما يتعلق باستراتيجيات الاستثمار الاجتماعى يركز المؤلف على الأمن الاجتماعى ويقدم رؤيته لدور الدولة في الاستثمار الاجتماعى مركزا على موضوعي كبار السن والتوفير من جهة وموضوع البطالة من جهة أخرى .

الفصل الخامس :عصر العولمة

من الواجب البحث عن دور جديد للأمة في العالم الكوزموبوليتانى، فالعولمة ليست عولمة أسواق فقط ، ولكنها عولمة الانقسام والتوحد، وفى عالم يمكن أن يتكون من آلاف الدول المدنية التى قد تكون غير مستقرة وخطرة من المهم للغاية التأكيد على دور الأمة كقوة استقرار ضد الانقسامات اللانهائية بسبب الهويات والانتماءات الفرعية. هناك وجهان للدولة الأمة والقومية: أحدهما يوفر آلية متكاملة للمواطنة، والآخر يوفر أداة للحرب والتطرف القومي ،وفى ظل العولمة ستصبح القومية اكثر كوزموبوليتانية ، وستكون الكوزمبوليتانية سبباً ونتيجة في نفس الوقت لاختفاء الحروب واسعة النطاق بين الدول-الأمم ، فالدولة القومية صارت تقبل الحدود الجديدة المفروضة على سيادتها.

الأمة الكوزموبوليتانية: إذا كانت الدولة القومية تكونت بتطوير حدود واضحة Border بدلا من التخوم Frontier فان هنالك عودة مرة أخرى إلي التخوم بدلا من الحدود، ليس بسبب عجز الدولة عن مد سلطتها كما كان في الماضي وانما بسبب تزايد الروابط مع الأقاليم المجاورة وعلاقتها بالجماعات عابرة القومية بجميع أنواعها.

إن الهوية القومية تصبح إيجابية وغير خطرة عندما تقر التسامح وتقبل تعددية القوميات والهويات الثقافية، ولكنها تصبح خطرا وتطرفا عندما تنفى الآخرين ، وتسعى للسمو والأسبقية ، وكذلك الحال مع الثقافات الإثنية والعرقية التى غالبا ما تقوم على نفى الآخر . إن إعادة بناء الأمة الكوزموبوليتانية إنما تتم على أساس قومى ولكن بعد التخلص من الأساس القديم الذى قامت عليه وهو العداء والخصومة للأخر، فالهويات القومية يجب أن تقوى وتتعزز في ظل بيئة تعاونية.

من المهم إعادة بناء الأشكال القديمة للهويات القومية ، فأسئلة الهوية مثارة على الصعيد المحلى، في حين صارت الحدود أكثر هشاشة، فالجماعات المحلية تبحث عن هويتها، وهناك مشكلة المهاجرين الذين يشكلون مجتمعات مستقلة داخل القومية، فالهجرة تشكل بيئة خصبة لنمو العنصرية والفاشية. إن المواطنة الكوزموبوليتانية شرط ضروري للمجتمع المتعدد الثقافات في نظام العولمة، والقومية العالمية هى الصورة الوحيدة للهوية القومية التى تتوافق مع هذا العالم، ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الهدف؟ لا شك أنها مثال آخر لأفكار ناقشناها سابقا، ولكنها ذات طبيعة غير ثابتة في ظل نظام العولمة، فهى بعيدة عن الواقع كثيرا. فالنظرية الواقعية في العلاقات الدولية صارت غير مقبولة وغير ممكنة، فالعولمة

وانهيار القطبية الثنائية غيرت تماما من طبيعة الدولة وسيادتها ، إن العولمة ليست مجرد الاعتماد المتبادل أو روابط عميقة بين الدول ولكنها عمليات تؤدى إلي ظهور مجتمع مدنى عالمى لا توقفه الحدود، والدول التى تواجه المخاطر والتهديدات لا الأعداء ليست في حاجة إلي مفاهيم النظرية الواقعية .

وتتضمن فكرة الأمة العالمية فكرة الديمقراطية أيضا لأنها تعمل في إطار العولمة، وذلك على عكس ما يعتقده البعض من أن العالم يتجه نحو الفوضى، فبجانب الكوارث الت حدثت فان هناك العديد من الإمكانات والتوقعات الايجابية ، فالمؤشرات تبين أن هناك تغيرا في نمط الصراع مبتعدا عن الحروب الجيوبوليتكية للدول القومية ،وهناك غياب للحرب واسعة النطاق لأسباب كثيرة منها الأسلحة النووية ووضوح الحدود وتراجع أهمية الأقاليم والأراضي لصالح المعرفة والاقتصاد وانتشار الدول الديمقراطية وزيادة الارتباط بين القضايا العالمية والقومية، وهو ارتباط فعلى في الممارسة بسبب عولمة الأسواق ودور قضايا التكنولوجيا والبيئة ، وبسبب نمو المنظمات غير الحكومية وفوق الحكومية وعابرة القوميات. إن هناك بالفعل حكومة عالمية ومجتمعاً مدنياً عالمياً، إن الكوزموبوليتانية تأتى من أسفل عبر حركات ومنظمات مثل السلام الأخضر وأمنستى إنترناشيونال ، لقد حولت عمليات العولمة السلطة بعيدا عن الأمة إلى فضاء عالمى غير سياسى، وهذ الفضاء يحتاج إلي تنظيم وتحديد الحقوق والالتزامات.إن الاتحاد الاوروبى بدا في بيئة القطبية الثنائية ولكنه حاليا يعبر عن استجابة لتحديات العولمة ، وهو يطور من مؤسساته التى تعلو فوق الدولة القومية بل ويصل إلي الأفراد مباشرة ، فقد أنشأته الحكومات ولكنه ليس تجمعا إقليميا للدول، ومشكلته الأساسية في أنه ليس ديمقراطيا بما فيه الكفاية، ومستقبله مفتوح على احتمالات عديدة ، ولكنه يقدم نموذجا قابلا للتطبيق.

