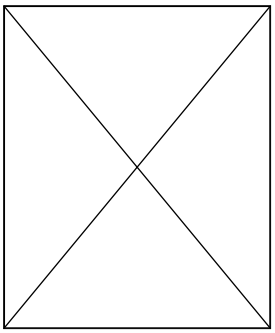
كتاب غير دوري
العدد (٣٣) ربيع ٢٠٠٤



رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

نائب رئيس التحرير
ياسر قنصوه

مدير التحرير
فريد أبو سعدة

رواق عربي

المراسلات

باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشـــعب
E.mail: info@cihrs.org

● الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

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

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

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

المدير التنفيذي
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

قواعد النشر بالمجلة

- أن تكون المواد المقدمة للنشر أصلية ولم يسبق نشرها
- أن تراعى الأصول العلمية المتبعة في البحوث على أن يتراوح عدد كلمات البحث بين ٦٠٠٠- ٨٠٠٠ كلمة ولا تقل المواد الأخرى عن ١٥٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تقبل المجلة الدراسات المحكّمة وذلك بالتشاور مع المؤلفين
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.

الناشر:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة/ تليفون:
٧٩٤٦٠٦٥(٢٠٢) -
٧٩٥١١١٢(٢٠٢)
فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢)
العنوان البريدي
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E-mail:
cihrs@soficom.com.eg
Web Site:
www.cihrs.org
صف الاكتروني: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: **أيمن حسين**
رقم الايداع: ١٠٣٢٢ / ١٩٩٦

المحتويات

■ **هذا الرواق**

فقه الضرورة ..... **التحرير** ٤

■ **الافتتاحية**

أين نجد قوة الدفع الديمقراطي ..... **رئيس التحرير** ٨

■ **بورتريه**

إدوارد سعيد (رأيت الجبل عن كثب) ..... **د. هاني حلمي** ٢٧

■ **دراسات**

- الإسلام وحقوق الإنسان ..... **د. محمد نعمان جلال** ٣١
- الحركة النقابية والديمقراطية (دراسة حالة لنقابة الصحفيين) ..... **عبد الخالق فاروق** ٥٧

■ **رؤية**

- الغيبيات وحكم الاستبداد ..... **طلعت رضوان** ٧٥
- العلمانية عند الشيخ أمين الخولي ..... **د. أحمد محمد سالم** ٨٥

■ **تقارير**

- هيئة الانصاف والمصالحة: التجسيد الحقيقي لإرادة الاصلاح في المغرب ..... **دعاء حسين** ٩٧
- الاستيطان الصهيوني مشروع اسرائيل النقية من الاغيار ..... **كرم سعيد** ١٠٥

■ **متابعات**

- الحجاب في مرآة الصحافة الفرنسية ..... **عبد السلام طويل** ١٢٥

■ **كتب**

- (مُلاك الحقيقة) تجديد الخطاب الديني عند محمود محمد طه ..... **أحمد محمد ضحية** ١٣٤
- (حدائق النساء) المرأة بين الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة ..... **سامح الموجي** ١٤٢

■ **وثائق**

- خطاب أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك محمد السادس
أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية العلمية ١٤٩

-كلمة حضرة صاحب السمو الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني أمير دولة قطر
في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الديمقراطية والإصلاح في الوطن العربي ١٥٢

- اللجنة الشعبية لإصلاح السجون
شهادة ..... **جمال البنا** ١٥٦

هذا
الرواق

فقه الـضرورة

نعيش جميعا أزمة وجود، فنحن على المحك، إما نكون أولا نكون.

وفي إطار المراجعات الأليمة تتكاثر الأسئلة، وتتباين التشخيصات. هناك من يمايز بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية الحديثة قائلا إن الأولى دارت حول مفهوم العدل والثانية دارت حول قيمة الحرية والمساواة.

وهناك من يقول إن أصل التباين في الثقافتين يعود إلى الدين، فبينما تعطي المسيحية الأولوية لعلاقة الإنسان بالله، وتركز على قيم الحب والرحمة، يركز الإسلام على الشريعة كقانون إلهي صارم يقوم على معيارية الحلال والحرام.

ومن يقول إن إرهاصات الفصل بين الكنيسة والدولة، أي العلمانية، موجودة في الأصول المسيحية وغير موجودة في الإسلام، الذي عمل مؤسسه (صلعم) على إرساء نظام سياسي جديد، وأن خضوع المجتمع في العالم الإسلامي ظل دائما يمرّ عبر توظيف الدين من طرف كل من الحكم والمعارضة لتحقيق أهدافهم السياسية، سواء للحفاظ على السلطة أو السطو عليها!! وكلاهما يعزز التطرف الديني من خلال المزايدات على التوظيف الأيديولوجي للرأسمال الرمزي. **(نافذة على الآخر)**

وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية ذاتها هناك من يمايز بين رؤيتين مختلفتين، رؤية أشعرية تنفي الأسباب، وتطلق يد القدرة الإلهية للفعل في العالم، بل وللأساطير والغيبيات، وبالتالي فالعالم لا يملك الاستقلال النسبي.

ورؤية تتأسس على السببية، كما عند ابن رشد،تعطي للعالم قدرا من الاستقلال النسبي عن يد القدرة المطلقة، وتقول بالنظام والسببية في العالم.

يؤكد الخولي إن أزمة تعدد ثقافتنا يكمن هنا بين السببية واللا سببية، النظام واللا نظام **(العلمانية عند الشيخ أمين الخولي).**

---

(٤) رواق عربي، السنة التاسعة، ٢٠٠٤ عدد ٣٣

ولأن مشروع التنوير العربي قام على آلية الاستعارة من الغرب المتقدم، فالمستعير ذو المرجعية الأصولية لم يصنع حوارا بين ما لديه وما استعاره، وظلت آلية التجاور بين القديم والحديث علامة على أزمة النهضة، وسببا لعجزها وتخبطها، الأمر الذي يدعو إلى التساؤل: ألا يوجد في العالم العربي "جورج واشنطن" يقود حركة الاستقلال ولا يتحول إلى حاكم مستبد؟! أو "إبراهام لنكولن" يحرّر العرب من الفكر المتخلف ويقود حركة للتنوير، ألا يوجد "ميجي" عربي ينطلق ببلاده في نهضة صناعية عملاقة؟! ألا يوجد "جان مونيه" أو "روبرت شومان" عربي يدعو للوحدة بلا تطلع للزعامة؟! **(الإسلام وحقوق الإنسان).**

في ظل الأزمة التي أثارها صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، نجد زعيم الأمة الليبرالي سعد زغلول يقف مع الأصوليين ويقول "وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرتهم إلا قرار صحيح لا عيب فيه، لأن لهم حقا صريحا، بمقتضى القانون، أو بمقتضى المنطق والعقل، أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم، فذلك لا علاقة له مطلقا بحرية الرأي"!!

ويقول الزعيم إبان أزمة "الشعر الجاهلي": إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في الأمة المتمسكة بدينها. هبوا أن رجلا مجنونا (يقصد طه حسين) يهذي في الطريق فهل يضير العقلاء شئ من ذلك؟! إن هذا الدين متين وليس الذي شك فيه إماما نخشى من شكّه على العامة، فليشك من يشاء وما علينا إن لم تفهم البقر"!! **(الغيبيات وحكم الاستبداد).**

في إطار المراجعات الأليمة والضرورية في آن لابد من فضّ هذا التواطؤ الذي جعل من المشروع الليبرالي حائط مبكى نلجأ إليه كلما تألمنا من ممارسات المشروع القومي الشمولي منذ ١٩٥٢، علينا أن نعيد النظر في كل شئ، وخاصة في النجوم التي تواطئنا على جعلها وهّاجة في سماء التنوير: الأفغاني، الطهطاوي، سعد زغلول.. الخ. لا لنسقطهم من الوجدان، أو نجرحهم بما ليس فيهم، ولكن من أجل تكوين عقلية نقدية حقيقية لدى الناس، تستطيع أن تراهم كأشخاص من لحم ودم، ويجري عليهم الخطأ والصواب، لا أن تراهم أصناما تعبد أو تجعلهم فوق الضرورة والصيرورة، كما كانت تفعل "صحف الوفد" التي راحت تنشر لمن يقولون: "إنهم رأوا قرون الفول نابتة في إحدى مديريات الصعيد، وقد كتبت الطبيعة على بعضها عبارة "يحيا سعد" أو أن طبيبا استمع إلى جنين في بطن أمه يقول "يحيا سعد" والزعيم في كل هذا يسمع ويرى ولا يتكلم!!

وهذا التجاور بين القديم والحديث في خطاب النهضة يتجلى في ازدواجية المثقف تجاه

المرأة، (حيث تكون المرأة هى الاختبار الأعمق والأكثر صوابا لدعاوى التقدم التي يطلقها) والحقيقة أن المجتمع المتخلف الذي يعيش فيه قد بقى حيا في داخله، بتقاليده وعاداته وتصوراته عن المرأة فظلت نظرته لها مزيجا من الخوف والاستخفاف، والتصورات المشوشة التي تختزل الجنس في الغريزة وتجعل الصراع صراعا بين قوة الرجل وضعف المرأة **(حدائق النساء)**.

وفي إطار هذه المراجعات الأليمة والضرورية، ولأنه "لا فقه مع العجز عن فهم الكتاب،ومع العجز عن فهم الحياة نفسها"، كما يقول الشيخ محمد الغزالي ينطلق د. محمد نعمان جلال في قراءة هادئة للنصوص القرآنية التي تتعلق بحقوق الإنسان في مجالات (وضع المرأة- النظرة للآخر- الرق- إقامة الحدود) مطالبا الفقهاء المعاصرين بالأخذ بفقه الضرورة.

ويعرض "أحمد ضحية" أفكار زعيم الإخوان الجمهوريين في السودان محمود محمد طه في الرسالة العامة والرسالة الخاصة أو الرسالة الأولى والرسالة الثانية.

حيث يقول "الإسلام قديم ولكن يتجدد فيه الفهم حسب حكم الوقت.. وبالفهم الجديد للإسلام يجيئ التشريع الجديد الذي يناسب الوقت الحاضر.. وهذا التشريع الجديد هو ما أسميناه في "الدعوة الإسلامية الجديدة" بتطوير التشريع وذلك بارتفاعه من آيات الفروع في القرآن إلى آيات الأصول فيه" ويتحدث الشيخ الشهيد عن مشكلة الإنابة عن الله في وعي الإسلام السياسي معتبرا الإنابة من أخطر المشكلات إذ يتداخل في وعي هذه الجماعات ما هو زمني نسبي مع ما هو روحي مطلق".

ويقول إن قيمة الحوار مكملة لمبدأ الحرية في الرأي والتفكير "المدهش أن الله تعالى لم يستنكف تسجيل آراء خصومه.. فاليهود قالوا إن يد الله مغلولة، وقالوا إن الله فقير ونحن أغنياء، وفرعون قال إنه لا يعلم إلها للمصريين غيره وأنه ربهم الأعلى. وكان من الممكن أن يصادر الله تعالى هذه الأقاويل، فلا نعلم عنها شيئا.. ولولا القرآن ما علمنا عنها شيئا، بينما مصادرة الكتب والمؤلفات هى الهواية المفضلة للكهنوت الديني والسياسي **(مُلاك الحقيقة والقلق السياسي)**.

