رواق عربي

١٠

إضفاء نظم قانونية للمشروعية على إنتهاكات حقوق الإنسان

أحمد سيف الإسلام

الإسلام وحقوق الإنسان من منظور حركة الإخوان الجمهوريون

الباقر العفيف

حقوق الإنسان بين سيادة القانون والحالات الاستثنائية

نجاد البرعى

١٩٩٨

تقارير - كتب - وثائق

يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

- هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.
- يتبنى المركز لهذا الغرض برامجاً علمية وتعليمية، تشمل القيام البحوث 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

ص.ب١١٧ مجلس الشعب

تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢ - فاكس

٣٥٥٤٢٠٠

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)
فاتح عزام (فلسطين)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

المدير التنفيذي

علاء قاعود

منسق برنامج المرأة

امال عبد الهادي

مدير البحوث

جمال عبد الجواد

المستشار الاكاديمي

محمد السيد سعيد

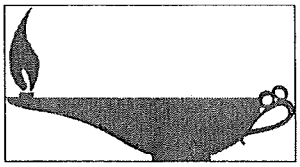
مدير المركز

بهي الدين حسن

رواق عربي

يصدرها

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رئيس تحرير العدد

محمد السيد سعيد

مدير التحرير

جمال عبد الجواد

هيئة التحرير

السيد سعيد

آمال عبد الهادي

بهي الدين حسن

عبد الله النعيم

هيثم مناع

سكرتير التحرير

علاء قاعود

المراسلات

باسم مدير التحرير علي العنوان التالي :

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

القاهرة: ص.ب١١٧ مجلس الشعب

رواق عربي
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم -جاردن سيتى- القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥- ٣٥٥١١١٢

تنفيذواخراج : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رقم الايداع: ١٩٩٦/١٠٣٢٢
الترقيم الدولي

الطباعة و فصل الألوان : المتحدة للطباعة و النشر (3B-STUDIO)
٢٦٨ ش السودان - المهندسين / ت فاكس ٣٠٢١٥٩٣
e.mail. 3B_Studio@starnet.com.eg

المحتويات

الافتتاحية

فلسفة التعليم — رئيس التحرير — ٥

دراسات

مأزق التحول الديمقراطي: بالرغم من الاهتمام الكبير على كل المستويات السياسية والفكرية في العالم العربي والذي يأتي كاستجابة لتطورات عالمية وداخلية في آن واحد، فإن الواقع السياسي العربي يعيش أزمة عميقة تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث أن ثمة أسبابا وعوامل متعددة ومعقدة إلى أبعد حد تقف وراء هذه الأزمة، ولا تدفع للتفاؤل بالخروج منها في المدى القريب وتمثل هذه الدراسة محاولة للبحث في أسباب هذه الأزمة، وسبل التحول الديمقراطي كخطوة أولى على طريق النهوض والتمكين والتنمية.

قايد دياب — ٨

آراء وأطروحات

السياسة الخارجية وحقوق الإنسان في التسعينات: إنها لتصبح مأساة لو أصبحت حقوق الإنسان أداة في يد الساسة لتحقيق أغراضهم. فهل لدى المجلس الدولي لسياسات حقوق الإنسان الطاقات اللازمة لتهيئة المناخ المناسب بحيث تصبح الحاجة إلى وجود منظمات دولية ذات سلطة لمراقبة حقوق الإنسان وأوضاعها في العالم مصلحة مشتركة بين الجميع.

مارجو بيكن — ٤٩

حقوق الإنسان بين سيادة القانون والحالات الاستثنائية: على الرغم من انتشار تعبيرات حقوق الإنسان وسيادة القانون في البلاد العربية، إلا أنها أكثر النظم والحكومات انتهاكات لحقوق الإنسان، واستخداما للقوانين الاستثنائية، والمحاكم غير العادية.

نجاد البرعي — ٦٣

الإسلام وحقوق الإنسان من منظور حركة الإخوان الجمهوريين: يحاول هذا الطرح التعريف بمصطلحي "حقوق الإنسان والإسلام" وكذلك التعريف بالإخوان الجمهوريين، وموقف فكر الأستاذ محمود محمد طه من قضايا حقوق الإنسان الذي يرى الكاتب أنه بدون نجاحه لن يكون ثمة مستقبل لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي سوى من منطلق علماني، أي عن طريق الإنزال من فوق، لا الانبثاق من تحت.

الباقر العفيف ٧٣

الإصلاح الوطني وتطوير الهياكل الديمقراطية: المطروح في مصر هو بضعة شعارات بسيطة-شعبية-مبتدئة-لطيفة لغويا، لكنها دراما لا تعكس مضمونا حقيقيا للإصلاح. ولكن كيف السبيل لمحاولة حقيقية للإصلاح الديمقراطي؟ هذا ما تحاول أن تعرضه هذه الدراسة لمعالجة المشكلات الاقتصادية، ومواجهة الاختلالات الاجتماعية، والتصور، بالذات لظاهرة الفساد- والإصلاح السياسي والقانوني الذي يشمل تطوير الأطر الديمقراطية وكسر الاحتكار السياسي في مصر.

أحمد عبد الله ٨١

مناظرة

المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: قراءة في كتاب الدكتور هيثم مناع

منصف المرزوقي ٩٢

محاولة إجابة على تساؤلات مشروعة:

هيثم مناع ٩٨

قضايا

تعدد النظم القانونية وإضفاء مشروعية على بعض انتهاكات حقوق الإنسان: إن تعدد النظم القانونية يسمح في بعض الحالات للقضاء بتبني أحكام قضائية كافية للعقل والمنطق وللحس الإنساني ولا تتناسب مع ما حققه المجتمع الإنساني من تطوير عبر مسيرته.

أحمد سيف الإسلام ١٠٢

وثائق

النظام إنشاء مجلس الشورى السعودي ١١٤

فلسفة التعليم

إذا كان التعليم هو إعادة تكوين للثقافة، فإن علينا أن نتأمل طبيعة الثقافة التي أنشأها التعليم .ويبدو ذلك أمرا سهلا من حيث المضمون. إذ أننا نستطيع أن نزعم لأنفسنا على الأقل أن لدينا ما نعلمه وهو القانون الدولي لحقوق الإنسان. غير أننا لا نستطيع أن نعلم القانون كوحي ديني لا تاريخي أو كدوجما. ذلك أن المشكلة تتمثل تحديدا في كيفية فتح القنوات بين التاريخي واللاتاريخي، أى بين الواقع الحي والنص القانوني.

ومن ناحية أخرى، فإن تعليم حقوق الإنسان لا يستقيم مع نفسه، من هذا المنظور، إلا إذا اعترف منذ البداية بأنه نظام مفتوح، أي أنه نظام لا يتحقق في الواقع، بما في ذلك الواقع التعليمي، إلا إذا صار المتعلمون جزءا منه، والشرط الذي يضمن تفعيله. إننا هنا لا نحشر نصوصا في الدروس، لأن هذه الدروس ليست موضوعا للنص وإنما هي خاضته، وهو الأمر الذي يجعلها صاحبة النص ومنشئته، وكأن علينا أن نعيد خلق النص كما نتمثله وكما نهضمه وكما نود أن نراه في واقع بعينه.

هل يفقد النص قداسته؟ نعم يجب أن يفقد قداسته وأن يكتسبها من جديد في كل مرة من جديد، فتلك القداسة لا يجب الاعتراف بها وكأنها إلهام، تتحول بالفعل إلى مهمة حماسية بتأثير كونها صارت جزءا من كل شخص، لأن هذا الشخص قد أعاد صنعها لنفسها. شئ ما من عملية التحويل تحدث أو يجب أن تحدث في التعليم كصناعة، حيث العقل و الوجدان الإنساني الخاص بكل شخص هما اللذان يحدثان هذا التحويل.

القانون هنا يتحول إلى نحو توليدي. ثمة نص متجسد في لغة، وثمة كائنات إنسانية تعتقد أن لديها في الأصل أوعية تلقي كامنة في ذواتها وهى تستطيع أن تصنع من النص لغتها الخاصة. إننا بذلك لا نجرح تكاملية النص ولا صرامته، ولكننا نعيد تمثله وكأنه نصنا نحن. أي نص كل مشارك في عملية التعليم.

إننا لا نحتاج هنا إلى جراءة الإطاحة بمفهوم وأطر المدرسة التقليدية: أو فلنسميها الحديثة لأنها بالفعل من صنع الحداثة الأوربية. فنحن لا نستطيع أن نملك هذه الجراءة دون أن يكون لدينا البديل، أو البدائل المناسبة. وثمة مشكلة أخرى لا تقل أهمية في البيئات السياسية والثقافية التي تفتقد إلى الحد الأدنى من الاحترام لمبدأ حكم القانون عموما، وللشرعة الدولية لحقوق الإنسان خصوصا. فالتعليم إذا طرح على هذا النحو لن يكون أفضل حظا من سواه من آليات النضال من أجل حقوق الإنسان. إذ أنه بالضرورة سوف يخضع للرقابة أو سوف يظل محاصرا وهدفا للعقاب.

إن المشكلة تتمثل تحديدا في كيفية فتح القنوات بين التاريخي واللا تاريخي، أي بين الواقع الحي والنص القانوني، وتعليم حقوق الإنسان لا يستقيم مع نفسه من هذا المنظور إلا إذا اعترف منذ البداية بأنه نظام مفتوح.

كما أن التعليم الذي نعنيه هنا يرنو إلى تجاوز نخبويته، وإلى أن يصبح عملية جماهيرية، وأن يتحقق في شكل موجات من التأثير المتبادل، الذي لا تحاصره أسوار مدرسة أو معهد أو مركز علمي أو مقر منظمة ما من المنظمات الحقوقية و النضالية.

كيف يمكننا أن نترجم بكل أمانة هذا المفهوم للتعليم في ظروف قهرية؟ إن الأمر يحتاج إلى خيال و إلى إبداع يتلمس معطيات كل واقع اجتماعي أو سياسي بعينه.

وإضافة لكل ذلك، فإن ثمة مشكلة تعانيها مجتمعات بعينها، ومن بينها عدد من المجتمعات العربية التي أصابها إنهاك مطلق أدى إلى فقدانها الطاقة الحيوية. ونعني بذلك أن التعليم، بما في ذلك التعليم المفتوح له جانبين: عرض وطلب. إن لدينا مشكلات في جانب العرض، بالمعنى الاقتصادي للكلمة. فثمة نقص في عدد المناضلين المتطوعين في مجال حقوق الإنسان، كما أن ثمة نقصا دائما في مستويات تدريبهم وتأهيلهم، خاصة إذا كان المطلوب هو إتقان أساليب نضالية للتعليم المفتوح. ولكن في تلك المجتمعات قد تكون المشكلة الأكثر حدة وإلحاحا هي النقص الأكبر في جانب الطلب.

فبعد فترات تجريب وانتقالات عنيفة، وجدت شعوب بأسرها ذاتها تخوض حروبا لم تستشر فيها، وتدفع فيها أغلى التضحيات، دون أن يؤدي ذلك إلى نتيجة واضحة حتى بالمفهوم الخاص بالعدل و النزاهة المنغرس في وعيها وثقافتها. كما أن هذه الشعوب مرت في الداخل بتجارب مؤلمة للغاية بعضها لم يكن يفتقد صفة النبالة والصداقة وحتى الفروسية. ولكن الانتقالات الحادة ذاتها، وما اشتملت عليه من تأثيرات اقتصادية واجتماعية شاملة ومتقلبة، بل ومتناقضة الاتجاه أدت إلى إرهاق شامل للمجتمع. فإذا أضفنا ما صاحب ذلك كله من عنف سياسي وثقافي وديني... الخ. لأدركنا إلى أي حد نال الإرهاق من أركان المجتمع وروحه.

في ظل تصدع النفس والروح، وما نالهما معا من إرهاق، بل ومن حيرة وتعاسة وصعوبة في الفهم، تنشأ إستراتيجيات بقاء تختصر الوجود الإنساني في حده الأدنى وتضيق نطاق تفاعلاته إلى أصغر دائرة ممكنة أي العائلة. إن الهدف الأسمى يصبح هو تجنب الاندثار المادي والنفسي والأخلاقي، من خلال أصغر المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق، وليس من خلال العقل المجتمعي العام. لقد كان ذلك مثلا هو مصير مجتمع مثل العراق وآخر مثل السودان وثالث مثل لبنان ورابع مثل الجزائر، ونضيف إلى هذه القائمة حالات بلاد مثل سوريا ومصر وتونس، على الأقل. إن جميع الناس لم تعد تطلب وتبحث عن الثقافة والمعرفة، ليس فقط لكونها قد أصبحت في ظل تلك الحالة رفاهية، وإنما لأنها تبدو مصدر قلق وخطر محيق وداهم.

إن التعليم هنا يرنو إلى تجاوز نخبويته وإلى أن يصبح عملية جماهيرية، وأن يتحقق في شكل موجات من التأثير المتبادل الذي لا تحاصره أسوار مدرسة أو معهد أو مركز علمي أو مقر منظمة، من المنظمات الحقوقية والنضالية.

كيف نصل بدعوتنا الحقوقية إلى هؤلاء الناس دون أن نتسبب في مزيد من القلق العاصف لهم، ودون أن نفاقم المخاطر التي تحيق بهم. ودون أن نضلعف توتراتهم؟

يجب على كل جماعة حقوقية أن تجد إجاباتها الخاصة لهذه الأسئلة.ولا يسعنا في هذا المجال سوى أن نلفت النظر إلى مبادئ عامة. أهم هذه المبادئ هى صياغة العملية التعليمية كإطار للمشاركة في البحث عن حلول لمعضلات ومعيقات احترام حقوق الإنسان في البلد المعنى أوفي بيئته السياسية والثقافية. المطلوب هنا هو إحداث قطعية بين المعرفة والمشاركة، المعرفة ليست عملية تلقينية وإنما حفز للعبقرية الجماعية. ويترتب المبدأ الثاني على ما سبق من حيث أنه يجب أن يتحول المدرس إلى ميسر، أي إلى محفز لهذه العبقرية الكامنة في موقف التحدي لوجودنا الجماعي أي محفز يجعل حقوق الإنسان إجابة معقولة على الأسئلة التي يلقيها علينا واقعنا القمعي: واقع امتلاك جماعة من الناس هم الحكام والمنفذين لسلطة الحياة والموت، وخضوع الأغلبية لهذه السلطة بصورة تعسفية.

إن النتيجة التي ننشدها لعملية التعليم هي أن يحول المتعلم نفسه إلى منلضل حقوقي بالمشاركة مع غيره.

ثالثا: من المهم للغاية أن نستنبط القنوات الملائمة التي تجعل التعليم فعلا نضاليا وبيئة لانبثاق إرادة نضالية من جانب المتعلمين. وبهذا المعنى، يتحول المتعلمون إلى موجات تأثير مستقلة يجب أن تنتج موجاتها التالية.

فأيا كانت الإمكانيات التي يمكن الاستعانة بها، فإن حفنة من المعلمين لا يمكنهم أن يصلوا إلى المجتمع بأسره حتى لو كانوا قادرين على توظيف وسائل الاتصال الجماهيري.

وهنا يجب أن نؤكد أن دروس التاريخ السوسيولوجي لأدوات الاتصال هذه يبرهن بجلاء تام أنها لا تملك تأثيرا سحريا، بل إنها قد تكون أقل أهمية وفعالية بكثير عن الاتصال الشفهي، والتعليم سوف يكون أكثر فعالية وتأثيرا لو تمكن من تحريك آلية واسعة النطاق لهذا النمط في التواصل الأولى، أي التواصل بين الناس مباشرة وباعتبارهم أشخاص وليسوا صورا أو أصواتا منقولة بوسائل التكنولوجيا الحديثة.

وأخيرا، فإن أسلوب التعليم الذي يجسد هذا الطموح كله هو الذي يتعامل مع مادة تاريخية وحاضرة بقوة في أذهان المخاطبين بالتعليم. ليس المطلوب هو أمثلة تجريدية أو نماذج مصطنعة منطقيا، وإنما المطلوب هو التعامل مع معضلات الحياة التي يعيشها كل الناس وتنطبع بقوة في أذهانهم وتطرح تحدياتها على عقولهم ووجدانهم.

رئيس التحرير

من المهم للغاية أن نستنبط القنوات الملائمة التي تجعل التعليم فعلا نضاليا، وبيئة لاتساق إرادة نضالية من جانب المتعلمين.

مأزق التحول الديمقراطي في العالم العربي**

قايد دياب*

مقدمة

لا يسع أي متأمل للتحولات العاصفة التي مر بها ولا يزال المجتمع الدولي منـــذ بداية عقد التسعينات وحتى اليوم إلا أن يلحظ أن قضيـــة الديمقراطيـــة وحقـــوق الإنسان قد عادت مجددا لتحتل مكانها اللائق في مجرى التطور الإنساني، وأن العالم يبدو وكأنـــه يعيش لحظة ديمقراطية، ويكفي للمرء أن يستعيد مشهد الثورات الشعبية المتلاحقة في دول أوربـــا الشرقية والاتحاد السوفيتي "سابقا" والسقوط الدرامي للأنظمة الشمولية والأيديولوجيات المغلقة فـــي هذه البلاد، وكذا في مناطق أخرى من العالم لكي يجرب الشعور بأن الجماهير قد امتلكت زمامـــها ثانية وأصبحت كلمتها هى العليا في تشكيل مصيرها وأن ذلك يعد بحق الحدث الأهم في عصرنـــا كما يقول توينبي. وفي هذا السياق كان ولابد أن يتصاعد الاهتمام في العـــالم العربـــي بالمســـألة الديمقراطية ليس فقط على مستوى الأنظمة الحاكمة وإنما على مستوى الدوائر الأكاديمية والثقافية والسياسية. والحق أن ثمة أسباب عديدة لذلك الاهتمام المتزايد بالديمقراطية منها:-

سقوط ما يمكن أن نسميه بالعقد الاجتماعي العربي الذي تضمن تنازل المواطنين عن حقوقـــهم السياسية في مقابل قيام الدولة القطرية العربية بتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعيـــة وإنجـــاز مهام التحرر الوطني والحفاظ على الاستقلال والسعي نحو تحقيق دولة الوحدة. وقد ســـقط هـــذا العقد الضمني بين الجماهير ونظمها السياسية نتيجة فشل هذه النظم فـــي تحقيـــق أي مـــن هـــذه الأهداف، بل وانحدرت الأمور إلى ما هو أسوأ. كذلك انفتاح الفكر السياسي العربي بعـــد طـــول ممانعة على الخطاب الليبرالي الغربي بعد معاينة المدى الهائل من النجاح الذي حققـــه النمـــوذج السياسي الديمقراطي الغربي (الأوروبي-الأمريكي) في مقابل تقهقر عربي متزايد. أيضا انتقـــال حركة المجتمع العربي المعاصر تحت تأثير الحقائق الديمغرافية والثقافيـــة والتعليميـــة العربيـــة

* مثقف وأديب يعمل بالثقافة الجماهيرية

الجديدة، من مجتمع رعايا إلى مجتمع مواطنين (بحكم الأمر الواقع الاجتماعي لا بحكم التشريعات والقوانين) وظهور فئات اجتماعية تطالب بأن يكون لها دور أو قدر من المشاركة السياسية. بالإضافة إلى أن أحد دروس الخبرة التاريخية فيما مضى من أعوام هو أن الحماية الحقيقية لأي إنجاز وحدوي أو اجتماعي هى في تنظيم الجماهير، وأن الإنجاز الذي تحققه وتحميه السلطة الحاكمة وفي غياب المشاركة الشعبية يمكن لسلطة أخرى لها اتجاه مغاير أن توقفه وأن تفرغه من محتواه (تجربة مصر في السبعينات والانقضاض على مكاسب الفترة الناصرية هى أكبر دليل على ذلك).

لهذه الأسباب ولغيرها ما لم تتم الإشارة إليه، أصبح للديمقراطية حضور متزايد وكثيف على الصعيد العربي وأصبح السؤال الذي يطرح نفسه بقوة متزايدة: – (ترى إلى أي مدى يمكن لهذا المد الديمقراطي العربي يصل في راهنيته وهل يمكن للواقع السياسي العربي أن يتجاوز أزمته المستحكمة تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان أم أنها قليلة هى تلك العوامل التي تدفع للتفاؤل بمستقبل هذا الاهتمام العربي بالديمقراطية وأن الأزمة أعمق تجذرا من أن يتصور البعض بأنه بالأخذ ببعض المظاهر الديمقراطية يمكن تجاوزها وأن لابد أن تبذل جهود كبيرة سواء على مستوى المفكرين والمثقفين وعلى مستوى المعارضة العربية بجميع فصائلها وتياراتها وكذلك على مستوى الأنظمة الحاكمة لتتم ولادة الديمقراطية على أرض الواقع السياسي العربي بأقل قدر مت العسر أملا في بلوغ هذا الغد المأمول في التحديث والوحدة والتقدم. وهذا البحث يطمح بأن يطرح إجابة متواضعة عن تلك الأسئلة السابقة من خلال مباحث ثلاثة:–

يتناول المبحث الأول منها على نحو موجز النموذج الديمقراطي الليبرالي وما هى أم سماته وأهم القيم التي يستند إليها وأهم الدروس المستفادة من السيرة الذاتية للديمقراطي،وما هى كذلك التطورات التي لحقت بهذا النموذج في الغرب وما حدود ومعايير الديمقراطية المعاصرة وكذلك أهم الانتقادات التي وجهت للديمقراطية الليبرالية وذلك المدخل أراه هاما نظرا لان النموذج الليبرالي هو النموذج المطروح بقوة الآن على العالم العربي وتأخذ به بالفعل عددا من البلدان العربية مثل تونس ومصر وموريتانيا ولبنان وغيرها خاصة بعد سقوط النماذج الأخرى.

أما المبحث الثاني فقد خصص لدراسة الواقع السياسي العربي وأزمته تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان ومظاهر هذه الأزمة وأهم معضلات التطور الديمقراطي العربي.

يبقى المبحث الثالث والأخير وقد خصص لاستشراف آفاق التحول الديمقراطي العربي وهو بالذات على مستوى القوى الفاعلة الثلاث: الأنظمة الحاكمة، قوى المعارضة السياسية وتحديدا الإسلام السياسي باعتباره أقوى البدائل للسلطة الحاكمة، وكذلك موقف النظام العالمي الجديد من قضية الديمقراطية في العالم العربي.

وأخيرا خاتمة يتم فيها تلخيص أهم لنتائج التي ينتهي إليها البحث.

مدخل إلى الديمقراطية الليبرالية وتطوراتها المعاصرة

أ- المفهوم ودلالاته المتعددة:-

بالرغم من أن مفهوم الديمقراطية من المفاهيم الشائعة الواسعة الانتشار ويتداول على نطـــاق واسع في المجالات الأكاديمية والإعلامية والسياسة والثقافية ويكون المعتقد تبعا لذلك أنـــه مـــن المفاهيم الواضحة المحددة التي لا تحتاج شرحا ولا تفصيلا، إلا أن الملاحظ مع ذلك أنـــه ليـــس مفهوما علميا يمكن بالتالي تعريفه تعريفا دقيقا لا يقبل المناقشة والشك، بل كلمة الديمقراطية هـــي مجرد تعبير لغوي مائع يتغير مضمونه بتغير المتحدث والظروف[١]. وعموما فإن ثمـــة أسـئلة عديدة تحاول دون قبول تيارات فكرية سياسية للديمقراطية من خلال فهمـــها لـــها وأهـــم هـــذه الإشكاليات يتمثل في احتمال الترابط العقائدي بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته[٢] وثمـــة خوف من أن يكون الهدف من طرحها اليوم كشعار وترويجها هو اختراق مجتمعات العالم ومنـــها المجتمعات العربية وتجريدها من توجهاتها الوطنية ومقومات شخصيتها المستقلة وطمس هويتـــها وخذلان طموحاتها في التنمية والعدالة الاجتماعية وإلحاق دولها التابعة بالســـوق العالميـــة التـــي تسيطر على مقدراتها المصالح الإمبريالية[٣]. وعلى كل حال فإننا من بين النمـــاذج الديمقراطيـــة المختلفة سوف نقصر تناولنا على النموذج الديمقراطي الليبرالي والأسباب عديدة:-

١- أنه النموذج المرشح للأخذ به في العالم العربي إما لسقوط النماذج الأخرى كالديمقراطية الشعبية مع سقوط الأنظمة الاشتراكية التي كانت تأخذ به ولسقوطه كذلك في العالم العربي سواء في مصر الناصرية والجزائر وغيرها من الأقطار العربية. ولأنه أي النموذج الديمقراطي الليبرالي هو النموذج المطروح بقوة على العالم العربي من خلال الغرب المنتصر باعتباره النموذج الأكثر استجابة لمقتضيات التطور الإنساني.

٢- إن الديمقراطية الغربية كما يقول دفورجيه وهو على حق تام بالرغم "أنها بعيـــدة حتـــى اليوم أن تعطي المواطنين كل النفوذ الذي يعلن لهم إلا أنها ومع كل ما يوجه إليها من نقد" تعطيهم أكثر مما يعطون في أي مكان آخر أو نموذج أخر[٤]. والواقع أن ثمة شواهد إيجابية عديدة تؤكـــد على ذلك، حيث يمكن للمرء من خلال الديمقراطية الليبرالية أن يقول ما يشـــاء ويمكـــن كذلـــك محاكمة رئيس الدولة وإجباره على الاستقالة، ويتم فيها تغيـــير الحكومـــات بـــالاقتراع الشـــعبي بالإضافة إلى المميزات الأخرى لها.

والديمقراطية الليبرالية هذه هى نظام للحكم وطريقة للحياة التي تمخض عنهما ذلـــك الـــزواج التاريخي بين فكرتين منفصلتين وإن كان يسهل الخلط بينـــهما: الفكـــرة الديمقراطيـــة والفكـــرة الليبرالية. والأولى تعني عمليا بوضع السلطة السياسية في أيدي الأكثرية، أما الفكـــرة الليبراليـــة فتعني في المقابل بوضع القيود على السلطة الإكراهية للدولة وتأمين رقعة محميـــة مـــن الحيـــاة الخاصة للفرد، ومحمية من تدخل القانون والرأي العام على السواء[٥].

من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن الديمقراطية الليبرالية ولدت مع الليبراليـــة الاقتصادية فإن الواحدة منهما تنفصل عن الأخرى. فالليبرالية الاقتصادية قد تسود في ظل نظـــام حكم استبدادي (أسبانيا في عهد فرانكو) بينما قد يكون السعي حثيثا نحو تحقيـــق الاشـــتراكية أو القدر الكبير من العدالة الاجتماعية في ظل نظام حكم ديمقراطي ليبرالي (السويد والنمســـا مثـــلا)

وذلك الفصل ضروري لتحديد علاقة الاتصال العملي بينهما والذي يتلخص في أن الديمقراطية الليبرالية ربما تطلبت حدا ما من الحرية الاقتصادية ربما لا يكون متعارضا مع متطلبات التحول نحو الاشتراكية حيث ان العدالة الاجتماعية لا تتطلب بالضرورة الإلغاء التام والشامل للحرية الاقتصادية واقتصاد السوق.

الديمقراطية الليبرالية إذن هي نظام للحكم وطريقة للحياة على حد سواء وهناك سمات مشتركة رغم اختلاف الصيغ والأشكال لجميع أنظمة الحكم الديمقراطية من بينها:

أ- الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات الأساسية للمواطن "السياسية منها والمدنية" وحمايتها من اعتداءات السلطة الحاكمة.

ب- تداول السلطة عن طريق الانتخابات الدورية (الحرة والسرية والعامة).

ج- الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث مع التركيز على استقلال القضاء.

د- مبدأ سيادة القانون والمساواة أمامه وطرق دعمه بأنظمة للرقابة والمحاسبة والمتابعة.

هـ - حماية الأقليات من طغيان الأكثرية.

و- المشاركة الشعبية في صناعة القرارات على المستويات المختلفة بما يتطلبه ذلك من اللامركزية ومن توزيع للمهام والصلاحيات.

هذا وتقوم الديمقراطية كطريقة حياة على مجموعة من القيم والمبادئ لا يتسع المقام لحصرها وبيان أوجه ترابطها ولكن يمكن إبراز أهمها فيما يلي:

١- الفردية: أي اعتبار الفرد قيمة في حد ذاته مساويا في حريته وحقوقه الأفراد الآخرين. وما السلطة الحاكمة إلا وسيلة لتنظيم علاقات الأفراد بالشكل الذي مصالحهم المشتركة ويحمي حقوقهم السابقة (زمنيا ومنطقيا لقيام السلطة الحاكمة أو الدولة نفسها).

٢- التسامح والحياد القيمي: ويفترض التعددية وعدم التحيز إلى رأي أو جنس أو لون أو عقيدة أو نسق قيمي دون الآخر. وطريقة الحياة الديمقراطية تلك تتعارض مع النظرة الكونية الشاملة ومع المذهبية (الدينية والأيديولوجية التي ترافقها) وهي تتقبل الرأي المختلف والذوق المختلف والاجتهاد المختلف وتعارض الفرض القسري للأفكار والقيم والمثل العليا والأهداف.

٣- العقلانية: وتتمثل في التأكيد على أهمية ودور الحل الوسط المنصف في التوفيق بين المصالح والمواقف والآراء والأهداف المتنافسة التي يفترض وجودها وتفترض شرعيتها، كما تتمثل في المقاضاة العملية وفي التأكيد على الحوار والإقناع والمحاججة في جو لا يعكره التلويح بقطع الأعناق والأرزاق.

٤- المساواة أمام القانون: وهو مفهوم للمساواة لا يتناقض مع الاختلاف في المصالح والإمكانات والمواهب الطبيعية وفيه تأكيد ضمني على المساواة في المعاملة والاحترام رغم التفاوت في المعطيات الموروثة أو المكتسبة (المال والمناصب) أو الفطرية القدرات والمواهب العقلية).

٥- الارتيابية: في مجال المعرفة بعامة والمعرفة العملية بخاصة أو بعبارة أخرى إن الموقف المعرفي الأكثر انسجاما مع الفكر والممارسة الديمقراطيين الليبراليين هو إما البراجماتية التي من سماتها اعتبار الحقيقة المكتشفة جزئية وغير نهائية وناتجة من السعي المشترك، أو الارتيابية التي تشك في إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو الكونية

والديمقراطية بهذا المعنى تتعارض مع الأيديولوجيات المطلقة القائمة على الادعـاء بـامتلاك المعرفة الخاصة باليقينيات والحقائق الكلية[٦].

وذلك التذكير بمقومات الديمقراطية كنظام للحكم وكطريقة للحياة يعني أن الديمقراطية لا تعني كما هو شائع أنها مجرد الانتخابات والمجالس النيابية والفصل الشكلي للسلطات الثلاث فتلك بنيتها الفوقية إذا جاز التعبير، كذلك يوضح أن الديمقراطية تنطوي على العلمانية تحـت بنـد التسـامح والحياد القيمي دون أن تكون العلمانية هى الأصل في الفكـرة الديمقراطيـة أو أحـد مقوماتـها الرئيسية. يتبقى القول أن الديمقراطية بشكلها المستقر في الغرب وإثمارها كل تلـك الإيجابيـات على صعيد حقوق الإنسان لم تتم في يوم وليلة وإنما هى ثمرة عملية تاريخية طويلة ولم تتحقـق بتراض ذهني أو اتفاق فكري بين الطبقات والفئات الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية وإنما هى المحصل التوازني لصراعات اجتماعية في هذه الدول بلغت فـي أحيـان كثـيرة مبلـغ العنـف الدموي[٧]. وأنه لكي تتحقق الديمقراطية فلا بد أن تسبقها ثورة فكرية هائلة يتم فيها تغيير العقليـة السائدة واجتثاث عناصر التخلف فيها خاصة تلك المتعلقة بتحقير الإنسان والتـهوين مـن شـأنه والانتقاص من عقله وإرادته وإمكانية فهمه للعالم وتأسيس مجتمع إنساني تتوافـر فيـه شـروط الإبداع الإنساني وغرس أفكار إيجابية لتطور الإنسان عكس الأفكار السابقة. وغنى عن الإثبـات أن المجتمعات الغربية مرت بهذه الثورة الثقافية على أيدي عدد كبـير مـن العلمـاء والفلاسـفة والمصلحين الاجتماعيين والأخلاقيين والدينيين. وأنه تحت تأثير الحركة العمالية التي عملت علـى الحد من نتائج الحرية الاقتصادية الملازمة لنشأة الرأسمالية فقد تم ترسيخ البعد الاجتمـاعي فـي الديمقراطية الليبرالية بإدخال قيم التضامن الاجتماعي في صميم الحقوق الديمقراطية. وقـد مـهد ذلك لأن تتخلى الدولة عن دورها القديم كحارسة للحقوق وصار تدخلها في الحيـاة الاقتصاديـة مطلوبا ومعترفا به لضمان إعادة توزيع الدخول وضمان التعليم والصحة وضمان التوظيف العـام في حدود إمكانية النظام الرأسمالي وأخيرا فإن الديمقراطية باعتبارها قضية اجتماعية هى أيضـا تعبير عن اتجاه التطور التاريخي والقوى الاجتماعية الصاعدة، فهى بذلك مفهوم حركي يتناسـب مع اتجاه التطور الاجتماعي المتصاعد، ولذلك فإن مفهوم الشرعية المنبثق عن مفهوم الديمقراطية هو الأخر مفهوم متحرك أيضا، فشرعية أي نظام إنما تأتي من انسجام هذا النظـام مـع اتجـاه التطور التاريخي والقوى الاجتماعية الأوسع بل هى أيضا تعبير عن اتجـاه التطـور التـاريخي للمجتمع وتمثيله للقوى الاجتماعية الأوسع، فعندما يتوقف النظام عن مواكبة هذا التطور وعندمـا يقف عن تمثيل مصالح الطبقات الشعبية الواسعة فإن عملية التغيير الثوري على اختلاف أنواعـها ودرجاتها تصبح مطلوبة لإعادة التوازن الاجتماعي وتفتح الطريـق أمـام تطبيـق الديمقراطيـة الحقيقية "أنظر التطور التاريخي الأوروبي ووقوف البرجوازية ضد الإقطاع في مرحلة، ثم تضـاد الحركة العمالية مع البرجوازية في مرحلة ثانية" وهكذا[٨].

ب-الديمقراطية المعاصرة: حدودها ومعاييرها

اجتازت الديمقراطية في تطورها كفكر وكتطبيق مراحل عدة منذ ظهورها في أوروبا وأمريكا مقترنة بالفلسفة الليبرالية وحتى المرحلة الراهنة، مرحلـة التعدديـة الديمقراطيـة ذات الطبيعـة الإجرائية. وبالمقارنة مع ما انتهت إليه الديمقراطية في راهنيتها يتضـح أن الديمقراطيـة كمـا تمارس على أرض الواقع يضيق المثالية ديمقراطية حكم الشعب بالشعب للشعب والتي يجسـدها

تعريف لنكولن الشهير. ولعل حكم الشعب للشعب يمثل غاية الديمقراطية أكثر مما يصلح لأن يكون تعريفا للعملية الديمقراطية. هذا ويعرف روبرت دال الديمقراطية المعاصرة بأنها حكم الكثرة وذلك بعد ملاحظة أن الديمقراطية في الدول التي استقرت بها نظم ديمقراطية لم تبلغ بعد حكم الشعب ولا هي وفرت بعد المصادر التي تمكن الطبقات الشعبية كافة من ممارسة كافة حقوقها الرسمية والقانونية في المشاركة السياسية. إلا أن ذلك لا يقلل من الإنجازات التي تحققت على صعيد الديمقراطية والتي تتفوق على ما تحقق على صعيد نظم الحكم الأخرى والتي تتمثل في نظم حكم الوصاية سواء كانت في شكل حكم الفرد المطلق أو حكم القلة.

وبوجه عام فإن دال يرى أن نظام حكم الكثرة مقارنة ببدائله من نظم الحكم المتاحة اليوم يتميز بخاصيتين رئيسيتين:

أولهما: اتساع حق المواطنة وشموله الجماعات كافة، والسعي إلى الاقتراب تدريجيا من حكم الشعب عن طريق اتساع المشاركة السياسية الفعالة وانتشار الثقافة الديمقراطية واستقرار مؤسسات دستورية تساعد على قوة المجتمع وزيادة قدرته على ضبط الحكومة ومراعاة قراراتها لاعتبارات المصلحة العامة.

ثانيهما: أن يتضمن حق المواطنة فرصة المواطن في تنحية أعلى مستوى تنفيذي في الحكومة من خلال التصويت ضده في الانتخابات.

وعموما فقد أدت المراجعات النقدية الخاصة بالديمقراطية إلى أن صفة المنهج هي الخاصية الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة. كما أن شبهة العقيدة هي أضعف الصفات التي يمكن نسبتها إلى الديمقراطية وإن كان ثمة تأثير غير مباشر يختلف من مجتمع إلى آخر في ضوء الثابت من شرائع المجتمعات والمتغيرات من قيمها والتحول من الظروف التي تحيط بها وتؤثر في توازن القوى فيها. أما الديمقراطية نفسها فهي منهاج وطريقة وعملية لاتخاذ القرارات الهامة والجماعات الديمقراطية بهذا المعنى يمكن أن تكون جمعية أو حزبا أو منظمة أهلية. ولعل تجربة الهند واليابان وغيرها من دول العالم خارج ا لمنطقة الحضارية الأوربية خير برهان على قدرة الديمقراطية على التكيف مع شرائع المجتمعات التي تمارس بها ومراعاة ظروفها الخاصة طالما كانت هذه الشرائع والعقائد والظروف لا تعطي حقا إلهيا للبشر ولا تنشئ سيادة ولا تدعي عصمة ولا تعطي حق وصاية لفرد أو قلة أو كثرة على غيرهم من خلق الله[٩].

الخاصية الثانية للديمقراطية إلى جانب الخاصية الأولى المتمثلة في كونها منهجا وليست عقيدة أن الديمقراطية المعاصرة هي ديمقراطية دستورية وتفيد هذه الخاصية أن الممارسة الديمقراطية اليوم مقيدة وليست مطلقة، مقيدة بدستور تتراضي القوى الفاعلة على أحكامه وتقبل الاحتكام إلى شرعيته. هذا ويتأسس الدستور الديمقراطي على مبادئ خمسة سبق الإشارة إليها عند الحديث عن سمات النظم الديمقراطية في موضع سابق[١٠].

وتجدر الإشارة إلى سمة أخرى من سمات الديمقراطية المعاصرة وهي تلك المتعلقة بدور الفرد في العملية الديمقراطية. فلقد افترضت الديمقراطية الكلاسيكية للفرد دور محوري في النظم السياسي من خلال حقه الطبيعي وحريته الكاملة في الاختيار وتقرير الخير أو الصالح العام. أما في الديمقراطية المعاصرة فإنه نتيجة لتعقيدات المجتمع الصناعي وما اقترن به من تطور المؤسسات الكبرى من شركات واتحادات نقابية وأحزاب وجمعيات فضلا عن اتساع نطاق الهيئة الناخبة فقد أصبح دور الفرد مرتبطا بموقعه من الجماعات والمؤسسات التي يحقق التوازن

الديمقراطي من خلال التنافس السلمي بينها. وكان هذا التطور هو ما دعـا إلـى بـروز تعبـير البولياركية في النظرية الديمقراطية المعاصرة والذي يعني مراكز القوة المتوازنـة مـن خـلال التنافس كبديل لتعبير الديمقراطية(١١).

يتبقى التنويه أنه إذا كان للديمقراطية المعاصرة حدود عليـا لـم تعبرهـا بعـد الممارسـة الديمقراطية الراهنة فإن للديمقراطية المعاصرة أيضا حد أدنى لا تهبط تحته الممارسة وإلا فقـدت صفة الديمقراطية لذلك كان لابد من وجود معايير للحكم على وجود نظام ديمقراطي من عدمـه، ومن ثم توظيف تلك المعايير لتقييم أداء الممارسة الديمقراطية. ويرجع كذلك لروبرت دال بأنـها حكم الكثرة وأنها عملية فذة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتلك المعايير الخمسة هى:-

١- المشاركة الفعالة: وتتحقق في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة بقدر ما يتاح على أرض الواقع من فرص متساوية وتوفر معطيات كافية تسمح للمواطنين للتعبير عن اختياراتهم حول ما يجب أن تكون عليه القرارات المطلوبة وتتيح لهم وضع تساؤلاتهم حول الخيـارات المتاحة والحصول على المعلومات المتعلقة بها والتعبير عن الأسباب التي تجعلـهم يفضلـون خيارا على آخر.

٢- أن يكون وزن صوت كل مواطن مساويا لوزن صوت غيره من المواطنين عندما يكون القرار المطلوب اتخاذه قرارا حرجا يتوقف وجود الممارسة الديمقراطية على قبـول نتائجـه. ومن أبرز المراحل الحرجة مرحلة إقرار الدستور وما يماثلها من قـرارات أخـرى هامـة تعتبرها الجماعة قضايا يؤسس عليها النظام الديمقراطي.

٣- الفهم المستنير: ويعني مدى امتلاك متخذي القرارات الديمقراطيـة للمعرفـة والدرايـة السياسية التي تتطلبها سلامة اتخاذ القرارات واطلاعهم على المعلومات المتعلقـة بـالقرارات المطلوبة اتخاذها وهذا المعيار يتحقق بقدر ما يمتلك كل مواطن فرصا كافيـة ومسـاوية لأن يتعرف على المعلومات ويقدر احتمالات نتائج الخيارات المتاحة ويتوصل حسب وجهة نظـره إلى أي من الخيارات المتاحة لاتخاذ القرار الديمقراطي الذي يخدم مصالح الجماعة.

٤- سيطرة متخذي القرار الوطني على جدول أعمال العملية الديمقراطية، وذلـك المعيـار يعني أن تكون هناك مشاركة فعلية من قبل متخذي القرار الديمقراطي بشكل مباشر أو غـير مباشر في تحديد القضايا والمسائل المطروحة لاتخاذ قرارات بشأنها وهذا يتطلب عدم تـرك أمر اختيار القضايا والمسائل المطلوب حسمها ديمقراطيا لقلة أو لفرد وإنما يجـب أن يكـون للشعب أو الكثرة رأي في تحديد القضايا والمسائل الواجب طرحها وتعيين الوقـت المناسـب لطرحها.

٥- نطاق من يشملهم حق المشاركة في اتخاذ القرارات الديمقراطية: ويختص هذا المعيـار بتحديد نطاق اتساع المشاركة في العملية الديمقراطية ويتحقق بالكامل عندهـا يتسـع نطـاق المواطنة وتمنح حقوق المشاركة السياسية للبالغين من الجنسين كافة من المقيمين إقامة دائمـة في البلد المعني.

تلك هى المعايير التي يستدل بها علـى وجـود عمليـة ديمقراطيـة ويقيـم أداء الممارسـة الديمقراطية وهى معايير ذات صفة قانونية تسمح لنا بالتأكد مـن أن عمليـة اتخـاذ القـرارات الجماعية الملزمة لم تنحصر في فرد أو قلة ومشاركة الكثرة من المواطنين فـي اتخاذهـا علـى الأقل. ويخلص دال إلى أن النظام الذي يتحقق فيها المعيار الأول والثاني نظام ديمقراطـي مـن

الناحية الإجرائية وإذا ما تحقق المعيار الثالث أيضا بالإضافة إلى المعيارين السابقين دل على أن هذا النظام أفضل من سابقه وكلما اتسع النظام لك المعايير كلما لكل ذلك على أفضليته كنظام ديمقراطي عن كل ما عداه(١٢).

والخلاصة فيما يتعلق بالديمقراطية المعاصرة أنها أبسط مما يعتقده البعض فيها أو ينسبه إليها أو يطالبها به ومفهومها اكثر تواضعا فهي أبعد من أن تكون عقيدة شاملة وهى أقل من أن تكون نظاما اقتصاديا اجتماعيا له مضمون عقائدي ثابت فهي كما سبق القول منهج لاتخاذ القرارات الهامة من قبل الملزمين بها وهى منهج يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاتها ويقوم على مبادئ ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتبلين المصالح بشكل سلمي وتمكن المجتمع بالتالي من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتنة والحرب الأهلية وتصل الديمقراطية المعاصرة إلى ذلك من خلال تقييد الممارسة الديمقراطية بدستور يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع وتؤسس عليها الجماعة السياسية إجماعا كافيا.

النقطة الثانية الشديدة الأهمية فيما يتعلق بالتطور الذي لحق بالنظرية الديمقراطية المعاصرة أنه جرى فك للارتباط بين الديمقراطية كعملية سياسية ونظام للحكم وبين الليبرالية كمدرسة فكرية ويكمن المغزى المهم لذلك في تحديد معنى الديمقراطية باعتبارها عملية للحكم ذات طابع إجرائي: عملية تنظيم التنافس السلمي بين الجماعات والنخب المختلفة من خلال الاحتكام إلى هيئة ناخبة في انتخابات حرة تتيح تداول السلطة فالنظام الديمقراطي هو الذي يوفر الإجراءات اللازمة لهذا التنافس وهذا الطابع الإجرائي للديمقراطية والذي يحررها من التزام قيمي كالعلمانية مثلا وهو الذي يجعلها ملائمة لأي بلد مهما كان تراثه وتكوينه الاجتماعي والثقافي وهذا هو أيضا سر انتشارها الواسع في موجتها الراهنة ولا يعني ذلك أن الديمقراطية كعملية إجرائية تخلو من أي قيم لكن القيم التي تنطوي عليها هى من نوع الأخلاقيات الإنسانية العامة مثل الاحترام المتبادل والحوار والتسامح والتغير السلمي وهى قيم تحض عليها كل الأديان والمذاهب السماوية وتكمن أهميتها في الحيلولة دون تحول التنافس السلمي إلى عدائي ومن شيوع الاستقطاب والتطرف والعنف وهى بالتالي لا تتعارض مع أي إطار فكري مهما كانت منطلقاته الفكرية(١٣).

ج- الديمقراطية الغربية بين الواقع والمثال

منذ أن كتب أفلاطون وأرسطو عن الديمقراطية وبالرغم من المزايا العديدة للديمقراطية الليبرالية إلا أنها كذلك لم تسلم من أن تتعرض للكثير من الانتقادات على طول تاريخها ليس فقط من معسكر الخصوم وإنما من الأصدقاء كذلك. ولعل أهم هذه الانتقادات وأكثرها عنفا ما جاء من الماركسية حيث أوضح ماركس المضمون الطبقي للديمقراطية الليبرالية وكذا حدودها ونواقصها وأن ثمة صلة وثيقة بين النظام السياسي الديمقراطي ونمط الإنتاج الرأسمالي وبالذات في بدايته، حيث لم يكن أصحاب الأيديولوجية الديمقراطية يربطون بين هذين العنصرين الاجتماعيين وكانوا ينظرون للديمقراطية على أنها مبدأ مطلق وليس نسبيا، هذا ولم يعتبر ماركس أن الديمقراطية البرجوازية مزيفة بل اعتبرها حقيقة صحيحة رغم نواقصها وتقدما مهما في تاريخ الإنسانية لا يقارن مع مختلف النظم الاستبدادية السابقة وكان ماركس يعتقد أن النظام الاشتراكي لن ينكر الحقوق الديمقراطية بل أنه سوف يحترمها ويطورها ويعطيها مضمونا اعمق وأوسع من خلال

إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وهو السبب الذي يحد من الديمقراطية ويفرغها من مضمونها بالنسبة للجماهير الكادحة، هذا ويتلخص النقد الماركسي في شكلية الحقوق الديمقراطية في ظل سيطرة طبقة البرجوازية على الحياة الاقتصادية وكذلك في إنكار هذه الحقوق إذا ما أحست البرجوازية بخطر يهدد سيطرتها وقد تجسد هذا في صورة قوية في النظم الفاشية بالإضافة إلى قيام البرجوازية باستخدام الدولة كأداة قهر طبقية ضد الطبقات الاجتماعية الأخرى حفاظا على مصالحها[١٤]. كما يرى آخرون أن الديمقراطية هى مثال لا يمكن تحقيقه كما أنها عقيدة غير عملية وهذا النقد يتأسس على بعض الشواهد السيكولوجية المستمدة من دراسة سيكولوجية الجماهير. فقد لاحظ جراهام ولاس أن السياسة ترتبط بعمليات نفسية غير واعية وبالعادات والغرائز والإيحاء والمحاكاة وفي الديمقراطية حين تشارك الجماهير في الحكم يظهر التأثير السيكولوجي للحشد أو الجمهور وتبدو العوامل غير الرشيدة وغير العقلانية فعالة بصورة واضحة والإنسان في الحشد يفقد هويته وتذوب شخصيته وسط الجموع حيث أن سلوكه يجئ كاستجابة طبيعية للإيحاء وليس بالمنطق العقلاني، من ناحية أخرى فإن الديمقراطية تفترض مساهمة الشعب في الحكم والملاحظ اندماج الأفراد العاديين الذين يتألف منهم الجمهور العام تماما في أساليب الحياة التقليدية وتسيطر عليهم العادات والتقاليد ذات الجوهر المحافظ وهذا يمثل إعاقة أمام استجاباتهم للأفكار الجديدة والنتيجة التي سوف تترتب على هذا كله أن الديمقراطية سوف تصبح محافظة باستمرار[١٥]. كذلك هناك من يرى أن ممارسات الديمقراطية المعاصرة بالرغم من كل النجاحات التي تحققت مازالت ناقصة إلى حد كبير ولم تحقق حكم الشعب بالصورة المرجوة ويغلب عليها الطابع القانوني الإجرائي نتيجة عدم قدرة النظام الديمقراطي بعد على توفير الحد الأدنى من المصادر التي تجعل من المساواة السياسية بين المواطنين مساواة حقيقية إلى جانب كونها مساواة قانونية وتلك المصادر هى امتلاك المواطنين الحد الأدنى من الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والثقافية التي تحرر ارادة كل منهم وتسمح له بالمشاركة على قدم المساواة مع غيره في اتخاذ القرارات الديمقراطية الجماعية الملزمة[١٦]. كما أن قضايا الحكم المطروحة على الرأي العام في دولة كبرى كالولايات المتحدة على سبيل المثال أصبحت من التعقيد والخطورة بحيث أنه يصعب بل ويستحيل طرحها على الجمهور العام، إذ لا يمكن أن يكون له رأي فيها مثل قضايا الطاقة على سبيل المثال فضلا عن أن هناك قضايا أخرى تحتاج في معالجتها إلى الكثير من السرعة والحسم وآراء المتخصصين مما يتناقض مع الأهداف الديمقراطية في ضرورة أن يكون القرار السياسي هو ثمرة المشاركة الشعبية على أوسع نطاق[١٧] فضلا عن وجود عدة مظاهر تشير إلى مخاطر تواجه الديمقراطية وتهدد مسيرتها كبروز الاتجاهات المادية والنفعية لدى المؤسسات والقيادات السياسية وسيطرة الحملات الإعلامية على الانتخابات أكثر من المناقشات العامة للقضايا السياسية والاجتماعية التي تواجه الأمة، وبروز نشاطات جماعات الضغط وجماعات المصالح وسيطرتها على السلطة التشريعية ونظام الحكم بشكل يحول بين مؤسسة الرياسة والاستماع إلى نبض الشعب، بالاضافة إلى نمو البيروقراطيات على جميع المستويات الحكومية مما يؤدي إلى شل فاعلية القيادات المنتخبة من قبل المواطنين. وأن الدول الحديثة لا تخلو من اتجاهات أوليجاركية، فقد ذهب روبرت ميشلز إلى "أن تنظيم الأحزاب السياسية يخضع لما أسماه القانون الحديدي للأوليجاركية، إذ ليس لدى الأفواد

العاديين أي قدرة على اتخاذ القرارات السياسية، ولهذا يتولى القادة في الأحزاب السياسية اتخاذ القرارات وإعطاء الأوامر والتوجيهات وتخضع الجماهير في العادة لهذه السيطرة[١٨].

بالإضافة إلى تلك الأوجه من النقد للديمقراطية الليبرالية من قبل نقاد غربيون، فإن هناك انتقادات أخرى لا تقل أهمية تأتي من قبل نقاد ينتمون إلى مشروع حضاري مغاير فثمة نقد إسلامي معاصر للديمقراطية يرى أن ثمة خطأ في المقابلة بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ عامة تنظم شئون الحكم وبين الديمقراطية كنظام للحكم وكآلية للمشاركة وكعنوان محمل بالعديد من القيم والإيجابية، وبالرغم أن هناك الكثير الذي يمكن أن يقال لكن يظل للقضية بعدها الحضاري الذي لا ينبغي تجاهله باعتبار أن الإسلام له مشروعه الحضاري الخاص به بينما الديمقراطية هى جزء من مشروع حضاري مختلف. وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل بمعنى التضاد أو الخصوصية حيث يظل الاتفاق قائم في بعض القيم الأساسية والمثل العليا لكن ينبغي أن يفهم في إطار التنوع والتمايز. من ناحية أخرى فإن التحفظ على الديمقراطية يتعلق كذلك برفض الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية واعتبارها المصدر الذي يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشري والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث وهو مبدأ يستحق التحفظ والمراجعة والحذر، ليس اختصاما للتجربة الغربية ولكن احتراما للذات والتماسا للخصوصية الحضارية حيث لا يتمنى المرء أن يقاس مقدار صواب أمته فقط بمقدار احتذائها والتحاقها (وانسحاقها) بالنموذج الغربي وهو موقف يختلف بالضرورة عن تأكيد الاحترام للقيم الإنسانية المشتركة وكذلك المثل العليا التي هى نتاج الخبرة البشرية ويلتقي عليها الناس كافة باعتبارهم نظراء في الخلق وليس بحسبانها دروسا في الأدب وشروطا للتمدن تفرض من قوى على ضعيف أو من قادر على مقهور، خاصة أننا نعيش في ظل ازدواجية مثيرة يجري في داخلها القبول بالديمقراطية على المستوى القطي بينما يتم الانقلاب عليها في المحيط الدولي الذي يحتكم في حسم أموره إلى معيار القوى. فالقرار للأقوى والويل للضعفاء، وإن كانوا أغلبية البلدان، وكبار الديمقراطيين في بلادهم هم أنفسهم عتلة المستبدين في الساحة الدولية، ويرفعون شعارات التعددية والتسامح في الداخل بينما يلوحون بأعلام السلام الروماني في الخارج[١٩]

والواقع أن هذا النقد القاسي الموجه للديمقراطية من هنا وهناك لا يمكن أن ينال من القيمة العليا للديمقراطية للأسباب الآتية:

أ- أن الحقيقة والحكمة لديها فرصة أكبر في الظهور حيثما توجد المناقشة الحرة المفتوحة التي هى معلم ثابت من معالم التطبيق الديمقراطي، وأن ما تتمثله الديمقراطية من قيم وما توفره من ضمانات افضل مما هو متاح لتحقيق المشاركة السياسية وحماية الحريات في الظرف الراهن.