ويقترح الكاتب مسارات لتطور الحكومة العالمية على نمط تطور الاتحاد الاوروبى على المستويات السياسية والاقتصادية ، فمن الممكن أن تندمج المؤسسات الاقتصادية مثل WTO,IMF والبنك الدولي في جسد واحد واقامة مجلس أمن اقتصادي ، ويمكن تأسيس برلمان دولي على غرار البرلمان الاوروبى كجسد فرعى للأمم المتحدة يتم اختيار أعضائه بالانتخاب المباشر ،ويمكن تفعيل النظام القضائي الدولي في إطار قانون كوزموبوليتانى . ويقترح مجموعة من السياسات لتنظيم عملية العولمة الاقتصادية فيشير إلي الحاجة لتنظيم حركة رؤوس الأموال والمضاربة في العملات ، والفصل بين المضاربة قصيرة الأجل والاستثمار ،

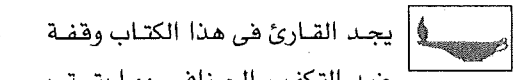
وتيسير إجراءات المحاسبة والشفافية داخل إدارة المنظمات الاقتصادية الدولية ،مع إعادة بنائها من جديد ، ويقترح إقامة نظام عملة عالمى واسعار صرف بناء على سلة العملات التى تشمل الدولار واليورو والين ، معتبرا أن الحكومة العالمية سوف تنظم أسواق العملات والمال والتعامل مع المخاطر البيئية ، وتسعى لتقليل اللامساواة في العالم بين الفقراء والأثرياء .

ويرى المؤلف أن هذه المسارات واقعية وممكنة ، مشيرا إلي انتشار توزيع القوة في العالم في اتجاهين أحدهما صاعد في تحرك نحو المستوى العالمى ،والآخر هابط في تحرك نحو المستويات المحلية ، وذلك كما حدث في نموذج الاتحاد الاوروبى ■

أحمد تهامى عبدالحى

التكفير بين الدين والسياسة

التكفير بين الدين والسياسة
محمد يونس
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٩.



يجد القارئ فى هذا الكتاب وقفة ضد التكفير الجزافى، وما يترتب عليه من إهدار الدم والكرامة الإنسانية.

وهدف الكتاب الكشف عن بعض عمليات الاضطهاد الفكرى فى تاريخنا، ويقصد الكاتب بعمليات الاضطهاد الفكرى ملاحقة المفكرين وقتل بعضهم نتيجة لبعض أفكارهم التى رأى فيها خصومة سبباً لاضطهادهم فى الظاهر، ولكن الأسباب الحقيقية كانت تكمن وراء أغراض سياسية. وقد تمثلت أهمية هذا الهدف فيما يراه الكاتب من علاقة بين ما يزخر به تاريخنا من ملاحقة للمفكرين وعدم قدرتنا الحالية على التفكير بجسارة فى قضايانا الهامة.

ويذكر الكاتب أن الدافع وراء كتابته لهذا الكتاب هو ملاحظته عدم معرفة الكثير من الشباب بتلك الاضطهادات الفكرية فى تاريخنا، بل وأكثر من ذلك إبداء كثير من المثقفين دهشتهم من وجود بعض هذه الحالات من الاضطهاد. ويعتبر الخوض فى موضوع مثل تاريخ الاضطهاد الفكرى فى السيرة الفكرية الإسلامية موضوعاً معقداً لنقص الأدبيات فيه، ويرجع ذلك الى ما تم على مدار تاريخنا من محاولات دؤوبه لطمس هذه الأحداث، وهو ما يعطى فى الوقت ذاته أهمية كبرى للبحث ألا وهى إزالة ما علق بالأذهان من جهل كبير تجاه هذه المعلومات.

ويتضح من خلال قراءه متأنية للكتاب ما تكبده الكاتب من جهد فى جمع شتات هذه الأحداث، وجاء الكتاب موضوعياً تبنى منهجاً علمياً قوامه الاستفادة من مختلف وجهات النظر على الرغم من تباين نظرتها دون الدخول مع هذه الآراء فى نقاشات من شأنها أن تشتت انتباه القارئ عن تسلسل الأحداث مما قد

يصرفه عن المغزى الرئيسى للكتاب. وأساس الدراسة هو إيضاح وقائع تاريخية بقدر عال من الحيدة، بهدف فهم الماضى والاستفادة منه فى حاضرنا وملابسات مستقبلنا.

وبناء عليه فيقسم الكاتب دراسته الى سته فصول يتناول فى الفصل الأول الحديث عن التكفير والحسبه فى القانون الحديث بينما يعرض فى باقى الفصول وقائع تاريخية لتكفير بعض المفكرين المسلمين وهم: الإمام أحمد بن حنبل وأحمد الخزاعى وأحمد الحلاج والإمام الطبرى والفيلسوف ابن رشد.