في ظل هذه المراجعات الأليمة، حيث يقف هاملت العربي على الصراط بين أن يكون أو لا يكون، يراوح الخطاب الرسمي أيضا في مكانه فلا هو يأخذ بمبادرات الخارج ولا هو يذعن لضغوط الداخل، وإنما يتأرجح بين هذا وذاك.

يقول الشيخ حمد بن خليفة أمير دولة قطر "الإصلاح كما نفهمه ليس عملية تجميلية أو

إجراءات شكلية وإنما هو بناء لثقافة جديدة تحل محل ثقافة الهيمنة والجبروت التي أضرت كثيرا بهذه الأمة فأهدرت طاقات أبنائها وغربت كثيرا منهم عن أوطانهم وحرمتهم من حقهم في المشاركة والتعبير.

ويقول: الدولة المصلحة والصالحة في تراثنا الإسلامي ليست حابسة للناس وإنما حارسة لهم، تحميهم ولا تطغى عليهم، فلا تختزل أدوارهم أو تلغيها وإنما تحملهم مسئولياتهم وتدعوهم إلى المشاركة بالفكر والعمل، وهى أيضا لا تضفي على نفسها قداسة أو تدعي لنفسها عصمة حتى تحفظ لله وحده صفات العظمة فصاروا أحيانا لا يفرقون بين ما لله وما للبشر **(الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الديمقراطية والإصلاح في الوطن العربي/ وثيقة)**.

وفي ظل هذه الظروف، بل ومع التفجيرات المؤسفة التي ألمّت بالمغرب يطلع جلالة الملك محمد السادس في الوقت نفسه تقريبا ليذكرنا بأنه أمير المؤمنين، وحامي حمى الملة والدين، السائر على النهج القويم لأسلافنا في الحفاظ على وحدة المذهب المالكي تماما كالحفاظ على وحدة التراب الوطني للأمة!!.

ولا ينسى أن ظهيره شريف أو أنه من سلالة جده المصطفى (صلعم) ويقول: إدراكا من جلالتنا.. فقد أسندنا إلى المجلس العلمي الأعلى اقتراح الفتوى على جلالتنا بصفتنا أميرا للمؤمنين. ويغّير اسم (رابطة علماء المغرب) بعد إعادة تنظيمها لتحمل "اسمنا الشريف" فتصبح (الرابطة المحمدية لعلماء المغرب) مكونة من العلماء الموقرين الذين يحظون بسامي رضانا وعطفنا **(خطاب أمير المؤمنين أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية العلمية/وثيقة)**.

الفتوى اقتراح ليس إلا، ومن العلماء الذين يحظون بالرضا السامي فقط، وفي إطار مذهب واحد يحافظ عليه الملك، كما يحافظ على التراب الوطني للمغرب، فكيف إذن نجدد الخطاب الديني، وكيف نؤاخي بين الإسلام وحقوق الإنسان؟!.

فريد أبو سعدة

افتتاحية

أين نجد قوة الدفع الديمقراطي؟

في خضم المناقشات حول الديموقراطية في العالم العربي تتفق الغالبية الساحقة من المثقفين العرب على أن الطريقة الوحيدة لتجنب الوقوع في فخ "مبادرة الشرق الأوسط العظيم" الأمريكية هي رفض الرسول وليس رفض الرسالة. فالعالم العربي يحتاج بشدة للتحول الديموقراطي لأسباب كثيرة من بينها أن الديموقراطية ضرورة للنضال ضد سياسات الهيمنة والعنف التي يمارسها التحالف الأمريكي الإسرائيلي وبصفة أخص تحالف الثنائي بوش-شارون.

ومن المحتم أن يتواصل النضال من أجل الديموقراطية في العالم العربي دون أن نعير التفاتا لتلك المبادرة الأمريكية.

هذا هو الموقف السليم نظريا. ولكن الصعوبة الحقيقية تبدأ بعد ذلك. فلدينا ألف سبب لرفض "فرض الديموقراطية" من الخارج. ولكن المشكلة هي أننا نختلف حول "قوة الدفع" من أجل الديموقراطية من الداخل. فالنظم السياسية العربية تتلاعب بالمشاعر الوطنية المشروعة من أجل رفض الديموقراطية ذاتها. ويحاول بعضها القيام بإصلاحات تجميلية ضئيلة لا تغير جوهر النظام السياسي البعيد كل البعد عن الديموقراطية. وبعضها يرفض حتى تلك الإصلاحات التجميلية التافهة والتي لا تحظى بأدنى ثقة من جانب المجتمع السياسي والمدني. والواقع أن البيئة السياسية الداخلية في أكثرية الدول العربية قد زادت تدهورا خلال عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤ على عكس ما يملى المنطق.

وقد يكون موقف الحكومات والنظم السياسية العربية مفهوما. إذ تؤكد الحكمة المعروفة أن الديموقراطية لا تُمنح، وأن أحدا لا يتنازل عن الاستبداد والطغيان من تلقاء ذاته بل فقط عندما تناضل الشعوب من أجل الديموقراطية والإصلاح الدستوري. ولكن ما أن نؤكد هذا المعنى حتى تبدأ الإشكالية الحقيقية. فالنضال الشعبي في العالم العربي ضئيل للغاية ولا يكفى بالمرة لانتزاع الديموقراطية أو

الحرية الحقيقية والإصلاحات الدستورية المطلوبة لوضع البلاد العربية على طريق التحول الديموقراطي. ولا يبدو أن هذا الواقع سوف يتغير سريعا أو في المدى المنظور إلا على نحو مفاجئ لا يمكن توقعه في هذا البلد أو ذاك.

ويضاعف القلق أن التشكيلات السياسية العربية تعرف صراعا أساسيا لا يشتمل على الديموقراطية بذاتها بين نخب استبدادية تحكم بوسائل بوليسية وعسكرية وإدارية ونخب "إسلامية" تعمل من أجل الاستيلاء على السلطة بوسائل جماهيرية أو عنفوية من أجل إقامة "دولة إسلامية" بمفهومها الخاص، والتي تعنى في الجوهر دولة دينية مطلقة. وينشأ هذا الصراع الأساسي من تشكيلة سياسية استقطابية ثنائية لا يملك فيها الديموقراطيون حضورا جماهيريا يذكر إلا في حالات محدودة وعلى سبيل الاستثناء من النمط العام السائد في المنطقة العربية مثل الاستثناء المغربي.

لا أحد يتنازل عن الاستبداد والطغيان من تلقاء ذاته بل فقط عندما تناضل الشعوب من أجل الديموقراطية والإصلاح الدستوري.

ديموقراطية بدون ديموقراطيين؟

لقد أثيرت هذه الإشكالية منذ زمن. وصورها بدقة كتاب الدكتور غسان سلامة "ديموقراطية بدون ديموقراطيين؟" الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية منذ أكثر من عشر سنوات. ولم يتغير الواقع السياسي العربي بدرجة محسوسة عن وقت صدور هذا الكتاب. ولكن هل يعنى ضعف القوى الديموقراطية في الواقع السياسي العربي بالضرورة عدم إمكانية الانتقال الديموقراطي؟ هل تعد هذه الصياغة مع أمانتها مع الواقع الطريقة الوحيدة للقيام بتقدير موضوعي لإمكانيات التحول الديموقراطي في العالم العربي؟

لدينا ما يجعلنا نغادر تلك المنصة المنهجية للتوصل إلى نتائج أو استنتاجات مغايرة وقد تكون أكثر توافقا مع التجربة التاريخية للتحول الديموقراطي في الغرب وفى العالم العربي على السواء.

ان البحوث التاريخية الجديدة حول بدايات التحول الديموقراطي في أوربا الغربية وخاصة بريطانيا وفرنسا وألمانيا خلال القرنين السابع والثامن عشر تراجع بعض الاستنتاجات المتعجلة والمستقرة حول ظروف هذا التحول. لقد افترضت

الأدبيات التقليدية حول الديموقراطية في أوربا الغربية أنها نشأت مباشرة عن فكر التنوير والفكر الدستوري الديموقراطي الحديث. ويواجه هذا الاستنتاج اعتراضات شتى وإن لم يكن هذا هو المكان الملائم لسرد هذه الاعتراضات. وبكل بساطة يستنتج البحث التاريخي الحديث أن روافع التحول الديموقراطي في التشكيلات السياسية الفعلية لأكثر بلاد أوربا الغربية لم تتمثل في الفكر الدستوري الحديث ولا مبادئ حركة التنوير. بل إن الثورة الفرنسية ١٧٨٩ التي تعد النموذج الكلاسيكي لأثر فكر التنوير لم تؤسس نظاما ديموقراطيا وإنما إرهابا معمما ومتواصلا انتهى إلى الإمبراطورية ثم عصر الاستعادة.

لقد تطورت الديموقراطية في الواقع السياسي عندما اجتمعت معادلة من ثلاثة معطيات أساسية. الأولى هي تعددية سياسية فعلية وجوهرية، والثانية هي تطور توازن حرج بين القوى والثالثة هو التعلم الذي يتيح إمكانية التوصل إلى حل سلمى للصراع السياسي في بيئة تعددية يقوم على مبدأ "تحكيم" الأغلبية.

ويعنى ذلك أنه ليست هناك إمكانية للتحول الديموقراطي طالما ظل المجتمع السياسي "واحديا" بمعنى أنه يتكون حول مركز سياسي وحيد. بل لا بد أن "ينقسم" المجتمع السياسي بين عدة مراكز أو إلى قوى متعينة في الواقع السياسي لا يمكن قسرها على الانتظام في رؤية واحدة للسياسة أو السياسات.

وبطبيعة الحال ثمة قدر ما من التعددية السياسية في كل المجتمعات التاريخية. ولكن هذه التعددية النظرية ليست كافية لطرح الديموقراطية كاختيار ممكن وفعلي. إذ لا يبدأ ذلك إلا إذا تحقق قدر من التوازن الحرج بين القوى السياسية. فوجود معارضة ضعيفة لمركز قوى للسلطة السياسية لا يفتح إمكانيات كبيرة للتحول الديموقراطي وهذا هو الحال في العالم العربي. وغالبا ما تجد السلطة السياسية إغراء لا يقاوم في القضاء على المعارضة ما أن تبزغ حتى لا تتقوى مع الوقت على نحو يمكنها من منازعة السلطة. ولذلك لا تنشأ إمكانيات حقيقية للديموقراطية إلا إذا تحقق حد أدنى من التوازن السياسي. وغالبا ما يحدث ذلك عندما تتجمع أو تتحد القوى السياسية في مرحلة فرز تاريخية لتنتج قوتين كبيرتين يتحقق بينها توازن قوى.

ولكن هذا التوازن يمكن أن يفضي إلى العنف. بل غالبا ما أدى إلى عنف ممتد زمنيا وقاس إنسانيا ومجتمعيا. وهذا هو ما حدث في معظم حالات الصراع السياسي السابق على الانتقال الديموقراطي في أوربا الغربية خلال القرون الثامن والتاسع عشر والعشرين. وبوسعنا القياس هنا على حرب المائة عام بين الإمارات الكاثوليكية وتلك البروتستانتية في أوربا خلال القرنين السادس والسابع عشر. فقد أنتج هذا الصراع الممتد والمتوازن بين حزبين دينيين فكرة الدولة اللادينية أو العلمانية كما يفهم من (صلح وستفاليا) الذي يعد بداية التنظيم الدولي)الأوروبي) الحديث.