ب- نفي القداسة عن أية أقلية مهما كانت بل تكون القداسة حق كل شخص في ممارسة التوجيه المنظم الواعي للحياة بما يتفق مع أفكاره وتجاربه[٢٠]

ج- أن الديمقراطية سوف تظل هى الإطار الأوسع والأشمل للقضاء الحقيقي على ظواهر الإرهاب والتطرف بجميع أشكالها وتجفيف جميع منابعها عندما لا تقتصر على مجرد حرية التعبير أو أن تكون مجموعة من الإجراءات والقواعد الشكلية وإنما تتحقق كمنظومة متكاملة من القيم والمبادئ العالمية الملزمة للدولة والمجتمع وللأغلبية والأقلية.

د- تؤدي الديمقراطية كذلك إلى المزيد من الكفاءة في أداء النظام السياسي، هذه الكفاءة في النظام السياسي الديمقراطي ترتبط بقدرته على مواجهة أخطاءه وتصحيح أدائه أولا بأول وفي قدرته على إحداث التغيير بشكل منظم ومستمر(٢١)

هـ أن الديمقراطية واستمرارا لما سبق لابد وأن تكون نتيجتها على الصعيد الاقتصادي مزيدا من التقدم والازدهار والنمو حيث يترتب على الأداء الديمقراطي الحقيقي من تحقيق للاستقرار السياسي وكفالة الحد الأدنى من الأمان الذي يجذب الاستثمارات ويشجعها وإتاحة الفرصة أمام الأفراد والمؤسسات في الداخل للخلق والابتكار وفتح آفاق اقتصادية جديدة.

وأخيرا:-

فإن الديمقراطية تعني إرساء القيم التعددية والتعايش السلمي بين الأفكار والاتجاهات والمذاهب والأديان المختلفة، والقدرة على الحوار بدون أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة لأي طرف والسعي إلى إبراز أوجه الاتفاق وتضييق أوجه الاختلاف. غير أن هذه القيم لا تتولد تلقائيا ولكنها تستلزم جهدا منظما وواعيا ومكثفا ليس فقط من جانب الدولة وإنما أيضا من كافة مؤسسات المجتمع المدني ومن المثقفين وقيادات الرأي العام وكافة القوى المستنيرة في المجتمع.

معضلات التطور الديمقراطي في العالم العربي

١- الأزمة ومظاهرها:

في ظل العديد من الانكسارات والاخفاقات التي منى بها ولا يزال المشروع القومي العربي نحو التحديث والوحدة يتعاظم الحديث عن وجود أزمة عميقة للديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي "وأن كل الكوارث التي أصابت الشعب العربي ومزقت شمله مردها في الحقيقة إلى حرمان الإنسان العربي من حريته(٢٢)، وأنها نتيجة طبيعية للقهر المنظم واستشراء الدكتاتوريات في غياب الرقابة الدستورية أو الشعبية والإهدار المستمر لحقوق الإنسان"(٢٣)

إن الحديث عن هذه الأزمة لا يتجاهل إغفال أنها جزء من الأزمة العامة التي يمر بها العالم العربي على جميع المستويات والتي يمكن إجمال أبرز قسماتها في الفشل في إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية مستقلة ومتحررة من إسار التبعية وتفاقم التخلف بكل أشكاله واتساع المسافة بيننا وبين العالم المتقدم. وكذلك العجز عن تأمين التراب الوطني في مواجهة التحديات الاستعمارية والصهيونية ذات المطامع المفضوحة في الأرض والمياه العربية. أيضا الإهدار الشنيع لكل مقومات النهوض العربي ويأتي على رأسها الثروة العربية. وأخير وليس آخرا انحسار الفكر القومي وبروز نزعات أيديولوجية مدمرة تدور حول قيم أو مطلقات دينية أو عرقية أو طائفية أو إقليمية. والواقع أن أي استقراء للواقع السياسي العربي من زاوية الديمقراطية وحقوق الإنسان إنما يفضي إلى أن أقل ما يمكن قوله عن هذا الواقع أنه واقع مأزوم ديمقراطيا وأن حقوق الإنسان فيه منتهكة أبشع ما يكون الانتهاك والمخيف أن هذه الأزمة الشاملة التي يواجهها الواقع العربي المعاصر ليست على ما تشير القرائن الحالية من هذا النوع الخصب المفتوح بل هى بالأحرى أزمة من النوع المسدود، أزمة يترجم فيها بؤس الواقع عن نفسه ببؤس

الفكر. ومن ثم فهي أزمة خانقة بكل ما في الكلمة من معنى ولا تنذر في المدى القريب إلا ما هو أسوأ ومثير للقلق.

لقد كان من أخطاءنا التاريخية كما يقول باحث معاصر أننا قبلنا طويلا باستبعاد المسألة الديمقراطية أو على الأقل إرجائها إلى مؤخرة سلم الأولويات. الذي تصدرته قضايا أخرى مثل الاستقلال الوطني والتنمية ولم ندرك في الوقت المناسب أن مثل هذه الأهداف غير ممكنة في غياب الديمقراطية وأن الأنظمة اللاديمقراطية غير مؤهلة لإنجازها أو للحفاظ على ما يمكن تحقيقه منها لأن تشبثها بالحكم وديمومة البقاء يعد الهدف الذي يعلو لديها على أي أهداف أخرى تتمثل بمصالح الشعوب، ويكون على الأخيرة أن تدفع الثمن غاليا في كل الحالات عندما تصادر حرياتها وتتعرض للقهر والاستبداد ثمنا لما تتطلع إليه من أهداف كبرى، وحين يتبدد وهم تحقيق هذه الأهداف ولا يبقى غير الاستبداد بأشكاله المختلفة[٢٤].

إنه وأن كان صعبا للغاية تقصي كل مظاهر الغياب الديمقراطي في الوطن العربي إلا أن ذلك لا يمنع من طرح بعض الأمثلة الكاشفة التي تجلي هذا الغياب وتعريه. وإن كانت الملاحظة الأساسية أنه على الرغم من ازدحام الخطاب السياسي العربي بالتأكيد على احترام حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وكثرة التعديلات القانونية والدستورية التي تتم تحت هذا العنوان. فإن الفجوة مازالت تزداد اتساعا بين الواقع والشعار. وما زال الخط العام لانتهاك الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يتجه إلى التصاعد في معظم البلدان العربية.

أ. الحق في المشاركة وتطور الممارسة الديمقراطية

من بين ٢١ قطرا عربيا ثمة بلد عربي واحد عرف تجربة ديمقراطية جديرة بالاحترام طوال الثمانينات هو السودان (١٩٨٥-١٩٨٩) وفيما عدا ذلك اتسم التطور الديمقراطي في العالم العربي باقتصاره على عدد قليل من البلدان العربية وبمراوحته عند مستويات دنيا غالبا لم تتح حتى إلى تجاوز الطابع السلطوي للأنظمة السائدة فيها.

وأنه على الرغم من تكرار إجراء الانتخابات المحلية والنيابية والرئاسية في بعض الأقطار العربية مثل مصر وتونس والأردن واليمن والكويت وموريتانيا ولبنان إلا أن حاصل هذه العملية كان وما زال مخيبا للآمال أو مشوبا بالتردد ولم يكن ليرقى إلى مستوى الاستجابة الصحيحة لمطالب التطور الاجتماعي والسياسي في هذه الأقطار.

وبالرغم من هذا القدر من الديمقراطية الشاحبة فإن ثمة فجوة واسعة تفصل بين الأقطار العربية السابقة وأقطار عربية أخرى الساحة السياسية فيها مغلقة أمام أي لون من ألوان الانفتاح السياسي. فالعمل الحزبي محظور قطعيا في بلدان الخليج عدا (الكويت) والسودان وليبيا ومقيدا بشكل صارم في كل من سوريا والعراق، الأمر الذي نجم عنه تراكم متزايد لمعاناة المجتمعات في هذه الأقطار واتجاه بعض فصائل المعارضة فيها للعنف مما يهدد بزعزعة التوازن والاستقرار والإطاحة بوحدة الكيانات العربية.

أما عن الدول الآخذة بالتعددية السياسية فهي تتفق جميعا في عدم تداول السلطة مع القوى المعارضة وقوانين الانتخابات فيها مصممة بحيث تساعد الحزب الحاكم على الاحتفاظ بالأغلبية وبالفعل فإن أي انتخابات بها تعيد إنتاج النخب السياسية نفسها وتكريس مجلس اللون السياسي الواحد مع تعديلات طفيفة في بعض الحالات مع استمرار استبعاد قوى سياسية معينة كتيارات

الإسلام السياسي، وقد شهدت مصر توجيه ضربات متلاحقة للتحالف الإسلامي الذي يعمل بشكل مشروع من خلال حزب العمل، وواصلت تونس ضغوطها على حزبي النهضة والعمال الشيوعي واستمرت السلطات المغربية في عرقلة تأسيس الجمعيات التطوعية كما استمرت الحكومة اليمنية في الضغط على الحزب الاشتراكي في الداخل والخارج ..... الخ[٢٥].

ب. حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي:

تعاني حقوق الإنسان في الوطن العربي من العديد من الضغوط القانونية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وتحفل أدبيات المنظمة العربية لحقوق الإنسان وغيرها من المنظمات سواء القطرية أو الدولية بسجل لا يستهان به من وقائع الانتهاكات في المنطقة العربية. وليس ثمة حاجة للبرهنة على الصلة الوثيقة بين حقوق الإنسان والديمقراطية إذ أن احترام حقوق الإنسان يؤدي إلى تعزيز الديمقراطية كما أن الالتزام بالديمقراطية الحقيقية يؤدي بالضرورة إلى الاحترام الكامل لحقوق الإنسان وعموما فإن أهم معيار لقياس مدى ديمقراطية أي نظام أو مجتمع هو مدى احترام هذا النظام لحقوق الإنسان فيه وإن تتبع حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي يشير إلى ضعف الالتزام القانوني من جانب الحكومات العربية بضمانات حقوق الإنسان سواء على مستوى العهود والمواثيق الدولية أو على مستوى الضمانات الدستورية أو القانونية والتشريعات الوطنية فلا تزال ثمانية أقطار عربية من بين ٢١ قطر عازفة تماما عن الانضمام للمواثيق والعهود الرئيسية وخاصة تلك التي تعرف بالشرعية الدولية وتمثل الضمانات الرئيسية لحقوق الإنسان وتضم هذه الدول بلدان مجلس التعاون الخليج الستة وكلا من جيبوتي وموريتانيا وبعضها لم يصادق على اتفاقية واحدة من عشرات الاتفاقيات التي تعكس أوليات مبادئ حقوق الإنسان، أما البلدان المنضمة إلى الاتفاقيات الرئيسية فتأخذ موقفا انتقائيا من الاتفاقيات الأخرى فلا يزيد عدد المنضمين فيها إلى اتفاقية مناهضة التعذيب عن خمسة ويتضاءل هذا العدد إلى ثلاثة بالنسبة إلى البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. وتعكس حالة الضمانات الدستورية صورة مشابهة للالتزامات الدولية، فثمة بلدان عربية لا تأخذ بمواثيق دستورية مكتوبة، أما الأقطار الأخرى ذات الدساتير فقد عطلت ثلاثة فيها دساتيرها كليا او جزئيا،وفرضت ثمانية فيها قوانين الطوارئ أو نظام الأحكام العرفية لسنوات طويلة وهى قوانين تخول جهات الإدارة سلطات واسعة تخل بكل الضمانات الدستورية وتجيز للحاكم العسكري القبض على الأشخاص بقرارات إدارية والترخيص بتفتيش للأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية... إلخ. كما تكتظ البيئة العربية بالعديد من القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية بينما تعصف بالضمانات الدستورية والقانونية لحقوق الإنسان في معظم الأحوال (في مصر القانون رقم ٩٥ لسنة ٨٠ المعروف باسم حماية القيم من العيب) وتبلغ القوانين الاستثنائية في بعض البلدان حدا كبيرا من الإسفاف بحيث يجرم بعضها أفعالا بأثر رجعي ويفرض لها عقوبات تصل إلى حد الإعدام ويشتهر العراق بهذا النوع من الأحكام. ولا يتسع المقام لسرد كافة القوانين المقيدة للحريات سواء حق ممارسة العمل الحزبي أو النقابي أو تكوين الأحزاب والجمعيات الخاصة بحرية الرأي وكذلك التشريعات المنظمة للسلطة القضائية بما يمس استقلالها وافتقاد الكثير من المحاكمات لمعايير المحاكم العادلة والمنصفة والمتعارف عليها دوليا، وأن الوطن العربي قد شهد نماذج من المحاكمات يصعب أن يتخيل لها مثيل في العالم.

أما عن حالة حقوق الإنسان من حيث الممارسة الفعلية:

حيث أن الفيصل النهائي لحالة حقوق الإنسان هو الممارسة وليس القوانين فإنه يبدو من المناسب إيراد باختصار الوقائع الآتية: ظلت أخطر الانتهاكات تتمثل في إهدار حق الحياة على نطاق واسع في ثلاثة من البلدان العربية في إطار المواجهة المسلحة بين الحكومات وفصائل المعارضة المسلحة أو بين فصائل المعارضة نفسها فاستمر القتال في جنوب السودان والصومال وكردستان العراق بدرجات متفاوتة وسقط آلاف الضحايا من قتلى وجرحى وجرى تشريد آلاف الأسر في هجرات داخلية وخارجية. كذلك استمر الصراع بين الحكومات والجماعات الإسلامية السياسية يمثل أحد المصادر الأساسية لانتهاكات الحق في الحياة في مصر والجزائر، فيما استمرت نذر الصراع تهدد بتطورات جسيمة أو تشيع التوتر في بلدان أخرى كليبيا واليمن. كما كشفت التطورات عن استمرار المحاولات للزج بلبنان في أتون هذه الصراعات للعام الثاني على التوالي، وحاولت حكومة البحرين إكساب المواجهة السياسية التي تتعرض لها من جراء تجميد بعض مواد الدستور واستمرار حل المجلس الوطني طابع المواجهة مع جماعات متطرفة بهدف كسب التعاطف العربي والدولي. ورافق تصاعد المواجهات بين الحكومات وجماعات المعارضة المسلحة انتهاكات جسيمة لطائفة أخرى من الحقوق المدنية والسياسية حيث شهدت بلدان عربية خصوصا مصر والجزائر موجات من الاعتقالات واتسع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق. أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين وراح من جرائها العديد من الضحايا واستمر إهدار ضمانات العدالة عبر المحاكم الاستثنائية بصورها كافة ولئن نالت القوى الإسلامية النصيب الأكبر من الملاحقة في مصر فإنها في السودان وموريتانيا والعراق طالت عشرات المنتمين إلى تيارات سياسية أخرى(٢٦).

وإجمالا ينطوي تطور حقوق الإنسان والمسار الديمقراطي في الوطن العربي على نذر تدهور جسيم في عدد من المواقع خلال عام ١٩٩٧ وبخاصة في مواقع الأزمات الكبرى في فلسطين والسودان. وأنه في غياب روح المبادرة وسيادة النزعات نحو إنكار الآخر وتجذر المواقف الحدية لبعض الحكومات والقوى السياسية الاجتماعية المتصارعة فإن الأمل ضعيف في تغيير ملامح القتامة في الصورة العربية للديمقراطية وحقوق الإنسان لأعوام كثيرة قادمة.

٢- أسباب نقص أو غياب الديمقراطية في الوطن العربي

تمثل إشكاليتا الديمقراطية وحقوق الإنسان لب الأزمة الداخلية في الوطن العربي والحق أنه يقف وراء هذه الأزمة مجموعة من العوامل الأساسية فيما يتصل بالأوضاع الداخلية والخارجية للعالم العربي، وعموما يمكن بإيجاز تناول معضلات التطور الديمقراطي العربي الداخلية على النحو التالي، أما الخارجية فسوف نتعرض لها عند الحديث عن النظام العالمي الجديد وشعار الديمقراطية وحقوق الإنسان في موضع لاحق.

أ- مسئولية السلطة الحاكمة وقوى المعارضة السياسية.

تتحمل الأنظمة الحاكمة اليوم النصيب الأكبر من مسئولية إعاقة وتشويه التطور الديمقراطي العربي، ولعل السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى أن معظم هذه النظم قد وصل إلى الحكم أساسا بالتغلب واستنادا إلى عصبية أو شوكة قبلية أو طائفية أو بانقلاب عسكري أو بهذه أو تلك ولم يتم بلوغها (السلطة) إلا فيما ندر استنادا إلى إرادة شعبية أو بطريقة دستورية، وعلى ذلك فإن روح

التغلب تظل هى السائدة "وتمارس أول ما تمارس ضد المواطنين حتـــى لا يكـــون ســـؤال عـــن الشرعية ولا طرح لقضيتها والقاعدة أن الحكم بالنسبة للفئات الحاكمة هو عملية دائمة حيث تمنـــح السلة أصحابها امتيازات هائلة في العالم الثالث عموما والعالم العربي بوجه خاص وفي المقـــابل يكون مصيرهم النسيان والعدم لو فقدوها، ومن ثم فهم يقاومون أي محاولة للتغيير، وإذا ما تمـــت لا يكون ذلك بغير العنف. هذا وتلجأ السلطة إلى أسلوبين متكاملين لضمان استمرارها في الحكم:

١- الترهيب وذلك باستخدام كل وسائل القمع من جيش واستخبارات وبوليـــس ومعتقـــلات لردع كل من تسول له نفسه مس الأسس التي يقف عليها النظام.

٢- الترغيب وذلك بتسخير جميع وسائل الإعلام لديها لإقناع المواطنين بسياساتها وفي نفس الوقت تشويه ومحاربة الأفكار والتصورات المغايرة من قبل قوى المعارضة السياسية[٢٧].

وعلى كل حال وبالرغم أن الديمقراطية تفترض تأميم السلطة بمعنى أن الشعب هو صـــاحب السلطة الأصلي وأن الحكام ليسوا سوى نوابه وانه يحق له مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم إذا لـــزم الأمر وأن تتوافر له الوسائل لذلك وفي الوقت نفسه قبول الحكام بذلك الأمر والإقرار به فإن ثمـــة اختلال دائم في العلاقة بين السلطة والجماهير العربية ناجم إما عن رفض مبدئي لدور الطبقـــات الشعبية في الممارسة السياسية الإيجابية خشية فقدان السلطة نتيجة لهذه المشاركة أو لقناعة بعـــدم قدرة الجماهير على قيادة نفسها ومن ثم لابد أن تنوب عنها النخبة في إدارة شئون الحكم إذ أنـــها الأدرى بمصالح هذه الجماهير أكثر منها[٢٨]. وهذا ومن الملاحظ أنه بالرغم أن الالتزام بحقـــوق الإنسان يحتل مكانة متزايدة كأحد المصادر الشرعية في الحكم في العديد من بلدان العـــالم إلا أن هذا المفهوم ما زال بعيدا عن قناعات معظم نظم الحكم العربية حتى الأقطار القليلة التي أدركـــت نظمها هذه الحقيقة وضمنتها رؤيتها السياسية، فإنها ما زالت بعيدة عن وضعها موضع التطبيـــق، ويمكن التدليل على ذلك من خلال تتبع الخطاب السياسي العربي، فثمـــة نظـــم لا تســـتخدم هـــذا المصطلح على الإطلاق وثمة نظم تتعامل مع هذه الحقوق كمنح قابلة للاسترداد، وجميعها تتعـــامل معها على نحو انتقائي، والسبب يعود كما سبق إلى ندرة بلوغ الحكم بالطرق الطبيعية وتداولـــها بنفس السبل. ويرتب هذا سلسلة من التداعيات، فطالما نحيت حقوق الإنســـان الشـــرعية فســـوف يكون منطقيا ومألوفا تجاوزها، وتظهر أهم قاعدة في هذا المجال في المعادلة التي تضـــع الأمـــن نقيضا للحريات والحقوق، وتختلف المساحة التي يشغلها هذا أو ذاك من نظام إلى آخـــر وتغلـــب بعض النظم الاعتبارات الأمنية بدعوى الخطر الخارجي أو بمبررات داخلية وتقع قائمـــة طويلـــة من الحقوق ضحية لهذا الترجيح[٢٩]. من جهة أخرى فإن هناك طغيان العنصر الشـــخصي علـــى العملية السياسية في كل النظم العربية وهو ما يسمى "شخصانية السلطة" حيث تلعـــب العنـــاصر والولاءات الشخصية والأسرية والعشائرية والقبلية دورا حاسما في عملية صنع القرار السياســـي، مما يجعل القيادات السياسية تمارس السلطة استنادا إلى هذه العناصر الشخصية دون تدخل يذكـــر من جانب تنظيمات ومؤسسات رسمية، وحتى إذا ما وجدت هذه المؤسسات فإنها تظـــل هيـــاكل كرتونية عاجلة عن القيام بدور حقيقي مؤثر في العملية السياسية وتظل عملية صنـــع القـــرارات السياسية حبيسة شبكة ضخمة من العلاقات الشخصية يمسك الحاكم بجميع خيوطها متلاعبا بـــها وواضعا كل منها في موجهة الأخرى من منطلق "سياسة الصراع المتوازن" ومـــن هنـــا تنظـــر القيادات السياسية إلى بلدانها على أنها تشكل عائلة أو قبيلة ضخمة تمثل هى أي "القيادات" بالنسبة لها الرأس ولا يقتصر هذا الأمر على النظم الملكية العربية بل تتعداها إلـــى النظـــم الجمهوريـــة

(حديث السادات الدائم عن أنه كبير العائلة المصرية) وفي إطار هذا الحكم الأبوي الرعوي العصبوي يعتمد التأثير السياسي بمعنى المساهمة في عملية صنع القرار على مدى الاقتراب من السلطة السياسية بصرف النظر عن التخصصات المهنية والمناصب الرسمية ويطلق على هؤلاء الأشخاص الأكثر اقترابا من الحاكم عبارة (الدائرة الضيقة) ومن هنا قد لا يكون من المبالغة القول بأن النظم السياسية العربية رغم ما ترفعه من شعارات ديمقراطية هى من يث الواقع تعبر عن نظم الحكم الفردي أو على الأقل حكم وسياسة النخبة دون أن تكون نظم مشاركة حقيقية ويفضي هذا إلى نتائج خطيرة منها:

أنه طالما أن صنع القرار يتم من وراء الكواليس وعن طريق شبكات العلاقات الشخصية وليس من خلال البرلمانات والأحزاب السياسية التي تظل مجرد واجهة شكلية لا تملك أدنى تأثير في العملية السياسية فإن المواطن العادي يصعب عليه التنبؤ المسبق بالقرار السياسي بدرجة معينة من الثقة في ظل ما يطغى على عملية صنع القرار من شكوك وغموض وعدم تأكيد من ناحية وتزايد خطورة الشائعات السياسية من ناحية أخرى.

والنتيجة الثانية الهامة هى قلة عدد النخبات السياسية والإدارية المتمرسة في النواحي الإدارية والسياسية وتتجلى أهمية هذه النقطة في أن الأنظمة الديمقراطية في الغرب لكي تعمل ضمن ظروف ملائمة تحتاج إلى عدد كبير من الصفوات، هذا فضلا عن احتمال تداول السلطة سلميا يتطلب عدد من الكوادر المدربة وهو ما لا يتوافر في عدد من البلدان العربية، وتكون المصلحة أن الطبقة السياسية القائمة على شئون الحكم تجد الذرائع الكافية لمعارضة أي فكرة عن التغيير متعللة بالبقاء في الحكم لعدم وجود البديل لها. "العراق وصعوبة إيجاد بديل للسلطة القائمة". أضف إلى ذلك ما تعانيه معظم البلاد العربية من ضعف إن لم يكن غياب التنظيمات الوسيطة، أي الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة المصلحية، وعدم اتصافها بالاستقلالية والفاعلية والتعبير عن قوى اجتماعية ذات وزن مؤثر، كل ذلك لا يمكن هذه التنظيمات من أن تقول كلمتها في عملية صنع القرار، رغم أنها نظريا تمثل قنوات تسمح بالمشاركة السياسية، بل في العادة تنتهي العلاقة بين هذه التنظيمات السياسية الوسيطة والنظم العربية الحاكمة إلى احتواء الثانية للأولى وينجم عن ذلك صعوبة قيام معارضة سياسية منظمة ذات فاعلية، ويفسر لنا تحول القوى المعارضة في أكثر من قطر عربي إلى إقامة الخلايا والتنظيمات ذات الأنشطة السرية(٣٠).

من جهة ثالثة: فإن معظم القوى السياسية الحاكمة خاصة من تسمى نفسها بالتقدمية تتسم غالبا بازدواجية واضحة في سلوكها السياسي حيث تتناقض ممارساتها السياسية مع ما تطرح من شعارات، فهى تطرح قضية الديمقراطية وتنادي بها وعندما تصل إلى السلطة تحارب القوى الأخرى وتقمعها وينتقل قمعها للجماهير أيضا. وتعليل هذا السلوك هو وقوع هذه القوى في دوامة المحافظة على الحكم الذي وصلته حيث تتداعى إليها الريبة في القوى الأخرى على اعتبار أنها قوى مناوئة ومعادية ثم ينمو مسلسل المواجهة معها وتنمو الأجهزة القمعية والأمنية وتصبح قوى ضاغطة ينعكس تأثيرها حتى ضمن الحركة السياسية الحاكمة نفسها فينتقل القمع إلى داخلها وتنشأ الأجنحة والشلل ويحتدم الصراع على السلطة وتبدأ التصفيات. وهكذا تصبح السلطة غاية في ذاتها بعد أن كانت وسيلة لتحقيق الأهداف التي نشأت من أجلها تلك الحركة واستمدت منها شرعية وجودها والأمثلة على هذا متوافرة لكل ناظر في أرجاء العالم العربي.

من جهة رابعة: فإن المؤسسات العسكرية العربية منذ الخمسينات وحتى اليوم نتيجـــة تغـير تركيب الجيوش العربية اجتماعيا تمارس أخطر الأدوار في الحركة السياسية العربية وبالرغم مـن انحسار ظاهرة الانقلابات العسكرية في بعض البـــلاد العربيـــة (ســـوريا والعـــراق) إلا أن دور المؤسسة العسكرية لم ينحسر وما زالت المؤسسات العسكرية العربية فاعلا أساسيا في علميـــات التغيير المجتمعي أو إجهاضه ويتجلى دورها بأظهر ما يكون في لحظات الأزمـــات الاجتماعيـــة السياسية الحادة. وأي مطالع للخريطة السياسية العربية سرعان ما سيلحظ أن المؤسسة العســكرية تباشر الحكم والسياسة إما بصورة سافرة في شكل عسكري معلن وإما بطريقة غير مباشرة مـــن خلال موقعها المركزي والمؤثر في قلب النظام السياسية العربي (الجيش الجزائـــري وإجـــهاض التجربة الديمقراطية في الجزائر)[٣٢].

وأخيرا إن ما هو قائم اليوم في الأقطار العربية هو إما دولة الفرد أو الحزب الواحد وإما دولة المؤسسة العشائرية (القبيلة) وإما دولة تخفي جوهرها اللا ديمقراطي بمظاهر ديمقراطية شـــكلية. وبغض النظر عن الشكل السياسي للدولة العربية المعاصرة فإنها جميعا تلتقي في سحقها للمجتمـــع المدني الذي تحكم باسمه وأنه بالمقارنة بالدول الأوربية الحديثة التي نشـــأت فيـــها المؤسســـات الليبرالية الديمقراطية بفعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسها مما أدي في النهاية إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي للدولـــة، مجتمـــع قوامـــه مؤسســـات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية نجد أن بنى الدولة العربية الحديثة والبلدان المستعمرة ســـابقا بصورة عامة، قد غرستها غرسا بالقوة أحيانا الدولة المستعمرة مما جعلـــها تبـــدو أجنبيـــة عـــن المجتمع أو كيانا خارجيا بالنسبة له وهذا ما أدى إلى عدم انغماس الدولة في المجتمع [٣٣] وإلـــى عدم اتحاد القاعدة القانونية بالقانون الخلقي كما يقول العروي[٣٤]. وقد استمر هذا الوضـــع رغـــم مرور عدة عقود منذ الاستقلال ورغم العديد من الإصلاحات وتحسين الأوضاع الاقتصادية حتـــى بالنسبة للفئات الشعبية. وغني عن الذكر أن الطغيان الذي تمارسه الدولة على المجتمـــع المدنـــي والقيود التي تفرضها على انطلاقته له آثار بالغة الخطورة على حياة هذا المجتمع ومكامن القـــوة فيه وأن إنكار المجتمع المدني إنما هو في الحقيقة إنكار للحياة ذاتها وأنـــه كـــان أحـــد الأخطـــاء الكبرى للتجربة الاشتراكية بل أهم الأسباب في سقوطها. والحقيقة التي لا مراء فيـــها ولا يمكـــن تجاهلها أن فرض الحصار من قبل الدول العربية على انطلاق واستقرار المجتمع المدني لا يعنـــي ولا يقود إلى توقف حركة الناس وإنما يقود إلى دفعهم إلى اكتشاف أساليب حركية تواجه الحصار وتهرب منه كاللجوء مثلا إلى الانغلاق العرقي أو الديني وهو وضع يمس ســـلام الوطـــن بكـــل مكتسباته وتطوره الخاص والعام ونظرة سريعة إلى أوضاع البلاد العربية ستوصلنا إلـــى نفـــس النتيجة التي أشرنا إليها.

تتبقى الإشارة إلى أن جزءا ليس من اليسير من المسئولية عن أزمة الديمقراطية في الوطـــن العربي يقع على عاتق قوى المعارضة السياسية، هذه القوى المفترض أن تكون البديـــل القـــوي للسلطة القائمة والمنوط بها قيادة الجماهير العربية في معارك الكفاح من أجـــل الحريـــة والعـــدل الاجتماعي. والحادث أن معظم قوى المعارضة التقدمية منها على وجه الخصوص إنما تعاني مـــن إخفاق كبير في مجال استقطاب الجماهير نحو مشاريعها التحديثية ذات الجوهر العلماني الواضـــح وبالتالي فإن تجذرها في حركات جماهيرية وقيادتها في نضالات مستمرة لتحقيق أمانيها السياســـية والاجتماعية هو أمر تحيطه الكثير من الشكوك ويكفي للتدليل على ذلك أنه حتى الآن لم يتم بلـــوغ

السلطة في الأقطار التقدمية من خلال ثورات شعبية كاسحة كالتي حدثت في أوربا الشرقية مثلا. وإنما يتم الوصول إلى السلطة من قبل الأحزاب السياسية ذات المنحى الأيديولوجي (بعثية كانت أو يسارية) عن طريق الانقلابات المسلحة. وعموما فإن ثمة نقد موجه لقوى المعارضة السياسية وهى أن أحزابها السياسية تتسم في بناءها الداخلي باللاديمقراطية نتيجة الدور الطاغي لشخصية زعيم الحزب والمركزية الشديدة وضعف المشاركة على المستوى القاعدي كما أنها لا تمارس الديمقراطية مع الأحزاب والاتجاهات السياسية الأخرى الموجودة معها في الساحة السياسية كما أن الإيمان بوحدانية الحقيقة التي تعلنها هى وحدها ونفي الآخرين هما قيمتان تقفان في قلب بناءها الأيديولوجي، مع أن التعامل الديمقراطي لهذه الأحزاب وهى في المعارضة هو افضل مدرسة لتربية التكوين الديمقراطي لكوادرها السياسية، فإذا لم تستطع الأحزاب وهى في فترة المعارضة أن تمارس التعامل الديمقراطي مع كوادرها والأحزاب الأخرى فمن المؤكد أنه في حال وصولها للسلطة لن تكون لها أي ممارسات ديمقراطية[٣٥].

ب- العوامل الثقافية والفكرية ودور الطليعة المثقفة:

ثمة كذلك من يرى أن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي لا ترتبط فقط بسيطرة أفراد أو فئات قليلة على شئون الحكم وممارستهم للقمع والعنف السياسي تجاه الجماهير وإنما يتعداه إلى أمور أكثر عمقا تتصل بالحياة الفكرية السائدة في المجتمعات العربية والتي تؤدي إلى تكريس الاستبداد والنظم التسلطية بما تنشره من قيم وما تؤكده من اتجاهات وأنماط من التفكير مخالفة في جوهرها للنمط الديمقراطي. فهناك في بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث ما يمنع من الكلام على الديمقراطية كمنظمات للحكم وطريقة للحياة، وهناك سكوت ومؤامرة صمت عن مشكلة مصدر السلطة وشكل نظام الحكم الذي يمارسها أيضا صمت على شكل التنظيم السياسي والاجتماعي الذي تتطلبه الديمقراطية في المجتمع العربي ويشارك في هذا الصمت كما يقول محمد عابد الجابري "كل من السلفيين (لاستبدالهم الديمقراطية بالشورى) والقوميين الناصريين (لربطهم بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية) والماركسيين (لدعوتهم إلى دكتاتورية البروليتاريا)، والليبراليين المسيحيين: (لاستبدالهم الديمقراطية بالعلمانية). وعلى المستوى الفكري فقد عولجت الديمقراطية بسطحية واعتذارية ليس ثمة ما يبررها إلا العداء الأولي للفكرة ومتطلبات تحقيقها[٣٦].

وثمة من يعتقد بحق أن المشكلة هى في العقل العربي نفسه وفي القوالب الذهنية التي تهيمن عليه. فالعقل العربي وقع فريسة سائغة لمذهبية قاتلة موروثة ومكتسبة هى في صميمها معادية للفكرة الديمقراطية. وهذا المصدر الذهني لمناصبة الديمقراطية العداء يؤكده بعض المفكرين العرب وإن اختلفت اتجاهاتهم السياسية أو الفكرية فهذا حسن حنفي يقول "ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وانه يعلم معناها الكلي الشامل وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر. وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات المطلقة. "وفي مثل هذه الحالة فإن المعارض هو الكافر أو الخائن أو العميل أو الشيطان أي اعتقاد الفرد بامتلاك الحقيقة النهائية والشاملة يتناقض مع مقومات الديمقراطية كطريقة حياة عامة، ومع مبدأ التسامح بصفة خاصة[٣٧] ولهذه المذهبية أو القوالب الذهنية أبعاد سياسية غاية في الخطورة كما يقول أدونيس "اعتقاد الإنسان أنه يملك الحقيقة هو مصدر كل قمع، فهذا الاعتقاد يعتقل العقل: عقل الذات وعقل الآخر ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو

بالضرورة إرادة سياسية وممارسة القوة المرتبطة به إنما هى الإرهاب والطغيان" وهذه المذهبيـــة العميقة المعادية للفكرة الديمقراطية وحقوقها تشارك فيها كل التيارات الفكرية والسياسية في العـالم العربي. هذا بالرغم من نوع الحقيقة لانهائية التي يدعي كل طرف انه يمتلكها[٣٨]، ومن هنا فـإن أزمة الديمقراطية تضرب جذورها في بني ذهنية أعمق مـــن ممارســة حـاكم ظـالم وحـزب مهيمن"[٣٩].

من جهة أخرى يلاحظ أن الفكر السياسي العربي المشدود للأنظمة الرســمية ذرائعـي فـي جوهره، يستهدف إضفاء المشروعية على الاختيارات والقرارات السياسية للسلطة ولما كان مـــن المفروض أن يطرح الفكر السياسي العربي غير الرسمي نفسه كبديـل يسـتهدف الكشـف عـن الآليات السلطوية وممارستها في المجتمع العربي فإن المشاهد أن هذا الفكر في كثير من ملامحـه إنما هو فكر منفصل عن الواقع غارق في أشكال من المثالية والطوباويـة وسـجين عـدد مـن المقولات التراثية والأفكار الدوجماطيقية اللهم إلا في عدد قليل من أطروحاته ومن ثم فهو فكـــر عاجز عن إبداع حلول جذرية للأزمات العربية المختلفة[٤٠].

وإذا كانت العبرة في النظام الديمقراطي ليست مجرد وجود الإجراءات والمؤسسات السياسـية (الدستور، الأحزاب، جماعات المصالح، المجالس النيابية، الانتخابات الدورية وضوح الحدود بيـن السلطات الثلاث) وإنما باحترام الدستور وتوظيف المؤسسات ومزاولة الإجراءات بدرجة مقبولـة من الإيجابية والفاعلية وهذا لن يتأتى إلا بوجود قيم واتجاهات ومشاعر تشجع علـى الممارسـة الديمقراطية الفاعلة من جانب الحكام والمحكومين من خلال ثقافة سياسية ديمقراطية تتمثـل فـي الشعور بالاقتدار السياسي والإيمان بضرورة وجدوى المشاركة والتسامح المتبادل وتوفـر روح المبادرة ولا شخصانية السلطة والشعور بالثقة السياسية. فإن توفر مثل هذه الثقافة السياسية تعـد أحد العوامل الهامة في ازدهار الممارسة الديمقراطية في الغرب. وبالنظر إلى الثقافـة السياسـية السائدة عربيا فإن الملاحظ أنها ليست في صالح الفكرة الديمقراطية فثمة عدم قناعة لدى الأكثريـة في المجتمع العربي بالمشاركة السياسية إما وإزاء ما تقدم من شواهد نطرحها على سبيل المثـال لا الحصر يمكن أن نخلص إلى أن الثقافة السياسية في المجتمع العربي غـير وظيفيـة بالمعيـار الديمقراطي. وأنها في عمومها كما يقول كمال المنوفي "ثقافة رعوية لا تشجع علـى المشـاركة وتكرس التسلط السياسي"[٤٣] ويفاقم من الأزمة عدم قيام الطليعة المثقفة المفترض بأنها تجسد عقل الأمة وصوتها وضميرها الحي بأدوارها التنويرية والتثويرية تجاه الجماهير وأن كثيرا منهم غالبـا ما يتحولون إلى أبواق للسلطة الحاكمة يزينون لها أفعالها ويبررون لها قراراتها بل ويسـتعدونها ضد بعضهم البعض بالإضافة إلى نفور الكثير منهم كذلك من الالتزام السياسي والامتنـاع عـن الانطواء تحت أي شكل تنظيمي إما بحجة أن الظروف اللاديمقراطية في الوطن العربي لا تسـمح بالعمل السياسي المطلوب، أو لأن التزامهم السياسي سيفقدهم الموضوعية لانحيازهم إلى وجهـة نظر معينة أو بسبب شعور البعض منهم بأنه أكبر من أي عمل سياسي بالرغم أن إزالة الظـروف اللاديمقراطية لن تتم إلا بمحاربة القوى التي تكرسها استهدافا لخلق ظروف ديمقراطيـة سـليمة وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالعمل السياسي المنظم والمشاركة الإيجابية الفعالة وانه ليس ثمة حيـاد بين الديمقراطية والاضطهاد أو بين الاستغلال والعدل الاجتماعي[٤٤].....الخ.

ج- العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

بعد آخر لا يقل أهمية عن البعدين السابقين هو موقف المجتمع العربي من مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان ومدى تجذر هذين المفهومين في البنية الاجتماعية العربية. فثمة ضعف ظاهر في تقبل هذا المفهوم أو ذاك في الكثير من أرجاء الوطن العربي وكذلك في الالتزامات الواجبة بمقتضى هذا التقبل. وثمة مظاهر لانتهاكات حقوق الإنسان تقع في إطار المجتمع لا تقل خطورة عن تلك التي تقع من جانب السلطة. بل ثمة ميادين تقر فيها السلطة بحقوق معينة لجماعات من المجتمع ويهدر المجتمع هذه الحقوق مثل قضايا المرأة وحقوق الأقليات والفئات المهمشة الأكثر حاجة للدعم والمساندة، فالثابت أن موقف بعض القوى السياسية والاجتماعية من هذه القضايا أكثر تخلفا بكثير من موقف النظم الحاكمة في بعض البلدان. فمثلا في المجتمع الأردني حصلت المرأة على موقف متقدم في تأكيد حقوقها السياسية وحالت رؤية المجتمع دون أن تدخل سيدة واحدة إلى مجلس النواب. ويبدو الموقف من الأقليات أكثر خطورة ولا يحتاج المراقب لكثير من التدقيق ليلحظ الأعراض الشديد من جانب الإعلام العربي والساسة الوطنيين من الخوض في حقوق الأقليات ويفسر البعض مطالبها بدوافع خارجية ويجري دوما التقليل من الاعتبارات الموضوعية. هذا وقد أظهرت صور المنازعات الأهلية بين الجماعات السياسية والعرقية استعدادا لارتكاب جرائم وانتهاكات تتجاوز أحيانا ما ترتكبه السلطة الرسمية (ما حدث في لبنان ويحدث في الصومال أثناء الحرب الأهلية) وكيف ارتكبت مجازر بين الجماعات السياسية لم تكن السلطة الرسمية تجرؤ على إتيانها. وكذلك فإن هناك ظاهرة خطيرة وهى الاستعداد لمقايضة حقوق الإنسان بمكاسب سياسية أو اجتماعية في المنعطفات الخطيرة (حرب الخليج الثانية وإبداء عدد من القوى السياسية والاجتماعية المعارضة استعدادا واضحا لمقايضة موقف يتعلق بحق تقرير المصير لشعب عربي بموقف تضامني سياسي مختلف على أسسه مع العراق). تلك الصور وغيرها تمثل بعدا جوهريا في قضية حقوق الإنسان في المجتمع العربي فما دامت مفاهيم حقوق الإنسان لم تتجذر بعد في المجتمع بشكل مناسب فليس من سبيل إلى الكثير من التفاؤل حيال انتزاعها من السلطة وكذلك الإصرار على المطالبة بها والحفاظ عليها(٤٥).

إن ديمقراطية الحياة السياسية لابد وأن تنبع من ديمقراطية الحياة الاجتماعية والثابت أن البعد الديمقراطي هو بعد غائب في مجال التنشئة الاجتماعية والسياسية للمواطن العربي تلك التنشئة التي يتعرض لها الإنسان عبر مؤسسات أولية وثانوية عديدة أهمها الأسرة والمدرسة وأدوات الإعلام والمسجد. ولسنا بحاجة للتدليل على خطورة الأسرة العربية في مجال تكوين استعداد وتصورات الأفراد الشديدة التأثير في مجال سلوكهم السياسي فيما بعد بتأثير أساليبها التربوية ومعاييرها في الثواب والعقاب ونمط السلطة فيها وأسلوبها في اتخاذ القرار وكمثال يذكر عبد الله لطفية "أن القروي في الأردن يلقن منذ الطفولة على إظهار أقصى ما يمكن من احترام وتبجيل للكبار والإصغاء إليهم باعتبارهم موئل الحكمة والرأي السديد الأمر الذي يعرقل نمو قواه الإبداعية ويحجم قدرته على تكوين آراء مستقلة" ويرى أكثر من دارس أن التنشئة العائلية في المجتمع العربي مصدر مهم للثقافة السياسية السائدة هناك، تلك التي تتضمن عناصر الإحساس العميق بالشك لدى الساسة بوجه عام. وبالتالي اعتبار الكذب والمراوغة والتآمر قواعد مبررة للعبة السياسية واتخاذ القرارات السياسية طابعا شخصيا والنظر إلى السلطة على أنها أداة إرغام وقهر وفقدان الثقة فيها. ويقرر هشام شرابي "أن الطفل في العائلة العربية يتكرس لديه شعور بأن

مسئوليته الأساسية: هى تجاه العائلة وليس تجاه المجتمع. ولان الطفل لا يتاح له ســـوى مجـــال ضيق لتحقيق استقلاله الذاتي. نجده يشعر بالعجز عن اتخاذ قراراته بنفسه ويفقد الثقة فـــي آرائـــه الخاصة مع قبول آراء الآخرين دون تساؤل كما أن القيم التي تسود العائلة من ســـلطة وتسلســـل وتبعية هى التي تسود العلاقات الاجتماعية والسياسية بوجه عام. ونأتي إلى دور إمـــام المســـجد وهو مثله مثل الأب والمعلم ورجل الإعلام الرسمي يمارس دورا بالغ الأهمية في تكريس الثقافـــة غير الديمقراطية. فالحديث المستمر عن الجنة والنار وعذاب القبر والحض على طاعة ولي الأمر والبعد عن الخوض في قضايا الحريات السياسية والعدالة الاجتماعية يمكن أن يسهم فـــي تكويـــن شخصية مترددة خائفة مستكينة بل ومتسلطة إذا سنحت لها الفرصة(٤٦).

والخلاصة أن المشاركة السياسية على نطاق واسع وثيق الصلة بالمشاركة الواسعة والفعالـــة في الميادين الاجتماعية المختلفة، ولما كانت علاقات السلطة في هذه الميادين غـــير ديمقراطيـــة وتسودها روح التسلطية ولا تشجع المشاركة، كان لابد من أن ينعكس ذلك على الحياة السياســـية في شكل انخفاض معدلات المشاركة السياسية خاصة في ظل انتشار الخوف التقليدي من الســـلطة وكل ما يرتبط بها على مستوى المواطن العادي في الوطن العربي وهو ما يقود إلى مـــا يســـمى بسياسة التحاشي من قبل المواطن لكل أنواع السلطة وعدم الاقتراب منها. هذا ومما يضاعف مـــن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي فيما يخص العوامل الاقتصادية والاجتماعيـــة ذلـــك الأمـــر المتصل بضعف الطبقات والقوى الاجتماعية والوسطى في البلدان العربية. فالبلدان العربية عموما تنقسم بشدة إلى طبقات وقوى اجتماعية غنية وأخرى فقيرة دنيـــا دون وجـــود طبقـــات وســـطى بالمعنى المتبلور والمحدد والناضج سياسيا اللهم إلا في بعض البلاد مثل مصر على سبيل المثـــال. ويعد هذا الضعف أو الغياب لدور الطبقات الوسطى سببا مركزيا في إخفاق النظم البرلمانية التـــي ظهرت في البلاد حيث أن هذه النظم هى التعبـــير السياســـية للطبقـــات البرجوازيـــة الغربيـــة بتشكيلاتها المختلفة وهى جزء لا يتجزأ من البناء القومي للمجتمعات الغربية بخصائصها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية. ولذلك جاء تطبيقها في بعض البلدان العربية مجـــرد نقـــل لواجهة غربية مقطوعة عن جذورها الأساسية. والمجتمعات العربية ليست بأي معنى من المعـــاني مجتمعات برجوازية، حيث أن الكثير منها أقرب من حيث الواقع إلـــى المجتمعـــات الإقطاعيـــة والقبلية الرعوية ولذلك ظلت النظم والمؤسسات البرلمانية فيها عـــاجزة عـــن الوفـــاء بمطـــالب الجماهير، بما في ذلك المطلب المتعلق بالمشاركة السياسية وظلت عاجزة عن ترسيخ جذورها في الحياة السياسية العربية. هذا وتتطلب المشاركة السياسية توافر الحد الأدنـــى مـــن المســـتلزمات المادية وإذا كانت النسبة الكبرى من المواطنين في المجتمع العربي تندرج تحـــت عـــبء الفقـــر وسوء الأحوال المعيشية وتتبدد طاقات الكثير منهم في الصراع اليومي لتأمين احتياجاتهم الحياتيـــة والخوف من فقدان أبواب الرزق. وتبرز خطورة هذه النقطة إذا ما تذكرنـــا أن الحكومـــات فـــي غالبية البلدان العربية وفي ظل ضعف الأنشطة الاقتصادية الخاصـــة تعـــد المســـتخدم الرئيســـي للأفراد. هذا وتساعد الأمية ونقص المعلومات وانخفاض معدلات التعليم علـــى ضعـــف الوعـــي السياسي للمواطنين بمعنى معرفة المواطن لحقوقه السياسية وواجباته وما يجري حوله من أحـــداث ووقائع، وكذلك قدرة هذا المواطن على التصور الكلي للواقع المحيط به كحقيقة كليـــة مترابطـــة العناصر وليس كوقائع منفصلة وأحداث متناثرة ولا يجمعها رابط، بالإضافة إلى قدرة المواطـــن على تجاوز خبرات الجماعة أو الجماعات الصغيرة التي ينتمي إليها ليعانق خـــبرات ومشـــكلات

المجتمع السياسي الكلي[٤٧]، ومن ثم كانت الحاجة ماسة لتقويم الخلل الراهن في العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات العربية وتحقيق تكافؤ الفرص بين المواطنين العرب والتوزيع العادل للناتج الاجتماعي القومي بما يتناسب مع إسهام الفرد أو الفئة الاجتماعية في المجتمع. أو بكلمة أخرى تحقيق الحرية الاجتماعية التي تفتح الطريق أمام الحرية السياسية. وكذلك إعطاء الاهتمام الأكبر لنشر الوعي الاجتماعي والسياسي لدى الجماهير الشعبية ومحاربة الأمية لتستطيع أخذ زمام المبادرة في العمل السياسي وإسقاط الظروف الموضوعية التي كانت ولا تزال تتيح للقوى المتسلطة استغلال هذه الجماهير والتلاعب بها وعليها. إذ أن أي إنجاز إيجابي في أي من هذه الجوانب سيدفع دوما باتجاه الخروج من دائرة العجز التي تهيمن على الساحة العربية.. أنظمة وقوى وجماهير سيكون خطوة باتجاه إطلاق الطاقات الخلاقة لدى القوى الشعبية العربية وأرضية سليمة للممارسة السياسية الديمقراطية الصحيحة.

احتمالات التطور الديمقراطي في الوطن العربي

أولا: النظام العالمي الجديد وشعار الديمقراطية وحقوق الإنسان:

بالرغم أن العوامل الداخلية دوما تعد العوامل الحاسمة بشأن أي تطور في أي مجتمع من المجتمعات وأن العوامل الخارجية ما هي إلا عوامل مساعدة يمكن أن تتفاعل بالسلب أو الإيجاب مع العوامل الداخلية فإنه في الحالة العربية كثيرا ما لعبت العوامل الخارجية أدوارا مؤثرة على مسيرة التحديث والتقدم ربما حققت في بعض الحالات ما يمكن للعوامل الذاتية مجتمعة أن تحققه من نتائج وتأثيرات "التدخل الأجنبي في عهد محمد علي، هزيمة ٦٧ بالنسبة للنظام الناصري". من هنا ونحن بسبيل تناول آفاق التحول الديمقراطي في الوطن العربي لابد لنا من وقفة مع شعار الديمقراطية وحقوق الإنسان وكذا شعار اقتصاد السوق واللذان تم رفعهما عاليا من قبل دعاة النظام العالمي الجديد بأكبر قدر من الصخب الإعلامي بعد انتصار الغرب الرأسمالي على المعسكر الاشتراكي في بداية التسعينات، وهل يمكن للولايات المتحدة وأوربا الغربية أن تمارس ضغوطا حقيقية على الأنظمة العربية لإحداث تحول ديمقراطي بها أسوة بما تم عمله في مناطق متفرقة في العالم في أفريقية وآسيا وأمريكا اللاتينية من حيث قيام دول الشمال بالضغط على دول من الجنوب على إحداث تحول ديمقراطي في هذه الدول دون أن تكون هناك مخاطر من هروب الدول المستهدفة نحو المعسكرة الآخر نتيجة سقوطه. ففي عام ١٩٩٠ صرح هرمان كوهين مساعد وزير الخارجية الأمريكية للشئون الأفريقية بأنه "إضافة إلى سياسة الإصلاح الاقتصادي وحقوق الإنسان، فإن التحول الديمقراطي قد أضحى شرطا ثالثا لتلقي المساعدات الأمريكية". ونصح كوهين الدول الأفريقية "بضرورة الأخذ بالنموذج الغربي الديمقراطي" وفي يونيو من العام نفسه أكد وزير الخارجية البريطاني دوجلاس هيرد نفس المعنى السابق حينما قال "إن المساعدات البريطانية سوف تمنح للدول التي تتجه نحو التعددية وتحترم القانون وحقوق الإنسان ومبادئ السوق" وفي يونيو ١٩٩٠ أثناء المؤتمر الغربي الأفريقي أشار الرئيس ميتران إلى أن المساعدات الفرنسية في المستقبل سوف تمنح للدول التي تتحرك صوب الديمقراطية[٤٨] ومن ثم جاء التساؤل

السابق نحو موقف الغرب من هذه القضية في العالم العربي وهل يمكن لليبرالية الجديدة بشـــقيها الاقتصادي والسياسي أن تقدم حلولا راديكالية للخروج بالعالم العربي من مأزقه الراهن.

إنه وقبل الخوض في تقديم إجابة عن الأسئلة السابقة فإن ثمة ملحوظتين على جانب كبير مـن الأهمية بشأن هذا الضغط الشمالي الديمقراطي على الجنوب:

الأولى: أنه على العكس من الشعار الآخر للنموذج المنتصر (أي اقتصاد السوق) فإن شـــعار الديمقراطية وحقوق الإنسان لا تجري التعبئة الكافية له ولا يشكل أولوية على الصعيد العملي فـي مجال علاقات الشمال بالجنوب.

الثانية: أن هناك وضوحا في الانتقائية في رفع الشعار تجاه بعض دول الجنوب بغية ممارسة ضغوطات على حكوماتها لأسباب أحيانا قد لا تتعلق بالهدف المعلن للضغط، وفي تلافـــي رفـــع الشعار تجاه دول أخرى نتيجة وجود مصالح للشمال يمكن أن تتعرض للمخاطرة فيما لو حصـــل التغير[٤٩].

والواقع أن الاهتمام الغربي بالمسألة الديمقراطية عربيا لا يبعد كثيرا عن جوهر الملحوظتيـــن السابقتين. فبالمقارنة نحو التوجه الأمريكي نحو إعادة هيكلة نظـــام أوربـــا الشـــرقية والتوجـــه الأمريكي نحو إعادة الهيكلة العربية نجد أن المحور الرئيسي في العملية الأولى قد تجسد في دفـــع التحول الليبرالي إلى أوربا الشرقية. أما إثارة المسألة الديمقراطية في العالم العربي فتتم على نحـــو متفرق وتتجلى فيها كذلك الازدواجية والانتقائية.

"أنظر موقف الولايات المتحدة من حقوق الشعب الفلسطيني وعدم المبالاة بها وكذلك موقـــف الولايات المتحدة من الأكراد العراقيين بعد حرب الخليج الثانية". إن الولايات المتحدة الأمريكيـــة ليست على استعداد لجعل هذه المسألة محورا رئيسيا لضغوط من أجل إعـــادة الهيكلـــة بســـبب الخوف من النتائج المعاكسة المرجحة للتحول الديمقراطي العربي سواء على مصالحها الهائلة فـي المنطقة العربية أو وضع إسرائيل وبالتالي كان تركيز الولايات المتحدة على الضغوط الخارجيـــة من إعلامية وسياسية واقتصادية على عدد من الحكومات العربية هو المحور المرشـــح لإتمـــام عملية إعادة الهيكلة هذه[٥٠].