والفصل الأول من هذه الدراسة له أهمية خاصة، فهو يحمل مجموعة من الأفكار حول حد الرده والتكفير والحسبة حيث يرى الكاتب أن فكره حد الرده وما يستتبعها من أفكار وممارسات تبدو بديهية لمجرد التكرار والتقادم، ومن ثم يتجه الكاتب إلى تفنيدوإيضاح كيف نشأ هذا الحد؟ وما هى ا لملابسات التاريخية التى كانت وراء نشأته؟ ويتصدى الكاتب لما يرتبط بحد الرده من مفاهيم كالحسبه، ويجيب عن العديد من الأسئلة منها: ما هى وظائف المحتسب؟ وهل يختلف دوره عن القاضى والخليفه وغيره من ذوى السلطان فى هذه العصور؟ مفنداً لتلك الوظائف ومعيناً لها بكثير من الإيضاح والتحليل. ويخلص الكاتب فى هذا الفصل إلى ان الحسبة تفتح الباب على مصرعيه للقانون غير المكتوب، لتحدث بذلك قدر كبير من الفوضى القانونية، وتعطى للقاضى سلطة تقديرية كبيره للغاية تنطوى فى حقيقتها على تحوله لمشرع مما يعد اهداراً لمبدأ الفصل بين السلطات، ويصل أيضا الى نتيجة مفادها ان الحسبة نشأت لأهداف سياسية، واستخدمت فى التاريخ الإسلامي لأغراض سياسية حيث كانت السند للحكام فى محاكمة المعارضين للنظام بتهمة الزندقة احياناً والرده احياناً أخرى.

ونرى انه من الضرورى ذكر ان الكاتب طيلة هذا الفصل يؤكد على أن حد الرده ونظام الحسبه من النظم التى وضعها المسلمون وليست من النظم المنصوص عليها فى القرآن والسنه، ولا من النظم القانونية والشرعية التى طبقت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن الكاتب فند الحالات التى استند اليها البعض لإرجاع ذلك إلى القرآن والسنة.

ويذكر الكاتب ايضاً انها كما كانت فى الماضى باباً لضرب أهل الفكر فإنها استخدمت فى وقتنا الحاضر لمواجهه أهل الفكر من خلال قانون الاحوال الشخصية، لتتخذ من الحسبة باباً خلفياً فى القانون لتوجيه تهمة الرده ومصادرة الكتب وأفيشات الأفلام السينمائية وغير ذلك من وسائل التضييق على المفكرين والفنانين، وكما ذكرنا أنفاً فقد ناقش الكاتب فى

الفصول التالية لهذا الفصل مجموعة من القضايا التى حدثت فى الماضى وأتهم فيها أبطالها بالرده، لينجح في تعلم القارئ -مما لا يدع مجالاً للشك- الدور الذى لعبته السياسة فى هذا الصدد.

وفى الفصل الثانى من الكتاب يتناول الكاتب مسألة ظلت مثاراً للجدل والمناظرة ردحاً من الزمن وهى قضية خلق القرآن وأتسع نطاق الجدل فيها إلى أن أتى عهد المأمون لتتخذ فى عهده وفى عهد الخليفة المعتصم والواثق اتجاهاً آخر فيما عرف فى كتب التاريخ بإسم محنه خلق القرآن، وهى المحنه التى يرى البعض ان وراءها اسباباً سياسية، والواقع انه من الصعب أن نستبعد مثل هذه الأسباب السياسية، وإن كان هناك الكثير من الغموض لرد هذه المحنه الى مثل هذه الأسباب.

ولقد كان نطاق المحنه محدوداً فى البداية ثم اتسع ليشمل ثلاثة عهود وهى عهود المأمون ثم المعتصم حتى الواثق ولم تكن هذه المحنه ذات طبيعة واحده كما أن تصرف كل خليفة منهم إيذاء عملية الإمتحان كان مختلفاً عن الأخر، تبعاً لشخصية كل خليفة ولمجريات الأمور فى عصره.

وأختلفت الروايات عن وقع المحنه على ابن حنبل حيث ذكرت المصادر الحنبلية والسنية عموماً الكثير عن صموده ومقاومته للسلطة فى هذه القضية وكيف انه عذب حتى فقد الوعى وأن عملية التعذيب كانت قاسية وأنه صمد إلى حد أن ممتحنيه يئسوا منه وأطلقوا سراحه فى النهاية ثم قربه المعتصم منه بعد ذلك.

ويبسط الكاتب فى الفصل الثالث من كتابه مثالاً على التطبيقات السياسية لحد الرده والتكفير السياسى أحمد الخزاعى وقتله وعرض جثته على الملأ عبره لمن يعتبر من الناس،كما كانت عليه العاده فى هذه العصور.

ويتضح من هذا الفصل أن الرجل لم يكن كافراً بل هو مسلم متشدد، سعى لدور سياسى أو سعى للإستيلاء على الحكم، وكان من الممكن أن يحاكم على تهمته السياسية ولكن السلطة فى ذلك الحين ارتأت ان تضفى غلاله من الدين على الحكم، تزلفاً لمشاعر العامه وقطعاً للطريق على المعترض-والذى سيكون فى هذه الحالة معترضاً على الدين-، ورداً بالمثل على بعض المعارضين الذين غلفوا دعواهم للإستيلاء على السلطة بغلاله من الدين، ولكنه وقع فى يد العباسيين الذين يتقنون تماماً صنع الغلالات الدينية بقراراتهم السياسية. ويؤكد الكاتب أن العرب والمسلمين لم يتفردوا بهذه الممارسات بل كانت هذه الممارسات- البشعة ولا شك- والتى تنتهك فيها كرامة الإنسان منتشرة فى جميع أنحاء العالم فى العصور ا لوسطى.

واستمراراً لعرضه نماذج من التراث

الإسلامى لمحاكمات الرأى التى اكتست بغلاله دينيه يعرض الكاتب فى فصله الرابع لحاله اخرى هى حالة الصوفى الشهير أبو منصور الحلاج. والنظره السائده عن محنه الحلاج ولا سيما بين الصوفيه هى إن الحلاج تمت محاكمته وإعدامه بعد ان باح بالمسكوت عنه ومن المعروف أن من التقاليد السائده بين الصوفيه انهم لا يبوحون بأسرار معينة قد لا يفهمها عامه الناس إلا لمن هو أهل لذلك.