ولكي يؤدى التوازن إلى الديموقراطية لا بد أن يحدث "أثر التعلم أو التعقل" الذي يفتح فرصة الديموقراطية باعتبارها في الواقع اكتشافا أو بديلا للعنف الذي مثل الأسلوب المعروف والمعتاد تاريخيا لتسوية الصراعات الاجتماعية والسياسية الكبرى. إذ ينشأ التعلم الإيجابي بديلا للعنف. فبدلا من أن "يستأصل" أحد الطرفين الآخر يمكن إيجاد وسيلة بديلة تقوم على التعايش والتنافس السلمي المنظم على السلطة السياسية وهو ما يطرح إمكانية "تداول السلطة" بصورة سلمية: أي الديموقراطية في مفهومها التاريخي الأول.

ومعنى ذلك أن الديمقراطية التاريخية هي "اكتشاف" أملاه التعلم أو التعقل لحل الصراعات السياسية بصورة سلمية، عندما يكون حل الصراعات السياسية الداخلية بوسائل عنيفة مكلفا ومدمرا لمصالح قوى متصارعة متوازنة القوة قد لا يكون أيا منها ديموقراطيا أو صاحب رسالة ديموقراطية.

وبطبيعة الحال فإن استمرار التعلم يقود إلى تطوير الفكرة الديموقراطية من مجرد التعايش السلمي وتنظيم التنافس السياسي. ويحدث هذا التطوير في اتجاهات شتى بقدر ما يتيح الوعي التاريخي أو تحتم الظروف الموضوعية. فقاعدة الأغلبية التي يتم الاحتكام إليها تتوسع لتشمل قوى جديدة حتى تصل إلى حق كل المواطنين أو السكان في الانتخاب والترشح. ولم يتم الأخذ بهذا المعنى كاملا في أوربا الغربية سوى بعد الحرب العالمية الثانية. أما في الولايات المتحدة فلم يتم تقويض النظام العنصري، ويستقر حق الأفارقة الأمريكيين في التصويت والترشح

ليست هناك إمكانية للتحول الديموقراطي طالما ظل المجتمع السياسي "واحديا" بمعنى أنه يتكون حول مركز سياسي وحيد.

إلا بدءا من منتصف عقد الستينات.

ومن ناحية أخرى يتم إعادة تعريف الديموقراطية بالإشارة لا الى مبدأ حكم الأغلبية المتنقلة وحده بل أيضا بالإشارة إلى مبادئ عامة أخلاقية مثل المساواة وحرية الاعتقاد والضمير وحرية التعبير والتجمع والتنظيم والحق في تداول المعلومات ..الخ. ولم تستقر تلك المبادئ في حالة الدول الديموقراطية العصرية إلا متأخرا جدا. كما أن هذه المبادئ لا زالت تتطور دستوريا وفعليا حتى الآن. فقد تضاف إليها مكتسبات مهمة ولكن قد تعطل جزئيا أو كليا أو تنكمش فعليا بما في ذلك أن يمتنع عدد كبير من الناس عن استخدام حقهم الدستوري في الانتخاب والترشح لأسباب شتى. وبهذا المعنى فان الديموقراطية ليست شيئا جاهزا أو اسما لنظام سياسي ما بل هي عملية ديناميكية متواصلة وهى لم تتوج أبدا بعد لتعنى مساواة حقيقية أو تفعيلا كاملا للمبادئ التي ينظر إليها باعتبارها أمورا أساسية لمعنى الديموقراطية ذاته.

تنظيم المنافسة

ليس ما يهمنا في السياق الحالي هو متابعة الجذور التاريخية للديموقراطية في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية أو بقية بلاد العالم. وإنما الإفادة من هذا التاريخ في بحث مستقبل الديموقراطية في العالم العربي. فالقول بأن الديموقراطية لا تنشأ في غياب قوى ديموقراطية ليس دقيقا ولا يتفق مع الحالات التاريخية لتطور الديموقراطية في الغرب. فلم يكن الصراع الذي أنتج التحول الديموقراطي في معظم هذه البلاد الأوربية أو الغربية يدور بين قوى ديموقراطية وقوى معادية للديموقراطية وإنما بين قوى لم يكن أيا منها ديموقراطيا حقيقة وهى جميعا وجدت أن الديموقراطية هي الحل العقلاني البديل للعنف المتواصل والذي يخسر فيه الجميع. وبهذا المعنى يكفى أن يتطور فهم أو رؤية ما للديموقراطية باعتبارها حلا عقلانيا سلميا يتم من خلاله الاعتراف بالآخر وتنظيم المنافسة السياسية بالاحتكام إلى قاعدة الأغلبية وتتويج ذلك الاكتشاف عبر عملية تعلم متواصلة يتم من خلالها تقنين مبادئ دستورية أرقى باستمرار. فكان مبدأ "الأمة

مصدر السلطات" تطوير تال لاكتشاف قاعدة الأغلبية وليس سابقا عليه.

لا يعنى ذلك أن على العالم العربي أن يأخذ بنفس الطريق للتطور الذي اتخذته الديموقراطية في الدول الغربية تاريخيا. فذلك مستحيل علاوة على أنه يصطدم بمبدأ التعلم الذي هو عنصر جوهري للتطور الديموقراطي.

غير أن تلك المناقشة قد تحسم نظريا الإشكالية التي غالبا ما تطرح من جانب المثقفين الديموقراطيين في العالم العربي وهى أن الصراع السياسي الفعلي في العالم العربي يدور حاليا بين قوتين غير ديموقراطيتين. إذ لا يختلف هذا الواقع في شئ كما قلنا عن حالات التطور التاريخي للديموقراطية في العالم الغربي بل يتفق معه الى حد بعيد. والعكس قد لا يكون صحيحا. فالذين يريدون حجب الشرعية عن القوى المعتدلة للإسلام السياسي لا يخدمون الديموقراطية كما يعتقدون بل يضرون بها. فالمهم في تلك الواقعة أن البلاد العربية تشهد لأول مرة منذ عقود طويلة تعددية سياسية فعلية. وبعض هذه البلاد تشهد توازنا سياسيا حرجا إلى حد ما بحيث أن العنف لا يضر بطرف واحد بل بالقوتين المتصارعتين معا. ولا يكاد يغيب عن هذه المعادلة سوى عنصر التعلم الذي يقود للتعايش والاعتراف بالآخر وتنظيم المنافسة السياسية بصورة سلمية.

إن الديمقراطية التاريخية هي "اكتشاف" أملاه التعلم أو التعقل لحل الصراعات السياسية بصورة سلمية.

التعلم في الحالة العربية

ولنتابع هذا التحليل من أجل تقوية فرص الانتقال الديموقراطي في العالم العربي بصورة سليمة نظريا. فلنبحث إذن في قضية التعلم.

والواقع أنه لا يمكن الحديث عن غياب التعلم في العالم العربي بصورة مطلقة.

لقد بدأت عملية التعلم الديموقراطي في حقبة ما بعد الاستعمار في لحظات متباينة. ففي مصر مثلا بدأ النقد الديموقراطي على مستوى شعبي منذ وقوع نكبة عام ١٩٦٧، ومثلت مظاهرات الطلاب والعمال عام ١٩٦٨ أول تحرك يستلهم القيم الديموقراطية بعد أن كان ينظر إليها باحتقار في ظل التجربة الناصرية. ولا يعنى ذلك أن الفكرة الديموقراطية كانت غائبة تماما فالمناظرة التي تمت بين الرئيس عبد الناصر والمفكر المصري الكبير خالد محمد خالد حول العزل السياسي في

عام ١٩٦٤ كانت رائعة بكل المقاييس ودالة على تمسك عدد من المثقفين المصريين بالقيم الإنسانية والديموقراطية حتى في أوج التجربة الثورية. ولكن مظاهرات ١٩٦٨ كانت أول تعبير عن يقظة جماهيرية واسعة النطاق على حقائق ونتائج الممارسة اللاديموقراطية. لقد تعلمت الأجيال الشابة - التي لم تكن قد شهدت الحقبة الليبرالية المصرية في الممارسة والمندمجة كليا في المشروع الثوري الناصري- كيف يؤدى غياب الديموقراطية إلى غياب المحاسبية ومن ثم الافتقار الكامل للآليات التصحيحية الضرورية لأي مجتمع ناهض. ونتج عن هذه المظاهرات أول تنازل مهم من جانب الدولة الناصرية ولو على مستوى رمزي وهو بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨.

وتعمقت عملية التعلم على المستوى الجماهيري في المظاهرات الطلابية الجبارة عام ١٩٧٢ و١٩٧٣ والتي طرحت نقدا ديموقراطيا منسجما وكاملا للنظام السياسي، وتضمنت وثائق ومطالبات ديموقراطية أكثر عمقا بكثير عن مظاهرات ١٩٦٨

أما على المستوى السياسي فربما يكون اليسار المصري والعربي أول من "تعلم" في الممارسة ما تعنيه الديموقراطية من قيمة وإنجاز جبار على المستوى المجتمعي. وبطبيعة الحال لم يكن هذا التعلم متساويا أو منسجما في كل الحالات العربيات ولا عبر الفرق المتباينة لليسار. كما أن ثمة دائما بعض الشكوك حول "إخلاص" اليسار للقيم الديموقراطية بذاتها، وكالتزام مستقر أو مبدئي. فالماركسية اللينينية التي تحدرت منها القوى والأحزاب الماركسية العربية تميز بين مرحلتين من النضال التقدمي: مرحلة الثورة الديموقراطية ومرحلة الثورة الاشتراكية. فكأن الأولى هي مجرد تمهيد للثانية. ويؤكد هذه الشكوك أن قطاعا كبيرا من اليسار الماركسي العربي لا يقيم وزنا للديموقراطية ذاتها. ومع ذلك نستطيع أن نتحدث عن تعلم حقيقي في صفوف اليسار الماركسي. فلدينا أدبيات منذ الأربعينات تنتقد الدولة السوفيتية المطلقة أو "التشوه البيروقراطي" أي الاستبداد بصورة عامة. ويمكن القول أيضا إن اليسار كان في طليعة القوى العربية الأكثر اتساقا وكفاحية

فيما يتعلق بقضية الديموقراطية. ولا شك أن انهيار الاتحاد السوفيتي كان له أثر كبير على تثمين الديموقراطية بين صفوف اليسار. ولدينا موقف متبلور في هذا الصدد يعد بالغ النضوج والانسجام في المغرب حيث قاد الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية - وهو من أبرز أحزاب اليسار في العالم العربي - أول حكومة ديموقراطية منتخبة شعبيا بقدر لا بأس به من الكفاءة. كما يقود حزب التجمع اليساري في مصر جهود أحزاب المعارضة لإحداث انفراجة ديموقراطية حقيقية في البلاد منذ بداية عقد الثمانينات.

الديموقراطية ليست شيئا جاهزا أو اسما لنظام سياسي ما بل هي عملية ديناميكية متواصلة.

