رواق عربي

الانتفاضة والسياسة والغرب

الإنسان في الثقافة الإسلامية وفلسفة العامري

حقوق الإنسان والشريعة

الخلع والجمود الفقهي

السماحية في التراث الصوفي

كيف نواجه الفساد؟

٢٠

رواق عربي
كتاب غير دوري يصدره
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
العدد (٢٠) ٢٠٠٠

رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

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

سكرتير التحرير
هاني نسيرة

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

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة 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 ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

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

منسق البرامج
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

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

كلمات مفتاحية:

الإنسان- الخلق- القرآن- الفقه- الفلسفة- الشريعة- السودان- الاصلاح الديني- تحرير المرأة- الصوفية- التسامح- التشهير- الرشوة- الفساد- أوروبا- الانتفاضة- الغرب- تقرير المصير- فلسطين- سوريا- الأقباط- المؤسسات الوطنية- حركة حقوق الإنسان- تعليم حقوق الإنسان

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

المحتويات

❖ الافتتاحية:

الانتفاضة والسياسة والغرب

رئيس التحرير ٦

❖ دراسات

"الإنسان في الثقافة الإسلامية": يعود مفهوم الإنسان إلى قصة خلق آدم وحواء في القرآن، ولكن لم يكن الانتقال من النصوص إلى القراءات البشرية لها انتقالا مجردا، بل كانت العلاقة المركبة والمعقدة بين الفكر والواقع، تعبيراً عن مخاضات ولادة للمفهوم نتيجة للصراع الثقافي الداخلي والخارجي في البيئة الإسلامية، أكثر من كونها بنت قصة الخلق في القرآن.

د. هيثم مناع ٢٥

"الإنسان في فلسفة العامري": تسلط هذه الدراسة الضوء على مفهوم الإنسان لدى فيلسوف إسلامي لم يحظ بكثير اهتمام وهو أبو الحسن العامري ت٣١٩هـ، وهو عقلاني نقلي،وقد مارس العمل الفلسفي والفكري والأخلاقي، كما كتب العديد من الدراسات في مقارنة الأديان، وبحث مفهوم الإنسان عند هذا الفيلسوف الكبير ضرورة وحاجة بحثية ماسة تحاول الكاتبة تسليط الضوء عليها.

منى أبو زيد ٤٣

"حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية: "نموذج السودان": تركز هذه الدراسة على نموذج السودان الذي تلتحم فيه إشكالية الإسلام وحقوق الإنسان نظريا، وأيضا تطبيقياً، خاصة وأن الكاتب يرى أن الحكم في السودان قد فشل فشلا ذريعا في إيجاد إصلاح إسلامي أو سياسي يمكن أن يتواءم مع فكرة ومنظومة حقوق الإنسان.

الباقر العفيف ٥٧

❖ قضايا

"الخلع بين تحرير الإسلام للمرأة والجمود الفقهي": يحاول الكاتب في هذه الورقة التأصيل لحكم الخلع في الإسلام وفق أحكام القرآن والسنة وأصول الدين، وكيف كان الجمود الفقهي بتابوهاته الشرقية يقف عائقا في وجه تحرير المرأة في الإسلام.

محمد إبراهيم المبروك ٧٣

"السماحية وقبول الآخر في تراثنا الصوفي": إن التراث مخزون ثقافي في ذواتنا ووعينا، وحجبه كلية ينتج وعيا زائفا بالذات، وتجزئته تجزئ لها، والتراث الصوفي هو تراث الروح في الإسلام الذي اتسم بالتسامح والرحابة والحب والفناء، وحقوق الله والعباد.

يوسف زيدان ٨١

"ضرورة إعادة النظر في إجراءات الاتهام والحبس والتشهير": ينطلق الكاتب من قضية مركز ابن خلدون واتهام رئيسه وفريق عمله بتهم عديدة داعيا إلى إعادة النظر في إجراءات الاتهام والحبس غير العادلة حتى تتحقق العدالة وحقوق المتهم وتحفظ كرامته بعيداً عن صفحات التشهير والقذف في غياب شفافية وفي غيم من الدعاوى واللاوضوح.

جمال البنا ٩١

❖ تقارير

"كيف نواجه الفساد": يعد الفساد تحديا هاما في العصر الحالي يجب مواجهته، فهو يوجد بدرجة أو بأخرى في كل مجتمع، مما يوجب التكتل لمواجهته، وهذا التقرير يساهم في تعريف القارئ العربي بالحركة العالمية لمواجهة الفساد، وأنواعه وسبل مواجهته.

منظمة الشفافية العالمية ١٠٣

"موقف الشراكة الأوروبية المتوسطية من حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني": يتناول هذا التقرير حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وكيفية تطور الموقف الأوروبي تجاه أطراف الصراع العربي-الإسرائيلي، ووضع القضية في إطار الشراكة ثم تقييم للدور الأوروبي في إطار برشلونة.

دعاء حسين ١١٥

"التغيير لا يقبل التأجيل: قراءة في خطاب القسم للرئيس بشار الأسد": يقدم هذا التقرير ملخصا وافيا لخطاب القسم للرئيس بشار الأسد ويناقش أفكاره الرئيسية من وجهة نظر خاصة لها حق الطرح والاختلاف والمناقشة من أجل حقوق الإنسان السوري ومستقبله.

التجمع الوطني الديمقراطي في سوريا ١٢٧

❖ كتب ومؤتمرات

الجوانب الدولية للحركة العربية لحقوق الإنسان — **أحمد حجاجي** ١٣٩

حقوق الإنسان في ليبيا: حدود التغيير — **أسماء إبراهيم** ١٤٣

❖ وثائق

إعلان ليما ضد الرشوة ١٤٩

مبادرة دربان بخصوص الفساد في العالم العربي ١٥٧

نداء إلى الأمة بخصوص أحداث الكشح ١٥٨

القضاء المصري ينتصر لتحرير إرادة المجتمع المدني ١٦١

تصريح الرباط بخصوص المؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان ١٦٥

بيان بخصوص مشروع تأسيس جمعية أصدقاء المجتمع المدني في سورية ١٦٧

"انطلاقة جديدة": بيان لجان الدفاع عن حقوق الإنسان في سورية ١٦٩

نداء إلى القمة العربية من المنظمات العربية لحقوق الإنسان ١٧١

إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الأنسان ١٧٣

الانتفاضة والسياسة والغرب

تفاعلت الحركة العربية لحقوق الإنسان مع الانتفاضة الثانية للشعب الفلسطيني والتي بدأت في الثامن والعشرين من سبتمبر عام ٢٠٠٠- تفاعلا عميقا وواسع النطاق،وتحققت بعض الإنجازات على طريق النضال الحقوقي القومي والعالمي. فكانت الحركة العربية هى أول من طرح إجراء تحقيق دولي حول الجرائم الإسرائيلية بحق الشعب الفلسطيني باعتبارها جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية و خرقا هائلا للقانون الدولي الإنساني ولحقوق الإنسان. كما كانت أول من طرح وجوب مد الحماية الدولية للشعب الفلسطيني. ومن الإنجازات التي تحققت قرار اللجنة العامة لحقوق الإنسان بإدانة الانتهاكات الإسرائيلية وتكليف مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان بإجراء التحقيقات اللازمة. وترتب على هذا القرار قيام السيدة ماري روبنسون المفوض السامي- بزيارة ميدانية للتحقيق، وإدانتها للسلطات الإسرائيلية بارتكاب انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان في الأرض المحتلة، كما قامت اللجنة العامة في الرابع والعشرين من نوفمبر بوضع مخطط إجرائي لترجمة قراراتها السابقة ووضعها موضع التنفيذ.

وتحركت منظمات دولية غير حكومية عديدة واتخذت عشرات من القرارات وصدرت عشر ات البيانات التي تدين انتهاكات إسرائيل في سياق قمعها الوحشي للانتفاضة. وكذلك تحرك آليات معينة للرأي العام العالمي للتعاطف مع الانتفاضة، وظهر هذا التعاطف بأشكال شتى.

ولكن ذلك كله لا يعد انتصارا بأي معنى. بل إن ما حدث على وجه الإجمال- حتى الآن يعد أقرب إلى الهزيمة، فلم تتحرك قوة دولية واحدة لمد يد المساعدة للشعب الفلسطيني، وفشلت حتى الآن كافة التحركات الرامية لمد الحماية الدولية له. ولن تصل الضغوط الشعبية إلى مستوى يكفل إفراز مناخ سياسي دولي يجبر آلة الاحتلال الإسرائيلي على وقف جرائمها بحق الشعب الفلسطيني، بل إن هذه الآلة قد ازدادت تو حشا، وانتقلت من إطلاق النار على المتظاهرين، إلى القصف المركز للأهداف المدنية في عموم الأراضي المحتلة، وفي قلب المدن الفلسطينية

المزدحمة بسكانها بالطائرات والمدفعية والدبابات، ثم ما لبثت أن طبقت أسلوب "إرهاب الدولة" بالقيام بعمليات اغتيال عشوائية للمدنيين، بأعداد كبيرة. وأخذت في مد عملياتها الإرهابية بكل الوسائل المعروفة في الترسانة التاريخية لنظم الامتلاك الأكثر قسوة ووحشية.

وبعد شهرين من الانتفاضة لا يزال الشعب الفلسطيني وحده يقاوم نظام الاحتلال الإسرائيلي المدجج بكافة الأسلحة الحديثة وبعقلية لا ترحم، ودون أن يتقدم لمساعدته أحد من القوى الإقليمية والعالمية القادرة على الضغط على سلطات الاحتلال الإسرائيلي.

لا يزال الشعب الفلسطيني وحده يقاوم نظام الاحتلال الإسرائيلي المدجج بكافة الأسلحة الحديثة وبعقلية لا ترحم، ودون أن يتقدم لمساعدته أحد.

لقد تحركت الآليات الحقوقية الدولية، ولكن الآليات السياسية الدولية لم تستجب لها، في هذه الحالة تحديدا، وخذلت السياسة الحركة الحقوقية مما أدى إلى خذلان الانتفاضة، ووقوف الشعب الفلسطيني وحيدا أعزل أمام أقوى وأقسى آلة احتلال عرفها التاريخ العالمي منذ الحرب العالمية الثانية.

من جانب الصرب وجد شعب البوسنة والهرسك شيئا من الدعم ولو الناقص والذي تبلور في النهاية في اتفاقية دايتون عام ١٩٩٥. وبعد تردد طويل أيضا وانتهاكات وجرائم شنيعة من جانب الدولة اليوغسلافية، وجد شعب كوسوفا شيئا من الدعم ولو الناقص والذي تبلور في الحرب التي شنها حلف الناتو ضد يوغسلافيا وقيام قوات دولية بتأمين عودة اللاجئين من كوسوفا، وممارستهم لجانب من حقهم في تقرير المصير، خلال عام ١٩٩٩. بل إن شعب تيمور الشرقية وجد النظام الدولي يتحرك بسرعة ملحوظة عبر عملية قامت بها قوات دولية أسترالية أساسا- استخدمت اسم الأمم المتحدة التي أصدرت وطبقت هذا القرار، أي مد الحماية الدولية لشعب تيمور الشرقية بسرعة ودون فاصل زمني يذكر.

أما شعب فلسطين الذي عانى لفترة أطول من هذه الحالات جميعا، وأشد منها على وجه العموم- فلم يحظ بحقه في تطبيق القرارات الخاصة بحقوقه غير القابلة للتصرف، مثل القرار ١٨١ والقرار ١٩٤. ولم تتحرك الأمم المتحدة لتطبيق قراراتها هذه أبدا. بل ولم يحظ بحقه في الحماية الدولية لا أثناء انتفاضته الأولى (٨٧ -١٩٩٠) ولا أثناء انتفاضته الثانية الحالية (سبتمبر ٢٠٠٠) رغم وقوع نفس جرائم الإبادة التي لحقت بالشعوب المذكورة.

مرة أخرى نواجه -نحن العرب- بمعضلة الازدواجية والكيل بمكيالين والعجز

الكامل عند التطبيق بعد صدور قرارات تعين الحق وتنسبه لأصحابه، وبعد وقوع انتهاكات فظيعة لكافة منظومة حقوق الإنسان في الأرض الفلسطينية المحتلة.

مرة أخرى نواجه بالانفصام التام بين آلية الحقوق وآلية السياسة، والتعارض التام بين الرأي العام العالمي والقوى المهيمنة في النظام الدولي، وبين الكلام عن الحقوق من جانب القوى الكبرى، وخاصة في الغرب- والتطبيق أو العمل وعلينا أن نبحث في هذه المعضلة، وأن نطرح كافة الأسئلة الصحيحة والمناسبة وأن نكشف بوضوح عن الأسباب، وأن نعين المهام ونحدد برامج العمل المناسبة.

لقد تحدثنا كثيرا عن حقوق الشعب الفلسطيني، ونادينا طويلا بحمايته وبعقاب المسئولين عن الانتهاكات والجرائم الخطيرة ضده.ولكننا رغم ذلك- فشلنا في تقديم مساعدة جدية لشعب أعزل يخسر كل يوم عددا من الشهداء والجرحى. ولا شك أننا نشعر بالخجل بسبب هذا الفشل وهذا العجز. فهل نراجع قناعتنا بالمنظومة العالمية لحقوق الإنسان؟ هل نتخلى عن آمالنا أو نقلع عن أوهامنا- بإلزام السياسة الدولية بالتقيد بالحقوق الإنسانية؟ هل ندين سذاجتنا التي أملت علينا الاعتقاد بأن للحقوق أولوية على السياسة وأنها -أي الحقوق- يجب أن تقيد وأن تفرض احترامها على الجميع؟ هل كان تعلقنا بالمنظومة الدولية لحقوق الإنسان نوعا من الخديعة التي جعلتنا نؤمن بكلام يقوله الغرب بينما لم نلمح أو نتأكد من زيف ادعاءاته عند التطبيق؟

الواقع أننا لم نكن يوما مخدوعين بحديث القوى الغربية الكبرى المطلي بالنفاق والزيف عن حقوق الإنسان. وكنا نعي دوما ازدواجية الكلام والفعل لدى هذه القوى وأدبيات ومواقف الحركة العربية لحقوق الإنسان تذخر بهذا الوعي. كما أن هناك مواقف محددة ومنشورة تدين التوظيف النفعي الانتهازي لمبادئ حقوق الإنسان من جانب القوى الدولية الكبرى، وخاصة الولايات المتحدة. وكان هذا الوعي وهذه الإدانة أكثر حدة بالنسبة لمواقف هذه القوى من حقوق الشعوب العربية عموما والشعب الفلسطيني بوجه خاص. ولم نكن يوما من السذاجة بحيث نعتقد أن لمنظومة حقوق الإنسان أولوية حقيقية في السياسة الدولية. وكنا نعرف وندرك جيدا أن الولايات المتحدة بالذات لا ترسم سياستها الخارجية إلا انطلاقا من مصالحها الإمبريالية، وخاصة في منطقتنا العربية.

ولكننا كنا نعمل على أساس من فكرة أن العمل من أجل سجل حقوق الإنسان

لم نكن يوما مخدوعين بحديث القوى الغربية الكبرى المطلي بالنفاق والزيف عن حقوق الإنسان. وكنا نعي دوما ازدواجية الكلام والفعل لدى هذه القوى

هو نضال صعب وشاق، وأنه سيواجه بالمعارضة والنفاق الزائف وازدواجية الخطاب والفعل. وبوسعنا أن ندلل على أن هذا النضال قد ظفر بمكاسب هامة، حتى في حق السياسة الدولية. وأنه -أي النضال الحقوقي- قد تمكن من إرغام بعض القوى الدولية الكبرى على التماشي مع مطالبه في حالات بعينها، مثل حالة البوسنة والهرسك وحالة كوسوفا، بصورة جزئية. ولذلك، فبقدر ما نحتاج إلى تشديد وتعميق هذا النضال بالنسبة لمطلب مد الحماية الدولية للشعب الفلسطيني وتمكينه من نيل حقوقه لابد أيضا أن نسعى لفهم أسباب فشلنا حتى الآن في هذه الحالة المحددة، بالمقارنة بحالات أخرى، تحقق فيها شئ من النجاح.

ويلزمنا هذا الواجب فهم الطريقة التي يتفاعل بها الخطاب الحقوقي مع عوامل واعتبارات السياسة الدولية. كي يلزمنا بفهم العمليات والظروف السياسية التي أفضت حتى الآن لإفشال الخطاب الحقوقي في حالة الشعب الفلسطيني تحديدا.

فالخطاب الحقوقي ينتصر أو تكون لديه فرص للانتصار في الساحة الدولية عندما يتلقفه رأي عام عالمي متعاطف ومثابر ويتمتع بقدر كبير من الكفاحية والاتساع. ولكن هذه القاعدة العامة ليست سوى بيان تحريري. فالخطاب يصدر من جهات محددة.

وهى جهات مقيدة باعتبارات السياسة، مهما كان إيمانها بمنظومة الحقوق عميقا أو حتى مخلصا في مثالياته العليا. وتعبير الرأي العام ليس سوى فضاء هائل يجمع عشرات الآلاف من المنظمات والمؤسسات الصغيرة والكبرى تعمل في مجالات شتى إعلامية وسياسية واجتماعية من مختلف التلاوين والاهتمام وتستند على نوعيات متباينة من القواعد الاجتماعية. ثم إن الطريقة التي يتم بها الالتقاء بين الخطاب الحقوقي والآليات الحقوقية الدولية من ناحية والعمليات والآليات السياسية الدولية من ناحية أخرى تختلف تبعا للحالات وللظروف المحددة ولمصالح ورؤى القوى الدولية التي تحكم تحويل الحقوقي إلى سياسي.

وحتى لا نستغرق في هذا التحليل المنهجي، يكفينا أن نلاحظ أن الاعتبارات السياسية التي واجهت الخطاب الحقوقي في حالة فلسطين وفي اللحظة الراهنة تحديدا تختلف عن مثيلاتها في كافة الحالات الأخرى التي سبقته ولو بقليل والتي قد تلحقها، ولو بقليل.

ولندلف بسرعة إلى التحليل الملموس لكي نعين أربعة اعتبارات سياسية رئيسية

تعبير الرأي العام ليس سوى فضاء هائل يجمع عشرات الآلاف من المنظمات والمؤسسات الصغيرة والكبرى تعمل في مجالات شتى إعلامية وسياسية واجتماعية.

هى المسئولة عن خذلان النضال الحقوقي لصالح الشعب الفلسطيني. هذه العوالم الأربعة هى بالترتيب،كما يلي:

- **القدرات الخارقة للدولاب الإعلامي والسياسي للحركة الصهيونية.**
- **الهشاشة الملحوظة للقوة العربية في الداخل والخارج.**
- **العجز الملحوظ والغموض الشامل الذي يلف موقف الاتحاد الأوروبي.**

ويجب أن نتناول كلا من هذه الاعتبارات، بدرجات متفاوتة من الايجاز، حتى نستطيع أن نعين استراتيجية مناسبة للنضال الحقوقي لصالح الشعب الفلسطيني، وأن نكسو هذه الاستراتيجية ببرامج عمل فعالة.

ليس هناك جديد في الإشارة إلى القدرات الخارقة للدولاب الإعلامي والسياسي للحركة الصهيونية وأنصارها. فهى تنتشر في كل مناطق العالم، وتهيمن بصورة ملحوظة على الصحافة المطبوعة والإلكترونية في الولايات المتحدة. وينتشر الصهاينة بأشخاصهم وقدراتهم المادية والفكرية العالية في القطاعات الاجتماعية الأكثر تأثيرا في صنع الرأي العام مثل الجامعات ومراكز البحوث وصناعة النشر، وفي عديد من مؤسسات الفن والإبداع مثل السينما والموسيقى والأدب.. الخ. ولكننا نود أن نركز في هذا المقام على بعدين هامين: الأول هو التأثير الهائل للتكنولوجيات الجديدة للاتصال والإعلام: فإضافة إلى محطات التليفزيون الفضائية مثل السي. إن. إن، فإن الإنترنت يلعب دورا جوهريا في المعارك الإعلامية الكبرى. وبوسعنا تصور ما يعنيه أن يكون لدى الإسرائيليين وحدهم أكثر مما لدى العرب مجتمعين من أجهزة الكمبيوتر الشخصي. فإذا أضفنا لذلك اليهود الأمريكيين سو ف ندرك مدى قدرتهم على التأثير على قطاع مستخدمي الكمبيوتر والإنترنت في العالم، وخاصة المواقع الإلكترونية الريادية والكبرى مثل ياهو والأمازون.

فرغم أن العرب وأنصارهم دخلوا عالم الإنترنت ووظفوه للإعلام الدولي حول الانتفاضة، إلا أن الغلبة العددية كانت بكل تأكيد لصالح الصهاينة وأنصارهم. وهو ما أضعف قوة التأثير المطلوبة للرسالة الانتفاضية والحقوقية.

ويمكننا أيضا أن نقدر توازن القوى الحقيقي في مجال الإعلام والاتصال وتحريك الرأي العام العالمي بالإشارة إلى أن الحركة الصهيونية قد نجحت في تركيع عدد من الدول الأوروبية في مناسبات شتى وبمناسبات مختلفة إلى حد

بوسعنا تصور ما يعنيه أن يكون لدى الإسرائيليين وحدهم أكثر مما لدى العرب مجتمعين من أجهزة الكمبيوتر الشخصي. فإذا أضفنا لذلك اليهود الأمريكيين سوف ندرك مدى قدرتهم على التأثير على قطاع مستخدمي الكمبيوتر والإنترنت في العالم.

كبير.

ولكن الأمر الثاني لا يقل أهمية. ذلك أن الاستراتيجية الصهيونية قد أملت منذ زمن بعيد التواجد المباشر في قاعدة المنظمات الاجتماعية والمدنية والسياسية بشتى مجالاتها. وبينما تمكن الصهاينة من تجنيد آلاف من اليهود الذين يتمتعون بمستوى عال للغاية من الثقافة والمهارة في مخاطبة المواطنين من خلال لغة وثقافة كل بلد، لم يكن بوسع العرب القيام بالأمر نفسه، لأسباب عديدة منها الضآلة العددية البالغة لهذه العناصر المدربة تدريبا سياسيا واتصاليا عالياً.

ولا شك أن العديد من تلك العناصر قد أخذ طريقه إلى التغير النسبي، وذلك أساسا بفضل نمو واتساع قاعدة النشاط المدني في العالم العربي، وبين العرب في المهجر. ويتوفر الآن مناضلون عرب يتقنون توظيف آليات العمل المتاحة لديهم في المعترك الدولي. كما يتوفر الآن كوادر فنية عالية المستوى في مجال الصحافة والإعلام التلفازي. وهناك آلاف من العرب الذين يتعاملون مع الإنترنت كل يوم. وبفضل هؤلاء جميعا أصبح من الممكن تعبئة قوى واسعة لمناصرة الانتفاضة. ولم يعد من السهل على إسرائيل أو الصهيونية العالمية التمويه التام على الحقيقة وإخفائها عن أعين الرأي العام العالمي. ولكن ذلك كله هو مجرد بداية. فقد صار العرب رقما في خريطة الإعلام الدولي. ولكن ذلك لا يعني أننا نستطيع في اللحظة الراهنة تحقيق الغلبة أو إلحاق الهزيمة الإعلامية الدولية بإسرائيل والصهيونية، فالمشوار لا زال طويلا، حتى نستطيع أن ندرك مجرد التوازن. وحتى نصل إلى نقطة التوازن هذه بوسعنا أن نعتمد على القاعدة الذهبية التالية: إن الحقيقة مثلها مثل الماء تخلق الثغرات التي تنفذ منها مهما كانت الدور أو الحصون ضدها منيعة.

بينما تمكن الصهاينة من تجنيد آلاف من اليهود الذين يتمتعون بمستوى عال للغاية من الثقافة والمهارة في مخاطبة المواطنين من خلال لغة وثقافة كل بلد، لم يكن بوسع العرب القيام بالأمر نفسه، لأسباب عديدة

نوعية السياسة

لم يكن الإعلام الصهيوني بحاجة لأن يعيق رسالة الانتفاضة إلى الرأي العام العالمي. إذ أنه ركز على فهم معين لهذه الرسالة بنسبها ليس إلى نضال شعبي ممتد لمجتمع مناضل، وإنما إلى نظام عربي وسياسات رسمية عربية ليست محل ثقة الرأي العام في أي منطقة في العالم.

فرسالة الانتفاضة الجوهرية هى لفت نظر الرأي العام العالمي إلى الانتهاكات

الإسرائيلية الجسيمة لحقوق الإنسان في الأرض المحتلة. وقد تناول الإعلام الصهيوني هذه الانتهاكات ببراعة شديدة بالصيغة التالية: لا يمكن إنكار جسامة الخسائر البشرية التي وقعت في سياق الانتفاضة ولكن هذه الخسائر لا تكاد تذكر إذا كان من يواجه الانتفاضة هو نظام عربي أو واحدة من الحكومات العربية.

مثل هذا الخط الدعائي تشويشا على الحقائق. ولكنه كان ولا يزال تشويشا فعالاً، لسبب بسيط. فسمعة الحكومات العربية في مجال حقوق الإنسان ليست طيبة بحال! وتبدو شكوى الحكومات العربية من انتهاك إسرائيل لحقوق الإنسان في الأرض المحتلة مفارقة ملفتة للنظر، إن لم تكن مثيرة للسخرية.

فيكفي للدعاية الصهيونية أن تسرد وقائع عشرات من الأحداث الجماهيرية التي واجهتها سلطات الحكم العربية بالحديد والنار، حيث يسقط مئات وآلاف من المواطنين أحيانا ضحايا القمع الحكومي، بما في ذلك قمع المظاهرات الداعمة للانتفاضة ذاتها. أحداث كهذه تعد الرأي العام الغربي لنوع من الاستقبال السلبي أو الفاتر لشكوى الحكومات العربية من القمع الدموي الإسرائيلي للانتفاضة الفلسطينية.

وتستثمر إسرائيل السمعة غير الطيبة للحكومات العربية في مجال حقوق الإنسان، لتبرير قمعها للانتفاضة، وتحميل السلطة الفلسطينية المسئولية عن النتائج الإنسانية القاسية للمواجهة الفلسطينية- الإسرائيلية. فحتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية يكون قد مرت سبع سنوات على توقيع اتفاق أوسلو، وخمس سنوات على بدء تجربة الحكم الذاتي الفلسطيني. ولم تكن هذه التجربة -بدورها- مختلفة عن بقية التجارب السياسية العربية منذ الاستقلال من حيث التسلط والعدوان على المجتمع والأفراد واحتقار القانون وتجاوز المؤسسات، وإنتاج فيضان من التشريعات السيئة التي تصادر حريات عامة أساسية، هذا عدا خط ثابت من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.

وكانت تلك السمعة غير الطيبة لسلطة الحكم الذاتي وللقائمين على الحكم المباشر في الأرض المحتلة خلال هذه السنوات قد راجت عالميا، بحيث أعدت الرأي العام في مناطق عديدة من العالم لموقف سلبي أو فاتر حيالها، وهو أمر امتد لفترة طويلة سابقة على الانتفاضة ذاتها ورسالتها الأخلاقية.

وبوسعنا أن نحتسب التجربة السيئة والسجل السلبي للسلطة (العسكرية)

كانت السمعة غير الطيبة لسلطة الحكم الذاتي خلال هذه السنوات قد راجت عالميا، بحيث أعدت الرأي العام في مناطق عديدة من العالم لموقف سلبي أو فاتر حيالها، وهو أمر امتد لفترة طويلة سابقة على الانتفاضة ذاتها ورسالتها الأخلاقية.

الوطنية في الأرض المحتلة باعتبارها العامل الحاسم الذي يفسر الفارق في موقف الرأي العام العالمي بين الانتفاضة الأولى، والانتفاضة الحالية. فلا شك أن الأولى قد وجدت تأييدا عالميا وحماسيا حتى من قبل الصحف الأمريكية والأوروبية، بينما تواجه الانتفاضة الحالية بقدر ملحوظ من الفتور، بل والعداء من جانب نفس تلك الصحف.

وبوسعنا أن نعمم هذا الاستنتاج بما يتجاوز قضية سجل الأداء في مجال حقوق الإنسان. ذلك أن نوعية السياسة الفلسطينية والعربية بمكوناتها وأبعادها المختلفة، سواءً فيما يتعلق بنزاهة الحكم أو العدالة الاجتماعية، أو العقلانية السياسية والثقافية أو نجاعة المجهودات التنموية، هذه النوعية المنخفضة كان لها مردود سئ على استقبال الرأي العام العالمي لمختلف الرسائل العربية، بما في ذلك الرسالة الانتفاضية.

ثمة جوانب أخرى للنوعية المنخفضة والتسلطية لنظم الحكم العربية تفسر فتور استقبال الرأي العام العالمي للرسالة التي بعثت بها الانتفاضة، وأهمية هذه الجوانب تأخر ظهور مجتمع مدني في العالم العربي قادر على الامتداد وبناء التحالفات في الخارج، ومن ثمة كشف وتعرية الصهيونية وإسرائيل. والواقع أن معظم الحكومات العربية لازالت تصادر حقوق التجمع والتنظيم حتى الآن. وقد أدى تأخر ظهور المجتمع المدني لهذا السبب إلى مفارقة غير محمودة.

وبينما تخاطب الحركة الصهيونية الرأي العام العالمي من القاعدة، فإن الحكومات العربية تخاطبه من القمة: أي عبر المنظمات الحكومية الدولية. ويعني ذلك أن عددا محددا من الهيئات والمنظمات غير الحكومية العربية ينخرط في هذا الصراع الإعلامي الدولي، بسبب السياسات الحكومية القمعية في العالم العربي.

ويفسر نفس هذا الجانب التأخر الشديد لبروز قوة الجاليات العربية في الولايات المتحدة وأمريكا الشمالية واستراليا ودول المهجر الحديث عموما. ففي عديد من هذه الدول يتجاوز عدد العرب والمسلمين عدد اليهود. ولكن بينما نظمت الحركة الصهيونية الجاليات اليهودية بصورة محكمة للغاية، منذ فترة طويلة، فإن النضال لبناء قوة عربية في جميع هذه الدول لم يكد يبدأ ، ولا زال متعثرا، وهو يواجه صعوبات جمة.

والسبب الرئيسي وراء هذه الصعوبات هو أن المهاجرين العرب حتى الذين

الواقع أن معظم الحكومات العربية لازالت تصادر حقوق التجمع والتنظيم حتى الآن. وقد أدى تأخر ظهور المجتمع المدني لهذا السبب إلى مفارقة غير محمودة. وبينما تخاطب الحركة الصهيونية الرأي العام العالمي من القاعدة، فإن الحكومات العربية تخاطبه من القمة: أي عبر المنظمات الحكومية الدولية

ينتمون إلى قمم الطبقة الوسطى جاءوا من بلاد عربية وإسلامية لا تعرف مجتمعات مدنية ولا تعترف بالحق في ممارسة السياسة ولا تؤمن بحرية التجمع والتنظيم، بل ولا تعرف مجرد انتخابات دورية عامة ونزيهة. ومن ثم فإن الغالبية الساحقة من هؤلاء المهاجرين لم يتلقوا أي تدريب سياسي قبل هجرتهم، ولم يطوروا ثقافة سياسية عميقة أو راسخة. بل إنهم لا يكادون يشعرون بحقوقهم المدنية والسياسية في بلاد المهجر، رغم أن الأوضاع الديمقراطية هناك تتيح لهم نظريا فرصاً كبيرة للتأثير. ومن ثم تواجه الطلائع العربية التي تناضل لتنظيم المهاجرين العرب في كندا والولايات المتحدة واستراليا صعوبات جمة في مجرد تجميعهم وإقناعهم بالتسجيل للإدلاء بأصواتهم أو الترشيح في الانتخابات العامة، ناهيك عن واجب مواجهة الدعاية الصهيونية الفعالة في هذه البلاد.

تواجه الطلائع العربية التي تناضل لتنظيم المهاجرين العرب في كندا والولايات المتحدة واستراليا صعوبات جمة في تجميعهم وإقناعهم بالتسجيل للإدلاء بأصواتهم أو الترشيح في الانتخابات العامة.

غموض الموقف الأوروبي

في ظل هذه الوضعية غير المتوازنة بين الإعلام العربي الناقل لرسالة الانتفاضة والإعلام الصهيوني المضلل، وفي ظل التحيز الأمريكي الصريح والمستمر لإسرائيل يتسم موقف أوروبا تحديدا بأهمية حاسمة، فقد كان بوسع أوروبا أن تحسم الصراع الإعلامي الدولي لصالح الانتفاضة.

فالدارس للدبلوماسية الدولية يدرك أن أوروبا قد لعبت دورا هامشيا في الموازين المادية للصراعات الدولية الإقليمية خلال العشرين عاما الماضية أو ربما منذ عقد الستينيات. ولكن الموقف الأوروبي كانت له مع ذلك أهمية خاصة لأنه مثل النول الذي نسجت عليه الشرعية الدولية الخاصة بهذه الصراعات. وكان للموقف الأوروبي الدور نفسه بالنسبة للصراع العربي الإسرائيلي بوجه عام، وبالنسبة للصراع الفلسطيني- الإسرائيلي بوجه خاص.

ولكن الموقف الأوروبي الداعم لحقوق الشعب الفلسطيني إجمالا لم ينعكس بصورة إيجابية فيما يتعلق بالحلقة الراهنة التي تمثله الانتفاضة من الصراع. ويعود ذلك لأسباب كثيرة، بعضها يخص العلاقات المعقدة بين أوروبا وأمريكا في هذه المرحلة، وبعضها يخص نظرة أوروبا للانتفاضة تحديدا. فالأوروبيون لم يفهموا أسباب انبثاق الانتفاضة في المرحلة الحالية وبعد قمة كامب دافيد الثانية مباشرة.

فالتقدير الأوروبي للمرحلة الراهنة تأثر كثيرا بالدعاية الإسرائيلية إذ يعتقد

الأوروبيون أن رئيس الوزراء الإسرائيلي باراك قد اظهر قدرا كبيرا من المرونة في مفاوضات كامب دافيد حول الوضع النهائي، سواء بالنسبة لمدى الانسحاب المقترح من الأرض المحتلة أو بالنسبة للاعتراف بدولة فلسطين. ويعتقد الأوروبيون أنه كان من الأفضل للفلسطينيين أن يواصلوا المفاوضات والبناء على المقترحات الإسرائيلية وصولا إلى أفضل صيغة ممكنة للحل السلمي للصراع.

ويرتبط بهذا التقدير أن أوروبا تعتقد أن الرئيس عرفات وسلطة الحكم الذاتي كانت وراء تفجير الانتفاضة كأسلوب لتحسين الوضع التفاوضي للجانب الفلسطيني، وأن لجوء عرفات لهذا الأسلوب هو مخاطرة غير مأمونة العواقب، وخاصة بعد سقوط هذا العدد الكبير من الشهداء والجرحى، وهو ما يقود إلى تشدد على الجانبين ويضاعف صعوبة التقدم في المفاوضات.

وبناءً على هذه الرؤية لم يتحمس الأوروبيون للأفكار الفلسطينية الداعية إلى تكوين لجنة تحقيق دولية في المذابح الإسرائيلية ولحماية الشعب الفلسطيني بواسطة قوات دولية، ففي رأيهم أن هذه الخطوات تفشل المفاوضات، دون أن تؤسس لإطار بديل أو استراتيجية فلسطينية واضحة للوصول إلى حل سياسي أو اتفاق على الوضع النهائي.

وباختصار، فإن تحليل الأوروبيين للانتفاضة قد تطابق مع التحليل الأمريكي والإسرائيلي الذي اعتبر أنها نتيجة تلاعب من الرئيس عرفات، وثمرة لذهنية مغامرة لا تتسم بالوضوح، وأنها تشكل مخاطرة غير محسوبة وغير مأمونة بالنسبة للفلسطينيين.

وقد فشل العرب في إقناع الأوروبيين بالجوانب التي لم يروها ولم يقدروها حق قدرها في المرحلة الراهنة من الصراع الفلسطيني- الإسرائيلي، والعربي- الإسرائيلي بوجه عام.

فالأوروبيون لم يروا ولم يقدروا النتائج المدمرة لأسلوب التفاوض الإسرائيلي مع الفلسطينيين بصورة خاصة. لقد اتسم هذا الأسلوب بمزيج عجيب من الجمود والعجرفة والقسوة الفائقة. وترتب على هذا الأسلوب نتيجة غريبة، وهى أن السنوات السبع التي شهدت تطبيق اتفاق أوسلو كانت من أسوأ الفترات في التاريخ الطويل والحافل بالمعاناة للشعب الفلسطيني من النواحي الاقتصادية والسياسية على السواء. فقد تكررت عمليات الإغلاق وفرض الحصار والتجويع بغرض تركيع

الأوروبيون لم يروا ولم يقدروا النتائج المدمرة لأسلوب التفاوض الإسرائيلي مع الفلسطينيين بصورة خاصة. لقد اتسم هذا الأسلوب بمزيج عجيب من الجمود والعجرفة والقسوة الفائقة.

الشعب الفلسطيني. و طبقت سياسة العقاب الجماعي بصورة دورية ومنهجية. واستهدفت تلك السياسة -بل واستهدف الإسرائيليون من خلال تفسيرهم الخاص لاتفاق أوسلو- دفع الشعب الفلسطيني لحرب أهلية فيما بينهم، والتعامل مع السلطة الوطنية وكأنها الشرطي الخاص بهم والذي يعمل على تأمينهم باستخدام أكثر الآليات قذارة، ومن ثم تحميل هذه السلطة مسئولية انتهاك القانون وحقوق الإنسان في الأرض المحتلة.

والأوروبيون لم يروا ولم يقدروا افتقار أسلوب التفاوض الإسرائيلي للجدية سواء قبل مفاوضات كامب دافيد وسلسلة المفاوضات التي جرت قبلها وبعدها طوال صيف عام ٢٠٠٠، بل وطوال مرحلة أوسلو. فالمفاوض الإسرائيلي عمد إلى "عصر" الفلسطينيين عصراً، واستنزاف كل ما يمكن من تنازلات منهم للتوصل إلى اتفاق جزئي بعد اتفاق جزئي، ثم خرق هذا الاتفاق وذاك بعد فترة قصيرة من توقيعه ورفض التقيد والتطبيق النزيه لالتزامات إسرائيل وفق هذه الاتفاقات، ثم المطالبة بإعادة التفاوض حول ما تم الاتفاق عليه، وهكذا في سلسلة لا نهائية من الخروقات لأبسط مفاهيم الدبلوماسية الدولية والالتزام الدولي.

وعمد الإسرائيليون إلى بث روح اليأس بين صفوف الشعب الفلسطيني وإهانته بكل السبل، حتى لم يعد فلسطيني واحد يطيق مجرد سماع كلمة مفاوضات أو تسوية سلمية، بعدما كان الفلسطينيون يدعمون سياسة التفاوض والحل السلمي بأغلبية كبيرة حتى اللحظة الأخيرة. أي حتى الانفجار الكبير الذي وقع بنهاية شهر سبتمبر ٢٠٠٠ مع زيارة الفاشي أرييل شارون محروسا بجنود إسرائيل المدججين بالسلاح- للحرم الشريف.

ثم إن الأوروبيين لم يروا ولم يقدروا مدى الابتذال والسخف في الأطروحات الإسرائيلية الخاصة بالقدس الشرقية سواءً أثناء مباحثات كامب دافيد الثانية أو في أعقابها مباشرة. فالموقف التفاوضي الإسرائيلي كان يرمي إلى التهرب من حتمية الانسحاب من القدس بوسائل مختلفة بدأت بالتمييز بين السيادة السياسية والسيادة الوظيفية، وهو موقف ليس له في الدنيا أي شبه، ولا يتسم بأدنى معقولية، ثم سريعا ما بدأ الاقتراح الإسرائيلي الأكثر عبثا وسخفا بالتمييز بين السيادة فوق الأرض وتحت أرض الحرم الشريف، بهدف احتفاظهم لأنفسهم بالسيادة "تحت الأرض"، وهو ما يعني عمليا مباشرة هدم المسجد الأقصى أو

عمد الإسرائيليون إلى بث روح اليأس بين صفوف الشعب الفلسطيني وإهانته بكل السبل، حتى لم يعد فلسطيني واحد يطيق مجرد سماع كلمة مفاوضات أو تسوية سلمية، بعدما كان الفلسطينيون يدعمون سياسة التفاوض والحل السلمي بأغلبية كبيرة حتى اللحظة الأخيرة.

امتلاك "الحق" في ذلك.

والسؤال هو لماذا لم ير الأوروبيون ولم يقدروا أن مجمل السلوك السياسي والتفاوضي والعملي الإسرائيلي لابد أن يقود إلى انفجار شعبي.. بل ولابد وأن يقود إلى استنتاج فلسطيني وحيد وهو أن يحرروا الأرض المحتلة بأجسادهم، إن لم يكن بأي سلاح يتوفر لديهم.

أزمة الهيمنة وهيمنة الأزمة

جانب من الإجابة على هذا السؤال يتعلق بأحوال الأوروبيين ومصالحهم. فلا شك أن الأوروبيين كانوا قد بدأوا في النظر للصراع العربي/ الإسرائيلي كمجرد عبء يتمنون الخلاص منه بحل سريع، حتى لو لم يكن عادلا. كان الأوروبيون يتمنون أن ينفضوا أيديهم بأقصى سرعة من التبعات السياسية والدبلوماسية الدولية لهذا الصراع. دون أن يخسروا شيئا أو يضطرون للقيام بشئ من المخاطرة بإغضاب أي طرف، وخاصة إسرائيل وأمريكا.

أوروبا تظهر في رقعة الصراع العربي- الإسرائيلي كقوة شائخة وتائهة لا تدري أين تقف بالضبط، وإلى أين ترغب في دفع العلاقات الدولية والنظام الدولي، نحو القانون والعدالة أو نحو علاقات القوة والمصالح التجارية أخلاقية كانت أو غير أخلاقية.. هى صورة لأوروبا تتناقض مع البحث عن تكوين ذاتها كقوة فتية من خلال مشروع الوحدة الذاتية ومن خلال الحوارات الجماعية. وفي القلب من ذلك كله نجد محنة حقيقية للمشروع الحضاري الغربي ذاته، والذي يتبدد هباءً ويتمزق بتناقضاته وتحيره أمام هيمنة أمريكا عليه وعبره على العالم كله. فأوروبا تدرك سطحية وتحيز وواحدية الهيمنة الأمريكية وعجزها عن طرح مشروع عالمي إيجابي وعادل، ومتوازن. ولكنها غير قادرة حتى الآن على تحدي هذه الهيمنة أو إعادة توجيهها في إطار تعددي وجماعي حتى لو كان باسم الغرب وحده.

هنا نجد ليس أزمة الهيمنة كما يعتقد الكثيرون بل هيمنة أزمة تسود العالم بسبب ضحالة الرؤية الأمريكية للزمان والمكان الكوني، وبسبب الإصرار على دوران هذا العالم حول قطب وحيد لا يطرح شيئا يمكن للبشرية أن تجتمع عليه، إلا وتناقضه بذاتها. فمشروع الحرية والديمقراطية يطرح منفصلا عن العدالة الدولية، ويطرح مشوها وكأنه مصمم لمصلحة قوة عالمية واحدة، وفئات طبقية

أوروبا تدرك سطحية وتحيز وواحدية الهيمنة الأمريكية وعجزها عن طرح مشروع عالمي إيجابي وعادل ومتوازن ولكنها غير قادرة حتى الآن على تحدي هذه الهيمنة.

واحدة، بل وبشريحة حضارية صغيرة. وحتى وهو كذلك لا يطرح باستقامة، بل تتم خيانته بصورة منهجية كلما تناقض مع المصالح السوقية للطبقات العليا في الولايات المتحدة ذاتها. ويتوج ذلك كله بمفهوم مميز جدا ومتحيز جدا للعولمة، وهو مفهوم يناقض روح العالمية الحقة، ولا ينهل من أية فلسفة إنسانية منسجمة، ومن ثم لا نجده يعارض العنصرية الصهيونية ذات الجذور الأسطورية وذات الآفاق العسكرية والعدوان.

ويتفق مع نفس هذا الغموض الأوروبي من أزمة الهيمنة نجد أيضا الموقف الروسي والصيني والياباني. فالموقف الروسي صار انتهازيا محضا لا ينهض على أي مبدأ، ويطيح بأي مبدأ في سبيل المصالح المادية المباشرة لدولة تترنح بتأثير فشلها الداخلي واعتماديتها المتزايدة على الإعانات الخارجية. والموقف الصيني لا يضيف شيئا إلى العالم، ولا يطرح بجدية أية رؤية كونية، ويتعلق بكل فرصة لزيادة الروابط التجارية مع الغرب، ومع الولايات المتحدة بالذات. أما الموقف الياباني فعاجز كلية عن تجاوز خلفيته الثقافية المغلقة على الذات وخلفيته السياسية الأسيرة بالتبعية الاستراتيجية للولايات المتحدة.

فقد توافقت هذه القوى كلها على النظر بفتور إلى الانتفاضة واتخاذ موقف ذيلي يكرر ما تطلبه الولايات المتحدة: مجرد وقف "العنف" والعودة إلى طاولة المفاوضات.

الانتفاضة تفضح أزمة الهيمنة، ولكنها تفضح أكثر هيمنة أزمة عالمية: أزمة نظام عالمي تقوده قوة وحيدة ترفض احترام القانون الدولي وتصر على منح ذاتها- وحليفتها إسرائيل- امتيازا فوق هذا القانون ويسمو عليه، وذلك كله على حساب الشعب الفلسطيني، وضحاياه.

الانتفاضة تفضح أزمة الهيمنة، ولكنها تفضح أكثر هيمنة أزمة عالمية: أزمة نظام عالمي تقوده قوة وحيدة ترفض احترام القانون الدولي وتصر على منح ذاتها -وحليفتها إسرائيل- امتيازا فوق هذا القانون

ما العمل؟

لقد تحركت إذن آلية الحقوق ولكن آلية السياسة لم تتحرك نحو الانتفاضة الفلسطينية ومطالبها. ومعنى ذلك أن السياسة الدولية ضحت مرة أخرى بالشعب الفلسطيني: حقوقه ودمه معا من أجل مصالح ضيقة ورؤى وأخلاقيات أكثر ضيقا وعنتاً.

في تحليل هذه الوضعية، هناك شق يتعلق بالنظام العالمي، وشق يتعلق بنا

كعرب.

فيما يتعلق بالشق المتعلق بنا، علينا أن نعترف بأننا- كتشكيلة سياسية عامة- لم نقترب من أداء أمثلة كفاحية عظيمة في التاريخ المعاصر نجحت في تكوين رأي عام شديد الرأي والفعالية لمصلحتها في النظام الدولي ككل، ففي النموذج الفيتنامي مثلا لم يكن للفيتناميين جاليات قومية في الولايات المتحدة وأوروبا، ولم يكن لديهم نفط أو قوة مالية مثلما لدى العرب الآن ولكنهم نجحوا بفضل مقاومتهم البطولية في جعل شباب أوروبا وأمريكا أنفسهم يحملون قضيتهم على أكتافهم، ويناضلون باسمهم ضد حكومات بلادهم، بل وضد موروثهم الثقافي الاستعماري، ليس لنيل العدالة والإنصاف فقط، بل ولتغيير مجتمعاتهم ذاتها، أيضا.

ولم يكن لدى فيتنام حكومة ديمقراطية، ولكن كان لديها على الأقل نخبة حكم بسيطة، بالغة التواضع، ومتقشفة إلى أقصى حد، ورثت مشروعية نضالية مزدوجة: التاريخ النضالي لشعبها، والمشروع الأممي الحديث، ومضت بها إلى أرقى وأعلى مستويات الأداء. وكان لهذا الأداء البطولي في المعترك العسكري والسياسي مردوده الإعلامي، ومضمونه الحقوقي الواضح. وقد أفضى هذا الأداء إلى إجبار اكبر قوة عسكرية في التاريخ على الانسحاب بصورة مهينة من فيتنام عام ١٩٧٥. لقد كانت الولايات المتحدة تستطيع مواصلة المعركة عسكريا، ولكنها لو كانت قد اختارت ذلك لدفعت الأمور إلى حافة انهيار النظام الدولي برمته، بل وربما إلى حافة انهيار سياسي ودستوري داخل الولايات المتحدة ذاتها.

ثمة شئ من ذلك ولو العبق في التجربة الوطنية الفلسطينية الراهنة: أي في الانتفاضة بحلقتيها. ولكن الأداء العسكري والسياسي بل والثقافي والاجتماعي للقيادة الفلسطينية لا يرقي بحال إلى مستوى هذه التجربة. بل والأنكى، فإن ثمة شكوكاً قوية تشير إلى احتمال إساءة استخدام المشروعية الانتفاضية لصالح تثبيت المشروعية السياسية التسلطية للقيادة الفلسطينية.

ولكن ثمة أيضا ما يشير إلى إمكانية إيجاد رؤية بديلة تنطلق من التجربة الانتفاضية الفلسطينية. نعني إمكانية تطبيق استراتيجية تستلهم النموذج الفيتنامي، على الأقل فيما يتعلق بالنضال الحقوقي الدولي.

وقد تكون هذه هى إجابتنا على سؤال ما العمل.

ما هى عناصر هذه الإجابة؟

ثمة ما يشير إلى إمكانية إيجاد رؤية بديلة تنطلق من تجربة الانتفاضة الفلسطينية. نعني إمكانية تطبيق استراتيجية تستلهم النموذج الفيتنامي، على الأقل فيما يتعلق بالنضال الحقوقي الدولي.

أولا: أهم هذه العناصر على الإطلاق هو تلمس الطريق الصائب لجعل مناصرة الشعب الفلسطيني مسئولية مباشرة للقوى الحية والفتية في المجتمع المدني العالمي. فقد مثل هذا العنصر أهم ملامح الحركة السياسية- الحقوقية العالمية الموازية والمتلامسة مع نموذج النضال الفيتنامي.

وعلينا مع ذلك أن نعترف بأننا نعيش عصرا عالميا مختلفا في ملامح جوهرية. فقد كان عقد الستينيات مرحلة مد ، بل ومرحلة فيض حركي تقدمي مس شفاف قلب حركة الشباب والطلاب التي نهضت بفورة مدهشة حملت مزاجا جديدا للعالم كله، وخاصة في الولايات المتحدة التي لم تكن قد مرت بتجربة كهذه أو شهدت حركة كتلك طوال تاريخها. واليوم يسود مزاج مختلف إلى حد بعيد، حيث تم استئناس الحركة الطلابية ووقف زحف هذا المزاج الطازج والرؤى البكر التي كانت تتلمس فجرا جديدا للمجتمع وللحضارة الانسانية، وتم استيعاب حركة الشباب داخل النظام القائم، بل وردها على أعقابها إلى ما قبل عقد الستينيات.

ولم تتمكن الحركات الاجتماعية الجديدة، وعلى رأسها حركة حقوق الإنسان من أن تصنع مدا حركيا جديدا بين الشباب الطلاب يضارع ما حدث في عقد الستينيات. وذلك لان حركة حقوق الإنسان تقع داخل المؤسسات القائمة وخاصة مؤسسات الأمم المتحدة- بأكثر مما تقع داخل قلوب الناس وفي قواعد المجتمعات الكبرى في العالم.

إن الانتفاضة مع ذلك تدعونا لمحاولة تحريك القوى الحية والفتية، سواءً من داخل المؤسسات (الأمم المتحدة ومظلتها المؤسساتية) أو من خارج هذه المؤسسات: أي الجامعات والتنظيمات والتجمعات غير الحكومية.

وثمة بدايات كان لابد من التفاعل معها بقوة، مثل حركة معارضة العولمة التجارية والتي ولدت جيلا للحضارة والعلاقات العالمية، مثل منظمات البيئة.

ثانيا: تثبيت وتنمية وتأطير الحضور الشعبي الفلسطيني وتمكينه من تخليق نمط نوعي جديد للسياسة في الفضاء الفلسطيني.

ونحن نعتقد أن الحضور الشعبي الطاغي في ساحة النضال الوطني ضد منظومة الاحتلال والهيمنة التي تفرضها إسرائيل هو جوهر الانتفاضة. فبكل أسف يتم اختزال الانتفاضة في إلقاء الحجر على الجنود الإسرائيليين وآلاتهم الجهنمية، وتلقى الرصاص والصواريخ في الصدور والرءوس في المقابل.

إن الانتفاضة مع ذلك تدعونا لمحاولة تحريك القوى الحية والفتية، سواءً من داخل المؤسسات (الأمم المتحدة ومظلتها المؤسساتية) أو من خارج هذه المؤسسات: أي الجامعات والتنظيمات والتجمعات غير الحكومية، مثل حركة معارضة العولمة التجارية.

إن التكلفة الإنسانية الرهيبة للانتفاضة والتي تجاوزت في مدى يقل عن شهرين حاجز ثلاثمائة شهيد وسبعة آلاف من الجرحى المصابين إصابات خطيرة ليست مطلبا بذاته، وإلا صارت الانتفاضة انتحارا جماعيا. علينا أن نفهم أن تلك الوسيلة أو التموضع النضالي هو شكل واحد، ويجب أن يكون طارئا وعابرا. وعلينا أن نتحول عن هذا الشكل بسرعة. فالمهم هو الحضور الشعبي نفسه، المهم هو تولي الشعب الفلسطيني بنفسه، ودون وسطاء مسئولية العمل المباشر على تحرير الأرض المحتلة وخلع نظام الاحتلال بكل الوسائل الناجعة، بما فيها الكفاح المسلح لو استلزم الأمر. ولكن ليس من المنطقي أن نثبت شكلا معينا باعتباره الشكل الوحيد للعمل النضالي الانتفاضي، فالآليات النضالية يجب أن تحسب بدقة في مصفوفة أفضليات حسب عائدها وتكلفتها. ونحن نعتقد أن الشكل الذي ساد الانتفاضة خلال الشهرين الأوليين لم يعد هو الشكل المناسب ولم يعد من الصحي تثبيته أو مواصلته، سواءً من منظور العائد أو من منظور التكلفة.

يجب أن نناقش المسألة من ناحية الجوهر، ومن ناحية العائد والتكلفة، وما يهمنا بصورة خاصة وجوهرية هو تثبيت وتنمية الحضور الشعبي وتنظيمه في شكل مجالس ومؤتمرات على المستويات القاعدية: في القرى والأحياء الحضرية وفي المخيمات وفي مواقع العمل اليومي بمؤسساته ومجالاته المختلفة، ومن خلال هذه التنمية يجب أن نعيد صياغة العلاقة بين السياسة والنضال المدني، بل ويجب أن نؤسس لهيكلية سياسية ولنمط جديد لمزاولة السياسة في فلسطين، نمط يتجاوز كلية الإطار الذي يتعالى على الشعب ويضطهده لمصالح تحالف بيروقراطي عسكري غليظ وقليل الحساسية والاحترام للشعب، نمط يؤكد سيادة الشعب وتقريب المسافة بين ممثليه ومؤسساته وحضوره اليومي، ويعيد الالتحام بين مختلف طبقات وفئات المجتمع الفلسطيني وينشئ مفهوما جديدا للسلطة، مفهوماً يقرب السلطة إلى أقصى حد من متناول المنظمات الشعبية.

المهم هو أن تنتج الحركة الانتفاضية أطراً منظمة للممارسة النضالية للجماهير، بحيث نوجد ونراكم على إطار جديد للسياسة، ونوعية جديدة للممارسة السياسية.

فهذا الحضور الشعبي مطلوب لذاته، ثم أنه يعد الشرط الرئيسي لتفعيل النضال الإعلامي الدولي، والقاعدة الحقيقية لتحالف واسع وعريض على

المهم هو تولي الشعب الفلسطيني بنفسه، ودون وسطاء مسئولية العمل المباشر على تحرير الأرض المحتلة وخلع نظام الاحتلال بكل الوسائل الناجعة، بما فيها الكفاح المسلح لو استلزم الأمر.

المستويين العربي والدولي بين كافة القوى المناضلة لوضع معطيات جديدة للنظام الدولي، ولمنظومة النضال المدني والسياسي من أجل تغيير العالم. فالحضور الشعبي المتواصل والمتنامي بصورة منظمة هو الذي يضمن إلهام هذه القوى وهو الذي يحفزها على النظر لقضية الشعب الفلسطيني باعتبارها منصة انطلاق لنضال عالمي من أجل العدالة والسلام.

ثالثا: إن حل إشكالية العلاقة بين العرب والغرب لا تقع في المجال السياسي المباشر للانتفاضة. فهى عملية تاريخية طويلة المدى تستلزم قبل كل شئ استعادة ثقة العرب بأنفسهم، بما يكفل لهم الشعور بالندية، ومن ثم التحرر من المشروطية العكسية لثنائية العلاقة المأزومة بصفة مستديمة، ربما منذ قرون. وهذه العملية التاريخية لن تشهد انقلاب مسار التصورات الجامدة المتبادلة إلا عندما ينجح العرب في الممارسة العملية في تغيير شروط حياتهم، وإبداع أطر وعي جديدة بالكون والذات، أي أن بداية الحل الأفضل للمعضلة التي نواجهها الآن في علاقتنا بالرأي العام الغربي، وبالإعلام الغربي بالذات لن تكون ممكنة إلا مع تسجيل نجاحات تقدمية في عملية نقل المجتمعات العربية إلى مسار صيرورة تنموية وإنجازية حقة.

ومع ذلك، فإن الانتفاضة بصفتها نضالا من أجل السيطرة على شروط التواجد الحر ومحاولة جبارة لتفكيك الاستعمار الصهيوني للشعب والأرض الفلسطينية يمكنها حفز عمليات ثانوية معينة لها مردود إيجابي بالغ الأهمية والقيمة بالنسبة للعلاقة المعقدة بين العرب والغرب. لقد نبهتنا الانتفاضة لأول مرة بصورة جادة للإمكانات غير المحدودة مثلا للتواجد العربي في أمريكا الشمالية وأوروبا. وليس من الصحيح أن نتحد ث هنا عن "جاليات عربية" بل وليس من الصحي أن نتحدث عن "إيقاظ هويات عربية" في العالم الخارجي عموما. فالعرب في هذه المناطق يجب أن يكونوا مواطنين في مهاجرهم. بكل ما لهذا المصطلح الامتياز من معنى- وفي هذا الإطار، ليس هناك أي تناقض بين إيقاظ "حس الهوية" و" واجب أو مسئولية الالتزام" بحقوق البلاد العربية العام وبين المواطنية الكاملة في مجتمعات ديمقراطية. ومن المهم للغاية أن نمتلك مدخلا سليما للتعاطي مع هذه القضية. فلا يجب مثلا أن يكون مطلبنا هو التعامل مع "المسئولية" أو "الواجب" نحو البلاد العربية الأم بمنطق منفعي، أو ذي اتجاه واحد.

إن بداية الحل الأفضل للمعضلة التي نواجهها الآن في علاقتنا بالرأي العام الغربي، وبالإعلام الغربي بالذات لن تكون ممكنة إلا مع تسجيل نجاحات تقدمية في عملية نقل المجتمعات العربية إلى مسار صيرورة تنموية وإنجازية حقة.

إيقاظ حس الهوية والالتزام نحو الوطن الأم لدى المواطنين من أصول عربية في أمريكا الشمالية واستراليا وأوروبا يجب أن ينطوي على محمولات غنية متبادلة: أي الرعاية والتعزيز من جانب الوطن الأم، مقابل الالتزام نحو هذا الوطن من جانب جماعات المواطنين من أصول عربية في العالم الخارجي. فإن أمكن يوما تحقيق وتجسيد هذه المحمولات، سيكون بوسعنا أن نجعل جماعات المواطنين من أصول عربية جسرا حيا وتواصلا إيجابيا مع المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

وبوسع الانتفاضة أن تحفز بدء نسج هذه العلاقة الفتية. لقد دعمت الجماعات ذات الأصول العربية الانتفاضة بصورة ملحوظة. ومطلوب منهم مواصلة وتنمية هذا الدعم. وبوسعنا كعرب أن نقوي تلك العملية وأن ندعو لتأطيرها في حركات مناصرة للثورة الفلسطينية. ولكن الآفاق الأعظم لهذا كله لن تنفتح أمامنا حقا إلا إذا أنشأنا هياكل ومنظمات مدنية متخصصة لنسجها، هياكل ومنظمات تعمل ككتلة حاضنة ومنظمة وداعمة بحيث نحقق تبادلية العلاقة. وحتى في حدود الأوعية الضيقة المتاحة حاليا للعلاقة، من المطلوب أن نوجه تلك الجماعات ذات الأصول العربية للعمل كبؤر أو ضمائر لتحالفات أوسع لمناصرة الثورة الفلسطينية. فالزمن يجب أن يؤخذ في الاعتبار، بحيث تبدأ فعلا تدفقات المناصرة للانتفاضة في طورها الحالي حتى يمكن تأمين عائد سياسي حقيقي مقابل التضحيات الجسيمة التي يقوم بها الشعب الفلسطيني عن طيب خاطر.

رابعا: تنمية وتأطير الحضور الجماهيري المناصر للانتفاضة في شتى أرجاء العالم العربي والإسلامي. وبطبيعة الحال، يكاد يستحيل المحافظة على سخونة هذا الحضور بالمستوى نفسه الذي انبثق في أعقاب انفجار الانتفاضة في الأرض المحتلة. ولكن الفوز بعدد من المبادرات والمنظمات الجماهيرية المناصرة يعد أمرا بالغ الأهمية. إذ يؤدي الحضور المنظم عددا من المهام والوظائف الكفاحية ذات المردود الإعلامي على المستوى العالمي، فضلا عن مردودها السياسي المباشر، بالتفاعل مع الانتفاضة بأطوارها وأشكالها المتعاقبة.

خامسا: في ذلك كله يلعب المثقفون أو يستطيعون أن يلعبوا أدوارا لا غنى عنها، سواء في الأرض المحتلة أو في مختلف البلاد العربية والإسلامية. فلا يستطيع غير المثقفين تنظيم وتنمية وتأطير الانتفاضة وحركة المناصرة. كما أن الحضور الفاعل للمثقفين يضمن عدم الانحراف بمضمونها إلى مسارات ضارة بفعاليتها

إن الحضور الفاعل للمثقفين في الانتفاضة يضمن عدم الانحراف بمضمونها إلى مسارات ضارة بفعاليتها الإعلامية الدولية وبسلامتها الفكرية والأخلاقية.

الإعلامية الدولية وبسلامتها الفكرية والأخلاقية. وحتى الآن لم يلعب المفكرون العرب سوى دور هامشي في مناصرة الانتفاضة، بينما كان ولا يزال المطلوب منهم هو القيام بدورهم في إنتاج فكر يعزز الحركة الانتفاضية وحركة المناصرة. ولذلك، يبدو أن الأمل معقود على حركة حقوق الإنسان لإعادة تحزيم القوى الجماهيرية والسياسية الفكرية في كتلة متحدة سواء للاضطلاع بمهام التحرير أو المناصرة.

