رؤوف عربي

١٥ - ١٦

حقوق المرأة بين الدينى والمدنى

١٩٩٩

المرأة والخطاب الحركى الإسلامى

صلاح الدين الجورشى

حق المرأة فى رئاسة الدولة الإسلامية

أحمد صبحى منصور

عوائق النهضة فى فكر رائدات النهضة

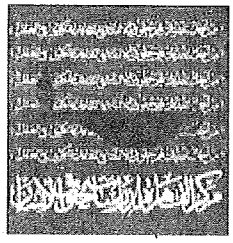
عبير خطاب

من حقوق المرأة إلى الجهاد.. اجتهاد

هبة رءوف

يصدرها " مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "

رواق عربي
يصدرها
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

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

سكرتير التحرير
هاني نسيرة

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

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

كلمات مفتاحية:

حقوق المرأة، اشكاليات، الخطاب الحركي، رئاسة الدولة الإسلامية، عوائق النهضة، فكر، رائدات النهضة، الأصولية، السودان، المقدس، الحرام، الجهاد، التمكين، الخطاب الروائي، ليبيا، تونس، حقوق الإنسان، الجندرة، قوانين المسلمين، واي بلانتيشن، الدار البيضاء، تونس، التغيير

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

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

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

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

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

---

٩ شارع 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:

الخطاب الحقوقي: التوازن بين الحزن والاستبشار

رئيس التحرير ٦

دراسات

إشكاليات الخطاب الحركي الإسلامي في موقفه من المرأة: إن الخطاب الحركي الإسلامي يعيش ديناميكية داخلية بطيئة بعض الشئ، قد تتحرك في الثقافة السياسية مثلا ولكنها محكومة إلى حد بعيد بالتوجس والمحافظة في مسألة حقوق المرأة. ورغم وجود بعض الاجتهادات المستنيرة من بعض المدافعين عنه والمنتمين إليه إلا أن الفكر السائد والسلوك اليومي لأغلبية المنتسبين لهذا الخطاب ينزعان إلى محورة شخصية المرأة حول البيت والحياة الأسرية. تحاول هذه الدراسة أن توضح الأسباب المنهجية التي تحول دون حدوث تغيرات جوهرية في بنية هذا الخطاب.

صلاح الدين الجورشي ٢٠

عوائق النهضة في خطاب رائدات النهضة: تحاول هذه الدراسة رصد صورة المرأة في بدايات هذا القرن عند رائدتين من رائدات النهضة في مصر، وهما لبيبة هاشم، وملك حفني ناصف، وهما من أوائل النساء المبادرات بإجراء إصلاحات في تكوين المجتمع المصري، ومحاولة إفساح مكان للمرأة فيه، الأمر الذي يقتضي ضرورة التفكير فيما كتبتا سعيا إلى تلمس عناصر النهضة أو عوائقها في خطابهما، خاصة وانهما خطوة تالية لقاسم أمين بداية صيحة تحرير المرأة في الثقافة العربية الحديثة.

عبير خطاب ٣٤

حق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية: تصعد هذه الدراسة بحق المرأة في الإسلام إلى أعلى السلطة التنفيذية وذلك من خلال القرآن الكريم، ثم تسير مع الواقع التاريخي الحركي للمرأة في الصراع السياسي نحو السلطة، وكيف اقتربت منها أو بلفتها وفق قوانين الصراع السياسي ومعطياته في القرون الوسطى، ويفرق الكاتب بين الإسلام كدين وبين تدين المسلمين كفكر ونتاج بشري قابل للتطور والاعتراض، في ديناميكية تستلهم روح النص وروح التاريخ في آن واحد.

أحمد صبحي منصور ٦٤

الأصولية ووضع المرأة: حالة السودان(١٩٨٣-١٩٨٥)(١٩٨٩-١٩٩٥): تهدف هذه الدراسة إلى وضع اطار مفاهيمي للانبعاث المعاصر للأصولية الإسلامية في العالم العربي، وتأخذ تجربة السودان في الفترة الأصولية مابين ١٩٨٣ / ١٩٩٥ كمثال يرجع إليه لاختبار موضع المرأة في ظل صعود الإسلام المسيس بعد أن أصبح خطاب الدولة الرسمي، وتأثير ذلك على حالة المرأة بصفة عامة وتعليمها بصفة خاصة.

ندى مصطفى ١٠٠

قضايا

تحية للمقدس الذي لم يكن أبدا حراما: المقدس في قضية حقوق المرأة يختلف دائما حسب الطبقة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات التي يمر بها المجتمع، فقد كان المقدس في حالة الثورة الفرنسية وأولب دي جوخ توضع على المقصلة هو الخبز، بينما كان هو الحرية في عصر العدالة والتنمية. والمقدس عندنا هو الخصوصية الثقافية، ولكن تراها الكاتبة خصوصية الجوهر لا خصوصية الزي والشكل، لأنه متغير حسب العصور، ولم يكن يوما حراما.

إيناس طه ١٢٤

من حقوق المرأة إلى الجهاد "اجتهاد": ترى الكاتبة في اجتهادها الخاص باختلاف مفهوم حقوق الإنسان عن مفهوم الحق في الإسلام استنادا إلى الخصوصية الثقافية والحضارية، وتحاول تفكيك المفهومين وتجذير أصولهما وتصورهما، وتهتم بالمهمل في التصور الإسلامي لحقوق المرأة، وهو حقها في العمل العام والمشاركة أو "الجهاد".

هبة رءوف ١٣٣

تحولات الخطاب الروائي للمرأة المصرية: يحاول المؤلف أن يناقش ويحلل البعد السوسيولوجي لتحولات وتبدلات الخطاب الروائي للمرأة المصرية وخصوصيته وسط أفق الخطاب الروائي بوجه عام وذلك عبر ثلاثة أجيال يمثلن الأربعينيات والسبعينيات والتسعينيات ويجدن معاً تجسيد هموم المرأة في الواقع المعيش والنص الأدبي، وهن لطيفةالزيات، سلوى بكر وميرال الطحاوي.

عبد الرحمن أبو عوف ١٤٩

حقوق المرأة ومعضلة التمكين: رغم أن التمكين لمنظومة حقوق المرأة وفي القلب منها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة هو الغاية القصوى لكل النشيطات والحركات العاملة في مجال حقوق الإنسان بصفة عامة، وحقوق المرأة بصفة خاصة، إلا أنها تمثل معضلة راسخة في ثقافتنا العربية تؤكدها وترسخها عدة عوائق تحاول هذه الورقة كشفها والتعامل معها.

هاني نسيرة ١٦٢

تقارير

وضع حقوق الإنسان في ليبيا

الرابطة الليبية لحقوق الإنسان ١٧٠

القهر الإنساني في السجون التونسية

المجلس الوطني من أجل الحريات- تونس ١٨٢

كتب ومؤتمرات

المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء — **مختار قاسم** ٢٠٠

مؤتمر الجندرة وأسلوب إدارة شئون الدولة والمجتمع — **نبيل فهمي فايد** ٢٠٦

نحن النساء المصريات — **محمد حسين السيد** ٢١٢

وثائق

١- النساء في ظل قوانين المسلمين (إعلان بانجول) ٢٢٤

٢- حركة الدعوة إلى محاكمة مجرمي الحرب لعام ١٩٧١ ٢٢٦

٣- إعلان صنعاء حول الطفل العربي: انجاز عام ٢٠٠٠ ٢٢٨

٤- كارثة حقوق الإنسان في أفغانستان ٢٣٠

٥- إعلان تحالف النساء الأفريقيات ضد الحرب ٢٣٤

٦- من أجل الحريات في تونس ٢٣٧

٧- واي بلانتيشن وحقوق الإنسان ٢٣٩

٨- إعلان الدار البيضاء ٢٤٤

٩- محمد مواعدة: التغيير الحقيقي بديلا عن التغيير المزيف ٢٥٣

الخطاب الحقوقي: التوازن بين الحزن والاستبشار

يناضل نشطاء حقوق الإنسان العرب في مناخ مخيب للآمال، ويدفع للحزن أو ربما للاكتئاب. انظر إلى التقارير السنوية للمنظمات الوطنية مثل المنظمة السودانية أو المصرية، وانظر كذلك إلى البيانات التي تصدر عنها بمناسبة أعمال الاعتقال العشوائي أو التعذيب أو سوء حالة السجون أو أحكام المحاكم العسكرية أو الاستثنائية عموما في هذا البلد العربي أو في ذاك. ألا تشي هذه التقارير والبيانات بما يدفع لأشد صور الحزن والغضب، ألا تدفع للتشاؤم والانزواء؟ ألا تؤكد على الشكوك المثارة حول الطبيعة البشرية وما يرتبط بها من عنف وقسوة؟. ثم انظر أيضا إلى التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، أو بعض المنظمات الدولية التي تضع تقاريرا عن العالم كله، ومن بينه بلادنا العربية، ألا تتأكد لديك تلك الصورة "المفجعة" عن أوضاع الإنسان في بلادنا.

انظر إلى طبيعة الخطاب المستخدم والمهمة التي ننهض بها كنشطاء عرب. أليس في هذا الخطاب ميل طبيعي ومنطقي تماما للحزن والاكتئاب؟ ألا تحفل هذه المهمة بواجبات التصدي لدائرة واسعة للغاية من الانتهاكات والفظائع: التعذيب والاعتقال والحرمان والقتل خارج القانون. ألا تشعر بأنك مدفوع دفعا لاستنتاج مؤشرات مخيفة عن الطبيعة الإنسانية أو على الأقل عن طبائع كثير من البشر؟ ألا تهتز اهتزازا شديدا عندما تطلع على تلك العلاقات المرضية بين الناس، وخاصة بين رجال الأمن ومن يفترسونه من ضحايا، سواء كانوا سياسيين أو مثقفين أو من المواطنين العاديين؟.

لقد فكرت دوما بهذا المناخ الذي نتنفسه، والبيئة التي نعيش فيها وما تحفل به من ملوثات رمزية ومعنوية قد تنتهي إلى خنق الروح ومحاصرة الأمل ومحاربة الابتسام والانبساط ودائما ما يسأل المرء نفسه هذا السؤال: كيف له أن يتحمل الحياة طويلا إذا كانت هذه هي البيئة التي يعيش فيها. وقد تتضاعف القوة التي نطرح بها هذا السؤال عندما نعلم أن النشطاء العرب لحقوق الإنسان يميلون للاختلاط وبناء الصداقات بين بعضهم البعض ولا يقضون وقتا كافيا مع غيرهم

من الناس بحيث يطلعون على جوانب للحياة مشرقة أو أخبارا سارة أو يسعدون بمشاهدة أو الاستماع والتعاطي مع الإنجازات الرائعة في حياة الناس والمجتمعات.

لا تقلق، فلست أمهد هنا للنصائح التقليدية التي نلقيها على بعضنا البعض كلما تقابلنا، وهى النصائح التي لا ينجح أكثرنا في الاستماع لها أو تطبيقها مثل قضاء وقت أطول مع الأسرة والاستمتاع بأطفالنا، أو الحصول على اجازة وقضاء وقت الفراغ أمام الحقول أو الشواطئ أو في النوادي والمناطق الخلوية. ليس هذا هو ما أهدف إليه من هذا التمهيد.

فأنا أقصد مضمون المسألة وليس مجرد كيفية إحداث التوازن في حياتنا الشخصية بين المسرات والأحزان. ويجب أن أعترف بأني لا أملك ما يكفي من الخبرة أو حتى من الحكمة الذي يساعدني على التغلب على تلك الأحزان العميقة أو ما يوازن التوترات التي تفترس الروح.

وقد فكرت طويلا في الكيفية التي ينجح بها الأطباء مثلا في الحصول على شئ من طمأنينة الروح وحلاوتها أو زيادة نصيبهم من المسرات والأفراح. فلا شك أن هناك أوجها للشبه بين مناضل حقوق الإنسان من ناحية والأطباء من ناحية أخرى، فكلاهما يناضل ضد المرض، الآخرين ضد أمراض الجسد والأولين ضد أمراض المجتمع والسياسة، وأيضا أمراض النفس البشرية وكلاهما يقضي وقتا طويلا بين تلك الظواهر التي تدفع النفس لأشد الأحزان وتعطي صورة أحادية للحياة.

فالطبيب قد يعتقد أن المرض يملأ العالم طالما أنه يقضي أطول وقته مع مظاهر المرض، والحقوقي قد يظن أن الدنيا بها انتهاكات وفظائع، طالما أنه يعطي افضل ما عنده في مكافحتها، ومع ذلك، فإن هناك فوراق كثيرة بين مهمة الحقوقي ومهمة الطبيب، وهى فوارق تجعل حياة الطبيب أكثر احتمالا وإشراقا.

ففي الوطن العربي لا تعد الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان من قبيل الاستثناء، مثلما يعد المرض استثناءً من الحياة الطبيعية الصحيحة. ولكن الأهم هو أن الطبيب يكافح بنفسه هذا المرض، وهو لا يدعو غيره للنضال ضد مرض شخصي بعينه، وإنما يقوم هو وزملاؤه بالعمل الشفائي. أما المناضل الحقوقي فهو يطلب القضاء على الانتهاك الواقع على أشخاص بعينهم من الدولة او السلطات العامة، وليس بيده شخصيا ما يفعله سوى أن يقوم بالرقابة والإبلاغ عن الانتهاك

هناك أوجه للشبه بين مناضل حقوق الإنسان، والطبيب، فالأول مناضل ضد أمراض المجتمع والسياسة والنفس البشرية، والثاني ضد أمراض الجسد، ولكن حياة الطبيب أكثر احتمالا واشراقا من الحقوقي

ومناشدة الرأي العام للتدخل والتوعية بالحقوق.. الخ. والأهم هو أن الطبيب قد يرى النتائج المباشرة للعمل الذي يقوم به. وقد يهزم الطبيب عندما تسوء حالة مريضه، ولكنه يسر أكثر بكثير لأن منطق الأشياء في عصرنا هو أن تشفي أكثرية الناس مما يلم بهم من أمراض أكثرها عابر. أما الحقوقي العربي فقد ينتظر طويلا جدا قبل أن يفرج عن سجناء رأي أو تتوقف جرائم التعذيب، أو تلغي الأحكام العرفية أو تتحسن حالة السجون.. الخ.

ولدينا نشطاء عرب قضوا حياتهم كلها دون أن تتحسن أحوال حقوق الإنسان في بلادهم. وعلى سبيل المثال. فإن الأوضاع في العراق لم تتحسن أبدا منذ أكثر من ثلاثين عاما هي مرحلة حكم البعث، بل ساءت بفضل القسوة غير الطبيعية التي يتسم بها نظام صدام حسين وكذلك الحال في بلد عربي مثل سوريا. وهناك بلاد عربية أخرى ما إن يتنسم فيها الناس ربيع الحرية ويشعرون بالأمان في ظل حكم القانون حتى تهب عاصف الانقلابات والانتهاكات من جديد مثل حالة السودان.. الخ.

ولسنا هنا بالطبع في مقام استعراض الأوضاع المحبطة لحقوق الإنسان في بلادنا العربية. فكما يقول المثل "الحال من بعضه" ومن سوء حظ جيلي مثلا أنه لم يقض ردحا طويلا من حياته في ظل نظم سياسية تقوم على دستور ديمقراطي أو حكم القانون أو مستمتعا بحماية قضاء فعال وعادل ونزيه، أو متمتعا بما استقر عليه الضمير الإنساني من ضرورة التمتع بحقوق هي لصيقة بالإنسان باعتباره إنسانا.

في ظل مثل هذه الحالة كيف نستطيع أن نحصل كأشخاص على ذلك التوازن النفسي والإنساني الذي يستطيع حتى الطبيب أن يتوصل له.

يبدو أن الجانب الشخصي من هذا السؤال هو مهمة كل واحد منا أي أن الإجابة على هذا الشق من الناس يستحيل أن تكون عامة أو نمطية مهما قدمنا آراء أو استمعنا إلى أفضل وأطيب النصائح. ولكن ليس هذا الشبق هو ما يشغلني في هذا التقديم للعدد (١٥، ١٦) من مجلة رواق عربي.

ما يشغلني هو الشق العام من السؤال. أعني بالشق العام من السؤال الكيفية التي يتعامل بها الخطاب الحقوقي مع المجتمع والدولة: أو العلاقة بين هذا الخطاب من ناحية المجتمع من ناحية أخرى.

لدينا نشطاء عرب قضوا حياتهم كلها دون أن تتحسن أحوال حقوق الإنسان في بلادهم، مثل الأوضاع في العراق، التي لم تتحسن منذ أكثر من ثلاثين عاماً. أو في سوريا أو السودان

لا شك أن هذه العلاقة تتسم بالأحادية، والالتياع أو في الحد الأدنى الحزن والاكتئاب والشعور الدائم بالصدمة.

إذ يلعب الخطاب الحقوقي دور النذير، فقد فهمنا المهمة التقليدية لهذا الخطاب على أنها إبلاغ الرأي العام (المحلي والعالمي) بالانتهاكات الحادثة ودعوته لوقف هذه الانتهاكات. إن هذا الخطاب إذن لا يحتوي على شئ آخر تقريبا.

ولو أخذنا المسألة عبر فترة ممتدة من الزمن، لوجدنا أن عملنا قد انتظم كعلامات مستمرة للرأي العام تقول له أن المجتمع حافل بالانتهاكات وأن القانون موضوع على الرف، وأن التبعية التي يعيشها فاقدة للأمان وأنه محروم من الحماية، وأن رجال الدولة مطلقو السراح في اصطياد فرائسهم وضحاياهم، وأنهم لا يترددون عن ارتكاب أفظع الجرائم وأشنع الانتهاكات.

يظهر المجتمع في هذا الخطاب:

- كضحية وفريسة، أو كأنه مفعول به دائما.
- عاجز إلى حد بعيد عن الدفاع عن نفسه.
- حافل بقوى الظلام والقسوة التي تتحرك بحرية وتستطيع أن توجه ضرباتها المؤلمة إلى من تشاء كيفما تشاء وحيثما تشاء.

هذه القسمات الثلاث للخطاب الحقوقي قد تسبب أشد الضرر لوعي المجتمع ووجدانه، إن لم تتوازن على سمات ومعطيات أخرى، ومناقضة جذريا.

والمشكلة هي كيف نفعل ذلك؟ أو كيف تنشأ علاقة متوازنة مع المجتمع؟ لابد أن ينشأ خطاب جديد يشمل قسمات موازنة أي تحديداً:

- مخاطبة المجتمع كفاعل، أو باستنهاض خلاياه وقواه الحية.
- التأكيد على أنه قادر على الدفاع عن نفسه، وأنه يحقق إنجازات كبرى، وأن من حقه أن يعرف أنه يملك ليس المناعة فحسب، بل والقدرة على الإبداع العبقري في جميع مجالات الحياة.
- التشديد على الإيمان بالمستقبل، والتأكيد على الحق في الاستبشار والإبقاء على توهج الآمال في الصدور، وأن الوعود أكثر واعظم بكثير من التهديدات والعقبات.

بذلك يصبح الخطاب الحقوقي متحررا من أحاديته ومؤكدا على انفتاحه غير المحدود وسابحا في فضاء رحب، سواءً من حيث تناوله الضمني للطبيعة الإنسانية

المهمة التقليدية للخطاب الحقوقي هي إبلاغ الرأي العام المحلي والعالمي بالانتهاكات الحادثة ودعوته إلى وقفها فيظهر المجتمع كمفعول به دائماً وعاجز عن الدفاع عن نفسه وحافل بقوى الظلام والقسوة

أو فهمه للمجتمع أو تصديره للإمكانات المحتملة والمضمرة في النظام الاجتماعي.

إن العادة المصرية القديمة التي تركت وفرة من الطعام والشراب والورود والوعود جنبا إلى جنب مع المتوفي ومع علامات الموت كانت تبطن حكمة متأصلة، وأظن أنها خالدة وبكل بساطة فإنه لا يجب أبدا أن نترك الناس فريسة للانطباع الأحادي بالقسوة المطلقة أو بؤس المصير، ويجب أن نناهض هذا الانطباع بكل قوة، دون أن نخفي أي جزء من الحقيقة الراهنة.

ولكن القضية هي كيف نفعل ذلك، كيف ندعو المجتمع ككيان ناهض وفاعل وقادر على الاستبشار وصنع الأمل؟

ربما نستطيع أن نفعل ذلك من خلال إعادة تكوين بنية الخطاب الحقوقي العربي من ناحية وتوسيع أفق الممارسة النضالية من ناحية ثانية.

وسوف نتحدث عن كل من هذين الناحيتين، بالترتيب

يجب أن ندعو المجتمع ككيان فاعل وناهض وقادر على صنع الأمل، لذا كان ضرورياً إعادة تكوين بنية الخطاب الحقوقي العربي وتوسيع أفق الممارسة النضالية له من ناحية أخرى

إعادة تكوين الخطاب

يتخيل نشطاء حقوق الإنسان أن خطابهم مهني وقتي إلى حد كبير، ويبدو ذلك للوهلة الأولى صحيحا بالنسبة للمنظمات المحترمة والتي تتمتع بسمعة عالية ومصداقية مرتفعة. فالخطاب إما بيان يصدر بمناسبة وقوع انتهاك، أو تقرير شهري أو سنوي يرصد حالة حقوق الإنسان في مدة زمنية أو في جانب من الجوانب أو بالنسبة لحق محدد أو آخر، وفي مختلف الحالات، فإن البيان أو التقرير يسجل الواقعة سواءً كانت حدثا أو صنعه رجال، ويحدد ما بها من خروقات لالتزامات الحكومة وفقا للنص المعني من لاتفاقية أو الميثاق أو الإعلان الدولي ذي الصلة، ثم يطلب رفع وإنهاء الانتهاك موجها هذا الطلب لمستوى أو آخر من مستويات السلطة العامة. كما قد يوجه هذا الطلب إلى جهات دولية مثل الأمم المتحدة ولجانها ذات الصلة، أو أقسامها المتخصصة (مثل المجلس الاقتصادي والاجتماعي). وفي بعض الحالات يوجه الخطاب أيضا للرأي العام والمنظمات النقابية والشخصيات العامة والمؤسسات المدنية.

ويصاغ البيان بلغة فنية محايدة أو تبدو كذلك وهى لغة مشابهة لتلك التي يستخدما القضاة في أحكامهم أو المحامون المهنيون في مرافعاتهم. وتكاد أيضا تكون لغة كتب القانون.

وباختصار، فإن بنية الخطاب تشمل ما يلي:

■ حدث: هو انتهاك بعينه أو سلسلة من الانتهاكات للقانون الدولي لحقوق الإنسان.

■ حجة حقوقية تؤكد أن هذا الحدث هو انتهاك للقانون والالتزامات الدولية أمام المجتمع الدولي، وربما القوانين والدساتير المحلية.

■ طلب محدد برفع هذا الانتهاك أو ذاك، وتحسين حالة حقوق الإنسان بوجه عام.

ولكن هناك عنصر أساسي للغاية في أي خطاب وهو خلفيته العامة، والتي تنعكس في تكوينه اللغوي. وما ينبثق عن هذا التكوين من أمزجة نفسية واستعدادات ذهنية. فإذا تصورنا الجزء الصلب من الخطاب (الحدث- الحجج القانونية- المطالب) كجسم، فإن الفضاء الذي يتحرك فيه هذا لجسم لا يقل أهمية.

وعموما، فإن أول عمليات إعادة التكوين للخطاب كما نقترحها تتضمن تحويل فضاء الخطاب بعيدا عن نزعة تشاؤمية مشحونة بالتوتر والتطير، وربما اليأس إلى نزعة تفاؤلية مشوبة بالأمل والرجاء.

ثمة جانب آخر من عملية إعادة التكوين، هو يتعلق بجسم الخطاب او جانبه الصلب والظاهر، ونحن لا نقترح المساس بأي من العناصر الجوهرية التي أسلفنا ذكرها لهذا الخطاب، غير أننا نقترح إضافة عنصرين جديدين لا نلمسهما في الخطاب الحقوقي الشائع:

العنصر الأول هو "الاحتفال" بأي تحسن يطرأ على أي جانب له صلة بموضوع الخطاب في أي منطقة أو مكان في البلاد، وذلك جنبا إلى جنب مع الدراسة المحددة للانتهاك و"الأسف" على وقوعه.

أما العنصر الثاني فهو "إظهار الإرادة والتصميم المطلق والثقة الكاملة" في قدرة البلاد على إنهاء الانتهاك موضوع الخطاب.

فإذا كان الجانب الأول يعني بتحرير الخطاب من الكآبة فإن الجانب الثاني يعني "بفتح" الخطاب وإنهاء طابعه الدائري أو المطلق، بحيث يبدو أنه ثمة حل لإشكاليات التطور القانوني، السياسي للمجتمعات والدول. وأن هذا الحل مرتهن بإرادة المجتمع وليس بظروفه الموضوعية، فحسب.

أول عمليات إعادة تكوين الخطاب هي تحويل فضاء الخطاب بعيداً عن نزعة تشاؤمية مشحونة بالتوتر إلى نزعة تفاؤلية مشوبة بالأمل والرجاء

لنتحدث بشيء من التفصيل ولو في الحدود الطبيعية المتاحة لهذا التقديم عن كل من هذه العناصر.

المطلوب هو غرس نزعة تفاؤلية في اللغة المستخدمة في الخطاب كلما كان ذلك ممكناً

١- تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة

لا يمكن بالطبع تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة بصورة إنشائية، ولا بتخفيف وقائع الانتهاك أو تقديمها بصورة مختلفة عما هي بالفعل. فانتهاكات حقوق الإنسان كئيبة بطبيعتها، والكشف عنها ليس هو مصدر الكآبة، وإنما وقوعها وحدوثها هو هذا المصدر. ولا نتصور أيضا تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة عن طريق إضفاء معاني زائفة أو إضافة جمل زاعقة أو ذات طابع مسرحي، مثلا.

إننا نقترح أسلوبا مغايرا تماما وهو غرس نزعة تفاؤلية في اللغة العامة المستخدمة في الخطاب، عندما وكلما كان ذلك ممكنا. وبطبيعة الحال، فإن انتهاج هذا الأسلوب ليس سهلا. فإذا قمنا بمقارنة ما نطلبه بالشعر مثلا، فسوف يكون من الصعب نظم أبيات شعرية حول موضوع حزين ومؤثر، باستخدام بحر من البحور المرحة أو الخفيفة تماما. ولكن ماذا يضير لو حاولنا ذلك بالتحديد؟ ماذا يضير لو كان الحزن غلالة شفافة تشي بأن الشخص الحزين لما حدث الآن هو في الأصل شخص مرح ومتفائل معظم الأوقات وفرح في أي مكان؟

من الناحية الفنية سيكون الجمع بين الحزن في طبيعة الموضوع والبساطة والخفة في البحر الذي ينتظم الأبيات صعبا، ولكنه ليس مستحيلا. والشعر العربي ذاخر بهذه المحاولات.

ولنترك الشعر جانبا لكي نوضح ما نقصده.

من الممكن إضفاء شئ من التفاؤل على الخطاب الحقوقي عن طريق استعادة الدلالات التبشيرية في الفلسفة الإنسانوية Humanist التي انبثق منها خطاب حقوق الإنسان.

وليس من الضروري أن نستعيد هذه الدلالات التبشيرية بالإشارة إلى خيبة موعودة في المستقبل البعيد. فالواقع أن هناك دائما أمثلة لبلاد ومجتمعات أخرى تعتمد احترام حقوق الإنسان ويتمتع فيها الناس بحقهم في التعامل بكرامة، ومن المفيد تماما الإشارة إلى هذا المعنى. كما أن تاريخ كل بلد ليس كله انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان. ففي كل تاريخ مراحل انفتاح على المعاني الأرقى للكرامة

الإنسانية. ويجب دائما الإشارة إلى هذه المراحل التاريخية التي تمتع فيها المواطنون بحقوقهم. فحقوق الإنسان لا يجب أن تعمل كطريق الأشجار المؤدي إلى مدينة فاضلة أو مدينة أحلام أو بوتوبيا. ولكنها يجب أن تلتصق في أذهان الناس جميعا بمعنى التحقق، والفرح بالحرية والفخر بصيانة الكرامة والعزة الإنسانية. ولم تكن هذه المعاني غائبة لا في الثقافة العربية ولا في السياسة العربية كل الوقت. بل إننا شهدنا في كل بلد من بلادنا العربية مراحل كانت فيها هذه المعاني مصانة ولو إلى حد ما.

مثلا حالة دستور ٢٣ في مصر، والمراحل الديمقراطية في السودان ولكننا لا نعتمد فقط على هذا الجانب التاريخي بنسبيته وما حفل به أحيانا من قيود وصراعات. فلابد أن نكمله دائما ببحث موجز وإشارات ولو عابرة إلى مستقبل أفضل للإنسان العربي في البلد المعني.

وفيما بين الماضي والمستقبل هناك أيضا النماذج الاجتماعية التي تصون الكرامة والحقوق في مناطق أخرى من العالم، والكيفية التي تعامل بها نظم قانونية أخرى موجودة، في المشكلات والقضايا التي تعسف حيالها النظام السياسي والقانوني القائمة في البلد المعني مما أفضى للانتهاكات موضوع الخطاب.

إن دلالة ذلك كله هو أن الخطاب الحقوقي في فضائه العام يجب أن ينطوي ولو بصورة موحية بأكثر منها صريحة على وعود وبشرى وليس فقط على نكبات وأحزان.

ثمة طريقة ما للنظر إلى النصف الممتلئ من الكوب، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن هؤلاء الذين وقع عليهم الانتهاك يمكن أن يكونوا "ضحايا" أو "أبطال". ولا شك أن استدعاء صورة البطولة يولد إيماءات مختلفة جذريا عن صورة "الضحية". ولا شك أن من الممكن بناء خطاب حقوقي يشتمل على خلفية من التقرير للبطولات الملهمة التي قام بها نشطاء ومناضلون من أجل الحرية أو القيم الإنسانية الأخرى، ويصلح هذا النوع من الخلفيات بالنسبة لحالات معينة، ولكنه لا يصلح لحالات أخرى.

فضحايا الانتهاكات قد لا يكونون أبطالا، بالمرة. بل قد يكونون مجرمين، ولكن الخطاب الإنساني يتعامل حتى مع المجرمين بصورة إنسانية من زاوية استحقاقهم لحد أدنى من المعاملة الكريمة اللائقة ليس بهم وحدهم وإنما بالإنسانية ككل.

من الممكن إضفاء شئ من التفاؤل على الخطاب الحقوقي عن طريق استعادة الدلالات التبشيرية للفلسفة الإنسانوية التي انبثق منها خطاب حقوق الإنسان

إن جانباً لا بأس به من مهمة تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة يتعلق بإعادة تربية الكادر الحقوقي نفسه

إن الطابع التفاؤلي للخطاب يكمن أيضا في هذه الحقيقة الأخيرة ذاتها. فلا يستطيع الخطاب الحقوقي التأكيد على أن التعامل القانوني والإنساني مع الجريمة الجنائية يؤدي إلى إنخفاض سريع في معدلات النشاط الإجرامي. ولكنه يستطيع التأكيد على أن هذا هو ما حدث بالفعل عبر فترة زمنية ممتدة. فجرائم مثل القتل والاغتصاب والسرقة بالإكراه..الخ. قد صارت أقل بكثير بالمقارنة بخمسين عاما مضت، أو بقرن مضى، أو بأكثر وذلك بالنسبة لجميع بلاد العالم تقريبا. وهو ما يكشف عن الأثر الإيجابي لتحسين مستويات المعيشة، والضمانات التي تقدمها نظم الرفاه، والحق في التعليم والتهذيب.. الخ. كما أنه يكشف عن الأثر الإيجابي للثورة التي نالت النظم القانونية وحولتها من نظم تفرط في العقاب إلى نظم تأخذ بمنهج أشمل في التعاطي مع الظاهرة الإجرامية، وتنظر بقدر من التفاؤل للطبيعة الإنسانية بالمقارنة مع الماضي.

والواقع أن جانبا لا بأس به من المهمة التي نتحدث عنها وهى تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة يتعلق بإعادة تربية الكادر الحقوقي نفسه. الذات التي يصدر عنها الخطاب، وخصوصا ذلك النوع الذي يتطلب استجابة سريعة لأحداث مؤلمة مثل "الأعمال العاجلة UA " تستطيع تكوينه بأكثر من لون، ومن ثم صنع ما تشاءه من إيماءات وانطباعات من خلال صياغة الخطاب.

هل نطلب الكثير فيما لو طالبنا أنفسنا بإعادة التدريب والتربية لتحرير أنفسنا من عوالق أحزان عميقة لها جذور متشعبة في نفوسنا إلى درجة أقرب إلى التشاؤم منها إلى التفاؤل.

قد يكون السؤال مفاجئا لنا، ولكنه ضروري تماما. فتعد الذات جانباً جوهرياً لإنجاح الرسالة. ولنستعرض تاريخنا النفسي وكذلك التاريخ الذاتي والموضوعي لرفاقنا ولأصدقائنا، فسوف نجده حافلا وأحيانا متخماً بالأحزان، وهو ما يجعلنا أكثر ميلا للخطاب الحزين أو المكفهر.

وبالنسبة لبعضنا الأكبر سنا قد لا يمكن أن نعيد صياغة تكويننا النفسي، ولكن قد يمكن أن نحث المناضلين والنشطاء الأصغر سنا على الاهتمام بهذا الجانب من التربية الذاتية أو التربية والتعليم الحقوقي.

"فتح" الخطاب الحقوقي

تشير بعض الفقرات السابقة إلى عناصر في خلفية الخطاب تساعد ولو قليلا على تحريره من الكآبة، ولكنها تهمنا أيضا في الحيلولة دون "غلقه".

إننا نعني بغلق الخطاب الحقوقي ميله لأن ينتظم منطقيا وعمليا حول الانتهاك كواقعة وجودية أو كحقيقة أو خطيئة أصلية لا فكاك منها. إن هذا "الانغلاق" في الخطاب يظهر كناتج لمجموع البيانات والمواقف التي تصدر عن المنظمات الحقوقية من خلال مدة معينة عاماً أو حتى خمس أعوام أحيانا. إذ إن الانتهاكات تظهر وكأنها طريق في اتجاه واحد.. ودائما ما يحدث اعتقال تعسفي، دائما يحدث تعذيب، دائما ما تحدث محاكمات غير نزيهة.. الخ. وذلك ببساطة لأن الغالبية الساحقة من البيانات والمواقف لا تذكر سوى أقل القليل عن غير ذلك من الأحداث أو اللا أحداث.

ويتسق هذا الطابع المغلق للخطاب مع الثقافة الإعلامية المعاصرة والتي تهتم اهتماما كبيرا بالفارق بين الحدث واللا حدث، أو ما يستحق الإخبار عنه وما لا يستحق، ليس من زاوية آثار هذا أو ذاك على المجتمع والمستقبل، وإنما من زاوية الإثارة. وعلى سبيل المثال فإن اعتقال عدد من الأشخاص اعتقالا عشوائيا يعد حدثا هاما ولكن الإفراج عنهم قد لا ينظر إليه باعتباره حدثا على الإطلاق. وقد لا يصدر أي بيان ينوه بهذا "اللا حدث" رغم أنه قد يكون أكثر دلالة، و هو بالتأكيد أكثر قيمة من حيث منح الإحساس بالتفاؤل والقدرة على الإنجاز في شرايين الحركة الحقوقية وفي شرايين المجتمع المدني بصورة عامة.

إن "فتح الخطاب" الحقوقي معناه جعل هذا الخطاب قادرا على بث الأمل في نفوس الجمهور والرأي العام، وإقناعه بأن ثمة طريقاً يملكه هذا الجمهور لتحقيق انفراج حقيقي في حالة حقوق الإنسان، وأن إحداث تغيير جوهري هو أمر ممكن. وبهذا المعنى يظهر الخطاب الحقوقي منفتحا على حياة فيها تجدد، وفيها انعكاسات لمعنى الإرادة، وفيها مصير وأقدار نستطيع أن تؤثر عليها، بل وأن نصنعها بأيدينا وعقولنا.

ما نعنيه هنا بفتح الخطاب الحقوقي قد يكون أكثر من ذلك، وقد يصل إلى درجة من القوة تظهر الانتهاكات الجسيمة وكأنها مفارقة زائلة من منظور قطاع زمني عريض للتاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي للبلد والشعب.

نعني بغلق الخطاب الحقوقي ميله لأن ينتظم منطقياً وعملياً حول الانتهاك كواقعة وجودية أو كحقيقة أو كخطيئة أصلية لا فكاك منها

بدلاً من ظهور الحركة الحقوقية كمعارضة منظمة لسلطان القهر، تظهر كمعارضة لمسيرة نضالية حقوقية واثقة من نفسها ومتطلعة لغدٍ أفضل

إن هذا المعنى: أي إظهار الانتهاكات ليس باعتبارها قدرا لا رد له ولا طريق للخروج من أسره، وإنما باعتبارها مفارقة أو حتى محاولة يائسة لمصادرة الحركة المستقبلية، ولوقف زحف التقدم أو قطع الطريق على النضال من اجل الحرية والديمقراطية والكرامة الإنسانية، هذا المعنى يمكن تجسيده بطرق كثيرة ونحن نقترح على وجه الخصوص إضافة ركنين أو عنصرين إضافيين إلى الخطاب الحقوقي بجسمه التقليدي.

الركن أو العنصر الأول هو إظهار إرادة الحركة الحقوقية والمجتمع المدني بصفة عامة على الحصول على نظام قانوني يخدم الكرامة والحقوق الأساسية بغض النظر عن التضحيات وطول المدى اللازم. لابد في سياق إظهار هذه الإرادة بوضوح تام من أن تظهر الحركة الحقوقية كتعبير عن المجتمع بأسره بأحلامه وتطلعاته، وكإعلان أيضا بإرادته في الكفاح، وأن نظهر كفاح الحركة والمجتمع كمسيرة تاريخية مظفرة.

وبتعبير آخر، فإن بدلا من ظهور الحركة الحقوقية كمعارضة منظمة لسلطان القهر، فإن سلطان القهر يظهر كمعارضة لمسيرة نضالية حقوقية واثقة من نفسها ومتطلعة ليوم تنتزع فيه فضاءً فسيحا لسلطان الرحمة والتعاطف الإنساني والعزة والكرامة لكل إنسان.

أما الركن الثاني فهو "الاحتفال" بحدوث تحسن في أي مجال له صلة بالحقوق الأساسية للإنسان، وذلك بالتوازي مع "الأسف" بحدوث انتهاك أو نقض في الوفاء بهذه الحقوق. لابد أن يظهر هذا الاحتفال كعملية مستمرة وموازية للتقارير والبيانات التي تسجل الانتهاكات، حتى لا تظهر تلك الأخيرة وكأنها الأحداث "الوحيدة" أو البعد الوحيد والاتجاه الوحيد للتطور السياسي والاجتماعي للبلاد

ولابد هنا أن نسجل خلافا واضحا مع بعض المناضلين الحقوقيين في عدد محدود من الأقطار العربية التي يحدث فيها تحسن ملموس في أوضاع حقوق الإنسان، فيصر هؤلاء المناضلون على الاستهانة بالتحسن الطارئ، والنزوع لتهميشه أو ترشحه للمجتمع كانتصار ثانوي، أو كخديعة ومناورة من جانب القائمين على النظام السياسي أو تواطؤا من جانب تيار آخر من المناضلين الحقوقيين. وهذا هو حال بعض المناضلين في المغرب مثلا.

إذا تعمق هذا الشعور لدى المواطنين، فإنه لن ينتج شيئا غير اليأس، ومن ثم

لا شك أن هذه العلاقة تتسم بالأحادية، والالتياع أو في الحد الأدنى الحزن والاكتئاب والشعور الدائم بالصدمة.

إذ يلعب الخطاب الحقوقي دور النذير، فقد فهمنا المهمة التقليدية لهذا الخطاب على أنها إبلاغ الرأي العام (المحلي والعالمي) بالانتهاكات الحادثة ودعوته لوقف هذه الانتهاكات. إن هذا الخطاب إذن لا يحتوي على شئ آخر تقريبا.

ولو أخذنا المسألة عبر فترة ممتدة من الزمن، لوجدنا أن عملنا قد انتظم كعلامات مستمرة للرأي العام تقول له أن المجتمع حافل بالانتهاكات وأن القانون موضوع على الرف، وأن التبعية التي يعيشها فاقدة للأمان وأنه محروم من الحماية، وأن رجال الدولة مطلقو السراح في اصطياد فرائسهم وضحاياهم، وأنهم لا يترددون عن ارتكاب أفظع الجرائم وأشنع الانتهاكات.

يظهر المجتمع في هذا الخطاب:

- كضحية وفريسة، أو كأنه مفعول به دائما.
- عاجز إلى حد بعيد عن الدفاع عن نفسه.
- حافل بقوى الظلام والقسوة التي تتحرك بحرية وتستطيع أن توجه ضرباتها المؤلمة إلى من تشاء كيفما تشاء وحيثما تشاء.

هذه القسمات الثلاث للخطاب الحقوقي قد تسبب أشد الضرر لوعي المجتمع ووجدانه، إن لم تتوازن على سمات ومعطيات أخرى، ومناقضة جذريا.

والمشكلة هي كيف نفعل ذلك؟ أو كيف تنشأ علاقة متوازنة مع المجتمع؟ لابد أن ينشأ خطاب جديد يشمل قسمات موازنة أي تحديداً:

- مخاطبة المجتمع كفاعل، أو باستنهاض خلاياه وقواه الحية.
- التأكيد على أنه قادر على الدفاع عن نفسه، وأنه يحقق إنجازات كبرى، وأن من حقه أن يعرف أنه يملك ليس المناعة فحسب، بل والقدرة على الإبداع العبقري في جميع مجالات الحياة.
- التشديد على الإيمان بالمستقبل، والتأكيد على الحق في الاستبشار والإبقاء على توهج الآمال في الصدور، وأن الوعود أكثر واعظم بكثير من التهديدات والعقبات.

بذلك يصبح الخطاب الحقوقي متحررا من أحاديته ومؤكدا على انفتاحه غير المحدود وسابحا في فضاء رحب، سواءً من حيث تناوله الضمني للطبيعة الإنسانية

المهمة التقليدية للخطاب الحقوقي هي إبلاغ الرأي العام المحلي والعالمي بالانتهاكات الحادثة ودعوته إلى وقفها فيظهر المجتمع كمفعول به دائماً وعاجز عن الدفاع عن نفسه وحافل بقوى الظلام والقسوة

أو فهمه للمجتمع أو تصديره للإمكانات المحتملة والمضمرة في النظام الاجتماعي.

إن العادة المصرية القديمة التي تركت وفرة من الطعام والشراب والورود والوعود جنبا إلى جنب مع المتوفي ومع علامات الموت كانت تبطن حكمة متأصلة، وأظن أنها خالدة وبكل بساطة فإنه لا يجب أبدا أن نترك الناس فريسة للانطباع الأحادي بالقسوة المطلقة أو بؤس المصير، ويجب أن نناهض هذا الانطباع بكل قوة، دون أن نخفي أي جزء من الحقيقة الراهنة.

ولكن القضية هي كيف نفعل ذلك، كيف ندعو المجتمع ككيان ناهض وفاعل وقادر على الاستبشار وصنع الأمل؟

ربما نستطيع أن نفعل ذلك من خلال إعادة تكوين بنية الخطاب الحقوقي العربي من ناحية وتوسيع أفق الممارسة النضالية من ناحية ثانية.

وسوف نتحدث عن كل من هذين الناحيتين، بالترتيب

يجب أن ندعو المجتمع ككيان فاعل وناهض وقادر على صنع الأمل ، لذا كان ضرورياً إعادة تكوين بنية الخطاب الحقوقي العربي وتوسيع أفق الممارسة النضالية له من ناحية أخرى

إعادة تكوين الخطاب

يتخيل نشطاء حقوق الإنسان أن خطابهم مهني وقتي إلى حد كبير، ويبدو ذلك للوهلة الأولى صحيحا بالنسبة للمنظمات المحترمة والتي تتمتع بسمعة عالية ومصداقية مرتفعة. فالخطاب إما بيان يصدر بمناسبة وقوع انتهاك، أو تقرير شهري أو سنوي يرصد حالة حقوق الإنسان في مدة زمنية أو في جانب من الجوانب أو بالنسبة لحق محدد أو آخر، وفي مختلف الحالات، فإن البيان أو التقرير يسجل الواقعة سواءً كانت حدثا أو صنعه رجال، ويحدد ما بها من خروقات لالتزامات الحكومة وفقا للنص المعني من لاتفاقية أو الميثاق أو الإعلان الدولي ذي الصلة، ثم يطلب رفع وإنهاء الانتهاك موجها هذا الطلب لمستوى أو آخر من مستويات السلطة العامة. كما قد يوجه هذا الطلب إلى جهات دولية مثل الأمم المتحدة ولجانها ذات الصلة، أو أقسامها المتخصصة (مثل المجلس الاقتصادي والاجتماعي). وفي بعض الحالات يوجه الخطاب أيضا للرأي العام والمنظمات النقابية والشخصيات العامة والمؤسسات المدنية.

ويصاغ البيان بلغة فنية محايدة أو تبدو كذلك وهى لغة مشابهة لتلك التي يستخدما القضاة في أحكامهم أو المحامون المهنيون في مرافعاتهم. وتكاد أيضا تكون لغة كتب القانون.

وباختصار، فإن بنية الخطاب تشمل ما يلي:

■ حدث: هو انتهاك بعينه أو سلسلة من الانتهاكات للقانون الدولي لحقوق الإنسان.

■ حجة حقوقية تؤكد أن هذا الحدث هو انتهاك للقانون والالتزامات الدولية أمام المجتمع الدولي، وربما القوانين والدساتير المحلية.

■ طلب محدد برفع هذا الانتهاك أو ذاك، وتحسين حالة حقوق الإنسان بوجه عام.

ولكن هناك عنصر أساسي للغاية في أي خطاب وهو خلفيته العامة، والتي تنعكس في تكوينه اللغوي. وما ينبثق عن هذا التكوين من أمزجة نفسية واستعدادات ذهنية. فإذا تصورنا الجزء الصلب من الخطاب (الحدث- الحجج القانونية- المطالب) كجسم، فإن الفضاء الذي يتحرك فيه هذا لجسم لا يقل أهمية.

وعموما، فإن أول عمليات إعادة التكوين للخطاب كما نقترحها تتضمن تحويل فضاء الخطاب بعيدا عن نزعة تشاؤمية مشحونة بالتوتر والتطير، وربما اليأس إلى نزعة تفاؤلية مشوبة بالأمل والرجاء.

ثمة جانب آخر من عملية إعادة التكوين، هو يتعلق بجسم الخطاب او جانبه الصلب والظاهر، ونحن لا نقترح المساس بأي من العناصر الجوهرية التي أسلفنا ذكرها لهذا الخطاب، غير أننا نقترح إضافة عنصرين جديدين لا نلمسهما في الخطاب الحقوقي الشائع:

العنصر الأول هو "الاحتفال" بأي تحسن يطرأ على أي جانب له صلة بموضوع الخطاب في أي منطقة أو مكان في البلاد، وذلك جنبا إلى جنب مع الدراسة المحددة للانتهاك و"الأسف" على وقوعه.

أما العنصر الثاني فهو "إظهار الإرادة والتصميم المطلق والثقة الكاملة" في قدرة البلاد على إنهاء الانتهاك موضوع الخطاب.

فإذا كان الجانب الأول يعني بتحرير الخطاب من الكآبة فإن الجانب الثاني يعني "بفتح" الخطاب وإنهاء طابعه الدائري أو المطلق، بحيث يبدو أنه ثمة حل لإشكاليات التطور القانوني، السياسي للمجتمعات والدول. وأن هذا الحل مرتهن بإرادة المجتمع وليس بظروفه الموضوعية، فحسب.

أول عمليات إعادة تكوين الخطاب هي تحويل فضاء الخطاب بعيداً عن نزعة تشاؤمية مشحونة بالتوتر إلى نزعة تفاولية مشوبة بالأمل والرجاء

لنتحدث بشيء من التفصيل ولو في الحدود الطبيعية المتاحة لهذا التقديم عن كل من هذه العناصر.

المطلوب هو غرس نزعة تفاؤلية في اللغة المستخدمة في الخطاب كلما كان ذلك ممكناً

١- تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة

لا يمكن بالطبع تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة بصورة إنشائية، ولا بتخفيف وقائع الانتهاك أو تقديمها بصورة مختلفة عما هي بالفعل. فانتهاكات حقوق الإنسان كئيبة بطبيعتها، والكشف عنها ليس هو مصدر الكآبة، وإنما وقوعها وحدوثها هو هذا المصدر. ولا نتصور أيضا تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة عن طريق إضفاء معاني زائفة أو إضافة جمل زاعقة أو ذات طابع مسرحي، مثلا.

إننا نقترح أسلوبا مغايرا تماما وهو غرس نزعة تفاؤلية في اللغة العامة المستخدمة في الخطاب، عندما وكلما كان ذلك ممكنا. وبطبيعة الحال، فإن انتهاج هذا الأسلوب ليس سهلا. فإذا قمنا بمقارنة ما نطلبه بالشعر مثلا، فسوف يكون من الصعب نظم أبيات شعرية حول موضوع حزين ومؤثر، باستخدام بحر من البحور المرحة أو الخفيفة تماما. ولكن ماذا يضير لو حاولنا ذلك بالتحديد؟ ماذا يضير لو كان الحزن غلالة شفافة تشي بأن الشخص الحزين لما حدث الآن هو في الأصل شخص مرح ومتفائل معظم الأوقات وفرح في أي مكان؟

من الناحية الفنية سيكون الجمع بين الحزن في طبيعة الموضوع والبساطة والخفة في البحر الذي ينتظم الأبيات صعبا، ولكنه ليس مستحيلا. والشعر العربي ذاخر بهذه المحاولات.

ولنترك الشعر جانبا لكي نوضح ما نقصده.

من الممكن إضفاء شئ من التفاؤل على الخطاب الحقوقي عن طريق استعادة الدلالات التبشيرية في الفلسفة الإنسانوية Humanist التي انبثق منها خطاب حقوق الإنسان.

وليس من الضروري أن نستعيد هذه الدلالات التبشيرية بالإشارة إلى خيبة موعودة في المستقبل البعيد. فالواقع أن هناك دائما أمثلة لبلاد ومجتمعات أخرى تعتمد احترام حقوق الإنسان ويتمتع فيها الناس بحقهم في التعامل بكرامة، ومن المفيد تماما الإشارة إلى هذا المعنى. كما أن تاريخ كل بلد ليس كله انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان. ففي كل تاريخ مراحل انفتاح على المعاني الأرقى للكرامة

من الممكن إضفاء شئ من التفاؤل على الخطاب الحقوقي عن طريق استعادة الدلالات التبشيرية للفلسفة الإنسانوية التي انبثق منها خطاب حقوق الإنسان

الإنسانية. ويجب دائما الإشارة إلى هذه المراحل التاريخية التي تمتع فيها المواطنون بحقوقهم. فحقوق الإنسان لا يجب أن تعمل كطريق الأشجار المؤدي إلى مدينة فاضلة أو مدينة أحلام أو بوتوبيا. ولكنها يجب أن تلتصق في أذهان الناس جميعا بمعنى التحقق، والفرح بالحرية والفخر بصيانة الكرامة والعزة الإنسانية. ولم تكن هذه المعاني غائبة لا في الثقافة العربية ولا في السياسة العربية كل الوقت. بل إننا شهدنا في كل بلد من بلادنا العربية مراحل كانت فيها هذه المعاني مصانة ولو إلى حد ما.

مثلا حالة دستور ٢٣ في مصر، والمراحل الديمقراطية في السودان ولكننا لا نعتمد فقط على هذا الجانب التاريخي بنسبيته وما حفل به أحيانا من قيود وصراعات. فلابد أن نكمله دائما ببحث موجز وإشارات ولو عابرة إلى مستقبل أفضل للإنسان العربي في البلد المعني.

وفيما بين الماضي والمستقبل هناك أيضا النماذج الاجتماعية التي تصون الكرامة والحقوق في مناطق أخرى من العالم، والكيفية التي تعامل بها نظم قانونية أخرى موجودة، في المشكلات والقضايا التي تعسف حيالها النظام السياسي والقانوني القائمة في البلد المعني مما أفضى للانتهاكات موضوع الخطاب.

إن دلالة ذلك كله هو أن الخطاب الحقوقي في فضائه العام يجب أن ينطوي ولو بصورة موحية بأكثر منها صريحة على وعود وبشرى وليس فقط على نكبات وأحزان.

ثمة طريقة ما للنظر إلى النصف الممتلئ من الكوب، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن هؤلاء الذين وقع عليهم الانتهاك يمكن أن يكونوا "ضحايا" أو "أبطال". ولا شك أن استدعاء صورة البطولة يولد إيماءات مختلفة جذريا عن صورة "الضحية". ولا شك أن من الممكن بناء خطاب حقوقي يشتمل على خلفية من التقرير للبطولات الملهمة التي قام بها نشطاء ومناضلون من أجل الحرية أو القيم الإنسانية الأخرى، ويصلح هذا النوع من الخلفيات بالنسبة لحالات معينة، ولكنه لا يصلح لحالات أخرى.

فضحايا الانتهاكات قد لا يكونون أبطالا، بالمرة. بل قد يكونون مجرمين، ولكن الخطاب الإنساني يتعامل حتى مع المجرمين بصورة إنسانية من زاوية استحقاقهم لحد أدنى من المعاملة الكريمة اللائقة ليس بهم وحدهم وإنما بالإنسانية ككل.

إن جانباً لا بأس به من مهمة تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة يتعلق بإعادة تربية الكادر الحقوقي نفسه

إن الطابع التفاؤلي للخطاب يكمن أيضا في هذه الحقيقة الأخيرة ذاتها. فلا يستطيع الخطاب الحقوقي التأكيد على أن التعامل القانوني والإنساني مع الجريمة الجنائية يؤدي إلى إنخفاض سريع في معدلات النشاط الإجرامي. ولكنه يستطيع التأكيد على أن هذا هو ما حدث بالفعل عبر فترة زمنية ممتدة. فجرائم مثل القتل والاغتصاب والسرقة بالإكراه..الخ. قد صارت أقل بكثير بالمقارنة بخمسين عاما مضت، أو بقرن مضى، أو بأكثر وذلك بالنسبة لجميع بلاد العالم تقريبا. وهو ما يكشف عن الأثر الإيجابي لتحسين مستويات المعيشة، والضمانات التي تقدمها نظم الرفاه، والحق في التعليم والتهذيب.. الخ. كما أنه يكشف عن الأثر الإيجابي للثورة التي نالت النظم القانونية وحولتها من نظم تفرط في العقاب إلى نظم تأخذ بمنهج أشمل في التعاطي مع الظاهرة الإجرامية، وتنظر بقدر من التفاؤل للطبيعة الإنسانية بالمقارنة مع الماضي.

والواقع أن جانبا لا بأس به من المهمة التي نتحدث عنها وهى تحرير الخطاب الحقوقي من الكآبة يتعلق بإعادة تربية الكادر الحقوقي نفسه. الذات التي يصدر عنها الخطاب، وخصوصا ذلك النوع الذي يتطلب استجابة سريعة لأحداث مؤلمة مثل "الأعمال العاجلة UA " تستطيع تكوينه بأكثر من لون، ومن ثم صنع ما تشاءه من إيماءات وانطباعات من خلال صياغة الخطاب.

هل نطلب الكثير فيما لو طالبنا أنفسنا بإعادة التدريب والتربية لتحرير أنفسنا من عوالق أحزان عميقة لها جذور متشعبة في نفوسنا إلى درجة أقرب إلى التشاؤم منها إلى التفاؤل.

قد يكون السؤال مفاجئا لنا، ولكنه ضروري تماما. فتعد الذات جانباً جوهرياً لإنجاح الرسالة. ولنستعرض تاريخنا النفسي وكذلك التاريخ الذاتي والموضوعي لرفاقنا ولأصدقائنا، فسوف نجده حافلا وأحيانا متخماً بالأحزان، وهو ما يجعلنا أكثر ميلا للخطاب الحزين أو المكفهر.

وبالنسبة لبعضنا الأكبر سنا قد لا يمكن أن نعيد صياغة تكويننا النفسي، ولكن قد يمكن أن نحث المناضلين والنشطاء الأصغر سنا على الاهتمام بهذا الجانب من التربية الذاتية أو التربية والتعليم الحقوقي.

"فتح" الخطاب الحقوقي

تشير بعض الفقرات السابقة إلى عناصر في خلفية الخطاب تساعد ولو قليلا على تحريره من الكآبة، ولكنها تهمنا أيضا في الحيلولة دون "غلقه".

إننا نعني بغلق الخطاب الحقوقي ميله لأن ينتظم منطقيا وعمليا حول الانتهاك كواقعة وجودية أو كحقيقة أو خطيئة أصلية لا فكاك منها. إن هذا "الانغلاق" في الخطاب يظهر كناتج لمجموع البيانات والمواقف التي تصدر عن المنظمات الحقوقية من خلال مدة معينة عاماً أو حتى خمس أعوام أحيانا. إذ إن الانتهاكات تظهر وكأنها طريق في اتجاه واحد.. ودائما ما يحدث اعتقال تعسفي، دائما يحدث تعذيب، دائما ما تحدث محاكمات غير نزيهة.. الخ. وذلك ببساطة لأن الغالبية الساحقة من البيانات والمواقف لا تذكر سوى أقل القليل عن غير ذلك من الأحداث أو اللا أحداث.

نعني بغلق الخطاب الحقوقي ميله لأن ينتظم منطقياً وعملياً حول الانتهاك كواقعة وجودية أو كحقيقة أو كخطيئة أصلية لا فكاك منها

ويتسق هذا الطابع المغلق للخطاب مع الثقافة الإعلامية المعاصرة والتي تهتم اهتماما كبيرا بالفارق بين الحدث واللا حدث، أو ما يستحق الإخبار عنه وما لا يستحق، ليس من زاوية آثار هذا أو ذاك على المجتمع والمستقبل، وإنما من زاوية الإثارة. وعلى سبيل المثال فإن اعتقال عدد من الأشخاص اعتقالا عشوائيا يعد حدثا هاما ولكن الإفراج عنهم قد لا ينظر إليه باعتباره حدثا على الإطلاق. وقد لا يصدر أي بيان ينوه بهذا "اللا حدث" رغم أنه قد يكون أكثر دلالة، و هو بالتأكيد أكثر قيمة من حيث منح الإحساس بالتفاؤل والقدرة على الإنجاز في شرايين الحركة الحقوقية وفي شرايين المجتمع المدني بصورة عامة.

إن "فتح الخطاب" الحقوقي معناه جعل هذا الخطاب قادرا على بث الأمل في نفوس الجمهور والرأي العام، وإقناعه بأن ثمة طريقاً يملكه هذا الجمهور لتحقيق انفراج حقيقي في حالة حقوق الإنسان، وأن إحداث تغيير جوهري هو أمر ممكن. وبهذا المعنى يظهر الخطاب الحقوقي منفتحا على حياة فيها تجدد، وفيها انعكاسات لمعنى الإرادة، وفيها مصير وأقدار نستطيع أن تؤثر عليها، بل وأن نصنعها بأيدينا وعقولنا.

ما نعنيه هنا بفتح الخطاب الحقوقي قد يكون أكثر من ذلك، وقد يصل إلى درجة من القوة تظهر الانتهاكات الجسيمة وكأنها مفارقة زائلة من منظور قطاع زمني عريض للتاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي للبلد والشعب.

بدلاً من ظهور الحركة الحقوقية كمعارضة منظمة لسلطان القهر، تظهر كمعارضة لمسيرة نضالية حقوقية واثقة من نفسها ومتطلعة لغدٍ أفضل

إن هذا المعنى: أي إظهار الانتهاكات ليس باعتبارها قدرا لا رد له ولا طريق للخروج من أسره، وإنما باعتبارها مفارقة أو حتى محاولة يائسة لمصادرة الحركة المستقبلية، ولوقف زحف التقدم أو قطع الطريق على النضال من اجل الحرية والديمقراطية والكرامة الإنسانية، هذا المعنى يمكن تجسيده بطرق كثيرة ونحن نقترح على وجه الخصوص إضافة ركنين أو عنصرين إضافيين إلى الخطاب الحقوقي بجسمه التقليدي.

الركن أو العنصر الأول هو إظهار إرادة الحركة الحقوقية والمجتمع المدني بصفة عامة على الحصول على نظام قانوني يخدم الكرامة والحقوق الأساسية بغض النظر عن التضحيات وطول المدى اللازم. لابد في سياق إظهار هذه الإرادة بوضوح تام من أن تظهر الحركة الحقوقية كتعبير عن المجتمع بأسره بأحلامه وتطلعاته، وكإعلان أيضا بإرادته في الكفاح، وأن نظهر كفاح الحركة والمجتمع كمسيرة تاريخية مظفرة.

وبتعبير آخر، فإن بدلا من ظهور الحركة الحقوقية كمعارضة منظمة لسلطان القهر، فإن سلطان القهر يظهر كمعارضة لمسيرة نضالية حقوقية واثقة من نفسها ومتطلعة ليوم تنتزع فيه فضاءً فسيحا لسلطان الرحمة والتعاطف الإنساني والعزة والكرامة لكل إنسان.

أما الركن الثاني فهو "الاحتفال" بحدوث تحسن في أي مجال له صلة بالحقوق الأساسية للإنسان، وذلك بالتوازي مع "الأسف" بحدوث انتهاك أو نقض في الوفاء بهذه الحقوق. لابد أن يظهر هذا الاحتفال كعملية مستمرة وموازية للتقارير والبيانات التي تسجل الانتهاكات، حتى لا تظهر تلك الأخيرة وكأنها الأحداث "الوحيدة" أو البعد الوحيد والاتجاه الوحيد للتطور السياسي والاجتماعي للبلاد

ولابد هنا أن نسجل خلافا واضحا مع بعض المناضلين الحقوقيين في عدد محدود من الأقطار العربية التي يحدث فيها تحسن ملموس في أوضاع حقوق الإنسان، فيصر هؤلاء المناضلون على الاستهانة بالتحسن الطارئ، والنزوع لتهميشه أو ترشحه للمجتمع كانتصار ثانوي، أو كخديعة ومناورة من جانب القائمين على النظام السياسي أو تواطؤا من جانب تيار آخر من المناضلين الحقوقيين. وهذا هو حال بعض المناضلين في المغرب مثلا.

إذا تعمق هذا الشعور لدى المواطنين، فإنه لن ينتج شيئا غير اليأس، ومن ثم

انفضاض المواطنين من حول الحركة الحقوقية وشعاراتها ومطالبها.

ومثلما يجب توثيق كل انتهاك، يجب أيضا توثيق كل تحسن في أحوال حقوق الإنسان. بل لا نبالغ إذا طالبنا أن نفعل ذلك أحيانا بصورة عمدية، ولا نقول اصطناعية. فنحن كمناضلين حقوقيين لا نزيف الوقائع أو نزور الحقيقة، ولا يجب أبدا أن نظهر بصورة المبالغين في وصف الأمور، ولكن الواقع يحفل دائما بتطورات إيجابية. وعلى سبيل المثال، فإن حدوث تحسن في معدلات وفيات الأطفال في العالم العربي هو أمر يستحق التحية، ومثلما تنتقد الهيئة الطبية وزارات الصحة والحكومات عند أي إهمال جسيم للحق في الرعاية الصحية، يجب أن نوجه التحية لأطباء وهيئات تمريض ومفكرين في المجال الطبي ناضلوا من أجل إنقاذ حياة مئات الآلاف من الأطفال وتحسين مؤشر الخدمة الصحية للأطفال.

مثلما يجب توثيق كل انتهاك، يجب أيضاً توثيق كل تحسن في أحوال حقوق الإنسان

المسألة الحاسمة هنا هي أننا ننسب هنا الفضل لصاحبه، وفي أغلب الأحيان لا تكون الحكومة هي صاحبة الفضل في إنجازات وتطورات إيجابية كثيرة وإنما أقسام معينة من المجتمع. ولكن حتى لو كانت الحكومة هي صاحبة القرار، فلا بأس أبدا من أن ننسب لها بعض الفضل، وليس في ذلك أدنى معاني الانتهازية، خاصة عندما نضع تقاريرنا بصورة سليمة ونزيهة مشيرين إلى الدور الرئيسي للمجتمع المدني بأقسامه المختلفة، ومؤكدين على أن كل تطور إيجابي هي ثمرة لتضحيات شرفاء، بل وأبطال من أبناء هذا المجتمع ومن مناضلين في كل مجال، بما في ذلك مجال حقوق الإنسان.

(٢) توسيع أفق الممارسة الحقوقية

إن بعض التوسع الحادث في أفق الممارسة النضالية للحقوقيين العرب يخلص خطابهم بالفعل من بعض الكآبة. على سبيل المثال، فإن أنشطة التعليم تفرض حدا أدنى من تنوع القضايا والاطروحات وتقلل من التركيز الكامل على الانتهاكات، وهو التركيز الملحوظ بشدة في مجمل البيانات الصادرة عن المنظمات، كما أن تلك الأنشطة بما تحمله من أنشطة اجتماعية متباينة تفتح بابا للبهجة.

وتتسق مع ذلك الاستعانة بصورة متزايدة بالفنون والآداب في توصيل الخطاب الحقوقي. ونلحظ هنا دور الكاريكاتير بشكل خاص، ولكن أيضا دور المسرح والسينما والفنون التشكيلية جنبا إلى جنب مع دور الأغنية والقصيدة الشعرية..

الخ. ومن أفضل التقاليد التي نمت وترعرعت في إطار الحركة الحقوقية الاهتمام الملحوظ "بالاحتفال" كقالب اجتماعي وعلى سبيل المثال، ابتكرت المنظمة المصرية منذ نهاية الثمانينات فكرة الاحتفال بتسليم "جائزة" لحقوق الإنسان خلال كل عام لشخصية أو هيئة متميزة في هذا المجال كما قامت المنظمة العربية بعدد من الأنشطة الاحتفالية والتي شملت إلقاء الشعر والموسيقى والغناء إلى جانب الصورة ورسوم الكاريكاتير. وقامت منظمات عديدة أخرى في المغرب العربي بأنشطة مشابهة. وتنوع وسائل بعض المراكز والمنظمات لتشمل نوادي سينما، وإنتاج "أجندات" وكتب مصورة للأطفال وغير ذلك من الوسائل السمعبصرية المثيرة والتي تزرع بسمة حتى في أحلك الأوقات وأصعبها.

ولكننا نقصد بتوسيع اوجه الممارسة الحقوقية بعدا آخر لا يتعلق بآليات العمل، وإنما بالتنسيق مع منظمات المجتمع المدني الأخرى.

الحركة الحقوقية العربية معنية قبل كل شئ بإنتاج بنية تشريعية تحترم حقوق الإنسان في النص والواقع. أما من ناحية الطريق إلى هذا الهدف، فإنها لا زالت حائرة، المنهج الأساسي في النضال الحقوقي لا يزال هو الاعتماد على الرأي العام العالمي ومنظومة الأمم المتحدة، وذلك بالمقارنة مع الرأي العام الوطني والقومي العربي ومنظومة المجتمع المدني أو الأهلي ومنظماته الحرفية والرسمية.

ثمة إمكانيات متباينة للغاية بين مختلف الأقطار العربية لإحداث تفاعل حميم بين منظمات حقوق الإنسان من ناحية ومنظمات المجتمع المدني من ناحية أخرى.

ويعتقد كثيرون أن هذه المهمة مرهونة بتغيير "جدول أعمال" الحركة الحقوقية بحيث تبدو وكأنها قد تبنت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي تهم الجماهير بالمقارنة بالحقوق المدنية والسياسية التي تهم النخبة.

هذه الصياغة حافلة بالأغلاط الفكرية والعملية، والبديل هو تشجيع الحركة لمنظمات المجتمع المدني على التعاطي بشجاعة مع قضاياها، التي تمثل طائفة واسعة من الحقوق، تبرز بينهما مختلف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وفي أحوال معينة، حيثما تكون تلك المنظمات الجماهيرية شديدة الهشاشة والضعف، قد يتعين على المناضلين الحقوقيين بصفتهم الفردية أو باعتبارهم أعضاء وقيادات في منظمات حقوقية أن يبادروا بتأسيس هذه المنظمات أو يقوموا بإمداد الموجود منها بالخبرات والمهارات التنظيمية والفنية المطلوبة.

إن أفضل منظمات النضال من أجل الحقوق الاقتصادية ليست منظمات حقوق الإنسان. ولا يبدو لي أن ثمة آمالا عريضة في تحقيق إنجازات ملموسة على جبهة الحقوق الاقتصادية من خلال المنظمات الحقوقية. وإنما الأمل يقع على أكتاف المنظمات النقابية ومنظمات المرأة والمنظمات غير الحكومية الاقتصادية الأكثر تخصصا في قضايا بعينها، والتي قد تعمل كجماعات ضغط.

ولكن المنظمات الحقوقية يمكنها مساندة عمل هذه المنظمات النقابية والجماهيرية وتطويره. وبذلك فإنها لا تقوم بواجبها حيال المجتمع ككل فحسب، بل إنها تنشئ علاقة أكثر إيجابية معه. تعني بذلك كل ما يسهم في إثارة "نخوة" المجتمع و"عزته" و"ثقته بنفسه" و"طموحه" من أجل التغيير و" تفاؤله" بانتصار مطالبه وقضاياه العادلة.

إننا نشدد على هذه المصطلحات والتعبيرات لسبب واضح، وهى أنها تصور بشئ من الوضوح ما أطالب به في هذا التقديم، وهو التملص من كل ما قد يعطي انطباعات بالكآبة أو اليأس أو الضعف.

وعلى هذا المستوى نفسه لا شك أن جعل حركات ومنظمات حقوق الإنسان البيت الأساسي للمثقفين المبدعين في مختلف مجالات الإبداع سيكون إضافة كبيرة جدا للحركة الحقوقية وللإبداع العربي في نفس الوقت.

يضفي المبدعون في مجالات الشعر والقصة والأدب عموما، والأغنية والمسرح والسينما والنحت والفنون التشكيلية بهجة كبيرة على العمل الحقوقي، بينما يخرج المبدعون والمثقفون بجائزة كبيرة وهى فرصة التوجه للجماهير ومخاطبتها بصورة مباشرة، سواءً من خلال الوسيط الإبداعي أو الوسيط الصحافي أو غيره من الوسائط.

وعلى أية حال، فإن ما نتحدث عنه هو مهمة يجب أن نطرحها للاجتهاد وتفتح كل الأزهار، واقتراح البدائل. إنها مهمة تحثنا على إبداع خطاب جديد ليس فيه أي تنازل عن أي من مطالبنا، أو أمام أية سلطة كانت، ولكنها في نفس الوقت تمنح الأمل للناس، وتمسك برؤية تفاؤلية مهما كان الواقع العربي كئيبا.

رئيس التحرير

إشكاليات الخطاب الحركي الإسلامي في موقفه من المرأة (١)

صلاح الدين الجورشي*

خاض الخطاب الدينى الحركى ولا يزال معارك كثيرة مع التيارات الحداثية التى تطلق عليها التسمية الرائجة بالتيارات العلمانية. وإذ اتصفت معظم معارك الإيديولوجية بالطابع الهجومى، خاصة تلك المتعلقة بالمسائل العقائدية، فإن اللافت للنظر طغيان النزعة الدفاعية فى قضايا أخرى من أهمها موضوع المرأة، فرغم بعض التطورات الإيجابية التى حصلت لدى بعض الشخصيات والفصائل المتبنية والمنتجة لهذا الخطاب، إلا أن الطرح الغالب بقى مسكوناً بهاجس الخوف من الوتيرة المتسارعة لاندماج المرأة المسلمة فى حركة المجتمع المنفتح على عالم متغير. كما لا يزال عدد كبير من أصحاب هذا الفكر يواصلون محاولاتهم لوضع مزيد من الضوابط الفقهية والإيديولوجية لتقييد حركة المرأة خارج البيت، ويستمرون أيضاً فى التركيز على واجبات المرأة تجاه زوجها وأسرتها أكثر من مطالبتهم باحترام وتدعيم حقوقها. لهذا كلما حدث تحرك نسائى أو سياسى فى بلد مسلم، يهدف أصحابه إلى تعديل التشريعات المحلية المتعلقة بالنساء تصدى له الكثير من أصحاب هذا الخطاب، وبذلوا قصارى جهدهم للحد من سقف هذه المطالب والقدح فى نوايا أصحابها. ولم يسجل فى تاريخ هذه الحركات أن بادر بعضها فى بلد من البلدان الإسلامية، وشن حملة قوية من أجل إدخال إصلاحات على قوانين الأحوال الشخصية وتعزيز حضور المرأة فى المجتمع.

لا يعنى ذلك أن أصحاب الخطاب الحركى هم أعداء بالفطرة للمرأة، كما يتهمهم خصومهم تعسفاً، وإلا فكيف نفسر تبنى مئات الآلاف من النساء لمقولاتهم. لكن منهجية التعامل مع النص الدينى، والنظرة للمرأة ووظيفتها الاجتماعية، هما العاملان الرئيسيان اللذان وضعا عموم هذا الخطاب فى موقع الملاحق للمتغيرات، والساعى لإيقاف ديناميكية تحرير المرأة، بدل افتكاك المبادرة من أجل نحت مجتمع إسلامى معاصر ومتوازن.

* مفكر وصحفي تونسي - النائب الأول لرئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

هذه الورقة محاولة لتوضيح الأسباب المنهجية التى لا تزال تحول دون حدوث تغييرات جوهرية فى بنية الخطاب الحركى عند تحديد موقفه من مسألة المرأة. حتى الاجتهادات التى تمخضت عنها بعض المحاولات الفكرية بعد عناء شديد، مع أهميتها، لم تصبح بعد أفكاراً غالبة داخل هذه الأوساط، والأهم من ذلك لم ترتق حتى الآن لتشكل تأسيساً نظرياً لرؤية نسائية إسلامية الآن

تداخل الخطابات

ظهر الخطاب الحركى مع ظهور الحركات الإسلامية الرافعة لشعار شمولية الإسلام، والتى تعتقد أن معالجة مشاكل المجتمعات المسلمة، وتحقيق المصالحة مع الدين يكمنان فى حل وحيد هو إقامة الدولة الإسلامية المنفذة للشريعة. وإذا تقيدنا بالمنطقة العربية كإطار جغرافى وسياسى، يمكننا القول بأن حركة "الإخوان المسلمون" هى أول من أسس الخطاب الحركى فى الفضاء العربى السنى. لكن لا يعنى ذلك أن هذا الخطاب مقطوع الصلة بتيارات الفكر الإسلامى التى سبقته. كما أنه ليس حكراً على المنتمين لحركات ما يسمى بالإسلام السياسى. فهناك من يؤمن بهذا الخطاب أو يعيد إنتاجه دون أن تكون له صلة حركية بأى تنظيم أو جماعة من هذه الجماعات. وفى أحيان كثيرة تتداخل الخطابات بشكل يصعب الفصل بينها. فالخطاب الحركى الذى يختلف فى أسلوبه ومقاصده، وبعض وظائفه عن بقية الأنماط الأخرى، لا يمنعه ذلك من أن يستند على بعض مرتكزات الخطاب التقليدى المحافظ عند معالجته للعديد من المسائل العقائدية والأخلاقية و الاجتماعية والسياسية وغيرها. كما ينفتح فى أحيان أخرى على الخطاب الإصلاحى أو التحديثى عندما تدفعه الضرورة إلى ذلك، أو يقتنع بعض رموزه بحتمية التجديد لتجاوز مأزق عملى أو نظرى.

أسس الشيخ حسن البنا حركته فى سنة ١٩٢٨، أى بعد أن اتخذت قضية المرأة منعرجاً مختلفاً عما كانت عليه أوضاعها فى أواخر القرن الماضى وبدايات القرن العشرين. ويعود الفضل فى تلك الحركية التى اخترقت الجسم الاجتماعى الإسلامى إلى رموز النهضة العربية والإسلامية بشقيهم الليبرالى والإصلاحى[٢] .

تفيد الحقيقة التاريخية أن الإخوان لم يعادوا المرأة، ولم يتعاملوا معها مثلما كان الشأن مع التيار التقليدى، الذى اعترض بشدة حتى على حقها فى التعليم، وعمل جاهداً على منعها من الخروج للعمل والانخراط فى الحركة الاجتماعية. كان حسن البنا ذكياً، متأثراً بفكر رشيد رضا، متفاعلاً مع الواقع الاجتماعى، وبالتالى كان يعلم جيداً أن مشروع التغيير الذى بشر به لن يكون له معنى أو مستقبل بدون أن تكون المرأة جزءاً أساسياً منه. لهذا أسس فى مطلع دعوته مدرسة للبنات سماها "مدرسة أمهات المؤمنين". كما أصبح للتنظيم فرعه النسائى، وبرامجه ونشاطاته الموجهة للتوعية واستقطاب

النساء. وانطلق منذ ذلك التاريخ كتاب الحركة وفقهاؤها فى بلورة رؤية "متكاملة" حول قضايا المرأة المسلمة والنموذج الذى يرغبون فى نحته وترويجه. هذا النموذج النظرى والسلوكى تناقلته معظم الحركات الإسلامية الأخرى التى تأثرت بالإخوان، واحتذت حذوها، وتبنت مرجعيتها العقائدية والحركية.

ومن خلال استعراض ملامح هذا النموذج يمكن الوقوف على بعض العوائق التى جعلت لهذا الخطاب سقفاً، لم يستطع فى أغلب التجارب أن يتجاوزه، رغم اجتهادات مهمة قام بها البعض هنا وهناك.

الملامح العامة للخطاب

يمكن اختزال أهم مرتكزات هذه الرؤية فى العناصر التالية:

١- كان الإسلام سباقاً فى تكريم المرأة وتحريرها من القيود والأغلال(٣).

٢- ليس الدين هو المسئول عن الانحطاط الذى أقعد نصف المجتمع فى البيت، وحرم المرأة من حقوقها، وحتى من آدميتها. إنما ابتعاد المسلمين عن تعاليم الإسلام، واحتكامهم للتقاليد هما السبب فيما آلت إليه أوضاع النساء فى المجتمعات الإسلامية(٤).

٣- تحرير المرأة على الطريقة الغربية يعتبر تحريراً مزيفاً، حيث تحولت هناك إلى سلعة فى ضوء هيمنة الأفكار المادية(٥).

٤- التقيد بالشريعة هو الكفيل وحده بتكريم المرأة وضمان حقوقها فى مجتمع إسلامى نظيف. أما اختلاف بعض الأحكام بين الجنسين، فليس مرده ترسيخ دونية المرأة، كما يعتقد البعض، إنما مرجعه اختلاف الوظيفة الاجتماعية، أو التباين فى المسئوليات والأعباء، أو لاعتبارات لها صلة بالجوانب النفسية والبيولوجية.

٥- النساء شقائق الرجال، يستوى جميعهم فى الإنسانية، لكنهم يختلفون فى القدرة وتقسيم العمل. فالمساواة التامة التى نصت عليها المواثيق الدولية، وتطالب بها الحركات النسائية مغالطة، ودعوة مضادة للفطرة(٦) .

٦- فى إطار تقسيم الوظائف الاجتماعية يكون الدور الأساسى للمرأة، هو تحمل العبء الأكبر من شئون البيت والعناية بالأطفال دون عزلهم عن المجتمع. إما انشغالها بالعمل خارج البيت، فذاك يقدر بالضرورة، كما يبقى محكوماً بالضوابط الشرعية.

٧- من حق المرأة التعلم، حتى تتمكن من تربية أجيال غير جاهلة. ولا تزوج إلا برضاها. كما أن من

واجبها المشاركة فى الدعوة وإصلاح المجتمع.

٨- واجب على المسلمة ارتداء الحجاب، وتجنب الاختلاط بالرجال إلا فى حدود الضرورة، وتجنب الخلوة مع من هو غير محرم.

تلك باختصار العناصر الأساسية المحددة لمكانة المرأة ودورها فى الخطاب الحركى. وهو بالمقارنة للخطاب التقليدى شكل خطوة إلى الأمام، لكنه بقى دون الخطاب الإصلاحى النهضوى الذى دشنه الشيخ محمد عبده، ودفعه إلى الأمام آخرون أمثال قاسم أمين فى مصر، وطاهر الحداد فى تونس، وعلال الفاسى فى المغرب.

والآن عندما نلقى نظرة عامة على هذا الخطاب بعد سبعين عاماً من ولادته، نلاحظ أنه لا يزال يخوض نفس المعارك القديمة، فباستثناء بعض الكتابات والمواقف المتطورة نسبياً التى صدرت خلال المرحلة السابقة، خاصة فى السنوات الأخيرة(٧)، فإن مؤشرات الردة قد تفاقمت إلى درجة مخيفة، دفعت بالعديد من رموز الصحوة إلى إعلان حالة فزع. والأمثلة على ذلك كثيرة. ونكتفى بشهادتين لرمزين من رموز التيار التصحيحى داخل الخطاب الحركى.

الأولى: للدكتور يوسف القرضاوى الذى أشار فى أحد كتبه إلى أن "العمل الإسلامى قد تسربت إليه أفكار متشددة غدت هى التى تحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وتأخذ بأشد الأقوال تضييقاً فى هذه المسألة.

ففى أواسط السبعينات، ظللت أحضر لعدة سنوات المؤتمرات السنوية لاتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا، وكان يحضر الإخوة والأخوات، ويشهد الجميع المحاضرات والندوات العامة... لكنى فى الثمانينات حضرت عدداً من المؤتمرات فى أمريكا وأوروبا، فوجدت فصلاً تاماً بين الجنسين". وفى إشارة ذكية منه أكد القرضاوى أن "مشكلة العمل الإسلامى النسائى أن الرجال هم الذين يقودونه، ويوجهونه ويحرصون على أن يظل زمامه بأيديهم. يفرضون أنفسهم فرضاً حتى على الاجتماعات النسائية، مستغلين حياء الفتيات المسلمات الملتزمات، فيكتمون أنفاسهن ولا يتيحون لهن قيادة أمورهن بأنفسهن". ثم يرفع الغطاء عن ظاهرة شديدة الدلالة تكررت ولا تزال فى كل التجارب تقريباً. فحين يتزوج حركى بفتاة عرفت بنشاطها وحيويتها "يفرض عليها العزلة، ويمسكها فى البيت، ويحرمها من المشاركة فى الحركة، ويطفئ تلك الشعلة التى كانت تضئ الطريق لبنات الإسلام"(٨).

أما الشهادة الثانية: فهى للمرحوم الشيخ محمد الغزالى. ونظراً لأهميتها نتوقف عندها بشكل مطول.

معركة الغزالى آخر المعارك

يعتبر المرحوم الشيخ محمد الغزالى من أبرز الفقهاء الدعاة الذين أسهموا باستفاضة فى تأصيل الخطاب الحركى ودعمه. ورغم خلافه المبكر مع جماعة الإخوان، وخروجه من هياكلهم منذ مرحلة التأسيس، إلا أنه بقى قريباً منهم، ومن أشد المتحمسين فى الدفاع عن مشروعهم المجتمعى. وللحقيقة كان الرجل جريئاً فى العديد من آرائه قياساً للتيار الغالب فى الساحة. وقد هاله ما هال صديقه القرضاوى من انتشار مظهر الردة الفكرية والاجتماعية، لهذا قرر مع من يشاطرونه الإحساس بالفزع أن يسخر السنوات الأخيرة من عمره فى سبيل "ترشيد الصحوة". فى هذا السياق ينزل كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، الذى أخرجه للناس عام ١٩٨٩، فأثار ضجة فى أوساط الجماعات الراديكالية داخل مصر وخارجها، ودارت بسببه بين المؤلف وبين التيار السلفى المشرقى عامة والخليجى خاصة،معركة شرسة حول ما ورد فيه من آراء وأحكام، خالف فيها بشدة معظم المواقف العقائدية والاجتماعية التى اعتمدها هذا التيار لبناء منظومة فقهية شديدة الانغلاق والتحجر.

جاء فى الصفحة ٣٦ قوله: (نريد للصحوة الإسلامية المعاصرة أمرين، أولهما: البعد عن الأخطاء التى انحرفت بالأمة، وأذهبت ريحها، وأطمعت فيها عدوها. والآخر: إعطاء صورة عملية للإسلام تعجب الرائين، وتمحو الشبهات القديمة، وتنصف الوحى الإلهى. ويؤسفنى أن بعض المنسوبين إلى هذه الصحوة فشل فى تحقيق الأمرين جميعا، بل أخاف الناس من الإسلام، ومكن خصومه من بسط ألسنتهم فيه).

لم يحتو الكتاب على مناقشة قضايا جديدة، أو ذات صلة بالتحديات المعاصرة، ولعل أهمية هذا الكتاب تكمن فى نوعية المسائل التى تناولها الكاتب، وقامت حولها الضجة. ففى الباب المتعلق بـ "عالم النساء" دافع الشيخ عن المواقف التالية: جواز كشف الوجه والكفين، وأن لبس النقاب لم يكن عبادة، جواز أن تعمل المرأة خارج البيت بضمانات شرعية، عدم جواز الرجل منع زوجته من الذهاب إلى المسجد، إذا فرغت من وظائف بيتها، قبول شهادة المرأة فى كل شئ، بما فى ذلك ميدان القصاص والحدود وفق النصاب الثابت فى الدين، باستثناء موقفه الجرىء الذى أجاز فيه تولى المرأة القضاء والسفارة والوزارة، وحتى رئاسة الدولة، فإن معظم المسائل الفرعية الأخرى، تم حسمها منذ قرون وتخطاها الفكر الإصلاحى بمسافات ضوئية، وأصبح يفترض أن تكون طويت بدون رجعة. لكن مع ذلك عادت تلك المسائل الصغيرة والجزئية، لتجد من يبعث فيها الحياة من جديد، ويشغل بها المسلمين فى هذا المنعرج الحاسم من تاريخهم المعاصر، مما دفع فقيها فى مستوى المرحوم محمد الغزالى ليخصص لها أكثر من بحث، ويضطر فى تمهيده لمؤلفه أن يكتب "أتحمل وحدى مسئولية الأحكام التى

قررتها، وأن أواجه ما قد يثور من اعتراضات؟".

رغم الطابع التاريخي للمحتوى السجالي لمعظم موضوعات الكتاب، فإن ذلك لا ينقص من أهميته لعدة اعتبارات من بينها:

١- يتميز الغزالي باطلاع واسع على النصوص المرجعية والتراث الفقهي، مع قدرة على المحاجة العقلية والنصية، إلى جانب اعتداله في الرأي حتى أصبح رمز ما يسميه محمد عمارة بالتيار الوسطي.

٢- جاء الكتاب ضمن محاولات التصدي لموجة عارمة من المفاهيم والفتاوى التي حولت الكثير من العاملين في هذه الساحات إلى أشبه بالديناصورات، يفجرون معارك قديمة، ويتشابكون مع كل الذين يخالفونهم. ويعتبرون أن ما تبناه بعض الإخوان أو غيرهم من آراء في قضية المرأة، رغم نقائصه واضطرابه وتناقضه، هو نوع من أنواع الردة والانحراف! رد عليهم الغزالي بحدة، بعد أن استعرض عديد المظالم التي ابتليت بها المرأة المسلمة الذي يثير الدهشة أن مدافعين عن الإسلام أو متحدثين باسمه، وقفوا محامين عن هذه الفوضى الموروثة، لأنهم- بغباوة رائعة- ظنوا أن الإسلام هو هذه الفوضى؟ والجنون فنون والجهالة فنون؟"[٩].

٣- تضمن الكتاب أقصى ما بلغه الاجتهاد داخل منظومة الخطاب الحركي. فالغزالي يلامس هنا سقف الخطاب، يحاول اختراقه حيناً، ليعود بعد ذلك إلى السباحة دونه.

عوائق الخطاب

هل نبتت مثل هذه الأفكار والسلوكيات داخل أجواء الحركة الإسلامية مصادفة، أم وجدت مناخاً ملائماً ساعدها كثيراً على النمو والانتشار؟. هذا السؤال قد يكون مزعجاً لممثلي هذه الحركات، لكنه يبقى ضرورياً لفهم ظاهرة الانحراف والتطرف التي يشكو منها الجميع. لا نريد أن نقلل من أهمية العوامل التي ساعدت على ذلك، مثل الاستبداد السياسي، وضعف التكوين العلمي لعموم الحركيين، والتخلف الذي تشكو منه معظم المؤسسات الدينية الرسمية. لكن ما نريد إثارته في خاتمة هذا العرض يتعلق بمسئولية الخطاب نفسه في إفراز عوامل الشد إلى الخلف.

نعود لرؤية الخطاب الحركي التي اختزلناها سابقاً في ثماني نقاط، وإلى مضمون بعض الشهادات خاصة كتاب الغزالي، لنؤسس في ضوئها الملاحظات التالية:

١- اتسم الخطاب بالنزعة الدفاعية التي جعلته يطرح قضية المرأة في الإسلام طرحاً مثالياً، فيفصلها عن سياقاتها التاريخية، ولا يبحث بتعمق وتجرد الأسباب التي جعلت أوضاع المرأة المسلمة تنتكس بعد نهاية المرحلة الراشدية مباشرة.

٢- ضخم الخطاب البعد الأخلاقى فى معالجته لقضية المرأة، ومنذ أن أصدر أبو الأعلى المودودى كتابه الشهير "الحجاب" والخطاب الحركى يعطى الأولوية للشكل ممثلاً فى ضبط مواصفات لباس المرأة، ويدفع بأصحابه فى سبيل محاربة "السفور والتبرج" إلى معارك استهلكت طاقات ضخمة، واستوجبت تحبير عشرات الكتب والكراسات. كما أداروا صراعات صاخبة ولا يزالون، من أجل الفصل بين الجنسية فى المدارس والجامعات وأماكن العمل منعاً للاختلاط والخلوة(١٠) .

مسألة اللباس والعلاقة بين الجنسين لها مبرراتها الفكرية والاجتماعية، وقيمتها الرمزية من الجوانب الدينية والثقافية والسوسيولوجية، لكن أن تحتل القضية كل هذا الحيز من التفكير والتحرك والصراع، فذلك لا يدل فقط على وجود اختلال فى سلم الأولويات، وإنما يكشف أيضاً عن خطأ فى تحديد دور المرأة فى المجتمع. إن تضخيم هذا الجانب عمق الربط بين حضور المرأة ومشاركتها الاجتماعية، وبين الخوف من الإثارة والكبت الجنسى. هذا الإحساس جعل الكثير من الحركيين يميلون، حتى داخل أوساطهم، إلى تقييد حركة النساء، والتوسع فى تحديد مواصفات الزى الشرعى، حتى عاد بعضهم إلى الدفاع من جديد عن النقاب، كما لا تزال مسائل المصافحة وغض البصر أثناء التخاطب وأنواع الماكياج المسموح بها، تثير جدلاً فى عديد من الساحات(١١). كل تلك الاحتياطات وغيرها أملاها البحث عن تجنب الفتنة، وخشية تفشى العلاقات غير المشروعة داخل أوساط الحركيين.

إن النقاء الأخلاقى قيمة مشروعة من قيم التربية الإسلامية، لكن تناولها بهذا الأسلوب، وتحويلها إلى هاجس وعقدة، من شأنه أن ينتهى إلى بناء علاقات غير سليمة أو طبيعية بين الجنسين، ويخلق لدى البعض من الشباب والفتيات حالات من الشائية والنفاق الاجتماعى، ويوقع الخطاب فى نفس الخطأ الذى يعيبه على خصومه، أى تشيئ المرأة، واختزالها فى بعدها الجنسى(١٢). وبدل السعى إلى "تطبيع" العلاقات بين الجنسين، من خلال خلق مناخ ثقافى ونضالى واجتماعى مشترك، تسمو فيه المشاعر والاهتمامات، ويصبح حضور المرأة فى الفضاءات العامة شيئاً عادياً، ينزلق الخطاب فى اتجاه الفصل والتحريم والمس من الحريات الفردية(١٣). ولا شك فى أن ذلك من أبرز العوامل التى تفسر غياب قيادات نسائية فى معظم هذه الساحات، وسرعة اندثار بعض من تبدو عليهن صفات القيادة.

٣- إلحاح الخطاب على الوظيفة الأسرية للمرأة، وتأكيده على أولويتها(١٤)، جعل الكثيرين من الحركيين يميلون إلى محاولة تثبيتها فى البيت باعتباره مدار حركتها. لقد عمق ذلك الموقف السلبى تجاه عمل المرأة الذى بقى ينظر إليه كاستثناء يقع اللجوء إليه عند الاضطرار، وليس حقاً من الحقوق، ومجالاً من مجالات تنمية شخصية المرأة وتحقيق وجودها الاجتماعى واستقلالها الذاتى.

لا يعنى هذا تأييد الموقف المتطرف الذى تبنته بعض الفصائل الراديكالية فى الحركة النسائية،

بدعوتها النساء إلى التضحية بالحياة الأسرية من أجل تحقيق مصالحتهن مع ذواتهن. هذا موقف ثبت بطلانه، وتخلت عنه كثير من النسوة. عمل المرأة ليس هدفاً فى حد ذاته. لكن فى غياب رؤية توفيقية تأخذ بعين الاعتبار الانخراط الواسع للمرأة المسلمة فى الحركة الاقتصادية هو الذى غيب البحث داخل الخطاب الحركى عن ظروف عمل المرأة العربية، من حيث مساواتها فى الأجر مع الرجل، وتغيير قوانين الشغل، وتحسين أدائها، وانعكاس ذلك على استقرارها العائلى والنفسى. كما قل الإلحاح على اعتبار الحياة الأسرية قائمة على مبدأ الشراكة، وتراجع التأكيد على الدور الأساسى للزوج فى تربية الأبناء والمساعدة فى إدارة شئون البيت، بل لا يزال الكثير من منتجى الخطاب الحركى يحملون عمل المرأة خارج البيت مسئولية خراب الأسر، وانحراف الأبناء، وخيانة الأزواج. ولا يزال العديد منهم يشترط ألا يكون عمل المرأة مزاحمة للرجل المسئول عن نفقات من يعولهم من زوجة وبنين، وربما عجوزين فقيرين، فهو خطيئة اجتماعية، لأنها بعملها تروج البطالة، وتسد أبواب رزق أطفال آخرين حجبت بعملها والدهم عن كسب قوتهم، ودفعت بهم إلى التشرد والضياع، ثم الانحراف والجريمة والعدوان على المجتمع وكراهيته[١٥]. كما استمر الكثيرون فى محاولة حصر مجالات الشغل التى يعتبرونها الأفضل للمرأة والقريبة من طبيعتها[١٦].

٤- يعانى الخطاب الحركى من مشكلة المراوحة وغياب التراكم، لهذا تراه مهدداً باستمرار بعوامل الارتداد والانتكاس، إنه يكاد أن يكون فكراً دائرياً، يعيد إنتاج مقولاته، ويعيد معها إدارة نفس المعارك بنفس الأسلحة والوسائل، فكلما شارفت بعض أطروحاته مرحلة النضج والتجاوز، طلع عليها من داخل نفس المدرسة من يناقضها، ويحاول نقضها وجرها إلى المواقع السابقة. إن سمة التذبذب وتجنب الحسم أحياناً لا تزال إحدى الآليات المتحكمة فى عموم هذا الفكر، والتى تفقده السيطرة الفكرية والتنظيمية على أجنحته الموغلة فى المحافظة والتحجر. فى هذا السياق اعتمد البعض أسلوب السحب باليد اليسرى ما تم تسليمه باليد اليمنى، مثلاً يقر الشيخ القرضاوى بحق المرأة فى تولى منصب القضاء، لكنه يضع شروطاً لذلك من بينها أن تمكن من المنصب بعد تجاوزها سن اليأس![١٧].