وعلى ذلك فإنها مبالغ فيها تلك الآمال بحدوث تحول ديمقراطي حقيقي في الأنظمـــة العربيـــة يكون أحد الدوافع الرئيسية لها الضغط الغربي. وأن الديمقراطية التي يتم رفع شعاراتها إنما هـــي بالضبط تلك الديمقراطية سيئة السمعة التي يطلق عليها ديمقراطيـــة الكفـــاف،هـــذه الديمقراطيـــة الموجودة في أماكن عديدة من العالم ومنها بلادنا والتي يقتصر فيها على الأخذ ببعض المظـــاهر الديمقراطية الشكلية وتؤدي دورها في تخفيف الاحتقان السياسي والاجتمـــاعي فـــي المجتمعـــات العربية وتضيف للأنظمة الحاكمة بأكثر من أن تأخذ منها.

وتؤمن للغرب بقاء الأوضاع على ما هى عليه. وأن الحقيقة التي لا مراء فيها أن الغـــرب لا يريد للمنطقة العربية أي تقدم على أي صعيد سواء في الماضي أو الحاضر.

ألم تكن حراب الإنجليز هى التي ضربت ديمقراطية الثورة العرابية في مصر وهى التي أفسدت كذلك التجربة الليبرالية المصرية وهى كذلك التي أسقطت تجربة رشيد عالي الكيلاني في العراق. أوليست فرنسا هى من عارضت وصول جبهة الإنقاذ في الجزائر إلى السلطة خوفا على مصالحها التاريخية في الجزائر؟ وهل غير الغرب من قام بمعارضة الوحدة العربية بشكلها السلفي والمتمثل في الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦ وبشكلها الليبرالي في المحاولات السورية

والعراقية خلال الثمانينات والأربعينات، كما عارضها بشكلها التقدمي والذي تمثل في الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨.

وهذا النظام العالمي الجديد الذي يتم الترويج له إنما هو نظام معادي للعرب وأمانيهم القومية وأنه استمرار للسياسة الاستعمارية القديمة التي رفعت شعار المعاداة لامتلاك العرب لأسباب القوة التي تكفل لهم بناء دولة قومية واحدة ذات وزن استراتيجي واقتصادي وسياسي وحضاري تتعامل مع الغرب على أساس من التكافؤ والندية ويكفي أن ميلاده حمل للعرب كارثة مروعة تمثلت في تدمير العراق والتواجد العسكري الأمريكي المباشر في الخليج والتحكم في النفط العربي بيعا وشراء. وكذلك في الحصار الجائر على ليبيا وتكريس الهيمنة الإسرائيلية وتعزيز أسلحة الدمار الشامل لديها بالإضافة إلى الضغط على الأنظمة العربية في فلسطين وسوريا والأردن ولبنان على الدخول في مفاوضات مع إسرائيل وتوقيع معاهدات استسلام معها في أسوأ فترة من فترات التاريخ العربي الحديث والمعاصر من زاوية اختلال موازين القوى بين العرب وإسرائيل.

والخلاصة : أن أي إدعاء للنظام العالمي الجديد بطبيعته الأمريكية حتى أي إشعار آخر أنه سيعمل على تدعيم الديمقراطية في الوطن العربي هى بدعة للسذج فقط وأن أفضل حماية للمصالح الأمريكية والغربية في العالم العربي هو نفي الديمقراطية وأن الغرب لن يقبل بالعرب كما يقول برهان غليون "إلا إذا آمنوا وتصرفوا على أساس أنهم **أولا:** ليسوا أمة ولا كتلة ولا جماعة بل أقواما وأقليات متناحرة ومتناقضة **ثانيا:** الإقرار للغرب بحق السيطرة على النفط كمية وسعرا.

وثالثا: الاعتراف بإسرائيل والتسليم لها بكل فلسطين والتفوق الاستراتيجي لها على قوى العرب مجتمعين.

ورابعا: التخلي عن الإسلام واعتباره دينا متخلفا وهمجيا وداعيا للعنف والإرهاب ومن ثم فمن المؤكد أن الغرب الرأسمالي الذي طالما ساند ولا يزال الأنظمة المستبدة والرجعية في المنطقة لن يأخذ المبادرة مطلقا لتشجيع أي تغيير في المنطقة العربية نحو الديمقراطية أو حتى باتجاه الرأسمالية الداعية للاعتماد المتبادل المستند على التكافؤ بين الأطراف على غرار ما تتبعه مع دول أوربا الشرقية"(٥١).

الليبرالية الجديدة والخروج من المأزق العربي الراهن

مع سؤال المراجعة الذي فرضته التغيرات الدولية منذ بداية التسعينات وخروج النظام الرأسمالي منتصرا على نقيضه الماركسي بصيغته الستالينية ووسط التطاحن السياسي والقومي الذي يشهده العالم العربي حاليا تتقدم الليبرالية بوصفها الحل الأمثل لكافة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يعاني منها الواقع العربي الراهن ومن دون شك فإن الانتقال نحو الليبرالية الاقتصادية له أسبابه الموضوعية التي تتمثل في النهوض بمستوى الأداء الاقتصادي وزيادة الإنتاج وتحسين نوعيته واستئصال شأفة التضخم ورأب العجز في الميزان التجاري وميزان المدفوعات والموازنة العامة وحل مشكلة المديونية الخارجية ومشكلة البطالة واحياء المجتمع المدني واستنفار قواه للمشاركة في جهود التنمية.

هذا ويتوقع كثيرون خيرا من وراء التحول الى الاقتصاد الحر بما يعنيه ذلك من تقليص دور الدولة في توجيه الاقتصاد وفي إنتاج وتوزيع السلع والخدمات مقابل توسيع رقعة القطاع الخاص

والسماح له بأن يتولى جزئيا أو كليا أمر المشاريع التي يملكها القطاع العام (وهـذا مـا يعـرف بالخصخصة) والملاحظ أن دولا عربية كثيرة بعد فترة طويلة من هيمنة الدولة علـى الاقتصـاد أخذت في التحول إلى اقتصاديات السوق بالمعنى المشار إليه سابقا.

إن الأيديولوجيا الليبرالية تقوم على أساس أن هناك طريقا واحدا للتنمية يجب اتباعه ألا هـو الاندماج الكامل في النظام الرأسمالي العالمي أو ما يطلق عليه التحديـث مـن خـلال التدويـل، وتدعوا المؤسسات الدولية المساندة الليبرالية (البنك الدولي وصندوق النقد) إلى اسـتراتيجية فتـح كافة منافذ الاقتصاد أمام العالم الخارجي بحجة التوجه نحو اقتصاد تصديري في المرحلة التاليـة. وهذه الأيديولوجيا تستمد الكثير من قوتها من الاعتقاد بأن الاشتراكية قد فشلت كنظام اقتصـادي نظرا لعجزها عن تحقيق مستويات عالية من الحداثة الصناعية، بعد بلوغ الحياة الاقتصادية فـي الربع الأخير من القرن العشرين درجة عالية من الكثافة والتعقيد المعلوماتيـة مسـتهدفة توفـير الخدمات أكثر مما تستهدف الإنتاج معتمدة في ذلك علـى معـدلات مذهلـة مـن الابتكـارات التكنولوجية جعلت سياسات التخطيط المركزي عديمة الجدوى، ولقد اعتمد فوكوياما الذي اشـتهر بفكرته عن نهاية التاريخ على هذا التحليل الخاص بفشل النموذج الاشتراكي فـي الانتقـال إلـى مرتبة أعلى من التحديث ليؤكد أن الليبرالية على وشك الانتصار وأنـها أيديولوجيـة المسـتقبل والسبيل الوحيد للتقدم(٥٢).

أما بخصوص الديمقراطية فإن ثمة قناعة عند دعـاة الأخـذ بنظـام السـوق أن الليبراليـة الاقتصادية سوف تؤدي حتما إلى الديمقراطية وتعتمد هذه المقولة على فرض أن نجـاح الأولـى يتطلب نوعا من اللامركزية وتقييد دور الدولة التدخلي والانفتاح على الخارج والسـماح بوجـود أطر ضغط مختلة تتمثل المصالح المتعددة ونظام اتصالات متطور مما يخلق المنـاخ المناسـب للديمقراطية(٥٣).

بيد أن هذه الاطروحات الليبرالية ومع الإقرار بمبرراتها لم تسلم من الكثير من النقد والتحفـظ الموضوعي نسوق بعضا منه في ما يلي:

أ) إن عملية الانتقال نحو الليبرالية الاقتصادية ليست بالعملية السهلة أو اليسيرة فهي عمليـة شاقة ومعقدة وشائكة حيث تقتضي الإقلاع عن نسق قائم وتبنى نسق آخر مغـاير مـن الأفكـار والتصورات والقيم والقوانين والمؤسسات التي تشجع النشاط الخاص وتدافع عنه وتتيـح فـرص الانطلاق والنمو على أوسع نطاق. ولا يقل هذا أهمية عن التغير القانوني والمؤسسي في تدشـين ما يمكن تسميته ثقافة الاقتصاد الحر في المجتمع العربي أي قيـم العمـل المنتـج والمبـاداة أو المخاطرة والثقة بالنفس والطموح والطهارة والإصرار والتنافس.....الخ.

إذ من دون هذا كله يصعب المضي بخطى حثيثة وواثقة على طريق التحـرر الاقتصـادي. وليس ثمة حاجة للبرهنة على أن الإنسان في المجتمع العربي للآن غير مـهيأ ذهنيـا ووجدانيـا لإنجاز مهام التحرير الاقتصادي والبناء الديمقراطي واستثمار ما تتيحه البيئة الدولية من فـرص ومواجهة وما تفرضه من تحديات ومخاطر. ولعل ما يضاعف من مشـقة الخطـو علـى درب الليبرالية ظاهرة الاستقطاب الاجتماعي الذي تزداد حدته في بعض المجتمعات بين تيار الإسـلام السياسي والتيار العلماني الحاصل بين الفريقين يؤكد أن الصراع الثقافي حول الدين في المجتمـع لم يتم حسمه بعد بكل ما يطرحه ذلك من تداعيات سلبية على حياتنا في الحاضر والمستقبل(٥٤).

ب) أنه إذا كانت حركة الإنسان والمجتمع لا تأتي من الخارج وإنما من الضرورات والتناقضات القائمة في داخل المجتمع في السياق العام فإن المواقف الميكانيكية للقيادات والأحزاب المسيطرة على اختلاف هوياتها تظهر في أخذها الليبرالية وكأنها تستجيب للمتغير الذي فرضته المراكز العالمية المتطورة على غرار القاعدة السابقة في الاقتداء بالنموذج الاشتراكي الذي لم يشكل الحل فإن هذا هو المتوقع بالنسبة للحل الليبرالي خاصة وأن الديمقراطية غائبة، والديمقراطية لا تعني فقط إجراء الانتخابات وإحقاق الهامش السياسي الذي يتطلبه المتغير العالمي بطبيعة الحال. فلا يمكن حل مشكلة البحث عن النموذج في تجاوز الواقع المعرفي (القومي-الديني-السوسيولوجي) وهذا لا يعني رفضا للعالمي بل يجب الترابط بين الاثنين في حركتهما المتعددة الأشكال. ومن هنا فإن الوعي بمقتضيات هذه العملية وأهدافها يتطلب الانطلاق من مفهوم أكثر عمقا وديمقراطية وهو ما يتطلب نقد وتعرية الطبيعة الشمولية لمنهج السلطة السياسية لقائمة التي بدأت في التكيف التدريجي مع التغيرات العامة دون أن يتغير في بنيتها الداخلية شئ.

ومن جهة أخرى:

يجب أن ترتبط ذلك بحركة الواقع بكل تفاصيله وتناقضاته. وفي هذا الإطار على الفكر أن يجتهد لفهم الضرورات للارتفاع بمستوى البرامج وإلا فإن مسألة الأخذ بالنموذج الليبرالي كوصفة لحل المشاكل المتفاقمة لن تكون سوى تكرار ممل للمحاولات السابقة[٥٥].

ج) تحفظ ثالث يأتي من بعض باحثي التنمية في شرق آسيا وأمريكا الجنوبية. أن المجتمعات الآخذة في التحديث في الوقت الحالي تقودها في الحقيقة صفوة تكنوقراطية وأن التحديث لا يأتي بالديمقراطية الليبرالية وإنما بالسلطوية التكنوقراطية. ويرى رئيس وزراء سنغافورة السابق "لو كوان يو":

"أن السلطة الأبوية تناسب الثقافة الكونفوشيوسية أكثر من الغربية، وهو الاتجاه الذي شاركته فيه قيادات آسيوية أخرى باعتبار أن هذا الطراز من السلطوية اكثر تفوقا وتميزا من الليبرالية الغربية في إفرازه لقطاعات أعلى تعليما وأشد انضباطا وهى الشروط اللازمة لمجتمع متقدم تكنولوجيا في حقبة ما بعد الصناعة"[٥٦].

د) أن هذا العلاج الليبرالي له تكلفته الاجتماعية العالية وتصحبه الكثير من التوترات والمشاكل الاجتماعية الكبيرة، ومن ثم لكي تنجح لابد له من نموذج سلطوي ذو قبضة حديدية (نموذج بينوشيه في شيلي) يقوم بفرضه من أعلى حتى دون مشاركة من القوى المؤثرة في المجتمع أو الهيئات التشريعية، كذلك فإن الإصلاحات الليبرالية حتى عندما تصبح ذات معنى اقتصادي فإنها بالضرورة تضعف المؤسسات النيابية على عكس ما يتوقعه الليبراليون الجدد، هذا ومن الجدير بالذكر أن الكثير من معدلات النمو المؤثرة فى الأعوام المائة والخمسين الأخيرة تحققت فى دول رأسمالية مستبدة ، فالديمقراطيات بطبيعتها تميل إلى نقل الثروة من الغنى إلى الفقير لصالح مبدأ المساواة الاجتماعية

وتميل إلى دعم الصناعات المتغيرة والإنفاق على الخدمات أكثر من الإنفاق على الاستثمارات وهذا ما يتفق مع الإصلاحات الليبرالية [٥٧]

هـ) وهذا التحفظ وثيق الصلة بالنقد السابق . أنه ليس صحيحا ذلك الربط بين الرأسمالية والديمقراطية بمعنى أن تنجب الأولى الثانية بشكل طبيعي وأن الديمقراطية لا يمكن أن تعاش إلا على أرضية الرأسمالية وذلك لعدة أسباب منها:-

أن الثورة الثقافية التى رافقت نشأة الرأسمالية بدءا بعصر النهضة الأوربية إلى الثورة الفرنسية مرورا بفلسفة التنوير قد حققت فعلا الشروط الواجبة من أجل ظهور الديمقراطية بمعناها الحديث وذلك من خلال إنهائها للميتافيزيقا الخاصة بالأيديولوجيات الخراجية للعصور السابقة.

أن الرأسمالية فى حد ذاتها تمثل عائقا فى سبيل انتعاش الديمقراطية إذ تضـــع لـــها حـــدودا ضيقة، فالرأسمالية تحبس الديمقراطية في بعدها السياسي دون أن تتيح لها أن تتحـــول كوســيلة لإدارة البعد الاقتصادي للحياة الاجتماعية، فالاقتصاد يظل محكوما من خـــلال الملكيـــة الخاصـــة وقواعد السوق. وفي هذا الإطار يصبح الاستلاب الاقتصادي الخاص بالرأسمالية عقبة تحول دون تجاوز الديمقراطية حدود الحياة السياسية للمجتمع. وهذا ويمكن إضافة أنه حتى في هذه الحـــدود فإن تقدم الديمقراطية لم يكن نتاجا تلقائيا للرأسمالية، بل كان نتاج صراعات الطبقات الشعبية ضـد منطق الرأسمالية.

إن الاستقطاب الرأسمالي العالمي حال وسيظل يحول دون تعميـــم ممارســـات الديمقراطيـــة السياسية في أطراف النظام[٥٨] .

و) أن المشروع الاقتصادي العربي الحر لا يمكن له أن يكرر التجربة التنموية كما حدثت فـي بداية ظهور المشروع الرأسمالي في الغرب إذ أن الغرب كتجربة وكنموذج غير قابل للتكرار فـلا الظروف ولا الطبقة البرجوازية هنا تمتلك تلك المواصفات التي كانت هناك وبالذات فـــي نـــوع التحديات التي تواجهها، وحتى الغرب نفسه لم يعد كما كان فلقد أصبح احتكاريا منذ عقـــود مـــن السنين ولم يعد يسمح لظهور الأنظمة المماثلة له أو الساعية للتماثل معه إلا في إطار تبعيتها لـــه وفي حدود تقسيم العمل الدولي الذي يحدده ويسيطر على مساره[٥٩] . وأخيرا وليس بآخر:

فإن ثمة واقعتين يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار قبل الانجراف وراء رأسمالية حرية الســـوق. الأولى وتتلخص في أن الدول الرأسمالية الحالية كألمانيا والولايات المتحدة واليابان والتي تـأخرت عن بريطانيا في عملية التصنيع قامت بتصنيع نفسها ليـــس ضمـــن حريـــة التجـــارة والحريـــة الاقتصادية العالمية، وإنما ضمن إطار من الحماية لصناعاتهم وضمن إطار تدخـــل الدولـــة فـــي التنمية الصناعية وتوجيهها عملية وتمركز الصناعات. فحرية الأسواق أي عدم التدخـــل الفعـــال للدولة" ليست عاجزة عن تأمين التشغيل الكامل لكل وسائل الإنتاج فحسب، إنما غير قادرة أيضـــا على تحيقيق تنمية عادلة أو تنمية صناعية يمكن ترجمتها إلى قوة.

أما الواقعة الثانية فمعاصرة: وتتمثل في تجربة الولايات المتحـــدة وبريطانيـــا فـــي تطبيـــق رأسمالية حرية الأسواق في الثمانينات ونتج من هذه التجربة استفحال البطالة واســـتفحال ســـوء توزيع الثروات والدخول وتفاقم الإفلاسات كما نتج عنها في الأعوام الثلاثة الأخيرة أطول فـــترة من الركود الاقتصادي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ولـــم تكـــن الاضطرابـــات العنصريـــة والطبقية التي حدثت في إبريل الماضي في لوس أنجلوس إلا إحدى نتائج هذه السياسة.

في ضوء هاتين الواقعتين: يمكن إدراك الخطر الذي قد يتضمنه النظام الدولي الجديـــد فـــي المستقبل القريب بالنسبة للعالم الثالث والعالم العربي إذا انجرف هذا الأخير وراء رأسمالية السوق الداخلية والخارجية وإذا تخلى تاليا عن التخطيط وعن إعطاء القطاع العام دورا فعالا في عمليـــة التنمية. فإذا حدث ذلك ستكون مضامين النظام الدولي الجديد بالنسبة لهذا العالم مشابهة لما حـــدث له اقتصاديا في القرن التاسع عشر[٦٠].

ثانيا: الأنظمة العربية الحاكمة والديمقراطية المقيدة

تعني التعددية السياسية ضرورة وجود تنوع في القيم والممارسات الأيديولوجية والمؤسسية الاجتماعية، استجابة لوجود جماعات اجتماعية تتبنى مفاهيم متميزة للواقع والمستقبل السياسي للوطن في داخل المجتمع الشامل هذا وتعود أصول التعددية إلى الفيلسوف الإنجليزي جون أكد الذي أتكد في نهاية القرن ١٧ أن الدولة يجب أن تقوم على القبول العام وأن الفئات الحاكمة لا ينبغي أن تستحوذ على السلطة المطلقة مخالفا بذلك هوبز الذي أكد على أن السلطة المطلقة ضرورة لتجنب حرب أهلية أو فوضوية. وغنى عن الذكر إثبات أنه على طول التاريخ الإنساني قد جرت محاولات مستمرة لطمس التمايزات الاجتماعية والسياسية والثقافية لصالح جماعة مسيطرة إلا أن نضال الإنسانية في سبيل الحرية والعدل والأداء السياسي الرشيد أدى إلى ضرورة الاعتراف بالتعددية السياسية داخل المجتمعات الإنسانية وضرورة أن يؤمن النظام القانوني لكافة الفئات الاجتماعية الحق في التنظيم المستقل والتعبير عن ذاتها وعن ضرورة التسليم بالطموحات المشروعة لمختلف الجماعات الاجتماعية في سعيها السلمي للوصول إلى السلطة السياسية تحت مظلة تنظيم تشريعي يسمح بذلك ويقننه. وبخصوص العالم العربي هل ثمة علاقة بين عمليات التحول الديمقراطي التي نشهدها في عدة بلدان عربية والنظرية التعددية؟

مثلما يرى باحث معاصر فإن العلاقة إلى حد كبير جد شكلية وتنحصر في أن هذه البلدان تتجه للإقرار الجزئي بالتعددية السياسية لكن مع فرض قيود تختلف في حدتها ما بين دولة وأخرى وتكون النتيجة وجود نوع من التعددية يمكن أن نطلق عليه اسم التعددية السياسية المقيدة(٦١).

ولعل السؤال المنطقي هو:

لماذا تتجه هذه البلدان إلى التعددية طالما أنها تقيدها ولا تطلقها؟

الواقع أن هناك أسباب عديدة منها:

أ) إخفاق تجارب التنمية والتحرر الاقتصادي والعدل الاجتماعي في ظل احتكار الدولة للممارسة السياسية وغياب المشاركة السياسية للمواطنين في صناعة القرار السياسي بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية سواء بصيغة الحزب الواحد أو الائتلاف الشكلي بين الحزب المسيطر وأحزاب أخرى. وأنه نتيجة لهذا الإخفاق فقد تخلت الدولة تدريجيا عن كثير من التزاماتها ومسئولياتها الاجتماعية والتي كانت تستند إليها في استيعاب واحتواء حركة المجتمع والمواطنين مما أدى إلى تآكل سيطرتها على المجتمع المدني وبالرغم ما تملكه من أجهزة قمع مختلفة.

ب) اختفاء الزعامات الكاريزمية والقيادات الملهمة في البلاد العربية.

ج) يتبقى العامل الخارجي ولو أنه مارس تأثيرا محدودا على أنظمة الحكم العربية والمتمثل في التغيرات العاصفة التي مر بها الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية والأخذ بالنهج الديمقراطي الغربي واقتصاد السوق بعد انهيار الأنظمة الماركسية بها(٦٢). هذا ومن الجدير بالذكر أنه قد سبق لبعض البلاد العربية في مرحلة تاريخية سابقة (مصر، العراق، تونس، لبنان) الأخذ بنظام التعددية السياسية إلا أن هذه التجربة قد فشلت مثلما فشلت التجربة التي قامت على الديمقراطيات الشعبية في مصر والجزائر وسوريا والعراق ولعل السبب الرئيسي في هذا الإخفاق بالإضافة إلى العوامل التي سبق التعرض لها في مبحث سابق، أن هذه التجارب كانت في الحقيقة استلهاما للتراث السياسي العالمي دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات الواقع الاجتماعي العربي

ودون معرفة أن الحكم إنما هو ممارسة متصلة بصميم المجتمع وحقيقتـــه ولا يمكـــن أن تلبـــس المجتمعات من أعلى ثوب لم يفصل من أجلها[٦٣]، ولذلك فإن مؤسسات التعددية السياسية الرسمية في هذه التجارب كانت أقرب ما تكون للهياكل الديكورية التي تأخذ مـــن الديمقراطيـــة الغربيـــة ملامحها الخارجية في حين أن ديناميات عملها بقيت من حيث المضمون تقوم على المنهج الأبوي التقليدي، كما أن الأحزاب والبرلمانات ظلت مجرد واجهات تتفاعل وتؤثر في داخلها اعتبـــارات الانتماء القبلي والعرقي والديني والمذهبي.

ولعل السؤال الثالث الهام الذي يطرح نفسه:

ترى هل حدثت تغيرات جذرية في صميم الدولية والمجتمع العربيين خلال الفترة التي تفصـــل ما بين التجربة الأولى والحالية ترجح أن الإخفاق ليس النتيجة التي يمكن أن تنتهي إليها التجربـــة المعاصرة؟

الواقع كما يقول وحيد عبد المجيد "أنها قليلة هى تلك العوامل التي تدفـــع للتفـــاؤل بمســـتقبل التحول الديمقراطي في معظم البلاد العربية" حيث أن هذا التحول إلى التعددية يتم في الحقيقة مـــن أعلى أي بقرار من السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الدولة الذي يملك من الصلاحيات والســـلطات ما يجعل النظام الذي يرأسه هو أقرب إلى الحكم الفردي منه إلى أي نظام آخر. وأن هذا التحـــول يتم بصورة تدريجية وفقا للإرادة الحاكمة وليس من خلال النضال السياسي والجماهيري وأن هـــذه العملية قابلة للتوقف حسب المشيئة الرئاسية وأنها لا يمكن أن تفضي إلى تداول السلطة مع قـــوى المعارضة وقيام الأخيرة بممارسة وظائفها المتعارف عليها في النظم الديمقراطية الراسخة.

ومن ثم فإن هذه الديمقراطية المقيدة إنما هى ديمقراطية إنقاذية هدفها استمرار الأمر الواقـــع بإجراءات جديدة[٦٤]. وإن بقى الأمل قائما في المستقبل في مزيد من التقدم في العملية الديمقراطية خاصة وأنه قد ثبت الآن بشكل مؤكد ونهائي انهيار المشروعية التاريخية لنظام الحـــزب الواحـــد والعسف. فكل سلطة عسفية سوف تكون بعد اليوم الشرعية ولا مشروعة، ولن تستطيع أن تقيـــم في هذه الظروف "أي استنكار الناس إياها وإنكارهم صلاحها أي إنجاز حقيقي كمـــا فعلـــت فـــي العقود الماضية. وتبرهن النكسة التي تعرضت لها مسيرة الديمقراطية العربية علـــى أن ســـقوط الشرعية الدكتاتورية لا يعني أبدا بروز الشرعية الديمقراطية التقليدي ولا شروط تحقيقها، ولكـــن بالأحرى انفتاح الأفق التاريخي على تغيير النظام وقواعد العمل السياسي في المنطقـــة العربيـــة. ولكن شكل النظام القادم ودرجة تجسيده قيم الحرية والمسئولية، ودرجة المشروعية الشعبية التـــي سوف يتمتع بها، كل ذلك ليس من الأمور المحسومة سلفا وكلها موضع اجتهاد وصراع وتنـــازع. إن الديمقراطية لا تولد جاهزة من رحم النظام الاستبدادي الفاسد. ولكنها تحتاج إلى بناء نظـــري وعملي من الصفر. ومستقبلها يتوقف في مجتمعاتنا على نجاحنا في بلورة التصور السليم، وتحديد الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى تشييد هذا البناء. وهذا يعني أنـــها وإن كانت قد أصبحت قريبة من حيث الإمكانية التاريخية والفكرة الشعاراتية، فهى مازالت بعيدة، ومـــا زال هناك الكثير مما ينبغي عمله قبل أن يترسخ السير في اتجاهها، ونضمن ألا يكـــون الانفتـــاح السياسي مدخلا إلى مزيد من الانهيار الاقتصادي، وانعدام الإرادة والقدرة التنموية، أو أن تكـــون التعددية مدخلا إلى مزيد من الفوضى والتمزق، ومن ثم إلى تعميق التبعية السياســـية والفكريـــة، وفي ما بعد الارتداد[٦٥].

ثالثا: الإسلام السياسي وقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان

يعد هاما إلى حد بعيد استجلاء موقف الحركة الإسلامية المعاصرة بجميع تياراتها "المعتدلة والمتطرفة" من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي حيث أن ثمة قناعة متنامية لدى عدد كبير من المثقفين والمحللين أن قوى الإسلام السياسي تعد اكبر قوى المعارضة السياسية العربية المرشحة لاستلام السلطة في الكثير من البلدان العربية على حساب السلطة القائمة بها وأن السيناريو الديني حتمية مرحلة يصعب تجنبها، خاصة بعد اشتداد عود الحركة الإسلامية ووصولها إلى السلطة في عدة بلدان عربية إسلامية (باكستان- فترة ضياء الحق/ السودان- فترة النميري والترابي حاليا) إيران، وأفغانستان، وقرب وصولها في الجزائر. واستيلائها على الساحة السياسية وقيامها بدور مؤثر بصرف النظر عن طابعه ومضمونه الاجتماعي كما هو الحال في مصر وسوريا والعراق ولبنان والأردن والكويت وليبيا نتيجة للأزمة العميقة التي تعيشها قوى المعارضة العربية التقدمية تجاه الشارع السياسي العربي والتي زادها تفاقما سقوط النموذج الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية وقيامها بمراجعة شاملة لأطروحاتها في الوقت الحالي على الأقل، فضلا عن الإفلاس الذي لحق بالمشاريع القومية للأنظمة العربية الحاكمة مما أفقدها مصداقيتها لدى تيارات كبيرة من الشباب العربي. إلا أن الجدير بالتنويه أن المرء عندما يحاول التعرض لموقف الإسلام السياسي من قضية الديمقراطية فإنه يصطدم بصعوبات وإشكالات جمة تكتنف هذه العلاقة. وبوجه عام تعد هذه القضية إحدى الجدليات الشائكة والساخنة في فكر الإسلام السياسي الحديث، وكذلك في الخطاب الإسلامي المعاصر ومنذ عقد التسعينات وهى تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي المعاصر وبأنماط مختلفة من الفهم والتحليل التاريخي والفلسفي والسياسي واللغوي وتكشف عن تحول في الرؤيا السياسية وتغير في النظرية الفكرية والسياسية لدى الإسلاميين وكذلك الكثير من المراجعات النقدية الداخلية في المفاهيم والأفكار وجملة المنظومة الثقافية عند بعض الجماعات الإسلامية في ظرف بات النقد والمراجعة من شروط المرحلة بعد أن دخل العالم عصرا جديدا جعل كل ما في المجتمع الإنساني يتغير ويتبدل بنمط سريع وبوتيرة مختلفة عما كان في السابق(٦٦). هذا وعند تحري حقيقة موقف الحركة الإسلامية المعاصرة من المسألة الديمقراطية فإننا نكتشف أننا لسنا بإزاء موقف وإنما مواقف عديدة وإن كنا يمكن أن نميز فيها بين ثلاثة اتجاهات رئيسية:

الاتجاه الأول:- العداء الكامل الرافض للديمقراطية

حيث يرفض أصحاب هذا الاتجاه الديمقراطية جملة وتفصيلا "لأنها ومناقضة مخالفة لما جاءت به الشريعة الإسلامية من أصول وفروع "فهذا محمد المبارك يرى "أن الديمقراطية كنظام سياسي اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع انبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وتتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها. فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هى أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهى إنما خلقت لمصلحته له حرية مطلقة في تصرفاته اقتصاديا وخلقيا وفكريا والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم. إن هذه الفلسفة تختلف عن نظرة الإسلام اختلافا كبيرا فهى تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر، وبين الإباحية والتقييد في المجال الأخلاقي، وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الرذيلة والباطل والظلم.

وخلاصة القول أننا إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهبا اجتماعيا قائما بذاته ليس لنا أن نقول أنـــها من الإسلام أو أن الإسلام يقبلها إذ أنهما مذهبان مختلفان في أصولـــهما وجذورهمـــا وفلســفتهما ونتائج تطبيقهما[٦٧]. هذا وترفض كلا من الجماعية الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصـــر الفكـــرة الديمقراطية رفضا باتا وتجعلانها مناقضة للتوحيد، فتقول جماعة الجـــهاد "أن الديمقراطيـــة هـــي حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان والديمقراطية شرك بالله فالتوحيد يعطي التشريع لله بينما المشـــروع في الديمقراطية هو الشعب، والديمقراطية شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من المولـــى عـــز وجل وأعطته للناس. وتقول الجماعة أن هذه الديمقراطية ليست فقـــط ضـــلال علـــى المســـتوى النظري بل هى ضلال على المســـتوى العملـــي: فواضـــح تحكـــم أصحـــاب رؤوس الأمـــوال والمسيطرين على الإعلام في اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالحهم الخاصة فالناخبين مجـــرد أدوات لتحقيق مصالح الرأسمالية. وترفض الجماعة المشاركة في السلطة السياسية (الباطلة) القائمة فـــي البلاد، كما ترى عدم مشروعية الانضمام إلى الأحزاب السياسية حيث أنها تجادل فـــي شـــرعية النظام برمته وترفض المؤسسات المعبرة عنه بما فيها المؤسسات الدينية الرسمية (الأزهر).

ومن هنا فهى ترفض فكرة الحوار من أساسها مع الأنظمة القائمة.

وترى الجماعة الإسلامية أيضا أن الديمقراطية وحرية تكوين الأحزاب يناقض الشريعة: فـــإن التزام هذه الطريقة يقتضي السماح بل والرضا لغير المسلمين أصحاب العقائد الباطلـــة أن يكـــون لهم حزب كالمسلمين، وأن التزام هذا العقد الديمقراطي يتضمن التسليم وعدم التصـــدي أو حتـــى الاعتراض لو وصلت أي من هذه الفرق إلى الحكم. كما يتضمن هذا العقـــد "قـــانون الأحـــزاب" إيقاف الوسائل الشرعية الأخرى عن الاستعمال في التصدي للحكم المســـتبدل للشـــرائع أو فـــي التصدي للمنكرات مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهى فرائض عينية يطـــالب بها المسلمون ويمنعها الالتزام بالأسلوب الديمقراطي وترى الجماعة أيضـــا أنـــه لا يوجـــد فـــي المجتمع إلا حزبان: حزب الله وحزب الشيطان والأول مأمور بقيامه، والثاني قيامه ممنـــوع وأن الديمقراطية ليست من الإسلام وأنها لا علاقة مطلقة بينها وبين الشورى. وترتيبا على هذه الرؤية للواقع السياسي وانطلاقا من مبدأ الحاكمية لله وأن كل من لم يحكم بما أنـــزل فـــهو كـــافر فـــإن الجماعتين تتفقان على اتخاذ العنف نهجا وحيدا لتغيير الواقع[٦٨].

الاتجاه الثاني :- التأييد النسبي للديمقراطية والانفتاح على إيجابياتها

وهو موقف الإخوان المسلمين سواء فى مصر أو الأردن وكذلك جماعة النهضـــة بتونـــس وبعض الجماعات بالجزائر وكذلك موقف بعض المفكرين الإسلاميين ذوى الثقل الملحـــوظ فـــى الحركة الإسلامية المعاصرة . ففي تونس : أعلن راشد الغنوشى زعيم حركة الاتجاه الإســـلامي: أن الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي كرد فعل على البورقيبية بل اعتـــبرت أن الخيـــار الديمقراطي خيار أصيل. وأن الديمقراطية ليست بضاعة غربية وإنما هى بضاعتنـــا التـــى ردت إلينا وأن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسســـة سياسية. وأن الغرب هو الذي حول الشورى إلى نظـــام للدولـــة وأن مـــا يؤخـــذ علـــى النظـــام الديمقراطي هو مضامينه العلمانية وليس بسبب جهازه السياسي من برلمان وانتخابـــات وتـــداول للسلطة واستفتاء. ونحن لا يعسر علينا أن نثرى بل أن نفرغ هذا الجهاز السياسي الذي هو تجسيد للشورى من مضامينه التغريبية العلمانية وأن نسبغ عليه المضامين السياسية الإسلامية[٦٩]. وفـــى مكان آخر يقول الغنوشى أن المشروع السياسي للحركة الإسلامية فى تونس يقوم على جملة مـــن

التوجهات تسعى الى تأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع. وهو مشروع مجتمعي مدني يقوم على التعدديات السياسية والثقافية(٧٠).

أما في الأردن: فإننا نجد توافقا مع الاتجاه السابق في بيان الأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي الدكتور/ اسحق الفرحان حيث يعلن أن الحزب الإسلامي الوليد سيلتزم في ادائه الاستراتيجي والتكتيكي بالثوابت الشرعية الإسلامية وبالدستور والقانون والميثاق الوطني وبالوسائل الديمقراطية السلمية، والحوار العقلاني في مسيرته العامة ليرسي بذلك تقاليد العمل الوطني السليم مع سائر الأحزاب الوطنية في هذا البلد الطيب(٧١).

وفي مصر يكتب الشيخ الغزالي: إن الديمقراطيات الغربية إجمالا وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لتسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قرونا طويلة"(٧٢)

هذا ويعلن فهمي هويدي: "أن حكم الإخوان على التجربة الحزبية في الماضي كان حكما أخلاقيا وقد تغير هذا الموقف الآن، فقد أفتى د. يوسف القرضاوي "بأن الديمقراطية من صميم الإسلام كما أصدر فتوى في إجازة الأحزاب السياسية. وهذا ما حدث في الهند حيث كانت جماعة المودودي تتوجس من التجربة الحزبية ثم زالت الحساسية بعد فترة وانخرطت الجماعة في الآلة الديمقراطية بشكل واسع. وقد سبقت الإشارة إلى انخراط الإخوان المسلمين في مصر في الانتخابات البرلمانية بالتحالف مع الوفد ١٩٨٤، ومع حزب العمل ١٩٨٧، وحصولها على العديد من الأصوات في مجلس الشعب(٧٣).

وعموما تعد هذه المقاربة الإيجابية لمفهوم الديمقراطية استمرار للمحاولات الفكرية لرواد النهضة والتي رمت إلى إزالة التعارض بين الديمقراطية والشورى من إثبات قابلية الديمقراطية لمراعاة مبادئ الشورى. وضرورة ربط الشورى بالمبادئ الديمقراطية وإخضاع ممارساتها لمؤسسات ديمقراطية تجعل الشورى ملزمة للحاكم وليست راجعة لتقديره الشخصي أو وازعه الديني. نتيجة لإعجابهم بالنتائج التي حققتها نظم الحكم في الغرب لا سيما في مجال الحريات العامة بالمقارنة بأحوال المجتمعات العربية الإسلامية التي ابتعدت عن الشورى وتسلط حكامها وجاروا على الرعية فتخلفت من حيث العمران ومن هنا كان سعيهم إلى استجلاء نهج الغرب في الحكم وتأصيله إسلاميا على أساس مبادئ الشورى الإسلامية والتي بكل أسف فشل المسلمون في تجسيدها على أرض الواقع حيث كانت المشكلة أو الثغرة الكبرى هى تكوين النظم والمؤسسات.

وفي هذا المعنى يقول خير الدين التونسي: "إن القدم في المعارف وأسباب العمران لا يتيسر للعرب والمسلمين بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا ولا يخفى انهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك"(٧٤).

الاتجاه الثالث: التأييد المطلق للديمقراطية

وللحق هو تيار مات زال ضعيفا وينحصر في بعض الأصوات الفكرية المستنيرة هنا وهناك ويقبل بالديمقراطية قبولا كاملا ولا يجد غضاضة في الأخذ بها دون أي تحفظات وهو يشترك مع أصحاب الاتجاه الثاني في عدد من المواقف والأطروحات خاصة في الدعوة إلى التجديد وإلى فتح باب الاجتهاد وفي نقد الفكر السلفي عموما. وقد نشأ هذا التيار استجابة كما يقول محمد عبد الجبار للتطورات الفكرية والسياسية التي عصفت بالعالم خلال السنوات الأخيرة من عقد

الثمانينات وأوائل التسعينات والتي أدت إلى فك الارتباط بيـــن الديمقراطيـــة وظـــروف نشـــأتها التاريخية وإطاراتها الفلسفية في الساحة الإسلامية. وهو يعتبر الديمقراطية كلمة محايدة تشير إلـــى منظومة محايدة أيضا مما يعني ضرورة سحب التحفظات التي كان يوردها فريق من الإســـلاميين عليها[٧٥]... هذا ويمكن لهذا التيار أن يجد أفضل تمثيل له في كتابات السيد/ محمد حسني الأميـــن الذي يرى "أن الديمقراطية بالرغم من نشأتها الغربية تعتبر نظاما حياديا أي من صنـــف العلـــوم والإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيها خطر على مكونـــات الهوية الخاصة فضلا عن الفرص الكثيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبـــداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها" وكذلك يرى "أن الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمـــن موقفا عقائديا أو فكريا محدد كالماركسية مثلا وإنما هى صيغة لتحويل الحرية إلى نظام حيـــاة[٧٦]. هذا ويعزز فهمي الشناوي هذه الدعوة بقوله: "إن طرح الديمقراطية يجب أن يكون من أولويـــات الأولويات في السياسة الإسلامية والأدبيات الإسلامية وفي الثقافة الإسلامية، وعجيب أن نضطـــر إلى هذا اضطرارا بعد أن أثبتت التجربة الواقعية على مستوى العالم كله ما حققته الديمقراطية من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها"[٧٧].

أ- الإسلام السياسي والديمقراطية من منظور نقدي

لسنا بحاجة للتأكيد على أن الإسلام السياسي بتياراته المتعددة (المعتدلة منها والمتطرفة علـــى السواء) إنما يثير أكثر المخاوف ليس فقط لدى الأنظمة الحاكمة القائمة في البلدان العربية وإنمـــا كذلك عند جميع قوى المعارضة السياسية العربية (بعثية كانت أو قومية أو ليبرالية أو يســـارية) وإن اختلفت أسباب هؤلاء عن أولئك حيث تخشى الأنظمة الحاكمة من فقدانها للســـلطة بوصـــول الإسلاميين للحكم. أما قوى المعارضة فتخشى من إقامة الإسلاميين إذا ما نجحوا في تسلم مقـــاليد الحكم من إقامة أنظمة للحكم لا ديمقراطية تسحق قوى المعارضة وتعود بالمجتمعات العربية إلـــى الوراء وتطيح بكل المنجزات الحضارية والثقافية التي أنجزتها هذه المجتمعات خلال ما تقدم مـــن تاريخ. وهناك من يرى أن ثمة تشابه عجيب ومخيف في الوقت ذاته بين حركة الأحزاب الدينيـــة في العالم الإسلامي والحركة الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا سواء فـــي مجـــال الظـــروف الموضوعية المحيطة بالحركتين أو الأطروحات الفكرية وكذلك الممارســـات السياســـية الفعليـــة والمتوقعة مستقبلا على مستوى الحزب والدولة. وعموما ثمة تحفظات وانتقادات عنيفة من قبـــل القوى السياسية غير الدينية تطال المنطلقات الفكرية للحركة الإسلامية المعاصرة وكذا ممارســـاتها السياسية والثقافية[٧٨]. نتوقف فقط عند تلك المتعلقة بموقف الإسلام السياسي من الديمقراطية:-

أ) إن جميع التجارب الإسلامية المعاصرة للإسلام السياسي سواء فـــي إيـــران أو ســـودان النميري أو الترابي وكذلك باكستان "فترة ضياء الحق" فضلا عن المحاولات الجزئية في إندونيسيا وغيرها قد أتت بنتائج شبه واحدة (أنظمة للحكم تبعد كل البعد عن الحرية والعدالـــة والمســـاواة وجميع القيم التي سُعت إلى إقرارها كافة الأديان السماوية ودعا لها الفلاسفة والمصلحون منذ أقدم العصور). وبالرغم من ذلك الإخفاق الذي منيت به تلك التجارب السابقة فإن ثمة تجاهل غريـــب من قبل القوى الإسلامية وربط ذلك الإخفاق بالأشخاص كنميري وضيـــاء الحـــق دون الأســـس الفكرية لتلك التجارب ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكن لأي مجتمع أن يسلم مقـــاليده لجماعـــات تغمض عينيها عن التجارب المحيطة بها ولا تعيد النظر في أهدافها بل قل أوهامها فـــي ضـــوء

الواقع الملموس، إذ ما الذي يضمن عندما يتم تطبيق تجربة أخرى في المجتمع المصري مثلا أنها ستكون بدورها مجرد تطبيق آخر لا تتكرر فيها كافة الأخطاء والخطايا السابقة؟[٧٩].

ب) أن ثمة قصور فكري عند الإسلاميين وبالذات عند التيارات الرافضة والمتطرفة فيما يتصل بنظام الحكم والتشريع في الإسلام. أو بمعنى أدق التفسير الصحيح للآيات القرآنية المتعلقة بهذه المسائل. ففي شأن مفهوم الحاكمية: أن الله سبحانه وتعالى يحكم الكون كله بالقوة والإطلاق ولكنه لا يحكم أي دولة أو جماعة بالفعل والواقع. والحكم هو حكم الناس للناس ويسأل عنه الحكام إن أخطأوا ويثابون إن أحسنوا والقول بغير ذلك يؤدي إلى إضفاء عصمة وقداسة عليهم. فما داموا لا يحكمون في الحقيقة حيث الحكم لله والفعل لله كذلك لا يجوز إذن لأحد أن يعارضهم أو يخالفهم إذ أن قولهم وفعلهم هو قول الله وحكمه وفعله.

ومن جانب آخر: فإنه إذا كان الحكم لله فعلا لما جاز أن يترك الله حكمه للبشر في جميع أنحاء العالم في شتى الأوقات والأحوال. ثم أين كان حكم الله عندما اختلف الإمام علي مع الخليفة الثالث؟ وعندما اختلف من بعد ذلك مع معاوية؟ وهل كانت الدولة الأموية كلها على غير حكم الله وإذا ما سقطت أيكون حكم الله قد سقط أم أن حكم الله كان مع الدولة العباسية وهل يؤدي ذلك إلى إثبات عدم شرعية التاريخ الإسلامي وأين الحقيقة بين هؤلاء وأولئك، إن الآية الكريمة (إن الحكم إلا لله) تعني أن الله وحده هو الذي يقضي في مصائر الناس ولا تعني الحكم بالمعنى السياسي لأن لفظة الحكم في القرآن الكريم وفي اللغة العربية وقت نزول القرآن الكريم تعني الفصل في الخصومات أو تعني الرشد والحكم ولا تعني الحكم السياسي الذي يعبر عنه القرآن الكريم بلفظ الأمر (حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر) أو (أو فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)[٨٠]

أما فيما يختص بالتشريع: فإن القرآن الكريم اقتصد في الأحكام التشريعية واقتصر على بعض الكليات وبعض الأحكام الجزئية تاركا التفصيلات وباقي الأحكام الجزئية لتشريع الناس، فمن مجموع ستة آلاف آية في القرآن الكريم لا توجد إلا ٨٠ آية تتعلق بالتشريع ولم تزل نافذة. وكل التشريع في القرآن الكريم يتصل بأحكام الأحوال الشخصية وأحكام عامة في المعاملات الدينية وحكم مفصل في إثبات الديون وأربع عقوبات (السرقة/ القذف/ الزنى/ الحرابة) ولو أراد الله سبحانه وتعالى أن يستقل بحق التشريع ولا يتركه للناس يجتهدون فيه حسب ظروفهم في نطاق القيم والمبادئ الإنسانية لما ترك كبيرة ولا صغيرة في التشريع إلا أوردها ولكن الله سبحانه وتعالى أراد والإسلام دين العقل أن يترك للأمة حق أعمال العقل والاجتهاد للوصول إلى أحكام تشريعية لشتى مناشط الحياة وأن يكون للأمة حق العدول إلى أخرى كلما تغيرت الظروف أو تبدلت الأحوال. وقد اجتهدت الأمة من خلال الفقهاء وشرعت لنفسها في كل المسائل المدنية والتجارية كما شرعت نظام الوقف الأهلي وألغت نظام الرق والتسري بالجواري. هذا ويعني تشريع الأمة لنفسها عدم وجود مجلس من علماء الدين أو غيرهم للاجتهاد أو لغيره لأن وجوده سوف يكون وصاية مفروضة على المجلس التشريعي واستلابا لولاية الأمة تحت نظام ولاية الفقيه أو نظام آخر أقرب إليه.

يتبقى التنويه بأن آيات القرآن الكريم ينبغي أن تفسر وفقا للمصدر التاريخي لنزولها أو تبعا لأسباب التنزيل، أما تفسير آيات القرآن الكريم على عموم ألفاظها فهو يؤدي إلى اضطراب شديد

في فهم الشريعة وإلى اختلاف كبير بين المسلمين ينتهي إلى تكفير المجتمع وتسويغ الاتجاهـــات المضادة للحرية والديمقراطية[٨١].

ج- تدعوا بعض فصائل التيار الإسلامي السياسي إلى عدم الولاء للوطـــن بدعـــوى أن هـــذا الولاء إنما هو جاهلية وأن الولاء الصحيح يكون لجماعة المسلمين. وهذه الدعوة عدمية فوضويـــة لأنها تهدم ولاء المواطنين لأوطانهم وتشيع الفرقة والفوضى فيها إذ لا طاعة لحكومة ولا تضامن مع المواطنين ولا سداد للضرائب ولا أداء الجندية ولا ممارسة للخدمة العامة... الخ. وحتى علـــى فرض أن جماعة المسلمين لها مكان موجود وثابت وهو مجرد فرض، فإن نقل الولاء من الوطـــن إلى هذه الجماعة يقتضي وقتا ويتطلب تمهيدا أو يستلزم عملا، أما التضحية بـــاليقين فـــي ســـبيل المشكوك فيه وتهديم الكائن تبعا للمجهول فهو عمل ينطوي على الحماقة والمخاطرة.

د- أن الإسلام السياسي إنما يقضي على وحدة الأمة بإشاعته لأفكـــار مـــن قبيـــل لا ولايـــة لمسيحي على مسلم وغموض ما إذا كان في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية هل سيعامل الأقبـــاط كمواطنين لهم كل حقوق المواطنة وفاءا للإرث الحضاري للأمة المصرية وكذلك للمبادئ العامـــة للإسلام أم أنه سيعاملون كأهل ذمة أو ككفار؟.

هـــ إنه بالرغم من أن الجماعات الإسلامية عموما لا يزيد عدد أعضائها في مصر بحال عن خمسة آلاف وان المتعاطفين معهم لا يزيدون عن ضعف هذا الرقم فإن خطورتها الحقيقية تكمـــن في اختلال الجهاز القيمي لدى أفراد التنظيم بحيث لا يترتب الخـــروج علـــى المقـــاييس العامـــة للشرعية وهى الدستور أو القانون أي قدر لديهم بالإحساس بالخطأ أو الإحساس بالذنب ولا كذلـــك الخروج على مبادئ حقوق الإنسان والأمثلة على ذلك كثيرة: فمثلا تنـــص المـــادة الثالثـــة مـــن الإعلان لحقوق الإنسان أن لكل الفرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه. ومن الواضـــح أن سلوكيات الجماعة الإسلامية المتمثلة في محاولة اغتيال المعارضين لـــهم فـــي الـــرأي أو حتـــى المختلفين معهم أو حتى المسالمين من غير أصحاب الرأي لمجرد أنهم يعملون في أنظمة ترفضها الجماعات وتتهمها بالكفر والجاهلية يعارض هذه المادة لحقوق الإنسان[٨٢] .

و- ان أي استقراء لمدى حضور أو انعكاس الديمقراطية كنظرية أو كنـــهج فـــي الأعمـــال الإسلامية الفكرية يكشف أن الديمقراطية وإن كان لها حضور في الحقل الفكري الإسلامي إلا أنـــه حضور محدود وعرضي متأثر بظروف الزمان والمكان. كما يكشف عن إشـــكالية فـــي الفكـــر الإسلامي الحديث في منهجيته لمعالجة القضايا الفكرية المستحدثة وهى منهجية أقرب للدفاع عـــن الذات وبطريقة إجرائية ظرفية تدور حول إبراز عناصر التشابه والتماثل أو التقارب بين المبـــادئ الإسلامية وتلك التي قامت عليها الحضارة الغربية دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة صياغة النظريات الإسلامية بعيدا عن الانفعال وإبراز المظلومية والدفاع عن الذات وهذا ما يمكن لمســـه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي الحديث للمسألة الديمقراطية حيث لم تقدم اجتهادا حقيقيا مبتكـــوا يعالج إشكالية مع هذا العصر الحديث المتغير. وأن الذي تسمعه منهم أن الإســـلام ليـــس ضـــد الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية وهذا تعريف بالسلب والمطلوب من الاجتهاد الإســـلامي أن يقول: يقرر الإسلام كذا وكذا ثم نقيس الواقع على الثابت والمؤكد فإن ماثله أو اقترب منه كان أو صار جزءا من الإسلام. وإلا تبقى تلك القضية أو المسألة مفهوما أجنبيا ونبحث بعد ذلـــك عـــن صيغة غير دينية تجعله جزءا من الواقع الراهن لمجتمعاتنا وحسب اســـمه الشـــائع والمتعـــارف عليه[٨٣].

ز- أن لا فرق بين جناح متطرف وآخر معتدل. فالمعتدلين إنما يستخدمون راية الاعتدال كنوع من التقية والموقف المزدوج الذي يسعى إلى كسب المواقع والأنصار بالدعوة ومماألة السلطان في الظاهر والاستعداد في السر للسيطرة على السلطة بالعنف المسلح. وإلا كيف يمكن تفسير وجود التنظيم المسلح للإخوان في بداية نشأتهم مع أنهم كانوا لا يريدون السلطة وإنما إصلاح المجتمع على أسس التربية والقدوة الحسنة. وكيف نفهم قول علي بلحاج أن الديمقراطية كفر بالرغم من إظهاره التأييد لها بدخول الانتخابات الشرعية في الجزائر، ومباركة الإرهاب والتطرف وتعذيره من قبل راشد الغنوشي عند سؤاله عن رأيه في قمع الحكومة المصرية للمتطرفين(٨٤).

ح- أنه ليس ثمة وجود لأي ضمان للحفاظ على الديمقراطية في أي بلد عربي في حالة وصول حركة إسلامية إلى الحكم. ونذكر في هذا المقام إجابة فهمي هويدي عن ذلك "أنه شخصيا لا يضمن هذا على الإطلاق، وأنه لا يمكن ضمان الحريات لأن نظاما معينا سوف يأتي لأن الديمقراطية ليست فقط مؤسسة وإنما قيم وتربية"(٨٥). وكان المعتقد أن أي نظام لن يستحق مبدئيا إطلاق صفة إسلامي عليه قبل أن يضمن احترام الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية. لكن هذا مجرد ظن فقط فقد أطلقت صفة إسلامي على نظم كثيرة اتسمت بالقمع وانتهاك حقوق الإنسان وتلك هي الحلقة المفرغة في تفكير الإسلاميين: العودة إلى بداية البداية والوقوف عند الأسئلة فقط وعدم تقديم الإجابات الناجحة والمعقولة واقعيا.