ولا ريب أن هذا ينطبق على الحلاج بمعنى ما من المعانى إلا أنه لا يفسر السبب فى انه اعدم على الرغم من أن هناك غيره من الصوفيه باحوا بمثل هذه الأسرار و لم يلاقوا نفس المصير . وهنا يطرح الكاتب السؤال الذى يتولى الفصل الرابع من الكتاب الإجابة عنه وهو: هل كانت السياسة بعيده تماماً عن قضية الحلاج؟ وهل كانت محاكمته راجعه بالكامل لأسباب اعتقادية؟ ويفند الكاتب هذا السؤال ويجيب عنه بقدر كبير من التفصيل مؤكداً ان الصوفى الحلاج تمت محاكمته محاكمة صورية وعاجلة بتهمة الإرتداد عن الإسلام، ونفذ حد الرده فيه وقتل بدوافع سياسية.

ولسنا بحاجة لأن نقول أن هذه المحاكمة تمت بالأسلوب الذى أراده مضطهديه بدءا من تشكيل هيئة المحكمة والضغط عليها انتظاراً لتصريح غاضب من رئيس المحكمة واستدعاء شهود الزور، وانتهاء بمحاولة السعى للبراءة من دم الحلاج.

والأمر الذى يهمنا هنا أن هذه المحاكمة ذات الأهداف السياسية غلفت بإطار دينى، وكفر فيها صوفى ما كان ليكفر لولا دوره السياسى، وصلاته بالسياسيين، وأن التهمة الأساسية وهى الانتماء للقرامطة وهى تهمة سياسية لم يرد لها ذكر فى المحاكمة وكانت هى التهمة التى شُهر به بسببها ونودى عليه "أحد دعاة القرامطة فاعرفوه" بل اتجهت المحكمة للتفتيش فى معتقداته التى ما كان ليناقشها أحد لولا التهمة السياسية، فمثل هذه المعتقدات وأغرب منها كان سائداً ومتفشياً فى هذا العصر.

وفى الفصل الخامس يكشف الكاتب النقاب عن محاولة لتكفير إمام من أئمة المسلمين وعالم من علمائهم العظام وهو الإمام الطبرى وتمثل إنجازاته واحده من الصفحات المهمة فى تاريخ الحضارة الإسلامية وإنجازاته ليست للحضارة فحسب بل للدين ايضاً، وكان الطبرى بحق ممثلاً لمدرسة فى التاريخ والتفسير تعد ذروة ما وصل اليه اسلوب كتابه التاريخ، والتفسير استناداً للمأثور.

عندما أشتد أمر الحنابله فى بغداد وسيطروا على الشارع السياسى وكانوا يسعون للحكم سواءً بطريقه مباشرة أو غير مباشرة، وكان الخلفاء والوزراء يخشون جانبهم ويسعون

لتفا دى الصدام معهم بعد أن تمكنوا من السيطرة على عقول العامة فى بغداد وأصبح لهم سطوه على الحياه العقلية فى عاصمة الخلافه ولم يكونوا ليسمحوا لأى شخص اياً كان بأن يهدد مثل هذه السيطرة، حتى ولو كان الطبرى بكل ما له من اسهام وعلم. وكان الطبرى معروفاً بأنه لا يخشى فى الحق لومه لائم. وقد رفض الطبرى مشاركة الحنابله فى محاولتهم الفاشلة لتوليه خليفة موال لهم ولم يتوقف عند هذا الحد فى المواجهة معهم بل استخدم الرجل السلاح الوحيد الذى يملكه وهو قلمه، فألف كتابه "الرد على الحرقوصية" ويقصد بذلك الحنابلة لان أحمد ابن حنبل من آل حرقوص وفضلاً عن ذلك الف الطبرى كتابه "اختلاف الفقهاء" ولم يذكر فيه ابن حنبل ضمن الفقهاء وعندما سألوه عن ذلك قال انه لم يكن فقيهاً بل محدثاً. وليس فى هذا بطبيعة الحال ما ينتقص من ابن حنبل، بقدر ما إنه رأى ربما كان مصيباً أو ربما جانبه الصواب.

اشتد ذلك على الحنابله لأنه كان يحد بطبيعة الحال من نفوذهم السياسي ولا سيما عندما يصدر من فقيه فى حجم الطبرى. وبدأ الحنابله فى التجهيز للعصف به. فالتقط الحنابله الدعوى التى ادعاها عليه محمد بن داول بأنه رافض ليحيلوها الى انه ملحد، ومنعوه من مغادره داره ومنعوا الناس من زيارته، وكان الوزير محمد ابن عيسى يقول (والله لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه) وظل الرجل ملازماً بيته لا يمكنه مغادرته حتى وفاته.

وغاية القول أن هؤلاء الناس لم يستطيعوا النيل منه حياً فانتقموا منه ميتاً ليضربوا بذلك مثلاً مفجعاً فى الخسه بتحريض العامه ليمنعوا دفنه، وإذا كان هؤلاء قد تمكنوا من توجيه الكفر والإلحاد لواحد من أئمة المسلمين حفاظاً على وضعهم السياسى المتميز فى حاضرة الخلافه الإسلامية آنذاك، وإذا كانت الخلافة قد تجاهلت الأمر وتركت الطبرى نهباً لهم، فهل يمكننا استبعاد أن يتكرر ذلك مع غيره من الناس جرياً وراء مكسب سياسى أو مادى تذرعاً بالدين.