قد تتدخل الاعتبارات السياسية والحزبية لتحد من إمكانيات نمو الخطاب، وتدفعه نحو مهادنة أجنحته الأكثر راديكالية، لكسبها أحياناً أو تجنب الاصطدام بها أحياناً أخرى، أو الاستعانة بها فى عديد من المناسبات بغية التفرغ لخصم مشترك يتمثل عادة فيما يطلقون عليه التيار العلمانى المتهم باستغلال موضوع المرأة لإقصاء الإسلام عن المجتمع[١٨].

٥- هناك فجوة قائمة باستمرار بين الديناميكية الداخلية للخطاب الحركى وبين ديناميكية الواقع الاقتصادى والاجتماعى. الذين يحاولون تفكيك هذا الواقع وفهمه من داخل نسق هذا الخطاب لا يزالون أقلية غير فاعلة. لا يعنى هذا أن الخطاب الحركى مقطوع تماماً عن الواقع، فكل خطاب هو

بشكل من الأشكال انعكاس للواقع الذى أفرزه، لكن هناك فكراً يؤثر فى الواقع، ويدفعه نحو التطور والارتقاء، وآخر يلاحق الواقع ويعكسه بطريقة مضطربة وأحياناً مشوهة، يتجلى هذا الأمر بوضوح فى قضية المرأة، فالخطاب الحركى منذ نشأته بقى يحاول، دون جدوى، تأطير وتسييج حركة النساء فى الواقع. لا شك فى أنه اخترق هذا الواقع، وكسب لصفه قسماً مهماً من النساء انخرطن بحماس فى مشروعه، لكن باستثناء ارتداء الحجاب وما ارتبط به من قيم وسلوكيات، فإن هؤلاء النسوة يتمتعن بحقوق كثيرة توافرت وتحققت بفضل نضالات ومبادرات سابقة لولادة الخطاب الحركى[١٩] أو مستقلة عنه ومضادة له.

إن الخطاب التحديثى له عيوبه وشطحاته ونقائصه الكثيرة، لكنه فى تناوله لموضوع المرأة كان ولا يزال يختلف عن الخطاب الحركى بمنهجيته العملية، وتركيزه المستمر على جانبين استراتيجيين، تطوير التشريعات المحلية من جهة، وشحن النساء بمفاهيم تدفعهن بقوة لاقتحام كل مؤسسات المجتمع ومجالاته من جهة أخرى.

فى اتجاه معاكس كان ولا يزال عموم الخطاب الحركى متردداً فى إرساء علاقات متوازنة بين المرأة والمجتمع، يعطيها طاقة إيمانية لمواجهة ضغوطات الواقع الاجتماعى ليعود بعد ذلك فيربك صلتها بهذا الواقع، ويغرق قضاياها فى جدال فقهى مستمر حول مسائل كثيرة متفاوتة الأهمية. الأخطر من ذلك أنه كلما تحركت بعض القوى فى إحدى البلاد الإسلامية من أجل المطالبة بتنقيح قوانين الأحوال الشخصية، وتضمينها مزيداً من الحقوق الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو المدنية، إلا انتفض العديد من التيارات الناطقة باسم الخطاب الحركى لتجهض على تلك المحاولات، أو تقدح فى نوايا وخلفيات أصحابها[٢٠]، أو لتخفض من سقف الطلبات المطروحة.

إن مسألة التشريع قضية حساسة وخطيرة. والخطاب الحركى يدرك ذلك جيداً، لهذا تراه يرتكز أساساً على المطالبة بتطبيق الشريعة، التى تضفى من وجهة نظره صفة الإسلامية على الدولة. لكن هناك مفارقة يعيشها هذا الخطاب، فهو فى الوقت الذى يؤكد فيه أن الأنظمة القانونية السائدة فى المجتمعات العربية الإسلامية ليست شرعية، نرى الكثير من أتباعه يخوضون معارك شرسة من أجل الحفاظ عليها عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية. فهل يعتبرون أن كل الفصول المنصوص عليها فى مختلف التشريعات المحلية إسلامية خالصة؟ أم يرون فى الأحوال الشخصية المربع الأخير الذى يجب الاستماتة فى الدفاع عنه، مهما كان محتواها، بعد أن أدخلت تعديلات كثيرة على المساحات الأخرى للتشريع؟.

بقطع النظر عن الدوافع التى تقف وراء ذلك، فالسؤال يبقى مطروحاً، إذا لم يكن الخطاب الحركى الطرف المبادر إلى المطالبة بتطوير التشريع كمدخل للنهوض بالمرأة المسلمة، خاصة وأن فى

التشريعات المحلية لعديد من البلدان الإسلامية المئات من الأحكام التى لا علاقة لها بالشريعة[٢١]، أو لا تمس من الثوابت والنصوص المحورية فى القرآن والسنة؟[٢٢]

٦- تبقى الإشكالية الرئيسية التى قد تفسر جانباً مهماً من الإشكاليات السابقة، تتعلق بمسألة النصوص. هى إشكالية لا يواجهها الخطاب الحركى لوحده، إنما تأتى فى مقدمة قضايا الفكر الإسلامى بمختلف تجلياته ومدارسه.

إن جانباً محورياً من الجدل الدينى حول المرأة فى الإسلام هو جدل حول النصوص. فإثبات حقه أو نفيه يتطلب البحث عن نص، وتحديد درجة إلزاميته، وطريقة تفسيره وتأويله. فالذين يسعون إلى سجن النساء فى فضائهن التقليدى يلجأون إلى ترسانة من النصوص والآراء الفقهية، وفى المقابل غالباً ما يلجأ المعتدلون إلى نصوص وآراء مضادة. لهذا ترى السجال غالباً ما ينقل المعركة من مجالها الاجتماعى إلى مجالها الفقهى.

هذا اللجوء إلى عالم النصوص أمر طبيعى جداً، وجزء لا يتجزأ من بنية الفكر الدينى فى كل الأديان. والذين يتضايقون من هذا الجدل لا يدركون أهميته من جهة، وحتميته من جهة أخرى. لكن المشكلة التى يعانى منها الفكر الإسلامى عموماً هو

أولاً: عدم توصله حتى الآن إلى تنظيم أولوياته فى ضوء التحديات العملية ومصالح الأمة.

وثانياً: ترتيب النصوص فى ضوء تلك الأولويات حتى يخف التناقض فيما بينها.

وثالثاً: إرساء بناء فكرى وفقهى متكامل وقابل للنمو والتطور.

ليس المقصود توحيد كل أنماط الخطاب، فذلك أمر غير ممكن ولا مرغوب فيه. الفكر الإسلامى قائم على التعدد، ويجب أن يبقى كذلك. لكن شتان بين تأسيس منظومة فكرية وفقهية متجانسة تشكل الخط السائد، وبين فوضى تستوى فيها الأصوات والخطوط، وتضغط من خلالها التيارات الأكثر محافظة لتفتح باستمرار الجدل حول كل القضايا، فتحول بذلك دون استقرار الفكر وتقدمه.

إلى جانب ترتيب النصوص حسب الموضوعات والأهمية المرجعية بما يزيل التناقض الظاهرى بينها، لابد من إخضاعها لمنهجية تستجيب لاحتياجات الواقع. لقد أشار محمد الغزالى ضمن رده على الغلاة الجدد إلى بعض مقومات هذه المنهجية:

- "منع التناقض بين الكتاب وبعض الآثار الواردة، أو التى تفهم على غير وجهها".
- "منع التناقض بين الحديث والواقع التاريخى".
- "ما سكت الإسلام عنه فليس لهم أن يلزموا الناس فيه بشئ قد ألفوه هم أنفسهم من قبل".
- "يعتبر الحديث شاذاً إذا كان الثقة قد خالف به الأوثق. فإذا كان المخالف ليس ثقة بل ضعيفاً فحديثه متروك أو منكر".

ومع أهمية هذه المقاييس المنهجية الأصولية وما شابهها، هناك حاجة أشد للقراءة العقلية وال تاريخية للنصوص. وقد مارس الغزالى ذلك فى بعض تعليقاته. ففى رده على القائلين بوجوب وضع المرأة النقاب على وجهها، عاد للآية الكريمة (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم)(٢٣)، وعلق قائلاً: "إذا كانت الوجوه مغطاة فمم يغض المؤمنون أبصارهم؟ أيغضونها عن القفا والظهر؟"(٢٤) .

كذلك فعل مع قوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء)(٢٥)، فحصر القوامة داخل البيت فقط. وضرب مثالين، أولهما: عندما ولى عمر قضاء الحسبة فى سوق المدينة للشفاء، "كانت حقوقها مطلقة على أهل السوق رجالاً ونساء، تحل الحلال وتحرم الحرام وتقيم العدالة وتمنع المخالفات". أما المثال الثانى: "إذا كانت للرجل زوجة طبيبة فى مستشفى فلا دخل له فى عملها الفنى، ولا سلطان له على وظيفتها فى مستشفاها"(٢٦) .

عندما تناول الحديث النبوى "خاب قوم ولوا أمرهم امرأة"، سلم بصحته سنداً ومتناً، لكنه عاد للسياق التاريخى الذى قيل فيه الحديث، لينتهى إلى اعتباره كان تعليقاً من النبى على الأزمة السياسية والعسكرية التى كان يتخبط فيها الفرس عندما جعلوا "الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدرى شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب". فالحديث من هذه الزاوية التاريخية يختلف معناه، وبدل أن يكون حكماً يصبح "وصفاً للأوضاع"(٢٧) .

هناك صنفان من النصوص يتعلقان بالمرأة. صنف قليل العدد يعتبره أهل الاختصاص صحيحاً متناً وسنداً، لكنه يحتاج لعقول متفتحة على الحاضر والمستقبل، قادرة على الاجتهاد. وهناك صنف آخر من النصوص تحتويه كتب التراث وحتى كتب الحديث، يصب فى مجمله فى اتجاه ترسيخ دونية المرأة، لكن الكثير ممن يوثق فى علمهم ينكرون صحته أو يشددون على ضعفه، فهو فى النهاية وليد المراحل التى غيبت فيها المرأة وتم تحويلها إلى مجرد حريم".

بعد هذا الفرز الضرورى، لابد من تأسيس مواقف واضحة من مسائل محددة، وهذه المواقف المبدئية تتحول بدورها إلى مطالب يقع عبء الاستماتة فى الدفاع عنها على جميع الأصعدة التشريعية والسياسية والإعلامية والثقافية والسلوكية والتنظيمية. هكذا ينخرط الفكر الإسلامى فى تغيير الواقع وتحقيق المساواة بين الجنسين فى مفهومها الشامل والعادل. وبمثل هذا الجهد يمكن التخفيف من الفجوة العميقة بين الخطاب والواقع.

الخلاصة

يشكل الخطاب الحركى أحد تعبيرات الفكر الإسلامى التى ولدت فى مطلع هذا القرن. رغم مرور سبعين عاماً على نشوئه، لا يزال هذا الخطاب يراوح فى مكانه بالنسبة لعديد من القضايا. لا يعنى ذلك أن الخطاب جامد لا يتحرك. إنه يعيش ديناميكية داخلية، بطيئة بعض الشىء، لكنها عدلت بعض أطروحاته السابقة فى الثقافة السياسية مثلاً. اللافت للنظر أن تناوله لمسألة المرأة بقى إلى حد واسع محكوماً بالتوجس والمحافظة. ورغم بعض الاجتهادات التى صدرت عن كتاب وفقهاء معروفين بدفاعهم عن الخطاب الحركى، وإن كان معظمهم اختاروا التحرك والتعبير بعيداً عن الأطر التنظيمية الحزبية، فقد بقى الفكر السائد والسلوك اليومى لأغلبية المنتسبين للخطاب ودوائره ينزعان إلى محورة شخصية المرأة حول البيت والحياة الأسرية. هل للخطاب الحركى سقف لا يستطيع تجاوزه فى هذه القضية وفى غيرها؟. الثابت أن تغيير منهجية التعامل مع النص ساعدت كثيراً فى تعزيز حقوق المرأة المسلمة وتفعيل دورها فى المجتمع. والثابت أيضاً أن الواقع المعيش لم ينتظر تطور الخطاب لكى يقلب المعطيات المجتمعية رأساً على عقب. فالفكر الذى لا يحسن التفاعل مع الواقع، ولا يملك القدرة على استشراف المستقبل محكوم عليه بالفشل حتى لو امتلك أصحابه السلطة ذات يوم، وعضوا عليها بالنواجذ عشرات السنين.

عوائق النهضة في خطاب رائدات النهضة

ملك حفني ناصف ولبيبة هاشم نموذجاً

عبير خطاب*

رغم أن عصور النهضة قد أثارت العديد من القضايا، فإن قضية المرأة تبدو من بين أكثر هذه القضايا أهمية، وذلك من حيث كونها بمثابة المرآة التي تنعكس على سطحها رؤاه الحقة من غيرها من القضايا من غير مواربة أو مداراة.

فإذا كان تعليم المرأة وانخراطها في العمل الاجتماعي هو أهم ما دعا إليه رواد النهضة، فإن ذلك، بالطبع، كان لابد أن ينتج نموذجا جديدا للمرأة، وأعني نموذج المرأة التي ستأخذ على عاتقها التفكير في قضيتها والكتابة حولها، لقد دشن، إذن "عهد الرائدات الذي كان عليه أن يحول قضية النساء إلى اختصاص النساء بعد أن كانت من اختصاص الرجال في المقام الأول"(١).

وتحاول هذه الدراسة رصد صورة المراة، في بدايات هذا القرن عند رائدتين من رائدات النهضة في مصر وهما: لبيبة هاشم(٢) وملك حفني ناصف(٣). وهما من أوائل النساء المبادرات بإجراء إصلاحات في تكوين المجتمع المصري، ومحاولة إفساح مكان للمرأة فيه، الأمر الذي يقتضي ضرورة التفكير فيما كتبوا سعيا إلى تلمس عناصر النهضة أو حتى عوائقها.

فإن كتاباتهم تعد كتابات رائدة في مجال تحرير المرأة، على الرغم من كونها قد ظهرت بعد ما كتبه قاسم أمين، رائد تحرير المرأة، وأول من أطلق صيحة التحرير، والذي هو بحق "أول داعية إلى تحرير المرأة في المجتمعات الشرقية"(٤).

والحق أنه لا سبيل إلى الإلمام بمختلف جوانب قضية المرأة، والوقوف على أهم أطوارها بما هى محور من محاور فكر النهضة عامة ما لم نقف على ما كان لأمين من دور في تطوير طرحها من حيث

* ماجستير فلسفة إسلامية- آداب بنها- مصر

منهجية المقاربة وطريقة الإدراك، وما كان له عن طريقها من إسهام في ربط الصلة بين شئون الفكر فلم تحظ مسألة الدفاع عن حرية المرأة بما تستحقه من اهتمام وتركيز إلا مع صيحة قاسم أمين الداعية إلى تحريرها. فقاسم أمين هو "الوحيد من بين كل المفكرين الذي وهب كل جهوده وجميع آثاره تقريبا- لهذه الدعوة "تحرير المرأة" حتى لقد ذهب علما عليها ورمزا لها"(٦) وسنحاول أن نرى هل نجحت ملك ولبيبة في تحقيق أي تقدم في قضية المرأة بعد الانطلاقة الأولى لقاسم أمين في هذا المجال(٧)، وهل استطاعت أي منهما أن تتقدم خطوة ولو واحدة، في طريق الحرية الذي قطعه قاسم، أم ظل فكرهن أسيراً للجمود، ولم يتحقق له أن يصبح فكرا منتجا.

ولسنا في هذه القراءة نبغي محو أي إنذار للمرأة في قضيتها، أو إطلاق الأحكام عليها، وإنما فقط نحاول الكشف عن عوائق الإنتاج في خطابها والآليات التي تحرك فكرها، عن طريق رصد ما تحمله كتابات الرائدتين في داخلها من معوقات، تمنعها من الوصول إلى هدفها.

ولعله يلزم التنويه بان هذه الدراسة لن تتناول الأحكام الجزئية كتعدد الزوجات، والطلاق والحجاب، وغيره ذلك مما تناوله كل من لبيبة وملك وأمين بالدراسة والتحليل، لن نقف عند هذه الأمور الجزئية، وإنما سنتصدى بالدرس والتحليل لرؤيتهم الكاملة لقضية المرأة، والخلفية الفكرية التي يتحرك كل منهم في نطاقها، من خلال دراستنا لقضايا أشمل مثل: التربية، والتعليم، والعمل، ثم القضية الأعمق، والتي تتضمن كل ما سبق وهى الحرية والمساواة.

المساواة

إذا كان القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، هو الشرط اللازم لانضواء المرأة تحت مظلة الخطاب الراهن عن حقوق الإنسان، فإن ذلك يجعل من مساواة المرأة مع الرجل في الحقوق أحد أكثر المسائل جوهرية، ولعل ذلك ما أدركته البشرية مع إعلان الاتفاقية الخاصة بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وسعيها إلى تنفيذ المبادئ الواردة فيها، إيمانا منها بأن "التمييز ضد المرأة يشكل انتهاكا لمبدأي المساواة في الحقوق واحترام كرامة الإنسان، ويعد عقبة أمام مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل، في حياة بلدهما السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويعوق نمو ورخاء المجتمع"(٨). وتفترض هذه الاتفاقية أنه لتحقيق هذه المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، فإنه لابد من إعادة توزيع الأدوار في المجتمع، فدور "المرأة في الإنجاب لا يجوز أن يكون أساسا للتمييز، بل إن تنشئة الأطفال تتطلب بدلا من ذلك تقاسم المسئولية بين الرجل والمرأة والمجتمع ككل"(٩).

وإذا كان ذلك هو أقصى ما بلغته قضية المرأة في نهاية القرن، فإن الأمر لم يكن كذلك عند بداية القرن، بل لعله كان على العكس تماما من ذلك، حيث مضى البعض(١٠) متوهما- إلى أنه قد تصل المرأة إلى ما وصل إليه الرجل في العلم والعمل، ولكن ذلك "بعد أن تخرج عن طورها وسنتها الطبيعية، فهى في ذلك الوقت رجل لا امرأة والطبيعة حاكمة بالقسمة فقسم رجال وقسم نساء. ونحن لا نجد في تاريخ المرأة ما يجعلها في صف الرجل، فلا يجوز أن تسمو إلى رتبته تماما إلا إذا شذت عن فطرتها، فآدم عليه السلام سبق بطبيعته إلى جلب المعاش وحواء سيقت بطبيعتها إلى سكن البيت وتدبيره "وفرمان" الطبيعة فرمان من الله مقبول ومعقول".

ولعل أخطر ما ينتهي إليه هذا الرأي انه يجعل من مسألة التمييز بين الرجل والمرأة أمراً أنتجته الطبيعة (الأمر الذي يعني استحالة تغييره)، وليس وضعا فرضه التاريخ، الأمر الذي يعني إمكان تجاوزه بالطبع.

وترصد باحثة البادية غياب هذه المساواة بين الرجل والمرأة عبر استقراء لوضع المرأة في المجتمع، في كل أدوار حياتها بدءاً من كونها جنينا إلى أن تصير زوجة، فترى المرأة المصرية مسلوبة الحق مظلومة في كل أدوار حياتها "تراها يتشاءم منها حتى وهى جنين، فإذا ظهرت مولودة تستقبلها الحياة مقطبة والصدور منقبضة" وكذلك حالها في التربية والتعليم، فإن نصيب البنت قليل منها، فالتفرقة بين الذكر والأنثى تظهر في التربية أولا، ثم في التعليم، فتعد البنت شاذة إذا هى استمرت في التعليم، وتستنكر ملك من ينادون بقصر البنت على "تعلم القراءة والكتابة والطبخ والغسيل كأنما العلم خلق لهم وحدهم في حين أن الله سبحانه وتعالى لم يكلف به طائفة دون أخرى فكأنهم يجرحن عواطفنا علنا بقولهم لنا نريدكم خادمات منازل فقط لا سيدات مهذبات، وكيف يأبون علينا حقنا الطبيعي في مشاركتهم الحياة" ثم تنتقل إلى مرحلة الشباب فترى أن حظ البنت في سن الشباب مثل حظها في سن الطفولة، حيث تسلب حريتها، تصبح كالسجينة، وفي هذه المرحلة يتجلى التمييز حاسما بينها وبين الفتى، فإذا هى أصبحت زوجة "لم تزدد إلا ضغطا" فيقوى الرجل ويستبد. تكتم حرية الزوجة إلى درجة تميت نفسها وتعدمها الإحساس والحياة، فهو يتحكم فيها وفي صحتها وفي مالها وفي وقتها وفي حريتها وفي كل شئ"(١١).

وهكذا المرأة طوال تاريخها تعاني الظلم والقهر من جانب الرجل، و هذا ما ذهب إليه أيضا شبلي شميل حيث يرى أن المرأة "منذ القديم مظلومة مهضومة الجانب من الرجل لأنه أقوى منها"(١٢) فمنطق القوة هو الذي يتحكم في العلاقة بين الرجل والمرأة، بل ونظام العلاقات داخل المجتمع بأسره

"فالمرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه"(١٣) وهذا الرأي هو ما يؤمن به قاسم أمين، الذي يرد انحطاط المرأة المسلمة رغم ما يعطيه لها الإسلام من حقوق واحترام، إلى الأخلاق السيئة التي ورثناها عن الأمم التي دخلت الإسلام وهى حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام، وقد استمرت هذه الأخلاق السيئة في السيطرة، لتوالي الحكومات الاستبدادية على الأمة الإسلامية، فقد كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها، فالإنسان لا يحترم إلا القوة ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان(١٤) وقد قبلت المرأة بذلك مرغمة بالقوة مستسلمة للجهل، حتى حسبت كل ذلك واجبا عليها وحقا له(١٥) ولعل قيمة هذا الإدراك تتأتى من أنه يرد التمييز بين الرجل والمرأة إلى شروط تاريخية خالصة، وهو ما يعني بالطبع إمكان تجاوزه وتخطيه.

وإذا كانت ملك قد حاولت تحليل أسباب هذه النظرة للمرأة، على أنها مخلوق أضعف، ومن ثم تدنت درجة احترام الرجل لها، باعتبارها أقل ذكاء. ودعت إلى عدم التهاون في ذلك وضرورة أن تبحث المرأة عما يرقيها في أعين الرجل، ودلتها على أن حسن التربية والتعليم الصحيح هما السبيل إلى احترامها بوصفها ذاتاً إنسانية مساوية له في جميع الحقوق. فيعاملها معاملة الند للند. فإنها سرعان ما تتراجع مستسلمة لنوع ما من التمييز، يتجلى في تقبلها لأن تعامل المرأة من جانب الرجل "معاملة الوصي لليتيم" وترى أنها أفضل من أن يعاملها "معاملة السيد للعبد"(١٦).

والحق أن المرأة لم تفقد حقوقها من حرية ومساواة، وما إلى ذلك لظلم الرجل وإجحافه بحقوقها فقط، بل إنها لسوء الحظ- لعبت دورا بارزا في فقدانها لحقوقها باستسلامها ولاقتناعها بظروفها المحيطة، وعدم السعي إلى تغييرها، والتفريط في حقوقها وعدم المحاولة للترقي النابع من داخلها أولا، كل ذ لك يأتي في مقدمة أسباب عدم الاعتراف بها ككيان في المجتمع. فلكي تحقق المرأة كمالها، يجب أن تؤمن هى أولا بقدراتها العقلية والفكرية، وتؤمن بنفسها كطاقة فعالة في المجتمع. فإذا فقد هذا الإيمان عند امرأة عادية، فيجب أن نلتمس لها بعض العذر، أما إذا فقد عند رائدة من رائدات النهضة، فذلك ما لا نستطيع التسامح فيه، فها هى لبيبة هاشم تكرس للتمييز ضد المرأة، فترى أن تعليم الصبيان "يجب أن يختلف باختلاف طبقات الناس ودرجة استعدادهم"(١٧). فمنهم من لديه الاستعداد لتولي الأعمال العظيمة كالقضاء والرئاسة،ومنهم من يميل إلى الطب أو المحاماة، إلى غير ذلك. أما المرأة فحالتها غير حالة الرجل إذ يجب أن تربي جميع الفتيات تربية واحدة" فعلى الأمهات أن يوجهن جل عنايتهن إلى تدريب بناتهن على الطبخ وسائر الأشغال المنزلية والواجبات البيتية وبذلك

يؤهلن لأن يكن ربات أسر ومدبرات بيوت"[١٨]. فتدعو إلى ضرورة أن نربي بناتنا على حب العمل" العمل المنزلي" وأن نغرس في أذهانهن وجوب القيام بالأشغال المنزلية، كتربية أولادها والسهر على راحة الرجل وتمريضه والحرص على أمواله وخدمة أسرتها، وخياطة ملابسها إلى غير ذلك من "الأعمال النسائية العظيمة الأهمية"[١٩].

للمرأة إذا وظائفها التي خلقتها الطبيعة لها، هذا هو الاعتقاد الكامن داخل المرأة قبل الرجل- وهو ما جعلها خاضعة للرجل، لأنه رجل ولأنها امرأة، ولذا فقد "اختصت بالجهل والتحجب.. له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله. له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن. له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر. له كل شئ في الوجود وشى بعض ذلك الكل الذي استولى عليه"[٢٠] فقصر دور المرأة في المجتمع، في بيتها فقط يحرمها من ممارسة دورها في المجتمع عن طريق المشاركة في العمل العام، كما يحرمها من تطوير ملكاتها الإبداعية، وهو ما يعني أن تكون المرأة قوة معطلة في جسد الأمة.

وهكذا تنسى المرأة أن جميع الناس يولدون أحرارا ومتساويين في الكرامة والحقوق وأن لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات دون أي تمييز، بما في ذلك التمييز القائم على الجنس[٢١] ورغم كفاح ملك ولبيبة لتغيير ذلك الوضع الذي ينطوي على ازدراء بجنسهن، إلا أننا نجد في كتاباتهن من الآراء ما تساعد على تكريس أشكال التمييز الاجتماعي ضد المرأة فإذا كانت لبيبة هاشم تقرر أن دور المرأة في بيتها، هو الدور الطبيعي والمقدس لها، فإنها لا تستثني أي طبقة من طبقات المجتمع من هذا الدور. أما ملك حفني، فإننا نجد لديها ذلك التقسيم الطبقي لنساء المجتمع، ومن ثم تتنوع أدوار المرأة في المجتمع، بتنوع طبقات النساء فيه. وهذا ما سنلقي عليه الضوء الآن.

طبقات النساء وخطاب النخبة

تصنف باحثة البادية، النساء في ثلاث طبقات "كالرجال"[٢٢] وهى العامة والخاصة والوسط، وترى أن أفضلهن آدابا الوسط، فنساء هذه الطبقة هن الأكثر حشمة ووقارا أما الخاصة، أو "طبقة الغنيات، فيرخين لأنفسهن العنان في الملاهي والملاذ.. وقد تعودن عيش الكسل والراحة" كما أن العامة، وهى الطبقة الدنيا في المجتمع، فتدفعها الحاجة إلى طرق الطرق المختلفة لتجلب ما تسد به الرمق، ويختلط نساؤها برجالها في المصانع والمزارع وغيرها، وتخص باحثة البادية من هذه الطبقة الدنيا، فئة الفلاحات، فترى أن ظاهرهن الجد، أما في العمق فإن سوء التربية، يوجد بذرة الفساد فيظهر في

أخلاقهن "الفساد والوقاحة"، كما أن الاختلاط بالرجال في هذه الفئة "زادهن فجورا"(٢٣).

فالباحثة إذا تنطلق من مقدمة أن الاختلاط بين النساء والرجال يؤدي إلى فساد الأخلاق، لتصل إلى نتيجة مؤداها أن بإمكاننا الحكم على أخلاق النساء في كل طبقة، من خلال قياس درجة اختلاط النساء في كل طبقة برجالها. إيمانا منها بأن "الأكثر اختلاطا هو الأشد فسادا" ومن ثم تصبح نساء طبقة العامة "شرا على الآداب في كل أمة" فليس لهذه الطبقة عادات يتمسكن بها، ومن يخالفها يقع في الخطأ "كما يجوز تطبيق ذلك علينا"(٢٤). وتؤكد هذه العبارة الأخيرة، على أن خطاب ملك، خطاب نخبوي(٢٥). فهى تتحدث عن نساء طبقة العامة وأنهن من جنس آخر، فتغفل عن أن الاختلاط في هذه الطبقة هو نوع من التفاعل مع الواقع المحيط بهن، فمن خلال العمل يحاولن تحسين ظروفهن آملين في الوصول إلى وضع معيشي أفضل. كما أنها قد تناست أن تمسك هذه الطبقة بالعادات والتقاليد يعد أقوى منه في الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة العليا، فكان يجب ألا تنكر عليهن وجود عادات وتقاليد لديهن يسرن عليها، وليس خروج بعض الأفراد عن ذلك الخط معناه أن الطبقة كلها فاسدة.

ومما يؤكد على أن خطاب ملك، هو خطاب نخبوي ما تدعو إليه من توارث الصفات والمهن "فكما يتوارث الأولاد اللون والخلقة من والديهم يجب أن يتوارثوا عنهم أيضا أخلاقهم الحسنة وميزاتهم. وبودي لو يجتهد كل شاعر في أن يجعل أبناءه ذكورا وإناثا شعراء، وكل رياض أن يعلم أسرته الرياضة"(٢٦). هموم ملك إذا هموم طبقية، فهى تهتم بطبقة النخبة، وكل ما تحاول الوصول إليه من تقدم وصلاح، نجد أن المستفيد الأول منه، هو طبقة الخاصة، فحديثها مهموم في أغلبه بهذه الطبقة، ولذا نجدها تحزن لجهل نساء هذه الطبقة، فتقول "يحزنني جهل هؤلاء أكثر مما آسف لجهل عامة النساء"(٢٧). فهى لا تقف كثيرا أمام عدم تعليم الفلاح لابنته" لأنه هو ذاته لا يفقهها أي العلوم- وربما لم يسمع إلا بقليل من أسمائها"، فضلا عن احتياجه لفتاته في مساعدته في الحقل ومساعدة أمها في البيت. كما نجدها تعذر العامل الصغير، إذا لم يدخل ابنته المدرسة لأنه لا يستطيع تحمل نفقات تعليمها. ولكنها لا تستطيع أن تجد عذرا "للرجال المستنيرين المتفقهين" في ترك بناتهم تنشئهن الطبيعة كيفما اتفق. تركز ملك إذا اهتمامها على نساء الطبقة العليا، وتليها المرأة المتوسطة، وتدخل نساء طبقة العامة في حيز النسيان.

والحق أن خطاب لبيبة هاشم لا يختلف كثيرا عن خطاب ملك، حيث ترى أن الناس "منقسمون باعتبار مراكزهم وثراوتهم إلى طبقات يختلف كل منها عن الأخرى منزلة واستعدادا" وعليه ينبغي أن تكون التربية العملية على أنواع يلائم كل منها إحدى تلك الطبقات، فمن كان من أهل الطبقة العالية

يجب أن يلقن العلوم الكمالية التي ترشحه لما قد يتولاه يوما من الأعمال العظيمة، كالقضاء والسفارة والرئاسة وغير ذلك من الأمور المهمة.

ومن كان من الطبقة المتوسطة وبدا فيه استعداد وميل للفنون الجميلة أو الطب أو المحاماة أو التجارة، فمن الواجب أن يعني بتلقينه العلوم التي تساعده على إتقان تلك الحرف بالممارسة. أما من كان من طبقة العوام فالأفضل أن يربي تربية عملية تؤهله لأن يكون عاملا بيده لكسب معاشه(٢٨).

كل من لبيبة إذا وملك تتفقان في الرأي، على ضرورة توارث المهن ومن ثم جمود الأوضاع الاجتماعية في الفئات المختلفة، فهما لا يؤمنان بتحرك الطبقات، ولا بالتفاعل بين فئات المجتمع المختلفة، ولذا نجد ملك تؤكد على أن من الأسباب الرئيسية في عدم الوفاق بين الزوجين، هو اختلاف الطباع "كزواج عالم من جاهلة وبالعكس أو غني من فقيرة"(٢٩).

وإذا كانت لبيبة هاشم قد فرقت بين طبقات الرجال في المجتمع، فأنصفت طبقة، وأجحفت حقوق طبقة أخرى، فإننا نجدها قد ساوت في الظلم بين طبقات النساء في المجتمع، حيث ترى أن حالة المرأة غير حالة الرجل، وواجباتها لا تتغير في حالتي الفقر والغني، وهى خدمة الأسرة ورعاية الأبناء إلى غير ذلك من الأعمال النسائية "فمن الخطل أن تعتقد الفتيات أن الطبخ غير لازم إلا للفقراء منهن"(٣٠)، فنساء جميع الطبقات لهن واجب واحد وهو رعاية الأسرة، وعلى ذلك ترى لبيبة هاشم أن من الواجب أن تتعلم الفتاة علما صحيا يمكنها من القيام بهذه الواجبات.

هذه النظرة الضيقة والقاصرة، التي تنظرها رائداتنا لدور المرأة في المجتمع، تجعلنا على يقين من أن أفكارهن عن المرأة مليئة هى نفسها بالجمود، فضلا عما يعانون من عدم الإدراك الكامل لحقوق المرأة، وهو الشرط الأساسي اللازم توافره لتحقيق التقدم، فإدراك المرء لحقوقه "يمثل المرحلة الأولى والأصعب التي تتخطاها الأمم في طريق التحضر، فالمرء حين يعرف حقوقه يطالب بها، ثم ما يلبث بعد ذلك أن يطالب بحقوق أخرى جديدة"(٣١).

فهل أدركت رائداتنا حقوق المرأة، هل طالبت بها كاملة، وهو تطلعت إلى حقوق جديدة؟ هذا ما ستحاول الدراسة كشفه تباعا.

هذه هى رؤية المرأة رائدة النهضة- لنفسها، فماذا عن رؤية الرجل رائد النهضة- لها، وهل كان خطاب قاسم أمين خطابا نخبويا، وهل كانت دعوته لتحرير المرأة دعوة عامة، أم دعوة خاصة بطبقة معينة، هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال عرضنا لرأي قاسم أمين في طبقات النساء الثلاث، وبداية لا نجده يعلق أية آمال على نساء الأرستقراطية، فهن مثل طبقتهن غربيات عن روح هذه الأمة

وقضاياها المصيرية، يعشن كطبقتهن على هامش المجتمع. أما المرأة الفلاحة والتاجرة والممارسة لحرفة من الحرف فقد نظر لها باعتبارها عضوا عاملا في المجتمع وطاقة منتجة، صحيح أنها غير متعلمة، ولكن من انخراطها في الحياة العامة مع الرجل وفي مساواتها له قد جعلها "مثقفة" بالخبرة والتجربة، فهى ليست قيدا على تطور المجتمع إلى الأمام(٣٢).

أما امرأة الطبقة الوسطى، وهى التي شغلت قضايا تحريرها عقل قاسم أمين فركز اهتمامه عليها، إلا أن هذا الاهتمام لم يكن تعصبا لطبقة اجتماعية، ولا انغلاقا على عالم خاص به من الناحية الاجتماعية، فهو بالتأكيد مصلح كان ينظر للأمة ككل. ولكن لأن عليها مثل طبقتها- تعلق الكثير من الآمال في قيادة نهضة الأمة وتطورها، فهى وإن تعلمت، تظل دون امرأة الريف والحرفيين والتجار بمقاييس "الثقافة"، فهى الطاقة المعطلة حقا من بين النساء اللاتي تتعلق بهن آمال المصلحين(٣٣).

فمن إدراكه بأن الطبقة الوسطى هى عماد الأمة، وعليها تنصب الآمال في التغيير والتقدم، كانت مطالبه في الإصلاح مهمومة بهذه الطبقة. وهذه الدراسة الواعية لأوضاع المجتمع وحال المرأة فيه، تؤكد على أن ريادة قاسم أمين في قضية المرأة، وكونه رمزا لها، لم تأت من فراغ. فهذا الوعي الكامل بقضية المرأة، وهذا الإيمان الراسخ بدورها في المجتمع، هو ما جعل خطابه خطابا منتجا في هذا الحقل.

التربية

إذا كان ارتقاء الأمم يحتاج إلى عوامل مختلفة ومتنوعة، فإن من أهم هذه العوامل ارتقاء المرأة. كما أن انحطاط الأمم ينشأ من عوامل مختلفة أيضا، من أهمها انحطاط المرأة، ومن هنا فإن هذا "الانحطاط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصدنا عن التقدم إلى ما فيه صلاحنا"(٣٤).

وإذا كان كل ما يختص بارتقاء المرأة يرتبط بعضه ببعض، فإن أول شرط لهذا الارتقاء هو التربية، فيجب أن "تربي المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني وهى ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما شاء"(٣٥).ولذا فلابد من الاعتناء بتربية المرأة العقلية، لأن المرأة بدونها تصبح فاقدة لقيمتها فكل من التربية العقلية والتربية الصحيحة، لازمان المرأة لتحقيق كمالها. فالتربية هى أول مساعد على ارتقاء المرأة، وارتقاء المرأة شرط أساسي لارتقاء الأمم والحضارات.

فالمرأة عند سائر رواد النهضة بإمكانها أن تساهم في تحقيق الرسالة الوطنية الحضارية، بل إن

عملها هو أساس هذه الرسالة إذ على يديها تتخرج الأجيال الجديدة. التي يطلب منها أن تصنع التاريخ الجديد(٣٦). ومن ثم كانت أهم وجوه الإصلاح التي دعت إليها ملك حفني ولبيبة هاشم هى التربية، لإيمانهما بأن التربية هى القاعدة الأساسية في تقدم الأمم ونهضتها. ولذا كان بحثهما لإيجاد وسائل لتحسين التربية، لأن حياة الأمم هى رجالها ونساؤها، والتربية القومية هى التي تؤهلهن لأن يكن أعضاء نافعين في المجتمع.

وتقسم لبيبة هاشم التربية إلى نوعين(٣٧):

١- تربية البدن.

٢- تهذيب العقل.

وهذه التربية تتم على ثلاثة مراحل:

١- التربية الوالدية: وتأتي في زمن الطفولة والحداثة.

٢- التربية العلمية: وتتناول زمن الصبوة.

٣- تربية المرء نفسه بنفسه: وهذه تمتد بمقدار استعداء المرء للاكتساب من مخالطة الناس.

التربية إذا تبدأ من ساعة ولادة الطفل، فيجب الاعتناء بتهذيبه وتقويمه منذ الصغر. فالإنسان مخلوق أدبي، قابل للنمو العقلي كما هو قابل للنمو الجسمي. على أن هذا النمو لا يتم من تلقاء نفسه بل يلزم له من يعتني بصحته ويقوم سيرته يكسبه من الصفات الحسنة ما يؤهله للأعمال السامية "وعلى ذلك يكون أمر العناية بالأطفال محصورا بالأم وحدها، لأنها هى التي تلازم الطفل.. وهذا ما جعل الغربيين يهتمون اهتماما عظيما بتربية المرأة وتعليمها إذ إنها هى المربية لرجال المستقبل وعلى نسبة حسن تربيتها يكون تقدم البلاد وتأخرها"(٣٨).

وتؤكد لبيبة هاشم على أن التربية في الشرق، كانت ولا تزال متأخرة تأخرا عظيما، ليس بالنسبة إلى الأمم الراقية فقط، بل بالنسبة إلى "ماضينا وما كان عليه أسلافنا من العقول الثاقبة والمبادئ القويمة". والمدهش أن نجدها ترجع هذا التقهقر والتأخر إلى انحطاط الزمان، فترى أننا لسنا أضعف من أسلافنا عقلا وذكاء "ولكن هى الحوادث قد قضت بأن يكون عصرهم ربيعا زاهرا بورود الرقي فكانت الصفات الطيبة والآداب العالية فطرية فيهم يتوارثونها خلفا عن سلف.. أما نحن فقد وجدنا في عصر أشبه بفصل الخريف مظلم الجو متناثر الأوراق لا أثر في تربته لبذور العلم"(٣٩).

فالذنب إذا ليس ذنبنا، وإنما هو "ذنب الأيام"، ولما كان نصيبنا أنا وجدنا في دور مظلم، وجب علينا أن نقوم بنشر أنوار العلم والمدنية. خاصة وأن لدينا من الاستعداد العقلي، ما يؤهلنا للتقدم والارتقاء،

وكل ما ينقصنا هو العلم، العلم الذي يثقف العقل وينيره. وهو ما تطلق عليه لبيبة هاشم بـ "العوامل الأدبية".

حيث ترى أن هناك عوامل عديدة تتحكم في عدم تساوي البشر في صفاتهم ونظامهم واستعدادهم وسائر ما يتعلق بهم، ومن هذه العوامل "العوامل الطبيعية" كاختلاف الناس من جيل إلى جيل، واختلاف الفصول ودرجة الحرارة،وسهولة الأرض ووعورتها، كل ذلك يؤثر في البشر فيجعل فيهم اختلافا في الأمزجة والأخلاق والتكوين نفسه، على أن الإنسان قادر بما فيه من قوة الكسب بالاختيار على مقاومة هذه العوامل الطبيعية وتعديلها وصرفها إلى منفعته أو ضرره بحسب ميله واستعداده، يدلنا على ذلك الاختلاف البين في أهل البلد الواحد بين عصر وعصر.

وهذا ما يدلنا على وجود عوامل أخرى غير العوامل الطبيعية تؤثر في أحوال الناس، وهذه العوامل الطبيعية تؤثر في أحوال الناس وهذه العوامل الأخرى هى "العوامل الأدبية" وتنحصر في أمرين أساسيين هما: التعليم والتربية. فالتعليم يتولى قيادة العقل والتربية تتولى قيادة الأخلاق(٤٠).

فالعوامل الأدبية مكملة للعوامل الطبيعية، فهذا التأخر الذي يعاني منه الشرق، ناتج عن نقص في هذه العوامل الأدبية، وأول ما يجب عمله لإصلاح ذلك النقص هو، الاهتمام بتربية الأم، لأن تجريدها من التربية العقلية والأدبية يؤثر تأثيرا سلبيا على الأجيال اللاحقة "فإصلاح الإنسان لا يكون إلا بالتربية، والتربية لا تكون إلا بالعائلة"(٤١). لابد إذا من أن نبادر بالاهتمام بتربية البنات، بمثل ما نفعل في تربية الأبناء وذلك إذا أردنا أن نلحق بالأمم المتقدمة، فهناك تلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحدها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها"(٤٢).

لابد إذا من المساواة في التربية بين الرجل والمرأة، لأنهما يكونان مجموعا واحدا لا يتم إلا باتحادهما، وهذا ما ذهب إليه قاسم أمين حيث أكد على أهمية التربية في نجاح العلاقات الاجتماعية فاختلاف التربية بين الرجل والمرأة يؤدي إلى فساد الحياة بينهما.

ويقارن قاسم أمين بين طبقات المجتمع، ومدى اتفاق أو اختلاف التربية بين رجال ونساء كل طبقة من هذه الطبقات، فيرى أن المرأة في الطبقة العليا أو الوسطى متأخرة عن الرجل بمسافات شاسعة. ذلك لأن الرجال في هذه الطبقات تربت عقولهم واستنارت بالعلوم ولن تتبعهم نساؤهم في هذه الحركة، بل وقفن في الطريق، وهذا الاختلاف هو أكبر سبب في شقاء الرجل والمرأة معا.

أما الطبقة الأخيرة، وهى طبقة العامة، فإننا نجد المرأة الفلاحة تعرف كل ما يعرفه الرجل الفلاح، مداركهما في مستوى واحد، لا يزيد أحدهما عن الآخر تقريبا، فهى تشاركه في كل شئ

العمل، والمسئولية، ولذا نجدهم الأكثر توافقا.

وتتفق ملك حفني ناصف، مع قاسم أمين في هذه النتيجة، حيث ترى أنه إذا "تكافأ الرجل والمرأة في العلم والتربية.. فإن الحب بينهما يكون أصدق و أمتن"(٤٣).

وتقوم ملك بنفس المقارنة، التي قام بها أمين، للتربية في مختلف الطبقات فترى أن الطبقة العليا، يكثر بين نسائها الفساد، عن غيرها من الطبقات بسب الفراغ التي تعيشه،وتقارن بين المرأتين: المدنية والقروية، فتذهب إلى أن هناك فرقا هائلا بينهما، في الصحة، وفي تأثيرهما على أولادهما، فبينما تنشأ الأولى خمولا عليلة، تجد الثانية مليئة بالصحة والنشاط والنقاء وترجع السبب في ذلك إلى أن المرأة القروية، توجد في جو صحي، وتتفرغ لبيتها، وتزاول العديد من الأعمال، أما المرأة في المدينة فهى دائما كسولة وقتها ضائع في أشياء لا فائدة منها.

ثم تنتقل ملك إلى دراسة أثر كل من المرأتين في أولادها، فترى أن أولاد القرويين تؤثر فيهم تربيتهم الاستقلالية، فينشأون ذوي عزيمة صادقة وحب غريزي للعمل، هذا فضلا عن كونهم أصحاء البنية والعقول، فيصبحون من أعظم النوابغ وأشرف الرجال(٤٤) أما أولاد الذوات، فهم لا يصلحون لشئ ما ولا ينبغ منهم إلا النذر القليل(٤٥).

فالتربية الناقصة هى التي تؤدي إلى فساد الأخلاق، ولذا يجب أن نضاعف مجهوداتنا لإصلاح شأن أنفسنا ثم إصلاح النشء. وتدعو إلى ضرورة التمسك بالتربية الإسلامية، وإلا تفتننا زخارف المدينة!!.

وتعيب ملك على الشرقيين طريقة تربيتهم لأولادهم،حيث إنها تقتصر على إحدى طريقتين: إما القسوة أو التدليل، وكلاهما مضر، "فالقسوة ترهق الطفل وتعلمه الذل. والتدليل يطرح به في هوة الغرور وسوء التربية، هذا هو ما جعلنا نصل إلى هذه الدرجة من التأخر، وهى ما تجعل المسافة شاسعة بين الوطن وبين التقدم.

وإذا أردنا الإصلاح، فالبداية يجب أن تكون من المرأة، فيجب الاهتمام بتربيتها، والسعي للارتقاء بعقلها. فالمرأة هى المحور الذي تدور عليه أسباب النجاح وهى "علة الترقي والنجاح، وهى قابلة للتقدم، ومن ثم لابد أن يكون لتربيتها تأثير عظيم، فقد رأينا سلوك الإنسان مدى حياته قائما على محور التربية"(٤٧).

تتفق إذا آراء كل من قاسم أمين ولبيبة هاشم وملك حفني ناصف في أن التربية الصحيحة، والتنشئة الجيدة، هى الأساس لإصلاح حال المرأة، والترقي بعقلها. كما يتفقون على أن للتربية دورا

مركزيا في حياة الأمم، فإما أن تدفعها إلى النهضة والرقي، وإما أن يكون التأخر والتخلف هما عنوانها.

فالمرأة هي مرآة الوطن، بها يعرف مدى تقدمه أو تأخره، وإذا كان الشرط الأول لتقدم المرأة هو التربية، فإن الشرط الثاني الذي يساعد المرأة على التقدم، هو التعليم.

التعليم

انطلاقا من أن التقدم، لا يمكن أن يتحقق في حياة الأمم، إلا من خلال ثقافة واسعة وعميقة، كانت الدعوة لتحرير عقل المرأة وتقويم أخلاقها بالعلم. فالمرأة هي "مدبرة العالم الإنساني وعليها يترتب أمر التقدم والانحطاط"(٤٨). ولهذا فإن تقدمها أو تأخرها في المرتبة العقلية، هو أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها. باعتبارها مركز العائلة، والتي منها يتكون جسم الأمة.

والطريق إلى النهوض بالمرأة مرهون بتحرير عقلها أولا، فلكي تحقق المرأة كمالها، لابد من ترقية عقلها. والعلم هو الذي يساعد على ارتقاء مدارك المرأة، فطبيعة المرأة العقلية والأدبية قابلة للترقي، ومن هنا كانت المناداة بحق المرأة في التعليم، وإذابة الفروق بينها وبين الرجل في هذا المجال، فالعلم "هو الوسيلة الوحيدة التي يرتفع بها شأن الإنسان من منازل الضعة والانحطاط إلى مراقي الكرامة والشرف، وللنفس حق طبيعي في تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حد ترمي إليه باستعدادها"(٤٩).

وإدراك المرء لذلك الحق الطبيعي هو أول خطوة على طريق لتقدم، وترى زينب فواز أن إعطاء المرأة حقوقها يؤدي إلى نبوغها ومحاكاتها لأعاظم العلماء، وقد كان ذلك سببا لتأليفها لكتاب "الدُرّ المنثور" للتعريف بسيدات لهن مؤلفات حاكين بها أعاظم العلماء، وفحول الشعراء(٥٠).

يجب إذا أن تدرك المرأة حقوقها، وأن تطالب بحقها في التعليم، فما ارتقت أمة، إلا وكان أساس رقيها تعليم النساء. ولذا فقد كثفت كل من ملك حفني ولبيبة هاشم جهودهما في المطالبة بحق المرأة في التعليم. وتؤكد لبيبة هاشم على أننا إذا أهملنا تعليم النساء، يصبح وجودهن مدعاة "للتقهقر والانحطاط، ومهددا للخمول والهوان"(٥١).

وترى أن هناك ارتباطا وثيقا بين العلم والتربية، فالتعليم فرع من التربية، لأنه مقصور على إمداد نفس الولد بما يلائمها من العلوم، أما التربية فتتناول كل ما فيه إنماء بدنه وتهذيب أخلاقه وتنوير عقله.

وتؤكد على أن لدينا نقصاً في الجانبين معا "فعلمنا اليوم ناقص وتربيتنا سقيمة، فمدارسنا

الابتدائية لا تزال لسوء الحظ وسيلة لزيادة صدأ الأذهان اكثر منها لإزالة أدران الجهل" فمدراس البنات عبارة عن كتاتيب بسيطة لا تأتي الفتاة بالفائدة المطلوبة ولا تجعلها نافعة في عائلتها. أما التربية البيتية والاجتماعية، فهى مجموعة سخافات وخرافات لا طائل تحتها. فهى تعد العقول لقبول أنواع الضلال وكذلك ترفه الجسم إلى حد الترهل وضعف القوى(٥٢). وتنادي بضرورة إصلاح حال مدارس البنات، للخروج بعد ذلك إلى المجتمع، لتغيير نظرته للمرأة، فلابد من إصلاح منهج التربية في البيت والتعليم في المدارس، حتى تتغير نظرة المجتمع للمرأة.

وتحدد لبيبة مجموعة من العلوم، وتنادي بضرورة أن تتعلمها الفتيات لما لها من فائدة، وهذه العلوم هى (٥٣):

■ اللغة العربية والجغرافيا والحساب والرياضيات و الطبيعيات والكيمياء والتاريخ الطبيعي، فهذه العلوم تؤدي إلى تربية العقل وتنوير الذهن ومساعدة الفكر على الانطلاق.

■ وتؤكد على ضرورة أن يحطن علما بالقانون، فدراسة القانون تجعل النساء على معرفة بقانون المعاملة والبيع والشراء.

■ كما يجب أن يتعلمن مبادئ علم الصحة وفن الاقتصاد المنزلي، لأن عليها تتوقف سلامة الأسرة صحيا وماديا.

ثم نفاجأ بـ "لبيبة هاشم" بعد كل هذه الخطوات التي طالبت بقطعها لترقية عقل المرأة وتثقيفها، وتحسين حالها، نفاجأ بها تقول: "ربما تدشن لأقوالي أيتها السيدات الفاضلات أو تستكثرن أنواع العلوم التي أشير بصلاحية تعليمها للفتيات ويخيل لكن أنى أقصد بذلك أن تصير بناتنا في مصاف الفلاسفة والعلماء(٥٤)، وأن يقضين مدة الشباب ضمن جدران المدارس، كلا فما هذا الذي أقصده، وإنما أقول بوجوب إلمامهن بالعلوم المذكورة إلى الحد(٥٥) الذي تحتاج إليه المرأة في معاملة رجلها وتدبير منزلها والاعتناء بأولادها"(٥٦).

كل ما ذكرته لبيبة إذا من علوم كان له فائدة واحدة وهى مساعدة المرأة في الوصول إلى عناية أفضل بأولادهما وبيتها. ولذا نجد لديها تقسيما لأنواع العلوم التي يجب أن تتعلمها المرأة، ودور كل فئة منها في حياة المرأة، فبالإضافة إلى النوع السابق العلوم التي تربى العقل- ودوره في حياة المرأة، وهما نوعان آخران من العلم، ترى لبيبة ضرورة تعليمهن لنسائنا، وهما:

١- علوم لها منفعة مادية: وهى الخياطة والتفصيل والتطريز والتصوير والرسم والحفر وغير ذلك من الأعمال التي لها دور في حياة المرأة، في مختلف الطبقات، فهى تساعد المرأة الموسرة على تمضية

الوقت بالأمور النافعة، كما أنها تكسب الفقيرة أرباحا مادية وبذلك تصبح المرأة مخلوقا مستقلا.

٢- علوم تربي الذوق وتهذب الروح وهى علم الموسيقى والفنون الجميلة، فينبغي تعليم الفتيات "هذين العلمين الجليلين" لأنهما من أفضل الوسائل على تفريج الكروب وطرد الآلام والأحزان. كما أنها إذا أتقنت تعلمها أصبح من السهل عليها كسب المال.

ونستطيع أن نتلمس في خطاب لبيبة العديد من السلبيات، منها أنها تجعل الهدف الوحيد من تربية الفتاة وتنوير عقلها بالعلم، فقط لكي تؤهل لأن تكون ربة بيت فمعرفة الفتاة لواجباتها الزوجية وهى ما تسميها لبيبة بـ "الواجبات العظيمة"، هو ما يجب أن تؤسس له المدرسة والبيت معا. فالمقصود من تعليم المرأة عند لبيبة هاشم "ليس أن تكون فيلسوفة أو أستاذة شرعية ولكن لتعرف كيف تثبت الأفكار العالمية في أولاها وتذهب لهم إلى ماتريده بهم من النجاح والفلاح"(٥٧) وإذن فالهدف من تعليم المرأة هى البيت، وقيام الفتاة بواجباتها المنزلية والعائلية خير قيام. وليس تغيير أوضاعها، والارتقاء بنظرة المجتمع لها.

إلا أننا على الرغم من ذلك التقدم لا نعدم وجود إيجابيات، وهى على الأخص، نظرتها إلى الفن باعتباره علماً، فضلا عن إمكانية الاشتغال بالفن، وعدم استنكارها لذلك. وهى نظرة متقدمة، نفتقدها عند باحثة البادية.

فملك حفني تدعو في كتاباتها إلى محاربة الفن، بدعوى أنه نمط غربي، غريب على المجتمع المصري، ومضر على الحياة الاجتماعية. حيث تقول أن "بعض كبرائنا، كبراء الوظائف" يعلمون بناتهم الرقص الإفرنجي والتمثيل، وهما أمران أحلاهما مر، وأعدتهما تطرفا ممقوتا واستماتة في تقليد الغربيين"(٥٨).

وترى أن تقليد الغربيين في هذه الأمور مضر على الحياة الاجتماعية، كما أنه "مناف للدين الإسلامي" هادم للفضيلة، مدخل ضار للعادات بيننا ولذا فهى تدعو إلى ضرورة أن نحاربه ما استطعنا، وأن نظهر احتقارنا لمن تفعله من المسلمات القليلات "اللاتي إذا شجعناهن بسكوتنا فإنهن لا يلبثن أن يعدين الغير منه"(٥٩).

الفن إذا عند رائدة النهضة- كالمرض يجب محاربته، قبل أن تنتقل عدواه إلى الغير، والغريب أن الباحثة لا تفرق بين الفن رفيع المستوى، والفن الهابط،ولذا فهى تدعوا إلى محاربة الفن بصفة عامة، فرغم دعوتها للنهوض بالمرأة والمجتمع، نجدها غافلة عن مبدأ هام، وهو أن "الارتقاء العقلي يصحبه الارتقاء الأدبي دائما" فالفن علم، والعلم لا يفسد الأخلاق، وإنما تفسدها التربية السيئة.

وعدم إدراكها لذلك، يبرهن على جمود فكر رائدة النهضة، حيث إن نظرتها هذه للفن هى وغيرها- هى سبب انحطاط الفن في بلادنا، وهذا ما أدركه قاسم أمين ومن هنا كان تأكيده على وجوب الاعتناء بتربية الذوق عند المرأة وتنمية الميل في نفسها إلى الفنون الجميلة. وقد كان على علم بأن رأيه هذا لن يقابل بالاستحسان، فيقول "وإني على يقين من أن أغلب القراء لا يستحسنون أن تتعلم البنات الموسيقى والرسم، لأن منهم[٦٠] من يرى أن لا فائدة في الاشتغال بهذه الفنون، ومنهم من يعدها من الملاهي التي تتنافى مع الحشمة والوقار، و قد ترتب على هذا الوهم الفاسد انحطاط درجة هذه الفنون في بلادنا إلى حد يأسف عليه كل من عرف مالها من فائدة في ترقية أحوال المرأة"[٦١].ويحاول كل من قاسم أمين وملك حفني ناصف، الوصول إلى السبب الذي يجعل المجتمع يقف موقف المعارض لتعليم المرأة، على الرغم من علمه التام بأن لدى المرأة من القوى العقلية والملكات الإبداعية، ما قد يفوق الرجل.

فيذهب قاسم أمين إلى أن المانع الوحيد الذي يمثل حاجزا يحول بين المرأة والتعليم، هو الخوف من "أن التعليم يفسد أخلاقها" فتعليم المرأة وعفتها لا يجتمعان في أذهان الرجال.

ويرد قاسم أمين على هذا الاعتقاد الخاطئ، بتأكيده على أن التعليم لا يفسد أخلاق المرأة، بل على العكس، فهو إذا كان مصحوبا بتهذيب الأخلاق، يرفع المرأة، ويرد إليها مرتبتها واعتبارها، ويكمل عقلها، ويسمح لها أن تفتكر وتتأمل وتتبصر في أعمالها[٦٢]. لابد إذا من تربية العقل والأخلاق، فبهما تصان المرأة، ولا يصونها الجهل.

ويتفق شبلي شميل في الرأي مع قاسم أمين، حيث يرى أن جهل المرأة يقتل مواهبها العقلية والرجل يحسب أنه بذلك صانها وصان نفسه بها، وما صان فيها إلا جهله، إذ المرأة مرآة الرجل جاهلة فجاهل وعالمة فعالم، وما صان الجهل آدابا ولا أوصد أبوابا ولا أعز أمة[٦٣].

أما ملك حفني، فترى أن سبب اعتراض المجتمع على تعليم النساء هو الخوف من مزاحمتهن للرجال في العمل. فترى أن الرجال يعتقدون أن النساء بتعلمهن يزاحمونهم في أشغالهم ويتركن أعمالهن التي خلقهن الله لها.

وترد الباحثة على هذا الاعتقاد ردا شديد الغرابة وهو أن الرجال هم البادئون بمزاحمة النساء في أعمالهن، فالمرأة في العهد السابق كانت تغزل الخيط وتنسج ثيابا لها ولأولادها، فاخترع الرجال آلة الغزل والنسيج. كما كانت المرأة المتقدمة تقوم بخبز الخبز في المنزل، فاستنبطوا ما يسمونه، "الطابونة" واستخدموا فيها الرجال، وكانت المرأة تكنس المنزل، فاستنبطوا آلة الكنس.

ونصل من ذلك إلى أن "الرجال هم البادئون بالمزاحمة، فإذا ما زاحمناهم اليوم في بعض أشغالهم فإن الجزاء الحق من جنس العمل"(٦٤). ثم تدافع عن المرأة من منطلق أن أشغال المنزل قليلة لا تشغل أكثر من نصف النهار، ولذا فمن حق المرأة أن تشغل النصف الآخر بما تميل إليه نفسها من طلب العلم.

فلم تنطلق الباحثة في ردها كرائدة- من مبدأ أن التعليم حق للمرأة مثلها تماما مثل الرجل. ولا يحق لأحد أن يسلبها ذلك الحق، وما لجأت إلى أسلوب الجدل والمماحكة. ولذا فإن أقصى ما طمحت للوصول إليه هو أن تترك مسألة التعليم ومن ثم العمل، إلى "الحرية الشخصية" فتقول إنه "إذا وجدت منا من تري الاشتغال بإحدى هذه المهن المحاماة والقضاء والطب وغيرها- فإن الحرية الشخصية تقضي بأن لا يعارضها المعارضون"(٦٥).

وبالتأكيد تتحدث الباحثة هنا عن "النساء المتمدينات" لا نساء القرى فنساء القرى ما زلن يمارسن نفس الأشغال والأعمال القديمة "الغزل والخبز والكنس" فلم يزاحمهن فيها الرجال، فتقول الباحثة لم يدخل قراهن التمدين".

هذه الدعوة إلى قصر التعليم العالي ما بعد الابتدائي- للمرأة على فئة محددة تؤكد على نخبوية خطاب ملك حفني، فهى تعلق آمالها في الارتقاء بالمجتمع على الصفوة أو المرأة النخبة، وليس على العامة. كما نلمح لديها ذلك الربط بين الوضع الاجتماعي والطبقي للمرأة وبين مدى ثقافتها واستنارتها.

وتقوم بعمل مقارنة تخسر فها بالطبع نساء العامة- حيث ترى أن المرأة " كلما تنورت أدركت مسئوليتها" فتقول "ألم ترين الفلاحات والجاهلات يظل يبكي طفل الواحدة منهن ساعات وهى تسمعه ولا تتحرك إليه؟ فهل يا ترى كان شغل هؤلاء أيضا تحضير القضايا أو الاشتغال بالتحرير والقراءة"(٦٦) وتخلص من ذلك إلى أن المرأة المتعلمة، مهما ارتقت في العلم وبأي حرفة اشتغلت، فلن تنس أطفالها مثل "الجاهلات الفلاحات".

إذا كان هذا هو رأي ملك حفني، فإننا نجد لدى قاسم أمين رأيا مناقضا تماما لما تؤمن به باحثة البادية، حيث يرى انه قد تساوت النساء عندنا في "الجهل مساواة غير محبوبة. ولا يظهر اختلافهن إلا في الملبس والحلي. بل يمكن أن يقال، أنه كلما ارتقت المرأة مرتبة في اليسر زاد جهلها. وإن آخر طبقة من نساء الأمة وهى التي تسكن في الأرياف هى أكملهن عقلا بنسبة حالها"(٦٧) فإذا كان الرجل يتفوق على المرأة في الطبقة السفلى بقوة عضلاته، فإنه يتفوق عليها في الطبقات الأخرى بعلو معارفه

وتربيته(٦٨).

وإذا كان هناك اتفاق عند كل من قاسم أمين ولبيبة هاشم وملك حفني ناصف في المطالبة بحق الفتاة في التعليم الابتدائي(٦٩). وضرورة أن يكون تعليما جادا يعود عليها بالنفع والاستفادة، ويكون حافزا لها على تطوير ملكاتها. فهم وإن كانوا لم يطالبوا بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في جميع مراحل التعليم وإنما اكتفوا بأن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل، فيتبنى تعليم الفتيات في هذه المرحلة، بمثل ما يعتني بتعليم البنين، فإن الاختلاف بينهم هو أن اهتمام قاسم أمين كان بالمرأة في مختلف الطبقات، فقد حاول النهوض بها، على مختلف فئاتها، هذا فضلا عن إيمانه الكامل بإمكانات المرأة وقدراتها العقلية، فالمرأة عنده "تسير في طريق الكمال التدريجي متنقلة من منزلة إلى أرقى منها ومن مرتبة إلى أرفع منها"(٧٠) وهذا ما جعل خطابه منتجا، ووضعه بجدارة في منطقة الريادة، في مجال تحرير المرأة، فلا منازع له فيها. أما الرائدات من النساء، فقد كانت هناك عوائق في خطاباتهن، تعوقها عن الإنتاج، ومن أهم هذه العوائق "النخبوية"، والتي تتجلى بوضوح في خطاب ملك حفني ناصف، فقد حاولت باحثة البادية تحرير عقل المرأة بالعلم، إلا أنها وقفت في هذه الدعوة للتحرير، عند حدود فئة معينة، فلم تصل بدعوتها إلى أن تكون دعوة عامة للمرأة في كل الطبقات ومختلف الفئات. وغني عن الذكر أن هذا هو ما كان يجب عليها بوصفها رائدة، فكان لابد من أن يكون خطابها خطابا عاما، مهموما بقضايا المرأة بصفة عامة، وليس مقصورا على فئة خاصة.

العمل

وسنبدأ في بحثنا لقضية عمل المرأة برأي ملك حفني ناصف، لما له من غرابة، لا نتوقعها من رائدة، هدفها الأساسي هو النهوض بالمرأة، وتحقيق المزيد من المكاسب، التي تصل بها إلى إذابة الفروق قليلا بينها وبين الرجل، ومن ثم القضاء على أشكال التمييز بينهما.

فنجدها تذهب إلى أن المرأة لا تسعى من وراء العلم إلى تقلد الوظائف، وإنما فقط لإطفاء شوق النفس للعلم أو الشهرة وكأن الرغبة في العمل مجرد رغبة أو نزوة تسعى المرأة لإطفائها- ومن ثم ترى أنه لا خوف من مزاحمة المرأة للرجل في العمل، لأن المرأة لا تزال في الدور الأول من التعليم كما أن الجلوس في مقاعد مدرسة الحقوق والمهندسخانة والطب، مازال حلما بعيدا عن أعين النساء، لأن عاداتنا الشرقية كما تذهب الباحثة- تثنينا عن الاستمرار على الدرس الكثير "وإذا فرض أن اشتاقت إحدانا لتكملة معلوماتها في إحدى تلك المدارس، فلن تتقلد وظيفة أو تشتغل خارجا وإنما تفعله

لإطفاء شوق النفس للعلم أو الشهرة"(٧١).

لم تحاول ملك النفاذ إلى أسباب تدهور وضع المرأة في المجتمع الشرقي ومن ثم محاولة ايجاد سبيل لتغيير هذا الوضع، ولو أنها فعلت ذلك لأدركت أن السبب الأساسي في ذلك التدهور هو حجب المرأة في المنزل، وإبعادها عن المشاركة الحقيقية للرجل في العلم والعمل.

وهذا ما فعله قاسم أمين، حيث ذهب إلى أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها "وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، هو السبب الذي جر ضياع حقوقها. فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شئ استأثر بالحق في التمتع بكل حق(٧٢) فحجب المرأة يحول بينها وبين العالم الحي، وهو عالم الفكر والحركة والعمل ولذا فمهما حاولت المرأة أن تستكمل تعليمها في بيتها، فإن كل ما ستحصله من الكتب "يعد من قبيل الخيالات إن لم تمكنه التجربة ويؤكده العمل"(٧٣).

وهذا لسوء الحظ- ما تذهب إليه لبيبة هاشم، حيث ترى أن المرأة بإمكانها أن تستكمل تعليمها في المنزل، وتتخذ من مطالعة الكتب بديلا عما يحصله الرجل من خبرات في العالم الخارجي. فترى أن العلم المدرسي مهما كان راقيا هو مجرد أساس لما يأتي بعده من العوامل التي يتعلمها الإنسان بنفسه في مدرسة العالم، ولذا فهى تؤكد على ضرورة المطالعة وخاصة للفتيات، نظرا لاقتصار التعليم في مدارس الفتيات على العلوم الابتدائية البسيطة، رغم أن الفتيات في حاجة إلى وسائل فعالة لتنوير عقولهن "وذلك بعكس الرجل الذي قد يجد في معاشرة الناس ومعاملتهم ما يكسبه حنكة واختبارا عظيما يغنيانه أحيانا عن مطالعة الكتب"(٧٤).

ورغم موافقتنا لرأي لبيبة هاشم في أن للمطالعة شأناً عظيماً في ترقية العقل وتوسيع المدارك، فإنه إلى جانب المطالعة، فإن، الاحتكاك بالعالم يكسب المرء خبرة لا يستطيع أحد إعطاءها له، ولذا كان لابد لها من الدعوة إلى خروج المرأة إلى العالم لتكتسب خبراتها منه وتحقق كمالها فيه.

فهذه هى البداية، لإصلاح حال المرأة والمجتمع، وهذا ما أدركه قاسم أمين حيث رأى أنه لا أمل في إصلاح المجتمع "إلا إذا تربت النساء وشاركن الرجال في أفكارهم وآمالهم وآلامهم، إن لم يشاركنهم في جميع أعمالهم"(٧٥).

فقد آمن قاسم أمين بأن النهضة لن يكتب لها التحقق، ما دامت المرأة بعيدة عن المشاركة في الحياة العامة، محتجبة في المنزل، فالإنسان يكتسب قيمته الحقيقية من خلال العمل.

ولكن البداية لابد وأن تكون من المرأة نفسها، فعلى النساء أن يعرفن ما "لهن من الحق المسلوب وما عليهن من الواجب المفروض"(٧٦) حتى يتحقق لهن التقدم في مراتب الوجود ومقام الكمال الإنساني،

فتحظى المرأة بالاحترام المفروض، باعتبارها عضوا مهما في جسم الكون.

فإذا كانت ملك حفني تأخذ على الرجال عدم احترامهم للنساء وتطالبهم بأن ينظروا "إلينا كما ننظر إليهم أناسا مثلهم"(٧٧) فالبداية لابد أن تكون من المرأة نفسها، فتحترم هى أولا قدراتها العقلية التي وهبها الله لها، دون نقص عن الرجل، وتعرف حقوقها المشتركة مع الرجل، وهو ما سيؤدي إلى احترام المجتمع لها، فقعود المرأة عن السعي وعدم تحملها لأي درجة من درجات المسئولية، هو ما أنتج، تلك النظرة المهمشة للمرأة، فعزلها المجتمع عن واقعها، وهضم الكثير من حقوقها الاجتماعية.

فماذا إذا علمنا أن المرأة قبل الرجل- تفرض على نفسها قيودا شديدة داخل المجتمع، انطلاقا من عدم إيمانها وثقتها بنفسها. فرائداتنا ينتقدون عزلة المرأة عن المجتمع، ويدعون لتكريس هذه العزلة بأفكارهن المعزولة هى نفسها عن منطق تطور الحياة، فعمل المرأة من القضايا التي تبرهن لنا بوضوح على أن ثمة عوائق حقيقية حالت دون إنتاج خطاب نهضوي عند رائدات النهضة.

فها هى ملك حفني ناصف تكرس لدونية المرأة، وضرورة وصاية الرجل عليها، فالمرأة تبعا لها- لا يجب أن تخرج إلا إذا صاحبها "أبوها أو أخوها أو زوجها"(٧٨)، كما تقرر أنه لا يجوز مطلقا إباحة الاختلاط، لأن الاختلاط بالرجال يزيد النساء فجورا.

والحق أن كلا من ملك ولبيبة وخاصة ملك- قد نظرت لمسألة الاختلاط بين الرجل والمرأة نظرة سطحية، فالاختلاط ليس بالضرورة طريقا لفساد الاخلاق، كما صورت لنا ملك بالنسبة للمرأة في القرى، بل على العكس يعتبر الاختلاط في هذه الفئات ضرورة من ضرورات الحياة الريفية، فالمرأة في الريف طاقة منتجة شأنها شأن الرجل.

فالدافع إلى الاختلاط عندهم هو العمل، وليس الميل إلى المتعة والترف، وهذا ما أدركه قاسم أمين، ففي كتابه تحرير المرأة، يقول "إن نساء العرب ونساء القرى المصرية، مع اختلاطهن بالرجال على ما يشبه الاختلاط في أوربا تقريبا، أقل ميلا للفساد من ساكنات المدن اللائى لا يمنعهن الحجاب من مطاوعة الشهوات والانغماس في المفاسد، وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجوبة"(٧٩).

كما أن دعوتهما إلى حجب المرأة في البيت، وعدم اختلاطها بالرجل في المجتمع، تتناقض مع دعوتها إلى ضرورة الاهتمام بتعليم المرأة، فإذا تعلمت الفتاة كل العوامل التي طالبت بها لبيبة هاشم، ثم بعد ذلك حجبناها في المنزل، ومنعناها من الخروج إلى المجتمع، فإنها بلا شك ستنسى ما تعلمته "وتتغير أخلاقها على غير شعور منها، وفي زمن قليل لا نجد فرقا بينها وبين أخرى لم تتعلم أصلا.

فالفتاة في حاجة إلى نوع آخر من العلم أنفس مما تعلمته في المدارس، وهو علم الحياة، وطريق تحصيل ذلك العلم، إنما هو بالاختلاط مع الناس"(٨٠).

فالعمل في المجتمع الانفصالي لا يفيد المرأة، حتى لتصبح المرأة الجاهلة في المجتمع الريفي افضل من المرأة المتعلمة في ذلك المجتمع، خبرة وثقافة، لما يسود مجتمعها من الاختلاط والمساواة بين الرجل والمرأة. وذلك أيضا السبب في علو فكر الرجل عن فكر المرأة إذ إن ممارسته للعمل، تزيده استنارة كما أن حجب المرأة يزيدها جهلا.

في ضوء ما سبق، يمكن الوصول إلى فارق أساسي بين مدخل قاسم أمين لميدان تحرير المرأة، ومدخل كل من لبيبة هاشم وملك حفني ناصف لذلك الميدان، وهو وعيه التام بفلسفة الحياة، وأن حياة المجتمعات هى الرجل والمرأة معا، ولذا يكون حجب المرأة، بمثابة حرمان لها من ممارسة حقها الطبيعي في الحياة مثلها مثل الرجل، كما أنه يعد تعطيلا لمسيرة الحياة، بتعطيل نصف المجتمع، فيصبح كمن يسير على قدم واحدة. ومن هنا كانت دعوته إلى خلق مجتمع جديد ينفسح فيه المجال أمام المرأة، بوصفها طاقة إنسانية معطلة. ومناداته بضرورة مشاركتها في الحياة العامة حتى تزكو طاقاتها، وهذا ما جعل خطابه منتجا في مجال تحرير المرأة.

أما كل من ملك ولبيبة فيرون أن وظيفة المرأة تتمثل في تعمير بيتها حسب إرادته، وهذا القول في رأي قاسم أمين "قول من يعيش في عالم الخيال وضرب بينه وبين الحقيقة بحجاب لا ينفذ بصره إلى ما وراءه"(٨١).

الحرية المعتدلة

يقول أحمد لطفي السيد، في مقدمته لكتاب النسائيات، عن ملك حفني ناصف "أن قاعدة بحثها في تحرير المرأة، هى قاعدة الاعتدال في المساواة بين الرجل والمرأة، فهذه المساواة يجب أن تكون محددة تبعا للفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة. فالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة لا يجب أن تقرر دفعة واحدة، فلا يجوز أن نبتدئ بمساواة مطلقة بينهما في جميع الحقوق والواجبات".

ولذا يكون الاعتدال في تعليم المرأة وتربيتها وتقرير الحد اللازم الذي تقف عنده في المساواة بينها وبين الرجل الاعتدال في ذلك كله أمان من الزلل والوقوع في نتائج سيئة هذه إذا هى "الحرية المعتدلة"، التي يريدون للمرأة أن تمارس حياتها في حدودها، فهل أعطين للمرأة حقا أي نوع من الحرية؟

ولعل ذلك ما سنحاول الكشف عنه من خلال عرضنا لرأي كل من لبيبة هاشم وملك حفني ناصف في موضوع "حرية المرأة".

تقول باحثة البادية "ألم يأن لنا أن نطلب الحرية قليلا"(٨٢) فأي حرية تلك التي أرادت أن تطالب بها؟

الحق أن ثمة مستويين للحرية عند ملك:

الأول: مستوى الحرية العقلية.

الثاني: مستوى الحرية الاجتماعية

وفيما يتعلق بالمستوى الأول فإن ملك تطالب بألا توضع قيود على حرية الإنسان العقلية، فتقول "من العدل أن تترك الحرية لكل إنسان يعتقد في خلده ما يعتقد لأن المصادرة لا تجوز في الأفكار"(٨٣) وإذن فإن من حق المرأة بما هى إنسان- أن تتمتع بحريتها الحقيقة فتستخدم قواها العقلية وملكاتها، ولا تعطلها عن العمل.

وأما على المستوى الثاني، فإنها تضع قيودا على حرية المرأة الاجتماعية. حيث المرأة لا يجب أن تخرج وحدها من المنزل اجتنابا للقيل والقال(٨٤).

فالمرأة عند كل من ملك ولبيبة، منذ نشأتها الأولى تربي وتتعلم ما يؤهلها لأن تكون ربة بيت جيدة فقط، فلا تخرج إلى المجتمع، لأن الاختلاط بالرجال يفسد أخلاق النساء.

ولهذا فإن ثمة في أفكارهما ما هو تكريس للمجتمع الانفصالي، حيث لا تؤكد أفكارهن على الحرية الاجتماعية للمرأة، ولا تسعى للقضاء على كل أشكال التمييز ضدها في هذا المجال. فلم تطالب أي منهما- بكسر أسوار عزلة المرأة عن المجتمع، مثلما فعل قاسم أمين إيمانا منه بأنه لا يمكن للمرأة ممارسة واجباتها، "مهماتها في الحياة طالما ساد الانفصال بين الجنسين في المجتمع"(٨٥). ولذا فقد هاجم هذا المجتمع الانفصالي في محاولة منه لإصلاح حال الأمة.

فالحرية حق طبيعي للإنسان، لا يجوز أن يسلب منه، هذا ما آمن به شبلي شميل، إذ يقول أن "الحرية المتبادلة في نظام الطبيعة حق طبيعي لا يجوز أن تسلبه حتى ذرات الجماد. وإلا كانت أعمال الطبيعة أدعى للخراب منها إلى العمار. وهى في الاجتماع البشري حق واجب بل ضروري أيضا. لأن المرأة فيه شطر من شطري جسمه. إذا سلبت المرأة الحرية عرج الاجتماع ومشَى على رجل واحدة وفيها قيد أيضا إذ تصبح المرأة حينئذ عالة عليه عوضا عن أن تكون عونا له"(٨٦).

وإذا كان يبدو هكذا أن الحرية هى القاعدة الأساسية لارتقاء الإنسان، فإنها يجب أن تكون أساسا

لتربية النساء، وبالطبع فإنها حين تكون محكومة بالعقل ومشروطة به، فإنه لا ضرر منها على المرأة أو المجتمع.

أما هذا الاعتدال الذي نادت به كل من ملك ولبيبة الاعتدال في التربية والتعليم والمساواة- وهو ما يطلقون عليه الاعتدال في الحرية، فهو ما يسميه قاسم أمين بـ "الاستعباد" أو "الرق".

فالرجل الذي يحجر على امرأته ألا تخرج من بيتها لغير سبب سوى مجرد رغبته في أن تخرج فإنه لا يحترم حريتها، وهى من هذه الجهة رقيقة، بل سجينة، والسجن أشد سلبا للحرية من الرق. ويرى أن تقرير الحق للرجل في سجن زوجته ينافي الحرية التي هى حق طبيعي للإنسان. كما أن تقرير الحد الذي يجب على المرأة الوقوف عنده في التعليم وهو ما تطلق عليه رائداتنا "اعتدال في التعليم" يعد استعبادا فكريا عند قاسم أمين، حيث يقول "المرأة التي يجب ألا تتعلم إلا مقدارا محدودا من مبادئ بعض العلوم، تحسب رقيقة، لأن قهر الغرائز الفطرية والمواهب الإلهية على لزوم حد مخصوص ومنعها عن النمو إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدت له يعد استعبادا معنويا" وعلى ذلك فإن المرأة الشرقية كما يرى أمين- هى من الإماء والرقيق، من وقت ولادتها إلى يوم مماتها، وذلك لأنها لا تعيش بنفسها لنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل.

آمن قاسم أمين بدور وأهمية الحرية في حياة المرأة والمجتمع، ولذا فقد طالب بها في مجتمعاتنا الشرقية، حتى ترتفع، وتقطع المسافة التي بينها وبين النهضة والتمدن.

ولكن ماذا والمرأة لا تشعر بأنها جديرة بتلك الحرية، ولذا فهى لا تسعى إليها فالبداية الحقيقية في هذا المجال، لابد وأن تنبع من المرأة نفسها، فأي محاولة جادة للترقي بالمرأة، ينبغي أن تنطلق أولا من المرأة نفسها، فتشعر بأنها إنسان وهبها الله عقلا مثل الرجل بالضبط، ومن ثم تطالب بكل حقوق الإنسان .وأولها الحرية إذ إنها "حق لا ينفصل عن الإنسان"(٨٨).

وإذا كان التراث الثقافي للأمم الشرقية، أدى إلى إضفاء طابع شرعي على عدم المساواة بين الرجل والمرأة، فإن كلا من ملك ولبيبة كانتا بالطبع- أسرى لذلك التراث. فكل تلك القيود التي وضعتاها حول المرأة، تتعارض معارضة جذرية مع مبادئ الحرية والمساواة، فذلك الجمود في أفكارهما، وفي فهمهما لقضية "تحرير المرأة" يؤكد على هيمنة النظرة التراثية للمرأة على أفكارهما.

فإذا نظرنا إلى ما أردن إنجازه في ذلك المجال، وجدنا أفكارا في غاية التواضع بل والأغرب من ذلك، أننا نجد الرائدتين- أسيرتين لتلك النظرة المتخلفة والمتوارثة عن المرأة، وعن الفروق بينه وبين الرجل؟، ومن ثم صعوبة أو استحالة وجود مساواة كاملة بينها وبين الرجل في العديد من المجالات.

ومن هذا المنطلق كانت دعوة ملك إلى ضرورة الاعتدال والتدرج في الحرية، حيث رأت أن سبب تأخر المرأة الشرقية هو تشتتها بين تياري الجمود والاندفاع. فأكثر النساء أخذن يقلدن من المرأة الغربية، بغير نظر إلى موافقة عاداتهن للشرع الإسلامي والآداب الشرقية. والبعض الآخر ظل على تقاليده القديمة سواء كانت صحيحة أو فاسدة.

وكلا الأمرين خطأ، فالجمود مناقض للتقدم، كما أن الاندفاع في تقليد الغير يعد بمثابة القفز من الماضي إلى مستقبل لا ينتمي إلينا وإلى موروثنا الديني والثقافي والاجتماعي. فالاندماج فيهم يؤدي مع مرور الزمن إلى الفناء فيهم، فنفقد قوميتنا، وذلك هو ناموس الكون، إذ ينفي الضعيف فيه القوي.

ومن هنا كانت دعوتها إلى ضرورة البحث عن تقدم خاص بنا "وا اد مدنية خاصة بالشرق تلائم غرائزه وطبائع بلاده"(٨٩) تتفق مع تراثنا وتقاليدنا وتخطو بنا نحو التقدم.

وتتفق هذه الدعوة من ملك حفني ناصف مع دعوة لبيبة هاشم إلى ضرورة البعد عن "أخطار ومساوئ المدنية الأوربية"(٩٠) وتحذر من تقليد الحياة الاجتماعية الغربية، لتناقضها مع عاداتنا وتقاليدنا الشرقية، ولذا فهى تنادي بضرورة الرجوع إلى الدين الإسلامي واستعادة قيمه وأن تكون التربية الإسلامية هى الأساس في تنشئة أطفالنا.

ورغم أن ملك ولبيبة لا تعدان من التيار "التخريبي" إذ إنهما لا تدعوان إلى تقييد نمط الحياة الغربية، والاندماج التام في الغرب. إلا أننا نجد في كتابتهما ما يؤكد على إعجابهما بأسلوب المرأة الغربية في التربية وممارسة حياتها الاجتماعية فتعمدان كثيرا إلى عمل مقارنات بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية(٩١).

والحق أن كلا من ملك ولبيبة وقاسم يشتركون في هذه المقارنة الدائمة بين وضع المرأة الشرقية ومثيلتها الغربية. ومن المدهش أنه ما من أحد تناول هذه القضية إلا وعمد إلى تلك المقارنة، وهو ما يؤكد أن خطاب النهضة العربية، خطاب سجالي، فالمواجهة فيه دائمة بين الأنا والآخر.

استخلاص أخير

يقول قاسم أمين "أن كل مذهب جديد يكره من أجل الحقيقة التي يحتوي عليها، ومع ذلك فإنه لا يعيش إلا بهذه الحقيقة"(٩٢).

والحق أن هذا هو الفارق الجوهري بين مذهب كل من ملك حفني ناصف، ولبيبة هاشم من جهة، ومذهب قاسم أمين من جهة أخرى، وهى احتواؤه على تلك الحقيقة، فقد عاش فكر قاسم أمين وأنتج،

لأنه يحتوي على "حقيقة" أن للمرأة حقا في الحياة، مماثلا لحق الرجل، بلا تمييز بينهما. وإدراكا وإيمانا منه بدور المرأة في النهوض بالمجتمع ليصبح قوة تدفع الأمة للأمام.

وإذا كان الدكتور شبلي شميل يعتبر "نسائيات باحثة البادية، ككتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، في النتيجة المترتبة عليها، ومقامها بالفضل المتقدم بين النساء كمقامه بين الرجال في الإسلام اليوم"(٩٣). فإن هذه النتيجة فيها من المبالغة الشئ الكثير، فهناك العديد من الاختلافات والفروق الجوهرية بين خطاب ملك وخطاب قاسم، تجعل من الصعب وضعهما في مرتبة ومقام واحد.

فنحن إذا نظرنا إلى ما أنجزته النهضة أفرادا وروادا في قضية المرأة سنجد أن دور المرأة متمثلا في الرائدات الأوائل ملك ولبيبة نموذجا دور يظهر كالضوء الخافت على طريق النهضة. فإذا كان "الارتقاء في الإنسان تابعا على الخصوص لإحساسه"(٩٤)، فإننا لا نجد لدى لبيبة وملك من الإحساس بالعديد من المبادئ-التي تعتبر من الأسس الهامة للنهضة- مثل الحرية والمساواة وعدم التمييز ضد المرأة، ما يرتقي بهما إلى النهضة، ويدفع بهما إلى التقدم. فقد كانت آراؤهما في أغلبها تكريس للرؤية المحافظة، وموقفها من قضية المرأة فلم تنجح رائداتنا في تجاوز هذه الرؤية، والتقدم بصورة المرأة وهذا العجز عن طرح تأسيس جديد للقضية، هو ما أنتج العجز عن إنجاز أي تقدم.

وقراءتنا لخطاب ملك ولبيبة، تؤكد أننا إزاء مبادرة ضعيفة للتقدم بالمرأة، وليس للثورة على أوضاعها والقضاء على أفكار الضعف والدونية في علاقتها بالرجل.

فلم تلجأ أي منهما للثورة على هذه الأوضاع، وإنما لجأن إلى أسلوب اللين والمضي ببطء في طريق التقدم، ولذا لا تعد كتاباتهم ثورة على وضع لمحاولة إبداله بوضع آخر.

وإذا كان لابد من أن تنطلق أبحاث من يسعون إلى النهضة بأوضاع المرأة خاصة من السيدات- من مبدأين أساسيين، هما: الحرية والمساواة، الحرية سواء الاجتماعية أو العقلية، والمساواة بينها وبين الرجل والقضاء على خرافة أن المرأة مخلوق أدنى وأضعف من الرجل والعودة إلى تحرير المرأة من سيطرة الرجل، فإننا نجد أن إيمان قاسم أمين بهذه المبادئ أقوى منه عند ملك ولبيبة، اللتان لم تتحررا من أسر النظرة التراثية للمرأة. ولذا فقد جاءت آرائهما مدافعة عن المجتمع الانفصالي ومكرسة لما كان يسود المجتمع وبنيته من تهميش للمرأة كذات حرة وكيان مستقل. والحق أن كلا منهما كانت تتقدم خطوة على طريق النهضة، وترجع خطوات.

والآن إذا أردنا إجمال العوائق، التي حالت دون إنتاج خطاب نهضوي عند كل من ملك حفني ناصف ولبيبة هاشم، فسنجد أنها تتجلى فيما يأتي:-

١- خطاب نسائي نخبوي:

فمن أهم عوائق النهضة، في خطاب رائداتنا، أنه لم يكن خطابا للنساء عامة وإنما كان خطابا نخبويا. وهنا يكمن سبب أساسي من أسباب الضعف في خطاب الرائدات.

فإذا كان قاسم أمين يخاطب امرأة الطبقة الوسطى في الأساس، فإن كلا من ملك ولبيبة توجه خطابها للمرأة النخبة.فملك بصفة خاصة- تفكر في موضوع المرأة ضمن دائرة طبقية، ومن ثم فخطابها لا يسلم من وجود نزعة نفعية، فهى تطالب بما يحقق المنفعة لطبقتها، وبما يعني أنها اتخذت قضية المرأة وسيلة لتحقيق المزيد من المكاسب لطبقتها. أما قاسم فمسألة تحرير المرأة عنده هى مسألة مبدأ وعقيدة يؤمن بها.

٢- غياب الوعي الاجتماعي:

إذا كان لابد لمن يتناول قضية المرأة، أن يكون على وعي بالأوضاع الاجتماعية والسياسية للمجتمع الذي يتناول قضية المرأة فيه، لان هذه القضية تتداخل وتتفاعل مع مسائل وقضايا أخرى. ومن غير شك فإن دراسة هذه المسائل والقضايا وفهمها هى نقطة البداية، لدراسة قضية المرأة وإيجاد الحلول لها. فإن ذلك ما نجده عند قاسم أمين، ونفتقده عند ملك ولبيبة. فقد كان قاسم أمين على وعي بارتباط الحياة الاجتماعية بالأوضاع السياسية، لذا كان إيمانه بأن الوصول إلى مجتمع أرقى، يستلزم أولا وجود نظام "أعدل"، فإصلاح وضع المرأة مرتبط بإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فقضية المرأة كما يراها أمين- هى قضية سياسية بالدرجة الأولى فالقهر الذي تعاني منه المرأة هو نتيجة منطقية لما يعانيه المجتمع من قهر سياسي. وهذا يدل على عمق الرؤية عند قاسم أمين، وفهمه المتعمق لأبعاد التاريخ.

٣- غياب الوعي التاريخي:

تكثر في كتابات قاسم أمين عبارات مثل "أطلب الآن" لغاية الآن" "ليست مستعدة اليوم"[٩٥]، وفي حديثه عن تطور الإنسان وتقدمه حتى أصبح سيد الكون وأقوى مخلوقاته، يرى أن ذلك التطور سيستمر إلى "حقوق للإنسان لا يعلمها إلا الله"[٩٦]، فقد كان على يقين من أن الإنسانية سائدة في طريق الكمال، وعلينا فقط أن نجيد السير فيه، ولذا فإن ما يطلبه "الآن" من الطبيعي تبعا لمنطق التطور، أن يتطور ويتقدم إلى مطالب أخرى، مستقبلا. فمطالبه لم تكتمل، وهذا ما يدلنا على أن لديه حساً تاريخياً نفتقده عند ملك ولبيبة، حيث نجدهم يصدرون أحكاما مطلقة، غير مقيدة بزمن. ولذا فإن رؤيتهم لقضية المرأة تظل رؤية قاصرة، عاجزة عن طرح أي خطط مستقبلية للنهوض بالمرأة.

فاختلاف قاسم عن ملك ولبيبة، ينبع من وعيه التاريخي، فهو يفكر في ظل التاريخ، وانعكاساته على الحياة الفكرية والاجتماعية، أما ملك ولبيبة فليس لديهم هذا الوعي، وأفكارهن تسبح في عالم المطلق.

ولذا فقد خطا قاسم خطوة كبيرة على طريق الحرية، بالنظر إلى لحظته التاريخية التي عايشها، وبالمقارنة باللاحقين أيضا من الرائدات السيدات اللاتي كان ينبغي عليهن أن ينطلقن من حاجيات لحظتهن، وأن يكن على وعي بأسباب تقدم الحضارات، وأن يتخذن من صيحة قاسم أمين قوة دفع لهن للمضي قدما بالمرأة، والتقدم بصورة "المرأة الجديدة" كما رسمها رائد النهضة.

٤- الحرية المراوغة:

تتحدث الباحثة كثيرا عن الاعتدال في المساواة والاعتدال في الحرية ومن ثم فهى تقرر للمرأة الحدود التي يجب أن تقف عندها في ممارستها لحياتها، وتعتقد أنها بهذه الحدود قد أعطتها "حرية معتدلة" ولكنها في الحقيقة "حرية مراوغة" فهى تعطيها الحرية اسما، وسلبتها منها حقيقة. غافلة عن أن الحرية هى القاعدة الأساسية لترقي الإنسان، ولذا وجب أن تكون حقا للمرأة، ينبغي الدفاع عنه كالماء لا تقنينه ووضع الحدود له.

فلم تحاول ملك ولبيبة الخلاص من أسر الموروث الثقافي الذي يمايز بين الرجل والمرأة، والذي نظر للمرأة بوصفها مخلوقاً أدنى، ولذا جاء خطابها داعيا إلى بقاء المرأة في بيتها، ومكرسا للمجتمع الانفصالي.

فهما وإن كانتا قد أعطياها "حرية عقلية" بمناداتهما بضرورة إطلاق الحرية في الفكر، فإنهما قد سلباها حريتها الاجتماعية وممارستها لدورها في المجتمع، بقصر دورها على البيت فقط.

فهل هذه الآراء آراء لرائدات عايشن عصر النهضة؟ والحق أن النهضة كانت غائبة عنهن فكرا وروحا.

والآن بعد أن اتضحت الرؤية واكتملت، نجد أنه لا يوجد أي تطور قد لحق بقضية المرأة على يد ملك ولبيبة، فهما لم يقدم طرحا جديدا، كما أنهما لم تقوما بتحريك القضايا التي انشغل بها قاسم، واستثمارها للوصول إلى خلق مجتمع جديد فكرا وروحا، على الرغم من فتح قاسم أمين للطريق لمن يريد أن يتقدم، فهو قد وضع الأسس وكان على من يجئ بعده أن يكمل البناء.

وهكذا فإن، المرأة حين أخذت قضيتها بين يديها، لم تحقق لنفسها أي تقدم على طريق الحرية، بل ظلت أسيرة للجمود، تفتقد الحرية إحساسا وفعلا. ولذا كان خطابها عاجزا عن الإنتاج بعكس الرجل

"فجميع الذين ارتفعت عقيرتهم بالدعوة إلى تحرير المرأة وذاع صيتهم بسببها بين الناس كانوا رجالا. نعم، قد كان هناك بلا شك نساء سرن في ركاب الدعوة، وساهمن بصفة فعالة في تكوين الاتحادات النسائية والجمعيات الخيرية وغير ذلك من ضروب الممارسة العملية، إلا أن ذلك لم يفرز لنا رائدة فرضت حضورها في مستوى الفكر فطرحت قضية المرأة من وجهة نظر المرأة نفسها"[٩٧]، وبعبارة أخرى، فإن المرأة لا تزال موضوعا لخطاب، دون أن تكون منتجة له، وبمعنى أنها لا حضور لها البتة في فضاء الخطاب وبنيته، إلا بوصفها مفعولا لا فاعلا.

الهوامش

١- أنظر: فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، ص٧٩، دار الحوار، الطبعة الثاني، ١٩٨٩

٢- لبيبة بنت ناصف ماضي زوجة عبده هاشم (١٢٩٧- ١٢٦٦هـ / ١٨٨٠ -١٩٤٧) كاتبة أديبة باحثة، ولدت في قرية كفر شيما (بلبنان) وانتقلت مع بعض عائلتها إلى مر وتتلمذت للشيخ إبراهيم اليازجي، وأجادت الإنجليزية والفرنسية، وتزوجت بمصر، وأصدرت مجلة "فتاة الشرق" سنة ١٩٠٦ ودعيت للمحاضرة في الجامعة المصرية سنة ١٩١١و ١٩١٢ فألقت محاضرات جمعتها في كتاب "التربية" ولها مباحث في الأخلاق ص٢ الجزء الأول منه و"الغادة الإنكليزية" قصة مترجمة عن الفرنسية، وزارت سورية بعد الحرب العالمية الأولى، فتولت تفتيش مدارس الإناث سـ ١٩١٩ وسافرت إلى جمهورية تشيلي في أمريكا الجنوبية سنة ١٩٢١ فأنشأت مجلة "الشرق والغرب" في مدينة سنتياغو "سـ ١٩٢٣" وعادت في السنة التالية إلى القاهرة، فتابعت إصدار "فتاة الشرق" إلى أن توفيت. (خير الدين الذركلي: الإعلام، جزء ٥ ص٢٤٠، بيروت: دار العلم. للملايين، طبعة ٧، ١٩٨٦).