سادسا: وبات من الضروري تفعيل وتنمية أطر جديدة للحركة الإعلامية الدولية بكافة أبعادها ومكوناتها من خلال عمل فكري منظم يعكف على إنجازه طائفة واسعة ومتنوعة الخبرات من الخبراء والعلماء المعروفين بإطلاعهم ومعرفتهم الدقيقة بمختلف النظم الثقافية في العالم. مطلوب من هؤلاء إنتاج نماذج لتحرك إعلامي عالمي وشامل يفضح الطبيعة العنصرية للصهيونية من ناحية ونظام الاحتلال الإسرائيلي من ناحية ثانية والطابع الرجعي الأشد عنصرية والأكثر عداءً للإنسانية لدى النزعات المناصرة للصهيونية في الغرب عموما وفي الولايات المتحدة خصوصا. وبالذات ما يسمى بالصهيونية المسيحية. وعلينا هنا أن نتوخى الدقة والعمق معا في الكشف عن حقيقة أن ضحايا هذه الأيديولوجيات اللاإنسانية ليس الفلسطينيين أو العرب وحدهم، بل وجميع شعوب العالم المناضلة من أجل العدالة والسلام أيضا.

رئيس التحرير

من الضروري تفعيل وتنمية أطر جديدة للحركة الإعلامية الدولية من خلال عمل فكري منظم يعكف على إنجازه طائفة واسعة ومتنوعة الخبرات من الخبراء والعلماء المعروفين بإطلاعهم ومعرفتهم الدقيقة بمختلف النظم الثقافية في العالم.

الإنسان في الثقافة الإسلامية*

"ليس الإنسان الماضي شرطا في وجود الإنسان الآتي"
ابن رشد

هيثم مناع**

من الضروري التنويه، بادئ ذي بدء، إلى أن استعمال كلمة الثقافة في هذا النص لا يجرى بالمعني الواسع للتعبير الذي يشمل العادات والمعتقدات واللغة والأفكار والمعارف التقنية للتنظيم البيئي الشامل للإنسان. كذلك ليس التعريف مختزلا إلى درجة الاكتفاء بالتعبير الديني للمعارف. ولا نسمي في هذا النص ثقافة ما يشمله تعريف بور كهارد Burckhardt، أي مجموع نشاطات الروح التي تحدث بشكل عفوي والتي لا تدعي القيمة العالمية أو الطابع الإلزامي. كذلك يتجنب النص إعطاء الثقافة السائدة بطاقة حسن سلوك بامتياز سواء كان ذلك بالمعني التاريخي أو المعرفي. وينطلق من أن الثقافات البشرية تتعايش في كل حقبة مع ثقافة مضادة أو ثقافات معارضة وأن لكل تراث تراثاً مضاداً للتراث وأن النسبية الشاملة هي المعيار الرئيسي في كل دراسة موضوعها الثقافة. وسيكون التركيز في هذا النص علي تعبيرين رئيسيين للثقافة الإسلامية: الأول هو المعرفة الدينية Le savoir relijous والثاني المعرفة الحكمية Le savoir savant .

---

* هذا البحث يقع ضمن جملة أبحاث عن الإسلام والإصلاح الإسلامي تنشر في الجزء الثاني من الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان. وقد تم تحريره للندوة الدولية لجمعية مجموعات منظمة العفو الدولية بالمغرب: إسهامات الحضارات الإنسانية في الارتقاء بقيم ومبادئ حقوق الإنسان، المغرب-الرباط٢٦

** هيثم مناع: طبيب ودكتور في الانثروبولوجيا، مؤلف لأكثر من عشرين كتابا آخرها تحرير الموسوعة العالمية المختصرة لحقوق الإنسان "الإمعان في حقوق الإنسان". تولى خلال عقدين من الزمن عدة مواقع مسؤولية عربية وعالمية وهو المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان.

الإنسان في المعطيات القرآنية

يعود مفهوم الإنسان في الإسلام إلى قصة خلق آدم وحواء في القرآن. القصة التي ترد في سورة البقرة الآيات ٣٠-٣٤ والتي تقول: **"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لاتعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم علي الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدو إلا إبليس أبي واستكبر وكان من الكافرين"**.

في هذه القصة ثلاثة معطيات مركزية: الأول: القرار الإلهي باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض. المعطي الثاني إعطاء الإنسان المعرفة الكافية ليتفوق على الملائكة. والثالث، الطلب إلى الملائكة الذين يسجدون لله وحده أن يسجدوا للإنسان تكريما وتحت طائلة الخروج من رحمة الله.

تشكل هذه المعطيات أساس التصور الإسلامي للإنسان وتعززها مجموعة آيات وأحاديث كثيرة يستوقفنا منها الآية ٧٠من سورة الإسراء: **"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"**. وهي آية تطلق التكريم للجنس البشري دون تمييز بين مؤمن وكافر، مسلم أو غير مسلم، رجل أو امرأة، عربي أو عجمي. والآيات الأولي من سورة الرحمن التي تقول: **"الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان"**. في فضل المعرفة العقلية علي الإنسان وقيمتها في تكريمه وخلافته.

لم يكن الانتقال من النصوص إلى القراءات البشرية لها انتقالا مجردا وموجها، بل كان ابن العلاقة المركبة والمعقدة بين الفكر والواقع، بين الصراعات النظرية والثقافية من جهة والصراعات السياسية والمجتمعية من جهة أخرى. لذا يصعب الحديث عن تبلور متجانس ومنهجي في المدارس الإسلامية المختلفة لمفهوم الإنسان بقدر ما يمكن الحديث عن مخاضات ولادة مفاهيم انطلاقا من عملية بناء التصور الإسلامي المعرفي بشكل عام والعلاقة بين عملية البناء هذه والصراعات الإسلامية من جهة والمواجهات الفكرية بين المسلمين وغير المسلمين. من هنا ستقودنا الأحداث إلي نقاش جوهري حول تعريف الإنسان وقد كان هذا النقاش ابن النقاشات الهامة حول الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية أكثر منه ابن قصة الخلق في القرآن.

الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية

يعود النقاش في توضيح التخوم بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية إلى الحرب الأهلية الأولي في الإسلام ونشوء أول الأحزاب السياسية الدينية فيه. ولعل الحقبة الأموية تكثف المخاضات الأولي لمفهوم الإيمان والعدل والظلم وصفات الله. وقد جرى ذلك كله في صراع مفتوح على السلطة يبحث باستمرار عن الغطاء الإيديولوجي للطاعة والعصيان، لحق الانتفاض أو واجب التقية؟ وهنا يبرز التناقض الأول بين الميثولوجيا والحياة، بين النصوص المؤسسة والطرائق، بل لنقل الدوافع التي قادت إلى فهم معين لهذه النصوص. هذا التناقض يتلخص في أولى صوره، بظهور المرجئة (ما لقب بالخطاب المفكر للحزب الأموي) التي أجمعت علي أن الدار دار الإيمان، وحكم أهلها الإيمان، إلا من ظهر منه خلاف الإيمان[1]. ويجمع المرجئة علي تأويل آيات الوعيد الواردة في القرآن علي أساس أن فيها استثناءً مضمرا، أو أنها خاص وردت مورد العام، الأمر الذي يعتبره نصر حامد أبو زيد مسلكا تبريريا يفتح الباب علي مصراعيه للمظالم والمفاسد[2]. ويمكن ملاحظة أن التسامح عند المرجئة، وإن كان في أصوله صمتا عن ظلم السلطان يفتح المجال واسعا لتعريف ليبرالى للإيمان يقوم على أن الإيمان هو المعرفة بالله والتصديق دون العمل. أو على الأقل عدم اعتبار العمل شرطا من شروط الإيمان. بمعني توسيع الهامش الدنيوي للكائن البشري عبر فتح باب الغفران دون ضوابط أو حدود.

ويكمن التناقض في هذا الطرح، في كون الإرجاء والجبر قد ذهبا بعيدا في تبرير مظالم الخلافة الأموية عبر نسب كل شئ في هذا الكون للإرادة الإلهية بحيث ليس للمؤمن أن يحد من قدرة الله وإرادته. وفي واقع الأمر، لم تكن المرجئة من التجانس الفكري والسياسي دائما بحيث يمكن التوقف عند هذا الاستنتاج. فالكثير من رموزها كجهم بن صفوان قد شارك في الثورة علي الظلم الاجتماعي الأموي. ولا شك بأن الحدود لم تكن واضحة دائما الأمر الذي يجعلنا نري الأسماء تصنف حينا هنا وحينا هناك.

في مقابل هذا التسامح الملغوم الدوافع، بدأت فكرة الإرادة الإنسانية تشق طريقها عبر مجموعة من المفكرين الأحرار مثل معبد الجهمي الذي قتله الخليفة عبد الملك بن مروان عام ٨٠للهجرة وغيلان الدمشقي الذي قتل في ٩٩والجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري في ١٢٠للهجرة. ولا نستغرب أن لا يستوعب المتأخر من الصحابة كأنس بن مالك وأبي هريرة وابن عباس وجابر بن عبد الله هذه المدرسة التي أسست لمفهوم حرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن فعله. أي أسست لفكرة علاقة مفهومية قائمة على حرية الاختيار والعدل والمسؤولية في مقابل الجبر كتبرير للظلم. ولم

يكن فك الارتباط هذا بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية سهلا، فأولى تبعاته، نفي مشابهة الله للبشر ذاتا وفعلا، باعتبار أن غيلان وأهل حرية الإرادة قالوا بالقدر خيره وشره من الإنسان وليس فقط صلاح الإمامة في كل من استحق لها وعدم ثباتها دون موافقة الأمة (٣). أي أن الفعل البشري يتضمن الخير والشر والسوء والإحسان ويستتبع الثواب والعقاب، في حين أن أسماء الله الحسنى وصفاته لا تتضمن الظلم والإجرام والإساءة.. الخ.

يمكن اعتبار الحسن البصري (٦٤٢-٧٢٨م/٢١-١١٠هـ) من أقوى الشخصيات الاعتبارية التي دافعت مبكرا عن حرية الاختيار والعدل والمسؤولية. "أعدوا الجواب فإنكم مسؤولون" كان يكرر هذا الزاهد الذي رفض أي منصب حكومي ورد على من سأله: "آخذ عطائي من بني أمية أم أدعه حتى آخذه يوم القيامة؟ :قم ويحك خذ عطاءك فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة".(٤) وتكمن قوة الحسن البصري في كونه تجنب تكفير من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وبنفس الوقت أكد على مفهوم المسؤولية والعدل كما قلنا. بمعني أنه أخذ خير ما في تسامح الحقبة دون أن يجعل من هذا التسامح مادة توظيف للطاغية من جهة، أو موضوع تسييس للدين من جهة ثانية. ويروي عنه قوله "من زعم أن المعاصي من الله جاء يوم القيامة مسودا وجهه" وقوله لعطاء بن يسار ومعبد الجهمي جاءاه يقولان إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله"(٥).

إن أول استنتاج من أولى المعارك الفكرية السياسية لولادة تعريف للإنسان في الإسلام، هي أن هذا التعريف قد تمركز حول مبدأ "العدل". ورغم بحث كل طرف عن النصوص التي تعزز موقعه في القرآن والحديث، فإن النص لم يكن حجة فيه الأمر الذي حال لحسن الحظ دون مؤسساتية الاعتقاد وترك المجال مفتوحا لتعريفات متعددة انطلاقا من الكائن المعرفي العاقل، أو محاولة قراءة الإنسان انطلاقا من العقل الذي كرمه الله به.

كمال العقل !

زرعت ثلاثية حرية الاختيار والعدل والمسؤولية مبدأ الاعتراف بوجود "صفة" جوهرية و"قو ة" مميزة بين الأشياء والأفعال تعطي الكائن البشري مكانته الخاصة. فقد أكد القرآن علي دور العقل واعتبره مناط المسؤولية الإنسانية: فالله يفصل آيات القرآن لقوم يعقلون (الروم٢٨) ويطالب الإنسان بأن يتفكر في نفسه وفي آيات الخلق (الروم٢٣) "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" (يونس١٠٠).

وتناولت أحاديث عديدة نسبت للنبي محمد الدور المركزي للعقل في الإيمان والفعل والمحاكمة والمحاسبة مثل الحديث القائل: "إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والزكاة والحج والعمرة، وما يجزى يوم القيامة إلا بمقدار عقله"(٦). والحديث القائل: "أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب"(٧).

لم تكن نقطة الانطلاق في إعلاء شأن العقل الرد على مدارس الاتباع والنقل التي كانت ما تزال هي الأخرى في طو ر التبلور. أو مواجهة الخطاب الديني بالخطاب العقلاني، بقدر ما شكلت الأطروحات العقلية والمعرفية محاولة بلورة مرجعية جديدة للكائن الإنساني لا تتعارض مع المعطي الديني وتحجم أشكال التفاوت بين البشرية التي رافقت ظهور وانتشار الدين الجديد. وكما ينوه نصر حامد أبو زيد، "محاولة لرفع التفاخر بالأنساب والعصبيات والأجناس، ورد قيمة الإنسان اجتماعيا ودينيا- إلي قيمة يتساوى الناس في ملكيتهم لها، وإن اختلفوا تبعا لمدى استخدامهم لها"(٨). إلا أن هذا الاتجاه الذي ساد الفكر المعتزلي لم يكن مشتركا بين مجموع من جعل من العقل إماما يحاجج فيه ليس فقط أطروحات التفاوت بين البشر والاعتداد بالنسب وتصنيف البشر وفق المعتقد، وإنما أيضا المفهوم الفلسفي للحياة والإنسان. وقد تعددت فيه المرجعية بين يونانية وفارسية وأدبية وأصبحت توجز في حكم وجمل تشبه في بنائها عملية تكون تراث الحديث. وإن كان لعلي بن أبي طالب والحسن البصري حصة كبيرة فلا يعدم الأمر مأثورات لابن المقفع كقوله "ولا مال أفضل من العقل" أو حكمة لهرمس "أفضل ما في الإنسان من الخير العقل، وأجدر الأشياء أن لا يندم عليه صاحبه: العمل الصالح. وأفضل ما يحتاج إليه في تدبير الأمور الاجتهاد، وأظلم الظلمات الجهل، وأوثق الإسار الحرص"(٩)..

إن أهم نتائج المنهج العقلي في التفكير والتفسير والمحاججة هو برأينا تأصيل ما يمكن تسميته بالطريق العقلي للمساواة الاعتبارية بين البشر، وبالتالي زرع فكرة المساواة في الواجبات والحقوق. ونجد ذلك جليا عند المعتزلة في الربط بين العقل والعلوم الضرورية مع ما يعنيه ذلك من التساوي بين البشر في هبة العقل وضرورة أن يكون الإنسان عالما بما يدركه. فالله، بالنسبة للمعتزلة، لم يفاضل بين خلقه فيما أعطاهم من العقول، وإنما يتفاوت البشر نتيجة اختلاف قدراتهم على النظر والاستدلال، بتعبير آخر، في قدراتهم الاكتسابية. وعليه عرف عن المعتزلة اعتبارهم المحاباة فيما بين البشر ظلم(١٠) ومن فعل الظلم كان ظالما ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا، فالعدل

من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه. وقد استشهدوا بالقرآن بما يدعم وجهة النظر هذه: "وما ربك بظلام للعبيد، وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون، فما كان الله ليظلمهم.. لا ظلم اليوم.."(١١). وقد عزز رفض المحاباة القطيعة المنهجية في مفهوم العدالة بين المعتزلة وأهل السنة الذين دافعوا عن موضوعة أن الله نص على إباحة ما ليس عدلا. ويعطي رد ابن حزم الظاهري (١٠٦٤م-٤٥٦للهجرة) فكرة عن أهمية النقاش وانعكاساته المجتمعية على مفهوم المساواة بين الأشخاص وبشكل خاص بين الجنسين يقول" لا ندري في أي شريعة أم في أي عقل وجدوا أن المحاباة ظلم وأن الله قد أباحها إلا حيث شاء. وذلك أن للرجل أن ينكح امرأتين وثلاثا وأربعا من الزوجات وذلك له مباح حسن ولا يحل للمرأة أن تنكح غير واحد ولا يكون عبدها وهذا منه حسن وبالضرورة ندري أن في قلوبهن من الغيرة كما في قلوبنا وهذا محظور في شريعة غيرنا. وأحب رسول الله لنفسه المقدسة أن لا ينكح أحد من بعده نساءه، وأحب هو نكاح من نكح من النساء بعد أزواجهن وكل ذلك حسن جميل صواب"(١٢) ويتابع: "وجدنا أن الله أعطى الابن الذكر الميراث حظين وإن كان غنيا مكتسبا وأعطى البنت حظا واحد وإن كانت صغيرة فقيرة، فبطل قول المعتزلة وصح أن الله يحابي من يشاء ويمنع من يشاء". ويعود ابن حزم إلى تعريف اختزالي للعقل يوقف النقاش في آفاق شموله: "العقل على الحقيقة إنما هو استعمال الطاعات واجتناب المعاصي وما عدا هذا فليس عقلا"(١٣).

ونجد هذا المنهج العقلي عند المعرفيين يتجاوز ذلك للذهاب بعيدا في قراءة الدين والنبوة والاتباع في مرحلة لاحقة من وجهة نظر عقلية تؤسس لفكرة الإنسان المستقل والمسؤول في صلة مباشرة بالله دون أي وساطة بما في ذلك وساطة النبوة. ولعل أبرز رواد هذا الاتجاه ابن الراوندي (عاش في القرن الثالث الهجري/التاسع للميلاد) وأبو بكر الرازي (٨٦٤-٩٢٥م).

ينقل لنا الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨للهجرة) عن ابن الرواندي (دائما على لسان البراهمة) قوله:"إن أكبر الكبائر في الرسالة، اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعا ووضعا، أو كحيوان يصرفك أماما وخلفا، أو كعبد يتقدم إليك أمرا ونهيا؟ فأي تميز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟"(١٤)

ويقول ابن الراوندي:"قد ثبت عندنا وعند خصومنا، أن العقل أعظم نعم الله على خلقه وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذ

يسقط عنا الإقرار بنبوته"(١٥).

في نص يضعه الشهرستاني ضمن حوار بين الصابئة والحنفاء ونقرأ في طياته نقاشات أبو بكر الرازي وأبو حاتم الرازي من جهة، وصدى "مجتمع كمال التعاون والتعاضد العقلي التي يدافع عنها أبي بكر في كتابه "الطب الروحاني" نجد تركيزا على الفكرة نفسها يقول:"الناس متماثلة في حقيقة الإنسانية والبشرية، ويشملهم جد واحد وهو الحيوان الناطق المائت. والنفوس والعقول متساوية في الجوهرية؟ في النفس بالمعني الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، أنه كمال جسم طبيعي آلي ذو حياة بالقوة(..) أما العقل فقوة أو هيئة لهذه النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، والناس في ذلك على استواء منذ القدم. وإنما الخلاف يرجع إلى أحد أمرين، أحدهما اضطراري، وذلك من حيث المزاج المستمد لقبول النفس، والثاني اختياري، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجب المادية عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال: تساوت الأقدام وتشابهت الأحكام، فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع"(١٦).

"متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال". تلخص هذه العبارة الأساس المنهجي الذي يعتمده إخوان الصفا رواد محاولة الإصلاح الثقافية الخلقية التي انطلقت من البصرة في أواسط القرن الرابع الهجري (القرن العاشر للميلاد) في رسائلهم، من حيث هي محاولة توفيق بين المعطى الديني والمعطى الفلسفي. محاولة تنطلق من إلغاء التعارض باعتبار الدين والفلسفة أمرين إلهيين مشتركين في المصدر وفي الغرض المقصود منهما. غاية علوم الدين صلاح النفس في دار المعاد وعلوم الحكمة صلاح البشر في عالم الكون والفساد. نقطة الانطلاق هذه، تستتبع فيما تستتبع، إعادة صياغة المفاهيم وإقامة لحمة بين المفاهيم الجديدة. فالشريعة كما يقول الإخوان، "دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة"، الفلسفة "بمعني معرفة حقائق الموجودات واعتقاد الآراء الصحيحة والتخلق بالأخلاق الجميلة والأعمال الزكية والأفعال الحسنة" ضمن غاية محددة ترمي إلى التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، ليتهيأ للانتقال من عالم الفساد إلى عالم المعاد.

المشروع الإخواني في صورته هذه، يجد في الانفتاح على جميع الأديان والعلوم مهمة من مهماته، بل ويعتبر نفسه جامعا للمذاهب والعلوم أكثر منه طرفا مما يجعل شمولية معارفه هذه تؤهله للتسامح والانفتاح أكثر من غيره "ينبغي لإخواننا أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا

يتعصبوا على مذهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها".

هذا التكامل بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية القائم على مبدأ "التشبه بالله حسب طاقة البشر" لا يسعى فقط لطموح "الإنسان الكامل" بل أيضا ما يمكن تسميته "الدين الكامل". سعي يربط الكمال بالتفاوت بين الناس على أساس المعرفة والعقل. "فالحيوانات زينة الأرض وأتم الحيوانات هيئة وأكملها صورة وأشرفها تركيبا هو الإنسان، وأفضل بني الإنسان هم العقلاء، وأخيار العقلاء هم العلماء، وأعلى درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء"(١٧).

شكلت تيارات التشيع لعلي بن أبي طالب التي لم تكن بعد قد أخذت شكلا مؤسساتيا الوسط المتقبل لأفكار إخوان الصفا والإصلاحيين. حيث تواجدت وقتئذ إلى جانب الشيعية الجعفرية والإمامية فرق أخرى تتأرجح بين الغلو والاعتدال الإسماعيلي ونزعة المساواة والتصور الدنيوي للعالم عند القرامطة. ففي أواسط القرن الرابع للهجرة لم تكن الحركات قد تكلست والمدارس لم تصبح كنائس ومؤسسات. الصراع على أشده والحوار والمنافسة الحادة، ولم تظهر بعد معالم الهزيمة على أحد. وتكفي قراءة "الفهرست" لابن النديم (كتب عام ٣٧٧هجري) لأخذ فكرة عن خصب الإنتاج المعرفي آنذاك. مع أن بالإمكان ملاحظة أن ترسخ الفقه السني قد بدأ يتعزز ومعالم الأرثذوكسية الشيعية بدأت تتبلور.

لم يطرح أبو العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٨م/٣٦٣-٤٤٩للهجرة) عقلانيته المتشائمة في بحر الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية، بل على العكس ألبس العقل أهم صفات البشر الدينية: النبوة والإمامة، في عملية اختطاف نجدها بشكل متقن عند أممية مبدعي الأوضاع في الستينات من القرن العشرين. ودون الحاجة إلى مجلدات يختصر منهجه بعبارات جبارة:

لا إمام سوى العقل، كل عقل نبي.

العقل عند الجاحظ (مات ٨٦٩م/٢٥٥للهجرة) هو "صاحب الحكم القاطع والاستبانة الصحيحة". وهو في رأيه هذا في مركز أطروحات المعتزلة القائمة على أسبقية العقل على الشرع، أسبقية لا تعني التعارض أو المواجهة. وإنما تعطي الإنسان العاقل ملكة اكتشاف الله والذات والكون a poseteriori أي بعد التفكر والتأمل (وهو رأي النظّام الذي توفي سنة ٢٣١للهجرة) أو a priori أي لأول وهلة (وهو رأي العلاف الذي توفي سنة ٢٢٦للهجرة) ويتناول القاضي عبد الجبار (مات في ٤١٥للهجرة) هذه المعادلة في جزء "إعجاز القرآن" من كتابه "المغني في أبواب التوحيد" بالقول:"ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على

طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب". فوفقا لعبد الجبار، "كلامه تعالى لا يدل على العقليات من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دل عليه، لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع أن لايدل على الأصل، لأن ذلك يتناقض"(١٨).

ولعل كتاب "التكليف" من "المغني" يعطي صورة كافية عن مفهوم المعتزلة للإنسان الذي يؤكد على أن يكون قادرا متمكنا بالآلات مع إثبات حاجته إلى العلم والعقل. والعقل هنا هو "جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"(١٩)، ومن كمال العقل "أن يعرف ما يختص هو به من الحال، نحو كونه مريدا وكارها ومعتقدا"(٢٠)، ومن كمال العقل "أن يعرف حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه: من كونها مجتمعة أو متفرقة"(٢١)، ومن كمال العقل "أن يعرف بعض المقبحات، وبعض المحسنات وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضيل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع"(٢٢). "ومن جملة كمال العقل بكثير من الدواعي، لأن معرفة الألطاف لا تصح إلا معه"(٢٣).

يشارك القاضي عبد الجبار في فكرة كمال العقل العديد من المعرفيين والفرق. ونجد عند الكرامية (أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) اتفاقاً على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله بالعقل(٢٤). كذلك يؤكد الإمام الماتريدي على "أن الشرع يتبع في أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الإنساني الأشياء من حسن وقبح. وإذا كان هذا العقل لا يستطيع التمييز بين هذين الأمرين، في جميع الحالات، فإن الوحي إنما جاء ليأخذ بيد الإنسان وينير أمامه الطريق"(٢٥).

"العقل هو خليفة الله على الأرض" عند مسكويه (٣٢٠-٤٢١للهجرة) وأفضل الناس في رأيه "أعملهم بالعقل". ونقرأ له في "رسالة النفس والعقل": "ونقول نحن مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن. ونقول أيضا: مثل العقل في النفس كمثل الربان في السفينة"(٢٦). ويؤكد مسكويه على أسبقية الحكمة بالقول:"إن تحصيل السعادة على الإطلاق يكون بالحكمة، والحكمة جزءان نظري وعملي، فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة"(٢٧). مشددا على وحدة الطبيعة الإنسانية:"إن الإنسانية في الناس، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة. فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصورها"(٢٨). وفي "تهذيب الأخلاق" يركز على الأنس

الطبيعي في الإنسان الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع التوقف عند ضرورة وحق التضامن بين الإنسان وأخيه الإنسان:"قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض، وتبين أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه، وأن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض، لأن الناس مطبوعون على النقصانات ومضطرون إلى تماماتها ولا سبيل لأفرادهم والواحد فالواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحنا فيما مضى. فالحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والإئتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له"(٢٩).

يتمرد أبو حيان التوحيدي (مات حوالي ١٠٢٣م/٤١٤للهجرة) على الصورة الأرثذوكسية لله التي كلما أكدت على إطلاق القدرة الإلهية عززت مفهوم النقص والقصور عند الإنسان، باستعارة صورة فيورباخ. فالله كما يقول محمد أركون في قراءته "الإشارات الإلهية" ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا، إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار، وبنوع من التوتر القلق والخلاق"(٣٠).

لعل التوحيدي قد نجح في جمع خصال العقل في حقبة كاملة يقول:"العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه في كل حال عارضة وأمر واهف عند حيرة الطالب، ولدد الشاغب ويبس الريق واعتساف الطريق.. به ترتبط النعمة وتستدفع النقمة وستدام الوارد ويتألف الشارد ويعرف الماضي ويقاس الآتي، شريعته الصدق وأمره المعروف وخاصته الاختيار ووزيره العلم وظهيره الحلم وكنزه الرفق وجنده الخيرات"(٣١).

لا بد من كلمة ولو سريعة عن العقل عند الفلاسفة المسلمين. حيث نجد تقاطعا مع المعتزلة في مفهوم الإنسان العارف، باعتبار "المعرفة" عند الكندي وابن سينا ومن بعد الفارابي وابن رشد، هي غاية الوجود الإنساني، وتشكل معرفة حقيقة الذات والوجود مقوما رئيسيا من مقومات أنسنة الوجود البشري باعتبار الأولى تؤسس لمجهود العقل للتوصل إلى استقلاليته الذاتية والثانية تفتح أبواب عالمي البحث والاكتشاف على مصراعيهما. هذه المعرفة اكتسابية أو وهبية وتستمد من عقل كوني كبير سمي "العقل الفعال". ويتصل العقل الإنساني عند الفلاسفة بهذا العقل الفعال ومنه يستمد المعرفة التامة الكاملة باعتباره مصدر المعرفة والفعالية. وفي حين يستمد الفيلسوف معرفته بالاتصال العقلي يستمدها النبي عن طريق "الاتصال الخيالي". ولا شك بأن منهج التوفيق بين المعرفة الحكمية والمعرفة

الدينية عند العديد من الفلاسفة كان وراء ما يمكن تسميته "ازدواجية الحقيقة" التي يعبر عنها ابن طفيل في لقاء حي بن يقظان (رمز العقل البشري الذي ارتقى بالمعرفة) مع آسال (رمز الفهم الباطن والمتعمق للشريعة)[٣٢]. والتي تجلت عند ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م/٥٢٠-٥٩٥للهجرة) في وحدة المصدر المعرفي في رسالته "فصل المقال"[٣٣]. هذه الثنائية نجدها حاضرة عند شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (مات ١١٩٠م-٥٨٧للهجرة) الذي يؤكد على العديد من آراء إخوان الصفا مختصرا رأيه بالقول:

"هل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة الحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟"[٣٤].

رغم البعد العشقي الضروري لكل تصوف، لم يكن العقل من الحلاج إلى ابن عربي بعيدا عن المحاكمة الصوفية. ويمكن القول بدون مبالغة، أن أطروحة ابن عربي في العقل تشكل حالة تجاوز بالمعنى الفلسفي للكلمة أكثر منه حالة تحجيم. وهو يذكرنا في العديد من جوانبه بتجاوز السريالية للواقعية، ويكفي أن نقرأ هذا المقطع لابن عربي من رسائله، للوقوف عند حالة التجاوز الدائمة التي يطالب فيها الفكر: "اعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودا فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فالعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسورا في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة من ذلك (...) ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى"[٣٥].

من المجحف أن ننسى ونحن نتكلم عن كمال العقل والإنسان التام الفلاسفة والمتكلمين العرب المسيحيين. فقبل "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، كتب يحيي بن عدي (٨٩٣-٩٧٤م) وهو فيلسوف من أسرة سريانية يعقوبية كتابا بالعنوان نفسه. "تهذيب الأخلاق" الذي نسبته بعض المخطوطات لابن عربي وابن الهيثم والجاحظ وطبع في دمشق في ١٩٢٤ باعتباره للجاحظ، استدرك محققه محمد كرد على هذا الخطأ في الطبعات اللاحقة منوها إلى أهمية أن يكون هذا النص فوق الملل والنحل والديانات بحيث ينسب لمن ذكر بآن معا. في هذا الكتاب يتحدث يحيي بن عدي عما ينبغي لمحب الكمال بالقول: "ينبغي لمحب الكمال ايضا أن يعوّد نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إليهم والتحنن عليهم، والرأفة والرحمة لهم. فإن الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وحلية القو ة الإلهية التي هي في جميعهم

وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنسانا، وهي أشرف جزئي الإنسان اللذين هما النفس والجسد. فالإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شئ واحد، وبالأشخاص كثيرون"(٣٦).

رافقت حقبة "سمو العقل" الحضارة العربية الإسلامية في أوج عطائها الديني والفلسفي، وقد كان انتصار أهل النقل والاتباع عبر جهاز الخلافة والتكلس الفقهي وتفريغ الأشعري (٨٧٣-٩٣٥م/ ٢٦٠-٣٢٤ للهجرة) ومدرسته لعلم الكلام من أبعاده الخلافية هزيمة لمسألة العدل والإرادة الإنسانية التي شكلت العقلانية الإصلاحية والإلحادية المحركة لها. فبقدر ما نجحت الثقافة الإسلامية في إغناء فكرة الإنسان العاقل المكرم، نجحت في الاغتناء من الثقافات الأخرى وفي إغناء هذه الثقافات ضمن عملية البحث عن قواسم عالمية مشتركة جعلت من العقل نقطة المساواة بين العربي وغير العربي، المسلم وغير المسلم ضمن الإقرار بتعددية صراعية شكلت القاعدة الصحية الضرورية لنمو تعبيرات المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية بآن.

الإنسان، والإنسان الكامل

رغم أن نقطة الانطلاق في تعريف الإنسان عند المذاهب الفقهية الخمسة تكريم آدم وإثبات أفضليته على الملائكة، باعتبار سجود الأخير للإنسان تكرمة له وطاعة لله، لا يلبث هذا التعريف أن يتعرض لاختزالات أساسية شاركت بها بشكل أساسي المدرستان الحنبلية (مات ابن حنبل في ٨٥٥م/٢٤١للهجرة) والأشعرية (الأولى على الصعيد الشعبي والثانية على الصعيد النخبوي). وأول هذه الاختزالات التأكيد على مفهوم الإنسان الطائع المكلف وثانيها التمييز بين المسلم وغير المسلم وثالثها اغتيال التوسع الأفقي والعامودي للاجتهاد. و نتيجة ذلك أبصرها الشهرستاني في نبوءة مبكرة: "فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب، ولم يوجد السبب، كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها فائلة، فلا بد إذن من مجتهد"(٣٧).

لا يمكن للطاعة أن تشكل منهج حياة دون أن يكون موضوعها ترسيخ عبودية الإنسان للإنسان المغلفة بمفهوم الحاكمية الإلهية. والحديث عن الطاعة يقودنا إلى "الطاعة المشروطة على الأرقاء والعبيد في حق سادتهم (عبودية بشر لبشر)، الطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله (الطاعة الطقوسية والمعاشية)، الطاعة المشروطة في حق الخلق لقيام شوكة السلطان (الطاعة للمستبد العادل أو الجائر) والطاعة المفروضة في حق الزوجة لبعلها (الطاعة الاجتماعية داخل الهرم العائلي)(٣٨). ولا

شك بأن التمييز بين المسلم وغير المسلم لا يمكن أن يقفز فوق قضية من هو المسلم، التي شكلت أساس بدعة التكفير الشرعية. وقد أرخ الغزالي في هذا التراجع لانتصار فكرة الإنسان المطيع المذعن العاجز. فلم ينتظر المشرق العربي الإسلامي اجتياح المغول وسقوط بغداد (١٢٥٨م/٦٥٦للهجرة) ليدخل مرحلة الهيمنة العقيدية التي حولت الإسلام إلى جثة مشرحة في مخابر الأئمة بإعطائه بعده كأيديولوجية بأسوأ ما للكلمة من معنى كنظام مغلق من "الحقائق" المطلقة الإبدية. "سيتكفل الماوردي (١٠٥٦م/٤٥٠هـ) بترتيب دستور الخلافة ومنح بركات الشرعية "التاريخية والدينية" للخليفة، ابن الجوزي (م١٢٠٠ م/ ٥٩٧هـ) سيقوم بغسل شوائب الشيطان في كتابه "تلبيس ابليس"، بعد أن لخص الغزالي (م١١١١م/٥٠٥هـ) الإسلام:"الدين شطران أحدهما ترك المناهي والآخر فعل الطاعات" (بداية الهداية) ونظم السنن في موت-إحياء علوم الدين ليعمد حجة للإسلام السني"(٣٩).

في هذه الظروف المحملة بالانغلاق على الذات ومصادرة التعددية والاجتهاد وخوف المعرفة الحكمية علمية كانت أو فلسفية، واحتقار الإنسان باسم سمو الرحمن وازدراء المرأة في ظل إعادة إنتاج الاستبداد في المجتمع. وفي وسط محموم بالتطرف والمذهبية وأمراض أفول الحضارة، حمل محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨/١١٦٤-١٢٤٠م) فكرة "الإنسان الكامل" في محاولة للوقوف في وجه تيار عات لم يعد يقبل من الإنسان إلا صورته المسخ. في محاولة غير عادية لإعادة الاعتبار لمن أفقده الحاكم والفقيه كل اعتبار ووقف نزيف قد أتى على الأساس من المجتمع والأفراد والأفكار.

تعيدنا فكرة الإنسان الكامل إلى تلك القوة العالمية المتميزة لكل الأفكار والمبادئ التي تتجاوز بعظمتها القبيلة والمكان والزمان. لذا لا نستغرب أن يجد هانز هينرش شيدر روابطها العضوية مع نظرية الإنسان الأول في الديانات الإيرانية القديمة(٤٠)، وأن يعتبرها لوي ماسينيون اينة الرؤى السامية التي نشأت عند أنبياء بني إسرائيل في فكرة "عبد يهوا" العادل المبتلي بالآلام واستمرت مع المسيحية في الإيمان بعودة المخلص (٤١) وزرعت في عدد غير محدود من الملل والنحل التي انتظرت المهدي "ليملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما".أو أن يبصر فيها الهادي العلوي مشاعيته البدائية الزاهدة: "من لا يملك شيئا ولا يملكه شئ، حيث الملك يجب أن لا يكون لأحد فرد بل لجميع الناس حتى لا يعلو أحد على أحد. "التاوي والمتصوف، يقول الهادي، ينظران كلاهما إلى مجتمع لا مالك فيه ولا محروم، ولا قامع ولا مقموع"(٤٢). بالتأكيد فقد استعاد المؤرخون الثلاثة في الإنسان الكامل صورة ذهنية عالمية حاولت التاوية من خلالها استقراء قوة الخير في البشر والثقافة الإيرانية استعاده الإنسان الأول عند مزدك والديانات السامية قرأت فكرة المسيح المخلص والمهدي. إلا أن طرح ابن

عربي كان ضمن تصور فكري شامل واجه فيه معالم حقبة كاملة. فهو يميز بين قوانين الطبيعة ومنظمات حركة الإنسان انتصارا لفكرة الإرادة البشرية والإنسان الفاعل والمنفعل في طبيعة لها قوانينها ونواميسها. ويؤكد على وحدة حارب خطاب الفرقة الناجية وتكفير الآخر بحظوظ النفس المشركة التي لا تختلف عن حظوظ النفس المؤمنة مؤكدا "إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه". ورفض أشكال التمييز بين البشر في المعتقد أو الجنس باعتبار الكمال الإنساني يقابل "الإنسان الحيوان" الذي يحمل فيما يحمل عاهات التفريق بين البشر: "خلق الله الإنسان، مختصرا شريفا جمع معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء وقال فيه رسول الله: إن الله خلق آدم على صورته، فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة، وفي هذا الضمير الذي في صورته خلاف لمن يعود لأرباب العقول، وفي قولنا علم نفسه فعلم العالم غنية لمن تفطن وكان حديد القلب بصيرا، ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم، فلنبين في هذا المنزل نشأة هذا الخليفة ومنزلته وصورته على ما هي عليه، ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان حيوان فقط بل بما هو إنسان وخليفة وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كان إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص بها أيضا الذكورية فقط، فكلامنا إذا في صورة الكامل من الرجال والنساء فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى والذكورية والأنوثية إنما هما عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك"(٤٣).

يحاول ابن عربي تأصيل فكرة الإنسان المساوي للعالم، الإنسان المشابه بل والمساوي لله في وجه الإنسان المهمش والذليل والطائع في المدارس الفقهية.

وفي مقابل عقائد الطاعات، تقف فلسفة ابن عربي الصوفية لتذكر بأن الله إنما خلق العالم من أجل الإنسان "الإنسان هو المقصود من الوجود"(٤٤)، وأن هذا يعني أن الإنسان ليس فقط مركز الكون الواعي، بل أكمل مجالي الحق و"المختصر الشريف" و"الكون الجامع" الذي أعطى الروح لعالم شبحي لا روح فيه(٤٥). إنه نقطة انطلاق الكون وآخر وأرقى تعبيراته:"أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فاكتملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر"(٤٦). والإنسان حسب ابن عربي بكلمة "قطب الفلك، وهو العمد، ألا تراه إذا انتقل من الدنيا خربت وزالت الجبال وانشقت السماء وانكدرت النجوم"(٤٧).

لم يكن للمجتمعات العربية الإسلامية في تراجعها أن تدرك عطاء ابن رشد وابن عربي، فكان خير من استلهم خضب هذا العطاء المجتمع الأوربي الباحث عن نفسه بعد ظلمات القرون الوسطى. لتبقى بصمات ابن عربي في الفكر المسيحي الإصلاحي وتأثيره الكبير الذي لا يمتنع البعض عن مقارنته بدور مارتن لوثر ورواد الإصلاح. فقد وجدت أفكار ابن عربي في التسامح وحق الاختلاف وسمو صورة الإنسان وبالتالي حقه في السلامة النفسية والجسدية من يدافع عنها في عصر التنوير الأوربي باعتبار هذه الأفكار تنتمي لكل نهضة.

الملاحظات

١- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ج١، ص٢٢٥.

٢- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص١٧. لعل هذا الكتاب من أهم الأعمال المعاصرة التي تناولت النقاش بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.

٣- الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ج١ ص١٤٣.

٤- أنظر: هيثم مناع، الإمعان في حقوق الإنسان ، موسوعة عالمية مختصرة، دار الأهالي، ٢٠٠٠، مادة الحسن البصري. تجد هذه الأفكار صداها مبكرا عند الفلاسفة والمتكلمين العرب المسحيين وأفضل من يعبر عنها في الفكر العربي اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) الذي يوضح وجهة نظره في "دلالة الحائرين" بالقول: "إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شئ مستجد بوجه". أنظر: مادة ابن ميمون في "الإمعان في حقوق الإنسان ".

٥- نصر حامد أبو زيد، مذكور، ص٣١.

٦- هيثم مناع، جدل التنوير، نهضة المشرق قبل ألف عام، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص٢٢.

٧- أنظر: نصر حامد أبو زيد، مذكور، ص٤٦.

٨- المصدر السابق، ٤٦.

٩- الشهرستاني، مذكور، ج٢ ص٤٦

١٠- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، القاهرة، ص٧٨ ج٣.

١١- نفس المصدر، ج٣ ص٧٢.

١٢- نفس المصدر، ج٣ ص٧٨.

١٣- نفس المصدر، ج٣ ص٨٦.

١٤- هيثم مناع، الإسلام والمرض، اطروحة دكتوراه غير منشورة، المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس، ١٩٨٣، العقل والنبوة، ص١٨٠ وما بعدها.

١٥- هيثم مناع، الإسلام والمرض، مذكور، العقل والنبوة، ص١٨٠ وما بعدها.

١٦- الشهرستاني، مذكور،ج٢، ص٣٩.

١٧- مقطع إخوان الصفا مأخوذ عن: هيثم مناع، الإمعان في حقوق الإنسان ، موسوعة عالمية مختصرة، مادة إخوان الصفا، وجملة الاستشهادات فيه واردة في "الإسلام والمرض"، فصل إخوان الصفا، مذكور، وهي من الرسائل.

١٨- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، ١٩٦٠، تراثنا، الدار المصرية للتأليف والنشر، ص٣٥٤، ٤٠٣. يرفض الأشاعرة هذه المقاربة. ويؤكد الباقلاني على أسبقية الشرع على العقل باعتبار طرق البيان في الأدلة التي يدرك بها الحق والباطن خمسة: القرآن والسنة واجتماع الأمة وما استخرج من النصوص بطريق القياس والاجتهاد وأخيرا حجج العقول. وقد أكدت جملة المدارس السنية والجعفرية على أسبقية الشرع. انظر أيضا حول آراء المعتزلة: زهدي جار الله، المعتزلة، (ط١ القاهرة ١٩٤٧/ط٢ الأهلية للنشر والتوزيع-بيروت١٩٧٤) ص١٠٦-١٠٨.

١٩- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، التكليف، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، الجزء ١١، ص.٣٧٥

٢٠- نفس المصدر، ص.٣٨٢

٢١- نفس المصدر، ص.٣٨٣

٢٢- نفس المصدر، ص.٣٨٤

٢٣- نفس المصدر، ص.٣٨٥

٢٤- الشهرستاني، مذكور، ج١ ص.١١٣

٢٥- محمود محمد قاسم، مفهوم العدل في الفلسفة الإسلامية، مصباح الفكر (ديوجين)، العدد٢٢، ١٩٧٣، اليونسكو،

٢٦- مذكور عند محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، دار الساقي، بيروت- لندن، ١٩٩٧، ص٣٧٤.

٢٧- مسكويه، الفوز الأصغر، حققه وقدم له صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧، ص.٩٣ يؤكد مسكويه على الفكرة في "ترتيب السعادات ومنازل العلوم" يقول:"تبين أن الحكيم السعيد الكامل السعادة هو من قوي ذهنه و صح تمييزه فحصلت له حقائق الأمور في الموجودات كلها وقويت عزيمته في إنفاذ ما عمله عملا ثم دامت طريقته في هذين أعني العلم والعمل وتبين أيضا مما تقدم أن جزء النظر مقدم على جزء العمل إذ كان محوره التمييز وقوة الذهن تدرك الصواب في كل ما يقصد معرفته "(تر جم أركون النص كاملا للفرنسية في أطروحته نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

Mohammed Arkoun, L humanisme arabe auIve/ Xe siecle, Miskawayh, philosobhe et historien, 2e edition, L Vein, Paris, 1982.

٢٨- مسكويه، رسالة في النفس والعقل، عن: أركون، نزعة الأ نسنة، مذكور، ص.٢٧٥

٢٩- مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ص.١١٢

٣٠- أركون، نزعة الأنسنة، مذكور، مقدمة الطبعة العربية، ص.١٩

٣١- هيثم مناع، جدل التنوير، مذكور، ص٢٠-.٢١

٣٢- أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، ط٣، .١٩٨٦

٣٣- انظر إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الأول، المعارف، ١٩٧٦، إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية، ١٩٧٧، ومحاضرة نصر حامد أبو زيد، الفكر الإسلامي وحقوق الإنسان بين الواقع والمثال، ١٩٩٦ وهي منشورة مع تعديلات في كتابه: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩. كذلك ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، طبعة ليون غوتييه بالعربية والفرنسية:

lbn Rochd ;Averroes; Traite decisif sur l 'accord de la religion et de la philosophie, 3e edition, Paris, Libr airie J. 1983.

٣٤- انظر: مقابسات أبي حيان التوحيدي، طبع المطبعة الرحمانية ١٩ ٢٩، ص ٢٠٠. والكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي بمناسبة ٨٠٠سنة على وفاته، ص ٢٥٩.

٣٥- ابن عربي، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت،١٩٩٧، ص٢٤٠-١٤

٣٦- يحيي بن عدي وتهذيب الأخلاق، دراسة ونص، إعداد جاد حاتم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص٨٢.

٣٧- شهرستاني، مذكور، ح١، ص٢٠٥.
٣٨- هيثم مناع، تحديات التنوير، إسهام في نقد الإيديولوجيا الإسلامية، منشورات الجمل، ١٩٩١، ص٩٥-٩٦.
٣٩- نفس المصدر، الهيمنة العقيدية، ص٩١.
٤٠- شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط٢، الكويت، ١٩٧٦، ص٢١ وما بعدها.
٤١- لوي ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، المرجع السابق، ص١٠٧.
٤٢- هادي العلوي، مدارات صوفية، دفاتر النهج، ١٩٩٧، بير وت-دمشق، المدى، ص١٣٨-١٣٩.
٤٣- ابن عربي، إنشاء الدوائر، كتاب عقلة المستوفر، ص٣٦ مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ١٩٩٨، ص٣٦.
٤٤- ابن عربي، رسائل ابن عربي، مذكور، ص١٠٤.
٤٥- ابن عربي، فصوص الحكم، مع تعليقات أبو العلا عفيفي، انتشارات الزهرا، إيران، ١٣٧٠، ص٣٦-٣٧.
٤٦- عن الفتوحات المكية، يستشهد به نصر حامد أبو زيد في: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، فصل الإنسان والعالم، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣ ص١٥٧ .
٤٧- ابن عربي، رسائل ابن عربي، مذكور، ص٢٩٣.

الإنسان في فلسفة العامري

منى أحمد أبو زيد *

لم يحظ الفيلسوف أبو الحسن العامري بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية المعاصرة على الرغم من أهميته الكبيرة التي حددها أحد كبار المؤرخين الشهرستاني عندما وضعه في مصاف فلاسفة الإسلام الكبار، ولكن منذ سنوات قليلة بدأت الأبحاث والأقلام تتناوله، خاصة بعد ظهور تراثه الفكري مطبوعا.

والعامري هو أبو محمد بن محمد بن يوسف، الملقب بأبي الحسن العامري النيسابوري، ولد في أوائل القرن الرابع الهجري، من أصل عربي إذ ينسب إلى قبيلة بني عامر اليمنية وقد انتقل أجداده إلى بخاري ونيسابور وكان أبوه أحد أعلام عصره، فكان قاضيا ببخاري ووزيرا.

وقد حظى العامري بثقافة نقلية وعقلية، ودرس على يد أبي زيد البلخي ولازمه حتى وفاته، وكان البلخي تلميذا لفيلسوف الإسلام الأول الكندي، ودرس العامري عليه العلوم العقلية وعاش فترة طويلة متصلا بعلماء منطقته وأمرائها ومطلعا على مكتباتها، وهي نفس المكتبات التي استفاد منها بن سينا فيما بعد.

ومارس العامري عمله الفلسفي من خلال ارتحاله إلى بغداد، واحتكاكه بمدرسة بغداد الفلسفية، وحضور مجالس العلم فيها وعقدت بينه وبين حكمائها مناظرات حفظت لنا في كتب المناظرات مثل كتب التوحيدي ومسكويه والسجستاني وغيرهم، وظل العامري يتنقل بين مراكز العلم يتعلم ويعلم حتى توفى سنة ٣١٨هـ.

---

* منى أبو زيد، مدرس الفلسفة- كلية الآداب- جامعة حلوان

وقد ترك العامري مجموعة كبيرة من المؤلفات الفلسفية من أهمها كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام"، وكتاب "الأمد على الأبد" وكتاب "السعادة والإسعاد "، ورسائل فلسفية متعددة منها: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ورسالة التقرير لأوجه التقدير، ورسالة الفصول في المعالم الإلهية، ورسالة القول في الأبصار والمبصر، إلى جانب مجموعة من الشذرات المتبقية في كتب المناظرات.

وموضوع الإنسان أحد الموضوعات الهامة في الفلسفة الإسلامية بوجه عام، وفي فلسفة العامري على وجه الخصوص، وقد اتهمت الفلسفة الإسلامية بأنها أهملت جانب الإنسان، وأن محورها الأساسي قد دار حول الموضوعات الإلهية، وهذا قول مجافٍ للحقيقة، حيث قد بحث الإنسان باستفاضة داخل هذه الفلسفة، إلا أنه لم يبحث في كثير من الأحيان كمبحث مستقل منفصل عن المباحث الأخرى، بل تناوله الفلاسفة من زوايا متعددة، من خلال تناولهم لموضوعات مثل المعرفة والأخلاق والسعادة والسياسة، بل أيضا من خلال علاقة القدرة الإلهية بالقدرة الإنسانية، أو العناية الإلهية، من حيث كونه فاعلا مسيرا أو مخيرا، كما بحث من حيث هو موجود من موجودات العالم الطبيعي، الذي ينطبق عليه نفس ما ينطبق على هذا العالم، ومن هنا كان للإنسان مكانة حقيقية في هذه الفلسفة، وعلى الفكر المعاصر وعلى الباحثين محاولة رصد هذه الجوانب وجمع هذه التفصيلات ليظهر لنا هذا المحور الغائب الحاضر في الفلسفة الإسلامية.

فالإنسان محور من أهم المحاور التي يجب أن يوليها الفكر المعاصر عنايته، الفلسفة هي أبرز العلوم الإنسانية التي تجعل همها الأول هو الإنسان، لأن العلوم الأخرى قد جزأت الإنسان وحولته إلى أجزاء منفصلة مبعثرة، وتفتت الفرد الواحد حسب العلوم التي تدرسه ولا يهتم أي علم من هذه العلوم بالإنسان كوحدة متكاملة واحدة باقية ومستمرة، ويقع على كاهل الفلسفة هذه المهمة، ألا وهي بحث الإنسان ككل غير متجزئ، وبالتالي كانت هي العلم الذي يقدم الإنسان بصورته الكاملة.

وموضوع الإنسان هو أحد الموضوعات الحية المعاشة التي لا تمل الدراسات من بحثها، فهي مستمرة باستمرار بقاء الإنسان على الأرض، والعالم في تغير وكذلك العلم ويبقى الإنسان دائما كما هو بما له من رغبة في المعرفة وتشوق للإلهيات وسعي للسعادة وتفكير في الموت، وكلها موضوعات إنسانية بحثها الإنسان عبر الزمان واختلاف المكان، ولم تنته بعد الآراء حولها، وقدم الفلاسفة إجابات متنوعة فيها،ومن هؤلاء الفلاسفة كان العامري.

وقد قدم العامري تصوره للإنسان منذ أكثر من ألف عام، وكان تصورا يعبر عن الفيلسوف المتحد مع مجتمعه الرافض لفكرة الانعزال والانسحاب من الواقع، وقدم صورة للإنسان العاقل المفكر الحكيم

المتأمل لواقع مجتمعه، الساعي نحو حل مشكلاته ببحثه عن الحقيقة ليخدم بها هذا المجتمع ويفيده في مجال العمل، فظهر لنا بعيدا عن الأبراج العاجية التي كثيرا ما أتهم الفلاسفة بأنهم حصروا أنفسهم بها، وقدم صورة جديدة للإنسان الصحيح بدنيا وخلقيا واجتماعيا، وعرض شروط تقدم المجتمع الذي لا يفصل بين قيمة العلم والعمل، وإنما يضعهما كخطوتين متلازمتين، علم مع عمل دائم مستمر.

الإنسان وجوده وحقيقته

وقد بحث العامري الإنسان من خلال بحثه عن حقيقته وحقيقة وجوده فرآه في صورته البسيطة موجودا طبيعيا مركبا من عدة عناصر، يقع في مرتبة وسطي بين عالم السماء وعالم الأرض، فهو ينتمي إلى العالم الأعلى بما يحمل من نفس وعقل، وينتمي إلى العالم الأدنى بما يحمل من جسد مركب من عناصر أرضية.

وعرض العامري لفكرة الخلق، ومزج فيها بين مؤثرات دينية وأخرى فلسفية، أي علمية، إذا كانت الفلسفة حتى هذا العصر أم العلوم، وتضم التصورات العلمية حينئذ، فقدم تصورا يجمع بين التصور الديني والعلمي، فظهرت ثقافته المتميزة من خلال هذه الفكرة التي جمع فيها بين تراثه الأصيل من خلال استشهاد بنصوص دينية، وبين آراء علمية فلسفية وافدة مستمدة من الفلسفة اليونانية.

ويشير العامري إلى أن الإنسان مركب من عنصرين متباعدين هما الجسد والنفس، والجسد مكون من عناصر رئيسية وآلية، مكونة من لحم وعظم وشرايين، ويفصل في عرض هذه العناصر بما يشعرنا بأننا أمام أحد المتخصصين في علم التشريح، فيحلل الأعضاء وتفصيلاتها و يتحدث عن المواد الداخلة في تكوينها ويظهر في تصوراته متأثرا بالآراء المعروفة في المجالات الطبية المعاصرة له، حيث قد عاصر الطبري صاحب كتاب "المعالجات الديمقراطية" وهو تلميذ لشيخ الأطباء أبي بكر الرازي، كما يظهر آراء لأطباء يونانيين مثل جالينوس.

وهذه التفصيلات التشريحية التي قدمها العامري للجسم الإنساني تشعرنا بأننا أمام أحد الأطباء المتخصصين في علم التشريح، وليس أمام فيلسوف من فلاسفة العصور الوسطى، الذي دارت أفكارهم حول المجال الإلهي، كما ادعى البعض، مما يدل على الموسوعية التي تميز بها فلاسفة الإسلام في ذلك العصر، فلم يكتف الفيلسوف بكونه عالما في مجال الإلهيات، بل رغب لمعرفته أن تكون شاملة لكافة المجالات.

وإذا كان الإنسان مركبا من جسد ونفس، إلا أن عنصره الحقيقي ليس هو الجسد، بل النفس، وإذا رجعنا إلى التراث الفكري الإسلامي، سنجد عدة اتجاهات حول تصور حقيقة الإنسان بعضها غلب عليه التصوير المادي، فقال إن الإنسان على الحقيقة هو الجسد، وهناك اتجاه غلب عليه التصوير الروحي، فقال إن حقيقة الإنسان هو النفس، وهناك اتجاه حاول التوسط فجمع بين التصورين الآخرين.

وأخذ العامري بتصور أن الإنسان هو المركب من النفس والجسد، إلا أن الإنسان على الحقيقة هو النفس الناطقة أي العقل، الذي به اختلف وتميز عن بقية الكائنات الأرضية، فهو المحنة الإلهية التي ميزت الإنسان عن غيره، ولذا ركز العامري في بحثه عن حقيقة الإنسان على دراسة النفس والعقل.

والنفس من طبيعة مخالفة لطبيعة الجسد، فهي من الموجودات الروحانية ولهذه النفس قوى وأفعال، منها النفس الحسية التي تمثل القوى الطبيعية للإنسان كأفعال التغذية والتوالد والحركة، وهذه القوة تدرك المحسوسات ويسميها أحيانا بالروح أو الحياة، وهي توجد مع الجسد وتفنى مع فنائه، لأن الموت عنده يعني موت النفس الحسية فقط وليست النفس الناطقة العاقلة لأنها خالدة.

والنفس الناطقة هي قوة ذات فعلين أحدهما نظري والآخر عملي، وبناء على هذين الفعلين ومقدار تحققهما ينسب الإنسان إلى مرتبة معينة، وهذه المراتب هي: النفس البهيمية، والنفس السبعية، والنفس الملكية والنفس البشرية.

وتنقسم الأفعال التي تقوم بها النفس الناطقة إلى ثلاثة أقسام:

- قسم من الأفعال تؤديه بمشاركة البدن وهو الإعراب عن الضمير.
- قسم من الأفعال تؤديه بقوة الفكر وهو تأليف المقدمات لاستخراج النتائج.
- قسم من الأفعال تؤديه بقوة الرأي وإيثار أفضل ما في طرفي الإمكان.

والنفس العاقلة هي أشرف ما في قوى النفس، وهي الصورة الحقيقية للنفس الناطقة، وهذا الاستخدام للعقل كمعبر عن النفس الناطقة هو استخدام معروف في الفكر الإسلامي.

وقد تحدث العامري عن علاقة النفس بالجسد، ورأي أنها علاقة عرضية، لأنهما ليسا من طبيعة واحدة، أما علاقة النفس بالعقل فهي علاقة متحدة لأن العقل جزء من النفس، وهو النور الذي شرف الله عز وجل النفس الإنسانية به، أو كما قال: إن الباري جل جلاله لما خلق العالم السفلي أحب أن يزينه بالعقل.، والإنسان بالعقل يستحق وصفه بأنه عالم صغير، وهذه فكرة كانت معروفة في زمن العامري، أخذ بها قبله أخوان الصفا عندما وصفوا الإنسان بأنه عالم صغير.

وبلغ العقل مكانة كبيرة عند الفلاسفة، اعتبروه أعلى ما في الوجود، فوصفوا الله تعالى بأنه عقل، والعقل في الإنسان أشرف ما فيه، وهو ما يميزه عن كافة الموجودات، وهو ما يقربه من أعلى الموجودات، و هذا العقل يبدأ مع الإنسان منذ صغره بداية مادية، إلا أنه يستطيع أن يرتقي به حتى يصل إلى غايته في أن يكون خالدا بأن يزينه بالعلم والحكمة، بالعقل يحيط الإنسان بالطبيعة ويكون مستعليا عليها ومتحكما فيها، وهكذا يؤكد العامري على أهمية العقل، ليس بكونه فقط أعلى قوى النفس الإنسانية، وليس فقط باعتباره أعلى الموجودات الأرضية شرفا ورتبة، وليس فقط باعتباره مساعدا للإنسان في الارتقاء بنفسه إلى العالم الأعلى ومحفظاً للفضيلة، بل إن الإنسان بالعقل يحقق لنفسه الخلود، ويتحول من كونه موجودا طبيعيا مشاركا للحيوان في مرتبته إلى كونه موجودا عقليا مشاركا للعالم العلوي في المعرفة والخلود.

المعرفة الإنسانية

والمعرفة هي ما تميز بين أفراد البشر، فبدونها يصير الإنسان قريبا من مرتبة الحيوان، وبامتلاكها يصير موجودا خالدا مطلعا على الحكمة والمعرفة. هي ما تعطي للإنسان هذا التميز عن الكائنات الأرضية، والمعرفة ممكنة للإنسان، ولذا ينقد العامري كل من أنكر إمكانية المعرفة، وهؤلاء في نظره يمثلون طائفتين: واحدة قديمة هي السوفسطائية، وأخرى معاصرة له وهي بعض الفرق الكلامية.

وطرق المعرفة متعددة، منها المعرفة الحسية وأخرى عقلية وثالثة ذوقية، بل ينقد كل من يقصر المعرفة على أداة واحدة سواء كانت العقل أو الحس.، إذ أن المدركات الخارجية لابد فيها من وجود الحواس والقوى الحسية لإدراكها والشعور بها، كذلك لا تتم المعرفة بالحس وحده، باعتبار أن المعاني العقلية لا يمكن إدراكها عن طريق الحس، والاتجاه الصحيح هو الموافق للحس والعقل معا، فالمعرفة تتم بالأداتين الحسية والعقلية. فالقوة الحسية فقط قاصرة عن استخلاص الأفكار والمعاني وتحتاج إلى القوة العقلية، وكذلك القوة العاقلة لا تقدر على معرفة المركبات إلا من جهة الحس، فهاتان القوتان مكملتان لبعضهما البعض، أو كما قال العامري إن الحسيات معابر إلى العقليات.

ويتعرض العامري لطبيعة المعرفة ويقسمها إلى معرفة حسية وأخرى عقلية وثالثة قبلية، ويرى أن الحس هو أحد طريقي العلم لأن الإحساس نوع من أنواع الإدراك، ومن فقد حسا فقد علما، ويدلك على ذلك باستفاضة عند الحديث عن الإدراك بحاسة البصر، وكان اختياره لهذه الحاسة دون غيرها راجعا إلى أن شرحه لعمل هذه الحاسة سيوضح طريقة عمل الحواس الأخرى في الإدراك الحسي،

وأيضا لأن الإبصار من الموضوعات الصعبة الدقيقة التي اختلف حولها الإنسان، بالإضافة إلى وجود آراء حاولت أن تنفي العلاقة بين الحس والإدراك، وهو ما نقده العامري.

والمعرفة العقلية هي الشق الثاني من الإدراك، والعقليات تطلق على معرفة العلة والمعلول، القوة والضعف، الجمال والقبح، التشاكل والتضاد، العدالة والجور، الفضيلة والرذيلة، الوجود والعدم، العلم والجهل، وكل هذه التصورات هي ما قصد بها العامري العقليات التي لا يمكن إدراكها إلا باستخدام العقل.

ويتم الإدراك العقلي إما بالبعد نهائيا عن الحس، أو بأخذ مقدمات من الحس باعتبار أن الحسيات معابر للعقليات، فالمعرفة قد تبدأ بالحس ولكنها مقدمة للوصول إلى العقل، والمعرفة العقلية ليست من أنواع المعارف البسيطة، بل تحتاج إلى خطوات تسبقها للوصول إلى المعرفة الحقيقية، قد تأتي بهذه المقدمات من الحس، وقد تأتي من العقل وحده.

وهناك أفضلية للمعرفة العقلية على الحسية، فالحسية مقدمة وخادمة للعقلية، ومن أقوال العامري المأثورة في تفضيل المعرفة العقلية على الحسية:

- أن المغمض من أرباب الحكمة يدرك مالا يدركه المحدق ببصره.
- أن الحس محطوط عن سماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس.
- أن الحس لا قيمة له بدون العقل.
- أن الحس ضيق الفضاء والعقل فسيح الجو واسع الأرجاء.