القومية الديموقراطية

ولدينا أيضا عملية التعلم الديموقراطي في صفوف القوى والحركات القومية العربية. وقد يدهش البعض من هذه الأطروحة لأن النظم الناطقة باسم هذا التيار- مثل نظام الأسد في سوريا ونظام صدام في العراق ونظام العقيد القذافى في ليبيا - هي الأشد عداوة للقيم الديموقراطية والأكثر استبداداً وعنفا وانتهاكا لحقوق الإنسان. غير أن التحليل الدقيق يبوح بالتعددية الفكرية داخل هذا التيار العريض. وكان عدد من أبرز المفكرين القوميين العرب قد أصر منذ البداية على احترام القيم الديموقراطية، ورفض التخلي عنها تحت أي ظرف، أو لتحقيق أي هدف أخر أو بتأثير أي ادعاء بما في ذلك الوحدة العربية، وهى الهدف الغالي للقوميين العرب. ولكن الأهم هو أن المحنة التي بدأت مع نكبة عام ١٩٦٧ قد أجبرت قطاعات أوسع من القوميين العرب وخاصة من المنتمين للناصرية على "تعلم" قيمة الديموقراطية. وتعد مدرسة مركز دراسات الوحدة العربية هي أهم تعبير عربي عن التوق الديموقراطي سواء لذاته أو كحامل للفكرة القومية. فكانت هذه المدرسة وراء عدد من المبادرات الفكرية الكبرى لإعادة التأكيد على القيم الديموقراطية في العالم العربي، وهو ما تسجله مطبوعات كثيرة للمركز، كما أنها كانت وراء تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان عام ١٩٨٣.

وأخيرا نأتي إلى قوى الإسلام السياسي. وهنا أيضا نجد تعددا واضحا للمواقف الفكرية. وإجمالا فلا شك أن هذه القوى في مجملها هي الأقل تأثرا بفكرة الديموقراطية لأسباب كثيرة: فكرية وتاريخية. وبعض هذه القوى يمثل النقيض المباشر للفكرة الديموقراطية والحقوقية الحديثة. ولذلك درج الديموقراطيون على إدراجها جميعا تحت مظلة "الفاشية" وتسميتها بالفاشية الدينية. ومع ذلك فلا يمكن إنكار التعددية الفكرية والسياسية داخل هذه الحركة العريضة. فعلى المستوى السياسي هناك التيار الجهادى الذي يشن حربا عالمية باسم الإسلام، ولم يتأثر قط بالفكرة الديموقراطية، ويرفضها باعتبارها كفرا وعدوا. ثم أن هناك تيارات رئيسية ولكنها فضلت استراتيجية الانقلاب العسكري كما حدث في السودان. ولكن هناك تيار الأخوان المسلمين وهو التيار الأم لهذه الحركات كلها. ويتركز التعلم الإيجابي في هذا التيار الأخير. وبينما لا يمكن القول مطلقا أن عملية التعلم الديموقراطي قد اكتملت أو قطعت حتى نصف الطريق إلى الإيمان الحقيقي بالقيم الديموقراطية فقد بدأت هذه العملية بدون شك. ومثلت تجربة حزب الوسط في مصر- وهى للأسف لا زالت تجربة محجوزة- أحد أهم التعبيرات المنسجمة نسبيا لعملية التعلم هذه. كما تمثل المبادرة الإصلاحية التي طرحها الأخوان المسلمون في مصر خلال شهر مارس ٢٠٠٤ تتويجا لعملية تعلم طويلة استغرقت عقدي الثمانينات والتسعينات وقد تتطلب مزيدا من الوقت وبيئة سياسية ديناميكية حتى تستقر.

وإذا أخذنا بالتشكيلة السياسية العربية في مجملها نستطيع أن نلمح السمات التالية لعملية التعلم الديموقراطي.

أولا: إن هذه العملية لا زالت في بداية الطريق ولا يمكن القول بأنها قد نضجت بما يؤمن طريقا مطمئنا أو منسجما لتطور الديموقراطية في أي من البلاد العربية ولا بين أية قوة سياسية أو فكرية. وبتعبير آخر فإن هذه العملية لم تكتمل وهى قابلة للانتكاس. ولكن ما يهمنا التأكيد عليه هو أن تلك الصيرورة لا تختلف كثيرا عما حدث في أوربا الغربية حتى قبل الحرب العالمية الأولى حيث لم تكن هنالك

قوة ديموقراطية منسجمة تماما.

ثانيا: إن سرعة التعلم الديموقراطي لا زالت محدودة بسبب البيئة السياسية التسلطية في الغالبية الساحقة من الأقطار العربية، وضعف أو انعدام استجابتها لمطالب الإصلاح الديموقراطي. فالتعلم الديموقراطي يستحيل أن يكتمل إلا في بيئة ديموقراطية بالفعل ولو بقدر معين. وعلى العكس فإن استمرار البيئة التسلطية على جمودها الراهن في العالم العربي يضاعف الميل نحو العنف السياسي كناتج تلقائي لعنف الدولة ويضعف بالتالي من سرعة عملية التعلم. والواقع أن التشكيلات السياسية العربية تعلمت قيم الديموقراطية بقدر ما أتاحه مستوى الإنجاز الفعلي لعملية تفكيك الهيمنة الواحدية المطلقة لنظم الحكم العربية وهو ما تم تقنينه في تجارب التعددية المقيدة التي شهدتها عديد من بلاد المنطقة في عقدي الثمانينات والتسعينات.

ثالثا: إن هذه العملية تقود أيضا إلى فرز متزايد القوة ليس بين تيارات ديموقراطية وأخرى معادية للديموقراطية وإنما إلى "فرق" أو "فروع" ديموقراطية وأخرى لاديموقراطية أو معادية للديموقراطية داخل كل من التشكيلات أو التيارات السياسية والفكرية الكبرى ذات الحضور الملحوظ داخل التشكيلات السياسية العربية. فاليسار الماركسي والناصري يتوزع بين فرق أو جماعات ديموقراطية وأخرى لاديموقراطية. ويصدق الأمر أيضا وإن بصورة مختلفة داخل التيار القومي العربي. ويقل هذا الفرز بين صفوف التيار الإسلامي وإن لم يكن غائبا إطلاقا.

ويعنى ذلك أن ثمة صعوبة حقيقية في تشكيل تيار سياسي يتمتع بالجماهيرية يقوم على الديموقراطية السياسية باعتبارها جوهر برنامجه السياسي. ومع ذلك فثمة إمكانية نظرية لتبلور "مزاج" ديموقراطي عام بين صفوف مختلف التيارات الكبرى. كما أن هناك فرصة نظرية أقل لتكوّن "تحالف ديموقراطي"، بين الفرق أو الجماعات الديموقراطية من بين صفوف مختلف التيارات الفكرية والسياسية. ولكن فرصة قيام مثل هذا التحالف تتوقف على نضوج قواعد الصراع السياسي العام كما تتوقف على سرعة نمو الفكرة الديموقراطية داخل التيارات الكبرى.

رابعا: وترتبط السمة السابقة بفكرة شائعة في البحث التاريخي حول

الذين يريدون حجب الشرعية عن القوى المعتدلة للإسلام السياسي لا يخدمون الديموقراطية كما يعتقدون بل يضرون بها.

الديموقراطية في الحياة السياسية العربية وخاصة في العصر الليبرالي. فثمة اعتقاد بأن الديموقراطية والنضال الديموقراطي نشأت بالارتباط مع قضايا أخرى وبفضل هذه القضايا وخاصة القضية الوطنية لا بسبب وجود حركة دستورية وديموقراطية مستقلة بذاتها. ويتجه البعض إلى "تعميق" هذه الفكرة بالقول بأن الثقافة العربية الإسلامية لم تهتم بقيمة الحرية -التي هي جوهر الفكرة الديموقراطية الدستورية- وإنما بفكرة العدل. وبذلك يتم التمييز بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية الحديثة من حيث أن الأولى دارت حول مفهوم العدل والثانية دارت حول قيمة الحرية أو قيمة المساواة. والواقع أن هذا التمييز لا يعدو أن يكون وصفا تجريديا. فالثقافة الغربية بدورها شهدت نمو حركات غير ديموقراطية وشمولية مثل النازية والفاشية. وبذلك يمكن القول بأن المقارنة ذاتها غير دقيقة وغير تاريخية. إذ لا تجوز المقارنة بين الثقافة الأوربية الحديثة من ناحية والثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى التي شهدت تبلور الفقه والثقافة الإسلامية بشكل عام.

وتعيدنا هذه الملاحظة إلى تطور الفكرة الديموقراطية في العالم العربي في العصر الليبرالي. فالقول بأن الفكرة الديموقراطية نشأت بفضل القضية الوطنية وبالارتباط بها ليس دقيقا تماما. ففي مصر اضطرت بعض القوى المؤمنة بالديموقراطية الى "التساهل" مع الاحتلال من أجل تسوية الحساب مع النزعات الاستبدادية لأسرة محمد على الحاكمة أولا وكمقدمة ضرورية لانتزاع استقلال حقيقي. ولا شك أن كراهية الإمام محمد عبدة العميقة للطغيان الشركسي المتجسد في أسرة محمد على كان سببا دفعه للإفادة العملية من قوة المعتمد البريطاني في مصر من أجل توسيع الحريات وتقليص الاستبداد. وكان ذلك هو أيضا الموقف الأول لحركة الأحرار الدستوريين وهو التيار الذي تبنى الفكر الليبرالي. وبتعبير آخر كانت الديموقراطية بعدا أصيلا لتيار النهضة والتنوير فضلا عن كونها النظام المناسب لتحقيق الغايات الوطنية.

والواقع إن حقيقة الارتباط بين الحركة الديموقراطية والقضايا الأخرى وعلى رأسها القضية الوطنية ليس أمرا يخص العالم العربي وحدة. فلم يكن هناك حزب

ديموقراطي خالص في أي بلد غربي حتى لو كان يسمى بالحزب الديموقراطي مثل الحزب الديموقراطي الأمريكي. فقد عارض هذا الحزب تحرير العبيد في ستينيات القرن التاسع عشر. كما أنه هو الذي قام بإلغاء حق الترشح والتصويت للأفارقة الأمريكيين بعد أن فازوا به من خلال التشريعات التي أدخلها لينكولن المنتمى للحزب الجمهوري. ولكن الحزب الديموقراطي صار هو إطار العمل المفضل للقيادات الأفريقية الأمريكية منذ عقد الأربعينات. وبتعبير آخر فإن مواقف القوى والتيارات السياسية الكبرى في أوربا الغربية تغيرت من مرحلة لأخرى تبعا لقضايا ومتغيرات كثيرة مع الزمن وتبعا لمصالحها الأيديولوجية والسياسية في كل مرحلة من تطور المجتمعات. ويعد الارتباط بين القضية الوطنية والنضال الديموقراطي أمرا طبيعيا للغاية. ويمكن القول بأن هذا الارتباط يشكل جزءا لا يتجزأ من عملية التعلم. فقد اكتشف رواد النهضة في ستينيات القرن التاسع عشر مثلما اكتشف المثقفون القوميون بعد ذلك بنحو قرن أن الديموقراطية هي أحد أهم مصادر قوة المجتمعات ومنعتها وأن الاستبداد هو السر وراء فقدان المنعة الوطنية والقومية.