٣- باحثة البادية: ملك بنت حفني ناصف (١٣٠٤ ١٣٣٧هـ ١٨٨٦ ١٩١٨ م) كاتبة، شاعرة، خطيبة. كانت أشهر فضليات المسلمات في عصرها. مولدها ووفاتها في القاهرة تعلمت بالمدارس المصرية وأحرزت الشهادة العالية "دبلوم" سنة ١٣٢١هـ وأجادت الإنجليزية والفرنسية. واشتغلت بالتعليم في مدارس البنات الأميرية. ثم تزوجت بعبد الستار الباسل. لها كثير من المقالات في "الجريدة" جمعتها في كتاب سمته "النسائيات" جزآن، طبع أولهما والثاني مخطوط، وبدأت بتأليف كتاب سمته "حقوق النساء" فحالت وفاتها دون تمامه. (خير الدين الزركلي: الإعلام، جزء ٧ ص٢٨٧- ٢٨٨، سبق ذكره).

٤- محمد حسين هيكل: تراجم مصرية وغربية ص١٥٢، م طبعة مصر بالقاهرة بدون تاريخ.

٥- فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة ص٢٤، سبق ذكره.

٦- د. محمد عمارة: مقدمته للأعمال الكاملة لقاسم أمين ص١٥: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٩

٧- بدأت هذه الصيحة لقاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" سنة ١٨٩٩ في حين أن كتاب النسائيات لملك حفني ناصف كان في عام ١٩١٠، كتاب لبيبة هاشم "التربية" في عام ١٩١٢، أي أن كليهما كان لاحقاً لدعوة قاسم أمين بـ ١١ إلى ١٣ سنة، فهل حققت المرأة لنفسها طوال هذه السنوات أي تقدم على طريق الحرية.

٨- المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دستور عمل المنظمة المصرية لحقو ق الإنسان، تحرير: أ/ بهي الدين حسن، ص.٨٩

٩- المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، تقديم: أ/ بهي الدين حسن ص٩١.

١٠- الشيخ حسين والي، أستاذ الأزهر ومدرس القضاء الشرعي، مقال في خاتمة كتاب "النسائيات" لباحثة البادية

ص١٦٦، ١٦٧، مطبعة الجريدة، ١٣٢٨هـ ١٩١٠م.

١١- ملك حفني ناصف: النسائيات: الجزء الأول ص٦٢- ٦٣ سبق ذكره.

١٢- من مقال د. شبلي شمبل في خاتمة "النسائيات" ص ١٧٢.

١٣- قاسم أمين: المرأة الجديدة، فصل "المرأة في حكم التاريخ، الأعمال الكاملة، تقديم د. محمد عمارة ص٤٢٦، سبق ذكره.

١٤- أنظر : قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة ص٣٢٦- ٣٢٧، سبق ذكره.

١٥- شبلي شميل: خاتمة "النسائيات" ص ١٧٣، سبق ذكره.

١٦- أنظر: ملك حفني النسائيات ص٦٥ وأيضا ص١١٥، سبق ذكره.

١٧- لبيبة هاشم: التربية ص٨١، مطبعة المعارف بمصر.

١٨- السابق ص ٨٨.

١٩- السابق ص ٨٢.

٢٠- قاسم أمين: تحرير المرأة، ص٣٢٧، الأعمال الكاملة، سبق ذكره.

٢١- المواثيق الدولية: تقديم أ/ بهي الدين حسن، ص ٨٩.

٢٢- أنظر: ملك حفني، النسائيات ص ٩.

٢٣- السابق ص ١٠.

٢٤- السابق ص ١١.

٢٥- ومما يؤكد ذلك، ما يرد في كتاباتها من عبارات تتكرر كثيرا مثل "طبقة الفتيات" "الطبقات المتنورة والعالية" أنظر، النسائيات ص ٣٠.

٢٦- السابق ص ٧٣.

٢٧- السابق ص ٦٩.

٢٨- لبيبة هاشم: التربية ص٧٨، سبق ذ كره.

٢٩- ملك حفني، النسائيات ص ٢٦.

٣٠- لبيبة هاشم: التربية ص ٨٨.

٣١- قاسم أمين: "المصريون" الأعمال الكاملة ص٣٠٤ سبق ذكره.

٣٢- وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الرأي يحمل فكرا واعيا، بأوضاع المجتمع،كما يقدم لناخير برهان على أنه كان بين ملك حفني ناصف وبين الوعي الناضج بأوضاع المجتمع وفئاته، حاجزا يمنعها من الرؤية الواضحة، لدور المرأة الفلاحة في المجتمع، وأنها لا تمثل عقبة في سبيل تقدم الأمم، وهذا الحجم هو وضعها الطبقي باعتبارها تمثل خطابا نسائيا نخبويا.

٣٣- أنظر د. محمد عمارة، مقدمته للأعمال الكاملة لقاسم أمين ص٧٩ -٨٠، سبق ذكره.

٣٤- قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل المرأة والأمة، الأعمال الكاملة ص ٣٨٣.

٣٥- قاسم أمين: المرأة الجديدة، فصل الواجب على المرأة لنفسها، الأعمال الكاملة ص ٤٦٤.

٣٦- فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة ص٦٢، سبق ذكره.

٣٧- لبيبة هاشم: التربية ص: ١١، سبق ذكره.

٣٨- السابق ص٢٣ -٢٤.

٣٩- الساب ق ص ١٠٧.

٤٠- السابق ص١٠٥- ١٠٦.

٤١- قاسم أمين: أسباب ونتائج، الأعمال الكاملة ص ١٩٠.
٤٢- قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة ص ٣٢٤.
٤٣- ملك حفني ناصف: النسائيات ص ١٥.
٤٤- يتضح هنا مدى التناقض بين نظرة ملك لرجل الطبقة العامة، وخاصة فئة "القرويين" ونظرتها للمرأة في نفس الطبقة والفئة، حيث نجد نظرتها للرجل إيجابية، أما نظرتها للمرأة فشديدة السلبية.
٤٥- أنظر ملك حفني ناصف، النسائيات ص ٨٣.
٤٦- السابق ص ١٢٣.
٤٧- مقال للأديبة: سارة نوفل، نشر في مقدمة كتاب "الدر المنثور في طبقات رباب الخدور، تأليف الأديبة: زينب فواز، ص٩، المطبعة الكبرى، الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى ١٣١٢هـ.
٤٨- مقدمة "الدر المنثور" ص١٠، مقال للأديبة هنا كوراني، سبق ذكره.
٤٩- قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة ص٣٢٦- ٣٢٧.
٥٠- فتقول، أنها جمعت في كتابها "مقالات لبنات هذا العصر، اللاتي تربين أحسن تربية، وتعلمن العلم في المدارس العالية، وصار لهن شهرة في هذا العالم الإنساني.. وما ذلك إلا بإعطائهن حقوقهن من ذويهن الذين عرفوا الحق واتبعوه" أنظر: زينب فواز، الدر المنثور ص٦- ٧.
٥١- لبيبة هاشم: التربية ص ٨٥.
٥٢- أنظر: السابق ص١٠٩- ١١٠.
٥٣- أنظر: السابق ص ٨٣.
٥٤- ويتضح هنا مدى التناقض بين لبيبة هاشم وزينب فواز، من حيث درجة إيمانهما بقدرة المرأة العقلية، وما تستطيع الوصول إليه بعلمها، فيصبح لا فرق بينها وبين أعظم العلماء الفلاسفة. أنظر الهامش رق ٥٠
٥٥- من أهم عوائق النهضة عند رائدات النهضة، أن محاولاتهم في الارتقاء بالمرأة، دائما ما تقف عند حدود لا تستطيع تجاوزها.
٥٦- لبيبة هاشم: التربية ص ٨٥.
٥٧- السابق ص ١١٢.
٥٨- ملك حفني ناصف، النسائيات ص ١٠٩.
٥٩- السابق ص ١١٠.
٦٠- ماذا لو علم قاسم أمين أن "منهم" تضمن رائدة من رائدات النهضة والتي تسعى بأفكارها وكتاباتها إلى الوصول بالمرأة إلى التقدم والحرية.
٦١- قاسم أمين: المرأة الجديدة، فصل التربية والحجاب، الأعمال الكاملة ص ٤٩.
٦٥- أنظر: قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل تربية المرأة، الأعمال الكاملة ص٣٤٦- ٣٤٩.
٦٣- شبلي شميل: مقال منشور في خاتمة كتاب "النسائيات" لباحثة البادية ص ١٧٣.
٦٤- ملك حفني ناصف: النسائيات، ص ٩٩.
٦٥- السابق ص.٩٩
٦٦- السابق ص ١٠٣.
٦٧- قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة ص ٣٣٤.
٦٨- قاسم أمين: المرأة الجديدة، فصل حرية المرأة، الأعمال الكاملة ص ٤٤٣.
٦٩- أنظر: قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل تربية المرأة ص٣٤٤، لبيبة هاشم التربية ص١٠٩- ١١٠، ملك حفني

ناصف: النسائيات ص ١١٧.

٧٠- قاسم أمين: المرأة الجديدة، فصل المرأة في حكم التاريخ ص ٤٣٤.

٧١- ملك حفني ناصف، النسائيات ص ١٠٢.

٧٢- قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل تربية المرأة، الأعمال الكاملة ص ٣٣٣.

٧٣- قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل حجاب النساء، الأعمال الكاملة ص ٣٦٢.

٧٤- لبيبة هاشم: التربية ص ٩٩.

٧٥- قاسم أمين: المرأة الجديدة، الخاتمة ص ٥١٢.

٧٦- من مقال للأديبة سارة نوفل، نشر في مقدمة كتاب "الدر المنثور" ص٧، سبق ذكره.

٧٧- ملك حفني ناصف: النسائيات، ص ٢٤.

٧٨- السابق ص ١٢.

٧٩- قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل حجاب النساء، ص٣٦٤- ٣٦٥.

٨٠- السابق ص ٣٦١.

٨١- السابق، فصل تربية المرأة ص ٣٣٢.

٨٢- ملك حفني ناصف: النسائيات ص ٩٥.

٨٣- السابق ص ٦٧.

٧٤- السابق ص ١٠٩.

٨٥- د. محمد عمارة،مقدمته للأعمال الكاملة لقاسم أمين ص ٥٩.

٨٦- شبلي شميل: مقال نشر في خاتمة "النسائيات" لباحثة البادية ص١٧٣- ١٧٤.

٨٧- قاسم أمين: تحرير المرأة، فصل حرية المرأة، الأعمال الكاملة ص٤٣٨- ٤٣٩.

٨٨- د. هيثم مناع: حقوق الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية ص٥٧، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ١٩٩٥.

٨٩- أنظر: ملك حفني ناصف، النسائيات ص ١٣.

٩٠- لبيبة هاشم التربية ص ١٠.

٩١- أنظر: لبيبة هاشم، التربية ص١٣- ١٤، ص١٠٢- ١٠٣/ ملك حفني ناصف، النسائيات ص١٢٠- ١٣٨.

٩٢- قاسم أمين: كلمات، الأعمال الكاملة ص ١٦٦.

٩٣- د. شبلي شميل: مقال نشر في خاتمة كتاب النسائيات ص ١٧١.

٩٤- قاسم أمين: إنشاء الجامعة، الأعمال الكاملة ص ٣٠٩.

٩٥- أنظر على سبيل المثال: قاسم أمين: أسباب ونتائج ص٢٠٤، المرأة الجديدة، فصل الواجب على المرأة لنفسها ص ٤٥٩.

٩٦- قاسم أمين: أسباب ونتائج ص ١٨٨.

٩٧- أنظر فرج بن رمضان، قضية المرأة في فكر النهضة ص٧٥، سبق ذكره.

حق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية

دراسة أصولية تاريخية

أحمد صبحي منصور*

مقدمة

١- هناك فارق بين دين الإسلام وتدين الإسلام

دين الإسلام نزل كتابا سماويا، صاحبه هو الله تعالى، وعلى أساسه سيحاسب الله تعالى الناس يوم الدين، أو يوم الحساب.

أما تدين المسلمين فهو طريقة تعاملهم مع الدين، وهذه الطريقة تشمل السلوك والأفكار، ومن الطبيعي أن يتأثر تدين المسلمين بظروفهم الاجتماعية والجغرافية والنفسية والتاريخية. ولهذا يكتسب التدين السلوكي والفكري الطابع السائد لدى كل شعب ولدى كل ثقافة. ولذلك يختلف التدين المصري عن التدين الإيراني عن التدين الصحراوي. وقد لا يكون في ذلك مشكلة طالما نعتبر ذلك التدين بشريا يقبل الخطأ والصواب والتصحيح، ولكن تأتي المشكلة حين نضفي على ذلك التدين البشري قدسية بأن ننسبه للنبي (كما يفعل أهل السنة) أو ننسبه لأقارب النبي (كما يفعل الشيعة) أو ننسبه لأشخاص مقدسين (كما يفعل الصوفية).

المشكلة الخطيرة هنا أن التدين البشري يكتسب قدسية الدين نفسه عبر تلك النسبة المزيفة لله تعالى ولرسوله. وهنا يصبح النقاش مع التدين السائد مرفوضا وموصوما بالكفر والعصيان، بل يصبح أعمدة ذلك التدين آلهة أو أنصاف آلهة لا يستطيع أن يقترب منها أحد إلا بالتقديس والتبجيل. وذلك ما يحدث فعلا في التعامل مع البخاري والشافعي مثلا عند أهل السنة أو مع جعفر الصادق أو موسى الكاظم عند الشيعة، أو مع الغزالي أو السيد البدوي عند الصوفية. هذا مع أنه لا عصمة إلا لله تعالى

* مفكر مصري ومدير رواق مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية- مصر

وللرسول في أمور الوحي!!

وهذه المشكلة الخطيرة كانت عادة لدى القرون الوسطى، حيث كان الاحتراف الديني سائدا، وحيث كانت الأنشطة البشرية يتم تغليفها بالدين، أقصد بنوعية التدين السائد التي تنسب ظلما للدين، لذلك كانت الحروب دينية، وكانت الاضطهادات المذهبية دينية، وكانت التعاملات الاجتماعية كلها تبحث في كل تفصيلاتها عن فتاوى دينية. ومن الطبيعي أن يتعاظم دور محترفي التدين من الرهبان والشيوخ والأحبار، ويكتسبون قداسة، وهذا ما كان عليه تاريخ العصور الوسطى في بلاد المسلمين وفي الغرب. ومن الطبيعي أيضا أن يعمل رجال أو علماء الدين هنا وهناك على نسبة فكرهم البشري إلى الله تعالى أو الرسول ليضفوا المزيد من القداسة على أشخاصهم وعلى أفكارهم.

وفي النهاية يتقبل المجتمع إحدى العادات الاجتماعية الدينية التي ينصاع لها الجميع، خصوصا إذا كانت تحقق فائدة ما لإحدى طوائف المجتمع أو أحد عناصره القوية.

٢- وهنا ندخل على قضية المرأة في الدين

فالتشريع الإلهي في القرآن أو في غيره لا يمكن أن ينحاز للرجل ضد المرأة، لأنهما معا خلق الله المعروف بالإنسان، ولكن الرجل الذي تسيد العصور الوسطى وتحكم في نوعيات التدين فيها قام بفرض سيطرته على المرأة من خلال ذلك التدين أو بمعنى آخر استمرت وتأكدت سيطرته عليها خلال ذلك التدين فأصبحت من خلال ذلك التدين أو الدين الشعبي أقل درجة من الرجل وتحتاج إلى اجتهاد ديني لتجلية حقوقها الإنسانية والاجتماعية. وهذا ما نحاوله في هذا البحث عن حق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية.

٣- إن بحثاً بهذا العنوان يصعد بحق المرأة في الإسلام إلى قمة السلطة التنفيذية لابد أن يثير الكثير من علامات الاستفهام، خصوصا في عصرنا الراهن الذي سيطر فيه الفكر الحنبلي المتشدد، والذي قام بتعبئة المرأة في النقاب وفرض عليها حظر التجول داخل أسوار البيت، وحشى عقلها بخرافات التدين المصنوعة في العصور الوسطى.

إلا إن منهج البحث نفسه هو الكفيل بالإجابة على كثير من علامات، وقد وضح المنهج منذ البداية في التفريق بين الدين وهو القرآن وبين التدين وهو فكر المسلمين وممارساتهم.

وعليه فإن هذا البحث يسير مع حق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية من خلال القرآن الكريم، وهو دين الإسلام والذي كان يتبعه النبي عليه السلام في سنته وحياته حيث كان خُلقه القرآن. ثم بعدها يسير مع الواقع التاريخي الحركي للمرأة في الصراع السياسي نحو السلطة،وكيف اقتربت منها

أو بلغتها وفق قوانين الصراع السياسي ومعطياته في القرون الوسطى. وبين الواقع القرآني (في التشريع والقصص) والواقع التاريخي (بين ساحات المعارك ومكائد القصور) تتوارى خجلا، أو يجب أن تتوارى خجلا فتاوى الفقه السلفي التي كان أغلبها ثمرة ظروف اجتماعية وسياسية ونفسية أوقعت بأصحابها اضطهادا فلم يجدوا غير المرأة وسيلة لتنفيس غضبهم المكبوت. والعادة أن الرجل المقهور في عصور الاستبداد ينفس عن طموحاته المكبوتة والضائعة في تعامله مع المرأة وفي نظرته لها، فإذا كان ذلك الرجل المقهور صاحب فكر ديني فالويل للمرأة من فتاويه، وتلك حقيقة تحتاج بحثا مستقلا.

المبحث الأول
القرآن و حق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية

مفهوم الدولة الإسلامية:

١- في البداية نحن نقول بأن الإسلام دين ودولة. ولكن تصوراتنا عن الإسلام دين ودولة تخالف الحركة الأصولية بنفس ما تخالف به الفكر العلماني. فكما تخالف الفكر العلماني الذي يفصل بين الدين والدولة تخالف الأصولية التي تؤسس الدولة الدينية على التصورات الدينية للعصور الوسطى، سواء كانت تلك التصورات سنية أو شيعية.

٢- نحن نقول إن الدولة في الإسلام دولة مدنية تقوم على الديمقراطية المباشرة وليس من وظيفتها إدخال الناس إلى الجنة، لأن تلك مسئولية شخصية، بل وظيفتها إقرار العدل في الدنيا، وضمان حقوق المواطنة.وهذه الحقوق للجميع بالتساوي، إلا أن المساواة المطلقة قد تتضمن إخلالا بالعدل، لذلك فإن الحقوق المطلقة للفرد تتضمن حقه المطلق في العدل وحقه المطلق في العقيدة والفكر. وإلى جانب ذلك فله حقوق نسبية في الثروة وفي المشاركة السياسية وفي الأمن. وفي هذه الحقوق النسبية يكمن التوازن بين الفرد ومصلحة المجتمع بحيث لا يستأثر فرد وحيد بالثروة أو بالسلطة، وهما معا حق أصيل للمجتمع وليس للفرد وذلك موضوع شرحه يطول.. وليس مجاله.

ولكن نكتفي منه بحق المرأة في تولي رئاسة الدولة الإسلامية.

اختلاف مفهوم الدولة الإسلامي عن الدولة في العصور الوسطى:

١- والفكرة السائدة عن تولي المرأة رئاسة الدولة تأخذ ملامحها من المتوارث لدينا عن السلطة السياسية في العصور الوسطى، حيث كان الخليفة أو السلطان أو الملك يملك الأرض ومن عليها ويحكم مستبدا لا معقب لكلمته. و هذا ما كان سائدا في الشرق المسلم والغرب المسيحي. ولا زلنا

نتمتع ببعض مظاهره حتى الآن. وبالتالي فإن تصور امرأة في مقعد السلطان يجعلنا نترفق بعض الشئ مع مثقفي وفقهاء العصور الوسطى المقهورين، فإذا تحملوا قهر السلطان الرجل فكيف لهم أن يتحملوا قهر السلطانة المرأة؟

٢- إلا إن القصة مختلفة تماما، بنفس اختلاف الحكم الشوري الذي كان في دولة الإسلام في عصر النبوة عن حكم الاستبداد الذي عرفه المسلمون منذ الدولة الأموية، ولا يزالون تحت أوزاره حتى الآن.

إذن لابد أن نتعرف على حقائق الحكم السياسي لدولة الإسلام من خلال تشريع القرآن لنتعرف على إمكانية أن تتولى المرأة فيها سلطة الرئاسة.

المساواة بين الرجل والمرأة في تشريع القرآن

١- وحتى نفهم القرآن وتشريع القرآن علينا في البداية أن نفهم لغة القرآن بالقرآن نفسه. فاللغة العربية (شأن كل اللغات) كائن حي يتطور ويتبدل. ولذلك تطورت اللغة العربية زمنيا ومكانيا، بل أصبحت هناك مصطلحات عربية خاصة بالفقهاء، وأخرى بالصوفية، وأخرى بالفلاسفة.. وهكذا.. وللقرآن أيضا مفاهيمه ومصطلحاته، ولا يمكن أن نفهم القرآن إلا من خلال مفاهيمه ومصطلحاته، وهذا أيضا موضوع شرحه يطول، ولكن كالعادة- نقتصر منه على ما يخص موضوعنا.

٢- وهنا نلفت النظر سريعا إلى بعض الحقائق القرآنية التي تؤكد المساواة بين الرجل والمرأة.

أ) إذا كان الزوج المقصود في الآية هو الرجل أم هو المرأة (راجع كلمة زوج ومشتقاتها في المعجم المفهرس).

ب) وكلمة (الوالدين" أو "آباؤكم" تدل على الرجل والمرأة، إلا إذا جاء في القرآنية والسياق ما يؤكد اقتصار الخطاب على الرجل. فالقرآن مثلا حين يأمر بالصيام يأمر الذين آمنوا بالصيام وكذلك حين يأمر بالصلاة. ومعروف أن الأمر يشمل الجنسين. وكذلك فإن حديث القرآن عن الشورى، وهى الملمح الأساسي لدولة الإسلام يشمل المرأة مع الرجل.

وهنا ندخل على الشورى.. ودور المرأة فيها..

الشورى في الدولة الإسلامية ودور المرأة فيها:

١- الديمقراطية مجرد نظام للحكم، يقوم على اختيار الشعب ممثلين عنه يقومون بتصريف سياسته. ولكن الشورى في القرآن فريضة دينية (أصبحت غائبة) يقوم على أساسها نظام الأسرة وبنيان المجتمع ومؤسساته السياسية والعسكرية. وذلك أيضا موضوع شرحه يطول ولكن نعرض له

سريعا على النحو التالي:

أ) فأمر الشورى نزل فرضا دينيا على المسلمين في مكة قبل أن تقوم لهم دولة، وذلك ضمن آيات وصفت ملامح المجتمع المسلم في سورة الشورى[١] وكان من الملامح إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وجاءت الشورى بين الصلاة والزكاة، وهى المرة الوحيدة في القرآن التي يأتي فيها فاصل بين الصلاة والزكاة. والمعنى المراد أن الشورى فريضة كالصلاة، وكما لا يصح الاستتابة في الصلاة فكذلك لا يصح الاستتابة في تأدية الشورى. أي إنها فريضة كل إنسان، رجلا كان أم امرأة، في البيت، والمصنع والشارع والمجتمع وفي السياسة والاقتصاد وشتى مناحي الحياة.

ب) وقد طبق المسلمون فريضة الشورى في مكة ثم طبقوها في المدينة حيث كان المسجد مقر الصلاة والشورى والحكم. وحيث كان يجتمع المسلمون جميعا رجالا ونساءا إذا جدّ ما يستدعي الشورى، وحينئذ ينادي المؤذن "الصلاة جامعة" فيجتمعون، ويتكون مجلس للشورى كل أعضائه جميع المسلمين من رجال ونساء يمارسون الديمقراطية المباشرة يتداولون الرأي. وفي البداية لم يكن أهل المدينة من الأنصار قد تعودوا على هذه الفريضة، لذلك كان بعضهم يتخلف عن حضور المجلس بدون عذر، وبعضهم يأتي ويعتذر للنبي ويخرج، وبعضهم بعد أن يحضر يتسلل من المجلس. لذلك نزلت الآيات الأخيرة من سورة النور أولى السور المدنية تستنكر ذلك وتجعل حضور هذه المجالس فريضة دينية وتحذر من يتخلف عن حضورها من الانتقام الإلهي[٢].

وبالمناسبة فقدكان حضور النساء للمساجد فريضة دينية. وقد تحدث القرآن عن فريضة الاعتكاف في المسجد في ليالي رمضان، ونهى عن مباشرة الزوجة أثناء الاعتكاف في المسجد[٣] مما يدل على مشاركة النساء للرجال في كل الفرائض والأنشطة حتى ما يتعلق منها بالمساجد.

ج) وحتى تنطبق فريضة الشورى على النبي محمد نفسه نزل قوله تعالى له "فبما رحمة من الله لنت لهم ولوك كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين"[٤] " أي إنه بسبب رحمة من الله جعلك يا محمد هينا لينا معهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وتركوك. وإذا تركوك وانفضوا من حولك فلن تكون لك دولة ولن تكون حاكما، لأنه باجتماعهم حولك صار لك السلطان، فأنت تستمد سلطتك السياسية منهم، أي أن الأمة هى مصدر السلطات، وليس الله، كما تقول الدولة الدينية وكما يقول أصحاب الحق الملكي المقدس" "The Divine Right of Kings" ولأنك تستمد سلطتك السياسية منهم فاعف عنهم إذا أساءوا

إليك واستغفر لهم إذا أذنبوا في حقك، وشاورهم في الأمر لأنهم أصحاب الأمر فإذا عزمت على التنفيذ باعتبارك سلطة تنفيذية فتوكل واعتمد على الله.

والمستفاد مما سبق أن النبي وهو الذي يوحى إليه كان مأمورا بالشورى، وكان كحاكم يستمد سلطته السياسية من الشعب، فإذا كان ذلك حال النبي فإن من يستنكف عن المساءلة من شأنه إنما يضع نفسه فوق النبي، أي -يكون دون أن يدري- مدعيا للألوهية. ويعزز ذلك حديث القرآن المتكرر عن فرعون موسى الذي وصل به الاستبداد إلى ادعاء الألوهية وإلى تدمير نفسه ودولته.

وقد جعله القرآن عبرة لكل مستبد.. ومع ذلك فلم يتعظ به أحد.. لأن خمر السلطة يذهب بالعقول..

٢- وقد وازن القرآن بين الشورى وطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر ليسوا الحكام في مصطلح القرآن، ولكنهم أصحاب الشأن أو أصحاب الخبرة في الموضوع المطروح. وتكون طاعتهم في إطار طاعة الله ورسوله.

أي فيما يحقق العدل والقسط، لأن تشريعات القرآن وهى بضع صفحات- كلها بأحكامها وقواعدها وتفصيلاتها تهدف لتحقيق القسط والعدل. وما تركه تشريع القرآن، تكون فيه الشورى وخبرة أصحاب الشأن أو أولي الأمر بشرط تحقيق مقاصد التشريع القرآني، وهى التيسير ورفع الحرج ومراعاة التوسط والاعتدال.. والالتزام بالعدل والقسط. إن عمل أولي الأمر أو أولي الاختصاص يكون في مجالين، تطبيق النصوص القرآنية، ثم إنشاء تشريعات جديدة وتطبيقها في ضوء المقاصد التشريعية القرآنية سالفة الذكر ويتم تعضيد أولي الخبرة بالشورى أو الديمقراطية المباشرة لكل أفراد المجتمع رجالا ونساء، ومن الطبيعي أن تتغير تشريعات وتطبيقات أولي الأمر بتغير ظروف المجتمع.. وبهذا تحقق الشورى وطاعة أولي الاختصاص صلاحية التشريع القرآني لكل زمان ومكانه.

٣- والشورى الإسلامية بهذا المعنى تجعل الشعب وليس الحاكم- هو مصدر السلطات، أي أن الشعب هو القوة الكبرى، ولذلك فإن الشورى الإسلامية في حقيقتها هى فن ممارسة القوة يقوم بها الشعب وليس للرئيس التنفيذي إلا طاعة الأمة أو الشعب، أي انه مجرد موظف بعقد مؤقت لدى الشعب، إذا أحسن فقد فعل المطلوب منه، وإذا أخفق استحق العزل، وإذا أساء استحق العقاب شأن أي موظف عام لدى الشعب. وبذلك فإن الحاكم يستوي فيه أن يكون

رجلا أو امرأة، المهم أن يكون كفئا في خدمة الأمة وبعد أن تنتهي مدته يصبح شخصا عاديا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، كما كان يفعل النبي والخلفاء الراشدون.

٤- أي إن تشريع القرآن لا يمنع أن تكون المرأة على رأس الدولة طالما كانت كفؤا أو من أهل الكفاءة والاختصاص، وفي إطار نظام الشورى الذي لا يمكن تطبيقه إلا إذا كانت القوة كلها في أيد الشعب أو الأمة. أما إذا كان الشعب ضعيفا مستكينا انفرد الحاكم دونه بالقوة ليقتسمها مع جيشه وأتباعه وعلى قدر قوة الحاكم تكون درجة شوراه لمن حوله، وتكون نظرته للشعب الذي يحكمه، وفي العادة ينظر لهذا الشعب على أنه قطيع من الأغنام يملكه ويستغله، يذبح منه ما يشاء، ويستبقي ما يشاء. وذلك منطق الراعي والرعية في العصور الوسطى، ومنطق الفتوى الفقهية التي تقول أن للحاكم أن يقتل ثلث الأمة أو ثلث الرعية لإصلاح حال الثلثين.!!

رئاسة الدولة وقوامة الرجل:

وقد يثار علينا اعتراضان، ونبادر بالرد عليهما

١- قد يقال إن التشريع القرآني يجعل القوامة في الزواج للرجل على المرأة، فكيف تتولى رئاسة الدولة؟ ونقول إن الزواج عقد يجوز للمرأة فيه أن تكون العصمة فيه بيدها. وإن لم تفعل فإن القوامة للرجل مشروطة بأن ينفق عليها(٥)، فإن لم يفعل الزوج ذلك فلا قوامة له على زوجه.

٢- والطريف أن من يعترض علينا بموضوع القوامة يتصور رئاسة الدولة في حاكم مستبد، وقد عرفنا أن صورة الحاكم في الدولة الإسلامية تناقض ذلك تماما. بل إن الشعب هو في الحقيقة صاحب القوامة على الحاكم، فهو الذي يدفع للحاكم مرتبه في مقابل ما يؤديه الحاكم من خدمة للشعب، وذلك في إطار عقد محدد، ومن هنا يمكن القول أن المرأة قد تكون أقدر على الطاعة والخدمة للشعب "القوي".

رئاسة الدولة وكون المرأة نصف الرجل:

١- وقد يقال إن التشريع القرآني يجعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ويجعل نصيبها في الميراث نصف الرجل، فكيف تتفق هذه النظرة مع توليها رئاسة الدولة؟

ولن نكرر ما قلناه سابقا عن طبيعة الحاكم في البلاد الإسلامية القوية بشعبها. ولكن نوضح حقيقة وضع المرأة في موضوع الشهادة وموضوع الميراث.

٢- إن شهادة امرأتين تساوي شهادة رجل واحد تأتي في موضوع محدد وهو الإشهاد على الديون فقط[٦]، ووفقا للسياق القرآني وتطبيقه الذي سار فقد كان يتم تعيين شهود في الأسواق تكون شهادتهم مثل الختم الرسمي المعتمد. ولأن هذا العمل في الاقتصاد والأسواق تكون أغلبيته للرجال ولا تزال. فإن المنتظر فيه أن يكون عملا للرجال، ومن هنا جاء تخصيص هذه النسبة للمرأة.

على أن هذه النسبة لا تسري على شهادة المرأة في العقوبات وفي غيرها، إذ إنها تساوي الرجل فيها.

٣- ونفس الحال في الميراث، فللمرأة نصف الذكر إذا كانت بنتا أو اختا ورثت الأب أو الأم أو ورثت الأخ أو الأخت. فالذكر هنا إذا كان ابنا أو أخا عليه أعباء ليست على أخته، فهو الذي يقيم الأسرة ويدفع المهر وينفق على البيت. أما البنت أو الأخت فهى خالية المسئولية من هذا وذاك، وليس من العدل أن يتساويا في الميراث إلا إذا تساويا في الأعباء، وذلك ما يحدث عندما يرث الأب والأم تركة ولدهما. حينئذ لكل منها السدس أو الثلث بالتساوي.

إذن هو توزيع للأدوار وتوزيع للأعباء لا ينقص من قدر المرأة ولا يجعلها درجة ثانية بعد الرجل، ويكفي أن الله سبحانه وتعالى لم يفرق بين الرجل والمرأة في التكليف ولا في الثواب ولا في العقاب (آل عمران ١٩٥، النساء ١٢٤، غافر ٤٠).

هل الشورى الإسلامية تشريعات خيالية:

ونصل إلى اعتراض آخر..

١- قد يقول قائل إن نظام الشورى في الإسلام وفقا لما جاء في القرآن أقرب إلى اليوتوبيا الخيالية، والتي تجعل تطبيقها العملي يقع في دائرة النتوءات والاستثناءات التاريخية. فالأغلبية في التاريخ الواقعي هو مع تاريخ الاستبداد، والغلبة فيه للرجل والظلم فيه يقع على عاتق المرأة..

٢- ونقول.. فعلا فإن دول الإسلام التي طبقت الشورى لم تمتد إلا طيلة حكم النبي وأبي بكر وعمر والسنوات الأولى من حكم عثمان، وحكم علي. ثم اندثر نظام الشورى وحل محله الاستبداد الأموي ثم العباسي ثم المملوكي والعثماني.. وغيرهم.

ولكن العبرة هنا هى في صلاحية النصوص للتطبيق، وقد تم تطبيقها بنجاح مذهل في عصر غير عصرها. ولكي نشرح هذه العبارة بإيجاز نقول إن عصر ظهور الإسلام هو عصر الإمبراطوريات المستبدة، أي أن الشورى الإسلامية ظهرت في عصر يرفضها، ومع ذلك انتصرت على عصرها، وكان

انتصارها ساحقا ولكي نتخيل عظمة هذا الانتصار نتخيل أن المملكة السعودية قد انتصرت في وقت واحد على القوتين العظيمين. الاتحاد السوفيتي (السابق) والمعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. فكذلك فعلت دولة الإسلام الصاعدة، حاربت في وقت واحد إمبراطوريتي فارس وبيزنطة، وأسقطت إمبراطورية كسرى وتجاوزتها شرقا، وقهرت الروم وطردتهم إلى عاصمتهم القسطنطينية، وتوسعت على حساب الروم فضمت من آسيا الصغرى إلى الشام ومصر وشمال إفريقيا. وهذه المرحلة الأولى من الفتوحات، والتي تمت في وقت قياسي لم يعرف له التاريخ مثيلا. والتي أعطت زخما ودفعة قوية لحركة فتوحات تالية حدثت في الدولة الأموية توسعت فيما بين الهنود والصين شرقا إلى جنوب فرنسا غربا وجعلت البحر المتوسط بحيرة عربية إسلامية بعد دحر الأسطول الرومي في ذات الصواري.

- والسبب في ذلك يرجع إلى قوة الشعب الذي كان أحد أفراده يقول للخليفة عمر "والله لئن وجدنا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا". ذلك الشعب الذي كان يمارس بالشورى فن القوة، وقد تساوي في ممارسة فن القوة الرجال والنساء معا. فالنساء شاركن الرجال في الهجرة وفي مبايعة النبي، بل كانت لهن بيعة خاصة[٧] وما معنى أن تهاجر المرأة من مكة إلى المدينة تاركة أهلها وربما زوجها في سبيل دينها؟ المعنى قوة شخصيتها. لذلك كانت تبايع النبي بنفسها وهى تملك زمام المبادرة بنفسها دون زوج أو ولي أمر. ونتذكر الفارق بين وضع المرأة في القرى، في عهد النبي وبين وضعها في عصر التخلف والفقه السلفي حين نردد الحكم الفقهي المشهور الذي يمنع المرأة من السفر إلا بصحبة محرم أو زوج، وتلك هى الفتوى الشرعية التي لا تزال سارية المفعول في بعض البلاد حتى الآن..

٢- إن النصوص التشريعية سواء كانت إلهية أو بشرية- إنما تستمد قابليتها للتطبيق من قدرة البشر على تطبيقها، وآيات القرآن كلها تهدف إلى بناء شخصية إنسانية قوية ولكن في حدود الممكن والمستطاع وليس المستحيل أو المتعذر، وقد نجحت الوصفة القرآنية في تحويل عرب الصحراء إلى أمة ودولة قوية فرضت نفسها على التاريخ العالمي في القرون الوسطى، قرون الاستبداد السياسي، فإذا أفلحت هناك فهى أصلح لعصرنا، عصر حقوق الإنسان وثورة الاتصالات التي تتيح الديمقراطية المباشرة.

٣- ولكن لابد من الاعتراف بوجود مشكلة خطيرة، وهى أن الاستبداد السياسي للأمويين ثم العباسيين كان استجابة طبيعية لما تعارفت عليه العصور الوسطى، وقد اعتادت العصور الوسطى أن تصوغ كل جرائمها بانتحال الدين، ولذلك أسبغت على ممارساتها السياسية والاجتماعية مسحة دينية

زائفة عن طريق نسبتها لنبي الإسلام في صورة أحاديث وأخبار وروايات، وفي نفس الوقت تأهلت تماما المدرسة الحقيقية للنبي، وهى مجالس الشورى التي كانت تعقد في المدن والتي تعلم فيها المسلمون أسلوب الحوار والنقاش، والأغرب من ذلك أنهم تجاهلوا خطب الجمعة التي كان يلقيها النبي طيلة حكمه في المدينة، وهى تزيد على خمسمائة خطبة. واستبدلوا بذلك أحاديث وروايات زائفة لتعطي مشروعية زائفة لفكر العصور الوسطى وتدينها والذي كان من أحد معالمه الأساسية اضطهاد المرأة.

وصحيح إنها مشكلة خطيرة.. ذلك التراث المقدس.. ولكن ما أسهل أن ننزع عنه صفة القداسة حين نتذكر أن أصحابه مجرد بشر يخطئون ويصيبون، وقد اجتهدوا لعصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا. وإن لم نفعل ذلك فقد خلعنا عليهم صفة الألوهية، وذلك يناقض الإسلام الذي لا إله فيه إلا الله، ولا إله مع الله.. وهكذا بالقرآن تنتهي المشكلة وخطورتها.

ولكن المشاكل لم تنته بعد، بدليل هذا الاعتراض الأخير..

موقف التشريع القرآني من النظم السياسية الديكتاتورية:

١- إن تشريع القرآن عن الشورى يظل توصيفا لحالة وحيدة حتى إن كانت قابلة للتكرار. ولكن ما موقف تشريع القرآن من الأغلبية؟ أغلبية نظم الحكم المستبدة؟.. هل يعتبرها القرآن ويعترف بها أم يعتبرها نظم حكم كافرة يجب تغييرها؟.. وقضية المرأة تدخل في هذا الإطار.

٢- ونقول إن حقيقة الوجود الإنساني في هذه الدنيا إنما هو اختبار إلهي للبشر، وأساس هذا الاختبار حرية الإنسان في اختياره الهداية أم الضلال والإنسان هو الذي يختار الهداية أو يختار الضلالة، وهذه هى البداية، ثم تأتي إرادة الله لتؤكد اختيار الإنسان، فإذا اختار الإنسان الهداية زاده الله إيمانا وهدى، وإذا اختار الضلال زاده الله ضلالا. وهذا ما يؤكده الله تعالى في القرآن[٨] ثم يأتي الحساب في الآخرة على ما اختاره الإنسان بإرادته.

وكما ينطبق ذلك على اختيار العقائد فإنه ينطبق أيضا على أحوال السياسة.

فالحاكم المستبد الظالم الذي اعترف له الناس بالسلطة وخشعوا له يعترف به رب العزة حاكما وملكا طالما رضى به الناس ملكا، ودليلنا على هذا أن الله تعالى تحدث عن ملوك ظلمة ادعوا الألوهية ووصفهم بالملك وذلك في قصة إبراهيم مع الملك الذي جادل إبراهيم في الله وادعى أنه يحي ويميت[٩] وفي قصة موسى والعبد الصالح مع الملك الظالم الذي يأخذ كل سفينة غصبا[١٠]، بالإضافة

إلى فرعون وغيره.

وهكذا فطالما رضى الناس بالضيم واستبداد الحاكم يظل ذلك الحاكم ملكا عليهم يحظى باعترافهم به وباعتراف الله تعالى بملكه، ثم يأتي حسابه العسير على ما اقترفت يداه يوم القيامة.أما إذا ثار الناس على الظلم فالقرآن يعطيهم مشروعية الثورة، التغيير بالحديد الذي أنزله بأسا شديدا ومنافع للناس(١١) ولكن هذا التغيير الثوري يبدأ بتغير الأنفس فالتي تعودت على الخضوع والرضى بالذل، وهذا التغيير النفسي عملية شاقة، فإذا نجحت أمة في تغيير نفسها من الهوان إلى القوة جاءت إرادة الله تعالى لتعزز هذا التغيير، يقول تعالى "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"(١٢) وإذا حدث هذا الوعي أو ذلك التغيير في شعب ما تحول الحاكم الهصور إلى نمر من ورق أو إلى جثة تذروها الرياح. وبعدها يحكم الشعب نفسه بحيث يصبح الحاكم مجرد رمز لإرادة الشعب، سواء كان ذلك الرمز رجلا أم امرأة..

٣- ولكن هل نسينا موضوعنا عن المرأة..

كلا.. بدليل حديث القرآن عن ملكة سبأ.. فقد تعرضنا لتشريع القرآن وآن لنا أن نتوقف مع قصص القرآن فيما يخص رئاسة المرأة للدولة.. الديكتاتورية.

- ونود أن نضع بعض الملاحظات على قصة ملكة سبأ في القرآن الكريم:

- فالقرآن الكريم لم يعترض على وجود امرأة تملك وتحكم، وقد أوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم. ولكن انصب الاعتراض على أنها وقومها كانوا يسجدون للشمس من دون الله، ولذلك أرسل سليمان لها رسالة يدعوها للإسلام، ووجه رسالته إليها باعتبارها تمثل الشعب، وهذا اعتراف آخر بشرعيتها في الحكم.

- وحديث القرآن عنها يؤكد تمتعها بتأييد الحاشية أو الملأ، وهى تستشيرهم فينتظرون رأيها ويعلنون تأييدها منذ البداية واثقين من رجاحة عقلها، قائلين لها إن الأمر إليك انظري ماذا تأمرين، وهى برجاحة عقلها لا ترد على رسالة سليمان بإعلان الحرب أو أن تجعلها قضية كرامة شخصية ولكن تفكر في عاقبة الحرب على الشعب الذي يدفع دائما فاتورة الحمق لدى الحكام المستبدين، قالتها ملكة سبأ حكمة غالية "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وكذلك يفعلون" وصدق الله العظيم "وكذلك يفعلون"، فما أفسد البلاء واهلك العباد إلا حكام مستبدون معتوهون لا زلنا نسعد بوجود بعضهم، تراهم أخصائيين في الهزائم أمام الأقوياء، وفي الجبروت على بني قومهم.

وبرجاحة عقل نرى "بلقيس" تبدأ باستطلاع الجانب الآخر لتعطي نفسها فرصة الدراسة والتفكير، بأن ترسل إليهم بهدية وتنتظر الإجابة "وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بمَ يرجع المرسلون".

وفي النهاية تبدو رجاحة عقلها حين تقتنع بالإسلام، وتنجو بقومها في الدنيا والآخرة، وتقول رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين(١٢).

- وفي القصص القرآني نموذجان للحكام المستبدين، أحدهما رجل وهو فرعون مصر، والآخر امرأة، وهي ملكة سبأ. وبينما تكررت قصة فرعون عدة مرات في القرآن فإن القرآن تعرض لقصة سبأ مرة واحدة.

ويجمع بين فرعون مصر وملكة سبأ عدة عوامل:

١- فكلاهما مارس الاستبداد بمفهوم القوة، وقد قلنا إن الشورى هي فن ممارسة القوة. فإن كان الشعب هو القوي أصبح الحاكم مجرد أجير للشعب ينفذ رغباته، أما إذا انفرد الحاكم دون الشعب بالقوة والثروة أصبح حاكما مستبدا يستشير نفسه أو يستشير حاشيته التي تفكر له فيما يجب وتتقرب إليه بالنفاق فيما يضخم ذاته ونزواته. وقد استمد فرعون استبداده من ملكيته لمصر وجيشها وشعبها. وقد أعلنها صريحة في مؤتمر شعبي حكاه القرآن "ونادى فرعون في قومه، قال: يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي؟ أفلا تبصرون(١٤)" والتاريخ الفرعوني يؤكد أن عصر الرعامسة شهد تمام التحكم للملوك في الثروة وفي السلطة وفي قيادة الجيوش، بعد أن سيطروا بالجيش على أمراء الإقطاع في وادي النيل، وأسسوا الحكم المستبد المركزي الذي لا يتحرك إلا بتوجيهات "السيد الرئيس.."!!

ونفس الحال فإن بلقيس استمدت سلطتها المستبدة من انفرادها بالثروة والسلطة ويعبر عن ذلك القرآن "إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم" والحاشية أو الملأ يعترفون لها بهذا السلطان ويجعلون لها الأمر والنهي قائلين "نحن أولو قوة وأولو بأس شديد، والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين".

٢- والله تعالى يعتبر فرعون ممثلا للمصريين كما يعتبر بلقيس ممثلة لملكة سبأ، لذا فإن الله تعالى يرسل إلى فرعون مصر رسولين هما موسى وهارون ويوصيهما بحسن التخاطب معه "فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى(١٥)" ونفس الحال مع بلقيس ارتبط ذكرها بالنبي سليمان، وبرسالته التي أرسلها إليها باعتبارها تملك سبأ.

٣- ولكن مع كل هذا التشابه بين الفرعون وبلقيس فإن ردود الأفعال لديهما اختلفت، وترتب عليه مصير كل منهما ومصير شعبه المسئول منه.

٤- إن الوظيفة الأساسية لموسى وهارون هى استنقاذ بني إسرائيل من الاضطهاد الفرعوني، وأن يسمح الفرعون لهما بأن يخرجا من مصر ببني إسرائيل" إنا رسولا ربك، فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم"(١٦) وكان التكليف الإلهي للرسول بأن يبلغا هذه الرسالة للفرعون باللين والسلام "قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى"(١٧) وتزود موسى بالمعجزات لكي يقتنع فرعون بأنه رسول إليه من عند الله تعالى فيسمح له بأخذ بني إسرائيل.

وكان بإمكان فرعون أن يلبي الطلب وأن يسمح لهذه القبائل العبرية التي يكرهها بالرحيل عن بلاده، خصوصا وأن قوته التي تحدث عنها القرآن تحميه من أي خطر محتمل يمكن أن يمثله أولئك الإسرائيليون في المستقبل بل إن الاضطهاد الفرعوني لهم جعلهم عاجزين عن دخول فلسطين وأوقع بهم محنة التيه أربعين عاما في الصحراء بسبب ما تربوا عليه من ذل وجبن.

لم يفعل فرعون ذلك، بل أوى به غرور القوة لأن يطارد أولئك المستضعفين وهم يهربون من ظلمه تحت قيادة اثنين من الأنبياء، وكانت النتيجة غرق فرعون وجنده وآله في الدنيا، وعذابهم بين البرزخ والقيامة. والسبب هو الاستبداد الذي يصل بصاحبه إلى الألوهية وقد قال فرعون لقومه "ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد"(١٨) وبسبب هذا الاستبداد بالرأي وصل التدمير إلى آثار فرعون موسى فمحاها "ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون، وجاوزنا ببني إسرائيل البحر: الأعراف"(١٩).

٥- واختلف الحال مع ملكة سبأ وموقفها من النبي سليمان:

لقد كان سليمان ملكا نبيا مؤيدا من السماء، وبهذه الصفة بعث رسالة إلى الملكة يدعوها للإسلام -والإسلام هو إخلاص القلب والجوارح لله تعالى والعيش في سلام مع الناس، وبهذا المعنى نزلت كل رسالات السماء- وكانت رسالة سليمان للملكة تحمل الكثير من الاعتداد بالنفس، ومع ذلك فإن الملكة حين قرأت الرسالة خاطبت واستشارت الحاشية "قالت: يا أيها الملأ، إني ألقى إليّ كتاب كريم، إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين" أي إنها مع تسليم الحاشية لها كامل نفوذها إلا أنها بادرت بعرض الأمر عليهم وقراءة الرسالة على مسامعهم، ووصفت الرسالة بأنها "كتاب كريم" في إشارة واضحة للملأ حتى لا تأخذهم الأنفة العربية (المعروفة) فتنطلق منهم التصريحات الملتهبة (المعتادة).

وبنفس السياسة الهادئة تمكنت بلقيس من الوصول إلى النهاية السعيدة لها ولشعبها، بينما استقر فرعون وآله في قاع البحر بسياسته الخرقاء، وهذا هو الفارق بين استبداد رجل هو فرعون واستبداد امرأة هى بلقيس، والذي لا شك فيه أن المرأة الحاكمة المستبدة أقل عدوانية وشراسة من الرجل المستبد.

المبحث الثاني
تراث المسلمين: وحق المرأة في رئاسة الدولة الإسلامية

١- تشريع القرآن هو ما ينبغي أن يكون، وقصص القرآن هو وصف لما كان مع التركيز على العبرة. هذا هو ما يخص القرآن في التشريع وفي القصص، وقد عرضنا لحق المرأة في رئاسة الدولة في تشريع القرآن (الذي ينبغي أن يكون) وعرفنا أن الشورى الإسلامية تجعل القوة في يد الشعب، وتجعل الحاكم مجرد أجير للشعب، وحينئذ يستوي أن يكون رجلا أو امرأة، طالما حاز الكفاءة، وطالما كانت القوامة للشعب عليه. كما عرضنا لقصص القرآن فيما "كان".

فقد "كان" فرعون مصر مستبدا عاتيا تعامل بالاستبداد مع اثنين من الأنبياء وطاردهما مع شعبهما إلى أن انتهى به الأمر إلى الغرق والتدمير فأصبح عبرة لمن يخشى حسب تعبير القرآن.

أما بلقيس فقد "كانت" ملكة مستبدة في مملكة سبأ. ولكنها بطبيعتها الأنثوية كانت تستشير، كانت تحمل خوفا على مملكتها من استبداد الملوك، وتصرفت بهذه الرقة، فنجت بشعبها..

هذا ما جاء في تشريع القرآن وفي قصص القرآن.

٢- أما تراث المسلمين من قصص أو تاريخ ومن تشريع أو فقه، فله أيضا جانبان الجانب الفقهي، أو ما ينبغي أن يكون تبعا لأمنيات الفقهاء، والجانب الواقعي الذي سجله التاريخ. وهنا يبدو الجانب الواقعي التاريخي هو المؤثر الحقيقي في تصورات الفقهاء، فالفقيه يتأثر بظروف عصره وتسلط السلاطين ويتجاوب معها بالسلب أو الإيجاب، وينعكس ذلك على فتاويه ورؤاه، وإذا كان ذلك الفقيه مشرعا أو بتعبيرهم محدثا أي تمتع بمصداقية تراه يعطي رأيه الفقهي حصانة من النقد بأن يجعله حديثا نبويا، أي ينسبه للنبي عليه السلام، بعد موت النبي بقرنين من الزمان، وذلك عبر سلسلة من الرواة ينتهي بهم إلى الصحابة، ثم النبي ولا يجد أحدا في عصره يناقشه أو يحاسبه في كيفية إثبات أن أولئك الذين ماتوا بالتتابع مثله طيلة عشرات السنين قد رووا أو قالوا هذه الأخبار والروايات

والأحاديث.

وسلاسل الرواة لا تصمد للمنهج العلمي أو القرآني، ولذلك نحن نتعامل معها على أساس إنها فكر أو ثقافة عصرها.

٣- وهذا يعني أن روايات التراث في التاريخ والسيرة والتشريع مجرد حقائق نسبية يجوز فيها الخطأ والصواب والنقاش، وهى بذلك تختلف عن حقائق القرآن المطلقة. وبالتالي فإن لنا مطلق الحرية في التعامل مع مرويات التراث وفتاويه، وفي النهاية فإن ما نقوله يدخل هو الآخر في إطار الفكر البشري الذي يقبل الخطأ والنقاش والصواب. ونحن نعتقد أن هذا هو الاجتهاد الديني الذي يحتاجه المسلمون للخروج من تخلفهم الحضاري الذي استمر كثيرا وآن لهم أن يودعوه أو يودعهم.

٤- ولكي تصل المرأة إلى رئاسة الدولة فلابد لها كالرجل من سلوك طريقين، إما بالمشاركة في صنع الدولة بالثورة والهجرة والحرب والنضال، وإما بوراثة الحكم. وهذا ما سار فيه تاريخ المرأة داخل وخارج الدولة الإسلامية. إلا أن المرأة امتازت عن الرجل باستغلال مهارتها الأنثوية في السيطرة على الرجل الحاكم وسيطرت عليه خلال "سرير" الحكم أو العرش. والغريب أن اغلب من وصلن إلى السيطرة الفعلية في الحكم أو السيطرة الفعلية والرسمية كن من الجواري اللاتي اتخذهن الخلفاء للمتعة، وكن أقل منزلة من الحرائر الأرستقراطيات. ولكنه بمهارتهن العقلية والأنثوية أمسكن بكل الخيوط السياسية وسيطرن على مراكز القوى، واستخدمن أدوات العصر وثقافته وأساليبه السياسية في الوصول للسلطة أو للاحتفاظ بها. وجرى عليهم ما جرى على الرجال من الصعود والهبوط ومن العز والذل. وعند السقوط لم يرحم العقاب أنوثتهن أو رقتهن، لأن لعبة السياسة لا ترحم المهزوم وفق الثقافة السياسية للعصور الوسطى.

٥- ومن خلال التراث نتتبع وفق التسلسل الزمني جهود المرأة للوصول إلى رئاسة الدولة، إلى أن وصلت إليها سـ٦٤٨هـ سـ١٢٥٠م في سلطنة شجرة الدر. وكما أنهينا المبحث السابق بمقارنة بين فرعون موسى وملكة سبأ، سننهي هذا الفصل بمقارنة بين شجرة الدر وآخر خليفة عباسي في بغداد، شاء سوء حظه أن يعترض على تولي شجرة الدر رئاسة الدولة..

وخلال هذا التسلسل الزمني نحرص على تتبع جهد المرأة السياسي في تاريخ المسلمين خلال موضوعات ثلاث: المرأة والنضال في سبيل إقامة أو توطيد الدولة، المرأة والحكم من خلف ستار، ثم أخيرا المرأة وهى تتصدر بنفسها الحكم، وكيف تفوقت في ذلك على الرجل الحاكم المعاصر لها وهو ترتيب موضوعي ومنطقي -أو نرجو أن يكون كذلك-

أولا: المرأة والنضال في سبيل إقامة الدولة:

١- العادة أن حركة التاريخ الإنساني على هذا الكوكب تسير على قدمين إحداهما للرجل والأخرى للمرأة. ولكن كتابة التاريخ عمل انفرد به الرجل، لذلك جعل المرأة تتوارى بين سطور التاريخ، وجاء الرجل الفقيه وأفرغ فيها شحنات غضبه لتنزوي داخل البيت. وهذا يجعل مهمة المؤرخ عسيرة في تجلية دور المرأة في صنع التاريخ داخل البيت الملكي أو خارج البيت في ساحة المعارك وميادين الثورات. وفي بحث موجز كهذا فإننا نكتفي بالمرور السريع على جهد المرأة المتصاعد من النضال في سبيل إقامة الدولة إلى أن وصلت إلى صدارة الحكم كسلطانة ورئيسة للدولة.

٢- وقد عرضنا من خلال القرآن لتشريع القرآن في الشورى والتي على أساسها تكون القوة والنفوذ للشعب بكل أفراده رجالا ونساءً، ومن هنا يستوي أن يكون الحاكم رجلا أو امرأة.

وقد أشار القرآن إلى المهاجرات وبيعتهن للنبي ولجوئهن إلى دولة المدنية وأكدت روايات السيرة ذلك، بل إن بعض هذه الروايات تحدثت عن المرأة التي تسبق أباها في الإيمان مثل أم حبيبة التي سبقت أباها أبا سفيان في الإيمان، وأخت عمر بن الخطاب التي سبقته في الإيمان وتحملت تعذيبه لها هى وزوجها سعيد بن زيد، ومنهن حواء بنت يزيد الأنصارية وقد سبقت إلى الإسلام زوجها أبا يزيد، وكذلك أم سليم بنت ملحان زوج مالك بن النضر والد الصحابي أنس بن مالك، بل إن أم كلثوم بنت عقبة بن معيط هاجرت من مكة وهى فتاة فجاءت للنبي بعد صلح الحديبية تاركة أهلها، وخرج في أثرها أخواها الوليد وعمارة فرفضت أن تعود معهما.ومن المؤمنات من هاجرن إلى الحبشة ثم إلى المدنية، وقد ذكر أسماءهن ابن هشام في سيرته علاوة على كتب الأحاديث، ويقول الإمام الزهري "وما نعلم أحدا من المهاجرات ارتدت بعد إيمانها" وكان يعقب الهجرة مبايعة المرأة للنبي كحاكم ونبي على الالتزام بتشريع الدولة وأحكامها، مثلها في ذلك مثل الرجل تماما. وجدير بالذكر أن النبي عليه السلام قبل أن يهاجر إلى المدينة عقد مع الأنصار بيعتي العقبة الأولى والعقبة الثانية. وشهد العقبة الثانية ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتان أم عمارة وأسماء بنت عمر. و كانت المرأة تشارك في إقامة الدولة وفي الدفاع عنها، فتقول الربيع بنت معوذ: "كنا نغزو مع النبي فنسقي القوم ونخدمهم ونداوي الجرحى ونعود بالقتلى إلى المدينة، وكانت المرأة تشارك الرجل في حضور جلسات الشورى في المسجد، وفي حديث فاطمة بنت قيس "..فلما انقضت عدتي سمعت نداء المنادي منادي رسول الله (ص) ينادي: الصلاة جامعة فخرجت إلى المسجد فصليت مع رسول الله فكنت في صف النساء التي تلي ظهور القوم...(٢٠)

٣- وهى إشارات متفرقة عن تفاعل المرأة في عصر الرسالة المحمدية ودورها في إقامة الدولة الإسلامية في عصر النبي. وقد عمل الأمويون على تحويل هذه الدولة المدنية إلى حكم وراثي لصالحهم، مما أدخل المسلمين في حروب أهلية قادت السيدة عائشة أولى حروبها وهى حرب الجمل.

وكانت السيدة عائشة تتزعم المعارضة ضد الخليفة "عثمان بن عفان" بعد أن وقع تحت سيطرة أقاربه الأمويين. وأدت معارضتها ومعارضته الآخرين إلى الثورة على "عثمان" ومقتله، وتولى الخلافة بعده "علي" ولم ترض السيدة عائشة بهذا الاختيار فتزعمت معارضة مسلحة ضده مما أدى إلى موقعة الجمل.

والمغزى من هذه الحكاية الدامية والمؤسفة أن ما تعودت عليه السيدة عائشة من التفاعل السياسي قد جعلها تنسى الأمر الإلهي لزوجات النبي بالاستقرار في البيت، وذلك أمر خاص بهن، ولكن إسهام المرأة في الشئون السياسية كان وقتها شيئا عاديا بحيث أسفر في النهاية عن قيادة السيدة عائشة لجيش ثائر ضد خليفة شرعي.

٤- واستفاد الأمويون من هذه الحروب الأهلية في إقامة دولتهم الوراثية ولكن لم يكن سهلا استئصال جذور الدولة الإسلامية القائمة على الشورى والعدل، لذلك تكلف المسلمون عدة مئات من ألوف القتلى في سبيل أن ينعم الأمويون بإقامة دولتهم، وتكلف المسلمون أضعاف هذا العدد من القتلى كي يوحد الأمويون دولتهم. بل إن الأمويين في سبيل ذلك ارتكبوا ثلاث عظائم في سبيل أن يتولى أول خليفة أموي بالوراثة، وهو يزيد بن معاوية. فقد قتلوا الحسين حفيد النبي وأهله في كربلاء. وغزوا المدينة وانتهكوا حرمتها حين ثارت عليهم، وحاصروا مكة وانتهكوا حرمة الكعبة.واشترك في الثورة على الأمويين ونظامهم الاستبدادي كل من الشيعة "والموالي" في العراق والأقباط في مصر، والخوارج من الأعراب.

وشاركت المرأة في هذه الثورات حتى في ثورات الخوارج، وهم بدو أعراب لا يقيمون للمرأة شأنا، وهذه ثقافة البدو ولكن الإسلام جاء بتحول جديد في حياة المرأة في الجزيرة العربية، فظهرت نماذج عجيبة في المشاركة السياسية الحربية أهمل المؤرخون تسجيل أغلبها اكتفاء بأقوال عامة من مشاركة نساء الخوارج مثلا في الثورات والحروب، ذلك أن تسجيل ذلك التاريخ تم بعد حدوثه وبعد فترة من الروايات الشفهية. ولم يعزر كتابته إلا حديث الشعر عنه، ومن ذلك ما رددته الأشعار عن غزالة زوجة شبيب الخارجي الثائر على الدولة الأموية، وكان شبيب قد هزم خمسة قواد للوالي الأموي الجبار الحجاج بن يوسف فقتلهم شبيب واحدا واحدا، ثم قصد شبيب إلى الكوفة ففر الحجاج أمامه

وتحصن بالقلعة وقصر المارة، ودخل شبيب غل الكوفة ومعه زوجته غزالة. وكانت غزالة قد نذرت لله أن تدخل مسجد الكوفة فتصلي لله ركعتين تقرأ فيهما بأطول سورتين في القرآن (سورة البقرة وسورة آل عمران) وأوفت غزالة بنذرها فدخلت الكوفة مع زوجها ومع سبعين رجلا إلى الكوفة ثم إلى المسجد وصلت فيه الصبح. وفر الحجاج أمامها وتحصن بالقلعة، وقد قال الشاعر في ذلك يسخر من الحجاج: "من الكامل"

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلا برزت إلى غزالة في الوغي بل كان قلبك في جناحي طائر

ووصف المؤرخون غزالة بأنها كانت في الفروسية والشجاعة بالموضع الأعلى، وكانت تقاتل في الحروب بسيفها وفرسها. ولما عجز الحجاج عن مواجهة شبيب وزوجته بعث الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بجيش جرار يقوده سفيان بن الأزد وتعاون معه الحجاج في هزيمة شبيب، الذي انسحب من المعركة بعد أن قتلت زوجته غزالة وأمه جهيزة، وكانت هى الأخرى من المحاربات الشرسات.وأثناء انسحاب شبيب عبر نهر دجيل غرق فيه(٢١).

٥- على أن أم حكيم الزوجة المقاتلة هى أبرز ما يعبر عن تفاعل المرأة في ذلك العصر، سواء في نضالها ضد الإسلام أو معه. وفي كل الأحوال فالإسلام هو الذي ملأها حماسا عظيما فأخرجها عن السلبية الأرستقراطية التي كانت تتمتع بها سيدات قريش، ثم انضمت إلى الإسلام فاندفعت في حماس أخر لتكفر عن نضالها السابق ضده.

وتعالوا بنا نجمع شتات تاريخ أم حكيم من بين سطور التاريخ.

ظهرت أم حكيم في مكة في عصر النبوة حيث كان عمها أبو جهل (أبو الحكم بن هشام) يتزعم بني مخزوم وقريش في حرب النبي وأصحابه وقد تزوجت أم حكيم ابن عمها عكرمة بن أبي جهل وسار ت مع أسرتها في الطريق المضاد للإسلام. وتلاحقت الأحداث من اضطرار المسلمين للهجرة من مكة إلى المدنية، ثم نشوب أول حرب بين الفريقين في بدر، وكان أبو جهل يتزعم المشركين، وقد لقى مصرعه وانهزم جيشه. وهنا بدا دور عكرمة بن أبي جهل وزوجة أم حكيم في الظهور والزعامة.

وشهدت المعركة التالية في "أُحد" تلك الزعامة المبكرة لعكرمة وزوجه إلى جانب أبي سفيان وزوجه هند، وكان الجميع ينشدون الثأر لمقتل الآباء والأخوة والأعمام من سادة قرش في بدر.

وانتهت المعركة بانتصار قريش على النبي وعادت أم حكيم وزوجها وأبو سفيان وهند وقد شفيت صدورهم، واستمر عكرمة يؤدي دوره مع أبي سفيان في حرب المسلمين في غزوة الخندق "الأحزاب"

واضطرت قريش لصلح الحديبية الذي لم يكن عكرمة سعيدا بتوقيعه، لذلك قام بنقض المعاهدة فأدى ذلك إلى مفاجأة النبي لقريش بجيش، فلم يسعهم إلا التسليم بزعامة أبي سفيان، ولكن اتفق عكرمة مع صديقه المبتور صفوان بن أمية وآخرين على مقاومة الجيش، وكانت معركة انتحارية يائسة تسمى الخندمة نتج عنها فرار صفوان وعكرمة، وقال أحدا الهاربين لامرأته

انك لو شهدت يوم الخندمة إذ فر صفوان وفر عكرمة

هرب عكرمة من مكة بعد أن أسلمت قريش وأسلمت زوجه أم حكيم، وقابلت النبي وتكلمت معه في الصفح عن زوجها فاستجاب لها وأعطاها أمانا لعكرمة حتى يعود لأهله في سلام، وله البقاء على دينه إذا شاء، وتمتع صفوان بن أمية بنفس الأمان، إلا إن عكرمة كان قد انطلق إلى اليمن ليعبر منها إلى الحبشة، وسافرت خلفه زوجه أم حكيم لتبشره بالأمان وتعود به وكان رفيقها في السفر أحد عبيدها كانت تحسبه نعم الرفيق ولكنه في الطريق أراد الغدر بها والاعتداء عليها، ولكنها استطاعت أن تتغلب عليه وأن تقتله. أما عكرمة فقد وصل إلى البحر وتفاوض مع صاحب سفينة على أن يحمله إلى الحبشة، ولكن الرجل قال لعكرمة " ياعبد الله لا تركب سفينتي حتى تؤمن بالله وحده، فأني أخشى إن لم تفعل أن تغرق السفينة". وحاول عكرمة أن يثني الرجل عن هذا الشرط ولكن الرجل صمم قائلا: "لا يركب سفينته أحد إلا إذا أخلص لله قلبه". فتركه عكرمة متعجبا وسأل نفسه: "لماذا إذن أفارق بلدي وقومي فما جا ء محمد إلا بمثل هذا. "وهكذا أسلم عكرمة قبل أن تعثر عليه زوجته، ولكن ظل تاريخه في حرب النبي عائقا دون رجوعه إلى مكة، وجاءه الفرج بعثور زوجته عليه، وعادا إلى مكة ودخل معها في دور جديد. كانا صادقين في كراهيتهما للإسلام والنبي ثم أصبحا بنفس الصدق متحمسين للإسلام والنبي بل كان ماضيهما السابق يلح عليهما في القيام بعمل دؤوب يعوض ما سبق ويكفر عنه.

لذا كان عكرمة وزوجته على رأس الجيش الإسلامي الذي بعثه أبو بكر لحرب مسيلمة الكذاب في اليمامة (نجد). وبعد القضاء على حرب الردة أرسله أبو بكر مع خالد بن سعيد بن العاص لفتح الشام سنة ١٣هـ. ولم يكن خالد بن سعيد بن العاص يداني عكرمة في مهارته الحربية، ولكن يبدو أن أبا بكر لم يكن يطمئن تماما إلى أن يعهد "لعكرمة بن أبي جهل" بقيادة الجيش، برغم إلحاح عمر على تولية عكرمة محل خالد بن سعيد. وانهزم خالد بسبب تسرعه فهرب أمام أسوار دمشق، وثبت عكرمة في المؤخرة وحمى الجيش، وكانت معه أم حكيم تقاتل الروم كما يقاتل الرجال. وعكرمة أثناء وطيس المعركة وهو يقاتل ينشد شعرا عن فتاته الحسناء التي تشهد بطولاته وتشد بسيفها من أزره. وأصبح

عكرمة قائدا لأحد الجيوش الأربعة التي تجمعت لملاقاة الروم في معركة فاصلة.

لذلك أمر أبو بكر قائد المسلمين في العراق خالد بن الوليد ليترك جيشه مع من ينوب عنه وينتقل بأسرع ما يمكن إلى الشام يؤازر جيوش المسلمين فيها أمام الروم. ووصل خالد في فترة قياسية وقبل ساعة الصفر، واتفق مع القادة على توحيد القيادة وأن يتولوها بالتتابع على أن يكون هو قائد اليوم الأول. وأعاد ترتيب الجيش الموحد على أساس جديد ثم أعطى عكرمة والقعقاع قيادة المقدمة.

وانطلق عكرمة ومعه زوجته أم حكيم بكل حماس وفدائية ليكتبا تاريخا جديدا ينطي التاريخ الماضي.ويذكر ابن اسحق أكبر مؤرخ للفتوحات أن أم حكيم كانت مع زوجها في المعركة وأنها شاركت بالقتال بالسيف ومعها قوة من نساء قريش يقاتلن "حتى سابقن الرجال"!!

وأثناء احتدام المعركة كان عكرمة يصرخ في الروم قائلا: قاتلت رسول الله في كل موطن فكيف أفر منكم اليوم". وحين رأى وهنا بين الجيش بسبب كثرة الروم هتف بين شجعان المسلمين: من يبايعني على الموت؟ فتوافد إليه أشراف الفرسان، منهم عمرو وأخوه الحارث بن هشام وضرار بن الأزور وأربعمائة من أشراف المسلمين، فألقوا بأنفسهم في هجمة انتحارية في قلب الجيش الروماني، فنتج عن ذلك تخلخل الروم وإصابة الفرسان المسلمين جميعا بالجراح أو بالقتل.

وجئ إلى خالد بن الوليد بعكرمة وابنه عمر وهما ينزفان، فوضع رأسيهما على ساقه وأخذ يمسح الدم عن وجهيهما ويقطر الماء في حلقيهما، وفتح عكرمة عينيه وهو يحتضر ونظر إلى ابنه وقال لخالد بن الوليد: "إنهم زعموا أننا لا نستشهد. بلى الله"، ثم أغمض عينيه ومات. ومات ابنه معه. ورأت أم حكيم زوجها وابنها يموتان معا في معركة واحدة، هى معركة اليرموك الفاصلة.

وحدثت بعد اليرموك معارك صغيرة استهدفت تطهير الشام من بقايا الروم، وشاركت فيها كلها أم حكيم، وبعد انقضاء عدتها بعد وفاة زوجها عكرمة تقدم لخطبتها اثنان من قادة المسلمين في تلك الفتوحات، وهما يزيد بن أبي سفيان وخالد بن سعيد بن العاص. وقد ارتضت الزواج من خالد بن سعيد بن العاص، ودفع لها صداقا قدره أربعمائة دينار. وأراد خالد أن يدخل بأم حكيم فقالت: لو أخرت الدخول حتى يقضي الله هذه الجموع؟" أرادت تأجيل الزفاف إلى ما بعد النصر وكانا على وشك الدخول في معركة هامة في مرج الصفراء، فقال لها خالد: إن نفسي تحدثني أنني سأصاب في هذه المعركة. فرقت له ووافقت، وأقام لها خالد وليمة ودعا أصحابه وفرسان الجيش ودخل بها، ويبدو أن الجيش الروماني كان يعلم بما يحدث إذ فاجأهم بهجوم باغت وانطلق خالد من خيمته وهو يجمع عليه ثيابه يقاتل عصابة من الروم التفت عليه، فأصيب وقتل، وأسرعت أم حكيم وهى ترتدي تقاتل

الروم بعود الخيمة فقتلت به سبعة من الروم، ودخل المسلمون والروم في معركة تصادمية رهيبة أسفرت عن إبادة الروم في مرج الصفراء. وعادت بعدها أم حكيم وقد تمزق دروعها و قتل زوجها، ودخلت أم حكيم في عدة جديدة بعد وفاة زوجها الثاني وقضتها في حروب الشام، وبعد أن انتهت تلك الحروب بالنصر عادت إلى المدينة تسبقها شهرتها فتزوجها الخليفة عمر بن الخطاب لتشارك معه في صنع التاريخ مع أن التاريخ ظلمها فلم يذكرها إلا بين السطور(٢١).

ثانيا: المرأة تحكم من وراء ستار:

١- لم يتيسر للمرأة أن تحكم من وراء ستار خلال الدولة الأموية، تلك الدولة العربية ذات الإيقاع السريع فيما بين دمشق وأطراف الدولة، من بين حدود الصين والهند إلى حدود فرنسا وحواف البحر المتوسط الأوربية. إلا أن سطوة المرأة السياسية ظهرت في الدولة العباسية التي سيطرت على مساحة أقل مما سيطرت عليها الدولة الأموية، والتي كان إيقاع التاريخ فيها متمهلا مما أتاح لنساء القصور أن يلعبن دورا سياسيا حتى لو كن من الجواري المحظيات، بل أن أكثرهن جواري محظيات. ومعظم الخلفاء العباسيين من أبناء الجواري المحظيات. ومعظمهم من نسل الخيزران أم هارون الرشيد، وهو أبو كل الخلفاء العباسيين الذين جاءا من بعده.

٢- على أن هناك امرأة مجهولة كان لها الفضل في إقامة الدولة العباسية، وكان لها نفوذها في هذه الدولة حين قامت، ولكن تسجيل التاريخ وتدوينه خلال العصر العباس أوقع المؤرخين في حرج فاكتفوا بالإشارة إليها بين السطور، خصوصا وقد كان زوجها هو أبو العباس السفاح أول الخلفاء العباسيين.

والمؤرخ المسعودي الذي عاش في العصر العباسي وتحرر جزئيا من الخوف هو الذي أشار في كتابه "مروج الذهب" إلى زوجة الخليفة أبي العباس السفاح، وهى أم سلمة بنت يعقوب المخزومية تزوجها عبد العزيز ابن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، ومات عنها فتزوجها بعده الخليفة هشام ابن عبد الملك. ومات عنها فورثت الأموال الطائلة وظلت عزبا. ومر بها أبو العباس في شبابه وجماله فرغبت أن تتزوجه، وكان فقيرا مملقا صاحب طموح وعلى رأس دعوة سرية مع أخيه للقضاء على الدولة الأموية. واستطاع بأموالها تدعيم دعوته، ونجحت الدعوة في إقامة الدولة العباسية، وكانت قد اشترطت عليه ألا يتزوج عليها وألا يتخذ محظية من الجواري. ووصلت إليه الخلافة وأصبحت له الدولة فصار لها السلطان في خلافته. يقول المسعودي: "غلبت عليه غلبة شديدة حتى ما كان يقطع

أمرا إلا بمشورتها وبتأثيرها. فلم يكن يدنوا إلى النساء دونها لا إلى حرة ولا إلى أمة"[٢٢] أي جارية. أي أن الخليفة السفاح الذي استأصل الأمويين وأباد البلاد وقتل العباد كان يتحول إلى قط أليف بين يدي زوجته أم سلمة.

٣- والخيزران هى أم الخلافة العباسية منذ عصر الخليفة المهدي ثالث الخلفاء العباسيين وحتى انقراض الخلافة العباسية في القاهرة بالفتح العثماني لمصر سنة ١٥١٧م. تزوجها الخليفة المهدي بن الخليفة المنصور، وأنجبت له الهادي ثم الرشيد وكلاهما تولى الخلافة. ومن نسل هارون الرشيد جاء كل الخلفاء العباسيين، ومن ثم فهى أم الخلفاء العباسيين. وقد تحكمت في الخلافة العباسية ردها من الزمان كانت فيها الدولة العباسية في أوج قوتها وازدهارها، وفي سبيل احتفاظها بهذا النفوذ لم تتورع عن قتل ابنها الخليفة الهادي.

وقد جئ بالخيزران في بدايتها جارية إلى قصر الأمير ولي العهد المهدي بن الخليفة المنصور، وكانت العادة أن الجارية تتقلب بين أيدي الرجال منذ اختطافها من أهلها على أيدي العصابات إلى أن تتناولها أيدي تجار الرقيق من أدناهم إلى أعلاهم، وأثناء هذه الرحلة تتعلم الجارية فنون الإغراء الأنثوي، وكل المعارف من فقه وأدب وشعر وفلسفة وحكمة وغناء ورقص وعزف، علاوة على خبرة بالحياة والمجتمع من أدنى مستوياته إلى أعلاها. فإذا وصلت إلى قصور الخلافة لتعرض للشراء كانت في تمام لياقتها الأنثوية والعقلية والإنسانية. وهكذا كانت الخيزران حيث استسلمت ليد الأمير المهدي وهو يتفحص جسدها كما جرت العادة عند شراء الجواري. وفي النهاية رغب الأمير عن شرائها قائلا لها: "والله يا جارية أنك لعلى غاية التمني، ولكنك خمشة الساقين" أي خشنة الساقين، وردت عليه الخيزران بجواب أشعل غرائزه، إذ قالت له عن ساقيها: أيها الأمير. إنك أحوج ما تكون إليهما لا تراهما.." فاشتراها وحظيت عنده مع أنه تزوج عليها عدة حرائر. وقد استطاعت بنفوذها أن تجعله يعتقها ويتزوجها، ثم جعلته أخيرا يفضل أبناءها على أبناء الأخريات، فيعقد ولاية العهد لابنيها الهادي ثم الرشيد.

إلا أن ابنها الهادي لم يكن يستريح لعلو نفوذ أمه السياسي وتدخلها في شئون الدولة وتوافد مواكب أصحاب الحوائج عليها وأحست الخيزران بنفور ابنها من نفوذها، وخشيت على استمرار نفوذها إذا تولى ابنها الخلافة في حياتها، لذا عولت على أن تجعل ولاية العهد لابنها لرشيد (الخاضع لسلطانها) أولا، ثم للهادي بعده وأقنعت كالعادة زوجها المهدي بتقديم الرشيد الأصغر سنا على الهادي الأكبر سنا. وفي محرم ١٦٩هـ كان المهدي قد صمم على تنفيذ رغبة الخيزران، وأعلن الهادي

العصيان، وتطورت الأمور بصورة غامضة ولقى الخليفة المهدي حتفه وتولى الهادي الخلافة وبدأت بوادر الأزمة بين الهادي و الخيزران، وكان الهادي شابا قوي البنية رشيق الحركة غيورا شديد البطش حازما يقظا، ويبدو أنه قرر عقد هدنة مع والدته إذ سمح لها طبقا لما يقوله الطبري بأربعة أشهر تمارس فيها نفوذها، إلا أنه ما لبث أن ثار وصاح في وجهها قائلا: إنه ليس من قدر النساء الاعتراض في أمر الملك وعليك بصلاتك وتسبيحك" إلا أن المواكب استمرت في التوافد على بيت الخيزران، ولجأت الخيزران إلى ابنها تسأله في قضاء حاجة لعبد الله بن مالك، فرفض قائلا: والله لا أقضيها له. فقالت له، والله لا أسألك حاجة أبدا. فقال: والله إذن لا أبالي. فقامت عنه غاضبة ولكنه استوقفها صارخا، والله لئن بلغني أنه وقف أحد ببابك لأضربن عنقه ولأقبضن ماله، فمن شاء فليلزم ذلك. ما هذه المواكب التي تغدو وتروح إلى بابك كل يوم؟ أمالك مغزل يشغلك؟ أو مصحف يذكرك؟ أو بيت يصونك؟ ثم إياك وإياك إن فتحت بابك لمسلم أو ذمي، وانتهى بذلك نفوذ الخيزران في خلافة ابنها الهادي.

وأسرع الهادي يخطط لخلع أخيه الرشيد من ولاية العهد ليجعل ابنه جعفر بن الهادي مكانه وتحركت الخيزران لدرء هذا الخطر عن ابنها الرشيد الأمل الباقي لها في استمرار نفوذها، ولم يكن لها أن تنجح في إيقاف الهادي إلا بطريقة وحيدة هى الاغتيال. إلا أنه ليس من المنتظر أن تقدم الخيزران على قتل ابنها لهذا السبب وحده، لذلك أتت المبادرة من الهادي نفسه إذ أقنعها بأنه عازم على قتلها وقتل أخيه الرشيد. إذ بعث لها بأوزة مشوية مسمومة، وكانت على وشك أن تأكل منها لولا أن جاريتها خالصة حذرتها، وجاءوا بكلب أكل من الطعام فتساقط لحمه ومات.

وتناهت إلى أسماعها أنباء مؤامرة أخرى على الرشيد، لذا أسرعت الخيزران فأمرت بعض الجواري فقتلن ابنها الهادي خنقا وهو نائم سنة ١٧٠هـ بعد أن تولى الخلافة أربعة عشر شهرا فقط. قتلته وهو في صيحة الصبا والشباب والفتوة، وبعثت إلى يحيى بن خالد البرمكي ليتولى عقد الخلافة للرشيد في نفس الليلة التي مات فيها الهادي. وفي خلافة الرشيد كانت الخيزران هى الناظرة في الأمور بمساعدة يحيى بن خالد البرمكي وفقا لما يقوله الطبري في تاريخه. وظل يتمتع بنفوذها في خلافة الرشيد إلى أن ماتت ١٧٣هـ في مكة، وحضر ابنها الرشيد جنازتها ومشى فيها حافيا باكيا(٢٤).

٤- ومن الخيزران إلى قبيحة أم الخليفة المعتز العباسي

كانت قبيحة أجمل جواري الخليفة المتوكل العباسي، كان المتوكل مشغوفا بها لا يطيق الابتعاد عنها،

وقد ارتفعت مكانتها لديه حين أنجبت له ابنه المعتز المشهور في عصره بابن قبيحة. وكان المعتز في صباه شديد النبوغ والذكاء مما جعل أباه المتوكل وبتأثير قبيحة يفكر في تقديمه في ولاية العهد على أخيه المنتصر، وساءت العلاقات بين المتوكل وابنه المنتصر ولي العهد، وتآمر المنتصر مع القواد الأتراك وقتل أباه المتوكل وبدأت سيوف الغلمان الأتراك بذلك تعرف طريقها إلى رقاب الخلفاء العباسيين. فكان من ضحاياهم المنتصر نفسه، ثم المستعين، ثم المعتز وأمه قبيحة.

ولقد عاشت قبيحة أيام عزها في كنف المتوكل وتحكمت في الخلافة العباسية حين تولاها ابنها المعتز وبدأت سياستها الخرقاء إلى هلاك ابنها المعتز وإلى إذلالها في أخريات حياتها. وما بين بدايتها محظية للمتوكل إلى نهايتها ذليلة تحت أقدام القواد الأتراك شهدت قبيحة عظمة الخلافة العباسية في عهد المتوكل ثم انحدار شأنها في أخريات حياتها. وربما كانت قبيحة نفسها من عوامل هذا الانحدار.

وقد تحدث المؤرخون عن شغف المتوكل بقبيحة والحفلات الضخمة التي أقامها المتوكل حين أتم ابنه المعتز حفظ القرآن. وقالوا أن المعتز تولى الخلافة سـ٢٥١هـ وكان في التاسعة عشر من عمره، وكان أصغر من ولي الخلافة وأول من ركب بحلي الذهب وأكثر من وقع تحت السيطرة التامة لأمه التي استخدمت القادة الأتراك في قتل الخليفة السابق المستعين بعد أن عزلته من الخلافة، ثم خططت لابنها كي يتخلص من منافسيه من أمراء البيت العباسي، ثم تستغل الشقاق بين القادة الأتراك لتحكم سيطرتها عليهم. وكانت قد استحوذت على الأموال والجواهر وحفظتها في أماكن سرية، وكان هناك تنافس بين الأتراك والجنود المغاربة والجنود الشراكسة وأثارت قبيحة المغاربة على الأتراك، فاتهم المغاربة الأتراك بقتل الخلفاء وعزلهم، وحدثت فتن بين الفريقين، وقتل الأتراك زعيمي الجند المغاربة. وجربت قبيحة أسلوبا آخر فجعلت ابنها يمسك يده عن دفع مرتبات الجنود وكانت تبلغ مليون دينار سنة ٢٥٢هـ أي ما يساوي دخل المملكة في سنتين. وتحقق أمل قبيحة لأن الجنود ثاروا على وصيف زعيم القواد الأتراك وقتلوه سـ٢٥٣ بسبب تأخر رواتبهم، واستراحت قبيحة وابنها من سطوة وصيف، وأعطى الخليفة المعتز مناصب وصيف إلى زميله "بغا" ليؤجج العداء بين "صالح بن وصيف" و"بغا"، وفي نفس الوقت أرادت قبيحة أن تجرب نفس اللعبة مع "بغا" بأن تمسك الرواتب عن الجند لتثيرهم عليه. ولكن بغا فهم اللعبة فهجم بأتباعه على أموال قبيحة واحتملها على عشرين بغلة، منتهزا فرصة ركوب الخليفة للنزهة. ولكن حرس الخليفة كان يترصد بغا و أوقعه في كمين وقتله، وأمر الخليفة بإحراق جسده واعتقال بعض اتباعه سـ٢٥٤هـ وبذلك لم يبق أمام المعتز وقبيحة إلا

صالح ين وصيف زعيم الجند الأتراك، وخططت قبيحة للقضاء على صالح بن وصيف، فأرسلت تستدعي موسى بن بغا إلى بغداد ليحل محل أبيه، وفي نفس الوقت اتفقت مع الوزير أحمد بن إسرائيل على ألا يعطي شيئا من الأموال إلى صالح بن وصف ليعجز عن دفع رواتب الجند فيثور عليه الجند ويقتلوه، وفطن صالح بن وصيف للخطة فدخل بقوة عسكرية على الخليفة والوزير ليجعل الجنود شهودا على منع الوزير والخليفة للمرتبات وحدثت مشادة بين الوزير وابن وصيف وتأكد الجند من سلامة موقف ابن وصيف فضربوا الوزير أمام الخليفة واعتقلوا الوزير وعذبوه مع رفيقيه حتى يرشدهم إلى الأموال المخبأة. بينما انكمش الخليفة مذعورا وقد عجز عن حماية وزيره.

وأرسلت قبيحة إلى ابن وصيف تأمره بإطلاق سراح الوزير ولكنه أهمل أمرها، ونجح في جمع طوائف الجند حوله وأعلمهم أن قبيحة وابنها الخليفة يمنعان الأموال عنهم، ولأن ابن وصيف يعلم أن الخليفة لا حول له ولا قوة وأن الخزائن السرية في حوزة قبيحة فإنه أرسل وفدا من الجند إلى الخليفة يسأله في صرف المرتبات، فأرسل الخليفة إلى أمه قبيحة يطلب منها خمسين ألف دينار فقالت له ما عندي شئ، واستمهلته حتى يقدم عليها موسى بن بغا لتستعين به في القضاء على صالح بن وصيف ولكن أسرع ابن وصيف فاعتقل الخليفة وقام الأتراك بتعذيبه وخلعوه وعينوا مكانه الخليفة المهدي في رجب ٢٥٥هـ وسارعت قبيحة بالاختفاء خلال سرداب يصل من حجرة نومها إلى الخارج.

وقام البحث عنها في كل بغداد، وفي النهاية ظهرت قبيحة ووقعت في يد غريمها صالح بن وصيف الذي عثر على كنوزها المخبأة وكانت بالملايين. ويبدو أن صالح بن وصيف قد اغتصبها وعذبها ثم نفاها إلى مكة، وظلت فيها إلى أن أعادها الخليفة المعتمد إلى سامرا وماتت سنة ٢٦٤هـ(٢٥).

٥- "والسيدة" هو اللقب الرسمي للجارية "شغب" التي أنجبت الخليفة المقتدر بالله، والذي تولى الخلافة العباسية في الثالثة عشرة من عمره، فأسلم قيادة لأمه شغب، فظلت تحكمه وتحكم الخلافة إلى مقتل ابنها سنة ٣٢٠ أي ربع قرن من الزمان، ثم كانت نهاتها مؤلمة حزينة.

بدأت هذه الجارية بين سطور تاريخ الطبري حيث ذكرها باسم ناعم، وكانت جارية للسيدة أم القاسم بنت محمد بن عبد الله، وقد رآها الخليفة المعتمد فأعجبته فاشتراها واتخذها محظية له لمدة قصيرة فحملت منه وولدت له ابنه جعفر الذي تولى الخلافة فيما بعد باسم المقتدر بالله، إلا أن الخليفة سرعان ما انصرف عن جاريته ناعم إلى محظياته الأخريات، ولم تكن ناعم الصفراء النحيفة تحتمل الغيرة ولم تكن تقدر على منافسة الجواري الشقراوات الكثيرات اللاتي يحطن بالخليفة، وكان عددهن أربعة آلاف، فاستمرت مشاغباتها ومعاركها في دهاليز الحريم العباسي، فاشتد الخليفة في

عقابها وأطلق عليها لقب "شغب" الذي التصق بها منذ ذلك الحين، عاشت شغب في حلقات شجار لا تنتهي ومكائد لا تنقطع، وعلى يديها الكريمتين لقيت جواري محظيات حتفهن، ومنهن العروس المصرية الرقيقة الجملية قطر الندى بنت أحمد بن طولون التي لقيت حتفها سريعا، ومنهن دريرة التي استأثرت ردحا من الزمان بقلب الخليفة المعتضد، وقد أنشأ لها حمام شباحة، واستحق على ذلك هجاء فاحشا من الشاعر ابن بسام، وحين ماتت دريرة بكاها الخليفة شعرا.

ومن ضحايا شغب أيضا كانت الجارية الأخرى التي ولدت للخليفة ابنا تولى الخلافة باسم القاهر بالله. وقد اضطرت شغب لكفالة ذلك الوليد وتربيته مع ابنها، ولكنه لم ينس ثأر أمه فانتقم من شغب أفظع انتقام فيما بعد.

ولم يفطن الخليفة المعتضد للموت السريع لجواريه المحظيات خصوصا من تلد منهم ذكرا له، وحين تنبه للأمر أشارت أصابع الاتهام إلى شغب إلا أن الأدلة لم تكن كافية فقرر قطع أنفها ثم عدل عن الأمر إكراما لابنه منها (المقتدر بالله) وابنه الآخر (القاهر) وهما تحت رعاية شغب وكفالتها، واكتفى الخليفة بعزلها في بيت أصبح لها كالسجن، تربى فيه ولدها المعتضد من حبيبها القاسي وتجتر فيه أحزانها وأحقادها، ولا يؤنس وحدتها إلا رفيقتها الجارية "ثمل" التي كانت تأتي لها بالأخبار وتساعدها في مؤامراتها.

وفي فترات العزلة هذه كانت شغب تخطط لتولية ابنها الخلافة بعد أبيه المعتضد. وبدأت خطتها بإحكام سيطرتها على ابنها بحيث أصبح لا يطيق فراقها ولا يستطيع التصرف بدون أمرها، ثم عملت من خلال "ثمل" رفيقتها وساعدها الأيمن على التخلص من الجارية الحسناء جيجك أم علي أكبر أولاد الخليفة المعتضد والمرشح وليا للعهد بعده، وماتت جيجك بهدوء بحيث لم يتنبه الخليفة المعتضد للأمر.

وكان المعتضد شديدا في قسوته بحيث كان إذا غضب على أحد من قواده دفنه حيا. والغريب انه مع سطوته مات فجأة سـ٢٨٩ وتولى ابنه علي الخلافة باسم "المكتفي" وسمحت له شغب باعتلاء مقعد الخلافة لأن ابنها المقتدر كان لا يزال صبيا لا يصلح للخلافة. والغريب أنه في الوقت نفسه الذي بلغ فيه المقتدر الحلم وأكمل عمره الثالثة عشرة في نفس اليوم مات الخليفة الشاب "المكتفي" بالسم وتولى المقتدر، أو بمعنى أخر تولت شغب مقاليد السلطة وظلت تتحكم فيها ربع قرن من الزمان.

وبدأت شغب سلطتها بتحريم النطق بلقب شغب الذي أطلقه عليها حبيبها القاسي المعتضد بالله، وأصبح اسمها الرسمي "السيدة أم المقتدر" وكان القرار التالي هو مصادرة الجواهر التي كان المعتضد

يزين بها جواريه الفاتنات من منافساتها السابقات، وتحولت تلك الجواري إلى أعوان شغب من الجواري الخادمات اللائي ساعدنها في المؤامرات، وحصلت "ثمل" على النصيب الأكبر من جواهر الخلافة.

بل إن شغب أصدرت قرارا بتحريم لقب "ثمل" وأعطتها لقبا جديدا هو أم موسى القهرمانة، وجعلتها وصيفتها الخاصة، وأوسعت لها في نفوذها بحيث كانت تعزل الوزراء، ثم وجهت شغب انتقامها واحتقارها للفقهاء وعلماء الدين في عصرها، وذلك في سابقة لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي، ذلك أنها أصدرت سـ ٣٠٦ قرارا بتعيين ثمل قاضيا للقضاة، فأصبحت ثمل أو أم موسى القهرمانة تجلس في الرصافة في بغداد كل يوم جمعة لتنظر في شكاوى الناس وقضاياهم ويجلس معها القضاة والفقهاء وكبار الموظفين والحجاب لتنفيذ أحكامها. وفي هذه الآونة راج حديث "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" صنع الناقمون ذلك الحديث لينتقدوا به ضمن أحاديث أخرى انفراد النساء بالسلطة.

هذا بينما التزم كبار الفقهاء الصمت، وكبار الأئمة المقدسين كانوا يعيشون في هذا العصر. فقد مات في عصر المقتدر وأمه شغب محمد بن أبي داود الظاهري وابن شريح والجنيد وأبو عثمان الحيرى والنسائي والجبائي وابن الجلاء وأبو يعلي والأستاني والرواندي والطبري والزجاج والأخفش الصغير وأبو بكر السجتاني وابن السراج وأبو عوانة والبغوي وقدامة.

كما عاش في عصر قبيحة وابنها المعتز أئمة مشهورون مثل البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجة والمزني وابن عبد الأعلى والزبير بن بكار والرياشي والذهلي وداود الظاهري وابن مخلد وابن قتيبة وأبو حاتم الرازي وابن شبه وابن حنبل.

ونعود إلى شغب وهى تنتقم من خصومها، ففي سـ٢٩٩ صادرت أموال فاطمة القهرمانة وعثروا على جثتها غريقة في دجلة، ولحقت بفاطمة القهرمانة بقية الجواري المسنات اللاتي أصبحن وصيفات أو قهرمانات ونال بعض الوزراء اضطهاد شغب ووصيفتها أم موسى، كما حدث للوزير ابن الجراح الذي لم يبد كبير احترام للقهرمانة فتعرض للطرد والمصادرة، والتفتت شغب إلى كبار القوم تصادرهم وتتلاعب بهم ومنهم الوزير حامد بن العباس وعلي بن عيسى، وكانت تتلاعب بالوزراء تعين هذا ثم تعزله وتصادره، وهكذا ومع ذلك فقد كانت لها محاسن، فقد أقامت مستشفى على نهر دجلة سـ٣٠٦هـ وجهزت جيشا من أموالها للدفاع عن بغداد ضد القرامطة سـ٣١٥هـ.