والعلوم متنوعة، منها العلوم النقلية، ومنها العلوم العقلية، تتكون العلوم النقلية من ثلاثة علوم يضاف إليها علم رابع يعد مدخلا أو أداة لهذا العلم، والعلوم النقلية هي: علم الكلام، علم الفقه، علم الحديث، بالإضافة إلى علم اللغة الذي هو آلة لهذه العلوم.، وهذه المجموعة من العلوم النقلية أضاف إليها اللاحقون علوما أخرى، كما حددها ابن خلدون بعد ذلك فأضاف إليها علوم مثل علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، وعلم الأخبار وعلم الرؤيا، وغيرها.

والعلوم العقلية عند العامري تنقسم إلى ثلاثة أقسام يضاف إليها علم رابع يعد أداة أو مدخلا لهذه المجموعة، وتضم العلوم العقلية علم الإلهيات، وعلم الرياضيات وعلم الطبيعيات، ويأتي المنطق كالآلة لهذه العلوم.

ولكل صنف من هذه العلوم فائدة للإنسان، فالعلوم العقلية الفلسفية تحقق للإنسان كما له باستكمال فضائله ومعرفة حقائق الوجود والسيطرة عليها، كما يحقق كل علم فيها فائدة كبيرة تسير

حياة الإنسان وتمكنها من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته.

أما العلوم الدينية النقلية، فهي لا تهدف إلى مصلحة الفرد الواحد، بل تهدف إلى مصلحة المجتمع فلم يأت دين من الأديان للنفع الخاص والفائدة الجزئية بل قصد إلى المصلحة العامة الكلية، ولكل علم من العلوم النقلية فائدة للإنسان.

والجمع بين العلوم العقلية والعلوم النقلية يحقق للإنسان فائدة أكبر، من أجل هذا سعي العامري إلى التقريب بين الحكمة والشريعة، وهي التي سعي وراءها كل فلاسفة العصور الوسطى، فبحث في النصوص الدينية ما يؤكد رأيه من ترحيب ديني بالمعرفة والعلم بغض النظر عن مصدرها.

ولما كانت الفلسفة في عصر العامري توازي العلم بمعناه الواسع، كان حريصا على تأكيد ضرورة المعرفة والعلم ودفاعه عن الفلسفة ضد بعض الاتجاهات التي ظهرت في عصره، وزعمت أن العلوم الفلسفية مضادة للعلوم الدينية، وقد عاش العامري في عصر أتهم فيه الفلاسفة بالكفر وليس من قبيل المصادفة أن يلقب العامري من خصومه بأنه صاحب الفلسفة أو صاحب الفلاسفة.

ويصف العامري عصره بأنه عصر عظمت البلوى فيه، لأن بعض رجال الدين أوهموا الناس بأن الملة مضادة لأهل البصيرة، وأن من فكر في آيات الله في الخلق ومال إلى معرفة شئ من آثار الحكمة فقد تدنس بالخلاعة والعناد، واتسم بالزندقة والإلحاد، أما العامري فيرى أن من استخف بالحكمة أهلك دينه.

ولما كانت هذه هي قيمة الفلسفة في نظر العامري، كان كل من حاول هدمها كان يهدم الأساس العلمي والثقافي الذي تقوم عليه الحضارة والدين، وهذا الموقف المتعنت من الفلسفة أدى إلى الإضرار بالدين ذاته، ويصف العامري كل من حاول هذا بأنهم طوائف بلغوا من عظيم ضررهم أن صيروا العلوم سبة لدى الدهماء وإصابة الحكمة نقيصة عند الرؤساء، بل صيروا الإسلام على شرفه وقوة أركانه عرضة لطعن الطاعنين وهدفا لثلب الملحدين.

فالكمال يأبي للإنسان من الإلمام بالعلوم النقلية والعقلية، وليست الفائدة في تحصيل المعرفة فقط بل في تحويل هذه المعرفة إلى عمل، إذ أن الجوهر الحقيقي للإنسان يكتمل بالعلم والعمل، أو عندما يتحول العلم إلى عمل، وهذا العلم لا يقف عند حد علم واحد، بل يشمل كل العلوم التجريبية والنقلية، وبالجمع بينهما يتحقق الكمال والإكمال، ويصبح مالكهم هو الإنسان الكامل الذي عرفه العامري بأنه هو أغزرهم عرفانا للحق وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق.

علاقة الإنسان بالله تعالى

وهي علاقة ينظر إليها العامري من جهتين، طريق هابط من الله للإنسان، وطريق صاعد من الإنسان إلى الله، الأول يبين تصوره للعناية الإلهية والخير الإلهي الذي يحيط بالإنسان والعالم، والثاني يبين سلوك الإنسان من أجل تحقيق هذا الخير.

وصور العناية الإلهية بالإنسان متعددة منها العام ومنها الخاص، العام يتمثل في ما يوجد من نظام وعناية كونية، سواء بالإنسان أو بغيره من موجودات الكون، أما التصور الخاص، فهو للإنسان وحده ممثلا في التشريع والأديان التي يضعها الله للإنسان ويحدد له فيها سلوكه ليصل إلى خيره.

وفي مجال الإلهيات يعرض العامري أدلة وجود الله تعالى، ويتم الإثبات عن طريق ملاحظة ما في الكون من عناية ونظام، وهو طريق استخدمه بعده الفيلسوف ابن رشد، ثم عرض للتصورات البشرية لطبيعة الذات الإلهية، ورأى أن البشر قد اختلفوا في هذه التصورات، ولا يرجع العامري هذه الاختلافات إلى طبيعة الذات الإلهية، وإنما يرجعها إلى تفاوت العقول البشرية وقصور فهمهم عن إدراك حقيقة تتجاوز معارفهم.

ويؤكد العامري بإثبات وجود الله وجود العناية، فهو يربط بين ما يوجد في الكون من نظام وعناية بوجود الله، ويرى أن كل من يرفض وجود العناية هو ذات الوقت رافضا للوجود الإلهي، ولذا ينقد أصحاب المذهب المادي المنكر لوجود عناية إلهية، كما ينقد من أنكر بوجود سببية في العالم، ولذا أقام العامري، كما أقام ابن رشد من بعده أدلة وجود الله بالنظر إلى الطبيعة، ورأي أن هذا المسلك هو المسلك الذي أشار إليه القرآن في آياته المختلفة، وأن من أراد معرفة الله تعالى معرفة تامة عليه بمعرفة مخلوقاته.

فالعناية واضحة في الكون، والله مصدر الخير منه، ولكن الخير يتجلى بدرجات متفاوتة، وقد تظهر بعض صور الشر، ولكنه يبرر هذه الشرور، ويرى أنها راجعة إلى وجود نظام معين يسير عليه العالم يفترض في داخله وجود الشر، لأن العالم في تغير وحركة، وكل تغير فيه خير للصورة الجديدة لأنه إيجاد وفيه شر للصورة القديمة لأنه فناء، وهذه الشرور القليلة الطارئة لا تمنع من القول بأن الخير هو الغالب على الوجود.

هذه النظرة التفاؤلية هي ما سيصرح بها بعده ابن سينا عندما رأى أن الله قد خلق هذا الكون على أفضل صورة، وأنه خلقه للخير، وأن الشر بالذات لا وجود له، لأن الشر المطلق عدم مطلق، ولا يوجد عدم بإطلاق بل الخير هو دائما الأساس والتغير دائما للأفضل، وحتى ظاهرة مثل ظاهرة الموت

يفسرها بما يوحي بأنها خير للإنسان لأنه بها يحقق كماله في العالم الآخر فهي خطوة للحصول على البقاء الدائم والسعادة الأبدية.

ويتكلم العامري عن العناية الإلهية الخاصة بالإنسان، وهي منحة الشرائع والأديان.، فهي وسائله للوصول إلى تحقيق الخير المطلق، ولذا يصفه بأنه المنحنى للإنسان من الوقوع في الشر، ويوجب على الإنسان الالتزام به ليس بأعمال وعبادات خارجية فقط، بل الدين يخاطب الإنسان من الداخل أكثر، لأنه يخاطب الاعتقادات، والإيمان يجب أن يسبق العمل، ويجب معرفته قبل العمل، ولا يصح العمل دونه، بل قد يكون عملا واحدا، أحدهما يتم بإيمان فيكون نافعا، وآخر يتم بدون إيمان فيكون فاسدا.

فالأعمال. أي العبادات. وحدها بدون اعتقاد سليم هي في نظره رياء لا يقبل عند الله، وينادي أصحابها في الآخرة في عداد المنسلخ عن العقيدة الجاحد للجزاء والمثوبة، ومن هنا اعتبر أن العبادات وحدها لا تكفي لتحقيق خير الإنسان، بل يجب إضافة الاعتقاد الصحيح إليها، لأن العلم يسبق العمل والإيمان يسبق العبادة.

وهكذا يصبغ العامري تصوره لوجود الإنسان على الأرض بصفة تفاؤلية تتسم بالخير والعناية في كل تفصيلاتها الدقيقة، سواء كانت عناية بالإنسان كأحد موجودات العالم الطبيعي، أو كعناية إلهية تخص الإنسان وحده باعتباره خليفة الله على الأرض وأشرف مخلوقاته وهي العناية المتمثلة في بعث الرسل بالأديان والشرائع.

- الفعل الإنساني

يعد هذا الموضوع أحد الموضوعات الهامة التي أثيرت في الفكر الإسلامي ودارت حول حدود القدرة الإنسانية وعلاقتها بالقدرة الإلهية، أو ما عرف باسم القضاء والقدر، وقد عرف العامري هذه المشكلة ورصد لها رسالتين من مؤلفاته الأول بعنوان "إنقاذ البشر من الجبر والقدر"، والثانية بعنوان "التقرير لا وجه التقدير".

وقد انقسمت الاتجاهات الفكرية في ذلك العصر إلى ثلاثة اتجاهات:

- **الاتجاه الأول:** أرجع الفعل بكامله إلى الله وأن الإنسان مجبر في كل أفعاله ولا قدرة ولا إرادة له، ومثل هذا الاتجاه أصحاب المذهب الجبري.

- **الاتجاه الثاني:** أرجع الفعل كله إلى الإنسان، ومثل هذا الاتجاه أصحاب الحرية من قدرية ومعتزلة.

- **الاتجاه الثالث:** توسط بين الاتجاهين السابقين، فلم يمل إلى الجبر المطلق ولم يصرح بحرية

مطلقة، وقد وقف أصحاب هذا الاتجاه على أبعاد مختلفة في هذا التوسط بين الميل إلى أحد الطرفين دون الآخر، فمنهم من مال إلى الحرية، ومنهم من مال إلى الجبرية.

ويشير العامري إلى صعوبة البحث في مسألة الفعل الإنساني ويرى أن، المنهج الملائم في هذه الصعوبة هو الالتجاء إلى العقل، ولا يلجأ إلى النصوص الدينية إلا في النادر القليل، ودلل بذلك على أن الاتجاهات الإسلامية المتنازعة قد اختلفت في آرائها نتيجة لجوئها إلى النصوص الدينية، وحاولت كل طائفة أن تؤيد رأيها بالآيات القرآنية، وما وجدته من آيات يخالف آراءها حاولت تأويله، فالجبرية والقدرية مذكوران في النصوص الدينية، فلابد من الرجوع إلى العقل لحل الإشكال فيها.

يبدأ العامري مسألة الفعل الإنساني بعرض مقدمة فلسفية يبين من خلالها أن الإنسان تصدر عنه أفعال شتى قد توجد فيها اختلافات، كل واحد من هذه الأفعال والحركات لها دواع وأسباب مختلفة ويمكن أن ينظر إليها من عدة جوانب مع مراعاة العوائق التي تعترضها والتمييز بدقة فيها حتى نعلم ما هو فعل الإنسان وما هو مجبر عليه، والأفعال التي تصدر عن الإنسان نوعان، أفعال إرادية وأفعال ضرورية، كل نوع يضم تحته فرعين، الأفعال الإرادية تضم الأفعال الفكرية والشوقية، والأفعال الضرورية تضم الأفعال الطبيعية والقهرية، والأفعال الإرادية هي ما يكون للإنسان قدرة عليها، أما الأفعال الضرورية فليس للإنسان فيها اختيار، لأنها خارجة عن إرادته وتخضع لأحكام الطبيعة. وبحث العامري علاقة الفعل الإنسان بالقضاء والقدر، أي بالعلم الإلهي السابق ورأي أن هذا العلم الإلهي لا يؤدي إلى الجبر، لأن الإنسان عندما يختار فهو يختار بين أطراف متعددة، ويكون اختياره حينئذ حراً، لأنه لا يعلم شيئا عما هو مسجل في العلم الإلهي.

وقد رفض العامري المذهب الجبري، كما رفض مذهب التفويض المطلق، وأخذ بمذهب وسط بينهما، لأن الله هو معطي القدرة للإنسان، والله هو ميسر الأسباب الخارجية. وهو ما يعرف بالتوفيق، واعتراف الإنسان بوجود التوفيق والخذلان هو إقرار بدور الأسباب الخارجية في تحقق الفعل الإنساني أو منعه، فهناك ارتباط بين الاختيار الإنساني والأسباب الخارجية، وهذه الأسباب ليست في مقدور الإنسان، وإنما فعل من الله. والفعل الإنساني لا يتم بقدرة الإنسان وحده، بل بتوفيق الله وتيسيره، فللإنسان قدرة ولكنها تتم في إطار النظام الكوني الذي هو فعل الله، ووجود القضاء الإلهي السابق لا يعني إثباتاً للجبرية وإنما للإنسان أفعال في حدود ما أتاح الله تعالى له.

- السعادة والخير المطلق:

تعد السعادة من الأمور التي شغلت فكر الإنسان منذ القدم، وهام بها ولازال يبحث عن حقيقتها

ويسعى وراءها حتى الآن، وجدها البعض في اللذة، ووجدها آخرون في الفضيلة، وذهب البعض إلى أنها في المتعة وذهب آخرون إلى أنها تتحقق في الواجب.

وقد تناول العامري موضوع السعادة باعتبارها الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان من وراء علمه وعمله، ويصرح بنوعين من السعادة إحداها تتعلق بالعلم والأخرى تتعلق بالعمل، وقسم السعادة الإنسانية إلى نوعين، أسمى الأولى سعادة إنسية والأخرى سعادة عقلية، العقلية أسماها بالسعادة المطلقة ينال صاحبها بها أفضل الخيرات من بدنية ونفسية، والسعادة الأخرى مقيدة، وعلى الرغم أن السعادتين صادرتان عن الإنسان إلا أنهما تختلفان تمام الاختلاف، في الموضوع والقيمة، فمن حيث الموضوع، فالسعادة العقلية موضوعها العقل ولذاته والسعادة الإنسية موضوعها البدن وقواه، السعادة العقلية تطلب السعادة لذاتها، والإنسية تطلب لتحقيق أغراض الإنسان، أما من حيث القيمة فالعقلية تامة، والإنسية ناقصة.

والسعادة هي الخير المطلق للإنسان لأننا نرغب فيها لذاتها، لذا فهي وسيلة لتحقيق شئ آخر، فالغنى والمجد والقوة لا ترغب فيها لذاتها، لذا فهي وسائل لتحقيق السعادة، ولكي يسعد الإنسان لابد أن يعرف خيره الحقيقي ويسعى إليه أما إذا فشل فلابد أن هذا راجع إلى وجود أسباب على الإنسان معالجتها.

هذه الأسباب يسميها العامري أسباب الشقاء التي تفوق عن الوصول إلى السعادة ومن أسباب الشقاء، الجهل وعدم التجربة والجور وعدم الصبر، فالجاهل يحب الخير ولكنه لا يفضله، وقد يكره الشر ولكنه يفعله بعدم تبصره ومعرفته، يضاف إلى هذا تسلط شهوات الإنسان عليه أو تعلم عادات سيئة فاسدة واعتيادها حتى تتمكن منه.

ويرصد العامري طرق القضاء على أسباب الشقاء، بأن على الإنسان ان يعرف الأسباب أولا ويحددها، ثم يحاول إزالتها ويرجع الأسباب المتعددة إلى مصدرين أساسيين هما الجهل والجور، الجهل علاجه العلم، والجور علاجه الصبر، فالعلم يحصل به الإنسان معرفة طبيعة الجميل والقبيح، الخير والشر، اللذيذ والمؤلم، ويبتعد عن الشيء ويقترب من الخير يبتعد عن الرذيلة ويقترب من الفضيلة.

والإنسان السعيد بالسعادة الحق هو من امتلك المعرفة الحقة. ويتم هذا بسيطرته على رغباته وشهواته والتزام العفة وترقية العقل ومعرفة الخير الحقيقي والسعي إليه والصبر على المجاهدة والاستمرار في العلم، وإذا استطاع الإنسان الالتزام بهذا وصل إلى السعادة القصوى، وهي سعادة

ترتبط بفضيلة المعرفة ومحبة الحكمة.

إلا أن هذه المرتبة من السعادة قد لا تتيسر لكافة البشر، لأنها تحتاج إلى جهد يفوق قدرة الكثيرين، فيضع العامري للإنسان مرتبة أخرى من السعادة هي في مقدور البشر جميعا، وهي ما أسماها بالسعاة الإنسية، وهي المختصة بالجانب الأخلاقي وتدور حول الفضائل الخلقية.

- الأخلاق الإنسانية:

والأخلاق تحقق للإنسان نوعا آخر من السعادة، وهي ما أسماها العامري باسم السعادة الإنسية، وهي سعادة متاحة لكل البشر وهي مختلفة عن العقلية أما الكثرة العامة فعليهم اكتساب نوع آخر من السعادة، وهي سعادة ناتجة عن الفضائل الخلقية.

وقد اهتم العامري بالجانب الأخلاقي مما دعا أحد الباحثين المعاصرين، وهو محمد أركون، إلى وصفه بأنه فيلسوف أخلاقي، والأخلاق هي الخير والسعادة المتاحة لكافة البشر، ولذا أسمي الفضيلة الخلقية باسم السعادة الإنسية، وليس المطلوب امتلاك السعادة العقلية لكل أفراد البشر، لأنه ليس ممكنا أن جميعهم حكماء، وإنما المطلوب والمتاح لهم أن يكونوا أصحاب فضيلة، وهذا يتحقق بالأخلاق فالفضيلة الخلقية ضرورية لترفع الإنسان درجة عن بقية الكائنات الأرضية وبهذا تحقق له الدرجة الأدنى من السعادة، ثم تأتي السعادة العقلية لترفع البعض درجة أعلى عن بقية البشر، وتسمى السعادة المطلقة. ويقسم العامري الفضائل إلى قسمين، فضائل عقلية مثل العلم والعقل والحكمة وهي التي تحقق للإنسان سعادته المطلقة، وفضائل خلقية مثل الطهارة والعفة والشجاعة، وهي التي تحقق للإنسان سعادته الأدنى.

والإنسان الفاضل هو الإنسان الذي تحرك أفعاله قواه الناطقة وليست قواه الشهوانية أو الغضبية، والفضيلة وسط بين رذيلتين، فالتوسط في الأفعال والأحوال محمود، والردئ يتولد من الإفراط أو التفريط، فالعفة مثلا وسط بين الشر وضعف الشهوة، والكرامة وسط بين التكبر والوضاعة والحياء وسط بين الخلاعة والخجل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن.

والفضائل مكتسبة تحتاج إلى العلم والإرادة والاستمرار حتى تصير ملكة مكتسبة للإنسان، فالإنسان يحتاج لكي يكتسب الفضائل إلى تعلمها ثم تكرارها حتى تصير عادة.

وللعادة أهميتها في تحقيق الفضائل، لأن الخلق هو عادة مكتسبة بالتكرار وفي إمكان الإنسان أن يكتسب خلقا ما بعد تعلم وتكرار، والتعلم يبدأ من الصغر سواء من الأسرة أو من المربي، والتكرار يحتاج أحيانا إلى استعمال القهر للالتزام به. واكتساب الفضائل ليس قاصرا على الإنسان في الصغر، بل هي حالة واجبة على الإنسان في كل وقت، فإذا أخرج الإنسان من مستوى الأسرة ، تناولته الدولة، ويعرض العامري لدور السائس أي الرئيس أو الحاكم في تحقيق الفضائل للرعية. وقد خصص لهذا

الأمر جزءاً كبيرا من كتابه "السعادة والإسعاد".

وصلاح الإنسان خطوة أولى وضرورية لصلاح المجتمع، لأن المجتمع يتكون من مجموعة أفراد، إذا صلح الفرد صلحت الأسرة وصلح المجتمع، فالإصلاح الأخلاقي خطوة أولى لإصلاح المجتمع ككل، ولا يصلح المجتمع إذا كان مكونا من أفراد غير صالحين، وهكذا تتحول السعادة من كونها خاصة بطبقة معينة إلى فضيلة وسعادة لجميع أفراد المجتمع وتحقق السعادة للجميع، وهذه السعادة تحقق الفضيلة للفرد والمجتمع من خلال مجموعة من العلاقات الاجتماعية السليمة التي حددها العامري بأربعة أنواع، علاقة الرجل بزوجته، وعلاقة الوالدين بأبنائهما وعلاقة المالك بأملاكه، وعلاقة الرئيس مع رعيته.

مصير الإنسان:

خصص العامري كتابه "الأمد على الأبد" لتناول مصير الإنسان، وهو في مقدمة هذا الكتاب يشير إلى صعوبة هذا البحث، وأنه من الموضوعات التي لم يكرس لها الفلاسفة مؤلفات خاصة، ولهذين السببين خصص هو مؤلفه "الأمد على الأبد" لبحث مصير الإنسان والرد على ما أثير حوله من مشكلات.

وتفسير العامري ظاهرة الموت على أنها ظاهرة طبيعية للإنسان، وأنها مصير كل كائنات العالم الأرضي ويعرض أسباب خوف الإنسان من الموت ويرد عليها، ويقدم لقرينه الخاص، وهو في عرضه لهذا الموضوع يجمع بين التفسير العلمي الفلسفي والتصور الديني.

ويشير العامري إلى أن الموت هو كمال للإنسان وليس نقصا، أولا من جهة كونه موجودا طبيعيا، وثانيا من حيث إكماله للمعرفة، فمن حيث كونه موجودا طبيعيا فالموت هو حالة طبيعية لكل كائن فاسد، والإنسان باعتباره أحد هذه الموجودات فهو كائن مائت. فالإنسان له ثلاث ولادات يمر بها منذ خلقه حتى موته، الأولى ميلاده كنطفة في الرحم، والثانية ميلاده في الدنيا بخروجه كجنين من الرحم، والميلاد الثالث والأخير هو خروجه من الدنيا إلى الآخرة.

فالإنسان منذ وجوده إلى اكتماله يمر بهذه المراحل الثلاث أو الولادات الثلاث إلى مرحلة كونه نطفة ثم مولودا ثم خروجه من الحياة إلى الموت، فكأن الموت بهذا التصور طبيعي للإنسان ومرحلة من مراحل اكتماله، أو هو ميلاد آخر له، وهو ميلاد ليس لعبة موت.

والموت أيضا كمال للإنسان من حيث المعرفة، ذلك أن العامري يعتبر أن معرفة الإنسان في الدنيا لا تعد معرفة كاملة أو تامة، لأن الإنسان في الدنيا يكون مرتبطا بجسده، وتكون المعرفة حينئذ غير خالية من أثر من آثار الحواس، وبذلك تكون معرفة الإنسان للمعاني الشريفة ليست معرفة مباشرة، وإنما هي معرفة مأخوذة من الدين، أما إذا فارقت النفوس البشرية أجسادها استطاعت أن تتعرف

على هذه المعاني الشريفة، إلا أن هذه التبريرات التي قدمها العامري لتفسير ظاهرة الموت لم تغض على كراهية كثير من البشر له، ويستشعر العامري هذا الأمر فيحاول أن يقاومه بأن يدفع عن الإنسان خوفه من الموت نتيجة جهله لحقيقته.

ويتساءل العامري، إذا كان الموت مرحلة من مراحل حياة الإنسان، فلماذا يخشاه؟ ويخفف العامري من وطأة الخوف من الموت فيبين أنه خير وغاية ونهاية لحياة الإنسان في الدنيا، وهو وسيلة الإنسان للانتقال إلى حياة أفضل وخلق أعلى، إلا أن هذا التحليل الذي يقدمه لدفع الخوف من الموت قد لا يكفي الكثيرين، ومازالوا يخشون الموت، ويستشعر العامري هذا الإحساس، ويحاول أن يبحث عن السبب الحقيقي وراء الخوف من الموت ويرجعه إلى الخوف من العقاب وليس خوفا من الموت ذاته. فلا يخشى الموت إلا من ثقفت ذنوبه.

لذا يخاطب العامري البشر عامة ويدعوهم إلى التماس طريق الخير في دنياهم لكي يصلوا إلى الثواب في الآخرة، أما إذا صار الإنسان في الدنيا ضمن زمرة البهائم الذين لا يشغلهم من حياتهم سوة تحصيل اللذات الحسية وصرف الهمة إلى التمتع باللذات الدنيوية كان الإنسان هنا في درجة الشقاء، فالخوف الإنساني من الموت لا يرجع إلى الموت ذاته وإنما هو خوف من العقاب التالي على الموت فالموت كمال للإنسان وليس نقصا له، والإنسان الكامل الفاضل هو الإنسان الذي يستحب الموت ولا يغتم من وروده عليه.

ولا يعنى العامري بأن الموت خير للإنسان أن يسعى إليه الإنسان بفعله بل يظهر محبته للحياة فلا يدعو الإنسان إلى إهلاك نفسه، لأن الغرض من وجود الإنسان في هذه الدنيا هو عمارة العالم السفلي مدة من الزمان وأن وجوده في الحياة وخروجه منها ليس باختياره وإنما بإرادة الله.، فهو خالق هذه البنية الإنسانية وهو المالك الوحيد لإفنائها ودور الإنسان في الدنيا هو إصلاح نفسه قبل الموت لينجح في هذه الدار ويصل إلى السعادة الحقة في الدار الآخرة.

وهكذا عشنا مع العامري في تجواله حول الإنسان كجسد وفكر وعقل ونفس، وعلم وعمل، وبرز العامري كأحد كبار مفكري عصره مناديا بأكثر الأفكار المعروفة في وقته والتي سبق أن نادى بها الكندي والفارابي واختلف عن معاصريه في بعض الأفكار وتشابه معهم في بعضها، مما يدل على خصوبة فكره ويدل أيضا على أن المناخ الفكري في هذا العصر كانت له سمات متشابهة، وظهر العامري على مستوى لا يقل عن مستوى كبار مفكري هذا العصر، بل ظهر باعتباره أحد الخيوط الرئيسية التي شكلت النسيج الفكري والثقافي لهذا العصر، ولم يقل مكانة وعمقا وتحليلا عن كبار فلاسفة هذا العصر الذهبي للفكر الإسلامي.

حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية *

نموذج السودان

الباقر العفيف**

مقدمة

موضوع هذه المداخلة يجمع بين اختصاصين مهنيين لديهما فلسفة حقوق الإنسان والإسلام، وارتباطهما بوضعية بلادي؛ السودان. فالنموذج الذي قدّمه السودان في الوقت الراهن جعله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية حقوق الإنسان، لأن هيمنة الخطاب الإسلامي في السودان جاء مقروناً بأبشع أشكال انتهاكات حقوق الإنسان، ويكفي في هذا المقام القول إن عار جريمة الرّق قد أصبح ملتصقاً باسم بلادي مما جعل السودانيين في المهجر يتلفّتون حولهم قبل أن يكشفوا عن هويّتهم السودانية، ومما جعل بعض الأطفال السودانيين في أمريكا خاصة يرفضون الذهاب لمدارسهم خوفاً من مواجهة زملائهم الذين تخلّوا عن وجبة الفطور لكيما يخصّص ثمنها لتحرير المستعبدين في السودان. وهذا يجعلنا نتساءل لماذا كان الحال هكذا؟

ولكن قبل الإجابة علي هذا السؤال أود أن أنفق بعض الوقت لمناقشة عنوان مداخلتي. فنحن كثيراً ما نسمع الناس يتحدّثون عن "حقوق الإنسان والإسلام"، أو "حقوق الإنسان في الإسلام". وما أود قوله هنا أن استخدام مصطلح (إسلام) هنا بهذه الطريقة هو في أحسن الأحوال غير مُحَدَّد وغير دقيق، وفي أسوئها دليل علي التعالي والتماهي مع الله. وذلك لأنه ليس هنالك فهماً واحداً متَّفَق عليه يمكن أن نُعَيِّنه ونطلق عليه بثقة صفة إسلام وبالتالي نبحث فيما إذا كان داعماً لحقوق الإنسان أم لا. فعندما نقول "**إسلام**" فنحن نشير الي مصادر الدين الأساسية وهما القرآن وحياة النبي محمد وقد تم فهمهما وتفسيرهما فهما وتفسيراً يختلف باختلاف المذاهب والأشخاص، وباختلاف الزمان والمكان.

* ألقيت كمحاضرة بعنوان Islam and Human Rights. Sudan State في قسم الدراسات الأفريقية في جامعة نورث كارولينا بالولايات المتحدة، وترجمها لرواق عربي بكري جابر

** الباقر العفيف، كاتب سوداني ومحاضر في جامعة مانشيستر- انجلترا

وقد أدّي تناقض وتصادم هذه التفسيرات ببعض الناس الي أن يتحدثوا عن الإسلام بصيغة الجمع، والآن تري الناس عادة يتحدّثون عن إسلام السعودية وإسلام إيران وإسلام باكستان وإسلام طالبان وإسلام السودان الخ، وذلك نسبة لما يرونه من تباين. وبالطبع فهناك ميل طبيعي، أو بالأحرى غير طبيعي، لدي الكثيرين للمطابقة بين عقلهم وعقل الله، فهم يُسْقِطون فهمهم الخاص لمصادر الدين علي مُرَاد الله ومن ثمّ يُسَمُّونه الإسلام، مما ينطوي علي اعتبار أنّ ما عداه ليس بإسلام. ولذلك فإني أُفضِّل استخدام مصطلح الشريعة الإسلامية بدلا عن الإسلام. فنصوص الشريعة الإسلامية معروفة ومحدّدة، وهي كذلك نصوص مقَعّدَة في الفقه الكلاسيكي، وقد أعيد فهمها وشرحها عبر القرون وحتى هذه اللحظة. لذلك نستطيع أن نبحث فيها ونخلص إلي إذا ما كانت مراعية لحقوق الإنسان أم لا. فالشريعة الإسلامية نصوص قرآنية أو نبوية، وهي تمثِّل القاعدة التي يتأسَّس عليها الفقه الإسلامي. وعلي ذلك يكون الفقه هو محاولة التعبير عن النصوص المقدّسة بصياغات بشرية. وأكبر العقبات التي تواجه الثقافة الإسلامية هي الظن بسرمدية الشريعة الإسلامية، أي سرمدية النصوص التي يتأسس عليها الفقه الإسلامي. وأنه ليس من شأن البشر استبدال نص مكان نص مع إنها تمثِّل في مجموعها اختياراً بشرياً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسياق الزمني الذي نزلت فيه. والعقبة الأخري هي أن هناك توحيداً ما بين الصياغات البشرية ومصادرها الإلهية. فالناس عادة يخلطون بين التشريع والأصول التي يقوم عليها مما أدّي لتقديس الفقه بشكل واضح، وبالتالي فبدلاً من أن يتخِّذ التشريع السمات البشرية من مرونة، وقابلية للتطوُّر، والتغيير بتغير الزمان والمكان، اتّخَذَ سمات القداسة الإلهية ومن ثمّ تكلّس، وتحجّر، وجمد، وأشاح بوجهه عن الحياة وهي تسيل بالحيوية وتتدفّق بالحركة والتجدُّد. وهذا ما جعل العلاقة بين الشريعة والمجتمع علاقة مقلوبة تجعل الشريعة طالة علي التاريخ، مشرفة علي المجتمع، غير متأثرة به. وهذا تحديداً يمثِّل أكبر عقبة تواجه المجتمعات المسلمة وهي تحاول الجمع بين مكتسبات المدنية المعاصرة والمحافظة علي هويَّتِها الإسلامية دون أن تعرف كيف تحقق ذلك.

منذ فجر الإسلام كان هناك صراع مستمر بين مدرستين في التفكير عُرِفتا في الفكر الإسلامي بمدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. ويمكن تتبُّع جذور هاتين المدرستين في أثناء حياة النبي محمد في اثنين من صحابته هما أبوبكر وعمر. ففي الوقت الذي كان فيه أبوبكر لا يجادل النبي مطلقاً أو يراجعه في شئ، بل كان مثل الظل بجانبه، كان عمر علي النقيض من ذلك، فقد كان يجادل ويحاجج ويراجع النبي الكريم. ومثال ذلك ما حدث في صلح الحديبية. فعندما عزم النبي علي زيارة البيت الحرام في السنة الثامنة للهجرة علي رأس مجموعة كبيرة من المسلمين، رفض أهل مكة السماح لهم بدخولها علي أن يعودوا في العام المقبل. وأوشكت الحرب أن تقع بين الفريقين. وفي أثناء

المفاوضات اعترض أهل مكة علي استخدام عبارة "رسول الله" مقرونة باسم محمد. وتوصّل الطرفان الي اتفاق اعتُبِرَت بعض بنوده مجحفة في حق المسلمين ومهينة لهم. وكان عمر بن الخطاب من الرافضين لهذا الاتّفاق، وجري بينه وبين النبي حواراً يحاول فيه إثناء النبي عن رأيه. وكان يقول للنبي "لم نعط الدَّنية في ديننا" ويرددها مراراً وتكراراً مما أغضب أبوبكر فأمسك بعمر من لحيته وهزّه قائلاً له "إنه رسول الله فالزم غرزه".

نلاحظ هنا أن موقف أبي بكر موقف تصديق واتّبَاع، وعدم نقاش. والدّرس المستخلص من هذا الموقف هو أنه ما دام المرء يؤمن أن محمداً مبعوث من الله فما عليه سوي الثقة، والطاعة العمياء، والإتّباع. ولقد كان أبوبكر الخليفة الأول للنّبي وقد سار إبّان خلافته القصيرة علي نهج التقليد للنبي، ومعروف عنه أنه لم ينشئ حكماً لم يُنشِئْه النّبي قط كما أنه لم يحد عن حكم أمضاه النبي قط، وكان يقول إنما أنا متّبع غير مبتدع، وما عبارته الشهيرة "و الله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدّونه لرسول الله لقاتلتهم عليه حتي يؤدونه لي" إلا تجسيداً لهذا النهج. وعلي النقيض من ذلك كان عمر بن الخطّاب الذي أنشأ في فترة خلافته الكثير من الأحكام الجديدة، وأبطل أحكاماً قائمة ورد بعضها في القرآن وعمل به النبي وأبوبكر قبله مثل سهم المؤلّفة قلوبهم. وقد كان رأيه في ذلك يستند الي مصلحة المجتمع. ففي حين يمثّل أبوبكر التقليد، والمحافظة، والبحث عن النّص النبوي في مواجهة كل قضية، يجسّد عمر التجديد، والمرونة، وإعمال العقل في التّفاعل مع حركة الحياة.

وفي خلال فترة التكوين الأولي أُطلِق علي هذين التوجّهين أسمي "أهل الحديث" و"و أهل الرأي" علي التوالي. وقد ساد أهل الحديث علي أهل الرأي في كافة ميادين الفكر الإسلامي، ففي ميدان الفقه انتصر أهل الحديث بفضل الإمام الشافعي، وفي ميدان الكلام (الثيولوجيا) بفضل الأشعري، وفي مجال الفلسفة بفضل الإمام الغزالي. ونتيجة لذلك أصبح التقليد هو الثقافة السائدة في الفكر الإسلامي، وصار التجديد هو الصوت المخالف والمقصي. وتنتمي لثقافة التقليد أنظمة حكم سياسية مثل إيران والسودان والسعودية وباكستان وأفغانستان. وتنتمي إليها كذلك مؤسسات أكاديمية مثل الأزهر في مصر والعديد من الجامعات الإسلامية المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي. ويمكن القول بشكل عام إن الاتّجاه التقليدي هذا لا يناصر قضايا العدالة الاجتماعية وتكاد تنعدم فيه الثقافة الديمقراطية، ويتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان. هذا في حين أنه إن كان هناك من مستقبل للديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي فإنما يكمن بشكل أساسي في تيار التجديد المعارض.

حقوق الإنسان والعالم الإسلامي

منذ القرن التاسع عشر ظلّت العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي تَتَّسِم بِسِمَة الإثارة والاستجابة، أو الفعل ورد الفعل. فالأول يصنع التّحدِّيات والثّاني يُصدِر الاستجابات وردود الأفعال. وتتمثّل آخر هذه التحديات في فكرة حقوق الإنسان، وهي تختلف عن تحديات الحداثة السابقة في أنها تجئ علي المستوي الفكري وليس في شكل مُنْتَج مادي. ونحن نعلم أن مجتمعات المسلمين قد استجابت لتحدي الحداثة الأوّل باحتضانها للمُنْتَج المادّي ورفضها للفلسفات الكامنة وراءه. أما حقوق الإنسان فتطرح تحدياً علي المستوي الأخلاقي مما لا يمكن تفاديه. لذلك ظلّت محور نقاش في العالم الإسلامي، ولقد انقسم المسلمون حولها الي أقسام متباينة وعديدة، ولكنها يمكن أن تجمل في قِسْمَي التقليد والتجديد.

فحين تبنّت الجمعية العامة للأمم المتّحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام ١٩٤٨، امتنعت المملكة العربية السعودية عن التوقيع عليه بحجّة أن هذا الإعلان يتعارض مع الإسلام لأنه يقر ارتداد المرء عن دينه. بينما وقّعت عليه حكومة باكستان، العلمانية آنذاك، وكانت حجّتها أن الإسلام يسمح لمن شاء أن يؤمن ولمن شاء أن يكفر. ومنذ ذلك الحين تتالت الاستجابات المتباينة من الحكومات، والمؤسّسات، والجماعات، والأفكار. وقد أصدر الكتاب العرب والمسلمون مجموعة كبيرة من الكتب التي تعالج موضوعات حقوق الإنسان. والقاسم المشترك لمعظم هذه الكتابات هو العاطفة الدينية والرغبة العميقة والصادقة في الدفاع عن الدين ضد الانتقادات خاصة تلك التي يصدرها الغرب. وعلي الرغم من أن مثل تلك العواطف مقدّرة إلا أنها جاءت في كثير من الأحيان علي حساب الحقائق التاريخية، والدقة، والموضوعيّة. فقد دفع التنافس السياسي والثقافي بعض الكتّاب المسلمين لا إلي القول بأن الإسلام يُقِرُّ حقوق الإنسان وحسب، بل ذهبوا إلي منازعة الغرب حق المنشأ. فمثلاً كان أحد الأهداف الرئيسية لأحد السمنارات التي عُقِدَت بالكويت عام ١٩٨٠، تحت عنوان "حقوق الإنسان في الإسلام"، هو "دحض فكرة أن تأسيس وتطوير مفهوم حقوق الإنسان مقتصر فقط علي الثقافة الغربية". وقد تم الإجماع في هذا السّمنار علي "أن الإسلام كان أوّل من نادي بحقوق الإنسان الأساسية، وكفل قبل أربعة عشر قرناً من الزمان الضمانات والحماية الكافية لها، والتي ضمنها مؤخّراً الإعلان العالمي لحقوق الإنسان". ولكن المؤتمرين في ذلك السمنار لم يكلّفوا أنفسهم مشقة أن يشرحوا لنا ما هو المقصود "بحقوق الإنسان الأساسية"، وهل هي نفس الحقوق الواردة في المواثيق الدولية؟ وكذلك لم يحدِّدُوا لنا ما هي "الضمانات" و"الحماية" التي كفلها الإسلام، وما إذا كانت ذات طبيعة أخلاقية أم قانونية؟ وما إذا كانت فعّالة في حماية حقوق الإنسان في التجربة التاريخية الفعلية للإمبراطوريات القديمة، أو الدُّوَل الحديثة؟ وكذلك لم يوضّحوا المنهجية أو المرجعية التي استندوا عليها ليتوصّلوا إلي

هذه النتيجة.

هذه هي الصّفة الغالبة لخطاب حقوق الإنسان في العالم الإسلامي. فهو غالباً عاطفي وذو نبرة سياسية واضحة، وهو خطاب مسكون بنظرة الغرب للإسلام، خاصة تلك النظرة النمطية عن التحريم والقمع السياسي والإرهاب الديني، بدل أن يكون مشغولاً بالمعضلة الذاتية. وبعبارة واحدة يمكن القول إن خطاب حقوق الإنسان خطاب ذو سمة دينكوشوتية، أي أنه منشغل بالعدو الخارجي، سواء أكان حقيقياً أم مُتُوَهَّماً، بدل الانشغال بالعدو الداخلي، المتمثّل في العيب الذاتي الكامن داخل النفس المسلمة، وداخل المجتمع المسلم.

إن تفنيد زعم أناس آخرين في أنهم وضعوا حقوق الإنسان لا يخدم المسلمين، بل يخدمهم النقاش الجاد لهذه المسألة من الناحية الثقافية والفكرية، وكذلك من الناحية التطبيقية. وبعبارات أخري إن أية مشكلة إنما تُحَل بمواجهتها لا بالهروب منها الي الأمام. إن مما لا شك فيه هو أن هناك حاجة ماسة للإصلاح الاجتماعي والبعث الثقافي والنهضة الفكرية وسط المجتمعات المسلمة. وهو ما يجب أن تضطلّع به النُّخَب المثقّفة بدلا من أن تنفق الوقت كله في الاعتذار عن الإسلام. فالمطلوب حقيقة هو العمل من أجل توطين ثقافة حقوق الإنسان في المجتمعات المسلمة. وهذا أمر يصبح تحقيقه مستحيلاً بمعزل عن الثقافة الإسلامية. أما أن تحقيقه داخل الثقافة الإسلامية فلا يقل صعوبة. إنه أمر يتطلب بصيرة، ورؤية، وجسارة فكرية، كما أنه يتطلّب توضيح الوسائل والأساليب المستخدمة في الوصول الي تلكم النتائج، وإقناع الناس بمشروعيتها الثقافية.

حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية

لقد أشرنا في الصفحات الماضية إلي الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث، في مجال الفقه، إبان فترة التكوين الأولي في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وكذلك أشرنا الي أن نفس هذا الصراع كان محتدماً بين المعتزلة والأشاعرة في مجال علم الكلام أو الثيولوجي، وبين الفلاسفة والمتصوفة في حقل المعرفة. وقد كان النصر في هذه الحقول الثلاثة حليف التيار المحافظ الذي ينادي بتقييد الرأي والعقل، وسيادة النص. وكذلك قلنا إن هذه الانتصارات الباهرة والحاسمة للتيار المحافظ قد تحقّقت بفضل كل من الشافعي في الفقه، والأشعري في علم الكلام، والغزالي في حقل المعرفة. فالدّور الذي لعبه هؤلاء العلماء الثلاثة في تأسيس الثقافة الرئيسية المهيمنة في العالم الإسلامي اليوم، شبيه بالدّور الذّي لعبه كل من ماركس وفرويد وداروين في تأسيس الثقافة الأوربية المعاصرة. وعندي أن أهل الرأي، والمعتزلة، والفلاسفة هم دعاة إعمال العقل في تأسيس الثقافة والفكر والقانون، بينما أهل الحديث والأشاعرة والتيار الصوفي الوسطي هم دعاة إعمال النص في تأسيس الثقافة والفكر

والقانون.

تتمثّل مساعي دعاة التجديد في القرون الحديثة في:

(١) إحياء مدرسة المعتزلة، (الإمام محمد عبده).

(٢) بعث الفلسفة، (جمال الدّين الأفغاني).

(٣) عدم التقيد بمذهب واحد وتحقيق الإجماع حول أصول الفقه غير المُجمَع حولها، (الإمام محمد عبده).

(٤) تطوير التشريع باعتماد النصوص المنسوخة كأساس للتشريع، (الأستاذ محمود محمد طه). وبناء علي ذلك يمكنني أن أصنّف دعاة التجديد الي صنفين. الصنف الأول يمثله التّرميميُّون، وهؤلاء يعتقدون بأن حل الإشكال يكمن في فتح باب الاجتهاد لتتسنى لهم قراءة نصوص الشريعة قراءة جديدة متأثرة بالحياة العصرية، وكذلك يكمن في حقن الثقافة الإسلامية التقليدية ببعض صور التفكير العقلاني. فهم يُشَكِّكُون في البناء الفوقي للثقافة، لا الأساس النَّصي المتمثّل في نصوص الشريعة. والصنف الثاني يمثّله الراديكاليون، وهؤلاء يعتقدون أن الدّاء في نصوص الشريعة التي يصفونها بالمرحلية، وبأنها تمثّل اختيار الفقهاء الأوائل مما ينسجم مع مستوي عصرهم وحاجة وطاقة مجتمعاتهم. وأنه علي مجتمعات المسلمين المعاصرة أن تنتخب نصوصاً أخري من القرآن والأحاديث النبوية (هي تحديداً النصوص المنسوخة) تجعلها أساس التشريع والثقافة والفكر.

أما في الجانب الآخر فإن دعاة التقليد أيضاً يمكن تصنيفهم لقسمين، قسم لا يري أن هناك ما يستدعي الإصلاح أصلاً، وقسم يتحدّث عن التجديد بينما يمارس التقليد. وهم في كل مظاهر التشريع لم يأتوا بشيء يختلف كثيراً عما حوته كتب الفقه التقليدية.

ولتوضيح ذلك سأعطي بعض الأمثلة. المثال الأول يتعلّق بوضعية المرأة والثاني يتناول قضية الرق. وسأتناول هاتين المسألتين من وجهة نظر الفقه التقليدي أولا، ثم من وجهة نظر دعاة التقليد ودعاة التجديد المعاصرين. وبما أنني أتخذ السودان نموذجاً لأطروحتي فإن أمثلتي ستنحصر فيه. أما في السودان فسأتناول الدكتور حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية كنموذج التقليد، والأستاذ محمود محمد طه مؤسّس حركة الأخوان الجمهوريين كنموذج للتجديد.

حقوق المرأة من وجهة نظر الفقهاء الكلاسيكيين

تتأسّس حقوق المرأة في الفقه التقليدي علي آية "الرجال قوامون علي النساء بما فضّل الله بعضهم علي بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (سورة البقرة آية ٣٤). وهذا يعني بُنَاء علي المراجع الكلاسيكية أن الرجل قيم علي المرأة وحاكم عليها، ومن حقه أن يؤدبها إن أخطأت"، (تفسير بن كثير،

المجلّد الأول، ص ٤٩١). كذلك ليس من حق المرأة تولي مناصب القضاء أو الخلافة أو إمامة الصلاة. وهذه الشؤون العامة يراها مالك والشافعي مناقضة لطبيعة المرأة. وبإجماع المذاهب الأربعة لا تُقبَل شهادة المرأة في قضايا الحدود والقصاص، والعتق، والزواج، والطلاق. والفقه يعتبر أن شهادة المرأة شبهة، ولأن الحدود تُدرَأ بالشبهات، لذلك لا تُقبَل شهادة أي عدد من النساء في هذه القضايا. وشهادة المرأة تُقبَل فقط في القضايا المالية، وحتى في هذه القضايا فإن القانون يطلب شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد. فالشهادة لا تجوز إلا بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين. فشهادة امرأة واحدة لا يُعْتَد بها، وإذا لم يكن ثمة رجل شاهد فشهادة أي عدد من النساء لا تجوز. بيد أنه يمكن قبول شهادة امرأة واحدة في حالات استثنائية تتعلق ببعض القضايا الجنسية التي تتطلّب النظر الي أعضاء المرأة الجنسية. وتنطبق قاعدة الحقوق المنقوصة للمرأة في الميراث أيضاً الذي يساوي فيه نصيب المرأة نصف نصيب الرجل بصفة عامة. ودية المرأة المقتولة خطأً علي النصف من دية الرجل المقتول في أغلب المذاهب. وتنطبق القاعدة في أحكام الزواج والطلاق أيضاً حيث أن يمتلك الرجل الحق في الجمع بين الزوجات الي أربع في الوقت الواحد، بينما يستطيع الجمع بين عدد غير محدود من الإماء، وحيث ينفرد بامتلاك الحق في الطلاق حيث يستطيع أن يطلّق كل أو أي من زوجاته في اللحظة ومن غير إبداء أسباب، بينما لا تملك المرأة نفس هذا الحق في الطلاق إلا عن تفويض رجلها لها مما يعرف "بالعصمة". وبالرغم من أن الزوجة المتضرِّرة من زوجها تستطيع أن تطلب الطلاق بواسطة المحكمة إلا أنه يتعيّن عليها أن تقدِّم أسباباً مقنعة. وحدود المرأة في المطالبة بالطلاق ضيِّقة جداً، فباستثناء حالات محدّدة تتمثّل في عجز الزوج الجنسي، أو عجزه عن الوفاء بحقوق الزوجة المالية (النفقة)، أو إصابته بمرض عضال معدٍ كالجذام، لا يكون بوسع المرأة أن تكسب قضية طلاق ضد زوجها.

الترابي وحقوق المرأة

علي الرغم من أن الترابي يتحدّث كثيراً عن تجديد الفقه، ومع أن الفرصة كانت سانحة له لتطبيق أفكاره بعد وصوله الي السلطة السياسية، إلا أنه لم يحدث أي تغيير إيجابي بشأن وضعية المرأة. بل علي العكس فقد فقدت المرأة الكثير من الحقوق التي كانت تتمتّع بها من قبل. فأول شيء فعلته حكومة الجبهة القومية الإسلامية هو أنها قامت بطرد الغالبية العظمي من النساء العاملات في السلك القضائي من وظائفهن، ونقل بعضهن الي محاكم الأحداث، أو إلي وظائف أخري بالقضائية بعيداً عن منصة القضاء. وهذا أمر يتماشي مع الفقه التقليدي كما نري. وأيضاً أصبحت شهادة المرأة تسير في نفس الاتجاه التقليدي للفقه. ولكيما يعطي الانطباع بأن هذا هو ما تطلبه النساء لأنفسهنَّ،

أوكل الترابي أمر الدفاع عن هذه الإجراءات المادية للمرأة للقيادات النسوية في تنظيمه. فعلي سبيل المثال قامت زوجته وصال المهدي بالدفاع عن أمر التمييز ضد النساء في الشهادة. ففي حوار لها مع الباحثة سوندرا هيل قالت السيدة وصال: "إذا ما رأت امرأةٌ شخصاً ما يسدِّد طعنة سكين الي شخص آخر فإنها تُصاب بالشلل التام ولا تستطيع أن تميّز علي وجه الدّقة ما الذي جري، لأن المرأة في نهاية الأمر أضعف من الرجل، وجهازها العصبي يختلف عنه، لذلك يمكن أن تقول في شهادتها عما تصورته يحدث لا ما حدث حقيقة. فالنساء عاطفيات لأنهن الأمهات اللائى يرضعن الأطفال. لذلك نحن في قانون الشريعة نحمي المجتمع من هذه العاطفة "سوندرا هيل، سياسات النوع، ص ٢١٥ انتهي". ويبدو أن الترابي نجح في جعل نساء تنظيمه يستبطن الدونية ويقبلنها كأمر إلهي لا فكاك منه. فبالنظر لعبارة وصال "نحن في قانون الشريعة نحمي المجتمع" نلاحظ أن الضمير "نحن" يعود لمجتمع المسلمين ذي التركيبة الأبوية، فهي هنا تتحّدث نيابة عن المجتمع ضد بنات جنسها.

أما أمر تعدد الزوجات فقد تصدّت له قيادية أخري في تنظيم الترابي وهي قانونية تعمل في مجال المحاماة، فلننظر ماذا قالت هذه القانونية: "إن السبب في ذلك- تعني السماح للرجل في الجمع بين عدد من الزوجات يصل الي أربع- هو أن بعض الرجال لا تكفيهم زوجة واحدة. فبدلا من أن يعبث الرجل مع نساء أخريات يمكنه أن يتزوّ ج . وإذا ما كانت الزوجة الأولي عقيماً لا تنجب فهذا يعطيه عذراً أفضل للتعدّد. ولكن حتى إن لم يكن هناك عذر فإن له الحق في الزواج من أخري، وذلك لأننا نريده أن يصبح مسلماً صالحاً. أو ربما يكون الرجل أخطأ الاختيار في المرة الأولي، أو ربما تكون زوجته الأولي قد شاخت، وأنت تعرفين أن الرجال لا يشيخون سريعاً مثل النساء، كل هذا سيعطيه الحق في الزواج من امرأة أخري". سوندرا هيل، سياسات النوع، ص ٢١٤. (سوندرا هيل، سياسات النوع، ص ٢١٥.). انظر مرة أخري في عبارة "لأننا نريده أن يصبح مسلماً صالحاً" فهي أيضاً تعكس حالة استبطان للدونية، وتماهٍ مع المجتمع الذكوري، واحتقار للذات. وهذا ربما يفسّر ولو جزئياً انبعاث ظاهرة التعدّد في ظل حكومة الجبهة بعد أن كانت في طريقها إلي الاندثار. كتب د. عبد الوهاب الأفندي، وهو أحد تلاميذ الترابي المبهورين به وبمشروعه الحضاري، في كتابه الثورة والإصلاح السياسي في السودان، أن قادة الجبهة بعد أن "أصبحوا يعيشون في ترف من العيش يفوق التصوّر. .. واقتنوا الدور الفاخرة والرياش والسيارات الفارهة"، "زاد بعضهم فأصبح يتزوج النساء مثني وثلاث ورباع" عبد الوهاب الأفندي، الثورة والإصلاح السياسي في السودان، ص ١٧٦ .. ولقد شجّعوا هذه الظاهرة في المجتمع، خصوصاً وهناك الكثير من الأحاديث النبوية التي يسهل استخدامها في هذا الأمر، وكذلك شجعوها باستخدام شعار "تزوّجوا أرامل الشهداء"، ويعنون بهم الذين لقوا حتفهم في حرب جنوب السودان. وأصبح مألوفاً أن تذيع أجهزة الإعلام أخباراً عن وصايا هؤلاء الشباب

لزوجاتهم أن يتزوجن من بعدهم إذا قُتِلوا في الحرب. وهذا ليس مستغرباً لكون الترابي في نهاية المطاف يقبل كل أحكام الفقه التقليدي رغم إفراطه في استخدام كلمة إصلاح. المقتطف التالي يوضّح لنا الطريقة المتردّدة والمتناقضة التي يقترب بها الترابي من موضوع المرأة. فهو يقول: "نحن في حاجة الي مراجعة أحكام الزواج والطلاق هذه. علينا أن نستفيد من العلوم الاجتماعية الحديثة، وعلينا أن نؤسس الفقه الخاص بنا في هذه القضايا، وأن ننظر في القرآن والسنة، وعنها يمكن أن نجد إضاءة جديدة لمتطلبات الشريعة في سياق عصرنا. وعلي كل فإن النظر في أحكام الزواج والطلاق هذه ليست ذات خطر، وإذا ما اكتفينا بما جاء في كتب الفقه القديمة فإن حياتنا ستبقي قريبة جداً من مقاصد الشريعة". حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، ص. ١٦ وص. ١٧. انتهي. انظر كيف يناقض الرجل نفسه في عبارة واحدة. فهو بدأ عبارته بتأكيد "الحاجة" للإصلاح، واختتمها بإثبات عدم الحاجة الي فعل ذلك. وخلاصة القول إن عقلية القرون الوسطي هي التي تحكم الفكر والممارسة في السودان اليوم. وقبل نحو عامين أبرزت إحدي المجلات المحلية في السودان غلافها الخارجي صورة لشاب سوداني مُحاط بزوجاته الأربع، مع عنوان بارز يقول "إننا جميعاً سعداء معه". وفي الصفحات الداخلية نقرأ علي ألسنتهن عبارات مثل "إننا نتعاون لنسعده"، و"ليس للغيرة مكان بيننا"، و"نحن كالأخوات"، و"هو يعاملنا بالتساوي وفقاً للشريعة"، وترهات أخري من هذا النوع. وهي ترهات لأنها غير حقيقية ومنافية للطبيعة البشرية، ومناقضة لما جاء في كتب الثقافة الكلاسيكية نفسها والتي تحتوي علي مئات القصص التي تعكس وجود الغيرة حتى بين زوجات النبي. وكذلك لا تتسّق مع الحديث النبوي الذي يقول "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"، إشارة الي مشاعره نحو إحدى زوجاته والتي كان يكن لها حباً أكثر من الأخريات.

الرق

علي الرغم من أن الشريعة لم تأت بالرق، إلا أنها أقرته. وتحتوي الشريعة الإسلامية علي الكثير من النصوص ذات الطبيعة التشريعية والأخلاقية التي تقر الرق وتنظّمه. ولقد صاغ الفقهاء الأوائل هذه الأحكام في صيَغ قانونية تنظم حقوق وواجبات الرقيق وطرق عتقهم، والوسائل المشروعة وغير المشروعة التي يُسترَق بواسطتها الناس. فالرق مباح في الشريعة الإسلامية ويقع علي غير المسلم إذا أُسر في الحرب، رجلا كان أو امرأة، صبياً كان أو شيخاً، عدا الرهبان الذين لا يجوز قتلهم أو استرقاقهم بشرط أن يلزموا أديرتهم وألا يتورطوا في أي عمل له صلة بالحرب.

وقد ظلت وضعية الرق عبر التاريخ وحتي القرن التاسع عشر، كما هي بشكل عام، لم يطرأ عليها تغيير، ولم يلحقها اجتهاد. ولكن لاحقا وتحت تأثير الضغوط القوية من الدول الأوروبية التي بعد أن

تابت عن الرق، طفقت تفرض التوبة علي الآخرين، فُرِض التغيير فرضاً علي العالم الإسلامي. فلكأن لسان خال الدول الأوروبية يقول ما دام الغرب قد أقلع عن هذه الجريمة فلا بد للشرق من أن يُقْلِع أيضاً". ولكن السلطان العثماني والأمراء والخديويُّين والأمراء والشيوخ والسلاطين الذين كانوا يحكمون العالم الإسلامي رفضوا رفضاً قاطعاً تحريمَ الرق وتحرير الرقيق، وكانت حجّتهم الأساسية هي الشريعة الإسلامية، وظلوا يرددون بشكل دائم أن الرق لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. ولكن حجتهم هذه لم تنفعهم فتيلا مع الدول الغربية التي كانت تهيمن علي مقدّراتهم، وحملتهم علي تحريم الرق وهم يُوَلولُون وينتفضون crying and kicking . وعلي ذلك يمكن القول إن تحريم الرّق في العالم الإسلامي جاءَ مفروضاً من الخارج ولم يجيء نتيجة تطور نابع من الداخل. ومع أن ممارسة الرق قد تضاءلت جداً في المجتمعات الإسلامية، إلا أن أساسها النظري ظلّت كما هي لم تُمَس، فبالنسبة للفقه فإن الرق لا يزال سارياً نظرياً، وهذا يعني أنه قد يطل برأسه مرة أخري إذا ما تهيأت الظروف لبعثه وممارسته. وهذا ما يفسّر عودة الرق في السودان في الوقت الحاضر. هذا وقد تم شجب الرق وممارسته من قبل الليبراليين والعلمانيين ودعاة التجديد، ولكن ليس من قبل التيار التقليدي في الثقافة الإسلامية سواء من الفقهاء أو من دعاة التقليد.

الترابي والرق

لا يرد ذكر الرق في كتابات د. حسن الترابي. ولعل هذا قد يثير شيئاً من الدهشة، خصوصاً في الوقت الذي توجّه فيه أصابع الاتهام لنظام الجبهة بإحياء هذه الممارسة، إلا أن صمت الترابي ليس مصادفة. وعندما واجهه الصحفيون والإعلاميون بالسؤال عن ممارسة نظامه للرق، كان يتفادي الإجابة بضحكته المعهودة، أو بالهجوم علي السجل الأوروبي في ممارسة الرق. وحقيقة الأمر أن يعد موضوع الرق من الموضوعات المحرجة التي تواجه دعاة التقليد، وما ذلك إلا لأنهم يعرفون ويُقِرُّون أن الشريعة الإسلامية تقر الرق، ولكنهم في الوقت نفسه لا يملكون الشجاعة الكافية لإعلان ذلك علي الملأ. ولذلك فإن الوضع الحالي لحكومة الجبهة القومية الإسلامية في اشتراكها في جريمة الرق وإنكارها لها أمام الرأي العام المحلي والعالمي يبدو الخيار الوحيد المتبقي لهم.

ولقد كان الرق دائماً من القضايا المسكوت عنها في السودان وكذلك في العالم الإسلامي، لأنه موضوع مشحون بالحساسية والحرج ويثير الارتباك حول موقف الإسلام منه. وهذا ما قاد إلي ما أسميه "ثقافة مفاداة" Culture of Avoidance . فالحقيقة القاسية التي يسعي الجميع لإبقائها تحت السطح، هي أن الشماليين، كما هو معلوم تاريخيا، قد امتلكوا رقيقاً، وعمل بعضهم بتجارة الرقيق، وآثار هذه الممارسة ما تزال قائمة في الشمال السوداني تحدّق فينا صباح مساء، ونحن نغض الطرف

عنها. ومثلما قال فرانسيس دينق، وهو مثقف سوداني مرموق من الجنوب، بطريقة ديبلوماسية "إن ما يفصلنا هو ما لم يُقَل". والذي لم يُقَل هو أن معظم الأسر في شمال السودان قد امتلكت رقيقاً، وأن مصدر هؤلاء الرقيق هو جنوب السودان، منطقة جبال النوبة ومنطقة جبال الأنقسنا. ولقد استمرّت أجيال هؤلاء الرقيق تعيش في الشمال كرقيق محرّر بعد قرار تحريم الرق في العام ١٩٠٣. وعلي الرغم من أن هؤلاء الرقيق قد اعتنقوا الإسلام، واكتسبوا اللغة العربية والقيم الأخلاقية والاجتماعية الشمالية، إلا أن هذا لم يشفع لهم، ولم يغير كثيراً من النظرة الدونية التي يعانون منها. فقد أصبح هؤلاء نموذجاً للهوية المفقودة. لا هم شماليون ولا هم جنوبيون. فهم بالنسبة للجنوبيين شماليون في كل شيء عدا المظهر الخارجي، وهم بالنسبة للشماليين جنوبيون في كل شيء عدا الوعي السياسي بهويتهم الجنوبية. والجنوبيون الآن يرون في أحفاد الرقيق مصيرهم البعيد إذا ما انتصر المشروع الشمالي في الجنوب، والذي يهدف الي خلق مجتمع جنوبي ذي عقلية وثقافة شمالية. أي تحويل الجنوب الي صورة مشوّهة من الذات الشمالية ليصيروا متطلّعين علي الدوام للمثال الشمالي الكامل. من الواضح أن كل هذه العوامل والتي كان من المفترض أن تضع قضية الرق في مقدمة أجندة أي مشروع إسلامي إصلاحي في السودان، لم تلهم الترابي ولا تنظيمه أن يعيروا الموضوع اهتماماً.