ماذا يعنى تعلم الديموقراطية؟

يعنى تعلم الديموقراطية بين أشياء أخرى إدراك أن فرصة تطبيق جانب من أفكار وبرامج أية قوة فكرية أو سياسية ستكون أكثر أصالة وانسجاما في ظل الديموقراطية عنها حتى في ظل نظام ديكتاتوري يحكم باسم هذه الفكرة. وهذا هو ما تثبته التجربة السوفيتية التي استندت إلى مبدأ العدالة الاجتماعية وحقوق الطبقة العاملة. وقد تم تجريد الطبقة العاملة في هذه التجربة من حق التنظيم النقابي المستقل وحق الإضراب الذي ضمنته لها الديموقراطية في أوربا الغربية. ويصدق ذلك أيضا على التيار الديني المعتدل، فيمكن القول بأن النمو الحقيقي للضمير الديني يتم في ظل الديموقراطية بالمقارنة بالدولة المطلقة التي تحكم باسم الدين وتصادر في نفس الوقت حرية الضمير والاعتقاد.

غير أن هناك مجالا أوسع وأكثر شمولا لتعلم الديموقراطية في الحياة

إن المحنة التي بدأت مع نكبة عام ١٩٦٧ قد أجبرت قطاعات أوسع من القوميين العرب وخاصة من المنتمين للناصرية على "تعلم" قيمة الديموقراطية.

السياسية والفكرية العربية. ويتم هذا التعلم على مستويات مختلفة من العمق. فالأصل التاريخي للديموقراطية قام على الفضائل العملية للديموقراطية وتحديدا التعايش والتنافس السلمي بين مختلف تيارات الفكر والسياسة ومبدأ حكم الأغلبية المتنقلة. ولكن الفضائل العملية للديموقراطية ليست أهم مستوياتها ولا أعظم معانيها. وقد عكس تطور الفكر الدستوري والحقوقي مستوى أو معنى أعمق للديموقراطية بحيث لم يعد من الممكن اختزالها في الجانب العملي وحده وصارت تعنى قبل كل شئ النظام الذي يرعى ويحمى الحريات العامة ومبادئ المساواة والعدالة بالقانون والتدابير الفعلية. والدليل على ذلك أن أية أغلبية لا يمكنها نقض تلك الحقوق الأساسية بدون الإطاحة بالديموقراطية ككل.

والواقع أن هذا هو المستوى الأهم بالنسبة للمناضلين من أجل حقوق الإنسان وبالنسبة للمثقفين وعديد من القوى الاجتماعية الأخرى. فهذه القوى لا تتنافس على السلطة السياسية، وبعضها ليست لديه أية فرصة عملية للتنافس الفعال على السلطة السياسية. وهو يريد الديموقراطية لأنها النظام الذي يحمى حرياته وحقوقه وحريات وحقوق الآخرين، فضلا عن قناعته بأن هذا النظام يملك آليات التصحيح التلقائي ويمنح للمجتمع أفقا حقيقيا للتعلم وحسن الاختيار على المدى الطويل. وهو بذلك النظام الذي يضمن تحريك آليات التقدم بغض النظر عمن يمارس وظائف الحكم. والنظام الديموقراطي بهذا المعنى ليس مجرد نظام للحكم وإنما هو نظام للمجتمع أو منظومة للعلاقات الاجتماعية. فالمجتمع المدني لا ينمو نموا متواصلا إلا في ظل القيم المدنية الرفيعة التي صارت جزءا لا يتجزأ من النظام الديموقراطي.

ويختلف الأمر بالنسبة لبعض القوى التي قد تكتفي بالمستوى العملي من الديموقراطية فتختزلها في العملية الانتخابية. وعلى سبيل المثال فإن التيار الإسلامي المعتدل ـــ مثل حركة الأخوان المسلمين - لا زال يكتفي في الجوهر بالجانب الإجرائي من الديموقراطية لاعتقاده بقدرته على تحقيق الأغلبية في انتخابات عامة حرة نزيهة. وهو لا زال يتحفظ على المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان بتقييدها بما يعتقد أنه الشريعة. وبتعبير آخر فان هذا التيار لم يستوعب

أن المعايير العالمية لاحترام حقوق الإنسان هي جزء لا يتجزأ من هذه الحقوق ومن تعريف النظام الديموقراطي، وأنه لا مجال لاحترام حقوق الإنسان ما لم يتم التقيد بالمعايير المقبولة عالميا لتطبيق هذه الحقوق وأن تقييد هذه المبادئ بما يعتقد أنه الشريعة يؤدى إلى نقض الحقوق ذاتها. فلا يجب أن ترد قيود على الحق في المساواة أمام القانون وإلا لكانت هذه القيود إهدارا لمبدأ المساواة ذاته سواء كانت تلك القيود تتعلق باعتبارات النوع فتعطى ميزة للرجال على النساء أو باعتبارات دينية فتمنح المسلمين امتيازا لا يحصل عليه غير المسلمين. ويمثل نقض هذه الحقوق ومعايير تطبيقها نفيا للديموقراطية ذاتها حتى لو طبق مبدأ الحكومة التمثيلية ومبدأ حكم الأغلبية.

وبهذا المعنى فان النظام السياسي في إيران مثلا ليس نظاما ديموقراطيا بالرغم من أنه يأخذ بمبدأ حكم الأغلبية ولو بمقدار وقد يدير انتخابات دورية نزيهة. فطالما أن هذا النظام يقيد الحقوق الأساسية للإنسان وينتهكها بفظاظة بالغة لا يمكن أن يكون ديموقراطيا. وهذا هو ما تعلمه تيار الرئيس محمد خاتمي داخل الحركة الإسلامية في إيران.

وقد تتاح الفرصة لتيار الأخوان المسلمين في البلاد العربية لتعلم هذا المعنى الأعمق للديموقراطية. وكلما تسارعت عملية التعلم هذه يمكن للبلاد العربية أن تضمن انتقالا أقل تكلفة وأكثر أمانا للديموقراطية مما حدث في إيران مثلا، حيث أدى تأخر استيعاب القيم الأساسية للديموقراطية إلى تثبيت نظام سياسي بالغ القسوة، ومناهض للحريات بحيث قد لا يكون من السهل الانتقال إلى ديموقراطية حقيقية بدون عنف كبير. كما أن توظيف الدين في المعارك والصراعات السياسية في هذه التجربة الصعبة قد يدفع كثيرا من الإيرانيين ـــ إذا استمرت المعاناة لفترة طويلة- إلى مواقف سلبية من الدين نفسه على النحو الذي حدث في الثورة الفرنسية في نهاية القرن السابع عشر، أو الثورة الكمالية في عشرينات القرن العشرين.

التعلم الديموقراطي يستحيل أن يكتمل إلا في بيئة ديموقراطية بالفعل ولو بقدر معين.

الجانب المعرفي

وأخيرا فإن ثمة مستوى ثالث ربما يكون أكثر تعقيدا وعمقا للتعلم الديموقراطي وهو المستوى الفلسفي ببعديه المعرفي والأخلاقي. ولم تلج غالبية الديموقراطيات الحديثة بعد هذا المستوى من التعلم بالرغم من أنه كامن في طبيعتها. فقواعد المنافسة السلمية في مجتمع ديموقراطي تدفع كافة الأيديولوجيات السياسية والتيارات الفكرية لمراجعه نسيجها المفاهيمى ذاته. ويؤدى توقف عملية المراجعة هذه أو القيام باستنتاجات خاطئة إلى ردة وتقهقر في النظام الديموقراطي. ولهذا السبب توقف تطور الديموقراطيات في العالم الغربي وخاصة في الولايات المتحدة وأمريكا الشمالية عموما.

وربما نضرب هنا مثلا بالماركسية الأوربية بالمقارنة بالماركسية السوفيتية لنوضح الفكرة. لقد تحولت الأخيرة إلى عقيدة "دولاتية" وبيروقراطية تماما وهو الأمر الذي غيرها جذريا من فكر تحريري إلى نظام بالغ القسوة للهيمنة البيروقراطية كان أول ضحاياها هم من تحدثت الماركسية باسمهم: أي الطبقة العاملة التي حرمت من حقوقها السياسية والمدنية كافة فضلا عن البطش والقمع الذي تعرضت له في ظل الستالينية. وعلى العكس من ذلك تمكنت الماركسية الأوربية في ظل الديموقراطية من تحقيق إنجازات اجتماعية مهمة للطبقة العاملة والطبقات الشعبية وتغيرت هي مفاهيميا في سياق أقلمتها مع المعطيات الديموقراطية الأوربية الغربية وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. ولفترة طويلة توقفت عملية التعلم هذه عند المستوى السياسي العملي. أما على الصعيد المعرفي فقد فشلت الماركسية الأوربية في إنتاج معاني وأفكار جديدة نظرا لفشلها في استشفاف طبيعة التغير الذي ألم بمجتمعات "الرأسمالية بالغة التطور". ولا شك أن هذا هو جانب من أسباب هبوط شعبيتها الانتخابية في أكثرية بلاد أوربا الغربية خلال عقد التسعينات.

ومما لا شك فيه أن الأزمة الكامنة اليوم في الديموقراطيات الغربية تعود أساسا إلى توقف وتشوه تطورها المعرفي والأخلاقي. وقد لا يمكن تجاوز تلك الأزمة إلا بإنتاج معارف أرقى ومستويات أخلاقية أعلى. أما في بلادنا العربية فان

الأزمة تعود الى استمرار النظم البوليسية والشمولية بعد استنفاد نطاقها التاريخي فضلا عن تراكم الفشل المعرفي والأخلاقي. وفى ظل تلك الأزمة المعرفية لا زالت مختلف تيارات الفكر والسياسية تناقش أمور المجتمع بدءا من عدة مفاهيمية تقوم على المطلقات وليس النسبيات وتتجاهل المعطيات الإنسانية لكل سياسة أو توجه أو فعل اجتماعي.