وفى الفصل السادس والأخير من الكتاب يتعرض الكاتب لقضية تكفير ابن رشد ولا سيما بعد أن كتب الغزالى كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة" وهو الكتاب الذى وصف فيه الفلاسفه والمشتغلين بعلومها بكل النعوت السيئة حيث رماهم بالغباء والحمق والذيغ والغرور وغيرها، وإنتهى به الأمر إلى تكفيرهم. ولقد كان من أثر ذلك أن وجد المشتغلون بالفلسفة انفسهم فى موقف لا يحسدون عليه، موقف من العداء المطلق من جانب رجال الدين، الذين يجرون وراءهم العامه فى تكفير الفلاسفة

ويتحرشون بهم دون ان يدروا عن العلم الذى يشتغلون به شيئاً.

يتناول الكاتب فى هذا الفصل الأسباب الكامنه وراء حدوث هذه المحنه وكذا الظروف والملابسات التى حدثت فيها، والمقدمات التى ادت اليها منتهياً إلى محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم فى قرطبه سنه ٥٩١ هـ وصدور الحكم على ابن رشد بحرق كتبه ونفيه الى "أليسانه" وأحرقت بالفعل كتبه جميعاً فيما عدا كتب الطب والفلك والحساب. وعلى الرغم من قسوه الحكم فإن ابن رشد قد نجى من القتل بسبب رفض الخليفة ذلك وإيثاره الإبقاء على حياته. وكانت النتيجة التى انتهى اليها ذلك ان ماتت الدراسات ا لفلسفية فى الشرق الإسلامى تقريباً، واقتصر المهتمون بذلك على العلوم العملية مثل الأخلاق أو المنطق أو الاشتغال سراً بالفلسفة دون الإعلان عن ذلك.

يتضح من العرض السابق كيف تناول الكاتب تطبيقات عملية حول فكره التكفير التى شملت عدداً من المفكرين والفقهاء والسياسيين منذ عهد تطبيقها موضحا كيف استخدمت هذه الفكرة جنباً إلى جنب مع حد الرده فى إضطهاد هؤلاء جميعاً مع ما لهم من مكانه فى فكرنا وحضارتنا. وينهى الكاتب كتابه بدعوه الى تحرير عقولنا من أسر قيود تصنعها ايدينا ودون أن نضع سلاح التكفير والحسبة فى ضمير كل مفكر.

وقدم لهذا الكتاب د/ عبد المعطى بيومى عميد كلية أصول الدين جامعة الأزهر غير أننا لن نخوض كثيراً فيما يتضمنه تقديم سيادته إلا اننا نرى انه من الأهمية بمكان ذكر نقاط الاتفاق والاختلاف بين كل من الكاتب ومقدم الكتاب.

أولاً: نقاط الاتفاق

أ- دعوه الكاتب إلى قبول الآخر ومحاولة الوصول الى جذور مشتركة دون اضطهاد للرأى الآخر ودون الانغلاق على الناس، أو الاقتصار على الرؤية الواحده للذات.

ب- احياء التراث ففيه الكثير من التفسيرات لما يتضمنه حاضرنا وما سيؤول إليه مستقبلنا، فلا خلاف على القيام بعملية إحياء علمية لمثل هذا التراث لكى تستخدم العناصر الصالحة فيه ونبنى عليها.

ج- استنكار موقف قلة تكفر الناس فى جرأة تنبو عنها سماحه الاسلام وهم يظنون انهم يحافظون على الدين وهم فى الحقيقة يسيئون الى الدين والى انفسهم "يحسبون أنهم يحسنون صنعا".

ثانياً: نقاط الاختلاف

أ- حكم الرده: فعلى الرغم من الدلائل التى قدمها الكاتب للتشكيك فى هذا الحديث فان د/

عبد المعطى بيومى اثبت العدالة، الضبط لعكرمه مولى ابن عباس وانتهى اليأن الحديث حسن صحيح ولا يجوز الطعن فيه.

ولكنه اكد على أن الحديث لا يفهم إلا من خلال ثلاث نقاط:

١- إن جمهور الصحابة لم يفهموا من الحديث قتل المرتدفي الحال بمجرد ردته رغم وضوح النص على ذلك مصداقاً لقوله تعالى "فإن تأبوا واقاموا الصلاه وآتوا الزكاه فخلوا سبيلهم"

٢- أئمة الاسلام لم يتفقوا على مدى معين تتوقف عنده الإستتابة.

٣- الأمر متروك فى عصرنا لتقدير الامام ولى الأمر حسب ما يراه من السياسة الشرعية والتى تضع فى حسابها مقاصد الشريعة وما تقتضيه من صيانه ثوابت الأمه وحماية المصالح العليا للجماعة الاسلامية.

ولعل هذا المعنى هو الذى الح اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما عن مسروق عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث. النفس بالنفس، والثيب الزانى، والمفارق لدينه التارك للجماعة".

ب- تختلف رؤية د/ عبد المعطى بيومى كلياً للحسبة فهى فريضة كفائية لها دور كبير فى حماية المجتمع المسلم غير انه يتفق مع الكاتب فى ان البعض لم يستخدمها الاستخدام الأمثل وانما اتخذ منها سلاحاً ربما طال الإسلام نفسه وشوه الصوره عن سماحته.

ج- فيما يتعلق بالسيرة الفكرية الإسلامية فرغم إيمان الكاتب العميق أن أغلب سيرتنا الفكرية حجراً على الفكر يرى د/ عبد المعطى بيومى أن أهم سمات الحضارة الإسلامية هى ازدهار الفكر الحر وتعدد آفاقة وجوانبه ولولا ذلك لما قامت حضاره رائعة كالحضارة الإسلامية والتى شملت أغلب العالم فى زمانها.