الخاتمة

استنادا إلى ما سبق يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

١) بالرغم من الاهتمام الكبير بالمسألة الديمقراطية على كل المستويات السياسية والفكرية في العالم العربي والذي يأتي كاستجابة لتطورات عالمية وداخلية في آن واحد. فإن الواقع السياسي العربي يعيش أزمة عميقة تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان حيث أن ثمة أسباب وعوامل متعددة ومعقدة إلى أبعد حد تقف وراء هذه الأزمة ولا تدفع للتفاؤل بالخروج منها في المدى القريب. ولعل أوضح تلك العوامل ما يتصل بالاغتيال المفجع للديمقراطية من قبل الفئات الحاكمة في البلاد العربية وإن كان أكثرها عمقا ما يتصل بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والفكرية وأيضا قوى المعارضة العربية بجميع تياراتها السياسية. ومن ثم فإن القول بأن الديمقراطية إنما صارت على مرمى حجر من المنطقة العربية فإن هذا حكم يعوزه الكثير من الصواب وتنقصه الكثير من الدقة وأن القاعدة حتى الآن أن الواقع السياسي العربي إنما هو في الجوهر واقع لا ديمقراطي، وإن كان ثمة جيشان عميق في الأعماق العربية نحو الديمقراطية خاصة بعد سقوط الكثير من الأوهام والأساطير السياسية عن التنمية والحزب الواحد ويترسخ الوعي يوما بعد يوم بضرورة الديمقراطية وعدم تأجيلها لأي سبب من الأسباب وضرورة أن تصدر السياسة والسلطة عن الأغلبية الشعبية المعبر عنها من خلال الاقتراع العام حيث أن ذلك هو السبيل الوحيد أو أحد السبل الرئيسية للخروج من الأزمة العربية الراهنة.

٢) أن الديمقراطية الليبرالية تبقى وبالرغم من كل التحفظات وبعيدا كذلك عن التأثر بدعاوى فوكوياما عن أنها تمثل نهاية التاريخ، ومع كل التقدير لإيجابيات وجدارات النماذج الديمقراطية الأخرى كالديمقراطية الشعبية والديمقراطية المباشرة، والإيمان كذلك بحق جميع الشعوب في إبداع أشكالها التنظيمية لحل مشاكل الحكم والسلطة. فإن النموذج الليبرالي وبغض النظر عن نشأته التاريخية في الغرب وارتباطه كذلك بالمشروع الرأسمالي في بدايته، فإنه وبما ينطوي عليه من قيم ومبادئ وممارسات وترتيبات مؤسسية يظل هو الحصن المنيع والمرفأ الآمن الذي تأوى إليه وتستقر فيه الحقوق والحريات الأساسية للمواطن السياسية منها والمدنية على حد تعبير سعيد زيداني، وانه نموذج جدير خاصة بعد ما لحقه من تطورات معاصرة لا أقول بنقله أو استنساخه أو استنباته على نحو قسري في البيئة العربية وإنما تطويعه وتعديله بما يلائم هذه البيئة بخصوصيتها الحضارية الفريدة وحتى يمكن الاستفادة بإنجازاته الهائلة على صعيد حقوق الإنسان.

٣) أنه لا يمكن التعويل على الغرب الرأسمالي ممثلا في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية في ممارسة أي ضغوط مؤثرة على الأنظمة العربية الحاكمة نحو الأخذ بالديمقراطية الحقيقية أو ببعض عناصرها بالرغم من رفعه لشعار الديمقراطية والتلويح بالمرجعية الديمقراطية والحقوق الإنسانية إذ أن ذلك في الحقيقة إنما يستهدف تأكيد تفوقه الأخلاقي والسياسي تسويغ قيادته للعالم بغير رغبة حقيقية في تعميمه في الكثير من مناطق العالم وبالذات بلادنا. حيث أن ذلك يقف موقف التضاد مع مصالحه آلهائلة في المنطقة وكذلك ضمان أمن وبقاء إسرائيل. وكل ما يمكن للغرب أن يحدثه هو إجراء بعض التعديلات الشكلية في طبيعة نظم الحكم العربية من أجل تحسين مظهرها الاستبدادي وخلع عليها ما أمكن المظهر الديمقراطي البراق من أجل إطالة عمرها إذ في ذلك الضمان القوي لاستمرار استنزافه للخيرات العربية أطول فترة ممكنة.

٤) أن الأنظمة العربية الحاكمة وبالذات الآخذة بنظام التعددية السياسية المقيدة لا تبدو الديمقراطية بالنسبة لها كاختيار أصيل ونهائي حيث أن القوى الاجتماعية التي تقف وراءها أشد غباء وانتهازية وأكثر ضعفا بسبب تبعيتها الذليلة للمشروع الرأسمالي العالمي ونهمها الجشع للثروات بغير تحمل لمسئوليات الثروة اجتماعيا. ومن ثم فإن ديمقراطيتها أي تلك الأنظمة إنما هى ديمقراطية مجزأة تناسب مصالحها. وبالرغم أنه يصعب تماما التنبؤ بمستقبل ومسار هذا النزوع الديمقراطي لدى تلك الأنظمة إلا أن الملاحظ أنها حتى اليوم لا ترغب في تداول السلطة مع قوى المعارضة. ومن ثم فإن الواضح أن الطريق إلى الديمقراطية أيضا لن يمر كذلك عبر هذه الأنظمة. وإنما بمقدار ما تمارسه الجماعة الشعبية والقوى صاحبة المصلحة في الديمقراطية من ضغوط على تلك الأنظمة والنهج الذي ستتعامل به هذه الأخيرة مع تلك الضغوط، إما بمزيد من العنف الذي يدفعها عاجلا أو آجلا إلى الإفلاس الكامل ويقضي عليها في نهاية الأمر أو التسليم بمقتضيات التطور حتى ولو كان في ذلك زوالها وإن كان ذلك سوف يكون صالح شعوبها ومجتمعاتها.

٥) يضاعف من أزمة الديمقراطية العربية في الوقت الراهن أن قوى المعارضة السياسية وبالذات التقدمية منها تعيش أزمة عميقة تجاه الشارع السياسي العربي ونتيجة لذلك يحتل التيار الإسلامي السياسي معظم الساحة السياسية مستهدفا السلطة في أكثر من بلد عربي

وبالرغم من قيام الحركة الإسلامية المعارضة بإبداء قدر من الانفتاح على الفكرة الديمقراطية وآلياتها التنظيمية منذ بداية الثمانينات إما كرد فعل دفاعي تجاه الهجوم الغربي على الحركة الإسلامية واتهامها باللا ديمقراطية أو الاستفادة من الديمقراطية كنظام يسمح بحرية العمل الحزبي والتنظيم الجماهيري والمنافسة السياسية للوصول إلى الحكم أو لقناعة حقيقية بإجراء تجديد لأطروحاتهم السياسية والفكرية مواكبة لروح العصر. وسواء كان السبب هو هذا أو ذاك أو تلك الأسباب مجتمعة فإن الشكوك والريب لا تزال تحيط بالإسلاميين في موقفهم الحقيقي من الديمقراطية وهل هو موقف تكتيكي أم أنه خيار حقيقي حيث أن ثمة شواهد وأدلة تؤكد على أن الموقف التكتيكي هو الأقرب للمنطق. وعلى كل حال فإن ثمة مسئولية ضخمة تقع على كاهل أصحاب هذا التيار إذ ما أرادوا بالفعل تحقيق خلاص حقيقي للمجتمعات العربية والإسلامية إن لم يكن في أخذ موقف عملي أو نظري واضح ومحدد وثابت تجاه الديمقراطية أو بلورة الشورى كنظرية سياسية واضحة المعالم وذات آليات تطبيقية إذا ما ظلت الشورى القناعة الأساسية بالنسبة لهم لحل مشكلة الحكم في البلاد العربية. .....

أخيرا

٦) أن الجماهير العربية تظل صاحبة المصلحة الأولى والأخيرة في الديمقراطية إلا أن ثمة عوالم عديدة تلجم هذه الجماهير ولا تزال تمنعها من القيام بثوراتها الشعبية أسوة بما تم في دول أوربا الشرقية وإعادة صياغة الخريطة السياسية العربية بما يتناسب مع المصالح الأوسع لهذه الجماهير ويأتي على رأس هذه العوامل وأخطرها ذلك التغييب الكامل لهذه الجماهير عن المشاركة في صنع القرار السياسي طوال ما يزيد عن نصف قرن سواء بالتنكيل المباشر أو بإغراقها بالأوهام والضلالات السياسية وإرشائها ببعض المكاسب الاجتماعية والسياسية التافهة وذلك لافتقاد هذه الجماهير للقيادة الواعية من النخب السياسية الأمينة والمخلصة. والوضع يرشح لأزمة ثورية تشمل الحاكمين والمحكومين والأمل معقود بعد انقشاع الأوهام لدى هذه الجماهير في انخراطها عاجلا أو آجلا في نضالات سياسية تعبد الطريق نحو الخيار الديمقراطي كخيار نهائي وحاسم من أجل غد عربي عظيم ومشرق

مراجع البحث

١- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي- دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٣٥.
٢- خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي [في التجارب الديمقراطية في الوطن العربي]، دار الحداثة، بيروت، ص١٥: ص٢٥.
٣- علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، العدد ١٦٨، السنة الخامسة عشر، فبراير ١٩٩٣، ص٢٣.
٤- الصديق محمد الشيباني، أزمة الديمقراطية الغربية المعاصرة، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ص٢٦٣.
٥- سعيد زيداني، الديمقراطية الليبرالية ومفهوم الدولة المحايدة، المستقبل العربي، العدد ١٧٩، السنة السادسة عشر، يناير ١٩٩٤، ص٢١: ص٢٢.
٦- سعيد زيداني الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي، في "حول الخيار الديمقراطي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص١٧٤: ص١٧٥.
٧- إسماعيل صبري عبد الله، المقومات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي، في "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي" هلال وآخرون، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٤ ص١١٠.
٨- خالد الناصر، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، في "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، هلال وآخرون.
٩- علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المستقبل العربي، العدد ١٦٨ السنة الخامسة عشر، فبراير ١٩٩٣ ص٢٤: ص٢٧.
١٠- علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، المستقبل العربي، العدد ١٧٣، السنة السادسة، عشر يوليو ١٩٩٣ ص٥١:ص٦٢.
١١- وحيد عبد المجيد تعقيب على ما كتبه محمد عمارة عن الإسلام والليبرالية، الحياة الدولية ١٩٩٣/١/٢٦.
١٢- على خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، قراءة أولية، فبراير ١٩٩٣ مرجع سابق ص٣٧:٣٩.
١٣- وحيد عبد المجيد ، التعقيب السابق، الحياة الدولية ١٩٩٣/١/٢٦.
١٤- سمير أمين، مرجع سابق، ص١٤٣.
١٥- محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، ١٩٦٦ ص٢٨٣.
١٦- علي خليفة الكواري، قراءة أولية في خصائص الديمقراطية، مرجع سابق ص٣٦.
١٧- أحمد كمال أبو المجد، الديمقراطية نظرة عصرية جديدة، مجلة العربي، العدد ٣٠٦، مايو ١٩٨٤ ص١٦:ص٢٣.
١٨- محمد علي محمد، مرجع سابق ص٢٨٢.
١٩- فهمي هويدي، فك الاشتباك بين الإسلام والديمقراطية، الأهرام القاهرية ١٩٩٢/٧/٢١.
٢٠- محمد فريد حجاب، أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث، المستقبل العربي العدد ١٦٤ السنة الخامسة عشر، أكتوبر ١٩٩٢ ص٧١:ص٧٢.
٢١- أسامة الغزالي حرب، الديمقراطية والإرهاب، الأهرام القاهرية ٢٣/٤/ ١٩٩٣.
٢٢- محمد عصفور، ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصيرية، المستقبل العربي العدد ٥٥، سبتمبر ١٩٨٣ ص٨.
٢٣- علي الدين هلال، الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر (هلال وآخرون) مرجع سابق ص٨.
٢٤- وحيد عبد المجيد، مستقبل الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، اتحاد المحامين العرب، القاهرة ص١٧:ص١٨.
٢٥- أحمد يوسف أحمد وآخرون، حال الأمة العربية، المستقبل العربي العدد ٢٠٧، السنة التاسعة عشر مايو ١٩٩٦ ص٤٤:ص٤٥.
٢٦- محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي مجلة الوحدة العدد ٩١ السنة الثانية إبريل ١٩٩٢ ص١٦:ص١٧ وانظر كذلك محمد فائق حالة الديمقراطية في الوطن العربي (في آفاق الديمقراطية في الوطن العربي في دور التغيرات الدولية، المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩١ ص٧٢:ص٧٥.
٢٧- خالد الناصر، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق٣٢
٢٨- محمد فريد حجاب،أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث، المستقبل العربي، مرجع سابق ص٨٠.
٢٩- محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي: الأبعاد والآفاق، مجلة الوحدة، مرجع سابق ص١٨.
٣٠- جلال عبد الله معوض، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي (هلال وآخرون) مرجع سابق ص٧٣.

٣١- خالد الناصر، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (هلال وآخرون) مرجع سابق ص٤٩.
٣٢- محمد نور فرحات، التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات، مجلة الوحدة، السنة الثانية، العدد ٩١، إبريل ١٩٩٢ ص١٤.
٣٣- محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني، المستقبل العربي، العدد ١٦٧، السنة الخامسة عشر يناير ١٩٩٣.
٣٤- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص٩٨.
٣٥- وحيد عبد المجيد، الأحزاب المصرية من الداخل، دار المحروسة، القاهرة ص٢٥٤:ص٢٥٦.
٣٦- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص١٠٣.
٣٧- حسن حنفي، الجذور التاريخية لأزمة الحرية الديمقراطية في وجداننا المعاصر. في (هلال وآخرون) مرجع سابق ص٨٠.
٣٨- علي أحمد سعيد (أدونيس)، العقل المعتقل، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١) ص١٠٣.
٣٩- غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص١٠٣.
٤٠- كلمة الوحدة، أزمة الواقع وأزمة الفكر، الوحدة، العدد ٤٦/٤٧، السنة الرابعة، يوليو/ أغسطس، ١٩٨٨، ص٥.
٤١- كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية، العدد ٨٠، السنة الثانية، اكتوبر ١٩٨٥، ص٦٦: ص٧٢.
٤٢- محمد فريد حجاب، مرجع سابق ص٧٢.
٤٣- كمال المنوفي، مرجع سابق ص٧٢.
٤٤- خالد الناصر، مرجع سابق ص٥٠.
٤٥- محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي، مجلة الوحدة، مرجع سابق ص١٨.
٤٦- كمال المنوفي، العائلة والسياسة في الوطن العربي، الفكر الاستراتيجي العربي، العددان ٨،٩ يوليو، أكتوبر، ١٩٨٣،ص ١٨٩:ص١٩٠.
٤٧- جلال عبد الله معوض، مرجع سابق ص٧٢.
٤٨- حمدي عبد الرحمن، ظاهرة التحول الديمقراطي في أفريقيا، السياسة الدولية، العدد ١٣، السنة التاسعة والعشرون، يوليو ١٩٩٣، ص١٤.
٤٩- ناصيف يوسف حتي، التحولات في النظام الدولي والمناخ الفكري الجديد وانعكاسه على النظام التعليمي العربي،المستقبل العربي، العدد ٦٥، السنة الخامسة عشرة، نوفمبر ١٩٩٢، ص٤٣.
٥٠- ثناء فؤاد عبد الله، إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية، المستقبل العربي، العدد ١٦٧، السنة الخامسة عشرة، يناير ١٩٩٣، ص٥٦.
٥١- برهان غليون، حرب الخليج والمواجهة الاستراتيجية في المنطقة العربية، المستقبل العربي، العدد ١٤٨، السنة الرابعة عشرة، ص١٥.
٥٢- شريف دلاور، الليبرالية في الميزان، الأهرام القاهرية، ٩٣/٦/١٦.
٥٣- ناصيف يوسف حتي، مرجع سابق ص٤٣.
٥٤- كمال المنوفي، الاستقطاب المجتمعي العربي وتأثير أنظمة القيم على اختلافها، الحياة الدولية، ٩٣/٥/٢٥.
٥٥- خورشيد دلي، نحن والليبرالية،الحياة الدولية، ٩٣/٦/١٦.
٥٦- شريف دلاور، مرجع سابق.
٥٧- كمال المنوفي، الاستقطاب المجتمعي العربي، مرجع سابق.
٥٨- سمير أمين، الدولة والاقتصاد والسياسة، المستقبل العربي، العدد ١٦٤ السنة الخامسة عشرة، أكتوبر ١٩٩٢، ص٨:ص٩، أنظر كذلك سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ص١١٨:ص١١٩.
٥٩- أمير اسكندر، هل يمكن قيام ليبرالية حقيقية، مجلة المنار، العدد ٦٠، السنة الخامسة، ديسمبر ١٩٨٩، ص١٠:ص١١.
٦٠- محمد الأطرش، تطور النظام الدولي، المستقبل العربي، العدد ١٧١ السنة السادسة عشرة، مايو ١٩٩٣، ص٥٢.
٦١- وحيد عبد المجيد، عملية الانتقال إلى التعددية السياسية في الجزائر، مجلة المنار، العدد ٥٣، السنة الخامسة، مايو ١٩٨٩، ص٢٦:ص٢٧.
٦٢- أحمد ثابت، التعددية السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠، ص٢٨:ص٢٩.
٦٣- جلال عبد الله معوض، مرجع سابق ص٦٤.
٦٤- وحيد عبد المجيد، عملية الانتقال إلى التعددية السياسية في الجزائر، مرجع سابق، ص٢٨.

٦٥- برهان غليون، الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو في "حول الخيار الديمقراطـــي"، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص١١٣.
٦٦- زكي أحمد، الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، المستقبل العربي، العدد ١٦٤ الســنة الخامسة عشرة، اكتوبر ١٩٩٢، ص١٢: ص١٣.
٦٧- محمد المبارك، الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر، بيروت ١٩٧٠، ص٨٢.
٦٨- هالة مصطفى، الإسلام السياسي من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراســات السياســية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٢، ص٧٠:ص٧٢.
٦٩- الإنسان "فرنسا" العدد ١ السنة ١ ابريل ١٩٩٠.
٧٠- الشعب "مصر" ١٩٩٠/٧/١٧.
٧١- فهمي هويدي، التكفير السياسي، الأهرام القاهرية، ١٩٩/٣/٢.
٧٢- محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٦٤.
٧٣- فهمي هويدي، "ندوة"، التيارات الإسلامية والديمقراطية، المستقبل العربي، العدد ١٧٠ الســنة السادســة عشرة، أبريل ١٩٩٣، ص١٠٨:ص١٠٩.
٧٤- عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفــة، الكويــت ١٩٨٠، ص٣٧.
٧٥- العالم "لندن"، العدد ٣٨٠، السنة الثامنة، مايو ١٩٩١.
٧٦- محمد حسني الأمين، الديمقراطية رؤية إسلامية، العالم "لندن"، العدد ٤١٧، السنة التاسعة، فبراير ١٩٩١.
٧٧- العالم "لندن"، العدد ٣٨٠، السنة الثامنة، مايو ١٩٩١.
٧٨- خليل علي حيدر، مستقبل الحركة الدينية، المركز الوطني للمعلومـــات والأبحــاث، الكويــت، ١٩٨٥، ص٩١.
٧٩- فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفكر للدراســات، القــاهرة ١٩٨٦، ص٦: ص٩.
٨٠- محمد سعيد العشماوي، هل الديمقراطية كفر، الأهرام القاهرية، ١٩٩٣/٣/٧.
٨١- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٩، وأنظر أيضا محمــد سعيد العشماوي، المجتمع المدني، الأهرام القاهرية ١٩٩٢/١١/٤.
٨٢- فرج فودة، الجماعات الإسلامية وحقوق الإنسان في مصر، دار المســتقبل العربــي، القــاهرة، ١٩٩٠، ص٢٠٥: ص٢٢١.
٨٣- زكي أحمد، مرجع سابق، ص١١٣.
٨٤- محمود أمين العالم، الإسلام السياسي والسلطة، الأهرام القاهرية، ١٩٩٣/١٢/٩، وأنظر أيضــا محمــود أمين العالم "حتى لا يصبح التكفير غطاء للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة" مجلة القاهرة، العــدد، يونيــو ١٩٩٣، ص١٦:١٥.
٨٥- حيدر إبراهيم علـــي: الإســلاميون والليبراليــة مصريــا وعربيــا، الحيــاة اللندنيــة، ١٩٩٣/٥/٢٢.

السياسة الخارجية وحقوق الإنسان في التسعينات

مارجو بيكن*

يتناول هذا البحث بعض جوانب حقوق الإنسان والسياسات الخارجية للدول الغربية منذ نهاية الحرب الباردة، مع التركيز على سياسات الدول العظمى بالذات. والهدف الأساسي من ورقة البحث هو إبراز الفشل في الوصول لحلول للمعضلات والإشكاليات، رغم ازدياد تعقيداتها- إذا مافترضنا مصداقية وفاعلية سياسات الغرب تجاه حقوق الإنسان. كما تقوم ورقة البحث، بإلقاء الضوء على هذه الأسئلة، سؤالا حول ماهية الدور الذي يمكن أن يلعبه المجلس الدولي لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان والسياسية الخارجية في التسعينات:

١. تطرح هذه الورقة رؤية عامة للجوانب المختلفة لقضية حقوق الإنسان والسياسات المرتبطة بها في عقد التسعينات، مشيرة إلى الإشكاليات المتعلقة بها، ولا تعد هذه الورقة نتاج بحث عميق ودراسة مستفيضة في حد ذاتها، وإن كانت تهدف إلى جذب الانتباه إلى المواضيع المطروحة لحث المختصين والمهتمين على البحث بشكل أكثر استفاضة، ووضعها محل المناقشة في اجتماع القاهرة الذي يتناول دور المجلس الدولي في تفعيل شعارات اليوم وتحويلها إلى سياسات وممارسات على أرض الواقع. ورغم تركيز البحث على الدول الغربية، إلا أن العديد مما يتناوله ينطبق على دول أخرى، تشمل نفس الأعباء من الواجبات التي تتحملها كل الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، لتدعيم الرقابة على حقوق الإنسان والاحترام الدولي لها.

* محاضرة بمركز الدراسات الدولية بجامعة لندن، وعضو المجلس الدولي لسياسة حقوق الإنسان

٢. لقد وقعت كل الدول الغربية تقريبا وصدقت على المعاهدتين الأساسيتين لحقوق الإنسان[١]، وهما اتفاقية جنيف، واتفاقية اللاجئين وبروتوكول ١٩٦٧ الخاص بها. كما أن تلك الدول تتميز بعضويتها في الاتفاقيات التي تعالج موضوعات وقضايا بعينها، مثل الاتفاقية الدولية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة واتفاقية حقوق الطفل. وهذه الاتفاقات، شأنها شأن ميثاق الأمم المتحدة نفسه، تفرض مسئولية قانونية عليهم لتضمن احترامها وتطبيقها في تلك الدول والعمل على نشرها بالخارج. إن هناك اختلافات واضحة بين دوافع ومناهج الدول الغربية وبعضها البعض، فعلى سبيل المثال تختلف الدول الشمالية ككندا وهولندا عن بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، التي تزعمت صناعة السياسة في أعوام التسعينات. ولا يلغي هذا وجود العديد من التماثلات في مناهج تلك الدول، وأن البدائل المطروحة على الاجندة الدولية لم تظهر بعد وللثقل السياسي الكبير الذي تحظى به الدول الغربية، فهى تلعب دورا فعالا في تشكيل سياسات المنظمات الدولية الكبرى، كالأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي. إن دورهم المتعاظم شأنا يشكل تهديدا لقدرة المنظمات غير الحكومية التي لا تحظى بنفس الموارد وربما كان اعتمادها أساسا على تلك الدول في التمويل. ويزداد التحدي صعوبة في وجه المنظمات العربية حيث يجب عليها أن تتأكد من أن الأعمال التي تطالب بها والتي تقوم بها محل مسئولة وذات فاعلية.

٣. إن فترة الحرب الباردة، عندما كانت المواجهة الأيديولوجية بخصوص حقوق الإنسان على أشدها، قد منعت توحيد الجهود في منظومة دولية للدفاع عن حقوق الإنسان ونشر ثقافتها، وضيقت كافة السبل لفهم وتفهم مبادئ حقوق الإنسان. وفي نفس الوقت، فقد حاول كل من الشرق والغرب توكيد شرعيته عن طريق تكريس مفهومه هو لحقوق الإنسان، بينما احتفظت بعض الدول الغربية بنفسها بعيدا عن هذا الفخ-فخ الحرب الباردة. وبالنسبة لهذه الدول، اتخذت قضية حقوق الإنسان أهمية ووضعا على أجندتها السياسية بفضل جهود المنظمات غير الحكومية، حيث تكونت منظومة دولية للمراقبة على حقوق الإنسان واتخاذ إجراءات خاصة بالدول الخارجة عن القانون الدولي لحقوق الإنسان، وإن كانت غير شديدة الفاعلية. وعند نهاية الحرب الباردة تصاعدت الآمال في ظهور تهاون دولي يحل محل الصدام ويبين على الأسس التي كانت قد كونت بالفعل. فقد كانت نهاية العالم ثنائي القطبية فرصة لإعادة التفكير والتشاور واسع النطاق من أجل تشكيل سياسات شاملة لدفع عجلة حقوق الإنسان للأمام بشكل كلي ولكن هذا ما لم يحدث ولم تتغير الاتجاهات الأساسية في سياسات الدول الغربية.

٤. لقد ظلت قضية حقوق الإنسان موضع شد وجذب وصراع في العلاقات الدولية، واستمر الشك في دوافع الدول الغربية وراء سياساتها. فمعظم الدولي، ومنها الغربية، لا تحبذ - بالطبع- وجود آلية دولية للمراقبة على ممارساتها الداخلية تجاه رعاياها. وبعض الدول تستخدم العنف. ولكن الدول الغربية قد استحوذت على موقع الريادة في قضايا حقوق الإنسان

مما يوجب عليها أن تحمل مسئولة صنع السياسات التي تتماشى مع المعايير الدولية التي قبلتها تلك الدول والدول الأخرى.

٥. إن حماية حقوق الإنسان ونشر مبادئها من الأهداف المعلنة لسياسات الدول الغربية في عقد التسعينات متماشية مع برامج لتدعم التحول الديمقراطي وسيادة القانون. لا تحتل قضية حقوق الإنسان مكانا هاما في اجندة السياسة الدولية إذا ما قورنت بقضايا سياسية أخرى مثل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مما يدعوا إلى جذب الانتباه لها بما يليق بها. إن المصالح الشخصية، كما يراها البعض من منظور ضيق بشكل عام، احتلت موضع الأمر في تحديد خطوط السياسة الدولية. فعند صدام المصالح، يتم تجاهل كل المعايير الأخلاقية وواجبات حقوق الإنسان حتى إذا كانت في الواقع تخدم المصالح الشخصية على المدى الطويل، وبالتالي، تميزت السياسات المتبعة بالتضارب وغياب النسق الواحد مما جعلها عرضة للاتهام بالكيل بمكيالين واستخدام حقوق الإنسان في أغراض تخص الاجندة السياسية والاقتصادية فقط لاغير.

٦. إن الموقف المتأزم الذي أشعلته قضية حقوق الإنسان يفسر بقاء المنظمات الدولية المسئولة عن الرقابة على حقوق الإنسان وتدعيم حركة نشر الوعي بها في وضعها الضعيف هذا خاصة في السنوات الثماني السابقة حيث قلت موارد التمويل. كما يعود هذا جزئيا إلى الأزمة المالية التي تعاني منها المنظمات الدولية والتي تتحمل الولايات المتحدة جزءا كبيرا منها. ومن ناحية أخرى، تتجاوز موارد التمويل لعمليات حفظ السلام العسكرية وعمليات الإغاثة الإنسانية والمراقبة على الانتخابات رغم عدم كفايتها من وجهة نظر العديد من المهتمين، تلك المرصودة لتمويل منظمات حقوق الإنسان أو الجزء الخاص بحقوق الإنسان في تلك العمليات. وهكذا يتم الإنفاق السخي على الأزمات بدلا من الإنفاق على منعها من البداية، وهو الدور الذي كان لمنظمات وكالات حقوق الإنسان أن تلعبه. فظلت المنظمات مثل مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان UncHr ولجنة الأمريكتين لحقوق الإنسان (inter-American commission on human rights) واللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان African commission on human rights تلعب دورا محدودا. إن اللجان الدائمة المنبثقة عن معاهدات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، والتي تعتبر عماد عملية بناء المؤسسة لحماية احترام حقوق الإنسان، تعاني من نضوب الموارد فقد كان منصب رئيس اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة التي أسستها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٣ يحصل على ميزانية قدرها مليون ونصف المليون دولارا كل عامين. وتعرضت محاكم مجرمي الحرب التي عقدت لمحاكمة مجرمي الحرب في جمهوريات يوغوسلافيا ورواندا إلى أزمة متتالية كبيرة. كما لم تحصل على الدعم السياسي الذي كانت في أمس الحاجة إليه لتحقيق أهدافها. والحق أن الضعف المتنامي في المنظمات الدولية لحقوق الإنسان لا يعود فقط إلى نضوب الموارد المالية، فمضاعفة الميزانية لها أو حتى جعلها ثلاثة أمثال ما هي عليه لن يحسن من أدائها. إن المشكلة الأساسية هي غياب العزيمة السياسية وراء دعم تلك المنظمات.

٧. في ظل النداءات التي ظهرت في التسعينات والمطالبة بخلق آليات لمنع الصدامات وحل الصراعات وخلق نظام للتنبؤ والتحذير ضد الصدامات قبل وقوعها، يبدوا الوهن والضعف

في منظمات حقوق الإنسان مخيبا للآمال. وبنظرة سريعة إلى السنوات التي سبقت الانفجار في يوغوسلافيا ورواندا والصومال وهايتي يتضح أن على المجتمع الدولي أن يبادر بالتدخل عندما تقوم إحدى الحكومات بسوء استخدام سلطتها والتعدي على حقوق الإنسان. فرغم التحذيرات والنداءات المتكررة لمنظمات حقوق الإنسان التي جمع الكثير من المعلومات عن ماكان يحدث، إلا أن أحدا لم يحرك ساكنا حتى وقوع الأزمة، وهكذا تفاقمت الأزمات وأودت بتلك البلاد إلى الحرب. وربما كان من الممكن منع المأساة التي وقعت لو أن المجتمع الدولي تدخل في وقت مبكر، وبدلا من ذلك تتجاهل الدول العظمى سوء الحكم وعمليات القمع في الخراج حتى تجربها الأحداث على التدخل فيما بعد. وما يحدث في زائير هو خير وأحدث مثال على ذلك.

٨. إن العديد من العوامل قد أسهمت في تصعيد التوتر بخصوص قضايا حقوق الإنسان في التسعينات، فقد استمر الصدام بين مفهوم احترام السيادة وتكوين آلية دولية فعالة لحماية حقوق الإنسان، ومع نهاية الحرب الباردة، ازدادت قدرات الدول العظمى على التدخل عسكريا، كما حدث في حرب الخليج الثانية لتحرير الكويت. فقد كانت حماية حقوق الإنسان من ضمن المبررات المعلنة للعمليات العسكرية، مما يطرح سؤالا عن مدى شرعية التدخل العسكري على هذا الأساس. وبدأ اهتمام العديد من الحكومات والمنظمات غير الحكومية يتصاعد بخصوص احتمالية استخدام قضية حقوق الإنسان كمبرر للتدخل العسكري المباشر، والذي قد يخدم مصالح الدول المتدخلة بأكثر من ما يخدم السكان الضحايا التي تتم العمليات العسكرية تحت شعار حمايتهم. وهكذا نادت المنظمات غير الحكومية بتحديد معايير دولية لاستخدام القوة العسكرية لتحقيق أهداف تخص قضية حقوق الإنسان، ولكن دون جدوى. فتحديد تلك المعايير بحيث يوافق عليها الجميع ولا تكون عرضة لسوء الاستخدام سوف يكون في غاية الصعوبة ولكن هذا أصبح ممكنا في بعض الأحوال كما هو الحال في نزع السلاح حيث تقوم المصالح المشتركة بين الدول على إقناعهم بالتخلي عن انعدام الثقة[٢].

٩. هناك عامل آخر شارك في خلق هذا التوتر، ألا وهو السياسة الرقابية التي بزغت في التسعينات، حيث تضع المكاسب المادية والأرباح أولا ثم توضع حقوق الإنسان في المرتبة الثانية. فقد ربطت معظم الدول الغربية بين كل من علاقاتها الثنائية والمتعددة من خلال الأمم المتحدة والاتحاد الأوربي والبنك الدولي والسياسات التي تدعم حقوق الإنسان، والديمقراطية والحكم العادل وسيادة القانون وطلبات الإصلاح الاقتصادي لبعض الدول. ولكن درجة الفائدة المتحققة في الواقع عن طريق هذا الأسلوب لحقوق الإنسان ليس واضحا على الإطلاق. ربما جلب هذا الأسلوب نتائج عكسية على كل من المدى القصير والطويل، فعلى سبيل المثال، تطالب برامج الإصلاح الاقتصادي التي تمولها وتدعمها مؤسسات التمويل الدولية بخفض الإنفاق الحكومي العام مما يقلل من قدرة تلك الحكومات على التماشي مع المعايير الاقتصادية لحقوق الإنسان ويخلق قلاقل اجتماعية مما يستوجب القمع أحيانا كما أن سيادة القانون قد تفيد النظام وليس العدالة في بعض الأحيان. كما أن كلمة الحكم يفهمها البعض على أنها التحكم في

الناس وليس تنظيم شئونهم. ولذا ينادي البعض بأن تكون معايير حقوق الإنسان المحددة في القانون الدولي هى أساس قياس ديمقراطية الدول من عدمها وسيادة القانون فيها من عدمه. فالانتخابات الحرة النزيهة ليست هى معيار الديمقراطية، حيث يجب أن تتخذ تلك السياسات حالة الموطن، وليس فقط المظاهر السياسية في بلده. ولكن مع الأسف لم تستطع هذه الآراء أن تجد من يأخذها مأخذ الجد في مثل هذا المناخ السياسي والمالي.

١٠. هناك عامل آخر في السياسة الخارجية للدول الغربية، وهو طريقة النظر إلى سوء استخدام السلطة على يد بعض الحكومات على انه شئ ليس هناك من هو مسئول عنه. وعادة ما يشار إلى تلك الحوادث على أنها مواقف تحتاج بعض اللين وليست جرائم يجب أن يحاكم المسئول عنها. لقد كان هذا هو الأسلوب المتبع مع الدول الصديقة أثناء الحرب الباردة، وامتد استخدامه مع كل الدول التي قبلت الإصلاح الاقتصادي والسياسي. كما أن هناك ما يقال عن العولمة وقوى التحكم من وراء الكواليس وعند اتخاذ الحديث هذا المجرى تنتفي مسئولية الحكومات عن الانتهاكات الواقعة تحت سمعها وصرها والفساد يتغلغل دون محاسب وأسباب عدم الاستقرار والتفكك في المنظومة القومية والعالمية التي لا تفهم لا يلقي إليها بال.

١١. كما أن الصراعات السياسية والصدامات الداخلية التي تتضمن الأقليات منذ ١٩٨٩ يتم الإشارة إليها على أنها صراعات عرقية، كما يقول صانعوا السياسية الغربيون ووسائل الإعلام بأسلوب سطحي لتجاهل العلاقة المعقدة بين تاريخ الصراع وعوامل تفاقمه الحالية. وهكذا تنفي تلك النظرة وجود مسئول محلى أو آخر عن ما يحدث كما تحد من القدرة على إيجاد حل للمشكلة. وقد يؤدي هذا إلى اشتراك الحكومات الأخرى والمنظمات الدولية مثل المؤسسات المالية الدولية، ووكالات التنمية في مسئولية الانتهاكات. "ماذا يمكن أن نفعل مع القبائل المتحاربة أو الصراعات والكراهية التاريخية"؟ لقد أثر هذا المفهوم على تكوين السياسات تجاه الصراع في يوجوسلافيا. كما أن هناك نزعة عالمية لتفهم الصراعات في إفريقيا من وجهة نظر إثنية أو عرقية. كما أن هناك تخاذلا واضحا وحقيقيا من جهة الحكومات الغربية تجاه تكوين آليات مراقبة دولية لحماية حقوق الأقليات. وليست هذه مشكلة جديدة بالطبع، فقد كانت المقاومة للتدخل الأجنبي، فيما يخص الأقليات عنيفة في معظم الأحيان.

١٢. إن مثل هذه المقاومة توجد في حالات الصدام المسلح بين القوى غير الدولية. فبينما تحمي ضمانات حقوق الإنسان الناس ضد الحروب وتطبق في أوقات السلم، يتم تطبيق نقاط معاهدة جنيف أو قانون الحرب كما يسميه البعض في حالات تدهور الأحوال ووصولها إلى حالة الحرب الأهلية. ففي المادة رقم ثلاثة وبروتوكولاتها، وضع المشرع ضوابط وحدودا يجب الالتزام بها في حالة الحرب الأهلية من جانب القوى المتصارعة. فهى تمي كل من ليس له يد في العمليات العسكرية كما تمنع الاعتداء على الأرواح أو سوء المعاملة أو التعذيب، فلا يجوز أن يكون المدنيون هدفا للهجوم.

١٣. هذا من الناحية النظرية.. أما في الواقع، ليس هناك منظمة أو آلية دولية واحدة للمراقبة وضمان التزام الحكومات أو الجهات الأخرى بتلك المعايير التي وضعتها الاتفاقات الدولية، ووضعها موضع التطبيق[٣]. ففي حالة الصراعات الداخلية المسلحة تفضل الدول غالبا أن

تعمل خارج القانون لتطلق يدها دون عوائق، وفي غياب الآليات الدولية، سوف يستمر الحال على ماهو عليه. فمع إعلان حالة الطوارئ يمكنهم تعليق العديد من الضمانات لحقوق الإنسان، ومع إنكار وجود حالة حرب أهلية تتهرب الدول من مسئولية تطبيق قوانين الحرب. إن الفجوة بين القانون النظري والحياة العملية لا يمكن سدها بالمزيد من القوانين، ولكن يمكن عبورها بالرغبة والعزيمة السياسية لوضع تلك القوانين موضع التنفيذ. إن فشل المجتمع الدولي، خاصة الدول الغربية، في تكوين سياسات واضحة في هذا الصدد يزيد من الخسائر البشرية. ولا يعني هذا أن وجود آية دولية لفرض احترام قوانين الحرب سوف يقوم في حد ذاته بحل المشكلة ولذا سوف يساعد في حل المشاكل التي نتحدث عنها الآن!!

١٤. وعلى كل، وكنتيجة للصراعات المدنية والحروب، يصل عدد اللاجئين في العالم إلى ١٣ مليون، كما أن هناك نحو ٢٦ مليون نسمة في حالة تدعو للاهتمام ككل. لقد أنشئت اللجنة العليا للاجئين بالأمم المتحدة (UNHCR)لإضفاء الحماية الدولية على اللاجئين والوصول لحلول جذرية للمشكلات المتعلقة بهم. ولكن معظم الدول الغنية في العالم، وهى الدول الممولة لهذه اللجنة، ترفض بشكل مستمر الاعتراف باللاجئين ولو بشكل مؤقت. كما أن المصالح في دعم اللاجئين كجزء من استراتيجية لاحتواء المد الشيوعي قد انتهت. إن السنوات الماضية قد شهدت اضمحلالا في نشاط اللجنة (UNHCR) لحماية اللاجئين بينما ازدهرت الأنشطة المتعلقة بالإغاثة والمساعدات الإنسانية. فاللجنة تشجع من يخافون المحاكمة على البقاء في بلادهم، كما أمست اللجنة تؤكد على ضرورة حماية المبعدين المحليين داخل بلادهم. كما تم الإعلان عن حماية بعض المناطق بجعلها محميات لا تمس أو مناطق آمنة لحماية اللاجئين، وإن كان المثال الذي ضربته قرية صرب نيتشه في يوجوسلافيا مثلا دراميا على قدرة المجتمع الدولي على تطبيق الوعود في الواقع المرئي.

١٥. إن رفض الاعتراف باللاجئين يمكن أن يعرقل تقدير الموقف السياسي تقديرا سليما ودرجة المعاناة التي يتعرض إليها أهل بلد معين. كما يتعارض مع حقوق هؤلاء الباحثين عن ملجأ آمن. فهناك من الوثائق ما يشير إلى عودة العديد من الهاربين من المحاكمة خوفا من بلاد مشهورة بالاعتداءات الصارخة على حقوق الإنسان مثل إيران والبوسنة وتركيا والجزائر ونيجريا وزائير. إن بعض المطالبين باللجوء السياسي يتم اعتقالهم لفترات طويلة في بلادهم وكأنهم مجرمون. لقد اعترضت الولايات المتحدة عددا من الهاربين طالبي اللجوء السياسي من هايتي في أعالي البحار، وربما حدث شئ مماثل في المستقبل مع الألبانيين الهاربين إلى إيطاليا. كما أن اللاجئين يتعرضون إلى الإقامة في مخيمات ذات أحوال لا تعد بالآمنة. لا تعارض هذه السياسات القانون الدولي لحماية اللاجئين فحسب، وإنما تثير الشكوك حول نوايا الدول الغربية وإيمانها بحقوق الإنسان بشكل عام. وفي نفس الوقت، يستمر عالم الفقراء في مجابهة مسئولية إعانة واستضافة اللاجئين القادمين من الدول المجاورة دون أي مساعدة الدول الغنية(٤).

١٦. إن السؤال الذي استمر في جذب الانتباه في فترة التسعينات هو "هل حقوق الإنسان عالمية في طبيعتها ومداها؟" إن هذا السؤال يشير بخلق دائرة واسعة من الجدل العقيم المشتت للجهود كالذي استمر طيلة الحرب الباردة. فالعديد من الدول الآسيوية قد تبنت المفاهيم القائلة بأن حقوق الإنسان هى انعكاس لثقافة الغرب وليبراليته وبالتالي فهى ليست محل تطبيق في الشرق بطبيعته وثقافته وتقاليده. وهذه هى الجدلية التي تطرحها العديد من الحكومات لأسباب تكتيكية، خاصة تلك الحكومات التي تشتهر بانتهاكات واسعة النطاق لحقوق الإنسان، والتي يعرفها المهتمون بحقوق الإنسان على أنها إشكالية الخصوصية الثقافية. ولكن هذه الجدلية قد اتخذت شكلا آخر في التسعينات لأسباب عدة. كما حظيت بالتعاطف والدعم من قبل بعض الجهات السياسية في الغرب.

١٧. لم تعد المسألة هنا رفض الحقوق العالمية للإنسان، وإنما كيفية تطبيقها في إطار شرعي يناسب الثقافة المحلية لكل بلد على حدة، ولكل مجتمع على حدة حتى المجتمع الغربي ذاته[٥]. فسياسة عالمية حقوق الإنسان تعني البناء على المبادئ الدينية والفلسفية المشتركة إن الثقافات المتعددة المصادر تتماشى مع مبادئ حقوق الإنسان. وقد بذل الكثير من الجهد للكشف عن تلك القيم المشتركة بين كل الثقافات بواسطة بعض المنظمات غير الحكومية في الدول الآسيوية فقد ساعدت الدراسات التي أجريت على بعض الديانات والفلسفات في التعرف على مفهوم حقوق الإنسان، والعدالة والمساواة وجدت في التعاليم والممارسات للأديان العالمية والمحلية. وهذا العمل عليه أن يستمر.

١٨. ولكن الأسلوب الذي وضعت به اجندة العمل لحقوق الإنسان في الغرب لم تساعد على تنمية العمل المشترك لبناء مدونة عالمية وكونية لحقوق الإنسان. فقد ظهر الغرب على أنه عدائي تجاه العالمية نسفها بتبنيه بعض الحقوق من ناحية واختلاف رد فعله على انتهاكاتها. إن السلوك السياسي للولايات المتحدة بالذات قد ساهم كثيرا في تدعيم هذه الرؤية لأنها استحوذت على دور قيادي في تدعيم حركة حقوق الإنسان، ونشر الديمقراطية في العالم.

١٩. إن فكرة حقوق الإنسان ترتبط بالسياسة الخارجية وليس بالسياسة الداخلية عادة. وهذا يختلف عن الحال في أوربا بمعاداتها لحقوق الإنسان ولجنتها ومحكمتها الخاصة. فقد ساهمت عوامل عدة في هذا الربط في أذهان الأمريكيين، فمعظم جماعات الحريات المدنية في الولايات المتحدة، قد تكونت قبل الأمم المتحدة مثل اتحاد الحريات المدنية والجمعية القومية لتقدم الملونين، اتفقت معايير حقوق الإنسان مع ما طالبت به تلك الجمعيات وحققته. كما أن للولايات المتحدة دستورا يحد الحريات ونظاما قضائيا متقدما جدا يحميها وفقا للمعايير الدولية. وحتى إن لم تكن كذلك، فق داومت الحكومات المتنازعة على إبعاد الولايات المتحدة عن أي معاهدات إقليمية أو دولية بشأن حقوق الإنسان. ورغم قبولها الدخول في معاهدات في السنوات القليلة الماضية فقد فعلت مع وضع المحاذير التي تضع قانونه الداخل في موضع السيادة على القانون الدولي لمواجهة مشاكلهم الخاصة. أما بقية الجماعات فقد اعتمدت على النظام القضائي والقانون الأمريكي للحصول على متطلباتهم التي لخصوها تحت عنوان الحريات المدنية، وليس حقوق الإنسان.

٢٠. لقد تفهمت الولايا المتحدة قضية حقوق الإنسان من مفهوم الحريات المدنية والسياسية بشكل صارم لدرجة رفض إدارة ريجان مفهوم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية جذريا. وهكذا فقد تبنى المجلس التشريعي اتجاها في السياسية الخارجية يعكس جزئيا المعايير الدولية مما أعطى انطباعا مفهوما أن الولايات المتحدة تحاول تحقيق مصالحها أو نشر قيمها هى لحقوق الإنسان. وقد أدى فشل الإدارات في حل الكونجرس على التصديق على بعض المعاهدات والاتفاقات الخاصة بحقوق الإنسان على تدعيم هذا المفهوم وأعطى العالم انطباعا أن الولايات المتحدة لن تقبل أن تعامل معاملة كل الدولة الأخرى. إن الرؤية الواحدة لماهية حقوق الإنسان والنظر إليها على أنها للتصدير فقط وليست للاستيراد والامتناع عن التوقيع على المعاهدات الدولية الخاصة بها تشكل عائقا للدور الدولي القيادي الذي لدى أمريكا. كما أن هذا الأسلوب يعد ضارا بمشروع حقوق الإنسان ككل. فكل دولة قد تتخذ هذا عذرا وتقوم ببناء سياساتها على نفس النمط الأمريكي.

٢١. إن الولايات المتحدة، كدولة عظمى، لها مصالح متعددة ومتشابكة خارج أراضيها. إن تقارير من لجنة المراقبة على وكالة المخابرات المركزية CIA عن سياساتها في جواتيمالا في الفترة من ١٩٨٤ إلى ١٩٨٦ يوضح المشاكل التي تنجم عن محاولات توفيق أهداف سياسية متضاربة في الأصل[٧].فقد اشتملت قائمة الأهداف السياسية في جواتيمالا وقتها على الآتي: دعم التحول إلى حكم مدني ديمقراطي، تثبيت حكم القانون وتدعيم حقوق الإنسان والنمو الاقتصادي مع مكافحة الأعمال غير القانونية والمد الشيوعي، والعمل على إيجاد وفاق بين الميليشيات المتمردة والحكومة. وقد حاولت الـ CIA أن تحقق تلك الأهداف بالتعاون مع المخابرات في جواتيمالا بالطبع، وهكذا فقد جمعت بين النقائض. فقد اقتضى هذا التعاون مع العديد من الشخصيات التي اتهمت بالقتل والاختطاف والاغتيال وعمليات التعذيب ضد أبناء جواتيمالا، ولحماية المتعاونين معها، لم تستطع الـ CIA أن تفشي ما تعرفه عن انتهاكاتهم لحقوق الإنسان لتسمح باتخاذ اللازم وعرض الموضوع على الكونجرس. كما يستطيع البعض أن يقول أن سياسة الـ CIA تجاه حقوق الإنسان قد أدت إلى إفشال عملية تحقيق الأهداف الأخرى.

٢٢. إن الاتحاد الأوروبي يصعد الآن كمؤثر فعال في هذا المجال. فقد تنامت وتطورت جهوده في تدعيم حقوق الإنسان والديمقراطية في التسعينات. وإن كان هناك طريق طويل قبل أن نستطيع أن نقول إن الاتحاد قد نجح في تكوين وتطوير سياسة خارجية خاصة بحقوق الإنسان،تتسم بالوضوح والمصداقية. وكلاعب جديد في هذا المجال، يفتقر الاتحاد إلى الخبرة في الكثير من النواحي. هذا بالإضافة إلى غياب الرقابة الكافية على سياسته وأنشطته عن طريق الإعلام والمنظمات غير الحكومية. إن من الضروري تصحيح هذا حيث يزداد انغماس الاتحاد الأوروبي في أنشطة حقوق الإنسان ويصل تمويل اللجنة الأوروبية لأنشطة حقوق الإنسان والديمقراطية إلى ٦٥ مليون إيكو (العملة الموحدة لأوروبا) في عام ١٩٩٥.

٢٣. إن قرار مجلس الاتحاد الأوروبي والدول الأوروبية في نوفمبر ١٩٩١، بخصوص حقوق الإنسان والديمقراطية والتنمية، يحدد الأبعاد الأساسية لمنهج واحد مشترك هدفه تدعيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم النامي، ويشير القرار إلى أن الإنفاق العسكري لا يؤثر فقط على الموارد التي يمكن استخدامها في أغراض أخرى مما يزيد من حدة التوتر الإقليمي وانتهاكا القانون الدولي حيث يستخدم عادة في أغراض القمع الداخلي وإنكار الحقوق المعروفة للإنسان. وهكذا وافقت الدول الأعضاء في الاتحاد على التركيز على شجب الإنفاق العسكري العالي وآثاره السلبية على التنمية ومشاريعها ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية، خاصة مشاريع التعليم والصحة.

٢٤. ليست هناك أدلة دامغة على أن دولا مثل فرنسا والمملكة المتحدة البريطانية على استعداد لتطبيق هذا القرار. فالعائد التجاري المالي يسيطر على رؤيتها للموقف، فهذه بريطانيا تبرم صفقة بيع طائرات الهوك النفاثة لإندونيسيا رغم احتلالها غير القانوني لتيمور الشرقية وممارساتها القاسية هناك، وكلنا نذكر الصفقات السرية التي استمرت مع العراق رغم معرفة الجميع عن ممارسات صدام حسين مما أدى إلى اشتعال الحرب في الخليج. إن هذه الصفقات عادة ما تبرر بأنها ضرورية لخلق وظائف في البلاد المتقدمة. كما أن المبرر المستخدم في فترة الحرب الباردة القائل بأن التعاون مع القوى الشريرة سوف يحولها إلى قوى خيرة.

٢٥. إن نقل الخبرة العسكرية وتجارة الأسلحة من أصعب الأمور تبريرا من منظور حقوق الإنسان. وبغض النظر عن تغذية الصراعات الأهلية والحروب وإهدار الموارد المحدودة أصلا، فإنها تزيد من قوة المؤسسات العسكرية ضد الحكومات المدنية. فعلى سبيل المثال، ينتظر أن تقوم الولايات المتحدة بإصدار قرار بإلغاء الحظر على مبيعات السلاح إلى دول أمريكا اللاتينية، والذي استمر لعشرين عاما، تحت ضغط شركات صناعة السلاح، مما يهدد الاتزان في القوى بين القوى المدنية والعسكرية في تلك الدول التي بدأت فيها الحكومات المدنية في السيطرة فقط في الأعوام السابقة. ويحاول البعض أن يبرر هذا القرار بأنه محاولة لمكافأة المؤسسات العسكرية في أمريكا اللاتينية على قبولهم الحكم المدني، رغم أن الحكومات المدنية في تلك الدول لا تمارس أي ضغط للحصول على تلك الأسلحة المتقدمة لجيوشها. لم يساند هذا القرار إلا شيلي ولكن هذا لا يبدوا مدهشا على الإطلاق في ظل وجود بينوشت pincchet في قيادة الجيش.

٢٦. إن الحكومات الغربية تربط ما بين العلاقات التجارية ومساعدات التنمية وأوضاع حقوق الإنسان في البلاد المطالبة بالمعونة. ولكن يبقى عليها أن تطرح مسألة تضارب المصالح الممكنة الحدوث، والسؤال عن إمكانية استخدام هذه الأداة لتحسين أوضاع حقوق الإنسان فعلا أم لا. وهذه الأشياء لا تطرح عادة على الملأ لمناقشتها. إن هذه المبادئ تتطلب بالضرورة التفكير المتأني ونوعا من أحادية النسق إذا ما أردنا أن نتجنب اليأس وبالتالي عدم الثقة حتى في المبادئ الأساسية التي نصبو لتحقيقها[٨]. إن أكبر مثال على هذا هو حالة الصين الشعبية. إن عدم وجود النسق الواحد تجاه السياسات يمكن أن يسبب الضرر لمنظمات حقوق الإنسان المحلية في الدول التي تطلب المعونة حيث تقل الموارد بشكل عام، وتتسبب المنظمات في

قطع المعونة أحيانا مما يثير اللوم ضدها على أنها منظمات خائنة تضر بالشعب قبل أي أحد آخر.

٢٧. منذ إصدار قرار الاتحاد الأوروبي عام ١٩٩١ تم إضافة مادة في القرار تشير إلى أن التعاون الاقتصادي مع الدول غير الأوروبية والاتفاقات التجارية سوف تعتمد بشكل أساسي على "احترام حقوق الإنسان والمبادئ الديمقراطية". الاتفاقيات التي تمر بمرحلة التصديق أو المفاوضات الآن مع دول مثل إسرائيل ومصر والزائير والمغرب تتطلب من المشاركين مع الوضع في الاعتبار أخذ المعايير المناسبة- أن يفوا بعهودهم محققين تحسنا في ملفات حقوق الإنسان لديهم. قد حددت اللجنة قائمة من العقوبات ضد الدولة التي تنتهك حقوق الإنسان قد تصل إلى وقف سريان كل الاتفاقيات الاقتصادية وجميع أنواع التعاون مع الدولة المنتهكة. إن هذه الخطوة الجريئة من الاتحاد الأوروبي تعتبر تقدما كبيرا إذا ما تحقق التطبيق الجيد للإطار النظري لها ووجد طرف محايد لتقييم أداء تلك الدول والرقابة عليه لضمان تطبيق المعايير الصحيحة التي نص عليها القانون الدولي والمتماشية مع سياسة الاتحاد الأوروبي الرامية إلى نشر ودعم احترام حقوق الإنسان(٩).