ولم تتوقف المؤامرات ضد شغب وابنها، فقد حدث أن ثار الجند الأتراك وعزلوا المقتدر واعتقلوا

شغب وعينوا القاهر خليفة، إلا أن المؤامرة فشلت، عاد المقتدر للخلافة وعفا عن أخيه القاهر واستبقى حياته ولكن نجحت الثورة التالية في قتل الخليفة المقتدر سـ ٣٢٠ بقيادة القائد التركي مؤنس الخادم، وتولى الخليفة القاهر الذي قام بتعذيب السيدة شغب بيديه حتى استخلص منها كل أموالها، ومع ذلك ظل يعذبها إلى أن ماتت وقد تنازلت له عن كل أملاكها(٢٦).

٦- وأخيرا هذه بعض نماذج لنساء حكمن الخلافة العباسية من وراء ستار، وأدى نفوذهن السياسي إلى خنق الفقهاء فانطلقت فتاويهم تصادر حقوق المرأة وتجلدها بالأحاديث المصنوعة.

ثالثا: المرأة تتصدر الحكومة بنفسها:

١- كانت هيبة الخلافة العباسية الدينية تمنع تصدر المرأة للحكم بنفسها. حيث كان يتعين وجود الخليفة الذكر الذي يمثل الدين والسلطة الدينية الزمنية وفق مفاهيم العصور الوسطى.

وهذا القيد تحررت منه نظم الحكم القادمة من المشرق والتي سيطرت على الخلافة العباسية، أو التي أنهت الدولة العباسية، مثل السلاجقة والبوهيين، ثم المغول.وفي هذه الدول أتيح لبعض النساء أن يتصدون الحكم بأنفسهن سواء مع وجود سلطان كان يسمح بذلك أو في خلو المقعد من السلطان. ونذكر بعض أمثلة سريعة..

٢- الترنجان أم النوشران زوجة طغرليك، كانت أم ولد كان السلطان طغرليك السلجوقي سامعا لها مطيعا، وكانت الامور ترد إليها، واشتهرت بالتدين والمعروف والصدقات. وبالرأي والحزم والعقل، وقد توفيت سنة ٤٥٢ في جرجان، وحزن عليها السلطان حزنا عظيما، وحمل تابوتها معه إلى الري في إيران حيث دفنها. وقبل موتها أوصت زوجها بأن يزوج ابنته الخليفة العباسي ونفذ زوجها وصيتها(٢٧).

٣- وهذا يذكرنا بالأميرة المغولية بغداد خاتون بعد ذلك بثلاثة قرون، حيث سيطر المغول على العراق وإيران وتقاسموا مناطقها. وكانت الأميرة بغداد خاتون بنت الأمير جوبان ومتزوجة من الشيخ حسن، إلا أن السلطان المغولي الناصر بوسعيد كان يحبها ويريدها. ولذلك حارب بوسعيد الأمير جوبان وهزمه وانتزع بغداد خاتون من زوجها وتزوجها. وحتى يرضيها أطلق نفوذها في مملكته التي تشمل العراق وأذربيجان وجزءا من أسيا الصغرى، وقامت بغداد خاتون بتدعيم هذا النفوذ فطردت على باشيا خال بوسعيد، ولم يعترض بوسعيد على ما تفعل، وترك لها كل شئون الحكم إلى أن مات فتولى أربكون مكانه، فقتل بغداد سنة ٧٣٦هـ (٢٨).

٤- ونعود إلى السلاجقة في القرن الخامسة الهجري وتصدر المرأة: للسلطة هناك، وتقابل الأميرة

خاتون أو صاحبة اصفهان كما يقول المؤرخون، وهى تركان بنت طغراج الملك، وترجع في النسب إلى افراسياب ملك الفرس. وقالوا أنها كانت شهمة حازمة قادت الجيوش، وكان في خدمتها عشرة آلاف فارس، وقد مات زوجها ملكشاه فقامت بتدبير الأمور وحفظت الأموال وقامت بتأمين الطرقات فلم يكن يضيع للتجار عقال بعير. وكانت تقود الحروب بنفسها، وظلت تباشر شئونها بنفسها إلى أن ماتت مسمومة في الطريق سنة ٤٨٧هـ (٢٩).

٥- وبعدها بقرن تقريبا ولدت الأميرة الأيوبية صفية خاتون (٥٨١ -٦٤٠) وقدر لها أن تتصدر السلطة. فأطلقوا عليها لقب "الصاحبة" وهو يعني الوزارة لأن الوزير هو الصاحب ولكنهم وصفوها أيضا بأنها كانت "ملكة جليلة عاقلة". وهذه الأميرة بنت الملك العادل الكبير الأيوبي وتزوجها الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين صاحب حلب، وأنجبت له العزيز الذي حكم حلب.وكان الملك الناصر الأيوبي حاكم الشام حفيدها، وعندما مات ولدها العزيز حاكم حلب تصدرت بنفسها للحكم "وتصرفت كالسلاطين، ونهضت بالملك أتم نهوض ولكن بعدل وشفقة وبذل وصدقة، أزالت المظالم والمكوس في جميع بلاد حلب، وكانت تؤثر الفقراء وتحمل لهم الصدقات الكثيرة". وحين ماتت "أغلقت حلب أبوابها ثلاثة أيام(٣٠)" حزنا عليها كما يقول المؤرخون.

٦- واختلف الحال مع أم الملك الناصر سيف الإسلام الأيوبي حاكم اليمن، والتي كانت معاصرة لشجرة الدر في مصر فقد توفى ابنها فقامت بأعباء الملك خير قيام إذ ضبطت أحوال زبيد وبعثت تستقدم أميرا من البيت الأيوبي ليحكم معها. وعثرت على سليمان شاه الذي كان مدعيا للتصوف في مكة، فاستقدمته إلى زبيد وتزوجته ولكنه ملأ البلاد ظلما ثم غدر بها وتزوج عليها وكان يحارب مع بني عمه الأيوبيين فانهزم، واستولى على اليمن الملك المسعود بن الكامل. وبعث به وبزوجته ليعيشا في مصر(٣١).

٧- ونصل إلى شجرة الدر أشهر سلطانة في تاريخ المسلمين.

فهى سيدة بدأت حياتها بين سطور التاريخ ولكنها قفز ت إلى عناوين التاريخ لتحتل مركزا فريدا في تاريخ المسلمين، حيث ارتبط تاريخها بفترة حرجة، إذ شهدت حملة لويس التاسع على دمياط وهزيمته وأسره في المنصورة، وشهدت انتقال الحكم من الدولة الأيوبية إلى الدولة المملوكية حيث كانت أول سلطانة أو بمعنى أخر أول من تولى الحكم في الدولة المملوكية.

بدأت حياتها جارية محظية للسلطان الصالح أيوب الأيوبي، وانتهت حياتها صريعة بنهاية مأساوية لا تتفق مع حرمة الأنثى، ولكنها لعبة السياسة التي مارستها فلم ترحمها، وماتت بنفس الكأس الذي

أذاقته لغيرها.

كان السلطان الصالح أيوب مشهورا بالسطوة والوقار ولزوم الصمت والبعد عن العبث وشخصيته بهذه الصفات يكون من الصعب عليها أن تخضع للحب أو تستغرق في الغرام، ويكون من الصعب على جواريه أن تمتلك إحداهن قلبه وتتمكن من اقناعه بأن يعتقها ويتزوجها، وذلك ما نجحت فيه شجرة الدر، دخلت قصره جارية تركية حسناء وما لبثت أن اقتحمت بجمالها وذكائها حصون قلبه فأعتقها ثم تزوجها، وانجبت له ولدا توفي وهو طفل واسمه خليل فصار لقبها الرسمي "أم خليل".

وجاءت فرصة أخرى لذكاء شجرة الدر لكن ظهر في وقت حرج، إذ هجم الصليبيون على دمياط وهربت الحامية وتركتها خاوية للفرنج وملكهم لويس التاسع، وحينئذ اشتد المرض على الصالح أيوب ويئس الأطباء من شفائه، وقد تحرك بالجيش إلى موقع مدينة المنصورة حيث أنشأها لمواجهة الصليبيين. وأثناء هذه المحنة نهضت شجرة الدر فاستكتبت زوجها آلاف التوقيعات على أوراق رسمية بيضاء خالية، وكونت لجنة لإدارة البلاد ومتابعة الاستعداد الحربي، ومات الصالح أيوب فكتمت موته، وبعثت لابنه الغائب توران شاه كي يأتي إلى مصر ليتولى السلطنة، وأخذت له البيعة، وواصلت جهودها حتى انتصرت على حملة لويس التاسع وأبادت جيشه وأسرته في دار ابن لقمان بالمنصورة.

ووصل توران شاه ليجد العرش والنصر في انتظاره، وبدلا من أن يرد الجميل لشجرة الدر والمماليك البحرية، مماليك أبيه إلا أنه أغلظ لهم وبادر بتقديم مماليكه عليهم، وطالب زوجة أبيه شجرة الدر بالأموال، وتربص بها شرا، فأشارت شجرة الدر على المماليك بقتله فقتلوه، وبذلك بدأت شجرة الدر طريق التآمر وطريق السلطة أيضا.

فقد اتفق كبار المماليك على إقامتها سلطانة وأن يكون لها التوقيع على المراسيم السلطانية، وكانت علامة توقيعها "والدة خليل" وخطبوا لها على المنابر بقولهم "اللهم أدم سلطان الستر الرفيع والحجاب المنيع ملكة المسلمين والدة الملك خليل". وكان أول قرار لها هو التفاوض مع الملك الفرنسي الأسير وقد افتدى نفسه من الأسر بأربعمائة ألف دينار. وبدأت سلطنتها يوم الخميس، صفر ٦٤٨هـ ولبست خلعة السلطنة وهى خمار من الحرير المرقوم بالذهب، وقام الأمراء بتقبيل الأرض أمامها حسب العادة، ولكن من وراء حجاب.

واستنكر الخليفة العباسي المستعصم بالله تولي شجرة الدر السلطنة وبعث يعّير المصريين ويقول لهم: "أعلمونا أن لم يكن عندكم رجال لنرسل لكم رجالا" فلما بلغ ذلك شجرة الدر تنازلت بنفسها عن السلطة وتزوجت عز الدين أيبك ليصبح أول سلطان مملوكي.

والواقع أن تنازلها عن السلطة كان ظاهريا فقط ظلت تحكم من وراء ستار، وتجلي ذلك في اختيارها عز الدين أيبك زوجا لها ليتولى السلطة بالاسم بينما تمسك هى بمقاليد الأمور في يدها. والواقع أنه كان أمامها مرشحان للزواج والسلطنة، وتنافسا على الفوز بها، الأول الأمير اقطاي زعيم المماليك البحرية وحوله شجعان الفرسان المماليك ومنهم بيبرس الذي تسلطن فيما بعد، والثاني عز الدين أيبك كبير المماليك في القصر السلطاني وأشهر اتباعه قطز الذي تسلطن هو الآخر فيما بعد.

وقد فضلت شجرة الدر أيبك اعتقادا منها أن نفوذها سيستمر معه وأنه أسلس قياداً من إقطاي. وتزوجت أيبك، وغضب إقطاي وتآمر عليهما وسلط أتباعه يسلبون وينهبون، فكان أن تخلص منه السلطان والسلطانة بمؤامرة اغتيال، وصفا لهما الجو، ولكن ضاق أيبك بنفوذ شجرة الدر ودب النفور بينهما، ترك أيبك لها القلعة وعاد إلى زوجته القديمة أم علي ابنه، وبعث يخطب أميرة أيوبية هى صاحبة الموصل كي يسكنها القلعة بدلا من شجرة الدر.

وجن جنون شجرة الدر، ومنعتها غيرتها من التفكير السديد فاحتالت على استقدام أيبك إليها وصالحته ثم قتلته، ونسيت أن مماليك أيبك لن يرضوا بمقتل سيدهم، وأن المماليك البحرية من اتباع اقطاي لن يتوانوا عن الانتقام منها إذا سنحت لهم الفرصة، وهذا ما حدث إذ حين عرف المماليك بمقتل السلطان اعتقلوا شجرة الدر وسلموها إلى غريمتها وضرتها أم علي، وانتقمت منها أم على انتقاما هائلا،إذ جعلت جواريها يضربنها بالقباقيب حتى ماتت، ثم ألقوا بجثتها عارية خلف أسوار القلعة، وفي النهاية حملوها في قفة ودفنوها(٣٢).

أي أن شجرة الدر هزمت الأمراء والسلاطين من الرجال.. ولم يهزمها إلا قلبها.. وضرتها.

ونختم هذا الفصل بعقد مقارنة بين شجرة الدر والخليفة العباسي المستعصم بالله العباسي الذي اعترض على سلطنة شجرة الدر وبسبب هذا الاعتراض تنازلت شجرة الدر عن السلطنة.

ورأينا كيف حفظت شجرة الدر ملك زوجها وملك ابن زوجها في وقت شديد التعقيد، إذ إن جيوش الفرنجة كانت تتوغل في الدلتا بعد هروب حامية دمياط، والسلطان مريض، ثم يموت، وهى تواجه بمفردها عدوا متحركا نحوها، وابن زوجها غائب، ومع ذلك فقد أحكمت سيطرتها وأدارت الأزمة باقتدار حتى انتصرت وأسرت لويس التاسع وأبادت جيشه، وحين تنكر لها السلطان الجديد الذي جعلته سلطانا قامت بكل جسارة بنقل السلطنة عنه وعن أسرته إلى نفسها وإلى المماليك، مماليك الأيوبيين،وظل السلطان في أيدي المماليك يتداولونه من بعدها حتى الغزو العثماني لمصر سـ٩٢١م/ سـ١٥١٧هـ هذا ما فعلته المرأة السلطانة التي كانت جارية من قبل..

فما الذي فعله الخليفة الذي تربى في أسرة حاكمة، استمر حكمها أكثر من سبعمائة عام؟

إن المؤرخ ابن طباطبا يصف الخليفة المستعصم فيقول عنه "كان مستضعف الرأي، ضعيف البطش قليل الخبرة بالمملكة مطموعا فيه، وكان زمانه ينقضي في سماع الأغاني والتفرج على المساخر.. وكان أصحابه مستولين عليه ولكنهم جهال من أراذل العوام."

والمؤرخ ابن طباطبا كان معاصرا لذلك الخليفة الذي أضاع بغداد والخلافة العباسية والمسلمين.

وقد يقال أن المؤرخ ابن طباطبا كان شيعي المذهب يتحامل على الخليفة المستعصم المشهور بتعصبه لأهل البيت. ولكن مؤرخا سنيا موثوقا فيه مثل ابن كثير يتفق مع ابن طباطبا في رأيه، يقول عن ذلك الخليفة "كان محبا لجمع المال، ومن ذلك أنه استحل الوديعة التي استودعه إياها الناصر داود الأيوبي، وكانت قيمتها نحوا من مائة ألف دينار، فاستقبح هذا من مثل الخليفة". وابن كثير يشير إلى أهم نقيصة لذلك الخليفة، وربما كانت السبب الأساسي في هزيمته أمام المغول، وهى نهم الخليفة بجمع الأموال واكتنازها.

ذلك أن نهم الخليفة بالمال وحرصه عليه شأن أغلبية أسلافه أدى به إلى قطع مرتبات الجند في وقت كان أحوج ما يكو ن إليهم والمغول يقتربون من بغداد، وهنا نرجع إلى المؤرخ ابن كثير وهو يقول عنه "صرف الجيوش، ومنع أرزاقهم حتى كانوا يتسولون على أبواب المساجد وفي الأسواق.. وأنشد فيهم الشعراء قصائد يرثون لهم ويحزنون على الإسلام وأهله."

على أن شح الخليفة المستعصم بالأموال على الجند في وقت حاجته لهم يقابله في الناحية الأخرى إسرافه الشديد في الإنفاق على خدمه وأتباعه من الظلمة الذين يأكلون أموال الناس بالباطل. وكان أولئك الخدم من أراذل العامة والمماليك الذي صعد بهم الزمن الرديء في عصر انحلال الدولة العباسية فاحتكروا الثروة بينما عاش العلماء والأشراف يتضورون جوعا.

ونضرب أمثلة تاريخية لبعض أثرياء الخدم في عصر المستعصم، منهم: علاء الدين الطيبرسي الظاهري، وكان دخله من أملاكه نحو ٣٠٠ ألف دينار، وكانت له دار لم يكن ببغداد مثلها، وحين تزوج دفع صداقا قدره عشرون ألفي دينار، ووهب له الخليفة المستنصر ليلة زفافه مائة ألف دينار وألحقه بأكابر الدولة، ومنحه ضيعة كانت تدر له دخلا يزيد على مائتي ألف دينار سنويا. ومنهم مجاهد الدويدار وكانت أملاكه يتعذر ضبطها على الحساب. وفي ليلة زفافه حصل على هدايا تزيد على ثلثمائة ألف دينار، وفي صباح زواجه أنعم عليه المستعصم بثلاثمائة ألف دينار أخرى، وكان إيراده السنوي من أملاكه أكثر من نصف مليون دينار. ومنهم ابن فاخر شيخ الفراشين في قصر الخلافة.

والدليل على ثرائه أن داره كانت تشمل عدة حجرات للنوم، وفي كل حجرة جارية محظية وخادمة وخادم، ثم هناك جارية لطعامه، وأخرى لعمله وأخرى لشرابه وأخرى لترتيب فراشه، وأخرى غسالة، وأخرى طباخة.. وهكذا..

وفي مقابل هذا الثراء كان أعظم العلماء وقتها لا يتقاضى أحدهم أكثر من ١٢ دينارا شهريا فحسب.. ذلك هو المرتب الذي كان يأخذه علماء المدرسة المستنصرية، وابن القوطي وابن الساعي أشهر المؤرخين لذلك العصر كان كلاهما يأخذ راتبا شهريا قدره عشرة دنانير فأين أولئك من شيخ الفراشين في قصر الخليفة؟

وفي ذلك الوضع المقلوب لابد أن تكتمل الصورة لأي إمبراطورية على وشك السقوط بغض النظر عن اللافتة التي ترفعها سواء كانت إمبراطورية فارسية، أو بيزنطية أو رومانية أو عباسية، لابد أن تتفشى الرشوة وتكثر مصادرة الأموال وتتفاقم الاضطرابات الداخلية مع الانحلال الخلقي وينشغل الناس بالتوافه عن الخطر الذي يدق الأبواب.

ويقول الغساني صاحب كتاب "العسجد المسبوك" يصف السلطة العباسية في أواخر أيامها باعتباره شاهدا عليها، "اهتموا بالإقطاعات والمكاسب وأهملوا النظر في المصالح الكلية، واشتغلوا بما لا يجوز من الأمور الدنيوية، واشتد ظلم العمال (أي الحكام والولاة) واشتغلوا بتحصيل الأموال، والملك قد يدوم مع الكفر ولكن لا يدوم مع الظلم."

وقد صدق الغساني في مقولته أن الملك قد يدوم مع الكفر ولكن لا يدوم مع الظلم، لأن القاعدة القرآنية تقول "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها" أي أمرناهم بالعدل "ففسقوا فيها" أي حولا الأمر الإلهي إلى خروج وفسق "فحق عليها القول فدمرناها تدميرا.." ولا يمكن أن يحل التدمير من الداخل أو من الخارج إلا إذا اشترى الظلم، والله تعالى يقول "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون".

لم يستوعب الخليفة العباسي ذلك الدرس فانغمس في الفساد مع أتباعه الأراذل وأضاع جنده فأضاع ملكه. وشهد بنفسه أصنافا من الإهانة قبل أن يقتله المغول رفسا بأقدامهم بعد أن دمروا بغداد وقتلوا مليونين من أهلها.

يقول الهمداني في كتابه "جامع التواريخ" إن هولاكو بعد أن اقتحم بغداد دخل قصر الخلافة واحضروا له الخليفة المستعصم وهو يرتجف، فقال له هولاكو: أنت مضيف ونحن الضيوف.. فهيا أحضر ما يليق بنا، فأحضر الخليفة له وهو يرتعد من الخوف صناديق المجوهرات والنفائس فلم

يلتفت إليها هولاكو ومنحها للحاضرين، وقال للخليفة، إن الأموال التي تملكها على وجه الأرض ظاهرة وهى ملك لعبيدنا، لكن اذكر ما تملكه من الدفائن، ما هى وأين توجد" فاعترف الخليفة بوجود حوض مملوء بالذهب في ساحة القصر، فحفروا الأرض حتى وجدوه، كان مليئا بالذهب الأحمر، وكان كله سبائك تزن الواحدة مائة مثقال.

واستحق الخليفة احتقار هولاكو السفاح الدموي، إذ تعجب كيف يكون للخليفة كل هذه الأموال ثم يبخل على الجند بأرزاقهم؟!!. لذلك يقول هولاكو عن الخليفة المستعصم في رسالته إلى حاكم دمشق التي أرسلها لينذره بالتدمير إن لم يسلم نفسه، يقول عن خليفة بغداد: "وكان قد جمع ذخائر نفيسة وكانت نفسه خسيسة، فجمع المال ولم يعبأ بالرجال..".

ونعود إلى المؤرخ الهمذاني وهو يروي مشهدا آخر بين هولاكو والخليفة في قصر الخلافة، وقد استحضر هولاكو نساء الخليفة فبلغن سبعمائة زوجة ومحظية وألف خادمة وقد تضرع الخليفة باكيا طالبا منه أن يمن عليه بأهل حرمه "اللائي لم تطلع عليهن الشمس والقمر" أي دفنهن كما دفن سبائك الذهب في قصره، وكانت تلك نظرته للنساء وشجرة الدر.. ويقول الهمذاني: وقصارى القول إن كل ما جمعه الخلفاء العباسيون خلال خمسة قرون وضعه المغول بعضه على بعض فكان كجبل على جبل: وقد قام هولاكو بصهر ذلك الذهب جميعه في سبائك، وأقام له قلعة محكمة في أذربيجان[٣٣] هذا هو الخليفة المستعصم. وتلك هى شجرة الدر.. وكلاهما حكم بمنطق الاستبداد في العصور الوسطى.. فأيهما تختار إذا كان ولابد من الرضى بالاستبداد؟.

الخاتمة

١- الحكم هو القوة والسلطان. والشورى أو الديمقراطية هى فن ممارسة القوة والسلطان. والعلاقة بين الحاكم والشعب تحدد من هو صاحب القوة والسلطان ومدى وجود الشورى أو الديمقراطية في تلك العلاقة.

هناك الحاكم المستبد الذي يستأثر بالقوة والسلطة وليس لشعبه عنده وزن، بل يعتبر نفسه وصيا على ذلك الشعب، وبالتالي يعتبر نفسه مصدر السلطات، فهو المشير وهو المستشار وهنا تكون الشورى في نطاق سلطاته التي يمنحها لنفسه، غاية ما هنالك أنه يعين بعض المستشارين أو الخدم الذين يفكرون لمصلحته وفي إرضائه.

ولكن قد يحس الشعب ببعض الوعي وبعض القوة والتأثير مما يجعل الحاكم يضطر لتقديم بعض

التنازلات تتناسب وتلك القوة التي يزعمها الشعب لنفسه، لذلك تتغير مجالس الشورى فتحتوي على بعض الاتجاهات الحرة، ويدور الصراع بين الحاكم وجماعات الأحرار في الشعب، يحاول الأحرار تقليص سلطات الحاكم، ويحاول الحاكم من خلال أعوانه وخدمه تدعيم سلطانه، وهنا عصر البرلمانات الصورية وتزييف الديمقراطية. وهنا الشورى جزئية تعبر عن مصالح أصحاب الثورات وأصحاب الوعي الحر.

وقد تكون الورقة كلها للشعب فيفرض سلطانه على الحكومة ويعين الحكومة ويسائلها، ويكون الحاكم موظفا بأجر وبعقد لدى الشعب في فترة و فترتين، والشعب هو الذي يختار وهو الذي يعين وهو الذي يعزل ويسائل ويحاكم كل المسئولين، وهذا هو النظام الإسلامي في الحكم. وفيه يستوي أن يكون الحاكم رجلا أم امرأة..

٢- والديكتاتورية خروج على عقيدة الإسلام وعلى نظام الدولة الإسلامية. ومع ذلك فهى نظام شرعي طالما يرضى الناس بها، والمستبد فيها حاكم شرعي، رجلا كان أم امرأة. إلا أن استقرار التاريخ والقصص القرآني يظهر فيه أن المرأة في الحكم المستبد تكون أقل ضررا وأكثر رأفة من الرجل المستبد.

الهوامش

١- آيات: ٣٦: ٣٩
٢- النور ٦٢: ٦٤.
٣- البقرة ١٨٧
٤- آل عمران ١٥٩
٥- النساء ٣٤
٦- البقرة ٢٨٢
٧- الممتحنة ١٠:١٢
٨- البقرة ١٠، محمد ١٧، مريم ٧٦، العنكبوت ٦٩
٩- البقرة ٢٥٨
١٠- الكهف ٧٩
١١- الحديد ٢٥
١٢- الرعد ١١
١٣- النمل: ٤٤
١٤- الزخرف ٥١
١٥- طه ٤٤
١٦- طه ٤٧
١٧- طه٤٧
١٨- غافر ٢٩
١٩- الأعراف١٣٨
٢٠- التفاصيل في كتاب "تحرير المرأة في عصر الرسالة: عبد الحليم أبو شقة: ج٢: ٤١١- دار القلم، الكويت.
٢١- الصفدي: فوات الوفيات ١٦، ١٠٣، ١٠٤: ١٠٥.
٢٢- ابن هشام: السرة النبوية ٢/ ٤١٠
× ابن عبد البر: الاستيعاب ٤/ ١٩٣٢
ابن الأثير: أسد الغابة ٥/ ٥٧٧
ابن حجر: الإصابة في معرفة الصحابة ٤/ ٤٢٦
٢٣- مروج الذهب ٢/ ٢٠٦: ٢٠٧
٢٤- تاريخ الطبري ٨/ ٧٢، ١٢١، ١٨٨، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٥٢.
٢٥- تاريخ الطبري: ٩/ ١٧٥، ٢٢٤، ٣٤٩، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٣، ٣٢٤، ٣٩٥، ٤٠٦، ٤٤١، ٤٤٢، ٥٣٣. تاريخ المنتظم لابن الجوزي ١٢/ ٢٥١-: تاريخ ابن كثير ١١/١١: ١٦.
٢٦- تاريخ الطري ١٠/ ١٣٩، تاريخ ابن الأثير ٦/ ١١٩- تاريخ ابن كثير ١١/ ١٠٥: ١٦٩: ١٧٥ تاريخ الخلفاء للسيوطي ٦٠٤- المنتظم لابن الجوزي ١٣/ ٢٥٣- الصفدي الوافي بالوفيات ١٦/ ١٦٧
٢٧- الصفدي: الوافي بالوفيات ٩/ ٣٥٢: ٣٥٣
٢٨ الصفدي، نفس المرج ١٠/ ١٧٥: ١٧٦.
٢٩- الوافي: نفس المرجع ١٠/ ٣٨١، المنتظم لابن الجوزي ١٧/ ١٤.
٣٠- الو افي ١٦/ ٣٢٨. أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر ٣/ ١٧١. الذهبي: العبر في أخبار من غبر ٥/ ٢٦٥.
٣١- الوافي ١٥/ ٣٩١: ٣٩٢.
٣٢- السلوك للمقريزي ١/ ٣٦١ن تاريخ ابن كثير ١٣/ ١٩٩، فوات الوفيات ١٦/ ١٢٠، الذهبي: العبر ٥/ ٢٢٢
أبو المحاسن: النجوم الزاهرة ٧/ ٥٦. السيوطي: حسن المحاضرة ٢/ ٣٩ ابن العماد الحنبلي: شفرات الذهبي ٥/ ٦٨
٣٣- مقال: ليس دفاعا عن هولاكو. بقلم المؤلف د. أحمد صبحي منصور، نشرته الأخبار في ٥/ ٢/ ١٩٩٠ ونقله عنها الشيخ محمد الغزالي في كتابه "الثقافة الفكري: دار الشروق: ص١٠٨

الأصولية ووضع المرأة*

حالة السودان (١٩٨٣-١٩٨٥)(١٩٨٩-١٩٩٥)

ندى مصطفى ❖

المقدمة

لقد اتخذت حركة انبعاث الإسلام المسيس عدة أسماء وتوصيفات في العالم العربي: الأصولية، البعث الإسلامي، الأصولية الجديدة، الإسلام المسيس، وقد استخدمت كل هذه المصطلحات في الأدبيات التي تناقش الظاهرة. وطبقا لـ (فلوهر لوبان،) فإن استخدام مفهوم الأصولية في الغرب يمكن أن يكون قد تأثر بوصف الحركة المسيحية الغربية التي طالبت بالعودة للتفسير الحرفي للعهد الجديد أو الإنجيل والحياة المسيحية التي تآكلت بفعل العلمانية. وعلى الرغم من أن هذا المدخل قد يحمل جزءاً من الحقيقة، فإن الترجمة العربية لكلمة الأصولية تحمل مضامين ليست لها صلة وثيقة بالمعاني في إطار الإنجليزية. فيوجد اتفاق عام بين الإسلاميين على الأصول أو أصول الإسلام.

يعرف طيبي الأصولية الإسلامية المعاصرة بقوله: "حركة احتجاج في معظم المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فالمناضلون الإسلاميون يسيسون النظام الثقافي للإسلام ويوظفون رموزه كأداة للتعبير عن المطالب الاقتصادية والسياسية المتعلقة بالأزمات التي تمر بها المجتمعات(١)". وفي تعريفه يركز طيبي على الخصائص التفسيرية للحركة وكذلك التركيز على طبيعتها العسكرية والتي على الرغم من شيوعها لدى الغالبية من الحركات الأصولية لا تنطبق بشكل كونى على كل الخطاب الأصولي.

وتكتسب الأصولية الإسلامية في شكلها المسلح أو السلمي على السواء -كما يؤكد دكميجيان- في العالم المعاصر ثلاث خصائص أساسية: النفاذ والتغلغل في المجتمع الإسلامي بطبقاته المختلفة وتعدد المركزية فيقول: (بما أن الحركات الإسلامية لا تملك قيادة ثورية أو مركزا تنظيميا) وأخيرا

---

* ورقة مقدمة إلى ورشة العمل عن "تعليم النساء في ظل المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية،" معهد اليونسكو للتعليم، هامبورج ١٥-١٩ مايو ١٩٩٦ .

❖ باحثة سودانية متخصصة في قضايا المرأة

الاستمرارية (الميل للتدخل في العملية الاجتماعية والسياسية لتشكيل نشوئها)

ومن المعروف في الوقت الحاضر أن صعود الحركات الأصولية على مستوى خطاب الدولة وعلى مستوى خطاب المعارضة له تأثيرات واضحة على المجتمعات التي نهضت في ظلها وخاصة على المرأة والأقليات.

في هذه الدراسة فإن مختلف الأسماء التي توصف بها الحركة تستخدم للإشارة إلى " بعد التجربة الإسلامية الذي يتضمن روح ديناميكية لإعادة بناء الهيكل الاجتماعى الأخلاقي والمطالبة بالالتزام الصارم بدون تفريط بالتفسير الحرفي للقرآن وسنة النبي"(٢).

وانطلاقا من هذا التعريف، " ولكن دون الاقتصار عليه "فإن هذه الدراسة تهدف إلى وضع إطار مفاهيمي للانبعاث المعاصر للأصولية الإسلامية في العالم العربي. وتأخذ الدراسة تجربة السودان في الفترة ما بين ١٩٨٣-١٩٩٥ كمثال يرجع إليه لاختبار موضع المرأة في ظل صعود الإسلام المسيس بعد أن أصبح خطاب الدولة الرسمى. وأيضا تأثير ذلك على حالة المرأة بصفة عامة وتعليم المرأة بصفة خاصة.

أولا: الخلفية والإطار النظرى

وتنقسم الورقة إلى ثلاثة أقسام : يتناول القسم الأول (وهو المقدمة لصلب الموضوع) إطار الدراسة من خلال إبراز الخلفية المعلوماتية للسودان وأيضا رسم خطوط الإطار المفاهيمى للأصولية في العالم العربي بصفة عامة وتمييز الآثار العامة على حالة المرأة.

ويتناول القسم الثانى صعود الأصولية في حالة السودان وتداعيات ذلك على وضع المرأة السودانية بعد استيلاء جماعة إسلامية مسيسة على مقاليد السلطة. أما القسم الثالث والأخير فبمثابة خاتمة للورقة.

السودان: الخلفية المعلوماتية

دائما ما تتدخل شخصية، وخلفية وهوية الباحث أو الكاتب عن السودان في بحثه وتقييمه. فبيانات الهوية دائما تحتل حيزاً كبيراً في تحليل الوضع السودانى، فالسودان من جهة جزء من الإقليم العربي الذي ينتمي إليه مواطنو الشمال والنخبة الحاكمة من الوجهة الثقافية، الاجتماعية، والسياسية. تغطى السودان مساحة ٨١٢, ٥٠٥, ٢ كم٢ تقريبا (مليون ميل مربع) من القارة الأفريقية مما يجعل لها حدوداً مع ٨ بلدان من بلدان هذه القارة.

والتنوع السكاني هو الخاصية الرئيسية لسكان السودان الذي يبلغ تعدادهم ٢٦,٧ مليون نسمة (طبقا لإحصائيات ١٩٩٢). ويتحدث ٦٠٪ من السكان اللغة العربية والتي تعد اللغة الرسمية للبلاد. وتسود اللغة الإنجليزية أكثر في الجنوب. أكثر من ١١٥ لغة محلية قبلية موجودة في البلد ويتحدث بأكثر من ٢٦ لغة منها حوالي ١٠٠,٠٠٠ شخص(٣). والمسلمون هم الأغلبية في البلاد وعلى مذهب المالكية في الأغلب إلا أن هناك أقلية لا يستهان بها من المسيحيين ومختلف الديانات الأفريقية المحلية.

كان السودان في دائرة لا نهائية من تعاقب الأنظمة التعددية ذات الصفة الطائفية (سيطرة طائفة دينية معينة على الحزب كالأنصار أو الختمية) من جهة والأنظمة العسكرية من جهة أخرى ذات الطابع الديكتاتورى.

وكانت أنظمة الحكم مؤلفة في الأغلب من النخبة المسلمة في الشمال والتي كانت تعرف نفسها كنخبة عربية وكانت في الأغلب ذات نهج محافظ، وكان التياران الرئيسيان الغالبان هما طائفتا الختمية والمهديين الصوفيين واللتين تطورتا إلى حزبين سياسيين في القرن العشرين.

سواء كانت النخبة الحاكمة مدنية أم عسكرية فإنها فرضت مفهومها عن الهوية والثقافة السودانية على سائر البلاد مما أدى إلى جانب عوامل أخرى على رأسها اختلال توزيع جهود التنمية لصالح الشمال إلى اندلاع الحرب في الجنوب والتي توقفت عام (١٩٧٢) بعد توقيع اتفاقية أديس أبابا بين ثوار الجنوب والحكومة. وقد ظل السلام قائما حتى عام ١٩٨٣ حين خرق نظام النميرى الاتفاقية وتعاون مع القوى الإسلامية الأصولية الصاعدة.

وقد كانت قضية الشريعة الإسلامية هى القضية المركزية بالنسبة للحكم في السودان وذلك منذ استقلالها إلى الحد الذي يعبر عنه أحد الباحثين(٤) " أصبح من الصعوبة رسم حد فاصل بين البرامج السياسية والدينية لقادة الشمال السياسيين " وقد تكثفت هذه الظاهرة بعد عام ١٩٨٩ حينما تولت الجبهة القومية الإسلامية الحكم. والجبهة القومية الإسلامية هى حزب سياسي ديني لا يرضى بأقل من إعادة بناء المجتمع طبقا للرؤية الضيقة للثقافة والشريعة الإسلامية(٥). وتداعيات هذا الوضع على حالة المرأة في السودان لا يمكن أن نفهمه بشكل شامل إلا بمراجعة وضع المرأة في السودان قبل الثمانينات.

وهناك عدد من المجتمعات في السودان تتميز بدرجة مساواة عالية جدا بين الجنسين ففي الأجزاء الغربية والجنوبية لا يتم أبدا عزل المرأة في أماكن خاصة أو الفصل بين الجنسين. في المناطق

الريفية تزرع المرأة الأرض ولا تتحدد إقامتها بالمنزل[٦] وحصة المرأة من الأنشطة المنتجة تزيد وفي غرب السودان فإن حصة المرأة من الإنتاج تزيد أيضا مما يعطى المرأة فرصة أكبر في اتخاذ القرارات.

وللسودان تراث في السياسات التقدمية تجاه المرأة وتحرير المرأة ومشاركتها في المجتمع. وهذا يتضح بقوة في المناطق الريفية والمناطق القبائلية في الغرب والجنوب. وفي الماضي القريب فإن عددا كبيرا من الطالبات كان يسمح لهن بالدخول في جامعة الخرطوم الجامعة القومية الرئيسية. وقد احتلت المرأة أيضا مناصب رئيسية في الخدمة المدنية ووصلت إلى الوزارة أيضا.

وقد حصلت السودانيات على حق التصويت في عام ١٩٦٥ وحصلن على حق المساواة في الأجور بعد ذلك.

وقد ضمن دستور عام ١٩٧٣ عددا من الضمانات المتعلقة بالجنسين والحقوق المدنية للمرأة وكان ذلك في ظل وجود حكومة ذات طبيعة تقدمية في السلطة. وفي هذا الوقت فإن مركز القوى كان ينتقل تدريجيا من الثنائية التقليدية لحزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي وقد طالب الاتحاد النسائي باتخاذ خطوات تجاه الحصول على فرص متساوية للمرأة في التعليم، التوظيف، السياسة، وقد تم منحهن حصة ٢٥٪ من اللجان المنتخبة في النظام[٧].

ولم يبدأ تعليم المرأة في السودان حتى عام ١٩٠٦ وقد تطور ببطء شديد. وتحت الحكم الاستعماري في السودان فإنه تم استخدام التعليم لخدمة أهداف ضيقة وبالذات توفير أكبر عدد من أفراد الخدمة العامة الذكور. وبالتالي أنه لم يتم إقرار التعليم الرسمي للبنات إلا عام ١٩٠٦ حينما انشأ الشيخ بابكر بدرى أول مدرسة لتعليم البنات. وقبل ذلك كانت المدارس الدينية قاصرة على الذكور وسمح لعدد محدود من البنات بالانضمام إلى الخلوى.

وقد واجه الشيخ بدرى عدداً من المشاكل من سلطات الاحتلال الغير متعاونة ومن القوى التقليدية في المجتمع على السواء. ولكن نجحت فكرة مدرسة البنات في آخر الأمر وأصبحت مدرسة عامة عاملة ولكنها بقيت المدرسة الوحيدة للبنات حتى عام ١٩١١ حين تم افتتاح خمس مدارس أخرى للبنات في خمس مدن تابعة لشمال البلاد[٨].

أما بالنسبة لجنوب السودان فقد كان التعليم متروكا بشكل كلى للإرسالات التبشيرية حتى الثلاثينات عندما بدأت الحكومة السودانية بناء بعض المدارس الابتدائية للبنين والبنات. وتم بناء أول مدرسة ثانوية للبنات في جنوب السودان في مدينة جوبا عام ١٩٧٤[٩]. ووفقا لإحصاءات حديثة، فإن

٥, ٦٨ مليون تقريبا ٦٠٪ من النساء في العالم العربي في عداد الجاهلات. وتعد نسبة الأمية بين النساء البالغات من العمر ٥٠ فما فوق[١٠] وطبقا لنفس الدراسة فإن السودان لديها أكبر نسبة من أمية النساء في المنطقة ٣, ٨٨٪ وأيضا ضمن الدول المدرجة ذات فروق واسعة بين مستوى التعليم لدى الجنسين (٣١٪)[١١].

ولكن رغم كل ذلك فإن أعدادا متزايدة من النساء يلتحقن بالمدارس العامة ومعاهد التعليم العالى وخاصة في المدن. كما أن العديد من المدارس المهنية قد تم إنشاؤها أيضا ولكن كان تركيزها الأساسي على ما يعرف بالدور الطبيعي للمرأة.

بهذه الخلفية، فإن السودان قد جربت مثل دول كثيرة في العالم الإسلامي انتشار الإسلام السياسي والذي توج بالانتقال إلى خطاب الدولة في حالة السوڈان. إن صعود الحركة الأصولية في السودان وتأثيرها على المرأة سوف يتم التعامل معه في الجزء الثانى من هذه الورقة أما ما يلى فخلفية سوف تبحث عن أسباب وتداعيات صعود الأصولية في العالم العربي.

صعود الأصولية الإسلامية في العالم العربي:

هناك عدة تفسيرات لصعود التيار المسيس والعسكرى للحركة الإسلامية وردت من خلال زخم الأدبيات التي تناولت الحركة[١٢] ويمكن تحديد العوامل المسببة للظاهرة بصفة عامة فيما يلى :-

١- طفرة النفط في دول الخليج من ناحية، والأزمة الاقتصادية وازدياد مديونية الدول ذات المصادر الفقيرة الغير مصدرة للبترول من جهة أخرى. وذلك أدى أيضا إلى الهجرة من الدول الفقيرة إلى الغنية في شبه الجزيرة العربية والخليج والتي تتصف بغلبة الإسلام الاصولى والتي رغما عن ذلك لم تصبح مؤثرة في المنطقة بعد. وعدد من هؤلاء المهاجرين تأثروا بالمناخ الديني السائد في الدول المضيفة، وأحد التأثيرات الأخرى المهمة كان من خلال تدفق الأموال من عدة دول من الخليج الغنية بالبترول للقوى الإسلامية في أجزاء مختلفة من العالم العربي.

٢- وقد شهدت السبعينات والثمانينات أزمة ديون حادة في دول العالم جميعها ومن ضمنها دول العالم العربي. وقد أدى هذا إلى البطالة، الفقر، وازدياد الفروق الاقتصادية بين طبقات المجتمع في الدولة الواحدة وبين الدول العربية نفسها مما أدى بدوره لمزيد من إجراءات التقشف واعادة الهيكلة. وأحد مصادر التعامل وتخفيف أثر هذه الأزمات كان العودة الى الدين.

٣- الهياكل الديمغرافية في العالم العربي والتي يربو فيها الشباب عدديا على الفئات الأخرى.

وقد واجهت هذه الفئة العمرية الديناميكية تحديات البطالة، خيبة الأمل في الخطاب القومى والعلمانى السائدين، والتعرض للنزعات الاستهلاكية بدون الحصول على المصادر اللازمة وكل هذا جعل التوسع في عضوية الحركة الإسلامية ممكنا.

٤- بعض الأكاديميين يركزون عدم الاتساق فيما يخص التعليم والتوظيف والتي أضعفت النظام الأبوى القائم بدون أن تؤدى إلى تفكيكه[١٢]. وكنتيجة فإن العودة للإسلام بدت كخيار جيد لتقوية الهياكل المهددة والخطابات.

٥- إن وجود الدولة الإسرائيلية في الأراضى العربية دائما ما تسبب في نوع من الشعور بالعجز والضعف في المنطقة، وقد تم زيادة وتعميق هذا الشعور بعد هزيمة ١٩٦٧. وكذلك في هذا الإطار يمكن ملاحظة أن عدداً من الحركات التي صعدت في مصر وفي أماكن أخرى بعد ١٩٦٧ قد أكدت على أن العودة إلى الإسلام هو شرط مسبق للنصر. ويمكن القول بأن هزائم العرب كانت في الأساس نتيجة سيطرة الأنظمة القومية والعلمانية طوال القرن العشرين هو قول شائع بين فصائل الإسلاميين وفي الخطاب الإسلامي. وقد فاقم الأمر أزمة فقدان الشرعية التي لحقت بتلك الدول وازدياد نمط الفساد والطبيعة الغير ديمقراطية للأنظمة. وقد خلق ذلك فراغا أرادت الحركات الإسلامية الصاعدة ملأه.

٦- وقد استخدمت الأنظمة أحيانا في بعض حالات التيار الإسلامي الصاعد والخطاب الإسلامي إلى جانب الحركة في مواجهة المعارضة الراديكالية واليسارية خلال فترات التغيرات السياسية والاقتصادية الأساسية كما في أيام السادات في السبعينات بالإضافة إلى محاولات تأسيس قواعد جديدة للشرعية المتآكلة كما حدث بواسطة النميرى.١٩٨٣

وأحد أهم الأسباب يعود إلى طبيعة دولة القرن العشرين وأحد المفاهيم المهمة في هذا التحليل هو مفهوم المجتمع الأبوي الجديد لشرابى أو الصلة بين الأبوية والحداثة في سياق الاعتماد على الغير في العالم العربي.

وأحد أهم خصائص هذا المجتمع أنه مبنى على تفسير موحد للثقافة والفهم الاجتماعى التي تقمع جميع الأشكال الإبداعية والتفسيرات البديلة. وهذا يؤثر أساسا على الدين إذ إن المجتمع الأبوي الجديد لم يبشر أبدا بقراءة حقيقية للقرآن والحديث، بل إنه دائما ما يردد ويسمع النص حفظا. والتفسير في هذا المجتمع اصبح قاصرا على الموظفين والمسئولين (العلماء) والذين يستنبطون تفسيراتهم أساسا من الخطاب الديني التقليدى حول القرآن.

ووضع المرأة هو الضحية الرئيسية في مثل هذه الحالة، في شكلها الحالى فإن التفسيرات الشائعة للقرآن ولأقوال الرسول تحمل آثارا سيئة تحط من وضع المرأة. وكنتيجة لذلك فإن تدعيم وضع المرأة الحقيقى يقتضى خيارين :-

تنشئة واعية في ظل التفسير الليبرالى للإسلام أو الالتزام بخطاب علمانى ليبرالى متأثر بخطاب الحركة النسوية القوى. ولكن أي اتجاه نحو أي من هذين الخيارين يعنى التفكيك للنظام الأبوى الجديد مما قد يحمل تداعيات سياسية خطيرة بالنسبة للأنظمة في المنطقة.

ونتيجة لذلك فإنه يمكن القول إنه في مصلحة كل من الأنظمة والقوى الإسلامية المحافظة سواء أكانت معارضة أم ضمن مؤسسات الدولة أن تقمع القوى الدينية أو العلمانية ذات الخطاب الراديكالى والتجديدى المتعلق بإثارة الوعي بقضايا المرأة(١٤).

أثر الأصولية على حالة المرأة:

الحركات الأصولية المسيسة والخطابات الأصولية كذلك في العالم العربي ملتزمة بأيديولوجية في مسألة الجنس والنوع تعتمد على تفسير ضيق جدا للشريعة. وهذه الآراء بدورها مستمدة من نظرة معينة للمساواة وقدرات المرأة حيث تصنف المرأة في إطار التقييم في ميدان العمل العام والخاص وكذلك مضمون تعليم المرأة.

وأهم القواعد الأكثر إثارة للجدل من القواعد الشرعية المستمدة من فهم العلماء للقرآن والحديث هو إباحة تعدد الزوجات. ويتضمن ذلك السماح للرجل بالطلاق من طرف واحد دون إبداء الأسباب وكذلك إحالة الأطفال للوالد دائما(١٥).

ومن القوانين الأخرى المثيرة للجدل مفهوم القوامة والطاعة. وفي أكثر الآيات المتكررة في الخطاب الأصولى هى آية القوامة "الرجال قوامون على النساء" وقد انتزعت هذه الآية من سياقها النصى والتاريخى لصالح التأويل وأسئ استخدامها بواسطة الجماعات الإسلامية المسيسة ضد خطاب تحرير المرأة في العالم العربي والمجتمعات الإسلامية. ومن أهم شروط القوامة المسبقة هى الإنفاق على المنزل مما يقتضى طاعة المرأة للرجل.

إن الخطاب السائد يعيد المرأة إلى المجال الخاص قسرا، فبينما هى في المنتديات العامة يجب أن تلتزم بالحجاب. وذلك نتيجة الفهم السائد أن نوع المرأة يحمل خطرين أساسيين : من ناحية أن الخصائص الاغرائية الشيطانية للنساء سوف تؤدى إلى انحلال اخلاقى وتفكك في المجتمع

وأخلاقياته، ومن ناحية أخرى فإن ذلك سوف يشكل تهديدا رئيسيا لشرف العائلة والذي تم تجديده على كتف النساء في العالم العربي على مستوى الخطاب والمجتمعات.

هذه المخاطر التي ألصقها الفكر العربي بالمرأة يتم السيطرة عليها من خلال آليات مخالفة لمنطق الفكر التي انتهجها. فحرية المرأة لاختيار ملابسها، مهنتها، وتعليمها يتم تحديدها بدعوى أن النساء جواهر رقيقة وغالية يجب أن تصان وتحفظ أو تخبأ في البيت.وهذا الخطاب يشيئ المرأة تحت دعوى أنه يحترمها ويحميها(١٦).

وهناك ظاهرة أخرى تتعلق بادراك معين لتقييم العمل وفقا للنوع. وبناء على الخطاب الاصولى المنتشر الآن فإن دور المرأة يجب أن يكون قاصرا على الإنجاب وتربية الأطفال وعمل المنزل. ويمكن للمرأة أن تعمل فقط إذا لم يكن لديها مصدر للدخل، والرجل مسؤول عن كسب العيش، حماية المنزل وحماية الأمة.

وبالتالى فإن المرأة لم يتم تشجيعها على المشاركة في مساحة واسعة من النشاطات. في الحقيقة فإن الأماكن والمجالات المسموح للمرأة العمل فيها محدودة. ويتم تبرير هذا التقسيم للعمل بالاختلافات البيولوجية بين الرجال والنساء مما سوف يؤثر على قدرة المرأة عل العمل خارج المنزل على الرغم من أن نفس الخطاب يدعو المرأة إلى الانهماك في العمل داخل المنزل لمصلحة الأسرة.

وعلى الرغم من أن التعليم للرجل أو للمرأة هو أمر مهم في الإسلام حتى من باب القدرة على قراءة القرآن، إلا أن الخطاب الأصولى المعاصر يعتقد أن تعليم المرأة يجب أن يكون محدودا بالمجالات التي تساعدها على القيام بدورها الطبيعى لذلك يطالب الأصوليون المعاصرون بمنع وصول المرأة لأنواع معينة من التعليم التي كن ينخرطن فيها تحت نظام قومى أو علمانى.

ويتفق مع الأصوليين هنا العديد من الحلفاء في الدول ذات النظام الأبوى الجديد وكذلك بعض القوى الاجتماعية.

إن نشأة الخطاب الإسلامي وأنصار الأرثوذكسية الإسلامية يتفقون مع الحركات الأكثر راديكالية بخصوص المرأة على رغم اختلاف مواقفهم من الدولة.

وبناء على هذا السياق النظرى فإن سائر هذا البحث سوف يتجه إلى اختبار صعود الأصولية في السودان والتداعيات الخاصة لذلك على حالة المرأة.

ثانيا: الأصولية الإسلامية وحالة المرأة في السودان

الخطاب الأصولي في السودان:

يتعايش كل من الصوفية، الإسلام الرسمى، والأصولية في السودان شأنه شأن غالبية الدول الإسلامية. وعلى اختلاف الحالة عن مصر والتي ترسخت فيها تاريخيا مؤسسات الإسلام الرسمى كالأزهر على حساب الصوفية فإن السودان قد ساد فيه الإسلام الشعبى على الإسلام الرسمى الأرثوذكسي حتى بعد أن بعث الاحتلال البريطانى ببعض الطلبة إلى الأزهر ليتلقوا تعليمهم هناك ويعودوا للسودان كعلماء ووعاظا(١٧).

وقد سيطرت طائفتان صوفيتان على المجتمع في شمال السودان (المهدية، والخاتمية) وكذلك على جزء كبير من سياساته البرلمانية. وكانت هناك أيضا مدارس إسلامية حديثة مثل الإخوان المسلمين والإخوان الجمهوريين.

وترجع طريقة الخاتمية في جذورها إلى شبه الجزيرة العربية وقد تكونت أثناء الحكم المصرى التركى في السودان في القرن الـ ١٩ إلا أنها قد استنزفت من المواجهة مع الحركة المهدية التي ظهرت لاحقا. إلا أن الحركتين توحدتا فيما بعد للسيطرة على الحياة السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال.

وكانت هناك طائفة الأنصار التي اندمجت فيما بعد داخل الحركة المهدية. وقد شاركا معا في أول تعبير عن الوطنية في شمال السودان وفي ثورة ١٨٨١-١٨٨٥ والتي كانت مبنية على الأصولية الإسلامية الراديكالية. وقد اتجهت لمواجهة الاحتلال المصرى التركى ونجحت في احتلال الخرطوم وقد امتدت تأثيرات هذه الحركة حتى القرن الحالى وسيطرت على مقاليد السياسة السودانية الحزبية منذ الاستقلال.

وكل من طائفة الخاتمية والأنصار قد استوعبت الحركة الوطنية الصاعدة في القرن العشرين وخاصة حركة مؤتمر الخريجين تحت مظلة الأمة وحزب الميرغنى (فيما بعد الاتحادى الديمقراطي) وقد أصبح نتيجة ذلك حلم النظام السياسي المستقر أمراً بعيد المنال(١٨).

والقوة الأخرى المهمة هى جماعة الإخوان المسلمين وهى مثال للحركات الأصولية والإسلام المسيس والتي سوف نتناولها بمزيد من النقاش في هذا البحث كالتعبير السودانى الرئيسى للتيار الأصولى المعاصر الذي يجتاح العالم العربي.

ويرى صعود الإخوان المسلمين في السودان إلى تأثير جماعة الإخوان المسلمين المصرية وهى

الجماعة الأم التي بدأت عام ١٩٢٨ بقيادة مؤسسها الإمام حسن البنا وامتدت فيما بعد إلى سوريا، فلسطين، الأردن، والسودان[١٩].

وقد تكونت هذه الجماعة في السودان بين النصف الثانى من الأربعينات والنصف الأول من الخمسينيات. وقد تشكلت بآراء وأفكار حسن البنا، أبو الأعلى المودودى، وابن تيمية مما أكسب الحركة طبيعة جهادية.

وعلى عكس مصر التي نجح الإخوان المسلمون فيها في تجنيد الفلاحين والكتل الجماهيرية بعد الحرب العالمية الثانية فقد اقتصرت عضوية الحركة في السودان على طلبة المدارس الثانوية والجامعات، فإن جموع الشعب كانت ومازالت تحت تأثير التصوف السياسي في حزبى الأمة والاتحاد الديمقراطي.

وفي مواجهة الحزبين الرئيسيين فإن الحركة بدأت في نفس الخانة مع التيار الشيوعى بمعنى أنها حركة مستوردة من الخارج.ومنذ عام ١٩٦٤ اتجهت الحركة إلى مجال التربية بعد أن كان هناك انتقاد داخلى موجه من بعض أعضائها بأنها أصبحت مسيسة أكثر من اللازم واقترحوا بديلاً آخر للعمل الاجتماعى.

وقد بدأ التمثيل النسائى في الحركة بواسطة مجلة المنار التي كانت تعبيرا عن النشاط النسائى كما يقول حسن مكى في كتابه عن الحركة الإسلامية. وقد تلا ذلك إنشاء الجبهة النسائية داخل الحركة في أكتوبر عام ١٩٦٤ بواسطة عشرة نساء كانوا إما زوجات أو أقارب لأعضاء في الجماعة. وعلى الرغم من أن بعض المقالات التي جاءت في المنار قد أبرزت أوجه تقدمية نسبيا بالنسبة لحالة المرأة وخصوصا في الأمور المتعلقة بالحقوق الاجتماعية والسياسية والزواج.بل إن بعض هذه المقالات قد هاجم انعزال المرأة كجزء ليس من أصول الدين. إلا أن كتاب المودودى عن الحجاب هو الذي كان يحكم نظرة الجماعة للمرأة.

وقد شاركت الجبهة النسائية في انتخابات ثانى نظام برلمانى في السودان مما اعتبر خطوة استراتيجية مهمة للإخوان في مواجهة تصاعد شعبية الشيوعيين في ذلك الوقت.كان على الإخوان مجاراة آراء منافسيهم التقليديين التقدمية بشأن المرأة. وأيضا لأن الإخوان كان عليهم أن يحسبوا حساب وزن المرأة السياسي في عملية التصويت.بالإضافة إلى ذلك فإن مشاركة المرأة في الانتخابات لم تتعارض ولم تنتهك الطابع الإسلامي المتشدد المفروض على المرأة في الممارسة الاخوانية.

وقد هادن النظام العسكرى السودانى الحركة الإسلامية منذ عام ١٩٧٧ بعد مهاجمة النظام بدعم

من ليبيا وبواسطة تحالف الإخوان مع قائدى الطائفتين الرئيسيتين الأنصار والخاتمية. وقد لجأ النظام بعد ذلك الى المصالحة مع قادة المعارضة المعتقلين. وقتذاك أعلن الترابى زعيم الحركة حل الحركة.

وكان التعاون مع حكومة النميرى فرصة جيدة للإخوان المسلمين وزعيمهم الترابى للاطلاع على سياسات الحركة الإسلامية العالمية وموقفها من الأحداث الرئيسية في الشرق الأوسط في ذلك الوقت مثل الثورة الإيرانية واتفاقية كامب ديفيد. ووجود الحركة في الحكومة مكنها كذلك من مراقبة الديناميكيات المؤثرة للتجمعات السياسية والاجتماعية مثل النقابات والأحزاب والجيش(٢٠).

منذ المصالحة فإن قيادة الإخوان المسلمين كانت ناشطة في مجال البحث عن طرق لأسلمة النظام القانونى للسودان وبالفعل فقد زحفت موجة الأسلمة على السودان منذ اوائل الثمانينيات الأمر الذي جعل زعيم الإخوان المسلمين يقول في عام ١٩٨١ " إن الحرب ضد العلمانية قد تم الانتصار فيها في السودان"(٢١).

وأحد العوامل الأخرى التي ساهمت بقوة لتدعيم حركة الإخوان المسلمين كان المساعدات المالية المتدفقة من دول الخليج منذ عام ١٩٧٣ لاعتبارات تتعلق بموقف هذه الدول من السودان(٢٢).

وقد ساعد هذا الإخوان المسلمين على خلق قاعدة اقتصادية قوية من خلال نظام البنوك الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية الأخرى (مثل بنك فيصل الإسلامي) "الشركة الإسلامية للتأمين والمعهد الإسلامي للتنمية"(٢٣).

وقد أنشأت الحركة بالتعاون مع النظام "المركز الإفريقي الإسلامي" بالإضافة إلى العديد من المنظمات الخيرية مثل منظمة الدعوة الإسلامية.

اختراق الجيش كان واحدا من أصعب المهمات إذا أخذنا في الاعتبار أن الجيش كان من أول المؤسسات التي تمت علمنتها في السودان "وكذلك للشكوك المتوارثة دائما ضد الأيديولوجية داخل الجيش السودانى. بعد عام ١٩٨١ قام عدد من المنتمين للإخوان بالالتحاق بالجيش كأخصائيين في الطب والهندسة والكمبيوتر. وتم أيضا استخدام مجال العلاقات الاجتماعية كمبرر لاختراق الجيش.ومن التكتيكات الأخرى أن الحركة بعثت بعض الإخوان المسلمين للباكستان وإيران ولبنان، للتدريب العسكرى.

وقد ازداد التحالف بين النظام والإخوان المسلمين ليصل إلى قمته في ظل الظروف الاقتصادية الصعبة والنقص في المواد الرئيسية بالإضافة إلى زيادة الديون وزوال حلم السودان كسلة غذاء العالم

العربي بالإضافة إلى تضاؤل شرعية النظام. ففي مواجهة هذه المصاعب طبق النميرى ما أسماه قوانين الشريعة وأعلن نفسه إمام الأمر الذي كان يعنى أن طاعته كانت فريضة دينية وقد كان لهذا آثار مهمة على السودانيات الأمر الذي سوف يتم أخذه في الاعتبار في هذا البحث.

وقد تم القضاء على نظام النميرى عام ١٩٨٥ من خلال انتفاضة شعبية. وقد تم عقد انتخابات عام ١٩٨٦ فاز فيها بغالبية الأصوات حزبا الأمة والحزب الاتحادى الديمقراطي. وقد حصل حزب الأمة على أكبر أغلبية يليه الاتحادى الديمقراطي وجاء الإخوان في المركز الثالث باسم الجبهة القومية الإسلامية الذي اكتسبوه عام ١٩٨٥. وقد اتسمت المرحلة الديمقراطية بعدة تحالفات بين حزبى الأمة والاتحادى الديمقراطي وفيما بعد تحالف بين حزب الأمة والجبهة القومية الإسلامية في عام١٩٨٨.

ومع تزايد الاعتماد العسكرى والاقتصادي على العالم الخارجى وتزايد الأزمات الاقتصادية بالإضافة إلى الحرب في الجنوب والفساد الذي استشرى في الأحزاب السياسية والتي راكمت الأموال الحكومية في حساب أفرادها وعائلاتهم أدى هذا كله في النهاية إلى انقلاب يونيو ١٩٨٩ والذي ساندت فيه هذه المرة الحكومة الجبهة القومية الإسلامية وتم تسميته " ثورة الإنقاذ القومى". سيطرة الأصوليين على الدولة يعنى العديد من التداعيات على حالة المرأة وعلى الأقليات.التداعيات على حالة المرأة سوف يتم تناولها بالتفصيل فيما يلى: -

الأصولية وسياسات إخضاع المرأة :

بما أن المجموعة التي سيطرت على مقاليد الحكم عام ١٩٨٣ وبعد عام ١٩٨٩ كانت ملتزمة بتفسير للشريعة قائم على التمييز والقهر ضد المرأة(٢٤). فإن تأثير وصولهم للسلطة كانت له تداعيات واضحة على وضع النساء في البلد إما كنساء أو كمواطنين سودانيين.إن المجالات التي يتضح تغير وضع المرأة فيها تتضمن قانون الأحوال الشخصية، التوظيف، المشاركة في قطاع الأعمال الغير رسمى، الالتزام بالزى الإسلامي والتعليم وقد شهد وضع المرأة في كل هذه المجالات تراجعا ملحوظا.

وهناك مجالات أخرى متعلقة بهذه لم تكن ناتجة بشكل مباشر بالمحتوى الأيديولوجي للنظام.ولكن أكثر بالأحوال الاقتصادية المتدهورة في البلد في أجزاء مختلفة من البلاد بالإضافة إلى الحرب في الجنوب، وأيضا فإن إعادة توطين مجموعة كبيرة من المواطنين إلى المدن بالذات الخرطوم كان له أثر في مفاقمة الوضع.

وضع المرأة وقوانين عام ١٩٨٣:

وكانت هذه القوانين معروفة بقوانين سبتمبر السيئة السمعة والتي سمحت بسيادة وجهة نظر الجبهة القومية الإسلامية وتفسيرها للشريعة على ماعداها من التفاسير بالإضافة إلى سيادة موقف المؤسسة الدينية التي يتطابق معها. وقد سادت هاتان الرؤيتان على العادات والقوانين المدنية التي كان معمولا بها من قبل والتي كانت قد أدت إلى وضع أفضل للمرأة وتصحيح أوضاعها في مختلف الأمور العائلية(٢٥).

باختراع مصطلح " الشروع في الزنا" فإن الشريعة أصبحت تستخدم بواسطة الأصوليين لتحجيم وضع المرأة في المجالات العامة. بالرغم من صعوبة إثبات جريمة الزنا فإن قانون "الشروع في الزنا" جعل مجرد ظهور المرأة مع رجل غير متزوج منها أو ليس من الأقارب من الدرجة الأولى في مكان عام أو في سيارة جريمة شروع في زنا.

وقد كان هذا القانون مؤثرا جدا في تحجيم ظهور المرأة لتجنب المشاكل التي قد تنجم عن الأنشطة العامة. وأيضا فإن مصانع الخمور قد هوجمت جميعا وتم الاعتداء عليها.

المرأة وقوانين ما بعد ١٩٨٩:

اتخذت حكومة البشير خطوات عديدة بالنسبة للعلاقات بين الجنسين وقد عقدت الحكومة مؤتمرا بعنوان "دور المرأة في الإنقاذ الوطنى" في يناير ١٩٩٠، وفي هذا المؤتمر فإن الرئيس عرّف وجهة نظره في المرأة السودانية المثالية كالآتى:- " المرأة التي تراعى سمعتها وتعتنى بنفسها وأولادها وزوجها وتقوم بواجبات المنزل وتكون مسلمة ملتزمة(٢٦).

وقد اقترحت إحدى التقارير المقدمة للمؤتمر أن تكون سياساته الحكومية موجهة إلى أن يقتصر عمل المرأة على مجالين خارج العمل الخاص أو الأسرى التمريضى والتدريبى في المدارس الابتدائية (africa watt 1995) ويؤكد تقرير أخر دور النساء كأمهات وربات بيوت.

كل هذه التغيرات تؤكد وتدعم أيديولوجية المجموعة المسيطرة على السلطة.

وهذه الأيديولوجية التي تعرف أدوارا للرجل وأخرى للمرأة يتم التعبير عنها مثلا في المادة ٥٢ من الدستور "قانون الأحوال الشخصية للمسلمين" والذي تم تمريره في يوليو ١٩٩١ والذي يعد واحداً من أهم التشريعات في هذا الشأن. وتنص المادة المذكورة أن من حقوق الرجل أن "زوجته ترعى البيت وترعاه وتحافظ على شرفه مع حسن التصرف في ماله"(٢٧). أما عن حقوق المرأة كما ذكرت المادة ٥١

فتتضمن المهر، المعاملة الحسنة،والدفاع عنها،والنفقة، الحق في زيارة والديها وأقربائها من المحارم، والحق في المعاملة المتساوية مع الزوجات الأخريات لزوجها إذا كان متزوجا من أخريات وليس للزوجة حق النفقة إذا كانت تعمل خارج المنزل بدون إذن زوجها "(٢٨).

وهناك مادة أخرى في الدستور تتطرق الى فكرة مساواة الرجل بالمرأة والتي تعد مثار جدل دائم بين الخطابين الإسلامي الليبرالي والإسلامي المحافظ من جهة وأيضا جدل دائم بين الخطاب الإسلامي المحافظ والخطاب التقدمى العلمانى المتعلق بالعلاقات بين الجنسين من ناحية أخرى. فالمادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية تنص على:

"حضور شخصين للشهادة على عقد الزواج"(٢٩). كشرط لإتمام العقد.وتنص المادة ١٦ من نفس القانون على: "أن يشهد الزواج رجلان أو رجل واحد وامرأتان. يكونان مسلمين، بالغين، جديرين بالثقة وعلى فهم ووعى أن التأكيد والقبول يعنى الزواج"(٣٠).

التأثير على عمالة المرأة :

بالنظر إلى كل الأمثلة السابقة على رؤية الحكومة بالنسبة لدور وقدرات المرأة فقد تمت عمليات فصل منتظمة للنساء من المناصب الحكومية العامة والخدمة العامة.ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا الإجراء لم يتم إعلانه رسميا وقد عمدت الحكومة دائما إلى التغطية على ذلك بفصل النساء خلال عمليات الإقالة الجماعية أو الزعم بأن هذا الإجراء ما هو إلا إجراء اقتصادى.

وتحديدا، فإن النساء قد فصلن من مناصب استراتيجية مثل الخارجية. وفي النيابة العامة فإنه من بين ٦٠ مفصولا كانت دائما نسبة النساء ٦٪ وعدد منهن كان في مناصب عليا. وكان التبرير أن النساء المتزوجات كثيرات التغيب من العمل. وقد أصرت الحكومة كذلك على أن النساء المحاميات يجب أن يكن مؤمنات مما يستبعد العلمانيات والأقليات الدينية في النساء عن المحاماة(٣١). وتحت التدهور الاقتصادى المتزايد فإن الوظائف أصبحت أساسية في حياة النساء. وقد استخدمت الحكومة هذه الحاجة لفرض الزى الإسلامي عل العاملات وتحديد السلوك الواجب اتباعه.

حرية التجمع والحركة:

تعد منظمة الاتحاد العام للنساء السودانيات هى المنظمة النسائية الوحيدة المسموح بها رسميا في السودان بينما حظرت جميع المنظمات السابقة على عام ١٩٨٩ من العمل داخل البلاد. ولم يعد أمام

النساء المعارضات خيار غير العمل من خلال المنظمات الغير حكومية حيث تنخرط عدد من النساء في أنشطة خدمات وتدعيم المرأة.

وقد تم فرض سياسات ورؤى على الحركة النسائية لكى تتوافق مع رؤية النظام عن وضع المرأة المناسب وحمايتها من ذلك مثلا قضية فرض المحرم أو الشخص الذي يجب أن يصاحب المرأة في السفر زوجها أو من أقربائها الذين لا يحلون لها .ويجب أن يقدم المحرم نفسه أمام لجنة من وزارة الداخلية لتثبيت الصلة مع المرأة وليثبت كذلك أن السفر له مبرر. وقد كان هذا القانون بمثابة تصريح للسلطات بمنع النساء النشيطات سياسيا من السفر إلى خارج البلاد. ويعتبر هذا القانون طارئا تماما على البلاد.

وفي هذا الإطار أيضا فإن قانون" الظهور في المنتديات العامة" والذي صدر عام ١٩٩١ والذي يعكس تطبيقه موقف الحكومة الرسمى من مسألة سلوك المرأة في الأماكن العامة. وعلى الرغم من أن القانون من المفروض أن يسرى على المرأة والرجل معا فإن تأثيراته المضاعفة " كانت على المرأة إذا أخذنا في الاعتبار النظرة المتحضرة المتزمتة لشئون المرأة وسلوكها داخل التيار المحافظ وأيضا داخل المجموعة الحاكمة. أن المادة ١٥٢ من قانون العقوبات والتي وصفت وحددت "التصرفات المبتذلة واللاأخلاقية " تنص على الآتى:

١- من يقدم في مكان عام على فعل فاضح أو سلوك مشين أو سلوك مخالف للأخلاق العامة أو يرتدى رداء فاضحا مما قد يجرح الشعور العام سوف يتم جلده أربعين جلدة.

٢- وسوف يتم اعتبار السلوك مشينا إذا ما تصادم مع ديانة الفاعل أو مع عادات البلد(٣٢).

وقد استخدمت هذه المادة في مواقع العمل والمكاتب. وبمقتضاها فإن أى ضابط بوليس له الحق في إيقاف أي امرأة في الشارع بدعوى أن "لبسها غير لائق"(٣٣).

فرض الحجاب على النساء:

ترتدى السودانيات الشماليات عادة عباءة مكونة من قطعة واحدة (طولها ٥, ٤ متر)، تغطى أجزاء الجسم كلها وأجزاء من الرأس. وفي الأجزاء الجنوبية من البلد ترتدى النساء نوعا آخر من الملابس يغطى جزءا فقط من الجسم ويكون عادة ذات ألوان مبهجة.وأيضا تزايد إقبال المرأة على ارتداء الأزياء الغربية. وعلى الرغم من ذلك فقد تزايد انتشار الحجاب بين النساء السودانيات تحديدا في الجامعات فترة طويلة قبل استيلاء الإسلاميين على السلطة.

وبعد عام ١٩٨٩ فقد قادت الجماعات الطلابية الموالية للحكومة حملات داخل الساحات الجامعية

تنادى البنات السودانيات جميعهن بارتداء الحجاب حين استطاعوا احتكار مقاعد اتحاد الطلاب عام ١٩٨٩-١٩٩٠. وقد تم توفير غطاءات إسلامية للرأس بالنسبة للجامعات بأسعار مدعمة.وفي حديث موجه مؤخرا لكل الجامعات والكليات طالب وزير التعليم كل الطلبة المسلمين بالالتزام بالتعاليم الإسلامية في ملابسهم وعلى كل غير المسلمين الالتزام بالملابس المعتدلة. وقد قال في هذا الصدد أن المعاهد التعليمية لم تعد أماكن لعرض الجمال(٣٤).

وفي ديسمبر ١٩٩١ صدر أمر رئاسى بواسطة محافظ الخرطوم في صحيفة السودان الحديث يطالب النساء بارتداء الرداء الشرعى لأنه أكثر اعتدالا، وقد حذا حذوه المحافظون في محافظات أخرى والنساء اللاتى لم يتقيدن بهذه التعليمات كن يتعرضن للإيذاء أحيانا ويؤخذن أحيانا إلى ما يسمى بـ "محاكم التأديب العام".

كل هذه الممارسات قد أدت إلى إعادة تشكيل المجتمع السودانى. والآن وعلى الرغم من أن قوانين "الملابس المناسبة" لم تعد بنفس الصرامة التي كانت عليها من قبل فإن الشعب اعتاد على نوع معين من الرداء. وخاصة النساء الذين قد يشعرن بالضيق والحرج. فالمرأة السودانية الآن التي لا تختار الحجاب تشعر بالضغط والإكراه عليها أن ترتدى شيئا لم تكن ترتديه في الماضى. وبالنسبة للمتدينات اللائى لا ينتمين إلى الحركة الأصولية فإنهن سوف يشعرن بأن الحجاب أصبح علامة تدل على العضوية في هذه الحركة التي لا يرغبن في الانتماء إليها.

إن وضع قضية الحجاب في مركز الخطاب الاجتماعى يلقى الضوء على العديد من القضايا مثل التوجس الدائم والشجب لسلوك المرأة واعتبار جسدها عورة أو جزءا معيبا يجب إخفاؤه. والرجال في هذه الحالة ذئاب على المرأة أن تغطى جسدها منهم. فالمرأة أذن في الخطاب الأصولى مخلوق اغرائى يجب أن يتوارى عن الأنظار من أجل تماسك المجتمع بالإضافة إلى عدة مضامين أخرى تؤثر على رؤية المرأة لنفسها وتؤدى في النهاية لتضعيف موقفها.

الاعتداء على صغار التجار:

وفي مجال آخر فإن تعريف المجال العام والخاص يتعرض لنفس الخلط. وبسبب إجراءات التقشف العددية والحرب في الجنوب وكذلك الكوارث البيئية أحيانا والتي أدت إلى وجود حوالى مليون مشرد حول الخرطوم العاصمة وكذلك تسريح العديد من وظائفهم خاصة النساء فإن العديد من المواطنين .خاصة النساء لجأوا إلى التجارة المتجولة لكى يكسبوا أود معيشتهم وينفقوا على العديد من العائلات في طول البلاد وعرضها.

وقد هاجمت الحكومة هذا القطاع الغير رسمى من التجارة واعتبرت عائداته غير شرعية (كسب

حرام). وأيضا في إطار حملة لتجميل العاصمة (٣٥).

فإن النساء اللائى كن يبعن الأكل والبضائع الصغيرة كن يعتدى عليهن وأحيانا يضربن(٣٦). وكان يتم مصادرة ممتلكات هؤلاء الباعة المتجولين وكان ذلك يسبب خسارة فادحة للنساء بالذات. وقد اتهمت الحكومة العديد من هؤلاء النسوة باستغلال التجارة كغطاء للأفعال اللاأخلاقية والدعارة.

وقد كانت أقوى هجمات الحكومة تلك التي وقعت على مصانع الخمور والدعارة. وتعرض الممارسون للدعارة للجلد،الغرامات، الحبس (٣٧). وبالنسبة لعدد كبير من النساء المهاجرات في الجنوب أو الغرب بسبب الحرب الأهلية، فإن صناعة البيرة المحلية تعتبر من الأنشطة القليلة المولدة للدخل. وهناك نوع معين من البيرة المحلية يعتبر أحيانا غذاء كاملاً لأفراد عائلة في المجتمعات المختلفة في قبائل غرب السودان.

وفي دراسة ميدانية أجريت عام١٩٩٢ جاء أن العدد الكلى في سجن أم درمان وهو السجن الرئيسى في السودان بالنسبة للسجينات بلغ ٨٢٥ امرأة وكانت الأغلبية من الجنوب وجبال النوبة ٣٥,٧٪ من الجنوب و ٣, ٣٢٪ من جبال النوبة، ووفقا لنفس الدراسة أكثر من ٦٠٪ من هؤلاء النسوة كن أميات. و ٥٨٪ منهن قد قبض عليهن واتهمن بخرق قانون الخمور (Eund FoR Pence) ومعظم هؤلاء النسوة لسن على وعى بحقوقهن القانونية وتعرضت الكثيرات منهن إلى الاعتداء من الضابط.

التأثير على صحة المرأة :

لقد أثرت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلد على صحة المرأة بشكل سلبي. فنقص وسوء التغذية والدواء والهجرة المستمرة للأطباء خارج السودان كلها عوامل أثرت سلبيا على المرأة، ولكن على الرغم من ذلك، فإن التيار الإسلامي الصاعد ساهم في مجال ختان الإناث بشكل إيجابي. فقد اتخذت الحكومة موقفا ضد ختان الإناث باعتباره عادة فرعونية ضد الإ سلام وكذلك باعتباره عادة بدائية. ولكن من ناحية أخرى كان تدهور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية الذي انعكس في تأخير سن الزواج دفع الناس إلى الاستمرار فيها.

أما بالنسبة لعادة " الزار" فقد تمت محاربتها كعادة بدا ئية أيضا. وقد كانت هذه العادة طريقة مؤثرة لتبادل حاجات وأفكار النساء بشكل متحرر من سلطة الثقافة الأبوية التي كن يعيشن فيها.

التأثير على تعليم النساء:

كما ذكرنا في المقدمة فإن السودان بها أعلى نسبة من الأمية بين النساء في المنطقة العربية. وبالرغم من ذلك فإن السودانيات كن يلتحقن دائما بجميع المهن وجميع مراحل التعليم وفروعه .

ومؤخرا فإن الطالبات في جامعة الخرطوم قد تفوقن على الطلاب عددا.

في الإسلام فإن التعليم أو العلم فريضة على كل المسلمين وذلك لقراءة القرآن ومعرفة الدين. وأول كلمة جاءت في القرآن كانت اقرأ. وعلى الرغم من ذلك، فإن فكرة التعليم في فكر الحركات الإسلامية ذات الطابع المحافظ دائما مرتبطة برؤيتهم للأدوار المختلفة للجنسين. وأيضا كأداة لتطوير أدوارهم الطبيعية وبالتالى، فإن التعليم المثالى للمرأة هو التعليم الذي يتضمن اقتصاديات منزلية وكيفية تربية الأطفال أو كما يردد الخطاب الإسلامي ليساعدها في أن تأتى برجال ناجحين إلى الأمة.

وقد شهد النصف الثانى من الثمانينات في السودان مناظرة عنيفة بين المحافظين من جهة بالتحالف مع الأصوليين وبين العلمانيين حول مدى الثقة في المرأة في أن تعمل في بعض المجالات مثل الجراحة ومجالات أخرى مثل التربية والتعليم، وقد انتصرت إلى حد كبير وجهة النظر المحافظة في هذا الجدال على الأقل حتى نهاية الثمانينيات.

وتحت دعوى أن بعض المواضيع ملائمة ومناسبة للمرأة عن الرجل كان هناك نقاش عن تحديد وصول المرأة للتعليم العالى من خلال تقليص عدد البنات اللاتى يلتحقن بتخصصات مثل الطب والصيدلة والهندسة والزراعة والطب البيطرى في الجامعات السودانية (٣٨).

أشارت الدراسات أن بعض الجامعات في السودان قد قللت عدد الطالبات المقبولات في كلياتهم من خلال رفع درجات القبول بالنسبة للطالبات. وربما المثال الواضح هى كلية الطب البيطرى في هيلات كوكو حيث تم قبول ٣٩ طالب مقابل ٤ طالبات فقط عام ١٩٨٨. وكذلك مثال معهد "شامبات" للهندسة الزراعية حيث رفع من درجات القبول بالنسبة للطالبات. وبالتالى فإن المعهد قد قبل ١٠٦ طالب مقابل ٢٢ طالبة في عام ١٩٨٨.

أما بالنسبة للمعهد العالى للتربية الرياضية فقد حدد ٣٥١ نقطة لتقبل الطلبة الإناث و٣٤٥ نقطة لتقبل الطلبة الذكور بالتالى فإن ٥١ طالب قد قبلوا مقابل ٢٢ طالبة (٣٩). وهذه العملية تحجم كثيرا وصول المرأة لعدد من الوظائف وتحبسها داخل الإطار التقليدى لتصنيف أدوار الجنسين.

ثالثا: الخاتمة: ما الطريق إلى حل المشكلة؟

من بين كل هذه المجموعات (٤٠) فإن أكثرهم ثورية هي الحركة النسائية. وإذا ما كان هناك تحول ديمقراطى فإن حركة تحرير المرأة لابد أن تكون في المقدمة. حتى في المدى القريب فإن الحركة النسائية سوف تكون هي التي سوف تفجر المجتمع الأبوى الجديد من داخله "هشام شرابى" (٤١).

" إن أسوأ ما نتعرض له نحن النساء بدعوى الخصوصية الثقافية هو حرماننا من قدرتنا على أن نحلم بوجود مختلف وإنكار علينا حق تخيل واقع بديل (٤٢).

كما أشارت إليه هذه الاقتباسات فإن الأوضاع المتغيرة في السودان كان لها آثار سيئة على أوضاع المرأة. وأحد أهم الآثار بالنسبة لتحجيم دور "المرأة أو في هذه الحالة إضعافه" كان تعاون قطاع عريض من النساء مع القوى التي ضد المرأة في تقنين تعريف الأنماط الذهنية الشائعة في المجتمع الأبوى عن أدوار الجنسين.

وكما يشير إليه أحد التقارير التي صدرت مؤخرا عن السودان " فإن البنات الصغيرات في السودان يواجهن دائما بحملات إعلامية لجعلهن يخجلن من أجسادهن ويقال لهن دائما أن طبيعتهن تقتضى الطاعة والخضوع " (٤٣). وفي مجمل الأمر أن النساء ليس لهن الحق في اختيار ما يلبسن أو ما يتعلمن.

وتساهم الأزمة الاقتصادية في المزيد من إخضاع المرأة بشكل اكثر حين يكن مهاجرات أو لاجئات أو ذوى دخل منخفض ،والمرأة في السودان كالكثير من سائر أعضاء المجتمع لا تملك القدرة على الوصول للسلع الأساسية والخدمات المهمة في مجال الصحة والتعليم .

وتحت كل الظروف،يصبح السؤال الملح،كيف يمكن تقوية النساء في سياق مثل ذلك؟

أن مخاطبة الوضع الحالى بشكل يجعل الحركة النسائية والنساء في السودان أكثر قدرة على مواجهة المشاكل التي تواجهها في المدى القصير والمدى البعيد يتطلب التزاوج بين استراتيجيتين طويلة المدى وقصيرة المدى.

كلا الاستراتيجيتين سوف يدعمان وضع المرأة .وتتضمن الاستراتيجية طويلة المدى التغيير ليس في السلبيات الأساسية ولكن من خلال تحويل الهياكل العامة للنظام الأبوى الجديد وهو حلم ظل يداعب مخيلة البعض منذ الاستقلال.وبالنسبة للاستراتيجيات قصيرة المدى فإن عبء القيام بها يقع على كاهل المنظمات الغير حكومية المعنية بوضع المرأة.

وقد اعتبرت الحركة النسائية السودانية دائما التعليم كأداة مهمة لرفع وتدعيم دور المرأة وكذلك التغيير الاجتماعى. ويتمثل هذا في خطاب السيدة فاطمة احمد إبراهيم رئيسة اتحاد المرأة السودانى في خطاب للأمم المتحدة عام ١٩٩٣ "بدون التعليم فإن جهود النساء لتحسين صحتهم، تغيير القوانين، أو المشاركة في التنمية الاقتصادية تكون جهودا غير مكتملة. التعليم هو جوهر تعميم وتقوية المرأة(٤٤).

ويجب على الرغم من ذلك توسيع مفهوم التعليم الذي يستخدم في السودان أحيانا بمعنى محو الأمية أو التعليم الرسمى ولكنه أوسع من ذلك، ومن المهم حين نتناول التعليم في سياق الصعود الاصولى في بلد مثل السودان محدوذ الموارد، هش البنية التحتية وعالى الأمية أن نركز على الأولويات التي يفرضها تغير وضع النساء في المجتمع.

يجب هنا أن نسأل أنفسنا كيف يمكن للنساء الضعيفات الحصول على مصادر الدخل؟ كيف يمكن للمرأة الأمية والجاهلة قانونيا أن تواجه اعتداءات البوليس العام المتكررة دون أن تعلم حقوقها؟ كيف للنساء في ظل الخدمات الصحية المتردية أن يتعلمن المحافظة على عائلاتهم في صحة جيدة؟

وأهم من كل ذلك كيف يمكن للنساء اللائى دائما يقال لهن إنهن غير مؤهلات خاضعات، أجسادهن عيب، وحركاتهن تدعو للريبة أن يحافظوا على نظرة ذاتية إيجابية؟

في رأيى فإن معظم الأنشطة المتعلقة بوضع المرأة في السودان يجب أن تتضمن العناصر الآتية:

١-التعليم القانونى، وتدريب كوادر في هذا المجال

٢-الأنشطة المنشأة للدخل.

٣-تقوية الإدراك الذاتى للنساء.

٤-التعليم الصحى.

٥-التعليم.

٦-إيجاد بديل للنساء اللائى تم فصلهن من المناصب العامة.

في السودان فإن عددا قليلا من المنظمات الغير حكومية يقوم بأنشطة قريبة من هذه الأنشطة أو على علاقة بها. من المهم معرفة المشاكل الآتية إذا كنا بصدد اكتشاف وتقييم هذه المنظمات:

١- إلى أي مدى توجه هذه المنظمات خطابها إلى الاهتمامات الحيوية للنساء؟.

٢- وكيف يوجهونه ؟ .

٣- كيف سيؤدى هذا إلى تدعيم المرأة ؟.

٤- كيف نتمكن من تدعيم المرأة؟.

٥- ما هي التجارب الرئيسية للنساء العاملات في منظمات التعليم للمرأة في ظل هذه الظروف (النساء كمعلمات)؟.

٦- ما هو تأثير الانضمام لمثل هذه المشاريع على النساء (النساء كطالبات)؟.

الهوامش

١-(طيبى، ١٩٩١ ص٣٥).
٢- (فول ١١٥).
٣- "الوحدة الإخبارية الاقتصادية(أيكونوميست " سـ ١٩٩٥.
٤- أن تطور الحركات الإسلامية في السودان سوف يتم التركيز من خلاله على جماعة الإخوان المسلمين (الجبهة القومية الإسلامية بعد ١٩٨٥) بما أنها القوة التي سيطرت على السياسة السودانية بين ١٩٨٣-١٩٨٥ ومنذ ١٩٨٩ (واكسون ١٩٨٧ ص٩٤).
٥- (ليثرب وبريكر ١٩٩٤ ص٤) .
٦- في هذه الحالة يتسع مفهوم المنزل. فالمناطق التي فيها زراعة تعتبر أحيانا جزءاً من المنزل وتكون ملحقة به.
٧- (نيبلوك، ١٩٨٥ ص٢٦٢-ص٢٦٥).
٨- (ساندرسون ١٩٦١، ص ٩٨).
٩- (ساندرسون ١٩ ٦١، ص٩٢)
١٠- (الطحاوى ١٩٩٥ ص٩).
١١- (الطحاوى ١٩٩٥، ٩).
١٢- (مقدم ١٩٩٤)، (فلوهر لوبان ١٩٩٤)، (كانديوتى ١٩٩١)، (طيبى ١٩٨٧)، (ستواسر ١٩٩٣) (واربرج ١٩٨٥) (دكميجان ١٩٨٤).
١٣- يقصد بهذا التعبير ظهور شكل جديد من السلطة الأبوية مبنية على الدين أو المكانة الدينية وليس الخط العشائرى أو مفهوم المصالح.
١٤- يتضح ذلك على سبيل المثال من خلال اغتيال محمود محمد طه زعيم الإخوان الجمهوريين في السودان. وقد كان يزعم أن هناك رسالة أخرى في الإسلام يمكن الوصول إليها عن طريق قراءة حقيقية للنص وقد كانت له آراء ليبرالية جدا في المرأة. والمثال الآخر هو نصر حامد أبو زيد وهو مفكر مصرى معاصر تعتبر كتاباته داعمة جدا لحقوق المرأة وقد اتهمته الجماعات الإسلامية بالردة وأصدرت إحدى المحاكم حكما بالتفريق بينه وبين زوجته، والمثال الثالث هو فرج فودة الذي كان ناقدا عنيفا للحركات الأصولية وكانت له آراؤه الليبرالية وكتاباته في أوضاع المرأة .وقد اغتيل بواسطة الحركة الأصولية.
١٥- (كانديوتى ١٩٩١ ص٩).
١٦- لمزيد من التفاصيل أنظر المصدر السابق.
١٧- (واربورج، ١٩٨٥) ص.١٨٩
١٨- لتفاصيل اكثر أنظر واربورج ١٩٨٥ ومحمود ١٩٨٥
١٩- (واربورج ١٩٨٥) ص.٧
٢٠- (إبراهيم ١٩٩٣، ص٢٧).
٢١- واربورج ١٩٩٣ ص١٧
٢٢- (طه ١٩٩٣ ص ٥٠).
٢٣- (طه ١٩٩٣ص٥٥).
٢٤- (النعيم ١٩٨٧) Human Right Watch Africa Watch 1994
٢٥- (مقدم ١٩٩٤ ص ١٥٤).
٢٦- Africa Watch 1990 SHRO 1994 p7-72
٢٧- (بيرو ١٩٩٤ص ٣٤).
٢٨- (بيرو ١٩٩٤،ص ٣٤).

٢٩- (بيرو ١٩٩٤ ص ٣٥).
٣٠- (بيرو ١٩٩٤ ص ٣٥).
٣١- (Africa Watch 1990)
٣٢- (بيرو ١٩٩٤ ص٣٥)
٣٣- (SHRO. 1990 p. 7)
٣٤- (SHRO. 1994 p.7)
٣٥- (Africa Watch 1995)
٣٦- (SHRO 1994 7)
٣٧- (Africa Watch 1995).
٣٨- (Africa Watch 1990)
٣٩- (دولاب ٣٧).
٤٠- الأفراد، المفكرون، النقابات، المنظمات الطلابية، والأحزاب السياسية.
٤١- هشام شرابى: المجتمع الأبوى الجديد : نظرية في التغيير في المجتمع العربي، نيويورك، دار اكسفورد للنشر ١٩٨٨ ، ص١٥٤- ١٥٥.
٤٢- فريدة شاهد " حول القوانين، العادات، والأنماط الشائعة".
٤٣- (ليثربيا وبريكر ١٩٩٤ ص٤).
٤٤- (الطحاوى ١٩٩٥ ص٩).

قائمة المراجع

١-
Africa Watch. "News from Africa Watch". April, 1990.

٢-
"The Copts Passive Survivors Under Threat in the Sudan". Africa Watch, vol. No.3, February 10, 1993.

٣- أحمد، حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤- ١٩٦٩.

٤-
Ali, Taysser M.A The Cultivation of Hunger: State and Agriculture in the Sudan Sudanese Studies Center", Cairo, 1994.

٥-
Ali, Nada Mustafa Mohamed "Women's Strategies for Survival and Empowerment during Crisis in the Sudan" Paper Presented to the Sudanese Studies Association International Meeting. Boston 1994.

٦-
The Politics of Gender Inequality: Images of Women in Selected Secondary School textbooks in Sudan". Unpublished, B.S.C Dissertation University of Khartoum, 1990.

٧-
An- Nai'm, Abdullahi "National Unity and the Diversity of Identities". In Deng, Francis

the Search for Peace and Unity in the Sudan. Wilson center Press, Washington, DC, 1994.

-٨

The Economist Intelligence .Unity Sudan: Country Report "EIV, 4th quarter, 1994. El-tahauy, Mona.

-٩

"Women's Education: Closing the Gender Gap" Middle East Times, 15-21, January.1995

-١٠

Fluher- Lobban, Carolyn. Islamic Society in Practicegoinsivillic, 1994.

--١١

Fund for Peace, "Abuses Against Women in the Sudan" .Report, Fund for Peace. NewYork . May 1992 .

-١٢

Gruenbaum, Fllen. "The Islamic Movement, Development and Health Education: Recent Changes in the Health of Rural Women in Central Sudan "Social Science & Medicine, vol. 33, no.6199

-١٣

The Islamist State and Sudanese Women Middle East Report. November- Dec- 1992."

-١٤

Hall, M. Amin, and Bakhita. "Sisters Under the Sun: The Story of Sudanese Women, Longman, London, 1981.

-١٥

Human Right Watch/Africa, Sudan: In the Name of God,vol. 6, no. 9, November 1994.

--١٦

Ibrahim, Fatima Ahmed, "Women Under Repression in the Sudan "Paper Presented to the Sudan Human Rights Workshop, 16- 18 November, Sudan Human Rights Organi sation, Cairo, Egypt, 16- 18 November, 1992.

--١٧

Kandiyoti, Seniz (ed.), Women, Islam & the State" "Boston, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

-١٨

Leatherbea, Land Briker, Dale. Consensus & Dissent: Prospects for Human Rights and Democracy in the Horn of Africa. Fund for peace, New York, 1994.

-١٩

Macloed, A.F. Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling Change in Cairo, American University in Cairo Press, Cairo, 1992.

-٢٠

Mahamoud, F.B. The Sudanese Bourgeoisie Vanguard of Development. Khartourn

University Press, Khartoum 1994.

-٢١

Sharabi, Hesham. Neo patriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society. Oxford University Press, New York, 1988.

-٢٢

Maghadam, Valentine. Modernizing Women, Gender, and Social Change in the Middle East. American University in Cairo Press, Cairo 1994.

-٢٣

Shahed, Farida" On Laws customary and Stereotyping" Women Living under Muslim - Laws Dossier" NO. 11,12,13, May, 1990.

-٢٤

Saadawi, Nawal. "Fundamentalism Universal Phenomenon" in Women Living Under Muslim Laws Dossier' 9/ 10 November- December, 1991.

-٢٥

Stawasser, Barbara F. "Women's Issues in Modern Islamic Thought" in Tucker (ed.). Arab Women.

-٢٦

Sudan Human Rights Organization. Human Rights Violations in the Sudan. London, SHRO, 1994.

-٢٧

Tibi, Bassam. "Neo- Islamic Fundamentalism" in Women Living Under Muslim Laws Dossier" 9/ 10 Nov- Dec. 1991.

-٢٨

Tucker, Judithe (ed) Arab Women old Boundaries New frontiers, Indiana University Press, Bloomington, 1933.

٢٩- طه، حيدر، الإخوان والعسكر. قصة الجبهة الإسلامية والسلطة في السودان. مركز الحضارة العربية، القاهرة، ١٩٩٣ .

-٣٠

Voll, John O. "The Evaluation of Islamic Fundamentalism in Twentieth Century Sudan" in Warbourg and Schmidt, (eds). Islam, Nationalism & Radicalism.

-٣١

Waksom, Eliaz N. "National Uniy & the Diversity of Identities; In Deng", F. and Gifford, P. in the Search for Peace and Unity in the Sudan.

-٣٢

Warbourg, Gabriel & Kufer schmidt, (eds.) Islam, Nationalism & Radicalism in Egypt & Sudan in the 2o th Century, 1985.

-٣٣

Warburg, Gabriel. Egypt & the Sudan: Studies in History and Politics- Franc less Press, London, 1985.

تحية للمقدس الذي لم يكن أبداً حراما

إيناس طه*

بينما كانت أولب دي جوج- واضعة إعلان حقوق المرأة- تدفع نحو المقصلة إبان الثورة الفرنسية ترددت صرخات أطلقتها نساء عاديات من أفراد الشعب قررت التعبير عن استحسانها للمشهد.