وينهى د/ عبد المعطى بيومى تقديمه للكتاب مشيراً إلى أنه لا ينبغى ان يشغلنا الخلاف مع الكاتب فى هذه الجوانب عن كتابة نفسه، خاصة دعوته الصادقة الى ضرورة الحوار، التسامح وأن يقبل بعضنا بعضاً ويعذر بعضنا بعضاً، لا سيما إذا كان هذا الحوار والتسامح داخل اطار عام واحد ينتظم قواعداً وأصولاً. ولو تحققت هذه الدعوه التى نعمل لها جميعاً لكان لنا أن نأمل فى مستقبل مشرق تكون هذه الدعوه خطوه فى تحقيقه ■

نادر مصطفى

وثائق

في ٩ أبريل ١٩٣٨ خرج التونسيون والتونسيات من كل الأوساط وكل الأجيال إلى شوارع تونس ينادون "برلمان تونسي! برلمان تونسي!".

من أجل احترام صندوق الاقتراع وسيادة الشعب

المجلس الوطني من أجل الحريات - تونس

إن جمهور المتظاهرين قد عبروا يومها عن إرادة الشعب التونسي في المسك بزمام أموره وافتكاك مكونات السيادة المتجسمة في اقتراع عام وبرلمان ممثل ودستور ديمقراطي. إن هذه العشرات التي أسست للحركة الوطنية قد سطرت طريق الاستقلال. واليوم وبعد ٦٠سنة من هذه الأحداث وإثر احتفالنا بالعيد ٤٣ للاستقلال منذ وقت قصير، لا مناص من أن نلاحظ البون الشاسع الذي يفصل بين الواقع المعيش وبين طموحات شعبنا إلى مواطنة حقيقية.

إننا اليوم، ونحن مقبلون على انتخابات ١٩٩٩ الرئاسية والتشريعية، من المفروض أن نتساءل هل التنقيحات المزمع إدخالها على القانون الدستوري والقانون الانتخابي تفتح حقا آفاقا لمزيد من الديمقراطية، أم هي، على عكس ذلك، ستكرس الهيمنة المسلطة على المؤسسات التمثيلية وتحول دون أي شكل من أشكال التداول؟

في ما يتعلق بالانتخابات الرئاسية نجد أن المراجعة الجزئية والانتقالية للفصل ٤٠ من الدستور تقترح استثناء لشرط التزكية- فتح باب الترشيح لرئاسة الجمهورية في وجه رؤساء الأحزاب أو أمنائها العامين شريطة أن يكونوا شاغلين لهذا المنصب الأول في حزبهم عند تقديم الترشيح منذ خمس سنوات على الأقل وبدون انقطاع، وأن يكون لحزبهم ممثل واحد على الأقل في مجلس النواب.

إن الطريقة المدبرة تقصي كل التونسيين المستقلين عن الحزب الحاكم باستثناء شخصين تم اختيارهما مسبقا، مما يؤدي إلى خدعة انتخابية شبيهة بسابقاتها وخالية من كل رهان. وهكذا فإن السلطة القائمة هي التي اختارت مرشحي المعارضة وعينت من ينافسها. فالأمر إذن، في الحقيقة، يتعلق بحلقة جديدة في مسار إحكام التضييق الذي وضعت أسسه الاولى

منذ دستور غرة جوان ١٩٥٩ ودعمته طريقة الاقتراع فمن مراجعة انتقالية إلى مراجعة استثنائية تم تدبير صيغ أكثر فأكثر تضييقا من أجل تكريس تركز السلطات بصفة مطلقة بين يدي السلطة التنفيذية. ففي سنة ١٩٧٦ تم من خلال إجراءات دستورية، إدخال قاعدة التزكية أي مبدأ تقديم المرشح من طرف ناخبين حصرتهم المجلة الانتخابية في ٣٠ عضوا من مجلس النواب و/ أو رؤساء البلديات. وإذا كانت هذه الطريقة، في ظاهرها، ليست غريبة عن الترتيبات "العادية" للديمقراطية التمثيلية باعتبار أنها تهدف، مبدئيا، إلى ضمان توفر المصداقية السياسية والاجتماعية لدى من يترشح لاعتلاء هرم المسئولية في الدولة، فإنها تؤدي في تونس بسبب الطبيعة الأحادية للنظام وباعتبار أن رئيس الدولة هو رئيس حزب يحتل كل المقاعد- إلى نتيجة عكسية تماما.

إن مشروع المراجعة الدستورية الذي تبناه أخيرا مجلس النواب في قراءة أولى لا يزيل، في الواقع، لا قاعدة التزكية التي ما تزال تمثل القانون الدستوري العام المانع لحق المواطن العادي في الترشح، ولا مبدأ احتكار السلطة الذي جاءت آليات أخرى تعد في مجموعها وتكاملها ضامنة لبقائه. إن هذا المقترح بالإضافة إلى أنه لا يغير شيئا من الوضعية السابقة المتصفة بالحصار القانوني المؤسساتي- فإن الأطر من ذلك هو أنه يحبط مساعي المعارضة وحركيتها بأن يسند إليها موقعا محددا سلفا داخل أو خارج الدواليب المؤسساتية للنظام.

وبخصوص الانتخابات التشريعية فإن نفس هذه التوجهات لم تسمح إلا بتعددية شكلية.

فخلال سنوات عددية كان الاقتراع بنظام القائمة ذات الأغلبية في دورة وحيدة هو المعتمد بالكلام وذلك لفائدة حزب واحد. وأصبحت الانتخابات أحد الطقوس الشكلية التي يسمح إجراؤها بصفة دورية للسلطة بأن تتزين بشبه شرعية ديمقراطية. وفي نظر المواطن أصبحت الانتخابات بمثابة الاستفتاء الذي يفرز ٩٩٪ من الأصوات.