ونتيجة لهذا التشوه أو التأخر المعرفي يعتقد أنصار الإسلام السياسي أن التشوه الأخلاقي والظلم الاجتماعي والضعف القومي في مواجهة العدوان الأمريكي والصهيوني ناتج عن نقص في احترام القيم الدينية. وهم يروجون لفكرة أن الطريق إلى القوة والمنعة والعدل والأخلاق الفاضلة هو تأسيس دولة دينية تطبق الشريعة كما يرونها، ويعود هذا الفهم إلى ضآلة المعرفة بالتاريخ الحقيقي للمجتمع والدولة في الحضارة العربية والإسلامية، وإضفاء طابع مثالي عليها. فمن الصعب للغاية على أي مطلع نزيه على هذا التاريخ القول بأن هذه المجتمعات والدول حققت العدل وشجعت نشر الأخلاق الفاضلة أو أن القوة التي تميزت بها مراحل معينة من نظام الخلافة كان ناجما عن تطبيق الشريعة. فالواقع أن هذه المجتمعات هي كيانات تاريخية عرفت كل أنواع الظلم والبطش والاضطهاد، وكل صور التمييز المعروفة فضلا عن كل صور الصراع السياسي وأساليبه. وهى لم ينقصها فضائل مهمة وأساسية بما فيها المنعة والقوة العسكرية التي ترد إلى عوامل تاريخية منها الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي والديني. ولكن الشريعة لم يكن لها الدور الأهم في الترتيب الكلى للعلاقات الاجتماعية بالمقارنة مثلا بعلاقات الإقطاع العسكري ونظام الالتزام والمستويات المتفاوتة للنضوج الثقافي بين مختلف الجماعات والشعوب التي تنافست على السلطة السياسية. ومن ناحية أخرى فقد عرفت تلك المراحل أنساقا من السلوك التي تخرج تماما بذاتها عن تعاليم الإسلام دون أن تنفى الطابع الإسلامي للمجتمع. وبتعبير أخر تسامحت الدولة بما فيها دولة الخلافة العباسية مع أنماط من الإبداع وأساليب الحياة ومديات من التنوع في الممارسة الثقافية والاجتماعية بل والأخلاقية ما يعده المتحمسون للإسلام السياسي اليوم أمورا مناقضة تماما للشريعة أو سببا لشن الحرب على الدولة

كانت الديموقراطية بعدا أصيلا لتيار النهضة والتنوير فضلا عن كونها النظام المناسب لتحقيق الغايات الوطنية.

المدنية أو إعلان كفر المجتمع كله في بعض التحليلات.

إن استيعاب تلك التجربة التاريخية الطويلة ودراستها بصورة علمية يساعد على إعادة فهم العلاقة بين الدين والقيم الدينية من ناحية وعمليات التقدم الاجتماعي والأخلاقي من ناحية أخرى. وعلى سبيل المثال يسهل اكتشاف أن نضوج أخلاق دينية فاضلة ينجم عن التقدم الاجتماعي والعدالة التوزيعية بأكثر كثيرا مما ينجم عن فرض هذه الأخلاق بواسطة قوة الدولة. كما أن احترام التعددية ومبادئ المساواة وحريات الرأي والتعبير والتنظيم والتنافس السلمي الشريف على تولى المناصب العامة في دولة ديموقراطية يوفر أرضية أكثر خصوبة بما لا يقاس للتدين الصحي والتطور الأخلاقي للمجتمعات بالمقارنة بأحوال الدولة المطلقة التي يتم تبريرها دينيا. وهذا هو ما اكتشفه رفاعة الطهطاوى عندما قارن بين المجتمع العثماني الذي ولد في ظله بالمجتمع الفرنسي الذي ذهب للنهل من علومه في عشرينات القرن التاسع عشر.

وعلى أي حال لا يمكن المصادرة على عملية التعلم هذه. وتزدهر في هذه اللحظة اجتهادات فكرية ثاقبة وملهمة على يد مفكرين إسلاميين في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وفى أوربا الغربية والولايات المتحدة. ومن المؤسف أن اطلاع الإسلاميين العرب على هذه الاجتهادات وإدماجهم لها في صميم فكرهم السياسي لم يزل محدودا للغاية.

ولكن ما يصدق على التيارات الإسلامية المعتدلة صحيح بدرجات متفاوتة على جميع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى في العالم العربي. فجميعها لم يتقدم كثيرا على طريق الاكتشاف المعرفي حتى بالنسبة لأسرار تكوين المجتمعات العربية والأسباب الحقيقية لتخلفها وضعفها. وتتمتع وسائل التحريض لا وسائل الفهم والمعرفة بتأثير طاغ على تكون الاتجاهات والآراء حتى داخل أكثر التيارات والفئات الاجتماعية ثقافة واقتدارا. ويسهم هذا التعلم البطيء في مضاعفة مشكلات التحول الديموقراطي في العالم العربي.

هل ثمة فرصة للديموقراطية؟

إن بعض جوانب المعادلة الديموقراطية تتوفر في أكثرية من المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة وإن لم تكن تلك الجوانب أو المعطيات ناضجة بما فيه الكفاية. فالتعددية السياسية الفعلية لا زالت محدودة نسبيا بسبب استمرار التخلف الصناعي، وسيادة الطابع الريعي للاقتصاد، وغلبة التوظيف الحكومي على سوق العمل واستيعاب الريف لأكثرية السكان أو نسبة كبيرة منهم على الأقل فضلا عن الظلال الثقيلة للصراعات الخارجية وعلى رأسها الصراع العربي الإسرائيلي. وفى حالات كثيرة تحل التعددية الدينية والطائفية واللغوية محل التعددية الاجتماعية مما يشوه التطور السياسي.

وثمة افتقار للتوازن في التشكيلات السياسية حيث تتمتع أجهزة الدولة القهرية بسلطان غالب ليس فقط مقابل المجتمع المدني وإنما أيضا بالمقارنة بأجهزة الدولة الأخرى. وقد اتسمت دولة ما بعد الاستعمار بالنمو السرطاني لهذه الأجهزة وتحكمها المباشر وغير المباشر في حياة المواطنين. وفى سياق الصراع مع التيار الإسلامي تعاظم نمو هذه الأجهزة وإخ

ضاعها للأجهزة السياسية والوظيفية الأخرى بحيث صارت الاعتبارات الأمنية هي المعيار الأساسي للسياسات العامة في كل مجالات الحياة. وبدلا من المضامين والأشكال الثورية للسياسات العامة في عقدي الخمسينات والستينيات سادت ملامح الدولة البوليسية في معظم الأقطار العربية خلال العقدين الآخرين.

وتتسم الحالة السياسية العامة بقدر كبير من اليأس بسبب الجمود الشامل للدولة وسياساتها في معظم الأحوال. وبسبب اليأس والجمود السياسي والجيلى ينسحب القطاع الأكبر من السكان والأجيال الشابة على وجه الخصوص من الحياة السياسية وهو ما يقود إلى خلل عميق في التوازنات الكلية للمجتمع على كل المستويات.

ومع ذلك كله لا يمكن القول بأن فرص التحول والانتقال الديموقراطي في العالم العربي غائبة أو ضعيفة. فالرأي العام يفضل النظام الديموقراطي على غيره من الأنظمة بأغلبية ملموسة. بل تضطر النخب الحاكمة ذاتها لأسباب داخلية

المعايير العالمية لاحترام حقوق الإنسان هي جزء لا يتجزأ من هذه الحقوق ومن تعريف النظام الديموقراطي،

وخارجية لإعلان تفضيلها للنظام الديموقراطي.

غير أن الاعتبار الأهم هو أن الديموقراطية تبدو هي المخرج الوحيد من الأزمة الممتدة والشاملة الذي يضمن التطور السلمي للمجتمع والدولة في أكثرية الأقطار العربية. فقد عاشت المجتمعات العربية أكثر من نصف قرن في ظل أنظمة طوارئ حرمتها من أبسط الحقوق والحريات بل ودمرت هياكل المشاركة التقليدية والحديثة على السواء. وطال معظم القيادات العليا والوسيطة لكافة التيارات السياسية قدر كبير من العسف والبطش. ولم تعد هذه المجتمعات قابلة لتحمل المزيد.

ومع أن الحل الديموقراطي يبدو هو المخرج السلمي الوحيد من أزمة المجتمعات العربية فهي لا تتمتع بوسائل أو آليات واضحة للانتقال. فالانتخابات العامة يتم تزويرها على نطاق واسع والنضال المدني محاصر بدقة. أما المجتمع السياسي فيعانى من تشوهات جوهرية وافتقار لآليات العمل الحزبي السلمي المنظم.

فما هو السبيل للانتقال الديموقراطي في مثل هذه الأحوال؟

هذا ما نحاول الإجابة عليه في العدد المقبل.

د. محمد السيد سعيد

بورتريه

إدوارد سعيد
رأيت الجبل عن كثب!

د. هاني حلمي*

"ثمة رعب مقدس إزاء كل شيء عظيم فمن السهل أن تعجب بالشيء المتواضع وبالتلال، ولكن الشاهق كالعبقرية أو الجبل، أو الجمع الغفير، إذا رأيته عن كثب فهو شيء مروع" (فيكتور هوجو).

هذا الرعب المقدس هو ما يصيب الطالب إزاء الأستاذ العظيم، عندما يقرأ روائع أعماله ويسمع عنه من بعيد، وأعتقد أنني كنت من المحظوظين الذي رأوا الجبل عن كثب.

ككثير من القراء، عرفت إدوارد سعيد المفكر الناقد من خلال رائعته "الاستشراق" كان الكتاب بالنسبة لي كشفا، وأظن أنه سيكون كذلك لكثير من الأجيال القادمة. كانت قراءة هذا الكتاب بالنسبة لي خبرة تنويرية، وتحريرية فقد أعاد رسم حدود العالم لي، معرياً زيف تلك الخطوط الوهمية الفاصلة، التي أقامتها الموجات المتتالية من الاستعمار بكل عنفه المادي والنفسي، الذي ينكر واقع الآخر الإنساني، وتجربته الإنسانية. لذا لا تصيبني الدهشة على الإطلاق، في سياق ما بعد ١١ سبتمبر والاستربتيز الأمريكي الكولونيالى بامتياز في العراق، وأنا أقرأ عن جيش الأكاديميين الاستشراقيين الكولونياليين الجدد الذين ينادون بتدخل الحكومة الأمريكية لإخماد " الثورة السعيدية "التي أشعلها سعيد منفرداً بكتابه (الاستشراق). أشعر فى أعماقي بالنشوة، وأنا أقرأ شكوى أحد هؤلاء:

"على مدار عقدين من الزمان الآن منذ أن اجتاح نموذج إدوارد سعيد فى دراسات ما بعد الكولونيالية، وبرامج دراسات الشرق الأوسط في أمريكا، والأكاديمية الأمريكية منخرطة في تدمير الأمن الأمريكي، وليس دعمه".

يمثل إدوارد سعيد بمنهجه النقدى الذى أسماه "النقد المعارض" حلقة فى سلسلة المفكرين

* مدرس بكلية الآداب - طنطا

العالميين الذين اتخذوا موقفاً مضاداً مسئولاً إزاء الثقافة الغربية وذلك بإعادة قراءة منتج الثقافة الغربية، قراءة تفكيكية لتكشف مركزيته الغربية وعنصريته. كما يمثل بهويته الفلسطينية العربية ركناً ركيناً من تلك الطليعة التي تحدث عنها في كتابه "الثقافة والإمبريالية" (١٩٩٣).

لقد أحدث إدوارد سعيد بمفرده ثورة داخل الأكاديمية الأمريكية بكتابه (الاستشراق)، فلم يدرس فقط تلك المدرسة التي عرفت فيما بعد بـ "الكولونيالية" فى التحليل الأدبي والتاريخي، وكثير من المجالات الأخرى، ولكنه أحدث تغييراً في مجال النظرية النقدية بل والفكر الأنجلو-أمريكي الذى دأب على استئصال قضية المركزية الأوروبية، وعلاقتها بالاستعمار عند استيراده للنظريات والفلسفات الفرنسية الرفيعة .

لقد استخدم سعيد نظريات فوكو ودريدا بعد موضعه قضايا العنصرية والإمبريالية في القلب منها منطلقاً في ذلك من هويته كفلسطيني فى المنفى يعانى مما أطلق عليه فى مقدمة كتابه (الاستشراق).