فلم تشغل المرأة الفرنسية نفسها في مثل هذه اللحظة التاريخية الهامة (إبان الثورة)- بخيارات من قبيل أيهما أكثر إلحاحا: الانحياز للمدافعين عن حقوق المرأة وتجاهل الرموز الطبقية التي يمثلونها، أم سحق أي رمز من رموز الأرستقراطية بغض النظر عن أي اعتبار آخر.

ويبدو أن الخيارات كانت بمعنى ما درامية وبمعنى آخر ممكنة. فمن الواضح أن الاعتبارات الطبقية كانت الأعلى تأثيرا في تلك اللحظة بالمقارنة بأية اعتبارات أخرى. وهى كذلك بدليل أن النساء المنتميات لفئات متواضعة قمن بالتهليل لإعدام مفكرة نسائية تبنت مطالب تقدمية متعلقة بالمرأة لمجرد انتمائها الأرستقراطي للشرائح العليا.

فالمشهد بالرغم من طابعه المتناقض يوضح عدم الانسجام بين نساء شعبيات معنيات بالخبز بالدرجة الأولى (وتتوارى أي مطالب أخرى بجانب هذا الأمر في تلك اللحظة) وبين أخريات من الطبقة الوسطى والشرائح العليا في المجتمع المعنيات بالحرية والتعديلات التشريعية.

فالمشهد معبر عن اختلاف انتماءات المرأة باختلاف الطبقات الاجتماعية التي تندرج فيها وهو انتماء قد تصل تناقضاته في لحظات كبرى للصدام العقلي ولقيام طرف بإقصاء الآخر.

مرة أخرى التناقضات داخل المشهد هى بين نساء ينتمين إلى وطن واحد، وفي هذه اللحظة بالذات ينتمين إلى ثورة واحدة (الثورة الفرنسية) ورغم ذلك ينقسمن حول الخبز والحرية، أي حول مفهوم كل منهما للحرية.. وهو انقسام يصل إلى حد إقصاء طرف منهما كلية حتى ولو

* صحفية في جريدة الأهرام المصرية ومهتمة بحقوق المرأة- دكتوراه في الأدب الأفريقي.

كان ذلك بالمقصلة.

والواقع أن العلاقة بين نساء الطبقة الوسطى ونساء الطبقات الشعبية جديرة بأن يتم تأملها من أكثر من زاوية نظرا لما تحتويه من عناصر كشف هامة.

فهناك دائما ما يمكن تسميته بسيادة مثل أعلى أنثوي في كل مرحلة تاريخية. كأن نقول إن هناك مثلا أعلى انثويا يسود في المرحلة الرأسمالية وهناك مثل أعلى آخر يبرز في المرحلة الإقطاعية وهكذا.

وقد مارست الطبقة الوسطى في فترات تاريخية مختلفة نوعا من التأثير أو ما يمكن وصفه "بالوقود الساحر" في علاقتها بالطبقات الأخرى. بمعنى أنها كانت قوى جاذبة تدفع في لحظات معينة بأنماط سلوكية وقيمية محددة للفئات الاجتماعية الأخرى في المجتمع بغض النظر عن موقع تلك القوى في السلم الاجتماعي.

أي بعبارات أخرى، فإن حالات الإقصاء أو نفي الآخر تتم فقط في اللحظات الثورية الكبرى تحت ضغط قضايا الفقر والجوع. أما في الحالات الأخرى وما أكثرها- تظل الطبقة الوسطى ذات تأثير هام كقوى لها نفوذ معنوي تصلح لأن تكون موضوعا للمحاكاة والتقليد من جانب الفئات الأخرى.

وإذا انتقلنا من باريس إلى القاهرة ومن الثورة الفرنسية إلى ثورة ١٩١٩ ومن اولمب دي جوج وإعلان حقوق المرأة إلى قاسم أمين وكتابه "تحرير المرأة" وإذا تجولنا بين الطبقات الاجتماعية المصرية وفي أوساط المفكرين من التنويريين داخل الوطن الأوحد فإننا أغلب الظن سنمر بظواهر موازية لتلك التي شهدناها في الثورة الفرنسية وجديرة بالاهتمام.

والقضية المحورية في هذا الصدد هى التمييز بين المكاشفة التنويرية التي تعري قبح الواقع بهدف شحذ القوى لتجاوزه وهو الأمر الذي فعله قاسم أمين- وبين العملية نفسها حين تتم على نحو استعماري أو عنصري لتأكيد تفوق الغرب ودونية الشرق وعدم أهليته.

والمرحلة التي نود أن نلقي عليها الضوء ونتوقف عند دلالاتها تتعلق بوقائع حدثت في ربيع ١٩٢٣ أو فلنقل إنها بلغت ذروتها في هذا التاريخ، وإن كانت إرهاصاتها قائمة على امتداد ثورة ١٩١٩ وما قبلها بنحو قرن من الزمان.

وأهمية الخوض في هذا الأمر تتمثل في أهمية إدراك الجانب التراكمي في فهم التحولات التي طرأت على صعيدي الفكر والممارسة في هذه المرحلة خاصة في قضية شائكة مثل قضية المرأة والتي تحتوي في صميم تكوينها على مفهوم "المقدس" بالمعنى الأخلاقي والديني بل والسياسي أيضا.

وفي عودة لربيع ١٩٢٣ ولمجموعة التفاعلات المؤثرة إبان تلك المرحلة سنلحظ أن هناك مجموعة كاملة من الظواهر قد حدثت وقتها

"للمرة الأولى" بكل نضارة الأشياء التي تحدث للمرة الأولى.

وبالرغم من أن أيا منا لم يكن بطبيعة الحال طرفا في أي من وقائعها ولكننا كما نصدق أن الحملة الفرنسية قد جاءت بالفعل إلى مصر دون أن نعاصرها وأن محمد علي هو مؤسس الدولة المصرية الحديثة دون أن نكون شهوداً على ذلك، فمقدورنا أن نصدق بالقدر نفسه أن هذا الأمر حدث بالفعل في الربع الأول من هذا القرن في محطة قطارات القاهرة كانت ثلاث من زعيمات الحركة النسائية المصرية عائدات من مؤتمر نسائي دولي عقد في روما لمناقشة قضية الحق في الانتخاب، وبينما كان في انتظارهن مئات النساء فوجئت الجموع الممتدة بقيام الزعيمات الثلاث بخلع حجابهن. وتفيد الأدبيات المعنية بتاريخ المرأة أنه بعد لحظة الذهول الأولى تعبتهن في ذلك مئات النساء. ومن المعروف أن رموز تلك الفئات كانت تحظى باحترام سائر القطاعات الأخرى والتي كانت تتخذ نموذجا لها. غني عن القول أنه حين فعلت هدى شعراوي ونبوية موسى وسيزا نبراوي ذلك كان للأمر دلالة رمزية أكثر منها دلالة مباشرة. فكان هذا الفعل تعبيرا عن رغبة المرأة في إعادة صياغة واقعها على نحو مختلف وذلك في وقت كان المجتمع بأكمله يتطلع إلى إعادة صياغة على نحو مغاير. فضلا عن أنه كان تعبيرا عن أن المرأة باتت معنية بإظهار صوتها ومطالبها ووجهها إذا تطلب الأمر أكثر مما هي معنية بإخفائها أو كتمانها أو الانتماء إلى ما يسمى بثقافة الصمت، وقتها لم يكن المناخ كالذي نعرفه اليوم كانت أشياء جديدة تتكون، وأشياء أخرى تشق طريقها، والأهم من هذا وذاك كانت هناك أشياء تحدث "لأول مرة" بكل النضارة التي تصاحب الأشياء حين تحدث للمرة الأولى.

في هذه الفترة وقبل هذا التاريخ بقليل تكونت لأول مرة الأجيال الأولى من النساء التي تلقت قسطا من التعليم، وفي هذه الفترة ولأول مرة انضمت النساء المنتميات إلى الطبقة الوسطى وإلى الشرائح العليا في المجتمع إلى المظاهرات التي صاحبت ثورة ١٩١٩، وذلك في وقت كانت نساء الطبقات الشعبية قبل هذا التاريخ هن اللائى يشاركن بمفردهن في حركات الاحتجاج الوطني.

وفي هذه الفترة ولأول مرة تأسس أول اتحاد نسائي مصري في ١٩٢٣ يطرح مطالب نسائية بجانب المطالب الوطنية العامة. وخلال نفس الفترة ولأول مرة تجمع النساء حول أول برلمان عرفته مصر بعد الاستقلال في عام ١٩٢٤ مطالبات بالمساواة وحق الانتخاب وتعديل قانون الأحوال الشخصية.

ومن المعروف أن التركيب الطبقي للاتحاد لنسائي قد شمل نساء منتميات إلى طبقة كبار ملاك الأرض الزراعية، وأخريات منتميات إلى أقسام من الرأسمالية الوطنية الناشئة وأن عددا

كبيرا من بينهن كن زوجات لعدد من الزعماء الوطنيين. وإن هذه الفئات بالرغم من أنها كانت أكثر القطاعات تعرضا للقيود الاجتماعية وللاتجاهات المحافظة (على خلاف نساء الطبقات الشعبية اللاتي كن يخرجن للعمل) إلا أنها تدريجيا أصبحت القوى المؤهلة للقيام بدور قيادي في العمل النسائي. فهذه القطاعات هى التي أتيح لها تلقي قسط من التعليم الغربي والاحتكاك بقيم الثقافة الغربية الوافدة، وهى التي أتيح لها بفضل وضعها المادي فرصا للسفر إلى الخارج، وبفضل ثرائها فرصا للمشاركة في العمل الخيري والتطوعي داخل البلاد. ومن ثم توافرت لها مجالات تتيح مقارنة وضعيتها بأوضاع غيرها من النساء في الثقافات الأخرى. وقد أتاحت هذه الأمور مجتمعة لهن فرصا لوضع واقعهن بأكمله موضع تساؤل.

ومن المعروف أن هذه التطورات قد جاءت في أعقاب الدور التنويري الذي لعبته حركة الإصلاح الديني على امتداد عدة عقود،والتي تضمنت طرحا مستنيرا لقضية المرأة والنهوض بوضعيتها ممثلة في أفكار محمد عبده وقاسم أمين ومن قبلهما رفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني.

ولعل ما يثير الدهشة في الجدل الذي أثير في ذلك الحين أن كلا من مصطفى كامل وطلعت حرب كانا ضد أفكار قاسم أمين رغم تواضع أفكار الأخير بمقاييسنا الآن وإن كانت ولا شك تقدمية بمنطق زمنها. ويكشف ذلك عن أن قضية المرأة ظلت من أكثر القضايا الشائكة حتى لدى رموز وطنية حلمت بمشروع مستقبلي للوطن ككل.

وهذا التركيب الطبقي للحركة النسائية السياسية لا يعني أن المرأة في الطبقات الشعبية لم تكن طرفا فيها أو عضوا مشتبكا مع الواقع السياسي والاجتماعي من حولها. بل إن تاريخ مشاركتها في صورة مختلفة من الاحتجاج الوطني قد سبق نظيرتها من الشرائح المتوسطة والعليا في المجتمع. (وإن كان لابد أن نفرق هنا بين الكفاح من أجل مطالب وطنية عامة وبين الكفاح من أجل مطالب تتعلق بالنساء على وجه التحديد).

فالأدبيات المعنية بتاريخ المرأة تشير إلى أن الشهيدات الخمس الأوائل في ثورة ١٩١٩ كن من الطبقات الشعبية وأنه بينما كانت النساء من الشرائح المتوسطة والعليا يصلن إلى أماكن المسيرات بمركبات فاخرة إبان ثورة ١٩١٩ كانت النساء من الطبقات الشعبية يسبقهن سيرا على الأقدام.

والآن مر ما مر من أحداث وتطلعات وأحلام وبالرغم من أن بعض الأمور قد تحققت إلا أنه لا تزال أشياء أخرى من تلك التي ترددت في سماء القاهرة تحلق فوق رؤوسنا. الآن تبدلت أمور عما كانت عليه في ذلك الحين.. لم يعد القطار يأتي محملا بأشياء تحدث لأول مرة، ولم

نعد نلتقي في نقطة حتى لو جاء بعضنا إليها سيرا على الأقدام، صارت رموزنا علامات نفي لا تأكيد، ووسط الضجيج بالكاد نسمع صفير القطار قادما من بعيد.

ونضيف لهذا المناخ الذي ساد في الربع الأول من القرن عدة قضايا وملاحظات:

١- بروز الخطاب التنويري المعني بقضايا المرأة في المجتمع المصري والتطور الليبرالي التدريجي الذي عرفته البلاد في تلك المرحلة والتي صاحبها رفع مطالب مثل تعليم المرأة وإدخال إصلاحات تشريعية على منظومة القوانين هو أمر مواز لما عرفته المجتمعات الأوروبية في فترات من تاريخها فقد أعتبرت النظرية الليبرالية هى أول نظرية سياسية تتخذ مواقف موالية للمرأة، وإن ظلت في إطار متواضع يركز فقط على التعليم وعلى القوانين ويتجاهل قضايا أخرى مثل الفقر توزيع الثورة وموازين القوى داخل المجتمع وكيفية صناعة القرار.

٢- إن بروز فهم أكثر اكتمالا لقضية المرأة يأخذ بعين الاعتبار البعد الذكوري في الثقافة الأبوية وفي بنية مؤسسات المجتمع، أمر احتاج لأشواط طويلة من التطور والتراكم حيث تبلور في الغرب على أيدي اتجاهات لم تقف عند حدود الفهم الاشتراكي أو الماركسي للواقع الاجتماعي وإنما على أيدي أطراف ربطت بين البعد الاقتصادي الاستغلالي للمجتمع الرأسمالي وبين بنية الثقافة الأبوية.

٣- ورغم هذا التطور فقد ظل تعريف النسوية يتسع ليشمل أي جهد يبذل في مجال تحقيق المساواة بين الجنسين وإحراز أي تقدم في هذا الشأن مهما صغر حجمه ودفع وضعية المرأة إلى الأمام.

ومن ثم فإن أية انتقادات توجه إلى مفكرين أو مصلحين اجتماعيين بدعوى أن مناداتهم بالمساواة كانت ناقصة أو غير مكتملة أو عكست فهما متواضعا لمجمل قضية المرأة هى أمور لا تبرر القول باستبعادهم من الخطاب النسوي أو من منظومة القيم التنويرية التقدمية التي ساهمت في دفع قضية المرأة إلى الأمام.

٤- ومن الأهمية بمكان في هذا الصدد عدم طمس الفرق بين أفكار مصلحين اجتماعيين مثل قاسم أمين ومفكرين كولونياليين أو استعماريين مثل اللورد كرومر، فبالرغم من أن الاثنين قد يبرزان مواطن القبح في الواقع إلا أننا إزاء عمليتين فكريتين مختلفتين ولسنا إزاء عملية فكرية واحدة.

فالمصلح الاجتماعي وهكذا فعل قاسم أمين يتعرض لقبح الواقع في إطار يستهدف استنفار القوى وتبعئتها في اتجاه تغيير الحياة من حولنا لشئ أكثر إنسانية وعدالة فهو يقوم بمحاولة تحريضية لشحذ القوى وإظهار أوجه القصور من حولنا لدفع عملية التغيير الاجتماعي إلى الأمام.

أما المفكر الاستعماري، وهكذا فعل اللورد كرومر فإنه يتعرض للتخلف بدعوى أبديته في حياة شعب من الشعوب ويستخدمه على نحو عنصري لتبرير تفوق الغرب ودونية الشرق التي لا فكاك منها، أي لتبرير وضع مجتمع بأكمله في وضع الأسير الذي لا مجال لفك أسره. وهاتان عمليتان مختلفتان كلية.

٥- من الأهمية بمكان في هذا الصدد الأخذ بعين الاعتبار الرؤية المزدوجة للمثقف العربي تجاه الغرب الأوربي وهى ازدواجية تعكس التباسا في رؤية الآخر الغربي أصلتها ظروف موضوعية. ولعل الاستشهاد بالمفكر المغربي د. محمد عابد الجابري وما قاله في هذا الشان هو ذو أهمية كبرى. فقد أشار إلى أن ما أضفى تعقيدا إضافيا على الموقف أن الطرف الأوروبي لم يقدم نفسه لتلك الشعوب في صورة واحدة. فقد كان العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة أخرى، مما جعل الصراع يبدو وكأنه صراع ضد الغرب ومن أجله في آن واحد، ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن اجل قيمة الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية. وهذه الطبيعة المزدوجة للعالم الخارجي بوصفه العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد أدت لالتباس وتداخل آليات النهضة مع آليات الدفاع، كما أدت لوجود نوع من التنوير والقلق في العلاقة بين التراث والكفر المعاصر بين الأنا والآخر.

٦- إن مخاطر الخلط بين الخطاب التنويري (أو خطاب الإصلاح الاجتماعي) لقاسم أمين وبين الخطاب الاستعماري للورد كرومر وما ترتب عليه في بعض المعالجات من الإشارة لعدم تضمين خطاب قاسم أمين في الخطاب النسوي أو في منظومة القيم التقدمية الدافعة لوضعية المرأة، هذه المخاطر تمتد لتشمل عددا آخر من النتائج التي تحتوي على قدر من الالتباس.. وفي مقدمتها الموقف من قضية الخصوصية الثقافية. فالدعاوى التي تطرحها بعض المعالجات حول أن قاسم أمين استهدف من خلال المشروع الذي قدمه في كتابه تحرير المرأة "إسعاد الرجل" أكثر مما عنى "بإسعاد المرأة" وأكثر ما عنى بمفاهيم لصالح تحرير كينونتها كإنسانة، نقول لقد ترتب على هذا الطرح فهم ضمني محدد للخصوصية الثقافية التي جاء في سياقها ذكر الحجاب كرمز للمقاومة وربما كشكل أساسي إذا شئنا أو وحيد للتعبير عن تلك الخصوصية الثقافية:

وواقع الأمر أن التحدي الثقافي الذي تجابهه بعض الشعوب من جراء قضية التغريب التي تتعرض لها جعل عدة شعوب تتخذ من الحجاب أو الزي الإسلامي الموحد شكلا للتعبير عن هويتها المغايرة للغرب.

كما نشهد في مصر أو الجزائر أو إيران إلا أن الخصوصية ليست زيا نرتديه مهما كانت

قدسية هذا الزي موضع المناقشة. فالخصوصية مضمون إنساني متفرد نحته شعب بعينه وصاغه في طريق بحثه الطويل والشاق عن الحرية والعدالة وعن المعاني الكلية السامية الأخرى كالجمال والمساواة، وهى الطريق الذي من خلاله أصبح شعب معين مدركا للمعنى الخاص جدا الذي بحوزته للقهر والمعنى الخاص جدا الذي بحوزته للحرية أي لوجوده.

بعبارات أخرى الخصوصية ليست جسدا نعريه أو نغطيه.. ليست جسدا نعريه إذا تحدثنا للغرب ونغطيه إذا تحدثنا إلى أنفسنا! مؤكد أنه ليس كذلك. والواقع أن هناك حاجة إلى إعادة تعريف الخصوصية الثقافية خاصة من جانب الاتجاهات المستنيرة نظرا لأن الاتجاهات السلفية لها فهم محدد في هذا الشأن بينما لم تبلور الاتجاهات العلمانية فهما محددا واضحا يدور من حوله الجدل بين الرؤيتين.

٧- من الأهمية بمكان في هذا الصدد التمايز بين أنواع الخطاب الموجه للمرأة مع اختلاف النظم السياسية والثورات الإنسانية. قد سجل البعض أن هناك نوعين من الخطاب إما خطاب "أخلاقي" وهو ذلك الذي يشيع في المجتمعات المحافظة ويعني بفكرة المقدس والتحريم أكثر من غيرها، و إما خطاب "راديكالي" وهو الخطاب الذي يشيع في المجتمعات في حالات الصعود الوطني وبناء الدولة ويصاحب التغيرات الثورية ويعلي من شأن النموذج الفعال للمرأة. ويلاحظ أن الخطاب الأول يؤكد الاختلافات بين الجنسين ومن ثم يشيع فكرة التمييز، والخطاب الثاني يركز على التشابه بين الجنسين ومن ثم يدعو إلى المساواة ومحو أوجه التفرقة.

ويلاحظ في حالتنا في المجتمع المصري أننا يمكننا القول بتوافر خطاب تنويري بشقيه العلماني والديني وخطاب سلفي اختلف مضمونه بهذا القدر وذاك حسب الخبرة التي بحوزة الحركات الإسلامية من مرحلة إلى أخرى. ويندرج الخطاب غير الحكومي في قضية المرأة داخل الخطاب التنويري سواء كان ذلك من خلال الأحزاب السياسية المعارضة أو المنظمات غير الحكومية أو بعض مؤسسات المجتمع المدني. والآن نقدم بعض الملاحظات الختامية السريعة:

١- نعم طرح قاسم أمين مشروعا ليبراليا للنهوض بالمرأة.

٢- قائمة المفكرين الذين دافعوا عن قيم تنويرية بالإضافة لقاسم أمين والطاهر الحداد (تونس) شملت من السيدات ملك حفني ناصف وهدى شعرواي وغيرهن وشملت أيضا نزيرة زين الدين في لبنان وبشيرة مراد في تونس. ويمكن القول إن هذه الطائفة أضافت البعد الآخر من الحقيقة الغائبة أو ما يمكن وصفه بنصف الحقيقة.

٢- دفع المد الوطني إبان ثورة ١٩١٩ النساء

إلى تنظيم أنفسهن ودفعهن للتعبير عن أوجاعهن والشعور وهذا هو الأهم بان هناك فرصة وطنية سانحة للتعبير عن تلك الأوجاع ولوجود أناس على استعداد في تلك اللحظة لسماعهن. فكونت امرأة الطبقة الوسطى الاتحاد النسائي١٩٢٣. وعلى نفس النحو دفع تصاعد المد الإسلامي في المنطقة في السبعينات والثمانينات نساء الطبقة المتوسطة إلى تنظيم أنفسهن لمواجهة الأهداف الاجتماعية المتشددة لهذا لتيار مدفوعين بفشل التنظيمات في الستينات التي كانت في حالات كثيرة تابعة للسلطة السياسية في الوطن العربي مما دفعهن لمحاولة خلق كيانات مختلفة تتسم بالاستقلالية.

وأخيرا بإمكاننا الاتفاق أن "المقدس" في قضية المرأة في حالات الجوع (الثورة الفرنسية مثلا) كان هو "الخبز" و"المقدس" في حالة توافر تنمية أو عدالة اجتماعية (في أي بلد) هو "الحرية" والتعديلات التشريعية المنصفة.

و"المقدس" في حالات التوازن هو الخصوصية الثقافية التي تراعي الجوهر وليس الشكل.

تحية للمقدس المتغير في مضمونه حسب العصور- تحية للمقدس خبزا كان أو حرية تحية للمقدس الذي لم يكن أبدا حراما!! ■

من حقوق المرأة إلى الجهاد .. اجتهاد

هبة رءوف عزت *

يعد تأصيل وتجديد المفاهيم السياسية الإسلامية ضرورة منهاجية بالمعني الواسع لكلمة منهاج وما تتيحه من معان ودلالات، حيث تشمل الحركة كما تشتمل على التنظير، فقضية المنهج ستظل ملتبسة مالم تطرح أولاً وقبل كل شئ على أنها مفاهيم يوظفها الباحث في معالجة موضوعه ولبنات تؤسس المنهاجية، ومن ثم فما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عمليات تأصيل/تحرير/إسترجاع/تحديد للمفاهيم من خلال بحث وتنقيب فيما هو متاح ومتداول من أجل التحقق منه وتعرفه والقيام بالفرز والتنقيح بغية تحديد المفاهيم الأكثر دلالة وارتباطاً بقضية ما، والكشف عن مفاهيم تم تهميشها، وإستجلاء دلالات أعمق لمفاهيم تم التعامل معها في إتجاه واحد وقصر معناها عليه، فعندما بدا وكأن الفقه الإسلامي لم يقدم هنا إسهاماً كان من المعقول أن يتم البحث خارجه عن مفاهيم تتأسس عليها الحركة لإصلاح وتقويم ما اعوج من أحوال الناس وضمان حقوقهم.

وفى هذا السياق تلعب اللغة وفلسفتها دوراً هاماً. فاللغة العربية ترتبط بمصطلحات الشرع الإسلامي ارتباطاً لصيقاً، واللغة لا تقول شيئاً من دون الشريعة، فإذا عمد الباحث الى استبدال كلمة بكلمة بحجة أن روح التجديد تحتم استعمال مصطلحات جديدة فإن ذلك لا يجعل اللغة العربية لغة معاصرة بل يفرغها من محتواها، ولعل هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والشريعة هو الذي حفظ للغة ودلالاتها قدراً من الاستقرار عصمها من الوقوع في النسبية المطلقة التي ذهبت إليه "التفكيكية" من جهة، والتي تؤدي فى النهاية لفقدان اللغة وظيفتها الاتصالية التوحيدية-عقيدةً وإجتماعاً.

ويؤكد هذا ذلك الاهتمام الخاص فى كتابات أصول الفقه بقضية المفهوم ودلالاته والمعني وأهميته، إدراكاً لأهمية اللغة وارتباطها بالرؤية للكون، إذ تتأثر هذه الرؤية باللغة باعتبارها أداة التواصل مع العالم، كما تتأثر بالعقيدة والقيم

* مدرس مساعد علوم سياسية- جامعة القاهرة

والفلسفة السائدة في البيئة الحضارية والمرتبطة بالخبرة التاريخية، وهو ما جعل مدخل الغزو الثقافي والتمكين للسيطرة الأجنبية هو إحلال مفاهيم الأمة بمفاهيم الآخر التي يتم تسويقها أكاديمياً وسياسياً بإعتبارها عالمية/عولمية.

لذا فإن أهمية المفاهيم وضبطها في الرؤية الإسلامية لا ترتبط فقط بكونها تنظيم مكتسبات الإنسان المعرفية في كل مجالات النظر والتطبيق فحسب،بل لكونها فى النظرة الكلية تمثل أيضاً منظومة من المقاييس التي ينبغي أن تستثمر في غربلة المعارف الإنسانية وتقويمها. وفى هذا الصدد تصبح الأطر المرجعية الإسلامية هي الكفيلة بتأكيد فاعلية المنهجية إذ يتوقف عليها ضبط الوحدات الجزئية وتحريكها، وإقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر. والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم، ففي حين يقدم الإطار السياقي الكلي المنظم للمفاهيم فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم، والافتقار في الدارسات الاجتماعية الآن هو لمنهجية مستقلة ومتميزة تنبع من أصولنا وتتفاعل مع واقعنا المتجدد وبالتالي تتكافأ وتطلعاتنا الحضارية.

إن هذا الاجتهاد لا يهدر أو يغفل الجهد الذي تقوم به حركة حقوق الإنسان في الوطن العربي، ولا يقصد أن ننصرف عن الدفاع عن حقوق الناس لنراجع كتب التراث ونوقف المسيرة، وإنما هو إجتهاد نظري لا تستغني عن مثله تلك الجهود الحركية ولتستصحبه معها عند وقفات المراجعة والتقويم التي تحتاجها بين الحين و الآخر.

مصطلح "الحق" مراجعة لمطلق وضعي

أضحي مفهوم "حقوق الإنسان" من المفاهيم شائعة الاستخدام في الأدبيات السياسية الحديثة وفى الخطاب السياسي المعاصر بشكل عام، وإن كانت كثير من الكتابات التي استخدمت هذا المفهوم لم تهتم بتأصيله بل أصبح لشدة شيوعه يستعمل بدون تمحيص وكأنه لا مجال لمراجعته، كما صار مصطلحاً ينصرف لحقوق معروفة الإطار و الآليات.(١)

ونظراً لما اكتسبه المفهوم من قبول على المستوي الأكاديمي والمستوي السياسي الدولي على حد سواء، فقد حاولت العديد من الأدبيات العربية إضفاء الصبغة الإسلامية على المفهوم، فبرزت كتابات تتحدث عن "حقوق الإنسان في الإسلام"، بل صدر بالفعل عن أحد المؤتمرات الإسلامية الدولية "بيان عالمي لحقوق الإنسان في الإسلام" واحتفظ بنفس مفردات الميثاق العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة مع محاولة إثبات عدم تعارضه مع الإسلام بعرض الأدلة الشرعية التي تساند هذه الحقوق، وهو ما يجعل الإطار الغربي للمفهوم في التحليل الأخيرو كأنه هو المرجعية.(٢)

وتثير القراءة المتأنية في المصادر الغربية حول مفهوم"حقوق الإنسان" العديد من التحفظات في ذهن الباحث بشأن صلاح المفهوم وقدرته التفسيرية، ولعل أهم هذه التحفظات هي:

أولا : غموض المفهوم: ففي حين يرجعه البعض إلى الرشادة والعقلانية ويلتمس له جذوراً في الفكر الإغريقي ثم المسيحي مباشرة(٣)، يري البعض الآخر أن مصدر الحق هو أولاً القيم والقانون الوضعي ثم العرف والعادة(٤).

وفى الوقت الذي تذكر فيه معظم الكتابات أن مضمون الحق هو أن للإنسان بحكم كونه إنساناً- بغض النظر عن دينه ولونه وجنسه وكل الفوارق- حد أدني من الحقوق المكفولة(٥)، تري بعض الكتابات الأخرى أن مضمون الحق جماعي لا فردي(٦).

وتستند أغلب الكتابات الغربية عن حقوق الإنسان إلى عدد من الوثائق التاريخية كإعلان حقوق الإنسان بالولايات المتحدة (إعلان فرجينيا) ١٧٧٦ وإعلان الثورة الفرنسية ١٧٩٠، ثم إعلان حقوق الإنسان الصادر ١٩٤٨ عن الأمم المتحدة.

وبرغم أن مفهوم حقوق الإنسان حديث نسبياً في الثقافة الغربية، بل لم يعرف اليونان مفهوم "الحق" ولم يضعوا له حتى لفظاً يقابله لغوياً(٧)، إلا أن الفكر الغربي إلتمس له في البداية جذوراً في الفلسفة اليونانية فأسسه على فكرة "القانون الطبيعي" الذي يمكن في إطاره الحديث عن "حق طبيعي" وهي فكرة تفترض نسقاً من القيم المرتبطة بالإنسان والتي تمثل إنسانيته وتعبر عنها، وهي بدورها فكرة غامضة وتعرضت لانتقادات أبرزها أنه طالما أفتقر "القانون الطبيعي" للوضوح والتحديد والتعاقدية والإلزام الذي يتسم به القانون الوضعي فإن أي حقوق مرتبطة به تبقي غير محددة وغير مطلقة(٨).

وبرغم قبول الفكر الغربي في تطوره في العصر الروماني ثم المسيحي لفكرة القانون الطبيعي، إلا أن بدايات الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا شهدت بروز آراء تنتقد فكرة القانون الطبيعي باعتبارها من جهة ذات أبعاد غيبية ومن جهة تفترض ثبات هذا القانون وعدم تطوره فطرح البعض مفهوم مبادئ العدالة كأساس لحقوق الإنسان، ومع إرهاصات عصر التنوير ونتيجة تبني الكنيسة لفكرة القانون الطبيعي اجتهد المفكرون في البحث عن أساس لادديني له، وبرزت فكرة "العقد الاجتماعي" التي تقوم في جوهرها على علمانية نشأة الدولة ونفي البعد الإلهي عنها، ثم استقر في النهاية تأسيس مفهوم حقوق الإنسان على فكرة المنفعة بدءاً من كتابات "بنثام" وحتى الآن(٩).

وقد أدت المنفعة كفكرة محورية في مشروع التنوير الغربي في تطوره إلى إخضاع تحليل الظاهرة الاجتماعية والسياسية للمفاهيم الاقتصادية، فكما يبحث الإنسان بشكل عقلاني عن تعظيم منفعته في التبادلات الاقتصادية

كذلك يسعى إلى الوصول إلى "نقطة التوازن" بين منفعته ومنفعة الآخرين في علاقاته الاجتماعية والسياسية، وهو يحترم بذلك حقوق الآخرين كي يضمن احترامهم لحقوقه في ظل مجموعة توازنات واقعية، وقانون وضعي ينظم هذه الحقوق المتبادلة. (١٠)

وبرغم أن هذه الفكرة تفترض نظرياً وجود نقطة توازن بين حق الفرد وحق الآخرين، ومنفعته ومنفعتهم، إلا أن المنفعة الفردية في الواقع العملي تطغي على الرشادة والعقلانية، وكلما اصطبغت الحقوق بالصبغة التعاقدية والتحديد القانوني، كلما غلبت المنفعة الفردية في العلاقات التي لا ينظمها القانون، وهي كثيرة، وكلما سعى الفرد في بعض الأحيان إلى تطويع القانون ذاته واستغلال ثغراته في سبيل منفعته الفردية التي تحتل الأولوية، وهو ما يمثل إشكاله نظرية ومأزقاً واقعياً لمشروع التنوير الذي يمثل أساس الفكر الغربي المعاصر. (١١)

ثانيا: الخصوصية الحضارية للمفهوم وعلمانيته : فالتطور التاريخي لفكرة حقوق الإنسان في الغرب يؤكد أن المعني المقصود في تشريع الحقوق الإنسانية هو تحقيق الأهداف والقيم الغربية والتي ترتبط بالخبرة التاريخية لسياق حضاري معين. فالانطلاق الفعلي لفكرة حقوق الإنسان جاء مع الثورة الفرنسية وهدف إلى التخلص من استبداد الملوك وتزامن مع كتابات مفكري تيار الإصلاح الديني البروتستانتي في أوروبا والتي سعت لإزالة سلطان الكنيسة وكتابات الوضعيين، وهي التي أكدت على فكرة المجتمع المدني وكون الإنسان ذا حقوق طبيعية لا إلهية، "فالطبيعي" يحل محل "الإلهي" أو "الموحي".

وإذا كانت بعض الكتابات الغربية تحاول تأكيد "العالمية" للمفهوم، فإن دراسات أخرى، خاصة في إطار علم الأنثروبولوجيا، تؤكد على نسبية المفهوم وحدوده الثقافية مؤكدة أهمية النظر في رؤية حضارات أخرى للإنسان وحقوقه انطلاقاً من الفلسفة التي تسود الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة وهي التأكيد على التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة. (١٢)

مفهوم العمل
(الواجبات العينية والكفائية)

منطلق حقوق الإنسان في الخطاب الغربي بالأساس إذاً هو الحق الطبيعي المرتبط بذاتية الإنسان من الناحية الطبيعية، بغض النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي للإنسان في الإسلام يستند إلى التكريم الإلهي ويرتبط بمفاهيم الأمانة والاستخلاف والعبودية لله وعمارة الأرض، ولا ينفصل عن حقوق الله لارتباطه بالشريعة التي تنظمه، وهو ما يجعله غير قابل للإسقاط بعقد أو صلح أو إبراء، فحقوق الإنسان الشرعية ليس من حق الفرد أو الجماعة التنازل عنها أو عن بعضها. فالإسلام قد بالغ في رعايته حقوق الإنسان إلى الحد

الذي جعلها في نظره ضروريات، و من ثم أدخلها في إطار الواجبات فالمأكل والملبس والمسكن والأمن وحرية الفكر والاعتقاد والتعبير والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع ومحاسبة أولي الأمر كل هذه أمور نظر إليها الإسلام لا باعتبارها فقط حقوقا للإنسان "يمكن" السعي للحصول عليها والمطالبة بها، بل هي ضرورات واجبة للإنسان، والمحافظة عليها هي محافظة على ضرورات وجوده التي هي مقاصد الشرع، فضلاً عن حفظ حاجيات هذا الوجود بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعاملات، وأخيراً، حفظ تحسينات الوجود الإنساني من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.وإنما هي ضرورات إنسانية توجب الشريعة الحفاظ عليها من قبل الدولة والجماعة والفرد، فإذا قصرت الدولة وجب على الأمة أفراداً وجماعات تحملها، لذا كان مدخل "الواجب الشرعي" في الرؤية الإسلامية هو المدخل الأصلح لفهم نظرة الإسلام للإنسان ومكانته وحقوقه، خاصة السياسي منها، وهو المدخل الذي نختاره هنا تحقيقاً للمنهج الذي يربط بين الدراسة الاجتماعية السياسية والمفاهيم الشرعية من أجل بلورة رؤية إسلامية ومعاصرة للمرأة والعمل العام -الإقتصادي والسياسي.

يعد مفهوم "العمل" أحد المفاهيم القرآنية الأساسية، حيث يرتبط في الاستخدام القرآني بمنظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى خاصة مفاهيم: الإيمان - التقوى الاستخلاف الابتلاء الشكر، فجعله الله شرطاً من شروط الإسلام وسبباً في الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة، كما ربط به الجزاء، وبنى التفضيل بين العباد والتفاوت في المنزلة والدرجة لديه على العمل لا على الجنس أو النسب(١٣).

وقد جعل الله للأفعال الإنسانية أحكاماً في الشريعة، فكان الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين هو "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً"، وأصطلح الأصوليون على تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو التخيير بالحكم التكليفي، وعلى تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع الحكم الوضعي، فالحكم التكليفي مقصود به طلب فعل من المكلف، أو كفه عن فعله، أو تخييره بين فعل شئ والكف عنه، وأما الحكم الوضعي فليس مقصوداً به تكليف أو تخيير وإنما المقصود به بيان كون الشئ سبباً أو شرطاً أو مانعاً للحكم. وينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام : الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، ذلك أنه إذا كان طلب الفعل على وجه الإلزام كان واجباً، وإن كان اقتضاؤه ليس على وجه التحتيم والإلزام كان مندوباً، وإذا اقتضى كفاً عن فعل فإن كان اقتضاؤه ليس على وجه الإلزام كان حراماً وإن لم يكن على وجه الإلزام كان مكروهاً، وإذا خير الشارع المكلف بين الفعل والترك كان مباحاً. (١٤)

وينقسم الواجب من جهة المطالب بأدائه

إلى واجب عيني وواجب كفائي، فالواجب العيني هو ما طلب الشارع فعله من فرد أو أفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام المكلف به عن آخر، أما الواجب الكفائي فهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين لا من كل فرد بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدي الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقي، وإن لم يقم به أي فرد من الأفراد المكلفين أثموا جميعاً بإهمال الواجب(١٥).

ويختلف الواجب الكفائي عن الواجب العيني في أن الأول هو ما طلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين، لا من كل فرد منهم، لأن مقصود الشارع حصوله في الجماعة، أي إيجاد الفعل لا ابتلاء المكلف، فإذا فعله البعض سقط الفرض عن الباقين، لأن فعل البعض يقوم مقام فعل البعض الآخر، فكان التارك بهذا الاعتبارفاعلاً،وإذا لم يقم به أحد أثم الجميع، فالطلب في هذا الواجب منصب على إيجاد الفعل لا على فاعل معين، أما الواجب العيني فالمقصود تحصيل الفعل ولكن من المكلف. ومن أمثلة الواجب الكفائي الجهاد والقضاء والإفتاء والتفقه في الدين وأداء الشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيجاد الصناعات والحرف والعلوم التي تحتاجها الأمة وإعداد القوة بأنواعها، ونحو ذلك مما يحقق مصلحة عامة لأن فروض الكفاية تهدف غالباً الى مصلحة عامة للأمة(١٦).

إنما يأثم الجميع إذا لم يحصل الواجب الكفائي لأنه مطلوب من مجموع الأمة، فالقادر على الفعل عليه أن يفعل، والعاجز عنه عليه أن يحث القادر وتحميله على فعله، فإذا لم يحصل الواجب كان ذلك تقصيراً من الجميع، من القادر لأنه لم يفعله ومن العاجز لأنه لم يحمله عليه ويحثه(١٧).

وإذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائي كان واجباً عينياً عليه، وترتبط العينية هنا بالمقصود وتحققه فإذا لم يتحقق ذلك أضحي فرض عين على من يليه، فالمحك الأساسي لا يكمن بأي حال في الكم، فليس قيام فرد أو فئة بالغرض في حد ذاته كافياً، بل الكفائية كفائية غرض وقصد لا كفائية كم وكما صورها بعض الفقهاء بأن فعل الواحد يسقطها عن الجماعة، فالعبرة بالمقصود. ويذهب بعض الفقهاء إلى أن القائم بفروض الكفاية له مزية على القائم بفروض العين لإسقاطه الحرج عن الأمة(١٨).

ويدخل العمل السياسي في إطار الواجبات، فهو إما فرض عين كالبيعة العامة والشورى العامة، أو فرض كفاية كالجهاد والولايات العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإذا كان تعريف "السياسة" في علم السياسة الغربي يرتبط بمفاهيم الشعب والقانون والسلطة والمصلحة العامة والدولة، ويستبطن قيم الصراع والتكيف والحلول الوسط وتحكيم الواقع، فإن مفهوم "السياسة" في الرؤية الإسلامية التوحيدية هو القيام على الشئ بما يصلحه، وهي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى

الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، وبذا تتسم بالعموم والشمول وتخاطب كمفهوم كل فرد مكلف في رسالة الإسلام بأن يرعى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين ويحكم بما أنزل الله وينصح لله ورسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، وبذا يرتبط مفهوم السياسة بالتوحيد والاستخلاف والشريعة والمصلحة الشرعية والأمة ويتكامل العمل السياسي من خلال مفهوم الواجب مع باقي مفاهيم الرؤية الإسلامية مستبطناً القيم الإسلامية وأبرزها العدل(١٩).

ويتميز هذا المفهوم عند استخدامه في التنظير والتحليل السياسي للرؤية الإسلامية بما يلي:

أولا : انضباط المفهوم، إذ إن ارتباطه بالمفاهيم الشرعية وأحكام الشريعة وما وضعته من ضوابط وحدود للعمل السياسي وقواعد لقياس المصالح عند تعارضها وفق ميزان الشريعة وصلتها بالضرورة الشرعية وحدودها وضوابطها وارتباطه بمنظومة المفاهيم الإسلامية الحاكمة يحقق له الاستقرار والانضباط : أصولاً وطبيعة ومقاصد. وبذا يتميز عن مفهوم السياسة الوضعية من ناحية ارتباطه بالمصلحة العامة ونسبية تعريفها وفصله بين السياسة والأخلاق(٢٠).

ثانياً: ربط العمل السياسي بالمسئولية الفردية، إذ يعد العمل السياسي واجباً شرعياً لا ينفك عنه أحد من الناس، إما على وجه العينية أو على وجه الكفائية، فالعمل السياسي ليس سنة ولا نافلة ولا تطوعاً بل فريضة تتأسس على مفهوم الاستخلاف الذي هو مصدر الالتزامات الإيجابية والسلبية التي تقع على عاتق المسلم، حيث يجب عليه النهوض بأعباء هذه الخلافة حتى يتم له صوغ الحياة الإنسانية على عين هذه الشريعة إعلاءً لكلمة الله في الأرض وإخلاصاً لله تعالي في العبودية(٢١).

وإذا كان العمل السياسي مسؤولية فردية، فإنه كذلك مسؤولية جماعية تضامنية، إذ يجب على الأفراد إعانة القائمين بفروض الكفايات ما تيسر لهم ذلك، وإعانة الدولة التي يناط بها القيام ببعض الفروض كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض كفاية تكلف الأمة بإقامته، فإن أقامته الدولة والذي هو في حقها أوجب سقط عن الفئات الأخرى، وفي حالة تقصيرها يطول الوجوب كل فرد من الأمة، فالواجب على الأمة مراقبة الحكومة وحملها على القيام بواجباتها الكفايه وتهيئه الأسباب اللازمة لأدائها، فإذا قصرت في ذلك أثمت الأمة لعدم حملها الحكومة على تهيئة ما تقام به فروض الكفايات وأثمت الحكومة لعدم قيامها بالواجب الكفائي مع القدرة فبناءً على الوحدة بين الفرد وأمته والمستمدة من معني التوحيد فإن لكل أمة حساباً جماعياً عند الله إلى جانب الحساب الفردي لكل إنسان، مما يجعل مسؤولية الأمة تقع على عاتق كل فرد من أبنائها، وشعور كل فرد بأنه محاسب على أمته وسلوكها وأوضاعها كما يحاسب عن نفسه يضبط غاية

الاستخلاف ويحافظ على استمرارها ويربطها بالعبادة والتوحيد ولا يخضعها للمصلحة الجماعية أو الفردية المنقطعة عن المصلحة الشرعية ويحقق الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة(٢٢).

ويختلف مفهوم "الواجب" عن مفهوم "الحق" في هذا السياق، حيث إن الأخير قد يمكن التنازل عنه أو عدم استخدامه، وهو ما يؤدي إلى عدم المشاركة والسلبية السياسية التي تصبح في لحظات الضعف الحضاري وعدم تحكيم شرع الله خيانة الله ورسوله، فمفهوم الواجب بما يتضمنه من قيم الأمانة والمسؤولية يختلف عن مفهوم الحق في الفلسفة الوضعية. وإذا كانت الأدبيات السياسية تستخدم مفهوم الحق رغم ما سبق ذكره من تحفظات عليه فإن الواقع يبرز مشكلة ما يمكن أن نطلق عليه في سياق هذا الاجتهاد "التعسف السلبي في استخدامه الحق" بإعراض الأفراد عن المشاركة السياسية في كثير من الدول الإسلامية في ظل حكومات تعاني من أزمة الشرعية، لذا فإن مفهوم الواجب لا يعبر عن رؤية إسلامية نظرية بل يصلح أساساً حركياً تعبوياً لنهضة تنموية وحضارية.

ثالثا: درجة "الديناميكية" العالية التي يتمتع بها المفهوم، حيث إن الواجبات الكفائية قد تصبح واجبات عينية كما في الجهاد فإذا لم يحصل المقصود بالمكلف صار فرضاً عينياً على كل مكلف"(٢٣)، وهو ما يميزه عن مفهوم الدور بأبعاده "الستاتيكية" بل إن الأحكام الشرعية قد تتغير درجاتها عند الضرورة، فيصبح الحرام واجباً كما في هجرة المرأة بمفردها من دار الكفر، وبذا يدخل الواقع مع المصلحة الشرعية في تحديد درجة الحكم وفق الفتوى الشرعية. كذلك يرتبط مفهوم الواجب في بعده الديناميكي بالقدرة، فالحكم التكليفي لابد أن يكون في مقدور المكلف واستطاعته.

رابعاً: تركيبية المفهوم، إذ أنه ليس مفهوماً اختزالياً جامعاً بلا تحديد، بل يميز المفهوم بين الأفراد، وقدراتهم، فطلب الكفاية من جهة الطلب الكلي متوجه للجميع، إذا قام به البعض سقط عن الجميع، أما من الناحية الجزئية ففيه تفصيل وينقسم أقساماً بل ربما تشعب، ولكن الضابط له أن الطلب وارد على البعض وبالتحديد على من كان في أهليته الواجب المطلوب لا على الجميع عموماً، وبذا تتم التفرقة بين الفئات المختلفة كل وفق أهليته، ومع ما ذكرناه من عدم خلو أحد من واجب من الواجبات السياسيةومع الأخذ في الاعتبار "القدرة" أي إمكانية تحصيل شروط الأهلية لأنها كسبية في أغلب الأحوال، وبذلك يصبح التساؤل في بحث المرأة والعمل السياسي عند كل حكم هو : "أي امرأة؟"، لا تعميم الأحكام بالحديث عن "المرأة" استبعاداً من الخطاب التكليفي أو إلزاماً به، وهو ما يتلافى بدوره النظرة التنميطية الغربية للفئات الاجتماعية المختلفة، و يعبيء الكل مع مراعاة الفردي.

الجهاد والسياسة والتنمية

إذا كانت البيعة بما تعنيه من التزام بالشريعة، والشورى بما تمثله من مشاركة للأمة في الإدارة السياسية، هما أساس نظام الخلافة الإسلامية، فإن تكييف الخلافة ذاتها هو أنها ولاية إقامة الدين وتدبير المصالح العامة على الجملة أو ولاية حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وهذا جوهر الولاية الإيمانية لكل مسلم/ فرد، إلا أن ولاية أولي الأمر منا تختص بهم بحكم عقد التولية الذي يخصص ممارسة الوظائف السياسية المرتبطة بإدارة شؤون الأمة لطائفة منهم والتي لا يستطيع القيام بها كل أحد، فهي على سائرالأفراد فروض كفاية، وبحكم عقد البيعة فرض عين على من بويع.

وتتأسس الطبيعة التعاقدية للبيعة، والتي يكيفها البعض قانونياً بأنها "تفويض" في حين يذهب آخرون إلى أنها "وكالة ونيابة" ،على قاعدة أساسية لنظام الحكم في الإسلام هي حاكمية الله أي كونه تعالي مصدر الشريعة، والأمة صاحب الشريعة، وأولي الأمر قائمين على الإدارة السياسية، وعلي ذلك فإن الوجه الآخر للبيعة هو المسؤولية السياسية، فسلطتهم ليست مطلقة بل مقيدة بالشرع والشورى، وبذا يصبح عدم الالتزام بالشرع وترك الشورى واقتراف الظلم موجباً للمسؤولية السياسية ومبرراً للعزل، واسترداد الأمة ولايتها مرة أخرى لتعهد بإدارتها إلى غيره أو غيرهم(٢٤).

ويأخذ العزل أشكالاً سلمية كما قد يأخذ الشكل العنيف أو ما يسمي بالخروج على الحاكم، وهو الذي انقسمت بشأنه الآراء في الفكر الإسلامي إلى ثلاث مدارس رئيسية: مدرسة الصبر، ومدرسة السيف، وبينهما مدرسة التمكن كشرط للخروج، وإن اجتمعت تلك المدارس كلها رغم اختلافاتها على الخروج على الحاكم إذا ارتكب كفراً صريحاً، وهو الشرط الذي بقي تاريخياً أقرب إلى الفرض النظري البحت(٢٥).

وقد ظلت هذه المدارس رغم اختلافها تري الثورة المسلحة شكلاً أساسياً من أشكال التغيير السياسي، فالفريق الأول يرفضها لمحاذير خاصة بوحدة الأمة ويفضل التغيير بالقلب واللسان، والفريق الثاني يقبلها ويبررها إذ التغيير لازم باليد، والفريق الأخير يقبلها بشروط، ولكنها تبقي في التحليل الأخير محور الخلاف، ولم تتعرض الكتابات الفقهية أو الفلسفية إلا نادراً لمسألة عدم التعاون مع الحاكم، وظل تناول هذه المسألة يأخذ البعد الفردي حيث أشار البعض إلى سلوك بعض العلماء ومقاطعتهم للحكام الظالمين، ولم يتم طرح الأمر على المستوي العام. وإذا كانت المدارس الفكرية الإسلامية قد اختلفت في هذه القضية مع وجود الدولة الإسلامية التي تحكم بالشرع وإن شابها قصور، فإن الحاجة تصبح ماسة في ظل الدولة القطرية العلمانية التي سادت كشكل من أشكال الدولة في معظم بلدان العالم الإسلامي إلى إعادة

النظر في "خطاب الخروج" وتجديده، فقد ترتب على انهيار القيم الحضارية واختفاء الدولة القومية المتكاملة أن حدث انفصام بين النواحي العقيدية والنواحي النظامية، ولم تقتصر الأنظمة الحاكمة على الفصل بين الدولة والعقيدة، بل دخلت أحياناً مع الأخيرة في صراع، وبدلاً من أن تعلن الدولة القطرية الالتزام بالشرع وتجعله أساس النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وتقيم على نهجه علاقاتها الدولية، تبنت هذه الدولة الايدلوجيات الوضعية وأسست عليها نظمها المختلفة مما أدي إلى وقوعها في أزمة شرعية حادة نتيجة تخليها عن أداء وظيفتها العقيدية، بل وحتى وظائفها المفترضة في النظرية الغربية وهي تحقيق التكامل والهوية والشرعية والتغلغل والمشاركة والتوزيع، وبناء مؤسسات تتسم بالتكيف والتعقد والإستقلال والإتساق(٢٦).

ويثور في هذا السياق التساؤل : كيف استطاعت الدولة القطرية الاستمرار رغم أنها لم تحقق وظائفها ولم تتسق في شكلها وطبيعتها مع ثقافة الأمة وظروفها الحضارية؟

يرجع البعض استمرار الدولة القطرية العلمانية في المحيط الإسلامي والعربي بل وترسيخها في التربة الواقعية بعد قرابة نصف قرن من نشأتها إلى قدرتها على بلورة آليات لاستيعاب الجماعات والفئات المختلفة، والمؤسسات الفكرية والدينية والأحزاب والقوي السياسية، وتوفيرها للحد الأدنى من المطالب والمخرجات التي تتطلبها بيئة النظام السياسي من ناحية، إلى جانب استخدام العنف واعتمادها المتزايد على القمع من ناحية أخرى، في حين ترجع دراسات أخري استمرار الدولة إلى أثر العوامل الخارجية والظروف الدولية وطبيعة النظام الدولي القائم، وتري أن الدولة القطرية نشأت في البداية كانعكاس للطبيعة السياسية لهذا النظام الدولي في مرحلة الاستعمار واستمرارها يرجع إلى طبيعة شكل الدولة السائد فيه الآن، وطبيعة النظام الاقتصادي الدولي الرأسمالي المهيمن وحسابات السوق العالمية، والتي تحقق نجاحها بالاعتماد على هذا الشكل من العلاقات غير المتكافئة(٢٧).

إن الدولة القطرية لم تتحرر حقيقة بعد الاستقلال، بل خضعت لأشكال جديدة من التبعية الاقتصادية والسياسية بل والإعلامية والتربوية، وهو ما يسمي بالاستعمار الجديد أو "الاستعمار الهيكلي" الذي تتداخل فيه السيطرة الخارجية مع الاستبداد السياسي والقوي الدولية مع النخب الحاكمة في علاقات ومصالح تصفها بعض الكتابات بأنها علاقة مركز بهامش، مما يجعل مفاهيم وشروط "الجهاد" و"الخروج" و"التغيير" متداخلة في الواقع العملي ولا يمكن فهم أي منهما بمعزل عن الآخر.

فالجهاد وظيفته إقامة الدين وحفظه وإزالة الشرك ومواجهة أي عدوان يستهدف الشريعة أو أي اعتداء على الدولة الإسلامية ونظامها من جانب أي قوة خارجية، وهي ذات الأهداف التي

يتم "الخروج" من أجلها لكن في مواجهة نظام الحكم الداخلي حال استبداده وتركه الشورى، و في ظل العولمة تتداخل هذه المساحات بشكل معقد.

إن حفظ الدين كأول مقاصد الشرع هو غاية كل من الجهاد والخروج، كما أن كليهما أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، والأصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه فرض كفاية أي إن الأمة كلها مكلفة بإقامته، ولكنه إذا لزم كل أحد لم يتفرغ الناس لمصالح دنياهم، لذا يصبح واجباً في حق الدولة خاصة في الأمور النظامية ويسقط عن الأفراد إلا في الأمور الفردية اللازمة لضبط علاقاتهم، فإذا قصرت الدولة أصبح واجباً على كل فرد، وبذا تصان الأمة من عوامل الانهيار الذي هو نتيجة حتمية للانحراف عن الشرع.

فالجهاد فرض كفاية عند جمهور الفقهاء، إذا قام به البعض سقط عن الباقين وإذا لم يقم به من فيه كفاية أثم الجميع، وهو واجب إذا دخل العدو ديار المسلمين، كما أن مراقبة الحاكم وتقويمه فرض كفاية يقوم به أهل الاجتهاد وأهل الحل والعقد الذين لهم حق نقض بيعة الحاكم وعزله إذا أخل بالشريعة الإسلامية والعدل.

وإذا كان الجهاد المسلح لم يعد في أحيان كثيرة ممكناً نظراً لطبيعة الاستعمار الجديد الهيكلية، كما أضحي الخروج المسلح أيضاً متعذراً في أقطار إسلامية عديدة لقوة الدولة وبطشها في مواجهة المجتمع، فإن الجهاد والخروج لا يسقطان كواجب على الأمة، بل يأخذان شكلاً مختلفاً يتفق والواقع الراهن الذي تمر به الأمة الإسلامية والذي لم يسبق له مثيل في تاريخها، ألا وهو الشكل الهيكلي، أي الذي يجعل تحرير الأبنية والمؤسسات والهياكل هو ساحة الجهاد ومجال الخروج بهدف استعادة الشرعية الإسلامية وحقوق الأمة بأسرها- أفراداً وطوائف وجماعات.

لقد أصبحت ساحة التنمية هي ساحة العمل الجهادي، وساحة المجتمع هي ساحة استعادة الشرعية الإسلامية، فالتنمية يلزم أن تكون عملية تحرر شامل وتغيير بنائي اجتماعي واقتصادي وسياسي متكامل ذات أبعاد قطرية وقومية تقوم على تعبئة الإمكانات وتوظيفها بأفضل ما يمكن لتحقيق استقلال الأمة، مع بلورة آليات للتنمية لا تقتفي بالضرورة أثر النمط الغربي بل تعتمد على القدرات الذاتية وتتسق مع البناء الاجتماعي والثقافي وتعتمد على الإنسان وتحدد بدقة مجالات الدولة ومجالات الجماعة كي يتم التوزيع الواعي للأعمال الحضارية، فالجهاد في مجتمعات إسلامية عديدة ينبغي أن يكون تربوياً وإعلامياً واقتصادياً وسياسياً، وهو ما يتطلب نفيراً عاماً "يحضر" فيه المجتمع بعد أن غابت أو عجزت

النظم السياسية.

أما الخروج فإن الشكل الذي يجب أن يطرح له ويتم تأصيله فكرياً وبلورة آلياته واقعياً هو ما يسمي "الدفاع الشرعي العام" في كتابات إسلامية، و "العصيان المدني" في الكتابات الغربية. فإذا كان العنف كوسيلة لتغيير أنظمة الحكم المخترقة التابعة غير مطروح في أقطار إسلامية كثيرة لأسباب داخلية وعوامل خارجية فإن "اللاعنف" قد يصبح في لحظة تاريخية ما أصلح وأجدى في تحقيق التغيير.

وتقوم فكرة "الدفاع الشرعي العام" على حرمان النظام السياسي غير الشرعي من المساندة والتأييد عند تجاوزه، فالامتناع عن المشاركة في أمر غير شرعي نتيجة طبيعية لإخلال الحاكم بواجباته وفي مقدمتها الالتزام بإقامة العدل ورعاية الحقوق، والنظام الإسلامي يقوم على الالتزامات. فإذا اسقط الحاكم واجبه سقط واجب الرعية في طاعته ونصرته، وهو الامتناع الذي يأخذ صوراً عديدة كالاحتجاج الرمزي وعدم التعاون الجماعي والاعتصامات والإضرابات وغيرها من "أسلحة اللاعنف"، و يمكن أن يكون جزئياً في مجالات معينة وبقدر الحاجة، فالثورة الشاملة أو المقاطعة التامة غير مفيدة في سياقنا التاريخي هذا،فضلاً عن كونها تضع المجتمع في مواجهة الأنظمة في حين أن ما نرمي إليه ونرومه هو التدافع البناء الذي يخدم الأمة في النهاية و لا يفرق شملها أو يهدر في المواجهة العنيفة طاقاتها.

والحركة المجتمعية الشاملة لا يصمد أي نظام في مواجهتها إذا أحسنت إدارة اللاعنف واستخدمت الآليات المختلفة بشكل جيد.

المرأة نموذجاً

يعد هذا السياق لازماً في طرح مسألة جهاد المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر، فإذا كان هناك إجماع على وجوب الجهاد على المرأة عند دخول العدو دار الإسلام والنفير العام، بل ذهب البعض إلى أنها تقاتل حينئذ بغير إذن زوجها[٢٨] فإن المرأة في ظل الظروف الراهنة للأمة يجب عليها وجوب عين الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شتى مستوياته، وهو الأمر الذي أغفلته كثير من الكتابات الإسلامية المعاصرة عن المرأة والتي اكتفت إما بالسرد التاريخي لدور المرأة في مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم، أو التخريج الفقهي لحكم جهادها دون تنزيل الحكم على واقع المرأة في ظل التحديات التي تواجه الأمة. واقتصر تحليل دور المرأة في "الخروج" على تناول وقائع مشاركة السيدة عائشة في موقعة الجمل والخروج على علي رضي الله عنهما، في حين ظل طرح حكم جهاد المرأة يدور في إطار فرضية الكفاية دون التفات إلى أن فريضة الكفاية لا تنفي مشاركة النساء وفق القدرة والرغبة في القتال المسلح والخدمات الإنسانية والطبية العسكرية كما حدث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما يتطلب قيام الدولة

بتوفير التدريب العسكري على فنون الحرب المختلفة للقادرات الراغبات، إلى جانب توفيرها لتدريب عام على الدفاع المدني للكافة كي تكون كل امرأة مؤهلة إذا ما أضحي الجهاد فرض عين وتهددت الدولة الإسلامية، وهو حال العديد من البقاع الإسلامية اليوم.

أما في حالة عدم توفر شروط القوة اللازمة للجهاد المسلح ووجوب الجهاد الهيكلي فإن النساءيلتزمن بالمشاركة في جهود التنمية في شتي المجالات، كل واحدة على قدر جهدها ووسعها وقدرتها.

ويتميز طرح مسألة حركة المرأة في العام و السياسي في الواقع الراهن من خلال المدخل الشرعي المركب السالف صياغته بما يلي:

١-إنه يمثل إطاراً مرجعياً شرعياً لحركة المرأة يجعل مسؤوليتها في الفعاليات الاجتماعية والسياسية المختلفة، مشاركة أو امتناعاً واجباً عينياً، وهو ما يشكل أساساً تعبوياً يقوم على عقيدة الأمة ويدفع لدمج المرأة في أنشطة الأمة، وهما الدمج والتعبئة اللذان فشلت شعارات التنمية والمواطنة الصالحة في تحقيقهما علي مستوي جماهير النساء في العالم الإسلامي.

٢- إنه يشكل خطاباً جديداً يتجاوز الجدل السائد بشأن عمل المرأة، والذي يتراوح ما بين الخطاب العلماني الذي يري أن عمل المرأة خارج بيتها بمقابل مادي هو معيار استقلالها الاقتصادي ومساواتها الاجتماعية وأساس مشاركتها السياسية، والخطاب الإسلامي الذي تتفاوت درجاته بشان عمل المرأة خارج بيتها بين التحريم والإباحة، إذ يصبح عمل المرأة أياً كان نوعه وفي أي مجال وقطاع واجباً شرعياً لا يسقط عنها وتأخذ مقولات سد الذرائع و فتنة النساء منزلة متأخرة في سياقه لتقديم الأهم و هو عرض الأمة على الغلو في الخوض في تفاصيل آداب متروكة للفرد لا دخل للحاكم بها تنظيماً أو تعزيراً، و هذا في مقابل الرؤية النسوية التي تعتبر"تمكين"النساء مكسباً فئوياً أوطموحاً فردياً مشروعاً.

٣- إنه يمثل مدخلاً للتعامل بواقعية مع السياق التاريخي الذي تمر به الأمة، إذ تفرق فرضية العين بين النساء وظروفهن فتكلف كل امرأة بما يلائم قدراتها ومرحلتها والتزاماتها الأسرية، وتتحدد أولويات العمل بالمعايير الشرعية، ويعطي العمل الاجتماعي بغير مقابل مادي ثقلاً موازياً للعمل المؤسسي بمقابل مادي. فالعبرة في المنظور الإسلامي بتحقيق المقاصد وليست بدرجة المؤسسية أو البعد المالي.

٤- لقد قام الاستعمار التقليدي ثم الاستعمار الجديد بتجاوز بل ومحاولة القضاء على الوحدات الاجتماعية للكيان الحضاري الإسلامي كالأسرة الممتدة والحارة والنقابة والجامع والطريقة، وهي الوحدات التي كانت تجذب الأفراد بشكل يومي إلى حلبة التفاعل السياسي، إلى جانب مؤسسات كالوقف والمستشفيات والمدارس والأسبلة والتي كان لها دور اجتماعي بارز، وهي الفاعلية التي افتقدتها

المؤسسات المستوردة التي لم تستطع أن تحقق الصلاحية في المجتمع لغربتها عنه، لذا كان إحياء هذه الوحدات الاجتماعية لازماً إذا أريد لجهود التنمية أن تنجح، وكان العمل الاجتماعي الذي يستهدف تنمية المجتمع ورفع مستوي أفراده والذي يسمي في الكتابات المعاصرة "العمل التطوعي" في الرؤية الإسلامية واجباً ويكتسب عند الحديث عن مسؤولية المرأة السياسية أهمية كبيرة لتميزه بملاءمة شروطه وظروفه لظروف قطاعات واسعة من النساء، إلى جانب القبول الاجتماعي لحركة المرأة في إطار وهو ما يعطيها حرية أوسع في هذا المجال الهام تكرس تواجدها العام و تكسر التحفظ الثقافي/التقليدي غير الإسلامي تجاه مشاركتها السياسية.

كذلك فإن الدوران مع المقاصد والغايات في الرؤية الإسلامية وليس الشكل المؤسسي، يفتح الآفاق أمام كل صور العمل الإنتاجي مثل الصناعات الصغيرة داخل المنازل، والتي تتيح للمرأة تحقيق الاكتفاء في بعض السلع الاقتصادية وتحقيق إنتاج في سلع أخرى، مع ممارستها في نفس الوقت لمسؤوليتها الأسرية، وهو ما يجعل فكرة "تقسيم العمل الاجتماعي" وهي فكرة غربية في الأصل في حاجة إلي إعادة نظر، حيث تثير الجدل بين المؤيدين الذين يعطون الأولوية لدور المرأة في الأسرة، والمعارضين الذين يقرنون مشاركة المرأة في التنمية بالعمل بأجر خارج بيتها، وهو الجدل الذي يتجاهل تداخل الواجبات وتعدد المستويات واختلاف النظرة الإسلامية للعمل وأشكاله والمؤسسات السياسية وآلياتها عن الرؤية الغربية، ووضع المسألة داخل الإطار الإسلامي والجهادي ينقل هذا الجدل نقلة نوعية ويستدعي التجديد من الطرفين الإسلامي و العلماني في خلق أشكال ودوائر شتى متنوعة للمشاركة تحترم الأمومة لكنها تتيح الخروج،و تدفع للمشاركة مع تقديم خدمات وتسهيلات للأمهات وذوات المسؤولية الأسرية الخاصة.

(ليس هذا مجال تقديم النقد الشديد لإعفاء الخطاب الإسلامي- الفقهي والمعاصر على حد سواء- للرجال من مسئوليات الأسرة و إنعكاس ذلك في إلتزامات عليهم وكذا حقوق وظيفية لهم للقيام بها- ليس محاكاةً للتجربة الغربية بل إتباعاً للسنة النبوية)

إن مشاركة المرأة في العمل الجهادي بكل صوره هو واجب عيني تلتزم به كل امرأة على الصورة التي تناسب قدراتها وإمكاناتها، وإذا كانت الرؤية الإسلامية تعطي ثقلاً أكبر في العمل السياسي للمؤسسات كالنقابات والاتحادات وتعطي مسؤوليات أكبر لوحدات كالمساجد والمدارس والأوقاف كما ذكرنا آنفاً، فإن حركة المرأة يجب أن تركز علي دعم هذه

الأبنية (مع عدم الإقتصار عليها بالطبع) وإضعاف الأبنية الأكثر تغريباً واختراقاً، وهو ما يستلزم بلورة آليات جديدة لحركة المرأة السياسية، ونظرة جديدة لمجالاتها، وصياغة جديدة لمؤشرات دارستها ومتابعتها تختلف عن المؤشرات المستخدمة في الدارسات الاجتماعية والسياسية الحالية.

ويبقى سؤال أخير:هل يمكن تقديم رؤية جديدة للحقوق والمشاركة السياسية للمرأة دون تجديد في النظرية السياسية الإسلامية والعربية (بل والغربية)على حد سواء للخروج من أسر مركزية الدولة في هذه النظرية، تلك المركزية التي تكبل أي محاولة للنهضة وتقيد أي تصور للحرية الإجتماعية والسياسية الحقيقية؟

نحسب أن هذا هو السؤال الحاسم، ليس من أجل النساء، بل من أجل الأمة، وفي سبيل الله- والله أعلم ■

الهوامش

(١)
Peter Jones,"Review Article:Re examinig Rights", The British Journal of Political Science,Vol. 19, January 1989 , p.69

(٢) أنظر على سبيل المثال:
-د. علي عبد الواحد وافي،حقوق الإنسان في الإسلام،القاهرة:إدارة الثقافة بوزارة الأوقاف، د.ت.
-محمد الغزالي،حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة،ط٣، ٢٢٤ القاهرة:دار الكتب الإسلامية،١٩٨٤،ص ص٢٣١-٣٥٣.

(٣)
Raymond Polin,"Le Concept Philosophique des Droits de l'Homme" , Revue de Science Morale et Poli- , Printemps 1989 , ١٤٤ No. tiques , pp167-170

(٤)
A.J. Milne , Human Rights &Human Diversity :An Essay in the Philosophy of Human Rights ,New York : State University Press , 1986 , pp.107-115

(٥)
Ibid. , pp.1-2

(٦)
Louise Shelly,"Human Rights as an International Issue" , in Annals of the American Academy of Political and Social Science ,No.506 , November 1989, p47

(٧)
Milne , op.cit., pp.1-5

(٨)
L.W.Sumner , "Rights Denaturalized", in Utility :R.G.Frey(ed.) and Rights ,Oxford:Blackwell,1985 , pp.20-41

(٩)
Morton.E. Winston , "Understandin Human Rights" , in:Morton California:Wadsworth The Philosophy of Human Rights ,E.Winston(ed) INC,1989 ,pp.3-5

(١٠)
R.L.Curry & L.L.Wade , A Theory of Political Exchange:Economic Reasoning in Political Analysis , New Jersey:Prentice Hall , 1968

١١)
Alasdair MacIntire , "Some Consequencea of the Failure of the Enlightenment Project" , in:W, op.cit. , pp.89-112

(١٢)
Human Rights & Anthropology , Theodore E.Downing et.al.(eds.) , Cambridge:Cultural Survival INC., 1988 , pp. 9,22-23,91-103

(١٣) أنظر الآيات التي ورد فيها لفظ "العمل" بصيغ مختلفة في القرآن تجت مادة (عمل) في:
-محمد فؤاد عبد الباقي،المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم،القاهرة:دار الحديث،د.ت.،ص ص٤٨٣-٤٨٨.

(١٤) أنظر:
-د.عبد الكريم زيدان،الوجيز في أصول الفقه،بيروت:مؤسسة الرسالة،١٩٨٧،ص ص ٢٣-٣٠.
-عبد الوهاب خلاف،علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي،ط٨، الكويت:دار القلم،د.ت.،ص ص ١٠٠-١٠٤.
-د.علي حسب الله،أصول التشريع الإسلامي،ط٦،القاهرة:دار الفكر

العربي،١٩٨٢،ص ص ٣٧٥-٣٧٦.
(١٥)أنظر:
-د.عبد الكريم زيدان،مرجع سابق،ص ص ٣٠-٣٥.
(١٦) محمد بن إدريس الشافعي الرسالة، ط٢، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٩، ص ٣٦٣-٣٦٩.
(١٧) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام ، بيروت : دار الفكر، ١٣٤١هجرية، مجلد١،ص ١٢١.
(١٨) جلال الدين السيوطي،الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية،القاهرة:نشر مصطفي البابي الحلبي، ١٩٥٩، ص ١٤٤، ٤١٠.
(١٩) محيي الدين محمد محمود،السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث،رسالة ماجستير، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية،جامعة القاهرة،١٩٩٠،ص ص ٢٨٦-٣٦٤.
(٢٠) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل،التجديد السياسي والخبرة الإسلامية:نظرة في الواقع العربي المعاصر،رسالة دكتوراة،كلية الإقتصاد والعلوم السياسية،جامعة القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٣٣-٣٥١.
(٢١) فتحي الدريني،خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم،بيروت:مؤسسة الرسالة،١٩٨٢، ص ١٦-١٩
(٢٢) نصر محمد عارف،نظريات التنمية السياسية المعاصرة:دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي،رسالة ماجستير، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية،جامعة القاهرة، ١٩٨٨،ص ص ٢٠٨- ٢١٠.
(٢٣) عبد الكريم زيدان،مرجع سابق،ص ٣٧.
(٢٤) كايد يوسف قرعوش،طرق إنتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية،ط٢،بيروت:مؤسسة الرسالة،١٩٨٧، ص ٨١-٨٣، ٢٤٤- ٣٢٥.
(٢٥) نيفين عبد الخالق مصطفي،المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي،رسالة دكتوراة منشورة،القاهرة:مكتبة الملك فيصل،١٩٨٥،ص ص ٢٣٥- ٣٠٥، ٣٣٤- ٣٤٩.
(٢٦) جلال عبد الله معوض،علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية:دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراة،كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،١٩٨٥، ص ٥٢٧-٥٤٤.
(٢٧) أنظر:
بهجت قرني،"وافدة ومتغربة لكن باقية:تناقضات الدولة القطرية العربية"، المستقبل العربي،سنة ١٠،عدد ١٠٥،ديسمبر ١٩٨٧، ص ٣٠-٥١.
(٢٨) محمد بن الحسن الشيباني،شرح كتاب السير الكبير،تحقيق د.صلاح الدين منجد،القاهرة:معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، د.ت.،ج١، ص ٢٠٠- ٢٠١

تحولات الخطاب الروائي للمرأة المصرية

ثلاثة أجيال: لطيفة الزيات، سلوى بكر، ميرال الطحاوي

عبد الرحمن أبو عوف *

تحاول هذه الورقة أن تناقش وتحلل البعد السوسيولوجي لتحولات وتبدلات الخطاب الروائي للمرأة المصرية وخصوصيته وسط أفق الخطاب الروائي للمرأة كبعد إنساني وعالمي.

وذلك عبر ثلاثة أجيال يعبرن ويجيدن بالصورة والرمز حساسية الكتابة النسوية وهموم وإشكاليات الحياة الخاصة السرية والعامة السياسية والاجتماعية والخلافية التي تعيشها المرأة المصرية لحد ما في بقايا مجتمع ذكوري يعاني فيه الرجل ازدواجية رواسب النظرة الشرقية المتشيئة للمرأة، كجسد ومتعة في الفراش، نظرة مجتمع الجواري والحريم، رغم تأسيس مقومات المجتمع المدني في مصر لما لا يقل عن قرنين من الزمان منذ تحديث ونشأة مصر الحديثة بجهود محمد علي وإسماعيل وعبد الناصر وخروج المرأة للحياة بأوسع معنى وحصولها على حقوقها في التعليم والعمل واختيار الزوج والترشيح لمجلس الشعب والشورى والوظائف العامة مع الأخذ في الاعتبار بعض قيود مبادئ الشريعة الإسلامية التي هي مصدر كل القوانين المصرية وخاصة قوانين الأحوال الشخصية والميراث.

وتغطي هذه الورقة زمنيا وتاريخيا حوالي ٦٠ عاما نحاول أن نرصد عبرها تحولات الرواية وفنيتها وآلياتها السردية والحداثية عند المرأة كشكل أدبي بانورامي موسع قادر على التقاط نغمات العصر وتجسيد الهموم والإشكاليات المعيشة لسياق التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي في مسار الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية منذ الأربعينات وحتى التسعينات.

* ناقد أدبي مصري

ونهتم في التطبيق النقدي بالتوقف عند ثلاثة أجيال من الكاتبات المصريات، كن في النهاية تعبيرا روائيا مكثفا خلاقا وفنيا له دلالته، على وضعية كل مرحلة تاريخية من التطور السياسي والاجتماعي المصري ووضعية المرأة كمواطنة في نفس الوقت بجانب أن كلا من الثلاثة يصلحن في إبداعهن الروائي كنماذج لحساسية الكتابة النسوية وخصوصيتها في كل مرحلة من ناحية الرؤى والمضامين المطروحة وأيضا التقنيات الجمالية.

لطيفة الزيات: مرحلة الأربعينيات وجيل لجنة الطلبة والعمال

تصاعدت أزمة النظام الليبرالي الملكي في مصر والذي بدأت تأثراً بالأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٣٠. وانتهى دور حزب الأغلبية الشعبية حزب الوفد من دوره الوطني الثوري الديمقراطي وتراث ثورة ١٩١٩ بتوقيعه مع جبهة وطنية من الأحزاب أحزاب الأقلية معاهدة ١٩٣٦ مع الاحتلال الانجليزي، حيث قنعت البرجوازية المصرية وأحزابها الليبرالية ببعض الفتات من الحقوق والمكاسب الوطنية غير أن مسألة الاستقلال السياسي والاقتصادي لم تستكمل حيث كانت ثمة قاعدة عسكرية إنجليزية قائمة في منطقة قناة السويس تهدد استقلال مصر وتعطي للسفير الإنجليزي فرصة التآمر مع الملك لحصار المد الوطني الديمقراطي الشعبي، وأصبح حزب الوفد لا يختلف في تركيبته السياسية التي ضمت كبار الإقطاعيين والرأسماليين عن أحزاب الأقلية المتعاونة مع القصر والإنجليز وأبرزها حزب الأحرار الدستوريين بجانب ما وقع من اتفاقات وانسلاخات منه أبرزها انقسام النقراشي وأحمد ماهر وتكوين حزب السعديين ثم انقسام مكرم عبيد وتكوين حزب الكتلة وبرز فؤاد سراج الدين باشا سكرتيرا للوفد ولعب دورا في تمييع النحاس الثوري المعروف عنه.

لقد أدى كل ذلك إلى صراعات الأحزاب الليبرالية على كراسي الحكم وإرضاء الملك والإنجليز وتمت انقلابات دستورية وأدي عدم حل مشكلة الانتقال السياسي والديمقراطية والعدالة إلى غليان سياسي في أواخر الأربعينات ونمو ظهور قوى وتيارات سياسية جديدة حاولت أن تحقق مطالب الوطن فكانت هذه التيارات والقوى السياسية الجديدة تتوزع كالآتي الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكي بزعامة أحمد حسين بعد أن تحول عن جماعة مصر الفتاة وعديد من التنظيمات الماركسية والحزب الوطني الجديد بزعامة فتحي رضوان.. والطليعة والجناح اليساري الراديكالي من حزب الوفد بزعامة عزيز فهمي ومحمد مندور.. وعدد من المستقلين.

كانت جدلية الصراع الاجتماعي تغلي بالتناقضات وحدث نوع من الاستقطاب الطبقي وبات واضحا أن الليبرالية المصرية على النمط الغربي قد حشدت وزاد فساد القصر وخوفه من الاحتلال الإنجليزي خاصة بعد حادثة ٤ فبراير ١٩٤٢ وحصار الدبابات الإنجليزية للقصر الملكي وفرض حكومة النحاس أثناء الحرب العالمية الثانية.. لقد تصاعدت في نهاية الأربعينات الإضرابات العمالية والطلابية تطالب بالاستقلال وبضرورة قيام عقد اجتماعي جديد يتجاوز أزمة وإفلاس الليبرالية وحكم الإقطاع الملكي. كانت ثمة إرهاصات ثورة شعبية ديمقراطية. وولدت قيادة سياسية في شكل جبهة وطنية تضم أبرز عناصر هذه الأحزاب والتيارات السياسية من الأصوليين الإسلاميين والشيوعيين والراديكاليين والليبراليين والمستقلين.. وكانت (لجنة الطلبة والعمال) حيث وضعت لأول مرة محتوى اجتماعيا للحركة الوطنية بتوجهات تقدمية. ولقد قادت هذه اللجنة الحركة الوطنية وتصاعدت الإضرابات والمظاهرات العمالية والطلابية وكانت ذروتها في عام ١٩٤٦. ضد فاشية وديكتاتورية حكومة إسماعيل صدقي باشا رئيس اتحاد الصناعات وممثل أوعى شرائح الرأسمالية المالية.. والسياسي الداهية المقرب من القصر ووسيلة لضرب الوفد والدستور والمناور مع الاحتلال الإنجليزي ومحاولته عقد مفاوضات ومعاهدة سميت صدقي بيفي مع الإنجليز.

ولقد ضرب بقسوة إسماعيل صدقي المظاهرات العمالية والطلابية التي قادتها لجنة الطلبة والعمال وقام بأكبر حركة اعتقالات ضد العناصر الديمقراطية والماركسية أبرزهم سلامة موسى، ومحمد مندور وعبد القادر حمزة وعديد من الشيوعيين والطلاب والعمال.

في لهيب وأتون هذا الغليان السياسي استكملت لطيفة الزيات الطالبة بكلية الآداب قسم إنجليزي جامعة القاهرة وعيها السياسي وحددت موقفها الأيديولوجي حيث انتمت للتنظيمات الماركسية واعتنقت الفكر الماركسي، وشاركت في العمل السياسي، حيث وصلت لقيادة لجنة الطلبة والعمال ممثلة لطلبة كلية الآداب.

ويذكر أستاذها لويس عوض في مقدمة رواية (العنقاء) لطيفة الزيات وهى تحرق صورة الملك فاروق في حرم الجامعة أثناء هذه المظاهرات

(الباب المفتوح) وصعود الواقعية النقدية وأدب الالتزام

كتبت (لطيفة الزيات) روايتها الأولى (الباب المفتوح) والتي تعتبر علامة بارزة مؤسسة لرواية المرأة المصرية العربية في مسار الرواية المصرية

والعربية التي هيمن على خطابها سنوات طويلة الرجل الذكر، وظهرت هذه الرواية في فترة ازدهار وصعود مفاهيم الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية وما بشر به محمد مندور من التزام في الأدب كذلك ما أحدث النقاد الماركسيون الاجتماعيون من نشر ودفاع عن الواقعية في الأدب أمثال لويس عوض، ومحمد مندور ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس في كتابهما (في الثقافة المصرية) كذلك على الراعي وأحمد عباس صالح ورجاء النقاش وأنور المعداوي الخ.

وقد عكس هذا الاتجاه النقدي صعود ثورة يوليو ١٩٥٢ وبداية مشروع النهضة والتحرر الوطني الناصري بعد تأميم شركة قناة السويس وصمود الشعب المصري وعبد الناصر ضد العدوان الثلاثي الإنجليزي الفرنسي والإسرائيلي في ١٩٥٦ وتمصير الاقتصاد المصري وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي.. الخ.

في هذه المرحلة من صعود الحركة الوطنية والناصرية ظهرت أعمال بارزة لأدب الواقعية النقدية كتبها ماركسيون أو واقعيون لعل أبرزها رواية (الأرض) لعبد الرحمن الشرقاوي، و (أيام الطفولة) لإبراهيم عبد الحليم، و"أرخص ليالي" ورواية "قصة حب" ليوسف ادريس، وديوان صلاح عبد الصبور الناس في بلادي).

وكانت رواية (الباب المفتوح) للطيفة الزيات إثراء خلاقا في هذا الاتجاه الواقعي النقدي غير أنها أضافت شاعرية وتقنيات وآليات في السرد جديدة أدت لصباغة خطابها الفكري والسياسي في نسق جمالي وفني غير مباشر وغير خطابي.

لقد أدركت لطيفة الزيات بوعيها وبانغماسها في لهيب الحركة الوطنية الديمقراطية في منتصف الأربعينات أن الرجل المقهور المقموع من السلطة والدين والتراث وتراتب المجتمع الطبقي. هذا الرجل المقموع يمارس اضطهاده وقمعه للمرأة لذلك ناضلت ضد قهر السلطة بشجاعة عرضتها للاعتقال والسجن حتى يتحرر الرجل والمرأة معا ويستردان حريتهما وإنسانيتهما ويمارسان الحضور الفعال في تأسيس المجتمع المدني، ومجتمع الحوار والبنية ورفض المطلق والجاهز من الأحكام والقيم السلفية.

ولطيفة الزيات روائية رائدة لها نهجها التغييري والأسلوبي المتميز المحكم البناء والقائم على الواقعية النقدية الشاعرية الرحبة والتقاط وتجسيد جلاء العملية الاجتماعية والصراع السياسي ورؤية وتقديم الحدث والشخصيات وانعكاس القرارات الفوقية للسلطة على تحديد وتقرير مصائر الشخصيات، كذلك رسم الأجواء كل ذلك في سباق تحولات وتناقضات الحركة الوطنية منذ احتدام أزمتها في منتصف الأربعينات.

لقد كانت هذه الفترة الحرجة الحساسة من تاريخ مصر الحديث فترة منتصف الأربعينات والخمسينات فترة مليئة بالصراعات والطموحات السياسية والاجتماعية والثقافية وهى التي صعدت النضال الوطني بمحتوى اجتماعي تقدمي أدى لهدم المجتمع الملكي ثم الرأسمالي وحدد ضرورة تغير المجتمع الليبرالي المتهرئ وانتهى بتدخل العسكريين واستيلائهم على السلطة في يوليو ١٩٥٢. وكانت لطيفة الزيات في طليعة مناضلي اليسار والحركة الوطنية الديمقراطية.

وقد سجلت وجسدت وعبرت لطيفة الزيات عن صراعات وإشكاليات هذه الفترة سياسيا في رائعتها (الباب المفتوح) التي تعتبر شكلا من أشكال السيرة الروائية يذوب فيها المسار والمصير الشخصي الحياتي الخاص مع مصير الوطن وأحداثه السياسية والتاريخية وتبادل القطبين التأثير والتأثر في جدلية متشابكة ومعقدة تضع كل القيم السياسية للمسائلة.

وتبدأ الرواية بتفتح وعي فتاة مصرية في الحادية عشر من عمرها على انتفاضات الطلاب عام ١٩٣٥ وصدام العمال والطلبة مع السلطة وجنود الاحتلال الإنجليزي في ميدان الإسماعيلية (التحرير حاليا) وسقوط الشهداء والجرحى ومن ضمنهم شقيقها الكبير (محمود) فيتوهج عقلها وقلبها بحب الوطن والثورة، وانعكاس هذه الأحداث على أسرته الصغيرة وهى أسرة من الطبقة المتوسطة الصغيرة وتحفظ أبيها الموظف الصغير في آلة الدولة وخوفه من انجذاب أبنائه للنشاط السياسي، وتغطي الرواية فضاء تاريخيا وزمنيا شاسعا وبانوراميا فنتوقف عند أحداث ١٩٤٦ واستيلاء العسكريين على السلطة في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وخلع الملك وقيام الجمهورية وأحداث العدوان الثلاثي في ١٩٥٦.

واشتراك الفتاة الراوية في المقاومة الشعبية في بورسعيد واكتشافها الحب الحقيقي لها عند أحد زملاء أخيها المناضلين بعد أن تخلصت من حبها الرومانسي الأول وعدم تحققها منه.

ونتابع رصد صعود الثورة الوطنية الناصرية التي حولت الإمبراطورية الإنجليزية إلى دولة من الدرجة الثانية وأجبرتها المقاومة الشعبية التي اشتركت فيها بطلة الباب المفتوح على الجلاء عن أرض بورسعيد المقاتلة والتي تعمدت بالدم وسقوط (إيدن) رئيس الوزراء الإنجليزي. غير أن الكاتبة لم تشر لدور الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي في وقف هذا العدوان الثلاثي بجانب عدم إدراكها لمحاولة الولايات المتحدة الأمريكية أن ترتب أوضاع الشرق الأوسط في أحلاف ضد الاتحاد السوفيتي ووراثة الإنجليز والفرنسيين في المنطقة العربية.

إن هذه الرواية سجل واسع للأصداء السياسية والاجتماعية والنفسية لهذه المرحلة السياسية من عمر مصر المعاصرة وأيضا تصوير بانورامي ملحمي لنماذج من الشباب المثقف والمنتمي، وتقدم في النهاية صورة لجيل من الفتيات المثقفات المتحررات واللائي يناضلن جنبا بجنب مع الرجل من أجل تغيير قيم وأوضاع مجتمعهم، وتكسب بذلك عمقا وجدية ونضارة في شخصياتها وقدراتها ووعيها، ويلتحم الخاص مع العام في نسق واقعي شاعري يؤكد بهجة الحب والنضال من أجل المستقبل. إنها شهادة على جيل الأربعينات موثقة ومتقنة، وكانت بذلك رواية (الباب المفتوح) بداية تأسيس اتجاه رائد لكتابات المرأة المصرية والعربية، أثمر الآن أجيالا جديدة تساهم في الإبداع الروائي بمهارة وجرأة ووعي وتجديد في الرؤى وحساسية في الكتابة والتقنيات الجمالية وآليات السرد الحداثية.

وقد صدرت (الباب المفتوح) عام ١٩٦٠ وكان الشيوعيون في معتقلات الواحات بأمر عبد الناصر وقد أعقب صدور الرواية صمت مريب من لطيفة الزيات يحتاج لتفسير، ويبدو أنها تصالحت مع الأوضاع السياسية وعانت تجربة خاصة أبعدتها عن البدايات النضالية في الخمسينات، ولم يظهر لها إبداع أدبي واختفت أخبارها غير أنها في أواخر الثمانينيات قدمت لنا تفسيرا لهذا الصمت حيث أصدرت مجموعة (الشيخوخة وقصص أخرى) وهى مقاربة مترددة وخجلة لمحاولة كتابة سيرتها الفدائية تكشف عن تناقضات حياتها الخاصة والعامة وحبها الأول الذي أجهض وتفتح وعيها السياسي مع طلبة انتفاضة ١٩٤٦، وارتباطها برمز بارز من قيادات اليسار، ثم انفصالها المريب عنه وهو في المعتقل ومرورها بالضجر واللاجدوي ثم ارتباطها الغريب بنقيض سياسي وأخلاقي لزوجها الأول وهو رمز من رموز الطفح السياسي الثقافي لعهد السادات بكل تراجعاته عن مشروع عبد الناصر للنهضة والتحرر الوطني.

ويبدو أن لطيفة الزيات في السنوات الأخيرة قررت أن تعود وتواجه بصدق وشجاعة ذاتية نفسها وحياتها وتجربتها السياسية بشكل أكثر جرأة وبنوع من الاعتراف الصادق، فأصدرت سيرتها الذاتية المكتملة والمباشرة في (حملة تفتيش أوراق شخصية) وهى سيرة ذاتية لها خصوصيتها الأسلوبية فقد أرخت ووصفت تفاصيل طفولتها في دمياط وأصول أسرتها، وعالم البحر والصيد وتفتح وعيها الأنثوي والفكري والسياسي على مظاهرات الطلبة واستشهادهم عام ١٩٣٠، ثم انتمائها لليسار وتعرضها للمطاردة والاعتقال وانفصالها عن زوجها الثوري اليساري وتتوقف السيرة، عند سنوات حاسمة وحرجة من حياتها شكلت

مسارها بدأت بسجن الحضرة في الإسكندرية، وانتهت بسجن القناطر للنساء عام ١٩٨١، ومرورا بهزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ التي قهرتها وتنحي عبد الناصر الذي هز كينونتها ووجودها ووفاة شقيقها الأكبر وأستاذها ومعلمها. (والغريب والمتناقض لتاريخ لطيفة الزيات اليساري أن شقيقها الأكبر هذا ذات يوم كان نائبا لرئيس الوزراء في عهد السادات في اعتقالات سبتمبر الشهيرة عام ١٩٨١ اعتقل هذا الشقيق مع لطيفة الزيات ودبرت لهما قضية مفبركة قام القضاء المصري العظيم بتبرئتهما منها).

غير إننا نلمح في هذه الاعترافات أزمة ارتباطها بناقد وكاتب مسرح معاد لليسار ونقيض لكل مكوناتها الفكرية والسياسية، غير أنها تعترف أنه أيقظ أنوثتها وعواطفها التي تبلدت فترة النضال السياسي، ولكن سرعان ما استردت وعيها وانفصلت عنه لتعود لصفوف اليسار لتستعيد حياتها وحلمها وتصبح من رموز الحركة النسائية التقدمية.

لقد كان الخطاب الروائي للطيفة الزيات رمزا للمثقف العضوي الملتحم بقضايا شعبه وتراثه الديمقراطي التقدمي. وقد أصبح لذلك مرحلة مضيئة من تطور الرواية المصرية المعاصرة للرجل والمرأة على السواء.

سلوى بكر: وجيل السبعينيات وتراجعات السادات

شهدت مرحلة السبعينات وعقب رحيل عبد الناصر وانقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ والثورة المضادة بقيادة السادات على كل المكتسبات التقدمية القومية للمشروع الناصري للنهضة، ذلك لغياب عنصر الديمقراطية وحرية الرأي في هذا المشروع شهدت هذه الفترة تغيرات وتحولات جذرية في السياسات الداخلية والخارجية، وبدأت التراجعات عن بعض مفاهيم الناصرية فبدلا من الاقتصاد المركزي والتخطيط والقطاع العام، انفجر مسلسل الانفتاح الاستهلاكي الذي أسماه الراحل العظيم أحمد بهاء الدين (الانفتاح سداح مداح) وحيتان شركات توظيف الأموال والخصخصة وبيع شركات القطاع العام إلى مستثمر وحيد مجهول الجنسية لعله إسرائيلي في النهاية. وخروج الجماعات الإسلامية المتطرفة من المعتقلات لضرب الناصريين والماركسيين الملحدين بتوجيهات من السادات رجل العلم والإيمان ومؤسس أخلاق القرية شهدت هذه الفترة القلقة غليانا سياسيا تجسد في اندلاع المظاهرات الطلابية والعمالية بالحرب ضد إسرائيل ردا على هزيمة ٦٧ وإنهاء جمود وقلق حالة اللا سلم واللاحرب. ثم حدوث حرب أكتوبر ٧٣ والعبور العظيم. غير أن هذه الحرب المجيدة ما أسرع ما أجهضت انتصاراتها

حيث ارتمى السادات في أحضان الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق مخطط كيسنجر الذي قاده إلى طريق المهادنة والصلح مع إسرائيل والخروج عن الإجماع العربي وبدأ مسلسل التبعية والانهيارات الاجتماعية والعشوائية الاقتصادية والثقافية.

في خضم هذا الغليان السياسي نضج وتبلور وعي سلوى بكر السياسي وحددت موقفها الاجتماعي ولعلها انتمت إلى صفوف اليسار، وما يهمنا هنا هو تجسيد هذا الوعي السياسي والاجتماعي بحركة وجدلية المجتمع وطبيعة المرحلة التاريخية في إبداعها الروائي. ومدى ما حققته في عطاء كتابات المرأة بعد جيل لطيفة الزيات.

في البداية تعتبر سلوى بكر من حيث التحام إبداعها الروائي بتحولات الإشكاليات السياسية والاجتماعية بعد التسعينات كذلك امتلاكها بوصلة ورؤية فكرية تقدمية لصراع الإنسان المصري المغمور. تعتبر امتدادا وإضافة لإبداع المدرسة الواقعية النقدية والجدلية غير أن سلوى بكر ومن تعمق جدلية الصراع الاجتماعي وتحولاته تصنع أسطورتها الروائية الخاصة وتقيم بين العين والمتخيل والوهمي والحقيقي عالمها الروائي الخاص الذي ينعكس ويتجاوز في نفس الوقت أبنية اللحظة التاريخية أو الزمنية وبجيلها للصيرورة والبعد الإنساني، كما أنها تتميز بأسلوب سلس متدفق وحي يمزج بين الفصحى وأرقى المفردات اللغوية للعامية وهى تقنن فن السخرية المرة الماسة الذكية.

وسوف نحاول أن نحلل ونقرأ عملين بارزين من كلية إبداعها الروائي:

١- ليل ونهار

٢- العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء.

العشوائية وتفكك المجتمع في (ليل ونهار)

(ليل ونهار) عنوان روائي دال واضح الدلالة يتجاوز الرمز. هو كطلقة الرصاص المصوبة نحو الهدف. كسيت عمق البصيرة السياسية الواعية بلغة الفن، الصورة، الفكرة. للروائية. سلوى بكر في مواجهة الانهيارات والتصدع والتدني والسقوط الفاجع لجدل العملية الاجتماعية والمأساوية لمجتمعنا المصري والذي يلوث مناخ حياتنا الآن، ويفرض على الكاتب والفنان الاشتباك والصراع معه حتى يمنع الاستلاب والقهر والمعاناة الذي يحاصر المغمورين والمهمشين من أبناء شعبنا الطيب المستسلم المنكسر.