و كدليل على هذا الانحراف نشير إلى الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٨١ فقد عرفت هذه الانتخابات مشاركة أحزاب عديدة من المعارضة فعاد معها الأمل في حياة سياسية سليمة تعكس الواقع التعددي للمجتمع التونسي. إلا أن هذا الأمل سرعان ما تحطم بسبب ما شوهد من حالات تزوير مكثفة اعترف بها مقترفوها لاحقا وأدت رغم إرادة الناخبين- إلى تواصل هيمنة الحزب الواحد .والكل يتذكر كيف ندد الشعب متهكما بهذا التزييف عندما علق على "انتخابات الحنة: تبدأ خضراء وتنتهي حمراء" في إشارة واضحة إلى بطاقات حركة الديمقراطيين الخضراء وإلى بطاقات الحزب الحاكم الحمراء. ولا شك أن الإحباطات التي ترتبت على صدمة انتخابات ١٩٨١ ستؤثر، لمدة طويلة، في الحياة السياسية.

أما الموعد الثاني الذي فوتته تونس على نفسها فهو انتخابات ١٩٨٩. فعلى الرغم من أحكام تشريعية أكثر صرامة (الفصل ٥- ٩١) فإن جو "الرضى"الذي كان سائدا حينئذ قد دفع

المجتمع التونسي نحو صناديق الاقتراع. إلا إن هذه الآمال قد أحبطت ليكتشف الشعب التونسي، وقد تبخرت أوهامه، أن هذه المناورات الانتخابية كانت تهدف أساسا إلى إعادة تنظيم المشهد السياسي ووضع أحادية سياسية في شكل "جديد" تبعا للتوازنات "الجديدة" وخدمة للسلطة "الجديدة".

وقد أدت هذه التجاوزات إلى مصائب أخرى كرسها، في سنة ١٩٩٤، تحوير المجلة الانتخابية ففي تلك السنة أدخلت جرعة من النسبية بدعوى إصلاح الصبغة الأحادية بمنحها دورا شكليا لا غير.

فمن مجموع ١٦٣ مقعدا نجد ١٩ مقعدا قد أهديت إلى معارضة أصابها الوهن ونخرتها الدسائس. إلا أنه رغم التعتيم الإعلامي فقد تجرأ بعض نواب المعارضة على التجاوب مع المجتمع الديمقراطي داخل مجلس تعود على الإجماع. إلا أن تدخلاتهم التي عتمها الإعلام لم يكن لها أي تأثير على الحكومة.

وفي سنة ١٩٩٥ شهدت الانتخابات البلدية تواصل نفس المنطق، ومنحت معارضة صورية نتائج مزرية تتمثل في ٦ مقاعد من اكثر من ٤٠٠٠ مقعد، وقد أدت إرادة احتكار كل شئ إلى نتائج عكسية إذ تعددت الشروخ في المشهد السياسي فكشفت بوضوح عن تصلب النظام. ومرة أخرى يستخدم القانون لتكبيل الحرية. على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، ذلك أن هذه المغالطة التشريعية قد تضاعفت على مستوى الممارسة بسبب ما يتعرض له المواطن من انتهاكات لحقوقه الأساسية.

إن الجهاز الإداري القائم يحول دون تسرب أي نفس من أنفاس الحرية إلى داخل المنظومة. فمن التسجيل على القائمات الانتخابية إلى الفرز النهائي مرورا بكل مراحل العملية الانتخابية، نجد أن الخيوط متصلة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة بوزير الداخلية بين ذلك "المدبر الحكيم" الذي قرر، في نهاية المطاف، من سيحظى بشرف الجلوس داخل مقصورة "المعارضة" التي يفترض أنها تمثل، في نظر الرأي العام الوطني والعالمي، تعددية المجتمع.

وبالعقل فإن:

١- التسجيل في القوائم الانتخابية بمثابة الحظوة تهبها إدارة منحازة إلى المواطنين الذين اقتنعوا بأن الولاء ضروري للتمتع بخدماتها. ونتيجة لذلك هنالك مئات الآلاف من المواطنين في سن الانتخاب ليسوا مسجلين. أما البطاقات الانتخابية فإنها لا تصل ضرورة إلى أصحابها إذ توزع في بعض الأحيان من طرف إطارات الحزب الحاكم.

٢- إن لجنة تحديث القوائم الانتخابية (الفصل ٨) ولجنة المراجعة (الفصل ١٤) ولجنة النزاعات (الفصل ١٢٩) تتكون من أشخاص تعينهم السلطات العمومية مع إقصاء أي تمثيل آخر. فالإدارة هي إذن الخصم والحكم، ولا نجد لممثلي الأحزاب أثرا إلا في نطاق لجنة التشكيلات (الفصل ٢٥) بخصوص توزيع البطاقات أي من مرحلة يمكن أن يعد الأمر فيها منتهيا.

٣- إن الحملة الانتخابية فترة قصيرة تقطع خمس سنوات من الدعاية الأحادية المتواصلة

لفائدة الحكومة والحزب الحاكم. وبالرغم من قصر هذه الفترة لم تمنح المعارضة سوى وقت تافه في وسائل الإعلام السمعية والبصرية.

٤- ويأتي يوم الاقتراع ليتوج المسرحية، فتعدد مكاتب الاقتراع يمثل العائق الأول للقوائم المنافسة لقوائم الحزب الحاكم. أما الخلوة فليست إجبارية ولا المطالبة ببطاقة التعريف مفروضة (الفصل ٤٤)، مما يفتح المجال للتصويت غير المباشر الذي يضر بمصداقية تصويت النساء حسب ما جاء في تقرير مرصد الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان.

٥- ويجري الفرز في سرية وهو ما يخالف مبدأ علنية احتساب الأصوات. أما الملاحظون وممثلوا الأحزاب فغالبا ما يقع طردهم. وهكذا يفسح المجال لكل التلاعبات سواء في مكتب الاقتراع أو عند نقل صناديق الاقتراع أو عند جمعها في مقر المعتمدية.. وشيئا فشيئا يقع تحويل وجهة الاقتراع نحو اللون المحتكر مثلما ستؤكده رسميا وزارة الداخلية.