"تلك الشبكة العنكبوتية من العنصرية والقوالب النمطية الثقافية، والإمبريالية السياسية، والأيدولوجية التى تجرد الأفراد من إنسانيتهم، والتى تكبل العربى والمسلم بخيوطها الشديدة الإحكام ...، هذه الشبكة هى ما انتهى كل فلسطيني إلى الإحساس بها، باعتبارها مصيره الفريد المعرض للعقاب".

لذا ليس من قبيل المبالغة القول بأن إدوارد سعيد أنزل نظريات ما بعد البنيوية الفرنسية من عليائها النصوصية إلى أرض الواقع، أى إلى عالم التاريخ الذى يصنعه الأفراد والشعوب مما حدا بالناقد المرموق " روبرت لونج" الأستاذ بجامعة اكسفورد إلى القول بأن كثيراً من زخم النقد السياسى الذى ساد العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولا سيما فى الولايات المتحدة، حيث لم يكن هناك تراث حيوي للنقد السياسي؛ انبثق من كتاب الاستشراق وأعمال سعيد اللاحقة.

لقد أزال إدوارد سعيد الأسوار العازلة بين التخصصات المعرفية المختلفة معيداً رسم العلاقات الخفية بين أشكال التعبير الثقافية، التى قد تبدو بريئة غير ملوثة بآليات السلطة وآليات الاستعمار الغربى للشرق، كاشفاً عن ذلك التواطؤ بين أشكال المعرفة الأكاديمية ومؤسسات السلطة.

ما الذي يمكن أن نفعله بأفكار إداوارد سعيد فى سياق الأدب العربى وهو الذى قدم لنا درساً فى النقل المبدع وليس الاتباع الأعمى.

من واقع تخصصى فى الأدب الإنجليزي واهتمامي الشخصى بالرواية والنقد سوف أشير إلى بعض النقاط التى أطمح أن تكون ذات فائدة فى استخدام بعض مفاهيم سعيد فى قراءة بعض جوانب الغربى .

١- أولاً: أود التأكيد مرة أخرى على مصطلح إدواد سعيد فى نوع النقد الذى يمارسه ويدعو إليه وهو "النقد الدنيوي" من زاويتين : الأولى، تأكيده على أن النصوص جزء من العالم الاجتماعى والحياة الإنسانية وبالطبع اللحظات التاريخية التى توجد فيها ويتم تفسيرها خلالها" .

وأن الوقائع المتعلقة بالقوة والسلطة -والمتعلقة أيضاً بأشكال المقاومة التى يقدمها الرجال والنساء والحركات الاجتماعية ضد المؤسسات والسلطات والمعتقدات التقليدية - هى الوقائع التى تجعل من النصوص أمراً ممكناً، وهى التى توصلها لقرائها، وهى التى تجذب اهتمام النقاد، أما اقتراحه هو فإن هذه الوقائع " هى ما ينبغى أن يأخذه النقد والوعى النقدى فى الحسبان.

الزاوية الثانية : تتعلق بلغة النقد فيبدو مصطلح النقد العلمانى وكأنه نقيض تلك اللغة الكهنوتية المستغلقة على الكثيرين، وتحتاج إلى وساطة الكهنة من الاحترافيين أو من أهل الرطانة من أصحاب اللغات الأجنبية في سياقنا العربى مثل لغة كمال أبو ديب فى ترجمة سعيد- تلك اللغة التى يصفها سعيد نفسه " بالرطانة المصطنعة "التي تخفى" تعقيداتها الرهيبة الوقائع الاجتماعية " .

٢- أما فيما يخص قراءة الرواية العربية فى ضوء منظور سعيد للاستشراق ونظريته عن نشأة الرواية الإنجليزية باعتبارها الشكل الجمالى الأكثر ارتباطاً بتوسع الإمبراطورية، وأن الصراع على الأرض ومقاومة المستعمر يصحبه صراع على صوت السرد فى الروايات - ومن ثم دعوته إلى ما أسماه القراءة الطباقية أى قراءة النصوص الروائية الأوروبية جنباً إلى جنب أو فى مواجهة نصوص من الأطراف المستعمرة، أود لفت الانتباه إلى مايلي أولا : أن تمثل نظرة سعيد عربياً أو محلياً قد يدعو إلى إيجاد تقسيمات داخلية محلية موازية لثنائية المستعمِر والمستعمَر. ثانيا:- انطلاقاً من الرغبة في الوصول لما يسمى العالمية، تعيد بعض الروايات العربية إنتاج بعض المضامين الاستشراقية والموتيفات العجائبية وهذا يمثل دعما واستمرارية للخطاب الاستشراقى من داخل الشرق ذاته، حيث يتم الاحتفاء بهذه النصوص وأصحابها والإسراع بترجمتها إلى اللغات الأوروبية. ثالثاً: إذا كان السرد فى جانب منه، انعكاساً للصراع على الأرض -استعمار ومقاومة- يجب إعادة النظر فى تاريخ نشأة الرواية

العربية، مثلما ظهرت دراسات تعيد النظر فى نشأة الرواية الإنجليزية .

عندما قابلته لأول مرة في صيف ١٩٩٣ فى النيل هيلتون كنت أشعر بهذا الرعب المقدس من الجلوس إلى هذا المفكر الموسوعي لكنه بادرني بالاعتذار عن اضطراره لتحديد موعد مبكر وذلك لازدحام جدول مواعيده، وأنه يعرف أنني قطعت سفر ساعة من طنطا إلى القاهرة.

على مائدة الإفطار تحدث كأننا نعرف كلانا الآخر منذ فترة كبيرة، فحدثني عن ساعات نومه القليلة، وعن دراسة أولاده. وعندما تحدثنا فى موضوع رسالتى للدكتوراة التى كان لى شرف إشرافه عليها أوحشتني بساطته وتواضعه وهو يستمع إلي وإلى حيرتي ومخاوفى إزاء دراسة (جوزيف كونراد) "كاتبة الأثير". فى تلك المقابلة، أتلقى أولى دروسه فى الأدب كان معه على المائدة نسخة من رواية ديكنز "الآمال العظام" وببساطة شديدة قال "اقرأها بتلذذ كثير" فى نهاية اللقاء صحبني حتى باب الهليتون المطل على الشارع مودعاً إياي إلى أن نلتقي في نيويورك،

كنت أدرس تحت إشرافه فى الفترة من ١٩٩٤ - ١٩٩٦ بجامعة كولومبيا بمدينة نيويورك،. أقضي زمني هناك في ظلال اسمه. يودّنى الكثيرون إكراماً له، ويغبطنى الكثيرون على رعايته وحنوه. يبكيني بصراحته الأستاذية، وحسّه الساخر، وترهقني طاقته الجبارة على العمل، رغم مرضه الخبيث، ومطالبته بأن نعمل أكثر منه لأننا شباب وأصغر منه سناً.

كان تجسيداً للتحدى والأمل، ومتفرداً بهذا السحر الشخصي الذى ينقب ويلتقط ويستثير الاستثنائي فى أناس عاديين مثلى.

قبل أن أغادر نيوريوك فى يونيه ١٩٩٦ هاتفته لأودعه، وكان عائداً لتوه من باريس قبل نصف ساعة، وأصر على أن أذهب إلى شقته لتناول فنجاناً من القهوة معه . كان مجهداً للغاية متألقاً ومرحاً كدأبه قال أظن أنك لا تود مغادرة نيويورك التي كانت تبكيك من عامين . قلت نعم فصاح بالإنجليزية "تباً لك" لديك أهلك وناسك وبلدك .

آخر مرة رأيته في القاهرة في مارس الماضي كان جميلاً في لحيته، مفرطاً في الرقة والحنو ، يؤكد علىّ ألا أغادر بعد محاضرته في الجامعة الأمريكية حتى نتناول العشاء معاً .

فى مطعم شهير بالزمالك تضم المائدة . د/ رضوى عاشور والشاعرين الجميلين فريد وتميم البرغوثى ود. فريال غرول والروائى الجميل بهاء طاهر. يداعب الجميع وتتصاعد ضحكاته ونكاته. أسأله هل تكتب مقدمة لترجمتى لرواية جيمز بولدوين (أحد الروائيين الذين يحبهم) فيقول: هانى إنني احتضر .

أرد : كيف أصدقك ؟ كيف أصدقه وقناعتى أن الرجال العظام يولدون فقط ليدخلوا مجمع الخالدين وإدوارد سعيد لا ريب معهم.

الإسلام.. وحقوق الإنسان

د. محمد نعمان جلال*

إن الحديث عن "الإسلام وحقوق الإنسان" هو حديث ذو شجون وشئون.

ولعل الشجون منبعها أمران:

الأول: إن كلا من الإسلام وحقوق الإنسان أسيء فهمه وأسيء إليه إساءة بالغة من قبل دعاته ومن قبل أعدائه.

فالإسلام يعتبره أنصاره دين الهداية السماوية، وأنه الدين الصالح لكل زمان ومكان، وأنه الدين الكامل، وأنه يشمل الدنيا والآخرة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه جرى تصويره من قبل أعدائه على أنه دين متخلف ورجعي ويغذي التطرف والإرهاب وعدم التسامح.

أما حقوق الإنسان فقد نظر إليها دعاتها على أنها البقرة المقدسة التي لا ينبغي المساس بها ولا المجادلة بشأنها، وإنها المعيار الوحيد والأوحد في الحكم على كافة المجتمعات التي عليها أن تأخذ بها، في حين نظر إليها خصومها على أنها أداة سياسية دعائية لإرهاب الشعوب والتدخل في شئونها الداخلية وأن دعاتها - من الدول الغربية - ليسوا إلا من الدهاة السياسيين الذين يسخرونها لمصلحة دولهم، وأنهم لا يؤمنون بها، ولا يطبقونها بعدالة بل إنهم يستخدمون معايير مزدوجة في تطبيقها.

الثاني: إن كلا من الإسلام وحقوق الإنسان يواجه تحدياً جوهرياً. فالإسلام منذ نشأته واجه تحدي التغيير والتطور، فانقسم أتباعه بين دعاة التمسك بالنصوص وتفسيرها التفسير المحافظ، وبين دعاة التجديد وفقاً لروح الإسلام ومبادئه السامية، وأن ذلك هو أساس مبدأ

* مستشار الدراسات الاستراتيجية والدراسات الدولية وحوار الحضارات- مركز البحرين للدراسات والبحوث.