وإذا ما انتقلنا من التنظير الي حيز الممارسة الفعلية، فالتقارير حول إحياء نشاط الرق في السودان أصبحت في كل مكان. في الصحف، والإذاعات وشبكات التلفزيون. وكذلك في نشرات وإصدارات منظمات حقوق الإنسان المختلفة، وفي تقارير مبعوثي الأمم المتحدة للسودان. وضمن كل هذه التقارير أتوقّف عند تقرير ورد في نشرة منظمة مكافحة الرق، ولم يلتفت إليه أحد. فقد أثبت هذا التقرير استرقاق النساء والأطفال، وأكثر من هذا أشار الي أن المحاكم في السودان ليس لديها الصلاحيات لتحرير هؤلاء المسترقين. ويحدثنا التقرير عن أن بعض أقارب هؤلاء الأطفال المخطوفين قد نجحوا في اقتفاء آثارهم، وطالبوا المحاكم السودانية في الشمال بتحريرهم ومعاقبة مُسْتَرِقِّيهم. ولكن دون جدوي، إذ عجزت هذه المحاكم عن الحكم لصالحهم. وقد حاول التقرير أن يجد تفسيرا لهذه الحالة الغريبة بقوله" يبدو أن هذه المحاكم ليست لديها فكرة كافية في التعامل مع مثل هذه القضايا". ولكن ما لم ينظر فيه التقرير هو العلاقة بين فشل هذه المحاكم في الحكم بتحرير هؤلاء المُسْتَرَقّين وبين النظام السياسي والقضائي في السودان. فالمحاكم السودانية تحكم وفق القانون الجنائي لعام ١٩٩٢، والذي لا يحتوي علي مادة عن الرق. ولكن المحاكم أيضاً ترجع للشريعة الإسلامية، أي كتب الفقه، في الحالات التي تنظر فيها قضايا لم يحتو عليها قانون العقوبات، وذلك وفقاً لقانون أصول الأحكام لقضائية. وفي هذه الحالة عندما يرجع القاضي للفقه يجد أن الرق مباح، وأن عليه أن يحمي ملكية المالك لا أن يعاقبه. وهذا ربما كان السبب الكامن وراء فشل هذه المحاكم في

تحرير هؤلاء الضحايا الأبرياء.

هناك قناعة واسعة بات نظام الجبهة يتغاضي عمداً عن ممارسة الرق. فهو يقود حربه في الجنوب تحت شعار الجهاد، ووفقاً للشريعة الإسلامية فان الجهاد هو المصدر الشرعي الوحيد للرق. ومن الجانب الآخر قامت الحكومة بتسليح القبائل العربية المتاخمة للجنوب واتخذتهم كمليشيات لتؤمن وصول مؤنها الي الحاميات في الجنوب، ولتحمي آبار النفط الموجودة في المنطقة. وبما أن الحكومة لا تدفع مرتبات لهذه المليشيات فإن أجرهم الوحيد سيكون الغنائم من الماشية والبشر. وفي أحسن الأحوال فإن الحكومة تغض الطرف عن ممارسات القبائل العربية هذه.

وهناك مشكلة أخري خلقتها المنظمات المسيحية التي تجمع الأموال في الغرب من أجل تحرير المسترقين. فبهذه الطريقة خلقت هذه المنظمات، دون أن تقصد بالطبع، سوقاً رائجة للرقيق. وقد نتج عنها اختطاف المزيد منهم بواسطة أفراد المليشيات الذين يريدون جني المزيد من الدولارات قبل أن تجف مصادرها. فهذه المنظمات قد حرّرت بالفعل آلاف المسترقين، ولكنها تسببت أيضاً في استرقاق آخرين جاء استرقاقهم لتلبية حاجة السوق. والحل الوحيد الذي أراه هو أن تتعامل الحكومات الغربية مع هذه القضية بجدية، وأن تضغط علي نظام الجبهة لوقف الحرب، وفتح المنطقة، وإجراء تحقيقات تقوم بها الأمم المتحدة، وتقديم المجرمين للقضاء، وإجبار الحكومة علي إعلان مسئوليتها أمام المجتمع الدولي.

التجديد والأسئلة الصعبة

إن خلاصة ما أردت قوله في الفقرات السابقة هو أن جميع الأيدولوجيات الإسلامية التي تنطلق من قاعدة التقليد ليست مؤهلة لكيما تنتج أي شيء يختلف كثيرا عن الأحكام والأساليب وطرق التفكير السائدة في القرون الوسطي. وذلك لأن دعاة التقليد يستندون علي نفس النصوص التي شكلت قاعدة التشريع عند الفقهاء التقليديين، وكل ما قاموا به هو أنهم أعادوا إنتاج الفقه التقليدي بخطاب معاصر، أي أنهم (سكبوا الخمر القديم في قوارير جديدة).

وهناك خاصية أخري لدي دعاة التقليد، ففي الوقت الذي لم يشغل فيه الفقهاء القدامى بمحاولات التبرير أو الأعذار فيما يتعلّق بأحكامهم حول قضايا المرأة والفقه، علي سبيل المثال، نجد أن دعاة التقليد العصريين يهدرون جهداً عظيماً في محاولات تبرير وتزيين التمييز، ويسعون الي أن يجعلونه يبدو علمياً ومتسقاً مع طبائع الأشياء. إنني أؤمن بأن مستقبل حقوق الإنسان في العالم الإسلامي يقع علي عاتق دعاة التجديد، لا علي عاتق دعاة التقليد، خاصة وأن مجتمعات المسلمين قد جنت الثمار المرة لتجارب الحركات الإسلامية التي ترفع لواء التقليد، مما أصطُلِح علي تسميتها

بالأصولية، في كل من إيران، وباكستان، والسودان، وأفغانستان، والجزائر، ومصر. وذلك سواء استولت علي مقاليد الحكم، أو كانت في المعارضة.

مساهمة الأستاذ محمود محمد طه في التجديد

فيما يلي من صفحات سأحاول استعراض أحد دعاة التجديد في السودان وهو الأستاذ محمود محمد طه مؤسس وزعيم حركة الجمهوريين، وذلك علي سبيل المقارنة، وبصدد إبراز مدي أصالة أفكاره واختلافها الفارق مع ما سبق استعراضه من آراء زعيم الجبهة الإسلامية القومية الدكتور حسن الترابي. وقد ظل الأستاذ محمود غير معروف خارج السودان. ومن المؤسف أن العالم لم يعرفه إلا بعد إعدامه علي يدي الرئيس السوداني المخلوع جعفر النميري الذي كان مخلب قط في مؤامرة كبري اشترك فيها جميع دعاة التقليد في السودان، وعلي رأسهم الجبهة القومية الإسلامية برئاسة الترابي لتصفية الأستاذ محمود بتهمة الردة عن الإسلام بعد أن أقلقت أفكاره التجديدية مضاجعهم. ولقد أصدرت محكمة طوارئ حكماً بالإعدام علي الأستاذ محمود، وجري تنفيذه في الثامن عشر من يناير عام ١٩٨٥، عن عمر يبلغ ستاً وسبعين سنة. وبعد تنفيذ الحكم مباشرة حملت طائرة جسد الأستاذ محمود ليجري دفنه في مكان مجهول. والذين تابعوا أخبار إعدامه في جميع أنحاء العالم، أدهشتهم الطريقة التي تصدي بها للمحكمة وواجه بها الموت. فابتسامته أمام المشنقة ذكّرت الناس بالموت الجليل للرسل والفلاسفة والقديسين والتي أصبحت علامات بارزة في مسيرة التاريخ الإنساني. ولقد جاءت أفكاره التجديدية نتيجة لبحثه الجاد عن السمات الكونية في الثقافة الإسلامية، ولمحاولته اكتشاف القوانين السرمدية التي تتناسب مع جميع البشر، من حيث هم بشر لهم عقول وقلوب. وكان يؤمن بأن المسلمين يمكن أن يساهموا بشكل كبير في بناء الحضارة المعاصرة إذا ما استوعبوا القرآن جيداً.

وتكمن نقطة الافتراق الأساسية في فكر محمود محمد طه في أن الشريعة الإسلامية لديه متحولة وليست ثابتة. وهو يري أن الفقه الذي يقوم علي نصوص الشريعة لم يعد قادراً علي تلبية حاجة الأفراد والمجتمعات الإسلامية المعاصرة ولا علي التعامل مع متطلبات وتعقيدات الحياة الحديثة، ولا علي حل مشاكل الأفراد والمجتمعات المتزايدة. وتقوم أطروحته علي أن هناك مستويين من الخطاب في النص القرآني يسيران بصورة متوازية. خطاب كوني وسرمدي وثابت، وآخر خاص ومؤقت ومتحوّل. يمثل الخطاب الأول مقاصد الشرع الأساسية لدي جميع البشر، ويمثّل الخطاب الثاني مقاصد التشريع في القرن السابع والقرون التي تلته مما هي شبيهة به من حيث التطور الاجتماعي. يرتكز الخطاب الأول علي الحرية الفردية بينما يقوم الخطاب الثاني علي الوصاية. وفي حين الخطاب

الأول نزل في مكة، نزل الثاني في المدينة. وهو يسمي الخطاب الأول بالأصول والثاني بالفروع. وهو ينادي بتطوير التشريع الإسلامي وذلك بالانتقال من بنائه علي الفروع ليبني علي الأصول. هذه هي العناوين الرئيسية لأفكار الأستاذ محمود ولكن هناك تفاصيل كثيرة والصورة أعقد مما تبدو في هذه العجالة. والآن سأحاول تطبيق نظريته علي قضيتي حقوق المرأة ومسألة الرق.

محمود محمد طه والمرأة

يري الأستاذ محمود أن مقاصد الشرع الأساسية تدعو إلي المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة. وهذا ما تؤكده مساواتهم في المساءلة والمحاسبة أمام الله يوم القيامة. ولكن لأن الإسلام نزل علي مجتمع ذكوري ليس فيه مكان للمرأة، بل كان يمارس وأد البنات، لم يكن من الممكن حسب رأيه أن يقوم التشريع في القرن السابع علي المساواة بين الجنسين. فهذا يمتنع عملياً. لذلك كان لا بد من مرحلة انتقال تُعطَي فيها المرأة حقوقاً جزئية ريثما تتأهل هي نفسياً وفكرياً، وذلك بالانتقال من وضعية التابع والمملوك الي وضعية الإنسان الراشد المستقل، وريثما يستعد المجتمع بوسيلة التطور الاجتماعي لقبول ذلك. ويري الأستاذ محمود أن المستوي الكوني في القرآن الذي يمثل حقوق المرأة الكاملة، هو الوارد في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة والذي يقول، "و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف" وهو يجادل بالقول إن هذه الآية تمثل مقصد الشرع الأساسي، ويجب علي المسلمين أن يتخذوها قاعدة للتشريع المحقق للمساواة بين الرجال والنساء. ولكن هذه الآية قد تم نسخها. وأول درجات ذلك النسخ هي ما يمثله الشق الثاني من نفس الآية السابقة والتي تقول "وللرجال عليهن درجة". ثم اكتمل نسخ الآية بواسطة الآية ٣٤ من سورة النساء والتي جاء فيها "الرجال قوامون علي النساء بما فضل الله بعضهم علي بعض وبما أنفقوا من أموالهم". وعلي هذا الحكم العام للوصاية تعلّقت بقية الآيات التي تفرّق بين الرجال والنساء في الميراث والشهادة والدية والزواج والطلاق. ويري الأستاذ محمود أن الطريقة الوحيدة لإصلاح هذه التشريعات داخل إطار الإسلام هو نقل قاعدة التشريع من آيات الفروع الي آيات الأصول، ولذلك يري أن تُعكس عملية النسخ. وبناء علي آرائه أن هناك مساواة كاملة بين النساء والرجال في كل مظاهر التشريع الخاص والعام.

محمود محمد طه والرق

في كتابه الرسالة الثانية من الإسلام يرد عنوان فرعي يقول "الرق ليس أصلا في الإسلام". يقول الأستاذ أن الأصل في الإسلام هو الحرية. ويري أن تبني الشريعة للرق يستند علي ظروف تاريخية وعلي طبيعة تلك العصور. ولذلك كان مستحيلا علي التشريع أن يمحو الرق بجرّة قلم. وكان لا بد من

فترة انتقال يتأهل فيها المجتمع، بتغيير علاقات الإنتاج التي تعتمد علي الرقيق كقوي إنتاج، ويتهيأ فيه الأفراد من رقيق وسادة لعهد الحرية. وعنده أن مأزق الذين لا يرون أن الشريعة قابلة للتطوير يكمن في أنهم لا يرون في مسألة تبنيها للرق مسألة مؤقتة ومتغيرة. ولأن الرق ارتبط بشكل مباشر بحروب الجهاد، فإن هؤلاء الذين يرون الجهاد الحربي باق الي يوم القيامة لا بد وأن يؤمنوا باستمرارية الرق. وهذا ما ساق المسلمين، حتى يومنا هذا، لعدم القدرة علي أن يعلنوا للعالم أن الرق لم يعد يقره دينهم.

ويري الأستاذ محمود محمد طه أن الرق ملغي في تشريع الأصول، فهو محرّم في النظرية والممارسة الي الأبد. وعلي النقيض منه، هناك مجموعة من الكتاب المسلمين لا يشعرون بأهمية التنظير من أجل إلغاء الرق ما دامت ممارسته قد توقفت علي أرض الواقع. ولكن الأستاذ محمود يري أهمية إلغاء الرق في التشريع والتنظير، وأن تتم إزاحته من الثقافة ومن العقول والقلوب. لأنه ما دام ظل مباحاً علي المستوي النظري فهناك دائماً خطر أن يطل برأسه في الممارسة متي ما سنحت الظروف لذلك. وواقع الحال في السودان الآن يقوم دليلاً بيناً علي صحة ذلك.

خاتمة

إن مستقبل حقوق الإنسان في السودان وفي العالم الإسلامي يواجه مخاطر عديدة. وقد فشلت الجبهة القومية الإسلامية التي تحكم السودان الآن فشلا ذريعاً في إيجاد قواعد جوهرية للإصلاح الإسلامي. ويعد الإنجاز الثقافي لهذه الحركة بشكل عام ضعيف جداً، إذ لم تحقّق شيئاً يذكر في مجال حقوق الإنسان، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية. وهي حركة لا تملك ثقافة حقوق إنسان علي النحو الذي أوردناه في هذه الورقة. والثقافة المهيمنة وسط عضوية التنظيم هي العنف والعدوانية وعدم التسامح مع الآراء المغايرة سواء كانت دينية أم سياسية. ويسود وسط التنظيم خطاب القوة والسيطرة والتفرقة والتمييز.

ومن الناحية المقابلة فعلي الرغم من أن حركة الأستاذ محمود محمد طه قد أرست قواعد نظرية قوية لثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان إلا أنها "لم تجد انتشارا واسعا في أوساط المثقفين المسلمين كما لاحظ ذلك بعض الكتاب. روجالسكي، محمود محمد طه، ص. ٤٧٠ ويعزو بعض المثقفين الإخفاق السياسي الواضح لحركة الجمهوريين الي مثاليتهم وافتقادهم التكتيك السياسي في الممارسة. نصر حامد أبوزيد، فكر محمود محمد طه، محاضرة قدمها في الذكري السنوية لإعدام الأستاذ محمود محمد طه بلندن عام ١٩٩٦.

إن عدد الكتب التي أصدرها الأستاذ محمود محمد طه وتلاميذه والتي فاقت المئتي كتاب، والتي وُزِّع منها أكثر من مليون نسخة تؤكّد علي ثراء الجمهوريين ثقافيا وعلي ديناميكيتهم السياسية، علي

الرغم من أنهم يمارسون نشاطهم وسط عداء شديد من معارضيهم من الجبهة القومية الإسلامية والأحزاب الطائفية، ومناصري التقليد من كل حدب وصوب. فعلي المستوي الإقليمي تمت معارضتهم من قبل النظامين السعودي والمصري، ومن قبل مؤسساتهما الدينية مثل رابطة العالم الإسلامي، والأزهر، وفروعهم الإقليميين. وفي داخل السودان حرموا من الإذاعة والتلفزيون وصحف الدولة الرسمية. وبلغت المؤامرة علي هذه الحركة ذروتها بتصفية زعيمها ومؤسسها جسدياً.

ومهما يكن من أمر فإن ما سطّرتُه سابقاً إنما يصف الماضي بيد أنه لا يشير الي المستقبل. وبالرغم من أن حركة الجمهوريين الآن محاصرة ومضطهدة إلا أن أفكارهم صارت تنتشر علي نطاق واسع. ومن المفارقات الطريفة أن محمود محمد طه حقّق بموته ما لم يحقّقه في حياته. فلقد أصبح لدي أغلبية السودانيين بطلا قوميا ورجلا صالحا (ولياً) وقديساً وشهيداً للحرية. وأصبح إقليميا يُقَارَن بشهداء الإسلام كالحلاج، وقد اعتُبر يوم إعدامه في الثامن عشر من شهر يناير بيوم حقوق الإنسان العربي. وعلي المستوي العالمي نال الأستاذ محمود لقب (غاندي الإفريقي).

و إذا ما وضعنا في الاعتبار الفشل الذريع للجبهة القومية الإسلامية، والحركات المشابهة لها في العالم الإسلامي، في كافة أوجه الحكم، وفي صيانة الكرامة البشرية، فإن المرء يستشعر أهمية الحاجة الي مشروع الأستاذ محمود محمد طه كمشروع بديل، إذ أن هناك فراغاً عريضاً تستطيع أن تملأه هذه الأفكار.

الخلع بين تحرير الإسلام للمرأة والجمود الفقهي

محمد ابراهيم مبروك*

بداية أشعر أنني بكتابتى فى هذا الموضوع أمضى فى طريق من الشوك وأنا على يقين كامل بأن قدمى على الأقل ستدميان لا محالة .

فالمشكلة التى نعانى منها نحن الشرقيين أن هناك تابوهات موروثة تم إلصاقها بالدين فى الوعى المشاع للناس حتى غدى الاقتراب منها صورة من صور الاعتداء على الدين. وإن كان ذلك يواجه بقدر من اللامبالاة إذا جاء من قبل بعض اللا دينيين فإنه يواجه بشراسة خاصة واستنكار بالغ إذا جاء من قبل بعض العاملين فى الحقل الإسلامى المحسوبين على الحركة الإسلامية كما هو و اقع الحال بالنسبة لكاتب هذه السطور خصوصا إذا اشتمل الأمر على خلاف فى الرأى بينه وبين التوجه العام للعديد من الأصوات المسموعة فى هذا الحقل .

ومن أهم تلك التابوهات الموروثة التى ألصقت ظلما بالإسلام وهو بعيد كل البعد عنها أن المرأة ملك عضود للرجل لا يتم البحث عن حقوقها إلا بعد الاستيفاء الكامل لما يراه الرجل لنفسه من حقوق ،ولا عن معنى لحريتها إلا بعد استقصاء الحد الأوفى لسلطاته.

وكل الأحاديث الدينية التقليدية التى تأتى لمعارضة هذه الصورة المشاعة لا تخرج فى حقيقتها عن الإطار الخطابى الشفاهى يشحذ جهوده فى التجمل البلاغى للخطاب المطروح دون أن يتضمن فى جوهره تناقضا حقيقيا للصورة التى يعارضها ظاهرا .

ولعل تلك المعالجة المشوهة لموضوع المرأة من قبل الخطاب الدينى التقليدى من أهم العوامل فى دفع الباحثات عن الحرية الى اللجوء إلى الرؤى اللادينية تلتمس منها نجاتها.

* كاتب اسلامي

وبعد ما فشلت الحلول العلمانية المتوالية والتى تم فرضها على الواقع الإسلامى المصرى فرضا فى انتزاع حرية المرأة من أغلال التابوهات الرجعية الموروثة لم تجد الباحثات مناصا من الالتجاء الى القواعد الشرعية المطورة فى كتب الفقه والتى تم إهمالها منذ زمن طويل تلتمس منها المعاونة والنجاة فكان موضوع الخلع .

فالخلع هو الحق الذى منحه الإسلام للمرأة فى إنهاء العلاقة الزوجية- عند استحالة المعاشرة ولو بسبب الموقف العاطفى السلبى للمرأة تجاه زوجها فى مقابل حق الطلاق للرجل.

هذا الحق الذى منحه الإسلام للمرأة يبدو أنه فوق طاقة تصور الرجال لما اعتادوه بحكم التقاليد الموروثة من تسلط على حرية المرأة وتحكم فى تقرير مصيرها وأنه مهما يكن من موقف الإسلام فى تحرير المرأة فإنه ليس من المتصور لديهم أن يبلغ هذا الموقف إلى حد منحها إنهاء العلاقة الزوجية بيدها. وبل أن بعض أشهر الكتاب الإسلاميين بالعصرنة و(الاستنارة) لم يستطيعوا استساغة ذلك.

فعلى سبيل المثال فالأستاذ فهمى هويدى بعد أن يذكر نص مادة الخلع فى المشروع المصرى الأخير (المادة ٢٠) التى تقول إذا افتدت الزوجة نفسها وخالعت زوجها بالتنازل عن جميع حقوقها المالية الشرعية وردت عليه الصداق الذى دفعه لها حكمت المحكمة بتطليقها منه طلقة بائنة ويكون الحكم الصادر بالتطليق فى هذه الحالة غير قابل للطعن عليه بأى طريق من طرق الطعن).

ويعلق الأستاذ فهمى هويدى على ذلك قائلا:

(هذا الذى قالت به المادة لم يقل به أحد من أهل العلم من الأولين أو ا لآخرين حيث هو موقف مبتدع وضار إلى حد كبير وإذا كان بعض الفقهاء قد قالوا بضرورة التراضى بين الطرفين على الخلع وقلة دعت إلى عرض الأمر على السلطان (المقصود القاضى) إذا اختلف الزوجان ولم يتفقا فإن أحدا من السلف أو الخلف لم يقل بإلزام القاضى بالخلع إذا ما رغبت فيه المرأة - الأمر الذى ييسر الأمر إلى حد الإفراط حيث يضع الأمر كله بيدها دون ضابط من أى نوع ومن ثم يفتح/ الباب لشرور لا حد لها يمكن أن تترتب على مضاعفة عدد المطلقات وبالتالى مضاعفة عدد الأسر المهدمة والأطفال المشردين).

وفى سياق هجوم جريدة الشعب على القانون تنشر ما جاء بجلسة مجمع البحوث الإسلامية والذى جاء فيها قول فضيلة الاستاذ الشيخ/ محمد خاطر محمد .

(إن عقد الخلع عقد لابد أن يكون بين طرفين ولابد من موافقة كليهما عليه. فإذا رفض الزوج

يكون الطلاق للضرر. ويكون الرجل متعنتا ولا يريد أن يقبل أموالا وهى لا تر يده فيطلق عليه القاضى للضرر وليس ذلك خلعا لأن الخلع عقد يحتاج إلى رضا الطرفين) الشعب ٢٨ يناير ٢٠٠٠.

إن النقطة المحورية فى موضوع الخلع كله والتى نتعرض لها فى هذا المقال بالبحث والدراسة هى :هل يقوم الخلع بناء على إرادة الزوجين معا أم أنه يكفى فيه إرادة المر أة ؟ فلو صح الفرض الاول لسقط القانون كاملا فى هوة التعارض مع الشريعة الإسلامية ولو صح الفرض الثانى لغدت بقية المسائل التى جاءت فى القانون مسائل هامشية بشكل نسبى .

وقبل الخوض فى الموضوع فإننا نلتمس بعض العذر للذين ذهبوا لصحة الفرض الأول لأن بيان حقيقة الموقف الشرعى من الموضوع فى كتب الفقه (أي بالطريقة التقليدية التى تؤخذ بها الأحكام من ألسنة الفقهاء به الكثير من الغموض. وهنا تنهض الروح التجديدية للاسلام التى تستوجب العودة الى النصوص الشرعية لاستجلاء حقيقة الدين نفسه كما جاءت فى مصادره المقدسة والتى تظل على الدوام النبع الأصيل لاستلهام الحقائق الراشدة للإنسان والتحرر من الجمود الفقهى بعكس ما يشيع البعض بأن التقدم لا يكون إلا بالابتعاد عن النصوص لكن المجتهد المتبصر المخلص لروح شريعتنا الغراء سيجد نفسه دائما يلتجىء إلى النصوص المقدسة فى القرآن والسنة ليحتمى بها من الاجتهادات الخاصة المتعسفة لبعض الفقهاء أو من المفاهيم الزائفة المشاعة التى ألصقت بالإسلام ظلما وزورا وهو منها براء. ولهذا سيكون منهجنا هو إيراد النصوص التى جاءت فى الموضوع أولا ثم مناقشة أقوال الفقهاء بعد ذلك.

أولا: القران الكريم:

يقول تعالى: (فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) من الآية ٢٢٩ :البقرة

ثانيا: السنة النبوية

عن ابن عباس أن جميلة بنت سلول أتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت: والله ما أعيب على ثابت فى دين وخلق ولكنى أكره الكفر فى الإسلام.. لا أطيقه بغضا فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم :أتردين عليه حديقته ؟ قالت نعم.

فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياخذ منها حديقته ولا يزداد. رواه ابن ماجه .

وعن ابن عباس قال: جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله انى لا اعيب عليه فى خلق ولا دين ولكنى اكره الكفر فى الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتردين

عليه حديقته؟ قالت نعم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أقبل الحديقة وطلقها تطليقة .رواه البخارى والنسائى.

وعن الربيع بنت معوذ أن ثابت بن قيس بن شماس ضرب امرأته فكسر يدها وهى جميلة بنت عبد الله بن أبى فأتى أخوها يشتكيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ثابت فقال له : خذ الذى لك عليها وخلى سبيلها. قال نعم .فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتربص حيضة واحدة وتلحق باهلها. رواه النسائى

وعن أبى الزبير أن ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده بنت عبد الله بن أبى بن سلول وكان صداقها حديقة فقال النبى صلى الله عليه وسلم: أتردين عليه حديقته التى أعطاك؟ قالت: نعم وزيادة. فقال اما الزيادة فلا ولكن حديقته. قالت نعم. فأخذها له وخلى سبيلها.

فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال : قد قبلت قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم

ورواه الدراقطنى بسند صحيح وقال سمعه أبو الزبير عن غير واحد

فقه النصوص

إذا رجعنا الى كتب التفسير نبحث عن آراء المفسرين حول الآية لوجدنا أن جمهور الفقهاء يذهب إلى أن الضمير فى قوله تعالى (فان خفتم ...) يعود الى الحكام ولا يتعرض ابن كثير فى تفسيره ولا الشوكاني في فتح القدير أو البيضاوي في تفسيره لكون الخلع وجوبى أو جوازى أى بارادة المرأة أم بإرادة الزوجين معا ولكن فى تفسير القرطبى ترد هذه العبارة (وقضى الرسول صلى الله عليه وسلم: بالتفريق بينهما) فنقف كثيرا عند قوله (قضى)

أما فى فتح البارى شرح صحيح البخارى (اهم الكتب الرائجة الشارحة للسنة) يذهب الامام ابن حجر العسقلانى إلى أن الأمر الوارد للرسول فى قوله صلى الله عليه وسلم: (خذ الحديقة وطلقها تطليقة) هو أمر إرشاد وإصلاح لا إيجاب. وفى كتب الفقه الأولى لأئمة المذاهب الشهيرة لا نجد فى (الموطأ) للامام مالك قولا بالايجاب أو الجواز فى الخلع بعد أن ذكر روايته لبعض الاحاديث السابقة وكذلك لم يذكر الامام الشافعى فى موسوعته الكبرى (الأم) قولا بالإيجاب أو الجواز فى المقصود من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (خذ الحديقة وطلقها تطليقة) ولذلك فلنا حق التساؤل حول ما يذكره البعض أن الخلع لا يكون إلا بالتراضى عند الأئمة الاربعة: من اى المراجع تم استدلا لكم عن هذا وسؤالى هذا لا اقصد به الاستنكار ولكن بالتحديد محاولة للاستبصار عما لا أعلم. مع

التنبيه إلى ملحوظة هامة هنا أن آراء فقهاء المذاهب الاربعة لا تقتضى بالضرورة أن تكون هى نفسها آراء الائمة الأربعة أصحاب المذاهب الاصليين .فاذا جئنا الى المذهب الظاهرى فانه يستوقفنا كثيرا قول الإمام بن حزم (الخلع هو الافتداء اذا كرهت المرأة فخافت ان لا توفيه حقه أو خافت أن يبغضها فلا يوفيها حقها فلها ان تفتدى منه ويطلقها إن رضى هو وإلا لم يجبر هو ولا أجبرت هى إنما يجوز بتراضيهما) .

اقول يستوقفنا هذا كثيرا أن ياتى من الامام ابن حزم بالذات ليس فقط لما يعرف عنه من تسامح مع المرأة ولكن فى الأساس بسبب منهجه الظاهرى فى الوقوف على ما يأتى من أحكام فى النصوص الصحيحة وعدم الاعتبار لآراء لا تستند على هذه النصوص. حيث تتردد دائما فى كتابه المحلى وهذه العبارة (أو أمثالها) (أما نحن فلا نلتفت الى شىء من هذا انما هو ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا به والحمد لله رب العالمين) .فلماذا لم يذكر استدلاله من النصوص على صحة عبارته (لا يكون إلا بالتراضى)خصوصا أن الظاهر من قوله صلى الله عليه وسلم: (خذ الحديقة وطلقها تطليقة) هو الايجاب على ما سنذكره لفقهاء الحديث بعد ذلك. ويذهب الى نفس موقف الامام بن حزم الامام ابن قدامة (من كبار أئمة المذهب الحنبلى) فى كتابه المغنى. ولكن في كتب الفقه المتأخرة والحديثة يبدو الموقف اكثر وضوحا فيعترض الشوكانى (اعتراضا ضمنيا) على ما ذهب اليه ابن حجر العسقلانى فيقول : (قال فى الفتح هو امر إرشاد وإصلاح لا إيجاب ولم يذكر ما يدل على صرف الامر عن حقيقته) أى أن حقيقة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم هى الايجاب ولذلك فان الامام الصنعانى يعلنها صريحة فى سبل السلام ان (الظاهر بقاؤه على اصله من الايجاب ويدل له

قوله تعالى:

(فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) البقرة٢٢٩

فإن المرء يجب عليه أحد الأمرين وهنا قد تعذر الامساك بمعروف لطلبها للفراق فيتعين عليه التسريح بإحسان)[٦].

أما الشيخ سيد سابق فيذهب الى أن : (الخلع يكون بتراضى الزوج والزوجة فاذا لم يتم التراضى منهما فللقاضى إلزام الزوج بالخلع لأن ثابتا وزوجته رفعا أمرهما الى النبى صلى الله عليه وسلم بأن يقبل الحديقة ويطلق) [٧]. إذن الأمر عند الشيخ سيد سابق هو أمر إلزام .

ويكاد يكون نفس النص عند الدكتور محمد بكر اسماعيل حيث يقول[٨]: (الخلع يتم بتراضى الزوجين. فاذا لم يتم التراضى بينهما فللقاضى إلزام الزوج بالخلع لأن ثابتا وزوجته رفعا أمرهما للنبى صلى الله عليه وسلم وألزمه

الرسول بأن يقبل الحديقة ويطلقها تطليقة).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوى[٩]: إذا ساءت العشرة بين الزوجين وكانت المرأة هى النافرة الكارهة وأبى زوجها أن يطلقها فلها أن تعرض عليه الخلع وترد عليه ما أخذته ولا ينبغى أن يزداد فإن قبل فقد حلت العقدة ويغنى الله كلا من سعته. وبعض الفقهاء يشترطون رفع ذلك الى الحاكم وبعضهم لا يشترطون أما اذا رفض الزوج وأصر على مضايقتها وإكراهها على الحياة فى كنفه فللقاضى المسلم أن ينظر فى الأمر ويستوثق من حقيقة عاطفتها وصدق كراهيتها ثم يجبر الزوج على قبول العوض)

ويكاد يتفق موقف القانون المصرى مع ما ذهب اليه الدكتور يوسف القرضاوى تماما وهذا أمر على قدر كبير من الطرافة أن يذهب القانون المصرى الى ما يذهب إليه الدكتور يوسف القرضاوى ذو التوجه المعروف.

ولكن الأكثر طرافة من ذلك أن الدكتور يوسف القرضاوى هو صديق شخصى للأستاذ فهمى هويدى (يستند الى آرائه بشكل شبه دائم) وهو الذى ذهب (كما أوردنا فى صدر المقال) إلى أنه لم يذهب الى أن الخلع لا يكون بتراضى الزوجين أحد فى الأولين والآخرين .

ومع ذلك فأحد الفقهاء المعاصرين يذهب الى موقف مخالف للموقفين السابقين معا. فيذهب الأستاذ عبد الحليم أبو شقة الى أن الزوج اذا (لم يفعل وهى كارهة للصحبة فلها اللجوء الى القاضى ومهمة القاضى أن يستوثق من أن كراهية المرأة ورغبتها فى المفارقة ليست وليدة فورة عاطفية انما هى رغبة عميقة الجذور ولتحقيق ذلك يدعو القاضى الطرفين للتحكيم - حكما من أهل الزوج وحكما من أهل الزوجة فاذا لم يوفق الحكمان للصلح دل ذلك على أن كراهية المرأة شديدة وأنها تتضرر من استمرار العلاقة الزوجية وعندها يقر القاضى الخلع وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما لجأت اليه زوجة ثابت بنت قيس)[١٠]

وأخطر ما فى الكلام السابق أنه ينسب للرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يفعل فكل الروايات التى ذكرت قصة ثابت وزوجته لم يرد فى أحدها أن الرسول صلى الله عليه وسلم دعى الطرفين للتحكيم. أما إذا نظرنا إلى هذا الكلام كفقه واجتهاد وجدناه ينصرف عن الدليل الظاهر فى الحديث الى حكم جديد بلا دليل .

وقد سبق أن واجه الإمام ابن حزم مثل هذا الرأى عند سعيد بن جبير حيث يقول (عن سعيد بن جبير قال: لا يكون الخلع إلا حتى يعظها فإن اتعظت وإلا ضربها فإن اتعظت وإلا ارتفعا الى السلطان فيبعث حكما من أهلها وحكما من أهله يرفع كل واحد منهما الى السلطان ما يسمع من صاحبه فان رأى أن يفرق فرق وان رأى أن يجمع جمع. يقول ابن حزم : وهذا كله لا حجة على

تصحيحه)[11] .

والخلاصة من كل ما سبق أن المنهج الذى أجمع عليه أئمة المسلمين على مر العصور أنه لا اجتهاد مع النص وأنه لو صحت الأحاديث لبطلت الاجتهادات وأن قواعد أصول الفقه تقتضى عدم صرف النصوص عن ظواهرها دون قاض.

وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح (خذ الحديقة وطلقها تطليقة) هو الأمر بالوجوب وهو الأمر الذى تؤكده روايات أخرى للحديث مثلما جاء فى رواية الدارقطنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بالفعل الحديقة لثابت وخلى سبيل امرأته فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال : قد قبلت قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولم يرد شئ من النصوص يصرف ذلك عن ظاهره وعلى الفقهاء الذين يقولون بغير ذلك أن يأتوا بدليلهم كائنا من كانوا.

الهوامش

١- جريدة الشعب ٢٨ يناير ٢٠٠٠
٢- جريدة الشعب ٢٢ فبراير ٢٠٠٠
٣- المحلى ج ١٠ ص ٢٣٥ طبعة دار الجيل .
٤- المرجع السابق : ص ٢٣٩
٥- نيل الأوطار : مج ٣ ج ٦ ص ٢٤٨ طبعة دار الجيل٦- سبل السلام، نقلا عن د / محمد حسنى ابراهيم دراسات فى فقه السنة : ص٧٠
٧- فقه السنة : ج ٢ ص ١٩٤ (الفتح للإعلام العربى الطبعة الثانية والعشرون).
٨- الفقه الواضح : ج٢ ص ١٣٣ طبعة المنار (الطبعة الثانية)
٩- فتاوى معاصرة : ج٢ ص٣٦٥ دار الوفاء
١٠- تحرير المرأة : ج٥ ص ٢٨٣
١١- المحلى : ج١٠ ص٢٣٧ .

السماحية وقبول الآخر في تراثنا الصوفي

يوسف زيدان ❖

تمهيد

خلال أربعة عشر قرنا من الزمان، تراكمت خبرات طويلة الأمد في حياة الإسلام والمسلمين، حتى صارت تلك الخبرات بمثابة مخزون ثقافي هائل الأمد في حياة الإسلام و المسلمين، يلعب دورا كبيرا في تشكيل الوعي الحاضر بالنسبة للفرد والجماعة. وليس بالإمكان -عمليا- فصل اللحظة الحاضرة من حياة فرد أو جماعة، عن ذلك المخزون المتراكم عبر التاريخ، بل يمكن القول إن هذه (اللحظة الحاضرة) ماهى إلا امتداد لذلك المخزون الذي نسميه: التراث، والذي هو ممتد فينا سواء شئنا أم أبينا. غير أنه قد يغيب عن الفرد أو الجماعة، حقيقة (الوعي) بذلك التراث وسياقاته ودلالاته، وقد تحتجب عن الأنظار طبيعة الأسس والمكونات التراثية فيؤدي ذلك إلى وعي زائف بالذات، يؤدي بدوره إلى اختلال في الرؤية والمنهج والسلوك.

ومما يؤدي إلى ذلك الوعي الزائف، المؤدي بدوره إلى الاختلال، النظر إلى جانب واحد من التراث الممتد فينا، وإهمال بقية الجوانب.. فعلى سبيل المثال، قد ينظر بعضهم إلى انتشار الإسلام في العالم القديم، من ناحية واحدة هي (الفتوحات) ويهمل الجانب الآخر لانتشار الإسلام، وهو الدعوة السلمية التي توغل بها الإسلام في أفريقيا الوسطى وبعض أواسط آسيا.. وقد ينظر بعضه إلى تراثنا الفكري، فلا يرى إلا الفرق الدينية المتشددة كالخوارج- ولا يرى الإبداع الإسلامي في الفلسفة والفنون والآداب.. وقد ينظر بعضهم إلى لحظات العنف في التاريخ الإسلامي، ولا يلتفت إلى أزمنة السلم والأمان الفردي والجماعي.

❖ د. يوسف زيدان: مستشار التراث والمخطوطات بمكتبة الاسكندرية

ولا شك في أن هذه الرؤى الناقصة، التي تكون في بعض الأحيان (قصدية) من شأنها تشويه الوعي الإسلامي المعاصر، و من شأنها تعميق الاختلال الفكري والسلوكي.. ومن هنا تأتي ضرورة الكشف عن الأسس والمكونات الفعلية للتراث الممتد في الحاضر- خاصة تلك الأسس والمكونات التي غابت عن أذهان بعض معاصرينا.

الأساس الروحي

لكل حضارة إنسانية أسس تقوم عليها. فالحضارة الأوروبية الحديثة قامت على أسس مثل: العقل والمنهج، محاولة السيطرة على الطبيعة، نهب ثروات الشعوب غير الأوروبية، الرأسمالية الصناعية.. الخ. بينما قامت الحضارة اليونانية القديمة على أسس راسخة من النزعة الفردية، الفلسفة، نظام دولة المدنية، الألعاب الأوليمبية.. الخ.

وإدراك روح كل حضارة إنسانية، أمر هام ومهم، فمن دون ذلك، لا يمكن تبين صورة الشخصية العامة والسمات الأساسية لهذه الحضارة أو تلك.. فإن غامت الصورة، غابت الرؤية، وكان التعسر والتعثر! يقول بعض الباحثين: إنما تتعثر الحضارات لأن المفكرين فيها، لا يستطيعون أن يستشفوا روح حضارتهم، وروح كل من سائر الحضارات، فلا يعرفون تفرقة ولا يدركون تمييزا بين ما يصح أن يقتبس وما يلزم الإعراض عنه.. نقطة البدء إذن في كل نهضة، أن يستشف المفكرون وقادة الرأي روح حضارتهم ومواهبها الكامنة، وأن يفجروا الطاقات الخلاقة.. وبذلك يمكن الإفادة من التاريخ، والاستفادة من دراسة الحضارات[1].

والحضارة العربية الإسلامية، في أساسها العميق، حضارة روحية.. فقد ابتدأ بزوغ شمسها من كتاب سماوي ظل على مر السنين، بمثابة النص المحوري الذي انتقل به الناس من حالة جاهلية إلى حالة تحضر طويل.. فكان القرآن الكريم طيلة تاريخنا الممتد، معينا لتوليد الدلالات لا ينضب، ولوحة ربانية لا يكف تذوقها. ومع الدلالات المتجددة، والأ ذواق، تنوعت وتوالت التجليات الحضارية فكرا وفنا.. ولم يقتصر دور المصحف الشريف على إنشاء وتطوير الأدب والنحو والتفسير، وغيرها من علوم الدين وإنما تعدى دوره الكبير إلى علوم الدنيا وشئون الإنسان وحاجاته ورغباته وقدراته، فإذ يوجه القرآن النظر إلى السماء و النجوم،يتطور علم الفلك عند المسلمين كعلم مرغوب مندوب إليه.. وإذ يحرم القرآن المسكرات، ينشأ عند أهل العلم مبحث كامل (الأشربة) لدراسة التخمر وأثر الأواني في عملية التخمير، وغير ذلك من النقاط المتعلقة بصميم الطبيعة والكيمياء.. وإذ يجرم بعض

الفقهاء التصوير، ويحرمون التزيين! يخرج الفنان المسلم من هذا المأزق بالقرآن.. فيعكف عليه، مزخرفا، ملونا، مبدعا أسمى آيات الفن الإسلامي الذي بدأ بأغلفة المصاحف، ثم تجسد في عمارة المساجد والدور والنوافذ؛ وهكذا كان المصحف هو الأصل الذي عنه تجلى فن كامل ارتبط بالحضارة العربية.. وهو الفن الذي يقال له اليوم: الأرابيسك!

مما سبق، يظهر لنا أن أهمية الكتاب العزيز في حضارتنا، وفي ثقافتنا المعاصرة أيضا، لا تنبع من كونه كتاب دين فحسب.. بل هو كتاب الدين والدنيا معا(٢).

وكان النص الآخر، المؤسس للحضارة العربية الإسلامية، نصاً حياً ناطقاً، يعيش بين الناس ويجسد لهم مفهوم الإسلام؛ ذلك هو النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم الذي رسمت لوحات حياته في علوم وفنون، مثل: الحديث، السيرة، المدائح والبديعيات مكانة خاصة بين فنون الشعر العربي، ابتداء من "بانت سعاد.. حتى: نهج البردة.

كان أساس التحضر العربي الإسلامي، إذن، روحيا.. استمد انطلاقته القوية، وامتداداته، من كتاب سماوي، ومن حياة نبي. وكلاهما احتوى على البذور الروحية التي ما لبثت أن أثمرت مع توالي السنين- على أصعدة الفكر والمنهج والسلوك، والتوجه الإنساني.

البذور الأولى

احتوى القرآن الكريم على الصور الجنينية للحياة الروحية في الإسلام، إذ أفصحت آياته، بقوة، عن رابطة خاصة، ومتميزة؛ تجمع العبد بربه.. هي الحب والمحبة. ومن بين أربع وثمانين مرة، وردت فيها كلمة الحب ومشتقاتها في آي القرآن؛ جاءت هذه الآيات مخبرة عن حب الله لعباده، وحبهم إياه: (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله)(٣) (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)(٤) (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)(٥) (بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين)(٦) (والله يحب المحسنين)(٧) (والله يحب الصابرين)(٨) (والله يحب المطهرين)(٩) (إن الله يحب المتوكلين)(١٠) (إن الله يحب المحسنين)(١١) (إن الله يحب المقسطين)(١٢) (إن الله يحب المتقين)(١٣).

لم تخبر الآيات، أن الحب بين الله وعباده، سيكون البديل الإلهي، إذا ارتد العوام عن الإسلام! يقول تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه..)(١٤).

والعجيب في الأمر، أن الحب الإنساني ورد ذكره مرتين في القرآن الكريم، في مقابل ستة عشرة آية عن الحب الإلهي.. وفي هاتين المرتين، جاء ذكر الحب الإنساني مرتبطا بذكر الضلال!

قال تعالى (إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة، إن أبانا لفي ضلال مبين)[١٥].

وقد يلقى الله على الناس، حبه لعبد من عباده.. فيحب الناس العبد المحبوب من الله، بحب الله له! وإلى هذا المعنى أشارت الآية القرآنية التي خاطب الله فيها موسى بقوله (وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني)[١٦]، وهو ما صرح به الحديث الشريف: إذا أحب الله عبدا من عباده قال: يا جبريل إني أحب فلانا، فأحبوه. فينادي جبريل في السماوات: إن الله عز وجل يحب فلانا، فأحبوه. فيلقي حبه على أهل الأرض فيحب[١٧].

ثم يصل الحب في السيرة النبوية إلى ذرى عالية وآفاق رحيبة، فيتوجه من القلب إلى الله.. ثم إلى خلقه، بل يصير رابطة الإنسان والجماد! وهو ما تجلى في الحديث النبوي الوارد في الصحاح، حيث روي أن النبي صلى الله عليه وسلم غاب عن مكة، وفي طريق عودته إليها رأى جبل أحد.. فقال صلى الله عليه وسلم هذا جبل يحبنا، ونحبه[١٨].

ولا تكاد الأحاديث الشريفة الواردة في الحب والمحبة تقع -من كثرتها- تحت الحصار.. وما يهمنا هنا، هو الإشارة إلى أن بذرة المحبة في القرآن وفي السيرة النبوية، ما لبثت أن نمت، وأثمرت، في أرض العلاقة بين العبد وربه، لتكون أساسا تقوم عليه كافة الاتجاهات الروحية في الإسلام. ولا شك في أن رابعة العدوية كانت من أهم الشخصيات التي قامت بدور كبير في إنماء وإثمار هذا التوجه في الرابطة بين الله والإنسان. وقد اشتهرت أبياتها التي ينسبها البعض لذي النون المصري[١٩]- القائلة:

أحبك حبين، حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عما سواك
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لي الحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي
ولكن لك الحمد في ذا، وذاك

ثم تفنن الصوفية المتأخرون على رابعة وذي النون- في الكلام على المحبة، حتى استقر الأمر في الوجدان الصوفي على أن: المحبة آخر درجة من درجات العلم، وأول طور من أطوار المعرفة[٢٠].. والمراد بالعلم هنا، المعرفة الظاهرة بالله والعالم؛ أما المعرفة، فهي العلم بالله والرؤية بنوره.

ونعود للبذور الأولى للتراث الروحي في الإسلام، فنجد إلى جانب هذا الجانب الركيزي: المحبة. جوانب أخرى تجلت في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ودلت عليها أحواله وأقواله. فقد كان نبي الإسلام نموذجا كاملا

حيا للإسلام. وهو التطبيق العملي الكامل لدين الله، وسيرته الشريفة هي المستند التالي مباشرة للكتاب السماوي المنزل. ولما كان نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم صاحب أحوال وأقوال ما لبثت هي الأخرى أن صارت أبوابا رئيسية للاتجاهات الروحية. فقد جعله الصوفية على قمة سلاسل التلقي واقتدوا بأصوله، فأرجعوا حال الفناء -مثلا- إلى ما روي من أن السيدة عائشة دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في حال من الوجد، فلما رآها سألها: من أنت؟ قالت: عائشة! قالت: ابنة الصديق! قال: ومن الصديق؟ قالت: حمو محمد! قال: ومن محمد؟.. فلزمت الصمت(٢١).

ولسنا هنا بصدد تأصيل الحياة الروحية في الإسلام، وبيان منابعها الأولى في الكتاب والسنة، فهذا أمر تفصيله يطول، وقد أفردنا له مكانا في أعمال سابقة(٢٢). وأما المراد هنا، محض الإشارة إلى أن تراثنا الروحي بدأ تشكله منذ اللحظة الأولى في تاريخ الإسلام، انطلاقا من المفاهيم القرآنية وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، حتى انتهى الأمر إلى التصوف، الذي انتهى أمر تعريفه إلى أنه: الجلوس مع الله بلا هم(٢٣).. وقيل في سبب تسمية التصوف هذا الاسم:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى
صفا فصوفي حتى سمى الصوفي(٢٤).

من المحبة إلى الرحابة وقبول الآخر

لم تتوقف مسيرة التصوف عند هذه البدايات الأولى، وإنما انطلق التيار الروحي مع امتداد التاريخ الإسلامي، بفضل أفراد (الأولياء) وجماعات (الطرق الصوفية) حتى كان التصوف دوما، ملمحا أساسيا من ملامح الواقع الإسلامي في كل عصر.

وتطورت الرؤية الصوفية مع تطور العصور. ولا يمكننا في هذا البحث الموجز، استعراض كافة أشكال التطور في الرؤية عبر القرون، فهى عالم واسع من الرؤى العميقة تجاه الله والعالم والإنسان. ولذا فسوف نقتصر فيما يلي على ملمح واحد من ملامح هذا التطور، وهو الملمح أو الناحية المتعلقة برحابة النظرة الصوفية وما انطوى عليه التراث الصوفي (الحي) من تسامح أدى إلى قبول الآخر (المختلف) والانفتاح عليه، ونبذ العنف في التعامل معه.. وتأتي أهمية إبراز هذا الجانب تحديدا، مما نراه في العالم اليوم من تجليات للعنف الفردي والجماعي باسم الدين الإسلامي وكأن العنف سمة أساسية من مسميات الإسلام! وهى مغالطة كبرى يروج لها أصحاب الأغراض الخفية والمعلنة- بهدف تحقيق مصالح ذاتية.. وكأن الأديان الأخرى،

سماوية وغير سماوية، لا تعرف العنف! وتلك مقولة تخالف أشهر وقائع التاريخ الإنساني وإلا فكيف نفسر العنف المسيحي القديم في الإسكندرية وفي الحروب الصليبية والجديد في أيرلندا؟ وكيف نفسر العنف اليهودي المعاصر في فلسطين؟ وعنف الهندوس وغيرهم من أصحاب الديانات والملل والنحل؟

وعلى الحقيقة، فإن للعنف أسبابه الموضوعية الخارجة عن الارتباط بدين معين.. ومن أهم تلك الأسباب، افتراض أن (الحقيقة المطلقة) هي ملك لجانب واحد فقط، يرى الآخرين، دوما على ضلال! فقد وجد المسيحيون في الإسكندرية القديمة أنهم وحدهم أصحاب (الهداية الإلهية) فكانوا يخربون كل مظاهر الحضارة اليونانية، وقتلوا عالمة الرياضيات الشهيرة هيباثيا لأنها فيثاغورية تنتهي إلى العهد الوثني، ودمروا المعابد ودور العلم.. ومن بعد بقرون، اعتقد مسيحيو أوربا أنهم وحدهم أصحاب (الدين) فتوالت الحملات الصليبية على ديار المسلمين.. إلى آخر هذه الأمثلة التي لا تكاد تنتهي في تاريخ البشرية، والتي يجمع بينها أمر واحد، هو توهم الأفضلية على الآخرين، والاعتقاد بأن الطريق الوحيد للحقيقة هو طريقهم، وهنا، وفي المقابل من هذه النظرة المتعصبة، يأتي التصوف الإسلامي ليقول على لسان واحد من أقطابه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف وقرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذه الأبيات البديعة، لشيخ الصوفية الكبير محيي الدين بن عربي (المتوفي ٦٣٨) الذي بلغ في تاريخ التصوف الإسلامي مكانة لا يكاد يدانيها صوفي آخر في تاريخ الإسلام.. وهو الذي بلغ بالمحبة والتسامح مبلغا عبرت عنه الأبيات السابقة، كما عبرت عنه بقية مؤلفات ابن عربي التي بلغ ما حصر منها فقط- أكثر من ٩٠٠ كتاب، تشتمل على ١٣٩٥ عنوانا(٢٥).

وقد ظل بن عربي في مؤلفاته الكثيرة، ينوع هذا اللحن العلوي، مؤكدا: ما ثم دين، أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين به(٢٦).. ومؤكدا ما انتهى إليه الباحثون في تراثه الروحي، من أن العبادات كلها عنده: تلتقي عند غاية أو هدف واحد، هو تحقق معنى العبودية لله، ومن ثم مقام الإحسان، وذلك لا يتحقق إلا بأن نتوجه إليه تعالى وحده(٢٧).. بل يصل المقام بابن عربي إلى أن يقول:

عقد الخلائق في الإله عقائدا

وأنا عقدت جميعا ما عقدوه[٢٨].

ولم يكن ابن عربي متفردا بين الصوفية في تبنيه هذه (الرؤية) الرحيبة المتجاوزة للتعصب وضيق الأفق، الملحقة في سماوات المحبة والمعرفة بالله، فقد قررها من قبله، وأدها من بعده، كبار الصوفية.. فمن قبل ابن عربي بأكثر من مائة عام، كان الشيخ نجم الدين كبرى، المستشهد بخوارزم (وهو يواجه وحده- جيش المغول) سنة ٦١٨ هجرية، يقرر أنه لا يمكن لإنسان أن يحتكر الصلة بالله ويقصرها على نفسه، وهو ما تعبر عنه عباراته البديعة: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق[٢٩].. فلكل إنسان طريقه إلى معرفة الله، وليس من حق أحد أن يحجر على الآخرين ويزعم أنه وحده على حق والآخرون على الباطل. وقد تكون هاك طريقة (أقرب) إلى الوصول إلى الله، لكن ذلك لا يعني بطلان الطرق الأخرى.. ويرى نجم الدين كبرى أن الطريق الأقرب إلى الله، محصورة في عشرة أصول: التوبة، الزهد في الدنيا، التوكل على الله، القناعة، العزلة،ملازمة الذكر، التوجه إلى الله، الصبر، المراقبة، الرضا[٣٠].

وكلها كما نرى، أصول تنشغل بالباطن وإصلاحه وترقيته، ولا تلتفت إلى الآخر لنفيه أو إلغائه.

ثم تتأكد هذه المفاهيم الرحيبة لدى متأخري الصوفية، فنجد عبد الكريم الجيلي (المتوفي ٨٢٦ هجرية) ينطلق من قوله تعالى (وإن من شئ إلا يسبح بحمده[٣١]، وقوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) لينتهي إلى أنه : ما من موجود، إلا وهو مجبول على عبادة الخالق ومفطور على طاعته، غير أن الاختلاف وقع بين أهل الأهواء والملل، لما اتجهت ظواهرهم لعبادة الله في أحد المظاهر الإلهية أو بعضها، دون أن يدركوا الطريق إلى عبادته تعالى على الإطلاق والتنزيه، كما جاء في دين الله الحنيف[٣٢]. ومع ذلك، فإن بواطنهم تظل في حالة تسبيح لله، حتى وإن لم يدركوا هم ذلك.. وعلى ضوء هذه الرؤية، يرى الجيلي أن الوجود بأكمله في حالة جمال دائم، وأن (القبح) هو أمر متوهم في الخيال، أو أمر محدد باعتبارات مخصوصة، فالكون هو مجلي الجمال الإلهي، ولذا لا يوصف إلا بالحسن، وما القبح في الأشياء، إلا بالاعتبار والنسب، فهناك (فعل قبيح) باعتبار النهي عنه، وهناك (كلمة قبيحة) باعتبار السياق الذي قيلت فيه.. الخ. أما القبح (المطلق) فلا وجود له. يقول:

تجلى حبيبي في مرائي جماله
ففي كل مرئى للحبيب طلائع
فلما تجلى حسنه متنوعا
تسمى بأسماء فهن مطالع
وأبرز منه فيه آثار وصفه
فذلكم الآثار من هو صانع

وكل قبيح إن نسبت لحسنه
أتتك معاني الحسن فيه تسارع[٣٣].

ولم يكن هذا التسامح الصوفي قاصرا على مجال الفكر والنظرية، بل ظهر ذلك في السلوكيات اليومية للصوفية. ومن أجمل الأمثلة على ذلك، ما رواه الشيخ محمد كبريت (محمد بن عبد الله الموسوي المدني، المتوفي ١٠٧٠ هجرية) قال:

ومن أحسن ما يحكى، أن رجلا كان مع بعض الصالحين، فمر على جماعة يشربون ويغنون. فقال الرجل: يا سيدي، ادع على هؤلاء المجاهرين بالمنكر.. قال الشيخ: اللهم ما فرحتهم في الدنيا، فرحهم في الآخرة! فبهت الرجل.. ولم تمض مدة، حتى اهتدى كل منهم وحسن حاله[٣٤].

خاتمة

إن هذه الروح السمحة، المتعالية، التي تجلت عبر التاريخ الإسلامي كتقاليد صوفية راسخة في ميداني العمل والعلم أو النظرية والتطبيق العملي- هي معين لا ينضب لاستلهام القيم الروحية في المجتمع المعاصر. ولو غفل أهل الزمان عن الاستفادة من هذا الرصيد الروحي العظيم، فلا شك أن خسارتهم ستكون كبيرة.

وتجدر الإشارة، أخيرا، إلى هذه الروح السمحة للتصوف، لم تؤد إلى انعزال المتصوفة وتحليقهم في الفراغ، بل كان للصوفية دوما- دور كبير في مجتمعاتهم. فقد عمل مشايخ الصوفية منذ وقت مبكر على إحياء الدين في النفوس، وبثوا في العبادة سورة الروح المتأججة.

لقد أحيا الصوفية مراسم الدين حين جعلوا من أنفسهم أنموذجا للاحتذاء لم يلجئوا يوما للعنت والعنف، وإنما دعوا إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، فكان أثرهم عميقا في الحضارة العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل.

وقد سبق لنا استعراض هذا الأثر في بحثنا: التراث الروحي في الحضارة العربية الإسلامية[٣٥]. ورصدنا فيه عديدا من الأمثلة الدالة على فعالية التصوف خلال قرن الإسلام وعبر حدوده الواسعة، سواء داخل الدولة أو في مواجهة الاستعمار الخارجي.. وهى مسألة تفاصيلها تطول وليس هذا موضعها- غير أن مرادنا هنا، هو تأكيد أن التسامح الصوفي، لا يؤدي إلى السلبية الفردية والجماعية.. وإنما يرشد خطوات الفرد والجماعة في كل حين، ومحبة الله والإنسان في كل زمان ومكان في رحابة الروح، وفناء الجسد مرهونة ■

الهوامش

١- د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة (مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ!) ص.٢٤٠

٢- د. يوسف زيدان: بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية (الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧) ص١٠، ١١.

٣- سورة البقرة، الآية ١٦٥.

٤- سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

٥- سورة آل عمران، الآية ٣١.

٦- سورة آل عمران، الآية ٧٦.

٧- سورة آل عمران، الآيات ١٣٤، ١٤٨، ٣١.

٨- سورة آل عمران، الآية ١٤٦.

٩- سورة التوبة، الآية ١٠٨.

١٠- سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

١١- سورة المائدة، ا لآيات ١٣، ٩٣.

١٢- سورة المائدة، آية ٤٢- سورة الحجرات، الآية ٩- سورة الممتحنة، الآية ٨.

١٣- سورة التوبة، الآيات ٤، ٧.

١٤- سورة المائدة، الآية ٥٤.

١٥- سورة يوسف،الآية ٨.

١٦ سورة يوسف، الآية ٣٠.

١٧- سورة طه، الآية ٣٩.

١٨- أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (تفسير القرآن، الحديث رقم ٤٣٥٧) وا لترمذي في سننه (الدعوات، الحديث رقم ٣٤١٣) وابن حنبل في مسنده (مسند الأنصار، الحديث رقم ٢٠١٩٩٩، ورقم ٢٢٦٢٠).

١٩- أخرجه البخاري في صحيحه ٠الزكاة، الحديث رقم ١٣٨٧) ومسلم في صحيحه (الحج، الحديث قم ٢٤٢٨) والإمام مالك في الموطأ (الجامع ، الحديث رقم ١٣٨٢) والإمام احمد في مسنده (المكثرين، الحديث رقم ٨٦٦٤) والترمذي في سننه (المناقب، الحديث رقم ٣٨٥٧).

٢٠- انظر: د. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية) ص٢٩٩ وما بعدها.

٢١- يوسف زيدان: قصيدة النادرات العينية للجيلي، مع شرح النابلسي (دار الجيل بيروت ١٩٨٨) ص.١٤

٢٢- د. محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩١) ص.٤٠

٢٣- د. يوسف زيدان: عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشب (دار الجيل بيروت ١٩٩١) ص١٤ وما بعدها.

٢٤- راجع تعريفاتالتصوف في: التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلابي/ اللمع، للسراج الطوسي/ الرسالة، للقشيري/ شف المحجوب، للهجويري/ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثالث) للدكتور النشار/ المدخل إلى التصوف، للدكتور أبو الوفا التفتازاني.. وغير ذلك الكثير.

٢٥- الأبيات لأبي الفتح البستي وهى من بحر البسيط.. وفيها يرجع الشاعر التصوف إلى الصفاء، متخلصا من الجدل الذي ثار حول أصل كلمة تصوف من حيث الدلالة والاشتقاق.

٢٦- ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد الكردي (مطبعة السعادة- القاهرة) ص.٥٠

٢٧- عثمان يحيى: مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمة د. أحمد الطيب (دار الصابوني- دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٢) ص.١٦

٢٨- ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص.٥٠

٢٩- د. كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي (دار الأمين- القاهرة ١٩٩٧) صلى الله عليه وسلم ٢٧٦.

٣٠- ابن عربي: الفتوحات المكية (طبعة بولاق) ٣/ ١٣٢.

٣١- نجم الدين كبرى: الأصول العشرة. ضمن كتابنا: فوائح الجمال وفواتح الجلال، دراسة وتحقيق (دار سعاد الصباح- القاهرة ١٩٩٣) ص٩٠.

٣٢- نجم الدين كبرى: فوائح الجمال، ص٩٥.

٣٣- صورة الإسراء، آية ٤٤.

٣٤- سورة الذاريات، آية ٥٦.

٣٥- يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب- سلسلة أعلام العرب) ص١٢٨.

٣٦- الجيلي: النادرات العينية بتحقيقنا (دار الجيل- بيروت) الأبيات ١٣٦، ١٣٧ وما بعدها.

٣٧- محمد كبريت: الجواهر الثمينة في محاسن المدينة (مخطوطة مكتبة بلدية الإسكندرية، رقم ٢٦٢٧/ ب، رحلات) ورقة ١٦١.

٣٨- محاضرات الموسم الثقافي، المجتمع الثقافي بأبوظبي، ١٩٩٨.

ضرورة إعادة النظر في إجراءات الاتهام والحبس والتشهير

جمال البنا *

لم أكن في القاهرة عندما ظهرت قضية مركز أبن خلدون. إذ غادرتها يوم ٦/١١ متوجها إلى وظللت بها حتى ٧/٢٢ عندما عدت إلى القاهرة ٧/٢٣ ولم أعلم الكثير من تفاصيلها إلا ما عرضته بعض الإذاعات وخاصة في جريدة الحياة التي طلعت في جنيف على أعداد منها..