٦- إن زجر التزوير شكلي محض، فهو لا يتسلط إلا على المواطن الذي قد يكون حاول القيام بتسجيل خاطئ أو موظف البلدية الذي قد يكون سهل مثل هذه العملية. والعقوبات هي نفسها بسيطة (الفصول ٥٧ ٥٨- ٥٩- ٦٠). وعلى كل حال فإن القانون لا ينص على عقوبات بالنسبة إلى المسئولين الأولين عن التزوير على المستوى الوطني.

ومن هنا فكيف نستغرب نسبة ٩٨٪ أو أكثر التي تتحصل عليها قوائم الحزب الحاكم وكيف لا تحملنا مثل هذه الظروف على الشك جديا في مصداقية السلطة، وفي الضمانات التي توفرها لممارسة مواطنة حقيقية، وفي مدى نية الحكام الاحتكام الحقيقي للإرادة الشعبية؟

وإلى يومنا هذا فإن التعددية، وهي شعار قار في الخطاب الرسمي، تقتصر على فترة اعتراضية تدوم ١٥ يوما كل خمس سنوات ويتمخض فيها برنامج معد سلفا عن ولادة نتائج مبرمجة منذ البداية. وإزاء هذه الوضعية التي تشكل مفارقة تاريخية، نرى أن الحل، بطبيعة الحال، ليس حلا فنيا. ذلك أن النصوص القانونية، مهما علت قيمتها، تكون عديمة ا لجدوى والتأثير إن هي لم تصدر عن إرادة سياسية حقيقية لاحترام الحريات الأساسية العامة والفردية احتراما تاما.

إن مثل هذه الإرادة يمكن أن تتجسم في الإجراءات العاجلة التالية:

إرساء قواعد المنافسة النزيهة

- حرية الترشح للانتخابات الرئاسية.
- تكافؤ الفرص بين المترشحين للانتخابات التشريعية سواء كانوا منتمين إلى أحزاب أو مستقلين.
- الفصل بين الانتخابات الرئاسية والانتخابات التشريعية.
- فصل الدولة عن الحزب الحاكم وضمان حياد الإدارة.

ترسيخ الحق في الاقتراع وحرية الاختيار

- التسجيل الآلي للمواطنين الذي بلغوا سن الانتخاب.

- اعتماد الانتخاب ببطاقة التعريف (الهوية).
- فرض استعمال الخلوة.
- تبني مبدأ البطاقة الموحدة التي تسجل عليها مختلف القوائم المتنافسة.
- ضمان مشاركة فعلية للمرأة في الاقتراع واتخاذ تدابير إجرائية وتشريعية من شأنها تحسين تمثيلية النساء في الهياكل المنتخبة.

ضمان تكافؤ الفرص للمترشحين

- إقحام ممثليهم كأعضاء في تركيبة مكاتب الاقتراع وفي مختلف لجان المراقبة.
- تحديد عدد مكاتب الاقتراع بنسبة مكتب لكل ألف ناخب ودون الفصل بين الجنسين.
- تطبيق نظام القرعة بين المتنافسين من أجل توزيع عادل لأماكن الاجتماعات الانتخابية وللحصص الإذاعية والتلفزية.
- إسناد حصة إذاعية وتلفزية كافية لكل مرشح أو قائمة حتى يتمكن من التعريف ببرنامجه الانتخابي.
- بعث لجن وطنية للمراقبة تكون مشرفة على الانتخابات تتوفر فيها ضمانات الحياد وتكون قراراها قابلة للاستئناف أمام المحكمة الإدارية.
- زجر التزوير زجرا صارما: ينبغي أن يكون التزوير في نطاق الانتخابات موضوع عقاب جزائي تتناسب صرامته مع مسئولية الجاني: كما ينبغي أن يصحبه حرمان من الحقوق المدنية والسياسية.

إن الممارسة اليومية للتعددية هي التي تمنح الانتخابات دلالاتها الحقيقية كأداة تعبير عن السيادة الشعبية والتداول السلمي على السلطة.

إن حرية التنظيم والتعبير، وإن المساواة بين مختلف الأطراف السياسية والنقابية والجمعياتية في استعمال وسائل الإعلام وفي التمتع بنفس إمكانيات التمويل هما اللذان يجعلان للمنافسة الانتخابية معنى ومصداقية،كما أن احترام المواثيق الدولية التي صادقت عليها الدولة التونسية وبالخصوص منها الميثاق الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (الفصل ٢٥) هو الذي يضمن تجسيم السيادة الشعبية.

وإن تحقيق مثل هذا الهدف يقتضي إرادة سياسية حقيقية في التغيير نابعة من الاقتناع التام بان الديمقراطية ضرورة حيوية وبأن المواطن الحر والمسئول هو وحده القادر على مجابهة تحديات المستقبل ■

تونس في ٢٢ أبريل ١٩٩٩

عن المجلس الوطني من أجل الحريات

هيئة الاتصال

قائمة إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢- الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي 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.

ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.
٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي.
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: د. محمد حافظ يعقوب.
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: 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).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن، تقديم وتحرير: عصام الدين حسن.

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. (طبعة أولى وثانية).

سادسا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي: سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده.

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط. تحرير: عاطف أحمد.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

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 أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

رواق عربى فصلية تستهدف دراسة الواقع العربى من منظور حقوق الإنسان ، و البحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها ، و الكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين و المبدعين العرب فى إغناء و تأصيل قيم إنسانية وديمقراطية و النضال من أجل إنهاء الإنتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطى الذى يبررها .

كما تستهدف تشجيع التأليف و الإبداع و النشر فى مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية و إنسانية جديدة .