٢٨. لقد دخلت العديد من القوى المؤثرة في السياسة الدولية مجال حقوق الإنسان بعد الحرب الباردة مثل البنك الدولي ولجان التنمية التابعة للأمم المتحدة ووكالات التنمية الغربية حتى وإن لم تكن برامجها تعلن عن هذا بشكل صريح. فالبنك الدولي على سبيل المثال أصبح في الآونة الأخيرة يولي اهتماما بنوعية الحكم في الدولة الطالبة للقرض وسيادة القانون واستقلال القضاء فيها، كما أن الـ UNDPتولي اهتماما خاصة بالإدارة الخاصة بالعدالة والقضاء في قرارها. كما أن وكالات التنمية الاخرى مثل الوكالة الأمريكية للتنمية USAIDلديها برامج خاصة بنشر ثقافة حقوق الإنسان والديمقراطية. وكل هذه القوى المؤثرة جديدة نسبيا وتفتقر إلى الخبرة والسياسة الواضحة والقدرة على تقدير المواقف أحسن تقدير.

٢٩. إن اللغة مشكلة واحدة، فالحوار العالمي في مجال حقوق الإنسان ملئ بالمصطلحات المختلفة ذات المعاني الغامضة في اللغة الإنجليزية وغير القابلة للترجمة في اللغات الأخرى. فهناك من الكلمات مثل (Safe Haven, Civel society, empowerment, democratization, Humanitarian, rule of Law) وترجمتها بالعربية (منطقة آمنة، المجتمع المدني، التمكين، المقرطة أو التحول الديمقراطي، وسيادة القانون) على التوالي وهذه المصطلحات الأمريكية الأصل بدأت في الظهور بشكل مكثف منذ عام ١٩٨٩ وتدخل في كل المناقشات السياسية الدولية. وقد أشار الكاتب الإنجليزي المشهور جورج اورويل George Orwell في مقاله "اللغة الإنجليزية والسياسة"(١٠) إلى ضرورة الحذر والشك في كلام السياسة خاصة ذلك المنطوق باللغة الإنجليزية. فهو يقول "إن اللغة السياسية مصممة بحيث تكسب الأكاذيب شكل الحقيقة وتكسو الجرائم حرملة الفضائل والاحترام وتظهر الرياح المتطايرة كالجبال الراسية". كما أشار إلى أن "الكلمات الشهيرة كالديمقراطية والاشتراكية والحرية والوطنية والواعية والعدد، لها معان عديدة قد لا تتماشى مع بعضها البعض. فكلمة الديمقراطية ليس لها تعريف محدد

متفق عليه ولا يقف جانب واحد موقفا يؤيد خلق تعريف لها. إن من الشائع أننا نعظم الدولة الديمقراطية إذا ما اعترفنا بديمقراطيتها: ولذا فكل من يدافع عن أي حكومة يدعي أنها ديمقراطية ويخشى أن يوقف استخدام الكلمة إذا ما حددت وعرف ما تعينه على وجه الدقة وكلمات كتلك عادة ما تستخدم عن عمد بنية سيئة"[١١].

٣٠. إن المعركة بين الأخلاق والدولة هى معركة لغوية مما يجعل من الضرورة أن نتحرى الدقة لمصلحة القضية بإيضاح معايير حقوق الإنسان وعلى عكس الديمقراطية وسيادة القانون فقد اتخذت حقوق الإنسان تعريفا في القانون الدولي.ومع ذلك فقليل هؤلاء الذين يعرفون تفاصيل الإعلان الدولي لحقوق الإنسان والمعاهدات الخاصة بتلك الحقوق والآخرون لا يأبهون بمحاولة التعرف عليها. فمصطلح حقوق الإنسان يفهمه ويتفاعل معه كل من الساسة ورجال الإعلام والعوام. وهناك من الضبابية في المعنى ما يحيط بالمصطلح مما يخلق الحيرة ولكنها لا تلاحظ في معظم الأحيان. كما أنها ارتبطت بكم هائل من المتعلقات السياسية مما جعلها عرضة لسوء الاستخدام. هذا بالإضافة إلى أن موضوع حقوق الإنسان ارتبط في الأذهان بالحوادث المفزعة بدلا من المعايير التي يجب أن تنصاع لها الحكومات والمجتمعات.

٣١. إذا ما اتفقنا أن المصلحة على المدى الطويل تكمن في صناعة سياسات خارجية مبنية على القانون والمبادئ واحترام الواجبات التي اتفق عليها نشر وتدعيم حقوق الإنسان، فسوف يكون التحدي الأعظم للساسة الغربيين هو صناعة سياسة راسخة ومفهومة تتعامل مع المتناقضات والأسئلة الحائرة التي تميز السياسة الحالية. وهذه مهمة صعبة تختلف جذريا عن الحال اليوم حيث تتطلب صنع القرار السياسي وتنفيذه بقدر عالي من الحنكة والكفاءة من العاملين عليها. لقد ورد في آخر وثيقة أصدرها المجلس الدولي لسياسات حقوق الإنسان أن قضايا حقوق الإنسان التي تحتاج للنقاش كالتي طرحناها هنا في غاية التعقيد على المستوى النظري والتطبيقي وتحتاج إلى اهتمام دائم في النظر والتحليل. كما أن منها القضايا العاجلة مما جعل العاملين على حلها سواء كانوا حكومات أو منظمات دولية أو منظمات غير حكومية في أمس الحاجة إلى التحليلات والدراسات الاستراتيجية المستفيضة.

٣٢. لقد كان هذا انطباعي عند زيارتي لأنجولا. فقد كان رد الفعل تجاه مصطلح حقوق الإنسان مشحونا عاطفيا وليس معروفا علميا. وكانت المناقشات مع العاملين على نشر ودعم حقوق الإنسان والديمقراطية هناك توضح نقص المعرفة لديهم سواء من الحكومة أو من العاملين مما أدى إلى تحديد قدراتهم العملية ومعرفتهم بواجباتهم. فالخطط الموضوعة لإعادة توطين السكان والتي وضعتها الحكومة وموّلتها الدول المانحة لم تعط أي اهتمام لإدارة العدل والقضاء على سبيل المثال رغم أن من الصعب تصور عودة أنجولا إلى الحياة الطبيعية دون وجود نظام قضائي. لقد كان الاعتقاد سائدا أن إثارة قضية حقوق الإنسان سوف يعطل ويجمد المفاوضات بدلا من أن يدعمها ويصحح مسارها. وعلى كل، فقد كاد أولى الجميع اهتماما قليلا لوضع حقوق الإنسان واتخذ الموضوع جانبا لنشر الوعي وممارسة العلاقات العامة. ولعل أكثر المواضيع إثارة للغيظ هو عدم القدرة على فهم موضوع حقوق الإنسان كحجر للزاوية في أي تسوية تتم وصمام أمان ضد الانفجارات المستقبلية[١٢].

٣٣. إن حقيقة الأمر تكمن في أن على السياسات الغربية لتدعيم ونشر حقوق الإنسان والديمقراطية ان تحصل على عزيمة جادة تناصرها، ففي مقال حديث عن حقوق الإنسان والسياسة الخارجية يستشهد الكاتب بمقولة السياسي الإنجليزي آلات كلارك، قد كان وزيرا في الثمانينات ويظهر مشاعر قد تستمر في الظهور في الأونة الحالية. وهو يقول "لقد جاءني في صباح اليوم ضابط مخبول وهو المسئول عن أمريكا الجنوبية (يا أيتها السماء أعينيني) ليحدثني عن كل المهاترات الخاصة بحقوق الإنسان ليعلمني عن رحلتي لشيلي قبل أن أذهب. ولم يذكر كلمة واحدة عن مصالح المملكة المتحدة ولا عن كيف نرى الفرص السانحة هناك ولا ميزان القوى"[١٣]. ولكن خطاب السيد روبن كوك وزير الخارجية الجديد يبدو أكثر تشجيعا وهو يعتزم ان يضع حقوق الإنسان في قلب السياسة الخارجية للمملكة المتحدة. كما وعد بأن يوقف مبيعات السلاح لأي دولة تستخدمه في تنفيذ سياساتها القمعية[١٤].

٣٤. كما يقول أحد الكتاب "ربما كان التفكير الإبداعي في مجال نشر ودعم حقوق الإنسان أكثر إنتاجية وأقل استهلاكا للوقت من العبقرية الدبلوماسية المبذولة في التحايل على المشكلة والتهرب من الرد عليها[١٥]. إن من الضروري أن تحل المشاكل الناجمة عن الصدام بين الأخلاق والمصال في السياسة. وهذه الصدامات ليست بالحدة التي يحاول البعض إظهارها به[١٦]. لقد أصبحت حقوق الإنسان الآن بعدا يجب إضافته أو حلا سريعا للمواقف التي خرجت عن السيطرة بينما تتطلب سياسة حقوق الإنسان أن ترى من منظور طويل الأمد، وتحتل مكانا في منظومة السياسية الدولية. وصفقات السلاح في معظم الأحيان لا تتفق مع سياسة نشر ودعم حقوق الإنسان والديمقراطية وتجعل من الدول المصدرة للسلاح شريكا متورطا في انتهاكات حقوق الإنسان. ليست كل الحكومات في ضرورة بسبب حقوق الإنسان، ولا يمكن فصل حقوق الإنسان في الداخل عنها في الخارج. وبينما يتم النظر لحقوق الإنسان فقط في أوقات الأزمات وحالات الطوارئ، تحتل القضية الصدارة في محاولة منع تلك الأزمات من البداية من خلال الخطط بعيدة المدى والتي تتطلب تغييرا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا. وهذا المفهوم يحتاج للإيضاح والفهم الأوضح.

٣٥. في عالم القرن العشرين والذي تتنامى فيه التبعية المشتركة، الاعتماد المشترك على الآخر، يمكن لسياسات الدول الغربية أن تكون ذات تأثير أكثر فاعلية. إن قضية حقوق الإنسان عادة ما تجلت موضع السياسة الخارجية ولكن تبقى الحاجة إلى منهج شامل وعام يرتبط بسياسات القوى العظمى. والنقاط المثارة في هذا البحث إشارات إلى بعض الإشكاليات المتعلقة بسياسات ما بعد الحرب الباردة، ولكن هناك بعض النقاط الإيجابية. وبالطبع هناك من يقول بأن الوضع الراهن مبشر بالخير حيث تزداد النزعات ناحية التقدم في هذا المجال بحيث تقود إلى ضمان حقوق الإنسان في المستقبل في العالم أجمع. ولكن السياسات والعلاقات الثنائية وغير الثنائية يجب أن تراقب بعناية وحرص وتقييم من هذا المنظور، وهذا ما لا يحدث الآن بالفعل. فهل السياسات الحالية تخدم حقوق الإنسان؟ أم هى في الواقع تعوق

الجهود المبذولة لضمان تلك الحقوق وجعلها ثقافة عالمية؟ وهل الساسة الغربيون يؤمنون فعلا بالقضية أم أنهم يستخدمونا لتحقيق غرض سياسي أو اقتصادي معين؟[١٧]؟

٣٦. لقد ركز هذا البحث على حقوق الإنسان والسياسات الغربية ولكن هذا لا يخلي يد الدولة غير الغربية من المسئولية. فقد كانت الدول الآسيوية وسياساتها وممارساتها خارج دائرة الضوء ويجب أن يلقى الضوء عليها ونتناولها بالتحليل الدقيق.

٣٧. كيف يمكن للمجلس أن يتناول هذه الأسئلة بفاعلية؟ وماذا يجب عليه أن يضع من افتراضات وأهداف؟ وكيف يمكن أن توظف الموارد الأكاديمية والدولية والحكومية وغير الحكومية في هذه القضية؟ هل يجب على المجلس أن يحدد هدفه في المكونات والأهداف لسياسات حقوق الإنسان وأجندتها ويفتحها للجماهير لتراها وتناقشها[١٨]

٣٨. إنها لتصبح مأساة لو أصبحت حقوق الإنسان أداة في يد الساسة لتحقيق أغراضهم[١٩]. فهل لدى المجلس الدور اللازم لتأهيل المناخ اللازم بحيث تصبح الحاجة إلى وجود منظمات دولية ذات سلطة لمراقبة حقوق الإنسان وأوضاعها في العالم مصلحة مشتركة بين الجميع؟ لقد كان هذا المناخ موجودا مع نهاية الحرب العالمية الأولى والثانية عندما أصبحت حقوق العمال والإنسان في مركز عملية صنع النظام العالمي الجديد. فهل يمكن لهذه العزيمة أن تحيا من جديد في عالم اليوم، دون أن تكون رد فعل لحرب ضروس ولكن كنتاج طبيعي للتعاون المشترك حتى نستطيع على الأقل أن نفهم ونعي الدرس الذي لقننا إياه القرن المنصرم؟

الهوامش

(١) هذا باستثناء الولايات المتحدة التي لم يصدق مجلسها التشريعي (الكونجرس) على اتفاقية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، رغم توقيعها لها في عهد كارتر. وقد صدقت على الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية في عام ١٩٩١.

(٢)
Bryan Hehir, Intervention: from theories to cases, thirteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign policy, Fe.١٧, ١٩٩٤.

(٣) لاحظ أن المادة رقم ١ من المعاهدة تنص على احترام وضمان احترام المعاهدة في جميع الأحوال.

(٤) أنظر المرجع الآتي:
Guy s Goodwin Gill, Refugee Identity and the fading prospect of international Protection, paper for a Conference rights and Realities, November ١٩٩٦, Human rights center, University of washington.

(٥) إن كلمة حقوق الإنسان أو مفهومها ليست سهلة الفهم في بعض اللغات والثقافات، وفي هذا يقول دريدا "قبل أن نناقش قضية حقوق الإنسان يجب أن نناقش مشكلة اللغة، إذا ما كان هناك أي حقوق عالمية لكل إنسان، يجب أن تكون تلك الحقوق مفهومة في أي لغة كانت. إذا ما حاولت أن تجعل أي كلمة مثل كلمة "رعية" مفهومة في ثقافة لا توجد فيها تلك الكلمة على الإطلاق لسبب أو لآخر، فهي لا تعني شيئا على الإطلاق. ولهذا فيجب أن نحاول أن نترجم كلمة رعية هذه إلى كل اللغات بحيث تصبح مفهومة". عن برنامج
Talking Libraries, Channel ٤ Television, ١٩٩٢

(٧)
Report on Guatemala Revicw, June ٢٨, ١٩٩٦< intelligence Oversight Board.

(٨) أنظر:
Neelan tiruchelvam, Development and the Protection on Human Rights, in Human Rights at the Dawn of ٢١st Century, Proceedings of an Interregional Meeting Organized by the Council of Europe in Advance of the Wold.

في هذا المقال، يقول الكاتب "إذا ما أرادت الدول المانحة أن تكون فعالة.. هناك حاج ماسة إلى المصداقية وأحادية النسق. والمصداقية هي أن تحاول ول الشمال أن توفر الضمانات لسكان الجنوب من لاجئين وعمال وأناس من الطبقات الدنيا لحمايتهم من ممارسة التمييز العنصري أو الديني أو الممارسات العشوائية. ولا يمكن تحقيق هذه المصداقية إذا كان هناك تضارب بين الممارسات المحلية والسياسة الدولية الخاصة بحقوق الإنسان. عن مسألة تعدد النسب تنبثق من ظاهرة الكيل بمكيالين فيما يتعلق بالدول التي تتعرض للعقوبات نتيجة ممارساتها. فهل يتعلق القرار فقط بسياسة الدولة تجاه رعاياها أم ببرنامجها الاقتصادي أم بأهميتها الجيوسياسية أم بعلاقاتها بعوامل السياسة الداخلية للدولة المانحة للمعونة الاقتصادية"؟

(٩) من القضايا الشائكة الأخرى التي يجب على الدول الغربية أن تثيرها إذا ما أرادت أن تجعل سياساتها مدعمة فعلا لحقوق الإنسان هي قضية الشركات متعددة الجنسيات. كيف تضمن أن تنصاع تلك الشركات المتمركزة في الدول الغربية كقاعدة لقوانين حقوق الإنسان الدولية؟

(١٠)

George Orwell, Politics and the English anguage, Arill ١٩٤٦, Collected Essaays, vol٤, penguin.

(١١) عندما قبل رالف بنشي جائزة نوبل عام ١٩٥٠ قال "إن الكلمات التي يستخدمها المتحدثون الرسميون اليوم لم يعد لها معنا متفق عليه. ربما لم يكن لها أبدا معنا بهذا النعت. الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والأخلاق الدولية والسلام نفسه بعنوان معان متعددة.فالدعاية وهي إحدى آلات الحرب تستخدم في خداع وتضليل رجل الشارع. فهي تلوي عنق الحقيقة والأخلاق كما يقول البعض في أحاديثهم "إن الحقيقة هي أي شئ تستطيع الدعاية حمل الناس على تصديقه. لهذا فقد ضعفت الأخلاق وبهتت الحقيقة في مواجهة الظلم والحروب".

See Peace! By the Noble Peace Prize Laureates, Marked Tree (ed), Unesco ١٩٩٥, P٤٢.

(١٢) ليست أنجولا وحدها هي التي تعاني من المشكلة. فقد أهملت قضية حقوق الإنسان في معظم مفاوضات السلام في المناطق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الأخرى من العالم مثل الشرق الأوسط لأسباب مختلفة

(١٣)

the economist, April ١٢, ١٩٩٧, Human rights Diplomacy, pp ٢٣-٢٥.

(١٤) منذ ذلك الوعد جرت الحكومة البريطانية تصنيع واستخدام والاتجار في الألغام الأرضية

(١٥) أنظر:

R.J. Vincent, Human rights in foreign Policy, ch ٤, Human rights and foreign Policy, ed Dilys M. Macmillan press, ١٩٨٩.

(١٦)

E. Luad, Human rights in foreign policy, International affairs, ٥٦ (٩٨٠), No, ٤, pp ٥٧٩-٦٠٦.

(١٧) Noam chmsky's Essay, the Great Powers and Human rights: the case of East Timor, in "powers and Prospects: Reflections on Human Nature and the social Order", Pluto Press, ١٩٩٦.

(١٨) يطرح جون فنسنت فكرة عن "أن النهج المنطقي لحقق الإنسان والسياسة الخارجية يجب أن يعترف بحقيقة التعددية في الأيديولوجيات في عالم ملئ بالدول بحيث يبحث عن لغة واحدة مشتركة وطبيعة يمن تطبيقا بغض النظر عن المكان شرقا كان أو غربا، شمالا كان أم جنوبا. إن أي من مناصري حقوق الإنسان في السياسة الخارجية يجب أن يستطيع توصيل الرسالة بلغة تستطيع أي حكومة متحضرة أن تراها مفهومة. بالطبع ليست كل الحقوق ذاتية الإثبات بحث لا تحتاج إلى النقاش فيها. ولكننا استطعنا تحديد الحقوق الأساسية والتي تمكن الإنسان من التمتع بالحقوق الأخرى أو حققنا من نموا في هذا المجال. ولكن تحديد المهم فالأهم بالنسبة للحقوق لا يحدد مكانهم في السياسة الخارجية. ولكن هذا يتحدد باختيار ما هو واجب تجاه البشرية وما هو واجب تجاه المواطنين، بين ما هو حق للجماعة على الفرد وما هو حق للفرد على الجماعة. **Ibid, pp ٦٣-٦٥.**

(١٩)

John Vincent, ditvhley Conferebnce report No. D٩٠/٦.

حقوق الإنسان بين سيادة القانون والحالات الاستثنائية

نجاد البرعي*

تكتسب هذه القضية أهمية خاصة في واقعنا العربي فدون الوقوع في رذيلة التعبير يمكن القول: إن سمات خاصة أصبحت تميز أغلب النظم الحاكمة في المنطقة العربية.

أ- فهى من أكثر الدول توقيعا على الاتفاقيات والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

ب- وهى من اكثر الدول التي أصبحت كلمة "حقوق الإنسان" متداولة بكثرة غير مسبوقة على ألسنة حكامها وأصحاب القرار فيها.

ج- وهى من أكثر الدول استخداما لتعبير سيادة القانون حتى أن الشرطة المصرية غيرت شعارها منذ أربعة سنوات. فقد كان الشعار القديم الشرطة في خدمة الشعب، فأصبح بعد ذلك الشرطة في خدمة سيادة القانون.

وعلى الرغم من كل ذلك عن تلك النظم والحكومات هى من أكثر النظم انتهاكا لحقوق الإنسان واستخداما للقوانين استثنائية والمحاكم غير العادية وعلى سبيل المثال فإنه في فلسطين المحتلة أنشأت سلطات الحكم الذاتي محاكم أمن الدولة قبل أن تنجح في إنشاء الدولة ذاتها!!

---

* مدير جماعة تنمية الديمقراطية، والأمين العام السابق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

من هنا تبدو أهمية المناقشة حول معنى سيادة القانون. والظروف التي يمكن أن نسلم بوجود ظروف تسمح بإعلان الطوارئ ومدى تأثير ذلك كله على حقوق الإنسان. ومن نافلة القول الإشارة إلى أن مثل هذا الموضوع تضيق عنه تلك المساحة المحدودة. على انني قد اكتفيت بإشارات سريعة وأمثلة موجزة تاركا الفرصة لمن يرغب في العودة إلى أصول المراجع التي ذكرتها لمزيد من التفاصيل.

القسم الأول سيادة القانون

لا يوجد تعريف محدد مرتبط بكلمة سيادة القانون فهى في النظام الإنجليزي Rule of Low تعني سيادة البرلمان. وسيادة القانون غير المكتوب Common Low ومفاد ذلك أن كلمة سيادة القانون Rule of Low هى تعبير عن نظام قانوني بذاته هو النظام الانجلوسكسوني.

والحكومة في القانون (حكومة القانون) Government Under Low إنما هو تعبير عن نظام دستوري متميز حتى هى تعني في النظام القانون الأمريكي شيئا يختلف تماما عن النظام الإنجليزي حيث تعني الولايات المتحدة الأمريكية تلك المجموعة من الحقوق الدستورية والتي هى حقوق جوهرية يجب أن تقيد كافة سلطات الدول ولا سيما المشرع وترعاها محكمة دستورية يمكن لها أن تمتنع عن تطبيق أي قانون تراه مخالفا للدستور.

والشريعة LEGALITE إنما هى تعبير عن نظام فرنسي بحت يفرض حكم القانون في العلاقات التي تقوم بين الأفراد والإدارة، ولا يفرض الدستور على القانون، فالتشريع في أغلب الفقه الفرنسي وهو مصدر الشريعة وليس هناك قيد على سلطته الهيئة التشريعية عدا ما تقرره اللجنة الدستورية[1].

ولم يكن الخلاف أقل احتداما حول مضمون فكرة سيادة القانون على أنه وفقا لمقررات مؤتمر أثينا في ٢٨ فبراير ١٩٥٩ والذي دعت إليه اللجنة الدولية للحقوقيين[2]. فإنه قد تم الاتفاق على عدد من القواعد:-

أ- إن سيادة القانون تنبعث من الحقوق الفردية والتي تشتمل على حرية القول والصحافة والعبادة والاجتماع وتكوين الجمعيات والحق في انتخابات حرة يقصد إصدار القوانين من قبل الممثلين المنتخبين انتخابات حرة بقصد إصدار القوانين من قبل الممثلين المنتخبين انتخابا صحيحا وبقصد كفالة الحماية المتساوية للجميع.

ب- إن المحافظة على ذلك المبدأ مرهون بما يلي:

(١) خضوع الدولة للقانون.

(٢) احترام الحكومات لحقوق الأفراد في ظل سيادة حكم القانون وضرورة توفير الوسائل الفعالة لكفالته.

(٣) يجب أن يسترشد القضاة بمبدأ سيادة القانون وأن يقوموا بحمايته وأن يوضع موضع التنفيذ. وإن عليهم أن يقاوموا أي عدوان على استقلال كقضاة من جانب الحكومة أو الأحزاب السياسية.

(٤) يجب على رجال القانون في العالم أن يحافظوا على استقلا مهنتهم وأن يؤكدوا حقوق الأفراد في ظل سيادة القانون وضمان محاكمة عادلة لهم.

وفي ظل مؤتمر نيودلهي لسنة ١٩٥٩ أكدت اللجنة الدولية للحقوقيين على عدة نقاط ترسم مضمونا متميزا وأكثر رقيا لمبدأ سيادة القانون وهى:

أ-إن حقوق الإنسان قيد على سلطة الدولة.
ب-إن خضوع المشروع لمبدأ سيادة القانون يوجب وضع حدود منضبطة للعمل التشريعي.
ج-إنه لا جدوى من إعلان مبدأ سيادة القانون وتأكيده في مجال الإدارة والتشريع إذا لم تكفل حماية واقعية وحقيقية للمواطن في النطاق الجنائي بالتفرقة الأساسية بين ما يجوز أن يكون موضوعا لإجراء إداري وما يجوز أن يكون موضوعا لإجراء جنائي، وحيث يسمح باتخاذ إجراء جنائي فلابد من توافر ضمانات صارمة[٣].

فمبدأ سيادة القانون هو المظهر للقيم والمثل العليا والتي ترتكز أساسا على كرامة الإنسان وقيمته وأنه أسمى من كافة النظم في المجتمع وهو يتطلب التمسك بالآثار القانونية للأصول الديمقراطية ومنها مبدأ سيادة الشعب وكفالة الحريات والفصل بين السلطات وإخضاع الإدارة للقانون وكفالة حيدة القضاء واستقلاله.

على أن فكرة سيادة القانون لا يمكن أن تتساوى مع فرض النظام واستتباب الامن أو أن تعتبر مرادفا لها، والقول بغير ذلك مثل فكرا استبداديا متخلفا، استبداديا لأنه يصور سيادة القانون كقاعدة تفرض على المحكومين لا الحكام. ومتخلفا لأنه يطابق بين سيادة القانون وبين معنى بوليسي وهو القضاء على الفوضى والاضطراب ولا يمكن القول بأنه حيث يوجد نظام قانوني ملزم يحقق الهدوء ويفرض الطاعة ويمحق عناصر التمرد في الجماعة بتحقق للقانون وسيادته[٤].

كما أن فكرة سيادة القانون لا تتحقق بخضوع الإدارة للقانون وهى الفكرة التي سادت في ألمانيا لفترة طويلة من الزمن باعتبارات الحماية التي يقررها هذا الرأي للفرد في مواجهة جهة الإدارة بإلزامها بالخضوع للقانون هى حماية مشروطة بما يتضمنه القانون نفسه من قواعد[٥] قد تكون في مجموعها أو بعض أجزائها مخالفة للحقوق الطبيعية للأفراد.

ومبدأ سيادة القانون لا يتحقق أيضا بفرض الرقابة القضائية على المنازعات التي تثور بين الأفراد والدولة في كافة المجالات، وربما كان من أجسم العيوب التي تشوب وجهة النظر الإجرائية هذه عن سيادة القانون هو عدم تدبرها للعملية التشريعية، وعدم إحساسها بضرورة إخضاع السلطة التشريعية لقيود جوهرية ذلك أن سيادة القانون بهذا المعنى الإجرائي يمكن أن تكون سيادة حكم الغاب[٦] فسيادة حقيقية للقانون وإن كان لا يجوز أن تتنكر للأوضاع الشكلية والقواعد الإجرائية إلا أنها يجب أن تقدم بجانبها فكرة موضعية تفيد مضمون القاعدة القانونية نفسها[٧].

وفكرة القانون أيضا لا تتطابق مع فكرة سيادة السلطة الشعبية. وهى الفكرة التي يجد صداها في منتخبه انتخابا حرا من الشعب بأن تضع ما تشاء من قوانين على أن تلتزم بأن تكفل الضمانات الضرورية للأفراد عن طريق الرقابة القضائية.

والأخذ بتلك الفكرة يؤدي إلى أن تصبح جميع دول العالم ملتزمة بسيادة القانون لأنه لا توجد - ربما في أقل القليل من دول العالم- دولة لا يسودها حكم القانون بهذا المعنى الشكلي وهو خضوع سلطاتها للقانون الذي تضعه[٨] في حين انه يمكن أن يكون هناك نظام قانوني دقيق ومحترم في إحدى الدول دون أن تتوافر بذلك "سيادة قانون حقيقية". ويحدث ذلك في فرضين:-

الأول: أن تمتهن السلطة التشريعية بما تصدره من قوانين متسلطة كرامة البشر أو أن تغتال حريتهم وحقوقهم.

الثاني: أن يسمح النظام القانوني نفسه لسلطة الحكم أن تتحلل إما عن طريق قرارات فردية أو عامة من قواعده(٩)

والواقع أنه لن تكون للقانون سيادة مالم تعرض السيادة على سلطات الدولة كلها وأوضحها تلك التي تملك التشريع، وأن يقوم النظام كله على اعتراف وتسليم بأن هناك مبادئ عامة وقيما يستعصي على أي سلطة المساس بها في جميع الظروف. لا فرق بين ظروف عادة واستثنائية، تتحقق للقانون سيادته حين تتقيد سلطات الحكم أمام الفرد مهما كان أساس ذلك التقييد، قيم إنسانية عليا، قانون طبيعي أو مبادئ قانونية سامية.

وعلى ذلك سيادة القانون مبدأ يخاطب كافة سلطات الحكم ومن أهمها السلطة التشريعية. وعلى ذلك فلا سيادة لأي قانون يضعه المشرع إلا في ضوء نوع من القواعد الأسمى الذي يعتبر الخضوع له هو خضوع لسيادة القانون، تلك القواعد هى قواعد ومبادئ حقوق الإنسان.

فمن الناحية التاريخية لا تثور شبهة في أن فكرة تقييد الدولة بالقانون قد قامت على أساس وجود قانون طبيعي يفرض على السلطة حدودا. وق وجدت تلك الفكرة -فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان أو القانون الطبيعي- بكل قوة في بدايات الديمقراطيات الحديثة في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية،

وقد ظل صدى هذا التعبير يتردد يوما بعد يوم في كثر من المجالات. أما من الناحية الواقعية فنقوم فكرة حقوق الإنسان بدور لا يقل في أثره عن فكرة القانون الطبيعي باعتبار انه يشكل قيمة إلزامية معنوية يجب على الدول أن تخضع لها.

وفي كلمة أخيرة تتوافر سيادة القانون فقط عندما تلتزم كافة سلطات الدولة باحترام نصوص الإعلانات الدولية والمواثيق ذات الصلة بحقوق الإنسان. وعندما يتردد صدى تلك النصوص سواء في القوانين عن طريق سلطة التشريع، وفي طريقة تنفيذ وإعمال القوانين عن طريق السلطة التنفيذية، وفي طريقة مراقبة تنفيذ وإعمال القوانين وفض المنازعات بشأنها بواسطة السلطة القضائية. يمكن القول حالئذ فقط بأن هناك سيادة للقانون(١٠).

القسم الثاني: الأوضاع الاستثنائية هل تؤثر على الحريات العامة

من المحتم الاعتراف بأن الدولة شانها شأن الأفراد تتعرض في بعض الأوقات إلى أحداث قد تهدد كيانها وتعصف بنيانها. وهى حالات ذات طبيعة وقتية لا يمكن أن تستمر لفترة طويلة، ووفقا للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فإن تلك الأحداث يطلق عليها "أوقات الخطر العامة التي تهدد حياة الأمة"(١١) وبالتعبير السياسي الدارج لمثل تلك الحالات في مصر حالة الطوارئ. وتصف المحكمة الإدارية العليا في مصر ذلك النظام بقولها "نظام الطوارئ أو الأحكام العرفية كأصل عام ليس نظاما طبيعيا وأنا هو محض نظام استثنائي يجد مبرره فيما يعترض حياة الدول من ظروف وأحداث تضطر معها بسند من الدستور إلى إعلانها تحقيقا لأمن الوطن وضمانا لسلامته".

والدستور المصري ينص على طرق العمل في الحالات الاستثنائية في مواد ثلاثة: الأولى هى المادة ٧٤ والتي يجري نصها على أنه "لرئيس الجمهورية إذا قام خطر يهدد الوحدة الوطنية أو

سلامة الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء دورها الدستوري أن يتخذ الإجراءات السريعة لمواجهة هذا الخطر ويوجه بيانا إلى الشعب، ويجري الاستفتاء على ما اتخذه من إجراءات خلال ستين يوما من اتخاذها"

والثانية هى المادة ١٤٧ والتي يجري نصها على انه "إذا حدث في غيبة مجلس الشعب ما يوجب الإسراع في اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير جاز لرئيس الجمهورية أن يصدر في شأنها قرارات تكون لها قوة القانون، ويجب عرض هذه القرارات على مجلس الشعب في خلال خمسة عشر يوما من تاريخ صدورها إذا كان المجلس قائما، ويعرض في أول اجتماع له في حالة الحل أو وقف جلساته. فإذا لم تعرض ذال بأثر رجعي ماكان لها من قوة القانون".

الثالثة فهى المادة ١٤٨ والتي يجري نصها على أن "يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ على الوجه المبين في القانون ويجب عرض هذا الإعلان على مجلس الشعب خلال الخمس عشر يوما التالية ليقرر ما يراه بشأنها. وإذا كان مجلس الشعب منحلا يعرض الأمر على المجلس الجديد في أول اجتماع له وفي جميع الأحوال يكون إعلان الطوارئ لمدة محدودة ولا يجوز مدها إلا بموافقة مجلس الشعب".

والملاحظة الرئيسية على تلك النصوص الثلاث أنها تجعل تقدير الحالة الاستثنائية ومن ثم اتخاذ إجراءات لمواجهتها سواء بإعلان حالة الطوارئ أو بإصدار قرارات لها قوة القانون أو أي إجراءات أخرى رهن بتقدير رئيس الجمهورية مع وضع رقابة لاحقة على قراراته وتصرفاته من مجلس الشعب.. وهو أمر يمنح رئيس الجمهورية في مصر قوة هائلة بالنظر إلى أنه يملك وفقا لنص المادة ١٣٦ من الدستور حل مجلس الشعب ذاته.

وقد عرفت المادة الأولى من قانون الطوارئ المصري الظروف الاستثنائية بأنها الحالة التي يتعرض فيها "الأمن أو النظام العام في أرض الجمهورية أو في منطقة منها للخطر سواء أكان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات أو كوارث عامة أو انتشار وباء".

ورغم ذلك كله إلا أن الفقه في مصر كنموذج للفقه اللاتيني قد استقر على محددات لتلك الظروف الاستثنائية فيقول د. سليمان الطماوي، لعمل إذا صادفت الإدارة ظروفا استثنائية لا يمكن مواجهتها بقواعد المشروعية العادية؟ هل نضحي بسلامة الدولة وأمنها احتراما لقواعد المشروعية الصارمة. أم تحول الإدارة سلطة التحرر بعض الشيء من قواعد المشروعية لكي يمكن لها التغلب على تلك الظروف الاستثنائية؟" ويضيف الفقيه الدستوري الكبير "لاشك أن سلامة الدولة فوق القانون وأن الضرورات تبيح المحظورات ومن ثم فإنه من المسموح به للإدارة أن تتحرر من قواعد المشروعية بالقدر اللازم لمواجهة الظروف الاستثنائية. غير أن هذا القدر من القواعد المشروعية قد يكون نتيجة قوانين صدرت خصيصا لمواجهة تلك الظروف الاستثنائية، وحيث تمتد سلطة الإدارة بالقدر الذي تخوله تلك التشريعات[١٢].

فالضرورة أو الظروف الاستثنائية لا تؤدي إلى هدم الشريعة أو تجاوزها تجاوز كليا. فمبدأ الشرعية يظل قائما بصفة دائمة غاية الأمر أن المبدأ يتغير وضعه في حالة الضرورة إذ يتسم بالمرونة ويتسع نطاقه بحيث يتلاءم مع الأوضاع الطارئة التي تواجه الإدارة وتضطرها إلى سلوك سبيل غير عادية للتغلب عليها والتخلص من خطرها وإنقاذ الصالح العام من تهديدها.

على انه إذا كان الفقه اللاتيني يسمح بتوسيع سلطة الإدارة في الظروف الاستثنائية فإن المحكمة العليا الأمريكية قننت موقفا فريدا وإيجابيا لصالح الحريات الفردية والعامة فلم تجز للإدارة تحت أية ظروف وفي ظل أي أوضاع المساس بتلك الحريات وهو موقف اتخذه القضاء الأمريكي منذ عام ١٨٦٦ وأكد عام ١٩٥٢ في قضيتي ميلمان. وإضراب عمال مصانع الصلب.

تخلص قضية وقائع ميلمان في أن الرئيس ابراهام لنكولن كان يقود حربا لتحرير العبيد. مما أدى إلى محاولة انفصال الجنوب عن الشمال فوقف ضد انفصال الجنوب ورأى أن واجبه في مثل تلك الظروف يحتم عليه اتخاذ كافة ما يرى اتخاذه من إجراءات حماية للبلاد.وكان من الإجراءات التي اتخذها إيقاف بعض ضمانات الحريات العامة للمواطنين ومن بينها حقه في محاكمة عادلة وطبيعية أمام المحاكم العادية بإجراءات عادية. وبناء على ذلك اعتقل مواطن من ولاية انيانا يدعى "مليميان" وحوكم أمام محكمة عسكرية وحكم عليه بالإعدام وعندما نظرت المحكمة العليا القضية بعد انتهاء الحرب وانتصار الشمال قالت المحكمة "أن السؤال الأساسي في القضية هو ما إذا كانت المحكمة العسكرية التي حاكمت "مليميان" لها من الشرعية ما يؤلها لذلك؟ وأضافت أن سؤالا أخطر من ذلك ويتعلق بحريات الناس وضماناتها يجب الإجابة عليه أولا، ثم أضافت المحكمة إن الدستور هو قانون المحكومين والحاكمين في الحرب والسلم وأنه يرعى حريات الناس وحقهم من كل طبقة في كل الأوقات، وتحت كل الظروف ولا يوجد ما يبرر الخروج على القواعد الأساسية للدستور حتى في أشد حالات الاقتضاء بالنسبة للحكومة".

وبعد أن قررت المحكمة ذلك المبدأ الذي ارتضت فيه بوضوح نظرية الضرورة أو الظروف الاستثنائية تساءلت عما إذا كانت هناك ضمانات معينة للحقوق اعتدى عليها في هذه القضية؟ وأكدت المحكمة على أن أول خرق لهذه الضمانات يتمثل في محاكمة ذلك المواطن أمام محكمة عسكرية حيث انه لم يكن من رجال القوات المسلحة. وانتهت المحكمة إلى أن "بلدا يعيش على أساس التضحية بكل مبادئ الحرية لا يستحق أن يعيش"(١٣).

وتبقى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فهى تعترف كأصل عام بان هناك ظروفا استثنائية عامة تبيح للدولة اتخاذ إجراءات استثنائية وان وضعت ضوابط هامة لذلك كله. فتنص المادة ٤ بند ١ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على انه "يجوز للدول الأطراف في أوقات الخطر العامة التي تهدد حياة الأمة والتي يعلن عن وجودها بصفة رسمية أن تتخذ من الإجراءات ما يحلها من التزاماتها طبقا للعهد إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع. على أن لا تتنافى هذه الإجراءات مع التزاماتها الأخرى بموجب القانون الدولي". على أن الفقرة الثانية من تلك المادة تنص على أنه "ليس في هذا النص ما يجيز التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد ٦،٧،٨،١١،١٥.

على أن المجتمع الدولي ظل يرغب دائما في أن يكون رقيبا على تصرفات أعضائه حتى في حالات الطوارئ فنص في المادة ٤ بند ٣ على ضرورة قيام الدول التي تعلن حالة الطوارئ بشكل رسمي بإعلام الدول الأطراف الأخرى في العهد فورا ويجب أن يكون الإعلان شاملا الأحكام التي ترغب الدولة في عدم التقيد بها والأسباب التي دعتها إلى ذلك. كما يجب أن تعلن

الدول الأطراف الأخرى بالتاريخ الذي تنتهي به حالة الطوارئ ويكون إعلان الدول في الحالتين عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة.

فهناك إذن ووفقا للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية نوعان من الحقوق: حقوق لا يجوز المساس بها حتى في ظل تلك الظروف الاستثنائية. وحقوق يمكن تقييدها في أضيق نطاق أثناء تلك الظروف.

فالحق في الحياة والتحرر من التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة أو الحاطة بالكرامة، وحرية الفكر والوجدان والدين، وحظر تطبيق القانون الجنائي بأثر رجعي هى أمثلة لتلك الحقوق المنصوص عليها في المادة ٤ بند ٢ من العهد الدولي والتي لا يجوز تقييدها أو المساس بها في حالة الطوارئ بل أن هناك اتجاها لتدعيم تلك الحقوق وتوسيع نطاقها. فقد وسعت المادة الثانية البند ٢ من اتفاقية مناهضة التعذيب من تلك الحقوق ليشمل ليس فقط ضمان السلامة البدنية ولكن أيضا السلامة الذهنية والمعنوية حتى في ظروف الحرب أو التهديد بالحرب او عدم الاستقرار السياسي الداخلي أو أي حالة أخرى من حالات الطوارئ(١٤).

كما اعتمدت محكمة البلدان الأمريكية لحقوق الإنسان فتوتين وسعت بمقتضاهما من نطاق الحقوق التي لا يجوز تقييدها في حالات الطوارئ من أهمها ما ورد في الفتوى رقم ٨ والتي تناولت بها المحكمة مسئولية ما إذا كان من حق الدولة أن تقيد حق الطعن في شرعية الاحتجاز وهو حق غير مذكور صراحة في المادة ٤ بند ٢ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ضمن قائمة الحقوق التي لا يجوز تقييدها. ولاحظت المحكمة أنه وان كان الغرض الأصلي لحق المثول أمام القضاء إنما هو لحماية الحرية الفردية -وهى من الحقوق التي يمكن تقييدها أثناء الطوارئ- إلا أنه قد تطور أيضا ليصبح الأداة القانونية الرئيسية لحماية المسجونين من التعذيب والإعدام بدون محاكمة. ومن ثم فإن حق المثول أمام القضاء باعتباره حقا أساسيا لحماية الحق في الحياة والسلامة البدنية وهما حقان لا يجوز تقيدهم فإنه بذلك يصير هو ذاته غير قابل للتقييد. كما أكدت الفتوى على مشروعية كل قوانين الطوارئ وأنه ينبغي أن تخضع للمواجهة القضائية. لأن اعتماد وتنفيذ قوانين لا تتفق مع التزامات حقوق الإنسان دون مراجعة قضائية يضعف إلى حد كبير حكم القانون والفصل بين السلطات وهما يرتبطان بشكل الحكم ديمقراطي(١٥).

على أن هناك طائفة من الحقوق الأخرى يجوز للدولة متى أعلن رسميا حالة الطوارئ أن تتخذ في أضيق نطاق تدابير استثنائية تمس بها. ومن ضمن تلك الحقوق حرية التنقل والسفر، حرمة الحياة الخاصة وسرية المراسلات وحرية الرأي والتعبير، حرية التجمع السلمي، حرية تكوين الجمعيات، ورغم أن حق الدولة قائم في تقييد تلك الحقوق إلا أن هناك محددات عامة اتفق عليها العهد الدولي ذاته ومن بعده اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان للسماح بالتقييد الجزئي لتلك الحقوق وهذه المحددات هى:

أ- ينبغي أن تكون الظروف التي يحتج بها كمبرر لتدابير الطوارئ جد خطيرة تشكل تهديدا محدقا لحياة الأمة أو كما عبرت عنها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان خطر يهدد الحياة المنظمة للدولة.

ب- ألا تكون التدابير الاستثنائية التي تتخذ بمقتضى حالة الطوارئ صحيحة إلا حيثما ترضاها متطلبات الوضع على وجه الدقة. فيجب أن يكون هناك تناسب بين الإجراءات الاستثنائية وبين الخطر الذي يهدد الأمة.

ج- أن تهدف التدابير الاستثنائية إلى تخفيض أو إلغاء الأوضاع الخطرة التي تهدد حياة الأمة.
د- أن تفشل الإجراءات المتبعة في الأوقات العادية في مواجهة الأوضاع الخطرة.
هـ- أن لا تكون هناك تدابير طوارئ أخرى ذات أثر أقل على حقوق الإنسان وقادرة على حل المشكلة المعنية.
و- لا ينبغي أن تمارس تدابير الطوارئ تحت أي ظرف من الظروف وأي وضع من الأوضاع تميزا يقوم على أساس الجنس أو اللون أو الدين أو الأصل الاجتماعي[١٦].

الخلاصة:

أن فكرة سيادة القانون تبدو أكبر بكير من معنى سيادة قانون تضعه سلطة تشريعية حتى لو كانت منتخبة انتخابا ديمقراطيا من الشعب، فإن ذلك القانون أن لم يوافق ويتفق مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان لا تكون له السيادة حقوق الإنسان في صورتها الطبيعية التي جاءت المواثيق والعهود الدولية تبيانا لها. وهى مبادئ تسمو على القانون الداخلي. فمنذ عام ١٩٤٤ ومحكمة العدل الدولية مستقرة سواء في الأحكام أو الآراء الاستشارية على مبدأ سمو قواعد القانون الدولي العرفية والمكتوبة على أحكام وقواعد القوانين الداخلية فيما بين الدول الأعضاء في الجماعة الدولية ورتبت على هذا المبدأ عدم جواز تنصل الدول من التزاماتها الدولية تحت ستار أن قانونها الوطني أو دستورها الوطني يبيح أو يجيز لها ذلك التهرب[١٧].

كما خرج مبدأ سمو الالتزامات الناشئة عن المعاهدات الدولية على تلك الناشئة عن أحكام القوانين الوطنية من دائرة القانون العرفي إلى دائرة القانون الوضعي المكتوب وذلك من خلال النص صراحة على هذا المبدأ في المادة ٢٧ من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩ ونفس المادة من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات التي تبرمها المنظمات الدولية لعام ١٩٦٨.

أما فكرة الظروف الاستثنائية فإنه لا يجوز التعلل بها من أجل انتهاك حقوق الإنسان الطبيعية لو حدث ذلك فإن الدولة تكون قد أهدرت مبدأ سيادة القانون وتكون بذلك دولة لا تستحق أن تعيش

الهوامش

(١) د. محمد عصفور سيادة القانون "الصراع بين القانون والسلطة في الشرق والغرب طبعة ١٩٦٧ ص٢.

(٢) اللجنة الدولية للحقوقيين هى لجنة غير حكومية مهتمة بالدفاع عن فكرة سيادة القانون كانت تحمل اسم لجنة الفص للفقهاء الأحرار وكان من ضمن مهامها وضع أسس موحدة لفكرة سيادة القانون وتجنيد رجال القانون حول العالم لتأييد تلك الفكرة.

(٣) Leprincipe de La Legalite, Dans une Sociert Libre, Rapport Sur Les Travaux Du congre,s Internutiual de Jurisres Tenu A, New Dalhi Javier ١٩٥٩ p ٢٠٠ ٢٠٧.

(٤) شوارتز، القانون الدستوري الامريكي ١٩٥٠ ص٢٤،٢٦ Schwarrx "B" American Constitarionnal Low Greaves "H" he British Constitarion.

(٥) دكتور محمد عصفور، مرجع سابق، ص٨٧.

(٦) في الساعات الأولى من فجر ٦ ديسمبر ١٩٥٦ قبض على مائة وستة وخمسين شخصا من أماكن متنوعة في جنوب أفريقيا، حيث وجهت إليهم تهمة الخيانة العظمى، وكان المقبوض عليهم خليطا من الملونين والبيض مختلفي العقائد والنحل والصفة الوحيدة التي تجمع بينهم هو أنه من معارض نظام الفصل العنصري الذي كان قائما وقتذاك في جنوب أفريقيا، الخيانة العظمى كانت في جنوب إفريقيا جريمة عقوبتها الموت توهي من جرائم الشريعة العامة الرومانية الهولاندية ذات مدلول واسع للغاية، حتى أن أحد المعلقين رأى أنها يمكن أن تتحقق بمجرد إخفاء معلومات "ما تصل إلى علم الشخص بالطرق العادية، كما وجهت إلى المقبوض عليهم اتهامات أخرى طبقا لقانون التجمعات التمردية والذي يجعل عدد من الأفعال المتنوعة للغاية التي يقدر أنها تثير مشاعر العداء للقاطنين الأوروبيين جرائم، وقد اعتبرت الحكومة أن معارضة المتهمين لنظام الفصل العنصري الذي كان قائما وقتذاك تخالف القانون (مع ملاحظة أن سياسة الفصل العنصري ذاتها تشكل خرقا للقانون الطبيعي الذي سوف يأتي الحديث عنه) كما وجهت للمتهمين أيضا اتهامات وفقا لقانون قمع الشيوعية والذي كان يعرف الشيوعية تعريفا واسعا للغاية بحيث يشمل أية خطة أو مذهب يهدف إلى إحداث أي تغير سياسية أو صناعي أو اجتماعي أو اقتصادي داخل جنوب أفريقيا عن طريق إثارة أو تشجيع اضطراب أو الشغب أو الفوضى، وتهدف أيضا إلى تشجيع مشاعر العداء بين الأجناس الأوربية وغير الأوربية القاطنين في جنوب أفريقيا وتعتبر نتائجه مشجعة لتحقيق أيا من الأمور الشار إليها. ورغم أن القضاة الذين حاكما المتهمين كانوا على قدر عال من الكفاءة والحياة والعدل، وتم السماح للمتهمين بمحاكمة عادلة وأعطوا فرصة كافية لإباء دفاعهم، كما منح المتهمون حماية إجرائية إلى أقصى مدى، ومع ذلك هل يمكن القول أن القانون كان سيدا في جنوب إفريقيا إبان نظام الفصل العنصري.

(٧) The Rule of Low in Historical Resbective by w Burnett Harvey.

(٨) تمثل مصر استثناءا حيث تتحلل السلطات التنفيذية من القيود التي وضعها قانون الطوارئ على استخدامها سلطاتها الواسعة في حالة الطوارئ حتى تواضعت مطالب حقوق الإنسان من إلغاء حالة الطوارئ إلى دعوة القائمين على تنفيذه على الالتزام بنصوص أحكامه.

(٩) د. محمد عصفور، مرجع سابق ص٩٨،٩٩

(١٠) لمزيد من التفاصيل راجع: A Dicey "ED" Wade the Law of the constitution the edion.

(١١) المادة ٤ بند ١ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

(١٢) د. سليمان الطماوي "الفرارات الإدارية" الطبعة الثانية ص٩٤،٩٥.

(١٣) د. يجي الجمل نظرية الضرورة في فقه القانون الدستوري ص٥٩ إلى ٦٤ والمعلومات مهمة حول الموضوع المستشار جودة فرحات تقرير لهيئة مفوضي الدولة في الدعوى رقم ٣١٢٣ لسنة ٣٥ق المقامة من عمر التلمساني وفؤاد سراج الدين وآخرين ضد رئيس الجمهورية سجل رقم ٦٩ نوفمبر ١٩٨٠ ١٩٨١/١١/٢٤ غير منشور

(١٤) سجناء بلا محاكمة وعقوبات بلا قانون وتقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان حول ظاهرة الاعتقال المتكرر في مصر، محمد الغمري وآخرين ص٢٢.

(١٥) الفقدي ٨ لسنة ٨٧ "حق المثول في حالات الطوارئ السلسلة أ محكمة البلدان الأمريكية حقوق الإنسان سان بوذيه ١٩٧٨.

(١٦) اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان السلسلة أ ١٩٧٨ راجع أيضا السلسلة ب ١٩٦٠، ص١٣١.

(١٧) ومن اشهر الأحكام التي تؤكد هذا المبدأ الرأي الاستشاري الصادر عام ١٩٨٨ بسبب النزاع الذي نشب بين الولايات المتحدة ومنظمة الأمم المتحدة حول تطبيق شرط اللجوء إلى التحكيم وفقا للاتفاق المقر المبرم بين أمريكا ومنظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٧ وطبقا لهذه الاتفاقية ينص القسم الحادي عشر على أن "السلطات الفيدرالية للدولة وكذلك السلطات المحلية في مدينة نيويورك لا تضع أية قيود أو عقبات أو عراقيل أما ممثلي الدول الأعضاء ولأسرهم ولا أمام أي أشخاص تدعوهم المنظمة إلى مقرها من أجل إدارة عمل رسمي ويتمتع هؤلاء بحرية تامة في الذهاب إلى مقر المنظمة وأثناء العودة منه "أما القسم الثاني عشر من هذه الاتفاقية فإنه ينص على أن أحكام القسم الحادي عشر "سوف يطبق في جميع الأحوال وأيضا كانت العلاقات القائمة بين الحكومات التابع لها الأشخاص المذكورين في القسم الحادي عشر وبين الحكومة الأمريكية وينص القسم الثالث عشر من الاتفاقية على أن "النصوص التشريعية واللوائح المتعلقة بدخول الأجانب والنافذة في الولايات المتحدة لا تطبق بأي شكل ينقص في الحصانات المذكورة في القسم الحادي عشر".

وفي عام ١٩٧٤ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم ٣٢١٣٧ بتاريخ ٢٢ فبراير معتبرة أن "منظمة التحرير الفلسطينية حركة من حركات التحرر الوطني وقررت منحها حق العضو المراقب لدى المنظمة الدولية وبهذه الصفة لها حق إرسال ممثلين عنها لحضور جميع الأعمال الرئيسية للأمم المتحدة وحول جميع الجلسات التي تناقش أية مسألة لها علاقة بالقضية الفلسطينية بما في ذلك بمجلس الأمن، وليس لها حق التصويت ولا حق الاشتراك في جميع المؤتمرات الدولية التي تعقد تحت رعاية الأمم المتحدة لمناقشة المشاكل العامة الدولية وطبقا لهذا يحق لمنظمة التحرير الفلسطينية فتح مكتب لها في مدينة نيويورك حيث مقر منظمة الأمم المتحدة تباشر منه نشاطها السياسي والإعلامي، وأصبح أعضاء بعثة المراقبة الفلسطينية ضيوفا على الأمم المتحدة ويتمتعون بحماية الأحكام القانونية في اتفاقية المقر "وأصبحت الدولة المضيفة "أمريكا ملزمة بالسماح لأعضاء بعثة المراقبة الفلسطينية بحرية الوصول والإقامة في الولايات المتحدة من أجل القيام بأعمال ووظائف العضو المراقب وتم اعتماد أوراق بعثة المراقبة لدى الأمم المتحدة بتاريخ ١٥ ديسمبر سنة ١٩٨٧ اصدر الكونجرس الأمريكي قانونا يعتبر منظمة التحرير الفلسطينية حركة إرهابية ويجب إغلاق مكاتبها فوق الأرض الأمريكية، ووقع الرئيس الأمريكي على القانون يوم ٢٢ من ديسمبر ١٩٨٧ وأصدره حسب الإجراءات الدستورية الأمريكية المتبعة وحدد موعدا لنفاذه بعد تسعين يوما وهذا يعني أن جميع مكاتب المنظمة سوف تغلق يوم ٢٢ مارس ١٩٨٨ بما فيها مكاتب البعثة لدى الأمم المتحدة في نيويورك.