ومع هذا فإن النذر القليل الذي علمته حرك الشجون وأعاد إلى نفسي ذكري محنة شبيهة بمحنة الدكتور سعد الدين إبراهيم مررت بها في الخمسينيات. عندما أسست مع بعض رجال وسيدات الإصلاح الاجتماعي "الجمعية المصرية لرعاية ا لمسجونين وأسرهم" عام ١٩٥٣ وبدأت الجمعية حياتها بانطلاقة جريئة تكاد تكون صاعقة، على نظم السجون واستطاعت أن تزور السجون والليمان وأن تقضي جلسات طويلة مع المدير العام للسجون وضباطه وأن تتوصل معهم إلى وضع بذرة الإصلاحات مثل تكوين كانتيات، والسماح بالتدخين، وإحلال أَسِرَّة محل "البرش" وتخفيف الأغلال الحديدية للمحكوم عليهم بالمؤبد، ووضع مشروع لعدم احتساب السابقة الأولى.

ويبدو أن سلطات السجون اعتقدت أن ثمة صلة غامضة بين الجمعية وبين ضباط الحركة، وإلا لما اتسمت تصرفاتها بهذه الجرأة، وكانت تلك هي أيام ربيع العلاقة ما بين الإخوان وضباط الحركة. وإلى حد ما فقد كان لهذا الظن ظل من حقيقة فقد زرت مع بعض أعضاء وعضوات الجمعية المشير عبد الحكيم عامر الذي تجاوب مع قضية الجمعية. وأرسل إلينا بالفعل خطابا يعرب عن تقديره وتجاوبه. ولكن في أواخر سنة ١٩٥٤ تبددت العلاقة الحسنة بين الإخوان وضباط الحركة إثر حادث المنشية. وانقلبت إلى عداوة مريرة. وعندئذ حانت

*مفكر وكاتب إسلامي مصري معروف

الفرصة لسلطات السجون لتسوية الحسابات وحبكت مكيدة محكمة للجمعية وتزامن ذلك مع اتجاه الحكومة للاستحواذ على الجمعيات الأهلية. فلما قاومت هذا الاتجاه رغم جهود بعض الوسطاء. مضت المكيدة قدما وتحولت إلى قضية، تطلعوا بها لحل مجلس الإدارة ولتكوين مجلس إدارة جديد كان يفترض أن يدعو الجمعية العمومية خلال شهرين، ولكن امتد إلى سنتين توصل فيها إلى تكوين جمعية عمومية من صنعه. وعندما حكمت المحكمة بعد قرابة خمس سنين بالبراءة من المكيدة التي تحولت إلى قضية، كانت الجمعية قد أصبحت في أيدي ضباط السجون أنفسهم..

وأثرت هذه المحنة في نفسي أثرا عميقا. وبدأت أكتب السطور الأولى في كتاب بعنوان "التي يسمونها عدالة.." كان من محاوره الرئيسية إحلال نظام قاضي التحقيق محل نظام وكيل النيابة. لأني لمست أن النيابة هيئة اتهام أكثر مما هي هيئة تحقيق. ومن الصعب أن تكون خصما، وحكما، فتقضي بالسجن و"تجرد" له..

ما كنت لأكتب هذه المقدمة الطويلة لولا أن أحداث قضية مركز ابن خلدون قد أعادت إلى نفسي الأحاسيس القديمة خاصة وأني لم أكتب "التي يسمونها عدالة"، فوجدتني أمسك القلم وأكتب اليوم ما كنت أريد كتابته منذ خمسين عاما.

■ كما هو معروف، تبدأ عجلة "التي يسمونها عدالة..." في التحرك عندما يصل إلى البوليس واقعة. أو ينقل إليه أحد "المرشدين" إخبارية، أو عند ما يصل خطاب من مجهول "فاعل خير"!!..

يرسل البوليس عيونه لجمع التحريات. وإلقاء القبض على المتهم وسوقه إلى القسم ومطالبته بالاعتراف. فإذا قال إنه برئ ضُرب حتى يضطر في النهاية للاعتراف. حتى بما لم يفعله... وعندئذ يكتب البوليس محضرا ويرسله إلى النيابة..

هذا الأسلوب يخالف مخالفة تامة ما هو متبع عند الدول الحديثة، فعندما تتكاتف الأدلة، فإن سلطات البوليس تعرضها على القاضي الذي يمنحها إذنا بضبط المتهم وعندئذ تطرق بابه لتخبره بكل ذوق بأن لديها إذنا بالقبض عليه وتحذره بأن كل شئ يقوله يمكن أن يتخذ ضده، وأنه يمكن أن يطلب محاميه.

إن طريقة القبض على المتهم وسوقه إلى أقسام البوليس وضربه بمعرفة ضباط المباحث وأعوانهم حتى يقر لهم بما يريدونه واستخدام الركل والصفع والتحقير والإهانة هي اغتيال لكرامة المواطن وإهدار لكل الضمانات التي يقرها توافرها..

إن ماضيا مظلما قديما يكتنف ظهور وعمل أجهزة القبض على الناس دعمته في العصور الحديثة محاولات الاحتلال البريطاني تسخير البوليس لإذلال الشعب وليكون سوط عذاب عليه وبقيت رواسب كريهة منها حتى الآن بفعل الحكم

الشمولي. وتطفح الصحف يوما بعد يوم بأخبار لا تدع شكا في أن هذا الأسلوب الهمجي الذي يمثل انتهاكا لكرامة المواطن هو الدأب المقرر والمستعمل في أقسام البوليس.

وما أن تنتهي هذه المرحلة التي تنتهك فيها كرامة المواطن حتى تبدأ مرحلة أخرى لانتهاك حريته مع تحويله إلى النيابة.

■ والنيابة يعمل بها المتخرجون الذين يحصلون على أعلى الدرجات في سنة "الليسانس" -بكلية الحقوق دون أن يتوفر لهم ضرورة السن والنضج والخبرة وبقية الصفات التي يجب أن تتوفر فيمن يمارس سلطة... لأن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة كما يقولون.

والأصل في النيابة أنها هيئة تحقيق، ولكن الأوضاع جعلتها هيئة اتهام وقد يتم عن ذلك لفظ "الادعاء" الذي يطلق عليها في بعض الحالات، والادعاء نوع من الاتهام، فضلا عن صلتها بالسلطة التنفيذية التي تقربها من الاتهام قدر ما تبعدها عن التحقيق الذي يتبلور في السلطة القضائية.

وسلطة النيابة سلطة مطلقة. لأنه لا معقب عليها، فحتى في القضاء يمكن رد المحكمة. ولكن النيابة لا يطعن في قرارتها لأنه لا وقت، ولا سلطة، ولأن طبيعة قراراتها تنفيذية، فإذا أذنت بالتفتيش. فتش البيت أو المكتب. وإذا أمرت بالتحفظ عليه أغلقت أبوابه بالشمع الأحمر، وإذا أمرت بالسجن نفذ ذلك. وحتى لا يوجد احتمال للإفلات فإنها عادة ما تعقب الأمر بالحبس الاحتياطي الذي يكون أربعة أيام أو خمسة عشر يوما بكلمة "ويجدد له" كأن تجديد الحبس حتى لا يتطرق إليه النسيان، فيطلق سراح السجين، وتلك هي الطامة الكبرى!!.

ولو عرف وكلاء النيابة المعنى الحقيقي للتفتيش والتحفظ والحبس الاحتياطي، فربما ترددوا قبل أن يأذنوا به.

إن التفتيش هو انتهاك لحرمة المنزل وترويع لأهله من نساء وأطفال، وقلب كل ما فيه من أثاث ومتاع رأسا على عقب ومد الأيدي داخل الأدراج وتحت الوسائد والمراتب وقد يتطلب الأمر تمزيق أغطيته..

أما التحفظ وإغلاق الأبواب بالشمع الأحمر. فهو قطع الأرزاق وإيقاف التعامل والتشرد..

وكان واجبا على القانون عندما يأذن بالتفتيش أن يحدد على وجه الدقة ماهية هذا التفتيش وكيف يؤدي وكيف تُحظر أنواع معينة من الممارسات خلاله. وإلا فهل القانون في حاجة لمن ينبهه إلى أهمية التفاصيل..

وأسوأ من التفتيش الأمر بالحبس الاحتياطي.

إن الحبس الاحتياطي يتناقض مع مبدأ أصبح من بديهيات التحقيق في العالم أجمع، وهو أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته...

والمتهم في دور التحقيق برئ ولا تثبت إدانته إلا إذا حكم عليه بذلك قاضيه الطبيعي. فكيف

جاز إذن أن يوقع على هذا البريء عقاب من أسوأ أنواع العقوبة، وهو الحبس..

يمكن للسجن الاحتياطي أن يكون غرفة في فندق ٥ نجوم، ولكن هذا لا ينفي أنه يقضى على حرية المتهم ويجعله سجينا فيها و يمنعه عن أهله وإخوانه وعمله الخ...

فإذا كانت الحرية هي أعز شئ للإنسان، وإذا كان أولى أولويات هذه الحرية السير أو المشي أو الاتصال الخ... فإن السجن يعد انتهاكا لأثمن قيمة بالنسبة للإنسان وهي الحرية.

يقولون "الحرص على الأدلة والحيلولة دون التأثير على الشهود" الخ... هذه دواع حسنة، فاعملوا لتحقيقها دون أن يتم هذا باغتيال الحرية

ما قيمة الحقيقة إذا جاءت باغتيال الحرية

إذا سمحنا بانتهاك الحرية لأي سبب، سينتهي الأمر بالقضاء على الحرية كلية...

يزيد من فداحة الأمر أنه ليس هناك حاجة لهذه الدرجة من درجات التحقيق والاتهام، والحبس لأن من الممكن أن يحيل البوليس الأمر إلى قاضي التحقيق ليتولى الأمر..

وهناك فرق كبير بين قاضي التحقيق ووكيل النيابة.

فقاضي التحقيق يتوفر له بحكم كونه قاضيا خبرة الممارسة القضائية ونضج السن، وهو قاض لا علاقة له باتهام. لأن الاتهام جاء من سلطات البوليس، ولا علاقة للقاضي بالسلطة التنفيذية، وباعتباره قاضيا فإنه يفسح المجال للدفاع أكثر مما تسمح به النيابة... وتحيط باسمه هالة القضاء والعدالة، في حين تعلق بالنيابة شائبة الادعاء والاتهام.

إنه القاضي الطبيعي كما يقولون أي الذي يتوفر له حصانات القضاء وتنتفي أي علاقة له بالسلطة التنفيذية والذي يطبق تقاليد القضاء والعدالة في العالم أجمع.

فإذا لم يكن للنيابة ضرورة لأن من الممكن أن يحل محلها قاضي التحقيق ويؤدي المهمة أفضل منها. فإن الإصرار على بقاء النيابة، وما يكلفه ذلك للدولة من أعباء مالية باهظة، جعل بعض الناس يظنون أن مبرر الإبقاء عليها هو تمكين السلطة التنفيذية من تسليط قوة تمارس تحت مظلة قضاء، إرهاب الناس وإيقاع الذعر والخوف وإبقاء شبح التفتيش والتحفظ والحبس الاحتياطي سيوفا مسلطة على كل من تحدثه نفسه بمخالفة النظام القائم، كائنة ما كانت هذه المخالفة..

■ ما بين النيابة و مرحلة القضاء.. يمر المتهم بمرحلة من أسوأ ما يتعرض له. لأنه إذا كانت مرحلة البوليس قد انتهك ت كرامته، وإذا كانت مرحلة النيابة قد انتهكت حريته، فإن المرحلة ما بين النيابة والقضاء تنتهك براءته.. بما يثار من إشاعات وما يسجل من أقاويل وما تعرضه الصحف من صور الخ..

إنها مرحلة التشهير وانتهاك البراءة..

إنها المرحلة التي يهرع فيها الصحفيون

وآلاتهم لتصوير المتهم وهو مكبل اليدين بالحديد يسوقه الحراس إلى السجن. أو وهو يركب عربة "الترحيلات".

إنها مرحلة، التشهير والهمز واللمز وفرصة الأعداء الشامتين.

وقد يكون هناك عذر للسذج من الناس إذا أساءوا الظن بالمتهم، بل وحكموا عليه بالإدانة ما دامت النيابة التي يفترض فيها الدقة والأمانة. قد حكمت بحبسه احتياطيا. فما من دخان دون نار..

ولكن الأمر أعمق من هذا

إن ثلاثة آلاف سنة من الحكم الاستبدادي المركزي في هذه البلاد حالت دون أن تسنح للحرية فرصة الظهور إلا خلال الثلاثين عاما ما بين دستور ٢٣ وانقلاب ٥٢، وهي المرحلة الليبرالية حقا في تاريخ مصر التي أعجلها وقضي عليها الحكم الشمولي

ولا يمكن لثلاثين عاما من الحرية أن تصلح فسادا، أو تمحو غشاوات الظلم أو الاستبداد طوال ثلاثة آلاف عام

حتى الدعوات الإصلاحية ما بين تجديد إسلامي أو عدالة اجتماعية وقعت في أيدي فقهاء التقليد، وأنصار الماركسية. وهؤلاء وأولئك لا يؤمنون بالحرية.

في هذا الجو المغلق يصبح كل تصرف يختلف عن التصرف الشائع نوعا من الخلاف والشقاق وربما الخيانة والكفر ولا يمكن أن يظهر إيمان بحرية الآخر.. لأن حرية الآخر تقتضي ضرورة اختلاف في التصرف أو السلوك أو الإيمان عما هو شائع وسائد، وإلا لما كان "آخر".

وما أن يظهر الآخر الذي يمارس حريته حتى يوصم بالكفر والهرطقة والزندقة والخيانة والعمالة والشذوذ والخروج عن الجماعة..

هذا كله قبل أن تتدخل أجهزة الدولة وقبل أن تقضي عليه النيابة بالحبس الاحتياطي.. فإذا قضت بحبسه فكأنما حكمت عليه بالإدانة..

وإذا كان المتهم من الشخصيات العامة المعارضة لسياسة الدولة. فهذا تطلق الدولة أجهزتها وأموالها وأقلامها وأبواقها لتشوه صفحة المتهم ولكي تلصق به أسوأ الاتهامات دون أن يكون لهذه الاتهامات أساس رصين أو وقائع مؤكدة، وإنما هي الظنون والشكوك

هل يتصور أن تعلق بجمال الدين الأفغاني الذي وهب حياته كلها لدعوته وعقيدته ومحاربة الاستعمار والطواغيت وضحي في سبيل ذلك بكل شئ شبهة أو يُنسب إليه اتهام؟

بلى ومن اليمين واليسار أيضا فقد ساء ظن اليمين به عندما انتمي إلى محفل ماسوني فزجوا به في معسكر الماسونيين، ولم يعجب اليسار إسلاميته فتساءل لويس عوض عن "الإيراني الغامض" ونسب إليه العمالة لدول أجنبية.

ولم يكن حظ تلميذه الأثير الشيخ محمد عبده بأفضل منه، فرغم كل كفاحه فإن علاقته

باللورد كرومر جعلت الوطنيين يشكون فيه دون أن يعلموا أنه ما التجأ إلى اللورد كرومر إلا بعد ما عجز تماما عن أن يكبح جماح الوالي الشرعي "الخديوي عباس" عن أن يستحوذ على أرض الأوقاف فاضطر للاستعانة باللورد كرومر الذي أوقف الخديوي عن محاولته الشرهة.

وحاقت الاتهامات بتلميذ الشيخ محمد عبده الشيخ عبد العزيز جاويش. عندما كان بصدد تكوين جمعية إسلامية، وصور ذلك شوقي مرة:

يقولون ما لأبي ناصر
وللترك ما باله والهنود
وفيم تحمل هم القريب
من المسلمين وهم البعيد
فقلت وما ضركم أن يقوم
من المسلمين إمام رشيد
أتستكثرون لهم واحدا
ولي القديم نصير الجديد

وأخيرا ألقى القبض على أكبر شخصية في مصر. الرجل الذي مصَّر الصحافة ورفع مرتب الصحفي من عشرات الجنيهات إلى مئاتها وأقام صرحا صحفيا ممردا بكفايته الخاصة، دون مساندة من الحاكم "متلبسا" بمقابلة مع شخصية من السفارة الأمريكية، و ادعوا عليه كتابة تقارير ضارة بأمن وسلامة البلاد، وهو الرجل الذي أوفده عبد الناصر في أعقاب سنة ١٩٥٦ إلى الولايات المتحدة؛ ليعرض قضية مصر ويفضح العدوان الثلاثي.

لقد طُعن جمال الأفغاني، ومحمد عبده وعبد العزيز جاويش ومصطفى أمين في وطنيتهم وإخلاصهم وهو أفضل من عمل وخدم وضحى للأوطان.

والآن يحدثوننا عن الدكتور سعد الدين إبراهيم والأموال التي يتلقاها والتقارير التي يكتبها، وأغرب شئ "تزوير بطاقات الانتخابات".

كنا في معتقل الطور سنة ٤٩ نقرأ عن "ترسانات" الأسلحة التي وجدوها في بيوت بعض الإخوان وأنواع القنابل والمسدسات والمتفجرات.. ويعلم الله أن لم يكن في بيوتهم من الأسلحة سوى سكاكين المطبخ.

لقد أوحت لي قضية سعد الدين إبراهيم ببعض الخواطر أعرضها للقراء، مجرد عرض، ولكل واحد بالطبع أن يأخذ أو يدع، أن يوافق أو يرفض. ولكن المهم أن لا تظل من "المسكوت عنه" الذي لا تلفظه الشفاه ولا تسجله الأقلام.

أولى هذه الخواطر. في الدول المغلقة التي تستبد نظمها الحاكمة وتسير في اتجاه مخالف تماما لإرادة شعوبها، فتزور الانتخابات وتضرب بأحكام المحاكم عرض الحائط وتنصب حراسات على النقابات وتصادر الصحف وتحل الأحزاب، وتسلك سياسات مالية لا يعرف حقيقتها الشعب تماما، ويزيف التاريخ ويتضخم الفساد ويشتد التقطب الاجتماعي والاقتصادي ما بين ملايين تعيش في المقابر وعاطلين لا يجدون عملا بينما يوجد مئات من البليونيرات يملكون الطائرات واليخوت والمدن السكنية والأبراج والشقق التي تبلغ الواحدة بضعة ملايين من الجنيهات.

في هذه الدول، التي تفق حكوماتها أموالها على السجون والأمن المركزي والسيارات المصفحة ويكون الركل واللطم والسب والتعذيب سياسة مقررة في أقسام البوليس ومراكز أمن الدولة، وتحكم بالقوانين سيئة السمعة وأحكام الطوارئ عشرات السنين.

في هذه الدول التي لا يعرف أبناؤها أخبارها إلا من الإذاعات الأجنبية وتصر حكوماتهم الغبية مع هذا على كتمانها.

إذا اتصل كاتب أو مفكر أو رجل عام بهيئات دولية خارجية هل يعد هذا الرجل خائنا، أو عميلا، أو جاسوسا.

نريد أن نفهم هل النظام القائم في دولة ما هو الممثل للوطن والدولة؟ أم أن الجماهير المطحونة التي لا تستطيع أن ترفع صوتها ولا تتكتل أو تعمل هي التي تمثل الشعب والأرض والوطن.

هل كان جمال الأفغاني عندما ندد باستبداد وسوءات الشاه في مجلته "ضياء الخافقين" التي أصدرها في لندن كان يرتكب خيانة وطنية ويكشف الغسيل القذر أمام أعداء بلاده، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ أحمد أمين، أم أنه لم يجد إلا هذه الطريقة لإيقاف فساد الشاه؟

هل أخطأ الشيخ محمد عبده عندما صافح اللورد كرومر، لينقذ أموال وأراضي الوقف من قبضة الحاكم المصري الشره الطماع الذي كان يريد الاستحواذ عليها؟

أعجبني في لقاء تليفزيوني بقناة الجزيرة ما قاله الأستاذ نجاد البرعي لمناظره "أنتم تريدون أن تستفردوا بالناس والشعب" ونحن نحول دون ذلك..

هل نسلم الشعب فريسة سهلة لكل استبداد حكومي حتى لا نضطر للاستعانة بهيئات أجنبية.

ما هي الوطنية؟ هل الوطنية أن تؤيد الحاكم بشخصه وأن تمزج بينه وبين الوطن، أو أن الوطنية هي أن تخلص للشعب وحده وللقيم النبيلة من حرية وعدالة.

ومن هو الملوم والخائن هل هو الكاتب الذي يستنجد بالهيئات الأجنبية لإنقاذ شعبه. أو الحكومة التي ألجأت هذا الكاتب إلى ذلك...

لقد قالت ممرضة بريطانية "الوطنية وحدها لا تكفي" بينما كان أحد الكتاب أشد صراحة منها عندما قال " إن الوطنية هي الملاذ الأخير للرجل النذل!!".

لقد صعَّدنا القضية إلى أعلى مستوى يمكن أن تعالج عليه كائنا ما كان، وإن كان الواقع قد لا يصل إلى هذا المستوى.

الخاطرة الثانية:

الأستاذ سعد الدين إبراهيم أستاذ أكاديمي عريق تعلم على يديه أفواج، أو أجيال من الدارسين، بل ومن المدرسين، وأصدر العديد من الكتب وكان نجما في التلفزيون ووصلت شهرته إلى العالم الخارجي واستعانت به أجهزة الأمم المتحدة. وأسس من عشر سنوات" مركز ابن

خلدون للدراسات الإنمائية" وأتخذ له اتجاها مستقلا وأحاطه بمجموعة من الأمناء جددت ثلاث مرات. وكل مرة كانت تضم رئيسا سابقا للوزارة، وعددا من الوزراء، والسفراء والكتاب.

هذا الأستاذ الأكاديمي، ورجل الدراسات والبحوث انقلب بين عشية وضحاها إلى متهم يساق إلى السجون كما يساق معتادو الإجرام.

وكتبت عنه مجلة القاهرة في عددها السابق (٢٠٠٠/٨/١) :"سعد الدين إبراهيم يبكي ويعترف أخطأت في حق بلدي". "ليلة القبض على سعد الدين إبراهيم بملابس السجن الخ. ".

وليست هذه سوى عينة صغيرة مما نشرته بعض الصحف وحكمت على الرجل بالإعدام الأدبي وأسقطته من منصة العمل الوطني الرفيع إلى درك الخيانة والعمالة والارتزاق.

يا سبحان الله.

هل لم يفعل سعد الدين إبراهيم ومركز ابن خلدون على مدار الأعوام الطويلة شيئا حسنا، ولو مرة واحدة كان يمكن أن يذكر جنبا إلى جنب الاتهامات والادعاءات.

لقد كنت شخصيا أختلف مع د. سعد الدين إبراهيم في كثير من المسائل. ولكني قبلت أن أكون من الأمناء لأن الرجل طاقة إيجابية وشعلة ذكاء وله من الاتصالات ما يمكنه من أن يؤدي الكثير. وأنا لا أبيح لنفسي أن أحكم على من أختلف معه. لأن الحقيقة متعددة الأبعاد. ولأن الاختلاف يؤدي في النهاية إلى التكامل فهو لا يفسد للود قضية. بل يقدم للود أعظم خدمة.

إن الشماتة صفة وضيعة صغيرة لا يمكن أن تسيطر إلا على الصغار، ومع هذا فقد يكون من حق أي واحد أن يشمت. ولكن لا يجوز أن يصب هذه الشماتة على صفحات جريدة عامة. لأنه يهين القراء بنثر قاذوراته ويدين شخصا لا يزال حتى الآن بريئا باتهامات ليس له أن يقدمها حتى ولو كانت صحيحة لأن الصحافة ليست بوليسا يتقصى الأخطاء والاتهامات وليست هي كلاب صيد تتعقب فرائسها وليست الأقلام سكاكين لتنهش الأعراض وإنما هي وسيلة للخبر الصادق أو المعلومة النافعة، أو التوجيه السليم. فما بالك إذا كانت هذه الاتهامات باطلة أصلا وفصلا، وشكلا وموضوعا.

إذا لم يكن لدى بعض الصحفيين وازع الضمير وحاسة من التقدير، فأعتقد أن القانون يجب أن يحمى أعراض الناس وكرامتهم من مثل هذه الاتهامات بحيث يكون على الصحيفة أن تدفع تعويضا كبيرا -يصل في الخارج إلى ملايين- جزاء على ما أقدمت عليه من التشهير والنيل من كرامات وأعراض الناس.

والاتهامات التي اتهم بها الدكتور سعد الدين إبراهيم تثير الضحك. إن كتابة البحوث والتقارير الاقتصادية وتفسير الظواهر الاجتماعية الخ، هي صور مألوفة تمارس في أربعة أركان البلاد ويشتغل بها الكثير من أساتذة الجامعة وغيرهم -ويتقاضون بالطبع مكافآت ضخمة لأنهم في الخارج يقدرون الكلمة ويقدرون الفكر- ولا يمكن أن يقولوا أكثر من

أحكام المحاكم، وما تفيض به صفحات الجرائد من إيثار أخبار الهبر والفساد ونهب أموال البنوك.

أما أخذ الإعانات من هيئات خارجية، فهذا أيضا وضع مقرر يمارس منذ ثلاثين عاما تحت سمع وبصر الدولة ورقابتها. وأعلم أن الجامعة العمالية ما كان يمكن أن تقوم لولا الإعانات الضخمة التي قدمتها مؤسسة فريدريش إبيرت الألمانية. وأن دورات عديدة لمعاهد المؤسسة الثقافية العمالية كمعهد العلاقات العمالية الدولية ومعهد الدراسات الثقافية ومعهد الثقافة السكانية ما كان يمكن أن يتم لولا المعونات التي يقدمها بصفة منهجية المكتب الأفريقي للاتحاد الأمريكي للعمال. أما المعونات الأجنبية في مجال الآثار وإصلاح البيئة الخ. فحدث ولا حرج.

ويصدر مركز ابن خلدون ميزانية سنوية يوضح فيها المبالغ التي تقدمها هيئات خارجية. وهو يدفع ضرائب عن ميزانيته السنوية.

وقد تعرض كل واحد يعمل في الخدمة العامة للاتهام، واتهم أكبر مجموعة من أكبر المفكرين في فترة الحرب الباردة بتقاضي أموال من المخابرات الأمريكية C.I.A لتأسيس مجلة "انكوتر" ومن هؤلاء. ارثر كوستر وسيفن سبند، وامبازيو سيوفي وجورج أورك واندريه جيد الخ.

وليس المهم على كل حال قبول أموال، ولكن المهم هو فيم تنفق هذه الأموال؟

وعندما لاموا الإمام الشهيد حسن البنا لأنه قبل تبرع شركة قنال السويس "الاستعمارية" كما قال أحد المتشنجين فإنه رد "المال مالنا، والقناة قناتنا وهذه بضاعتنا ردت إلينا" وشيد بالمبلغ مسجداً كان هو المقر الأول للإخوان المسلمين.

وأغرب الاتهامات تهمة تزييف الانتخابات؟ فهل الدكتور سعد الدين إبراهيم حكومة؟ فهذا النوع من "الصنف" هو ما تحتكره وزارة الداخلية التي تعلن نتائج الانتخابات من سنة ٥٢ حتى الآن فاتهام مركز ابن خلدون له هو نوع من "رمتني بدائها وانسلت".

وقد قرأت بجريدة الحياة اللندنية ملخصا للمسرحية التي وضعها الفنان علي سالم ولم أر في هذا الملخص إلا الدعوة الصادقة للمشاركة في العملية الانتخابية التي يأمر بها القانون وتحض عليها كل الأحزاب السياسية.

إننا مهما اختلفنا مع الدكتور سعد الدين إبراهيم فلا أحد يمكن أن ينكر أنه أستاذ جامعي، ومؤلف، وصاحب أبحاث ورجل من رجال الخدمة العامة. وأنه أحد "المبدعين" والبناة الذين يبنون ويثرون.

هذا ما يؤدي بنا إلى الخاطرة الثالثة

إن مبدأ المساواة في المعاملة القانونية مبدأ سليم يجب أن نحرص عليه، ومن نافلة القول إن هذا المبدأ يفقد قيمته إذا كانت المعاملة امتهانا وانتهاكا وتجاهلا لأولي مبادئ الإنسانية والكرامة.

عندما يحدث هذا وهو حادث للأسف الشديد، أفلا يجوز لنا -وحتى يتخلص الجميع

من هذه الوصمة- أن نطالب باستثناءات لبعض الأفراد لا لحسب ولا لجاه، ولكن لأنهم خدموا بلادهم وأثروا حياتها بأفكارهم وأعمالهم.

وقد يتدخل عامل -ككبر السن- فما يمكن أن يعامل كهل في السبعين من عمره لا يقوى على تحمل وحشية المعاملة وخشونة الأوضاع كشاب في الثلاثين قد يستطيع أن يقوى أو يصمد، وهو عامل قد أقرت به القوانين الجنائية في بعض الحالات.

على أن أفضل ما يمكن أن نهتدي به في هذا المجال هو الإسلام لأنه يقدم توجيهات ثمينة، وأنه مع حرصه على معاقبة الشريف قبل الوضيع فإنه يلاحظ اعتبارات ترتفق على الأصل دون أن تخل به.

من مبادئ الإسلام تقدير السابقة والفضل، وما قام به إنسان من خير وما أسهم به في بناء مجتمعه وإذ كان هذا الفضل هو مبادرة في مناصرة الدعوة عندما تجهم لها الناس، وعندما ضيقت عليها المسالك أو حتى حاربتها القوى المعادية. فإن هذا الفضل يصبح "سابقة" لها تقديرها الكبير. وقد تورط أحد الصحابة قبيل فتح مكة في عمل قد يراه البعض خيانة.

ولما طالب عمر بن الخطاب الرسول أن يقتل الرجل، رد الرسول "أليس قد شهد بدرا وما يدريك لعل الله قد أطلع على أهل بدر فقال افعلوا ما شئتم" . ومع أن في هذا الحديث كلام، فلا يخلو من معنى والثابت أن الرسول قد عفي عن حاطب بن أبي بلتعة.

وتخلف عن اللحاق برسول الله في غزوة تبوك ثلاثة، لا لعذر أو ضرورة ولكن استسلاما للضعف البشري، وعندما عاد الرسول اعترف هؤلاء المتخلفون بتقصيرهم، وبعد أن أمر الرسول المسلمين بمقاطعتهم، عفي الله عنهم. ونزلت في ذلك آيات نيرة.

فمع أن الاستثناء الذي لوحظ في معاملة حاطب بن أبي بلتعة والثلاثة المتخلفين قد لا يتفق تماما مع مبدأ "المساواة" فإنه يتفق مع مبدأ العدل الذي يرتقي على المساواة. فليس من العدل أن يعامل رجل لم يجاهد ولم يضح كرجل جاهد وضحى وليس من العدالة أن يعامل أستاذ جامعي جليل حامت حوله بعض الشبهات معاملة مسجل خطير أو معتاد الإجرام.

والحرص على العدل -وهو المثل الأعلى للإسلام والقاعدة التي تقوم كل العلاقات عليه- يجعل الإسلام يحتسب الحسنات جنبا إلى جنب السيئات، ومن هنا كان رمزه ميزانا توضع في كفه الحسنات وفي الأخرى السيئات، فإذا رجحت الأولى فاز ونجا، وإلا سقط وعوقب.

من أجل هذا نقول إن المعاملة التي عومل بها الدكتور سعد الدين إبراهيم خلال "القبض عليه" وتفتيش منزله. ثم سوقه للنيابة، وحبسه هذا الحبس الطويل الذي نقطع أنه ليس مما تتطلبه ضرورة إتمام التحقيقات ثم ما خاضت به بعض هذه الصحف، وقد حانت لها فرصة الشماتة الوضيعة، كل هذا يخالف تماما أدب الإسلام حتى وإن لم يكن الدكتور سعد الدين إبراهيم من

أنصار الإسلام بوجه خاص. الأمر الذي لا أجرؤ على القول به، لأنه قد يكون عند الله أقرب من بعض الذين يدعون الإسلام.

لقد كان الرجل يستحق منا ما هو أفضل من ذلك. وقد يأتي يوم تعتذر جهات عديدة عما قدمت، أو حتى فاخرت به، وقد يدفع بعضها الثمن "ومن عفى وأصلح فأجره على الله. ".

وأخيرا، فأود أن أختم هذا المقال بخاطرة قد تشفع جدتها وغرابتها في أن تكون الخاتمة وغرابتها. فالمعروف أن البوليس يراقب الجريمة والمجرمين، فعندما يعلم بمؤامرة فإنه يتابعها حتى يضيق على أصحابها "متلبسين" أي وهم بصدد القيام بالخطوة الأخيرة في المؤامرة حتى يكون الاتهام ثابتا، فيحكم عليهم.

وعند إنعام النظر في هذه الطريقة، يتضح أنها ليست هي الطريقة المثلى في حقيقة الحال.

فأولا: ما الذي يجعل البوليس يتقصى ويتجسس ويجري "تحريات"

الرد البديهي: حماية الأمن العام-وتلك هي مهمته- وهي مهمة لا يماري أحد في قداستها.

فليكن. ولكن هل حماية الأمن العام لا تقوم إلا بالتجسس والتصنت وبث العيون الخ.

ألا يعد هذا انتهاكا، أو تدخلا -في مبدأ من أقدس المبادئ التي قامت عليها المجتمعات الإنسانية وهي "الحرية" وقداسة البيت وسرية التصرفات الخاصة.

مثلا ما الذي يجعل البوليس يوقف شابا أو فتاة تسير في منتصف الليل ويطالبه (أو يطالبها) بإثبات شخصيتها وقد يسوقه -أو يسوقها- إلى قسم البوليس.

عملية افتئات لا شك على الحرية الشخصية.

ولكن ليس هذا هو المهم.

المهم أن أسلوب متابعة الجريمة وهي تنسج خيوطها حتى تصل إلى الخاتمة التي تبرر القبض عملية ليس لها من مبرر إلا المنهج "البوليسي" التقليدي الذي وإن كان يقتصر على المتابعة في معظم الحالات، فإن الرغبة في استعجال النتيجة قد تدفع بأصحابه إلى إغراء المتهم بارتكاب الجريمة وإيقاعه في شباكها.

أفلم يكن من الأفضل مثلا التدخل للحيلولة دون إتمام الجريمة، بدلا من الانتظار حتى اللحظة الأخيرة لا لشيء إلا القبض على المجرمين.

ثمة حديث معروف "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما"، وفسر الحديث نصرة الأخ الظالم بأن "تكفه عن الظلم".

هنا مجتمع يترابط أعضاؤه برابطة الأخوة وتقوم بين هؤلاء الأعضاء جميعا حاسة من حواس التكامل والتعاون على الخير. فما أن يبدأ أحد في الانحراف عن الطريق القويم حتى يجد من أخيه من يثنيه عن هذا الطريق ومن يوجهه وجهة الخير، ولا يخطر ببالهم أبدا أن يتركوه حتى يتم جرمه وعندئذ يلقون القبض عليه ليلقى جزاءه بل لعلهم يرون أنهم لو سلكوا هذا المسلك لكان هذا منهم مشاركة بنوع ما في

الجريمة.

وهناك حديث ثان "الدين النصيحة" لعامة الناس وخاصتهم وهناك التوجيه القرآني "فذكر إن نفعت الذكرى".

أهذا المجتمع لا يترك الأفراد حتى يستولي عليهم شيطان الإثم والانحراف وإغراء الجريمة. إن أفراداً آخرين يتصدون ناصحين، مذكرين ويمكن لهم بذلك الحيلولة دون الجريمة.

السؤال هو هل يمكن أن تأخذ هذه المحاولة شكلا منهجيا منظما يلحق بالدولة (أو المجتمع) فتكون هناك هيئة باسم "هيئة النصح والمكاشفة" تلحق برئيس الحكومة وتبدأ عملها عندما تصل إلى جهات المراقبة والمتابعة أنباء شكوك وتساؤلات حول السياسات المتبعة لفرد أو هيئة وأنها لو صحت، أو تركت لانحرفت عن الاستقامة أو جاوزت الخطوط الخضراء أو يتجاوز المسموح به أو حتى يقع تحت طائلة القانون. يتصل هذا الجهاز من أجهزة المراقبة والمتابعة على اختلافها، برئيس الدولة ليضع تحت يده مذكرة عن الموضوع فينتدب رئيس الحكومة إحدى الشخصيات العامة البارزة التي تظفر بالاحترام والتقدير من أعضاء هيئة النصح والمكاشفة ليقوم بزيارة الشخص أو الهيئة. وتقدم النصح بإعادة النظر وأن السياسة المتبعة توشك أن تقع تحت طائلة القانون، وهو يقوم بهذه الزيارة بروح أخوية وبعد استبعاد مظنة التدخل أو التطفل أو الاستعلاء ولكنه واجب من النصيحة والمكاشفة والتذكير التي يأمر بها الإسلام ويعتبرها جزءًا من الواجب الاجتماعي العام.

أتصور، وأكاد أجزم، أنه لو اتبع هذا الأسلوب لحال دون تجاوز كثير من السياسات خطوط الأمان، أو على الأقل لحمل أصحابها على إعادة النظر.

أفليس هذا أفضل من التربص والتجسس حتى يقبض على المتهم متلبسا فتوضع يديه في "الحديد" ويساق في عربية الترحيلات إلى الزنازين والسجون تمتلأ بالمتهمين ثم يساقون إلى المحاكم التي تنصب موازين العدالة ويصول فيها ويجول المحامون ثم ينتهي الأمر إما بالبراءة أو السجن مرة أخرى، وكان يمكن لهذا "المولد" من سجون ومحاكم وحراس وضباط وقضاة ومحامين أن يهبط إلى الحد الأدنى، وأن لا تقع الجريمة المحتملة بالفعل ■

كيف نواجه الفساد

منظمة الشفافية الدولية*

يعد الفساد تحديا هاما في العصر الحالي يجب مواجهته والوقوف على أسبابه، فالفساد موجود بدرجة أو بأخرى في كل مجتمع كمؤشر على وجود خلل ما في العلاقة ما بين الدولة والمجتمع.

في محاولة للتعرف على جوانب حركة عالمية بدأت تشق طريقها لمحاربة الفساد، يساهم هذا التقرير في تعريف القارئ العربي بهذه الحركة.

ما هو الفساد

- تعريفه

- نتائجه

- لماذا ينتشر ؟

تعريف الفساد

اختلفت وتنوعت تعريفات مفهوم الفساد وكذا تنوعت تأثيراته، ولكننا بصدد تعريف مبسط يعرِّف الفساد على أنه: إساءة استخدام السلطة العامة بهدف تحقيق مكسب خاص.

وبما أننا نريد تأصيل المفهوم بهدف تأسيس نظام وطني للنزاهة والاستقامة

National integrity system

فسوف يكون التركيز على الفساد الإداري أكثر من الفساد السياسي وبخاصة نشاط الأفراد الذين يصدرون قرارات نتيجة لمنصبهم كموظفين رسميين أو صانعي سياسات أو إداريين.

هناك تصنيفان للفساد الإداري

١- مع القانون

٢- ضد القانون

الأول: يوجد حيث الخدمات أو على سبيل المثال العقود ويطلق عليه (طبقا للقانون) وفيه يتلقى الموظف مقابلاً معيناً غير قانوني نتيجة

* Transparancy International وهي منظمة عالمية غير حكومية لها فروع في عدد كبير من بلدان العالم، وتصدر تقريرا سنويا عن الفساد في العالم

لخدمة مطلوبة منه أصلا بالقانون، وهنا نجد أن الذين يجهلون حقوقهم والمستضعفين هم الأكثر عرضة له، كما يتفشى هذا النوع في ظل تساهل السلطة العامة وانعدام الضمانات القانونية وصعوبة اللجوء للعدالة.

الثاني: تقدم الرشوة فيه مقابل خدمة غير مسموح للموظف بتقديمها ويطلق عليه (ضد القانون) وهذا النوع يتفشى في قطاعات اقتصادية واسعة ويتطو ر في ظل قواعد بيروقراطية يتم التفاوض بشأنها سرا ويأخذ صورا عديدة منها الإتاوات.

في جميع الحالات يعتبر الفساد مدمرا، بسبب أن القرارات الهامة تحدد بدوافع خفية دون اكتراث بنتائج ذلك على النطاق الواسع، وإذا لم يتم تقييد الفساد يمكن أن يهدد نمو المؤسسات الديمقراطية واقتصاديات السوق، ففي بيئة فاسدة توجه الموارد نحو هيئات غير منتجة (الشرطة ـ القوات المسلحة) وغيرها من أدوات الرقابة والقمع حيث تسعى النخبة إلى الحفاظ على أساليب حياتها وثرواتها المادية وبذلك تحول الموارد المتاحة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية إلى نفقات أمنية.

نتائج الفساد

يُعَرضُ الفساد إلى اختيارات خاطئة حيث يشجع التنافس على الرشوة أكثر من التنافس على نوعية وأسعار السلع والخدمات، كذلك يمنع الفساد التطور الصحيح للسوق، زيادة على تخريب التنمية الاقتصادية والاجتماعية ولا تخفى تأثيراته العميقة على اقتصاد يات الدول النامية.

أكثر من ذلك الفساد يعني أن فقراء العالم سوف يدفعون ليس فقط ثمن فساد موظفيهم ، بل أيضا ثمن فساد شركات الدول الأكثر نموا علما بأنهم أقل الناس قدرة على تحمل هذه النفقات. وتؤكد الدلائل أنه إذا لم يتم احتواء الفساد سوف يزداد خطره لدرجة اكتساب الرشوة طابعا مؤسسيا و تتبخر قدرة المديرين على ضبط مرؤوسيهم نتيجة عدم الالتزام بالقواعد الأخلاقية.

على المستوى المفاهيمي، هناك خسائر مرتبطة بالفساد وبالرغم من ذلك من الصعب وجود دلائل على مدي تأثير الفساد، إذ تشير استطلاعات الرأي لرجال الأعمال إلى أن المشكلة تنتشر بسرعة عبر البلاد وحتى داخل البلد الواحد (الجمارك ـ محصلي الضرائب)، وكذلك تؤكد الدراسات أنه حيث يصبح الفساد مرضا مزمنا فهو يفرض تكاليف عالية لبعض الأعمال الصغيرة. لكن التكلفة الحقيقية ليست في الرشاوى نفسها وإنما في التخريب الذي تحدثه داخل المؤسسات الاقتصادية والإدارة ونظم الحكم.

يبقى أن نذكر أن الفساد ليس مشكلة رئيسية في الدول النامية وحدها، فلقد أوضحت الأحداث الأخيرة في أوروبا وأمريكا الشمالية أن الفساد ظاهرة متنامية وأن هذه الدول تلعب دورا رئيسيا كدافعي رشوة في المعاملات الاقتصادية الدولية، مما يفسر وجهة النظر المنادية بأن الفساد سلاح ذو حدين حيث يمكن أن يظهر نتيجة لوجود الثروة أو الاحتياج لها.

لماذا ينتشر؟!

من الممكن أن يكون الفقر أحد الأسباب الرئيسية لتلقي الرشاوى وارتكاب أفعال توصف بالفاسدة، ولكن إذا سلمنا بذلك سيكون من الصعب تفسير فضائح الدول الغنية في هذا المجال ومن الصعب أيضا تفسير تكدس ملايين الدولارات في حسابات بعض القادة الأفارقة الذين لا يمكن وصفهم كضحية للفقر، بل أنهم يساهمون في تعميق فقر شعوبهم.

على الجانب الآخر تعجز الحكومات في الدول الفقيرة ذات النخب الفاسدة عن توفير الكفاف لبعض الموظفين العموميين مما يفسر لجوءهم إلى الرشوة ويعتبر سببا يساهم في وجود الفساد.

هناك من يفسرون الفساد على أساس أنه في الدول النامية لا يعكس بالضرورة حب الرشوة أو استحسانها، من الممكن أن يكون هذا التصرف طريقة عملية للحصول على أشياء أو احتياجات معينة ليس أكثر، وعليه تعتبر هذه المقولة غير مفسرة لما يحدث في بعض البلدان خاصة عندما يكون الفساد انعكاسا لتصرفات قوة أجنبية.

يمكن القول بأن الفساد ينتشر وسوف ينتشر في ظل الأنظمة الشمولية والسلطوية والديكتاتورية حيث تركز السلطة في يد عدد قليل من البشر، ففي ظل الأنظمة السلطوية والديكتاتورية هناك روابط أخلاقية أقل من الأنظمة الديمقراطية، أما النظم الشمولية غالبا ما يرتبط الفساد بانتهاكات حقوق الإنسان فيها.

وكثير من الحكام الديكتاتوريين يبررون فترة حكمهم بإلقاء الضوء على فساد الأنظمة السابقة، وفي جميع الحالات يحرم المواطنون من الكشف عن هذا الفساد عن طريق قنوات شرعية لقضاء عادل أو حتى صحافة حرة، أما في ظل النظم الديمقراطية فالكشف عن الفساد ممكن من خلال الحق في السؤال والحق في إحداث التغيير.

بناء تحالف دولي ضد الفساد

أ- تطورات إنشائه

ب- نظام الاستقامة الوطني

ج- مؤشر الفساد

د- نحو حركة عربية لمحاربة الفساد

هـ- تطورات إنشائه

يعتبر حجر الأساس لبناء هذا التحالف هو إعلان ليما ١٩٩٧ الصادر في بيرو والذي كان علامة مميزة لخلق تحالف عالمي موحد لمحاربة الفساد، وقد أخذت منظمة تراسبارنس على عاتقها الترويج لأجندة محاربة الفساد بالاشتراك مع البنك الدولي وبعض البنوك الإقليمية والمؤسسات المانحة مثل صندوق الأمم المتحدة للتنمية وذلك عن طريق التضييق على طلبات التسليف وشروطه.

يعطى اهتمام كبير للحركة المتنامية في مجال تخفيف أعباء الديون على الدول النامية، وفي هذا المجال يكون الحديث عن الشفافية والمحاسبة جزءا هاما لأي اتفاقية تحارب الفساد.

شهدت السنة الماضية، دخول عدة اتفاقيات دولية حيز التنفيذ مما يخلق قاعدة لإطار قانوني يمكن أن يسهم في تقوية شفافية التجارة العالمية:

تعتبر اتفاقية OECD اتفاقية ضد رشوة الموظفين الر سميين الأجانب بهدف إقامة عمل تجاري جريمة، وثمة جزاءات مماثلة توقع في حالة امتداد الرشوة لموظفين رسميين محليين وتقوم الفروع الوطنية لترانسبارنس انترناشيونال بمراقبة تطبيق هذه الاتفاقية.

■ على الصعيد الأوروبي، تسعى اتفاقية المجلس الأوروبي للقانون الجنائي ضد الفساد لإقامة معايير مشتركة للتشريعات الجنائية بالنسبة لأعضاء المجلس.

يتفاوض الاتحاد الأوروبي بشأن اتفاقية لومي lomi conv والتي تحكم علاقات الاتحاد مع ٧١دولة نامية مما يعطي وضعية أفضل وأبرز لقضية الشفافية والمحاسبة، فمن خلال هذا الاتفاق يعتبر مفهوم الحكومة الجيدة. good gov مفتاحا لتوثيق سياسات الشفافية والمحاسبة لموارد الدول،ومتوقع من هذه الاتفاقية تداول مفهوم الحكومة الجديدة ودور القانون بنفس الوزن السياسي والقانوني لمفهوم حقوق الإنسان.

■ على صعيد الأمريكتين، قادت مبادرة تراسبارنسي انترناشيونال الإقليمية إلى معاهدة ضد الفساد بين الأمريكيتين. Inter American conv

في عام ١٩٩٦، وقعت من قبل ٢٣ عضوا من أعضاء OAS "منظمة دول أمريكا اللاتينية" وهي أول اتفاقية إقليمية لعنونة القضية، نشأ عن قمة ميامي ١٩٩٤ نداء بـ hemispheric opproich للفساد، وقد قدمت المعاهدة تعاوناً مشتركا في التحقيقات من أجل تجريم الرشوة عبر العالم، حثت المعاهدة أيضا على مقاييس للمنع مثل إنشاء جهات إشراف وترقيم للسلوك ولمعايير الفوائد، في قمة سان دياجو ١٩٩٨، نادى القادة بجيل ثان من الإصلاحات لتقوية المؤسسات الديمقراطية مثل الصحافة والمجتمع المدني ومع ذلك لا يزال الفساد يمثل تحديا صارما في

أولويات العمل السياسية، وقد نشرت الفروع الوطنية تراسبارنس انترناشيونال تقريرا عن الاتفاقية وتطبيقاتها في نوفمبر ١٩٩٨.

وفي إطار بناء تحالف دولي لمحاربة الفساد قامت منظمة تراسبارنسي انترناشيونال ببناء قاعدة معلومات فقد قامت المنظمة بتطوير وإصدار كتاب National Integrity Source Book وهو يتضمن تحليلات لجذور قضية الفساد وحلولها الوضعية وكذلك مواطن الضعف في نظم الاستقامة الوطنية وطريقة تقويتها والكتاب مترجم إلى ١٠ لغات.

وكذلك كرست المنظمة جهودها لتطوير موقعها على شبكة الإنترنت لخدمة نشطاء المنظمة وإعطاء معلومات حديثة كلها تصب في بؤرة اهتمام المنظمة بقضية محاربة الفساد.

يتبقى الإشارة إلى أن Sourcebook وموقع المنظمة على شبكة الاتصالات الدولية وكذلك أوراق العمل الجديدة كلها تعمل على نفس الخط لدعم النقاش حول الفساد وسبل إصلاحه .

وفي سبيل تقوية استراتيجيات محاربة الفساد، دخلت المنظمة في برنامج لمدة ٤سنوات هدفه تقوية أنظمة الاستقامة الوطنية من خلال إطار دون القانون، حيث إن استراتيجيات الإصلاح لابد أن تتبع بدور قوى للقانون والتزام واحترام الشعوب بوجه عام.

■ نظام الاستقامة الوطني

National Integrit System

١- الهدف:

الهدف من إقامة هذا النظام هو جعل الفساد مهمة ذات مخاطرة عالية وعائد منخفض بالتالي فهو مصمم لمنع الفساد من المنبع أكثر من فرض العقوبات بعد حدوثه.

تعتمد منظمة تراسبارنسي انترناشيونال ميثاقا للاستقامة وهوTranc Parecy interna عبارة عن اتفاق يلزم الشركات المزايدة على عقود عامة بالإحجام عن الرشوة خشية مواجهة عدة عقوبات، وتساهم أيضا الحكومات في التقليل من النفقات الاقتصادية الباهظة الناجمة عن الفساد في المؤسسات العامة.

٢- أعمدة النظام

يحرك النظام بأكمله ويدعمه أركان عنصر الوعي العام بقضية الفساد، وتلعب قضايا مثل التنمية المستخدمة ودور القانون ونوعية الحياة دور حامية النظام من الانهيار.

يعتمد النظام على عدة عناصر مكملة بعضها البعض، ولكن بدرجات متفاوتة في التأثير، مما يساعد على مرونة انتقال الأعباء إلى جميع العناصر في حالة ضعف أي منهم، والجدير بالذكر هنا اعتماد مبدأ (المساءلة الأفقية) الذي يسمح بعلاقات متبادلة بين العناصر المكونة للنظام، وعلى الأحادية لكل

عنصر على حدة.

هذه العناصر تشمل: السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية والمجتمع المدني ووكالات المراقبة وهيئات محاربة الفساد بما فيها (الشرطة ـ المراقب العام ـ المفوض الإداري) وكذلك الصحافة والإعلام والمنظمات الدولية.

يعتمد النظام على عدة عناصر مكملة بعضها البعض، ولكن بدرجات متفاوتة في التأثير، مما يساعد على مرونة انتقال الأعباء إلى جميع العناصر في حالة ضعف أي منهم، قد يبدو مفهوم "نظام الاستقامة الوطني" جديدا ولكن كل مجتمع يفرض آليات النظام الخاص به من خلال إدراكه بأولوياته واحتياجاته عنصر الوعي العام بقضية الفساد هو الذي يحرك ويدعم النظام بأكمله.

لاشك أن أعمدة النظام وفعاليتها تختلف من مجتمع لآخر من حيث درجات التأثير، ولكن الأعمدة الرئيسية لأي مجتمع ينشد المساءلة كأسلوب حياة تشمل:

- السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية (فلابد من وجود آليات تدعم المسا ءلة والشفافية في العملية الديمقراطية مثل البرلمانات والانتخابات، وكذلك وجود قنوات لتقرير وكشف الفساد من قبل الموظفين الرسميين، وأخيرا وجود قضاء عادل مستقل والتأكد أن الإجراءات التشريعية تعمل على مواجهة الفساد.

- المجتمع المدني (من خلال إيجاد مشاركة فعالة بين الحكومة ومنظمات المجتمع المدني):

- القطاع الخاص (ويدار ذاتيا من خلال احترام قانون الدولة القائمة بها، وتكون معايير الفوز بالتعاقدات هي المواء مة بين السعر والنوعية) :

- المنظمات الدولية (من خلال وجود منظمات مستقلة لمحاربة الفساد للتعاون في الحد من الفساد عالميا):

- إعلام وصحافة مستقلة وبهما درجة عالية من الوعي، وتعمل على زيادة الوعي العام للحقوق والمسئوليات.

- هيئات مراقبة مثل الشرطة والمفوض والبرلمان للإدارة (طريق أسرع لمحا ربة الفساد من الإجراءات القضائية) والمراقب العام وغيرها.

٣- آليات العمل

ينبغي الإشارة هنا إلى أن ورش العمل المصممة لتنفيذ آليات نظام الاستقامة هي في الأصل نتاج مجموعات ظهرت في أوغندا وتنزانيا لتحديد المشاكل المحلية وهي نتاج للتفاعل بين الدولتين، مما يشير إلى أنها ليس ذات طابع غربي في أساسها.

اتخذت ورشة العمل نقاط انطلاق أساسية:

١- التسليم بأن شعب أي بلد لديه فهم أكثر

لطبيعة مشكلاته أكثر من أي خبراء خارجيين، لأنه أدرى بالتفاعلات الاجتماعية والتاريخية والحقائق السياسية وكلمة شعب هنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمجتمع المدني والقطاع الخاص.

٢- إن قضية الاستقامة تتعامل مع الاختلافات الموجودة في الأحزاب السياسية لذلك ينبغي أن يكون هناك شئ مشترك يتفق عليه.

٣- أن بدون دعم المجتمع المدني فإن أي إصلاح ضد الفساد تقوم به أي حكومة يفتقد المصداقية والقدرة على النجاح.

تأخذ ورش العمل شكلين رئيسيين:

١- المساعدة في عملية الإصلاح نفسها

٢- التعلم والاستفادة من الخبرات المماثلة

أما عن كيفية العمل داخل الورش، ففي خلال ثلاثة أيام تحدث مناقشات من خلال مجموعات صغيرة يشرف عليها منسق عام، مهمة كل مجموعة هو تشخيص المشكلة ووصف حلول لها.

وفي اجتماع لاحق يتم التعامل مع كل العناصر الأساسية لهذه المناقشات، ومن جملة التقارير الواردة يتم التوصل لخطة عمل.

يتم لاحقا وضع جدول زمني للخطة وتحديد مسئوليات متابعة الخطة لكل الأفراد المشاركين. مما يخلق قاعدة للمتابعة في ورش العمل ربما تستغرق من ١٢-١٨ شهرا لأحداث تقدم في ضوء الخبرات والظروف المتغيرة.

■ مؤشر الفساد

Corruption Perception Indix

بدأت ترانسبارنس انترناشيونال نشر أول مؤشر للفساد عام ١٩٩٥ كجزء من عملها الرقابي، وقد استمرت هذه الأداة في جذب انتباه الصحافة والرأي العام بهدف رفع مستوى النقاش حول الفساد ووضع القضية على الصفحات الأولى للصحف في البلاد التي تحتاج إلى إصلاح حقيقي.

لكن تأثير مؤشر الفساد تعدى مجرد رفع الوعي بالقضية، ففي العديد من بلدان الجنوب خدم هذا المؤشر الهدف الهيكلي لتنشيط المناقشات العامة، حيث عمل كحافز للتغيير والإصلاح مما دفع ترانسبارنسي انترناشيونال إلى توسيع دائرة البحث وإضافة بلدان عديدة إلى المؤشر.

لكن هناك وجهة نظر متبادلة بين ترنسبارنسي انترناشنيونال وفروعها وشبكة اتصالاتها تؤكد أن المؤشر يعتبر انعكاسا لجانب واحد من صورة معقدة، وتطوير مؤشر يقيس درجة ميل الدول الغنية لدفع رشوة سوف يقوم بضغط مواز لتأثير مؤشر الفساد .

وبمساعدة مؤشر دافعي الرشوة briber pager سيتم تقوية رقابة الآليات الدولية لمحاربةindix الفساد مثل اتفاقية ضد رشوة الموظفين الرسميين الأجانب OECD ، كما سيتم المساهمة

في إعادة بناء الإطار المؤسسي للدولة الفقيرة والذي هدمته المؤسسات الفاسدة ، وقد صدر هذا المؤشر يناير ٢٠٠٠.

وفي قراءة سريعة لمؤشر الفساد لعام ١٩٩٨ والمكون من ١٠درجات، نجد في مقدمة المؤشر دولة الدنمارك الحاصلة على ١٠درجات، كندا ٩,٢درجة، سنغافورة ٩,١درجة سويسرا ٨,٩درجة، المملكة المتحدة ٨,٧درجة، ألمانيا ٧,٩درجة، هونج كونج ٧,٨درجة، الولايات المتحدة ٧,٥درجة، إسرائيل ٧,١درجة، اليابان ٥,٨درجة، ماليزيا ٥,٣درجة، تونس ٥درجات، الأردن ٤,٧درجة، إيطاليا ٤,٦درجة، الصين ٣,٥ غانا والسنغال ٣,٣درجة، مصر ٢,٩درجة، الهند ٢,٩درجة، كينيا ٢,٥درجة روسيا ٢,٤درجة، الكاميرون ١,٤درجة. آخر دولة في المؤشر المكونة من ٨٥ دولة).

بالإشارة إلى وضع الدول العربية في المؤشر (الدول التي دخلت في نظام البحث) نجد أن هناك ثمة علاقة ما بين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (ممثلة في الديمقراطية) وما بين انتشار واستمرار الممارسات الفاسدة، فالآثار الحالية للفساد لا تؤكد على فقر المواطنين فحسب بل أيضا على مدى هشاشة وضعف المؤسسات الديمقراطية التي يمكنها كشف الفساد ومنع انتشاره مستقبلا من خلال فهم قواعد واضحة أو تطبيقها بصرامة .

■ نماذج عمل بعض الفروع الوطنية

لترانسبارنسي انترناشيونال في العالم الثالث

يحتل عمل الفروع الوطنية الجزء الهام من استراتيجيات المنظمة لمحاربة الفساد، انتشرت الفروع الوطنية في حوالي ٧٠دولة في محاولة لتوسيع التحالف الدولي ضد الفساد عن طريق عناصر من القطاعين العام والخاص وكذلك من المجتمع المدني، وذلك بهدف جعل قضية الفساد في مقدمة اهتمامات الرأي العام وإيجاد حلول حقيقية للمواجهة والمنع في نفس الوقت.

لاشك أن هناك اختلافا في تكوين وقوة الفروع الوطنية من بلد لآخر ولذلك اختلاف بالنسبة لآليات العمل أو لطريقة حشد الموارد لإتمام برامج معنية او معينة أو لتأييد عمل الفروع الوطنية من قبل المجتمع المدني من بلد لآخر، لكن خبرة السنوات الست السابقة للفروع الوطنية تؤكد أن أي إصلاح ذي معنى لابد أن يأتي من داخل المجتمع أو بالاشتراك مع عناصر المجتمع وليس من الخارج .

بعض نماذج عمل الفروع الوطنية لترانسبارنسي انترناشيونال:

مراقبة الاعتمادات المالية للأحزاب السياسية: أثناء الانتخابات المحلية في الأرجنتين ١٩٩٧، قام بودر سيو ادانو بمراقبة صرف

الأحزاب السياسية عن قرب لحالتين لتقدير الاعتمادات المالية الخاصة المقدمة من الأحزاب الكبرى، القوانين الأجنبية المتعلقة باعتمادات الأحزاب لا تلزم الأحزاب بتقديم كشف حساب أو حتى الإباحة عن مواردها المالية الخاصة.

قدر بودرسيدادانو أن الحزب الرائد قد أنفق ما يقرب ١٠مليون دولار بالإضافة إلى حصته في الاعتمادات المالية العامة، وسعى إلى جعل هذه المعلومات بين أيدي عدد كبير من عناصر المجتمع المدني وهناك العديد من الدلائل على نجاح هذه الوسيلة في محاربة القضية.

في حملة الانتخابات الأخيرة، قضايا الفساد جعلت الأحزاب الثلاثة الرائدة على استعداد لتوقيع اتفاقية للكشف عن جميع الاعتمادات المالية الخاصة للحزب.

تغيير التعليم: منذ بداية عمل فرع المنظمة في غينيا الجديدة ١٩٩٧، قرر القائمون عليه تطوير ثقافة خالية من الفساد خاصة عن طريق أطفال المدارس، يتم ذلك من خلال مشروع مشترك فيه وزارة التعليم مع الوكالة الدولية للتعليم، ومن خلال ورش عمل استغرقت يومين تمت مناقشة استراتيجيات تدريب مدرسي المدارس الثانوية على أخلاقيات وقيم محاربة الفساد، في نهاية حلقات النقاش تم وضع الخطوط الرئيسية لكتيب يحمل هذه الأخلاقيات والقيم والمبادئ لمساعدة المدرسين لمواجهة القضية وعندما ينتهي الكتيب سيكون متاحا في مدارس الدولة.

■ نحو حركة عربية لمواجهة الفساد

يعتبر مؤتمر دربان أكتوبر ١٩٩٩ أول مؤتمر يتيح هذا التجمع الكبير والفعال بالنسبة للدول العربية في مجال مواجهة الفساد سواء على صعيد الحكومات أو رجال الأعمال أو عناصر المجتمع المدني وعن التعاون وحقوق الإنسان وعن حرية الصحافة ودور القطاع الخاص.

فلقد عبر الموقعون على مبادرة دربان عن رغبتهم في الاتصال والعمل لتحقيق أهداف المبادرة في محاربة الفساد.

وظهر من خلال المبادرة أن الفساد قد تجاوز حدود النهب المباشر وغير المباشر لكي يتحول إلى منظومة حقيقية تهدم أي مشروع تنموي أو ديمقراطي وبالتالي تهدد حقوق الإنسان وكرامته.

كما ظهر من خلالها حرص المشاركين على انخراط كافة قوى المجتمع الأهلي والمدني لكي تتحول هذه القضية إلى قضية رأي عام بهدف خلق حركة عربية واسعة للقضاء على الفساد.

وتأتي الحركة العربية لمواجهة الفساد في سياق النضال من أجل الديمقراطية والحقوق والحريات الأساسية للإنسان، فالحديث عن قيم النزاهة والاستقامة لا يأتي لمنأى عن وجود

مؤسسات ديمقراطية تدعم هذه القيم دعما قويا ولا يأتي بمنأى عن وجود حرية التغيير وإعلام الرأي العام بمدى خطورة تأثير الفساد على الهيكل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع، وقد يبدو هذا جليا في أن معظم المساهمات الفكرية في مجال محاربة الفساد، انطلقت شرارتها الأولى من الصحفيين وخاصة العاملين في صحف المعارضة (قضية توجيه جريدة الشعب تهم الفساد إلى وزراء حاليين وسابقين في مصر ما زالت تنظر في المحاكم):

كما أن تحالفات النخب الحاكمة مع رجال الأعمال تعد ظاهرة تستحق المناقشة في البلدان العربية خاصة فيما يتعلق باحتكار أسماء معينة من رجال الأعمال للعقود والمناقصات العامة، لذلك تجتمع الإرادات الحسنة القادرة على إدخال تغييرات عميقة لإرساء قواعد هذه الحركة.