إن الأحداث والوقائع وتشابكها المعقد في هذه الرواية، كذلك الشخصيات والنماذج الرئيسية والثانوية المتخونة من واقع حياتنا الاجتماعية الملوث تقع هنا في مجال الصحافة الاستهلاكية التي تغيب عقل القارئ، وتزيف وتشئ وعيه، وتقترب عبرها شيئا فشيئا من

صورة بانورامية مرصعة بالرمز والمجاز على إيقاع ونبض الحياة المصرية المعاشة الآن بجانب التعرف على السؤال الرئيسي والهم الأساسي للكاتبة وهو ما هي حياتنا وما يجب أن تكون عليه؟

والواقع الروائي المعقد الملغز بأحداثه وشخصياته ونماذجه الدالة، مقدم هنا من منظور، ووجهة نظر الراوية الأولى سوسن عبد الفتاح، فتاة بسيطة محبطة مهمشة محررة متواضعة في مجلة استهلاكية تجارية هي ليل ونهار، نموذج دال وشائع لجيل السبعينات الذي كتب عليه أن يعيش أدران وقائع انتصارات الثورة المضادة للسادات على المشروع الناصري للنهضة والتحرر القومي والذي حوصر وسقط لعديد الأسباب لعل أبرزها هو غياب الديمقراطية في بنيته الأساسية.

وتثير هذه الرواية من البداية إشكالية طرح الموضوع الروائي الرئيسي ما بين التلقائية والعفوية وبين القصد العمدي العقلاني النبرة بمعنى اختيار أو فبركة موضوع مخيل ليسقط بظله الرمزي على الحاضر ليتقدمه ويعريه وهذا قد يمس إشكالية أخرى تتعلق بدرجة الصدق الفني ومدى تحقيق الاقتناع وإحداث التأثير الوجداني، إن الموضوع المقدم يقصد به وتعمد هنا هو مسابقة غريبة ومريبة، اختار أحد المليونيرات مجلة (ليل ونهار) للإعلان عنها، ومقدار المبلغ المرصود للمسابقة مليون جنيه لأفضل اقتراح يصل من قراء المجلة بخصوص فكرة مفيدة مبتكرة لصالح المجتمع أو بعض الناس.

وبقراءة نماذج الخطابات التي استجابت للمسابقة يمكن أن نتعرف على نماذج التفكير والطموحات لبعض شرائح المجتمع المصري بعد انقلاب السادات في ١٥ مايو ١٩٧١.

وهذه عينة من تفكير الناس ومشروعاتهم.

١- اقتراح بإقامة تمثال ضخم للشهيد أنور السادت حفيد بناة الأهرام الذي صنع السياحة حقا في مصر، لأنه أدرك بنفاذ بصيرته أنه لا سياحة دون سلام، فلولاه لما عشنا حتى نرى بيريز يدخن النرجيلة في مقهى في عمان.

٢- خطاب من أصولي إسلامي متطرف بعد ديباجة من تجهيل المجتمع وتكفيره ودعارة المجلات والجرائد يقترح إنشاء جمعية خيرية تخصص لختان البنات مجانا على أيدي أطباء مهرة، يقترح بعد الختان أن تمنح كل فتاة غطاء جميل للرأس.

٣- خطاب من أبناء طريقة سيدي العارف بالله البسطويسي، يقترح إقامة مولد له بمليون جنيه لعدم وجود نقود بصندوق النذور.

هكذا تتوالى الخطابات كاشفة عن تدني وعشوائية تفكير الناس، وأحلامهم الأسطورية لحل مشكلات الواقع المصري مما يكشف عن

أرقى مراحل سقوط العقل الجمعي.

وهناك بعد هام في الرواية هو تقديمها بطلا إشكاليا هو المليونير أو رجل الأعمال (زاهر كريم) الذي أقام المسابقة ليفهم الناس وعقلية الشعب الآن وتثير من خلاله الكاتبة وضعية التطور الرأسمالي في مصر في هذه الحقبة المعقدة من التحولات حيث تراكم رأس المال والخصخصة وفوضى قوانين السوق وتحكم صندوق النقد الدولي.

كان (زاهر كريم) يعيش في الخارج طوال عمره ولا يعرف شيئا عن مصر. وعندما مات والده عاد ليتولى أعماله المالية التي يرثها فوجئ باكتشاف أن والده ظل متهربا من الضرائب طوال فترة نشاطه التجاري بمقدار مائة مليون جنيه إنه لص على مستوى رفيع لذلك فخطته أن يقدم مائة مليون لأي مشروع يعبر فعلا عن مصلحة المجتمع، غير أن المجلة تلعب بالمسابقة وتزيفها مما يدفعه إلى الانتحار.

إن هذه الرواية تكشف الوضعية المتردية للإعلام والصحافة الصفراء في مصر بجانب كشفها مافيا رجال الأعمال والثروة وما يتم من تراكم رأسمالي طفيلي على النشاط الاقتصادي المتسيب في مجتمع الخصخصة والانفتاح والتبعية للدولار.

وبذلك يتم طرد رأس المال المنتج الذي يحافظ على استقلال السوق، ممثلا في انتحار الرأسمالي (زاهر كريم).

ميرال الطحاوي وجيل التسعينيات رفض الأيديولوجيا والمؤسسات

على عكس الخطاب الروائي للمرأة المصرية من جيلي الأربعينات والسبعينات ممثلا في لطيفة الزيات وسلوى بكر، من اهتمام وتركيز على قضية الانتماء وبروز الموقف السياسي للروائية والوعي بالقضية الاجتماعية والأيديولوجية. بمعنى أكثر تحديدا. علاقة الرواية بالتاريخ والسياق السياسي والاجتماعي، على عكس كل ذلك نجد أن الخطاب الروائي لجيل التسعينات للمرأة المصرية وبعد تغير العالم وسقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية وسقوط الأيديولوجيات المغلقة وثورة الاتصال والعولمة والصراعات العرقية والدينية والقومية.. وانهيار النظم الشمولية وظهور التعددية.

نجد خطاب المرأة في التسعينات يتجنب قضية الانتماء ويبدو لا مباليا بالصراع السياسي والاجتماعي، ليس له موقف وإبداعه الروائي ليس ملتحما بالتاريخ فهو منكفء على ذاته، وهمومه وإشكالياته الخاصة الوجودية، ويتضخم الأنا الأنطولوجي على حساب العلاقة مع آلة حزبه والتي تبدو جحيما وقيدا، لذلك يبرز في آليات السرد المونولوج على حساب الدبالوج،

والاستيطان للنفس وللنفيس والذات والعالم الداخلي.

ومحور كتابات هذا الجيل هو الحضور الساطع للأنثى بخصوصيتها ولغتها وحساسيتها لغة الجسد ورهافة المشاعر والعواطف والغرائز التي هي نبع الحياة والخصوبة والتجدد والاستمرارية الخلاقة أبدا.

ونتوقف في هذه الدراسة عند أبرز وانضج كاتبات هذا الجيل- ميرال الطحاوي التي قدمت روايتين (الخباء) و (البازنجانة الزرقاء).

ولعل روايتها الأولى الفاتنة (الخباء) دليل حي على اتجاه الرواية المصرية الجديدة في التسعينات من ناحية الرؤية والدلالة والتجريب والتجديد في البناء الشكلي والأسلوب التغيري وتقنيات السرد.. حيث يبرز المكان، والجسد والموت. والمكان. يؤكد التحام الكاتبة الحميم الصادق النبرة بعشيرتها البدوية وأهلها وبمثلهم ومعتقداتهم الأسطورية، فهى تقدم بحس شاعري وميثولوجي مرهف خصوصية بيئة بدو منطقة الشرقية وخبائها وانسيابها ومفاهيم الجنس والذكورة والأنوثة وهوية عالم الصحراء الشاسع وسطوع الشمس الحارقة. وأنساب وأعراق الخيل، النخيل، وتقديس الأسلاف والجدود وسطوتهم على الأحفاد.

إن النهج السردي وفنون الحكي في هذا النص الروائي يعتمد على مستويات الشاعرية والاقتصاد في التعبير والسحرية واللا شخصية وتداعي الذاكرة المحمومة والخلط بين العيني والمتخيل الحقيقي والوهمي، الحلم والواقع، غير أنه معطى ومقدم في حضور وعلى لسان وضمير راوية ذات حضور أنثوي هي الطفلة (فاطمة) أو (فاطمة) في الخامسة من عمرها ملتحمة إلى آخر مدى بتراث وأعراف وتقاليد وطقوس قبائل بدو الشرقية ومن مستوى طبقي مرتفع في السلم الاجتماعي.

وثمة تزاوج وانساق بين هواجسها ورؤاها وأحلامها وهمومها وطمئنتها وبين سكونية ورتابة واقع الحياة، هي غارقة، في الضجر والملل من إيقاع دورات الليل والنهار المتكررة تتبدى حبيسة ومرهفة وجائعة ومتشوقة لتجاوز جدران أسوار البيت -السجن- المعتقل- لتحلق للبعيد النهائي اللا محدود الطازج فتلتحم أحلامها وتذوب في صهيل الخيل وركض الجمال وتحليق الطيور.. دائما تتسلق الأشجار وتنظر للصفة الأخرى وتحوم حول البئر المسكون وأشباحه وتعاني أبدا انتظار الأب- الرجل بعاطفة محمومة يختلط فيها إحساس الابنة بالشبق الأنثوي للرجل الفارس الحلم (يصبح الليل والنهار اتعس من ذي قبل اجرد قدمي وأزحف في النهار أجد باب البيت على وسعه أزحف بمواجهته الآن أرى كل شئ بوضوح، بوابة مقابلة أكثر اتساعا وشوارب تروح وتجيئ بين

العالمين المتواجهين، غرف طينية مسقوفة تفوح منها رائحة الدخان (متى يجيء من سفرته).

وقد لا يحتاج القارئ البصير لإدراك مرارة وعقم الجنس الوجودي المأساوي الحياتي للأنا الراوية، الطفلة،المرأة، الأنثى وعمق التوحد الحميم لدرجة الاختناق من محدودية وعتامة البيئة البدوية القبلية الذكورية بكل تراثها القمعي القائم على العرف والموروث والمحرم، فمن البداية تقرا الإهداء الدال الموحي بالرمز والمجاز والذي يشمل مفتتح العالم الروائي الشفيق المثقل بالرؤى والظنون والهواجس والاعترافات والاشتياقات الظامئة الملتاعة لروح بريئة نضرة شقية ومعذبة.

تقول الكاتبة في وضوح ساطع في المفتتح (إلى جسدي وتد خيمة مصلوبة في العراء).

تحليل خطاب مفردات هذا المفتتح الدال تؤكد مدى مجانبة الانكفاء والاستغراق المرضي في حسبة وثنية الجسد كرد فعل لعدا وجهامة وتوحش العالم الخارجي لبيئة البدو القاسية ودورة حياة العائلة عريقة الأنساب ذات الأعراف والتقاليد القبلية الصارمة الخانقة للحرية والانطلاق اللا محدود.

ويصبح الجسد وتد خيمة مصلوبة في العراء، أنه التوحد بين التشيؤ والاغتراب لمفردات المكان والجسد النابض بالحياة والشهوات والرغبات والسعي المحموم، هو مستلب ومصلوب في عراء موحش..

تبدع الكاتبة في نهج سردها الروائي الشاعري المكثف القائم على الأداء الوصفي البصري المثقل بسمفونية متناغمة من الألوان والظلال والتكوينات وهامس بالأصوات الخافتة، حيث المنجز المرئي ولغة الصورة، الفكرة تضعنا في حضور اللحظة وصيرورتها وتحولاتها في الزمن الروائي المحتوى لدراما الأحداث العادية وحركة وسلوك الشخصيات المنحوتة من خصوصية البيئة البدوية وتشابك وتصارع إرادتها ورغباتها ومصائرها المتناقضة المتداخلة.

ومحاولة تقصي وقراءة دلالة ورؤى هذا النص الروائي (الخباء) لا تنفصل في اعتقادنا عن تحديد و تشخيص سمات وملامح أسلوبيته التعبيرية وعناصر بنائه التشكيلي الجمالي ومدى التوافق والتعارض بين آليات السرد وانتاج الدلالة وتوجهات الخطاب الروائي المراوغ رغم ما قد يتبدى من بساطة ساحرة فيما يقدمه ويستحضره من خصوصية حياة وبيئة ودورات حياة نماذج إنسانية مغمورة تحيا وتعمل وتتزوج وتنجب وتفرح وتحزن وتموت في دورة الحياة الأبدية المأساوية اللاهية في عزلة عن مركزية العاصمة الوثنية المهيمنة على الأطراف البعيدة عن العمران المدني.

وفي النهاية قد تثير رواية (الخباء) عن خصوصية حياة البدو وعالم الصحراء إشكالية

ومدى تأثر ميرال الطحاوي بكلية إبداع شاعر وروائي الصحراء إبراهيم الكوني لا سيما أن الكاتبة تنجز الآن دراسة دكتوراه عن كلية عالمة الروائي.

ومن البداية قد تؤدي وحدة المكان، الصحراء ببدوها الفطريين وأساطيرها ومثلها وتقاليدها وحياتها وقسوة طبيعتها وسحر تحولاتها وأجوائها المناخية ووصف جغرافيتها لنوع من التشابه. غير أن ثمة اختلافاً بين كل من التجربتين، فإبراهيم الكوني في كلية إبداعه الروائي يستبطن الصحراء، يهب مع رياحها ويمطر مع أمطارها وينبع مع مياهها، يتسرب مع رمالها ويدخل جحورها ليتناجى مع اصغر كائناتها، ينام في كهوفها ويرسم لوحاته ورموزه متواصلا مع أسلاف عجيبين فرواياته إذا تتخلل العناصر ومشاعر الأشياء والكائنات فأدبه أدب يؤنسن ويروحن الطبيعة والكون ومن هنا طابع الإشراق والصوفية فيه بأسلوب ينفتح، ويشرع ألغاز الإنسان المعاصر ومخاوفه على رياح الأسطورة.

في حين نرى النهج الر وائي عند ميرال الطحاوي في (الخباء) يستبطن ويقرا ويجسد خصوصية تفاصيل حياة بدو منطقة الشرقية في ريف مصر ويشخص بلغة ونسخ شاعري غنائي مكثف بالصور البصرية والوجدانية حصار واعتقال الحياة المهمشة لسلالة قبائل عربية هاجرت إلى هذه المنطقة وسكنت الصحراء على حواف المدن و العمائر، وإنها تحكي عن مأساة وقمع واستلاب إنسانية المرأة، وتقدم اختيارات حسية لحياة الطفلة فاطمة وتتابع نموها كدليل ونموذج لقمع المجتمع الذكوري وهيمنة الرجل.

كما أنها تحليل واع لحسبة الجسد ووثيته وانكساراته الجسد كوتد وخيمة مصلوبة في العراء.

تلك كانت محاولة مختصرة لرصد تحولات الخطاب الروائي للمرأة المصرية عبر ثلاث مراحل تاريخية وثلاثة نماذج يمثلن ثلاثة أجيال الأربعينات والسبعينات والتسعينات تجعلنا نصل ليقين أن المرأة المصرية قد ناضلت جنبا لجنب مع الرجل من أجل قهر القمع والاستلاب لخلق واقع نساني أكثر بهجة وحرية وفرحة وأنها خاصة في السنوات الأخيرة قد تصدت للمحاولات الجاهلية الظلامية للإسلام الأصولي والتطرف التي تسعى لتهميش دور المرأة وفرض الحجاب والنقاب والدعوة السلفية لعودتها إلى البيت. على عكس ذلك لقد أصبحت المرأة عنصرا فعالا من أجل تدعيم أسس وقيم المجتمع المدني التعددي الحر والليبرالي العقلاني في عقده الاجتماعي وسط عالم يموج بالتغيرات السياسية والثقافية والعلمية ■

حقوق المرأة ومعضلة التمكين

هاني نسيرة*

تمثل معضلة التمكين أهم المعضلات التي تواجه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان في ثقافتنا وواقعنا العربيين، وذلك لأن غاية هذه الشرعة بكل مواثيقها واتفاقياتها وبروتوكولاتها هى أن تنفذ وأن تجد التطبيق على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولن يكون ذلك إلا إذا مكن لها في أرضية هذه المجتمعات ثقافيا أولا، حتى تكون جزءا لا يتجزأ من نسيج هذه الثقافة، يجد حضوره على المستوى الاجتماعي، كما يجد حضوره على المستوى التشريعي والقانوني.

ومما يؤسف له أن كثيرا من الحركات النسائية العاملة في مجال حقوق المرأة كان همها الأول ونضالها الأساسي هو الضغط على صناع القرار من أجل إحداث تعديلات تشريعية تعيد للمرأة حقوقها التاريخية المسلوبة دون أن تتعداه إلى الواقع الاجتماعي الذي يبقى كما هو كائنا رهن الذكورية والأبوية المتسلطة، يستمد ينابيعه من ثقافة شعبية محتقرة للمرأة، وتراها بلاء وثقلا، وثقافة دينية تفسر الدين من وجهة نظر ذكورية تقوم على التمايز البيولوجي الطبيعي، وعلى تقسيم العمل والأخلاق والتمييز الحقوقي "حقوق الإرث- الشهادة- قوامة الرجل- الخ، لذا لم يكن حدوث بعض النقلات النوعية في المشاريع الخاصة بالمرأة مرادفا لحدوث نقلة مجتمعية حقيقية تعترف بهذه الحقوق، وتستبدلها بقوانين الثقافة الشعبية السائدة فيما يعرف العرف الاجتماعي.

لذا كانت كثير من القوانين المتقدمة واللوائح معطلة نظرا لاستبداد الثقافة الشعبية والدينية بالذهن الجمعي فرغم أن التعليم قانونا صار إلزاميا، إلا أن الملاحظ حسب تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي أن نسبة تعليم الإناث إلى نسبة تعليم الذكور في المرحلة الابتدائية لا تتعدى ٤٤,٢٪ تنخفض في المرحلة الإعدادية إلى ٤١,٦٪، وفي

* سكرتير تحرير مجلة رواق عربي.

المرحلة الثانوية إلى ٣ ,٥ ٨٪، وتستمر في الانخفاض في الجامعة لتصل إلى ٨ ,٣٣٪ وعلى حين تبلغ نسبة التحاق الفتيات بالحضر ٩٥٪ فإنها تنخفض في قرى الوجه البحري إلى ٧٨٪ وفي قرى الوجه القبلي إلى ٦٥٪ .

كما تبلغ نسبة الأمية بين النساء العربيات ٣٠٪، تبلغ في بعض الدول نسبة ٧٤٪ كما في اليمن، ٧٩٪ في موريتانيا، ٨٨٪ في السودان، مما يؤكد حقيقة هامة وهى أن التشريع وحده لا يكفي، ولكن لابد من إصلاح اجتماعي ملازم بكل قوة للإصلاح التشريعي.

والأمر لا يختلف في مجال عمل المرأة إذ إنه رغم سماح القانون بذلك وتأكيد حقها في العمل، فنسبة عمل المرأة في القطاع الرسمي ٣٥٪ بينما تقل في القطاع غير الرسمي كثيرا لتعمل في مجال السكرتارية والوظائف الخدمية المعتمدة على الشكل والمظهر، ويتضح الأمر أكثر في مجال المشاركة السياسية التي طالبت به المرأة المصرية منذ تأسيس الاتحاد النسائي برئاسة هدى شعراوي سنة ١٩٢٣ وطالبت بالمساواة في المشاركة وتحقق هذا المطلب بعد طول عناء سنة ١٩٥٦م بإقرار حق المرأة ومساواتها بالرجل في الترشيح والانتخاب في البرلمان المصري، ومضى على إقرار هذا الحق أربعون عاما ويزيد ولكن لا تزال هناك فجوة كبيرة بين الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي وبين إقرار الدستور هذا الحق، فلا تزال غالبية النساء خارج الجداول الانتخابية، وتمثيلهن في البرلمان هامشي.

وهذه المجالات الثلاث (التعليم، العمل، المشاركة السياسية) تؤكد أن قضية حقوق المرأة لن يكون تنفيذها وتطبيقها ما لم يمكن لها في أرضية المجتمع ثقافيا وانثروبولوجيا أولا، أما آن أن تتحول من قضية صفوة وتشريع، إلى قضية جماهير وثقافة ووعي عام؟!

ونحب أن نذكر أنه ما من قضية احتلت في نتاجنا الفكري في هذا القرن مثل ما احتلته قضية حقوق المرأة من جدل وسجال، وتركت آثارها في فضاء الواقع والخطاب الفكري في آن واحد، بدأت مع رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورائدات الحركة النسوية في مصر والطاهر الحداد في تونس، ومحمود محمد طه في السودان وغيرهم ولكنها حتى الآن مصابة بانتكاسة، وبعدم قدرة على التفعيل والتحديث على المستويين الاجتماعي والشعبي شأنها شأن أغلب القضايا الفكرية المحورية من نهضة وديمقراطية وإصلاح، فهى جزء من معاركنا الفكرية النخبوية التي ليست إلا كلاما في كلام، ونحن هنا لا ننكر أهمية دور هذه الاجتهادات لأنها هى التي مهدت الطريق أن نتكلم الآن عن هذه القضية وجعلها جزءا من الخطاب، كما أنها أنجزت كثيرا من الإصلاحات

التشريعية التي وقفت إلى جانب المرأة، وعارضت كثيرا من القوانين التي تعارض حقوقها وتقيد حريتها، ولكننا هنا نتحدث عن السر في عدم نجاح هذه المشاريع الآن في تحقيق منظومة حقوق المرأة كاملة في الواقع العربي وعدم تفاعل الجماهير مع تيارات الحركة النسوية، من أجل إيجاد نقلة نوعية في ثقافة ومفاهيم هذه الجماهير تولد نقلة اجتماعية تحترم المرأة و"الجندر" وتلغي النظرة الأبوية الذكورية، وتصيغ الواقع على أساس جديد من التكامل والتنوع واحترام الجنوسة.

لذا نرى أهمية دراسة معوقات منظومة حقوق المرأة في البيئة السوسيو ثقافية العربية ونراها تتمثل في عائقين رئيسيين هما:

١- الثقافة الشعبية السائدة: تؤثر الثقافة الشعبية على مدى تمكين منظومة حقوق الإنسان في المجتمع، وتقف عائقا في وجه ذلك في كثير من الأحيان وبخاصة تجاه حقوق المرأة، باعتبارها حاملة للرواسب التاريخية والمجتمعية المتراكمة على مدار الزمن البعيد. ويبدأ وعي الرجل العربي بالمرأة وتنظيمه للعلاقة بها منذ بدء الخليقة، فقد خلق آدم الرجل من روح الله بينما خلقت حواء المرأة من جزء معيب فيه ، ضلعه الأعوج، ومن هنا تبدأ علاقة التبعية للأصل، ومسالة التفاضل الأسطورية بين الجنسين، ثم يتطور الوعي الشعبي ليربط بين حواء والخروج من الجنة حسب الأساطير الشعبية، وأنها التي أقنعت آدم بالأكل من الشجرة، فالمرأة هى أصل البلية، ومصدر الإغواء وسبب الخروج والشذوذ متى سمع لرأيها، لذا يقولون في المغرب مثلا "المرا ضلع أعوج".. ثم يستمر الوعي الشعبي في تقليله من شأن المرأة في استحضاره لمفهوم الجنس والتحلل في التعامل معها، فالمرأة ينظر إليها دائما في العلاقة معها من منظور جنسي، لا علاقة إنسانية متكاملة، يمثل الجنس أحد مفرداتها لا مضمونها.. لذا يجب أن تختفي وأن تتحجب لأنها مصدر الإثارة، ويرى البعض أن حضور شخصيتها ورأيها بجوار الرجل عيب في حقه وفي حق عائلته ويقولون "إنه رجل تحكمه مراته" أو "ليس رجلا لأنه تحكمه مراته" لمجرد حضور رأسها، أو تفويضها في معالجة بعض الأمور أو كلها.. وتنظر الأسرة العربية للبنت كعبء وثقل يمكن أن يدس رأسها في التراب ما لم يقيد ويراقب مراقبة شديدة، لذا كانت البشرى بإنجاب الولد بشرى كبيرة وعظيمة، بينما بشرى إنجاب الفتاة نذير سوء أو عدم رضا أو في أحيان كثيرة عدم فرحه، وهذا ما أشار إليه القرآن، في قوله تعالى في نقد الجاهليين: (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم). ورغم وجود هذا النص القرآني ونقده لهذه الرؤية الشعبية، إلا أنها مازالت موجودة في

الذهن الجمعي وفي الرؤية الشعبية "عاش من خلف الولد" (في مصر) أو يقولون في فلسطين "بطن جاب الولداني أطعموه لحم ضاني، بطن جاب البنية، اضربوه بالعصية". فالبنات وفق التصور الشعبي عورة، وزواجهن سترة، ولكن ترى الرؤية الشعبية أن اختيار الفتاة شريك حياتها يعد عيبا، بل إشراكها في الاختيار يعد كذلك، لذا نرى كثيرا من الأسر يفخر وليها بأن يقول "البنت عندنا مالهاش رأي" ويقولون أيضا في فلسطين "إن دشروا البنت على خاطرها يا بتاخد طبال يا زمار" وترتبط كل تصرفات الفتاة العربية بمفهوم العرض والشرف والخطر عليهما، بينما يكون الذكر رمز العزة والنخوة والحصانة إلى غير ذلك. وهذا التصور الشعبي الذي يمثل قانونا غير مكتوب لا يتحكم في كثير من الطبقات الشعبية فقط، بل إنه في كثير من الأحيان يسيطر على البنى التشريعية للمجتمع، فكثيرا ما رفضت فكرة تعليم البنات في مصر استنادا إلى مفهوم العرض والشرف، فيقول قاسم أمين "إن الفكرة السائدة حول تعليم البنات هى أن المرأة التي تعرف القراءة والكتابة تحيد عن الطريق المستقيم وتخاطب حبيبها بالرسائل الغرامية وهذا ما حدث في فلسطين ويحدث في كل بلد عربي.

لذا يرى البعض أن المجتمع عندنا في مصر مثلا يتميز بالازدواجية القانونية فهناك القانون الرسمي، وهناك القانون الشعبي الغير مكتوب الذي يحكم دون منافس في كثير من الأوساط الشعبية وخاصة البدوية العصبية والريفية منها، وحين تقل الحاجة الاقتصادية لعمل المرأة أو دورها الاجتماعي،كما يؤثر في صياغة القوانين الرسمية لتقف حجر عثرة في وجه تطويره أو التفاعل معه، وهذا ما حدث في مصر عقب صدور قانون الأحوال الشخصية رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩م والذي صدر بقرار من السيد رئيس الجمهورية حينئذ،وكان يحوي كثيرا من التعديلات التقدمية في حقوق المرأة، فرغم صدور هذا القانون من رأس الدولة إلا أن التجاوب الشعبي معه كان ضعيفا ومضادا في كثير من الأحيان فسادت الدعوة للحجاب في معارضة واضحة للإصلاحات الاجتماعية وسادت ترجمة شعبية ذكورية التوجه تستشعر خطرا من ازدياد نفوذ النساء ومنازعتهن الرجال على الهيمنة في المنزل والعمل وثار أحد أعضاء مجلس الشعب حينئذ يقدم اقتراحا في وسائل الإعلام مؤداه أن تعود المرأة العاملة إلى البيت إجباريا لفترة تتراوح ما بين ثلاث وخمس سنوات لرعاية أطفالها بمجرد الإنجاب على أن تحصل على نصف مرتبها.

ونحب أن نذكر أن الثقافة الشعبية ليست كلها نظرة ذكورية أبوية تجاه المرأة، بل توجد مئات المفردات التي تحترم المرأة وتساويها

بالرجل، من أمثال وقصص تحفظ للمرأة دورها وتؤكده، بل إن الخبرة الناتجة عن تعليم المرأة وخروجها للعمل لتساعد في الإنفاق على الأسرة، وتثبت وجودها وكيانها في المجتمع جنبا إلى جنب الرجل، ووجود عديد من الرموز النسائية التي استحقت إعجاب المجتمع وتقديره، وتأكيد بعض الرموز الثقافية والوجدانية لذلك "الرواية- الشعر - المسرح- السينما الجادة، صنع ثمة قبولا مجتمعيا لحقوق المرأة، وصار البساط مسحوبا بعض الشئ من الأرضية الشعبية المستبدة أو الثقافة السلفية المتسلطة، لذا كان أساسيا وضروريا قيام الحركة النسوية بتحليل انثروبولوجي دقيق لمفردات الثقافة الشعبية وتفكيكها من اجل تأكيد الصالح منها، ومعالجة أو تغيير السلطوي فيها، عن طريق التعامل البسيط مع مجتمع تمثل الأمية فيه نسبة ٦٥٪ وتزيد بين الإناث عن ٧٥٪ واعتماد فكرة العينة المفتوحة غير المكرورة والنزول إلى أماكن تجمعات النساء والرجال باستمرار، والبدء من النساء التي ترى وفق السائد الشعبي التزامها بالمنظومة الذكورية رمز صلاحها وتقواها وتميزها في الكثير الغالب، والمعالجة البحثية الدقيقة والمحايدة لكثير من الوحدات المتصلة في الوعي الشعبي كالربط بين التحلل والتعليم، وبين الإباحية والتقدم، وبين الحركة والفجور، وبين حقوق المرأة والإيمان إلى غير ذلك من مفترقات توحدها الثقافة الشعبية وتؤكدها الرؤية السلفية لتقف حجر عثرة في وجه التحديث المجتمعي، ومن ثم التشريعي والإصلاحي.

٢- الثقافة الدينية المتزمتة: لم يخل تاريخنا الفقهي الإسلامي من استقطاب حاد بين السلفية النصية المتزمتة وبين الإصلاح الإسلامي المستنير، ولكن ساد في الغالب التفسير النصي المتزمت والظاهري للنص على حساب الآخر في فترات كثيرة من تاريخنا، ومواجهته وإيذاء أعلامه، وما زال سائدا حتى الآن، وقد يكون ذلك لسهولة تأثيره على العوام، واعتماده خطابية ممجوجة تستنفر المشاعر والإنسان البسيط وتهيجه ليقف ضد كل رأي جديد وتصوره خارجا وشاذا ويهدف لهدم صميم الدين، وما زال شعار الأشعري يرفعه محاربوه، كما يرفعه أنصاره وهو: "كل شر في اتباع من خلف، وكل خير في اتباع من سلف " .

فيركز هؤلاء الخطابيون الدوغمائيون آيات دونية النساء وتبعيتها للرجل والأحاديث الشائعة التي تحجبها وتجعلها قاصرة وفي حاجة دائمة إلى وصاية الرجل عليها، ويرون في النصوص السماحية التي تساوي بين الجنسين استثناء عن قاعدة التشريع الذي يحكمها فتكون القوامة أصلا والمساواة استثناء، ويكون التعدد حقا والوحدة أو الأحادية فضلا، وتكون المشاركة

العامة في السياسة أو الحرب والتعليم استثناء" كما كان عند عائشة في حرب الجمل وتعليمها أحاديث الرسول، والسكون والقرار في المنزل أصلا- إلى غير ذلك.

لذا كانت مواجهة السلفيين لكل داعية إصلاح في أحوال النساء عظيمة وقوية منذ القديم بدءا من رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين، وعبد العزيز فهمي الذين حاولوا إصلاح أحوال النساء من داخل منظومة الشرع نفسه، فدعى الطهطاوي لتعليم المرأة وعملها وحرم تعدد الزوجات وكذلك فعل محمد عبده، وكانت دعوة قاسم أمين للمرأة الجديدة وتحرير المرأة ثم جاء عبد العزيز فهمي ليكتب بحثا قيما في مجلة الثقافة سنة ١٩٤٦ يحرم فيه تعدد الزوجات، ولاقوا جميعا ثمن الحرب الضروس والتكفير الفكري والثقافي مثل ما لاقوه أشباه ونظائر لهم في باقي الأمة العربية والإسلامية مثل السيد أحمد خان، وشبلي النعماني، الطاهر الحداد، وعبد الله العلايلي. . وما يلاقونه دعاة تحرير المرأة الآن!

ومنذ منتصف السبعينيات وحتى الآن تشهد المنطقة العربية تصاعدا قويا للسلفيين الفكريين والنضاليين في آن واحد، وترتفع عقائرهم كل يوم في رفض كل تعديل جديد، من شأنه رفع من شأن المرأة، وتمكين لحقوقها التشريعية والمجتمعية التي هى بالأساس حقوق طبيعية لها، لذا واجه السلفيون، ويواجهون باستمرار، أي حقوق جديدة لها كما كان في شأن قانون الأحوال الشخصية رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٧ الذي ألغى بقرار المحكمة الدستورية المنشور في الأهرام ٥/ ٥/ ١٩٨٥م وقد يتزعم بعض الأكاديميين السلفيين مظاهرات واسعة في جامعة الأزهر وكان على رأسهم وكيل جامعة الأزهر حينئذ "الدكتور موسى شاهين" والدكتور ذكريا البري وغيرهم ليظل الأمر كذلك حتى قضية الختان، أو بتولي المناصب العامة، أو حق المرأة في فسخ عقد الزواج كما نصت المواثيق الدولية، لذا كانت منظومة حقوق المرأة هي أقوى ما في المواثيق الدولي تعارضا مع الخصوصية الثقافية في رأي السلفيين.

ويتضح النص ويحضر في الخطاب السلفي ليشمل كل مناحي الحياة لتصورهم في أن الإسلام قانون حياة، فيوجد من يجرم خروج المرأة من البيت، أو يحرم ظهور وجهها، ويحرم مصافحتها، بل إن عام ١٩٩٠م شهد فتوى غريبة تزعمها أحد كبار العلماء السلفيين، وهو المرحوم عبد العزيز بن باز، يحرم فيها ركوب المرأة السيارة لأن ذلك يؤدي إلى مفاسد لا تخفى على الداعين إليها، منها الخلوة المحرمة بالمرأة ومنها السفور ومنها الاختلاط بالرجال دون جدار، ومنها ارتكاب المحظور الذي من أجله حرمت هذه الأمور كما يذكرون!!

ويقف المفكرون الإسلاميون موقف المعارضة الدائمة لما أقرته اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة من حقها في العمل وتول المناصب العامة، أو حقها في عقد الزواج وفسخه أو حق جسدها وحرمة انتهاكه ويؤكدون دائما تميز الرجل عنها في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقانونية، مستندين إلى آية القوامة وحديث نقص الدين والعقل وغير ذلك، مما يتعارض مع حقوق المرأة في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، ومع ما أنجزته المرأة في الواقع المعيش.

وتستمد المنظومة السلفية خطورتها من الأمور الآتية، وبالتالي يتركز كونها عائقا أساسيا لتمكين حقوق المرأة في مجتمعاتنا هي:

١- الربط بين الأحكام التفصيلية وعقيدة الإيمان، فالنصوص الظاهرية التي تؤكد قوامة الرجل على المرأة، أو تمايز الرجل عنها في الإرث أو الحجاب إلى غير ذلك- يجب الإيمان بها في رأي السلفيين، والخروج عنها خروج عن الإيمان يعلن أحيانا، ويبطن أحيانا كثيرة، ولكن في خطاب العوام والوعي الشعبي ليستحضر دائما لتحذير النساء والرجال معا من مغبة اتباع منظومة حقوق المرأة أو التأثر بها.

٢- اعتماد وجهة النظر التقليدية والنصية، وعدم البحث في تاريخنا السوسيو ثقافي عن اجتهادات قديمة وجديدة لها شرعيتها ومشروعيتها الدينية كما أن لها تقدميتها فيما يتعلق بحقوق المرأة خاصة وحقوق الإنسان عامة، واعتبار التأويل مرفوض، والنموذج المقاصدي تعطيلا، رغم أن تراثنا الإسلامي يحمل في جوفه عديدا من الاجتهادات المستنيرة في شأن المرأة نجد بعضها لدى الفقه الحنفي، ولدى الفقه الشيعي، كما نجد شذرات كثيرة منها متناثرة في كتب الأدب والكلام فالنظرة الأحادية هي السائدة، وهي الرؤية الظاهرية في الغالب، ومما يؤسف لها أنها اتخذت في العقود الأخيرة ومنذ سنة ١٩٢٨وإنشاء جماعة الإخوان المسلمين شكل دعوة وانتشار يجد صدى في أذهان الناس وأشباه المثقفين، مما يمثل كما يقول حسن حنفي كبوة إصلاح بعد مسيرة الاستنارة التي بدأها الطهطاوي وأصلها محمد عبده، ودعا إليها قاسم أمين ولطفي السيد وعبد العزيز فهمي وغيرهم.

٣- الرؤية السلفية هي الأكثر رسوخا في الثقافة الشعبية، فكما يقول ت.س إليوت: الدين رأس كل ثقافة وكثيرا ما يحدث عناق حميم بين الثقافة الشعبية والثقافة الدينية، لأن القديم في المجتمعات العربية الالتزام الطقوسي الشرعي مما يصنع وضعا اجتماعيا متميزا وسط البسطاء، كما أن التصور السلفي له روافده ومصادره المتعددة للانتشار خاصة في فترة البترواسلام الذي تصدره السعودية، وانتشار

المساجد التي تتبع بعض الجماعات السلفية كالجمعية الشرعية أكبر جمعية أهلية في مصر، وأنصار السنة المحمدية وكثيرا من الدعوات السلفية الأخرى.

لذا كان مهما ونحن نتحدث عن معضلة التمكين الثقافي لحقوق المرأة في بيئتنا العربية تفكيك الثقافة الشعبية والتماس العالي مع الجماهير والتخلي عن نخبوية الحركات النسائية والانتلجنسيا المتفشية فيها، وكذلك تشجيع والتماس الجهود الدينية المستنيرة وتشجيعها في تغيير الوعي السائد، وتفنيد الحجج التقليدية والأبوية المتسلطة.

مراجع

١- عبد الله النعيم محررا: "الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي"، ط دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٣ بالتعاون مع مركز ابن خلدون ص.٢٢٩.

٢- هدى ذكريا: "القوى الاجتماعية وصياغة القوانين: دراسة حالة قانون الأحوال الشخصية ٤٤ لسنة ١٩٧٩" مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق. عدد ١٧ أبريل سنة ص ١٨٤

٣- د. هدى عوض: رؤية مستقبلية لدور المنظم ات النسائية في ظل العولمة مؤتمر "الجندرة وأسلوب إدارة شئون الدولة والمجتمع"- جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (١٥-١٧) إبريل سنة ١٩٩٩.

٤- جنان عبده، "جريمة شرف العائلة في مجتمع عرب ١٩٤٨ في فلسطين"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سنة ١٩٩٩.

وضع حقوق الإنسان في ليبيا

الرابطة الليبية لحقوق الإنسان - المانيا

أولاً: مقدمة

١- مازالت كل القوانين المقيدة للحرية فى ليبيا سارية المفعول، وذلك بالرغم من مخالفتها لكل الشرائع والأعراف والمواثيق والعهود، و فى مقدمة هذه القوانين قرار مجلس قيادة الثورة الصادر فى ١٩٦٩/١٢/١١ بشأن حماية الثورة. وقانون تجريم الحزبية الصادر فى مايو ١٩٧١، وقانون (تعزيز الحريات) وقانون (الزندقة) وأخيراً قانون (ميثاق الشرف) الذى صدر فى مارس ١٩٩٧ من أجل تكريس مبدأ تطبيق العقوبات الجماعية على الأسر والقبائل وسكان المناطق إذا شارك أحد أبنائهم فى عمل معارض للسلطة، واحتجاز الأقارب كرهائن إلى أن يقوم المطلوبون بتسليم أنفسهم لأجهزة الأمن المختصة. هذا ولم يشهد نظام القضاء أى نوع من الإصلاح خلال هذه السنة.

٢- أدى إصرار الحكومات المعنية بقضية (لوكيربى) على تحقيق أفضل المكاسب والضمانات لها ولرموزها إلى إطالة أمد معاناة الشعب الليبى بسبب استمرار الحظر الجوى المفروض على البلاد منذ أبريل ١٩٩٢ والذى يمثل عقوبة جماعية للأبرياء من أبناء وبنات الشعب الليبى، وانتهاكاً لحق الليبيين وغيرهم فى حرية السفر والانتقال، وزاد فى عزلة البلاد وسهل على السلطة فرض المزيد من التعتيم الإعلامى على انتهاكاتها لحقوق الإنسان.

وإذ يمثل الاتفاق الأخير، بشأن تسليم المتهمين فى هذه القضية للمحاكمة فى بلد ثالث، خطوة مهمة نحو إنهاء العقوبة الجماعية التى فرضت على الشعب الليبى، وربما أيضاً تمكين أسر الضحايا من معرفة الجانى، وتمكين المتهمين من المثول أمام قضاء عادل ونزيه، إلا أن هذا الاتفاق يعتبر أيضاً اعترافاً من كل الأطراف المعنية، بما فيها الحكومة الليبية، بعدم وجود قضاء عادل فى ليبيا، وجاء مخالفاً لكل القوانين والعهود الدولية. ومنها اتفاقية (مونتريال) لسنة ١٩٧١ لمكافحة القرصنة الجوية والتى تبيح محاكمة المتهمين فى بلدهما الأصلى.

٣- تفاقمت خلال سنة ١٩٩٨ ظاهرة تسليم اللاجئين الليبيين من دول مثل السعودية وسوريا والسودان واليمن ومالطة، وذلك إما من خلال تطبيق الاتفاقيات الأمنية الثنائية مع ليبيا، أو أسلوب الترهيب والترغيب الذى تستخدمه الحكومة الليبية مع أغلب دول المنطقة، أو العمل بأحكام الاتفاقية العربية لمكافحة (الإرهاب) والتى وقعتها الدول الأعضاء فى جامعة الدول العربية فى أبريل ١٩٩٨ ودخلت حيز التنفيذ فى يونيو من نفس السنة، والتى تمثل آلية جديدة لتبادل تسليم المعارضين السياسيين بين هذه البلدان التى استغلت ظاهرة التطرف الدينى الذى اجتاح المنطقة لتقر هذه الاتفاقية ضاربة عرض الحائط بكل الأعراف الإسلامية والعربية والمواثيق الدولية، ومنها اتفاقية سنة ١٩٥١ بشأن أوضاع اللاجئين، وقد كان أكبر عدد من ضحايا تطبيق هذه الاتفاقية فى المنطقة من المواطنين الليبيين المعارضين للسلطة والذين كانوا يقيمون فى الدول المذكورة ولم يمارسوا أى عنف ولم يحرضوا على استخدامه.

٤- لم يحدث أى تقدم خلال هذه السنة فى إجلاء مصير من اختفوا قسرياً فى ليبيا، أو مصير الليبيين الذين اختفوا قسرياً خارج ليبيا، ومن بينهم المواطن الليبى منصور رشيد الكيخيا والذى تعتبر حالته نموذجاً لهذا النوع من الجرائم التى ترتكب ضد الإنسانية وضد المدافعين عن حقوق الإنسان.

وفى ١٩٩٩/٢/٢٢ ألزمت محكمة استئناف القاهرة وزارة الداخلية المصرية بدفع تعويض للسيدة بهاء العمرى، زوجة منصور الكيخيا، وذلك بسبب تقصير الوزارة فى حمايته أثناء تواجده فى مصر خلال شهر ديسمبر ١٩٩٣.

٥- واصلت السلطات الليبية عمليات تدمير بيوت معارضيها، أو من تشتبه فى معارضتهم لها، وهو العمل المنافى لكل القوانين والأعراف، ولا تتضرر منه سوى الفئات الضعيفة من الشيوخ والنساء والأطفال من ذوى المشتبه فيهم، والذين يجدون أنفسهم فجأة دون مأوى وليس لهم حق فى التعويض، أما المعارضون أنفسهم فإما أن يكونوا قد اعتقلوا أو تمت تصفيتهم، ومرفق صورة إعلان نشرته جريدة (أخبار بنغازى) الحكومية بتاريخ ٩٧/١٢/٢٣ تهدد فيه أجهزة الأمن بتعريض أى بيت يأوى مطلوبين من العناصر الدينية المعارضة إلى (إجراءات عنيفة) قد تؤدى إلى خسائر جسيمة فى الأرواح والممتلكات.

٦- مازالت ظاهرة تعذيب المعتقلين والسجناء السياسيين هى القاعدة فى ليبيا، أما عدم وقوعه فهو الاستثناء النادر.

٧- إن الحديث عن حرية التعبير عن الرأى فى ليبيا يعتبر نوعاً من الترف الثقافى، لأن ما هو محرم فى ليبيا ليس فقط التعبير عن الرأى

وإنما تكوينه أصلاً، ويتضح ذلك من خلال السيطرة الكاملة للدولة على وسائل الإعلام ومناهج التعليم والإنتاج الفنى والأدبى وتطويعها جميعاً لتكريس نظرية الحكم، وعدم القبول بأى نوع من الرأى الآخر، بل وتجريمه أيضاً.

وتمتد سيطرة السلطة فى هذا المجال إلى احتكار ومنع توزيع الصحف والمجلات والكتب العربية والأجنبية، واحتكار إعادة بث الإرسال التليفزيونى الأجنبى والتشويش عليه، واستخدام أساليب تهديد وإغراء وسائل الإعلام غير الليبية لحملها على نشر أو بث ما تراه السلطة مناسباً لها، ومثال ذلك ما ورد فى ١٩٩٨/٦/١٢ على لسان وزيرة الإعلام الليبى، فى حديث لها مع إذاعة أجنبية كانت قد بثت خبراً حول تعرض العقيد القذافى لمحاولة اغتيال، حيث قالت (إن الرد عليكم لن يكون مجرد رد إعلامى، ولكن سيكون لنا الحق فى أن ننتقم أشد الانتقام، لأنكم بدأتم بفتح النار، وسيكون من حقنا أيضاً الاضطرار إلى ممارسة الإرهاب)، ثم قالت (إذا أنتم محتاجين لأن تمدوا جسور التعاون معنا، وإذا كان هناك أحد محتاج لأن ندعمه فنحن على استعداد).

ثانياً: قوائم الانتهاكات

١- الحق فى الحياة

خلال شهر فبراير ١٩٩٨ لقى أحد المواطنين مصرعه فى مدينة الخمس أثناء محاولته للتصدى للجان (التطهير) التى قررت هدم مسكنه بحجة مخالفته للتعليمات الأمنية الصادرة فى أواخر سنة ١٩٩٥ والقاضية بهدم المساكن القائمة على مسافة تقل عن ٥٠ متراً على جانبى الطريق الساحلى.

كما وصلتنا مؤخراً معلومات تفيد بأنه فى أوائل يوليو ١٩٩٧ لقى ما لا يقل عن ٣ مواطنين مصرعهم عندما قامت قوات الأمن بقصف منزل أسرة الترهونى، بحى الكيش فى مدينة بنغازى، بمدافع مضادة للدبابات وذلك للاشتباه فى اختباء بعض الأفراد من أحد التنظيمات الإسلامية فى المنزل، والضحايا هم: على الصنعانى وعماد الفايدى وابن صاحب المنزل، ومرفق صورة فوتوغرافية للبيت المذكور علقت عليه لافتة مكتوب عليها (هذا هو مصير الزنادقة أو من يتستر عليهم أو يأويهم).

وفى أوائل مارس ١٩٩٩ توفى عبد العاطى محمود البرغثى فى المعتقل بسبب نقص الرعاية الطبية، وقد رفضت السلطات تسليم جثمانه لذويه، ومن المعروف أنه قد توفى فى السنوات الأخيرة عدد كبير من السجناء السياسيين بسبب تفشى العديد من الأمراض فى المعتقلات، ومنها السل والربو والأنيميا الحادة والصفراء.

وعبد العاطى من مواليد بنغازى ١٩٦١،

ومتزوج وله طفلتان، ولدت الثانية عندما كان في المعتقل، وكان يعمل موظفاً في شركة الخليج للنفط، وقد اعتقل بدون محاكمة منذ أغسطس ١٩٩٥، وشقيقه ناجي معتقل أيضاً بدون محاكمة منذ سنة ١٩٨٩.

٢- الحق في الأمن والسلامة الشخصية

في أوائل يوليو ١٩٩٨، أصدرت الأمانة العامة لمنظمة العفو الدولية نداء عاجلاً وبياناً صحفياً عبرت فيهما عن قلقها بشأن قيام السلطات الليبية في بداية شهر يونيو باعتقال ما لا يقل عن ١٠٠ مواطن من ذوي التخصصات العلمية والمهنية المختلفة للاشتباه في أن لهم ميولاً سياسية معارضة، ويحتمل تعرضهم للتعذيب وللمحاكمة غير العادلة، ومن بينهم:

■ أحمد جاب الله المغربي، من مواليد ١٩٦٥، مهندس زراعي.

■ رجب احمد الجروشي، من مواليد ١٩٥٥، دكتوراه في الهندسة المدنية، محاضر بجامعة بنغازي.

■ سالم بو حنيك، من مواليد ١٩٥٨، يحمل درجة دكتوراه، رئيس قسم الكيمياء بجامعة بنغازي.

■ سليمان على الخروش ، من مواليد ١٩٥٥، يحمل درجة دكتوراه، رئيس قسم الهندسة المدنية بجامعة بنغازي.

■ عبد الرحمن عبد المجيد الديباني، من مواليد ١٩٦٦، طبيب.

■ عبد الله أحمد عز الدين، من مواليد ١٩٥١، دكتوراه في الهندسة النووية، محاضر بجامعة طرابلس.

■ فوزي بو كتيف، من مواليد ١٩٥٣، مهندس كمبيوتر.

■ فوزي ونيس القذافي، من مواليد ١٩٥٣، مهندس.

■ فيصل محمد الصافي، من مواليد ١٩٥٦، مهندس طيار.

■ كمال الوش، من مواليد ١٩٦٢، مهندس صيانة طائرات.

■ محمود فرج القلالي، من مواليد ١٩٥٩.

وطبقاً لما وردنا من معلومات وشكاوى، فقد قامت السلطات في ليبيا باعتقال المواطنين التالية أسماؤهم، وذلك إما دون توجيه أي تهمة لهم أو لمجرد الاشتباه في انتمائهم لمنظمات معارضة أو تعاطفهم معها، وهم:

■ أحمد الحوات، من مواليد ١٩٧٢.

■ أحمد دسوقي، من مواليد ١٩٦٥، مهندس كمبيوتر.

■ أحمد محمد الطالب، من مواليد ١٩٦٥، مراقب في أمانة التعليم.

■ أحمد محمود الورفلي، من مواليد ١٩٦٨، مهندس كمبيوتر.

■ أحمد مهنا، من مواليد ١٩٦٧.

■ أكرم يوسف العبيدى، من مواليد ١٩٧٥، طالب بكلية الحقوق.

■ أنيس حسن كريفى، من مواليد ١٩٧٣، طالب بكلية الطب.

■ الصالحين المهدوى، موظف بمصرف الوحدة.

■ جمال العقيلى، من مواليد ١٩٥٩، مهندس طيران مدنى .

■ جمال الماجرى، من مواليد ١٩٦٠، طبيب بيطرى.

■ حامد نصر الورفلى، من مواليد ١٩٥٥، خريج علوم.

■ حسن أبو بكر الفيتورى، من مواليد ١٩٦٧، مهندس بمصنع الالكترونيات.

■ حسن محمد دعبوج، كان مقيماً فى المغرب.

■ حسين على البدرى، من مواليد ١٩٦٧، أعمال حرة.

■ حمد بالطيب، من مواليد ١٩٧٣، طالب بكلية الطب.

■ خالد الجازوى، من مواليد ١٩٧٣، طالب بكلية الطب.

■ خالد الهاشمى، من مواليد ١٩٦٨، طبيب.

■ خالد الهاشمى الزروق، من مواليد ١٩٥٦، مهندس.

■ خالد سعيد شنيب، من مواليد ١٩٦٩، مهندس وإمام مسجد.

■ خالد عبد الله الورفلى، من مواليد ١٩٦٨، موظف بالشركة الر ومانية للدواجن.

■ رجب الدرسى، يعمل بمجمع الحديد والصلب.

■ رجب الطبجى، أستاذ بكلية العلوم، جامعة قاريونس/ بنغازى.

■ سالم الشابى، من مواليد ١٩٦٩، مجند.

■ سعد أحمد، من مواليد ١٩٦٩.

■ سليمان الفايدى، من مواليد ١٩٥٢، دكتوراه هندسة.

■ سمير القندوز، أعمال حرة.

■ صلاح الزروق السعيطى، من مواليد ١٩٦٨، مهندس مدنى.

■ صلاح العمرونى، من مواليد ١٩٧١، طبيب.

■ صلاح عمر الشامخ، من مواليد ١٩٧٠، خريج علوم، قسم حيوان.

■ صلاح عمر المنفى، من مواليد ١٩٦٨، طالب بكلية العلوم.

■ طارق أحمد بو زريبة، من مواليد ١٩٥٩، خريج علوم، قسم كمبيوتر.

■ طارق إبراهيم المقصبى، من مواليد ١٩٧١، مهندس ميكانيكى.

■ طارق الهادى شقلوف، من مواليد ١٩٦٩.

■ عادل العاقورى، من مواليد ١٩٧٠.

■ عادل العبيدى، من مواليد ١٩٧١.

■ عادل صالح الورفلى، من مواليد ١٩٦٦، مهندس زراعى.

■ عادل عمر الفيتورى، من مواليد ١٩٧٠، مهندس بمصنع الأنابيب.

■ عبد البارى العروسى، من مواليد ١٩٦١، يحمل درجة دكتوراه.

■ عبد الجواد محمد شتوان، من مواليد ١٩٦٣، ماجستير كمبيوتر.

■ عبد القادر الأجطل، موظف.

■ عبد اللطيف كرموس، من مواليد ١٩٥١، دكتوراه زراعة.

■ عبد الله محمد شامية، أستاذ بكلية الاقتصاد، جامعة قاريونس/ بنغازى.

■ عبد المجيد مولود عثمان، كان مقيماً فى المغرب.

■ عبد المحسن عبد المولى المنفى، من مواليد ١٩٦٥، رئيس قسم الكيمياء بمحطة كهرباء جوليانا، ببنغازى.

■ عصام عبد الله الشبراوى، من مواليد ١٩٧٠، معيد بكلية الآداب- قسم اللغة العربية.

■ على السايح، من مواليد ١٩٦٧، مدرس.

■ على الصادق الهونى، من مواليد ١٩٦٧، ماجستير هندسة كهربائية.

■ على مصطفى ابعيو، من مواليد ١٩٧١، طالب بمعهد الكهرباء.

■ عيسى الزوى، من مواليد ١٩٦٧، مهندس مدنى.

■ غازى الكوافى، من مواليد ١٩٧٠، محاسب بالهيئة العامة للقوى العاملة.

■ فرج السنوسى الزلاوى، من مواليد ١٩٦٩، موظف بشركة البريقة.

■ فرحات الهونى، من مواليد ١٩٥١، ليسانس معامل هندسية.

■ محمد أرخيص النبهوم، من مواليد ١٩٧٠، محاسب.

■ محمد حسين الدالى، من مواليد ١٩٦٧، ضابط سابق بالقوات الجوية.

■ محمد صوان، من مواليد ١٩٦٧، مدير إدارى.

■ مفتاح سوانى، من مواليد ١٩٦٦، مهندس ميكانيكى.

■ ميلود احبيو، من مواليد ١٩٦٩، من مدينة طرابلس.

■ ناصر اشكاب، من مواليد ١٩٧٢

■ ناصر الجحاوى، أعمال حرة.

■ ناصر سالم الراشدى، من مواليد ١٩٦٧.

■ نزار كريكش، من مواليد ١٩٧٣، طالب بكلية الطب.

■ نور الدين على أجويلى، من مواليد ١٩٦١، موظف بشركة الكيميائيات النفطية.

■ نورى أحمد شعبان، من مواليد ١٩٧٠، طالب بكلية الاقتصاد.

■ نورى عوض الرجيمة، من مواليد ١٩٧٢، موظف.

■ هانى على إسماعيل.

■ وائل محمد عثمان المنفى، من مواليد ١٩٧٤، طالب بكلية الهندسة.

■ يوسف بو شعالة، من مواليد ١٩٧٣، طالب بكلية الهندسة.

■ يوسف محمد عوض المقصبى، من مواليد ١٩٥٨، أعمال حرة.

٣- تسليم اللاجئين

عندما وقعت الدول الأعضاء فى جامعة الدول العربية على الاتفاقية العربية لمكافحة (الإرهاب) تبين للكثير من المواطنين الليبيين المقيمين منذ سنوات عديدة فى تلك الدول، أن إقامتهم فيها لم تعد آمنة، مما اضطر المئات منهم، ممن توافرت لهم الإمكانيات، إلى التوجه مع أسرهم إلى بعض دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية طلباً للأمان، ومن المؤسف أن بعض هذه الدول قد أعادت بعضاً من هؤلاء اللاجئين إلى الدول التى أتوا منها، مما أدى إلى تسليمهم قسراً إلى ليبيا وما يتبع ذلك من تعريض حياتهم وسلامتهم للخطر، إضافة إلى تعرضهم للتعذيب والاعتقال دون محاكمة أو المثول أمام محاكم غير عادلة، وذلك لمجرد إقامتهم خارج ليبيا لمدد طويلة ودون الحصول على تصريح مسبق بذلك من أجهزة الأمن الليبية المختصة، أو قيامهم بمحاولة طلب اللجوء السياسى فى دول أجنبية، وهو الأمر الذى تعتبره الحكومة الليبية عملاً (معادياً للثورة) وتجب المعاقبة عليه بأقصى العقوبات.

وفى الجانب الآخر، فقد قامت الحكومة الليبية بتسليم العديد من المعارضين العرب الذين كانوا يقيمون على أراضيها، ومن بينهم مصريون وفلسطينيون وتونسيون وسودانيون وغيرهم، إلا أنه وللأسف لم تتوافر لدينا معلومات دقيقة حول أعداد وجنسيات من قامت الحكومة الليبية بتسليمهم لحكومات بلدانهم.

وفيما يلى البيانات الخاصة بأعداد وأسماء المواطنين الليبيين الذين توافرت لدينا معلومات حول قيام بعض الحكومات العربية بتسليمهم للسلطات الليبية والتى قامت بدورها باعتقالهم فور وصولهم إلى ليبيا، ولا يوجد لدينا حتى تاريخه ما يؤكد الإفراج عن أى منهم أو من ذويهم من النساء والأطفال الذين كانوا برفقتهم:

١- المملكة العربية السعودية

وتؤكد التقارير قيامها بتسليم ما لا يقل عن ٧٠ مواطناً ليبياً، أغلبهم عن طريق البحر، ومنهم:

■ آمنة عامر.

- أبو سعد، من مواليد ١٩٦٧.
- أحمد جبران، من مواليد ١٩٦٨.
- أسامة الصيدالفيتورى، من مواليد ١٩٧٣
- أسعد منصور الغزالى، من مواليد ١٩٧٣
- أشرف الزوى
- أيوب الصيد حمودة.
- الصيد شبو، من مواليد ١٩٦٥، معه زوجته منال حسين وطفلاهما محمود (٥) وأحمد (٤)، يحملون وثائق سفر لأجئين من مفوضية الأمم المتحدة فى بريطانيا، سافروا إلى السعودية لأداء العمرة وقبض عليهم هناك فى أواخر يناير ١٩٩٨
- الطيب النالوتى، طبيب، برفقته زوجته (طبيبة أمراض نساء) وطفلاهما، سافروا إلى السعودية لأداء العمرة.
- الغمارى الدرناوى، من مواليد ١٩٦٧، طالب، بالجامعة الإسلامية بال مدينة المنورة.
- جبريل محمد المحمودى.
- حسن محمد تيتى، من مواليد ١٩٧١.
- حميدة الواعر، من مواليد ١٩٧١، زوجة محمود العباس، وطفلهما يوسف الذى ولد فى سجن جدة.
- خالد الريانى.
- خالد كوبة الجبالى.
- خالد مصباح الغزاوى.
- خليفة الواعر.
- خولة الهاشمى.
- خيرى الفيتورى نصرت، من مواليد ١٩٦٥، معتقل مع زوجته وطفليهما فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر٩٥
- خيرية عبد الله نصرت، من مواليد ١٩٦٧، معتقلة فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر ٩٥
- رفيق محمود.
- رياض أشعيل.
- سالم الحجل، من مواليد١٩٦٩
- سامح أبو الحسن، من مواليد ١٩٧٥
- سعد الفرجانى.
- عائشة البرقاوى، من مواليد ١٩٦٨، معتقلة فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر ٩٥
- عادل الغريانى.
- عادل محمد بن حسين، يعرف باسم (جلود)، من مواليد ١٩٧١، طالب.
- عامر الجعيد، من مواليد ١٩٦٦، معتقل فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر ٩٥
- عبد الرحمن الهاشمى.
- عبد المنعم الإبيارى، من مواليد١٩٧٣
- عبد السلام شلغم، من مواليد ١٩٥٦
- عبد القادر الفيتورى أرحومة.
- عبد الكريم أبو عاصم، من مواليد١٩٧٣
- عبد الكريم الزاوى، من مواليد ١٩٧٠، معتقل فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر٩٥
- عبد الله الهاشمى.

■ عبد الله سعيد ساسى.

■ عبد الله عمر الجعيدى، من مواليد ١٩٦٧، معه زوجته وفاء أحمد الطيلمون وابنتهما.

■ عثمان العيساوى، من مواليد ١٩٦٨

■ عز الدين فرج قرقيشة، من مواليد ١٩٧٢.

■ على التاورغى.

■ على عمار.

■ فاطمة الأوجلى.

■ فتحى رجب العجيلى، من مواليد١٩٧٥

■ فرج الإبيارى، من مواليد ١٩٧١

■ فرج المغربى.

■ فرج صالح بن غربية، من مواليد ١٩٧١ .

■ فيصل عمر المغربى.

■ محمد الزليتنى، من مواليد ١٩٦٦

■ محمد المصراتى.

■ محمد الهاشمى.

■ محمد خليفة الرباح، من مواليد ١٩٧٤.

■ محمد رجب ميكائيل، من مواليد١٩٦٩، خريج الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حاول السفر إلى بلد آخر.

■ محمود العباس (الفيتورى)، من مواليد ١٩٦٥، معه زوجته وطفلهما يوسف الذى ولد فى السجن، معتقلون فى سجن الرويس بجدة منذ ديسمبر ٩٥

■ مصطفى خميس، من مواليد ١٩٦٥

■ مفيدة اعتيبة.

■ منال حسين، من مواليد ١٩٦٨، زوجة الصيد شبو، لاجئة فى بريطانيا.

■ منصور العاقل، من مواليد١٩٧٣

■ وفاء أحمد الطيلمون، زوجة عبد الله الجعيدى.

■ يوسف محمود الفيتورى.

٢- سوريا

بتاريخ ١٩٩٨/٦/٢٤ نشرت جريدة (الحياة) الصادرة فى لندن خبراً جاء فيه، أن السلطات السورية قد سلمت السلطات الليبية ما لا يقل عن خمسة من المعارضين الإسلاميين، كما تلقينا تقريراً مستقلاً يفيد أن الحكومة السورية قد سلمت ليبيا عدداً غير معروف من معارضيها ومنهم المواطن الليبى مفتاح بو شيبه وزوجته، وهو جندى فى القوات البحرية من مواليد ١٩٦٦

٣-ألمانيا/ المغرب

بعد أن رفضت السلطات الألمانية منح حق اللجوء السياسى لاثنين من المواطنين الليبيين، قامت فى ٩٨/١/٢٥ بإعادتهما إلى المغرب حيث كانا يقيمان، وخلال شهر مارس ١٩٩٨ وصلتنا معلومات تفيد بأنه قد تم ترحيلهما قسراً من المغرب إلى ليبيا عن طريق البحر، وأنهما قد اعتقلا لدى وصولهما ميناء طرابلس.

٤-غانا

بتاريخ ٩٨/٥/٢٨ و ٩٨/٦/١٠ أصدرت الأمانة العامة لمنظمة العفو الدولية نداءين

عاجلين عبرت في هما عن قلقها بشأن إصدار السلطات الليبية حكماً بالإعدام على ٣ مواطنين من غانا، كانوا قد اعتقلوا فى نوفمبر ١٩٩٥ بمدينة غات ووجهت لهم تهمة القتل، ويبدو أنه ليس هناك دليل ضدهم سوى كونهم الأجانب الوحيدين المقيمين فى تلك البلدة.

ونحن بدورنا نخشى أن يكون هدف الحكومة الليبية من إصدار هذا الحكم هو الضغط على حكومة غانا لحملها على تسليم المواطن الليبى عبد الحكيم بن عامر أبو بكر الذى احتجز فى مطار أكرا، هو وزوجته السودانية وأطفالهما الأربعة، خلال شهر يوليو ١٩٩٧، ولم تتوافر لدينا أى معلومات خلال هذه السنة عن مصيره هو وأسرته.

وعبد الحكيم بن عامر أبو بكر معارض ليبى نشط، غادر ليبيا إلى السودان سنة ١٩٨٩ وبسبب ضغوط الحكومة السودانية عليه غادر مع أسرته إلى غانا، وفى ٩٧/٧/٤ توجهوا إلى سويسرا حيث طلبوا حق اللجوء السياسى، وقد رفضت السلطات السويسرية طلبهم بتاريخ ٩٧/٧/٦ وأعادتهم إلى غانا يوم ٩٧/٧/١١

ثالثاً: الخاتمة

بناء على ما تقدم، وعلى ما هو وارد فى تقارير سابقة للرابطة وغيرها من المنظمات المهتمة بحقوق الإنسان، فإن الرابطة الليبية لحقوق الإنسان بألمانيا تؤكد على:

أولاً: مطالبة السلطات الليبية بالآتى:

١- الإفراج الفورى عن جميع السجناء السياسيين، والذين يرجع تاريخ اعتقال بعضهم إلى سنة ١٩٧٠

٢- العمل الفورى والجاد من أجل الكشف عن مصير من اختفوا قسراً فى ليبيا من مواطنين وعرب وأجانب، والعمل مع غيرها من الحكومات المعنية على إجلاء مصير المواطنين الليبيين الذين اختفوا قسراً خارج ليبيا.

٣- الإيقاف الفورى لحملات الاعتقال العشوائى وأعمال التعذيب، وإلغاء مبدأ تطبيق العقوبات الجماعية على أقارب المعارضين مثل هدم بيوتهم وحجز أفراد أسرهم كرهائن لدى السلطة.

٤- إلغاء جميع القوانين المقيدة للحريات العامة والتى تتعارض نصوصها وأحكامها مع ما جاء فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وما تلاه من عهود واتفاقيات دولية شاركت ليبيا فى التوقيع والتصديق عليها.

٥- النظر بجدية، وأمام قضاء عادل ومستقل، فى انتهاكات السلطات الليبية لحقوق مواطنيها وغيرهم، تلك الانتهاكات التى اعترف بها العقيد القذافى فى خطاب علنى له فى مارس ١٩٨٨، ومعاقبة مرتكبيها وتعويض الضحايا وذويهم عما لحق بهم من أضرار،

ومعالجة الانتهاكات التى حدثت بعد ذلك الخطاب بنفس الطريقة.

٦- إلغاء جميع المحاكم الخاصة، من عسكرية وثورية وشعبية، وحل إدارة (المحاماة الشعبية) والسماح بتشكيل نقابة حرة للمحامين، والعمل على ضمان استقلالية ونزاهة القضاء.

٧- تقديم كل من توجه له تهمة ما، وبعد فترة وجيزة من القبض عليه، إلى قاض طبيعى أمام محكمة عادلة تتوافر له فيها الضمانات القانونية اللازمة للدفاع عن نفسه، وذلك كله حسب المعايير الدولية المتعارف عليها.

٨- إلغاء التعدد الكبير فى الجهات المكلفة بالقبض على المشتبه فيهم، ومنع استخدام القوة المفرطة أثناء إجراءات القبض، ومعاملة كل منهم على أساس أنه برئ إلى أن تثبت إدانته، والسماح للمقبوض عليهم بالاتصال بمحاميهم وذويهم والحصول على الرعاية الطبية اللازمة، ومنع الحجز والاعتقال الانفرادى لفترات طويلة.

٩- إصلاح نظام السجون فى ليبيا ليستوفى الشروط والمعايير الدولية، خصوصاً فيما يتعلق بتوفير الرعاية الطبية وتحسين التغذية ومراعاة حق السجين فى الاتصال والتواصل بالعالم الخارجى وحق ذويه فى زيارته بانتظام وعلى فترات متقاربة.

١٠- تحسين مستوى الخدمات الصحية والتعليم والأمن العام وتوفير السلع والخدمات الضرورية، وإزالة أسباب وآثار التدمير والتردى الذى ألحق خلال السنوات الأخيرة بهذه المرافق بحجة الحصار الدولى الذى كان مفروضاً على ليبيا.

١١- فتح المجال أمام التعددية السياسية والثقافية، واعتماد الحوار بدلاً من العنف كوسيلة للتخاطب بين فئات الشعب والسلطة، وتقليص سيطرة الدولة على وسائل الإعلام ومجالات الإبداع الفنى والإنتاج الفكرى.

ثانياً: مناشدة المنظمات والحكومات العربية والأفريقية والأوروبية العمل على تحقيق الآتى:

١- إعادة النظر فى الاتفاقية العربية لمكافحة (الإرهاب) وغيرها من الاتفاقيات الأمنية التى تسهل تبادل تسليم المعارضين بين الدول، وعدم تسليم أى مطلوب إلا بعد مراجعة قضائية جادة لطلب التسليم.

٢- احترام حقوق اللاجئين الليبيين فى مختلف الدول، وخصوصاً العربية، من حيث الحصول على مستندات السفر وبطاقات الهوية وتصاريح الإقامة والعمل، والكف عن ممارسة أى ضغوط عليهم بغرض إجبارهم على العودة من حيث أتوا.

٣- كشف الغموض الذى لا يزال يحيط بظروف اغتيال بعض المعارضين الليبيين مؤخراً فى كل من بريطانيا وأمريكا ومالطة، وقيام

الحكومة المصرية بالكشف عن مصير كل من جاب الله مطر وعزات المقريف اللذين اختفيا فى القاهرة فى مارس ١٩٩٠ وإعادة التحقيق فى اختفاء منصور الكيخيا فى القاهرة فى ديسمبر ١٩٩٣، وخصوصاً بعد أن أدان القضاء المصرى وزارة الداخلية المصرية بالتقصير فى حمايته.

٤- مطالبة الحكومات الأوروبية بالكف عن إعادة طالبى اللجوء السياسى من الليبيين إلى الدول العربية التى كان وا يقيمون فيها على أساس أنها (دول آمنة)، وعدم استغلال رفع الحظر الجوى عن ليبيا فى إعادتهم إليها مباشرة، وعدم التجاوب مع تهديدات السلطات الليبية التى أطلقتها مؤخراً بشأن اعتزامها القيام بمطالبة الدول الأوروبية بتسليمها المواطنين الليبيين المقيمين فى أوروبا .

٥- وإذ نتوجه بالشكر لكل الحكومات والمنظمات من الدول الشقيقة والصديقة، والتى تبنت قضية الشعب الليبى أثناء أزمة لوكيربى، وعملت على احتوائها والتوسط فيها، فإننا نناشد هذه الحكومات والمنظمات استكمال ما بدأته، وذلك بتبنى مطالبنا وتوصياتنا، والعمل على إقناع الحكومة الليبية بتصحيح أوضاع حقوق الإنسان فى ليبيا.

ثالثاً: دور المدافعين عن حقوق الإنسان من أفراد ومنظمات غير حكومية:

نحن ندرك أن بعض المدافعين عن حقوق الإنسان من أفراد وجماعات ومنظمات ووسائل إعلام، وخصوصاً فى الدول العربية، كانوا يواجهون حرجاً فى التصدى لانتهاكات حقوق الإنسان فى ليبيا خلال فترة الحصار الدولى، أما الآن وبعد زوال أسباب الحرج، فإننا نأمل من الجميع بذل ما فى وسعهم للدفاع عن حقوق الإنسان فى ليبيا وحقوق الليبيين فى الخارج.

وأخيراً فإننا نهيب بكل المواطنين والمواطنات، فى الداخل والخارج، مناصرة عمل الرابطة الليبية لحقوق الإنسان، واعتبار أن الدفاع عن حقوق الآخرين هو الخطوة الأولى نحو الدفاع عن حقوق الذات، ومن فرط فى حقوق غيره فقد فتح الباب للتفريط فى حقوقه هو، وأن مسألة حماية حقوق الإنسان فى ليبيا يجب أن تكون هى نقطة الوفاق الأولى بين كل الليبيين والليبيات من أفراد ومنظمات مهما اختلفت توجهاتهم ■

القهر الإنساني في السجون التونسية*

المجلس الوطني من أجل الحريات في تونس

مقدمة

إن أوضاع السجون من أهم الإشكاليات المطروحة على حركة حقوق الإنسان في تونس وذلك لسببين شديدي الارتباط ببعضهما هما:

١- إن عدم الشفافية الذي أصبح الطابع المميز لتسيير كل "مؤسسات بلادنا والذي يتخذ صبغته الأكثر حدة عندما يتعلق الأمر بالمؤسسة السجينة. وقد تجاوز الأمر التعتيم الإعلامي الجاري به العمل في كل القطاعات الأخرى فكل ما يجري وراء القضبان محاط بأقصى حد من السرية والتكتم وعليه فليس متاحا أن يعلم أحد بالضبط كم عدد المساجين عامة والسياسيين منهم خاصة. بل إن السلطة لا تعترف بوجود مساجين سياسيين على الصعيد القانوني في الوقت الذي يعاملون فيه وراء القضبان معاملة خاصة تحت تسمية "انتماء" أي الانتماء إلى جمعية سياسية غير معترف بها. إضافة إلى هذا فإن الزيارات التفقدية الرسمية للسجون منذ بداية التسعينيات هي عبارة عن عمل مسرحي الهدف منه مواصلة التكتم على حقيقة الوضع.

وترفض السلطة الإدلاء بأية إحصائيات عن السجون وليس لدينا عن الواقع المرعب الذي لا نعرفه سوى معلومات كافية نستقيها من خلال بعض الشهادات الحية التي يقبل أصحابها على الإدلاء بها.

٢- تشكل السجون مؤشرا على حالة الحريات بصفة عامة ووضع حقوق الإنسان بصفة خاصة وهى المرآه التي تعكس الأزمة السياسية والاقتصادية والقيمية التي تتخبط فيها بلادنا.

والسجن مؤسسة معدة لإيواء الأشخاص المودعين لديها من قبل السلطة القضائية بسبب ما تم إثباته مما صدر عنهم من أعمال منافية للقانون ومضرة بالمجتمع، ووفقا للأعراف

* جرى تدخل تحريري في نص التقرير لدواعي النشر

والأخلاق والقيم الإنسانية العصرية والقانون الوطني والدولي فإنها لا تهدف للتنكيل والتشفي من الأشخاص أو حل المشاكل السياسية والاجتماعية للبلاد وإنما هدفها الأساسي الإصلاح وإعادة دمج هؤلاء في المجتمع دون الإخلال بكرامة المساجين وحقوقهم الإنسانية الأساسية.

وحيث إن كل هذه المشاكل مستفحلة في بلادنا نظرا لأزمة الحريات والأزمة الاقتصادية والأزمة الأخلاقية (وكلها غير معترف بوجودها من قبل النظام) فإن تصريف هذه الأزمات أصبح يخضع بالأساس للمنطق الامني القمعي البحت أي تجريم الحرية والمطلبية الاجتماعية والإكثار من العقوبات الجسدية لأبسط المخالفات مما ترتب عليه اكتظاظ متزايد حوّل السجون إلى محتشدات بشرية تنتفي فيها أبسط شروط الحياة المادية والمعنوية الكريمة. فلا غرابة أن ترتفع داخلها نسبة الأمراض الجسدية وخاصة مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) والنفسية ومحاولات الانتحار وتفشي الشذوذ الجنسي وتعاطي المخدرات.

وهكذا أصبحت هذه المؤسسة المفترض أن يكون دورها تهيئة المساجين للاندماج في المجتمع- بؤر أمراض وفساد وشقاء لا مثيل له يدمر حياة آلاف البشر بكيفية لا رجعة فيها، خاصة عندما يتعلق الأمر بشباب يدخلون السجن بسبب أخطاء بسيطة أحيانا فتعركهم هذه الآلة الرهيبة لتصنع منهم منحرفين يعسر إدماجهم في المجتمع.

ويشعر المجلس الوطني للحريات بتونس ببالغ القلق للتدهور المتواصل في وظيفة هذه المؤسسة الاجتماعية حيث تدل كل الشهادات على أن السجن أصبح في بلادنا منظومة متكاملة في خدمة أهداف ليست من اختصاصه، ومن أهمها التغطية على التناقضات السياسية والمشاكل الاقتصادية أو تحلها عن طريق إخماد الأصوات المعارضة والتنكيل بأصحابها، كما أصبح السجن المستقر شبه الطبيعي لشرائح اجتماعية تعاني من الجهل والبطالة والفقر.

لذلك ارتأى المجلس أن يكون تقريره الأول عن وضع هذه المؤسسة مستندا إلى شهادات مساجين في قضايا الحق العام ومساجين سياسيين وإلى شكايات وجهت إلى المحاكم وتقارير رفعت إلى وزارة العدل.

وأهداف المجلس من هذا التقرير ثلاثة:

١- كسر حاجز الصمت الذي يلف السجون التونسية وطرح الموضوع على الرأي العام الوطني لإشعاره بأن السجون المكتظة ليست فقط بؤر أوبئة ومدرسة للانحراف والجريمة تشكل خطرا على المجتمع، وإنما هي أيضا جيوب شقاء إنساني لا حدود له ولا يمكن قبولها، لأن درجة التحضر في شعب لا تقاس

فقط بالمؤشرات المادية وإنما كيفية معاملته لأضعف شرائح المجتمع ومنها شريحة المساجين.

٢- فضح الأساليب والممارسات المخلة بالكرامة البشرية والمناقضة نصا وروحا للبند الخامس من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يحرم في كل مجال بما في ذلك مجال السجن- العقوبات القاسية المهينة والمخلة بالكرامة، وكذلك لمدونة الأمم المتحدة الخاصة بالقواعد الدنيا لمعاملة السجناء ولقوانين الجهورية التونسية ومنها قانون السجون.

٣- تقديم الاقتراحات لمختلف الأطراف المعنية بالأمر من أجل إجراء تغيرات جذرية وجادة لمؤسسة اجتماعية يجب أن يبقى هدفها نظرا وتطبيقيا- الإصلاح وليس القمع والتغطية على المشاكل السياسية والاجتماعية التي يجب تصريفها وحلها بوسائل مدنية حضارية هي الأسلم والأنجع.

ويتضمن التقرير علاوة على هذه المقدمة وصفا للأحوال الحالية في سجون الجمهورية التونسية مع تأكيدنا المبدئي على ضرورة فتح تحقيق في كل المحاولات والإذن بإجراء تحفظات قضائية في شأن عدد من الضباط والأعوان التابعين للإدارة العامة للسجون والإصلاح بسبب تورطهم في أعمال التعذيب. ثم نقدم في أخر التقرير التوصيات التي نرى الشروع في تطبيقها حاجة ملحة على الصعيد الإنساني والاجتماعي.

أحوال السجون

الاكتظاظ:

الاكتظاظ هو الإشكالية الهيكلية الأولى حيث إن قرابة الثلاثين سجنا في تونس تأوى حوالي خمسة وعشرين ألف سجين وهو رقم يشكل أضعاف طاقة الإيواء. وعلى سبيل المثال فإن السجن المدني بتونس يأوي حسب الفترات من أربعة آلاف وخمسمائة سجين إلى ما يزيد عن ستة آلاف رغم أن طاقة الإيواء به لا يمكن أن تتعدى ألفا وستمائة سجين.

وينجم عن هذا الاكتظاظ جملة من المشاكل الصحية والنفسية بالغة الخطورة مثل التوتر المستمر وتفجر العنف، وكذلك تفشي الأمراض النفسية والعضوية وانتشار حالات الشذوذ الجنسي وتفشي"ثقافة" إجرامية متعددة الاختصاصات والتجارب.

ومعظم المباني السجنية قديمة ولا توجد بها تهوية أو إضاءة كافية يتصف كثير منها برطوبة بالغة تؤثر على صحة العديد من المساجين. أما سجن برج الرومي سجن العقوبات- فيضم حوالي ٢٠٠٠ سجين وهو معروف إضافة إلى الاكتظاظ، بشدة الرطوبة والبرد في الشتاء.

والسجون التونسية لا تشتمل على المرافق الصحية الضرورية حتى أن وحدات سجنية رئيسية مثل السجن المدني بتونس وسجن برج الرومي لا يوجد ببعض أقسامها الماء الصالح

للشراب، ويذكر أحد السجناء أنه قضى أشهرا بالجناح C حيث لا يوجد ماء بالمهجعين ١ و٢ طيلة النهار .. فيعمد السجناء إلى اختلاس قارورات الماء التي يخبئها بعضهم ليروي عطشه.

أما النظام السكني فهو على شكل مهاجع تكدس فيها ليلا نهارا مجموعات كبيرة بجوار الأمتعة والمأكولات والملابس والحقائب والأسرة. كما توجد داخلها المراحيض والمغاسل.ولقد بلغ الاكتظاظ السكني مستويات لا إنسانية تتعذر معها القدرة حتى على التنفس خاصة أيام الحر.

ويروي أحد المساجين أن المهجع C2 بالسجن المدني بتونس كان يأوي أحيانا ١٤٠ شخصا ورغم أن مساحته تقارب ٧٠ متر مربع، الأمر الذي يؤدي لاندلاع خلافات ومشاجرات بين المساجين من جراء هذا الاكتظاظ.

ولا يستطيع أن ينام معظم السجناء على الأرض (الكدس) على ظهورهم أو بطونهم من جراء الازدحام، حيث يضطر كل واحد للنوم على جنبه (كل رأس شخص في مواجهة قدمي الشخص المجاور، وهكذا. ويذكر أحد السجناء أن التنقل ليلا إلى المرحاض يكلفه عناء لا يطاق إذ عليه تخطي رقاب النائمين ويصعب عليه في عديد من الأحيان استرجاع مكانه من جديد حيث يضطر إلى البقاء واقفا بقية الليل.

ويقول آخر: "كنت أجد صعوبة بالغة في إيجاد موضع أقبع فيه ضاما إلى يدي ورجلي لكي أستطيع أن أحتسي حساء السجن المشهور (الصبة)". ومن شدة هذا الاكتظاظ تحدث حالات كثيرة من الاختناق التنفسي ليلا خاصة مع كثرة التدخين وحرارة الطقس.

وإذا علمنا أن فتح الأبواب ليلا أمر صعب وأصعب منه الا ستنجاد بالأعوان فإن هذه الأوضاع أفضت إلى مآس. ويروي أن بعض السجناء المسنين لقوا حتفهم من جراء عدم وجود التهوية الكافية للتنفس.

التغذية والنظافة:

طعام السجن يفتقد إلى التنوع حيث يقدم طيلة الأسبوع نفس الطعام في الظهر ونفس الطعام في المساء، هذا بالإضافة إلى رداءته من حيث الكم والجودة. وتوزع على المساجين مجانا وجبتان ورغيف خبز كل يوم: وجبة في منتصف النهار ووجبة في المساء، أما الأولى فهي تكون غالبا شربة مكونة من عجين وماء يميل لونها قليلا إلى الاحمرار نظرا إلى قلة الطماطم فيها، وفي المساء حساء من ماء به خضر هي أقرب إلى العشب منها إلى الخضروات، ويسميها المساجين "حشيش".

أما بالنسبة إلى سجن النساء بمنوبة وللسجون التي تدير ضيعة فلاحية وتسمى بالسجون شبه المفتوحة فإن الأكل فيها مقبول شيئا ما عادة. ولا يقدم بأي سجن فطور الصباح.

وبكل سجن مشروب مفتوح يوميا لبيع اليغرت (الزبادي) والقهوة والشاي والزبدة. ودكان (القنوة) يفتح كل أسبوعين أما بالنسبة إلى سجن باجة وسجن النساء بمنوبة فإن الزبدة لا تباع إلا بالدكان الذي لا يفتح إلا مرة في الشهر، يقتني منه السجين مواده الغذائية ومواد التنظيف والسجائر بالمال الذي يرسله له أهله. ويذكر أحد السجناء أن الأثمان في بعض السجون غير معقولة بالنسبة لما هو معمول به خارج السجن. كما تكون القهوة والشاي محتوية على كثير من الماء وهى وسائل تفتح المجال لتجاوزات المديرين. وقد تتعمد إدارة السجن في بعض الأحيان عدم توفير النقود من صنف ٢٠ مليم وبذلك تحتفظ بفارق الثمن لنفسها، وتحاول الإدارة في شهر رمضان تحسين الأكلة وتقديم شئ من الطعام في السحور (كسكسي، نصف لتر حليب).

ويسمح للأهل بإيصال الطعام لذويهم ثلاث مرات في الأسبوع لا غير ضمن قفة محتوية على أطعمة وغلال. إلا أن العائلات تواجه أتعابا كثيرة لإيصال القفة حيث تبلغ مدة الانتظار ساعات لتسليمها إلى العون المكلف وانتظار المفرغ، كما تعاني من اختلاف التراتيب بين سجن وآخر حول ما هو مسموح بإدخاله من مأكل وما هو ممنوع. وكان المدير فؤاد مصطفى يلزم العائلات بسجن الكاف بتقسيم الغلال كل واحدة إلى أربعة أجزاء بما يستحيل معه حفظها من طرف السجين ولو ليوم واحد.

التنظيف:

توجد حمامات بكل سجن يستحم فيها السجين مرة في الأسبوع مدة دقائق قليلة جدا لا تفي بالغرض. ولا يوجد مكان لتنظيف الثياب حيث يرسل المساجين غالبا إلى ذويهم الثياب الموسخة ويأخذون منهم في كل زيارة الثياب النظيفة بما يحد من وقت الزيارة، أما بسجن النساء بمنوبة فإنه لا يسمح للسجينات بإخراج ثيابهن إلا مرتين في السنة إثر تقديم طلب للإدارة، ويذكر أحد المساجين أنه كان يواجه متاعب لغسل ثيابه الداخلية حيث لا يجد ماء لذلك بالنهار ويمنع الغسيل بالليل عند توفر الماء.. كما أنه لا يجد أين يجففها فخارج الغرفة لا تتوفر أماكن، وداخلها يمنع نشر الغسيل بالنوافذ.

ويرد سبب تفشي أمراض كثرة إلى قلة المياه وشدة الاكتظاظ وتكاثر الفئران والحشرات والقمل ودابة أخرى تفتك بالشعر ثم باللحم تدعى "بو فراش".

وندرة الماء هي المشكلة الأساسية في بعض السجون وأحسن مثال على هذه الوضعية عدم توفير كمية الماء الضرورية الدنيا للسجناء خلال الصيف بسجن برج الرومي، إذ لا توفر الإدارة ابتداء من نهاية أبريل إلا قارورتين في اليوم من

الماء لكل سجين لتلبية جميع الاحتياجات وتمنع الحمامات ابتداء من ذلك التاريخ. كل مطالب المساجين تمحورت في الصيف حول شعار "بدون ماء". وتكاثرت العقوبات على السجناء من جراء مطلبهم هذا وخاصة عقوبتي "الفلقة" و"الضرب بالهرواة" التي سلطت على كثيرين اشتكوا لأهلهم من نقص الماء. كما أن الماء يشهد انقطاعات في سجون أخرى مثل سجن باجة حيث لا ينزل الماء من الحنفية خلال فصل الصيف إلا ساعتين في اليوم.

أما أدوات الحلاقة فإن إدارة السجن تتكفل بها وتستعمل الموسى الواحدة لحلاقة ذقن حوالي ٢٠ سجينا بما يحدثه ذلك من جروح عديدة قد تتسبب في نقل الأمراض المعدية والخطرة.

المشاكل اليومية داخل السجن

التمييز:

يضع السجن المدني بتونس جناحا خاصا لأصحاب المال والمراكز الاجتماعية العالية وكذلك أعوان الأمن الذين يتمتعون بكل التسهيلات منها العفو والسراح الشرطي وهو جناح " F " أما المساجين السياسيون اعتيد تعرضهم -فيما بين سنتي ١٩٩٢ و١٩٩٥- لسوء المعاملة الدائمة والمراقبة المتواصلة والوشايات المتكررة والإذلال وذلك بمطالبتهم بالخروج من قاعات سجنهم مطأطئي الرؤوس لا يرفعون أعينهم إلى أعلى وعند انتظار حاجة يقبعون على ركبهم باتجاه الحائط، ويفصل بين السجناء السياسيين وسجناء الحق العام في كل الأوقات قطعا لكل الأواصر بين الصنفين في المأكل وعند الزيارة ولدى الطبيب. وقد شجعت الإدارة التناحر بين الصنفين بتأليب سجناء الحق العام ومكافأتهم مما أسفر عنه احتدام العنف بين الطرفين. وإن واقع التمييز وخصائصه المتواجدة في كل سجن ليس لها مبرر فإنه يسمح لهم بزيارات بدون حاجز ولوقت طويل.

ويشرف على النظام ناظر الغرفة (كبران) ومساعد له مكلف بالنظافة والمأكل (كبران كرفي) ولهما صلاحيات (واسعة) تمكنهم من ابتزاز السجناء ماديا ومعنويا وحتى جنسيا.. مما يساهم بقدر كبير في توتر العلاقات بين السجناء، ذلك أن الإدارة تعمد دوما إلى اختيارهم من العساكر الذين احترفوا الإجرام.

الأحداث والأجانب:

إذا كان المبدأ في القانون التونسي أن يكون سجن الأحداث استثناء، فإن الواقع الذي يعيشونه بالسجون مؤلم جدا حيث تخصص للأجانب أجنحة دونما اختلاط مع بقية السجناء، وهذا تمييز غير مبرر ويزيد في تعكير حالة هؤلاء بسبب انعدام أواصر القرابة والدعم المعنوي المتوفر لبقية "النزلاء".

وإذا كان أغلب المساجين التابعين للبلدان الغربية تتعهدهم ممثلياتهم القنصلية بمعونات مادية تخفف حاجتهم، فإن النزلاء التابعين للبلدان العربية والإفريقية يعيشون أوضاعا مادية مأساوية خاصة مع انعدام التغذية الكافية.

ويروي السجين كمال بن سلطان وهو من بلد مغاربي أنه قضى سنين لا يأكل إلا حساء السجن (الراقو) حتى فقد كثيرا من قواه البدنية. ويرى أن وضعهم في قاعات مع بقية المساجين قد يحسن وضعهم ماديا ومعنويا لما يوجد من تآزر بين المساجين في بعض الأحيان في خصوص "القفة".

ويروي سجين قضى أشهرا عدة بقاعة الأجانب أنه على خلاف القاعات الأخرى فإنها كانت تقفل ليلا ونهارا وبإذن المدير فؤاد مصطفى بدعوى أن متساكنيها الذين جلهم من بلد مغاربي شقيق يشكلون "حساسية أمنية".

ويقع اتصال المسجون الأجنبي بممثلي بلاده المعتمدين بتونس وبرخصة من الإدارة العامة للمحكوم عليه وبترخيص القضاء للموقوف ويتم الاتصال دوما بحضور المدير أو نائبه وهو ما يمنع السجين من إبلاغ شكواه لما قد يحدث له من انتهاكات خاصة وهو معزول عن ذويه ومحيطه الأسري وجاهل لعديد من العوامل الاجتماعية التي تحيط به.

النقل:

يشكل النقل من غرفة إلى أخرى داخل السجن إجراءا تأديبيا يقع دوما بصورة مباغتة يمليها الهاجس الأمني وتزيد من معاناة السجين عندما ينقل من غرفة له فيها فراش ومرافق مكتسبة بعد عناء كبير مثل الماء، أما النقل من سجن إلى آخر فإنه يقع بصفة مهينة للكرامة وخطرة على الصحة وحتى على حياة المسجونين في حالة وقوع حوادث مرور حيث يتم النقل في شاحنات صغيرة مغلقة وبأعداد كثيرة من المساجين وهم مغلولو الأيدي وقد تحدث حالات إغماء خاصة في الصيف، إضافة إلى هذا فإن أهداف هذا النقل تكون عادة بهدف إبعاد السجين عن أهله فتزداد معاناة العائلة أو تنقطع الصلة بين الطرفين. وتؤكد عائلة أحد المساجين أن الاستجابة إلى الابتزاز وأن الوساطات هي من الوسائل التي لجأت إليها من أجل تقريب السجين من أهله، وهناك سجون ينقل لها المساجين للعقاب تختار الإدارة طاقمها من أشد الأعوان صرامة مثل سجن الهوارب الذي عرف لفترة طويلة بالتنكيل بالمساجين وخاصة مساجين "الانتماء" وذلك تحت إدارة الضابط فيصل الرماني.

العمل:

تفترض القاعدة ٧٦ من القانون الدولي لمعاملة السجناء أن "يكافأ السجناء على عملهم

وفق نظام أجور منصف". إلا أن العمل داخل السجن نظرا لما يوفره من ابتعاد عن الظروف اللا إنسانية التي يعيشها السجين أو السجينة داخل العنابر أصبح مكافأة في حد ذاته ويكون من الطبيعي عندئذ أن لا تصرف المكافأة وقد نتج عن ذلك هضم تام لحقوق المساجين وذلك بالنسبة لساعات العمل الطويلة والساعات الإضافية في حالة تزايد حاجيات الشرطة، والحرس من ملابس أو صنع الحلويات لتنظيم حفلات استقبال وزارة الداخلية. أما الأجرة فهي زهيدة ولا يمكن للسجين أو السجينة التصرف فيها كاملة يخصم منها مقدار الأضرار المترتبة عن إنجاز العمل أو عن حوادث الشغل، وهذا ما يجعل هذا العمل أشبه بالسخرة منه بالعمل الحقيقي.

الشكاوى والمراسلات:

تنص المادة ٣٥ من القواعد الدنيا لمعاملة السجناء على أن "يزود كل سجين بمعلومات حول الطرق المرخص بها لطلب المعلومات وتقديم الشكاوي ومعرفة حقوقه" وهذه المسألة مصيرية لأنها تمكن السجين من التظلم والاتصال بالعالم الخارجي، أما إذا كانت التجاوزات من الإدارة فهي وحدها الناظرة في الشكوى، فمن الوارد جدا أن ينقطع اتصال السجين بالجهة المؤهلة ويهدر حقه مما يولد اليأس لديه. وكثيرا ما تفضي الشكاوي إلى عكس ما يأمله السجين ويلاقي من جراء ذلك عناء كبيرا. أما بخصوص تلقي رسائل العائلة فإنها علاوة على كونها مراقبة فهي تصل متأخرة ومجتمعة.

الزيارة:

تجدر الإشارة إلى أن الفصل ٤٨ من الأمر رقم ٨٨- ١٨٧٦ بقصرها على أفراد العائلة القريبة. فالزيارة قاصرة ومحدودة مثلا على أبناء الأخوة والعم والخال، هذا التحديد اعتباطي، كما تتم الزيارة مرة في الأسبوع ومدتها حسبما يسمح به القانون هي ٢٠ دقيقة، وفي الواقع فإن هذه المدة تختصر كثيرا من جانب الأعوان، ويروي بعض السجناء أن مدة الزيارة مثل كثير من "الامتيازات" في السجن- تخضع إلى الرشوة. وإذا جازف سجين وفاتح أهله عن ظروف سجنه فإنه يتعرض دوما إلى عقوبة السجن الانفرادي.