وتحركت الجمعية العامة للأمم المتحدة ضد القانون الأمريكي والمخالف لاتفاقية المقر المبرمة مع المنظمة في عام ١٩٤٧ وطلب السكرتير العام من الحكومة الأمريكية اللجوء إلى التحكيم لفض النزاع بين المنظمة الدولية والحكومات الأمريكية طبقا للقسم (٢١/أ) من اتفاقية المقر التي تنص على أن "كل نزاع بين الطرفين بشأن تفسير وتطبيق الاتفاقية أو أي اتفاق ملحق بها يجب إحالته إلى محكمة تحكيم دولية في حالة فشل الأطراف في حله بالمفاوضات والطرق الأخرى المناسبة وأن حكم محكمة التحكيم يكون نهائيا".

إلا أن الحكومة الأمريكية رفضت ذلك بزعم أن القضاء الأمريكي هو المختص بالفصل في النزاع، وفي مارس ١٩٨٨ أصدرت الجمعية العامة قرارين الأول هو (٢٢٩/٤٢/أ) تؤيد به موقف السكرتير العام ورغبته في حل النزاع عن طريق التحكيم والقرار الثاني برقم (٢٩٩/٤٢/ب) أحالت فيه المشكلة إلى محكمة العدل الدولية من أجل إصدار رأي استشاري لمعرفة ما إذا كان هناك نزاع أم لا بين الولايات المتحدة ومنظمة الأمم المتحدة حول تطبيق شرط التحكيم الوارد في القسم (٢١/أ) من اتفاق المقرر وما هو رأي المحكمة في كيفية حل هذا النزاع وفقا لقواعد القانون الدولي.

وبعد أن بحثت المحكمة النزاع قررت "بأن الولايات المتحدة الأمريكية ملزمة باحترام التزاماها الدولية باللجوء إلى التحكيم طبقا للمادة (٢١/أ) من اتفاق المقر ، وإذا كانت الولايات المتحدة تدعى بأن قانونها الوطني يعلوا على الالتزامات الناشئة عن اتفاق المقر فإن المحكمة تذكرها بالمبدأ الأساسي المستقر في القانون الدولي ألا هو سمو وعلو القانون الدولي على القانون الداخلي ونص الرأي الاستشاري الصادر عن المحكمة بتاريخ ٢٦ أبريل ١٩٨٨ "على أن الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها طرف في اتفاق المقر الخاص بمنظمة الأمم المتحدة ملزمة طبقا للقسم واحد وعشرين فيه باللجوء إلى التحكيم لحل النزاع القائم بينها وبين منظمة الأمم المتحدة.

وقد أيد حكم محكمة جنوب نيويورك الفدرالية بتاريخ ٢٩ يونيو تكل التوى حيث حكم تلك المحكمة برفض تطبيق القانون المضاد للإرهاب على مكاتب بعثة منظمة التحرير الفلسطينية لدى الأمم المتحدة لأنه مخالف لاتفاق المقر.. ويعتبر هذا الحكم دليلا على مدى استقرار هذا المبدأ في العلاقات الدولية.

الإسلام وحقوق الإنسان
من منظور حركة الإخوان الجمهوريين

الباقر العفيف*

مقدمة

يقتضي موضوع هذه الأطروحة تعريف مصطلحي (حقوق الإنسان) (والإسلام) فعبارة حقوق الإنسان عندما ترد في هذه السياق تعني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بواسطة الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة في عام١٩٤٨، وبقية العهود والمواثيق الصادرة من الهيئة الدولية منذ ذلك الحين مثل مواثيق الأمم المتحدة حول الحقوق المدنية والسياسية، وكذلك حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عام ١٩٦٦، والعهد الأوروبي لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية الصادر في عام ١٩٥٢، وغيرها من مشاريع الحقوق التي ضمنت في الكثير من دساتير الدول منذ صدور الإعلان العالمي وحتى الآن. هذه المواثيق عبارة عن ثمرة غربية مقطوفة من شجرة غربية، وبالرغم من أنها برزت على المسرح الدولي، في شكلها الحاضر، في منتصف هذا القرن إلا أن جذورها ضاربة العمق في تاريخ الفلسفة والثقافة الغربية. فالإعلان العالمي يمثل الثمرة الناضجة لتطور طويل ومعقد يمكن أن ترجع بداياته للفلسفة الإغريقية، والفقه القانوني الروماني، وبالذات إلى نظرياتهما حول فكرة القانون الطبيعي، وتطورها إلى فلسفة الحقوق الطبيعية التي تعتبر الأب الشرعي والمباشر للثورتين الأمريكية ١٧٧٦، والفرنسية ١٧٨٩. إن وحدة المصدر الفلسفي بين إعلانات هاتين الثورتين من جانب والإعلان العالمي من الجانب

* أكاديمي سوداني متخصص في الإسلام وحقوق الإنسان، يعمل في جامعة مانشستر – لندن

الآخر تتضح في القواسم المشتركة بينها،وكذلك في بعض صياغاتها الحرفية. وهكذا نرى أن فكرة حقوق الإنسان بهذا المعنى إنما هي فكرة غربية المولد والجذور.
وعبارة (الإسلام) أيضا تحتاج لتعريف لأن إطلاقها هكذا، بتجريد، وبدون أي تحديد، أمر ينطوي على تعميم مخل، يدعو الى الربكة والغموض، وربما يوحي بامتلاك مطلقها للحقيقة المطلقة، والتحدث باسم الرب. والواقع الذى تعطيه التجربة المعاشة أن المسلمين مختلفون حول فهم الإسلام، وأن اختلافهم هذا إنما يجد تعبيره في تعدد الفرق والنحل والمذاهب والطرق التى ينتمون إليها. والاختلافات بين المسلمين ليست طفيفة وفرعية كما يطيب للبعض أن يردد، بل إنها أساسية وكبيرة أدت للاقتتال وسفك الدماء في التاريخ البعيد، وفي الماضي القريب، وما تزال تفعل حتى هذه اللحظة من الزمان، وتشهد عليها أحداثه الماثلة للعيان. هذا الواقع المتصف بالتشقق والاختلاف والتنافس والاحتراب بين المسلمين أدى ببعض الباحثين الى القول بـ (إسلاميات)، متعددة لا إسلاما واحدا لذلك ولمصلحة الدقة يحسن الحديث عن الإسلام مرتبطا بفهم معين لجماعة أو فرد أو مذهب.
وتقرير هذه الحقيقة البسيطة لا يتناقض، بطبيعة الحال، مع الإقرار بأن الثقافة السائدة في العالم الإسلامي منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين إنما هي الثقافة الفقهية التقليدية، وأن هذه الثقافة الفقهية التقليدية هي التى تشكل، في عمومها، سلوك المجتمعات والأفراد في العالم الإسلامي وإليها يرجع الفهم التقليدي للدين الذى يحمله الفرد المسلم العادي، سواء كان متعلما أم أميا. والفهم التقليدي المتوارث للدين هو الذى يكمن وراء تلك الظاهرة الفريدة في العالم العربي والإسلامي، ظاهرة الانقلاب المفاجئ لبعض المثقفين التقدميين العلمانيين الى الأصولية. تلك الظاهرة التى وصفها أدونيس بقوله: (في داخل كل شيوعي عربي يكمن أخ مسلم)، والذي يكمن في حقيقة الأمر هو الفهم المتخلف المتوارث للدين، والذي يمثل القاسم المشترك بين الإخوان المسلمين وبين بقية الأفراد المسلمين بغض النظر عن انتماءاتهم الأيديولوجية والسياسية فعندما يقوى الإحساس الديني عند الفرد العادي، وهو إحساس مصاحب للتقدم في العمر والشعور بدنو الأجل، يجد المرء دافعا قويا، في أن يرد غربته عن الدين، والتي غالبا ما تصاحب التعلق بالأفكار الاشتراكية التى تسعى لإصلاح العالم، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين البشر. وعندما يعود الفرد للدين لا يجد أمامه سوى الفهم التقليدي المتخلف للدين، ومن هنا تجئ المشابهة مع الإخوان المسلمين. وبالرغم من كل هذا، فهناك شبه إجماع بين الكثير من الكتاب المسلمين بأن الفقه قد تجمد وتحجر، وأنه في حاجة ماسة الى التجديد، على اختلاف بينهم في مدي وكيفية إحداث ذلك التجديد.

من هم الإخوان الجمهوريون

الإخوان الجمهوريون تنظيم إسلامي إصلاحي راديكالي نشأ عام ١٩٤٥، بقيادة المهندس محمود محمد طه وتحت الحزب الجمهوري. وملابسة الاسم تعود الى الطبيعة الثنائية لاستعمار البلد تحت التاجين البريطاني والمصري، والطبيعة الثنائية للحركة الوطنية السياسية التى كانت تناضل من أجل الاستقلال فالسودان لم يكن من الناحية الرسمية تستعمره دولة واحدة، بل دولتان متنافستان، وكان حكمهما له يسمى (الحكم الثنائي). أما الحركة الوطنية في السودان، عشية نشأة

الحزب الجمهوري، فقد كانت منقسمة بين طائفتين دينيتين بينهما عداء تاريخي، هما طائفة الأنصار، وطائفة الختمية. وقد كانت لكل منها ميول لإحدى دولتي الحكم الثنائي. فطائفة الأنصار كانت تسعى علنا للاستقلال مع (علاقات وثيقة) مع بريطانيا العظمى. أما سرا، فقد كان مسعاها تنصيب زعيمها، السيد عبد الرحمن المهدي، ملكا على السودان[1]. أما طائفة الختمية فقد كانت تدعو لوحدة وادي النيل، مما يعني إجلاء الإنجليز وضم السودان تحت التاج المصري. وفي هذا الجو الملبد بالثنائية، والطائفية، والدعوة للملكية، ولد هذا الحزب داعيا لقيام "جمهورية فيدرالية ديمقراطية اشتراكية[2]"، فكان أول حزب يدعو للنظام الجمهوري في البلاد، ومن هنا اكتسب اسمه.

منهجية الإصلاح

ينطلق طرح الأستاذ محمود محمد طه، مؤسس الفكر الجمهوري، من أن الفقه الإسلامي قد توقف، ومنذ زمان طويل، عن توفير حلول للمشكلات المتجددة لمجتمعات المسلمين، وأن هذه المجتمعات قد انصرفت عنه حيثما بلغ عجزه مداه تجاه قضية من قضايا المجتمع، وذهبت تلتمس الحلول في غيره من الأفكار والمذهبيات. وسبب عجز الفقه، خصوصا في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، وانفجار المعرفة وثورة الاتصالات لا يرجع الى التقليد، وقفل باب الاجتهاد وحسب، كما يشير الفكر التنويري، وإنما يرجع أساسا لاستنفاذ قاعدته التى يقوم عليها، لمدة صلاحيتها. وقاعدة الفقه هي مجموعة النصوص القرآنية والنبوية التى اعتمدها الفقهاء أساسا لاستنباط أحكامهم، أو ما أطلقوا عله اختصارا اسم الشريعة الإسلامية. فعندما نشأ الفقه في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وجد الفقهاء الأوائل بين أيديهم المصدرين الأوليين للإسلام: القرآن وسيرة النبي وصحابته الأوائل، أو ما أطلق عليه عموما لفظ السنة. وعندما نظروا فيهما وجدوا نصوصا متضاربة بين القرآن والحديث، وكان عليهم استخدام علمهم الغزير، ومعرفتهم العميقة بتراثهم ومجتمعهم لانتخاب طائفة متسقة من النصوص لتصبح قاعدة فقههم، وليستنبطوا منها أحكامهم ، وترك تلك التى تتعارض معهما. وهذا بتبسيط أرجو ألا يكون مخلا، هو مبدأ النسخ. فقد أجمع جمهور الفقهاء على مبدأ النسخ، ويفيد هذا المبدأ أن نصوصا بعينها، تحمل أحكاما محددة، قد أنزلت على النبي الكريم في فترة معينة، ثم بعد تراخ في الزمن، أنزلت عليه نصوص أخرى، تحمل أحكاما جديدة، أبطلت مفعول الأحكام الأولى. وقد أقام الفقهاء أحكامهم على النصوص الناسخة، وهي ما أطلق عليها لفظ الشريعة. ولكن الفقهاء اعتبروا النسخ نهائيا، وظنوا أن ما انتخبوه من نصوص سيستوعب الطاقة البشرية، منذ زمانهم والى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ومن هنا جاءت فكرة أن الشريعة كاملة وصالحة لكل زمان ومكان، وهي فكرة استقرت في الثقافة الإسلامية كإحدى المسلمات التى ربما تؤدي الدعوة لإعادة النظر فيها الى الخروج من الملة. أما حاجة مجتمع القرن السابع، ومجتمعات القرون التى تلته مما هي مثله، وهي طاقة محدودة لا تقوى على القيام بمسؤولية الحرية كاملة، ولأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، فقد شرع لهم في مستوى الحرية المحدودة ومن هنا جاءت الوصاية.

وعلى هذا التشخيص للمشكلة تتأسس طريقة معالجتها، وهذا ما يشكل محتوى دعوة الأستاذ محمود لتطوير الشريعة الإسلامية. يقول الأسباذ محمود إذا كان الاختلاف بين شرائع الأنبياء سببه اختلاف الأمم، وهو من غير أدنى ريب كذلك، فإنه من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن

الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفاصيلها للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع عن مستوى مجتمع القرن العشرين، أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصل فيه تفصيلا، وإنما هو يتحدث عن نفسه.. فيبقى الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادرا على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين فيتولى توجيهه في مضمار التشريع وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفدت، وتوقفت عند حد تنظيم مجتمع القرن السابع والمجتمعات التى تلته مما هي مثله، فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حل مشاكلها في فلسفات أخرى، وهذا ما لا يقول به مسلم..ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة .. وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها، وينهض بحلها، نفس التشريع الذى استوعب ونهض بحل مشاكل القرن السابع، وذلك جهل مفضوح.

أما الدعوة لتطوير التشريعي الإسلامية فإنما يكون بتأسيسها على النصوص الأولية أو أصول القرآن كما يعبر الأستاذ محمود، بدلا عن النصوص الثانوية أو فروع القرآن. فالتطوير إذا يحمل مفهوم العودة الى الأصول، مثلما يدعو فكر الاستنارة، بيد أنها عودة ذات معنى مختلف. العودة هنا لا تعني فقط فتح باب الاجتهاد، وتجاوز فقه السلف بقراءة النصوص الفرعية، والتي انبنى عليها فقههم، قراءة جديدة، وإنما تعني تجاوز النصوص الفرعية ذاتها، الى النصوص الأصلية، وجعلها مدارا للاجتهاد، وبذلك ينهض فقه جديد لعصر جديد، وتتأسس ثقافة إسلامية جديدة، لإنسانية جديدة، تجتذبها أفكار الحرية والديمقراطية والسلام والمساواة. وهذا ما يسميه الأستاذ حكم الوقت . يقول الأستاذ محمود: (فكأن الآيات التى نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة الى أن يحين حينها.. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح، بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التى كانت محكمة، في القرن السابع، منسوخة الآن .. هذا هو معنى حكم الوقت.. للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول).

فتطوير الشريعة الإسلامية عند الأستاذ محمود، واجب ديني يتوجب على المسلمين القيام به، وهو شرط دخولهم الى قلب التاريخ، وقيادته، بعد أن لبثوا ممسكين بأذياله أحقابا. وهم إنما ظلوا على هامش التاريخ لأنهم فرطوا في لباب الدين وعكفوا على القشور، وتجمدوا فيها. فالتطوير هو وسيلة إطلاق طاقات الأمة وتحرير عقلها من قيد النصوص الفرعية وضيقها، الى سعة نصوص الأصول ورحابتها إنه، بحسب عبارات الأستاذ: (انتقال من نص خدم غرضه.. خدمة حتى استنفده الى نص كان مدخرا يومئذ الى أن يحين حينه.. فالتطوير إذن، ليس قفزا عبر الفضاء ، ولا هو قول بالرأي الفج، وإنما هو انتقال من نص الى نص) والانتقال من نص الى نص هو آلية بعث السنة النبوية. والسنة عند الأستاذ ليست هي مما ألف الناس من كونها قول النبي وإقراره وعمله . فقول النبي وإقراره ليسا سنة وإنما شريعة. والسنة هي عمل النبي في خاصة نفسه، وقوله المعبر عن حال قلبه من المعرفة بالله. أما أقواله التى أراد بها الى تعليم الأمة في أمر دينها فهي شريعة، والفرق بين الشريعة والسنة، هو الفرق بين الرسالة والنبوة، أو هو الفرق بين مستوى الأمة من أعلاها الى أدناها، ومستوى النبي..وذلك فرق شاسع وبعيد.

تطبيقات المنهج على حقوق الإنسان

ولنر أثر تطبيق منهج الأستاذ محمود على حالة حقوق الإنسان نأخذ ثلاث نماذج هي: الدعوة للدين، ووضع المرأة، ووضع غير المسلمين.

الدعوة للدين

تحت عنوان الجهاد ليس أصلا في الإسلام، يقرر الأستاذ أن الأصل في الإسلام أن كل إنسان حر، الى أن يظهر، عمليا، عجزه عن التزام واجب الحرية. وللوفاء بهذا الأصل بدئت الدعوة بآيات الإسماح في مكة مثل: (ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ١٢٥:١٦، النحل) . و(فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر٢١:٨٨، الغاشية). وقد سار العمل وفق هذه الأوامر الإلهية طيلة الفترة المكية إلى أن استبان بالدليل العملي قصور المجتمع، في جملته، وليس في استثنائه، عن شأو هذا الإسماح، فنسخت بآيات القتال التى بلغت مداها بما يعرف بآية السيف.(فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ٤:٩، التوبة). هذه الآية الأخيرة نسخت الآيات الأولى، فأوقف العمل بمقتضاها، ورفع السيف. ومن هنا جاء الحديث النبوي: أمرت بأن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله..الخ) فالنبي أمر استئنافا بعد أن لم يكن أمر.والسبب هو ملابسة الوقت والطاقة البشرية. وببعث آيات الإسماح، وتعطيل آيات الإكراه، يسقط الجهاد، بمعنى الحرب، وتسقط معه كل متعلقاته من رق، وجزية ، وتفرقة. ويفتح بابا واسعا لمعان أرفع، وأنبل للجهاد، ليعني ضبط النفس، ومغالبة شهوات التسلط والهيمنة، وهذا هو الجهاد الأكبر الذى كان يشير إليه النبي عقب كل معركة بقوله (رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر)، فالأول الفرع، والثاني الأصل.

المرأة

وتحت عنوان عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلا في الإسلام، يقول الأستاذ إن الأصل هو المساواة التامة بين النساء والرجال. يتضح ذلك في المسؤولية الفردية أمام الله، حيث لا تفرقة البتة حينما تنصب موازين الحساب والعقاب: (ولا تزر وازرة وزر أخرى ١٨:٣٥، فاطر) و(اليوم تجزى كل نفس بما كسبت، لا ظلم اليوم، إن الله سريع الحساب ١٧:٤٠، غافر) و(لتجزي كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون ٢٢:٤٥، الجاثية). وعند الأستاذ أن آية الأصل التى تحكم وضع المرأة هي آية الرشد:(ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) بأن لهن من الحقوق مثلما عليهن من الواجبات وفق ما يتواضع عليه الناس من عرف صالح. فإن تساوت واجبات المرأة مع واجبات الرجل، وجب تساويهن معه في الحقوق. وأن على هذا يقوم القانون. أما عن عجز الآية (وللرجال عليهن درجة) فيقول: هذا في منطقة الأخلاق.. حيث يقع التفاوت بين الرجال، فيما بينهم، وبين النساء، فيما بينهن، وبين بعض النساء وبعض الرجال، ثم لا ينسحب هذا التفاوت من منطقة الأخلاق على منطقة القانون، فيؤثر على الحقوق، والواجبات، كما هو الشأن في ظل الشريعة. أي في ظل الشريعة يكون عجز الآية أول درجات نسخها.

آية الرشد هذه نسخت بآية القوامة (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات، حافظات للغيب، بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن، فعظوهن، و اهجروهن في المضاجع، واضربوهن.. فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا.. إن الله كان عليا كبيرا ٣٤:٤، النساء). والتي وضعت الرجال أوصياء على النسلء يملكون حق تأديبهن بالضرب. وعلى هذه الآية تعلقت بقية الآيات التى تميز ضد النساء في الزواج، والشهادة، والميراث، والقصاص (الدية). هذا النزول في التشريع جاء مراعيا لحالة مجتمع أبوي يسلب المرأة حق الحياة ذاته، خل عنك بقية الحقوق. وبداهة فإن مجتمعا مثل هذا ليس مؤهلا للمساواة التامة، ولا بد من تقسيطها له على أقساط يستطيع معها صبرا. فجاءت الحقوق المنقوصة للمرأة كقسط أول ريثما يستعد المجتمع، برجاله ونسائه للمساواة. واليوم خرجت المرأة من حبس التاريخ، وتعلمت، وعملت، وبرزت قامتها الحقيقية المساوية للرجل، فاستحقت مساواته في كافة الحقوق.

وبتداول آيات النسخ، والانتقال من آية القوامة إلى آية الرشد، تكف كل هذه الآيات الفرعية عن أن تكون مصدرا للتشريع، وتتأسس حقوق النساء على آيات الأصول فينفتح باب المساواة أمام المرأة. فمثلا الزواج سيعرف بأنه شراكة بين شريكين متكافئين، ومتساويين في الحقوق والواجبات، لا تقع وصاية من الرجل على المرأة ولا من المرأة على الرجل. فليس هناك وصاية على أيهما فيه إلا وصاية يفرضها على كليهما القانون الدستوري.. هما بمكان الدخول في هذه الشراكة بالأصالة عن نفسيهما، وبمطلق اختيارهما، ولهما الحق المتساوي في الخروج عنها. وتعدد الزوجات سيصبح محظورا بالقانون، وستساوي شهادة المرأة شهادة الرجل. وسيصبح للمرأة الحق في تولي جميع المناصب العامة، بما في ذلك منصب القضاء ورئاسة الدولة.

وضعية غير المسلم

الآية التى تحكم وضع غير المسلمين من أصحاب الديانات الكتابية الأخرى، كاليهود والنصارى، هي (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ٢٩:٩التوبة). وقد أقام الفقهاء عليها أحكام الذمة وهي تشكل الشروط التى يقيم بموجبها الذميون في دار الإسلام. و أول ما ينبغي ملاحظته أن الإقامة المشروطة تعني أن المقيم ليس مواطنا كامل المواطنة. والأحكام التى صاغها الفقهاء بشأن الذميين، والتي تنقسم الى شروط واجبة وأخرى مستحبة، وتتراوح من دفع الجزية الى التمييز في الملبس، وممارسة الشعائر في الخفاء، تمثل في مجموعها تمييزا يجعلهم في حالة هوان مستديم. فمن صور التمييز في الحياة العامة، مثلا، أن الذمي لا يحق له تنسم منصب أو وظيفة تجعله في موقع سلطة على مسلم. ومن صور التمييز في الحياة الخاصة، أنه بينما يحق للمسلم الزواج من ذمية، لا يحق للذمي الزواج من مسلمة. كذلك، إذا أسلمت زوجة الذمي تصبح طالقا من زوجها ما لم يتبعها الى الإسلام وإذا أسلم الذمي يحرم ورثته من أن يرثوه ما لم يتبعوا دينه الجديد ويسلمون. وفي كل ذلك خرق ظاهر لحقوق الإنسان، يجعل الجمع بينها وبين الشريعة مستحيلا. يدعو الأستاذ محمود المسلمين الى الاعتراف بصور

كهذه، وكونها لا تجد تبريرها إلا في إطارها التاريخي، حيث كان يحكم العلاقات بين الجماعات المختلفة، قانون القوة والغلبة. ففي هذا الإطار التاريخي تعتبر هذه الوضعية، على هامشيتها، قمة التسامح، إذا ما قورنت بالممارسات الدولية في ذلك الوقت . فقد كان في مقدور الذميين الإبقاء على دينهم، وممارسة حياتهم وفقه، والاحتفاظ بكنائسهم وأديرتهم، وصيانة مجتمعاتهم. ولأن هذا القدر المحدود من الحقوق لم يكن متاحا للأقليات في ظل الإمبراطوريات السابقة، فإن القانون الإسلامي كان يبدو متفوقا على الأنظمة القانونية الأخرى. فعلى خلاف القانون الروماني مثلا ، تتيح الشريعة لمن أراد أن ينضم للأغلبية من أفراد الأقلية، ويتمتع بحق المواطنة الكامل، أن يفعل ذلك بأقل الإجراءات بيروقراطية على الإطلاق. إذ ما على الذمي إلا أن يتفوه بالشهادتين لكي ما يصير مواطنا، ويتمتع بكافة الحقوق فورا.

ولكن هذا العالم القديم بأخلاقياته القديمة قد اختفى منذ زمان بعيد، ولم يعد له وجود. وأن على الخارطة الكونية يظهر عالم جديد ذو أخلاقيات جديدة. وسرعان ما تتبدل صورة القانون الإسلامي، ويتحول تفوقه السابق الى دونية ظاهرة، عندما نقارنه بالقانون الدولي الحالي، أو بإعلان حقوق الأجانب المعلن من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٨٥، الذى فيما عدا الحقوق السياسية، يوفر مساواة كاملة، بينهم وبين مواطني الدولة التى يقيمون فيها، ويحمي حقوقهم الدينية والقانونية والمدنية. والمسلمون اليوم مطالبون بالارتفاع الى هذه القمة في تحقيق المساواة بين البشر، وتجاوزها، وإن ذلك يمكن الانتقال في تشريعهم من آية الجزية الفرعية لآيات الإسماح الأصلية. وآيات الإسماح مثلما قررنا سابقا تقوم على الحرية وتقرير كرامة الإنسان. وبإقامة التشريع عليها تتحقق علاقات السلام وحسن الجوار بين الدولة الإسلامية وبقية دول العالم، وتتحقق المساواة الكاملة بين الأفراد المقيمين داخل الدولة، واعتبارهم جميعا مواطنين يتمتعون بحقوق متساوية بغض النظر عن دينهم.

الخاتمة

وخلاصة الأمر فإن المرء لا يستطيع الحديث عن اتساق الشريعة مع حقوق الإنسان بغير أن يكون قد اعتدى على الحقيقة وانتهك براءتها وصفاءها، وبغير أن يكون قد انطوى حديثه على التواء مرهق ومغالطات في جانب الشريعة أو في جانب حقوق الإنسان. والنتيجة الواضحة التى يمكن استخلاصها من فكر الأستاذ محمود هي أنه من يلتمس حقوق الإنسان في الشريعة، فسوف يعييه التحدث، ثم لن يجدها لأنه ليس في الشريعة التقليدية حقوق إنسان. وإنما هي في السنة، أو في الشريعة المطورة.

إن مفهوم حقوق الإنسان كنتاج علماني، حتى وإن أخذ به المسلمون بإجراءات إدارية، وفوقية، سيبقى مغتربا عنهم غربة فكرية وثقافية، وسيبقى معلقا على عمد واهية لا تعينه على الصمود أمام الاختبارات والمحكمات. وأكثر من ذلك سيبقى عرضه للارتداد. إن في أحداث تركيا اليوم عظة بالغة للعلمانيين. فإذا احتاجت العلمانية بعد ما يزيد عن السبعين عاما من الفعل، الى بنادق العسكر لتبقى، فإن ذلك يعني أنها قريبة الجذور، وأنها عاشت كل عمرها المديد ذلك كضيف ثقيل على الشعب التركي، وأنه إذا خير ديمقراطيا لن يختارها. بل إنه قد اختار حزبا يرفع شعارات إسلامية، ويعارضها، ورغم ما ينطوي عليه ذلك الاختيار من مخاطر النكوص عن العديد من المكاسب التى تحققت له خلال سن الحكم العلمانية.

من هنا تبرز ضرورة استنباط حقوق الإنسان من داخل الثقافة الإسلامية حتى يحس المسلمون انتماء وجدانيا لها، وأنها نابعة منهم وليست هابطة عليهم من سماءات غريبة. بيد أن استنباط حقوق الإنسان من داخل الثقافة الإسلامية ليس بدون مصاعب، بل أن مصاعبه قد تبدو أكثر تعقيدا، وذلك لسببين رئيسيين الأول هو أنها تتطلب تغيير ثقافة عمرها يقارب الأربعة عشر قرنا من الزمان. وهذا مشروع ضخم وطويل المدى بحكم أنه يشتمل على تأسيس ثقافة جديدة أما الثاني هو أن مشروع الأستاذ محمود محمد طه، قد حورب حربا لا هوادة فيها من قبل المؤسسات الإسلامية التقليدية، والدول ذات المصلحة في استمرار الثقافة الراهنة. وقد اعتبره هؤلاء خروجا عن الإسلام، وأعلنوا ردة صاحبه، ونفذوا فيه حد الردة، وحلوا تنظيمه الذى أنشأه ليمثل رأس رمح التأسيس الثقافي الجديد، وحاولوا محو آثاره، بحرق بعض كتبه. هذه الحرب الضروس، وافتقاد القيادة الكاريزمية لمؤسسة، أيأست بعض الناس من إمكانية نجاح هذا المشروع، ونهوضه من عثرته الحالية، فلم يبق أمامهم سوى تجريب المجرب وهو الحل العلماني، وهنا تكمن معضلة تأصيل حقوق الإنسان في عالمنا وثقافتنا(والحق أنه بخلاف نجاح مشروع الأستاذ مخمود، لا أرى مستقبلا لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي، سوى من منطلق علماني، أي عن طريق الإنزال من فوق، لا الانبثاق من تحت

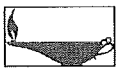
الهوامش

(١) الإخوان الجمهوريين،ثلاثون عاما على طريق الفكر الجمهوري.

(٢) محمود محمد طه،أسس دستور السودان، ص٧.

الإصلاح الوطني
وتطوير الهياكل الديمقراطية

د. أحمد عبد الله**



مقدمة

حين نتحدث عن "الإصلاح الوطني" كمفهوم لابد أن نشير إلى بضعة أبعاد دون أن نجعل الموضوع أكاديميا أكثر من اللازم:

أولا: مسألة المشابهة التاريخية بين حالنا وحال أمم أخرى جاء عليها أوان في تاريخها توقفت لحظة وقالت "لا يمكن أن يستمر الحال على ما هو عليه فدوام الحال من المحال.. هذه لحظة اختيار وتغيير وإصلاح". هنا نشأ مفهوم "الإصلاح الوطني" وتعلمون من تاريخ الحضارة الغربية على سبيل المثال ظهور مجموعة "مصلحي أوكسفورد" بإنجلترا من العلماء المعروفين. وتعلمون أيضا ظاهرة "الإصلاح الكنسي" في إطار المسيحية، والضغط البروتستنتي الذي جعل الكاثوليكية تجدد نفسها. وتعلمون أيضا تاريخ العلاقة بين الاشتراكية والرأسمالية. فسواء نجحت الاشتراكية أم لم تنجح إلا أنها ضغطت على الرأسمالية لتصلح من نفسها هذه كلها حركات إصلاح عرفها التاريخ البشري لدى الآخرين. وعرفتها بلدنا أيضا مع جهود جمال الدين الأفغاني،والشيخ محمد عبده. وهذا نوع من الاصلاح في إطار إسلامي. وقبلها جهود وأفكار رفاعة الطهطاوي وهي نوع من المحاولة للحاق بالحضارة الغربية. فمن تاريخنا وتاريخ بقية البشر- وتاريخنا هو بعض تاريخ البشر بالطبع نجد مشابهات عديدة ولحظات فاصلة في حياة الأمم قررت فيها أن تطرح مفاهيم التغيير والإصلاح.

ثانيا: إن طرح مفاهيم التغيير يفرض علينا قياس الفوارق المفهومية. فالتغيير قد يأخذ شكل هدم الأوضاع الموجودة ومحاولة بناء أوضاع جديدة. والتغيير أيضا قد يأخذ شكلا أقل حدة هو ما

** مدير "مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية" (القاهرة).

يمكن أن نسميه بشكل عام "الإصلاح". والإصلاح لا يقصد في الحقيقة إلا تدمير الجزء وليس تدمير الكل وقد يكون هذا الجزء كبيرا وبهذا يكون مفهوم الإصلاح. بمعنى ما ورد متكاملا مع مفهوم الثورة. لكنه أيضا بديل عن الثورة.

والأمم التي تأخرت عن الإصلاح فرضت عليها الثورة فالهروب من الإصلاح هو اختيار للثورة. أي أن عدم ترقيع الثوب يؤدي إلى اتساع الخرق ويتهلهل الثوب بأكمله ويصير من الضروري ارتداء ثوب جديد وهذا هو التحدي الذي طرح على جميع البشر.. وليس علينا فقط. إما الإصلاح في اللحظة الملائمة أو البدائل الوخيمة.. وبالتالي فإن الدعوة إلى الإصلاح الوطني هي في الواقع دعوة معتدلة أو حتى محافظة!! فهى دعوة ليست لهدم الوضع الكائن، وليست نفيا للأوضاع القائمة كلها، وليست لتغيير نظام الحكم وقلب الكراسي والمقاعد والأرائك. وإنما هى دعوة معتدلة جدا لمحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه.. قبل أن تكتمل عملية الغرق تحت الماء! وقد تكون ثمة رغبة محدودة في الإصلاح لدى بعض المسئولين غير بعيدي النظر، لمن يخدعون أنفسهم حين يخدعون الآخرين بقولهم إن الفصل هو القضاء. ويحضرون الإصلاح في مجال القضاء الصق الذي يجب أن يمتد إلى محل المجالات التي تضمنها كلمة إصلاح وتنمية والتي جعلت مصر رقم (١١٤) بعد دول العالم، وهى لا تشمل الأوضاع المادية والاقتصادية فقط بل تمتد لتشمل أوضاع التعليم والأمية والأوضاع الثقافية والمعنوية وأيضا أوضاع الحريات السياسية وحقوق الإنسان.

وإذا كان المسئولون عن شأن أمة لا يدركون نطاق مشاكلها ومعايبها لغرض في نفس يعقوب، أو لانتفاع يحققه مقعد سلطة أو مسئولية فتلك في الحقيقة روح غير مسؤول.. لأن نطاق المشاكل أوسع بكثير مما يعترف به.

وبافتراض أن الأمة أصبحت أمينة مع نفسها ولا تخادع نفسها ولا تخادع الآخرين، واعترفت بنطاق مشاكلها وكوارثها ومصائبها،وقررت أن تفكر في ذلك، فإدراك النطاق البديل أيضا مسألة مهمة. لأنه إن لم نكن دعاة للثورة والهدم، وكنا فقط دعاة للإصلاح، فيظل نطاق الإصلاح المطلوب.. واسعا أيضا. بمقدار المشاكل الموجودة في الواقع. ويظل من المهم أن نناقش" تفاصيل" خطة الإصلاح، وليس فقط "عناوين" خطة الإصلاح.

والمطروح في مصر هو بضعة شعارات بسيطة.. شعبية.. مبتذلة.. لطيفة لغويا. لكنها نادرا ما تعكس مضمونا حقيقيا للإصلاح. فمثلا بعض الفرقاء السياسيين يطرحون شعارا "الاسلام هو الحل" في كلمة واحدة. أو "الديمقراطية هى الحل" في كلمة ورد غطاها. "أو العدل الاجتماعي هو الحل" في كلمة ورد غطاها. لكن الأواني عريضة ومتسعة ولا يكفي أن يغطيها رد الغطاء هذا! فالمطلوب أن نبحث في محتواها وماذا في الإناء؟! الذين يطرحون شعار "الإسلام هو الحل" لابد أن يفسروا لنا رؤيتهم بشأن هذه المسألة من خلال دراساتهم لأوضاع البلد وتفاصيل مشاكلها وفهمهم لأعماق اختلالاتها.. أي يطرحون علينا المعنى العيني الذي يقصدونه بهذا الشعار العام "الإسلام هو الحل". وأيضا يسري هذا الكلام على من يقول "الديمقراطية هى الحل". فما بالكم أن نقول مثلا فلتكن هناك انتخابات ثم ينتخب الناس أسوأ المرشحين! هذا أحد التحديات.. وفي يوم من الأيام كنا نقول إنه من الواجب عرض مناقشات البرلمان على شاشة التلفزيون لأن هذا يدفع الشعب إلى الاهتمام بالقضايا السياسية، وبالتالي يتحمس للقضايا العامة من خلال المناقشات

البرلمانية لكن حين عرضت مناقشات البرلمان في التلفزيون ندمنا على هذا لأنه جعل الناس تفقد اهتمامها بالقضايا العامة والأوضاع السياسية لأن المناقشات ليست على المستوى اللائق! هذا أيضا تحدي من تحديات الديمقراطية.. نستطيع أن نطرح شعارا بسيطا وهو أن الديمقراطية والحرية هى الحل، ولكن في الواقع الحقيقي سنصطدم بمشاكل حقيقية عند تجسيد هذا الشعار. هذا بافتراض أننا نجسده في مصر، وتلك قضية أخرى.

فأنا أعتقد أن مصر قد بدأت العد التنازلي في اتجاه الديكتاتورية، والتخلي عن النظام الديمقراطي حتى في الحدود المحدودة التي عرفناها حتى الآن. لأنكم لو نظرتم لسجل حقوق الإنسان في مصر حاليا، ومقدار التعذيب القائم في أقسام الشرطة، وفي السجون وأحيانا في معسكرات الأمن المركزي، ستكتشفون أن هناك تراجعا شديدا على جبهة الديمقراطية والحريات واحترام حقوق الإنسان. وهذا وضع خطير ومنزلق خطير تسير فيه مصر ولابد من "الفرملة" وإدراك أن هذا خطير وأنه لابد من التصدي للمسألة الديمقراطية في مصر.

وحين نتحدث عن الإصلاح فأمامنا نوعان من الإصلاح:

أولا: الإصلاح الهيكلي.. للهياكل المجتمعية والسياسية والاقتصادية التي يتحرك من خلالها الناس. أي السلطة التنفيذية.. البرلمان.. المجالس المحلية.. الجمعيات والنقابات وكل أشكال الحركة الجماعية في المجتمع. لأن الناس لا يتحركون فقط كأفراد ولكن أيضا يتحركون كقوى اجتماعية تشد أزر بعضها البعض وتحاول أن تمثل مصالحها وتعرض مطالبها وتدافع عن حقوقها. والإصلاح لا يمكن أن يتم إلا بإصلاح هذه الهياكل نفسها. بمعنى أن البرلمان في مصر لابد أن يكون برلمانا محترما،فيه ممثلون حقيقيون للناس ويأتي من انتخابات غير مزورة. آنذاك فقط نقول إننا قد بدأنا السير على طريق الإصلاح أما قبل ذلك فنحن نقف كما نحن أو نسير على طريق التدهور وليس طريق الإصلاح.

ثانيا: هناك جانب هام للإصلاح لا يمكن إنكاره وهو "الإصلاح الذاتي". فأنت تستطيع أن تنفذ سياسة معينة بمجلس وزراء مكون من س،ص.....
الناس.. فالجانب الذاتي هام جدا. وأعتقد أن الاتجاه في مصر الآن خصوصا في السلطة التنفيذية هو تعيين المسئولين ذوي الولاء السياسي بمعناه الضيق الفردي. أي الذين "يسمعون الكلام" لا الذين ينقدون. أي غير المشاغبين والذين ليس لهم لسانهم طويل، بغض النظر عن كفاءاتهم. أي الحاكمية القديمة لأهل الثقة وأهل الخبرة. فما زال خط أهل الثقة هو الخط السائد في المجتمع المصري وبالذات في دوائر السلطة التنفيذية وأيضا في الهيئات التمثيلية.. كالبرلمان. فالبرلمان المصري أراه مخجلا جدا وبعض الأعضاء يبعثون على الخجل حين يتكلمون أمام الميكرفون أو على شاشة التلفزيون. ويستغرب المرء هؤلاء هم ممثلو الأمة المصرية فلابد أن في مصر أشخاصا أفضل من هؤلاء وإن مثلوا نفس السياسة. فالجهاز الحاكم في مصر الآن يستطيع أن يجعل الأمور أفضل ولو قليلا بتغيير بعض الأشخاص وليس كل الأشخاص. ففي مجلس الوزراء من لهم ١٥ سنة في الوزارة، دون عبقرية أو كفاءة خاصة. وهؤلاء بلزم تغييرهم إلا إذا كانت المسألة بعيد عن المعايير. فيصبح هذا موضوعا آخر ويكون النظام في مصر نظاما وراثيا، أو نظاما ملكيا ويجب أن نعطيه اسمه الحقيقي لا أن ندعي أنه نظام ديمقراطي! فالجانب الذاتي في الحقيقة في غاية الأهمية سواء غيرت في الأشخاص المرشحين البرلمانيين.. أو غيرت في الوزراء.. أو غيرت رئيس الوزراء شخصيا.. أو المسئولين في المواقع المختلفة في الدولة.

ومن الإصلاح الهيكلي والإصلاح الذاتي بجانب إصلاح مضامين السياسات، تتكون عملية الإصلاح الوطني بمعناه الواسع وإذا اتفقنا كل من منظوره المختلف أو من موقعه المختلف، إذا اتفقنا على أن البلد عموما تعيش في وضع إشكالي يستلزم شيئا من الإصلاح بدل أن نقول إصلاحا واسعا فكيف يتم ذلك؟ هذا هو السؤال؟ أعتقد أن النقطة الأولى التي يجب أن يدركها الجميع هى أنه لا إصلاح إلا إذا حدث "تراض وطني" حول الإصلاح الوطني.؟ بمعنى أن يتفق الفرقاء الشركاء على الهيكل العام والأسس الرئيسية لتطوير الوضع في البلد وتحسينه ومواجهة المشاكل فلن تستطيع أي فرقة سياسية أو فكرية أن تفرض على الباقين مفهومها الخاص للإصلاح. لأننا حين نقول الإصلاح الوطني فبهذا العنوان العام إنما نقصد أن يكون هناك ما يسمونه بالإنجليزية consensus أي تراض أو توافق في الرأي بمعنى اتفاق كل الأطراف على القواسم المشتركة أو على الحد الأدنى. ثم انطلاقهم جميعا لعمل شئ يجسد هذا الإصلاح. أما أن تتصور فئة أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الآخرين فهذا مستحيل ولن يكون هناك إصلاح.. سواء كانت هذه الفئة هى جهاز الحكم نفسه الذي لسان حاله يقول إنه يطلب من الجميع أن يسكتوا "اسكتوا أنتم ونحن سنصلح البلد". وتصوري انهم لو كانوا يقدرون أن يصلحوا البلد لوحدهم، فمن الأفضل أن نسكت جميعا". وأنا مستعد أن أكون أول الصامتين. لكن هذا مستحيل.. لا تستطيع حكومة أو جهاز حكم أن تصلح شئون المجتمع بمفردها دون مشاركة هذا المجتمع.. غير معقول أن يصبح الناس مثل مسرح العرائس. فهذه مجتمعات بشرية ويلزم تعبئة الأمة ومشاركتها. فالبلد يجب أن تقف على رجل" كما يقولون بالبلدي. أي أن كل مواطن من الـ ٦٠ مليون يعرف دوره في الإصلاح وليس أن أحدا بالنيابة عنه يتولى عملية الإصلاح ولا جهاز الحكم نفسه ولا أي قوى معارضة، لا المعارضة الإسلامية ولا غيرها، فهى لن تستطيع أن تفرض منظورها بل عليها أن تحاول أن تقنعهم وتحاول أن تصل إلى هذا التراضي الذي نتحدث عنه والذي لن يتحقق بلوي الذراع. ونفس الشئ بالنسبة للقوى الليبرالية والاشتراكية وأي قوى أخرى فالجميع يلزمهم التحلي بعقلية التراضي الوطنية.

على سبيل المثال مسألة إيجاد دستور جديد للبلد كل فرقة سياسية "عايزة الدستور بتاعها".. الإسلاميون يريدون دستورا إسلاميا والاشتراكيون يريدون دستورا اشتراكيا "بتاع العمال والفلاحين"والوفد يريد دستورا ليبراليا للحريات... الخ أي أن كل واحد يريد "الدستور بتاعه" لا دستورا للجميع لكن يلزم دستور للجميع يكون بمثابة قاسم مشترك بينهم ووثيقة وطنية مشتركة ملزمة لهم جميعا.

واستكمالا لذلك يلزم أن تدرك القوى المتشاركة نوع الخطوات الضرورية لتطوير حياتنا سواء في "السياسة الاقتصادية" أو في "السياسة الاجتماعية" أول في "السياسة السياسية". وتلك الأخيرة تعني أوضاع التطور الديمقراطي خصوصا ضرورة فرملة الاتجاه الراهن للنكوص عن الديمقراطية. لأنه اتجاه في غاية الخطورة. وهناك عناصر حاكمة ضالعة في هذه الزاوية وعناصر من القوى المعارضة أيضا مع الأسف الشديد تشجع هذا الانقلاب على العملية الديمقراطية. مع إطلاق الـ smoke screen الستار الدخاني بحيث نتكلم اكثر عن الديمقراطية في الوقت الذي نمقع فيه

الديمقراطية اكثر في الواقع وهذه إشكالية ولابد أن يكون هناك تراض وطني حول "الفرملة" ثم حول الانطلاق إلى الأمام.

وفي هذا السياق فإن دور الدولة يكون حاسما. ليس بمعنى أن تتولى الدولة مشروع الإصلاح نيابة عن المجتمع، وإنما بمعنى أنه يتضح للدولة أن هناك فارقا بين "هيبة الدولة" و"خيبة الدولة". فتطبيق القانون بدون محسوبية يجعل للدولة هيبة عدم التمييز بين الكبير والصغير أو الغني والفقير، ويجعل للدول هيبتها احترام رجال الشرطة للمواطن، وأن اهانة رجال الشرطة للمواطن يجعل المواطن يتربص لرجل الشرطة في أقرب فرصة ليستطيع أن يرد له الإهانة في صورة الهروب من الخضوع للقانون سواء بشكل فردي أو جماعي. ولجوء الدولة لأشكال من العنف غير المشروع يعطي شرعية للعنف العقلاني الموجود لدى بعض فئات الشباب البائس. واليأس مصدره اجتماعي واقتصادي،ولابد من ادراك ذلك كنقطة بداية، فليس بالشرطة وحدها يحيا الإنسان.. أو يحيا الحكم. إذا المسألة أن تثبت الدولة معرفتها بألف باء الإدارة السياسية وهو الفارق بين الهيبة -وهى مطلوبة- إذا كنا نحترم الناس والقانون، والخيبة أو العنف غير المشروع لدولة " إيديها طرشة" كما يقال. فأنذاك كراهية الدولة ستتراكم بين الناس وسينفجرون ضدها في يوم من الأيام. وهذه الألف باء أشك أن كثيرين من رجالات الحكم اليوم في مصر يدركونها ولعلنا نحاول مساعدتهم على إدراكها حتى لا ترتد الأسلحة الفاسدة إلى صدورهم وصدورنا.

أما وقد ذكرت سيف الدولة بمعنى هيبة الدولة، فأريد أيضا أن أشير إلى سيف الزمن. فتعلمون حضراتكم الحكمة القائلة "الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك" وتعلمون أن الاتحاد السوفيتي مثلا حين لجأ للإصلاح في وقت متأخر كان قد فات الأوان. وهذا يسري على كل الشعوب. إما الإصلاح في الوقت الملائم وإما أن تدفع غرامة تأخير" كما يقولون في الاصطلاحات الاقتصادية. فحين تكون المسائل متأخرة الشعوب تدفع غرامات. ونحن في غنى عن ذلك إذا تم التحرك السريع من أجل تحريك مشروع إصلاح فكريا وعمليا. وهنا مسالة أخرى مهمة للغاية هى ما دورنا نحن؟! كمجموعة من المثقفين المصريين المهمومين بهموم وأمور هذا البلد لتحريك مشروع إصلاح، حيث إننا كلنا تقريبا لسنا في مواقع السلطة.. ماذا نستطيع أن نفعل دون أن نكون جالسين على مقاعد الحكم؟ أعتقد أنه يظل في إمكاننا أن نفعل شيئا. يظل في إمكاننا أولا أن نناقش الأمور بصراحة وبدون مجاملة، أن نعلن إدراكنا لحجم المشاكل والاختلالات التي تحياها الأمة.. يكفينا أن نرفع شعار الإصلاح في كل مكان، يكفينا أن نفتح مناقشات داخل صفوفنا ومع الآخرين ونمد الجسور مع الجميع لنناقش إمكانية التراضي الوطني الذي نتحدث عنه. إن الشرفاء في مصر كثيرون جدا.. الذين لا يسرقون ولا ينهبون ولا يرتشون ولا يستبدون، ليسوا قليلين في مصر. لكنهم غير مجتمعين نتيجة إما ضغوط لقمة العيش من ناحية.. وإما ضغوط الحكم من ناحية أخرى. لكن كل هذا حتى حين.. فالناس إذا فاض بهم الكيل ينفجرون. ونحن لسنا دعاة انفجار في الحقيقة. بل إن داعية الإصلاح هو داعية لتفادي الانفجار ما أمكن، بشرط أن تعطي الناس بعض حقوقهم، وبشرط أن تسير العجلة في الاتجاه السليم ولو ببطء ولكن أن تسير في الاتجاه السليم. أي علينا أن نحاول أن نجعل من فكرنا "فكرا فاعلا" قدر الإمكان في الحياة العامة في البلد. وأن نجعل من فعلنا "فعلا مفكرا" يناقش الأمور مناقشة علمية وبصبر وأناة وطول نفس.وكل ما نفعله في مثل هذه الندوات في الحقيقة هو أننا نضع شريحة من شرائح التراكم في اتجاه الإصلاح حتى إذا لم يتم الإصلاح الفوري. وما ننشده في مصر ليس هو "التراكم التذكاري"

الذي يشبه الوثائق المرصوصة على رفوف الكتب ولم يقرأها أحد، ولكنه "التراكم المدمس" (مثل الفول المدمس) إذا جاز لي التعبير. أي ذلك الذي تنضجه طوال الليل على نار هادئة ليكون ناضجا في الصباح الباكر، وصالحا للاستخدام، ومغذيا ولو بشيء من عسر الهضم. فهكذا طابع النظام الديمقراطي، وهكذا طابع الإصلاح الوطني الذي يتخذ منحى ديمقراطيا.

ومن هنا تأتي أهمية مسألة تطوير الهياكل الديمقراطية في المجتمع المصري. لكن قبل أن نتحدث عن الهياكل التفصيلية سأقول في عجالة كيف أرى هيكل الهياكل، أي الإطار العام الذي يضم كل الهياكل. المفترض أن في مصر نظام ليبراليا ديمقراطيا تعدديا أي يحمل كل التسميات التي تشير إلى المجتمع المتحرر سياسيا. ولكن هذا موجود على الورق فقط وحتى على الورق هناك قولان لأن دستور ١٩٧١ هو دستور "الاتحاد الاشتراكي العربي" أي نظام الحزب الواحد، ولم يتغير الأمر كثيرا إلا بحشر بعض المواد التي تقول أن مصر أصبحت مجتمعا تعدديا. وكل المواد الأخرى كما هي روحا ونصا. فبافتراض أن الأمور منتظمة على الورق إلا إنها غير منتظمة في ارض الواقع. لأنه يكون من المبالغة أن نقول إن مصر مجتمع ديمقراطي. فمصر هي التعبير النمطي عن حالة "اللاديمقراطية واللاديكتاتورية". فيمكن أن نسميها بالمفهوم الشعبي "الرقص على السلالم". فلا هي ديمقراطية كاملة ولا هي ديكتاتورية كاملة فلا يمكن أن نقارن نظامها مثلا لا بعراق صدام حسين ولا بسورية حافظ الأسد ولا بأنظمة الطغيان المطلق. ففي مصر الحال أفضل قليلا. لكن الحالة سيئة جدا بالنظر لما هو مفترض أن يكون عليه الحال إذا قارنت مصر نفسها بنفسها من حيث إنها صاحبة حضارة عريقة. إن مصر على أقل تقدير لديها ٥٠٠٠ سنة حضارة (ألف ونصف إسلام، ونصف ألف مسيحية، وكسور ألف روماني يوناني، وحوالي ثلاثة ألف حضارة فرعونية). أي إنها شئ ضخم جدا في التاريخ، بل هي أقدم أمة في تاريخ الإنسانية. وذلك ليس موضعا للفخار الوطني فقط وإنما موضع للتأمل أيضا فكيف يمكن أن تكون مصر حضارة عريقة وفيها ما فيها الآن من مظاهر للتحلل الحضاري؟! فمشكلتها ليست أزمة اقتصادية وسياسية بالمعنى الضيق، فهذه يمكن معالجتها. إنما مشكلة مصر الآن أن بها قدرا كبيرا من التحلل الحضاري والتفكك الاجتماعي يتجلى في المظاهر الجديدة لجرائم العنف والمزاج النفسي الحاد المصريين. فحتى جريمة الأخذ بالثأر في الصعيد لها قواعد وأصول أصبح هناك الآن خروج على القواعد والأصول. في كثير من مظاهر حياتنا هناك تحلل حضاري حقيقي في مصر لعل فيه بعض الملامح الصومالية أو الزائيرية! فلابد وأن نشعر بالقلق الشديد على تطورات الأحوال في بلادنا من زواياها المختلفة خصوصا الزاوية الحضارية بمعناها الواسع.