في هذا الإطار تم تأسيس جمعية مغربية لمحاربة الرشوة ٦يناير ١٩٩٦، استجابة لوضعية انتشار ظاهرة الرشوة وانعكاسا لطموح فئات واسعة من السكان إلى التمتع بمواطنة حقيقية ومسؤولة، وتعزم الجمعية باعتبارها منظمة غير حكومية العمل والتعاون مع كل مجموعة أو مؤسسة أو شخصية تعمل في مجال مماثل لمجال عملها أو تابع لها وتشاطرها نفس الهدف المتمثل في محاربة الرشوة مع الحفاظ على استقلالية الجمعية بالنسبة لأي مؤسسة أخرى سواء تابعة للحكومة أو غير تابعة لها.

مؤتمر دربان

تحت شعار النزاهة العالمية ما بعد سنة ٢٠٠٠، عقد المؤتمر لمواجهة الفساد Inter nation-al Corruptian conference في دربان لجنوب أفريقيا في الفترة من ١٠-١٥ اكتوبر ١٩٩٩، باستضافة وزير عدل جنوب أفريقيا وقد قامت منظمة ترايسبارنسي انترناشنول بدور سكرتارية المؤتمر.

أعطى هذا المؤتمر اهتماما خاصا بأفريقيا حيث إنه أول مؤتمر لمواجهة الفساد يعقد في المنطقة مما أعطى دفعة كبيرة للمبادرات الإقليمية التي ظهرت من خلال المناقشات وورشة العمل المختلفة والأبحاث في مجال مراقبة ومنع الفساد.

ويذكر أن ورش العمل المختلفة كانت تصب في أربع قنوات رئيسية:

تطوير أجندة محاربة الفساد، الفساد والمعاملات العالمية، أخلاقيات المساءلة والحكومة الجيدة، تطوير نظم نزاهة فعالة.

كان الهدف الرئيسي لورش العمل الإقليمية هو تبادل المعلومات والخبرات التي ترسم الخطوة الأولى لمحاربة الفساد من خلال تقوية شبكة اتصالات للعناصر المروجة لنظم

الاستقامة الوطنية.

وبظهور ورش العمل الإقليمية في أمريكا اللاتينية وآسيا ومنظمة الباسفيك وأوربا الشرقية وأفريقيا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ظهرت نتائج ومخرجات ساهمت في تعميق الوعي بالقضية وجعلها أكثر منهاجية بالإضافة إلى تبادل الخبرات الجيدة في هذا المجال وإعادة تعريف أجندة محاربة الفساد.

وكانت المشكلة بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هي عدم وجود نصوص مرجعية لها علاقة بقضية محاربة الفساد سواء على المستوى الحكومي أو غير الحكومي أو حتى القطاع الخاص والصحافة وفي هذه الحالة كان التأكيد الوحيد على احترام حقوق الإنسان وتعريفها من خلال المواثيق الدولية.

ولقد أكد الإعلان الختامي للمؤتمر أن الحملة الناجحة لمواجهة الفساد تحتاج للمشاركة الكاملة لجميع عناصر المجتمع بما فيها المجتمع المدني وقطاع الأعمال حيث إن هناك اعتقادا راسخا بأن الحكومات وحدها لا تستطيع مواجهة الفساد بكفاءة بدون مشاركة فعالة للمواطنين.

وفي موضع آخر أعاد الإعلان التأكيد على أن محاربة الفساد ليس مهمة الجهات القانونية وحدها، وإن اليد التي تعطي لها نفس قدرة اليد التي تأخذ. أي أن أي فشل في مواجهة أعمال الفساد، يساهم في نمو الفساد نفسه.

على المستوى الدولي أظهر الإعلان الختامي أهمية التوجه لاتفاقية ضد رشوة الموظفين الأجانب في المعاملات التجارية الدولية OECD (والتي انضمت لها جنوب أفريقيا مؤخرا) وكذلك أظهر الإعلام العميق الأعمال التي قامت بها بعض الدول النامية للتعاون لمواجهة الفساد، وكذلك الإنجاز الذي قام به الاتحاد الأوربي من خلال معاهدات مواجهة الفساد (المدنية والجنائية)، والجهد المبذول من قبل المنظمات الدولية مثل منظمة التجارة العالمية، والإجراءات التي اتخذتها حركة التجارة الدولية للترويج للممارسات ضد الرشوة، وأخيرا أظهر الإعلان أهمية الجهد المبذول من البنوك في مجال منع المقاولين المفرين من المشروعات التي تحولها هذه البنوك.

على المستوى المحلي، زاد عدد مكاتب (المفوض البرلماني للإدارة) بشكل واضح، وبدأت الدول المصدرة في إنهاء الإقرارات الضريبية للرشوة وتحريم الرشوة عالميا عن طريق المصدرين، زاد عدد الدول التي تبنت استراتيجيات مواجهة الفساد وأخيرا زاد الاهتمام بحماية المشتكين والشهود في مجال محاربة الفساد.

وبالرغم من التقدم الواضح إلا أن المشاركين في المؤتمر أقروا بأن هناك دولا بعيدة تماما عن

الحركة ويعد العمل لمواجهة الفساد بها أو حتى الكشف عنه عملا يحمل مخاطرة كبيرة، لذلك أقر الأعضاء في المؤتمر بأن إعلان ليما سيظل لائحة عمل في الفترة القادمة وعبر المشاركون عن أملهم في أن تحضر الأمم المتحدة يوما عالميا للنزاهة.

وكان منهج العمل يتضمن الأبعاد التالية:

العمل على تقوية إرادة سياسية لمواجهة الفساد بطريقة تتضمن مشاركة جميع عناصر المجتمع، تطوير أمثلة فعالة للممارسات الجيدة في مجال مواجهة الفساد، العمل لتوسيع التعاون الدولي والإقليمي في هذا المجال بطريقة عملية والعمل على تقوية الأطر القانونية لحركة مواجهة الفساد، والعمل على متابعة تنفيذ الاتفاقيات التي تم التوقيع عليها بالفعل، الشفافية في مجال الحيازات العامة والتطلع لمنظمة تجارة عالمية بجانب الأخريات تلعب دورا رئيسيا في هذا المجال، نزاهة القطاع الخاص، العمل على تقويم أخلاقيات لمحاربة الفساد، العمل على احتواء فساد تأثير المال على العمليات الديمقراطية ونذكر هنا نداء موجها للمعهد الدولي للديمقراطية والعمليات الانتخابية في ستوكهلم للاضطلاع بأولوية العمل في هذه المهمة، حماية المشتكين من الفساد، استقلالية وكالات محاربة الفساد، باستخدام المساعدات المدنية لتخفيف عبء الأدلة القانونية.

تشجيع مبادرات احتواء الفساد من خلال المتطوعين خاصة في مجال التعليم والخدمات الاجتماعية، تشجيع البنوك على تسجيل معاملات كفء خاصة في مجال الإقراض والاستثمار، إلغاء الديون في إطار يوبيل ٢٠٠٠ ، إلقاء الضوء على الإصلاحات الجيدة في هذا المجال ■

موقف الشراكة الأوروبية المتوسطية من حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني

دعاء حسين*

ما بدأته أوروبا منذ عام ١٩٩٢ بشأن إعادة النظر في شكل تعاونها مع الدول المتوسطية لم يكن مجرد إقرار بفشل سياستها التقليدية في التعاون مع هذه الدول، وإنما حدث الأمر في إطار إعادة نظر أوروبية لما ينبغي القيام به تجاه أوروبا والعالم بعد التحديات الجديدة التي نشأت في بداية التسعينيات ومن أبرزها انطلاق عملية السلام لحل الصراع العربي الإسرائيلي في الشرق الأوسط برعاية أمريكية مباشرة مع تهميش لأدوار القوى العالمية الأخرى في هذه العملية وفي مقدمتها أوروبا، بالإضافة إلى الاستياء العربي من الانحياز الأمريكي الواضح إلى دور إسرائيلي اقتصادي وسياسي مهيمن في مشروع "الشرق الأوسط الجديد" وخشية أوروبا نفسها من المزيد من التهميش بعد إدارة الولايات المتحدة لعملية السلام بعد حرب الخليج الثانية ونهاية الحرب الباردة، بالإضافة إلى انحياز العرب إلى "المتوسطية" مقارنة "بالشرق أوسطية" والمخاوف التي رافقت الدعوة إليها. من ناحية أخرى فإن الجانب العربي كان أمام رهان إستراتيجي يمكن تحقيقه من خلال التعاون مع الاتحاد الأوروبي على أسس التكافؤ بسبب الجوار الجغرافي والتأثير المتبادل بين شعوب المنطقتين والعلاقات التجارية بينهما، واشتراك الأعضاء في الاتحاد في أوضاع أو ترتيبات متشابهة تتعلق بعدد من القضايا والمصالح في منطقة الشرق الأوسط، ومناصرة الاتحاد الأوروبي للقضايا العربية المشروعة، بالإضافة إلى العلاقة العضوية المباشرة بين أمن الشرق الأوسط وجنوب المتوسط من ناحية والأمن الأوروبي من ناحية أخرى، أدى كل هذا إلى

* باحثة مصرية في العلوم السياسية

ضرورة إيجاد أطر جديدة للعلاقة مع دول المنطقة وهو ما تمثل فيما بعد بالشراكة الأوروبية المتوسطية التي تبلورت في مؤتمر برشلونة (٢٧-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥) والذي خدم وزراء خارجية الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي (١٥ دولة من شمال المتوسط) و٨ دول عربية (المغرب - الجزائر - تونس - مصر - سوريا - لبنان - الأردن - فلسطين) وتركيا وإسرائيل (من جنوب المتوسط وشرقه) ومالطا وقبرص (من جزر المتوسط) والذي كان ثمرة اتصالات وجهود سنوات شهدتها العلاقات الثنائية وتطوير لقنوات رئيسية تمثلت في الحوار العربي - الأوروبي، منظمة الأمن والتعاون الأوروبي، ومنتدى البحر المتوسط، وكان اهتمام الطرف العربي بموضوع الشراكة مبعثه الاعتقاد بأن خلق الشراكة سيساهم في دفع عملية السلام في الشرق الأوسط وخاصة القضية الفلسطينية على اعتبار أن هذه الشراكة ستعزز من موقف ومكانة الاتحاد الأوروبي في دفع عملية السلام المتعثرة انطلاقا من المسئولية التاريخية التي تتحملها أوروبا الغربية وخاصة بريطانيا في نكبة الشعب الفلسطيني، ومنذ إعلان برشلونة عقد اجتماعان لوزراء خارجية الدول الأوروبية المتوسطية في مالطا (١٥-١٦ أبريل ١٩٩٧) وشتوتجارت في ألمانيا (١٥-١٦ أبريل ١٩٩٩)، وعلى عكس الآمال والتوقعات التي توقعها الجانب العربي من الشراكة في دفع عملية السلام فإن العملية التي بوشر فيها المسار المنبثق عن إعلان برشلونة منذ نوفمبر ١٩٩٥ وحتى أيامنا هذه لم تسفر عن نتائج مشجعة على المستوى السياسي والأمني ولم تبذل الإجراءات لجعل منطقة المتوسط تدريجيا منطقة سلام واستقرار وبات واضحا أن عملية السلام في الشرق الأوسط وخاصة الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي هو واحد من الموضوعات والقضايا الأساسية التي فشلت حكومات الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي أن تصيغ سياسة خارجية فعالة بشأنها أو الوصول إلى إجماع أكثر تفصيلا، فلم يتوحد الاتحاد الأوروبي ولم يصبح متماسكا فيما يتعلق بدوره في عملية السلام الخاصة بالمسار الإسرائيلي - الفلسطيني واتسم دوره بنقص الفاعلية المرغوبة مما جعل البعض يصف السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي بأنها ليست في الواقع أكثر من خليط أو مزيج من المصالح القومية والسياسات المختلفة وأحيانا المتضاربة، ويبدو ذلك واضحا إذا نظرنا إلى الإعلانات والتوصيات الصادرة عن الاتحاد الأوروبي نجد أنها نادرا ما تشير إلى الوسائل التي يمكن من خلالها تقديم الحلول.

يستدعينا ذلك إلى تناول حق تقرير المصير كأحد الحقوق الرئيسية التي تتصدر حقوق

الإنسان، وكيفية تطور الموقف الأوروبي تجاه أطراف الصراع (الإسرائيلي - الفلسطيني) ووضع القضية الفلسطينية في إطار الشراكة الأوروبية المتوسطية ثم التقييم للدور الأوروبي في إطار برشلونة.

حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره

منذ بدايات هذا القرن أخذ يتجسد مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها كواحد من مبادئ القانون الدولي خصوصا في أعقاب النص عليه وتأكيده في العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي من أهمها بلا شك ميثاق الأمم المتحدة والمعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وأيضا المعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويعني حق الشعوب في تحديد مستقبلها السياسي ونظام الحكم الذي يوافقها وحقها في السيادة التامة على مواردها وثرواتها الطبيعية وفي اختيار أنظمتها الاقتصادية والاجتماعية ويتمثل الجانب السياسي لهذا الحق في حق الشعوب في اختيار وضعها السياسي بحرية تامة سواء تمثل هذا الحق أو هذا الاختيار في الاستقلال التام أو الاندماج مع دولة أخرى مستقلة، وقد صدر عن الجمعية العامة القرار رقم ٢٦٨٢/ ج في ٨ديسمبر ١٩٧٠ الذي أعلن مضمونه اعتراف الجمعية العامة الصريح بحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وفي ظل الوضع القائم نرى أن سياسة إقامة المستوطنات الإسرائيلية التي يتم تنفيذها على صعيد الإقليم الفلسطيني المحتل أمر ينطوي على خرق وانتهاك فاضح لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره بالإضافة إلى فرض المستوطنين لأنفسهم تجمعات سكانية لها الحق في التدخل وإبداء الرأي في خريطة وحدود الإقليم الفلسطيني، حال ذلك دون الشروع في مفاوضات الحل النهائي وبالتالي التوصل لاتفاق دائم بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي.

تطور الموقف الأوروبي تجاه أطراف الصراع

أولا الموقف تجاه الطرف الإسرائيلي:

مما لا شك فيه أنه منذ نشأة إسرائيل في ١٩٤٨ جميع أعضاء الاتحاد الأوروبي تعهدوا تجاه حقها في أن تتواجد في إطار حدود آمنة على الرغم من التعارضات في درجة المساندة من جانب الدول الأعضاء للدولة اليهودية إلا أنها ما زالت قائمة، على الرغم من انخفاضها بالمقارنة بالماضي فبعض الدول الأوروبية قد سبقت غيرها في الاعتراف الرسمي بالدولة اليهودية، بينما فعل ذلك البعض بعد ظهور إسرائيل في الوجود فعليا سنة ١٩٤٨ مثل بلجيكا - بريطانيا - أيرلندا وفي، ١٩٥٠ نيوزيلندا، وفي عام ١٩٥٦ ألمانيا، بينما أجلت بعض الدول الأخرى مثل أسبانيا - اليونان - البرتغال اعترافها الرسمي بالدولة اليهودية حتى

السبعينات.

والعامل الأساسي الذي حدد درجة مساندة الدول الأعضاء في الاتحاد لإسرائيل هو درجة الشعور بالذنب بشأن الكارثة التي أحلت باليهود أثناء الحرب العالمية الثانية وقد أثر هذا الشعور بالذنب في بعض الأحيان على المواريث التاريخية لدول أوروبية معينة مثل ألمانيا والتي قررت في الخمسينات أن تقدم تعويضات مالية لإسرائيل نتيجة للأعمال الوحشية التي ارتكبها هتلر، وفي دولة مثل بلجيكا أعلن وزير خارجيتها السابق في عام ١٩٥٦ أن الحاجة لحماية إسرائيل تنبع من واقع أن اليهود هم أكثر من تعرضوا للأعمال الوحشية في هذا القرن مقارنة بغيرهم من الشعوب، في المقابل نجد أن دولاً أخرى أعضاء في الاتحاد كانت درجة تأثرها بالشعور بالذنب تجاه اليهود أقل فالثقافة السياسية لهولندا على سبيل المثال تتضمن رؤية ضعيفة بشأن الشعور بالذنب فيما يتعلق بالهلوكوست.

وقد ساهم ذلك في وجود سياستين تجاه أطراف الصراع، ولكن على الرغم من اختلاف درجات المساندة، فإن جميع الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي بما تتضمنه من الدول الأكثر مساندة لإسرائيل أكدت ليس فقط إلى الحاجة لاحترام سيادة كل الدول في المنطقة، ولكن أيضا عدم التخلي عن أية مناطق قد تم احتلالها بالقوة، ولذلك كرروا مراراً دعوة إسرائيل للانسحاب من الأماكن التي احتلتها في عام ١٩٦٧ وفقا لقرارات مجلس الأمن ٢٤٢، ٣٣٨ والتوقف عن جميع الممارسات غير الشرعية مثل بناء المستوطنات في هذه المناطق.

ثانيا: المواقف تجاه الطرف الفلسطيني

فيما يتعلق بقضية الحقوق الفلسطينية، حاولت الجماعة الأوروبية منذ البداية عزل الاقتصاد عن السياسة وبالتالي لم تلتزم في البداية أي موقف سياسي يؤكد على سياستها المستقلة تجاه قضايا العرب المصيرية وخصوصا قضية فلسطين بينما حققت العلاقات الاقتصادية تطورا متصاعدا، إلا أن الموقف الأساسي الذي تم اتخاذه من جانب الجماعة الأوروبية في هذا الصدد كان في نوفمبر ١٩٧٣ خلال قمة كوبنهاجن حيث اعتمد الاتحاد الأوروبي قرارا يدعو إلى انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة، وإلى احترام سيادة الدولة في إطار حدود آمنة ومعترف بها وإلى احترام الحقوق الشرعية للفلسطينيين.

- وفي مايو ١٩٧٧ تركزت آراء الدول الأعضاء في هذا الخصوص فيما عرف بـ "إعلان لندن" والذي لم يؤكد مرة أخرى فقط على حقوق الشعب الفلسطيني في إقامة وطنه، ولكن أيضا أكدت جميع الدول الأعضاء أن الفلسطينيين لابد وأن يشاركوا في أية مفاوضات تتعلق بتسوية الصراع، ومن الأمور الأكثر أهمية أن الدول الأعضاء حاولت بوضوح أن تعمل على تضييق الاختلافات فيما بينها فيما يتعلق بهذه القضية، كما أن بعض الدول الأعضاء مثل فرنسا أكدت في عام ١٩٧٥ على حق

الفلسطينيين في وطن مستقل.

- وفي عام ١٩٨٠ تم قطع شوط آخر في هذا الصدد من خلال إعلان فينا الذي طرح مبدأين: أولهما: حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم. والثاني: ضرورة اشتراك منظمة التحرير الفلسطينية في المفاوضات، كما أن مبادرة الدول الأعضاء كانت الأولى في الدعوة إلى ضرورة تحسين الأحوال المعيشية للسكان في الأراضي المحتلة وتقديم المعونات المالية والاقتصادية في هيئة مساعدات.

- كما أن التقرير الصادر عن الجماعة الأوروبية في عام ١٩٨٦ أكد على أن أية تسويات تفاوضية لابد وأن تحترم الحق في الوجود والتعايش في كل دول المنطقة متضمنة إسرائيل، أيضا التأكيد على حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره بكل ما يتضمنه هذا الحق من معنى.

-وكانت الانتفاضة الفلسطينية في عام ١٩٨٧ نقطة تحول أخرى في موقف الدول الأعضاء فهي فقط تؤكد أنه لا يمكن حدوث سلام في الشرق الأوسط بدون إيجاد الحل للقضية الفلسطينية، ولكن أيضا ساعدت في أن تحد من الاختلافات بين الدول الأعضاء في الجماعة الأوروبية فيما يتعلق بهذه القضية الهامة، ولذلك أصبح مبدأ الأرض مقابل السلام المبدأ الأساسي للسياسة الأوروبية والذي كان لابد وأن يتحقق في ظل مؤتمر دولي يعقد تحت رعاية منظمة الأمم المتحدة وتشارك فيه جميع الأطراف إلا أن الوضع كان مختلفاً مع بدء المفاوضات في مدريد ٣٠أكتوبر ١٩٩١ وتوقيع اتفاقية أوسلو في ١٣سبتمبر ١٩٩٣ وصولا إلى اتفاقية واي ريفر، وقد اتضح أن تلك العملية حجمت من دور أوروبا بفعل الواقع، في حين أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي في تلك الفترة كانا يرعيان هذه الاتفاقات ويضمناها.

وضع القضية الفلسطينية في إطار الشراكة الأوروبية المتوسطية

انطلاقا مما سبق كانت الطريقة الوحيدة أمام أوروبا لتفادي هذا التهميش كان إطلاق الشراكة الأوروبية المتوسطية التي تأسست بعد اللقاء الذي تم في برشلونة في عام ١٩٩٥ وقد طرحت هذه الشراكة على نفسها من خلا ل ما يعرف بإعلان برشلونة قاعدة لتعاون الشمال بين الدول الموقعة على ثلاثة مستويات من الشراكة هي: الشراكة السياسية والأمنية، الشراكة الاقتصادية والمالية، الشراكة الاجتماعية والثقافية والإنسانية، وما نعني به هنا هو البعد السياسي والأمني وكيفية تناوله للقضية الفلسطينية في إطار عملية برشلونة ومساراتها.

أولا: المؤتمر الوزاري الأوروبي المتوسطي الأول: برشلونة (١) (٢٧-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥)

من أهم المبادئ التي تضمنها إعلان برشلونة فيما يتعلق بالبعد السياسي والأمني:

- العمل وفقا لميثاق الأمم المتحدة والإعلان

العالمي لحقوق الإنسان والالتزامات الأخرى الواردة في القانون الدولي، والعمل على تطوير القانون الدولي والديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

- احترام المساواة في السيادة، وجميع الحقوق المترتبة على تلك السيادة، احترام الحقوق المتساوية للشعوب وحقها في تقرير مصيرها.

ومن أهم ما أكدت عليه الشراكة السياسية والأمنية تأسيس منطقة مشتركة للاستقرار والأمن ومن أجل تحقيقها أعلن الممثلون الرسميون الاجتماع دوريا من أجل إدارة حوار سياسي لاختيار ومناقشة جميع الوسائل الممكنة لتطبيق مبادئ إعلان برشلونة.

وبالتالي صدر إعلان برشلونة ولم نجد تحت عنوان "شراكة سياسية وأمنية" تعريفاً مشتركاً للسلام والاستقرار بل مجموعة من المبادئ العامة المستقاة من القانون الدولي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومن ثم اتسمت الأفكار بالعمومية وغلبة المبادئ العامة ولم يشتمل الإعلان على نصوص صريحة حول الصراع العربي الإسرائيلي والدور الأوروبي فيه، بالإضافة إلى أن برنامج برشلونة اصطدم سريعا بجمود عملية السلام التي تسارع تدهورها منذ وصول رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتياهو للسلطة، ولهذا اتجهت الآمال والتوقعات نحو المؤتمر الوزاري الأوروبي المتوسطي الثاني وكانت من المبادرات الأخرى التي اتخذها الاتحاد الأوروبي في هذه الأثناء:

- تعيين السيد ميغل أنجل موارتيوس كمبعوث خاص في الشرق الأوسط في أكتوبر ١٩٩٦.

- أكد الاتحاد في بيانه الصادر عقب قمة برلين في مارس ١٩٩٦ على حق الشعب الفلسطيني في إقامة دولته المستقلة وتقرير مصيره، كما أكد في فبراير ١٩٩٦ أن قضية القدس لابد وأن تحل وفقا لقرارات الشرعية الدولية في مفاوضات الوضع النهائي.

- أما وفد الترويكا الأوروبية الذي قام في النصف الأول من نوفمبر ١٩٩٦ بجولة شرق أوسطية، فقد حمل إسرائيل مسئولية توقف عملية السلام.

- وعلى مستوى الاتفاقات الثنائية: فمن الهام الإشارة إلى أن الاتحاد وقع اتفاق الشراكة مع السلطة الفلسطينية في فبراير ١٩٩٧ ودخل حيز التنفيذ في يوليو ١٩٩٧، وقد أدرج حقوق الإنسان كأساس للشراكة في المادة الثانية من الاتفاق الذي يهدف إلى بلوغ التنمية الاقتصادية في الأراضي الواقعة تحت إدارة الفلسطينيين وإرساء أسس هياكل ديمقراطية وسلطة فلسطينية مسؤولة أمام مواطنيها، وفي هذا الإطار أصبح الاتحاد هو مانح المساعدات الأول للسلطة الفلسطينية إذ قدم ٥٤٪ من إجمالي المساعدات بين عامي ١٩٩٣و١٩٩٧.

- ومن ناحية أخرى منذ أن بدأت المفاوضات المتعلقة بالاتفاقية الجديدة بين الاتحاد الأوروبي

وإسرائيل عمل الاتحاد على إيجاد نوع من الارتباط والتلازم بين الجانب التجاري والاقتصادي وبين إعطاء الجانب الإسرائيلي رؤية أوضح وأكثر عملية بشأن عملية السلام وتطبيق جميع الاتفاقيات مع منظمة التحرير الفلسطينية PLO وهي الاتفاقية التي بدا منها أن الاتحاد الأوروبي وإن كان قد وجد نفسه غير قادر على القيام بدور فعال في عملية السلام من الممكن أن يجد لنفسه دوراً أساسياً من خلال اللعب بالورقة الاقتصادية.

ثانيا: المؤتمر الأوروبي المتوسطي الثاني: برشلونة (٢) مالطا (١٥-١٦أبريل ١٩٩٧)

حدث في مؤتمر مالطا إعادة التأكيد على المبادئ والأهداف المشتركة التي تم التأكيد عليها في إعلان برشلونة، والتأكيد على الاهتمام بالعقبات التي تعوق عملية السلام والتأكيد على ضرورة إدراك العدل والسلام الشامل في الشرق الأوسط في إطار عملية برشلونة التي تم الاتفاق عليها في مدريد في أكتوبر١٩٩١. وإعلان مالطا تكون من إعلان مبادئ تعيد التأكيد على صميم إعلان برشلونة إلى جانب ملحقين أحدهما بشأن احترام حقوق الإنسان والآخر ركز على إجراءات بناء الثقة والأمن.

ولكن في النهاية جاء إعلان مالطا في صورته النهائية خلوا من أية إشارة إلى إدانة السياسات الإسرائيلية في القدس ودون تضمنه أية نصوص صريحة خاصة بعملية السلام وإنما اكتفى فقط بمجرد الإشارة إلى ضرورة أخذ تطور الموقف السياسي في المتوسط في الاعتبار أثناء العمل بشأن إجراءات بناء الثقة.

وكان الاتحاد الأوروبي قد تقدم في عام ١٩٩٧ باقتراح "مدونة حسن السلوك" وعرضها على الطرفين الفلسطيني والإسرائيلي في ربيع ١٩٩ ٧ بالإضافة إلى إعلان قمة أمستردام في يونيو ٩٧ الذي يدعم "حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم" من دون استثناء إمكانية إقامة دولة خاصة بهم.

ونتيجة لغلبة الخلافات بين الجانبين على السطح في مؤتمر مالطا حال ذلك دون الوصول إلى نتائج إيجابية وقد أدى هذا الفشل إلى حدوث نوع من المرونة في التفكير العربي، فبدلا من أن يتم تطوير برشلونة لتنعكس إيجابيا على عملية السلام، أصبح يتم التفكير في الأمر من الناحية العكسية، حيث بدا من الصعوبة مطالبة برشلونة بما عجزت عنه أطر خاصة بعملية السلام نفسها، فعقد مؤتمر باليرمو للشراكة في يونيو ١٩٩٨ لتسوية الخلافات بين الأطراف للتوصل إلى صبغة أكثر إيجابية حتى لا يتكرر ما حدث في مالطا.

ثالثا: المؤتمر الوزاري الأوروبي المتوسطي الثالث: برشلونة (٣) شتوتجارت، ألمانيا (١٥-١٦أبريل ١٩٩٩)

- جاء البيان الختامي لمؤتمر شتوتجارت ليكون بمثابة مؤتمر تقييمي للمسيرة ومنطلقا بها من خلال ميثاق الأمن والاستقرار إلى صيغة أكثر عملية للتعاون ومنطلقا بها نحو التركيز

على الأبعاد الأخرى وأكد الاتحاد على مواقفه إزاء القدس وعملية السلام والقضية الفلسطينية، وأسباب ذلك تعود إلى انتكاس عملية السلام

- أول ما نلاحظه هو غلبة الدور الاقتصادي والمالي لأوروبا على حساب الأدوار الأخرى السياسية والأمنية، حيث تحول الاتحاد إلى الممول الأول لعملية السلام في الشرق الأوسط وخصوصا للسلطة الفلسطينية، ولكن على المستوى السياسي استمرت أوروبا تؤكد على السلام العادل والشامل في الشرق الأوسط وعلى "مبدأ الأرض مقابل السلام" لكنها لم تصبح في المقابل شريكا فعليا في السعي إلى هذا السلام فضلا عن أنها لم تطرح على نفسها جديا مثل هذه الشراكة التي لا ترغب فيها الولايات المتحدة ولا حتى إسرائيل نفسها، ومن هنا كان التأكيد على أن أي مبادرة أوروبية في هذا الشأن لن تكون بديلا عن عملية السلام التي ترعاها الولايات المتحدة، ومن ثم الاستراتيجية الأمريكية هي السائدة بخصوص الصراع العربي الإسرائيلي.

- اتسم الاتحاد الأوروبي بإصدار بيانات وتحديد مواقف أكثر من اتخاذه للآليات التنفيذية، كما أن التحركات تتسم بالموسمية وعدم وجود اجتماع على ما تطرحه إحدى الدول من قبل بقية الأطراف، بالإضافة إلى وجود نوع من التنافس بين عدد من الدول على بعض المستويات.

- عدم ممارسة الاتحاد ضغوطا حقيقية على إسرائيل للحد من سياساتها في قمع الفلسطينيين واضطهادهم داخل فلسطين المحتلة وعدم إدانة هذه السياسات على الرغم من أن ألمانيا مثلا هي الممول الثاني لإسرائيل بعد الولايات المتحدة وتستطيع إن شاءت ممارسة الضغوط فضلا عن الاتفاقية الثنائية بين الاتحاد وإسرائيل والتي من الممكن أن يستخدمها الطرف الأوروبي للضغط على إسرائيل لتنفيذ التزاماتها لكن يبدو أن ذلك مستبعداً من الحسابات الأوروبية.

- المؤتمرات الثلاثة التي انعقدت حتى الآن لم تضع الصراع العربي الإسرائيلي خارج قوسين، بمعنى تأجيله بسبب تباين نظرة المنطقتين إلى هذه القضية حاليا، بل انطلقت من اعتباره وكأنه قد انتهى مسبقا وبات المطلوب هو عملية السلام والقضية الفلسطينية في الشرق الأوسط في عهد حكومة نتنياهو.

- وقد أكد الوزراء التزامهم بضرورة تحقيق العدل والسلام الدائم في الشرق الأوسط بناء على تطبيق قراري مجلس الأمن رقم ٢٤٢، ٣٣٨ وما اتفق عليه في مؤتمر مدريد للسلام في الشرق الأوسط، متضمنة مبدأ الأرض مقابل السلام واتفاقية أوسلو وأخيرا اتفاقية واي ريفر ودعوا إلى العودة لمحادثات السلام على جميع المسارات التفاوضية وإلى التطبيق العاجل والفوري لقرار مجلس الأمن رقم ١٤٢٥.

- وفي ١١ مارس ١٩٩٩ عبر السفير الألماني

لدى إسرائيل باسم جميع سفراء الدول الأعضاء في الاتحاد عن موقف الاتحاد الرافض لاعتبار القدس عاصمة لإسرائيل، وذلك تمشيا مع قرار الأمم المتحدة الذي يؤكد على مكانة القدس المنفصلة.

- وفي اجتماع مجلس وزراء الاتحاد الأوروبي للشئون الخارجية في ٢٤يناير في بروكسل تبني العديد من المقترحات بشأن عملية السلام الفلسطيني في عملية السلام في الشرق الأوسط، والترحيب بالرئيس ياسر عرفات من أجل تبادل وجهات النظر بشأن عملية السلام، كما أعلن المجلس عن ترحيبه باستمرار تقديم المساندة السياسية والمساعدة المالية للسلطة الفلسطينية.

تقييم للدور الأوروبي في إطار برشلونة

أهم الملاحظات على هذه المؤتمرات وأهدافها ونتائجها على المستوى السياسي: الوصول إلى صيغة أمنية ما جاء بمشاركة عربية وإسرائيلية، دون اعتبار لما يمكن أن تقود إليه مسارات التفاوض الجارية بالنسبة للأرض المحتلة عام ١٩٦٧.

- مما يلفت النظر أن وثائق الاتحاد الأوروبي حول الشراكة لا تتعرض لدور سياسي فعال للاتحاد في مفاوضات التسوية على المسارات الفلسطينية واللبنانية والسورية من جهة والإسرائيلية من جهة أخرى أو التي تنفرد بها الولايات المتحدة بدور التوجيه والوساطة والمتابعة مع الانحياز التام للجانب الإسرائيلي.

- الفلسفة التي يتبناها الاتحاد تقوم على ممارسة الضغوط بشكل عام ولذلك فإن الاتحاد لديه اتفاقية تعاون تجارية مع إسرائيل تتيح له نظريا ممارسة ضغوط اقتصادية إلا أنه لا توجد إرادة سياسية فعلية لدى الاتحاد لممارسة هذا الضغط.

- ما يسمى برشلونة أو الشراكة الأورو متوسطية التي أطلقت عام ١٩٩٥ لم تصبح نواة للأمن المشترك كما أن مسار برشلونة لم يحقق السلام بين إسرائيل والدول العربية.

- من ناحية أخرى الدعم المادي الأوروبي للسلطة الوطنية الفلسطينية لا يغطي خسائر الاقتصاد الفلسطيني جراء الإغلاق الإسرائيلي وبالتالي من الأجدر القضاء على السبب أولا ثم يأتي الدعم المالي.

- لدى الاتحاد نص صريح على استخدام مبدأ "عدم الإذعان" في حالة وجود انتهاكات من إحدى الدول ضد مبدأ من مبادئ الشراكة، أو بمعنى آخر استخدام سياسة الحرمان من المعونات الاقتصادية والتعاون الفني الوارد في بروتكول الشراكة فلماذا لم يمارس الاتحاد ضغطا على إسرائيل في قضية انتهاكات حقوق الشعب الفلسطيني ولماذا لم يمتنع عن استيراد منتجات المستوطنات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة.

- على الرغم من أن الدور الأوروبي بدا أكثر

فاعلية منذ أحداث نفق البراق في سبتمبر ١٩٩٦ وما تبعها من أحداث تمثلت في تعيين مفوض أوروبي لمتابعة عملية السلام عن قرب وتعدد زيارات وفود الترويكا وكبار الزعماء الأوروبيين إلى المنطقة إلا أن هذا الدور لا يزال يتسم بالمحدودية والضعف إلى درجة كبيرة.

- ما يتم اتخاذه من الجانب الأوروبي بشأن القضية الفلسطينية لا يزال يتسم بإصدار التوصيات التي لا ترقى إلى مستوى القرارات.

عوامل أضعفت من الدور الأوروبي

من الواضح أنه توجد مجموعة من العوامل التي حالت دون مشاركة الاتحاد الأوروبي بفاعلية في الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي وعملية السلام وجعلت الاتحاد غير قادر على القيام بدور سياسي قائد في هذه العملية:

بداية لابد أن نضع في الاعتبار طبيعة وأهمية المصالح الخاصة بكل دولة، فالدول مازالت تتحرك بدافع المصلحة الذاتية في سلوكها تجاه الدول الأخرى، فهذه الحقيقة تظل قائمة في حالة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فالمواقف التي تكون فيها سياسات الحكومات نابعة من منطلق الاعتبارات الأخلاقية فقط هي مواقف تتسم بالندرة.

- من القيود النابعة من البيئة الدولية أن الدور الأوروبي من الواضح أن له حدوده التي لا يمكن تخطيها، فالولايات المتحدة لا تزال تصر منذ مؤتمر مدريد على استبعاد الدور الأوروبي من عملية السلام في المنطقة، فمن أهم الشروط التي وضعتها واشنطن لاستمرار الحوار منذ البداية "أن لا يتضمن الوصول إلى اتفاقيات بين المجموعتين حول النفط وحول أزمة الشرق الأوسط وبوجه خاص موضوع فلسطين.

- قيود نابعة من الاتحاد الأوروبي نفسه ساهمت في إضعاف الدور السياسي الأوروبي منها على سبيل المثال:

■ أن الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي ما زالو يتبنون رؤى مختلفة وينفذون سياسات فردية مختلفة فيما يتصل بالقضايا التي تتعلق بمنطقة الشرق الأوسط كما في حالة عملية السلام فمن فحص المواقف الأوروبية تجاه القضايا السياسية الأمنية في الشرق الأوسط يمكن القول بوجود ثلاثة تيارات: التيار الأول وتقوده فرنسا ويهدف إلى تطوير عمليات الشراكة الأورو متوسطية والمشاركة بدور أكبر في عملية برشلونة لتفعيل عملية التسوية السلمية المستندة لأوسلو، أما التيار الثاني فتتزعمه ألمانيا وقد أبدى عدم الاكتراث بما يجرى في الشرق الأوسط ومسارات عملية التسوية، والتيار الأخير تتزعمه بريطانيا التي لا تؤيد دورا منافسا أو متعارضا مع الدور الأمريكي.

■ العامل الأساسي الذي يساهم في هذه الرؤية المتناقضة مستمر لتكون داخل الحكومات القومية، لذلك الدول الأعضاء في الاتحاد

الأوروبي مازالت تتنافس بين أنفسها من أجل التأثير الاقتصادي والسياسي، الواقع أن الاهتمامات القومية الفردية ما زالت أساسية في المنطقة، وهذا بدون شك يحد من دور الاتحاد في تحقيق دور سياسي أقوى وسياسة خارجية موحدة.

الفرصة ما تزال قائمة لدور أوروبي فعال إذا كانت القيود السابقة قد جعلت دور الاتحاد لا يستطيع تجاوز حدود الدعم المادي والتعبير عن الأمنيات والآمال دون ممارسة أية ضغوط حقيقة على إسرائيل أو إدانة السياسات الإسرائيلية بصورة صريحة، إلا أن الفرصة ما تزال قائمة أمام الاتحاد للتأثير في مسار القضية الفلسطينية وخاصة في الوقت الراهن وما صاحبه من جمود لعملية السلام، وعدم الارتياح العربي من السياسة الأمريكية، تجاوز الأوساط الشعبية إلى النخب الفكرية والسياسية، بسبب الانحياز الدائم لإسرائيل من جهة وعدم ممارسة أية ضغوط عليها من جهة أخرى، وترافق مع عدم الثقة هذه استعداد عربي لقبول دور أوروبي فعال على جميع المستويات، ومثل هذا الاستعداد يمثل فرصة ذهبية أمام الاتحاد لتطوير سياساته تجاه القضية الفلسطينية من خلال:

أولا: أن تتحمل أوروبا عامة وبريطانيا خاصة مسئوليتها تجاه شعب فلسطين العربي والذي كان لهم دور أساسي في نكبته منذ وعد بلفور، فعلى الحكومة البريطانية أن تفي بالتزاماتها التي قطعتها على نفسها حين حالفتها الثورة العربية إبان الحرب العالمية الأولى، ثم حين أصبحت دولة منتدبة على فلسطين، وحين أنهت انتدابها عام ١٩٤٨ والتي نصت على: صيانة الحقوق المدنية والدينية للشعب العربي الفلسطيني ـ عدم السماح بفرض قومية يهودية على سكان فلسطين جميعهم ـ عدم تحويل جميع فلسطين إلى وطن قومي يهودي ـ عدم السماح بأن تتجاوز الهجرة اليهودية الحد الذي يضر بحقوق الشعب العربي الفلسطيني ـ أن يحكم الشعب العربي الفلسطيني نفسه بنفسه بما يضمن مصالحه الأساسية.

ثانيا: أن يستخدم الاتحاد الموارد والإمكانيات التي يحوزها بشكل جيد خاصة مسألة تحويل صوت الاتحاد إلى صوت واحد وليست أصوات مجموعة من الدول حيث كان من المحبط أن تمتنع ألمانيا في صيف ١٩٩٧ عن التصويت في الأمم المتحدة على مشروع قرار يدين إسرائيل بسبب سياستها الاستيطانية.

ثالثا: على الرغم من المبالغ الضخمة التي يدفعها الاتحاد الأوروبي لماذا يقبل أن يظل في دور التابع للولايات ا لمتحدة، فالاتحاد هو الشريك التجاري الأول لإسرائيل ويمكن أن يبتدع سياسة مستقلة من خلال استغلال ورقته الاقتصادية الرابحة .

رابعا: إذا كانت أوروبا تملك أوراقا قليلة التأثير في المفاوضات الثنائية بين إسرائيل والفلسطينيين، فإنها في المقابل لديها الكثير

لتفعيل المسار الإقليمي للمفاوضات.

خامسا: بإمكان أوروبا شمال المتوسط أن تقدم المزيد والمزيد من الدعم السياسي والاقتصادي لجهود السلام في المنطقة وعلى وجه الخصوص فإن تدعيم اقتصاد كيان الحكم الذاتي الفلسطيني هو ميدان تستطيع أوروبا أن تقدم فيه الكثير.

وعن الديمقراطية وحقوق الإنسان التي طرحها الجانب الأوروبي ضمن سبل تحقيق الاستقرار في المنطقة فإن "حق تقرير المصير" ينبغي تطبيقه بصورة غير انتقائية باعتباره يقع في مقدمة حقوق الإنسان، وإذا كانت أوروبا مهتمة بالجزء الخاص بالشراكة المتعلق باحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وسيادة القانون فماذا عن حقوق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإقامة دولته واستعادة القدس وعودة اللاجئين إلى أراضيهم من حقوق مجهولة المصير؟ وماذا سيكون رد فعل الاتحاد بشأن الانتهاكات التي لا تتوقف لحقوق الشعب الفلسطيني وآخرها المذبحة التي أعقبت زيارة إيريل شارون المسجد الأقصى تأكيدا للسيطرة اليهودية الكاملة على أرض "جبل الهيكل" المزعوم وما فجرته من انتفاضة راح ضحيتها العشرات من الشهداء والمئات من الجرحى فهل آن الأوان ليعبر الأوروبيون عن مواقفهم تجاه القضية بشكل عملي؟ وماذا سيكون موقف الاتحاد إزاء القضية في ظل المؤتمر الوزاري الأوروبي المتوسطي القادم هل سيرقى دوره من مجرد التعبير عن الآمال والطموحات وإصدار التوصيات إلى اتخاذ قرارات فعلية تصحبها آليات تنفيذية؟ ■

التغيير لا يقبل التأجيل

قراءة في خطاب القسم للرئيس بشار الأسد*

بعد تأديته القسم الدستوري في مجلس الشعب في ٢٠٠٠/٧/١٧، ألقى الدكتور بشار الأسد، رئيس الجمهورية الجديد، كلمة يمكن اعتبارها برنامجا أو ملامح برنامج لعهده بعد انتقال السلطة إليه بالطريقة التي رسمها العهد السابق ومؤسساته المعروفة، وثمن فيها جهود أعضاء المجلس في "مناقشاتهم لرسالة القيادة القطرية" المتعلقة بترشيحه لمنصب رئيس الجمهورية، وشكر المواطنين على الثقة التي منحوها إياه، وأعلن استجابته لإرادة الشعب وقبوله حمل الأمانة التي تفرضها، مع أنه "لا يسعى إلى منصب ولا يتهرب من مسؤولية"، ومع أن موقعه الذي لا يتبدل هو "خدمة الشعب والوطن"، وأشار إلى أهمية تصويت أعضاء مجلس الشعب على قرار الترشيح "تأتي من كونه يمثل استجابة لرغبات الشعب"، وأكد على أهمية الشعور بالمسؤولية، وأن "السلطة دون مسؤولية هي الأساس في انتشار التسيب والفوضى وتدمير المؤسسات"، وأعلن أن التطور هو "الهاجس الأساسي لكل مواطن في هذه البلاد في مختلف المجالات"، وأبرز أهمية "الفكر المتجدد المبدع" والحاجة إلى النقد البناء الذي يتطلب الموضوعية في التفكير، وأهمية المساءلة ودور الضمير والوجدان فيها، أما المساءلة "التي تقوم بها المؤسسات المختصة، فتكون للحالات التي يكون فيها شذوذ عن القوانين والأنظمة والتي من المفترض أن تكون محدودة في حال وجود الرقابة الذاتية" وأشار إلى أن الاستراتيجية السياسية التي وضعها (القائد الأسد) وأشرف على تنفيذها وتطويرها "برهنت عن نجاحها الكبير حتى يومنا هذا"، "أما في المجالات الأخرى، وكما نعرف جميعا، فلم يتماش الأداء فيها مع الأداء في المجال السياسي لأسباب عديدة، لذلك كانت هناك

* نقلا عن نشرة "الموقف الديمقراطي" يصدرها التجمع الوطني الديمقراطي في سوريا.

فجوة كبيرة بينها"، وأكد الحاجة إلى استراتيجيات اقتصادية اجتماعية علمية "تخدم التنمية والصمود في آن واحد"، وانتقل إلى موضوع الشفافية وكونها "حالة ثقافية وقيم وتقاليد اجتماعية ... قبل أن تكون حالة اقتصادية أو سياسية أو إدارية"، وعرج على الاتكالية وضرورة الابتعاد عنها وتوجه إلى المواطنين: "لا تتكلوا على الدولة ولا تدعوا الدولة تتكل عليكم، بل دعونا نعمل سوية كفريق عمل واحد!"، وأكد ضرورة إجراء تغييرات اقتصادية من خلال تحديث القوانين وإزالة العقبات البيروقراطية أمام تدفق الاستثمارات الداخلية والخارجية وتعبئة رأس المال العام والخاص معا.

ولفت إلى دور المؤسسات لتحقيق تطلعات المجتمع بالشكل المطلوب، ودور الفكر المؤسساتي و العمل المؤسساتي الذي يغلب المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وعقلية الدولة على عقلية الزعامة وكونه مرتبطا بالفكر الديمقراطي الذي "يستند على أساس قبول الرأي الآخر وإن "الديمقراطية واجب علينا تجاه الآخرين، قبل أن تكون حقا لنا، والفكر الديمقراطي هو الأساس، والممارسات الديمقراطية هي البناء، وإن الأساس عندما يكون ضعيفا فإن البناء يكون مهددا بالتداعي والسقوط عند أول هزة"، و"الديمقراطيات الغربية، على سبيل المثال، هي محصلة تاريخ طويل، نتج عنه عادات وتقاليد وصلت معها مجتمعاتهم إلى ثقافتها الراهنة، ولكي نطبق ما لديهم، علينا أن نعيش تاريخهم وإ سقاطاته الاجتماعية، وعندها يكون هذا الاحتمال ممكنا. وبما أن هذا مستحيل فعلينا أن تكون لنا تجربتنا الديمقراطية الخاصة بنا، المنبثقة عن تاريخنا وثقافتنا وشخصيتنا الحضارية والنابعة من حاجات مجتمعنا ومقتضيات واقعنا"، وأشار إلى أن "جبهتنا الوطنية التقدمية نموذج ديمقراطي تم تطويره من خلال تجربتنا الخاصة بنا"، وانتقل إلى ضرورة الإصلاح الإداري وكون "قصور الإدارة لدينا هو من أهم العوائق التي تعترض مسيرة التنمية والبناء والتي تؤثر بشكل سلبي في كل القطاعات دون استثناء"، وأكد أهمية المؤسسة القضائية واحترام القانون ومكافحة الهدر والفساد والابتعاد عن الإ تكالية والفوضى، وضرورة إصلاح وتطوير المؤسسات التربوية والتعليمية، وضرورة مشاركة المرأة وتهيئة البيئة الملائمة لها لتكون أكثر فاعلية في المجتمع. وأعلن أنه "لا توجد لدى أي منا عصا سحرية لحل كل المشكلات دفعة واحدة" ولابد من وضع أولويات وأفضليات "وأن الوعود يجب ألا تطلق إلا عندما يمتلك الإنسان كل العناصر التي تؤدي إلى تحقيق العمل المطلوب"، "والوعد الذي أقطعه الآن هو العمل المتواصل".

وأشار إلى "تردي الوضع العربي" وإلى "ما آلت إليه حال أمتنا العربية من ضعف الروابط بين دولها"، وإلى ضرورة تفعيل دور الجامعة العربية، ثم انتقل إلى العلاقة السورية اللبنانية،

وأنها بحاجة للكثير من الجهد لكي تصبح مثالية، وإن احتلال إسرائيل للجولان "يشكل همنا الأول" ودعا الولايات المتحدة" لكي تقوم بدور ها بشكل كامل كراع لعملية السلام حيادي ونزيه "وأضاف" إننا متعجلون لتحقيق السلام، ولكننا غير مستعدين للتفريط بالأرض ولا نقبل لسيادتنا أن تمس"، وطالب الأمم المتحدة بالقيام بمهامها بصورة موضوعية، ودول الشمال الغنية لأخذ مسؤولياتها الإنسانية تجاه دول الجنوب، وحيا أخيرا القوات المسلحة وأعلن في ختام كلمته "أن المنصب لن يغير فيه شيئا".

- قدمنا ملخصا وافيا للكلمة الأولى للرئيس الجديد بهدف مناقشة أفكار رئيسية فيها، انطلاقا من حقنا في مناقشتها، وبغض النظر عن موافقتنا على البعض فيها أو معارضتنا للبعض الآخر، وانطلاقا من كوننا رأي آخر من الآراء الأخرى لدى شعبنا الذي نحن جزء منه، والذي بعد سبع وثلاثين سنة ونيف، مرت فيها على البلاد عواصف عاتية، واضطرابات، وحروب، وانقلابات، وتغير العالم من حولنا فانهارت دول عظمى، وأنظمة سياسية اجتماعية، وقامت دول، واشتعلت وانطفأت حروب إقليمية، ناهيك عما حصل من تقدم عاصف في حقول العلم والتكنولوجيا، نقول إن شعبنا بعد سبع وثلاثين سنة يسمع للمرة الأولى من مسؤول كبير إقرارا بوجود "رأي آخر"، الأمر الذي يعني الاعتراف الأولي بأن هذه البلاد لا تختلف عن بلاد الله الأخرى، وأن أهلها لا يختلفون عن بقية خلق الله في البلاد الأخر ى، لهم أفكار ولهم مصالح، لهم حقوق وعليهم واجبات، وأن من أول حقوقهم وأبسطها، الحق في أن يكون لهم آراء غير آراء الحكام والحق في أن يعبروا عن هذه الآراء بحرية. وعلى الرغم من شكلية هذا الإقرار، فأهميته أنه ربط الرأي الآخر بالديمقراطية. ولنا عودة للأمر.

لرئاسة الجمهورية (المنصب الأهم والأبرز والأفعل في بلدان النظام الرئاسي) يتقدم المرشحون، في كل بلاد الدنيا، إلى الناخبين ببرامجهم فيصبح هؤلاء، نظريا على الأقل، قادرين على مقارنة البرامج واختيار من يرونه أقرب إلى تطلعاتهم وأهدافهم، أو أقوى تمثيلا وأصدق تعبيرا عن مصالحهم، أو كما يحصل مثلا في انتخابات الرئاسة في الولايات المتحدة الأمريكية- من يمكن أن يسوق بشكل أفضل. عندنا، ومنذ سبع وثلاثين سنة، حُجر على هذا الشعب، ومنع من أن يكون له رأي في من سيترأس عليه، فجاء الرؤساء "بقوة أذرعتهم" ثم رتبت الأشكال، وبعثت صيغة مثل "أهل الحل والعقد" من جو ف التاريخ، لتموه عملية إلغاء الناس والحلول محلهم. فالذي "يختار" هم أعضاء القيادة القطرية، وهؤلاء اختارهم مؤتمر حزبهم، أو فرضوا عليه، فذلك شأنهم وحدهم، فالناس لم ينتخبوهم، بل هم بالكاد يعرفونهم كلهم، ولا فوضوهم ولا أنابوهم عنهم في شئ، أعضاء القيادة القطرية "يختارون" مرشحا أوحد يقره، ولا يستطيع إلا أن يقره مجلس للشعب

يعرف الناس كيف يأتي. لصيغ الماضي مبررات تاريخية قوية ليس المجال مناسبا للخوض فيها لكن صيغ الحاضر عارية عنها، أما عملية الاستفتاء فقد أصبحت تسمى بيعة، وهي تسمية ضاربة، ليس فقط لأنها "تتيمن" بالسلف الصالح فتحيي من شأن البيعات تراثا اختفى بضع مئات من السنين ثم انبعث مثل طائر الفينيق من الرماد، وليس فقط لأنها تنعش ذاكرة الشعب التاريخية التي كاد النسيان أن يطويها... وذلك على الرغم من معرفة الجميع شكلية بيعات الحاضر، وأغلب بيعات الماضي. وقد جرت العادة، وبعد تأدية القسم أمام مجلس الشعب، أن يلقي الرئيس المجدد الانتخاب، أو الجديد كلمة، توضع في مصاف البرامج، تتضمن ما كان ينبغي أن يقال للناس قبلا، أو ما كان عليهم أن يعرفوه، أو ما يريد الحاكم أن يقوله وحسب.

٣- الكلمة الأولى للرئيس الجديد تعرضت لأمور هامة، وسكتت عن أخرى، وهي لكل ذلك ولغير ذلك جديرة بالمناقشة. ولنلاحظ، في البدء، أنها لم تجر على منوال غيرها في مثل هذه المناسبات. لقد ابتعدت عن لغة الانتصارات على الورق، وهذا أمر يجب الإشارة إليه، لأنه، إلى جانب نقد بعض الظواهر والمسارات والأجهزة والإدارة يمكن أن يكون خطوة على طريق الموضوعية التي أشار إليها الخطاب، والتي تعني، أول ما تعني، نضج الفكر واستقلاله بمواجهة الواقع الذي يسعى لدراسة بتوصيفه، والنفاذ إلى مكنوناته، واستيعاب حركته وقواه، أولا، ثم الجرأة على كشف ما توصل إليه دونما خشية من فضح النواقص والأخطاء وتبيان الأسباب والآليات والقوى المسؤولة عنها، ثانيا. أكدت الكلمة أيضا أهمية التطوير والحاجة إلى استراتيجيات اقتصادية اجتماعية علمية "تخدم التنمية والصمود في آن واحد"، هناك إذن غياب لهذه الاستراتيجيات في الماضي. والأداء في مختلف المجالات " لم يتماش مع الأداء في المجال السياسي. لذلك كانت هناك فجوة كبيرة بينها". لو ساعدنا المسؤولون بكشف الغطاء عن الواقع! لو ساعدونا من خلال الأرقام! "فالرقم لا يمكن أن يكذب وبالتالي فهو صادق وشفاف"، (كما جاء في الكلمة على حد قول الرئيس).

الدكتور محمد سلمان، وزير الإعلام السابق، وأحد المسؤولين السابقين في النظام، ومن العارفين ببواطن الأمور وواحد من الذين دارت حولهم الشبهات بخصوص الفساد، يقول "إن البناء الداخلي بمجالاته المؤسساتية الاقتصادية والتشريعية أصيب بحالة من الترهل والركود والشكلية كادت تفرغ التنمية الشاملة كمسؤولية وطنية من جوهرها الذي غايته الإنسان. وإذ يرى المؤتمر القطري التاسع أن "الخلل ناجم عن انحراف البعض وانعدام حس المسؤولية لدى البعض الآخر، مما أدى لعدم قيام المؤسسات الدستورية بدورها المحدد في الدستور وعدم الالتزام جديا بالنهج الذي وضعه الحزب بقيادة القائد الراحل"، تدخل في متاهة لا مخرج لها عندما نقرأ أن "التداخل في

الصلاحيات بين الحزب والسلطة نتج عنه تردي الوضع الداخلي واستشراء الفساد في مؤسسات الدولة".

الفساد الذي وصفه محمد سلمان بأنه "كان يكبر مثل كرة الثلج التي تتدحرج من قمة جبل"، وإنه تكونت "قلة من أصحاب الحظوة باتت تملك القدرة على إحباط أي توجه لتصويب العمل في القطاعات المختلفة وعلى إيقاف حالة التردي المتسارعة"؟ و"هذه القلة لم تكن تقبض على المواقع الفاعلة في السلطة فقط، بل أصبحت قادرة أيضا على إصدار القرارات والتشريعات الملائمة لها"، "فتحول هدف النهوض إلى تراكم الثروة لدى القلة وذوي القربى منهم وازدياد حالة الإفقار التي طالت شرائح اجتماعية انضمت لمن هم في حالات أسوأ" (كل المقتطفات من مقال لمحمد سلمان نشر في الشرق الأوسط ٢٠٠٠/٧/٢٥).

ليس "التداخل بين الحزب والسلطة" مسؤولا، إذن، عن كل هذا الخراب والفشل ، بل قوى ممسكة بمقاليد الأمور، قوى أهل "الحظوة وذوي القربى " تمثل، حسب بعض الاقتصاديين، خمسة بالمائة من المجتمع تحصل على أكثر من خمسين بالمائة من الدخل الوطني. ونحن مضطرون لاعتماد هذه التقديرات لأن السلطة لا تتعامل بشفافية، أي بصراحة وصدق ووضوح، مع المجتمع ولا تكشف له الواقع بالأرقام.

في بلدان أخرى يتحدثون بطريقة أخرى. الرئيس عبد العزيز بوتفليقة قال "إن الجزائر دولة مريضة بالفساد، دولة مريضة في إدارتها، مريضة بممارسة المحاباة، مريضة بالمحسوبية والتعسف بالنفوذ والسلطة، وعدم جدوى الطعون والتظلمات، مريضة بالامتيازات التي لا رقيب عليها ولا حسيب، مريضة بتبذير الموارد العامة، بنهبها بلا ناهٍ ولا رادع.. هذه الأمور أضعفت الروح المدنية، وأبعدت القدرات، وهجرت الكفاءات، ونفرت أصحاب الضمير، وشوهت مفهوم الدولة" (خطاب ١٩٩٩/٤/٢٧).

الصحفي الجزائري جلالي حجاج يقول إن الفساد قد غدا "الآلية المركزية للحياة السياسية". ما أشبه أوضاعهم بأوضاعنا وما أبعد صراحتهم عن لفنا ودورانا!

نعود لموضوع اختلال الأداء في مجالات الوضع الداخلي وحسن الأداء في المجال السياسي "فنسأل: هل السياسة في آخر الأمر إلا فن تحريك القوى التي يوفرها، بالدرجة الأولى، الوضع الداخلي لبلد من البلدان؟ وهل هناك أداء سياسي لا يرتكز على شروط الوضع الداخلي؟ لا توجد سياسة تسبح في الهواء. السياسة ترتكز على الناس وعلى نشاطهم المتعدد الوجوه لإنتاج وإعادة إنتاج وجودهم، فإذا اختلت شروط إنتاج هذا الوجود، اختلت السياسة حتما. فالمسؤ ولون لا يستطيعون التنصل من مسؤولياتهم بحجة انشغالهم "بالهموم الكبرى"، ولا تبرئة أنفسهم وإلصاق النقص والقصور بغيرهم، لأن المسألة مسألة نهج تسلطي يلغي حق الناس في تقرير أمور

بلادهم. تجربة الدول الاشتراكية عموما، وتجربة الاتحاد السوفيتي خصوصا تحدثا بجلاء أنه يمكن مواجهة الخصوم بنجاح، سياسيا وعسكريا، وبأداء حسن، ولفترة من الزمن تحددها سلامة الوضع الداخلي وقدرته على إزالة أو محاصرة عوامل الخراب، وعندما ينمو العفن والفساد ويستفحل خطرهما يتباين الأداء السياسي عن الأداء في البناء الداخلي ثم يخضع له، ويصبح الانهيار هو النهاية المتوقعة. هكذا كان أمر تلك الأنظمة، كيف سينتهي الأمر عندنا؟؟

٤- الحديث عن الديمقراطية حديث ذو شجون، يمكننا أن نفهم الديمقراطية كفلسفة حياة، أو كطريقة عيش، أو كنظام حياة للأفراد فيما بينهم، كما للمجتمع بفئاته وطبقاته وفصائله المختلفة. نستطيع الكلام عنها في الأسرة، فتقضي على رب هذه الأسرة بتخفيف استبداده وتقليص سيطرته والتعامل برفق مع أفراد أسرته. ونتحدث عنها في المدرسة والجامعة فنطالب إدارة المدرسة ومعلميها بتنمية الاستقلالية والشعور بالمسؤولية والنشاط الذاتي للتلاميذ، ونطالب الجامعة بإزالة الطابع شبه العسكري وكف نشاط الأيدي الخفية والتخلص من حكم الأشباح فيها، وتنمية الإدارة الذاتية والنشاط العلمي الذاتي وترك طرق التلقين التي حولت الجامعة إلى ما يشبه المدرسة الثانوية من الطراز القديم. نتحدث عن الديمقراطية في العمل فنطالب بإلغاء التسلط المثلث القوى (الإدارة، النقابة، الحزب) على العمال (عدا عن تسلط الأجهزة) وتحويل علاقة الإدارة بهم إلى علاقة موضوعية تستند على القانون الديمقراطي.

ونتحدث عنها في الإدارة فنضع الحدود بين العاملين ونحفظ حق الرئيس وحق المرؤوس ونحدد واجب الرئيس وواجب المرؤوس، وحق المواطن وواجبه. والديمقراطية في كل ذلك لا تفكك الأسرة بل تقويها وتحسن من عمل المدرسة وترتقي بالجامعة وتحسن العمل والإدارة. إنها لا تنشر الفوضى ولا تلغي "الضبط والربط"، لا تخرب الانضباط ولا تلغي التراتب (أي المركزية المستنيرة الصاحية وليس المركزية المستبدة العمياء) بل تحسنهما من خلال تحديدها للحقوق السليمة والواجبات الصحيحة.

الديمقراطية على علاقة بما قلناه، ولكنها ليست ما قلناه، إنها مفهوم ينتمي أولا وقبل كل شئ إلى عالم السياسة. فهي، في التعريف، شكل من أشكال الحكم. وهي تقوم على تعاقد اجتماعي ينفي العنف خارج المجتمع ويقيم مكانه الحوار بين الأطراف الاجتماعية المختلفة المصالح والمشارب والآراء. إنها تنطلق من الإدراك لوجود الآخر ومن الإقرار والاعتراف بهذا الوجود ومن احترام حق هذا الآخر بالاختلاف وبالتعبير عن الاختلاف. وهي، كشكل من أشكال الحكم ترى مرجعيتها في الناس، الشعب، الجمهور، إ نها حكم الأكثرية، لكن ليس

الأكثرية العمياء، بل الأكثرية المبصرة المسلحة بالوعي والتي تقر بوجود الأقلية وتصون حقوقها، وخصوصا حق التعبير عن الذات وحق التحول إلى أكثرية، أي أن الديمقراطية تشترط التداول السلمي للسلطة على أساس صندوق الاقتراع.