التفتيش:

وإذا كان هذا التفتيش إجراء تلقائيا طبيعيا عندما تكون غايته حماية أمن المساجين والطاقم السجين فإنه أضحى في السجون التونسية معضلة تتسبب في توتر العلاقة بين السجناء والأعوان. فقد وقع الانحراف به عن بعده الأمني بجعله وسيلة عقابية حيث يعمد إلى إلزام السجين بنزع جميع ثيابه ثم الركوع عاريا للكشف عن دبره مع إجباره على السعال، وفي عديد من الأحيان يقع لمسه من دبره وجهازه

التناسلي بواسطة "عصا" السجان. ويصاحب عملية التفتيش ممارسة العنف على السجناء لإرهابه كما يقع قلب أمتعتهم وقراءة كل مكتوب مع تكرار العملية كل خمسة أو ستة أيام، وأحيانا يجري التفتيش يوميا لبعض السجناء عددا من المرات تطبيقا للفصل (٥) من الأمر رقم ٨٨- ١٨٧٦ الذي يفرض ذلك "كلما غادر السجين الغرفة باستثناء الفسحة". ولقد قام مدير السجن المدني بتونس الرائد مجاهد الفارحي بإنشاء ستار في غرفة التفتيش فجلب له هذا الإجراء البسيط احترام المساجين وأرسى شيئا من الثقة بين المساجين والإدارة.

الجوانب المعنوية والروحية:

تقر القاعدة ٤٢ من المدونة بـ "السماح لكل سجين بأداء فروضه الدينية وبحضور الصالونات المقامة في السجن وبحيازة كتب الشعائر الدينية. في حين يؤكد الفصل ٦٤ من الأمر ٨٨ على أن "لا يمنع السجين من أداء فرائضه الدينية بجلب وعاظ وإقامة غرف للصلاة الجماعية. أما بعد ١٩٨٧ فقد أصبحت ممارسة الشعائر مشبوهة فمنع وضع السجاد والصلاة الجماعية وصلاة العيد. وحدثت حالات من الصدام مع الإدارة ومحاولات انتحار أقدم عليها بعض السجناء السياسيين الإسلاميين احتجاجا على مصادرة المصاحف ومنع صلاة الصبح . وحدث أن عوقب بعض سجناء الحق العام لأدائهم الصلاة إذ صنفوا هم أيضا ضمن مجموعات سجناء "صبغة خاصة" نظمتها إدارة السجون عن "خطورة الإرهاب" ثم توقف ذلك النشاط.

التربية البدنية:

رغم تأكيد القواعد الأساسية عليها (القاعدة ٢١) و"ترخيصها" حسب منطوق الفصل ٦٦ من الأمر رقم ٨٨- ١٨٧٦، فإن ممارسة التربية البدنية والحركات الرياضية أمر ممنوع عمليا و أي تمارين لتنمية القدرات البدنية تعد مخالفة موجبة للعقاب في كل سجون البلاد.

حاول عدد من السجناء صنع لعبة الشطرنج والدمينو بواسطة عجين الخبز والبلاستيك وعلب السكر ولكن الإدارة تعمد دوما إلى حجزها عند التفتيش. أما الكتب المتوفرة فهي إما قديمة أو من منشورات الحزب الحاكم أو موالية للسلطة. ويمنع دخول الكتب من الخارج وكذلك المجلات ولا يمكن الإطلاع إلا على الصحف الحكومية التي تبيعها الإدارة، وتمنع كل الصحف ما عدا "الصباح" و "وهي أيضا تمنع في كل مناسبة تكون بها أخبار حساسة، ويحدث أن تباع وقد اقتطعت منها أخبار أو مقالات بأكملها و يمنع التقاط القناة التلفزيونية الإيطالية والقناة الفرنسية بعدة سجون. فإن متابعة التلفاز لا تجوز إلا لمشاهدة القناة

الرسمية، و ينزل العقاب الجماعي بمساجين العنبر الذين يتحولون إلى مشاهدة القنوات الفرنسية أو الإيطالية أو الجزائرية.

هناك عدد من الأدوية التي تحظر تناولها دون وصفة من طبيب مختص، وذلك من نوع "أدوية الأعصاب (Psychotropes) التي تشهد استهلاكا منتشرا داخل السجون التونسية خارج الإطار المذكور أعلاه بعلم الإدارة وتشجيع منها. ونذكر من بين الممارسات الأكثر انتشارا إسراع الممرضين أو الأعوان بحقن كل سجين يعرف حالة من التشنج العصبي بدواء الـ (Equanil). ومن الظواهر الخطيرة أيضا تفشي استهلاك دواء الـ Artane . لدى نسبة مرتفعة من السجناء والسجينات وهو دواء مخدر خطير من صنف الـ (neuroeptique) يعاقب القانون بالسجن على استهلاكه دون وصفة، وهو يخلق لدى من يتناوله وضعية إدمان شديدة. وقد ذكر لنا عدد من السجناء حالات يمد فيها السجين بالـ artane بعد تدخل الناظر. وإلى جانب هذه الأوضاع تصل الاستهانة بصحة السجناء حد الإهمال والامتناع عن المساعدة في حالات الخطر، ويبدو أن سجينة توفيت في فيفري ١٩٩٨ بسجن النساء بمنوبة إثر إصابتها بنوبة قلبية خلال الليل ومماطلة العونة وامتناعها عن استدعاء الطبيب. وذكر لنا سجين سابق أنه "في جل السجون لا يمكن من الوقوف أمام الطبيب إلا بعد يومين أو ثلاث من التسجيل.

يذكر أحدهم أن الأمراض الجلدية منتشرة بكثرة وخاصة "الجرب" حيث أصيب بالتهاب حاد بعضوه التناسلي و مع ذلك لم يسمح لمحاميه بتسليمه دواء يعالجه وهو "البيفاريل" ولم تسلمه الإدارة ذلك الدواء إلا بعد أشهر؛ كل ذلك لأنه مسجون سياسي، وهو لا يزال يعاني من هذا الالتهاب بعد خروجه من السجن.

يتورط بعض أفراد الإطار الطبي، في أساليب من التعامل مع المساجين تتنافى وقواعد الشرف لمهنتهم. وهكذا شهدنا في عدد من الحالات تخلي الطبيب عن دوره في علاج السجين والتخفيف عنه صحيا حيث يتصف تدخله بالتهاون والاستخفاف فيتهم المساجين بالـ "تدجيل". وفي المقابل يتحول هذا الصنف من الأطباء إلى مساعد نشيط للإدارة أو السلطة فيشتم المريض من أجل آرائه ويهدده ويرفض معالجته ويقوم بالإشراف عند استعمال الضغط المادي على السجين من قبيل ما يقع في عمليات التغذية الإجبارية للسجناء المضربين على الطعام بواسطة "الحقنة" على منوال الدكتور فؤاد بن عبد الله والدكتور حليم بوشوشة والدكتور بو عزيزي. كما تميز الدكتور شهاب شطورو وهو طبيب أسنان يباشر في

السجن المدني بتونس وكذلك سجن النساء بمنوبة- بالاستهانة بصحة المريض وعدم توفير العلاج الملائم لحالته، إذ يقتصر تدخله بالأساس في الإسراع باقتلاع أضراس السجناء دون الاعتناء الأدنى بمعالجتها، وتصل به المعاملة السيئة للسجناء إلى حد الاعتداء بالمصفعات عليهم عند اقتلاع أضراسهم. وأبرز "إنجازات" الدكتور شطورو هو ما توصل إليه مع السجينة فائزة بن ضوء وهي في سن الثلاثين أوقفت في نهاية ٩٧ وهي تتمتع بكامل أسنانها، ثم حكم عليها وأصبحت بعد ١٨شهرا فقط فاقدة لجميع أضراسها وعاجزة عن الأكل العادي، وقد رفضت الإدارة تمكينها من طاقم أسنان اصطناعي على نفقتها الخاصة، وقد دفعها هذا الوضع إلى محاولة الانتحار في جويلية. ٩٩ كما نذكر تصرف الدكتو ر برناز وهو مختص في أمراض الكلى (urologue) عندما عرض عليه الطالب الموقوف لطفي الهمامي - وهو يشتكي من إصابة في الجهاز التناسلي من جراء حصص التعذيب التي تعرض لها داخل حجوزات أمن الدولة- فشتمه قائلا "إني أرفض أن أعالج ساقطا وكلبا مثلك" وأضاف "تعارض النظام ثم تريد المعالجة". وسجل بالدفتر، دون إجراء الفحص: "تمت معالجته. يتمتع بصحة جيدة. مريض وقح" ورغم أن فحصا أجري عليه بعد ١١شهر، إثر إطلاق سراح السيد لطفي الهمامي بين إصابات ثابتة تؤيد تصريحاته.

ظاهرة الشذوذ الجنسي:

تعرف هذه الظاهرة تفاقما خطيرا داخل سجون مثل السجن المدني بتونس وسجن النساء بمنوبة بحكم تظافر عدة عوامل منها الاكتظاظ وتواجد مكثف لعناصر منحرفة أخلاقيا وعدم الفصل بين مختلف أصناف السجناء، وأيضا بحكم غض الطرف من جانب الإدراة، بل إنه يوجد بالسجن المدني بتونس جناح مخصص للشذوذ الجنسي، (D8 ersonnel) ، سابقا (D7personnel) الذي يضم ١٢٠ سجينا، تخصصه الإدارة لإقامة السجناء المتميزين بالشذوذ الجنسي. ويضم عموما شبابا في حالة اجتماعية وعائلية رثة وهشة وتنعدم لديهم أي صلة بالعالم الخارجي مثل زيارات الأقارب. ويقع استعمال الـ "فرخ" في عمليات مقايضة. كما سجل عدد من حالات الضغط المعنوي أو المادي على السجناء والسجينات لحملهم على تعاطي الشذوذ، وصلت حد الاغتصاب، وتورط بعض الأعوان والعسكر فيها. ويذكر سجين قضى سنين طويلة في السجن أن شذوذه الجنسي سببه الاعتداءات الجنسية التي تعرض لها وهو حدث ويروي أن الاعتداءات لا تصدر عن المساجين فحسب بل تصدر حتى من الإطار السجني. وهناك من المديرين من عرفوا علانية بهذه الممارسة، ويروي أحد السجناء أن الملازم أول الزغلامي، الذي كان مديرا لسجن برج

الرومي، عاد ليلة في حالة سكر و أمر بخروج بعض الشباب من غرفهم وسمح لعدد من نظار الغرف، ("الكبرانات")، أن يقضوا معهم الليلة لتلبية حاجتهم الجنسية.

طرق تعبير السجين عن غضبه واحتجاجه:

تؤدي الظروف المعيشية القاسية والآفاق المسدودة واستحالة التظلم إلى سلطة مستقلة وعادلة إلى تكاثر تصرفات الاحتجاج والتي تتمثل في الإضراب عن الطعام الكلي حتى الموت كما حدث للسجين الإسلامي رضا الخميري؛ كما تعرف السجون حالات من الانتحار لا تبلغ إلى علمنا إلا أخبار البعض منها ونذكر منها":

- انتحار نهلة صومر شنقا وقد كانت موقوفة على ذمة التحقيق في إطار قضية إحراز مخدرات. أنهت حياتها في سن الـ ٢٤ بسجن منوبة بعدما عوقبت بوضعها في غرفة انفرادية ومنعت عنها السجائر وتناول الأدوية المهدئة التي كانت تعودت أن تستهلكها. وبقيت هذه الموقوفة تطالب مدها بدوائها وبسجائرها دون جدوى إلى أن أقدمت على شنق نفسها وفشلت كل محاولات إنقاذها.

ويقدم السجناء على تمزيق الأوردة والشرايين في الذراع أو الساق بواسطة وسائل مختلفة كقطع المعادن الحادة والخشب وثمة من يخيط فمه بنفسه كتعبير عن احتجاج أقوى، وكثيرا ما يعمد المساجين إلى تشويه أنفسهم بغية تحسين الأكلة، كما حدث في سجن جندوبة سنة ١٩٩٥ للفت نظر الإدارة المركزية.

وتشهد ظاهرة التشويه الخلقي الذاتي ذروتها في مناسبات العفو مثل الأعياد وهي بمثابة صرخات اليأس. وتعامل الإدارة من يعتمد "التشليط"، أي إحداث جروح في جسمه، بإضافة عقوبات أخرى مثل التعزيز بدون تبنيج من طرف الممرض ثم الوضع في غرف الإقامة الانعزالية حيث يعذب بالـ "فلقة" ثم يترك هناك مدة مطولة تصل لحد ١٠أيام. وفي هذا النطاق فإن أخطر حالة بلغت إلى علمنا هي العثور داخل "سيلون" انفرادي في سجن برج الرومي يوم ١٩جوان على قميص ملطخ بالدم يبدو أنه كان لياسين المالكي وهو سجين قد توفى في ذلك السجن في سن تناهز الخامسة والعشرين من جراء العنف الذي سلط عليه لمعاقبته على التشويه الخلقي الذاتي.

العقوبات

إن استخدام القوة لا يجوز حسب المدونة إلا دفاعا عن النفس أو عند فرار السجين أو لجوئه للمقاومة الجسدية؛ ويتوجب عندئذ استعمال القوة في الحدود الدنيا.

ثم يتواصل عند التفتيش أو بصفة تعسفية في شتى ظروف الحياة العادية؛ وهكذا يكتسب استعمال القوة صبغة مؤسساتية تكاد تلازم

العقاب بالسجن.

الفلقة

هذه العقوبة التي تسلط عادة على السجناء بالجناح الانفرادي إثر احتجاج ما، هي عبارة عن عصا غليظة وقد شدت من طرفيها إلى حبل غليظ يثني على رجلي السجين الملقى على الأرض والمكبل اليدين بواسطة قيد وراء الظهر ثم يرفع جنديان الفلقة ويضرب السجين على قدميه بواسطة عصى ثانية من أحجام مختلفة وذلك حتى انتفاخ ساقيه وبلوغها الزرقة، فيقع حله وإجباره على الجري حتى تعود الدورة الدموية برجليه من جديد فيعيدونه لحصة ثانية. أحيانا أخرى يقع سكب الماء على الساقين لتعميق آلام المعاقب ، وتخلف هذه العقوبة إصابات متفاوتة الخطورة، عاينا آثارها أشهرا بعد حدوثها لدى سجناء قدامى.

هذه العقوبة سلطت على الطالبين طه ساسي وبرهان القاسمي داخل مكتب نائب مدير السجن المدني بتونس من طرف الملازم أول إبراهيم منصور، الذي عين لاحقا مديرا بسجن آخر. خلال الإ ضراب عن الطعام الذي شناه في شهر مايو ٩٨.

ظاهرة العزل:

ينص الفصل ١٦ من أمر ٨٨على أن "الوضع في غرفة منفردة تتوفر فيها التجهيزات الأساسية والصحية وذلك لمدة أقصاها عشرة أيام" هي عقوبة تسلط على السجين. إلا أن هذا التنظيم غير متبع في كثير من الأحيان حيث يعمد الطاقم السجني إلى عزل السجين لأتفه الأسباب ولآماد تبلغ الأشهر وحتى السنين الطويلة خاصة بالنسبة للمساجين السياسيين حيث يؤكد أحد المساجين أن بعض قياديي "حركة النهضة" معزولون تماما في غرف منفردة منذ محاكمتهم منذ حوالي سبع سنوات ولا يشاهدهم أحد بأي وحدة سجنية و لا يمكن استقاء أي معلومة عنهم. وقد بلغ إلى علمنا أن المدعو "شكري بحرية" قضى أحد عشر شهرا في زنزانة انفرادية بسجن القيروان حتى نهاية شهر أكتوبر ١٩٩٩ حيث لا يزال على ما يبدو في تلك الحالة.

كما علمنا أن سجينا إسلاميا -يبدو أنه الهادي الغالي -اشتكى إلى السيد رشيد إدريس رئيس اللجنة العليا لحقوق الإنسان من هذه العزلة المفروضة عليه منذ شهور عدة بدون ذنب فلم يجب رغم تردي حالته الصحية

ويذكر أحدهم أنه شاهد بأعينه سجينا يدعى حميدة الشارني يخرج من زنزانته الانفرادية بواسطة سجينين لأنه لم يعد يقدر على الحركة من جراء شدة البرد وكان شديد النحولة، قيل إنه سجين حق عام عاقبه بالعزل الانفرادي مدير السجن فؤاد مصطفى الذي أشتهر بقساوته ومعاملته اللا إنسانية للمساجين

وذلك أيام نزول الثلج بمدينة الكاف شتاء١٩٩٥.

وبشهادة النقيب عماد العجيمي -مدير السجن- نفسه، فإن انفرادي سجن برج الرومي يعتبر الأشد عقوبة على الإطلاق داخل السجون التونسية. ويتمثل في غرف ضيقة لا تسمح بالامتداد الكلي لإنسان واحد وينّز الماء باستمرار من الحائط ويركن في جزء كبير من سطحها بالإضافة إلى ظلمتها. وتجدر الإشارة إلى إنها معدة للهدم من قبل الإدارة منذ عدة سنوات. ونذكر أن الطالبين لطفي الهمامي ونجيب البكوشي حبسوا بها مدة ٥أيام دون فراش في جويلية المنصرم مما استوجب نقل نجيب البكوشي إلى مستشفى ينزرت من أجل إصابته بالكلى. وهناك أيضا مجموعة تضم أكثر من ٥٠ سجيناً عوقبوا بالانفرادي بالبرج لمدة تزيد عن الشهر.

التعليق:

يتم ربط السجين بواسطة أغلال حديدية من رجليه ويديه مرفوعة إلى أعلى وقفلها مع أعلى الأبواب الحديدية الموجودة بالأجنحة التأديبية، ويبقى السجين معلقا هكذا ساعات طويلة لا يقدر على الجلوس وهي وضعية تحدث ألما شديدا وفقدانا للوعي. وهذا ما عاشه على الجلولي ونور الدين بنتيشة وقيس الوسلاتي وهيكل المناعي مدة السبع ساعات في مايو ٩٨ وكذلك طه ساسي في أواخر جوان ١٩٩٨ خلال إضراب الجوع، خاصة حيث بقى ليلة كاملة معلقا "بباب" غرفه ضيقة داخل جناح المستوصف. وشكل ثانٍ من التقييد بواسطة الأغلال عرفه نفس السجين حيث استمر مقيدا بسرير لمدة ثلاثة أيام دون انقطاع في ديسمبر ٩٨ ولم يسرح له حتى لقضاء حاجة بشرية حيث اكتفوا بمده بقارورة للغرض. وإضافة لذلك تعرض طه لتهجم عنيف باللكمات من طرف الملازم رمزي الحناشي الذي عين كذلك مديرا لسجن آخر. وتجددت معاقبة طه بالتعليق في عدة مناسبات.

الحقنة:

تسلط هذه العقوبة على السجناء المضربين عن الطعام. فيتم مسك المضرب عن الطعام من قبل جنود فرقة "طلائع السجون" ويوضع له القيد في يديه ثم يمدد على الطاولة في مستوى بدنه الأعلى وذلك من جهة بطنه ويظل باقي جسده واقفا ويمسك جنود يديه جيدا ورأسه وظهره في حين يفتح له بقية الجنود ساقيه قليلا ويكون قد جرد من سرواله ثم يتم إدخال الحقنة في مؤخرته حوالي نصف إصبع من البلاستيك ويكون قد وضع بالحقنة حليب مخلوط بالبيض. ويبقى المضرب على هذا الحال مجبرا وبعد ذلك يحمل إلى الانفرادي أن لم ينه إضرابه.

وضعية المحكوم عليهم بالإعدام

إنها أقسى وضعية داخل السجن حيث ينتظر المحكوم عليه الإعدام كل ليلة لمدة أشهر وسنوات وهذا في حد ذاته نوع من التعذيب المتواصل الذي يؤدي إلى فقدان المدارك العقلية واضطرابات نفسية بالغة الخطورة.

يوجد حاليا حوالي ٣٠ محكوم عليه بالإعدام بجناح E بالسجن المدني بتونس موزعين على أربع غرف في عزلة تامة عن العالم الخارجي أي بدون تلفاز ولا صحف ولا زيارة. كما توجد امرأة محكوم عليها بالإعدام بسجن النساء بمنوبة.

وضعية سجناء الرأي أو "الصبغة الخاصة"

بقى إلى حد الآن عددهم مجهولا حيث ترفض الإدارة العامة الإدلاء به في الوقت الذي تنكر فيه السلطة تماما وجود مساجين سياسيين.

وحيث تطلق على المساجين السياسيين (وبخاصة الإسلاميين) تسمية "مساجين ذوي الصبغة الخاصة" أو "الانتماء" (في إشارة إلى قضاياهم المتمثلة في الانتماء إلى جمعية أو حزب محظورين). فتعطى التعليمات بأن يناموا أرضا بجانب المرحاض ولا يمكنوا من النوم على الأسرة إلا بعد قضائهم شهورا على الأرض..

ويعاني السجناء المصنفين بالـ "صبغة الخاصة" مجموعة من الإجراءات الخاصة بهم حرصت إدارة السجون على فرضها عليهم. وأول هذه الإجراءات هو منع أية علاقة أو حديث أو تناول غذاء بالاشتراك مع بقية السجناء الذين يتم عقابهم بشدة إذا خالفوا هذه القاعدة. كما يخضعون عند الزيارة لتراتيب خاصة تتمثل في تواجد جنديين بين الحاجزين الفاصلين بين السجين وزائريه يسجل كل واحد منهم على طرف. كما أنه لا يسمح بأكثر من زائر في كل حصة. ودأبت السجون على الفصل بين يوم القفة و يوم الزيارة بغية إرهاق عائلات السياسيين بهدف عزل هؤلاء السجناء عن أهلهم بالإضافة إلى وضعهم عامة في سجون تبعد عدة مئات من الكيلو مترات عن مناطقهم. ومن ناحية أخرى، تضع إدارة السجون سقفا قيمته ٢٥ دينارا سابقا لشراءات هؤلاء السجناء من المشروبات من القهوة والدكان شهريا، وهي قيمة لا تغطي في أغلب الأحيان مصاريف التدخين وحدها.

وإذا كانت القفة تصل إلى سجين الحق العام في حالة مقبولة بعد تفتيشها، فإن قفة سجناء "الصبغة الخاصة"، في العديد من الحالات، تقلب رأسا على عقب ويتم خلطها بتعلة التفتيشة ولا يسمح لهم إلا بثلاث صحون لا غير وبكمية

قليلة، وبرطلين من الغلال وهي تدابير ابتدعها مدير السجن المدني بتونس أحمد الحاجي في بداية التسعينات وسارت عليها كل السجون. ومن بين العقوبات الخاصة بالمساجين السياسيين وضعهم في أجنحة خاصة بالشذوذ الجنسي وهو ما يعد عذابا معنويا ويخضع للتعريف المذكور بالفصل الأول للاتفاقية الدولية. ولقد استغل محيط الشذوذ في محاولات عديدة لتوريط عدد من المساجين السياسيين في قضايا لواط بغية التأثير على معنوياتهم..

كما تعرضت الطالبة إيمان درويش إلى نوع آخر من هذا العذاب حيث تم وضعها في أكثر من مناسبة داخل غرفة في صحبة من السجينات لا تتمتعن بمداركهن العقلية. هكذا اقتسمت إيمان الغرفة C3 مع صليحة وهي أم قاتلة لابنتها، لا تنام بالليل. كما كانت تجاورها مريم موقوفة تتجول عارية ليلا نهارا تحثها الجنديات على تشويه لباس إيمان بأوساخها. وفي ذلك المناخ عرفت إيمان شتى أنواع الاعتداء اللفظي والتهديد والبصاق كما تعرضت إلى التعنيف ومحاولة الخنق من طرف السجينة ليلى قنارة. وتستعين الإدارة بأخصائيين في علم النفس ومرشدين اجتماعيين لتطويق ومحاصرة المساجين السياسيين إذ توكل لهم مهمة تنظيم الوشاية من طرف سجناء الحق العام. ويبدو أن الإدارة تعتمد أساليب متنوعة لمحاصرة سجناء الصبغة الخاصة نفسيا مثل تحويل وجهة البريد أو تعويضه برسائل مزيفة ورفض اطلاع الطلبة على نتائج امتحاناتهم لعدة اشهر بعد صدورها.

وإذ مكنت إدارة السجون الطلبة المحكوم عليهم في قضية حزب العمال من متابعة دراستهم بعد إضرابات عديدة وبعد تدخل وضغط المنظمات الإنسانية والرأي العام الداخلي والخارجي، فإن الطلبة الإسلاميين لم يسمح لأي منهم بمواصلة دراسته حسب ما بلغنا.

وفي تعامل الإدارة مع محاميي سجناء "الصبغة الخاصة" فإن حدثت عرقلتهم حتى أنها لم تعد تقبل، في بعض المناسبات، ببطاقة زيارة المحامي المسلمة من أعلى سلطة قضائية وهي محكمة التعقيب. وتتم الزيارة بمكاتب خاصة بالسجن المدني بتونس مغايرة للمكاتب المعتادة للزيارة، وعليها تتم حسب بعض قول المحامين عملية التصنت.

التوصيات

واعتمادا على هذه المعطيات واعتبار لروح دستور الجمهورية التو نسية ونصه.

وطبقا للمعايير الدولية الواردة في "مدونة القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء" للأمم المتحدة لسنة ١٩٥٥ وانطلاقا من ضرورة الإصلاح العميق والسريع لمؤسسة اجتماعية هامة.

فإن المجلس الوطني للحريات بتونس يتقدم إلى المجتمع والدولة بهذه التوصيات:

١- ضرورة وضع حد لمعاناة المحكوم عليهم بالإعدام باستبدال العقوبة بالسجن المؤبد وذلك في إطار التوجه الذي يسيطر على العالم في السعي إلى إلغاء عقوبة الإعدام. ويؤكد المجلس في هذا الصدد على ضرورة لحاق بلادنا بركب أكثر الشعوب تحضرا والتي ألغت عقوبة الإعدام، علما وأن هذا الإجراء الإنساني لم يتبعه أي ارتفاع في نسبة الجريمة.

٢- ضرورة وضع حد للاكتظاظ الرهيب الذي تعرفه السجون التونسية. وذلك بإطلاق سراح كل المساجين السياسيين والمتورطين في قضايا ثانوية أو الذين قضوا جزءا هاما من عقوبات طويلة المدى؛ ولا مجال للتقليل من عدد السجناء إلا بمراجعة جذرية لمفهوم السلطة للسجن. فمن البديهي أن التعامل السياسي بالوسائل السلمية وبالحوار وفسح المجال لحرية التفكير وإبداء الرأي هو الكفيل وحده بوضع حد للقضايا السياسية وقبوع أصحاب المواقف السياسية في السجون. كما يمكن التنقيص من عدد سجناء الحق العام بقصر العقوبات بالسجن على الجرائم الخطيرة أو التي يشكل وجود مقترفيها خطرا فعليا على المجتمع، أما الزج بأحد في السجن لأقل الأسباب خطورة فهو توجه مكلف وغير فعال، وآثاره السلبية تتجاوز كل غاية إصلاحية، ومن ثمة فمن الضروري مراجعة المجلة الجنائية لاستبدال أكثر ما يمكن من العقوبات البدنية بعقوبات بديلة غير مهينة للإنسان.

٣- ضرورة تحسين الوضعية المادية للسجناء من حيث الأكل والإقامة والحق المطلق لكل سجين في سرير خاص وفي ممارسة الرياضة والأنشطة الترفيهية والتثقيفية كالشطرنج والحصول على الكتب من الخارج.

٤- ضرورة توفير الرعاية الطبية الحقيقية وذلك بتكوين طاقم من الأطباء يحترم أخلاقيات المهنة الطبية ويكون مختصا في طب السجون الذي له في كل بلدان العالم المتقدمة باحثون ومتخصصون فيه.

٥- ضرورة تكوين الطاقم السجين ومراقبته وتقويم عمله وترويضه على المعاملة الإنسانية للسجناء من حيث تنفيذ نظام العقوبات الداخلي وعدم التمييز بين السجناء واحترام الحرمة الجسدية للمساجين وتطبيق القاعدة رقم ٢٧ التي تنص على عدم فرض قيود على السجناء أكثر مما هو ضروري لكفالة الأمن، والقاعدة (٣١) الناصة على حظر العقوبات الجسدية أو القاسية والقاعدة (٥٤) المحددة لاس ت عمال القوة في حالات استثنائية والقاعدة ٧٦ التي تنص على أن "يكافأ السجناء على عمله وفقا لنظام أجور منصف".

٦- ضرورة اعتبار العقوبة خاصة بالسجين ولا تشمل عائلته، وذلك بعدم معاملتها بصفة مذلة عند تسلم القفة وأداء الزيارة وبعدم إرهاقها بالجري وراء أبنائها وبناتها من سجن آخر في منطقة أخرى بالسعي الدائم إلى تقريب السجين من عائلته، ولابد من احترام وقت

الزيارة، إعادة إقرار للزيارة بدون حواجز بالنسبة للمساجين السياسيين والتي كان معمولا بها في السبعينات والثمانينات.

٧- ضرورة احترام مقتضيات القواعد في الفصل بين مختلف فئات السجناء مع "مراعاة الجنس والعمر وسجل السوابق وأسباب الاحتجاز ومتطلبات المعاملة".

٨- ضرورة وضع حد للتمييز بين الأنظمة السجنية وبالأساس عدم التمييز بين النساء والرجال في جميع المجالات، فلا يعقل مثلا أن تمنع الجرائد والكتب عن السجينات.

٩- ضرورة وضع حد للتعتيم الذي يحيط بوضع السجون وذلك عن:

(أ) نشر معلومات صحيحة عن عدد المساجين والسجون بالبلاد.

(ب) فتح السجون أمام زيارات دورية من قبل منظمات إنسانية مختصة تنشر تقاريرها للعموم وتقدم توصياتها.

١٠- ضرورة جعل السجون تابعة لوزارة العدل وتحت الإشراف والرقابة اليومية للقضاة وهذا شأن الدول الديمقراطية المبنية على التفريق بين السلطات الثلاث والتوازن بينها والتي تكرس سلطة القضاء في مراقبة تنفيذ الأحكام التي يصدرها، وفي وضع الأساليب الملائمة لمعالجة الظاهرة الإجرامية.

١١- ضرورة بحث خطة قاضي تنفيذ العقوبات على مستوى كل محكمة ابتدائية يتولاها أحد أو بعض من أعضاء القضاء والمجالس بالنسبة لجميع السجون الراجعة لها بالنظر. وتتمثل مهمة قاضي تنفيذ العقوبات في متابعة المحكمة عليهم وتقدير تصرفهم بالسجن وإعدادهم تدرجيا للخروج من واقع الحبس وتوفير المساعدة الكافية لهم لإعادة دمجهم في المجتمع عند الخروج من السجن. على أن يمكن هذا القاضي من صلاحيات واسعة تشمل الزيارة الشهرية للسجن والمراجعة الدورية لدفاتر الضبط والعقوبات، مع تمكينه من إشعار وكالة الجمهورية بالمخالفات الجزائية المعاينة داخل السجون. ويتولى هذا القاضي أيضا إعداد تقرير سنوي حول أوضاع السجون يسلم إلى وزارة العدل. كما يمكن هذا القاضي من سلطة وقف تنفيذ العقوبة في بعض الحالات الطبية أو الاجتماعية أو تجزئتها. وتقع استشارته بالضرورة في حالات السراح الشرطي أو استرداد الحقوق.

وفي هذا التقرير عن السجون لا نجد ما نختم به أحسن من صرخة سجينة إذ تقول:

(هناك في قلب العمران مؤسسة تسلب الإنسان سجينا كان أم سجانا كل ما فيه من إنساني ليطغى عليه كل ما هو حيواني).

فلنجعل من أهداف هذا المجتمع أن يتغلب ما هو إنساني في نفس كل سجين وفي نفس كل سجان وأن يختفي ما هو حيواني في نفس هذا وفي نفس ذاك ■

المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء

الكتاب: المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء
الناشر: دار الفكر الإسلامي ط١سنة ١٩٩٨م

مؤلف هذا الكتاب هو الأستاذ جمال البنا الشقيق الأصغر للإمام حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين أخطر حركة سياسية في تاريخ مصر الحديث.ورغم أنه عقل أبدع ما يقرب من مائة كتاب إلا أنه يكاد يكون شبه مجهول حتى داخل النخبة الثقافية المصرية ولعل التصاقه بحسن البنا الداعية الملهم والزعيم صاحب الكاريزما المتألقة واستشهاده الذي جعل منه أسطورة متجددة في قلوب أتباعه وأضفى نوعا من الجاذبية والغموض على الأطروحات السياسية للجماعة ودورها البالغ التأثير على امتداد العالم الإسلامي كله.

كل ذلك أثر بالسلب على المشروع الفكري للأستاذ جمال البنا وألقى ظلالا كثيفة على إنتاجه وشخصه رغم إضافاته المستنيرة ورؤاه العقلانية وإسهاماته البارزة في تأسيس فقه جديد يستند إلى المرجعية القرآنية وإن كان لا ينكر المصادر الأخرى للتشريع بشرط ألا تتصادم مع القرآن.

الكتاب يقع في حوالي ١٩٥ صفحة من القطع المتوسط موزعة على مقدمة وستة وفصول والفكرة المحورية في الكتاب هى أن المرجعية التي يعود إلها الفقهاء عندما يراد الحكم تختلف اختلافا كبيرا قد يصل إلى حد التعارض مع المرجعية القرآنية. أي التي تعود إلى القرآن مباشرة. وإلى هذه الحقيقة تعود الأحكام المتحيزة والمتخلفة التي يصدرها الفقهاء عن المرأة. إذ إن هؤلاء الفقهاء ومعهم أغلبية أساتذة الجامعات المدنية ومعظم المستشرقين يعودون إلى الأحكام التي وصفها أئمة الفكر الإسلامي بدرجة رئيسية ما بين القرن الأول والخامس الهجري وتوالي عليها الشرح خاصة بعد إغلاق باب الاجتهاد وليس إلى القرآن. ويقول جمال

البنا يجب أن لا تهولنا هذه الحقيقة أو نستبعد أن يوجد اختلاف ما بين رأي الفقهاء ونصوص القرآن، يمكن أن يصل إلى حد التعارض، لأن من المسلم به أن أي معالجة للنص القرآني، بقدر ما تتبع من النص نفسه. بقدر ما يخضع ذلك لدى فهم من يقوم بالتفسير والتأويل وذكائه وتأثره بمختلف العوامل وأبرزها روح العصر الذي قلما يمكن التحرر منه، وأي شئ أبشع وأوقع دلالة مما أطلق عليه الفقهاء النسخ واستباحوا به تعطيل وتجميد عشرات أو حتى مئات الآيات وكان لهم مندوحة لو فسروا الآية ١٠٦ من سورة البقرة "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" إن المقصود بكلمة آية ليس نص قرآني وإنما معجزة أو دلالة أو قرينة. وقد وردت كلمة آية في ثماني مواضع من القرآن لكنها بلا استثناء بهذا المعنى واعتبارها نصا هو أخذ بما تعارف عليه المفسرون وإهمال لما أراده القرآن نفسه.

ويستطرد البنا فيؤكد أن من الخلط الشنيع أن نتصور أن أوضاع المجتمع العربي قبل وبعد الإسلام هى الأوضاع الإسلامية للمرأة. لأن حقوق المرأة هى شئ مختلف عن أوضا ع المرأة في مجتمع ما وزمان ما. فالأولى أي حقوق المرأة تعود إلى المبادئ الأصولية والحقوق الأساسية يمكن المساس بها باعتبارها حقا للإنسان ذكرا أم أنثى وهذا هو ما أكده القرآن مرارا وتكرارا قبل أن ينتبه المجتمع الدولي إلى حقوق الإنسان.

فكان من أبرز نقائض المجتمع الجاهلي نظرته المتدنية إلى المرأة. فالمرأة لم تكن عنصرا منتجا أو محاربا فلا تتقلد رمحا ولا تشهر سيفا ولا تأتي بقيمة فلم يكن لها محل في هذا المجتمع المقاتل، والأهمية الوحيدة التي اختصت بها وهى إشباع غريزة هؤلاء المحاربين لكن يمكن أن تؤدي بالبغاء التي كانت دوره تعلن عن صفتها بالرايات التي تميزها والتي لم تكن محل ازدراء رغم كل ادعاءات الشرف والعرض. فلم يكن المجتمع الجاهلي ليرقى بالمرأة بل إنه رأي فيها عبئا، وظهرت فكرة الوأد الشنيع للتخلص منها فإذا قدر لها البقاء لكانت عرضة لمختلف صور الاستغلال كما أنها لم تكن ترث شيئا مادامت لا تحارب. فتدافع عن القبيلة أو تغير معهم فتأتي بالغنيمة بل إنها هى نفسها كان يمكن أن تورث، وكان يمكن للابن أن يرث امرأة أبيه وأن يتزوجها أو يزوجها من يشاء بينما كان منهج القرآن لتحرير المرأة يقوم على إدراج قضية المرأة في النقلة النوعية الكبرى للمفاهيم وعلى رأسها الإيمان بالله تعالى باعتباره مصدر القيم والمثل وأصل الأسماء الحسنى. ثم لا يكتفي بذلك بل ينص صراحة وعلى وجه التعيين على مكانة المرأة ووصفها في آيات عديدة. وبهذه الآيات وضع القرآن الأسس التي يمكن لأشد دعاة تحرير المرأة حماسا الارتكاز عليها في دعوته

وأي شئ أوضح وأصرح من "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة" فإنه لم يستثن من المساواة إلا درجة فسرتها آيات تالية بأنها القوامة المنزلية بحكم الإنفاق والحماية وأخضعتها كما تخضع كل الأعمال التي تمس الآخرين للشورى.

ورغم أن الأستاذ البنا يشير من طرف آخر إلى أن القوامة مشروطة بالسعي إلى الرزق والإنفاق على الأسرة. لكنه لم يحدد صراحة الحكم في ضوء الصورة المعاصرة لعمل المرأة حيث تخرج للعمل وتساهم في الإنفاق بدرجة متساوية مع الرجل، وأحيانا بنسب تزيد عنه أو لمن القوامة في الأسرة التي تعولها امرأة وهناك ملايين من الأسر التي تعولها نساء وهل يعني ذلك أن القوامة مشتركة بين الرجل والمرأة أو تفقد القوامة للمرأة في حالة قيامها بالإنفاق، وإنما يحيل الأمر كله إلى الشورى وهو ما يخلق نوعا من الالتباس عندما يتمسك بعض الفقهاء بالتفسير الذكوري للنص دون الرجوع إلى الأصول العامة للتشريع.

بكونها إنسانا فهى كالرجل ومن هذا المنطلق كانت مساواة المرأة بالرجل في التكاليف وفي الثواب والعقاب وأي بيان أجل وأكثر دلالة على المساواة من الآية الكريمة "والمؤمنون بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم" التوبة (٧١) إن هذه الآيات غرست غرسا عميقا من إنسانية المرأة بحيث أن السيدة أم سلمة أم المؤمنين لم تكد تسمع من حجرتها بالمسجد. الرسول وهو ينادي على المنبر "أيها الناس" فما قالت للماشطة التي كانت تمشط شعرها "لفي شعري فقالت لها: يرحمك الله إنما يقول أيها الناس فردت أم سلمة: أولسنا من الناس واستشف العلامة محمود شلتوت من مبايعة النبي للنساء معنى أشار إليه عندما قال: "لذلك نأخذ من مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم للنساء مبايعة مستقلة عن الرجال. إن الإسلام يعتبرهن مسئولات نحو أنفسهم مسئولية خاصة مستقلة عن الرجال (رسالة القرآن والمرأة للشيخ شلتوت ص٣) وقبل هذه التكاليف وهذه الحياة الدنيا- أسكن الله تعالى أدم وحواء الجنة على سواء وخاطبهما معا على سواء (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" البقرة (٣٥) وما قضية الخطيئة المشهورة التي حملت بعض الكتب المقدسة المرأة وزرها واعتبرتها المسئولة حتى سار ذلك مسرى الأمثال (حواء أصل السبب) في الإخراج من الجنة فإن القرآن يجعل المسئولية بينهما على سواء "فأزلهما الشيطان عنها" مع تحميل آدم وليس حواء للمسئولية في بعض الآيات " وعصى

آدم ربه فغوى" من هذا المنطلق منطلق إنسانية المرأة قرر الإسلام حق المرأة في التملك وفي ممارسة التصرفات المالية من بيع أو شراء أو هبة دون أن يتدخل في هذا أب أو زوج وهو حق لم تنله المرأة الأوربية إلا منذ عقود من السنين أما قبل هذا فإن ذمتها المالية كانت تندرج في ذمة زوجها بحيث يصبح هو القيم على كل أموالها وتصرفاتها ولم يكن لها حق التصرف المستقل حتى في أجرها.

وينسى البعض أن المرأة الأوروبية حتى الآن تفقد اسمها عندا تتزوج وتصبح مدام فلان أو مسز فلان. من الغريب أن يتهم الأوربيون الإسلام بالحيف على المرأة وينسون أن الحضارة التي يفخرون بها تقضي على اسم المرأة وهو أخص مقومات شخصيتها، فإذا كانت بعض المذاهب الإسلامية تحجب وجه المرأة فإن كل المذاهب الأوروبية تمحو اسمها بمجرد الزواج.

أما ما ورد في الإسلام من عدم المساواة مع الرجال في حالة الميراث فيجب أولا أن نعرف أن المرأة لم تكن ترث، بل إنها هى نفسها كانت تورث وأن هذا كان مطبقا في أربعة أركان العالم القديم تقريبا ولا تعدم في صحف القرن الرابع عشر والخامس عشر إشارات إلى رجل باع امرأته أو رهنها في القمار. وعندا جاء الإسلام وضع نظاما أوجب به على الرجال في الأسرة إعالة النساء وفي مقابل هذا ينقص حقهم في الميراث في بعض الحالات ليس في كل الحالات لأن هناك من الحالات العديدة ما ترث فيها المرأة أكثر من الرجل تبعا لدرجة القرابة، ويدافع المؤلف عن ذلك فيقول إن الآيات التي قررت للنساء حظا من الإرث بعد أن كن هن أنفسهن يورثن كالمتاع، كانت ثورة أعادت توزيع الثروة توزيعا عادلا. لم يكن من السهل على العرب تقبل تلك الآية الصارمة التي قررت حق المرأة في الميراث. ولكنه لا يشير إلى مذهب الشيعة الإمامية الذي يجعل للمرأة نصيبا من الميراث مساويا للرجل مع أن ذلك أقرب إلى المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية والتي باتت تفرض على المرأة المسلمة المشاركة في تكاليف الزواج وإعالة الأسرة. ولم يحرم القرآن المرأة من العمل أو من تولي المناصب، والقاعدة العامة والحاكمة التي يضعها القرآن لتولي المسئوليات هى الكفاية بصرف النظر عن أي عامل آخر من قربى أو جنس أو ثراء أو شهرة. فالعلم وتولي المسئولية يعود إلى الكفاية وليس إلى الجنس ولو كان قاضي القضاة أو رئيس الدولة تطبيقا للأصل القرآني الذي أثنى على ملكة سبأ وأشار إلى حكمتها التي فاقت حكمة شيوخ لكتها فلم يرفض القرآن أن تكون الملكة امرأة ولم ير هذا أمرا خارجا بل امتدحها فإذا أردنا استلهام القرآن في موضوع عمل المرأة فإننا لا نجد في القرآن ما

يحرمه عليها بل نجد ما يبيحه لها ألا وهو المبرر الأصيل لتحمل المسئوليات وهو القدرة والكفاية وليس الجنس أو الحسب أو النسب أو القربى وبهذا ينفتح باب العمل أمام المرأة كما هو أمام الرجل ويمكن أن تفضل المرأة على الرجل إذا وجدت فيها كفاية أو موهبة تفوق ما لدى الرجل من الموضوعات التي يظن البعض أن الإسلام قد ظلم المرأة فيها كموضوع الشهادة وأن شهادتها نصف شهادة الرجل والحقيقة أن هذا الموضوع هو كموضوع الإرث دليل على اعتراف الإسلام بالمرأة ومنحها حقوقها في إطار نطاق لقسمة الحقوق والواجبات ولمراعاة الجوانب الموضوعية والذاتية وقد كان مجرد اعتراف الإسلام للمرأة بهذا الحق والنص عليه منذ خمسة عشر قرنا دليلا على تأصيل حاسة العدل، وكانت خطوة كبرى وإيجابية واعترافا بوجودها في المجتمع في زمن لم يعترف فيه للمرأة بأي شئ وقد جاء النص القرآني عن شهادة المرأة في آية المداينة وكتابة الدين وهو المفروض أن يقتصر المبدأ على هذا المجال وحده. ولكن الفقهاء "لم يعتبروا شهادة النساء في الحدود والقصاص بعدا بالمرأة عن مجالات الاحتكاك ومواطن الجرائم والعدوان على الأنفس والأعراض والأموال فهى إن شهدت هذه الجرائم والأعراض والأموال كثيرا ما تغمض عينها وتهرب صائحة مولولة ويصعب عليها أن تصف هذه الجرائم بدقة ووضوح لأن أعصابها لا تحتمل التدقيق في مثل هذه الحال" (مركز المرأة الاجتماعي لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي ص١٨) ويعلق جمال البنا على هذا الرأي بأن هذا بالطبع هو كلام الفقهاء على أنه يذكر لهم أنهم عندما استبعدوا شهادة المرأة في الحدود والجنايات فإنهم خصوها فيما هو من شأن المرأة بالرضاع والبكارة والثيبوية والولادة فالقضية ليست حتى من وجهة نظرهم إبعاد المرأة أو إنقاصا لأهليتها. كما وضح الشيخ شلتوت رحمه الله أن الشهادة التي جاءت في آية المداينة ليست واردة في مقام الشهادة التي يقضي بها التقاضي ويحكم وإنما وردت في مقام الإرشاد وإلى طرق الاستيثاق والاطمئنان على الحقوق وقت التعامل. ويؤخذ على المؤلف أنه رغم تأكيده على استبعاد شهادة المرأة في الحدود والجنايات وكلام الفقهاء فإنه لم يعلن تأييده لرأي الشيخ شلتوت بل آثر أن يأخذ موقفا وسطا هو أقرب إلى السلامة منه إلى الحق فهو يخفف من أهمية موضوع الشهادة فيذكر أنه موضوع طائر وقد لا يلجأ الإنسان رجلا أو امرأة إلى الشهادة في حياته فليس هو مما يعد من الحقوق التي تؤثر على حياة المرأة ومستقبلها أو تمس صفتها ومنزلتها. ويعيب هذا الرأي انه لم يفرق بين الحقوق في ذاتها وبين استعمال هذه الحقوق. فإذا قرر الشارع حقا للمرأة فهو لها بصرف النظر عما إذا كانت

تستعمله أم لا. وفي قضية حجاب المرأة يبدع المؤلف فيؤكد أن قضية الزي كانت قضية مدنية عملية تخضع لما يفترض أن تخضع له الملابس لكي تكون صالحة دون أن يكون لها بعد تعبدي. إن إقرار المرأة للخمار أي غطاء الرأس لا يعني فرضه وإنما يعني تقبله من مجتمع تأخذ به قبل الإسلام ويعد جزء لا يتجزأ من الزي في هذا المجتمع، في هذا الوقت فهو لم يبدعه ولم يفرضه.

جمال البنا في هذا الكتاب يعيد تفكيك بناء شاهق أقامه الفقهاء الأقدمون وتعهده المحدثون بالحفظ والاتباع فأصبح أشبه بالتراث المقدس الذي تباروا في الخشوع له ليعود إلى النبع الصافي للنص القرآني ليستخرج أحكاماً مستنيرة مسلحا بالوعي المرهف لحقائق العصر والإدراك الشديد البصير لحجم المتغيرات التي طرأت بعد أربعة عشر قرنا على المجتمعات الإسلامية ليعيد اكتشاف النص بعد تحليل عميق للواقع. الكتاب بالغ القيمة ولا حل له إلا بقراءته بنفس متفتحة وأفق واسع لرؤى مؤلف يجسد فعلا كلمة العقلانية. أعاد للمرأة بعض إنسانيتها التي سلبها منها فقهاء السلطان ومشايخ التكفير وأئمة النفط ■

عرض مختار قاسم

اللقاء الثاني للباحثات العربيات

مؤتمر الجندرة

مؤتمر" الجندرة وأسلوب إدارة شئون الدولة والمجتمع"
مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة
القاهرة ١٥-١٧ أبريل ١٩٩٩

قام مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة بجامعة القاهرة خلال الفترة من ١٥-١٧ أبريل ١٩٩٩ بتنظيم مؤتمر " الجندرة وأسلوب إدارة شئون الدولة والمجتمع" وذلك فى إطار اللقاء الثانى للباحثات العربيات -وكان اللقاء الأول قد انعقد فى لبنان قبل عامين -، وقد شارك فى المؤتمر مجموعة متميزة من الباحثات العربيات من تخصصات اجتماعية مختلفة. وعلى مدار ثلاثة أيام قدمت الباحثات المشاركات مجموعة قيمة من الأوراق البحثية مهدت الطريق لمناقشات مثمرة من مجموع الحاضرين.

وقد افتتح المؤتمر كل من الدكتورة ميرفت التلاوى وزيرة التأمينات والشئون الاجتماعية، وأ. د. على الدين هلال عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وأ. د. سلوى شعراوى جمعة مدير المركز.

وفى كلمتها أشارت وزيرة التأمينات إلى ملاحظتين هامتين تتعلق أولاهما بالفجوة النوعية Gender Gap التى تنشأ من جراء عدم التكافؤ فى توزيع الأدوار، وأكدت على أن الهدف الرئيسى للدراسات النوعية يجب أن يكون القضاء على هذه الفجوة من أجل تحقيق معدلات مرتفعة من التنمية مما ينعكس على الأسرة بصفة خاصة والمجتمع بصفة عامة.

ومن ناحية أخرى أشارت د.ميرفت التلاوى إلى التطور الذى حدث بصدد قضايا المرأة خاصة فى المنتديات الدولية فعلى سبيل المثال كانت الأمم المتحدة تتعامل مع المرأة "كأقلية" ثم أصبحت قضايا المرأة تحتل أولوية كبيرة على أجندتها،وإن كانت لا تزال هناك حاجة-كما تقرر الوزيرة- لبذل مزيد من الجهد لتفعيل دور المرأة على كافة المستويات.

وأثار أ. د. على الدين هلال ثلاثة تساؤلات هامة يتعلق أولها بطبيعة المناخ الذى يجب توفيره لزيادة إسهام المرأة والارتقاء بمكانتها المجتمعية،

وينصرف ثانيها إلى طبيعة العلاقة بين النوع وأسلوب الحكم أو بمعنى آخر كما يتساءل د.هلال-عما إذا كان اختلاف النوع فى إدارة المجتمع والدولة يؤدى بالضرورة لاختلاف الأسلوب أم أن المنصب العام يفرض على شاغله بغض النظر -كونه رجلاً أو امرأة- التصرف بطريقة معينة؟، وأخيراً أثار أ. د. على الدين هلال تساؤلاً هاماً حول طبيعة الصورة السائدة فى أجهزة الإعلام وفى برامج الأحزاب السياسية عن المرأة ومدى تأثيرها على الدور المجتمعى للمرأة.

ولقد دار المؤتمر حول خمسة محاور أساسية على النحو التالى:

أولاً: تأصيل المفاهيم

إن المفهومين الأساسيين محل النقاش وكما هو واضح من موضوع المؤتمر-هما الجندر " Gender "، وإدارة شئون الدولة والمجتمع" Governance "، مما فرض على بساط البحث الاهتمام بالتأصيل النظرى لهذين المفهومين ومن خلال الأوراق البحثية المقدمة والمناقشات التى أثارتها وضح أن كلاً من المفهومين لم يصلا بعد إلى مستوى الصرامة المفهومية.

فبصدد مفهوم إدارة شئون الدولة والمجتمع رصدت أ. د. سلوى شعراوى نحو ستة تعريفات للمفهوم وهى على اختلافها تشترك فى بعض نقاط الاتفاق فالمفهوم فى التعريفات المطروحة يعبر عن نشاط أشمل وأكبر من نشاط الحكومة، والحدود بين الأنشطة التى تقوم بها الأطراف الفاعلة ليست ثابتة، كما أن قواعد التعامل بين الفاعلين الأساسين تستند إلى التفاوض، وأخيراً فإن الفاعلين أطراف المعادلة يتمتعون بدرجة عالية من الاستقلال الذاتى.

وفى إطار ذات المفهوم انتقدت د. دلال البذرى أستاذ الاجتماع السياسى فى الجامعة اللبنانية المفهوم بشدة مقارنة بالديمقراطية على اعتبار أنه أخذ من الديمقراطية المحاسبة والشفافية والمساءلة، ولكنه دعا إلى إضعاف الدولة وتقليص وظائفها وأهمل واحدة من المفردات الأساسية للديمقراطية وهى تداول السلطة "حيث لا توجد حاجة للتداول طالما أن الدولة فى حالة تراجع.

وفيما يتعلق بمفهوم الجندر أكدت د. سلوى شعراوى أن مفهوم النوع طرح كبديل لعدة مفاهيم سابقة مثل النسوية Feminism التى تشير إلى كفاح النساء من أجل تغيير أوضاع غير متساوية ترتبط أساساً بالتفاعل بين الرجل والمرأة، وأكدت على أن الجندر يختلف عن النسوية فى أن الأخيرة كانت تخاطب بالأساس المرأة فقط، بينما يركز الجندر على مخاطبة كل من الرجل والمرأة على السواء.

وانتقدت د. دلال البذرى مفهوم الجندر واتهمته بأنه "مبتور الذاكرة ومجهول النشأة" مقارنة بمفهوم النسوية.

ثانياً: الجندر وإدارة المنظمات

كان التساؤل الرئيسى فى هذا الإطار مدى اعتبار الجندر متغيراً مستقلاً داخل المنظمات المختلفة، وفى هذا الإطار قدمت ثلاث تجارب تمثل إحداها حالة مؤسسة قطاع عام، والثانية حالة منظمة غير حكومية، وتمثل الأخيرة حالة هيئات المعونة ويمكن توضيح ذلك على النحو التالى:

١- فى إطار حالة مؤسسات القطاع العام قامت د. مارلين نصر -مدير مركز التدريب الاجتماعى فى وزارة الشئون الاجتماعية اللبنانية- بعرض تجربة إعادة تنظيم إحدى المؤسسات العامة وانتقالها من حالة الهرمية الوظيفية إلى حالة المشاركة فى الإدارة والتنفيذ، وأوضحت د.مارلين فى إطار دراسة الحالة التى قدمتها- مدى التأثير الذى قامت به القيادة النسائية الجديدة فى إدخال التغيير على المؤسسة وإعادة تنظيم العمل وفقاً لنظام يجعل من إدارة العمل والتخطيط له مهمة يشارك فيها جميع العاملين وذلك عن طريق تغيير علاقات العمل من الهرمية الوظيفية إلى فريق عمل متكامل وتبنى مفهوم جديد للإدارة والقيادة.

٢- وفيما يتعلق بحالة المنظمات غير الحكومية قدمت د. عزة بيضون -من الجامعة الأمريكية ببيروت- ورقة بحثية عرضت من خلالها نتائج بحث ميدانى أجرى على ثلاث وعشرين منظمة غير حكومية لبنانية، وقد اهتم هذا البحث برصد العلاقة بين طبيعة المنظمة وتوجهات منتسبيها، وتوصلت الدراسة إلى أنه لا يوجد اختلاف بين النساء والرجال الفاعلين فى المنظمات غير الحكومية إلا فى توجهاتهم الجندرية حيث إن النساء أكثر رفضاً للأدوار الجندرية السائدة فى المجتمع مقارنة بالرجال من بين أقرانهن.

٣- وانطلاقاً من الدور الفاعل الذى أصبحت تقوم به هيئات المعونة فى إطار المتغيرات الحديثة قدمت د. ليلى البرادعى- المدرس بكلية الاقتصاد- ورقة بحثية عن أساليب إدماج المفهوم الجندرى فى إدارة هيئات المعونة بصورة أكثر فاعلية، من خلال إحداث تغيير فى ثقافة وهيكل وممارسات الهيئات المانحة من أجل تحريك موازين القوى نحو قدر أكبر من المساواة بين الرجال والنساء.

ثالثاً: المشاركة السياسية للمرأة

فى إطار هذا المحور تم تقديم أربع أوراق بحثية ترصد حالة المشاركة السياسية للمرأة العربية، ففيما يتعلق بمشاركة المرأة العربية فى الانتخابات قدمت أ.د. مارجريت الحلو -أستاذ العلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية- دراسة عن "المرأة اللبنانية بين الانتخابات النيابية والبلدية" وعقدت الباحثة مقارنة بين مجموع النساء المرشحات للمجالس النيابية على المستوى الوطنى وتلك المرشحات للانتخابات المحلية وأظهرت وجود اختلاف أساسى فى تكوين النخبة النسائية على هذين الصعيدين وقدمت

الباحثة فى ضوء ذلك مجموعة من المقترحات لزيادة وتعزيز مشاركة المرأة فى إدارة شئون الدولة والمجتمع.

وفى إطار الدور الذى تضطلع به اللجان النسائية فى الأحزاب السياسية قامت الأستاذة رنا المقدم -قنصل لبنان فى مصر- بدراسة تجربتى حزب الله والحزب الشيوعى وطبيعة العلاقة بينهما من ناحية وبين لجنة حقوق المرأة اللبنانية من ناحية أخرى، وقد أولت الدراسة اهتماماً خاصاً بحالة الحزب الشيوعى. وقد أوضحت الدراسة أن اللجنة لم تنجح فى فرض قضاياها على أجندة الأحزاب السياسية ولم تشارك فى صياغة الخطط والبرامج لغيابها الكامل عن الهيئات العليا وذلك لأسباب مختلفة وأكدت على ضرورة تنسيق الجهود بين النساء لتحسين أوضاعهن داخل الأحزاب وخارجها.

وانطلاقاً من أهمية المشاركة السياسية للطالبات قامت أ.د. بارعة النقشبندى -الأستاذ المساعد بجامعة العلوم التطبيقية بالأردن- بدراسة " مؤشرات المشاركة السياسية لطالبات العلوم السياسية فى الجامعة الأردنية وجامعة العلوم التطبيقية" وقد استهدفت الدراسة معرفة مدى الاهتمامات السياسية لفئة طالبات العلوم السياسية باعتبار أنهن يختلفن عن غيرهن من الطالبات بحكم التخصص. وكانت نتيجة البحث الميدانى الذى قامت به الباحثة أكثر تفاؤلاً من نتائج الأوراق المقدمه سابقاً، حيث أوضحت أن هناك اهتماماً واضحاً للطالبات بالمشاركة السياسية على عكس الانطباعات السائدة من أن اهتمامات المرأة بالحياة السياسية ليست على المستوى المرجو.

وبصدد التقييم العام لواقع المشاركة السياسية للمرأة فى المجتمعات العربية قامت أ.د. خديجة الهيصمى -الأستاذ بجامعة صنعاء اليمنية- برصد المعوقات التى تحول دون مشاركة فعالة للمرأة العربية فى المجال السياسى، مع طرح بعض الآليات الخاصة من أجل زيادة التعبئة السياسية للمرأة فى المجتمعات العربية.

رابعاً: الجندر والدور المجتمعى للمرأة

وفى هذا الإطار أشارت أ.د. رقية المصدق -الأستاذ بجامعة فاس المغربية- إلى التحول الذى حدث فى المطالب النسائية فى المغرب والذى لم يمكن المرأة من تفادى " التقوقع فى خصوصية القضايا النسائية" أو احتلال الواجهة فى تحديد الأولويات التى دارت فى الحالة المغربية حول تعريف محتوى ومدلول المواطنة بعيداً عن المطالب الفئوية للقطاعات النسائية والشرائح العمرية والتجمعات المحلية وهو ما يعبر عن الدور المجتمعى المحدود للمرأة.

كما لفتت أ.د. فهمية شرف الدين -الأستاذ بمعهد الإنماء العربى اللبنانى- الانتباه إلى أن المرأة لا تشغل اليوم موقعاً هاماً فى المناظرات العامة، فالمناظرات العامة تقتصر حالياً على

موضعين أساسيين هما: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولا تدخل قضايا المرأة كثيراً فى هذين الموضوعين وإن كان هناك عودة كما تقرر د. فهمية- لقضايا المرأة فى المناظرات العامة لكن هذه العودة ما تزال محدودة كما أن حضور النساء فى وسائل الإعلام كمناقشات أو كمديرات للنقاش لا يزال ضعيفاً مما يتطلب بذل مزيد من الجهد من مختلف القوى السياسية للتغلب على المعوقات التى تقف حائلاً أمام ظهور المرأة بفاعلية فى المناظرات العامة.

وقدمت د. هدى عوض الخبيرة بمركز دراسات واستشارات الإدارة العامة رؤية مستقبلية لدور المنظمات النسائية العربية فى ظل العولمة رصدت فيها وضع المرأة العربية على مشارف الألفية الجديدة وأوضحت ضرورة العمل على تأهيل المرأة للمنافسة فى سوق العمل الحرة التى تعتمد بالأساس على الكفاءة والقدرة على اكتساب المعرفة والتطور.

خامساً: الجندر وقضايا السياسات العامة

وفى هذا الإطار قدمت أربعة أوراق بحثية تناولت قضايا السياسات العامة ومدى إمكانية إدخال البعد الجندرى فى إطارها وذلك على النحو التالى:

١- فى إطار دراسة وضع المرأة فى قوانين العمل المصرية عرضت الأستاذة سامية إمام مدير البحوث ببنك الاستثمار العربى لورقة بحثية خلصت من خلالها إلى أن المرأة المصرية ما تزال تناضل من أجل الحفاظ على مكتسباتها وحقوقها فى مواجهة التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحديثة التى تحجم بشكل عام من قيمة العمل وأوردت مجموعة من التوصيات من أجل تدعيم دور المرأة فى سوق العمل وفى العملية الإنتاجية ومن أجل النهوض بالمجتمع لمستوى أفضل وأرقى.

٢- وفى إطار موضوع الجندرة وتجربة إعادة التخطيط وإزالة المناطق المتدهورة استعرضت د. منال البطران المهندسة بوزارة الإسكان قضية المرأة مع السكن فى المناطق العشوائية فى القاهرة وناقشت التجربة المصرية لإزالة المناطق المتدهورة وإعادة التسكين بمناطق أخرى والمشكلات التى واجهت السكان وخاصة المرأة وكيفية تعزيز دور المرأة بتلك المجتمعات.

٣- وفيما يتعلق بوضع المرأة المصرية فى القانون المصرى أوضحت الأستاذة نهاد أبو القمصان مديرة المركز المصرى لحقوق المرأة أن الوضع القانونى للمرأة المصرية يتسم بالتعقيد الشديد وأن بعض مواد القانون فى مصر تدعم التمييز بين المرأة والرجل وأنه على الرغم من التشكيك فى عدم دستوريتها إلا أنها ما تزال جزءاً من القانون المصرى مما يتطلب جهوداً مختلفة لإزالة مثل هذه التمايزات.

٤- وفى إطار السياسات المحلية ودرجة مشاركة المرأة فيها عرضت أ. إيمان الرملى تجربة مشاركة المرأة فى إطار البرنامج القومى

للتنمية الريفية المتكاملة "شروق" رصدت فى إطارها نتائج متابعة وتقييم المشاركة الشعبية فى المحليات، وألقت الضوء على بعض الدروس المستفادة من هذه التجربة وكذلك نقاط الضعف التى يمكن تجنبها فى البرامج المماثلة فى المستقبل وذلك لدعم مشاركة المرأة فى اتخاذ القرار على المستوى المحلى.

وأثيرت فى الجلسة الختامية بعض القضايا الهامة حيث عرض أ. د. محمد السيد سليم مدير مركز الدراسات الآسيوية بجامعة القاهرة بعض التجارب الآسيوية بصدد الجندر ودور المرأة فى المجتمع الآسيوى، و أكد د. سليم على أن الدور الذى قامت به المرأة فى المجتمع الأسيوي كان أحد الأسباب الرئيسية وإن لم تكن الوحيدة بطبيعة الحال- فى إحداث المعجزة الآسيوية.

كما عرضت أ. د. هبة نصار مدير مركز الدراسات الاقتصادية والمالية بجامعة القاهرة لبعض التجارب فى الحالة المصرية والتى وضح من خلالها أنه ما تزال هناك بعض المعوقات القيمية بالأساس- تعترض استيعاب فلسفة الجندر بمفرداتها المختلفة داخل الحالة المصرية.

وبنظرة تقييمية لأعمال اللقاء الثانى للباحثات العربيات يمكن رصد مجموعة من الملاحظات الأساسية على النحو التالى:

١- يعد موضوع الجندر وإدارة شئون الدولة والمجتمع من الجدة بحيث إن أية محاولة بحثية لطرقه تعد إسهاماً يفتح الباب أمام جهود بحثية مستقبلية.

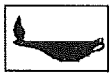
٢- تمثل أحد المثالب الرئيسية فى اللقاء كما وضح من خلال بعض الأوراق المقدمة فى الفصل بين الإطار النظرى والبعد التطبيقى فالجندر يقوم على مخاطبة كل من الرجل والمرأة وليس المرأة فقط كما هو الحال فى "النسوية" بينما وجهت كثير من الأوراق خطابها بالأساس إلى المرأة ودراسة همومها المختلفة.

٣- يحمد للمؤتمر -على الرغم من الانتقاد السابق- أنه قد تم خلاله تقديم بعض دراسات الحالة من الدول العربية المختلفة أسهمت بطبيعة الحال فى توضيح وضع المرأة العربية على المستويين السياسى والمجتمعى فى ظل المتغيرات الحديثة ■

عرض: نبيل فهمى فايد

نحن النساء المصريات

انجي أفلاطون. نحن النساء المصريات.- القاهرة: مركز دراسات المرأة الجديدة ، ١٩٩٩



شيء مرعب أن تحتاج كل بضعة دقائق صغيرة أن تراجع تاريخ نشر كتاب تقرأه لتتأكد انك لا تحلم، هذا بالفعل ما ينتاب المرء حينما يقرأ هذا الكتاب الذي سطرته انجي أفلاطون منذ خمسين عاما وبالتحديد في عام ١٩٤٩ وأعاد إصداره مركز دراسات المرأة الجديدة تحت عنوان "نحن النساء المصريات".

المرعب في الموضوع هو أن ما تناقشه انجي عما تعانيه المرأة المصرية من تمييز واضطهاد وانتهاك لحقوقها هو نفس الجدال لدى المثقفين المصريين في الوقت الحالي، ويعني هذا أحد أمرين: الأول هو أن انجي افلاطون قد سبقت عصرها بنحو خمسين عاما لتستكشف المستقبل وتتنبأ بما ستعانيه المرأة المصرية من مشاكل فيما بعد، ولكن هذا الاحتمال لا يلقى صدى واسعا خاصة أن ما تقدمه افلاطون بجانب رأيها وموقفها من قضية تحرير المرأة هو استعراض ليس فقط لأوضاع المرأة في هذا العصر ولكن إلى آراء ومواقف عدد من المفكرين أمثال قاسم أمين ومحمد عبده وممثلي ورموز الحركة النسوية في هذا العصر، كما أن ما رفعته الحركة النسوية من مطالب وشعارات به ما يرجح كفة الاحتمال الثاني وهو أن خمسين عاما لم تؤثر في التطور الفكري للمجتمع المصري فلا زال هذا المجتمع وخاصة مثقفيه يشغلون أنفسهم بجدليات ليس لها محل من النقاش، فمنذ خمسين عاما تناولت إنجي بالحجة والإثبات الرد على مرددي مطلب عودة المرأة للمنزل، ونجد الآن من يردد نفس المطلب بل ويجعله حلا لازما لمشكلة البطالة بين الشباب.

خمسون عاما لم يستطع هذا المجتمع أن

يتجاوز مرحلة الاقتناع بمدى أهمية مشاركة المرأة في المجتمع والاستفادة منها كعضو عامل مفيد وعدم الاكتفاء بدورها في رعاية شئون أسرتها. إنها بضع عبارات صغيرة تلك التي تعبر عن الفترة الزمنية التي تتناولها إنجي وبدونها لم يكن لأحد أن يصدق أن هذا الكتاب سطر في الأربعينيات. وفيما يلي نستعرض سويا ما كانت تعاني منه المرأة المصرية من مشكلات في هذا العصر.

المرأة الريفية

ترى إنجي أنه على الرغم من العمل الذي تقوم به المرأة في الزراعة والمسئوليات الضخمة التي تتحملها أكثر مما تتحمل غيرها من نساء المدن، فإنها غارقة في الخضوع لسيطرة الرجل أكثر من نساء المدن، ويعود ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية، كما أن الأغلبية الساحقة من الفلاحات تعمل دون أجر في حقل الأب أو ولي الأمر أو الزوج كما تعمل في المنزل.

وعند التعرض لقضية زواج الفتاة في الريف نجد الأمر الغالب هو تدخل الرجل في اختيار شريك حياتها، أما الحالات النادرة التي يباح فيها للفتاة اختيار شريك حياتها بمحض إرادتها فهى أثر من أثار تطور التعليم والتقدم الاجتماعي. ولكن معظم الحالات تتسم بسلطة مطلقة لولي الأمر، بأن يكون له وحده الحق في الاختيار دون أن يسمح للفتاة حتى "بالجرأة" على الاقتراح أو التحبيز أو الاستنكار، ولا يعني ولي الأمر في الغالب التوافق والتفاهم والتقارب والانسجام بين الزوجين المستقلين، بل يستوحي رأيه من تقييمه للأشياء والتي غالبا ما ترتكز على المال. وترى أفلاطون أن النمط قد أثر على الشاب والفتاة واللذان يعتبران أن الزواج صفقة تجارية دون النظر إلى الصفات الشخصية واحتمال التقارب والانسجام بينهما.

ولعله في ذلك الوقت لم تكن قد ظهرت مشكلة زواج الأثرياء العرب من الفتيات القصر المصريات والتي تعبر اكثر من غيرها عن مفهوم صفقة الزواج، فإذا كان الأب في ذلك العصر يراهن على حجم المهر والذي ربما يزيد بعدة قروش، فإن الأب في هذا العصر يحسب مهر ابنته من الثري العربي بآلاف الجنيهات على الرغم من انه يرى بعين اليقين فشل هذه الزيجات.

وتنتقل إنجي إلى استعراض بعض مظاهر ضعف بناء الأسرة المصرية والذي يتضمن إجحافا بحقوق المرأة ومساواتها بالرجل:-

١- تعدد الزوجات: وتعني إنجي في هذه المشكلة بالرابطة بين تعدد الزوجات وجوهر مشكلة المرأة، فالرجل الذي يتزوج أكثر من

واحدة، لا يستطيع بحال أن يعدل بينهم، وهو بذلك يهدم بيت الزوجية من أساسه ويحوله إلى دار هوان للمرأة إذ تفترسها آلام الغيرة، وتعصف بها أهواء الرجل ونزواته.

٢- الطلاق : يرتبط مصير المرأة وأسرتها بكلمة هينة سهلة، إذ يباح للرجل أن يحطم البيت بعبارة تجري على لسانه دون قيد ولا رقيب، وتذكر إحدى المطلقات أن النقابات تدافع عن أعضائها وتتدخل المحاكم أو وزارة الشئون لإنصاف هؤلاء الأعضاء. أما نحن الزوجات والأمهات فلا قانون لنا ولا نقابات ولا وزارة شئون، مع الفارق الكبير بين موظف عامل لا تربطه بالوظيفة أو العمل إلا روابط المادة وبين زوجة وأم تربطهما بالبيت والأسرة روابط روحية. ولا يسمح للمرأة بهذا الحق المطلق في تقويض الأسرة، وما كان لها بطبيعة الحال أن تطالب بهذا الحق البغيض، والمرأة وهى غالبا قد أجبرت على معاشرة زوجها لا تستطيع أن تتخلص من حياتها المشتركة مع زوجها إلا في حالات قصوى حصرها القانون وتذكر أفلاطون أن سنة ١٩٣٩ شهدت ٥٢,٤٢١ حالة طلاق في مقابل ١٨٣,٨٢٣ حالة زواج، وفي عام ١٩٤٠ كان هناك ٥٤,٢٨٨ طلاق في مقابل ١٩٩,٨٣١ زواج وأخيرا في عام ١٩٤٢ هناك ٦٨,٠٥٥ حالة طلاق في حين كان هناك ٢٢٦,٥٧٦ زواج.

٣- الزنا: يبيح القانون الوضعي المصري الزنا للرجل بشرط واحد فقط، وهو أن يخوضها في غير بيت الزوجية، إذ تنص المادة ٢٧٤ من قانون العقوبات على أن "المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين" على حين تنص المادة ٢٧٧ على "كل زوج زنى في منزل الزوجية وثبت عليه الأمر بدعوى الزوجة المذكورة يجازى بالحبس مدة لا تزيد عن ستة أشهر أو غرامة لا تتجاوز عشرة جنيهات مصرية وذلك يعني أن الزاني من الرجال هو من ارتكب الزنا في منزل الزوجية فقط، إن ما يعنينا هنا هذه التفرقة التي تدعم وتؤكد أن المرأة في الحياة الزوجية مسلوبة الحقوق يعبث بها الرجل ويخونها، والقانون من ورائه يحميه ويشد من أزره ويغريه عليها بالسوء.

٤- الضرب: وتشير أفلاطون إلى استغلال الرجل لهذا الحق وسوء استعماله وتحويله إلى حق التعذيب لا التأديب، ونذكر أن كثيرا ما تطالعنا الصحف بأنباء التعذيب الوحشي الذي تلقاه كثيراً من الزوجات لأتفه الأسباب على يد أزواجهن.

٥- الطاعة: وهى واحدة من الحقوق المطلقة الممنوحة للزوج، فليس للمرأة أن تترك بيت الزوجية مهما كرهت البقاء فيه، فإن غادرته على غير رغبة زوجها وفشلت في الحصول على

حريتها بالطلاق، -وهو الغالب من الأحوال- أكرهها الزوج على العودة إليه بقوة البوليس، فتعود صاغرة ذليلة خاضعة بل سجينة مقهورة مغلوبة على أمرها.

ترى أن الإصلاح المنشود يجب أن لا ينصب على القوانين الوضعية القائمة فحسب ولكن يجب أن يمتد إلى تطور الأخلاق القومية، والقضاء على التقاليد القديمة التي مازالت باقية منذ آلاف السنين متحدية كل تقدم اجتماعي وثقافي.

الغريب أن القوانين المصرية لم تشهد أية تطور في مسألة حقوق المرأة وخاصة فيما يتعلق بعقوبة الزنا إذ لا تزال العقوبة متفاوتة بينهما بل وعقوبة القتل نتيجة الزنا هي مخففة جدا بالنسبة للرجل في مقابل التشديد القاسي بالنسبة للمرأة ونتذكر في ذلك ما قاله الشاعر نزار قباني

يا قضاتي - يا رماتى - إنكم
إنكم اجبن من أن تعدلوا
لن تخيفوني ففي شرعتكم
ينصر الباغي و يرمى الأعزل
تسال الأنثى إذا تزنى .. وكم
مجرم دامي الزنا لا يسأل
وسرير واحد ضمهما
تسقط البنت ويحمى الرجل

المرأة والتعليم

ترصد أفلاطون تأثير الاستعمار على أوضاع التعليم في مصر عامة وعلى تعليم المرأة بشكل خاص وتميز بين مرحلتين، الأولى هي مرحلة السيطرة المباشرة للاستعمار البريطاني على جميع الشئون المحلية وتضع بين الاحتلال البريطاني ١٨٨٢ وحتى قيام الثورة الوطنية في ١٩١٩، والتي حرص فيها المستعمر على كبت النهضة المصرية الحديثة والتي تميزت بعده أمور هي:

■ خفض ميزانية التعليم، وإلغاء مجانية التعليم، ووجود التعليم الاستعماري إذ انقض الاستعمار على جوهر التعليم فجعل أسلوبه قاصرا على تخريج عدد من الكتبة والموظفين اللازمين للعمل في مصالح الدولة تحت السيطرة البريطانية، إذ لم يكن التعليم أو أسلوبه معينا برفع عقلية الشعب إلى المستوى اللائق أو نشر الثقافة، بل قد استهدف خدمة مصالح الاستعمار.

المرحلة الثانية: وهى مرحلة الصراع بين القوتين المتضادتين، قوة الثورة الوطنية التي تهدف إلى تحقيق الاستقلال الوطني ونشر الديمقراطية، وقوة الاستعمار البريطاني وتمتاز هذه المرحلة بطفرة رائعة من التعليم العام، كما شهدت هذه الفترة نهضة واضحة في تعليم المرأة

المصرية والتي تعود إلى عاملين رئيسيين هما:

الأول: كفاح الحركة الوطنية المصرية لتحرير البلاد من كبت الاستعمار الأجنبي وقيوده ونشر الديمقراطية والتعليم، هذا الكفاح الذي انتهى بالحصول على دستور ١٩٢٣، وقد فتح هذا المجال للمرأة المشاركة بفاعلية في هذا الكفاح الوطني.

والثاني هو اشتراك المرأة في النشاط الصناعي والتجاري وغيره من ميادين الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع المصري.

وتنتقل أفلاطون إلى حالة المرأة المصرية في مجال التعليم مشيرة إلى أن نسبة الأمية في المجتمع لا تزال أكثر من ٨٠٪ معظمها من النساء، إن المرأة تمثل ٢٪ من المتعلمين أي أن نسبة الأمية بين النساء تبلغ ٩٦٪ وبين الرجال ٦٤٪ وعلى الرغم من تطور التعليم الابتدائي للبنات وازدياد عدد الطالبات في المدارس الابتدائية فإن شهادة إتمام الدراسة الابتدائية تقف بالفتاة في مفترق طريقين: الأول هو الدراسة الثانوية فالجامعة أو المعاهد الفنية، وهو طريق الفتى كذلك، والثاني طريق المدارس النسوية ومعاهد التدبير المنزلي وغير ذلك من المعاهد التي تتخصص في إعداد الفتاة للبيت دون أي شخص آخر.

وما يلفت النظر هو اتجاه الحكومة في تعليم المرأة المصرية إلى تشجيع التعليم النسائي الخاص على حساب مساواة المرأة بالرجل في مراحل التعليم وهو ما يتضح من خلال عدة أمور هي:

١- إطلاق المجانية في أغلب المعاهد النسائية الخاصة، بل وتشجيع الإقبال عليه بمنح الطالبات مرتبات يومية.

٢- إلغاء المجانية التي كانت تتمتع بها طالبات الجامعات.

٣- التأثير في الرأي العام عن طريق الصحافة والدعايات المختلفة لتأليبه ضد فكرة المساواة في التعليم بين المرأة والرجل.

٤- موقف الأستاذ/ جرجس بدر بك وزير المعارف السابق بإلغاءه بعثات الطالبات المصريات إلى الخارج، فيما عدا إنجلترا.

المرأة والعمل

إن الخلاف الدائر اليوم بين أنصار عودة المرأة للبيت وأنصار المساواة بين المرأة والرجل هو خلاف في الهواء، ذلك أن المرأة المصرية شاء أنصار عودة المرأة للبيت أم أبوا قد نزلت فعلا إلى ميادين العمل وكسب الرزق، مما يعد ثمة مجال لردها عما هي بسبيله، فالخلاف إذن نظري مجرد عن الحياة العملية، ونجد أن المرأة

حينما تعمل فهي تحقق عدة أهداف هي:

أولا: أن المرأة تعمل تحت ضغط الحاجة الملحة فالأغلبية الساحقة من النساء اللائي يعملن في مصر يلجأن للعمل مضطرات لكسب الرزق، الذي يدفعها إلى البحث عن لقمة العيش.

كما أن العمل للمرأة لا يعني رفع مستوى حياتها فحسب، بل يعني أيضا إعطاءها قدراً من الاستقلال الاقتصادي، وبالتالي فرصة التحرر من أن تكون تابعة للرجل الذي يطعمها.

ثانيا: تعمل المرأة لأن مساهمتها في نواحي النشاط الاجتماعي المختلفة من اقتصادية وثقافية وعلمية عامل أساسي في تقدم المجتمع الذي تعيش فيه . وقد ظهرت أهمية مساهمة المرأة في ميادين العمل مع تقدم الحياة الاقتصادية في البلاد المختلفة وخاصة مع ظهور الصناعة وازدياد الحاجة إلى الأيدي العاملة، فبعد أن كانت المرأة المصرية لا تعمل إلا في الزراعة نرى أن مجالات عملها قد تعددت. وتورد أفلاطون مقارنة إحصائية في أعداد ومجالات عمل المرأة بين عامين ١٩٢٧- ١٩٣٧ وتذكر الإحصائية أن عدد المشتغلات بالزراعة قد تصاعد إلى ٧٠٣,١٢١ في عام ٣٧ مقابل ٥٢٣,٩٤٢ عام ٢٧، والمشتغلات بالصناعة وصل إلى ٤٧,٠٣٨ في عام ٣٧ مقابل ٤٦,٢٧ عام ٢٧، والعاملات في مجال النقل قل من ١,٥٠٥ عام ٢٧ إلى ١,٠١٢ عام ٣٧، حين ارتفع عدد العاملات في مجال التجارة من ٤٢,١٦٠ عام ٢٧ إلى ٦٠,١٥٢ عام ٣٧، وهبط في مجال الإدارات العامة من ١,٠٥٧ عام ٢٧ إلى ٥٢٠ عام ٣٧، وأيضا في مجال الخدمات الشخصية من ٨٦,٨٧٧ عام ٢٧ إلى ٦٩,٠٣٩ عام ٣٧، بينما ارتفع عدد العاملات في مجال الخدمات الاجتماعية من ١٤,٩٦٥ عام ٢٧ إلى ١٦,٠٦٨ عام ٣٧، وارتفع أيضا عدد العاملات في مجال الحرف غير المنتجة والمجهولة من ١٢٢,٢٢٤ عام ٢٧ إلى ٤٦٦,٧٨٦ عام ٣٧.

وأبرز ما يستلفت النظر في العاملات المصريات أن أغلبهن غر متزوجات. بل إن نسبة كبيرة منهن صغيرات السن لم يبلغن الخمس عشرة عاما. فالإحصاءات تدل على أن ٣,١٠٧ عاملة منهن أصغر من ١٥ سنة وأنه ١٢,٩٠٩ عاملة فوق ١٥ سنة، أما المتزوجات منهن أقلية ضئيلة لا تكاد تذكر وتنال العاملة في الصناعة أجرا تافها يصل إلى ثلث اجر العامل المتوسط الذي يمارس نفس العمل الذي تؤديه، ورغم تفاهة الأجر تعرض العاملة لمخاطر العمل، فإنها محرومة من كافة الضمانات الاجتماعية.

وتطالب أفلاطون في نهاية استعراض أوضاع المرأة في العمل بضرورة التيسير عليها

وتشجيع المتزوجات على العمل بإنشاء دور الحضانة للأطفال.

المرأة والحقوق السياسية

المرأة المصرية محرومة من الحقوق السياسية، فهي محرومة من حق الانتخاب وحق الترشيح لعضوية البرلمان، هذا الحرمان يتوج كل نواحي الإجحاف الواقع على المرأة في المجتمع المصري، وهو حرمان مناف لأبسط مبادئ الديمقراطية، إذ إن اشتراك النساء في حياة المجتمع السياسية ركن رئيسي من أركان النظام الديمقراطي الصحيح، وعامل أساسي من عوامل التطور والتقدم في هذا المجتمع، ويعد نوعا من السخف الزعم أن اشتراك المرأة المصرية مرة كل خمسة أعوام سوف يصرفها عن بيتها وأسرتها، فإن هذا المنطق لو كان صحيحا فهو سوف يصرف الرجل طبيبا كان أو مهندسا أو ما إلى ذلك عن عمله ومن ثم هو صرف للمجتمع كله عن الإنتاج والعمل والنشاط الاجتماعي في ميادينه المختلفة.

أسباب الوضع الدوني للمرأة

١- المرأة في الإسلام:

إن نصوص القرآن التي تضمنت في بعض المواضع تفضيل الرجل على المرأة لم تطلق هذا التفضيل إطلاقا يدوم على الزمان والمكان وتغير الظروف والأحوال، ولم تقض على البشر أن يصمّوا أسماعهم وأبصارهم وتقديرهم عن حقيقة التطور الحتمي المستمر. فكما أن رجال الفقه قد اتخذوا من الاجتهاد وسيلة لاستنباط المبادئ الدينية والدنيوية فيما يجد من الظروف وما يستحدث من أحوال المعيشة، فإن الأحرى بهم أن يتجهوا في تقدير مطالب المرأة وجهة النظر والاجتهاد فيما يتطلبه تطور المرأة في المجتمع الحديث، بل وتطور المجتمع الحديث ذاته خاصة وأن روح الدين الإسلامي تؤكد فكرة المساواة والتعاون والتسامح ولنا أن نرى بعض المظاهر على ذلك:

٢- حق الفتاة في اختيار زوجها: إذ إن الدين الإسلامي قد أقر حق الفتاة في اختيار زوجها، ولم يحرم الاختلاط بل أباح تعرف الخطيبة بخطيبها ومجالستها إياه، وحرم الإسلام تزويج الفتاة على غير إرادتها، وهو الحق الذي تنكره عليها بعض المجتمعات خاصة في الريف بدعوى التقاليد، بل والدين.

٣- تعدد الزوجات: لقد جعل الإسلام مبدأ تعدد الزوجات حلالا في مظهره، محرما في جوهره إذ جعله مشروطا بقوله تعالى " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " ثم قرر القرآن أن ذلك مستحيل من خلال الآية الكريمة " ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " وأن الإباحة الظاهرية جاءت لأن الإسلام ظهر

في عهد كان الرجل يجمع فيه بين عدد غير محدود من الزوجات فقضى على هذه الإباحة المطلقة وحددها بأربعة زوجات، إذ كانت بذلك نفس حكمة تحريم الخمر على درجات وليس على درجة واحدة. كما أن الإسلام في بدايته كان يحتاج إلى تشجيع النسل وزيادة المواليد وصيانة المحاربين.

٤- الطلاق: الدين الإسلامي حين أباح الطلاق للرجل لم يترك الإباحة مطلقة ممتنعة عن التقييد والمراقبة ولم يحرم المرأة من حق طلب الطلاق على يد الحاكم، إذ جاء في الحديث الشريف "إن أبغض الحلال عند الله الطلاق" وقد حكم الرسول بطلاق امرأة ثابت بن قيس لأنها تكرهه فقط.

٥- الزنا: وحكم الإسلام في الزنا وهو الحكم الذي ذهب القانون الوضعي المصري إلى نقيضه تماما- فهو الرجم للزاني والزانية معا، ليس الزانية فقط، فهو تحريم الزنا على الرجل والمرأة على قدم المساواة، دون تمييز للرجل أو التماس الأعذار له في جريمته النكراء.

الأسباب الحقيقية لوضع المرأة في المجتمع المصري

إن قضية المرأة وثيقة الصلة بقضية الاستقلال وقضية الديمقراطية، وإن الأسباب الحقيقية لوضع المرأة الحالي في المجتمع المصري لا تكمن إلا في تراث العصور الاستبدادية التي مرت بالشعب المصري. وهذا مصداق لقول قاسم أمين "إن أعداء المرأة أعداء الديمقراطية وأعداء التقدم، فلا ترجع عدم المساواة بين الجنسين إلى الإسلام وتعاليم الإسلام إذن ولا إلى ضعف جسمي أو عقلي للمرأة، ولا إلى طبيعة الظروف الاجتماعية للمرأة، وإنما يرجع إلى أسباب تاريخية واقعية واضحة سيطرت آثارها على صفحات من الرماد والدموع من تاريخ مصر الحديث.

وتحدد أفلاطون المبادئ الرئيسية لتحرير المرأة المصرية:

١- تحريم تعدد الزوجات تحريماً تاماً.

٢- تقييد حق الرجل المطلق في الطلاق والمساواة بين الزوجين في حق الطلاق على ألا يستخدم هذا الحق إلا على يد القاضي.

٣- تحريم الزنا تحريما تاما على الزوجين والمساواة في العقوبة بينهما.

٤- تحريم ضرب الزوجة وإلغاء نظام الطاعة.

٥- نشر التعليم بين النساء وتشجيع التعليم العام.

٦- ضمان حق المرأة في العمل وفي الجمع بين العمل والزواج.

٧- إنشاء دور لحضانة الأطفال ورعايتهم

أثناء عمل الأمهات.

٨- المساواة بين الجنسين في الوظائف والعمل والأجور و الضمانات الاجتماعية.

٩- تقرير حق المشتغلات الحوامل في أجازة الوضع مدفوعة الأجر.

١٠- الاعتراف للمرأة بالحقوق السياسية كاملة دون قيد أو شرط.

تاريخ الحركة النسائية في مصر

١- قاسم أمين: ارتبط اسم قاسم أمين بقضية المرأة منذ ظهورها من خلال كتابيه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" وحرص قاسم أمين على تحليل أوضاع المرأة في المجتمع وأفاض في بيان المظالم الواقعة عليها، وكان بذلك أول من تناول هذا الموضوع في عصره، وسد فراغا كبيرا مازال الأدب الواقعي المصري يعانيه حتى اليوم. وقد وضع قاسم أمين من خلال كتبه حلولا لمشكلة المرأة المصرية وهي:

(أ) تحريم تعدد الزوجات يكاد يكون تاما وهو في ذلك يقول "ولا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة اللهم إلا في حالة الضرورة المطلقة، كأن أصيبت امرأته الأولى بمرض مزمن لا يسمح لها بتأدية حقوق الزوجية".

(ب) تقييد حق الرجل في الطلاق، وقد صاغ قاسم أمين اقتراحه هذا صيغة مشروع قانون ضمنه أن الطلاق لا يجوز إلا أمام القاضي أو المأذون، وإلا بعد فترة من محاولات التوفيق والاقتناع.

(ج) تعليم المرأة لكي نجعلها رفيقة لزوجها وأما طيبة ومواطنة صالحة في المجتمع.

(د) ضمان حق المرأة في العمل وكسب عيشها بنفسها متى شاءت.

(هـ) رفع الحجاب، أي سفور المرأة وإباحة الاختلاط المهذب وحق الفتاة في اختيار زوجها.

٢- الثورة المصرية: كانت الثورة الوطنية المصرية في ١٩١٩ السبب المباشر ليقظة كبرى في ضمير المرأة المصرية، وبالتالي لتطور الحركة النسائية المصرية، فقد ظهرت نواة الحركة النسائية في مارس سنة ١٩١٩، حين تلقت عدد كبير من النساء المصريات دعوات مجهولة المصدر تدعوهن إلى كنيسة "مركوس" في موعد معين لعقد اجتماع نسائي، ولبت الدعوة آلاف من النساء الوطنيات، وأسفر هذا الاجتماع النسائي الأول من نوعه عن انتخاب اللجنة التنفيذية للنساء الوفديات وعلى رأسها الزعيمة هدى شعراوي والتي قادت الحركة النسائية المصرية فيما بعد.

وقد سارت أول مظاهرة نسائية في ١٦ مارس ١٩١٩ احتجاجا على المذابح الوحشية التي قابل بها البريطانيون مظاهرات الشعب

السابقة والتنكيل بهم. وقد سقط في نيران المعركة الوطنية أول شهيدة من النساء في مظاهرة ١٠ أبريل سنة ١٩١٩ وهى المرحومة شفيقة محمد التي صرعتها حراب الإنجليز وبنادقهم أثناء اعتدائهم الوحشي على الشعب الثائر رجالا ونساء. لقد ثارت النساء المصريات ضد الاستعمار والاستعباد، وثاروا أيضا في الوقت نفسه من أجل نيل حقوقهم المهضومة ومكانتهن المكبوتة.

في أعقاب الثورة المصرية

بعد أن كانت الحركة النسائية في غمار الثورة متخذة طابعا تغلب عليه النزعة الوطنية المعادية للاستعمار، والخالية تقريبا من المطالب النسائية البحتة وأصبحت هذه الحركة في أعقاب الثورة الوطنية ذات طابع نسائي خالص. فقد دعيت هدى شعراوي في عام ١٩٢٠ إلى المؤتمر النسائي الدولي لتمثيل مصر فيه، فكونت وفدا من السيدات الفضليات تحت رئاستها للسفر ولكن أزواج العضوات منعوهن من السفر، واضطرت لتقديم اعتذار باسم أعضاء الوفد بسبب حمى أصابتهن.

ودعيت أيضا في ١٩٢٣ إلى المؤتمر النسائي الدولي في روما، وتمكنت هذه المرة من السفر إليه على رأس وفد من السيدات المشتغلات بالحركة النسائية، وتبلورت الحركة النسائية في إنشاء الاتحاد النسائي المصري في ١٦ مارس ١٩٢٣، متميزة بذلك عن الحركة النسائية الوطنية التي كانت تمثلها لجنة السيدات الوفديات منذ عام ١٩١٩.

وفي عام ١٩٢٤ أصدرت اللجنة التنفيذية للسيدات الوفديات والاتحاد النسائي المصري معا بيانا يتضمن المطالب النسائية، وبعثا به إلى الصحف وأعضاء البرلمان والمحافل الدولية، وأهم هذه المطالب هي:

١- مساواة الجنسين في التعليم وفتح أبواب التعليم العالي وامتحاناته لمن يهمها ذلك من الفتيات.

٢- تعديل قانون الانتخاب باشتراك النساء مع الرجال في حق الانتخاب ولو بقيود في الدور القادم، كاشتراط التعليم، ودفعها نصابا معينا على مالها من الملك.

٣- إصلاح قوانين الزواج وذلك:

■ سن قانون يمنع تعدد الزوجات إلا لضرورة كأن تكون الزوجة عقيما أو مريضة.

■ سن قانون يلزم المطلق أن لا يطلق زوجته إلا أمام القاضي الشرعي. وحققت الحركة النسائية في هذا الوقت هدفين من أهدافها: منع زواج الفتاة دون السادسة عشر، والآخر هو المساواة بين الجنسين في مراحل التعليم

وخصوصا فتح أبواب الجامعة للطالبات الراغبات.

وعلى الرغم من تميز هذه الحركة في بدايتها بالوحدة والتضامن والتعاون بين المهتمات بمشكلة المرأة، إلا أنه سرعان ما دب الانقسام في صفوف الحركة النسائية، وبدأت رحلة الانقسام وظهور الجمعيات والأحزاب والاتحادات المختلفة.

وفي عام ١٩٤٢ أعلنت السيدة فاطمة نعمت راشد إنشاء الحزب النسائي وهو أول هيئة نسائية خالصة تظهر إلى جانب الاتحاد النسائي وأعلن برنامجه فيما يلي:

١- مساواة المرأة بالرجل والنهوض بها برفع مستواها الأدبي والفكري والاجتماعي.

٢- سعي الحزب بكل الوسائل المشروعة لتنال المرأة المصرية حقوقها القومية والسياسية والاجتماعية.

٣- توثيق الروابط بين نساء مصر والبلاد الشرقية.

وقد حدد الحزب أولوياته في عدة أمور وهى:

١- قبول الفتيات في كل وظائف الدولة على العموم متى كانت لديها المؤهلات المطلوبة.

٢- إعطاء العاملات حق التمتع بكل قوانين العمال ومساواتهن بهم في جميع الحقوق والواجبات، واشتراكهن في النقابات، ومنح العاملات إجازات للوضع بأجر كامل.

٣- ضرورة العمل على منع تعدد الزوجات ومنع إطلاق حرية الطلاق.

٤- تحسين النفقات الشرعية ووجوب سرعة البت فيها.

٥- رفع سن الحضانة عن السن المقررة الآن (١٤- ١٦).

وقد تعرض الحزب في بدايته لحملة عنيفة من الاتحاد النسائي، الذي كان يتهمه بإيقاع الفرقة والانقسام في صفوف الحركة النسائية.