ماهو موقع السياسي من كل هذا خصوصا مسألة الهياكل الديمقراطية في إطار نظام لاهو ديمقراطي ولا هو ديكتاتوري بل هو نظام يمكن تسميته "أوتوقراطية متعددة الأحزاب"؟ (وأعتقد أن هذا هو أدق وصف للنظام السياسي المصري فهو نظام لم يصبح بعد ديمقراطيا، فقد يصبح ديمقراطيا وقد ينتكس، والدلائل الآن في الشهور الأخيرة ترجح أنه سوف ينتكس وهذا مدعاة لمزيد من القلق)

الهياكل الديمقراطية المفترضة في أي نظام ديمقراطي مع مراعاة خصوصية البلدان وخصوصا إطارها الثقافي- تتمثل أولا في وجود أحزاب سياسية تمثل المصالح للقوى الاجتماعية المختلفة

وتتنافس في الوصول للسلطة السياسية كلها أو قدر منها. ومفترض أيضا أن يكون هناك نقابات تعبر عن المصالح المهنية والفئوية المختلفة. وأيضا يكون هناك جمعيات تطوعية أو أهلية تعبر عن دائرة أوسع من المصالح بداية من جمعيات دفن الموتى وحتى جمعية مثل نوادي أعضاء هيئة التدريس. وهذا الحد الأدنى المفترض وجوده في أي مجتمع ديمقراطي أو حتى شبه ديمقراطي فأين نحن من هذا في السياق المصري؟

طبعا هناك أحزاب بمعنى وجود تعددية قد حشرت في الدستور ووجدت في الواقع. ونستطيع أن نقول إن مصر دولة فيها "دستة أحزاب".

والأحزاب الهامشية تسير إلى إشكالية أخرى في النظام السياسي وهى أن أداء لجنة الأحزاب إنما يبين وجود نوع من أنواع العبث وعدم الجدية في النظام السياسي. فلجنة الأحزاب إذا كان الهدف منها إلغاء وجود الأحزاب فلا جدوى منها ولا فائدة لها هى نفسها كلجنة فيمكن بقرار من رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أن يتم منع قيام أي حزب جديد أو ينص على ذلك في الدستور بالاكتفاء بالأحزاب بالموجودة وانتهى الأمر على ذلك. فلجنة الأحزاب ليست هى التي أقرت وجود أغلب الأحزاب. فمعظم الأحزاب الموجودة في مصر أتت بأحكام قضائية بدأ بمعركة مع لجنة الأحزاب ثم انتقلت إلى ساحات القضاء فحكم في صالح هذه الأحزاب التي ظهر بعضها في أوان متأخر. فالحزب الناصري قد أقرت شرعيته متأخرا، والحزب الناصري كان المفروض أن يكون موجودا من ١٥ سنة منذ بداية التجربة الحزبية لأنه يعبر عن قوة حقيقية لأناس يمثلون التجربة الناصرية ولهم وجود في الشارع، وكان من الأفضل لصحة النظام السياسي أن يقبل وجودها منذ اللحظة الأولى التي تقدمت فيها بطلب من هذا النوع لكن هذا رفض في البداية. وهناك قوة سياسية أخرى لا يمكن تجاهلها بل إننا نعتقد أنها القوة الأساسية المعارضة في المجتمع المصري وهى القوة الإسلامية. هذه القوة ليس لها حزب قانوني شرعي. هذه القوة لها في إطار الشرعية فقط حزب العمل الذي هو بمثابة الواجهة لأن بقية القوى الإسلامية محرومة من الشرعية. وحين طرح الأمر على السيد رئيس الدولة في معرض الكتاب قال إنني لا أريد أن أفعل مثل الجزائر فلن أعمل حزبا إسلاميا على أساس ديني. أي في رأيه الشخصي هذا تفادي للسيناريو الجزائري، لكنه في رأينا دخول في السيناريو الإيراني! فلابد من الاعتراف بحزب سياسي للقوى الإسلامية، وهذا التمرد لابد أن ننتهي منه ونضعه على أرضية الشرعية ويتنافس هذا الحزب الإسلامي منافسة متكافئة سلمية مع الآخرين ومن يريد أن يهزم الإسلاميين فليهزمهم في صندوق الانتخابات، فلا طريق آخر. والطريق البديل هو تعذيب وإهانة هؤلاء الإسلاميين فيعيشون فترة محنة ويخرجون برصيد المحنة كشهداء ويكتسبون أصوات الناخبين مرة أخرى إن كل عصا تنزل على ظهر واحد من هؤلاء الشباب الإسلاميين في غياهب السجون تساوي عشرة أصوات انتخابية سيحصلون عليها حين يأتي أوان انتخابات حقيقية في مصر. فأنت هكذا تجعلهم شهداء وليسوا سياسيين عاديين، والمصريون شعب يتعاطف مع المعذبين وقت الاختيار. فيتكرر سيناريو الجزائر. فالذي يهرب من سيناريو الجزائر ليس عليه أن يتحول إلى سيناريو إيران. والذي لا يريد هذا ولا ذاك عليه أن يخلق بديلا أفضل ويتنافس مع الإسلاميين تنافسا سلميا مفتوحا لا توجد فيه وسائل القمع ولا وسائل التعذيب ولا وسائل حرمان قوة أساسية وحقيقية من الشرعية. فهذا غير معقول، وفي لحظة ما من التاريخ علينا أن نواجه هذا الأمر بشجاعة، وبدلا من أن نواجهه متأخرا جدا علينا أن نواجهه مبكرا جدا.

ومسألة هامة أخرى بخصوص النظام الحزبي في مصر هى أنه غير مطروح على الأحزاب التنافس على السلطة. فالأحزاب موجودة لغرضين في الحقيقة: الغرض الأول هو مخاطبة العالم الخارجي بالقول إن مصر دولة متعددة الأحزاب أي شئ خاص بالوجاهة الدولية -إذا جاز التعبير- من أجل تدفق المعونات.. الخ. ولا يحمل ذلك احتراما حقيقيا لما يسمى بالإرادة الشعبية أو للاختلاف الحقيقي في صفوف المجتمع والذي يستلزم أن يكون هناك تنظيم سياسي تعددي. السبب الثاني: تنفيس الغضب الداخلي كي لا يتراكم. فيصبح لدى الناس بعض الصحف الأسبوعية ويقومون بشتم الحكومة من خلالها، فتخرج طاقة الغضب أولا بأول ولا يتراكم. وتلك الحالة هى التي تحددت في بداية التجربة الحزبية. تلك التجربة الحزبية التي أصبح عمرها حوالي ربع قرن من الزمان أي عمر جيل بأكمله، فالشباب الذي ولد مع التعددية الحزبية تعدى الآن السن القانونية وأصبح له حق التصويت في الانتخابات. فأي جديد طرأ على هذه التجربة في السنوات الأخيرة؟ لا جديد، نفس الشيء الذي بدأ ١٩٧٦ مازال مستمرا حتى الآن فقد حدث نوع من التصالح بعد قتل الرئيس السادات عندما أتى الرئيس مبارك ببعض الإصلاحات أو المصالحات الرمزية كإخراج قادة المعارضة من السجن والسماح لصحف المعارضة بالصدور مرة أخرى...الخ. ثم لاشئ بعد ذلك. والنظام السياسي هو كائن حى لابد وأن يتجدد، بما في ذلك أن تتجدد أطره. لكن أطر النظام الحالي خصوصا الحزبية لم تتجدد حتى الآن. فمسألة تداول السلطة غير مطروحة، وأي نظام سياسي غير مطروحة به مسالة تداول السلطة لا يمكن أن يسمى نظاما ديمقراطيا. وفي الحقيقة من الممكن أن يكون مطروحا مستوى أدنى وهو مستوى مشاركة السلطة. لكن حتى هذا لو ذكرته أمام أحد من الحزب الوطني أو الحكومة "يطب ساكتا" لأنه لا يتصور أن أحدا إطلاقا يمكن أن يشاركه السلطة لأنه يصدق أكذوبة أن معه ٩٠% من المصريين، ولو أن هناك انتخابات نزيهة غدا صباحا فقد لا ينجح الحزب الوطني، وجبهة إسلامية قد تستطيع أن تستولى على الحكم في صندوق الانتخابات. لأن نطاق الفساد الموجود في البلد ونطاق التعذيب الموجود في أجهزة الأمن والشرطة ونطاق الغلاء والأزمة الاقتصادية يجعل قطاعا واسعا وحقيقيا من الشعب المصري يفكر أن يختار اقرب بديل جاهز أيضا أيا كان هذا البديل الجاهز وأيا كانت عيوبه. فندخل بالضبط في سيكولوجيا السيناريو الجزائري.

فالإشكال هنا أن النظام لا يريد أن يتجدد وهناك جمود شديد في أطر النظام السياسي فلا تداول سلطة ولا مشاركة سلطة. وكانت هناك فرصة أخيرة في الانتخابات المحلية أن تنتشر السلطة وتوزع في البلد فيصبح كل الفرقاء السياسيين لهم مصلحة في النظام السياسي فلا يلجأون للعنف ضده ولا يحاولون أن يدمروه بل يحاولون أن يصلحوه بشكل معتدل ومن الداخل. ولكن لا فائدة، فقد أصر الحزب الوطني أن يأخذ فوق الـ ٨٥% من المقاعد بالتزكية ثم بالانتخابات يحصل على بقية المقاعد ويوصلها إلى ما يقرب من ١٠٠%. فهل هذا معقول؟ وحتى بعض المقاعد التي حصل عليها حزب العمل والإسلاميين فقد خرجت من تحت أيدي الحزب الوطني بصعوبة شديدة. فالمقاعد المتوافرة بالآلاف في المجالس المحلية والتي من الممكن أن توزع على كل القوى السياسية يقوم باحتكارها حزب واحد هو الحزب المستولي على جهاز الدولة والذي أوصلنا لكارثة البرلمان الأحادي في نظام يدعى التعددية!

وحين نتحدث عن الأطر الحزبية في مصر فنحن نتحدث بمعنى نسبي بل ومجازي إلى حد ما فحجم المشاركة الجماهيرية في الحياة الحزبية محدود لأن الطريق تقريبا مغلق، فأنت سوف تدعو الناس للمشاركة في الانتخابات، لكن لماذا يشاركون وهم يعرفون نتيجتها مقدما؟ لا لزوم لتضييع الوقت ويوم الإجازة هذا هم أولى أن يستمتعوا به في حياتهم. فهناك جوانب لعدم الجدية في تطوير النظام السياسي رغم أن الشعارات زاعقة بالدعوة إلى الديمقراطية ومزيد من الديمقراطية، ولكن حقيقة الأمر أن هناك جمودا تاما في عملية التطوير الديمقراطي منذ حوالي عقد ونصف من الزمان بل منذ بدايات التجربة.

هذا هو وضع الأحزاب. والبرلمان المفروض أن تنعكس فيه إرادة الأمة من خلال التعددية الحزبية يوجد فيه "كراسي زي الرز" ٤٤٤ مقعدا. لكن الحزب الوطني مصر أن يحتكر أكثر من ٤٠٠ منها وهذا مزاح سخيف أخر لأن الكراسي كثيرة جدا وتحتمل أن يكون هناك ١٠٠ كرسي للإسلاميين و١٠٠ كرسي لليبراليين و٥٠ كرسي للاشتراكيين... الخ. فالكراسي كثيرة جدا ومع ذلك هناك إصرار على الاحتكار السياسي عموما وأن يحتكر الحزب الوطني كل هذه الكراسي خصوصا. إذن عندما تذهب إلى شخص من جيل الشباب وهو محبط في حياته في أكله وفي شربه ولا يجد وظيفة بعد التخرج.. الخ فماذا تقول له وأيهما أكثر إقناعا: أن يتمرد على النظام السياسي أم يشارك في ذلك النظام السياسي؟ يشارك بالانتخاب مثلا في نظام يعلم نتائج انتخاباته مقدما، أم يتمرد بمنطق على وعلى أعدائي ويهدم المعبد! أعتقد أن في داخل النظام السياسي هناك مؤامرة على الشرعية وهناك أناس راغبون أن تشتعل المسألة في البلد وأن تحترق بقطع كل طرق التغيير السلمي على الفرقاء السياسيين خصوصا من جيل الشباب.

ماذا عن النقابات؟

النقابات أيضا بوتقة لتمثيل المصالح، وتاريخيا كانت النظم السياسية في مصر معادية للنقابات العمالية بسبب مسألة الخوف من الشيوعية. وذلك يسري على النظام قبل ١٩٥٢ وبعد ٥٢. حاليا هذا الوضع مستمر والأرجح أنه مع الأزمة الاقتصادية أن يصبح هناك تفجيرات تلقائية "للحركة العمالية والفلاحية فهل النظام السياسي يستطيع استيعاب تمثيل المصالح العمالية والفلاحية من خلال النقابات؟ مشكوك في ذلك لأن البنيان النقابي نفسه مازال أيضا امتداد لجهاز الدولة أي السلطة التنفيذية. لكن النقابات المهنية وضعها أفضل قليلا الخ) ... لأنها بوتقة تمثيل مصالح الطبقة الوسطى (الأفندية- أصحاب الشهادات- أصحاب الألسنة الطويلة-المقاولون ..الخ) وضعها أفضل في مسألة امتلاكها لذراع قوة سياسية وتستطيع أن تدافع عن مصالح أعضائها وهذا في الحقيقة يفيد النظام السياسي لكن عندما يأتي النظام السياسي ويشرع قانونا جديدا للنقابات المهنية يقضي بأن من لم يحضر الانتخابات بنسبة ٥٠% فالحكومة تقوم بتعيين قيادة النقابات، فذلك موقف متعسف أيضا لأن ٥٠% من الناخبين لا يحضرون انتخابات رئيس الدولة و٥٠% لا يحضرون الانتخابات البرلمانية و٥٠% لا يحضرون الانتخابات المحلية. فلا يوجد ٥٠% من الشعب المصري مشاركون، لأن معظم الناس غير مصدقين للعبة أساسا. وجيل الشباب متمرد على قواعد اللعبة نفسها لأنها لا تلائمه ولا تلبي الحد الأدنى من تطلعاته. إذن من المعقول أن تطبق على النقابات المهنية هذه المسألة لمجرد أن هناك تيارا سياسيا بعينه استطاع أن يكسب في هذه الظروف. فالذي يريد ان يهزم هذا التيار السياسي فليهزمه باحترام قواعد اللعبة الديمقراطية وليس عن طريق إضافة مزيد من القيود في ترسانة القوانين المقيدة للحريات المسماة بسيئة

السمعة. فهذا استسهال ويقرب طريق الانتحار الوطني كمضاد للإصلاح الوطني الـــذي نتحـــدث عنه طوال الوقت.

ماذا عن الجمعيات الأهلية؟

نتناول الجمعيات هنا باعتبارها نوعا من التمثيل للمصالح الاجتماعية المتنوعة، ليس فقط المصالح السياسية ولكن المصالح الاجتماعية بمعناها الواسع جدا. هناك ١٥٠٠٠ جمعية في مصر، نصفهم تقريبا جمعيات خيرية ودينية والباقي متنوعة للغاية من دفن الموتى لأندية هيئة التدريس. وهـــذه الجمعيات من الممكن أن تكون مدرسة أولية للديمقراطية من خلالها يتعلم المواطن العـــادي فـــي الحي الشعبي أو في مكان العمل.. الخ ألف باء بالديمقراطية. لكن مع الأسف الشديد فإن القـــانون ٣٢ لسنة ٦٤ والذي ينظم عمل هذه الجمعيات هو قانون قمعي أيضا. بمعنى أنـــه ينظـــم نشـــاط مجتمع أحادي وليس مجتمعيا تعدديا. وبالتالي فإن الجمعيات هى ملحق للسلطة التنفيذية ومجبـــورة تلك الجمعيات الأهلية على أن تكون نصف أهلية أو ربع أهلية وليست أهلية بالكامل فهى امتـــداد لوزارة الشئون الاجتماعية وتستطيع وزيرة الشئون الاجتماعية في أي لحظـــة أن تلغـــي نتـــائج الانتخابات لأعضاء أي جمعية وتقوم بحل مجلس إدارة أي جمعية وحدث ذلك بالفعل مع عدد من الجمعيات. هذا أيضا ليس فيه تشجيع كافي على تطور العملية الديمقراطية. وهناك دعوات ملحـــة لتغيير هذا القانون وما ينجم عنه من ممارسات.

في هذه العجالة ماذا نستطيع أن نقول في نهاية الكلام بشأن الممكن والمطلوب في مصر؟

الحقيقة أن المطلوب غير الممكن طبعا، ورغم أن السياسة هى فن الممكن. فلا أريـــد أن أكـــون محافظا إلى هذا الحد، فمن الممكن أن نكون إصلاحيين بدون أن نكون محافظين.

ولكن هناك حد أدنى لابد منه لمواجهة الأزمة الهيكلية في مصـــر، تلـــك الأزمـــة الاقتصاديـــة المعروفة لحضراتكم جميعا، والأزمة السياسية التي نصف ملامحها، والأزمة الدستورية المرتبطة بهذا الجمود الموجود في الإطار الدستوري والقانوني، ونطاق الفساد الواسع الموجود في أجـــهزة الدولة وخصوصا نهب الأموال العامة، وأزمة جيل الشباب بالتحديد وهو جيل يدفـــع لأن يكـــون متمردا على المجتمع بأكمله أو جيل تكفير وهجرة، وأزمة اللجوء للعنف كحل أخير ثم فلسفة هـــذا العنف عقيديا... إن مصر بهذه الملامح شبه الصومالية أو شبه الزائيرية إنما تواجه كارثة كـــبرى.

فما العمل؟

هناك حد أدنى لابد وأن يفهمه أي مواطن مخلص لهذا البلد أيا كان منطلقـــه السياســـي (يمينـــي، يساري، ليبرالي، اشتراكي، إسلامي،...الخ). وهناك حد أدنى لابد وأن يفهمه النظام السياسي وإلا دفع ثمن تأخر فهمه فالمسألة مسألة وقت فقط لاغير:

(١)لابد من خطة واسعة لمحاربة الفساد من أجل الإصلاح الوطني في مصـــر لأن الفســـاد قـــد استشرى في كل مكان ولابد أن يبدأ ذلك بأن يذكر لنا كبار المسئولين أرقـــام ثرواتـــهم فـــي البنوك وغيرها وكم كان معهم حينما بدأوا في الحكم وكم معهم اليوم؟ إن معركة نزاهة الحكم تتكرر في تاريخ مصر اليوم.

(٢)أن تكون هناك خطة جادة لتوظيف الشباب العاطل عن العمل، فحين يكون في البلد ٣ مليـــون عاطل عن العمل فسوف يخرج منهم على الأقل ١٠٠٠٠٠ ألف متطرف ويخرج مـــن الـــ

١٠٠٠٠٠ متزمت هؤلاء ألف أو ألفان إرهابي حاملين السلاح ضد المجتمع، وهذا شئ منطقي وطبيعي، ولن يعالج هذا سوى بمعالجة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية. ولست أقول أن نقوم بتوظيف كل العاطلين غدا مثلا فهذا كلام غير واقعي. ولن يكون واضحا لدى جميع العاطلين أن هذه الدولة جادة للغاية في توظيفهم جميعا. وأقصد بالدولة طبعا ليس فقط القطاع العام وإنما أيضا المجتمع بمؤسساته الاقتصادية بما في ذلك القطاع الخاص الذي يدعو إلى الخصخصة، كي يصبح الكلام جديا أن هناك نية حقيقية لتوظيف هذه الجماهير العاطلة المكونة أساسا من أجيال الشباب.

(٣)أن تحدث بعض التغييرات الجادة في إطار نفس النظام السياسي بدون ثورة ولا انتحار.. الخ. فما المانع أن تكون هناك انتخابات برلمانية جديدة في مصر فيأتي برلمان أفضل بعض الشئ من البرلمان الموجود عندنا الآن؟ فبرلمان ٨٧ لم يوقع بالنظام السياسي ولم يقم بثورة ولكنه كان أفضل لأنه كان هناك تمثيل للقوى بعض الشئ (بعض الاسلاميين، بعض الليبراليين) أما البرلمان الحالي فهو الأكثر تعبيرا عن الأحادية وتدهور العملية الديمقراطية. فيلزم أن تجري انتخابات برلمانية جديدة لاستدراك الأمر قبل فوات الأوان.

(٤)استدراك الأمر كذلك فيما يخص علاقة الدولة بالنقابات المهنية والعمالية والجمعيات الأهلية. وذلك باستحداث تشريعات اكثر ديمقراطية وإتاحة للمشاركة، وتسهيل الممارسات الدافعة للمسار الديمقراطي. ويدخل في نفس السياق استدراك الأمر فيما يخص حرية الصحافة وديمقراطية الإعلام.

وبالجملة فإن الإصلاح الوطني في مصر لن يتحقق إلا بالسير على قدمين: الأولى تتمثل في معالجة المشكلة الاقتصادية ومواجهة الاختلالات الاجتماعية والتصدي بالذات لظاهرة الفساد.. والثانية تتمثل في الإصلاح السياسي والقانوني الذي يشمل تطوير الأطر الديمقراطية من أحزاب ونقابات وجمعيات وصحافة وإعلام (التلفزيون بالذات). وهذا الشق الأخير هو ما تعبر عنه جملة واحدة لا سبيل للإصلاح دون استيعابها، ألا وهى: **كسر** الاحتكار السياسي في مصر!!

"المواطنة في التاريخ العربي والإسلامي"*

قراءة في كتاب الدكتور هيثم مناع

منصف المرزوقي**

ليس من السهل الحديث عن كتب الأصدقاء اعتبارا للقانون الذي سنه الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة
ولكن عين السخط تبدي المساوءا

إلا أن ما يجمعني بهيثم مناع من المشاركة في نفس المهنة ونفس التبتل في محراب الكتابة ونفس الآلام والآمال (والفارق بيننا أنه منفي خارج الوطن وأنا منفي داخله) كل هذا يجعله بغير حاجة للمديح الرخيص، ويجعلني بغير حاجة للمجاملة، فعين الرضا هي التي ستنقد هذا الكتاب بالصرامة التي يستأهلها كاتب صارم مع أفكاره وأفكار الغير وحيث أنني أكتب أيضا الأبحاث الأكاديمية وحيث إنني جربت أكثر من مرة مشاعر الامتعاض ونفاذ الصبر ممن يناقشونك في موضوع أشبعته بحثا وتفكيرا وهم يجهلون عنه كل شئ فإنني سألتزم بشدة الحذر والتواضع في تعليقي على بحق أبو نالا كوني لا أنطلق من نقاشي له إلا من ثقافتي العامة وبالتالي فإن ما أعرضه عليه ليست نظرياتي بل فرضياتي وخاصة أسئلتي وهو مطالب بالرد عليها لان الكريم إن دعا لوليمة فخمة لا يتوقف عند المفتحات.

إن أهم ما في الكتاب طرحه لإشكالية ضخمة تتلاقى فيها كل همومنا ومشاعرنا وعيبه الأكبر أنه يفتح الشهية ويتركك على جوع مؤلم. لقد بدأت إشكاليتي مع الكتاب من العنوان وهى إشكالية منهجية بحتة لكن فيا بذور الاختلاف الدائم مع الباحثين في "الديمقراطية والإسلام"، "الاشتراكية والإسلام"، "نظرية النشوء والارتقاء والإسلام" الخ..

* المواطنة في التاريخ العربي والإسلامي. د. هيثم مناع. ط سنة ١٩٩٧. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

** المتحدث باسم المجلس الوطني من أجل الحريات في تونس، والرئيس السابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

أخشى أننا نتعسف كثيرا على الواقع والمصطلحات عندما نقارب بين مفاهيمنا وأخرى لها جذورها الثقافية وظروفها الزمانية والمكانية. والكاتب ينتبه لهذه الإشكالية المنهجية حيث يضع إصبعه على الخطر في قوله[1] أما كل مقارنة إسقاطية مع واقعنا المعاصر فهي عامل إفقار أكثر منه عامل غناء فالمواطنة مفهوم ارتباط باستمرار بالزمان والمكان وهو في تطوره ابن صيرورة تاريخية وتعبير عن مصالح مجتمعية ودولانية أكثر منه ابن نصوص مقدسة كانت، أم غير مقدسة لكن أبو نالا يشخص المرض ولا يعالجه ذلك أنني كنت انتظر منه في هذا المقطع أن يظهر خطر إسقاط مفهومنا للمواطنة على التاريخ العربي الإسلامي مثلما يبين في كل كتاباته خطر الإسقاط المعاكس الذي يرتكبه المثقفون الإسلاميون عندما يتناسون كل الفروقات الهائلة تكنولوجيا وأيديولوجيا لمشاكلنا بالمقارنة مع النماذج التنظيمية التي يزخر بها الماضي. أحلم أحيانا بنوع من العقد يتعهد فيه المثقفون التحديثيون بعدم إسقاط مفاهيمهم وقيمهم على الماضي و فيه المثقفون الأصوليون بعدم إسقاط مفاهيم وقيم الماضي على الحاضر وإنما أن ندرس كلنا موضوعيا ما يمكن أن نتعلمه من تجارب الماضي ومن تجارب الحاضر لنحسن الأداء في كل مستويات حياتنا وأتصور الكم الهائل من الجهد الذي سنقتصده في خلق إشكاليات مغلوطة تساهم في الفوضى الفكرية والتنظيمية التي لم نجد لها مخرجا إلى الآن وأتناسى الحلم سريعا لأنه غير قابل للتطبيق. إشكاليتي الثانية مع البحث تعريف المواطنة نفسها. يشبع الكاتب نهمي إلى معرفة الجذور التاريخية للمفهوم حيث يتعمق في الكشف عن أصوله الإغريقية[2] (ولو أنه بقي صامتا عن الجذر الروماني) لكنه يبدو لي شديد الاقتضاب في علاقة المفهوم بالواقع الفرنسي خاصة بالثورة الفرنسية، هو يلمح إليها بإشارة عابرة دون أن يوفيها حقها الكامل. ألا يعتقد أبو نالا أن مفهوم المواطنة هو بالأساس مفهوم فرنسي الأصل بالتدقيق كمفهوم العلمانية والمثقف، وأننا لن نفهم شيئا منه إن لم نربطه بهذا الأصل فالبريطاني وهو غربي فخور بكونه من رعايا صاحبة الجلالة ولا يفهم معنى التوفيق بين الدين والدولة والحال أن الملكة رئيسة الكنيسة (لكن هذا لا يعني أنه يعيش في ظل ديكتاتورية ثيوقراطية كالسعودية) فالأصول الإغريقية والرومانية جذور الشجرة لكن الجذع فرنسي لائيكي وجمهوري والأوراق والثمار تهم كل بلدان العالم الثالث ذات الثقافة الفرنسية من تونس إلى الكونغو.. إشكاليتي الثالثة مع الكتاب تتعلق بالتحديد الدقيق للمفهوم. يقول أبو نالا في صفحة ٧٠ "إن المواطنة من جهة ثانية تشكل انتقالا من الشخص الرعية التابع المنفذ المطيع إلى الإنسان المشارك في صنع الحياة المجتمعية بكل تعبيراتها" إلا أن الفكرة البالغة في العمق نظريا والخطورة عمليا قوله في نفس الصفحة "المواطنة أخر شكل متحضر لحرمان أشخاص معينين في مجتمع، من حقوق تمنح لمن تشملهم كلمة المواطنة". إني أتفق تماما مع الباحث في تعريفه وإنما "ألومه" على عدم تخصيص نصف الكتاب على الأقل لهاتين الفكرتين المحوريتين ذلك أن التدقيق فيهما كان المدخل الملكي لفهم الإشكالية ثم للتعامل الصحيح مع امتدادها عندنا أو عندهم. ليكن أن الفكرة الأولى هي الوجه الإيجابي للمفهوم والفكرة الثانية الوجه المظلم له ولنحاول أن نفكك الوجه الإيجابي للمفهوم

دوما في إطاره الحضاري التاريخي. ألا يعتقد أبو نالا أنه يحتوي على بعدين مكونين يجب التفريق بينهما الأول ولنسمه المستوى الأفقي يتعلق بالرد على السؤال من نحن ويطرح إشكالية الهوية والثاني ولنسمه المستوى العمودي ويتعلق بالرد على السؤال لمن تخضع أي كيف ننظم علاقاتنا بعضنا ببعض سياسيا. إن السؤالين حسب رأيي تعبير عن إشكاليتين أزليتين تواجههما كل مجموعة إنسانية، يلبي المستوى الأول حاجة الإنسان إلى المساواة المجتمعية والمستوى الثاني حاجته إلى العدل السياسي. والمواطنة بمفهومها المعاصر هي رد الفرنسيين بع ثورتهم على الإشكالية (وهو يقرأ أيضا في شعار الدولة الفرنسية) أي أننا اخوة- أبناء الثورة ثم الجمهورية- متساوون في الحقوق والواجبات- لا نخضع لشخص وإنما للقانون الذي هو أرادتنا الجماعية. يتحدد إذن الرد على (من نحن) بأننا من حررتنا الثورة ومن تواصل بسط حمايتها علينا الدولة الوريثة لها (مع اعتبار حكم نابليون ردة مؤقتة) ويتحدد الرد على لمن نخضع بأننا لا نخضع لا لله ولا لظله على الأرض ولا لنبي أو قائد ملهم وإنما نخضع للضوابط التي نقيد بها حريتنا في حين أن ردنا نحن إلى اليوم لا زال غير واضح. ألا زلنا مخلوقات الله الذي ضل بعضهم على بعض في الرزق نخضع لأولياء الأمر منا الذين كلفهم بالسهر علينا، أم هل نحن اخوة في الاسلام أو في القبيلة أو في الدولة القطرية التي رسم حدودها مستر سايس ومسيو بيكو، إن هذه العلاقة الحميمية بين المفهوم وفرنسا تبدأ من نشيد الثورة الذي أصبح النشيد الوطني

"إلى السلاح أيها المواطنون "والمواطنون هنا طبعا هم كل أبناء فرنسا الذين أنهت الثورة وضعيتهم كرعايا والمطالبون بحمل السلاح لحماية حريتهم الجديدة. تتواصل العلاقة الحميمة هذه إلى اليوم فقد دعاني جلن بيار شوفنمان سنة ١٩٩٣ لحضور المؤتمر التأسيسي للحزب الذي شكله وسماه "حزب المواطنين" وجان بيار شوفنمان الذي يعرفه العرب جيدا لاستقالته كوزير دفاع فرنسا أبان حرب الخليج احتجاجا على تبعية فرنسا لأمريكا هو من الوطنيين المواصلين تراث الثورة الفرنسية وقد خلق حزبه كرد فعل على معاهدة ماستريخت التي رأى فيها مساسا بسيادة فرنسا كذلك ظهر منذ خمس سنوات اصطلاح I'Entreprise Citoyenne.

ويمكن أن يترجم بالمؤسسة الاقتصادية ذات البعد المواطني أي التي تشارك في مقاومة تفشي البطالة أي التي تتحمل مسئوليتها في الحرب الجديدة ضد عدو اللحظة، هكذا تتوضح مرة أخرى علاقة المواطنة بالحرب وبالمسئولية الفردية والجماعية. معنى هذا أن المفهوم كائن حتى يتطور إلى يومنا هذا وأن علينا قبل أن نهتم بوصف مآله في حضارتنا أن نتساءل عما عناه بالضبط في زمانه ومحيطه وأن نتابع تطوره وظروفه في مواطنه ووصوله إلينا وما قد يكون تعرض إليه من إضافة حذف الخ...

تتوضح أسباب الاحتراز من البحث في تراثنا عن المواطنة فهي بالمعنى الأصلي للكلمة لا يمكن أن توجد أما إذا أردنا أن نبحث عن تعامل الحضارة العربية الإسلامية مع إشكاليتي الهوية والنظام السياسي فلابد لنا من مصطلحات أخرى أنه من الضروري لأن لا نخلط بين الحاجة وهي أزلية وبين الشكل التاريخي الذي تلبسه في زمان محدد وزمن محدد وهو شكل ظرفي عابر متغير. أعني

بهذا أن هناك حاجة أزلية عند الإنسان للعدالة والمساواة لأن هذه الحاجة يتم التعبير عنها في عصرنا هذا بمنظومة فكرية سياسية اسمها الديمقراطية تختلف جوهريا في آلياتها وخلفياتها النظرية عن الحلول الدينية أو التنظيمية المستقلة التي ابتكرت هنا وهناك إضافة إلى هذا علينا أن لا ننسى أن الثقافات لا تعطي نفس الأولويات ففي حضارتنا الأولوية كانت دوما للعدل وليست الحرية وهي العنصر الأساسي في مفهوم المواطنة.

إن القراءة للإشكالية في التراث حتى لا تكون إسقاطا معاكسا يجب أن تدرس الأولويات وكيف وقع التعامل مع الحاجيات في تاريخنا وتاريخهم ومقارنة الأشكال التنظيمية وتقييم مدى النجاح والإخفاق وإظهار التباين وجذوره دون خلط أو تفضيل.

تتضح من قراءة الكتاب مدى الفشل الذي منيت به حضارتنا شأنها في هذا شأن كل الحضارات الإنسانية الأخرى في تحقيق ما يطمح له الإنسان من عدالة ومساواة، ورجل السياسة لا زال إلى اليوم يتوجه إلينا بعبارة أيها المواطنون والمواطنات، كالذي يتوجه إلى العميان بقوله أيها المبصرون أيتها المبصرات ذلك لأننا ما زلنا أبعد الأمم عن الوصول إلى نقطة توازن تجعل مقبولة درجة ما توصلنا من المساواة والعدل، إن غياب الأولى والثانية هو الذي كان يولد باستمرار العنف الثوري العاجز بدوره عن تحقيق ما ثار من أجله وقد أعجبني في الكتاب الوصف الموضوعي والشامل لحالة الموالي والمرأة والعبيد. إلا إن نقطة القوة في الكتاب ليس هذا وإنما التدليل على أن وضع النقص الفادح في العدالة والمساواة منذ بداية الدعوة مرورا بمعاوية والمتوكل كان يتحدد ويتغير بفعل التغييرات السياسية وأن السياسة هي التي كانت تفرض مفاهيمها ومصالحها تحت ستار الدين إن أمكن وضده إن تطلبت الأمور ذلك. ولا أدل على هذه الظاهرة من وضع المسلمين الذين فرض عليهم الحجاج دفع الجزية. يعبر الكاتب عن هذه القاعدة في قوله "إن رجل السياسة هو الذي وظف الدين والقضاء ولم يكن الموظف في خدمتهما[٣] هكذا يربط الكاتب النضال من أجل المساواة والعدل بالنضال السياسي أكان ديني الصبغة والقناع كما كان الأمر عند الخوارج أم غير ديني القناع مثلما هو الحال بالنسبة إلينا. معنى هذا أن الصراع السياسي هو أداة الإنضاج التي تمكن مجموعة بشرية من تحديد هويتها (ضرورة بإقصاء الآخر) وتحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة بين الاخوة (في الدين، في الدولة، في القبيلة، الخ) وتنظيم العلاقة بينهم على أقصى قدر ممكن من العدل والمسئولية الفردية والجماعية ومن ثمة آخر أسئلتي هو:

ألا يعتقد أبو نالا إن الموضوع لا يتعلق بإثبات قصور النظام العربي الإسلامي القديم في تحقيق المساواة المجتمعية والعدل السياسي ولا حتى بإظهار محدودية نجاح النظام الغربي الديمقراطي في هذه المهمة (التي لا تنتهي أبدا)، بقدر ما يتعلق بقدرتنا نحن الجناح التغييري أو التجديدي على إدماج التراتيب الجديدة المستقاة بعضها من التجربة الغربية والفرنسية خاصة باعتبارها نموذجا مهما وجديرا بالتجريب، وأود أن أسارع للقول هنا أنني لم أعد منذ مدة طرفا في النقاش حول الأصالة أو التجدد، التجذر أو التغرب، التراث أو الحداثة، التواصل أو التجدد الخ.. مع ما ينجز في هذا النقاش اللعين الذي يلاحقنا منذ النهضة من تفصيل وتبيان نقط الالتقاء والاختلاف وإرجاع الأفضلية والأولوية لطرف من طرفي المعادلة

وتوفيق وتلفيق بينهما ونزاع سياسي حاد بين المنتصر لجزء من المعادلة مع شبيهه ونقيضه. أقول إني لم أعد معنيا بمثل هذا الجدل لاقتناعي بأن المجتمعات كالسيارات، محتاجة في حركتها إلى أجهزة تزيد في السرعة وأخرى تكبح الجماح وبالتالي فإن العامل المحافظ متواجد بصفة ثابتة ثبات تواجد عامل التقدم وبالتالي أن المجتمعات تبحث بصفة دائمة عن التواصل وعن التجدد وإن تغلبت من حقبة إلى أخرى أولوية على أخرى ومن ثم فإن صراع المحافظة والتقدم رهان يتعلق بالتحكم في سرعة التغييرات أو بطئها ولا يتعلق بانتصار الحق على الباطل ويعني هذا منطقيا أن يلعب كل واحد منا الدور الذي اختاره عن وعي أو فرضته عليه الأقدار دون أن يصاب بوهم الخلاص أو الانتصار النهائي على شطر ثابت وأساسي ومكون من متطلبات المجتمع وحاجياته.

إن نضالنا اليوم من أجل الشكل الديمقراطي للمواطنة يعني أننا ذلك الجزء من المجتمع العربي الإسلامي الذي لم يعد يقبل بالتبرير الذي يعبر تاريخنا- عدم تطبيق الاسلام الصحيح- وذلك الجزء الذي تعلم أن كل تجربة للدولة الدينية لن يؤدي إلى ما نصبو إليه ولا حتى إلى ما يصبو إليه أنصارها ذلك لأن هذه الدولة لن تكون إلا الشكل الواحد بعد الألف للاستبداد الأزلي معنى هذا أننا أصبحنا مدفوعين بحاجيات المجتمع، ومطالبين بالبحث عن أساليب جديدة حتى ولو لم تنبع من تاريخنا الأمر الذي نمارسه دون عقد في المجال التقني.

إن هيثم مناع مثل كل المفكرين التحديثيين منخرط في حرب وفي دور داخل هذه الحرب تحركه مثل ما تحركنا جميعا يد خفية هي حاجة المجتمع إلى البحث عن حلول وأفكار جديدة يتجاوز بها تعدد وتجدد مشاكله وأنت تجد أن هناك خطا غير متقطع يربط بين "المرأة في الاسلام" و "جدل التنوير"و "تحديات التنوير" والكتاب الجديد ففي "المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي "تتواصل القراءة للتراث التي يمكن أن نصفها بالنقدية التفويضية هي تفويضية في كونها ترفض أن يكون التراث ملكا للتيار المحافظ، تغرف من غناه وازدواجيته لتتجذر فيه نضالاتنا في هذا العصر ويبدو هذا واضحا من البداية حيث لا يخفى الكاتب مرماه ألا وهو "بناء وعي حضاري إنساني جديد يسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني والحق المطلق إلى حقوق الإنسان" صفحة٦. الكتاب إذن مساهمة في النضال والحرب سجال كما يقول التوسير داخل النقاش النظري مثلما هي سجال خارجه والخصومات النظرية ليست سوى الخصومات السياسية في النظرية، وممن ثمة الوجه الثاني للقراءة أي المستوى النقدي العقلاني للتراث. إن الخطر من القراءة الانبهارية التفويضية للتيار الفكري العروبي الإسلامي خاصة في اطروحاته المبسطة تعقيد مشاكلنا مع الواقع وتأخير انعتاقنا ذلك أنه لا انعتاق لنا ولا تحرر طالما لم نقبل أن تاريخنا مزدوج كالطبيعة البشرية التي ولدته وأننا سنجد فيه من الفضاعات اشدها ومن الإنجازات أبهرها وأننا مطالبون كلنا بتحمل مسؤوليات كل مافيه من عيوب ومن حسنات وبالمقابل فإن دورنا نحن التحديثيين أن نقرأ التراث، نبحث فيه عن عناصر القوة وأسباب الفشل دون تجن أو تمجيد.

ويبقى أخطر وأهم سؤال انتظر ردا مطولا عليه وهو أي تصور للمساواة والعدل يجب أن نقدمه نحن التحديثيون يغرف من

تجارب الآخرين وينتبه إلى خصائصنا الحضارية وثقل سجلنا في هذا الميدان وكيف نتواصل داخل منظومتنا الحضارية دون أن نخضع لأسوأ ما فيها وخاصة كيف نبلور هذه "المواطنة الجديدة" في ظل الدكتاتورية وفي وضع يتسم بتعاظم الحنين داخل المجتمع إلى الماضي ونسيان كل التجارب المريرة.

"وفي الخلاصة ليسمح لى القارئ بأن أتذكر نقاشات استغرقت ساعات ممتعة في طائرة عابرة للمحيطات أنستنا طول السفر ونقاشات واصلناها على ضفاف نهر البوتوماك أو في بيته في باريس وأخرى لا تقل صعوبة ونحن نقضم ساندويتش نمساوي في فيينا سنة ١٩٩٣ بين اجتماعين للمؤتمر الأممي الأول لحقوق الإنسان. ها أنا اواصل مع أبو نالا النقاش الصعب انتظر رده على أسئلتي الكثيرة وآخرها وليس أقلها أهمية- بصفتي ناشطا في الدفاع عن حقوق الطفل- هو مدى احترامه في خضم الكتابات العديدة والندوات والعمل الطبي لحقوق نالا في أبيها وقد أكون مضطرا أن أصدر ضده بيانا شديد اللهجة إن ثبت لي أنه يكتب على حساب الوقت الذي يجب أن يخصصه للعب معها وإخراجها للنزهة".

الهوامش

(١) ص: ١٣.

(٢) ص: ١٢: ص١٧.

(٣) ص٤٨.

محاولة إجابة على تساؤلات مشروعة

د. هيثم مناع*

ليس من السهل حصر مصطلح اكتسب بعدا عالميا في إطار ثقافي وإقليمي محدد. فهذا الأمر يتطلب إبصار جملة عوامل التأثير المتبادل والتفاعل بين الخاص والعام كما يتطلب إعطاء صورة ما عن تلك القنوات الخارجية التي غذت الثقافة المحلية والمؤسسات المحلية والتحقيق الدائم في أواليات الاستمرارية والانقطاع عبر التاريخ وثنائية الصراع- الاحتواء في العلاقة بين الداخلي والخارجي. إن هذا الهاجس المنهجي اثر بالتأكيد على الخيارات العامة لكتاب يحمل سمة تأسيسية أكثر منها موسوعية.

لهذا لم نجد من الضروري وضع معالم النموذج الروماني للمواطنة كونه برأينا لم يؤثر بشكل أو بآخر على الفكر السياسي العربي الإسلامي والأنموذج العياني للمواطنة. فعهد أردشير الفارسي بقناعتنا قد ترك بصمات أكثر في مفهوم العلاقة بين الحاكم والمحكوم من القوانين الرومانية.

أنني وأن خصصت في الماضي بعض الوقت لرصد مخاطر الإسقاط اشعر اليوم بأن احتمالاتها غير منظورة وهي تتعدد وتختلف بشكل لا حصر له وأعطى مثلا في ١٩٧٢ في ندوة ثقافية شبه علنية نظمها أنصار الحزب الشيوعي الموالي للسوفييت في سورية كانت مؤلفات العلماء السوفيت قرآن الحاضرين، وكان بالإمكان توجيه الضربة القاضية لأي رأي باستحضار استشهاد قاله لينين وقد انتقدت مخاطر ذلك في مقالة يومها

* المتحدث باسم اللجنة العربية لحقوق الإنسان

فاتهمت بشتى تهم تلك الحقبة. في ١٩٨٠ حاولت أن أقف في وجه تيار انتقل من الستالينية إلى الاسلامانية ولكن هذا الاتجاه هو الذي كان يهم المشهد الثقافي العربي وأذكر أن صحفيا من عائلة مسيحية طالب بمنع كتابي "المرأة في الاسلام" على صفحات "السفير" وماويا "ديمقراطيا" سوريا اكتشف في الطليعة المقاتلة للإخوان في سورية خيرة الجيل الصاعد. اليوم كلاهما لا يصدق على ما كتب ولا يمتلك الجرأة الأدبية لنقده.

إن عملية النقد ضرورية وأساسية في معركة التنوير ولكن وكما يشاطرني منصف في تجربته "الاستقلال الثاني" الرأي نحن بحاجة لتعزيز عملية التأسيس لفكر عربي نهضوي حديث مع ضرورة تذكير القارئ بأن حقيقة تعدد سكك الحديد لا تعني أن بالإمكان ركون أي قطار للوصل إلى روما كما أنه ليس بإمكان الفلاح الذي يزرع حبات الشعير أن يحصد القمح.

المشكلة الثانية التي يطرحها الصديق منصف تستحق في ذاتها كتابا موضوعه "المواطنة وتجلياتها المعاصرة". فالحقيقة كلما تعمق المرء في دراسة التجربتين الفرنسية والأمريكية، كلما شارك جاك زيلبربرج قولته "الممر من الحقيقة إلى النسبية يؤدي بنا، في نظم المعرفة الحرة والعقلانية إلى مبدأ الشك الذي يستوجب باسم الحكمة البناء الاجتماعي لحقل المواطنة"... "إن كانت المواطنة، بالنسبة للإنسان الممارس هي ساعد دولة القانون والديمقراطية التعددية ونقطة ارتكاز في انتظام الحقل الوطني، فهيي بالنسبة للباحث، مصطلح تعسفي، متفرد، مثالي النمط، يهدف تحديدا إلى وضع ديكور لطيف لمشاريع سياسية مختلفة ولأنظمة سياسية متعددة".

لقد حل جاك مشكلته باختيار دور الباحث، أما منصف وأنا فقد حكم علينا بامتلاك أسلحة الباحث ورفض انتهازية السياسوي والتمكن من التحكم النقدي النظري والعملي بمصطلح غامض.

في كتاب عن المواطنة وتجلياتها المعاصرة يمكن الخوض في تحليل مسهب لما يسميه منصف المستوى الأفقي المتعلق بالرد على السؤال من نحن والمستوى العمودي المتعلق بـ"ضرورة" الإقصاء كجزء متداخل في إشكالية طرح السؤال الأول عينها.

صحيح أنه في الدول المستبدة وداخل الكنائس، لا نعثر على المصطلح الحر "المواطن" كما لا يوجد المصطلح المثير للجدل "المثقف"، وصحيح أيضا أن الثورة الفرنسية قد وضعت في لحظة تاريخية حاسمة وجها لوجه الحق الإلهي والحق المواطني، وصحيح أن خبرة الثورة الفرنسية قد طرحت المواطن ككائن حقوقي ولكن حقه هذا المعلن طبيعيا يتميز بمرونة ذات حدين وغلبة للسياسي بالمعنى القضائي التنفيذي على الحقوقي القضائي، ففي تعبيره الحر لم يصبح الإنسان بعد نقطة الانطلاق ونقطة الوصول في مجمل تعبيرات المواطنة الغربية محافظة كانت أو ثورية بل يبقى تعبيرا وسيطا، من هنا عدم توسيع الفصل حول المواطنة والقومية تجنبا لتحميل الكتاب تبعات النقاش الفكري النقدي حول الإنسان الوسيط للجسم الاجتماعي، المجتمع، الطبقة ، الأمة، الملك، الشعب الخ. ولكن الصحيح أيضا أن أمريكا قد تقاسمت مع فرنسا عملية تجديد معركة

المواطنون بدون البعد الرمزي والأيديولوجيا للتجربة الفرنسية: فهي لم تواجه عسف الكنيسة الكاثوليكية ولم تعرف الملكية المطلقة ولم تجعل من العلمانية برنامجا سياسيا. وفي الحالتين، تهز الوقائع التفاؤل الأيديولوجي للآباء المؤسسين في القرن الثامن عشر في فرنسا حيث تأخر فصل الدين عن الدولة قرنا آخر تأرجحت فيه فرنسا بين حقب الرعب والبونابرتية والملكية، وفي أمريكا حيث أسست العبودية أو الحرب الأهلية والتمييز العنصري مع الدستور إمبراطورية الورقة الخضراء التي كتب عليها بكل فظاعة: بالله نؤمن.

ما أريد قوله هو أنني أشاطر القائلين بأن المواطنة الحقوقية نادرا ما تكون تطوعية، وأن وضعها السياسي موضع الاعتبار هو محصلة جهد أقلية في الحياة اليومية. فالأغلبية لا تضع موضع الشك ما يعود عليها بالفائدة الاسمية ونادرا ما كانت من الشهامة بحيث تلقى بهذا الامتياز من النافذة. إن إيقاف الانحسار الحقوقي في قوانين الجنسية واحترام الأشخاص في فرنسا لم يكن ابن حركة سياسية ومطلبية هامة بل مجموعة صغيرة من المحرومين من الأوراق من الأفارقة أرادوا أن يقولوا أن، في فرنسا العلمانية حيث لم يعد يحترم حق اللجوء تصبح الكنيسة، أي النظام القديم في الوعي الجماعي آخر ملجأ ولو كانت الكنيسة عينها قد طلبت قبل أسابيع مساعدة شرطة وزير الداخلية لإخراج أول المعتصمين. حركة الفنانين والمثقفين ضد المبالغة في إهانة الضيف الأجنبي هى التي فرملت قوانين العسف اليمينية، ولكن من المبكر والصعب الحديث عن انتصار.

في دولة تعددية معاصرة، يتداخل في الواقع مفهوم الجنسية والمواطنة إلى حد إمكان اختزال كل منهما بإمكانية التقاسم الروتيني مع الطبقة السياسية للاختيار غير العنيف لمكوناتها والقيام بشكل استثنائي بدور الحكم لحل صراعاتها. وننتبه في كل كلمة ففي الذاكرة لسعات تجربة شخصية قاسية عشتها في الغرب بوصفي أجنبي بدون جنسية طيلة ١٨ عاما ومدافع عمن لا يملكون أوراق إقامة منذ عام ١٩٨٢. فبين الاختيار والاستفتاء وبين الانتماء إلى النخبة السياسية ثمة حواجز اجتماعية ونفسية هائلة تفصل بين صاحب الجنسية ومفهوم مجرد ونظري للمواطن يجعل منه المؤهل لاحتلال أي دور في إدارة البلاد بمجرد اجتماع حد أدنى للكفاءة مع أغلبية نسبية للجمهور.

إن الهم المركزي -لمنصف ولي هو- كما يقول في هاجس بلورة "مواطنة جديدة" لا مناط عنها ونحن نعاني التسلط بأشكال تجعل من المواطنة بأكثر تعبيراتها اختزالا حلما لكل شخص في مجتمعاتنا. لم تكن المواطنة كما دل الكتاب يوما ابنة نص مكتوب، ومن هنا إصرارنا على تعبير كل إنسان مواطن لأن المؤشر النظري والأخلاقي والحقوقي الوحيد المشترك في غياب المشتركات هو ارتقاء البشرية في حدودها الراهنة وتكويناتها السياسية إلى مستوى الحقوق الاسمية الموحدة للبشر. أن تحقق حلم كهذا يشكل دون شك ثورة تفوق في أبعادها الحضارية بكثير الثورة الفرنسية التي انطلقت من اليومي وممارسات السلطة لتعلن عن عالميتها في حين أننا ننطلق من الإنتاج العالمي لحماية المجتمعات

الصغيرة المغلوبة على أمرها والفرد المحاصر بأشكال غير حصرية.

إن نقد تعبيرات المواطنة الموجودة يسمح لنا أيضا بالتفكيك الضروري لأشكال الظلم المستترة وراء تعبيرات كاريكاتورية للشرعية تنال احترامها لمجرد وجود تواطؤ ثقافي وسياسي عالمي يوجب هذا الاحترام. ففي غيض الأبحاث المكتوبة عن المواطنة وأشكالها المعاصرة قلما نجد قراءة لهذا المفهوم في دولة إسرائيل أو المملكة العربية السعودية.

في إسرائيل، السؤال لماذا هذه الدولة كما يقول الإسرائيلي أراد مالكان "مرتبط بشكل حميم باليهودية كمصدر شرعية للطابع السياسي للدولة". الأمر الذي يطبع هذه الدولة بالطائفية والعنصرية تجاه غير اليهود مواطنين كانوا أم غير مواطنين كون الدولة الأيديولوجية تستثنيهم من قوانينها. العودة إلى إسرائيل قانون ديني يسميه العلماني اثنيا وهو يستثنى بالضرورة غير اليهود لحرمان أكثر من أربع ملايين فلسطيني من هذا الحق. العالم الذي يستهجن إسلاميات الطالبان في أفغانستان يتعايش مع هذا الوضع التعصبي دون أي استنكار. لقد نجحت الصهيونية في مائة عام في خنق المادة ١٨ من الإعلان العالمي حقوق الإنسان في رأس كل إسرائيلي يهودي (وإلى حد ما لعدد كبير من يهود الدياسبورا) يجعلها كلمة يهودي تتلبس كل من يدخل في سقف هذه الكلمة من المهد إلى اللحد. وكما يقول الكاتب الإسرائيلي نفسه (مالكان): "يمكن لمواطن فرنسي أن يعتنق أية ديانة دون أن يهز ذلك جديا "هويته الفرنسية" (التي ليست كاثوليكية بالضرورة) أما بالنسبة لليهودي حتى لو كان علمانيا وصاحب فكر حر، فالمسألة مختلفة، واعتناق دين آخر مسألة خارجة عن فكره". ليس من الغريب أن نسمع هذا الخطاب نفسه في أوساط اليمين المتطرف الأوربي الذي يقول: "اليهودي غير قادر على اعتناق غير دينه" le juif est inconvertisable.

يلتقي الصهيوني والأصولي الإسلامي بإعطاء كل منهما المواطنة الأولى لمن يحمل اسميا دينا معينا وتلتقي العربية السعودية وإسرائيل في نقطة جوهرية: في كلا البلدين لا يوجد دستور.

لقد أعلنت رواق عربي عن حيز للمواطنة في أكثر من عدد من أعدادها القادم وأطن أن تساؤلات الصديق منصف ستأخذ حقها أكثر في مناظرات أصبحت أكثر من ملحة في هذا الموضوع.

تعدد النظم القانونية وإضفاء مشروعية على بعض انتهاكات حقوق الإنسان

دراسة حالة من واقع أحكام القضاء الإداري المصري عن حقوق المرتد

أحمد سيف الإسلام*

مقدمة:

يثير تعدد النظم القانونية داخل المجتمع الواحد عدة مواقف، منها من يرى أن تعدد النظم القانونية في حد ذاته أمرا إيجابيا حيث يتيح للجماعات الفرعية داخل المجتمع أن تصيغ أو تختار قانونها بنفسها، ومنها من يرى أن هذا التعدد غير مرغوب فيه حيث يؤدي إلى تفتت مكونات المجتمع ولا يطمح الباحث أن يعالج هذا الأمر وكل ما يطمح إليه هو أن يقدم أدلة واقعية تجسد كيف أن تعدد النظم القانونية داخل المجتمع الواحد قد يؤدي في -في بعض الحالات- إلى حلول قانونية تنتهك حقوق الإنسان الأساسية. ولا يعني هذا أن تعدد النظم القانونية داخل المجتمع الواحد يستلزم بالضرورة انتهاج حلول قانونية معادية لحقوق الإنسان، كما أن وحدة النظام القانوني داخل المجتمع لا يضمن تلقائيا حقوق الإنسان. والفرضية المضمرة هنا هى زيادة احتمال انتهاك النظام القانوني التعددي لحقوق الإنسان طالما كانت إحدى مكونات هذا التعدد "نظام قانوني قديم نسبيا توصل إليه المجتمع المعني في فترة تاريخية سابقة على اهتمام هذا المجتمع بالحقوق الأساسية للإنسان. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تزداد خطورة هذا الانتهاك لو وضعنا في اعتبارنا ما يحظى به هذا النظام عادة من قبول اجتماعي واسع نتيجة لتسلسه الاجتماعي والتاريخي وغالبا ما يكون هذا النظام ذات أصول دينية.