للديمقراطية شكل وبنية وتكوين. فهي تستند على مبدأ الانتخاب للسلطة، وانفصال السلطات بعضها عن البعض، وسيادة السلطة التشريعية وخضوع السلطة التنفيذية لها ومسئوليتها الدائمة أمامها، واستقلال القضاء، أي أنها تقوم على الرقابة المتبادلة بين السلطات بما يحول دون الطغيان ودون التسيب والفلتان. وهي تعني سيادة القانون ومساواة الجميع أمامه وتكافؤ الفرص، فلا أبناء ست ولا أبناء جارية.

الاستبداد، كنظام حكم، يقابل الديمقراطية، وهو يقوم على العنف سواء في انتزاع السلطة أم في الحفاظ عليها. والعنف مكشوف أحيانا وعند اللزوم، ومستور ومغطى في غالب الأحيان. الاستبداد مرجعيته شخص يتحول إلى ر مز، والقلة المحيطة به، والمستفيدة من نظامه، وأجهزته الأخطبوطية الممتدة إلى كل خلية في المجتمع، النظام لا يكترث لا بأقلية ولا بأكثرية، فالمواطنون عنده رعايا، هباء، لا شئ، موضوع للنهب والاستباحة والقمع والاستعباد.

الاستبداد القديم كان يبدو كقدر مفروض. الخيار كان بينه، حيث الحضارة والمدنية والقانون، وبين البداوة وتخلف الأيام القديمة. الاستبداد الحديث، على العكس، يبدو كعقاب للمجتمعات. الحضارة والمدنية والقانون لم تعد إلى جانبه ولم يبق قدرا لا مفر منه. الخيار بينه وبين الديمقراطية. للاستبداد القديم إنجازات تاريخية (الحضارات الكبرى والإمبراطوريات) مع الوقت اضمحلت إنجازاته وازدادت عوامل الركود والتعفن والفساد وانتهت هذه الدول على يد المجتمعات البدوية المجاورة أو البعيدة (مقدمة ابن خلدون).

الديمقراطية من أعظم إنجازات البشرية على طريق تحررها. الدولة هي أيضا من الإنجازات الكبرى، إذ أمنت الاستقر ار والأمن وأسست للقانون وعملت بذلك على تحقيق وتطوير شروط إنتاج الوجود الاجتماعي، وبالتالي الحضاري. الديمقراطية إنجاز حديث نسبيا، رغم أن جذورها وإرهاصاتها قديمة في المجتمع، في تاريخ الكثير من الشعوب وفي تاريخنا، خصوصا في العقود الأولى من الإسلام، مقدمات هامة للديمقراطية، وهي الصيغة الوحيدة التي استطاعت الإنسانية صنعها حتى الآن والتي بمقدورها تأمين ردع فعال ضد الدولة واستبداد المسكين بمقاليد القوة فيها.

عمر الديمقراطية، كنظام، مائتا سنة بالكاد، وعمر الدولة بضعة آلاف من السنين. الديمقراطية تأسست وانطلقت في الغر ب، فهي إنجاز أوروبي، الدولة إنجاز شرقي (على الأرجح سوري مصري عراقي). الغربيون وغير الغربيين

استوردوا نظام الدولة من عندنا، وأخذوا إنجازات الحضارة العربية الإسلامية وإنجازات الحضارات التي سبقتها عندما كانت المنطقة في طليعة البشرية. الآن نحن نتعلم من الأمم الأخرى ونأخذ من إنجازاتها. المجتمعات الإنسانية لا تبدأ من الصفر. كل مجتمع يبنى على إنجاز غيره ويقدم إنجازه بعد ذلك. يتعلم من غيره ويعلم بعد ذلك آخرين، لا يستطيع مجتمع أن يعيش تاريخ غيره ولا حاجة له بذلك إطلاقا، طلابنا ومهنيونا وعسكريونا.. الخ.. يسافرون إلى أوربا وأمريكا ليتعلموا هناك وينقلوا إنجازات الآخرين إلى بلادنا، وبقدر ما ينجح الواحد منهم في التعلم هناك يصبح أكثر فائدة هنا، ينقلون لنا إنجازات الغرب وهي إنجازات مادية وغير مادية. وليس في هذا عيب وليس فيه لوم ولا تثريب. الديمقراطية إنجاز عربي حقا ونتاج تاريخ طويل. هذا صحيح. لكن كل العلوم، في حالتها الراهنة إنجازات غربية بامتياز وبالتمام والكمال، وذات تاريخ طويل. والحقيقة أننا، الآن، لسنا طليعيين في أي مجال من مجالات المعرفة الإنسانية، وهذا أمر مؤسف، ولكنه لا يدعنا ننكس رؤوسنا ولا ينقص من قيمتنا ولا من احترامنا لأنفسنا. ينبغي أن يدفعنا هذا الواقع للمزيد من الإصرار على التعلم من الآخرين، والتعلم بشكل أفضل وأسرع، حتى نرتقي إلى مصافهم، ونقف معهم على قدم المساواة. نحن بحاجة لطرق الإدارة الغربية وللعلوم والفنون الغربية وللتكنيك والتكنولوجيا الغربيين. لكننا أحوج ما نكون للديمقراطية، أي أحوج ما نكون لحكم يعيد الاعتبار للشعب وللقانون، فقد شبع أجدادنا من الاستبداد الشرقي الذي أناخ على كاهلهم آلاف السنين، وشبعنا نحن من الاستبداد الحديث المنبعث من مقابر التاريخ. نكره الاستبداد لا لأنه بلا إنجازات جدية فقط، بل قبل كل شئ لأنه بعد أن استولى على السلطة، حوّل الدولة إلى ملكية خاصة، وحوّل المواطنين إلى رعايا (أتباع)، أصبحت السلطة أداة لنهب المجتمع ونهب الأفراد من خلال دورها في إعادة توزيع الدخل القومي ورعايتها لما يسمى باقتصاد الظل (تجارة المخدرات والسلاح، السوق السوداء والتهريب، عمولات صفقات الدولة الضخمة، القوانين والمراسيم المخصصة لمنفعة الخاصة، عمولات تعهدات الدولة، احتكار تعهدات الدولة والتوريدات لها، استباحة الملكية العامة ونهبها، الرشاوى الكبيرة ...) سيادة الاستبداد قادت وتقود إلى تفكك المجتمع وتدمير وحدته، وإلى الانفصال بين السلطة والمجتمع، وإباحة البلاد للخارج، وتعريض أمن البلاد ومستقبلها للخطر.

قد لا نجيد استخدام التكنولوجيا والهندسة والطب وعلوم الإدارة، إلخ.. لكن لا مفر من تعلمها، ولابد أن نتعلم من أخطائنا ومن تجاربنا، أي من الممارسة. وعندما نخطئ علينا أن نصحح. كذلك الأمر مع الديمقراطية، لا يوجد نظام ديمقراطي يدعي الكمال. فالديمقراطية علاقات بين بشر، علاقات بين الحاكمين

والمحكومين، بين السلطة والمجتمع، وبالتالي فهي علاقات لها تاريخ، إنها لا تولد كاملة، ولا تنمو إلا بالممارسة ولا تعالج نواقصها إلا بالممارسة. الديمقراطية بنيان اجتماعي فهي الأساس والفكر الديمقراطي نتاج ونتيجة لهذا الأساس. هذه الحقيقة لا يغير فيها خاصة الاستباق عند الفكر وتأثيره اللاحق على الأساس ذاته. العلاقة بين الفكر الديمقراطي والديمقراطية هي جزء من العلاقة بين الفكر والواقع: الواقع أول والفكر ثان وتال.

تجربة الديمقراطية الفعلية في سورية ليست طويلة. تبدأ فعليا مع الاستعمار الفرنسي، مع أن لها مقدمات أيام العثمانيين. طالب الناس بالاستقلال كهدف، وطالبوا بالديمقراطية كاستراتيجية، وناضلوا لانتزاع مكاسب ديمقراطية متتابعة كتكتيك. رفضوا أن يكون الدستور قابلا للتعليق (وقف العمل به) حسب إرادة المفوض السامي. أرادوا دستورا ديمقراطيا وناضلوا من أجله، دستورا يعبر عن الشعب ولا يخضع لمشيئة المستعمرين. مطلب الديمقراطية كان رديفا لمطلب الاستقلال. والنضال من أجل الديمقراطية كان دافعا ومغذيا للنضال من أجل الديمقراطية. فشعبنا ليس غريبا على الممارسة الديمقراطية والتقاليد الديمقراطية، والديمقراطية ليست طارئة على شعبنا. هناك تاريخ حقيقي للديمقراطية في بلادنا لا يمكن شطبه، وقد توقفت التجربة ليس بإرادة هذا الشعب، بل لأن القوة فرضت ذلك وفرضت نهجا آخر نرى محصلته الآن.

كلمة لابد منها حول "الجبهة الوطنية التقدمية"، هذه التجربة نقلت من ألمانيا الديمقراطية ومن دول أخرى أوربية شرقية. وهي عندنا وعندهم، لم تكن إلا صيغة لضبط الأحزاب التي انضوت فيها، ومنعها من النمو، وإحدى أدوات إلغاء السياسة في المجتمع. وهي أشبه ما تكون بالحذاء الصيني القديم الذي يوضع في أقدام النساء، ويزعم أنصاره أنه يحافظ على أقدامهن "صغيرة وجميلة"، لكنه في الحقيقة يشوهها ويمنعها من النمو ويؤذي الجسد كله، ولذلك تخلى عنه الصينيون من زمان طويل.

للأسف، ليست "الجبهة الوطنية التقدمية" في سورية نموذجا ديمقراطيا لا في دستورها ولا في بنيانها ولا في تركيب قيادتها ولا في العلاقات بين أطرافها ولا في علاقات هذه الأطراف (إن وجدت) مع الشعب. ثمان وعشرون سنة (عمر الجبهة!!) هي مدة أكثر من كافية للبرهان على صحة ما نقول.

٥- في القسم المخصص للشؤون العربية والاحتلال الإسرائيلي للجولان، تميز الخطاب بدرجة من المكاشفة والصراحة. فقد أشار إلى "أنه لم يعد خافيا على أحد ما آلت إليه حال أمتنا العربية من ضعف الروابط بين دولها خلال العقود القليلة الماضية، وعلى وجه الخصوص في عقد التسعينيات، فبرز الاهتمام بالمصالح المحلية القطرية طاغيا على الاهتمام بالمصالح القومية،

فأصاب الوهن الجسد العربي وضعفت الأمة وتشتت وتفرقت دولها ومن ثم تعودت وتأقلمت مع حالتها الجديدة وأصبح ما هو طارئ طبيعيا. وبات الحديث عن القومية العربية أو التضامن العربي رومانسيا أو مضيعة للوقت". وصف دقيق للأوضاع العربية مع تجاوز للأسباب.

بعد هزيمة ١٩٦٧ وانكفاء الثورة العربية بقيادة جمال عبد الناصر، وكذلك بعد وفاته في ١٩٧٠/٩/٢٨، صعدت إلى قمة السلطة قوى جديدة في عدد من الأقطار العربية (منها سورية) مارست سياسة أدت إلى فرط الوضع العربي وأوصلته إلى هذه الحالة المحزنة، وبقيت تمارس السياسة ذاتها التي غذت استمرار التردي فيه، إلى أن وصلنا إلى وقت لم يعد فيه بإمكان الدول العربية "السيدة" و"المستقلة" أن تعقد مؤتمراً للقمة، يعالج أمس أوضاعها، لأن عقد مثل هذا المؤتمر يقع ضمن دائرة المحذورات التي رسمتها الولايات المتحدة الأمريكية للعرب.

في "كليلة ودمنة"، الكتاب العظيم، يعلمنا ابن المقفع، من خلال قصص الحيوانات، دروسا في السياسة لا يريد سياسيونا أن يتذكروها. في واحدة منها أدركت الثيران متأخرة وبعد فوات الأوان أن مصيرها قد تقرر وأنها "أكلت يوم أكل الثور الأبيض الجميل". ألم يقل جيمس بيكر، وزير الخارجية الأمريكية الأسبق للعرب، بعد نجاح العدوان الأمريكي على العراق في تحقيق أهدافه، والذي تم بمساعدة عربية وبتغطية عربية (وسورية): "أنتم مهزومون!" قالها في سياق المفاوضات حول إزالة آثار العدوان الإسرائيلي. لعله قصد أن العرب مهزومون مرتين: مرة في عام ١٩٦٧ ومرة أخرى عام ١٩٩٠. في المرة الأولى حبكت المؤامرة جيدا واستجرت مصر إليها، وكان الذي كان. أما في عام ١٩٩٠-١٩٩١ فالدول العربية ذهبت إلى حرب العدوان على العراق طائعة مختارة وعارفة بما سيحدث.

نقول هذا الكلام لأن الجولان، هو همنا على وجه التأكيد. لكنه ليس همنا الوحيد. فالجولان هو في التاريخ وفي الحقيقة في وسط سورية. وفلسطين والأردن هما جنوب سورية. ولا يغير نشوء دول فيهما هذه الحقيقة. لقد كانت إلى ما شاء الله، وحتى يعود الفلسطينيون إلى وطنهم وتعود فلسطين إليهم وإلينا وإلى الأمة العربية. شعب فلسطين جزء من هذا الشعب وسيبقى كذلك. ما أصابه في الماضي وما يصيبه الآن هو جروح عميقة في الجسد السوري والجسد العربي. هزائمه هي هزائمنا وهزائم كل العرب وانتصاراته لنا ولكل العرب. نقول هذا الكلام لأن الخطاب خلا من ذكر فلسطين. لقد عملت إسرائيل على فك ارتباط الأنظمة العربية بالقضية الفلسطينية وأصرت دائما على المفاوضات المنفردة مع كل دولة عربية وبما يخص شؤون هذه الدولة وحسب، وعلى أنه لا علاقة لأي دولة عربية بفلسطين وبشعب فلسطين. وقد رضيت الأنظمة العربية بذلك.

إسرائيل تتبع أهدافا واضحة وهي لا تخفى ذلك. نحن فقط لا نعرف عدونا، أو لا نريد أن نعرفه. كتب باراك في (هارفارد انترناشيونال ريفيو/ ربيع ١٩٩٨/ نقلا عن "الإسلام وفلسطين" عدد٦٥) ما يلي: "نحن الآن نفاوض من موقع اختلال ميزان القوى في منطقتنا، إذ نقف على سدة الانتصار التاريخي للحركة الصهيونية"، "إن هدف السلام أمن إسرائيل، وضمانات ذلك الأمن هي الشروط المسبقة للسلام، إن أولويتي الأمن وقوى جيش الدفاع الإسرائيلي، هما الأساسان الأوثق والأصدق لسلام القرن الواحد والعشرين، سلام الشجعان مع جيراننا.. قوة جيشنا الكفء بغير شك هي التي أوصلتنا إلى العملية السلمية، وهذه القوة القادرة، أيا كان شكل المستقبل، يجب أن تبقى الضمانة لأية تسوية سلمية، سوف نتعقب في كل خطوة من الطريق مبدأ مركزيا هو: يجب أن تتحكم إسرائيل بقدرها الخاص وبمستقبلها، وعليها أن تسيطر على وجهة العملية السلمية، فلا تكيف أو تصاغ من آخرين ولا يجري ابتزازها بالتهديدات والعنف. علينا أن نوجه العملية لتخدم مصلحتنا الوطنية. ولن نقايض الأمن بالسلام. نحن نسعى للسلام لكي نعزز أمننا". هل يغني الاتفاق السوري الإسرائيلي، وإن تضمن عودة الجولان كاملا، عن حل عادل للقضية الفلسطينية يقبل به شعب فلسطين ويقبل به العرب؟ أشار الخطاب إلى أن اليأس يجب ألا ينتابنا لتحقيق خرق في اتجاه تحسين العلاقات بين الأقطار العربية.

ألا يمكن تحقيق خرق تجاه الشعب الفلسطيني؟ واتخاذ خطوات ملموسة لدعمه في استعادة أرضه وحقوقه المغتصبة (القدس، عودة اللاجئين) وإلى متى يستمر الحصار على العراق؟ وهل يقوم السوريون بما يترتب عليهم تجاهه؟ وإلى متى تستبيح تركيا شمال العراق وتتصرف بمياه دجلة والفرات (والأنهار الأخرى الأقل شأنا) على هواها؟ أليس الماء شرط الوجود؟ في الجنوب تنهب إسرائيل مياهنا وفي الشمال تقوم تركيا بالفعل ذاته. أليست مصلحتنا والعراق واحدة، على الأقل في الماء؟ ألا يدفعنا تهديد وجودنا، من فوق ومن تحت لإعادة النظر بسياساتنا والسعي لضمان أمننا ومن أجل مستقبلنا ومستقبل أولادنا؟

٦- كتب الأستاذ أنطون مقدسي، وهو بعثي قديم، رسالة مفتوحة إلى الدكتور بشار الأسد هنأه فيها "بالرئاسة الأولى" وصور فيها الوضع في البلاد كما يلي:

"لقد كفانا يا سيدي من الكلام الفضفاض:

مكاسب الشعب

إنجازات الشعب

إرادة الشعب

الشعب غائب يا سيدي منذ زمن طويل، إرادته مشلولة، تقوم اليوم على تحقيق هدفين:

الأول: وعلى الصعيد الخاص، أن يعمل ليلا ونهارا كي يضمن قوت أولاده.

الثاني: وعلى الصعيد العام، أن يقول ما يطلب منه قوله وأن يتبنى السلوك الذي يطلب منه (مسيرات، هتافات).

إن الذي يعصم هذا الشعب من الدمار، هو أنه يتعايش مع هذا الوضع المتردي تعايش

المريض مع مرض مزمن.

الوضع العام، وباختصار يا سيدي: انهيار عام، سياسي واقتصادي، وأيضا ثقافي وإنساني" (الحياة ١٤آب ٢٠٠٠).

هكذا هي الأمور: تغييب الشعب، شل إرادته، تعسر حياته، تعايشه مع الوضع تعايش المريض مع مرضه المزمن. النتيجة العامة هي انهيار عام في كل المجالات، في السياسة والاقتصاد، في الثقافة والأخلاق.

❖❖❖

تبدو السلطة وكأنها لا تقرّ على قرار، تتحدث عن الشفافية، والغموض والإبهام يلفان سلوكها، تتحدث عن التطوير والتجديد والتحديث وتبقى الأمور على ما هي عليه، تتحدث عن ضرورة مكافحة الفساد، وتطوي ملف الفساد عمليا وتتحدث عن الديمقراطية والرأي الآخر وتقول إن "الجبهة الوطنية التقدمية" تجربة ديمقراطية أصيلة، تتحدث عن سوء الأوضاع المعاشية ولا تقوم بخطوات جدية لتحسينها بينما هدر المال يستمر على المنوال السابق، تتحدث عن إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وتمارس الأجهزة المعروفة نشاطها كالسابق.

إلى متى يمكن تأجيل الاستحقاقات المطلوبة من البلاد؟

وهل تتصور السلطة أنه يمكن أن تحلّ الترقيع مكان التغيير؟

الثوب القديم لا يرقع برقعة جديدة، التغيير مطلوب ولا مفر منه. وهو ليس تغييرا شكليا، وليس تغيير بعض الأشخاص في بعض المراكز بأشخاص آخرين في مراكز أخرى. التغيير يتعلق بالنهج وبالاتجاه؛ أي العودة إلى الشعب، وإعادة الاعتبار للديمقراطية. لقد اقترحنا كفاتحة له بعض التدابير التي نراها ضرورية مثل رفع حالة الأحكام العرفية التي تخيم على البلاد منذ سبع وثلاثين سنة باسم مواجهة العدو الصهيوني، وإصدار عفو عام يحسم ملف الاعتقال السياسي ويفرج فورا عن السجناء السياسيين ومعتقلي الرأي ويوقف الملاحقات والاستدعاءات ويسمح بعودة المهجرين في الخارج، والجرأة في الكشف عن مصير المفقودين مما سيساعد على طي صفحة الماضي الأليم، وإطلاق الحريات العامة وخصوصا حرية الرأي وحرية الأحزاب السياسية وهيئات المجتمع المدني، رفع الحد الأدنى للأجور وربطها بالأسعار وضمان أجور لائقة للعاملين في الدولة قادرة على تلبية الحاجات المعقولة لهم ولعوائلهم وكذلك في القطاع الخاص، كشف أمور الفساد ومتابعة الحملة عليه ووقف الهدر في المال العام.

كتب الأستاذ أنطون مقدسي في رسالته الآنفة الذكر ما يلي:

"إن الشعب بحاجة، بادئ ذي بدء أن تعود إليه ثقته بنفسه وبحكومته والاثنان واحد- وهذا ليس بالأمر السهل" ■

الجوانب الدولية للحركة العربية لحقوق الإنسان

تحرير وتقديم: د مصطفى كامل السيد، هنري جيه ستاينر؛ مركز دراسات الدول النامية؛ جامعة القاهرة سنة ١٩٩٦

في مرحلة الخمسينيات والستينيات لم تكن النخب العربية مهتمة بقدر كبير بمسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولم يكن خطاب حقوق الإنسان يلقي قبولا واسعا بين أوساط المثقفين فقد كانت قضايا مرحلة ما بعد الاستقلال تفرض نفسها وبقوة سواء على صانع القرار أو على النخبة المثقفة أو حتى الجماهير العربية. وساد تصور بسيط مفاده أن القضايا المتعلقة بحقوق الإنسان هي من القضايا الترفيهية التي لا يجدر بدول ومجتمعات تخطو خطواتها الأولى نحو التحرر الاقتصادي والسياسي أن توليها اهتماما كبيرا. ويبدو أيضا في تلك المرحلة وما تلاها من مراحل أن ظروف الصراع مع إسرائيل كان لها تأثير كبير في تشكيل السياسة العربية داخليا وخارجيا، وليس من الغريب والحال كذلك أن تكون المؤسسة المعنية بحقوق الإنسان في الوطن العربي هي اللجنة العربية لحقوق الإنسان، والتي نشأت في إطار جامعة الدول العربية عام ١٩٦٩، كانت معنية فقط برصد وإدانة الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الشعب الفلسطيني وغيره من الشعوب العربية، وليس من قبيل المصادفة أيضا أن يتولى المفكرون المغاربة وهو الجزء الأقل تأثرا بالصراع العربي الإسرائيلي في كل من المغرب وتونس القيادة في مجال إقامة منظمات لحقوق الإنسان تكون مستقلة عن الحكومة. حيث تكونت الرابطة المغربية لحقوق الإنسان سنة ١٩٧٢، وتلتها بعد ذلك بسبع سنوات الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، كما تكونت الرابطة التونسية لحقوق الإنسان في عام ١٩٧٧. وبدأت بعد ذلك مجموعات حقوق الإنسان تكتسب قوة مستقلة. حتى جاء مؤتمر قبرص الشهير في عام ١٩٨٣ الذي دشن للبداية المؤسسية لحركة حقوق الإنسان في الوطن العربي، حيث تمخض عنه تكوين المنظمة العربية لحقوق الإنسان. وبالرغم من البداية الحديثة نسبيا لحركة حقوق الإنسان العربية، إلا أن هذه الحركة استطاعت أن تصبح جزءا من الواقع السياسي في العالم العربي.

فقد تعددت مؤسساتها وتنوعت منظماتها، وتعقدت في الوقت نفسه مشاكلها. فما زالت هذه الحركة تعاني من العديد من المشاكل وتتعثر في الكثير من العقبات.

تعاني الحركة العربية لحقوق الإنسان من مشاكل بنيوية أهمها انحصار أنصارها في نخب معينة وعدم امتدادها للجماهير. كما تعاني أيضا من عدم توافر مصادر محلية لتمويل نشاطها واعتمادها بشكل يكاد يكون كاملا على مصادر التمويل الأجنبي، مما يدفع لاتهامها في نظر البعض بالعمالة لمؤسسات ومنظمات التمويل الغربية. كما تعاني أيضا وهذا هو الأهم من عدم القبول بين عدد لا يستهان به من التيارات السياسية والفكرية، بالإضافة للتضيق المستمر على نشاطها من الحكومات التي تعمل في دولها.

وتأتي أهمية الكتاب الذي بين أيدينا من كونه ليس كتابا تقليديا. فهو عبارة عن مجموعة من الحوارات بين عدد من المهتمين والخبراء والنشطاء في مجال حقوق الإنسان في الوطن العربي، هذه الحوارات جاءت بمثابة خلاصة التجربة لهؤلاء المهتمين الذين يعملون في القضايا المتعلقة بالعمل في مجال حقوق الإنسان في الوطن العربي وما يتعلق بها من أبعاد دولية، وقد تمت هذه الحوارات بالقاهرة في ٢١، ٢٢مارس ١٩٩٨ برعاية مركز دراسات وبحوث الدول النامية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة بالتعاون مع برنامج حقوق الإنسان بكلية الحقوق بجامعة هارفارد.

وقد قدم الكتاب كل من الدكتور مصطفى كامل السيد والدكتور هنري جيه ستاينر. حيث أوضحا في المقدمة أن هناك بعض التقدم المحسوب والمتواضع في مجال العمل الحكومي من أجل حقوق الإنسان في الوطن العربي، حيث انتشرت درجات مختلفة من الحماية لحقوق الإنسان -تتفاوت من آن لآخر- القليل من الدول العربية مثل مصر والأردن والمغرب، ومع ذلك تتعرض معايير حقوق الإنسان في هذه الدول ذاتها لانتهاكات خطيرة منتظمة، وتسير المشاركة الشعبية بخطى مترددة بطبقة لا تصل إلى مستوى الديمقراطية الانتخابية الحقيقية. أما الدينامية التي شهدها العقدان الماضيان فمرجعها أساسا إلى الجمعيات الأصلية التي أصبحت أكثر عددا أو تنوعا وكفاءة ونفوذا. وتشكل الجمعيات الأصلية في العديد من الدول العربية جزءا من صحوة أو سع شمولا لمجتمع مدني مستقل عن الحكومة التي شهدت النمو البطيء للكثير من الجمعيات الأصلية المختلفة. وقد احتاجت الجمعيات الأصلية لحقوق الإنسان وهي تعمل في إطار سياسي وقانوني مذبذب وتخضع لقيود صارمة- الكثير من الوقت والجهد لحل ما يتواتر بينها من مشاكل داخلية، ولكنها بالرغم من ذلك حققت أكبر مما كان يبدو ممكنا قبل عدة عقود. وينقسم الكتاب بعد ذلك إلى أربعة أقسام رئيسية يناقش كل جزء منها محورا من محاور العمل في مجال حقوق الإنسان في الوطن العربي. وقد جاء المحور الأول تحت عنوان الاتحاد والتفرع في الحركة العربية لحقو ق الإنسان. وقد رأى محسن عوض الأمين العام المساعد للمنظمة العربية لحقوق الإنسان أن هناك حركة عربية واحدة لحقوق الإنسان رغم أنها تفصح عن نفسها بطرق مختلفة، فالحركة العربية ملتزمة بمبادئ حقوق الإنسان المعترف بها دوليا وجميع

منظمات حقوق الإنسان الموجودة في الساحة العربية تأخذ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إطارا مرجعيا لها.. إلا أن هناك مواقف متعارضة حول بعض الأمور قد تحول دون إمكانية الوقوف على أرض مشتركة داخل الحركة أو بين عموم الجمهور. أما محمد السيد سعد- نائب مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية- فقد نبه إلى مجموعة من المشاكل التي يجب التصدي لها وعلى رأسها مشكلة تمويل ومأسسة منظمات حقوق الإنسان.

ومنها أيضا مشاكل تتعلق بالمجتمع المدني ذاته، وبإطارنا الثقافي المرجعي. وقال إنه لن يكون لخطاب حقوق الإنسان تأثير حاسم في الحياة اليومية ما لم تكن هناك بيئة عربية مؤيدة لحقوق الإنسان.

أما أسماء خضر محامية أردنية، مدير مركز حامورابي للقانون وحقوق الإنسان- فقد دعت إلى أن تكون حقوق الإنسان فكرا شعبيا وحركة شعبية. وأن فاعلية الحركة سترتبط حتما بحجم ما تتمتع به من دعم شعبي وذلك دون المساس بأهمية دور منظمات حقوق الإنسان المهنية.

وأكد هاني شكر الله -صحفي بالأهرام- أننا عندما نتحدث عن تحويل منظمات حقوق الإنسان الكثيرة الموجودة لدينا إلى حركة فلابد أن تكون هذه المنظمات نفسها مرتبطة بنضال حقيقي من أجل الشعب الحقيقي. واليوم أصبحت منظمات حقوق الإنسان تميل أكثر إلى الطابع المهني وتنفصل عن الشعب. وبدأت تعمل بطرق أكثر هدوءا أو أقل شعبية.

وجاء الجزء الثاني من الكتاب تحت عنوان:

وجهات النظر العربية والغربية حول مفاهيم حقوق الإنسان واستراتيجيات نيل هذه الحقوق والأولويات.

وقد أشار بهي الدين حسن الأمين العام السابق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ومدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- إلى أن الأساليب والبرامج التي تبنتها المنظمات العربية هي أساسا نفس الأساليب والبرامج التي تستخدمها المنظمات الدولية غير الحكومية. ويكمن الاختلاف بين هذه المنظمات غير الحكومية العربية والدولية في أن المنظمات الدولية تفتقد الحساسية بالنسبة لسياقات سياسية ثقافية عربية معينة. ففي بعض الأحيان لا ترغب المنظمات الدولية في التشاور مع المنظمات المحلية ويصدق ذلك على المنظمات المحلية في كافة أنحاء العالم وليس في الدول العربية فحسب، وأشار أيضا إلى اعتقاده بأن المنظمات الدولية تشك في أن المنظمات المحلية تتناول قضايا معينة لأسباب سياسية، ربما يضر بالقضايا الأخرى. أما هاني مجلي المدير التنفيذي لشعبة الشرق الأوسط وجنوب أفريقيا في المراقبة الدولية لحقوق الإنسان- فقد دعا إلى عملية بناء ثقة بين المنظمات المحلية والدولية في مجال حقوق الإنسان. كما دعا إلى تركيز الجهود من أجل تطوير آليات التشاور لتمكين المنظمات الدولية والمحلية من التعاون بفاعلية.

وقد جاء الجزء الثالث من الكتاب تحت عنوان: التحول الأجنبي والشراكة الأجنبية في الحركة العربية لحقوق الإنسان. وأكد هاني شكر الله أن مردود التمويل الأجنبي كان سلبيا على الحركة العربية لحقوق الإنسان، فالتمويل الأجنبي يأتي مرفقا ببعض الشروط، ولا نطرح الشروط بصراحة، ولكن العمل في مجالات تتفق

مع أولويات الجهة المانحة يجتذب التمويل بداهة. ولا تتناسب هذه المجالات بالضرورة مع احتياجات حركة حقوق الإنسان من العالم.

أما مصطفى كامل السيد فقد ذكر أن لديه انطباعا بأن الحركة الدولية لحقوق الإنسان ونظيراتها في العالم العربي أو أمريكا اللاتينية أو أفريقيا تعكس بشكل عام مشكلات علاقات الشمال-الجنوب بكل جوانبها. حيث يجرى اتخاذ القرارات في الشمال وتنفيذها في الجنوب. ويمثل التمويل وإعداد البرامج عناصر القوة التي تمتلكها بلدان الشمال في كافة المجالات سواء أكانت تتعلق بالمسائل الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية، وأيضا حقوق الإنسان.

ودعا علي أومليل أستاذ الفكر المعاصر بجامعة الرباط بالمغرب، ورئيس المنظمة المغربية لحقوق الإنسان- إلى التحلي بالشجاعة في إصدار بعض الأحكام، سواء المنظمة المحلية أو المنظمة الدولية، مع التمييز بين المنظمات التي تكرس نفسها بالفعل لحقوق الإنسان والمنظمات الأخرى التي تتبع مسلكا انتهازيا. وذكر أن المنظمات الدولية المناضلة لديها كل الحق في جمع المعلومات حول المنظمات المحلية في بلدان الجنوب، وفي غضون ذلك ينبغي على المنظمات المحلية أن تمتلك معلومات دقيقة حول المنظمات الدولية لحقوق الإنسان بشكل عام والهيئات المانحة على نحو خاص. ولا يمكننا قبول التمويل بصورة عشوائية، ومن الضروري وجود دراسة متأنية لكل هيئة مانحة، وفقا لكل حالة على حدة.

وجاء الجزء الثالث من الكتاب تحت عنوان: تعزيز التفاهم والتعاون بين منظمات حقوق الإنسان العربية والدولية. وقد أوضح نيل هيكس كبير منسقي البرامج للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، لجنة المحامين من أجل حقوق الإنسان بنيويورك أن الحركة الدولية لحقوق الإنسان تعتمد على المجموعات المحلية لا كمصدر للمعلومات فحسب وإنما كمدافعين وكعوامل تغيير في المجتمعات المحلية. وقد ذكر محمد المتوكل أستاذ العلوم السياسية بجامعة صنعاء، نائب رئيس منظمة حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية باليمن- أنه ليس هناك حساسية فيما يتعلق بالحوار والتعاون بين الحركة الدولية والعالم العربي، لأن المعنيين في كافة أنحاء العالم يجب أن يعملوا من أجل هدف واحد مشترك ولا مانع من أن تتفق على نشاط مشترك محدد، شريطة أن يخدم هدف كل طرف. وما نحتاجه هو الشفافية التامة فيما يتعلق بالأهداف والنواحي المالية. وقد ذكر سليم نصر عالم اجتماع سياسي بلبنان ويعمل بمؤسسة فورد بالقاهرة- أن التنسيق هو واحد من أهم الأولويات بالنسبة لمنظمات حقوق الإنسان في المنطقة، فثمة حاجة ملحة للتجمع والتنسيق بحيث تتبادل الخبرات ونسمع بمزيد من التطور في المنظمة نفسها، فقبل أن نطالب بالمساعدة من الخارج، علينا أن ندرك أن المنظمة زاخرة بالموارد المادية والمعنوية. بالإضافة إلى إمكانيات التبادل فيما بين بلدان ومنظمات المنظمة، وليس معنى ذلك ألا نتعاون مع الخارج، بل معناه أننا لم نستفد كل الاستفادة من قدراتنا وإمكاناتنا. وأن ثمة تكراراً وازدواجية في الجهود المبذولة ■

أحمد حجاجي

حقوق الإنسان في ليبيا

حدود التغيير

أحمد المسلماني، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة- ١٩٩٩

المفارقة وحدها هى البطل... ففى حين لم تبخل ليبيا بالتوقيع على العهود والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، ورغم إصدارها الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان والتى يرى البعض أنها تعبير عن الوثائق الإنسانية التى ساهمت فى تطوير وتعزيز مفاهيم حقوق الإنسان. وفى ظل وجود قانون لتعزيز الحرية، ورغم رصد القذافى لجائزة دولية لحقوق الإنسان.

إلا أن حقوق الإنسان فى ليبيا تعرضت للعديد من الانتهاكات سواء فى الحقوق الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو المدنية أو الفردية حتى مثلت ليبيا نموذجاً صارخاً لانتهاكات حقوق الإنسان.

والسؤال الذى يطرحه المسلمانى:

هل يمكن تحسين حقوق الإنسان الليبى فى ظل النظام القائم؟

وللإجابة على هذا السؤال يستعرض المسلمانى فى الفصل الثانى من كتابه، هيكل النظام السياسى الليبي والذى يتميز بنخبة الفرد الواحد حيث يسيطر القذافى على رأس النظام بعد أن ألغى الدستور وأعلن سلطة الشعب وخرج على ليبيا بمقولات كتابه الأخضر، ثم يدلف المسلمانى بعد ذلك لقراءة حالة حقوق الإنسان فى ليبيا على الصعيدين النظرى والواقعى

أولاً: الإطار النظرى لحقوق الإنسان فى ليبيا:

وقعت ليبيا على العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك العهد الدولى للحقوق السياسية والمدنية واتفاقية مناهضة التعذيب ومعاهدة منع الإبادة الجماعية

للشعوب والطوائف وكذلك معاهدات القضاء على التمييز العنصرى وبخلاف كل هذا أصدرت ليبيا فى عام ١٩٨٨ وثيقة خاصة بحقوق الإنسان عرفت بالوثيقة الخضراء فى عصر الجماهير، وتضم هذه الوثيقة الرؤية الليبية لحقوق الإنسان فى سياق النظام الجماهيرى وتحوى مواداً جديرة بالإعجاب والتقدير فقد كفلت الوثيقة حماية حقوق الأقليات وافترضت براءة المتهم حتى ثبوت إدانته وأدانت وسائل الإعدام البشعة، واستكمالاً لهذا الإطار البراق أصدرت ليبيا قانون تعزيز الحرية الذى نص على عدم اللجوء لعقوبة الإعدام إلا لمن تشكل حياته خطراً على المجتمع وكفل حرية الإنسان فى التعبير عن آرائه وأفكاره وكذلك حريته فى إنشاء النقابات والروابط المهنية. غير أن هذا الإطار النظرى رغم وجاهته لم يسلم من العيوب فكثيراً ما نصطدم بكلمات من عينة: الطموحات المشروعة، أو تشكل حياته خطراً على المجتمع، أو فى إطار المؤتمر السياسى الشعبى، بالإضافة إلى أن الوثيقة ذاتها لا تعد دستوراً، بل هى ورقة عمل رسمية، ناهيك عن ميوعة خطاب حقوق الإنسان وصياغة إطار قانونى يسهل الانتهاكات مثل قانون حماية الثورة وقانون تحريم الحزبية وقوانين تعزيز الحرية وقانون تجريم تجارة العملة وقوانين الشريعة الإسلامية. بالإضافة إلى ضعف الآلية القضائية فى مواجهة سلطة النظام وإنشاء محاكم خاصة خارج النظام القضائى.

ثانياً: الإطار الواقعى لحقوق الإنسان فى ليبيا

وبنفس السهولة التى انطلقت بها الحقوق النظرية انطلقت الانتهاكات على المستوى الواقعى ويقسم المسلمانى انتهاكات حقوق الإنسان فى ليبيا إلى:

أولاً: انتهاكات الحقوق الفردية والمدنية والسياسية:

وقد شهدت هذه الحقوق انتهاكات عدة يمكن إجمالها على النحو التالى:

١- **الحق فى التعبير:** فقد تعرض هذا الحق للانتهاكات فى ليبيا بصدور قانون الصحافة سنة١٩٧٢ والذى ينص على ضرورة إيمان مالك الجريدة بالثورة العربية ومنع مناقشة التحركات العسكرية والمحاكم السرية وكان من جراء هذا القانون أن فشلت العديد من الصحف فى التكيّف مع هذا القانون مالياً وسياسياً فكان أن تقلصت أعداد الصحف الليبية وسيطرت عليها اللجان الشعبية، ومن جانبها سيطرت أمانة الإعلام والثقافة على التلفزيون الليبى واحتكرت الدولة وكالة الأنباء الوحيدة فى ليبيا.

٢- **الحق فى التجمع السلمى:** يحظر القانون الليبى التجمع خارج إطار التنظيمات الرسمية

وقد مورست عدة انتهاكات لهذا الحق بدءاً من أحداث السفارة الليبية بلندن فى عام١٩٨٤ ومروراً بأحداث بنى وليد فى عام ١٩٩٣ وكذلك إضراب مدرسي مدرسة على وريث[١] فموقف السلطة من تلك التظاهرات لم يقبل التفاوض فقط التخوين والاتهام بالعمالة وتهيئة المجتمع لمقولات البطش الثورى.

٣- **الحق فى التنظيم:** خيانة وطنية.. هكذا يعتبر النظام الليبى الانضمام للأحزاب السياسية وإنشائها وجزاء ذلك الإعدام شنقاً وفق ما يقره قانون تحريم الحزبية. ومن جانبها تخضع منظمات العمل التطوعى والجمعيات المهنية لسيطرة الدولة واللجان الثورية (القوة السياسية الرسمية بليبيا) وتعتمد تلك الجمعيات على الدولة فى تمويلها كما أن بنيتها التنظيمية تُمليها الحكومة، وعلى الرغم من وجود (٣٥) نقابة عمالية بالإضافة إلى اتحادات الطلبة واتحادات رجال الأعمال إلا أن حق التكوين النقابى لا يوجد مستقلاً عن بنية النظام السياسى الذى لا يسمح بالحركة خارجه.

٤- **الحق فى الحرية:** وانتهاكات هذا الحق تمثلت فى الاعتقالات سواء لليبيين أو لغيرهم من المقيمين بليبيا، فعلى صعيد الليبيين نشرت الرابطة الليبية لحقوق الإنسان فى عام ١٩٩٥ قائمة تضم ٢١ شخصاً تم اختطافهم منذ سنوات ولم يعرف مصيرهم حتى الآن ومن ضمنهم منصور الكخيا (وزير الخارجية الأسبق)، بالإضافة لاعتقال السلطة الليبية لمئات الإسلاميين.

وفى المقابل لم يسلم غير الليبيين المقيمين فى ليبيا من الاعتقالات العشوائية حيث اعتقلت السلطات الليبية أكثر من ٤٠٠ تشادي فى عام ١٩٩٤ كما تم اعتقال مواطنين من نيجيريا والصومال والأردن من العاملين بليبيا لأسباب ذكر أنها تتعلق بتصاريح العمل.

٥- **الحق فى السلامة من الأذى البدنى والمعنوى:** وانتهاكات هذا الحق تمثلت فى ضعف الرعاية الصحية للمعتقلين وسوء تغذيتهم ومنعهم من الاتصال بالخارج ومنع الزيارات أو سماع الإذاعات أو قراءة الصحف بالإضافة لتنوع أساليب الإيذاء البدنى والمعنوى.

٦- **الحق فى محاكمة عادلة:** وقد انتهك هذا الحق من جرا ء غياب الدستور وعدم استقلال القضاء ونمو المحاكم الاستثنائية خارج الإطار القانوني الطبيعي بالإضافة لضعف وضعية المحامين وتذبذب وضعهم المهنى المستقل، الشيء الذى أضعف من فرص المتهمين فى الحصول على محاكمة عادلة.

٧- **الحق فى الحياة:** وقد انتهك هذا الحق على مستويين، إما الإعدام عن طريق محاكمات

لا تتوافر فيها الضمانات الكافية والتهم الجاهزة هى الخيانة، أو التصفية الجسدية للمعارضين فى الداخل والخارج بواسطة اللجان الثورية.

٨- الحق فى الملكية: وقد مورست انتهاكات لهذا الحق من مصادرة ونسف منازل المعارضين والاستيلاء على المحلات التجارية والمصانع فى ظل قانون يمنع المحاكم العادية من النظر فى دعاوى التعويض التى تتعلق بمصادرة الأملاك الخاصة.

٩- الحق فى التنقل: وانتهاكات هذا الحق تمثلت فى منع السفر وحالات الطرد والإبعاد والنفى التى مورست تجاه الليبيين .

ثانياً: انتهاكات الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية:

كما يصف المسلمانى فإن هذا الجانب كان أقل تعرضاً للانتهاكات، ففى مجال التعليم كانت قرارات القذافى أشبه بالنوبات حيث يمكن الرجوع عنها، وفى مجال الاقتصاد تعرضت التجارة الخاصة للتقييد وأصبحت التجارة الداخلية والخارجية تحت سيطرة الدولة منذ عام ١٩٧٩، ولكن رغم هذه الصورة إلا أن المسلمانى يراهن على التحول الاقتصادي فنجده يقول فى لهجة متفائلة: (يمكن أن تسفر عمليات التحول الاقتصادي عن دعم الحقوق الاقتصادية للمواطنين الليبيين رغم اعتراض اللجان الثورية حيث ستخفت عبارات التطهير التى طالما وفرت غطاءاً للنهب ومصادرة الأملاك الخاصة).[٢]

وفى الفصل الثالث يتعرض المسلمانى لكل من النفط والقبلية والأيديولوجيا بشيء من التفصيل كمحددات ثلاثة تخضع لها دراسة المجتمع والدولة ولنبدأ بالأيديولوجيا: فبإعلان سلطة الشعب فى عام ١٩٧٧ قامت الأ يديولوجيا الجماهيرية التى اختارت ألا تصطدم بالدين لذا يمكننا تلمس خطين متوازيين فى الأيديولوجيا الليبية اليوم هما الإسلام والكتاب الأخضر وكان أن أُستخدم الدين كغطاء له بريقه للأيديولوجيا الجماهيرية التى هى المرجعية الأولى والأساسية فى ليبيا وكان من جراء تلك الازدواجية وجود جملة من القوانين يخضع بعضها للكتاب الأخضر وينسب الباقي للشريعة الإسلامية وهو ما أدى إلى تأرجح الوضع السياسي والاقتصادي لحقوق الإنسان

القبلية:

يفرض النظام القبلي نفسه على النظام السياسي الليبي على الرغم من ضعف تكوينه وميوعة تحالفاته بشكل حال دون تطور القبائل لقوة مستقلة تحمى مصالح أعضائها وفى المقابل فقد عجزت نخب هذه القبائل ممن تم تصعيدها فى مواقع هامة على أن تحمى مصالح قبائلها غير أن اللافت للنظر هو أن القذافى بإقراره

الحالة القبلية قد أحدث ما يمكن تسميته بالتسامي السياسي بمعنى المرور من الحالة القبلية إلى الحالة الأممية دون المرور بحالة الدولة الشيء الذى حال دون تبلور القبلية كمؤسسة ترابطية تعمل بشكل مواز لمؤسسات الدولة الحديثة.. وعليه يكون مطلوباً أن تتبلور الهوية الوطنية الليبية المستقلة وأن تتراجع القبلية لصالح الدولة.

النفط:

على الرغم من أن النفط هو عماد التحولات التحديثية إلا أن ليبيا لم تستفد منه في عملية التحديث فقد ظل القذافي مسيطرا على القطاع النفطي لموا جهة التحديات الداخلية والخارجية وتوفير الإنناق العسكري وفي المقابل لم يستطع استيعاب التحولات التحديثية المصاحبة للحقبة النفطية ولم يفتح الباب لمشاركة الفئات الجديدة فى العمليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وعليه لم يستطع النفط استكمال دوره فى تحديث المؤسسات وهو ما أدى لحصر مظاهر التحديث على المنشآت والمرافق دون النظام السياسي والاجتماعي وهو ما أضاع بحق فرصةً لتطوير المجتمع المدني الليبي .

ويطرح الفصل الرابع هذا السؤال البحثى: هل يمكن تطوير حقوق الإنسان الليبى فى ظل بقاء النظام الحالى فى ليبيا؟

ويرصد المسلمانى إجابة هذا السؤال عند المعارضة الليبية التى تطرح خيار إسقاط القذافى حيث لا أمل لديها فى قيام القذافى بتغيير جذرى داخل ليبيا مادامت ليبيا مكبلة بمقولات الكتاب الأخضر ووثيقة سلطة الشعب. بيد أن هناك من الليبيين ممن يراهنون على الإصلاح التدريجى، ويرى هذا الفريق إمكانية التطوير البطيء دون أن يكون وقفاً على الإطاحة بنظام القذافى كما يراهن على اتجاه الدولة نحو الخصخصة مما قد يساعد على تغيير الوضع الاقتصادي.

ويعلق المسلمانى: (برغم وجاهة القول بأسبقية الحل السياسي لتحسين أوضاع حقوق الإنسان إلا أنه يصطدم مباشرةً بالسلطة بينما يكون تطوير حقوق الإنسان أقل اصطداماً بها. فإذا أمكن بطريق التخصيصية الحصول على حق التملك لضمان استقرار المعاملات المالية والمدنية سيكون ضرورياً التوسع فى إقرار حق الحياة والمحاكمة العادلة والسلامة من الأذى)(٣) وبالتالى يكون ميسوراً دفع الحقوق المدنية والفردية للأمام، والتخصيصية من جانب والانفتاح التدريجى من جانب آخر سيسمحان بوضع أفضل على صعيد السياسات العامة. فالحكمة تقتضي بالشروع فى الإصلاح التدريجي لأن المقاطعة الكاملة ستجعل القذافى

يشرد بعيداً، وبالتالي إذا أمكن فى ظل الظروف الراهنة تحسين أوضاع حقوق الإنسان الليبي ستصير هذه الأوضاع حداً أدنى للقادمين، فثمة إمكانية للإصلاح الاقتصادي ومن بعده السياسي بما يعنى إمكانية تطوير حالة حقوق الإنسان الليبي ■

أسماء إبراهيم

هوامش

١- ص٤٧، ٤٨
٢- ص٥٩، ٦٠
٣- ص ٨٨

إعلان ليما ضد الرشوة*

بعد نقاش مستفيض حول الوسائل الضرورية لوقف امتداد الرشوة بكل أشكالها في العالم، وانطلاقا من رؤية موحدة لعهد التعاون الدولي والوطني، من أجل القضاء على وباء الرشوة مع القرن الواحد والعشرين.

نصرح في هذا الإعلان الآن في الندوة الثامنة ضد الرشوة، المنعقدة في ليما، البيرو من ٧إلى ١١شنتبر١٩٩٧.

أننا مقتنعون أن الرشوة:

- تدمر النسيج الأخلاقي داخل أى مجتمع.
- تخرق الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للفقراء وللفئات الأشد ضعفا.
- تلغم الديمقراطية.
- تسقط سيادة القانون، أساس أي مجتمع متحضر.
- تؤخر النمو.
- تنكر على المجتمعات، بصورة خاصة الأشدها فقرا، الأرباح التي يمكن أن تجنيها من تنافس حر ومفتوح.

نعتقد أن:

- محاربة الرشوة مسؤولية الجميع في أي مجتمع.
- هذه المحاربة تتضمن الدفاع عن القيم الأخلاقية وتدعيمها في كل المجتمعات.
- قيام تكتلات بين الحكومة، المجتمع المدني والقطاع الخاص أمر في منتهى الأهمية.

---

* الندوة الدولية الثامنة ضد الرشوة/ ليما البيرو، ٧-١١شنتبر١٩٩٧

وثائق

نحن، ما يقرب من ألف مواطن جئنا من ثلاثة وتسعين بلدا، من كل القارات، من بلدان كبرى أو صغرى، تختلف في مستويات نموها، غنية وفقيرة، ومن آفاق مختلفة، موظفون حكوميون، أشخاص وأعضاء من المجتمع المدني.

■ وإرادة الانخراط في مثل هذا التكتل، هي معيار تحديد الالتزام الخاص بأية حكومة بالعمل من أجل القضاء على الرشوة.

■ دور المجتمع المدني يحظى بأهمية خاصة للتغلب على مقاومة الذين لهم مصلحة في استمرار الوضعية الحالية، وبصورة عامة، من أجل تعبئة الناس حول إصلاحات مهمة.

■ يجب القيام بحملة قوية ضد الرشوة داخل القطاع الخاص، على اعتبار أنه، نظرا لتزايد الخوصصة وإزالة الضوابط الإدارية (deregulaion) فإنه يتحمل دورا أكثر أهمية في قطاعات الأنشطة التي كانت متروكة عموما للدولة.

■ إن قمة الدول هي التي تحدد الاتجاه العام في كل المجتمعات، لذلك فإنه: "من أجل تنظيف الدرج، تتوجب البداية من الأعلى"

إننا ننادي الآن الحكومة، المنظمات الدولية والجهو ية بالإضافة إلى المواطنين، في أي مكان في العالم إلى تعبئة قواهم وطاقاتهم للانضمام إلينا من أجل القيام بالإجراءات التالية:

المبادرات على المستويين الدولي والجهوي

١- على المؤسسات الدولية أن تدعم بصورة كلية الدور الخلاق الذي ينبغي أن يلعبه المجتمع المدني من أجل بعث تطور ممارسة جيدة للحكم good governance والعمل معها على صورة شراكة من أجل تحقيق هذا الهدف. يجب عليهما العمل سويا من أجل إبراز الآثار الإيجابية للعولمة والحد من عناصرها السلبية.

٢- يجب وضع حد للقوانين الجبائية التي تسمح للشركات اعتبار الإكراميات bribes bots-de-vin تكاليف عادية تحسب عند تحديد الضريبة، إنها تدعم الدول المصدرة من خلالها بقوة وتشجع رشوة الشخصيات الرسمية في البلدا ن الأخرى.

٣- يفترض أن تنهي منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية إنجاز الاتفاقية التي تجرم رشوة الموظفين الأجانب، وسوف تضع البلدان الأعضاء فيها الإجراءات العملية المتعلقة بها قبل نهاية سنة ١٩٩٨. وسوف تعمل المنظمة بعد ذلك على إطلاق برنامج متابعة واسع من أجل ضمان تطبيق صارم لهذه الاتفاقية بمشاركة المجتمع المدني لضمان الشفافية.

٤- على كل البلدان الأمريكية أن تصادق على الاتفاقية ما بين البلدان الأمريكية اللاتينية ضد الرشوة الصادرة عن منظمة دول أمريكا اللاتينية (OAS) قبل القمة الأمريكية التي سوف تنعقد في سنتياغو في مارس ١٩٩٨. إننا نلح على هذه المنظمة لبعث وسوق هذه الاتفاقية كمثال ممتاز على التعاون الجهوي ضد الرشوة الذي يجب أن تتبعه جهات أخرى.

٥- على البنك الدولي وصندوق النقد الدولي أن يسرعا إرساء سياساتهما الجديدة ضد الرشوة، وهي السياسات التي دشنها الرئيس ولفنسن (Wolfenson) و المدير العام

كمدسيس (Camdessus) ، وبصورة خاصة تعليق القروض بالنسبة للحكومات التي لا تواجه مشكلة الرشوة بالصورة المطلوبة.

٦- على الاتحاد الأوربي أن يسرع عملية إقامة سياساته الجديدة الخاصة بمحاربة الرشوة كما أوصت بها لجنة الجماعات الأوربية في ماي ١٩٩٧. وعلى كل الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي أن تصادق على اتفاقية الاتحاد الأوربي حول الرشوة التي تم تبنيها بتاريخ٢٦ماي ١٩٩٧. كما أن على جميع الدول الأعضاء في المجلس الأوربي أن تنضم إلى أعمال المجموعة متعددة الاختصاصات ضد الرشوة من أجل التأكد من أن قمة المجلس سوف تعطي نتائج ملموسة في أكتوبر.

٧- يجب أن يحظى عمل الأمم المتحدة، المتعلق بأشكال العمل ضد الرشوة بالتشجيع. يجب أن تقوم الدول بتطبيق إعلان الأمم المتحدة ضد الرشوة والإكراميات (bribes pots-de-vin) ، بالإضافة إلى مدونة السلوك الدولية بالنسبة للموظفين. يجب على الهيئات الدولية للتمويل والدول المانحة أن تدعم أكثر نشاطات التعاون التقني للأمم المتحدة.

٨- على منظمة التجارة العالمية أن تنضم بدورها إلى هذا الصراع الشامل وأن تبدأ بإعطاء أهمية للتأثير الخطير الذي تسلطه الرشوة على التجارة العالمية.

٩- على كل هيئات الدعم المتعددة الأطراف أو الثنائية، أن تجد وسائل عملية للتغلب على الرشوة في برامجها للتنمية، بالتعاون مع شركائها.

١٠- على وكالات التمويل أن تضاعف مساعدتها للبرامج الوطنية للنزاهة (البرامج الحكومية لمكافحة الرشوة). بصورة خاصة دعم شفافية البرامج الوطنية والدولية للتموين (أنظمة إعلان العروض). إن إصلاح التسيير بالإضافة إلى إصلاح المصالح العمومية يجب أن يتركز على القضاء على الرشوة كعنصر أساسي وعلى ضمان الحياد السياسي للإدارة نفسها.

١١- على المؤسسات الدولية أن تدرك أن مساطر تموينها ليست مرضية دائما وأن عليها أن ترسي مقاربات مبتكرة جديدة للتموين بالتعاون مع كل حكومة على حدة وإلى جانب القطاع الخاص، مع إدماج استعمال اتفاقيات النزاهة واتفاقيات مضادة للرشوة مبنية على مبدأ أن المتعهدين الذين يلجؤون إلى تقديم الإكراميات (bribes pots-de-vin) سوف يوضعون في لائحة سوداء. (يجب على "التكتل العام من أجل إفريقيا" أن يتابع عمله الخلاق مع تر انسبر انسي الدولية وحكومات المنطقة).

١٢- يجب على المنظمات الدولية المفوضة في عين المكان، بما في ذلك الأنتربول والمنظمة الدولية للجمارك، أن تقدم نحو تعزيز تعاونها

من أجل تطبيق التشريع الدولي.

١٣- يجب أن يحسن تنظيم العمليات المنجزة من طرف كل المراكز البنكية الدولية لضمان أن تتم إدارة الممتلكات التي تراقبها حسب المقاييس الدولية المقبولة، هكذا يمكن الكشف عن الثروات المكتسبة بطريقة غير مشروعة، تجميدها وحجزها. إن هذا يجب أن يتضمن إقصاء بنوك "المناطق الحرة" التي لا يمكنها أن تخضع لهذه المقاييس من النظام المالي الدولي. إن السر البنكي لا يجب أن يقدم كمبرر للمجرمين للحيلولة دون تسليط الضوء على الرشوة.

١٤- في عدد من البلدان، هناك حالة استعجال فيما يخص إصلاح وتحديث الأنظمة الجمركية، عبر التأكيد على الشفافية والنزاهة. يجب مضاعفة المساعدة الممنوحة من طرف المجموعات المانحة بصورة خاصة عبر المنظمة العالمية للجمارك. على أعضاء المنظمة العالمية للجمارك تنفيذ اتفاقية أورشا لسنة ١٩٩٣واتفاقية كلومبوس لسنة ١٩٩٤بصورة حرفية، والتعاون من أجل ضمان الشفافية والنزاهة في جميع التحويلات التجارية الدولية.

١٥- على الغرفة التجارية أن تعمل من أجل جعل أكبر عدد من المقاولات تتبنى مسطرة حسن سلوك والالتزام ببرامج من أجل محاربة الابتزاز والرشوة على التراب الوطني وفي الخارج. إننا نلح بقوة على ضرورة تبني مسطرة حسن سلوك والالتزام الفعلي بمثل هذه البرامج، كشرط من أجل اكتساب حق التعهد في المشاريع المهمة.

١٦- على الجمعية الدولية لوكلاء النيابة، والجمعية الدولية لهيئات المحامين أن تضعا مشاريع قوانين نموذجية تجعل من المتابعة القضائية لحالات الرشوة في كل بلد من أنظمتنا القضائية المختلفة أقل تعقيدا وأكثر فعالية، مع الحفاظ على الانسجام، بالعلاقة مع المعايير الدولية الجاري بها العمل في مجال حقوق الإنسان .

١٧- على المساهمين عبر العالم أن يلحوا على أن تكون الشركات التي يستثمرون فيها منخرطة في أهداف "الحركة من أجل تدبير المقاولة". (corporate governance movement)

١٨- على الجمعيات المختلفة الدولية للمحاسبين ومراقبي الحسابات والجمعيات الدولية للصيارفة (security regulators) أن تضع قواعد واضحة وكونية للمحاسبة، معترفا بها على الصعيد الدولي. إنه من المهم فيما يتعلق بمحاربة الرشوة أن تكون جميع التحويلات المالية مسجلة وألا يكون هناك "صندوق أسود" أو حسابات سرية.

١٩- على الجمعيات المهنية الدولية أن تهتم بصورة أكثر قربا بفروعها الوطنية، وأن تستعمل

تأثيرها من أجل أن تتأكد أن المعايير المهنية الوطنية مدعمة ومبينة.

٢٠- على الوكالات المالية والمانحة الدولية أن تتعاون مع المجتمع المدني من أجل تطوير مؤشرات عالمية للأسعار، للثروات والخدمات بهدف تحديد ا لانحرافات التي تثيرها البيروقراطية والرشوة.

٢١- على الهيئات الجهوية الدولية أن تبذل قصارى جهدها من أجل تشجيع هذا الإعلان ووضع برامج لهذه الغاية.

المبادرات على المستويين الوطني والمحلي

٢٢- على جميع الحكومات أن تعمل بصورة شفافة، وأن تعطي الحساب عن استعمالها للمال العام، وذلك على جميع المستويات بتمكين المواطنين من الحصول على أكبر قدر من المعلومات. يجب أن تكون الأموال العمومية مفتوحة أمام المراقبة العمومية. إن دور المجتمع المدني هو أكثر دقة على المستويات الوطنية والمحلية، حيث يجب التحفيز على المشاركة بفتح المجال أمام رجال الأعمال وإقامة جلسات محاسبة عمومية فيما يتعلق بالقضايا التي تكتسي أهمية كبرى.

٢٣- على المجتمع المدني أن يبدأ عملية الإصلاح من نفسه، يجب أن تصلح المنظمات غير الحكومية نفسها وأن تعمل كهيئة من هيئات المجتمع المدني على تطبيق نفس معايير الشفافية والاستعداد للكشف عن الأموال التي تتوفر عليها على مستوى مساو لما تنتظره من حكوماتها. على المجتمع المدني كذلك أن يسهر على الدفاع على أو لئك الذين قد يعانون بسبب معارضتهم للرشوة.

٢٤- على الحكومات أن توفر الاستقلالية، النزاهة وعدم تسييس للنظام القضائي كأساس لسيادة القانون، فهو الذي يتوقف عليه نجاح النضال ضد الرشوة.

٢٥- إن مؤسسة الوسيط (Mediateur) في فرنسا و (ombudsman) في الأنظمة الأنكلوسكسونية) التي تتوفر عليها الأنظمة الأنجلوسكسونية والتي تؤدي دورها كجسر بين الحكومة والشعب- يمكنها أن تساهم بقدر كبير في القضاء على العرقلة والرشوة البيروقراطيتين. لذلك على البلدان التي لا تتوفر على هذه المؤسسة أن تعمل على إنشائها كوظيفة معينة من طرف الجمعية التشريعية، مع منحها استقلالية معترفا بها.

٢٦- يجب على الحكومات أن تقوم بصورة دورية وبالتعاون مع المجتمع المدني والقطاع الخاص، بإعادة فحص قدرة الهيئات الهامة للدولة في أن تعطي تقارير عن صرفها للمال العام، كذلك بالنسبة إلى المسؤولين الدستوريين، وعلى المستوى المحلي، عليها أن تتأكد أن المقتضيات الموجودة تحول بفعالية دون الرشوة،

كما يجب أن يحظى تعارض الاختصاصات باهتمام خاص. إن الوظيفة الدقيقة للمراقب العام (أو المدقق العام) يجب أن تكون مستقلة بدورها.

٢٧- يجب على الحكومات التي لم تقم بذلك بعد أن تقلص من الفرص التي لا زالت متوفرة في المجال الاقتصادي لتقديم الإكراميات والرشاوى، مثل الاحتكارات، والرسوم التقديرية، والضرائب الثقيلة غير المبررة والمدونات والترخيصات التي تعرقل سير مجال الأعمال.