وفي عام ١٩٤٩ ظهرت إلى الوجود منظمة نسائية جديدة هي اتحاد بنت النيل تحت رئاسة الدكتورة درية شفيق، والتي جاء برنامجها مركزا على أمرين الأول هو السعي إلى رفع مستوى الأسرة المصرية ثقافيا واجتماعيا وصحيا، والثاني السعي إلى إصدار التشريعا ت التي تحقق تدعيم الأسرة المصرية وتجنبها عوامل الانقسام والتفكك، وذلك عن طريق تقييد الطلاق وتعدد الزوجات بحيث يقصران على الضرورات التي تجيزها.

هذه أمثلة عابرة من نضال المنظمات النسائية المصرية إذا أرادت الحياة والنجاح أما الاكتفاء بالمقالات وحفلات التكريم وغير ذلك من المظاهر الجوفاء فلا يجدن فتيلا من نصرة

قضية المرأة المصرية المظلومة.

إنها ثقافة المجتمع الذي حتم علينا أن نعيش فيه، إنها ثقافة السفسطة والدوران في فلك لا ينتهي، تعمل المرأة أم لا تعمل...، هل يحمي الإسلام حقوق المرأة أم لا...، هل أسباب تدني وضع المرأة هو غياب الديمقراطية أم إنها الثقافة الشعبية أم إنها التفسير الجامد للنصوص...، جدليات ناقشها المجتمع منذ خمسين عاما ويناقشها الآن وسوف يناقشها بعد خمسين عاما أخرى فهو مجتمع لا يستطيع التقدم للأمام لقد أفنى هذا المجتمع سنوات طوالا في تحديد المفاهيم والمصطلحات دون التقدم على هذه المرحلة، إن كل ما نحلم به هو التخلي عن كل المفاهيم والمصطلحات والنقاشات الجدلية إذا ما كان هذا هو السبيل الوحيد لتنمية وتقدم هذا المجتمع ■

محمد حسين

وثائق

نحن، المشاركين في ندوة رجال الدين وأعضاء الهيئة الطبية حول ختان الإناث كشكل من أشكال العنف، والتي نظمتها اللجنة الإفريقية الخاصة بالممارسات التقليدية GAMCOTRAP التي عقدت في بانجول بجامبيا من ٢-٢٣ يوليو ١٩٩٨، نعلن الآتي:

إعلان بانجول

النساء في ظل قوانين المسلمين

شبكة التضامن العالمية

١- بعد فحص وتقدير خطورة العنف ضد النساء والبنات، وبخاصة ختان الإناث على الصحة وماله من أبعاد خاصة بحقوق الإنسان،

٢- وبعد معرفة أن في إفريقيا، أكثر من ١٠٠ مليون امرأة وشابة صغيرة يذهبون ضحية الختان،

٣- وبعد التأكيد على أن الختان ليس له جذور وتبريرات إسلامية أو مسيحية،

٤- ونظرا لقلقنا الشديد إزاء التفسيرات الخاطئة وسوء استخدام التعاليم الإسلامية لتشجيع استخدام العنف ضد الناس، وخصوصا الختان،

٥- وتأييدا لمبدأ المساواة والعدل للجميع بدون التمييز بين الرجال والنساء،

٦- وتأكيدا على عالمية مبادئ حقوق الإنسان وأنها لا تتجزأ، لذلك فنحن ها هنا ندين بشدة استمرار عادة ختان الإناث، ونحظر سوء استخدام الدين لتشجيع الختان وأشكال العنف الأخرى، ونلزم أنفسنا بضرورة توضيح سوء تفسير الدين وتعليم المبادئ الصحيحة للإسلام والمسيحية فيما يختص بالعنف ضد النساء، بما في ذلك الختان.

ونقترح:

■ إنشاء شبكة مكونة من رجال الدين لمساندة اللجنة الإفريقية الخاصة بالممارسات التقليدية في حملتها ضد الممارسات التقليدية الضارة.

■ إنشاء محاكم عائلية تضم رجالا ونساء، من أجل تسوية المنازعات العائلية.

■ مراجعة القوانين العائلية في ضوء المبادئ المسيحية والإسلامية وحقوق الإنسان.

■ التشريع ضد استمرار ممارسة الختان، وفرض العقوبات على كل من يخالف هذه التشريعات.

■ دعوة جميع رجال الدين لعدم البخل بالجهد من أجل تشجيع ومساندة الحملة التي تهدف إلى تحرير المرأة من جميع أشكال العنف، بما فيها الختان ■

وثائق

التماس مقدم إلى رئيس الوزراء الباكستاني نواز شريف للمطالبة باعتذار علني عن جرائم الحروب وسوء معاملة النساء خلال حرب الاستقلال في بنجلاديش ١٩٧١

حركة الدعوة إلى محاكمة مجرمي الحرب

بيان صحفي ٤/ مارس/ ١٩٩٩

إن مواطني بنجلاديش يرحبون بالسيد نواز شريف رئيس وزراء الباكستان في دكا، الذي أتى لحضور قمة D-8 في ١-٢ مارس. ولم ينسى شعب بنجلاديش الإبادة الجماعية، والأعمال الوحشية، والاغتصاب والتعذيب ضد هذا الشعب المحب للحرية خلال حرب التحرير عام ١٩٧١ والتي ارتكبتها قوات الصفوة الباكستانية تحت قيادة المجموعة العسكرية للجنرال يحي خان.

إن حرب الإبادة الجماعية، التي تعتبر أسوأ إبادة في هذا القرن، راح ضحيتها ثلاثة ملايين شخصا، بالإضافة إلى اغتصاب ٣٠٠ ألف امرأة، بينما أجبرت مئات على البغاء أو الرق على يد القوات الباكستانية. وقد انتحرت الكثيرات بسبب الأثر النفسي السئ للاغتصاب، بينما أعطت المئات منهن أطفالهن للتبني.

وغني عن القول أن القوات الباكستانية الموالية لعدد قليل من الجنرالات قد دبرت بإتقان لإبادة السكان البنجلاديشيين من على ظهر الأرض.

إن صيحات الاحتجاج من مختلف الجهات في باكستان لم تسمع أبدا نظرا للرقابة المحكمة، ولكننا على علم بأن الطلاب المتطرفين في جامعة بشوار واتحاد الطلاب السند قد نظموا مظاهرات واحتشادات للاحتجاج على الإبادة الجماعية في بنجلاديش.

وقد كان اشتراك نشطاء النساء في باكستان في "المؤتمر العالمي للمرأة" في بكين عام ١٩٩٥ نقطة تحول جديدة، حيث حثت رئيسة الوزراء السابقة السيدة بناظير بوتو على الحصول على اعتذار عن اعتداء القوات الباكستانية على النساء في بنجلاديش.

واليوم، يطالب الرأي العام العالمي بمحاكمة مرتكبي جرائم الحرب، كذلك أصبح للمحاكم الدولية لجرائم الحرب صلاحيات تحت ظل ميثاق الأمم المتحدة. وفي وقت قريب، قام رئيس دولة اليابان بالاعتذار لكوريا والصين عن جرائم الحرب وسوء معاملة النساء التي ارتكبتها القوات اليابانية الغازية خلال الحرب العالمية الثانية.

وسوف تزداد روابط الصداقة مع باكستان قوة عندما تقوم الأخيرة بالاعتذار عن جرائم الحرب والاعتداء على النساء في بنجلاديش. ومن أجل استعادة ثقة الرأي العام العالمي، يجب أن تقوم الباكستان بالاعتذار إلى الشعب البنجلاديشي.

ونحث رئيس الوزراء نواز شريف على الاعتذار العلني عن جرائم الحروب والاعتداء على النساء الذي ارتكبته القوات الباكستانية في بنجلاديش، ونحثه على التحقيق في جرائم الحرب، خاصة اغتصاب وسوء معاملة آلاف النساء خلال حرب الاستقلال في بنجلاديش.

وقد قامت قوات الأمن بمنع مظاهرة الاحتجاج التي قام بها طلاب جامعة دكا بعد ظهر يوم الاثنين ١ مارس، والتي قامت بتنظيمها لجنة ايكاتور جاتاك دلال ثيرمول، موكتيودا سامانيا ب اريشاد بوجوتما ٨١، منظمة محاكمة مجرمي الحرب في ١٩٧١ وحركات ومجموعات الطلاب والنساء الأخرى.

وللحصول على أية معلومات نرجو ألا تترددوا في الاتصال بالموقعين أدناه عن طريق الهاتف، الفاكس أو البريد الإلكتروني، كما نرجو أن تقوموا بتوزيعها على الأصدقاء ومساندي الحركة.

إمضاء

المحامي ز. أ. خان بانا، "حركة محاكمة مجرمي الحرب ١٩٧١"

سليم حمد، صحفي، ومن نشطاء وسائل الإعلام

للمراسلات: مراسلون بلا حدود، باريس، شبكة الأخبار، داكا، مجلة جنوب آسيا، كراتشي، مجلة محاربة الطائفية، بومباي ومجلة صانع التغيير، كالكوتا/ هاتف: ٠١٧٥٣٠ ٢٠٧ (٨٨) +، محمول (٢٤ ساعة)، ٨٨٠٢٨٠٥٨٤ + و٩٠٠٢٠٨٥+ (منزل)، فاكس ٩٣٥٠٥٨٩(٨٨٠٢)+ (خاص) ٨٠٥٨٧٤ + البريد الالكتروني
mailto: saleem.abc@usa.net
:saleeh@bangla.net
palleabi, Mirpur, Dhala 1986, Bangladesh

وثائق

نحن المشاركين في ندوة صنعاء حول الطفل العربي (١٤-١٧ سبتمبر ١٩٩٨) ونحن نتدارس مشروع الإعلان العربي لحقوق الطفل، الذي يحدونا الأمل في إصداره بنهاية عام ١٩٩٩.

نداء صنعاء

حول انجاز عام ٢٠٠٠ للطفل العربي

وإذ نقف اليوم على مشارف القرن الحادي والعشرين، الذي يفصلنا عنه أقل من خمسمائة يوم، لا يسعنا إلا تعبئة الجهود العربية سعيا لتحقيق تقدم ملموس في وضع الطفل العربي، تحقيقا لأهداف عربية، في ضوء ما حدده مؤتمر القمة العالمي من أجل الأطفال. نتوجه بنداء إلى الحكومات ومؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية لتطبيق الاتفاقيات العربية والدولية التي صادقت عليها والإسراع بالعمل على:

١- استكمال إنشاء المجالس العليا أو الهيئات أو اللجان الوطنية للطفولة في الدول العربية، وتطوير القائم منها لتفعيل أدائها، كهيئات ذات شخصية اعتبارية تضم كافة القطاعات العاملة في مجال رعاية الطفل وحمايته وتنميته وتعمل كآلية وطنية لمتابعة أعمال حقوق الطفل.

٢- اجراء مراجعة عاجلة لمدى التقدم في تحقيق أهداف عام ٢٠٠٠ التي حددها مؤتمر القمة العالمي للطفولة، وتعبئة الجهود الوطنية والعربية لرفع مستويات الأداء بهدف ضمان تحقيق هذه الأهداف.

٣- تعزيز برامج التحصين الموسع والعمل على وصولها للطفل، وتركيز الجهود بهدف القضاء على مرض شلل الأطفال بشكل نهائي.

٤- التعجيل بإصدار أو تعديل التشريعات الوطنية بما يتلاءم مع الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي ضوء الدليل التشريعي النموذجي الجامع لحقوق الطفل العربي.

٥- تعزيز قاعدة البيانات والدراسات الخاصة بالطفولة في الدول العربية.

٦- تعبئة جهود المجتمع المدني والقطاع الخاص لتتكامل مع دور الحكومات من أجل إعمال حقوق الطفل وتحويلها إلى واقع ملموس.

٧- دعوة الدول العربية لإرساء مبدأ أولوية برامج الأمومة والطفولة في اتفاقيات التعاون الإنمائي الثنائي ومتعدد الأطراف التي تدخل فيها.

٨- دعوة صناديق التنمية العربية والإفريقية والإسلامية لإعطاء الأولوية لدعم مشاريع الأمومة والطفولة.

٩- السعي لإنشاء جهاز عربي لعمليات الإغاثة الإنسانية لتعبئة وتنسيق الجهد العربي الرسمي والشعبي لمواجهة الكوارث الطبيعية وظروف الحروب والمنازعات وآثار المقاطعة التي يقع عبئها الأكبر على الأطفال.

١٠- دعوة وزراء الإعلام العرب لوضع خطة إعلامية متكاملة للإعلام الموجه للطفل العربي تساهم في تلبية احتياجاته الإعلامية، وقيام الدول العربية بوضع خطط وطنية للعمل في هذا الاتجاه.

١١- الدعوة لمشاركة كافة مؤسسات المجتمع المدني، وقادة الرأي، وأجهزة الإعلام العربية في حوار عربي واسع حول مشروع الإعلان العربي لحقوق الطفل، انطلاقا من أهمية هذا الحدث باعتباره خطوة هامة في صناعة المستقبل العربي ومواجهة تحديات القرن القادم.

١٢- دعوة جامعة الدول العربية للقيام بدور رئيسي في متابعة الإجراءات اللازمة نحو إصدار الإعلان العربي لحقوق الطفل والإطار التوجيهي لتنفيذه (للأعوام ٢٠٠٠- ٢٠١٠) وتعزيز إدارة الطفولة بالجامعة بميزانية وكوادر تمكنها من القيام بدورها بشكل أكثر فاعلية، تحت الإشراف المباشر للأمين العام، نظرا لتعدد التخصصات والمجالس الوزارية العربية المنوط بها متابعة الإعلان العربي لحقوق الطفل وكذلك الاتفاقيات والمواثيق العربية والدولية السابق إصدارها.

أعضاء ندوة حقوق الطفل العربي

صنعاء / ١٧ سبتمبر ١٩٩٨

وثائق

بعثت الجمعية الثورية لنساء أفغانستان هذه الرسالة في ٨ مارس ١٩٩٩، يوم المرأة العالمي.

من أجل انهاء كارثة حقوق الإنسان في افغانستان

لنحي ذكرى ٨ مارس بمزيد من النضال من أجل إنهاء كارثة حقوق الإنسان في أفغانستان!

بينما يستعد الجميع في كل أنحاء العالم للاحتفال بيوم المرأة العالمي لآخر مرة في القرن العشرين ، تعيش النساء الأفغان تحت ظروف فظيعة فرضتها عليهن حركة طالبان، التي جعلت منهن أكثر النساء حرمانا في العالم.

وأيا ما كان قد وصل إلى أسماعكم أو شهدتموه من صنوف القهر، والمهانة، والذل، والحرمان فهو أقل من المفروض على نسائنا التعيسات.

وقد سعى الخائنون إلى استدراج، وتضليل، واستغلال نسائنا في الدعاية السياسية. ومنذ استولى مجرمو المجاهدين على كابول، قاموا بتقييد نسائنا والتجني عليهن بشكل غير مسبوق في تاريخ أي دولة. واليوم، وبمساندة سادتهم الأجانب، تعتبر طالبان أن واجبها الأول هو حرمان نسائنا من حقوقهن الأساسية وإبقائهن في أغلال العصور الوسطى، ويقومون باستغلال المعتقدات الشعبية الشائعة لتبرير الضغوط المتزايدة على النساء باسم الإسلام والشريعة.

وبينما يستعد العالم لاستقبال القرن الحادي والعشرين، قامت طالبان بالسيطرة على التلفزيون، والموسيقى، والأفلام، والمسرح، والرياضة- باختصار جميع مظاهر الحياة المدنية والحضارة- وبينما

تمكنت الحركات النسائية من إحراز مكاسب كبيرة في جميع أنحاء العالم، حرمت نساؤنا من أبسط الحقوق. ففي الواقع، هن يُبعن ويُشترين مثل قطائع الغنم، ويُذللن، ويُجلدن بالسياط ويُضربن، وتُقيد حركتهن ويُعتبرن لا قيمة لهن سوى إشباع الرغبات والاحتياجات الجنسية للرجل وتربية الأطفال. وقد أدت القيود الفاشية، والتجويع، وقلة الموارد، والتشريد، والبطالة، والحرب والدمار، وكلها عطايا الطالبان والمجاهدين- إلى إظلام حياة شعبنا، وخاصة النساء اللاتي تحول معظمهن إلى شحاذات من وطأة الفاقة، وإلى غانيات، أو قمن بالانتحار.

مما يمثل مقياسا لعمق المأساة التي خلقها الأصوليون قيام الكثير من الآباء والأمهات، بسبب العوز، ببيع أبنائهم.

إن مقدار القهر والعذاب اللذين تعاني منهما النساء في أفغانستان اليوم مختلف تماما. فبينما تقوم النساء في بقية دول العالم بالمطالبة بالمساواة التامة مع الرجال، وإزالة التعصب والتحكم الأبوي داخل الأسرة والمجتمع، وإنهاء جريمة منكرة مثل ختان البنات، وحرية الإنجاب إلخ..، فإن على النساء الأفغانيات المحاربة من أجل أبسط الحقوق مثل الذهاب إلى الحمام، العمل خارج المنزل، الحصول على تعليم أو اختيار الملابس، ولهذا السبب، فنحن نصر على إسقاط النظام الأصولي، في هذا الوقت فقط يمكن للنساء الأفغانيات أن ينضممن لأخوتهن في بقية أنحاء العالم من أجل الحصول على حريات اكبر.

إن الانتهاكات الصارخة لحقق الإنسان في أفغانستان مازالت ترتكب بشكل متزايد نظرا لأن العديد من المنظمات التي تدعى أنها تدافع عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة تصم آذانها وتلتزم الصمت إزاء الموقف. وفي أحسن الأحوال، فإنها تقصر جهودها على إصدار البيانات والإعلانات، وفي أسوأها ترى أن الوحدة بين الأصوليين هى السبيل الوحيد لمعالجة مشاكل أفغانستان. ولن يقبل شعبنا أية تسوية، بما في ذلك حكومة متعددة العرقية مثل الاقتراح الذي تنادي به الولايات المتحدة وباكستان وبعض الدول الأخرى ، هذه الأيام لإنهاء مأساة أفغانستان، إلا إذا اعتبر القتلة الأصوليون مجرمين. إذ إن بعض الشعوب تعتبر بعض الأفراد مجرمي حرب، لذلك ليس هناك أي سبب لعدم اعتبار قادة الحرب من طالبان والأصوليين الذين ارتكبوا جرائم أكثر بشاعة وبربرية ضد شعبنا مجرمي حرب

ومواجهتهم نفس المصير.

إن شعب أفغانستان، مثل كل شعوب العالم، يحتاج إلى السلام، والحرية، والديمقراطية، ولكن تحقيق مثل هذه المطالب في ظل حكم طالبان والمجاهدين هو تمني المستحيل. إذ إن السلام بالنسبة لهم هو نهاية الأعمال المدرة للربح، والديمقراطية مساوية للكفر والخيانة. ولسوء الحظ فإن الأمم المتحدة والمنظمات المعنية قد تعمدت أن تتجاهل مسألة الديمقراطية وحقوق المرأة في أفغانستان وإسقاط هذه القضايا من خططها التي ترمي إلى وضع حد لمأساة أفغانستان. ولكن الغالبية العظمى من شعبنا، ومن ضمنها النساء الأفغانيات، لا تبالي بأيديولوجيات الأصوليين وهي مستعدة لقطع المشوار حتى آخره من أجل التمتع بالحرية والديمقراطية.

إن الضجة المثارة حول الخلافات بين طالبان ومدافعيهم حول قضية أسامة بدلا من هي محاولة شفافة لخلق انطباع خداع أن طالبان "مستقلة" فعلا عن ساداتها الأجانب ! إلا أن الجميع يدركون أن بقاء واستمرارية هؤلاء المنافقين ذوي عقلية وميول العصور الوسطى مستحيل بدون المساندة "الكريمة" والإرشاد التي يحصلون عليها من القوى العالمية والإقليمية وأجهزة المخابرات الخاصة بها. إن هذه القوى قادرة على تقرير مصير الطالبان ، ووقتما تشاء كما فعلت مثلا مع جلبدين حكمتيار و"القادة" الآخرين عديمي النفع. إلا أن أسامة هو نتاج سياسة مؤاخاة ومساندة القوات الأصولية الإسلامية خلال الحرب الأفغانية ضد روسيا.

إن الجمعية الثورية لنساء أفغانستان سوف تستمر في نضالها من أجل الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، بالرغم من أنها محاصرة ومهددة من جميع الجهات، وهي تطالب الجمعيات والأفراد المحبة للحرية أن تتخلى عن سلبيتها تجاه الأصوليين، آخذة في الاعتبار الآلام والمعاناة التي يمر بها شعبنا المدمر، ومقاومة حكم طالبان والجهاد البربري عند أي مستوى وبأي وسائل ممكنة. إن ثقتنا الكاملة هي أن وحدة القوى الديمقراطية من أجل تعبئة الحشود الشعبية لتكوين جبهة واسعة مضادة للأصولية، يمكنها وحدها أن تضمن السلام والديمقراطية في بلدنا.

مرة أخرى نطالب منظمات حقوق الإنسان وحقوق المرأة حول العالم، وخصوصا في باكستان، ألا تغفل مأساة ومعاناة النساء

الأفغان، وأن تنقل هذه المعاناة إلى الرأي العام العالمي، وأن تمد إليهم يد المساعدة الفعالة والعملية.

ومن جانبها فإن الجمعية الثورية لنساء أفغانستان تعبر عن مساندتها وتضامنها مع الكفاح البطولي للنساء والتيارات المحبة للحرية في إيران، وفلسطين، وكشمير، وكردستان، وكل أنحاء العالم ضد القوى والدول الرجعية والظالمة.

دعونا نجعل السمة المميزة ليوم المرأة العالمي هى الكفاح المكثف ضد الأصوليين!

وليسقط القتلة المجاهدين والطالبان ومسانديهم!

ولتحيا الحرية والديمقراطية

الجمعية الثورية لنساء أفغانستان

٨ مارس ١٩٩٩، باشوار

وثائق

نحن، المشاركين في ندوة رجال الدين وأعضاء الهيئة الطبية حول ختان الإناث كشكل من أشكال العنف، والتي نظمتها اللجنة الإفريقية الخاصة بالممارسات التقليدية GAMCOTRAP التي عقدت في بانجول بجامبيا من ٢- ٢٣ يوليو ١٩٩٨، نعلن الآتي:

إعلان بانجول

النساء في ظل قوانين المسلمين

شبكة التضامن العالمية

١- بعد فحص وتقدير خطورة العنف ضد النساء والبنات، وبخاصة ختان الإناث على الصحة وماله من أبعاد خاصة بحقوق الإنسان،

٢- وبعد معرفة أن في إفريقيا، أكثر من ١٠٠ مليون امرأة وشابة صغيرة يذهبون ضحية الختان،

٣- وبعد التأكيد على أن الختان ليس له جذور وتبريرات إسلامية أو مسيحية،

٤- ونظرا لقلقنا الشديد إزاء التفسيرات الخاطئة وسوء استخدام التعاليم الإسلامية لتشجيع استخدام العنف ضد الناس، وخصوصا الختان،

٥- وتأييدا لمبدأ المساواة والعدل للجميع بدون التمييز بين الرجال والنساء،

٦- وتأكيدا على عالمية مبادئ حقوق الإنسان وأنها لا تتجزأ، لذلك فنحن ها هنا ندين بشدة استمرار عادة ختان الإناث، ونحظر سوء استخدام الدين لتشجيع الختان وأشكال العنف الأخرى، ونلزم أنفسنا بضرورة توضيح سوء تفسير الدين وتعليم المبادئ الصحيحة للإسلام والمسيحية فيما يختص بالعنف ضد النساء، بما في ذلك الختان.

ونقترح:

وبالذات الطبيعة الخاصة للعنف ضد المرأة .

٣- إن الحكومات والمؤسسات الدولية ينقصها الالتزام والإرادة السياسية اللازمة لحماية النساء والدفاع عن حقوقهن خلال وبعد انتهاء المنازعات والصراعات .

٤- إن هناك نقصا شديدا في الآليات التي تدعمها الحكومات لمجابهة آثار العنف ضد النساء وتبعات العنف المستمر .

٥- إن عدم المساواة بين الجنسين مستمرة في إفريقيا وتمنع النساء من حقها في الحصول على الموارد اللازمة وإصلاح الأخطاء .

ونأخذ في الاعتبار:

١- مسئولية الدولة في حماية جميع المواطنين، خاصة المجموعات الضعيفة، وفي هذه الحالة النساء والأطفال.

٢- أن إدراك مسألة العنف ضد النساء والإجراءات اللازمة لوضع حد لهذا العنف يجب أن تبدأ من المبادرات المحلية والإقليمية .

٣- وأن التوفيق والمصالحة، وتخفيف حدة الفقر ليست كافية لمداواة تبعات هذه الظواهر.

٤- وأن هناك حاجة ماسة إلى اتخاذ التدابير الفاعلة في وقت السلم من أجل زيادة إدراك المرأة والطفل وكذلك السكان بصفة عامة بما فيهم القوات المسلحة بنتائج وآثار الحروب والصراعات.

لذلك، فنحن المشاركون في هذه الورشة، نوصي جميع الحكومات:

١- أن تتعهد بإنهاء الصراعات والحروب في كل أنحاء العالم، وبصفة خاصة في إفريقيا،

٢- أن تتحمل المسئولية كاملة من أجل إعادة بناء المجتمع بشكل شامل (اجتماعيا، ونفسيا، ماديا، واقتصاديا)، وتأخذ في الاعتبار الاحتياجات الخاصة للمرأة من أجل إصلاح أوضاعها وتعويضها،

٣- أن تقر وتساند القوانين والاتفاقيات الوطنية، والإقليمية، والدولية الخاصة بحماية المرأة والطفل،

وتوصي الوكالات والمؤسسات الدولية والحكومات الصناعية في الشمال:

١- أن تقر بالدور الذي تلعبه في خلق أو مساندة الصراعات السياسية التي تخدم مصالحهم.

٢- أن تقوم بتعويض الضحايا، خاصة النساء والأطفال .

٣- وان تعمل على منع الصراعات والحروب في المستقبل.

كذلك نحن المشاركون في هذه الورشة، عقدنا العزم على:

١- تأسيس هذه الشبكة من النساء الأفارقة المناهضة للحروب، والتي أسميناها "تحالف النساء الإفريقيات ضد الحروب"،

٢- مساندة إعلان الجزائر الذي تم إقراره

أثناء الندوة الدولية عن جميع أشكال العنف المعاصر وثقافة السلام، في ٢٢ سبتمبر ١٩٩٧، وجميع الإعلانات والمبادرات المماثلة.

٣- استخدام تحالف النساء الإفريقيات ضد الحروب من أجل:

■ ممارسة الضغوط على الدول، عن طريق التضامن مع الوكالات والمؤسسات الوطنية والدولية، من أجل إنهاء الصراعات ومنع الصراعات في المستقبل.

■ محاولة كسب التأييد لقضية المرأة في الدولة التي بها صراع أو حرب.

■ تقديم المعونة لبرامج التدريب وزيادة الإدراك بحقوق الإنسان، والمعالجة، والتعليم.

■ تبسيط ونشر الحقوق وطبيعة المشكلات المتعلقة بالتمييز بين الجنسين التي تواجهها والنساء خلال الصراعات وبعدها .

■ جمع ونشر المعلومات على المستوى الإقليميّ والدولي.

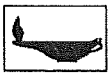
داكار ١٣ ديسمبر ١٩٩٨

وثائق

سبق للهيئة المديرة للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان أن عبرت عن موقفها حول قضيتين برزتا على الساحة الوطنية في الأشهر الأخيرة.

من أجل الحريات في تونس

الرابطة التونسية لحقوق الإنسان



الأولى تمثلت في اعتقال مجموعة من المواطنين وتوجيه تهم ضدهم لها صلة بحق التنظيم وحرية الرأي والتعبير وفتح تتبعات عدلية ضد هذه المجموعة التي من بينها الأستاذة راضية النصراوي والثانية تخص رفض وزارة الداخلية منح التأشيرة لجمعية أسسها عدد من المواطنين تحمل اسم "المجلس الوطني للحريات" وقد تابعت الهيئة المديرة هاتين القضيتين في مختلف أطوارهما وتؤكد ما يلي:

تسجل الرابطة ما صاحب محاكمة المجموعة المتهمة بالانتماء إلى "حزب العمال الشيوعي التونسي" المحظور من ملابسات في مستوى الإجراءات وتلفت النظر بالخصوص إلى خطورة ما ورد على لسان العديد من المتهمين والمتهمات من تعرضهم للمعاملات المشينة والتعذيب أثناء مدة الاحتفاظ وهو ما يتنافى مع مقتضيات القانون التونسي واتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بمناهضة التعذيب والمصدق عليها من قبل تونس بدون تحفظ. والهيئة المديرة تجدد انشغالها لهذه الظاهرة الماسة بالكرامة الإنسانية وتدعو إلى وضع حد نهائي لها. كما تسجل أهمية المطاعن والملاحظات التي تقدم بها عدد من المحامين وتعبر عن استغرابهم لعدم استجابة المحكمة لطلبات الدفاع وبالخصوص طلب الإذن بعرض بعض المتهمين على الفحص الطبي كما تعلن الرابطة عن قلقها وانشغالها إثر صدور أحكام سالبة للحرية ولمدة بلغت عدة سنوات ضد المتهمين. كما تؤكد الرابطة من جديد معارضتها لمثل هذه المحاكمات ذات الطابع السياسي لما تمثله من تناقض مع الحريات الأساسية وحقوق الإنسان

وتعتبر أن العدل والإنصاف ومصلحة البلاد تتطلب وضع حد لهذه القضية وإطلاق سراح كافة المعتقلين.

كما علمت الرابطة أن السيدين المنصف المرزوقي وعمر المستيري وقع تقديمهما بعد إيقافهما من طرف الشرطة إلى السيد عميد قضاة التحقيق بتهم "الاحتفاظ بجمعية غير معترف بها "و" ونشر أخبار زائفة".

والرابطة التي أكدت فوراً تمسكها بحق المواطنين في تأسيس الجمعيات ذات الطابع السلمي والديمقراطي تعتبر أن التتبعات العدلية والمحاكمات في مثل هذه الحالات تزيد في تعقيد الأوضاع وهى تلح على ضرورة إيقاف التتبعات ضد المعنيين بالأمر احتراما لحقهم في التعبير وإبداء الرأي.

عن الهيئة المديرة
الرئيس/ توفيق بودربالة
في ١٥ / ٧ / ١٩٩٩

وثائق

بعث هاني مجلي المدير التنفيذي لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان- الشرق الأوسط وشمال أفريقيا- برسالة ضافية للسيد رئيس الولايات المتحدة محللاً ومفصلاً مذكرة واي ريفر وموقع حقوق الإنسان فيها، وبعدها رد السيد كلينتون عليه.

واي بلانتيشن وحقوق الإنسان

١- رسالة هاني مجلي للرئيس بيل كلينتون

السيد الرئيس كلينتون:

تسعى منظمة مراقبة حقوق الإنسان إلى الحصول على إيضاحات بشأن موقف الولايات المتحدة من أهم النقاط التي وردت في مذكرة واي ريفر الموقعة بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية في البيت الأبيض في ٢٣ أكتوبر. ونحن على تمام الثقة أنكم تشاركوننا في الرأي أن حقوق الإنسان والاعتبارات الأمنية لا ينفي أحدهما الآخر، بمعنى أن السياسة الأمنية السليمة يجب أن تتضمن احترام مبادئ حقوق الإنسان العالمية. ولكن للأسف الشديد فإن هذه النقطة ليست واضحة في نص مذكرة واي، وبصفة خاصة تحتوي الوثيقة على بعض النقاط الغامضة والمبهمة التي يمكن تفسيرها على أنها مضادة لمبادئ حقوق الإنسان.

وحيث إن الولايات المتحدة طرف في مفاوضات واي وهي الدولة المسئولة عن مراقبة تنفيذ المذكرة، فإن عليها مسئولة خاصة لتوضيح هذه النقاط الغامضة وذلك للتأكيد على واجب جميع الأطراف أن يعملوا لمنع أي انتهاكات لحقوق الإنسان.

إن أول ما يقلقنا هو أن مذكرة واي قد تفسر على أنها تضع حقوق الإنسان في مرتبة ثانوية بالنسبة لمسألة الأمن. ومن الملاحظ أن الكثير من عبارات المذكرة المتعلقة بالأمن فضفاضة ومطلقة. وما لم تقابل مثل هذه اللغة بتأكيد على حقوق الإنسان، يمكن أن تفسر بأن أي طرف يمكنه اتخاذ جميع التدابير أيا كان نوعها لمحاربة الاعتداءات المسلحة والإرهاب، سواء أكانت هذه التدابير تتفق أم لا مع التزامات هذا الطرف إزاء حقوق الإنسان والمبادئ الأساسية التي تعهد باحترامها. وكما تعلمون سيادتكم، فإن تاريخ

الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني ملئ بانتهاكات حقوق الإنسان بما في ذلك الاعتقالات التعفسفية، التعذيب، والمحاكمات الجائرة وهى انتهاكات حاولت جميع الأطراف تبريرها بالتذرع بالاعتبارات الأمنية.

وقد تشجعت منظمة مراقبة حقوق الإنسان بالإشارة الصريحة في المذكرة لحقوق الإنسان وسيادة القانون وذلك في المادة ٢ (ج) (٤)، ولكننا نعرب عن قلقنا من اللبث والقصور اللذين تتسم بهما لغة هذه الإشارة.

فهى أولا لا تنطبق إلا على الشرطة الفلسطينية، وتغفل الهيئات الفلسطينية الأخرى وجم يع الهيئات الإسرائيلية. وبالإضافة إلى ذلك، فهى تتضمن عبارة "دون الإخلال بما تقدم" ، أي مع عدم الإخلال بالمتطلبات الأمنية المشار إليها في البنود السابقة من الوثيقة- وهى توحي فيما يبدو بأن الالتزام بمعايير حقوق الإنسان يأتي في المرتبة الثانية بعد القضايا الأمنية. وإخضاع حقوق الإنسان على هذا النحو الشامل للمتطلبات الأمنية يتنافى بالقطع مع معايير القانون الدولي التي تشير صراحة إلى الحالات المحدودة التي يجوز فيها عدم التقيد بمعايير حقوق الإنسان والتي بالإضافة إلى ذلك، تذكر بعض الضمانات الأساسية مثل حظر التعذيب التي لا يسمح بالإخلال بها تحت أي ظرف من الظروف.

وبصفة خاصة، فإن المادة (٤) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والتي صدقت عليه كل من الولايات المتحدة وإسرائيل، والذي أشارت السلطات الفلسطينية إلى استعدادها للالتزام بأحكامه يحدد الظروف والحالات الاستثنائية التي يمكن السماح فيها ببعض التجاوز في مجال حقوق الإنسان.

وقد أعربت منظمة "مراقبة حقوق الإنسان " عن قلقها إزاء فقرتين أخرتين في مذكرة واي ريفر، اللتان يبدو أنهما قد تؤديان إلى انتهاك حقوق الإنسان . فنحن نخشى أن اللغة المبهمة في المادة ٢ (أ) (٣) حظر جميع أشكال التحريض" قد تتخذ ذريعة لتبرير الانتهاكات للحق في التعبير المشروع عن الآراء السياسية. وقد وثقت منظمة "مراقبة حقوق الإنسان " وغيرها من المنظمات المعنية بحقوق الإنسان الكثير من الانتهاكات التي ارتكبتها السلطة الفلسطينية ضد حرية الصحافة وحرية التعبير، مثل مصادرة الحوارات التي أجراها الصحفيون مع الشيخ ياسين في غزة يوم توقيع المذكرة. إن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يضع قيودا صارمة على الحد المسموح به من تقييد الحقوق التي يكفلها. ولئن كانت المادة (٢٠) من هذا العهد تطالب الدول الأطراف بحظر التحريض على العنف، فإن هذا الحظر يجب حصره في أضيق نطاق في ضوء الحق الأساسي في حرية التعبير مالم يكن في ذلك ضرورة لضمان تحقيقها. وقد أكدت أيضا اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، والمختصة برصد الالتزام بأحكام هذا

العهد، أنه لا يجوز لهذه القيود "أن تخل بهذا الحق نفسه".

وقد أعربت منظمة مراقبة حقوق الإنسان عن قلقها الشديد أيضا إذ إن القبض على المشتبه فيهم والمتهمين وتسليمهم المنصوص عليه في المادة ٢ (ج) (٣) قد يؤدي إلى انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، متضمنة الاعتقال التعسفي والمحاكمات الجائرة والتعذيب، وبالرغم من الفقرة الخاصة بحقوق الإنسان في المادة ٢ (٧) من الاتفاق الإسرائيلي الفلسطيني المؤقت، فإن منظمة "مراقبة حقوق الإنسان " وغيرها من منظمات حقوق الإنسان قد وثقت حالات واسعة النطاق لاستخدام التعذيب خلال التحقيق، وللمحاكمات الجائرة في إسرائيل والمناطق الخاضعة للسلطة الفلسطينية منذ التوقيع على الاتفاق المؤقت، ففي مايو ويوليو وجدت الأجهزة التابعة للأمم المتحدة المختصة برصد الالتزام "باتفاقية مناهضة التعذيب" و"العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية"، أن إسرائيل تنتهك الحظر الذي تفرضه أحكام هاتين المعاهدتين على التعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة، حيث إنها تستخدم التعذيب أثناء التحقيق مع المعتقلين والاعتقال الإداري والاحتجاز بموجب الأوامر العسكرية، وهى ممارسات لا تخضع لأحكام تتيح مراجعتها أمام القضاء على نحو فعال.

وأخيرا، فإن منظمة "مراقبة حقوق الإنسان" توصي بشدة بأن تشمل صلاحيات اللجان المشكلة لرصد تنفيذ المذكرة رصد انتهاكات حقوق الإنسان من جميع الأطراف وأن يكون هناك آلية لنشر هذه الانتهاكات على الملأ. وقلقنا يزداد في هذا الخصوص لأن الولايات المتحدة سوف يمثلها في هذه اللجان موظفون من وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، وهى مؤسسة سبق لها التغاضي عن انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان ارتكبتها قوات الأمن والجماعات التي كانت الوكالة ترصد نشاطها أو تساعدها، كما ثبت تورطها هى نفسها في انتهاكات لحقوق الإنسان.

ومن أجل إيضاح النقاط المبهمة في مذكرة واي بالنسبة لهذه الفقرة، فإننا ندعو الولايات المتحدة إلى إعلان وجهة نظرها وتفسيرها للمذكرة فيما يختص بالتزامات جميع الأطراف إزاء حقوق الإنسان، وتوصي الولايات المتحدة بصفة خاصة بـ:

■ توضيح وعيها أن الاعتبارات الأمنية الواردة في المذكرة يجب الوفاء بها على نحو يتمشى مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وأن صيغة المادة ٢ (ج) (٤) من المذكرة يجب تفسيرها باعتبارها مكملة للمادة ١١ (١) من الملحق الأول للاتفاق المؤقت، التي تسلم بضرورة مراعاة المعايير الدولية لحقوق الإنسان في ممارسة الجانبين الإسرائيلي والفلسطيني على السواء لمسئولياتها.

■ أن توضح وعيها بأن ما تقتضيه المادة ٢ (أ) (٣) من حظر "جميع أشكال التحريض على

العنف والإرهاب" أو التهديد باستخدامه" يجب تنفيذه بصورة تتفق مع مبادئ القانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك "العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية".

■ أن تتخذ جميع الخطوات الممكنة لضمان عدم تعرض الأشخاص المحتجزين لأسباب أمنية للتعذيب أو سوء المعاملة. ويجب أن تشمل هذه الخطوات رصد أوضاع استجوابهم واحتجازهم. وفي حالة تسليم أي منهم إلى إسرائيل أو إلى السلطة الفلسطينية ، يتعين على الولايات المتحدة أن تسعى إلى الحصول على تأكيدات أن الحكومة التي سوف تتسلم المشتبه فيه سوف تمتثل للحظر الذي يفرضه القانون الدولي لحقوق الإنسان على إعادة أي شخص إلى أي مكان يعتقد بناء على أسباب وجيهة أنه سوف يتعرض فيه لخطر التعذيب.

■ أن تحرص على أن يتولى ممثلوها المكلفين برصد تنفيذ المذكرة رصد انتهاكات حقوق الإنسان التي يرتكبها جميع الأطراف أيضا، وأن يرفعوا جميع المعلومات الخاصة بهذه الانتهاكات بصفة منتظمة إلى مساعدة وزيرة الخارجية لشئون الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل، وأن يتم إدراج هذه المعلومات في التقارير القطرية السنوية التي تصدرها وزارة الخارجية الأمريكية عن حقوق الإنسان .

- أن تضمن أن يكون هناك ممثل واحد على الأقل للولايات المتحدة في اللجنة الثلاثية المشار إليها في الفقرة ٢ (أ) (٣) (ب)، وأن يكون على دراية واسعة بقانون حقوق الإنسان ولديه خبرة في الدفاع عن حرية التعبير والحق في تكوين الجمعيات والانضمام إليها.

ونحن ندرك أن قوات الأمن يجب علها القيام بمسئوليتها في حماية الشعب، كما أنه لا يجب أن تستغل مبادئ حقوق الإنسان كذريعة لإغفال الإهمال أو غياب الإرادة السياسية في اضطلاعها بهذه المسئولية. إلا أنه، وكما تعلمون، فإن الخطر الأساسي ليس هو اهتمام قوات الأمن والقيادات السياسية الزائد بحقوق الإنسان وسيادة القانون ولكن العكس: نوع من محاولة التنصل من حقوق الإنسان عند تنفيذ "جميع التدابير اللازمة" لمنع أعمال العنف كما ورد في المذكرة- ونحن نحث سيادتكم على إعلان الإدارة الأمريكية عن استعدادها لضمان أن الالتزامات الأمنية المذكورة في مذكرة واي ريفر سوف تطبق بشكل متناسب مع مبادئ حقوق الإنسان.

المخلص هاني مجلي

٢- رد السيد كلينتون على الأستاذ هاني مجلي

المخلص هاني مجلي
المدير التنفيذي للشرق الأوسط
وشمال إفريقيا.

البيت الأبيض
واشنطن ٤ فبراير

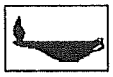
عزيزي الأستاذ هاني مجلي،

أشكرك على خطابك، الذي لم يصلني إلا مؤخرا بخصوص مذكرة واي ريفر. إن الولايات المتحدة تؤمن أن إسرائيل والسلطة الفلسطينية ملتزمتان باحترام حقوق الإنسان ، بغض النظر عما إذا كانت مذكرة واي ريفر عبرت عن هذا الالتزام بشكل ملائم أم لا. وإنني أتفق معك في الرأي أن الإجراءات الأمنية الناجمة لا يمكن ولا يجب أن تكون على حساب احترام مبادئ حقوق الإنسان العالمية. وكما أشرت، فهذه المبادئ تتضمن حرية التعبير، الحق في محاكمة عادلة ومنع التعذيب والاعتقال التعسفي.

ولقد أعلنا هذا الموقف لكلا الطرفين وسنستمر في الاعتراض على انتهاكات حقوق الإنسان التي يرتكبها أي الطرفين. إلا أنني واثق أنكم تقدرون أن هذه المذكرة هى اتفاق بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وأنهم بالطبع مسئولون عن تفسيرها وتأويلها.

وأود أن أعرب عن شكري لكم على التحليل المفصل للمذكرة، والذي طلبت من هيئة مجلس الأمن القومي مراجعته، كما أقدر اهتمامكم بهذه المسألة وجهودكم الدائمة في مجال حقوق الإنسان داخل الشرق الأوسط.

إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان



بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وبضيافة المنظمة المغربية لحقوق الإنسان انعقد "المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان: "آفاق المستقبل" في الدار البيضاء بالمغرب خلال الفترة ٢٣-٢٥ أبريل/نيسان ١٩٩٩ للبحث في أوضاع حقوق الإنسان فى العالم العربى، ومسئوليات ومهام الحركة العربية وآفاق عملها فى المستقبل.

وبعد مناقشات مستفيضة أعلن المؤتمر أن المرجعية الوحيدة في هذا الصدد هي الشرعة الدولية لحقوق الإنسان ومواثيق وإعلانات الأمم المتحدة، كما شدد على عالمية حقوق الإنسان.

البيئة الدولية

وتدارس المؤتمر البيئة والظروف الدولية المؤثرة على أوضاع حقوق الإنسان خاصة في العالم العربى، ويؤكد على ما يلى:

■ الدعوة إلى إصلاحات جوهرية في منظمة الأمم المتحدة بهدف جعلها أكثر تمثيلا لمناطق وشعوب العالم وأكثر فعالية في أداء دورها والتعبير عن المصالح والمسئوليات المشتركة للبشرية .

■ أهمية الالتفات إلى النتائج الوخيمة المترتبة على استغلال مبادئ حقوق الإنسان لتحقيق أهداف خاصة بالسياسة الخارجية لبعض الدول، ويؤكد المؤتمر أن العالم العربي مازال يعاني من جراء التوظيف النفعي السياسي والدعائي لحقوق الإنسان من جانب بعض القوى الكبرى، وهو ما

وثائق

صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، بحضور مائة مراقب من ٤٠ منظمة عربية لحقوق الإنسان

الدار البيضاء

٢٣-٢٥ أبريل ١٩٩٩

يظهر في سياسة الكيل بمكيالين والمعايير المزدوجة التي تقوم بها الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

■ دعوة مجلس الأمن لمراجعة نظام العقوبات الدولية وأساليب تطبيقها ومطالبته بإصدار قرار فوري غير مشروط بإنهاء العقوبات الاقتصادية على العراق نظرا لتأثيرها الفتاك بالسكان المدنيين الذي يماثل تأثير الإبادة الجماعية.

■ رفض أساليب التلاعب من جانب بعض الحكومات العربية بالعواطف الوطنية ومبدأ السيادة للتحلل من الالتزام بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

■ رفض كل محاولة لاستخدام الخصوصية الحضارية والدينية للطعن في مبدأ عالمية حقوق الإنسان. وأن الخصوصية التي ينبغي الاحتفاء بها هي تلك التي ترسخ شعور المواطن بالكرامة والمساواة وتثري ثقافته وتعزز مشاركته في إدارة شؤون بلاده.

السلام وحقوق الشعوب والأقليات فى العالم العربى

وإذ يعلن المؤتمر تأييده لمشروع الأمم المتحدة بتخصيص عام ٢٠٠٠ سنة لثقافة السلام، فإنه يؤكد على أن السلام المقبول هو الذي ينهض على احترام الحقوق الأساسية ومعاني العدالة والكرامة الأصيلة للشعوب، كما ينبغي أن يقوم على أحكام القانون الدولي وقرارات الأمم المتحدة والاحترام الواجب لحقوق الإنسان وعلى رأسها حق تقرير المصير.

إن حقوق الشعب الفلسطيني تمثل المعيار السليم لقياس اتساق المواقف الدولية تجاه السلام العادل وحقوق الإنسان. وإن الحركة العربية لحقوق الإنسان ستطبق هذا المعيار فى علاقتها بمختلف القوى والمنظمات الدولية.

وإذ يؤكد المؤتمر الدعم الكامل لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإنشاء دولته المستقلة على ترابه الوطني المحتل - وعاصمتها القدس- وحق اللاجئين في العودة والتعويض وفقا لقرارات الأمم المتحدة، فإن المؤتمر يطالب بإزالة المستوطنات ووضع حد نهائي لسياسات وممارسات العنف وإنهاء كافة أشكال التمييز العنصري وانتهاكات حقوق الإنسان التي تمارسها إسرائيل ضد فلسطيني عام ١٩٤٨ وإلغاء الطابع العنصري الصهيوني التوسعي لإسرائيل.

إن بناء السلام العادل يقتضي أيضا انسحاب إسرائيل الفوري وغير المشروط من الجولان وجنوب لبنان وفقا لقرارات مجلس الأمن.

وفي انتظار ذلك يدعو المؤتمر الدول الأطراف في اتفاقية جنيف الرابعة الخاصة بحماية السكان المدنيين فى وقت الحرب إلى

الوفاء بالتزاماتها القانونية والعمل على إلزام قوات الاحتلال الإسرائيلي بتطبيق أحكام الاتفاقية باعتبار هذا التطبيق يشكل الحد الأدنى لحماية وسلامة المدنيين الفلسطينيين. ويؤكد في هذا الإطار على ضرورة التزام الدول الأطراف في الاتفاقية بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بعقد مؤتمر خاص للدول المتعاقدة في ١٥ يوليو ١٩٩٩ لبحث الإجراءات الكفيلة بتطبيق أحكام الاتفاقية في الأراضي المحتلة. كما يدعو المنظمات الدولية والعربية للمشاركة في الحملة الدولية لحث الدول الأطراف في اتفاقية جنيف الرابعة للعمل من أجل ضمان تطبيق أحكامها في الأراضي المحتلة.

يثمن المؤتمر مواقف الدول المنظمات المؤيدة لحقوق الشعب الفلسطيني ومنها موقف الاتحاد الأوربي، خاصة رفضه الاعتراف بموقف إسرائيل تجاه القدس. ويرحب المؤتمر كذلك بتوصية المفوضية الأوربية بحظر استيراد البضائع المنتجة من المستوطنات الإسرائيلية، ويدعو كافة الدول إلى تبني مواقف مماثلة.

كما يطالب المؤتمر السلطة الوطنية الفلسطينية باحترام حقوق الإنسان والفصل بين السلطات وإلغاء محاكم أمن الدولة والإفراج عن المعتقلين السياسيين.

وعند مناقشته لقضية الأقليات القومية فى العالم العربى، أكد المؤتمر تمسكه بمبدأ حق تقرير المصير، وإدانته الشديدة لجميع أعمال القهر والطغيان وشن الحرب التي مورست وتمارس ضد الأقليات في العالم العربي وخاصة أعمال الإبادة الجماعية والتهجير القسري والاسترقاق. ويؤكد أن الحركة العربية لحقوق الإنسان ستتعامل مع هذه الممارسات باعتبارها جرائم ضد الإنسانية.

وفى هذا الإطار يؤيد المؤتمر حق الشعب الكردي فى تقرير المصير. ويدعو الأمم المتحدة إلى عقد مؤتمر دولى خاص بحضور كافة الأطراف المعنية للتوصل إلى حل متكامل وشامل للمعاناة المستمرة للشعب الكردي.

كما يدعو المؤتمر إلى وقف الحرب التي تدور رحاها في السودان وبناء السلام في إطار صيغة تكفل إقامة نظام ديمقراطي يضمن التعددية السياسية والمشاركة في الحياة العامة واحترام حقوق الإنسان دون تمييز بين المواطنين، بما في ذلك كفالة حق مواطني جنوب السودان في تقرير مصيرهم .

الأوضاع العامة لحقوق الإنسان فى العالم العربى

رغم الانفراج النسبى فيما يتعلق بوضع حقوق الإنسان فى عدد من البلدان العربية ، إلا أن الصورة العامة ما زالت قاتمة مقارنة بالتطور الحاصل فى مناطق أخرى من العالم، والتي

يفاقمها فشل الجامعة العربية في توفير نظام إقليمي فعال في حل النزاعات بين الدول العربية، وآليات حماية لحقوق الإنسان في العالم العربي.

ويعبر المؤتمر عن قلقه لاستمرار افتقار عدد من البلدان العربية إلى البنية القانونية العصرية، بما في ذلك غياب دستور وبرلمان ونظام قضائي حديث، واستمرار رفضها للمعايير الدولية لحقوق الإنسان، وهذه الحالة تنطبق على المملكة العربية السعودية وعدد من بلدان الخليج.

وتوقف المؤتمر طويلا إزاء استمرار أعمال القمع الشامل للحقوق والحريات الأساسية، واستمرار بناء قانوني يقوم على تشريع القسوة والعنف في العراق وليبيا وسوريا والسودان والبحرين رغم انضمامها إلى عدد من أهم المعاهدات والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وشيوع انتهاكات جسيمة وخطيرة لحقوق الإنسان لا يمكن متابعتها بدقة لانتفاء الحد الأدنى من ظروف استقصاء الحقائق.

ويلفت المؤتمر النظر إلى أن أعمال العدوان الخارجي والعنف العسكري أو الاقتصادي التي تعاني منها كل من العراق وليبيا تقود إلى مزيد من تفاقم حالة حقوق الإنسان.

وأكد المؤتمر أن أعمال العنف والنزاعات الداخلية المسلحة كما هو الحال في السودان والصومال تمثل بحد ذاتها انتهاكا خطيرا لحق الحياة والسلامة الجسدية والعيش في سلام وجميع الحقوق الأخرى.

وإذ يعبر المؤتمر عن قلقه للوضع السائد في الجزائر منذ إلغاء الانتخابات ١٩٩٢، فإنه يدين بشدة الجرائم والمذابح المرتكبة من جانب الجماعات المسلحة والميليشيات العسكرية، التي طالت عشرات الآلاف من المواطنين. كما يدين الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان المرتكبة من قبل الدولة والمتمثلة بصفة خاصة في الاختفاء القسري لآلاف الأشخاص.

واستعرض المؤتمر أوضاع حقوق الإنسان في الدول العربية الأخرى، والمتسمة بضعف مبدأ سيادة القانون والضمانات المؤسسية والتشريعية وغيرها للتمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، والاعتداء على مبدأ استقلال القضاء. وهو ما يفضي إلى انتهاكات خطيرة ومنهجية لحقوق الإنسان، خصوصاً جريمة التعذيب. ويأسف المؤتمر لحدوث تراجع في بلدان كانت قد أحرزت تقدما نسبيا في حقوق الإنسان مثل تونس ومصر واليمن والأردن.

ويعبر المؤتمر عن ارتياحه للتقدم النسبي المحرز في الأوضاع العامة لحقوق الإنسان في المغرب في العقد الأخير بفضل جهود منظمات حقوق الإنسان المغربية وسائر المنظمات الدولية.

وفي هذا الإطار يؤكد المؤتمر على ما يلي:

١- الضغط من أجل إصلاح وتحديث مؤسسات الجامعة العربية وإجراء الإصلاحات التشريعية والعملية الضرورية بما يكفل احترام حقوق الإنسان ومشاركة المواطن العربي ورقابته على هذه المؤسسات.

٢- دعوة جامعة الدول العربية لمراجعة كافة الاتفاقات ذات الصلة بحقوق الإنسان وبخاصة الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، وكذلك إعادة النظر في الميثاق العربي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٩٤ وتكييفه بما ينسجم والمعايير الدولية تمهيداً لوضع اتفاقية عربية جديدة لحقوق الإنسان بالتعاون مع المنظمات العربية لحقوق الإنسان.

وقد قرر المؤتمر تشكيل مجموعة عمل لإعداد مشروع لهذه الاتفاقية.

٣- الضغط من أجل إصلاح التشريعات العربية وبخاصة تلك التي تتعارض مع حريات الرأي والتعبير وتداول المعلومات والحق في المعرفة، والعمل من أجل إنهاء سيطرة الدولة على كافة وسائل الإعلام ومطالبة الحكومات العربية بتقنين حق التجمع والتنظيم السلمي لكافة الجماعات والقوى الفكرية والسياسية بما في ذلك جماعات الإسلام السياسي غير المسلحة وذلك في إطار قانون ودستور ديمقراطي.

٤- مطالبة كافة جماعات الإسلام السياسي المسلحة بنبذ العنف والتوقف عن ممارسته ومطالبة النخب والتيارات السياسية والفكرية بالامتناع عن ممارسة الإرهاب الفكري عبر التكفير والتخوين والتشهير.

٥- ضرورة البدء بإصلاحات سياسية جوهرية في العراق تقود إلى دستور ونظام ديمقراطي يحقق المساواة بين المواطنين ويلغي الطائفية السياسية ويأخذ في الاعتبار التكوينات المتعددة كأساس للوحدة الوطنية وفقا لمبدأ المواطنة المتساوية ويقنن الحقوق الأساسية للإنسان.

٦- الدعوة لإنهاء الأوضاع الاستثنائية بالسودان وإلى عقد مؤتمر دستوري شامل بمشاركة القوى السياسية والمدنية لضمان العودة للديمقراطية والسلام بالسواء.

٧- المطالبة بتعزيز الإصلاحات السياسية التي بدأت عام ١٩٨٩ في الجزائر من أجل تهيئة السبيل لوقف العنف وإلقاء السلاح وإطلاق سراح المعتقلين دون محاكمة وإعادة محاكمة من حوكموا منهم في إطار القوانين الاستثنائية وإجلاء مصير آلاف المختفين وتمكين العدالة من محاسبة المسئولين عن جرائم الاختفاء والتعذيب والقتل. ويؤكد المؤتمر على أهمية استجابة الحكومة للمبادرات العادلة والمشروعة لفتح حوار جاد لتحقيق السلام وتوسيع مجال الحريات العامة.

المسئوليات الملقاة على عاتق الحركة العربية لحقوق الإنسان

١- تعزيز النضال من أجل الديمقراطية وارتكاز الاستراتيجية العامة للحركة على هذه المهمة. ويؤكد المؤتمر أن ضرورات الحفاظ على الطابع غير المتحيز للحركة وتأمين استقلالها عن الأحزاب السياسية لا يتعارض مع العمل على خلق مناخ من الحوار المتصل بين منظمات حقو ق الإنسان وكافة الأحزاب السياسية للتعاون في تعزيز التحول الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان ووضع ميثاق حد أدنى لضمان احترام حقوق الإنسان والديمقراطية ويأخذ في اعتباره خصوصية الواقع السياسي والاجتماعي في كل قطر على حدة.

٢- تحديد الأولويات المشتركة في مجال الدفاع والحماية من جانب الحركة العربية لحقوق الإنسان وتشمل هذه الأولويات:

■ وضع حد نهائي لممارسات التعذيب وملاحقة ومساءلة مرتكبيه.

■ إلغاء الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ والتأكيد على ضرورة احترام حرية التعبير والتجمع والتنظيم.

■ وقف ممارسات الاعتقال الإداري والتحفظي وإطلاق سراح كافة سجناء الرأي والمعتقلين دون تهمة أو محاكمة.

■ التصدي للمحاكم الاستثنائية والنضال من أجل تشريع وحماية ضمانات استقلال القضاء من كل عبث أو تدخل إداري.

■ إدخال الإصلاحات الضرورية في التشريعات الأساسية ووقف العمل بالقوانين الاستثنائية وإنهاء ممارسة الإعدام التعسفي خارج إطار القانون وبموجب محاكمات جائرة.

٣- النضال من أجل نيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية باعتبار أن حقوق الإنسان متكاملة لا تقبل التجزئة أو المقايضة الفاصلة. وفي هذا الإطار يؤكد المؤتمر على أن ضمان حقوق المواطنين في المشاركة -بما يتضمنه ذلك من ضمانات الرقابة الشعبية على الموارد العامة للدولة- هو العمود الفقري لإعمال الحق في التنمية .

٤- النضال من أجل تعميق قيم حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية ويدخل في هذا الإطار:

٥- دعوة الحكومات العربية التي لم تصدق على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان إلى التصديق الفوري عليها دون تحفظ وإسقاط - من صدق منها- أي تحفظات سابقة عليها، والالتزام بما تمليه هذه الاتفاقيات من آليات في مجال الحماية.

٦- دعوة الأكاديميين والباحثين والفقهاء للعمل على إبراز جذور حقوق الإنسان في الثقافة العربية وإبراز مساهمة الحضارة

الإسلامية في إرساء قيم حقوق الإنسان، وإزالة التعارض المصطنع بين بعض مبادئ حقوق الإنسان وبعض التفسيرات السلفية التي تجاوزها العصر ودعوة كافة المفكرين والساسة العرب إلى الترفع عن الزج بالدين في علاقات صراعية مع حقوق الإنسان واعتبار الحقوق المنصوص عليها في الشرعة العالمية الحد الأدنى الذي لا يجوز الانتقاص منه بدعاوى الخصوصية أو أية دعاوى أخرى.

٥- النضال من أجل الاعتراف بحقوق المرأة كجزء أصيل من منظومة حقوق الإنسان ويندرج في هذا الإطار التأكيد على:

■ أن تمتع النساء بحقوق الإنسان هو عملية متكاملة ينبغي أن تشمل جميع مناحي الحياة داخل الأسرة وخارجها.

■ أن المساواة الحقيقية بين النساء والرجال تتجاوز المساواة القانونية إلى تغيير المفاهيم والتصدي للصور النمطية عن النساء ومن ثم فهي تقتضي إلى جانب المراجعة الشاملة للقوانين وفي مقدمتها قوانين الأحوال الشخصية مراجعة وتطوير مناهج التعليم والمتابعة النقدية للخطاب الإعلامي.

■ ضرورة إشراك المنظمات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان في مراجعة التشريعات القائمة وفي تطوير القوانين المدنية والجنائية بما يتيح التصدي الحازم لكافة أشكال العنف والتمييز ضد المرأة.

■ دعوة الدول العربية التي لم تصدق على اتفاقية إزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة إلى المسارعة بالتصديق عليها ورفع كافة التحفظات من جانب الدول المصدقة.

■ دعوة منظمات حقوق الإنسان والمنظمات النسائية للعمل على تفنيد تلك التحفظات والتصدي لثقافة التمييز وتبني مواقف شجاعة لفضح التستر باسم الدين لإضفاء المشروعية على النظرة الدونية للنساء. كما ينبغي على هذه المنظمات إيلاء اهتمام خاص بالرصد الدائم والمتابعة لمدى التزام الحكومات العربية بتعهداتها الدولية في مجال تمتع النساء بحقوقهن.

■ ضرورة النظر في إمكانية تخصيص نسبة من مقاعد البرلمان والمؤسسات التمثيلية للنساء كإجراء مؤقت لحين توفر ظروف مواتية لعمل المرأة التطوعي وازدياد الوعي بأهمية المساواة بين الجنسين والقضاء على كافة صور التمييز.

٦- التصدي لانتهاكات حقوق الطفل وبخاصة تلك الناجمة عن العقوبات الاقتصادية وعن تفاقم الصراعات المسلحة في بعض البلدان واتساع نطاق ظاهرة أطفال الشوارع وعمالة الأطفال، ويدعو المؤتمر في هذا الصدد إلى:

■ تجريم ظاهرة استخدام الأطفال في الصراعات المسلحة ومساندة الجهود الرامية لرفع الحد الأدنى لسن التجنيد إلى ١٨ عاما.

■ حظر تشغيل الأطفال في الأعمال التي من شأنها الإضرار بصحتهم أو أمنهم أو أخلاقهم.

■ حظر تنفيذ عقوبة الإعدام في الجرائم التي يرتكبها أطفال دون سن ١٨ سنة إلى حين إلغاء عقوبة الإعدام بشكل شامل.

■ حظر احتجاز الأطفال في نفس أماكن الاحتجاز المخصصة للبالغين.

٧- نشر ثقافة وتعليم حقوق الإنسان انطلاقا من أن خط الدفاع الأول عن حقوق الإنسان يتمثل في وعي المواطن بحقوقه واستعداده للدفاع عنها ويقرر المؤتمر في هذا الشأن:

■ ضرورة العمل على تذليل كافة المعوقات التي تحول دون الوصول إلى منابر ومؤسسات الإعلام والتربية والتعليم لنشر رسالة حقوق الإنسان، وطرق كل الأبواب لإقناع الحكومات بتسهيل دور منظمات تعليم حقوق الإنسان، وإضافة مادة حقوق الإنسان إلى مناهج التعليم واستئصال كل ما يتنافى مع قيم حقوق الإنسان في هذه المناهج.

■ تعزيز التعاون مع منابر الإبداع الفني والجمعيات الأهلية في مجال نشر ثقافة حقوق الإنسان والتركيز على بعض الفئات الوسيطة التي يمكن أن تلعب دورا حيويا في هذا المجال مثل المعلمين والإعلاميين والمشتغلين بالقضاء والمحاماة، ووضع الخطط المناسبة لتفعيل دور رجال الدين في المسجد والكنيسة في هذا المجال.

٨- تنمية وترقية أداء الحركة العربية لحقوق الإنسان . وفي هذا الإطار يلفت المؤتمر النظر إلى بوادر التطور الهام في العدالة الجنائية الدولية، المتمثل في طرح اتفاقية المحكمة الجنائية الدولية للتصديق، وفي احتمال محاكمة الجلاد بينوشيه.

ويؤكد المؤتمر أن هذا التطور يفتح الباب لإمكانية محاكمة مرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وهو ما يتعين معه على المدافعين عن حقوق الإنسان تطوير مناهج وآليات جديدة لجمع وتوثيق المعلومات التي يمكن استخدامها كدليل أمام هذه المحاكمات.

٩- حماية المدافعين عن حقوق الإنسان وحقهم في الحصول على المعلومات وعقد الاجتماعات والاتصال بكافة الأطراف المعنية وحقهم في استخدام القانون الدولي والوطني للدفاع عن حقوق الإنسان. وفي هذا السياق:

■ يدين المؤتمر بصورة مطلقة كافة التحفظات التي تقدمت بها ١٣ دولة عربية على الإعلان العالمي لحماية المدافعين عن حقوق الإنسان.

■ يؤكد المؤتمر أن سلوك كل دولة عربية على حدة إزاء المدافعين عن حقوق الإنسان سيكون

مؤشراً محدداً لطبيعة تعامل حركة حقوق الإنسان العربية معها سلباً أو إيجاباً.

■ يشدد المؤتمر على ضرورة التزام مناضلي حقوق الإنسان بالمعايير المهنية والحيدة السياسية التي تتطلب الدفاع عن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان بغض النظر عن هويتهم السياسية أو الأيديولوجية، وتطبيق قواعد المحاسبة الديمقراطية المتعارف عليها في هياكل المؤسسات المدنية وإعمال الشفافية الكاملة فيما يتعلق بمصادر التمويل وأوجه إنفاقها. ويعتبر المؤتمر أن الالتزام بهذه المبادئ يتسق مع جوهر مهمة الدفاع عن حقوق الإنسان، وقد يستوجب البحث في إنشاء كيان يمثل المجتمع المدني في الرقابة على أداء منظمات حقوق الإنسان ومدى التزامها بهذه المعايير.

١٠- التنسيق بين المنظمات العربية لحقوق الإنسان : يؤكد المؤتمر أن ضمان الحد الأدنى بالوفاء بهذه المسئوليات والتوصيات يتطلب الارتقاء بعلاقات التنسيق الثنائي والجماعي بين المنظمات العربية لحقوق الإنسان إلى أعلى مستوى. وبالنظر إلى الافتقار إلى آليات وهياكل للتنسيق على الصعيدين الوطني والإقليمي فإن المؤتمر يعتبر هذه المهام ذات أولوية قصوى تتطلب مراجعة هيكل العلاقات القائمة بين أطراف الحركة على المستوى المحلي والإقليمي والدولي أخذاً بعين الاعتبار التطورات الكمية والنوعية التي طرأت على حركة حقوق الإنسان في الجنوب، وسعياً إلى إنشاء آلية عالمية تقوم على التشاور الديناميكي المستمر، وتعزز مقومات علاقات الشراكة والتكافؤ بين مكونات الحركة، بما يساعد على تعزيز فاعلية حركة حقوق الإنسان عالمياً وإقليماً ومحلياً ■

وثائق

إنني أعلن ترشحي للانتخابات الرئاسية القادمة (٢٤ أكتوبر ١٩٩٩) تحت شعار "من أجل التغيير الديمقراطي الحقيقي بديلا عن التغيير المزيف"

محمد مواعدة المرشح لرئاسة الجمهورية

التغيير الحقيقي بديلا عن التغيير المزيف

تونس في ٢١ سبتمبر ١٩٩٩

تمثل الانتخابات الرئاسية في البلدان الديمقراطية وخاصة في البلدان التي تعيش تحولا ديمق راطيا مناسبة هامة ومتميزة لما لرئيس الدولة من دور فاعل ومؤثر سواء في دفع المسار الديمقراطي وترسيخه أو في تعطيله واستغلال شعاراته لترسيخ نظام حكم فردي دكتاتوري.

إن هذه الأهمية المتميزة هى التي جعلت العديد من هذه البلدان تفصل بين الانتخابات الرئاسية والانتخابات التشريعية وهو ما تطالب به أيضا وتناضل من أجله القوى الوطنية والديمقراطية ببلادنا.

ولذلك فإن الانتخابات الرئاسية تعتبر فرصة للتنافس بين المترشحين أي بين المشاريع المجتمعية التي يقدمها كل منهم مما يسمح للمجتمع بجميع فئاته وبكل قواه الحية من المساهمة في الحوار حول هذه المشاريع والتوصل إلى التمييز بين مضامينها وتصوراتها وبالتالي تحديد مقاييس اختيار المرشح الذي يراه معبرا أكثر عن مطامح المجتمع المشروعة والمستقبلية.

لكن الانتخابات الرئاسية القادمة في بلادنا لن تعيش هذا التنافس الحقيقي فقد حدد الرئيس الحالي والمترشح لها السيد زين العابدين بن علي من سينافسه بصورة شخصية ومباشرة لهذه الانتخابات وأقصى كل من يمكن أن يكون منافسا حقيقيا له، مما أفقد الانتخابات القادمة أي مظهر للمنافسة ولم تبق انتخابات رئاسية تعددية إلا بالمفهوم السياسي الخالي من أي مضمون سياسي ذي مصداقية. إنها **انتخابات أحادية** ضمن ديكور تعددي.

ونظرا إلى أن المرشحين لا يعبران عن بدائل مجتمعية شاملة وواضحة؛

وانطلاقا من مسئولياتنا الوطنية والشعور بضرورة طرح القضايا الجوهرية التي يعيشها مجتمعنا.

وتأكيدا على رفضنا للمقاييس التي حددها الرئيس الحالي من خلال تطويع الدستور على المقاس الذي يناسبه وما يطمح إليه شعبنا التونسي في مثل هذه المناسبات.

وحتى لا تكون هذه المناسبة الانتخابية مجرد احتفال تهريجي للتقديم والتزلف والتنافس الانتهازي لتجنب القضايا الجوهرية المطروحة والأزمة العميقة والشاملة التي يعيشها مجتمعنا في مختلف المجالات.

وتأكيدا على مفهوم التنافس السليم وبالتالي تثبيت مفهوم التداول على السلطة الذي هو أحد أسس النظام الديمقراطي الحقيقي.

فإنني قررت ضمن تصور سياسي ووطني شامل إعلان ترشحي للانتخابات الرئاسية القادمة.

من أجل التغيير الديمقراطي الحقيقي بديلا عن التغيير المزيف

نعم إننا نقترح على القوى الوطنية المناضلة من أجل الديمقراطية والعدالة، وعلى شعبنا التونسي بجميع فصائله الاجتماعية والفكرية والسياسية، نقترح بديلا يناقض جوهرية أسلوب الرئيس الحالي والمترشح للانتخابات القادمة السيد زين العابدين بن علي، أسلوبه في الحكم، كما يناقض المضمون العملي والميداني للمشروع الذي يعيشه مجتمعنا بصورة يومية ملموسة لأن العبرة في سياسة المجتمعات هى في الأفعال والممارسات لا في الأقوال والبيانات وما أدعى من تعهدات وشعارات ومهما توالى التأكيد على هذه التعهدات وتكرر في شتى المناسبات.

ونظرا إلى إيماننا بأهمية العامل السياسي باعتباره المفتاح الأساسي لتنمية مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية، ونظرا إلى أن الأزمة العميقة والخانقة التي تعيشها بلادنا حاليا هى أزمة سياسية ومجتمعية شاملة فإن البديل الذي نقترحه هو أساسا بديل سياسي.

١- إن الرئيس زين العابدين بن علي منذ إزاحته للزعيم التاريخي الحبيب بورقيبة واستيلائه على السلطة فجر ٧ نوفمبر ١٩٨٧، ليمارس أسلوبا محددا في الحكم برزت ظواهره بشكل متدرج وملحوظ وبالخصوص خلال هذه السنوات الأخيرة. إن هذه الظواهر تتمثل في:

(ا) اعتماد الأسلوب الأمني والبوليسي الشامل Le Out Ecuritaire في التعامل مع قضايا المجتمع وتياراته ومكوناته المختلفة والمتعددة.

وظهر ذلك في تأطير المجتمع Uuadrillage

بالمفهوم الأمني المطلق باعتماد أجهزة الحزب الحاكم والأجهزة الأمنية والإدارية والعديد من الهياكل الموازية، كما تجلى في تكثيف عدد أعوان الأمن الذي تضاعفت نسبته عديد المرات مقارنة بالعدد السابق كما تجلى في اعتماد أحدث الوسائل التكنولوجية في مجال مراقبة أجهزة الهاتف والفاكس وحتى الإنترنت الخ.. وإخضاع جميع الأنشطة المجتمعية بدون استثناء بما في ذلك الأنشطة الثقافية والفكرية والجامعية إلى الرقابة الأمنية.

لقد تحولت الدولة التونسية من نظام الحزب الواحد والحكم الفردي إلى نظام أمني بوليس شامل.

ولقد أدى هذا الأسلوب إلى نشر الخوف والرعب لدى المواطنين وتجنب الحديث في الشأن السياسي والشأن العام فما بالك بالمساهمة فيه والمشاركة الحرة الطوعية في أنشطته وفعالياته.

لقد أصبح الجميع يخاف من الجميع في تونس اليوم، وأصبحت عبارة "الجدران لها آذان" عبارة تتردد في جميع الأوساط الرسمية والشعبية وفي جميع المجالات والمستويات بدون استثناء.

وإننا إذ نؤكد على أهمية الأمن في المجتمعات وخاصة إزاء التحولات الحديثة فإننا نؤكد على خطورة الأسلوب الأمني الشامل على سير المجتمعات.

إن الأسلوب الأمني الشمولي LE TOUT SECURITAIRE هو بطبيعته أسلوب تجزيئي تكتيكي وتعسفي قمعي لا يتناول الأسباب العميقة للظواهر العامة بل يزيدها تعقيدا في حين أن المجتمع يحتاج إلى الأسلوب السياسي الذي هو بطبيعته أسلوب شمولي تجاوز العوارض والظرفيات إلى الجوانب العميقة والأسباب الحقيقية ضمن تصور استراتيجي.

(٢) انشغال رئيس الدولة الحالي بالجوانب التفصيلية والتجزيئية بصورة مباشرة وشخصية مما جعل كل ما يحدث في البلاد هو "مشروع رئاسي" و"مبادرة رئاسية" وكل ما يصدر من قرارات هو "قرار رئاسي" في جميع مجالات الحياة والمستويات المسئولة منه والجهوية فما بالك بالمركزية.

وإننا نعتقد أن هذا الأسلوب في تسيير شئون الدولة وحرص رئيس الجمهورية على المسك بجميع الخيوط وفي جميع الميادين والمستويات وإسناد كل ما يحدث في البلاد له شخصيا دون غيره، إن هذا الأسلوب إضافة إلى تشخيص الحكم تشخيصا استغله الانتهازيون في التنافس في تقديس رئيس الدولة بصورة لم تشهدها بلادنا حتى في المرحلة الأخيرة من عهد الزعيم الحبيب بورقيبة، فإنه يقضى على جميع مؤسسات الدولة وعلى شعار "دولة القانون

والمؤسسات" ويؤدي إلى تعطيل مبادرات المسئولين في مختلف القطاعات.

كما أن هذا الأسلوب في الحكم من شأنه أن يؤدي إلى إغراق رئيس الدولة في الملفات والقضايا الجزئية على حساب القضايا الجوهرية والاستراتيجية، هذه القضايا التي هي من اختصاصه دون غيره والتي تتطلب بطبيعتها الكثير من الوقت والمتابعات والمراجعات المتنوعة والتأمل والتثبت قبل اتخاذ القرار الملائم للمصلحة الوطنية، خاصة في هذه الظروف والتحولات المتسارعة والخطيرة التي يعيشها عالم اليوم.

إن من حق رئيس الجمهورية متابعة سير مؤسسات الدولة بل هي مسئوليته الأساسية ولا تحقق هذه المتابعة بصورة شخصية، مباشرة وجزئية تفصيلية، بل من خلال المؤسسات المعنية التي ينبغي أن يشرف عليها مسئولون أكفاء يتحملون كامل مسئولياتهم وبالتالي يتحملون كل ما يمكن أن ينجر عنها من نتائج.

وقد أدى هذا الأسلوب إلى تدحرج السلطة في بلادنا من النظام الرئاسي إلى النظام الرئاسوي الشامل والمطلق.

(٣) ومن الطبيعي أن ينتج عن الأسلوبين اللذين يعتمدهما الرئيس الحالي في تسيير شئون الدولة والمجتمع، بروز تناقض صارخ بين البيانات التي يلقيها ويؤكد فيها على التمسك بالاختيار الديمقراطي التعددي واحترام الحريات العام وحقوق الإنسان.. وبين الممارسات الميدانية.

إن تونس لم تشهد أبدا ومنذ الاستقلال إلى اليوم هذه الدرجة من التناقض. إذ ما إن يؤكد الخطاب الرسمي على الاختيارات الديمقراطية بإعلان قرارات ومبادرات تدعم هذا التوجه حتى يأتي القانون المنظم لتلك القرارات والمبادرات فينقص من وضوحها ويحدد مجالها إلى أن تصل إلى الممارسة الميدانية فتنقلب إلى مظهر من أشد المظاهر تناقضا مع الاختيارات المعلنة.

وقد جعل كل ذلك المناخ السياسي ببلادنا يعيش اختناقا وتعفنا شاملين فلا حياة إعلامية تعددية، ولا حياة حزبية تعددية حقيقية، ولا حياة جمعياتية تعددية سليمة وبالتالي لا وجود إطلاقا لمجتمع مدني طبقا للمفهوم السائد في البلدان الديمقراطية بل وحتى السائرة في طريق التحول إلى الديمقراطية.

إن المشهد السياسي ببلادنا لا يعرف حاليا إلا الصوت الواحد والرأي الواحد والموقف الواحد: إنه صوت رئيس الدولة الحالي ورأيه وموقفه في جميع المجالات فحتى الاختيار الديمقراطي أصبح في تونس اليوم من "المشاريع الرئاسية" وهو ما يجسم أبرز درجات التناقض الجوهرية.

أما بقية الأطراف من أحزاب وتنظيمات

وجمعيات فليس لها من دور إلا التقديس والتزلف وتوجيه برقيات الولاء والتأييد المبتذل.

كما تعيش بلادنا حالة نادرة في مجال توالي المحاكمات العسكرية التي تطول جميع القوى الوطنية والديمقراطية دون استثناء كبت الحريات العامة وعدم احترام حقوق الإنسان مما جعل السلطة التونسية من الأمثلة الشائعة في هذا المجال والبارزة باستمرار وفي جميع المناسبات لدى المنظمات المعنية وفي وسائل الإعلام العربية والعالمية رغم الجهود الكبيرة والإمكانيات المادية الضخمة التي تسخرها السلطة لمواجهة هذه المواقف.

نعم إن السلطة التونسية الحالية لتبذر المبالغ المالية الضخمة لشراء أقلام ووسائل إعلام مأجورة قصد تحسين صورتها المشينة في الخارج وفي الوقت نفسه تبذر مبالغ مشابهة لتقوية الأجهزة الأمنية والبوليسية قصد تشديد الرقابة على المجتمع بجميع أصنافه وخاصة على القوى الوطنية المناضلة من أجل الديمقراطية.

ومن المعلوم أن هذه الأموال الضخمة جدا والباهظة هى من أموال شعبنا وعلى حساب تنميته الشاملة.

وقد أدى هذا الوضع إلى تعفن المجتمع بانتشار ظواهر خطيرة مثل الكذب والنفاق والانتهازية والأنانية وتغليب المصلحة الشخصية على حساب المصلحة الوطنية، وتزايد ظاهرة العنف في عديد من المجالات والمناسبات وخاصة لدى الشباب مما جعل المباريات الرياضية مناسبات استنفار أمني بوليسي عوض أن تكون مناسبات احتفالية سليمة يسودها المرح والتنافس المسالم البريء.

كما ساعد هذا الوضع السياسي والمجتمعي المعفن على انتشار ظاهرة الفساد من رشوة ومحسوبية وإثراء فاحش وغي مشروع مما جعلها موضوع حديث الجميع داخل البلاد وفي مختلف المجالات والمستويات كما أصبحت حديث العديد من وسائل الإعلام والمنظمات والمؤسسات الأجنبية.

وقد نتج عن كل ذلك فقدان بيان ٧ نوفمبر ١٩٨٧ لكامل مصداقيته، هذا البيان السياسي الذي يمثل القاعدة الأساسية لنظام الحكم الحالي، والذي ساندته في الإبان وبكامل الحماس والصدق والمسئولية جميع القوى الوطنية دون استثناء ومن ضمنها حركتنا (حركة الديمقراطيين الاشتراكيين).

كما فقد أيضا الميثاق الوطني كامل مصداقيته، هذه الوثيقة التاريخية التي شاركت في بلورة مضامينها وفي صياغتها جميع القوى الحية ببلادنا وأمضت عليها يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٨ في حفل مشهود بقصر الجمهورية بقرطاج بحضور رئيس الدولة شخصيا باعتبارها عقدا

أدبيا وأخلاقيا ووطنيا يحدد نمط التجمع الديمقراطي التعددي السليم لحضارة شعبنا ولمساره التاريخي الإصلاحي ولمطامحه المشروعة حاضرا ومستقبلا.

(٤) إن هذه الأزمة المجتمعية الخانقة والعميقة والمتزايدة تعقيدا، وما تشهده بلادنا من تدهور ورداءة في مختلف المجالات وخاصة السياسية منها والإعلامية والثقافية، لا يمكن الخروج منها وتجنيب بلادنا ما يمكن أن ينوء عنها من انعكاسات خطيرة إلا باعتماد المبادرات التالية:

١- إعلان عفو تشريعي عام يتحقق بموجبه إطلاق سراح جميع المساجين السياسيين من مختلف الاتجاهات كما يمكن جميع المناضلين الذين يعيشون هجرة إجبارية من العودة إلى أرض الوطن والمساهمة في تنمية وطنهم في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٢- التعامل السياسي مع مختلف التيارات الفكرية والسياسية دون إقصاء أو استثناء وضمن منظور ديمقراطي تعددي شامل وسليم.

إن التعامل الأمني البوليسي والمحاكمات السياسية لم تزد ولن تزيد الوضع إلا تعقيدا، وقد أثبت هذا النوع من التعامل فشله ولم يحقق الهدف الذي حدده إلا ظاهريا وظرفيا، وذلك في مختلف البلدان والأمصار.

إن الحوار والتعامل السياسي الشامل هو الذي ساهم في ترويض الأفكار والتيارات السياسية المختلفة وفي تطوير أصحابها، وبالتالي يجنب المجتمع العنف وما يتولد عنه من أخطار.

٣- فصل أجهزة الحزب الحاكم عن أجهزة الدولة في جميع المجالات والمستويات، مما يحقق حياد الإدارة ويجسم شعار "الدولة دولة التونسيين" جميعا مهما اختلفت توجهاتهم الفكرية والسياسية.

٤- تحرير الإعلام من هيمنة الصوت الواحد ومن دور الدعاية المبتذلة والتزلف وتقديس الأشخاص وتقديم صورة خاطئة عن واقع البلاد ومشاغل أبنائها الحقيقية، ونشر المغالطات وثقافة الميوعة والانتهازية والربح السريع.

إن المطلوب وطنيا ونحن في عصر الفضائيات ومحاولات الهيمنة الثقافية هو تنظيم إعلام تعددي يعبر عن مشاغل الشعب ومطامحه المشروعة. وينمي العقل بالحوار السلمي ويصقل الذوق ويعمق الوعي الاجتماعي والوطني والحضاري.

ولا شك أن ما تزخر به بلادنا من كفاءات إعلامية متميزة إثبات مكانتها في العديد من وسائل الإعلام العربية والأجنبية إن ذلك ليساعد على تطوير إعلامها في اتجاه يلائم العصر ومتطلباته ويستجيب لمطامح شعبنا

المشروعة.

٥- مراجعة الدستور مراجعة جذرية وشاملة في اتجاه يحذف منه كل التحويرات التي تهدف إلى تعميق الحكم الفردي والنظام الرئاسوي، ويدعم التوجهات الديمقراطية التعددية واحترام الحريات الأساسية وحقوق الإنسان.

٦- مراجعة جميع القوانين المنظمة للحياة السياسية قانون الأحزاب، قانون الجمعيات، المجلة الانتخابية، مجلة الصحافة .. في اتجاه يزيل منها كل ما من شأنه أن يقنن هيمنة الحزب الحاكم ويعمق نظام الحكم الفردي الرئاسوي، ويساهم في إقرار نظام ديمقراطي تعددي حقيقي وإرساء مجتمع مدني فاعل ومسئول.

إن المطلوب هو إقرار قوانين تساهم في تجسيم تعددية جدية ذات مصداقية وتعمل على تطهير الحياة السياسية مما تشهده من تشويه ومما تعيشه من ديكور زائف لا يعبر عن التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في المجتمع.

وهل هنالك تعفن أشد تدهورا أخطر مما تشهده الحياة السياسية هذه الأيام وبمناسبة إعداد القوائم للانتخابات التشريعية القادمة.. هذه الانتخابات الجاهزة مسبقا.

إن ما يلاحظه الرأي العام الوطني من مضاربات ومماحكات وبيع وشراء، وكأننا في بورصة قيم بين أحزاب المعارضة المفتتة والمهمشة ليبرز درجة الخطورة السياسية والأخلاقية التي انحدرت إليها بلادنا في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخها.

٧- مراجعة العديد من القوانين المتعلقة بالميدان الاقتصادي والاجتماعي والتي وقع إقرارها لفائدة فئة محددة على حساب المجموعة الوطنية ومصالحها المشروعة.

٨- تحرير المؤسسة القضائية من هيمنة السلطة التنفيذية والتي جعلت منها أداة لتحقيق مآربها المتنوعة وخاصة ضرب القوى الديمقراطية بمختلف توجهاتها.

إن استقلال القضاء هو من الشروط الأساسية لتحقيق شعار دولة القانون والمؤسسات.

٩- تحرير الجمعيات تحريرا كاملا من هيمنة الإدارة والحزب الحاكم مما يمكن من تحقيق حياة جمعياتية تعددية سليمة تدعم المجتمع المدني الديناميكي وتساعد على تأطير الكفاءات الوطنية وتنشيطها وتنمية قدراتها الإبداعية في جميع المجالات الاجتماعية والثقافية والإنسانية.

١٠- تمكين المنظمات الجماهيرية من الاستقلالية الكاملة عن هيمنة سلطة الحزب الحاكم مما يجعلها تمثل الشعب التمثيل الديمقراطي السليم وتعبر عن مشاغلهم الحقيقية ومطامحهم المشروعة التعبير الصادق.

ويجدر التأكيد على أن المرحلة الدقيقة التي

تعيشها بلادنا في المجال الاقتصادي والاجتماعي بدخولها اقتصاد السوق وإقرار اتفاق شراكة مع الاتحاد الأوروبي والاستعداد لإقامة شراكة مغاربية مع الولايات المتحدة الأمريكية إن كل ذلك سيعرض المؤسسات الوطنية والرأسمال الوطني وجموع العمال إلى مواجهة تحديات ضخمة محفوفة بالكثير من المخاطر.

ولا يمكن التغلب على هذه التحديات إلا بتوفر العديد من العوالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، منها وجود منظمات جماهيرية مهنية قوية فتقوم منظمة للأعراف مستقلة لا تخضع إلا لمنظوريها، ومنظمة نقابية ديمقراطية مستقلة قادرة على حماية العمال والدفاع عن مصالحهم ضمن منظور وطني شامل.

١١- محاربة الفساد من رشوة ومحسوبية ومضاربات مشبوهة، وإثراء فاحش وغير مشروع ومحاربة شاملة علنية ومسئولة.

إن هذا النزيف السرطاني الذي شمل كل المجالات والمستويات ليهدد الاقتصاد الوطني وخاصة في هذه الظروف الدقيقة التي يعيشها. كما يهدد الثروة الوطنية لفائدة قلة قليلة ومجموعات موازية على حساب المصلحة العليا للوطن.

ولا شك أن إقامة مؤسسات ديمقراطية قوية وإعلام تعددي وإقرار هياكل رقابة قضائية وإدارية مستقلة وفاعلة ليمثل أفضل الأدوات للقضاء على هذه الظاهرة اللا أخلاقية واللاوطنية الخطيرة وعلى أسبابها ومواطنها الكامنة في مختلف المجالات.

١٢- تثبيت ما تحقق للمرأة من مكتسبات في جميع المجالات والتأكيد على دورها كمواطنة وكإنسان لها أن تتمتع بحقوقها ضمن مجموعة المواطنين في مختلف الميادين المجتمعية والسياسية.

إن المرأة أم وبنت وأخت وزوجة وهى أيضا وبالأساس مواطن وإنسان.

١٣- الاهتمام بالشباب بصورة جادة تجذر انتماءه الحضاري والوطني وتعمق وعيه الاجتماعي والإنساني حتى يسهم بدور فاعل ضمن المجموعة الوطنية في مواجهة التحديات الكبيرة والخطيرة التي تفرضها العولمة على مجتمعاتنا.

وتجدر الإشارة إلى خطورة ما تقوم به السلطة الحالية من محاولات تمييع أجيالنا الصاعدة وتلهيتها وتوجيه كامل اهتمامها للرياضة التي تسخر لها السلطة كل الإمكانيات والوسائل باعتبارها أفيونا يخدر الشباب والمواطنين عامة ويبعدهم عن الانشغال بالمشاكل الحقيقية والقائمة والمصاعب العديدة التي تعترضهم في مجال التعليم والتشغيل والاستقرار المجتمعي.

١٤- العناية بمجال التربية والتعليم وما يعيشه من مشاكل معقدة في مختلف المستويات الأساسية والثانوية والجامعية، من أبرزها إنتاجية المؤسسة التربوية والجامعية. وتدهور المستوى العام والانقطاع المبكر والرسوب الخ..

ولا شك أن علاج هذه المشاكل لا يمكن أن يحقق بالاستشارات التي تنظمها السلطة لإعداد "مدرسة الغد"

إن الاستشارات الحقيقية وفي أي مجال من المجالات هى التي تنتظم في مناخ ديمقراطي وسياسي سليم يسوده الحوار الصريح والتعبير عن مختلف المواقف بكامل الحرية والمسئولية وبين جميع المعنيين بالموضوع وبمساهمة جميع الأطراف السياسية والفكرية والتربوية دون استثناء أو إقصاء.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى ضرورة تنشيط الجمعيات التلمذية ومنظمة الاتحاد العام لطلبة تونس بصورة تمكن هذه التنظيمات من تمثيل منظوريها تمثيلا ديمقراطيا مما يجعلها تدعم دور المدرسة والجامعة في تكوين شباب بعيد عن مظاهر الميوعة والترفيه السخيف الذي نشاهده اليوم شباب مثقف وطني واع بقضايا بلاده وعصره مستعد لتحمل مسئولياته على الوجه المطلوب.

١٥- إخراج الثقافة الوطنية مما تعيشه من رداءة في جميع مجالات الإبداع والمتابعة والنقد إنها رداءة يشهد بها كل المعنيين الجادين بالشأن الثقافي ببلادنا في حين أن تونس تزخر بالكفاءات المتميزة في مختلف المجالات والتي أثبتت تميزها في عديد من المناسبات العربية والأجنبية.

ولا شك أن الثقافة الوطنية الجادة لا يمكن أن تبرز وتزدهر إلا في مناخ تسوده الحرية والحوار السليم.

١٦- التعامل مع قضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية بكامل الشفافية والوضوح والمسئولية. إن اقتصار السلطة على إبراز الجوانب الإيجابية وإخفاء السلبيات والنقائص الخطيرة هو الذي أظهر هذا التناقض الصارخ بين نسب تنمية مرتفعة اعتمادا على الإعلام الرسمي وبين تدهور القدرة الشرائية المستمر للمواطنين وارتفاع الأسعار المتوالي وخاصة في المواد الأساسية والقطاعات الحيوية مثل الصحة وانتشار البطالة وخاصة في أوساط الشباب (مما جعل السلطة تتجنب بإصرار تقديم العدد الحقيقي للعاطلين والذي يعد مئات الآلاف أغلبهم من الشباب المتعلم إضافة إلى العمال الذين يقع تسريحهم باستمرار من المؤسسات) إضافة إلى عديد الصعوبات المعقدة التي تتعرض لها المؤسسات الاقتصادية الوطنية نتيجة التسرع وعدم الاستعداد الجاد للمرحلة الحالية التي يعيشها اقتصادنا الوطني.

لذلك نؤكد تمسكنا بشعار لا تنمية بدون ديمقراطية، تعبيرا عن ضرورة إقرار نظام ديمقراطي تعددي حقيقي يحمي التنمية من الانحرافات والمغالطات ويكشف ما يمكن أن يعترضها من صعاب وعراقيل لتدارسها ومواجهتها في الإبان.

١٧- إن التغيير الديمقراطي التعددي والسليم الذي نناضل من أجله ضمن القوى الوطنية والبديل الحقيقي للتغيير المزيف السائد حاليا:

■ سيعطي لبلادنا صورتها الناصعة وسمعتها الطيبة لدى جميع الأوساط والمؤسسات الإعلامية والتنظيمات المعنية بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان مغاربيا وعربيا وعالميا.

■ سيمكنها من احتلال الموقع الملائم لها مغاربيا وعربيا وإفريقيا ودوليا وبالتالي الخروج من وضعها الحالي والمتمثل في الحضور الشكلي المتسرع الذي تسوده المجاملات البروتوكولية في المناسبات الإقليمية والعالمية إلى حضور فاعل ومؤثر سياسيا وتنظيما.

إن تونس الديمقراطية التعددية وتونس الحريات وحقوق الإنسان هي وحدها فقط التي تستطيع أن تحقق التنمية الشاملة والعادلة الحقيقية، وهي التي تستطيع المساهمة في بناء مغرب عربي متضامن وديمقراطي وهي وحدها التي تستطيع دخول الحداثة واستيعابها باقتدار والاستعداد للقرن القادم ومواجهة تحديات العولمة في مختلف المجالات.

إن التغيير الديمقراطي الحقيقي هو البديل السليم للتغيير المزيف، وهو البديل الوحيد الذي يحقق مصالحة تونس مع ذاتها ومع تاريخها ومع جميع أبنائها وبناتها دون استثناء أو إقصاء.

إنه البديل الذي يخرج بلادنا من جو الاختناق والتوتر والخوف إلى مناخ الوفاق الوطني الذي يثريه التنوع والتعدد ويعززه الإيمان بأن تونس للجميع وبالجميع وبأن ما تواجهه من تحديات لا يمكن التغلب عليه إلا بمساهمة الكفاءات الوطنية المتميزة والتي تزخر بها بلادنا ونعتز بها وبدورها المشرف في جميع الميادين ■

محمد مواعدة

المرشح للانتخابات الرئاسية القادمة

٢٤ اكتوبر ١٩٩٩

قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات .
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد 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.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

ثانيا: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
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- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
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.

رابعا: 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.

خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

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.** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.

تاسعا: مطبوعات دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٠ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٦ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها عددان]

عاشرا: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية:
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال 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(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
١- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

* * *

(تحت الطبع أو الإعداد)

١-أعمال المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان. (باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية).
٢-تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: منظور عربي
٣-التعليم الأزهري بين تطور القيم والمفاهيم وجمودها.
٤-موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٥-نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٦-الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٧-الجمعيات الأهلية.
٨-آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٩-دليل تعليم حقوق المرأة.
١٠-التسامح السياسي في مصر: دراسة في المقومات الثقافية للمجتمع المدني.
١١-اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان.

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

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر فى مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.