أما بخصوص البناء القانوني المصري فإنه يتكون من عدة أنظمة قانونية متجاورة، نذكر منها ما يعود إلى تراثنا من الفقه الإسلامي التقليدي، والذي أبدعه الفقهاء المسلمون خلال عصور التأسيس والاجتهاد. ومنها ما يعود إلى التراث اللاتيني الذي استمد منه قانوننا الوضعي لأسباب تاريخية ومنها ما يعود إلى العرف.

إن هذا التعدد القانوني يسمح في بعض

* محام، ومنسق وحدة التقاضي الدستوري، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان- القاهرة

الحالات للقضاء بتبني أحكام قضائية مجافية للعقل والمنطق وللحس الإنساني ولا تتناسب مع التطور المعار الذي حققه المجتمع الإنساني عبر مسيرته. حيث تحاول هذه الأحكام التمسك حرفيا بالحلول التي خلص إليها رجال الفقه الإسلامي التقليدي منذ ما يقرب من الألف عام. والتي كانت تناسب زمنها، واليوم يثور الشك في تناسبها مع حقائق الحياة الإنسانية المعاصرة، فهى حلول بنت عصر تأسست فيه المواطنة على العقيدة الدينية، وهو الأمر الذي يستلزم ألا يتمتع معتنقو الديانات الأخرى داخل المجتمع بحقوق متساوية مع أبناء الديانة الأساسية. وهى أيضا بنت عصر لم يكن يحفل كثيرا بموضوع حقوق الإنسان، خاصة تلك الحقوق التي تتوافر للشخص لمجرد كونه إنسانا، ولا تتوقف ممارسته لها على اتصافه بأي صفة أخرى، فصلة الإنسانية تكفي لتمتعه بهذه الحريات.

وستركز الورقة على أن تقيم دراسة حالة لبعض أحكام القضاء الإداري المتعلقة بالردة مستهدفة من هذه الدراسة مجرد تجسيد كيف يسمح الازدواج القانوني بتبرير حلول بالغة الشذوذ.

وقبل أن ننتقل لمعالجة موضوعنا يلزمنا بداية أن نستعرض بعض التناقضات الجوهرية بين موقف الفقه الإسلامي التقليدي والقانون الوضعي المصري بخصوص الموقف من العبودية وحق المواطنة للمصريين غير المسلمين، على اعتبار أن كلا الموضعين لا خلاف على كون الموقف منها يقع بكامله في دائرة حقوق الإنسان الأساسية. ويهدف هذا العرض إلى تبيان أن التناقض داخل النظام القانوني المصري التعددي لا يمس قضايا المضردة وقليلة الأهمية إنما يتسع ليشمل قضيا متعددة وجوهرية من منظور حقوق الإنسان.

العبودية بين مشروعيتها وعدم مشروعيتها

١- موقف الفقه الإسلامي التقليدي:

يقر غالبية رجال الفقه الإسلامي التقليدي بمشروعية العبودية والرق من حيث المبدأ من إقراره بأن دين الإسلام يحض على عتق الرقيق. فالكتب المقررة على الصنف الرابع الأدبي في المدارس الدينية الثانوية الأزهرية تجعل جزءاً من مناهجها لدراسة الفقه الإسلامي دراسة "الرق حكمة مشروعيته في الإسلام، أسبابه الحقيقية، تشوق الشارع إلى التخلص منه، وجهته في اعتبار العبد على النصف من الحر في كثير من الأحكام...". وفي التعليمات الخاصة بالموضوعات المقررة على الصف الرابع العلمي نجد ما يلي: "على المدرس أن يملي على الطلاب الموضوعات الآتية والمقررة في المنهج مذكرة مختصرة فيها وهى الرقيق حكمة مشروعيته في الإسلام، أسبابه الحقيقية، وجهته في اعتبار العبد على النصف من الحر في كثير من الأحكام". (ص د، هـ من مقدمة الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع والتعليق عليه، ج٤- طبعة الأزهر كمقرر دراسي في الفقه الشافعي للصف الرابع الثانوي- ١٩٩٢). واستنادا إلى مثل هذا الموقف نجد رجل دين شهير كالشيخ متولي الشعراوي يصرح في أحد برامجه التلفزيونية بأن الإسلام يبيح الاسترقاق في الحرب، وأن أسرى الحرب -رجالا ونساء- يسترقون، وقد شرع الله ذلك ليشجع المحاربين على عدم قتل المشركين عند الفوز

بهم، فيكون الرق إنقاذا لهم من الموت. أما معاشرة النساء الأسيرات معاشرة الأزواج ففي هذا تكريم لهن، إذ يفعل بهن السيد ما يفعله مع زوجته"[1].

٢- موقف القانون الوضعي المصري

وقد قرر القانون الوضعي عدم مشروعية الرق ففي ٤ أغسطس ١٨٧٧ عقدت معاهدة ثنائية بين الحكومة الإنجليزية والحكومة المصرية بشأن إبطال تجارة الرق، وفي نفس اليوم صدر قرار من الخديوي إسماعيل بمنع تجارة الرقيق وكانت مدة تنفيذ المنع الكامل خلال سبع سنوات في القطر المصري، وخلال عشر سنوات في جهات السودان، وخلال اثني عشر سنة في باقي محلقات الحكومة المصرية، وذلك كله منذ تاريخ المعاهدة. وفي ٢١ نوفمبر ١٨٥٩ عقد الوفاق بين حكومة مصر وحكومة بريطانيا لإبطال النخاسة والتوصل إلى منع الاسترقاق، وبناء على هذا الوفاق صدر أمر عالمي في ٢١ يناير ١٨٩٦ بتجريم الأفعال المتعلقة بتجارة الرقيق من ناحية، ومن ناحية أخرى بيان كيفية تشكيل المحاكم المختصة بالنظر في الأفعال المخالفة للقوانين المعمول بها لمنع النخاسة، ولبيان الإجراءات الواجبة الاتباع أمام هذه المحاكم، كما صدرت لهذا الغرض لائحة لملاحظة السفن المصرية المارة في البحر الأحمر.

حقوق المصريين غير المسلمين بين أهل الذمة والمواطنة:

١- موقف الفقه الإسلامي التقليدي

يتبنى غالبية رجال الفقه موقفا يقلل من حقوق غير المسلم بالمقارنة بحقوق المسلم داخل نفس المجتمع. فعقد الجزية يتضمن عدة أشياء منها: أن يؤدوا الجزية عن يد (أي ذلة) وصغار (أي احتقار)، ويعرفون بلبس الغيار وش الزنار، ويمنعون من ركوب الخيل، ويلجئون إلى أضيق الطرق و أورد ابن قدامة في كتابه المغني ما عرف في الفقه الإسلامي التقليدي والتاريخ باسم الشروط العمرية* نسبة إلى عمر بن الخطاب، ومنها:

١- عدم بناء دور عبادة غير إسلامية في البلدان الإسلامية، ولا تجديد ماخرب منها.
٢- عدم ضرب نواقيس الكنائس إلا ضربا خفيا في جوف الكنائس ولا يرفع عليها صليب.
٣- لا يدعون إلى دينهم ولا يرغبون فيه[2].

وقد استخلص الفقهاء من هذه الشروط عدة شروط تفصيلية منها:

١- يحرم على غير المسلمين تعلية البنيان على أبنية المسلمين.
٢- عليهم التميز عن المسلمين في أربع أشياء: اللبس وقص الشعر وركوب الدواب والكنى.

٢- موقف القانون المصري الوضعي:

كما أسس حق المواطنة على أساس الانتماء إلى المجتمع، ولم يؤسسها على اعتناق أي دين وقرر الدستور في المادة ٤٠ منه

المساواة بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم.

موقف القضاء الإداري المصري من قضية الردة (دراسة حالة)

يعني مصطلح الردة عند الفقه التقليدي الإسلامي الخروج من دين الإسلام سواء إلى دين آخر أو لا دين، ويستفاد من الأحكام التي ابتدعها غالبية رجال هذا الفقه أن المرتد لا حقوق له فالردة في حكم الموت فليس له الحق في تكوين أسرة، ولا يرث سواء كان المورث مسلما أو غير مسلم، ولا يحق له تغيير اسمه الدال على ديانة الإسلام إلى اسم جديد يتعارض مع هذه الديانة. فبالجملة تنفي عنه صفة الإنسان ومن ثم يجرده من كل الحقوق اللصيقة بصفته كإنسان.

يقر القانون الوضعي المصري بموقف معاكس لهذا حيث قرر في القانون المدني (القانون ٤٨/١٣٢) حماية الحقوق المدنية للفرد، فالمادة ٣٨ منه قررت أن لكل شخص اسما ولقبا يلحق بأولاده. كما قرر في المادة ٤٤ منه أن كل شخص بلغ سن الرشد (٢١) ويتمتع بقواه العقلية ولم يحجر عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية، وحظر في المادة ٤٨ نزول الشخص عن أهليته أو التعديل في أحكامها، كما حظر في المادة ٤٩ نزول الشخص عن حريته وقرر في المادة ٥٠ أنه لكل من وقع عليه اعتداء غير مشروع في حق من الحقوق الملازمة لشخصيته، أن يطلب وقف هذا الاعتداء مع التعويض عما يكون قد لحقه من ضرر.

وقد انحاز القضاء المصري في بعض التطبيقات إلى موقف غالبية رجال الفقه الإسلامي التقليدي في هذا الأمر، ومما ساعد على ذلك ما ورد في المادة ١ /٢ من القانون المدني من أنه "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الوضعي وقواعد العدالة". والخطاب في هذه المادة موجه للقاي مباشرة فإذا لم يحكم وفقا لمقتضاها اعتبر ذلك إنكارا للعدالة وهو الأمر الذي يستوجب مساءلته. وذلك على عكس الحال في نص المادة الثانية من الدستور والتي جعلت من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، فالخطاب فيها موجه إلى المشرع وعليه الالتزام بأحكامها في التشريعات الجديدة، التي يسنها بعد تغيير تلك المادة من الدستور في أوائل الثمانينات.

ولتبرير أحكامه لجأ القضاء المصري إلى تأسيس نظرية تقضي بالفصل بين الحقوق في ممارسة حرية ما، وبين الآثار المترتبة على هذه الممارسة، وهو ما سنعرض له بالتفصيل عند دراستنا للأحكام القضائية المتعلقة بحرية الاعتقاد والحق في تغيير الدين.

دراسة حالة:

حكمنا في اختيار الحالة محل الدراسة عدة اعتبارات:

١- أن تكون الحالة من ضمن ما يمكن وصفه بالمنازعات العادية التي يكون طرفها مواطنا عاديا، ولا تثير اهتمام الرأي العام، بما يعنيه من تبلور حالة من حالات الاستقطاب في الرأي بين المواطنين، والذي ينعكس بالضرورة على القضاء، وذلك لدراسة موقف القضاء في حالته العادية متجنبين المنازعات التي تهم الرأي العام لنتلاقى الأثر المكتمل للمناخ العام على القضاء.

٢- وقد اقتصرنا على أحكام القضاء الإداري من ناحية لحداثته، ولاختصاصه بنظر منازعات إدارية، أي أن أحد طرفيها بالضرورة جهاز من أجهزة الدولة، وهى ذاته التي تبنت القانون الوضعي بمعناه الحديث، ومن ناحية ثانية حتى نبتعد عن دائرة الأحوال الشخصية، وهى المنطقة التي تخضع لأحكام العقيدة الدينية بشكل أكبر من سواها، كما لم تكتمل حتى الآن محاولات سن قانون وضعي موحد تخضع له منازعات كافة الأسر المصرية بغض النظر عن عقيدة الزوجين ومازال القانون الوضعي الراهن يسمح بتعدد النظم القانونية المنظمة لمثل هذه المنازعات.

أولا: لا يحق للمرتد تعديل بيانات إثبات شخصيته بذكر دينه الجديد، واسمه الجديد:

الدعوى رقم ٢٩/٢٠ق- محكمة القضاء الإداري في ٨٠/٤/٨

١- ملخص وقائع النزاع:

مواطن مصري مسيحي اعتنق الدين الإسلامي في غضون عام ١٩٥٣، واستخرج بطاقة عائلية باسم جديد وفي عام ٧٤/٧٣ عاد واعتنق الديانة المسيحية وتوجه إلى مكتب السجل المدني المختص طالبا تصحيح بيانات بطاقته العائلية، بتغيير الاسم إلى اسمه المسيحي القديم وتغيير ديانته من مسلم إلى مسيحي، إلا أن السجل المدني أفاده بجواز تغيير الاسم وفقا لقواعد التصحيح الواردة بالقانون أما الديانة فلا يجوز تغييرها من مسلم إلى دين آخر، لأنه لا ردة في الإسلام فلاذ بالقضاء لتصحيح بياناته. وسنعرض لتفاصيل الحالة من واقع ما سطره الحكم القضائي وليست من واقع ملف القضية، وذلك على اعتبار أن ما ورد في الحكم هو ما ارتأت المحكمة فيه وجها للأهمية من وجهة نظرها.

٢- أسانيد المواطن في طلبه بتصحيح بيانات بطاقته العائلية:

١- لم يرد في قانون الأحوال المدنية أي نص يحظر تغيير الديانة، كما أنه من حق كل مواطن إجراء تصحيح بالإضافة أو التغيير في البيانات المتفرعة من معوقات الأحوال المدنية كالمهنة أو الديانة أو غيرها وذلك بناء على وثائق أو تحقيقات رسمية دون حاجة لاستصدار حكم عملا بأحكام المادة ٢/٣٦ ن القانون ٦٠/٢٦٠ في شأن الأحوال المدنية، وارتكز بشكل خاص على ما جاء في مذكرته الإيضاحية من أن هناك بعض البيانات عرضة للتغيير والتعديل كالمهنة أو الديانة ولم ير المشرع داعيا لاستصدار حكم لتغييرها أو لتصحيحها واكتفى في ذلك بتقديم التحقيقات الرسمية التي تثبتها.

٢- نص الدستور في المادة ٤٦ منه على أن تكفل الدولة حرية العقيدة لكل مواطن.

٣- الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا في الأحوال الشخصية وتخضع الأحوال المنية للقانون المنظم لذلك، والذي لم يورد نصا يحظر التغيير في الديانة. ولا يرجع للشريعة الإسلامية في الأحوال المدنية ما لم يوجد نص في قانون الأحوال المدنية، وقد ورد في قانون الأحوال المدنية نص يبيح للمواطن تغيير ديانته فيكون الواجب هو الإعمال.

٣- أسانيد دفاع الإدارة:

١- دفعت بعدم اختصاص المحكمة ولا بنظر الدعوى واستندت في ذلك إلى أن المادة ٣٦ من قانون الأحوال المدنية تنص على أنه "لا يجوز إجراء أي تغيير أو تصحيح في قيود الأحوال المدنية.. إلا بناء على قرار يصدر من اللجنة المنصوص عليها في المادة ٤١.

واستثناء من حكم الفقرة السابقة يكون إجراء التغيير أو التصحيح في الجنسية أو الديانة أو المهنية؛ بناء على أحكام أو وثائق صادرة من جهة الاختصاص، دون حاجة إلى استصدار قرار بذلك من اللجنة المشار إليها".

ولما كان اختصاص محكمة القضاء الإداري مقصورا على طلبات إلغاء القرارات الإدارية فإنها بذلك لا تحل محل اللجنة المنصوص عليها في المادة ٤١ من قانون الأحوال المنية في اختصاصها بتغيير وتصحيح قيود تلك الأحوالن وإنما ينعقد اختصاص المحكمة بنظر طلبات الغاء ما تصدره هذه اللجنة من قرارات مخالفة للقانون. أما إجراء التغيير او التصحيح في الديانة الذي يتم بناء على أحكام أو وثائق دون حاجة إلى قرار من اللجنة فإن ذلك يتم بمراعاة القاعدة الأصلية والرئيسية، بأنه لا ردة في الإسلام وهى قاعدة متعلقة بالنظام العام وتخرج من اختصاص هذه المحكمة، ومن اختصاص غيرها من المحاكم لأن الردة عن الإسلام في معنى المرتد ومنزلته ولا دين للمرتد ولا ملة.

٢- تعقيب بعدم قبول الدعوى على سند من أن الشريعة الإسلامية غدت بموجب المادة الثانية من الدستور مصدرا رئيسيا للتشريع الوضعي في الدولة، والقرآن الكريم وهو المصدر الرئيسي للشريعة الإسلامية حرم الردة عن الإسلام بحكم قطعي الثبوت والدلالة في سورتي آل عمران والمائدة، واستنادا إلى ذلك النص الدستوري ومراعاة لطبيعة أحكام الشريعة الإسلامية واندراج أحكامها القطعية اليقينية الثبوت والدلالة في مجال التطبيق المباشر ضمن النصوص التشريعية الوضعية في مرتبة القوانين فإن ما يتعارض معها من تلك النصوص الصادرة قبل الدستور يخضع في حسمه لمبدأ الإلغاء الضمني، ومن ثم يكون حكم تغيير الديانة المنصوص عليه في المادة ٣٦ المشار إليها قد ألغى ضمنا بصدور الدستور الحالي، وخاصة إذا كان تغييرا مخالفا لقاعدة الشريعة بالردة في الإسلام أي عندما يكون التغيير من الإسلام إلى غيره. ذلك أن الردة هى الرجوع عن الإسلام وهى بمعنى الموت ومنزلته والمرتد لا دين له ولا ملة ولا تقبل دعواه إعمالا لما يترتب على ردته من آثار في هذا الخصوص.

٤- أسباب الحكم:

١- أضفت المحكمة تكيفها القانوني لطلبات المدعي بأنه طالما أن الجهة الإدارية قد عبرت عن رفضها طلب المدعي تغيير البيان المتعلق بديانته من مسلم إلى مسيحي فيترتب على ذلك ان ما انتهت إليه عريضة الدعوى من طلب الحكم بتصحيح بيانات بطاقته العائلية بتغيير الديانة من مسلم إلى مسيحي هو مطلب يتناول في حقيقته، وبحس بما يستهدفه المدعى من دعواه في ضوء سياق عريضتها لاطعن بالإلغاء على قرار جهة الإدارة برفض الطلب المقدم منه، لإجراء ذلك التغيير في بيان الديانة بقيود أحواله المدنية.

٢- رفضت المحكمة الدفع بعدم الاختصاص الولائي بنظر الدعوى على سند من أنه لما كان الثابت من أوراق

الدعوى أنه قد صدر عن جهة الإدارة قرار واضح وصريح برفض طلب المدعى تغيير بيان ديانته وكان ذلك القرار قرارا إداريا نهائيان تتناول الدعوى طلب الحكم بإلغائه فإن هذا الطلب يكون داخلا في اختصاص محاكم مجلس الدولة دون غيرها، وفقا لقانون مجلس الدولة.

٣- رفضت المحكمة الدفع بعدم قبول الدعوى على سند من الأساس الذي ينبني عليه الدفع، إنما يشكل في حقيقته دفاعا في موضوع الدعوى ويقدم ذريعة للقرار المطعون فيه، ويسوق مبرراته ويحاول البرهان على مشروعيته، وذلك إن جاز إبداؤه من جانب الحكومة للدفاع عن القرار وطلب رفض الدعوى بإلغائه إلا أنه لا يصلح سندا لعدم قبولها.

٤- أبرزت المحكمة جوهر الخصومة في الدعوى بأن تجريد أصل الخصومة ينتهي إلى منازعة المدعى للإدارة في أثر خروجه من الإسلام إلى المسيحية على تغيير بيان ديانته في قيود أحواله المدنية.

٥- قررت المحكمة أنه يتعين تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية على هذا النزاع، وذلك على سند من أن المادة الثانية من الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، وتنص الفقرة الثانية من المادة الأولى من القانون المدني على أنه إذا لم يوجد نص تشرعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية فإن لم توجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

ومن حيث إنه لا يوجد نص شرعي ولا تنظيم قانوني وضعي يبين حكم من يدخل الدين الإسلامي ولا من يرتد عن دين الإسلام، والآثار القانونية المترتبة على ذلك في ذاته، كما أن أعراف المجتمع المصري في هذا الخصوص تتناوله في نطاق قواعد الأخلاق، ولا تنظر إليه في علاقات المجتمع من حيث التقاليد والقيم السائدة فيه دون الحقوق والالتزامات القانونية، ومن ثم يتعين الرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية عملا بالنص المشار إليه في القانون المدني.

٦- وقررت المحكمة أن هذه القاعدة لا يقتصر تطبيقها على دائرة الأحوال الشخصية لأن نص القانون المدني جاء عاما في حكمه مما لا محل لقصره على هذه الدائرة وحدها.

٧- قررت المحكمة أنه لا حقوق للمرتد في الشريعة الإسلامية، وأن الحرية الكاملة في تغيير الديانة ذات اتجاه واحد، الدخول في الإسلام، وليس الخروج منه. فنص الحكم على أن:

"ومقتضى تلك المبادئ بلا خلاف قبول دخول غير المسلم في دين الإسلام، وإقراراه على ذلك، والاعتداد له به وترتيب أثره في سائر المعاملات وفي مختلف المجالات. كما أن مقتضى هذه المبادئ وبلا خلاف أيضا عدم جواز ارتداد المسلم عن دينه لا إلى غير دين ولا إلى دين آخر من أديان السماء فالمرتد في الشريعة الإسلامية هو الراجع عن دين الإسلام سواء أدخل في غيره أم لا، والمقطوع به في هذه الشريعة أن المرتد لا يقر على ردته ويحبط عمله ويبطل.

٨- المدعى سبق له اعتناق الإسلام وكان مخاطبا بأحكامه ويعتبر مرتدا عندما رجع عن الدين الإسلامي. ومن مقتضى تلك الأحكام ألا تقبل ردته، وألا يعتد له

بها ولما كان طلب تعديل بيانات حالته المدنية بتغيير ديانته من الإسلام إلى المسيحية قد بنى على فعل الردة فإن إجابته إله تعني إقراره على ردته ومن ثم تكون إجابة غير جائزة في شرع الإسلام بمقدار ما تكون غير جائزة قانونا بحكم مبادئ الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق عملا بنص القانون المدني السالف ذكره.

٩- عدم مشروعية طلب المدعي باعتبار أنه وإن كان القانون قد أجاز للشخص أن يغير في بيانات حالته المدنية ومنها بيان الديانة إلا أن ذلك يجب أن يكون لمقتض يدعو إليه ويستوجبه بمراعاة أن المقصود من هذه البيانات هو التعريف بالأشخاص والتمييز بينهم مما يستلزم أن يكون للتغيير سبب يبرره وأن يكون هذا السبب مشروعا وغير متعارض مع النظام العام فإن كان المقصود منه إثباتا أو إقرارا بأمر هو في ذاته غير مشروع فإن رفضه من جانب الإدارة يكون له ما يسوغه وهذا هو الواقع في حالة المدعي إذ سبب طلبه هو ردته عن الإسلام وهى على ما سبق غير جائزة ولا يقر فاعلها عليها.

١٠- وأورد الحكم نظرته للعلاقة بين حرية العقيدة وأحكام الردة على النحو التالي:

"ومن حيث أن ما نصت عليه المادة من الدستور، من أن تكفل الدولة حرية العقيدة لا يتعارض مع ما نصت عليه مادته الثانية من أن الإسلام دين الدولة من حيث إن الإسلام دعا إل تلك الحرية وأعلاها فهو دين لا إكراه فيه، وهذه الحقيقة التي كفلها الدستور تعني أن لكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان السماوية حسبما يستقر عليه ضميره وكيفما تنتهي إليه قرارة نفسه بغير إكراه ولا انصياع لسلطان إلا أن تلك الحرية ليست قيدا على أن تحكم شريعة دين الإسلام من دخل فيه والدولة ودينها الإسلام ومبادئه التي بشر الدستور بأن تكون مصدرا رئيسيا لتشريعها والتي أوجب القانون المدني -وهو قانونها العمدة- تطبيقها في غيبة نص التشريع والعرف كذلك يعني أن موجبات النظام القانون للدولة والمقتضيات العادية لنظامها العام تتطلب في حرية العقيدة الدينية ألا تمنع سريان الشريعة الإسلامية على من اعتنق دين الإسلام وإذا اعتنقه المدعي فإنه يؤخذ عندئذ بمبادئ شريعته التي ترفض ردته عنه، ولا تسمح بإقراره عليها".

ثانيا- لا يحق للمرتد الزواج ولا يستحق أن يورث

في الطعن رقم ٥٩٩ لسنة ١٩ق في الدعوى رقم ٢٤٠ لسنة ٢٢ق

١- ملخص وقائع النزاع

تزوجت مواطنة مسيحية من أستاذ مساعد بكلية طب القاهرة مسيحي الديانة، والذي توفى في ٦٣/٥/١. وتقدمت المذكورة لجامعة القاهرة بإعلام وراثته الذي يفيد أنها أرملة المذكور وبناء عليه صرفت لها الجامعة المعاش من تاريخ الوفاة حتى ٦٦/١٢/٣١، حيث تقدمت شقيقة المتوفى للجامعة بصورة رسمية من الحكم القضائي الصادر في الاستئناف رقم ٨٣/٣٦ق والذي قضى بتأييد الحكم الصادر من محكمة القاهرة الابتدائية للأحوال الشخصية في الدعوى رقم ٦٤/١١١، والمرفوعة من باقي الورثة، والذي تضمن بدوره الحكم ببطلان زواجهما بطلانا مطلقا لردة المذكورة، ومن ثم لا ترثه حيث سبق لها اعتناق دين الإسلام ثم ارتدت وعادت مسيحية.

وإزاء هذا الصراع العائلي عرضت الجامعة الأمر على إدارة الفتوى والتشريع بمجلس الدولة، والتي انتهت في فتواها رقم ٢٨١/٢/١ والصادرة في ٦٧/١/٨ إلى عدم أحقيتها في المعاش الذي صرف لها مع استرداد ما سبق صرفه إليها دون وجه حق استنادا إلى أن القانون يشترط لاستحقاق الأرملة المعاش الذي صرف لها أن تكون زوجة شرعية للموظف أو مستحقة للمعاش، وقت الوفاة بحيث إذا طلقت منه قبل الوفاة لا تستحق أي معاش، وإذ لم يكن هناك أصلا رابطة زواج شرعية قائمة بينهما، فإنه من باب أولى لا تستحق المعاش وزوج المرتد باطل، على ما تضمنه الحكم المشار إليه. ومن ثم لا ينتج أثرا لعدم اعتداد المشرع به. فلا يكون له من أثر بالنسبة إلى قوانين المعاشات فلا تعتبر المذكورة أرملة المذكور لبطلان زواجها منه بعد ردته، ولا تستحق لذلك معاشا عنه، فقامت الجامعة بقطع المعاش عنها.

وفي ٦٧/١١/١٣ رفع رئيس جامعة القاهرة بصفته دعوى أمام محكمة القضاء الإداري ضد المذكورة يطالب فيها بإلزامها برد ما سبق صرفه إليها (١٦٦٦ جنيها تقريبا). وذلك على سند من بطلان زواجهما الثابت بالأحكام الصادرة من محاكم الأحوال الشخصية المشار إليها وعلى سند من الفتوى المذكورة.

وطلبت المذكورة رفض الدعوى لأن المبدأ الذي أخذت به الفتوى مخالف للدستور لأن قواعد الردة لا تتلاءم مع الدستور وحرية الأديان، وروح العصر، ولهذا حذف من القانون رقم ١٩٤٣/٧٧ الفقرة الخاصة بمنع إرث المرتد وهو ما يقطع بأن المشرع لا يعتبر حالة الارتداد مانعا من موانع الإرث.

وبجلسة ١٩٧٢/٥/٨ قضت محكمة القضاء الإداري بأحقية الإدارة في استرداد ما صرف دون وجه حق وذلك على سند من أن قانون المعاشات يشترط لاستحقاق الأرملة معاشا عن زوجها المتوفي أن تكون زوجة شرعا للموظف أو مستحقة للمعاش قبل الوفاة. والأحكام المشار إليها تثبت أن المدعى عليها في الدعوة أجنبية عن المرحوم وأن زواجها منه يعتبر باطلا بطلانا مطلقا، ولا يترتب عليه أثر لكونها مرتدة عن دين الإسلام وهذا الحكم صدر من جهة مختصة في مسائل الأحوال الشخصية ويحوز الحجية، وهو عنوان الحقيقة فيما قضى بحيث لا يجوز مناقشته أو مناقشة ما ورد به من أسباب تتصل بمنطوقه بحيث لا يقوم إلا بها. ومن ثم فإن صفة الزوجية قبل وفاته تنتفي عنها نفيا قاطعا بمقتضى هذا الحكم فتعتبر بذلك أجنبية عنه ولا تستحق عنه أي معاش.

وفي ٧٣/٥/١٣ طعنت المواطنة المذكورة على هذا الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا بالطعن محل الدراسة.

٢- أسانيد المواطن في الطعن

وارتكزت في طعنها على ثلاثة أسباب يهمنا منها هنا السبب الثاني والثالث.

وحاصل السبب الثاني أن الدستور يقضي في المادة ٤٦ منه على أن الدولة تكفل حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية فمن حق أي إنسان أن يعتنق الدين الذي يراه.

وحاصل السبب الثالث ان الطاعنة عندما اعتنقت الدين الإسلامي كان ذلك بقصد الحصول على الطلاق من زوجها الذي حلول دفعها إلى الفساد وبعد الطلاق عادت ورجعت

إلى دينها الأصلي فهل هذه الردة التي عناها فقهاء الشريعة في العهود القديمة.

٣- أسباب الحكم

رفضت المحكمة كل أسباب المواطنة وأيدت موقف الجامعة وحكمت برفض الطعن وذلك للأسباب الآتية:

١- لا يحق للمرتد الزواج

حيث سبق وأن صدر حكم نهائي من جهة القضاء العادي المختصة بالفصل في "انعقاد الزوجية أو عدمه" وهى من مسائل الأحوال الشخصية التي يعتمد عليها البحث في استحقاق المعاش. وهذا الحكم يكون له حجيته أمام جهة الإدارة عند تحديد المستحقين عن المتوفي في المعاش الذي يتقرر عنه، وكذلك أمام جهة القضاء الإداري عند فصلها في المنازعة التي تثور في هذا الخصوص. ومن ثم لا يجوز العودة إلى الجدل فيما فصل فيه بصريح منطوقه وأسبابه التي قام عليها إذ لا سبيل إلى مخالفته في شئ من ذلك. ثم إن هذا القضاء صحيح لأسبابه التي أقام عليها النتائج التي انتهى إليها وهى تتناول الرد على كل ما أثارته الطاعنة سواء أمام محكمة القضاء الإداري أو في طعنها هذا.

وإذ الثابت من الأشهاد الشرعي المؤرخ في ٥٧/١/١٢ أنها كانت مسيحية ثم هداها الله للإسلام، وأشهدت على نفسها أنها اعتنقت الدين الإسلامي الحقيقي، ونطقت بالشهادتين، وتبرأت من كل دين يخالف الدين الإسلامي ويبين من وثيقة زواجها المؤرخة ٥٨/٨/٢٧ أنها تزوجت المورث القبطي الأرثوذكسي باعتبارها قبطية أرثوذكسية فلم تكن قد ارتدت عن الإسلام بإرادتها الحرة لتتزوج بالمورث، والمرتد في فقه الشريعة الإسلامية هو من ترك دين الإسلام سواء أكان مسلما منذ نشأته أو دخل الإسلام بعد أن كان يدين بدين آخر سواء أكان سماويا أو غير سماوي أو لا ديني، وفي هذا رد على تساؤلها في الطعن عن حقيقة كونها ممن يصدق عليها وصف المرتد، طبقا لما هو مقرر في الشريعة الإسلامية وهو القانون العام في مسائل الأحوال الشخصية.

"ومن ذلك خلص الحكم إلى أنها قد ارتدت عن الإسلام تطبق عليها أحكام الشريعة الإسلامية ذات الولاية العامة إعمالا لما نصت عليه المادة (١) من القانون رقم ١٩٥٥/٤٦٢ ولا ينطبق عليها شريعة الأقباط الأرثوذكس، لأنه بإسلامها التزمت بأحكام الإسلام، ومن بينها أحكام الردة، وكما أنها إن دخلت دين الإسلام وتبرأت من الأديان الأخرى ارتضت أحكام الشريعة الإسلامية وطبقا لمذهب أبي حنيفة فنكاح المرتد والمرتدة باطل وارتداد أحدهما يقتضي فسخ الزوجية فسخا عاجلا بلا توقف على قضاء القضاة. والمرتدة لا يجوز أن يتزوجها أحد، مسلما كان أو كتابيا أو مرتدا أو مشركا، ولا يعترف بديانتها التي ارتدت إليها ولا تقر على ردتها وهذه القاعدة من النظام العام لا يجوز مخالفتها أو الخروج على أحكامها.

٢- المرتد لا يرث

وحيث إن المادة ٧ من قانون المواريث رقم ١٩٤٣/٧٧ قد حصرت أسباب الإرث في الزوجية والعصبية والنسبية، بمعنى أنه يتحتم أن تقوم وتثبت الزوجية بين الوارث والمورث، فإذا ما أهدرت الزوجية لأي سبب انعدم الإرث بها، وتوارث غير المسلمين

بعضه من بعض، كما هو مذهب جمهور الفقهاء لا يشمل المرتد إذ أجمعوا على أن المرتد، رجلا كان أو امرأة لا يرث من غيره سواء كان غيره مسلما أو مرتد.. وعدم إرثه من المسلم لأنه لا توارث بين المسلم وغير المسلم، وعدم إرثه من غير المسلمين لأن المرتد لا دين له ولا ملة ولا يقر على ردته، ولا على الدين الذي انتقل إليه.."

"وبالنسبة لما قال به الحاضر عن المعية من أن قانون المواريث لم ينص على اعتبار الردة من موانع الإرث، وإن فيها ما يخالف الدستور وحرية العقيدة فمردود بأن قانون المواريث صدر خاليا من الفقرة الخاصة بإرث المرتد، لأن العمل في كل ما يتعلق بإرث المرتد وأحكامه يكون طبقا لأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، لما جاء في المذكرة الإيضاحية له ولقانون الوصية، من أنه في الأحوال التي لا يوجد لها حكم فيها تطبق المحاكم القول الأرجح من مذهب أبي حنيفة، عملا بالمادة ٢٨٠ من المرسوم بقانون رقم ١٩٣١/١٧٨.

٣- تجريد المرتد من حقوقه لا يتعارض مع حرية العقيدة

ليس فيما تقدم ما يخالف أحكام الدستور أو أي مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات ذلك أن هناك فرقا بين حرية العقيدة، وبين الآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الخاصة به، والذمي تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة في حدود القوانين والنظام العام، وتطبق القوانين الخاصة في كل طائفة تبعا لما تدين به، وليس فيه تمييز بين المواطنين ولكن فيه إقرار بحرية العقيدة وتنظيم لمسائل الأحوال الشخصية في حدود الدين ولا مشاحة في أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاما متعلقة بالأحوال الشخصية، متعلقة بالنظام العام لا يمكن إهدارها أو إهمالها مثل حكم المرتد وقد أشار المشرع إلى قاعدة النظام العام، وأوجب مراعاته فنص في المادة ٦ من القانون ٥٥/٤٦٢ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدى للطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقا لشريعتهم كما نصت المادة ٧ على أنه لا يؤثر في تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة، بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام. تطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون وتأسيسا على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد في الإسلام هي الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العلم على ما سبق بيانه ليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

ومن ثم فالمدعي عليها وقد ارتدت عن الإسلام يعتبر زواجها بالموروث باطلا..الخ".

وهذه الأحكام التي التزمها الحكم هى ما جرى عليه قضاء محكمة النقض أيضا من بعده، ومن ذلك أحكامها في الطعن رقم ٢٢/٣٧ق أحوال شخصية بجلسة ١٩٦٥/٤/٢١ ورقم ٣٣/٢٨ ق أحوال شخصية بجلسة ١٩٦٦/١/١٩) إذ هى في هذا الخصوص مستقرة على أن الشريعة الإسلامية هى القانون العام في مسائل الأحوال الشخصية

وعملا بالمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادر بها القانون ١٩٣١/٧٨ تصدر الأحكام فيها طبقا لما هو مدون بهذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، وذلك فيما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قوانين خاصة ومنها قانون الوصية وقانون المواريث تضمن قواعد مخالفة للراجح من هذه الأقوال فتصدر الأحكام فيها طبقا لتلك القواعد، ومؤدى ذلك أنه مال تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة والتزامها، وهو ما لا يجوز معه القول بأن سكون القانون أو خلوه من النص في مسألة من مسائل الأحوال الشخصية، إنما أراد به أن يخالف نصا في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة. أو حكما اتفق عليه فقهاء المسلمين. ومن هذه الأحكام عدم انعقاد زواج المرتد أو المرتدة، وعد إرثه من غيره أو من إرث غيره منه، إذ إن الردة وهي الرجوع عن دين الإسلام لها آثارها، ومن أحكامها أنه "ليس لمرتد أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم وأنه لو اعترض على الزواج رفعته وإذا قارنته تمنعه من الوجود، وفقه الحنفية على أن المرأة إذا ارتدت ثم تزوجت لا ينعقد لها زواج، وإذا تزوجت ثم ارتدت انفسخ العقد ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها وبين الردة وبغير توقف على قضاء القاضي. والمرتد لا ملة له، وهو لا يقر على ردته ولا على ما اختاره دينا له. "وفي تقرير بطلان نكاح المرتد أو المرتدة لعدم انعقاده، وفقا لهذه الأحكام محافظة على حقوق الله وصيانة لها من العبث، وهي لا تتصل بحرية العقيدة ولكن بما رتبه عليها الفقهاء من آثار".

خاتمة:

لتبرير مشروعية تجريد المرتد من كافة حقوقه استندت الأحكام القضائية محل الدراسة إلى تعدد النظم القانونية. وبلك استخدم هذا التعدد لتبرير مشروعية حرمان الشخص المرتد من أن يثبت الاسم الذي اختاره في هويته الشخصية، كما أستخدم لإضفاء مشروعية على حرمانه من الحق في تكوين أسرة ومن الحق في أن يرث أو يورث وهذه النتيجة تدعونا إلى البحث عن إيجاد وسيلة تعظم إيجابيات تعدد النظم القانونية داخل المجتمع، وفي نفس الوقت تقلص من سلبيات هذا التعدد

---

(١) أنظر مانشره أحمد بهجت حول هذا في عموده اليومي "صندوق الدنيا" في الصفحة الثانية من جريدة الأهرام بالعدد الصادر في ١٩٩٣/١٢/٩.

* إن سمة شكا في نسبة هذه الشروط "العهد" لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنظر ص٢ وما بعدها من الإقناع، أنظر في تفصيل ذلك ابن قدامة ص٢٩٥ وما بعدها.

(٢) ص٢٩٠، من المغني والشرح الكبير- العدد ٩٥- دار الغد العربي- القاهرة ٩٥

وثائق

نقلا عن الاتحاد
في ٣/٢

أصدر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود عاهل المملكة العربية السعودية أمس أمرا ملكيا بنظام مجلس الشورى، وفيما يلي نصه

نظام إنشاء مجلس الشورى السعودي

بسم الله الرحمن الرحيم
الرقم ١/٩١
التاريخ ١٤١٢/٨/٢٧ هـ

بعون الله تعالي.. نحن فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية.. عملا بقوله تعالي "وشاورهم في الأمر" وقوله تعالي: "وأمرهم شوري بينهم" واقتداء برسول الله – صلي الله عليه وسلم – في مشاورة أصحابه وبناء علي ما تقتضيه المصلحة العامة.
وبعد الإطلاع علي نظام مجلس الشوري الصادر الأمر الملكي في عام ١٣٤٧هـ أمرنا بما هو آتي:

أولاً: إصدار نظام مجلس الشوري بالصيغة المرفقة بهذا
ثانياً: يحل هذا النظام محل نظام مجلس الشوري الصادر في عام ١٣٤٧هـ ويتم ترتيب أوضاع هذا المجلس بأمر ملكي.
ثالثاً: يستمر العمل بكل الأنظمة والأوامر والقرارات المعمول بها عند نفاذ هذا النظام حتي تعدل بما يتفق معه.
رابعاً: يتم العمل بهذا النظام في مدة أقصاها ستة أشهر من تاريخ نشره.
خامساً: ينشر هذا النظام في الجريدة الرسمية

نظام مجلس الشوري

المادة الأولي: عملاً بقول الله تعالي "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل علي الله إن الله يحب المتوكلين" وقوله سبحانه "والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شوري بينهم ومما رزقناهم ينفقون" واقتداء برسول الله –ص– في مشاورة أصحابه وحث الأمة علي التشاور.

ينشأ مجلس الشوري ويمارس المهام المنوطة به وفقاً لهذا النظام والنظام الأساسي للحكم ملتزماً بكتاب الله وسنة رسوله محافظاً علي روابط الأخوة والتعاون علي البر والتقوى المادة الثانية: يقوم مجلس الشورى علي الاعتصام بحبل الله والالتزام بمصادر التشريع الإسلامي ويحرص أعضاء المجلس علي خدمة الصالح العام والحفاظ علي وحدة الجماعة وكيان الدولة ومصالح الأمة

المادة الثالثة: يتكون مجلس الشورى من رئيس وستين عضواً يختارهم الملك من أهل العلم والخبرة والاختصاص وتحدد حقوق الأعضاء وواجباتهم وكافة شئونهم بأمر ملكي.

المادة الرابعة: يشترط في عضو مجلس الشوري ما يلي:

أ – أن يكون سعودي الجنسية بالأصل والمنشأ.

ب – أن يكون من المشهود لهم بالصلاح والتقوي.

جـ – ألا يقل عمره عن ثلاثين سنة.

المادة الخامسة:

لعضو مجلس الشوري أن يقدم طلب إعفائه من عضوية المجلس إلي رئيس المجلس وعلي الرئيس أن يعرض ذلك علي الملك.

المادة السادسة: إذا أخل عضو مجلس الشوري بواجبات عمله يتم التحقيق معه ومحاكمته وفق قواعد وإجراءات تصدر بأمر ملكي.

المادة السابعة: إذا خلا محل أحد أعضاء مجلس الشوري لأي سبب يختار الملك من يحل محله ويصدر بذلك أمر ملكي.

المادة الثامنة: لا يجوز لعضو مجلس الشوري أن يستغل هذه العضوية لمصلحته.

المادة التاسعة: لا يجوز الجمع بين عضوية مجلس الشوري وأي وظيفة حكومية أو إدارة أي شركة إلا إذا رأي الملك أن هناك حاجة لذلك.

المادة العاشرة: يعين رئيس مجلس الشوري ونائبه والأمين العام للمجلس ويعفون بأوامر ملكية وتحدد مراتبهم وحقوقهم وواجباتهم وكافة شئونهم بأمر ملكي.

المادة الحادية عشرة: يؤدي رئيس مجلس الشوري وأعضاء المجلس الأمين العام قبل أن يباشروا أعمالهم في المجلس أمام الملك

القسم التالي: أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصا لديني ثم لمليكي وبلادي وأن لا أبوح بسر من أسرار الدولة وأن أحافظ علي مصالحها وأنظمتها وأن أودي أعمالي بالصدق والأمانة والإخلاص والعدل.

المادة الثانية عشر:

مقر مجلس الشوري هو مدينة الرياض، ويجوز اجتماع المجلس في جهة أخري إذا أراد الملك ذلك.

المادة الثالثة عشر:

مدة مجلس الشورى أربع سنوات هجرية تبدأ من التاريخ المحدد في الأمر الملكي الصادر بتكوينه، ويتم تكوين المجلس الجديد قبل انتهاء مدة سلفة بشهر من علي الأقل، وفي حالة انتهاء المدة قبل تكوين المجلس الجديد يستمر المجلس السابق في أداء عمله حتي يتم تكوين المجلس الجديد ويراعي عند تكوين المجلس الجديد اختيار أعضاء جدد لا يقل عددهم عن نصف عدد أعضاء المجلس.

المادة الرابعة عشر: يلقي الملك أو من في مجلس الشوري كل سنة خطابا ملكيا يتضمن سياسة الدولة الداخلية والخارجية.

المادة الخامسة عشر: يبدي مجلس الشوري الرأي في السياسات العامة للدولة التي تحال إليه من رئيس مجلس الوزراء وله علي وجه الخصوص ما يلي:

أ – مناقشة الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وإبداء الرأي نحوها.

ب – دراسة الأنظمة واللوائح والمعاهدات والاتفاقيات الدولية والامتيازات واقتراح ما يراه بشأنها.

جـ – تفسير الأنظمة.

د – مناقشة التقارير السنوية التي تقدمها الوزارات والأجهزة الحكومية الأخري واقتراح ما يراه حيالها.

المادة السادسة عشر: لا يجوز اجتماع مجلس الشورى نظاميا إلا إذا حضر الاجتماع ثلثا أعضائه علي الأقل بمن فيهم الرئيس أو من ينوب عنه ولا تكون القرارات نظامية إلا إذا وافقت عليها أغلبية المجلس.

المادة السابعة عشر: ترفع قرارات مجلس الشوري إلي رئيس مجلس الوزراء ويحيلها إلي مجلس الوزراء للنظر فيها فإن اتفقت وجهات نظر المجلسين صدرت بعد موافقة الملك عليها وإن تباينت وجهات النظر فالملك إقرار ما يراه.

المادة الثامنة عشر: تصدر الأنظمة والمعاهدات والاتفاقات الدولية والامتيازات وتعدل بموجب مراسيم ملكية بعد دراستها من مجلس الشوري.

المادة التاسعة عشر: يكون مجلس الشوري من بين أعضائه اللجان المتخصصة اللازمة لممارسة اخصاصاته، وله أن يؤلف لجانا خاصة من أعضائه لبحث أي مسألة مدرجة بجدول أعماله.

المادة العشرون: للجان مجلس الشوري أن تستعين بمن تراه من غير أعضاء المجلس بعد موافقة رئيس المجلس.

المادة الحادية والعشرون: يكون لمجلس الشوري هيئة عامة تكون من رئيس المجلس ونائبه ورؤساء لجان المجلس المتخصصة.

المادة الثانية والعشرون: علي رئيس مجلس الشورى أن يرفع لرئيس مجلس الوزراء بطلب حضور أي مسئول حكومي جلسات مجلس الشورى إذا كان المجلس يناقش أمورا تتعلق باختصاصاته، وله الحق في النقاش دون أن يكون له حق التصويت.

المادة الثالثة والعشرون: لكل عشرة أعضاء في مجلس الشوري حق اقتراح مشروع نظام جديد أو تعديل نظام نافذ وعرضه علي رئيس مجلس الشوري وعلي رئيس المجلس رفع الاقتراح إلي الملك.

المادة الرابعة والعشرون: علي رئيس مجلس الشوري أن يرفع لرئيس مجلس الوزراء طلب تزويد المجلس بما لدي الأجهزة الحكومية من وثائق وبيانات يري المجلس أنها ضرورية لتسهيل سير أعماله.

المادة الخامسة والعشرون: يرفع رئيس مجلس الشوري تقريرا سنويا إلي الملك لما قام به المجلس من أعمال وفقا لما تبينه اللائحة الداخلية للمجلس.

المادة السادسة والعشرون: تسري أنظمة الخدمة المدنية علي موظفي أجهزة المجلس ما لم تقضي اللائحة الداخلية بغير ذلك.

المادة السابعة والعشرون: يكون لمجلس الشوري ميزانية خاصة تعتمد من الملك ويتم الصرف منها وفق قواعد تصدر بأمر ملكي.

المادة الثامنة والعشرون: يتم تنظيم الشئون المالية بمجلس الشوري والرقابة المالية والحساب الختامي وفق قواعد خاصة تصدر بأمر ملكي.

المادة التاسعة والعشرون: تنظم اللائحة الداخلية لمجلس الشوري اختصاصات رئيس مجلس الشوري ونائبه والأمين العام للمجلس وأجهزة المجلس وكيفية إدارة جلساته وسير أعماله وأعمال لجانه وأسلوب التصويت كما تنظم قواعد المناقشة وأصول الرد وغير ذلك من الأمور التي من شأنها توفير الضبط والانضباط داخل المجلس بحيث يمارس اختصاصاته لما فيه خير المملكة وصلاح شعبها وتصدر هذه اللائحة بأمر ملكي.

المادة الثلاثون: لا يجري تعديل هذا النظام إلا بالطريقة التي تم بها إصداره.

صدر في ٩٢/٣/١

نقلا عن جريدة الاتحاد ٢ / ٣/ ١٩٩٢

دعوة للكتاب

تخطط هيئة تحرير "رواق عربي" لتناول المحاور التالية في الأعداد القادمة من المجلة. و "رواق عربي" تأمل أن تثير هذه المحاور اهتمام المثقفين العرب بما يدفعهم لإمدادنا بمساهمتهم.

١ - مداخل مختلفة لتدعيم حقوق الإنسان
- المدخل الثقافي
- مدخل الإصلاح القانوني
- المدخل السياسي
- المدخل السيكولوجي

٢ - الاتجاهات القومية العربية وحقوق الإنسان:
- الديمقراطية في فكر وممارسات الاتجاهات القومية العربية.
- حق المواطنة في فكر وممارسات الاتجاهات القومية العربية.
- صورة الآخر في فكر وممارسات الاتجاهات القومية العربية.
- حقوق المرأة في فكر وممارسات الاتجاهات القومية العربية.
- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدى الاتجاهات القومية العربية.

٣ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بين الدولة والمجتمع المدني:
- مشكلات دور الدولة في حماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
- مؤسسة الأوقاف والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.
- الجمعيات الخيرية والزكاة في الخبرة العربية. الماضي والحاضر.
- التعاونيات في الخبرة العربية الحديثة.

٤ - الليبراليون العرب وحقوق الإنسان :
- الديمقراطية في فكر وممارسات الليبراليين العرب.
- حق المواطنة في فكر وممارسات الليبراليين.
- صورة الآخر في فكر وممارسات الليبراليين.
- حقوق المرأة لدى الليبراليين.
- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدى الليبراليين العرب.

٥ - حركة التنوير الفكري وقضايا حقوق الإنسان.
- الحرية والمساواة في الفكر التنويري العربي.
- دور العقل لدى التنويريين العرب.
- مفهوم الإنسان لدى التنويريين العرب.
- المنهج الإصلاحي لدى حركة التنوير العربية.
- صورة مجتمع المستقبل (أو المدينة الفاضلة) في فكر التنوير العربي.
- كيف قرأ التنويريون العرب التراث العربي الإسلامي.

٦ - الماركسيون العرب وحقوق الإنسان:
- الديمقراطية في فكر وممارسات الماركسيين العرب.
- حق المواطنة في فكر الماركسيين العرب.
- صورة الآخر لدى الماركسيين العرب.
- حقوق المرأة لدى الماركسيين العرب.
- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدى الماركسيين العرب.

٧ - الفرد والجماعة وحقوق الإنسان:
- الفرد والجماعة في التراث العربي الإسلامي.
- مفاهيم الفرد والجماعة في فكر النهضويين العرب.
- المجتمعات العربية المعاصرة: مقومات الفردية والجماعية.
- الفرد والجماعة في السياسة العربية.

٨ - الإسلاميون العرب وحقوق الإنسان:
- الديمقراطية في فكر وممارسات الإسلاميين العرب.
- حق المواطنة في فكر الإسلاميين العرب.
- صورة الآخر لدى الإسلاميين العرب.
- حقوق المرأة لدى الإسلاميين العرب.
- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدى الإسلاميين العرب.

٨ - سيكولوجية حقوق الإنسان:
- حقوق الإنسان لدى الشخصية السلطوية.
- حقوق الإنسان لدى الشخصية الدوجماتية.
- علم النفس المعرفي وحقوق الإنسان.

قواعد النشر

١ - معايير النشر في "**رواق عربي**" هي الجدة، والتناول الموضوعي والعلمي للقضايا موضع التناول في كافة المساهمات. ويشترط ألا تكون الإسهامات المقدمة للمجلة قد نشرت أو مرسلة للنشر في مطبوعات أخرى (مجلدات، كتب، دوريات.. الخ).

٢ - تخضع الدراسات الواردة للتحكيم، ويجرى إعلان المؤلفين بالقرار في غضون ثلاثة شهور من استلام المادة.

٣ - يتم توثيق المادة المرسلة للنشر بذكر المصادر والمراجع وفقاً للقواعد الأكاديمية المتبعة.

٤ - يرفق مع الإسهامات المختلفة تعريف بالكاتب وبإسهاماته الفكرية وعمله الحالي.

٥ - تفضل هيئة التحرير تقديم النصوص المقترحة للنشر على أسطوانات DISKETTES، ويفضل برنامج MICROSOFT، تجنباً للأخطاء المحتملة في قراءة المادة، وتسهيلاً لعمليات التصحيح والإعداد للطباعة.

٦ - تكون الدراسة في حدود ٦٠٠٠ - ٨٠٠٠ كلمة، وأن يرفق بها ملخص لها لا يتجاوز ٥٠٠ كلمة.

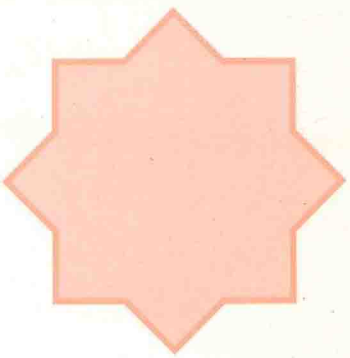
٧ - يكتب التقرير في حدود ٢٠٠٠ كلمة.

٨ - يتفق المفكرون مع هيئة التحرير على الموضوعات التي يرغبون في تناولها، وتتولى هيئة التحرير تكليف كاتب آخر بالرد عليها.

٩ - يكون عرض الكتاب في حدود ٢٠٠٠ كلمة.

١٠ - في حالة قبول المساهمات تقوم المجلة بدفع مكافأة رمزية.

الطباعة و فصل الألوان : المتحدة للطباعة و النشر (3B-STUDIO)
٢٦٨ ش السودان - المهندسين / ت - فاكس ٣٠٢١٥٩٣
e.mail: 3B_Studio@starnet.com.eg



رواق عربى فصيلة تستهدف دراسة الواقع العربى من منظور حقوق الإنسان والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب فى إغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الإنتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطى الذى يبررها.

كما تستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر فى مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.