٢٨- إن إصلاح الإدارة أمر أساسي لخلق بيئة مواتية لمحاربة الرشوة. وعلى كل المشاركين في هذا المجال أن يسهروا على توفير رواتب عادلة.

٢٩- يجب الحرص على تعزيز أنظمة الإدارة المالية بصورة خاصة، وعلى جعل إجراءات الميزانية شفافة مع إعطاء دور للمجتمع المدني.

٣٠- يجب على البلدان أن تزيد من فعالية قوانينها ضد الرشوة، مع الحرص على إبقاء أكبر قدر من الانسجام مع دساتيرها والمعايير الدولية لحقوق الإنسان. وبصورة خاصة:

- إقرار نظام للتصريح بممتلكات الأشخاص الذين لديهم وضعية مسؤولية عمومية (وكذلك عائلاتهم)، وإجبارهم على تقديم تبريرات في حالة تزايد ممتلكاتهم بقدر يفوق مصادر دخلهم المشروعة.
- إقامة مراقبة دورية أو عرضية للثروات ولمستويات العيش لأصحاب القرار الرئيسيين في القطاعات العمومية (وكذلك عائلاتهم وشركاؤهم)، من طرف هيئة مستقلة، إذا اقتضى الأمر.
- اشتراع قوانين تمكن من تجميد، حجز ومصادرة الثروات المكتسبة بطريقة غير مشروعة، من طرف موظفين ثبت في حقهم الارتشاء، حيثما كانت موضوعة، ومهما كان الشخص الذي يتصرف فيها.
- ضمان حماية مناسبة للشهود (ولأسرهم) وللناس الذين يفضحون أية وقائع من هذا القبيل.
- تسجيل الهدايا المقدمة للموظفين .
- التأكد بأن الموظفين من أية رتبة كانوا، لا يمكنهم التخندق وراء حصانات وأنهم يقعون تحت سلطة قوانين محاربة الرشوة.
- العزل من أية وظيفة سياسية وكل منصب مسؤولية للمجرمين المدانين (بسبب الرشوة).

إن مثل هذه الإجراءات تجعل الوقاية والمتابعة القضائية أكثر فعالية.

٣١- على الحاكمين أن يعيدوا دراسة مدوناتهم الوطنية والمحلية المتعلقة بكيفية تقديم العروض بالتعاون مع القطاع الخاص، من أجل أن تكون عادلة، مفتوحة، وأن تؤمن الشروط العادية للتنافس. هكذا يكون المال العمومي محميا، بالإضافة إلى وجود بيئة تجارية عادية بالنسبة

للقطاع الخاص في نفس الوقت.

٣٢- يجب أن يمنع من المشاركة في العروض العمومية المتعهدون الذين يقدمون الإكراميات (bribes bots-de-vin) للموظفين من أجل الحصول على الصفقات الرسمية (التسجيل في لائحة سوداء) لمدة مناسبة، وذلك بعد إجراء تحقيق عادل.

٣٣- بما أن الرشوة عائق مهم في المسارات الانتخابية والسياسية، يجب اتخاذ إجراءات استعجالية حتى تنظم وتسجل الهبات المقدمة لرجال السياسة وللأحزاب وأن توضع حدود لمصاريف الحملات وأن تخضع للمراقبة. كذلك لابد من متابعة برامج للمواطنة.

٣٤- يجب على الجمعيات المهنية الوطنية، وبصورة خاصة تلك المتعلقة بالحقوقيين، المحاسبين، الأطباء والمهندسين، أن تفحص مدى ملاءمة وفعالية مسطرة حسن السلوك الخاصة بها ووسائل معاقبة أعضائها الذين يسهلون تعاطي الرشوة.

٣٥- لوسائل الإعلان المستقلة دور أساسي، لكن حتى تعمل فعليا، لابد لها من الحماية ضد أي ضغط ومن قوانين حول حرية الإعلام (بالنسبة للمواطن كما بالنسبة للصحفي) بالإضافة إلى نظام قضائي لا يمكن استعماله لتكميم التعبير عن تخوفات مشروعة. إننا نطالب الحكومات بإلحاح، ووسائل الإعلام نفسها والمجتمع المدني أن تخلق الشروط لكي تلعب وسائل الإعلام هذا الدور.

٣٦- على رجال الصحافة في كل مكان أن يفكروا في الدور الذي يمكن لمنشوراتهم أن تلعبه من أجل "إعطاء صوت" للجمهور في محاربته للرشوة، والتعريف بإجراءات وضع الشكوى، وكيف يمكن للناس استعمالها بشكل فعال. عليهم أن يتساءلوا كذلك كيف يمكنهم أن يخلقوا مناخ رأي عام ينظر إلى الرجال المرتشين بالاحتقار الذي يستحقونه، مهما كان غناهم ونفوذهم. وعلى الصحافة بدورها أن تحمي نفسها من الإكراميات bribespots de-vin

ومن بعض الاستضافات التي قد تكون في غير محلها.

٣٧- كل الجهود يمكنها أن تذهب سدي ما لم نتمكن من إفشال ثقافة الرشوة، لذلك على الحكومات، المدارس والمؤسسات الدينية أن تقوم بمبادرات تربوية لتوعية الشباب بالخسائر الهائلة التي تتسبب فيها الرشوة، وبالأخطار الشخصية التي يتعرضون لها إذا هم تعاملوا بها.

٨٣- على كل الحكومات أن تدرج مساطر حسن سلوك (بما في ذلك الوزارات والهيئات التشريعية) كما أن على الحكومات أن تتأكد من السلوك الأخلاقي لإدارتها.

٣٩- على الحكومات أن تشجع التحقيقات المستقلة لإرضاء الرأي العام فيما يتعلق بالمصالح

والمؤسسات، وذلك كأساليب لتحديد المجالات التي تعاني من صعوبات وكذلك من أجل مراقبة التقدم الحاصل في نوعية الخدمات، عندما تكون أقل عرضة للرشوة.

٤٠- أخيرا على الحكومات، المجتمع المدني والقطاع الخاص، أن ينظموا "أياما لمحاربة الرشوة" و"أياما للنزاهة"، الأمر الذي بدا في بعض البلدان لحظة قوة من أجل اكتساب الوعي. إن هذا التصور يمكن أن يعمم من طرف الأمم المتحدة التي يمكنها أن تنظم يوما عالميا لمحاربة الرشوة.

ونحن نطلب من رئيس الندوة ومن المجلس الاستشاري الدولي لمحاربة الرشوة، ومن ترانسبارنسي الدولية أن تأخذ جميع الإجراءات الضرورية من أجل أن تنتقل هذه التوصيات إلى علم الحكومات والمؤسسات المعنية والمناسبة.

ونحن نلتزم من طرفنا بأن نلعب دورنا كاملا.

نحن نتهيأ بحماس للقائنا المقبل سنة ١٩٩٩ في جنوب أفريقيا. إننا نؤكد إيماننا بأهمية وبتأثير المبادلات الدورية للتجارب ونقل التجارب الناجحة كما حدث خلال هذا الأسبوع في ليما. ونحن نعتقد أننا أنجزنا تقدما هاما في العمل على الدفع بالنقاش الدولي حول الإجراءات العملية التي يجب اتخاذها ضد الرشوة.

وعند التقائنا في جنوب أفريقيا بعد عامين، سنتمكن من تقييم مدى تقدمنا في محاربة الرشوة كما في المقترحات المقدمة ها هنا.

وفي الأخير، نقدم تشكراتنا الصادقة إلى اللجنة المنظمة، ولشعب بيرو، لحكومته، للقطاع الخاص وللمجتمع المدني على ترحيبهم الكريم، وتحقيق برنامج وافر ومنطقي، وتشجيع مشاركة المجتمع المدني في محاربة الرشوة، وتطلعهم إلى عهد ذهبي جديد للأخلاق والنزاهة ■

الترجمة مختار. ب.
المراجعة : ترانسبارنسي المغرب

وثائق

نحن الفعاليات والشخصيات العربية العاملة في المجال الأهلي والمدني الحضور في المؤتمر الدولي التاسع لمناهضة الفساد في دربان بجنوب أفريقيا ١٠-١٥ أكتوبر ١٩٩٩،

مبادرة دربان
بخصوص الفساد في العالم العربي

إذ نرى أن الفساد في بلداننا قد تجاوز حدود النهب المباشر وغير المباشر، ليتحول إلى منظومة حقيقية تؤدي إلى هدم أي مشروع ديمقراطي وإعاقة التنمية وإهدار حقوق الإنسان وكرامته وتهديد حيوية أوطاننا،

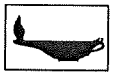
وإننا إذ نرفض الاستسلام لهذا الداء الذي تتضرر منه الأغلبية الساحقة، ندعو جميع الطاقات الحية في بلداننا، رسمية كانت أو غير رسمية، إلى الدفع بقضية مناهضة الفساد لتصبح من أولويات التحول الديمقراطي، والسعي لكسر ثقافة الخوف، وسياسة الإفلات من العقاب باعتبارهما أساس استمرار وتعاظم هذا الداء الفتاك.

نعلن انخراطنا في هذا العمل، الأهلي والمدني، لكي تتحول هذه القضية إلى قضية رأي عام بهدف خلق حركة عربية واسعة للقضاء على الفساد ■

دربان
١٤-١٠-١٩٩٩

وثائق

نداء المائة مثقف



يا أبناء مصر

فى عشية احتفال العالم بمطلع العام الميلادى الجديد والالفية الثالثة، فجعتنا جميعا أخبار ما وقع فى بلدة الكشح بمحافظة سوهاج، فقد تحول خلاف بسيط بين مواطنين مصريين، تصادف أن أحدهما قبطى والآخر مسلم، إلى مشاجرة ثم الى عراك، ثم الى اشتباكات مسلحة، سقط من جرائها عشرون مواطنا قتلى، وأصيب عشرات آخرون، وأضرمت خلالها النيران فى أكشاك الباعة والمحلات التجارية فى سوق البلدة، كما وقعت جرائم سلب ونهب للعديد من الممتلكات.

وفي الواقع ان أحداث الكشح، التى وقعت فى الايام الاولى من عام ٢٠٠٠ من جراء خلاف بسيط يحدث مثله العشرات يوميا فى كل مدن مصر وقراها، ما كا ن لها أن تتطور بهذه السرعة، وأن تكون بهذا الحجم أو بهذه البشاعة، لولا أن هناك مناخا مشبعا بأسباب الشك وعوامل الضغينة.

إن هذه الأ سباب والعوامل لا يمكن أن تكون وليدة يوم وليلة إذ لابد أن تكون قد تراكمت فى السنوات الأخيرة. فبشهادة الجميع كانت بلدة الكشح إلى عدة أعوام نموذجا طيبا للتعايش والتعاون والمودة بين مواطنيها من المسلمين والاقباط. وفى ذلك فان بلدة الكشح هى مثلها مثل أ كثر من خمسين بلدا فى مصر المحروسة وقعت فيها أحداث مشابهة بين عامى ١٩٧١ و٢٠٠٠ أى أننا نتحدث عن ظاهرة بدأ يتفاحل حجمها وتتكاثر مفرداتها خلال العقود الثلاثة الاخيرة فقط من القرن العشرين.

وحسناً فعل مجلس الشعب فى نوفمبر ١٩٧٢، حينما تبين البذور الجنينية لتلك الظاهرة، وشكل لجنة لتقصى الحقائق فى اعقاب أحداث الاعتداء على كنيسة وعدة ممتلكات لمواطنين أقباط فى بلدة الخانكة بمحافظة القليوبية. وقد رأس تلك اللجنة المرحوم الدكتور جمال العطيفى، وكيل مجلس الشعب حينذاك، وضمت ستة أعضاء من المسلمين والأقباط. ولم تتوقف اللجنة عند أحداث الخانكة، بل طافت بكل أرجاء مصر وخاصة تلك التى شهدت فى ذلك العام أحداثا مشابهة،

وكان عددها عشرة فى عام ١٩٧٢ وحده. وبعد التقصي المستفيض، رصدت اللجنة فى تقريرها إلى مجلس الشعب فى ٢٦ نوفمبر تسلسل الوقائع فى كل منها، وهى لا تخرج فى عمومها عما حدث فى بلدة الكشح أى خلافات قروية عارضة، تتحول بسرعة الى شجار ثم الى عنف جماعى يستدرج إليه آلاف البسطاء من المواطنين المسلمين والاقباط.

وقد حذر تقرير لجنة العطيفى من أنه

"ما لم ننفذ الى المشكلة فى أعماقها ونتعقب الاسباب المؤدية اليها ونقترح لها علاجا، فان هناك خشية من أن تتوقف المتابعة، حينما تهدأ النفوس، وتستقر الأوضاع، ويفتر الاهتمام بإيجاد حلول دائمة. لا تقديم مسكنات وقتية مما يهدد بعودة الداء الكامن إلى الظهور أشد خطرا وفتكا "..

وللأسف فإن ما حذرت منه اللجنة البرلمانية الوقورة قد حدث بالفعل ليس مرة واحدة منذ أحداث الخانكة، ولكن أربعين مرة بشكل استرعى انتباه الرأي العام المصرى والعالمى. وسمع الناس عن أسماء مواقع قرى ومدن وأحياء مصرية، ربما لأول مرة مثل سمالوط وأبو زعبل (١٩٧٨) وقصرية الريحان (١٩٧٩) والزاوية الحمراء (١٩٨١) وسوهاج (١٩٨٧) وروض الفرج (١٩٨٨) وأسيوط (١٩٨٩) وأبو قرقاص وعين شمس (١٩٩٠) وبنى سويف وشبرا والزيتون وامبابة (١٩٩١)، وديروط (١٩٩٢)، وديروط ٢و٣و٤و٥و٦، وصنبو ١و٢و٣ (١٩٩٣)، واسيوط ودير المحرق (١٩٩٤) وسوهاج (١٩٩٥) والبدارى وكفر دميان بالشرقية (١٩٩٦)، وقرية الفكرية بالمنيا (١٩٩٧) والكشح١ (١٩٩٨) والكشح ٢(١٩٩٩)، والكشح ٣(٢٠٠٠).

ولا شك أن عددا من هذه الاحداث على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة، كانت مخططة وعمدية بواسطة عناصر إرهابية متطرفة لإشاعة عدم الاستقرار فى المجتمع، ولإحراج الدولة المصرية أمام اقباطها فى الداخل وفى المهجر ولتشويه صورة مصر فى الخارج. ولا شك ان عددا من هذه الأحداث كان أيضا لابتزاز أشقائنا الأقباط، وإجبارهم على دفع إتاوات مالية منتظمة لحماية أرواحهم وممتلكاتهم.

ولكن يظل التحذير الذى خلصت اليه اللجنة البرلمانية لتقصى الحقائق، قائما، وأكثر صحة اليوم فى عام ٢٠٠٠ عما كان عليه عام ١٩٧٢- أى منذ ٢٨ عاما. ولكن للأسف الشديد أن التوصيات التى قدمتها اللجنة، ووافق عليها مجلس الشعب، لم يتم تنفيذ أى منها ولم يتابعها احد. ولذلك كان الحصاد المر الذى جنيناه جميعا فى بلدة الكشح فى مطلع العام.

إن ما وقع فى الكشح ليس تدبيراً خارجياً، ولا هو من صنع أيد خفية. إنه فى الأساس نتاج لتعليم قاصر، وإعلام مشوه، وإجراءات أمنية معيبة بالإضافة الى ممارسات وسياسات لابد لأى مراقب منصف أن يصفها بالتمييز ضد المواطنين الأقباط.

إن ما وقع فى الكشح ليس شأناً قبطياً محضاً، وليس شأناً اسلامياً محضاً. إنه شان وطنى يهم المصريين جميعا، حكومة وشعبا ومجتمعا مدنيا. وهو كذلك يشكل خطرا جسيما على السلم الاجتماعى ومستقبل مصر وقدرتها على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. لذلك لابد من تضافر كل الأطراف وكل المواطنين فى مواجهة الأخطار الداهمة على وحدة الامة من داخلها. وما لم يكن كل منا، مسلما كان أو مسيحيا، جزءا من مواجهة الخطر فإنه يصبح بتقاعسه أو تواطئه... جزءا من المشكلة.

لذلك آلينا على أنفسنا، نحن الموقعين على هذا النداء، أن نبادر وأن نكون جزءا من مواجهة أخطار الفتنة الطائفية. وفى ندائنا هذا الى الأمة والى

السلطات المسئولة، فإننا نستلهم توصيات اللجنة البرلمانية لتقصى الحقائق، كما نستلهم روح الوحدة والتضافر التى سادت ربوعنا إبان ثورة ١٩١٩ وما بعدها، وهذا يتطلب مراجعات وإصلاحات جذرية للتعليم والاعلام والثقافة والأمن والممارسات السياسية.

توصيات الى المسئولين

فى ضوء هذه الاعتبارات نتقدم الى المسئولين بالتوصيات الآتية:

١- تنفيذ التوصيات التى انتهت اليها لجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب سنة ١٩٧٢ برئاسة المرحوم جمال العطيفى.

٢- القيام بالاصلاحات السياسية والدستورية التى طال انتظارها بما يحقق الديموقراطية ويضمن المساواة القانونية والفعلية بين جميع المواطنين.

٣- أن يكون التعيين فى الوظائف القيادية أو الترقية إليها على أساس الكفاءة دون غيرها مع دفع قيادات جديدة للترشيح فى الانتخابات القادمة لمجلس الشعب بصرف النظر عن الديانة أو العقيدة أو الجنس.

٤- استصدار قانون يفرض جزاءات جنائية على كل من يقوم بعمل تحريضى ضد أية طائفة دينية أو ينطوى على ازدراء أو كراهية لعقيدة الآخرين على أن يكون من حق أى مواطن تحريك الدعوى العمومية فى هذه الجرائم.

٥- استخدام الصحافة ووسائل الاعلام المرئية والمسموعة لتنمية روح الاخاء والتسامح الدينى بين عنصرى الامة، على أن يشمل ذلك تعريف كل المصريين بثقافة الاقباط وأماكنهم المقدسة واعيادهم وأسهاماتهم فى بناء مصر على مر العصور.

٦- اشتمال البرامج الدراسية فى مواد الد ين والتربية الوطنية والتاريخ والقراءة على ما ينمى روح الإ خاء والتسامح الدينى بين جميع المواطنين على اختلاف معتقداتهم الدينية، وإبراز القيم والفضائل المشتركة بين المسيحية والاسلام.

٧- القيام بحملة ثقافية وإعلامية مكثفة فى المحافظات التى شهدت أحداثا طائفية، وذلك بهدف تنمية روح الإ خاء والتسامح الدينى والمساواة مع العناية باختيار القيادات المحلية المستنيرة.

٨- توحيد القواعد التى تحكم بناء وتوسيع وترميم أماكن العبادة بما يحقق المساواة بين جميع المواطنين على اختلاف ديانتهم.

٩- الحيدة المطلقة للسلطات الأمنية فى كل النزاعات الطائفية واستبعاد العناصر التى يشتبه فى انحيازها لطائفة أو أخرى.

إننا نهيب بالمسئولين وكل أبناء الوطن المصرى أن يلتفوا حول هذه التوصيات، وأن يتعهدوا بالمتابعة والسهر على تنفيذها، حتى يعود لمصر وجهها السمح، وحتى ينطلق جميع أبنائها مسلمين ومسيحيين- الى تشييد مستقبل ديمقراطى زاهر ■

توقيعات ١٠٠ مثقف مصري

وثائق

في سابقة ليست الأولي من نوعها، يؤكد القضاء المصري أنه الحصن المنيع لحقوق وحريات المواطنين وصمام الأمان الذي يقيل الحكومات من عثراتها ويحفظ للمواطنين حرياتهم التي كفلها الدستور.

بيان منظمات حقوق الإنسان

القضاء المصري ينتصر لتحرير إرادة مؤسسات المجتمع المدني

ولعل حكم المحكمة الدستورية الصادر في ٢٠٠٠/٦/٣ بعدم دستورية القانون ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ بشأن تنظيم الجمعيات الأهلية في مصر، يؤكد مجددا أن بمصر قضاء وقضاة لا يترددون في الدفاع عن حقوق الإنسان، ولقد أعرب القضاء المصري عن رأيه بشأن هذا القانون منذ عرضه علي مجلس الدولة المصري الذي أبدي قسم التشريع به العديد من الملاحظات والمآخذ علي هذا القانون، إلا أن رغبة الحكومة آنذاك في التعجيل بتمرير مشروع قانون الجمعيات، دون مناقشة جادة لأوجه العوار الدستورية التي تكتنف العديد من نصوصه والتي كانت الدافع لحجب رأي مجلس الدولة، بل وتوظيف اسم هذه الهيئة الموقرة لإسباغ مشروعية علي القانون بالادعاء بأن القانون قد عرض علي قسم التشريع بمجلس الدولة وأقره بحالته.

وجدير بالذكر أن الحكومة أثناء مناقشة قانون الجمعيات قد تجاهلت آراء وملاحظات مؤسسات هامة في الدولة وعلي رأسها المجالس القومية المتخصصة التي تعد هيئة استشارية للسيد رئيس الجمهورية، كما تجاهلت أيضا آراء أعضاء مجلس الشعب من أحزاب المعارضة والمستقلين ومنظمات حقوق الإنسان والعديد من منظمات المجتمع المدني المحلية والدولية.

وتجدر الإشارة إلي أن قانون الجمعيات يعد أسرع قانون يحكم بعدم دستوريته في تاريخ المحكمة الدستورية العليا حيث إن الحكم بعدم دستورية القانون جاء بعد سريانه بخمسة أيام فقط حيث دخل القانون حيز التنفيذ يوم ٢٠٠٠/٥/٢٨ وحكم بعدم دستورية في ٦/٣ /٢٠٠٠.

و يذكر أن هذا القانون قد تم تمريرة بسرعة شديدة حين وافق مجلس الوزراء علي القانون في ١٣/٥/١٩٩٩، وأحاله إلي مجلس الشعب لإقراره وإصداره في ١٦ /٥/١٩٩٩ لتشارك في مناقشته كل من اللجنة التشريعية ولجنة الشئون الدينية والاجتماعية وخلال ٩٠ دقيقة أنهت اللجنتان مناقشتهما لمواد القانون البالغ عددها ٧٥ مادة، وفي منتصف ليل ٢٦ / ٥/ ١٩٩٩ وافق مجلس الشعب علي القانون وفي صباح يوم ١٩٩٩/٥/٢٧ تم التصديق علي القانون ليحمل رقم١٥٣.

لقد عكست هذه السرعة المثيرة للدهشة والريب رغبة الحكومة في إهدار جهود منظمات حقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع المدني علي مدار عام ونصف من أجل إدارة حوار حقيقي وليس صوريا مع الدوائر الحكومية المعنية قدمت خلالها هذه المنظمات عددا من الدراسات والتعليقات النقدية والتحديات المقارنة مع القوانين المصرية السابقة ومع المواثيق الدولية التي وافقت عليها مصر، بل وأعدت هذه المنظمات مشروعا متكاملا لقانون جديد قدمه إلي مجلس الشعب أربعة من نواب البرلمان وللآسف أصرت الحكومة علي تجاهل إرادة المؤسسات الأهلية.

ويذكر أن حكم المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية القانون ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ قد جاء مواكبا لتوصية لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنبثقة من المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة الموجه للحكومة المصرية بضرورة إلغاء القانون.

إن ما آل إليه القانون ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ يؤكد أن بمصر مؤسسات مجتمع مدني فاعلة، تمثلت في الأحزاب السياسية، ومنظمات حقوق الإنسان والشرفاء من الصحفيين الذين قادوا حملة مشروعة ضد هذا القانون الذي كاد أن يعصف بالعمل الأهلي في مصر وبحق المواطنين في حرية تكوين الجمعيات كما تمثلت هذه الفاعلية في المجالس القومية المتخصصة التي اعترضت علي هذا القانون وهو بعد لا يزال في طور التكوين.

ويؤكد حكم المحكمة الدستورية العليا أن أحدا لا يستطيع أن يقلل حجم التفاعل الهائل بين قوي المجتمع ممثلة في مؤسساته الأهلية ومثقفيه، وبين مؤسساته القضائية التي تستشعر نبض المواطنين، وهي ترسخ لهم حقوقهم وحرياتهم.

ويحمل حكم المحكمة الدستورية العليا معه العديد من المدلولات التي يجب أن تكون محل اعتبار من المؤسسة التشريعية والمؤسسة التنفيذية في مصر، وبالنسبة للمؤسسة التشريعية يؤكد الحكم أن التسرع في إصدار التشريعات ليس دليلا علي نجاح المؤسسة

التشريعية، بل علي العكس فإنه يثبت فشل هذا النهج في التشريع الذي يصدر بسبب العجلة في إصدار. معيبا بالعديد من العيوب التي تطعن في دستوريته مما يؤدي إلي الحكم في نهاية المطاف بعدم دستوريته وبما يتبع عن ذلك من عدم استقرار للمراكز القانونية الناشئة بالاستناد إليه.

وعلي المؤسسة التشريعية في مصر الالتزام بالضوابط التي وضعها الدستور بشأن مسألة التشريع وعلي الحكومة إيلاء الاعتبار للجهات القضائية المعنية بإبداء الرأي في مشاريع القوانين كمجلس الدولة المصري مثلا، كذلك وضع المجالس القومية المتخصصة في منزلتها بالنسبة للآراء التي تبدلها بشأن قوانين تعرض عليها.

ويشير الحكم بوضوح إلي أنه في هذه الألفية الجديدة وفي ظل وجود قضاء نزيه فإن الافتئات علي حريات المواطنين وحقوقهم الأساسية، حتى ولو البس رداء القانون لإضفاء المشروعية عليه سرعان ما ينهار تاركا خلفه صورة سيئة لمن أراد المصادرة علي هذه الحقوق.

إن صدور القانون ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ بالصورة والكيفية التي صدر عليها أساء ليس فقط للحكومة التي صدر في عهدها، بل انه أساء إلي وجه مصر الحضاري علي المحيط الداخلي والخارجي، وأخل بالتزاماتها وتصديقاتها علي المواثيق الدولية ذات الصلة بحقوق المواطنين وحرياتهم، كما أساء للمؤسسة التشريعية وللعقلية القانونية المصرية.

إن المنظمات الموقعة علي هذا البيان إذ تعرب عن استعدادها الكامل لتقديم كل الإمكانيات المتاحة للمساهمة في إعداد مشروع قانون جديد لتنظيم العمل الأهلي تراعي فيه المعايير الدولية والتي رأتها المحكمة الدستورية في حكمها، فإنها تناشد السيد رئيس الجمهورية بصفته رئيس الدولة، والحكم بين السلطات إيلاء الاعتبار لأزمة التشريع في مصر وإلزام الحكومات باحترام أحكام الدستور بشأن مسألة التشريع ومراعاة الحقوق والحريات في التشريعات الصادرة وفي هذا الصدد تقدم المنظمات قائمة المصادر التي يجب أن تكون المرجعية للقانون الجديد.

١- حيثيات حكم المحكمة الدستورية العليا وتقرير هيئة المفوضين بالمحكمة.

٢- مذكرة مجلس الدولة النقدية لمشروع القانون الباطل دستوريا.

٣- مذكرات المجالس القومية المتخصصة في هذا الشأن.

٤- مذكرة لجنة التنسيق بين الأحزاب السياسية بخصوص القانون الباطل.

٥- تقرير ملتقى العمل الأهلي الذي يضم ١٠٥ جمعية أهلية بخصوص القانون الباطل.

٦- التعليقات التي قدمتها منظمات حقوق الإنسان بخصوص القانون الباطل.

٧- التقارير التي أصدرتها المنظمات الدولية لحقوق الإنسان بخصوص القانون الباطل.

٨- رأي لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنبثقة من المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة بخصوص القانون الباطل.

٩- مشروع القانون البديل الذي قدمته منظمات حقوق الإنسان إلي مجلس الشعب ولم يطرح بعد ■

المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

مركز هشام مبارك للقانون.

مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء.

المركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة.

دار الخدمات النقابية.

المركز المصري لحقوق المرأة.

وثائق

إن المشاركين في الورش الدولي الخامس للمؤسسات الوطنية لتطوير وحماية حقوق الإنسان، المنعقد، تحت الرعاية السامية لصاحب الجلالة الملك محمد السادس، في عاصمة المملكة المغربية من ١٣ إلى ١٥ أبريل ٢٠٠، بتعاون مع مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، قد صادقوا علي التصريح التالي:

الرباط بالمغرب ١٣-١٥ أبريل ٢٠٠٠

تصريح الرباط

الورش الدولي الخامس للمؤسسات الوطنية لتطوير وحماية حقوق الإنسان

١- يهنئون أنفسهم بشأن التزايد الملحوظ، منذ انعقاد الورش الدولي الرابع تميريدا (المكسيك) في شهر نونبر ١٩٩٧، لعدد المؤسسات الوطنية لتطوير وحماية حقوق الإنسان في كافة جهات العالم. ويسجلون الجهود الهامة المبذولة من طرف هذه المؤسسات من أجل التكيف مع مبادئ باريس (المصادق عليها بالإجماع سنة ١٩٩٢ من لدن لجنة حقوق الإنسان التبعة للأمم المتحدة والمرفقة بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٤٨/١٣٤ بتاريخ دجنبر ١٩٩٣)، ومن أجل توسيع وتنويع أنشطتها، بتعاون مع المنظمات غير الحكومية والمدافعين عن حقوق الإنسان، ومكونات المجتمع المدني برمته، قصد تطوير نظرة الرأي العام لعالمية وعدم قابلية تجزئ حقوق الإنسان، وقصد التربية علي هذه الحقوق وعلي قيم السلم والعدالة والتسامح. كما يحيون تعزيز التعاون الجهوي فيما بين المؤسسات الوطنية، والذي تشهد به اجتماعات مراكش/ المغرب (أبريل ١٩٩٨)، ودوربان / جنوب أفريقيا (يونيو /يوليوز ١٩٩٨)، كاندي /سيريلانكا (يونيو ١٩٩٩)، ومن يلا /الفيليبين (غشت ١٩٩٩)، وتيكوسيكالبا /الهندوراس (شتنبر ١٩٩٩)، وستر استورغ/ فرنسا (مارس ٢٠٠٠)، مسجلين ما أسفرت عنه محتلف هذه الملتقيات من مستنتجات.

٢- يدعون الدول التي لا تتوفر بعد علي مؤسسات مستقلة إلي القيام بإحداثها، بتطابق مع مبادئ باريس، من أجل تقوية حماية حقوق الإنسان وتعزيز دولة الحق والقانون .

٣- يعربون عن امتنانهم للسيدة ماري روبنسون، مفوضة الأمم المتحدة

•

السامية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، وفقا لمبادئ باريس. كما يأملون كثيرا أن يتعزز الدور المتميز للمؤسسات الوطنية في أشغال هذه اللجنة وكذا أشغال باقي المنتديات الملائمة، إلي جانب الدول الأعضاء والمنظمات غير الحكومية.

٤- يذكرون بأن تصريح وخطة عمل مؤتمر الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان المنعقد سنة ١٩٩٣ بفيينا قد أكدا علي الدور الخاص للمؤسسات الوطنية في مجال محاربة الميز العنصري، ويأملون أن يتمكنوا من المشاركة التامة في المؤتمر العالمي ضد الميز العنصري وكراهية الأجنبي وغيرهما من كل أشكال التمييز، وفقاً لسابقة مؤتمر فيينا.

٥- يشيرون إلى الدور الهام الذي يتعين أن تلعبه المؤسسات الوطنية في مكافحة جميع أشكال التمييز، وخاصة منها التمييز العنصري، وذلك بالمشاركة على وجه الخصوص في الإعداد، علي المستويين الوطني والجمهوري، للمؤتمر العالمي ضد الميز العنصري. وبالفعل، فإن عمل المؤسسات الوطنية للبلدان المعنية يعتبر حاسما في مكافحة الميز العنصري، وذلك أمام التنامي والاستشراء الملحوظين في العديد من البلدان لمختلف أشكال هذا الميز، خاصة إزاء العاملين المهاجرين وأسرهم. وبهذا الصدد، فإنهم يدعون الدول إلي المصادقة علي الاتفاقية الدولية لحماية حقوق كافة العاملين المهاجرين وأفراد أسرهم (المعتمدة من لدن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٨ديسمبر ١٩٩٠).

١٠- ويأبى المشاركون إلا أن يعربوا عن عظيم امتنانهم لجلالة الملك محمد السادس لتشريف الورش الدولي الخامس برعايته السامية، معبرا بذلك عن تعهد جلالته بحماية وتطوير حقوق الإنسان، وكذا تعزيز دولة الحق والقانون. كما يتقدمون بالشكر الجزيل إلي المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان للمملكة المغربية علي التنظيم الجديد المحكم لهذه الورش ■

وثائق

لا يُبنى المجتمع ولا يتطور ولا يزدهر بالاعتماد على شريحة أو جهة أو مجموعة، بل يعتمد على الكل في المجتمع الواحد.

(من خطاب السيد رئيس الجمهورية السورية في مجلس الشعب)

مشروع تأسيس جمعية
أصدقاء المجتمع المدني في سورية

تحتاج سورية اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى وقفة موضوعية في محاولة لتحديد معالم المستقبل. وانطلاقا من إيمان صادق بالوطن بكل قواه الحية وفعالياته المختلفة وشخصياته الوطنية ومثقفيه، ينبغي فتح حوار وطني شامل لأبناء الوطن كافة، للمشاركة في بناء مجتمع ديمقراطي تتفتح فيه الشخصية الإنسانية في جو من الممارسة الديمقراطية المبدعة. وبلادنا اليوم بحاجة إلى جهود الجميع لتأسيس نوى المجتمع المدني، الذي حرم غيابه العقود الماضية، عملية التنمية والبناء الوطني في سورية من مشاركة قدرات وطنية هامة وفاعلة، وجدت نفسها مجبرة على الابتعاد عن الممارسة الإيجابية وخلق نوعا من اتكالية المواطن على الدولة وأضعف شعوره بالمواطنة. وكان نتيجة ذلك انتشار حالة اللامبالاة بين المواطنين إزاء الأمور العامة وبروز ظاهرة القوقعة أو الهجرة واستفحال الأنانية والفساد وزيادة الهدر وتدهور المستوى الثقافي في المجتمع، بسبب غياب حرية الرأي والتعبير. وسادت حالة إحباط شديد ويأس سيطرت على أغلبية المواطنين، جرّاء تدني المستوى المعاشي وانتشار البطالة وتفاقم حالات التعدي على البيئة واستنزاف الموارد الطبيعية بما يشكل خطورة على الأجيال القادمة.

بسبب هذا كله، تبرز الحاجة إلى إحياء مؤسسات المجتمع المدني وتحقيق التوازن بين دورها ودور الدولة في إطار شراكة حقيقية بينهما، في سبيل المصلحة الوطنية الكبرى. فالتأكيد على أهمية حرية الرأي والتعبير واحترام الرأي الآخر وتفعيل مشاركة الفرد الإيجابية في حياة الجماعة واعتماد مبدأ الحوار والنقد الإيجابي والتطور السلمي وصولا إلى حل الخلافات بالتسوية والتفاهم، تعتبر من أهم مقومات المجتمع المدني. كما أن سيادة القانون واستقلال القضاء وإلغاء المحاكم الاستثنائية والأحكام العرفية وإيقاف العمل بقانون الطوارئ تمثل بمجموعها أساسا راسخا في بنيان المجتمع المدني.

إن تنوع وتعدد الآراء والأحزاب في المجتمعات الإنسانية مسألة ينبغي التسليم

بهـا على اخـتـلاف وتبـاين الاتجـاهات الفكرية والعقائدية. فسيطرة الرأي الواحد تنطوي بالضرورة على خطر الجمود، لذا، فإن تعدد وتنوع الاتجاهات الفكرية وتنافسها السلمي الديمقراطي حول قضايا العمل الو طني يجذب إلى ساحة العمل الاجتماعي والثقافي أعدادا متزايدة من المواطنين ويجدد القدرة على حسن التعامل مع المتغيرات الداخلية والخارجية ويدعم موقفا في مواجهة الأطماع الصهيونية واسترداد حقوقنا المغتصبة.

المجتمع المدني، كما نرى، هو مجموع التنظيمات المجتمعية غير الحكومية من جمعيات ونقابات وهيئات وأحزاب ومنظمات ووسائل إعلام حرة متعددة ومتنوعة ونواد ومؤسسات، جوهره الخيار الديمقراطي، ولا يمكن للديمقراطية أن تتجسد إلا عبر نهوض المجتمع المدني بأنظمته ومؤسساته وخلق حالة حوار نقدي بين المجتمع والدولة من أجل مصلحة الوطن، كما أن تفعيل مؤسسات المجتمع المدني يعتبر السبيل الوحيد لبناء دولة حقيقية للجميع وتحقيق حراك اجتماعي فاعل.

الأمر الجوهري بالنسبة للجميع، هو استقرار الوطن والمجتمع على أساس متانة الانتماء الوطني والشعور بالمواطنة وسيادة القانون وحقوق الإنسان والحفاظ على التعدد في إطار وحدة الوطن وقوة الدولة ومتانة مؤسسات المجتمع المدني. ولا يمكن أن يتحقق التوفيق بين النظام والتعدد إلا بقيام المجتمع المدني وبالاستناد إلى الديمقراطية، كما أن الاستقرار لن يترسخ، ما لم يقترن بالتجديد والتطور، وإلا فإنه يصبح مساويا للموت والعدم.

إن الإصلاحات الاقتصادية والإدارية ومحاربة الفساد، كي تثمر إيجابيا، لا بد أن ترافق مع الإصلاح السياسي الشامل، وإلا فإن هذه الإصلاحات على أهميتها في تخفيف الأزمة الداخلية- لن تحقق هدفها وتعود بعدها الأوضاع إلى التأزم من جديد. لذا، ينبغي لعملية الإصلاح الإداري ومكافحة الفساد أن تتحول إلى آلية عامة ودائمة تضمن الرقابة والإشراف المستمرين على مؤسسات الدولة وأنشطة القطاع الخاص في جو من الشفافية واستقلال القضاء وسيادة القانون. ونؤكد على أن برنامج الإصلاح الاقتصادي والتنمية يحتاج لمشاركة المجتمع المدني في الإعداد والتنفيذ، حتى يتم قبوله، كما يحتاج إليه أيضا ليراقب ويحاسب ويشير إلى الخطأ والفساد فورا في حال حدوثه، لا أن يُغطى الخطأ والفساد أو يعالج خلف الأسوار وفي متاهات اللجان. بقي أن نقول إنه لا معنى للتنمية الاقتصادية والاجتماعية إن كانت لا تؤدي في النهاية إلى إلغاء الاستغلال ورفع الظلم الاجتماعي وتحقيق العدالة والمساواة.

التقدم والتنمية ينبغي أن يقوما على أسا س تأكيد قيمة الإنسان وكرامته، وأن يؤديا إلى مزيد من احترام حقوق الإنسان، كي يكون كل مواطن شريكا في وطنه يتقاسم أفراحه وهمومه من خلال رباط المواطنة المقدس. إننا نطمح إلى المشاركة في كل ما يخدم الوطن من جهود وأنشطة مختلفة من خلال الحوار العلني الحر الصريح والمسؤول وتطوير العمل الجماعي، غير ساعين إلى سلطة أو منصب أو أية مكاسب شخصية.

وبعده فإننا من منطلق الإسهام الإيجابي في عملية البناء الاجتماعي، نعرض ما عرضنا،

لنؤسس لـ "جمعية أصدقاء المجتمع المدني في سورية" علّنا نقدم جهدا يسهم في بناء مجتمع ديمقراطي متطور ■

وثائق

بمناسبة ترميم هيئاتها في الداخل وانطلاقتها الجديدة في العمل

انطلاقة جديدة

بيان صادر عن لجان الدفاع عن حقوق الإنسان في سوريا

لطالما عملت لجان الدفاع عن حقوق الإنسان في سوريا منذ تأسيسها في عام ١٩٨٩، وفي أحلك الظروف، بوصفها جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان ، على العمل والدفع باتجاه وقف أي انتهاك لحقوق الإنسان، مطالبة بصفة مستمرة بالإفراج عن كافة معتقلي الرأي وعودة المنفيين الطوعيين وغيرها من المطالب المحددة في لوائحها الداخلية، وحتى خلال المحنة التي مرت بها في عام ١٩٩١ والتي شلت قدرتها على العمل داخل سوريا، في حين استمر فرعها في الخارج يتحمل أعباء تحقيق مطالب (ل.د.ح) وتابع إصدار صحيفتها الأساسية والبيانات المتعلقة بمطالبها، إضافة إلى عمله الجاد لتوسيع دائرة علاقات (ل.د.ح) مع المنظمات العربية والدولية ذات الصلة.

ومنذ عام ١٩٩٨ بدأت كوادر ثقافية سورية بعقد لقاءات وحوارات واسعة وعديدة لإعادة ترميم (ل. د.ح) داخل سوريا وقد توج هذا العمل الدؤوب والجرئ ، بالاجتماع الكادري المنعقد في ٢٠٠٠/٩/١٥، والذي شكل منعطفا هاما في مسار (ل.د.ح) حيث أعيد تشكيل هيئاتها بما فيها تشكيل مجلس الأمناء ومكتب الأمناء الذي سيسعى لعقد اجتماع الجمعية العمو مية في المدى القريب على أساس النظام الأساسي المؤقت، وذلك بعد تقديم طلب ترخيص قانوني لـ (ل.د.ح). لقد اجتمعت إرادة كوادر (ل.د.ح) على ضرورة تفعيل ديناميات عملها وتعزيز قدرتها على الفعل والتعامل الإيجابي مع المتغيرات الحاصلة في الواقع، بما يضمن قيامها بعملها الاجتماعي الحقوقي بالشكل الأمثل وبما يخدم رقي وتطور الوطن الذي يتضمن

ضرورة تنشيط حركية المجتمع المدني.

واليوم تعود (ل.د.ح) إلى ممارسة عملها من جديد داخل الوطن وبشكل علني، مفعمة بروح المسؤولية العالية بضرورة استمرارها وتمسكها بمبادئها وبمطالبها الأساسية في الدفاع عن حقوق الإنسان داخل سوريا، متطلعة إلى تعزيز علاقاتها مع المنظمات العربية والدولية لحقوق الإنسان.

وتعلن (ل.د.ح) في هذا الإطار أيضا عن تطلعها لبناء علاقات صريحة وواضحة مع الهيئات الرسمية والحكومية بما يخدم قضايا حقوق الإنسان في سوريا ويحقق مطالبها الأساسية، وتتطلع في الوقت نفسه إلى بناء علاقات وطيدة مبنية على أرضية من الشفافية والأفق الواسع مع القوى والهيئات السياسية والاجتماعية غير الحكومية، هذه العلاقات التي تؤكد الحفاظ على استقلالية (ل.د.ح) وحيدتها السياسية، إذ إن ما يجمع بينها وبين كافة الأطراف، الحكومية وغير الحكومية، على اختلاف مواقعهم وانتماءاتهم، هو مبدأ احترام حقوق الإنسان ومصداقية ممارسة هذا الاحترام.

وفي هذه المناسبة تعود (ل.د.ح) لتؤكد على أهدافها ومطالبها الأساسية:

١- إصدار العفو العام المأمول، والذي يشمل الإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي بمن فيهم زملائنا المعتقلين من (ل.د.ح): عفيف مزهر. نزار نيوف. محمد حبيب. بالإضافة إلى ضرورة أن يشمل هذا العفو عودة المنفيين الطوعيين إلى بلدهم، وإعادة الاعتبار للسياسيين المجردين مدنيا، وإعادتهم إلى وظائفهم السابقة.

٢- وقف العمل بقانون الطوارئ والأحكام العرفية، أو الحد منه بتقييده بفترة زمنية ورقعة جغرافية محددة.

٣- إطلاق الحريات العامة وعلى رأسها حرية الرأي والتعبير، وسن قانون يسمح بحرية تشكيل الأحزاب والجمعيات الأهلية.

٤- السماح لـ (ل.د.ح) بالعمل العلني والرسمي، وذلك بإعطائها ترخيصا قانونيا بذلك.

إن (ل.د.ح) تناشد جميع القوى والهيئات والشخصيات المعنية جديا بقضايا حقوق الإنسان والديمقراطية، من أجل دفع عمل وحركة (ل.د.ح) إلى الأمام، وذلك عبر دعمها ومساندتها بكل الطرق والوسائل البناءة ■

لجان الدفاع عن حقوق الإنسان في سوريا

(ل.د.ح) / مكتب الأمناء

وثائق

نداء إلى القمة العربية المنعقدة في القاهرة ٢١ - ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٠

نداء إلى القمة العربية

السادة الملوك والرؤساء العرب المحترمون

تحية واحتراما...

نحن المجتمعين في المؤتمر الدولي الثاني لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي "قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين" المنعقد في القاهرة بتاريخ ١٣- ١٦ تشرين الأول (أكتوبر) الجاري بمبادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ننتهز فرصة التئام قمتكم الموقرة، لنتوجه إليكم بندائنا هذا، للتدخل الفوري والعاجل من أجل وقف المجزرة التي ترتكبها السلطات الإسرائيلية بحق الشعب الفلسطيني. ولهذا الغرض ندعوكم إلى:

١- تقديم كل أنواع الدعم المادي والمعنوي من أجل نصرة الشعب العربي الفلسطيني، وتمكينه من نيل حقوقه الثابتة وغير القابلة للتصرف بما فيها حقه في العودة وفي تقرير المصير وتكوين الدولة الوطنية المستقلة وعاصمتها القدس.

٢- اتخاذ خطوات عملية لوقف تطبيع العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، والعمل على وضع حد للعدوان وللإرهاب الإسرائيلي بحق المدنيين الفلسطينيين، والسعي لتطبيق اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩ والبروتوكول الملحق بها لعام ١٩٧٧.

٣- السعي لدى المجتمع الدولي حكومات ومنظمات وبخاصة الأمم المتحدة ووكالاتها من أجل تشكيل لجنة دولية محايدة للتحقيق في الجرائم المرتكبة بحق الفلسطينيين، والضغط من أجل إحالة المتهمين بارتكاب هذه

الجرائم إلى القضاء الدولي، باعتبار أن الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية لا تسقط بالتقادم.

٤- السعي لدى مجلس الأمن الدولي - بما في ذلك الدول الدائمة العضوية- من أجل استصدار قرار لحماية المدنيين الفلسطينيين وتأمين كفالة احترام حقوق الإنسان وفقا للشرعة الدولية.

٥- تمكين الشعوب العربية من التعبير الحر والعلني عن تضامنها مع الشعب العربي الفلسطيني بكل الوسائل المشروعة.

وفي الختام نتمنى لمؤتمركم النجاح من أجل المهمة التي انعقد من أجلها، ونأمل أن تكون نتائجه مستجيبة لمطالب وتطلعات الشعوب العربية والمدافعين عن حقوق الإنسان.

وتقبلوا فائق التقدير والاحترام ■

وثائق

صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين

المؤتمر الدولي الثاني لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي

القاهرة ١٣-١٦ أكتوبر ٢٠٠٠

إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان

بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وبالتنسيق مع مكتب المفوضية السامية للأمم المتحدة لحقوق الإنسان والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، وبمشاركة نحو مائة من الخبراء والمدافعين عن حقوق الإنسان من ٤٠ منظمة ومركزا لحقوق الإنسان في ١٤ دولة عربية، وبمساهمة خبراء من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا، انعقد مؤتمر "قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان : جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين" في الفترة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠ في القاهرة.

وبعد مراجعة الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، والوثائق والإعلانات والتقارير الصادرة عن المؤتمرات الدولية والإقليمية ذات الصلة، وخاصة مؤتمر اليونسكو لتعليم حقوق الإنسان (فيينا ١٩٧٨)، ومؤتمر اليونسكو (مالطة ١٩٨٨)، والمؤتمر الدولي لتعليم حقوق الإنسان والديمقراطية المنعقد في (مونتريال ١٩٩٣)، و المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان (فيينا ١٩٩٣)، والمؤتمر الإقليمي حول التربية على حقوق الإنسان فى أفريقيا (داكار ١٩٩٨)، والمؤتمر الإقليمي لآسيا والباسفيك حول التعليم من أجل حقوق الإنسان (بيون بالهند ١٩٩٩)، والمؤتمر الإقليمي حول تعليم حقوق الإنسان في العالم العربي (الرباط ١٩٩٩)، والمؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان (الدار البيضاء ١٩٩٩)....

وبعد الاطلاع على خطة الأمم المتحدة لعقد تعليم حقوق الإنسان (١٩٩٥-٢٠٠٤)، والمنجزات التى تمت حتى منتصف العقد،...

وبعد مناقشات مستفيضة على مدار جلسات المؤتمر، أخذت فى اعتبارها ما يؤكده التقرير العالمي عن التنمية البشرية، والتقرير الدولي عن الفساد في العالم، من وجود علاقة وثيقة بين عدم احترام حقوق الإنسان، وتفشي الفقر والفساد ...، والقلق المتزايد بشأن الآثار السلبية للعولمة على الصعيد الاقتصادى، وسوء استخدام اعتبارات حقوق الإنسان في العلاقات الدولية، وانعكاس ذلك في الظلم الفادح الذي حاق بالشعوب، وخاصة في العالم

العربي...

قرر المؤتمر إصدار الإعلان التالي باسم "إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان":

يؤكد المشاركون على:

■ عالمية مبادئ حقوق الإنسان، وعلى الترابط الوثيق بين الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق التضامنية، وعلى اعتمادها المتبادل على بعضها البعض، وعدم قابليتها للتجزئة، وأن حقوق المرأة هي جزء أصيل من منظومة حقوق الإنسان.

■ أن قيم حقوق الإنسان هي ثمرة تفاعل وتواصل الحضارات والثقافات عبر التاريخ، وحصاد كفاح كافة الشعوب ضد كافة أشكال الظلم والقهر الداخلي والخارجي، وأنها بهذا المعنى ملك للبشرية جمعاء.

■ أن الخصوصية الثقافية التي ينبغي الاحتفاء بها -باعتبارها حق من حقوق الإنسان- هي تلك التي ترسخ شعور الإنسان بالكرامة والمساواة، وتعزز مشاركته في إدارة شئون بلاده، وتنمي لديه الإحساس والوعي بوحدة المصير مع الإنسان في كل مكان، ولا تتخذ ذريعة لتهميش المرأة وتكريس الوضع المتدنى لها، أو إقصاء الآخر بسبب أى اعتبارات دينية أو ثقافية أو سياسية، أو التملص من الالتزام بالمواثيق الدولية.

■ أن احترام حقوق الإنسان هو مصلحة عليا لكل فرد وجماعة وشعب وللإنسانية جمعاء، باعتبار أن تمتع كل فرد بالكرامة والحرية والمساواة هو عامل حاسم في ازدهار الشخصية الإنسانية، وفي النهوض بالأوطان وتنمية ثرواتها المادية والبشرية، وفي تعزيز الشعور بالمواطنة.

■ أن تعليم و نشر ثقافة حقوق الإنسان يشكل حقا أصيلا من حقوق الإنسان، ويملى على الحكومات على وجه الخصوص مسئوليات والتزامات كبرى فى الترويج والتعريف بمبادىء حقوق الإنسان وآليات حمايتها ونشر ثقافتها.

أولا: مفهوم تعليم وثقافة حقوق الإنسان

إن تعليم حقوق الإنسان هو في الجوهر مشروع عام لتمكين الناس من الإلمام بالمعارف الأساسية اللازمة لتحررهم من كافة صور القمع والاضطهاد، وغرس الشعور بالمسئولية تجاه حقوق الأفراد والمصالح العامة. كما أن ثقافة حقوق الإنسان تشمل مجموعة القيم والبنى الذهنية والسلوكية، والتراث الثقافى والتقاليد والأعراف التى تنسجم مع مبادىء حقوق الإنسان، ووسائل التنشئة التى تنقل هذه الثقافة فى البيت والمدرسة والهيئات الوسيطة، ووسائل الإعلام.

إن تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان هو عملية متواصلة وشاملة تعم جميع صور الحياة، ويجب أن تنفذ إلى جميع أوجه الممارسات الشخصية والمهنية والثقافية والاجتماعية والسياسية والمدنية. ومن الضروري لكافة المهن أن ترتبط بمقاييس أداء تلتزم بقيم تستلهم الحقوق الأساسية للإنسان.

إن تضافر المعرفة والممارسة هو الهدف الجوهري لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، إن تعليم حقوق الإنسان إذ يغرس حس الكرامة والمسئولية جنبا إلى جنب المسئولية الاجتماعية والأخلاقية، يقود الناس بالضرورة إلى الاحترام المتبادل والمساعدة الجماعية والتأقلم مع حاجات وحقوق بعضهم البعض، كما يقودهم إلى القبول بالعمل معا للتوصل بصورة حرة إلى صياغات

مناسبة ومتجددة تضمن توازن المصالح والعمل المشترك من أجل الخير العام، دون حاجة إلى فرض سلطان العنف المنظم أو العشوائي الذي يصادر حريات الناس جميعا.

ثانيا: أهداف تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان:

١- تنمية وازدهار الشخصية الإنسانية بأبعادها الوجدانية والفكرية والاجتماعية، وتجذير إحساسها بالكرامة والحرية والمساواة والعدل الاجتماعي والممارسة الديموقراطية .

٢- تعزيز وعى الناس نساء ورجالا - بحقوقهم بما يساعد على تمكينهم من تحويل مبادئ حقوق الإنسان إلى حقيقة اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية، ورفع قدرتهم على الدفاع عنها، وصيانتها والنهوض بها على كافة المستويات.

٣- توطيد أواصر الصداقة والتضامن بين الشعوب، وتعزيز احترام حقوق الآخرين، وصيانة التعدد والتنوع الثقافي وازدهار الثقافات القومية لكل الجماعات والشعوب، وإغناء ثقافة الحوار والتسامح المتبادل ونبذ العنف والإرهاب، وتعزيز اللاعنف ومناهضة التعصب وإكساب جميع الناس مناعة قوية ضد خطاب الكراهية .

٤- تعزيز ثقافة السلام القائم على العدل وعلى احترام حقوق الإنسان، وعلى رأسها الحق في تقرير المصير، والحق في مقاومة الاحتلال. ودمقرطة العلاقات الدولية ومؤسسات المجتمع الدولي، بحيث تعكس المصالح المشتركة للبشرية.

ثالثا: التوصيات

انطلاقا من دراسته للعقبات والمشكلات التى تقف عائقا أمام تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان فى العالم العربى فإن المؤتمر يوصى بما يلى:

١- دعوة الحكومات العربية إلى:

١-١: التصديق على كافة الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وإسقاط التحفظات لمن صدق عليها بتحفظ، ومتابعة تطبيقها فى الواقع، وعلى احترام كافة حقوق الإنسان دون تجزئة، وعدم التذرع بتلاعب بعض أطراف المجتمع الدولي بها أو بالخصوصية الثقافية، للتنصل من التزاماتها تجاه شعوبها ومواطنيها.

١-٢: إزالة كافة القيود على حريات الرأي والتعبير والتجمع والحريات الأكاديمية، بما يتسق مع مبادئ حقوق الإنسان المعترف بها عالميا، وإزالة القيود أمام حق امتلاك وإدارة وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة.

١-٣: وضع خطط وطنية لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، باعتبار ذلك أفضل مساهمة في تعزيز الشعور بالانتماء والمواطنة، وباعتبار أن رفع مستوى وعى الأفراد والمجتمعات بحقوق الإنسان والشعوب هو خط الدفاع الأول عن حقوق الإنسان وحقوق الأوطان.

من الضروري في هذا الإطار إيلاء الاهتمام بـ:

أ- مراجعة مناهج التعليم ومواد الإعلام لتنقيتها من المضامين المنافية لقيم حقوق الإنسان، وتخصيب مناهج التعليم بمضامين حقوق الإنسان.

ب- إدراج مادة حقوق الإنسان في التعليم الجامعى، والدراسات العليا، وتشجيع القيام ببحوث الماجستير والدكتوراه في مجال حقوق الإنسان.

ج- تضمين حقوق الإنسان في مناهج محو الأمية، ومختلف برامج التعليم غير النظامى .

د- إدراج مادة حقوق الإنسان في برامج تكوين المدرسين وتأهيل المحامين والقضاة والأطباء ورجال الإعلام والدين والجيش والبوليس والموظفين فى الإدارات العامة والمشتغلين بالفنون.

هـ- إنشاء مؤسسات وطنية لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، وتعزيز دور المنشأ منها في بعض الدول العربية، وتنسيق جهود إنجاز الخطط الوطنية بالتعاون مع منظمات حقوق الإنسان المحلية والإقليمية العربية.

و- تعز يز أواصر التعاون مع أجهزة الأمم المتحدة المعنية والمعاهد والمراكز الدولية لتعليم حقوق الإنسان.

ز- إيلاء عناية خاصة للدور الذي يمكن أن تلعبه الفنون والآداب في تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، بما لها من قدرات خاصة على مخاطبة وجدان البشر دون مواعظ جافة، والانطلاق من معرفة الواقع المعاش. وتطوير مواد تعليمية غير تقليدية لهذا الغرض (أفلام، مسرحيات... الخ).

٢- حث جامعة الدول العربية على الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان للشعوب والمواطنين في الدول العربية، بما يستوجبه ذلك من القيام بمراجعة الميثاق العربي لحقوق الإنسان، لكي يتسق مع قيم ومبادئ حقوق الإنسان ،ووضع نظام خاص للجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان يؤدي لتفعيلها، وفتح قنوات للتعاون مع المنظمات غير الحكومية العربية. وكذا الإسهام فى تفعيل خطط أجهزة الأمم المتحدة المعنية بتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان.

٣- إنشاء لجنة إقليمية عربية لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، تضم الحكومات العربية النشيطة في هذا المجال، والمنظمات غير الحكومية العربية ذات الصلة، بهدف تطوير الخطط والبرامج في هذا الميدان، بالتنسيق مع أجهزة الأمم المتحدة المعنية.

٤- حث خبراء التعليم على تطوير مناهج لتعليم حقوق الإنسان تخاطب الوجدان فضلا عن العقول، ولا تحصر مهمتها في نقل المعارف، بل تسعى إلى تطوير السلوكيات والتفكير النقدي، بما يساعد على خلق بيئة ثقافية تكفل حماية الحقوق الفردية والجماعية، وتعزز بناء دولة الحق والقانون. ومن الضروري أن تأخذ هذه المناهج بعين الاعتبار الارتكاز على المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، واستلهام الثقافة الخاصة بكل شعب، وتجربته التاريخية في مقاومة كافة أشكال الظلم السياسي والاجتماعي والثقافي والديني والاحتلال الأجنبي.

٥- دعوة الأحزاب السياسية في العالم العربي إلى إعلان التزامها بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان والعمل على إبراز وتعزيز مضامين حقوق الإنسان في برامجها السياسية وممارساتها الميدانية، وإعمال الممارسات الديموقراطية داخلها، وإيلاء الاهتمام بثقافة حقوق الإنسان في برامج إعداد الكوادر الشابة.

٦- حث وسائل الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة على الاهتمام بتعزيز قيم حقوق الإنسان والتعددية والتنوع، وتجنب كل ما من شأنه إذكاء مشاعر الكراهية العنصرية أو الدينية أو تحقير الرأي الآخر، أو امتهان الكرامة الإنسانية. وحث اتحاد الصحفيين العرب ونقابات الصحفيين ومؤسسات المجتمع المدني على مراقبة مدى التزام وسائل الإعلام بمواثيق الشرف المهنية في هذا المضمار، ودعوة

مؤسسات حقوق الإنسان الحكومية وغير الحكومية لتبنى برامج خاصة لتدريب الإعلاميين.

٧- حث مؤسسات حقوق الإنسان الحكومية وغير الحكومية على تحقيق أقصى استفادة ممكنة من وسائل الإعلام -وخاصة المرئية والمسموعة منها- في نشر ثقافة حقوق الإنسان، بما في ذلك إنشاء منابر وبرامج خاصة، واستخدام التقنيات الحديثة لهذا الغرض. والعمل على دراسة مكونات الثقافة الشعبية التى تشكل إدراك الإنسان، بهدف التوصل إلى الخطاب المناسب لنشر ثقافة حقوق الإنسان.

٨- دعوة المفكرين والساسة ورجال الدين العرب إلى الترفع عن إقحام الدين في علاقات صراعية مع حقوق الإنسان، واعتبار الحقوق المنصوص عليها في الشرعة العالمية بمثابة الحد الأدنى الذي لا يجوز الانتقاص منه بدعاوى الخصوصية الثقافية أو أية دعاوى أخرى. والعمل على تجذير قيم حقوق الإنسان في التقاليد الثقافية العربية.

٩- دعوة الأكاديميين والباحثين والفقهاء للعمل على إبراز جذور حقوق الإنسان في الثقافة العربية، وإبراز مساهمة الحضارة الإسلامية والمسيحية في إرساء قيم حقوق الإنسان، وإزالة التعارض المصطنع بين بعض مبادئ حقوق الإنسان وبعض التفسيرات السلفية التي تجاوزها العصر.

١٠- دعوة مراكز ومعاهد حقوق الإنسان لتعزيز التنسيق بينها على الصعيد المحلي والإقليمي، وأيضا مع الهيئات الحكومية المحلية والإقليمية المعنية، والمؤسسات الدينية التي تولي الاهتمام بثقافة حقوق الإنسان. والقيام بدراسات ميدانية لتقييم التجارب العربية الحكومية وغير الحكومية في تعليم حقوق الإنسان، لتشخيص العوائق واستخلاص التوصيات المناسبة لتعزيزها.

١١- حث الأمين العام للأمم المتحدة على إيلاء اهتمام خاص بقضية تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان، وتخصيص رسالته السنوية في اليوم العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر القادم لمطالبة الحكومات بتعزيز جهودها في هذا المجال، وبشكل خاص في تفعيل عشرية الأمم المتحدة لتعليم حقوق الإنسان، بما في ذلك تعبئة الموارد البشرية والمادية اللازمة.

١٢- حث المفوض السامي لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة على مضاعفة الجهود اللازمة لتفعيل عقد الأمم المتحدة لتعليم حقوق الإنسان بأفضل صورة ممكنة، وتقديم مساندة أفضل للحكومات والمنظمات غير الحكومية النشيطة في هذا المجال.

١٣- حث المفوضية السامية لحقوق الإنسان ومنظمة اليونسكو على الاهتمام بترجمة كافة المطبوعات ذات الصلة بقضايا حقوق الإنسان إلى اللغة العربية، وإتاحتها على أوسع نطاق ممكن للقارئ العربي ■

قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي 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.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

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.
١٦- **الإسلاميون التقدميون.** صلاح الدين الجورشي.

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 محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

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

خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** د. هويدا عدلي.

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.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- **" سواسية ":** نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٥ عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٩ 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 ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تمكين المستضعف.** إعداد: مجدي النعيم.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية 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)
- **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
- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان
- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وكارولين ستايني

* * *

رواق عربي

"رواق عربي" كتاب غير دوري يستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب في إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها كما يستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.

لوحة الغلاف للفنان شاكر المعداوي