كونه صالحاً لكل زمان ومكان. وتطرف بعض أصحاب التفسير المحافظ فتوسعوا في جمودهم وفي تحريمهم لكثير من أمور الحياة وفي تمسكهم بشكليات تتصل بعادات المجتمع العربي عند ظهور الإسلام أكثر مما تتصل بجوهر الإسلام نفسه، غير عابئين بما تفرضه مقتضيات التغير والتطور، في حين تطرف بعض أصحاب التجديد ليجعلوا المعيار هو العقل في كل شيء، وأن المقياس أو المرجع هو مقتضيات التطور، ومن ثم دعا البعض إلى مبادئ مثل تاريخية النص القرآني على إطلاقه. وزاد بعض أنصار الاتجاه المحافظ ليجعلوا كل خطوة وكل نفس يتنفسه المرء ينبغي أن يبحثه على أساس الشريعة الإسلامية ومفهوم الحلال والحرام بأسلوبهم المتزمت، وتفسيرهم الجامد، ومن ثم يترتب على ذلك تحول حياة المسلمين إلى جحيم، ويتحول الإسلام إلى كهنوت يحكمه رجال الدين، بدعوى أنهم أصحاب المرجعية في الحكم على الحلال والحرام. ولقد كاد أنصار التجديد أن يجعلوا الإسلام في ثلاجة في أحد زوايا المسجد بتركيزهم على ضرورة الاقتصار على جانبه الشعائري لكونه عقيدة ترتبط بالعبادات، وما عدا ذلك فمن شئون الدنيا، وذلك في نظرة من العلمانية المتطرفة. بينما كاد أصحاب المحافظة أن يجعلوا الإسلام حائط مبكي يتمسحون به ليلاً ونهاراً، ولمن يرغب في التعرف على بعض آراء هذه المدرسة نشير فقط إلى تحريمهم الأكل على المائدة، أو تحريمهم الأكل بالسكين، وتحريمهم بناء المنازل ونحو ذلك. لحيملخ أما حقوق الإنسان فقد تطرف بعض أصحابها ليلغوا خصوصيات البيئة الثقافية والحضارية لكل مجتمع، وليتجاهلوا منطق التطور ومراحله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وليطالبوا العالم بأسره بأن يأخذ بأقصى وأخر ما وصلت إليه الاتجاهات الحديثة في أوربا من حريات جنسية مثل حقوق الشواذ وحرياتهم الجنسية، أو حريات دينية مثل حقوق جماعات دينية هامشية، تتعارض مع اتجاهات الأغلبية في مجتمع ما، مثل "البهائية أو القاديانية أو نحو ذلك، ليس بمنطق كونها عقائد مختلفة، بل والإجبار على الاعتراف بها كفرق إسلامية. أو الدعوة إلى حريات اجتماعية قانونية مثل فرض إلغاء عقوبة الإعدام باعتبار أن ذلك انتهاكاً لحقوق الإنسان، وهم يفكرون فقط في المجرم وحقوقه، ويتجاهلون الضحية وحقوقها، ونحو ذلك من التوجهات والأفكار. ومن ناحية أخرى تطرف بعض خصوم حقوق الإنسان للادعاء بأنها فكرة غربية بتسميتها وفلسفتها ومضامينها، وهي ثقافة غربية بغض النظر عن تقاطعها مع بعض المبادئ الإسلامية .لحمملخ ومن ثم اهتم بعضهم بمفهوم الخصوصية بما يلغي العمومية والتشابه، وركزوا على مراحل التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي بما يقدم تفسيراً وتبريراً للاستبداد والديكتاتورية، وانتهاك أبسط حقوق الإنسان باسم المصلحة العامة أو الأمن الوطني ونحو ذلك.

أما الشئون فهي تنبع من أننا نعيش في مجتمع مسلم، وفي نفس الوقت نعيش في إطار ومناخ عالمي، وإننا بشر أي ننتمي إلى الإنسانية، وأن موضوعي الإسلام وحقوق الإنسان من الموضوعات التي تمسنا مساً مباشراً. إما في إطار اهتمامنا بالعقيدة الإسلامية والحرص عليها والدفاع عنها، وإما في إطار اهتمامنا بحقوق الإنسان، التي ليست إلا حقوق كل فرد منا، وينبغي التمسك بها والدفاع عنها. وإذا تجاهلنا أياً من الأمرين فنكون قد أخطأنا في حق أنفسنا وأهدرنا القيم التي نعتز بها، وتركنا أنفسنا للضياع والخواء الروحي، أو تركنا أنفسنا للاستبداد والطغيان، ومن ثم للضياع السياسي.

وبناء على ما سبق نقسم هذه الدراسة إلى النقاط التالية:

١- طبيعة الجدل الراهن

يمكن القول أن موقف الإسلام من حقوق الإنسان أصبح من أكثر القضايا المثيرة للجدل. رغم أن هذه القضية محسومة من الناحية الشرعية استناداً لما ورد في القرآن الكريم "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر"، وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى كلكم لآدم وآدم من تراب"، والقول المشهور لعمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

وقد أدت عدة عوامل إلى إثارة الجدل حول موقف الإسلام من حقوق الإنسان ومن أبرزها ما يلي:

١- إن بعض فترات التاريخ الإسلامي كان الحكم فيها تحت عباءة الخلافة الإسلامية، ومع ذلك ابتعد الحكام عن الأصول الصحيحة ولم يلتزموا بالمبادئ السمحة للعقيدة الإسلامية.

٢- التحفظات التي تبديها بعض الدول الإسلامية إزاء بعض المواثيق الدولية لحقوق الإنسان بدعوى تعارض بعض نصوصها مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٣- الممارسات من قبل بعض أنظمة الحكم في بعض الدول الإسلامية، عندما وصلت للحكم تحت شعار إسلامي، ولكنها انتقمت من معارضيها ومن رجال الحكم السابق في دولها شر انتقام بل وطاردت مخالفيها السياسيين الذين يقيمون خارج حدودها الأمر الذي أساء للإسلام، وأظهره بمظهر المتعصب وليس المتسامح، وهذا بخلاف سنة النبي صلى الله عليه وسلم عندما فتح مكة، وكان متسامحاً مع الذين حاربوه وقال لهم "اذهبوا فأنتم الطلقاء".

٤- لجوء بعض الجماعات التي تتمسح في الإسلام إلى أعمال الإرهاب البدني أو الابتزاز الفكري لمعارضيها بدلاً من العمل في إطار قواعد اللعبة السياسية ومقارعة الحجة بالحجة،

كما جاء في القرآن الكريم "وجادلهم بالتي هي أحسن".

من ناحية أخرى فإن الاتجاه العام لدى معظم المفكرين العرب والأجانب يشير إلى اتفاقهم على أن المنطقة العربية تعد من أكثر المناطق تخلفاً ليس فقط بالنسبة لحقوق الإنسان، بل وأيضاً بالنسبة للتطور الديمقراطي في المنطقة إذا استثنينا قطاعات هامشية في بعض الدول العربية.

وبالنظر إلى أن الإسلام هو الدين الرئيس في هذه المنطقة العربية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو مدى مسئولية الإسلام في هذا الصدد، وكذلك عما إذا كانت هناك عوامل ثقافية أو تراثية أو عوامل ترتبط بالشخصية القومية تجعل مثل هذا التخلف قدراً محتوماً على المنطقة العربية؟ أم أن ذلك مرجعه مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعي؟ أم أن سبب ذلك هو أن قطاعات معينة في المجتمع، وبخاصة قطاع النخبة والمثقفين، لم يقم في المنطقة العربية بالدور الذي يقوم به نظراؤه في مناطق أخرى من العالم. ويتساءل البعض على سبيل المثال ألا يوجد في العالم العربي جورج واشنطن يقود حركة الاستقلال ولا يتحول إلى حاكم مستبد! ألا يوجد في العالم العربي إبراهام لنكولن يحرر العرب والمسلمين من أسر الفكر المتخلف ويقود حركة للتنوير! ألا يوجد ميجى عربي ينطلق ببلاده في نهضة صناعية عملاقة! ألا يوجد جان مونيه أو روبرت شومان عربي يدعو للوحدة بلا تطلع للزعامة! ألا يوجد دنج سياو بنج يقود حركة تنمية اقتصادية على غرار ما هو حادث في الصين! وهكذا تتردد على الأذهان قائمة من الأسماء بما في ذلك أسماء شخصيات مثل غاندي ونهرو أو حتى ليوبولد سنجور ونيريرى وعبده ضيوف ومانديلا .

لقد عرف التاريخ الإسلامي عمالقة الفكر الديني أمثال أصحاب المذاهب السنية الأربعة وأصحاب المذاهب الشيعية وبخاصة الإمام جعفر الصادق، كما عرف الفكر الإسلامي شخصيات مثل الإمام أبي حامد الغزالي وأيضاً أئمة عديدين في الفقه الشيعي، كما عرف التاريخ الحديث أعلاماً مثل عبدالرحمن الكواكبي ومحمد عبده وخير الدين التونسي ورشيد رضا. ولكن المشكلة أن أصحاب التنوير الديني لم يتم متابعة فكرهم من خلال عملية تراكمية، كما أنهم لم يقدموا فكراً سياسياً بعيداً عن المناهج المذهبية، وبذلك لم يساهموا في تطوير الفكر السياسي الشامل بقدر ما طوروا استجابات جزئية لبعض التحديات التي واجهت المجتمع في مرحلة ما من مراحل التطور.

من هذا كله، وفي إطار هذه المعطيات ينبغي أن نبحث عن موضوعي الإسلام وحقوق الإنسان.

ومن الضروري في البداية أن أشير إلى تحفظ رئيسي وهام، هو أنه بالنسبة للإسلام فلن أتحدث باستفاضة عن زواياه العقيدية، ولكنني أنظر إليه من زاوية البعد المجتمعي. فالإسلام عقيدة وشريعة وهو عبادات ومعاملات وأصول. فمن ناحية كونه عقيدة وشريعة، أي أنه يختص بشئون الدين والآخرة بوجه عام كقاعدة ومن هذا يستند إلى العبادات والأصول العقيدية. وهو كإطار شامل يختص أيضاً بشئون الدنيا بصفته شريعة ويستند ذلك على العبادات والمعاملات. والرأي الراجح بين الفقهاء هو أن الأصول والعقائد ثابتة لأنها تستند إلى الوحي الإلهي والذي انقطع وانتهى بعد وفاة النبي (ص)، في حين أن الشريعة وخاصة المعاملات متغيرة لأنها ترتبط بثلاثة أمور:

الأول: شئون الدنيا وهي شئون متغيرة ومتطورة ومختلفة باختلاف الزمان والمكان.

الثاني: إنها تعكس روح الإسلام ودعوته العالمية والأبدية ولا يمكن أن تكون أية دعوة عالمية وأبدية تستند على ثبات معاملات وشرائع هي بطبيعتها متغيرة، فمن بديهيات المنطق ألا يقوم ويستند ما هو ثابت على ما هو متغير، وإلا فسيكون كإقامة بنيان ضخم على بركان أو على جرف هاو.

الثالث: إن ممارسات النبي (ص) وصحابته والفقهاء من بعده، أكدت على مبدأ التغير والتطور، والتاريخ الإسلامي مليء بأحداث نابعة من الاجتهاد واختلافه وفقاً للظروف والمستجدات.

٢- ضوابط عند البحث في القضايا المتصلة بالإسلام

من الضروري في هذه المرحلة أن نوضح عدداً من المبادئ المستقرة بخصوص النظرة للإسلام وفي مقدمة هذه المبادئ مايلي:

الأول: إنه لا يمكن استخدام القياس في إرجاع كل ظاهرة مستجدة إلى أصولها القديمة في صدر الإسلام، وإلا فأننا نحكم على أنفسنا بالجمود، ونعطل أكبر طاقة وهبنا إياها الله، وهي العقل وما يؤدي إليه من الإبداع والابتكار، في حين أنه دعانا لاستخدامه في تساؤلات متكررة بقوله "أفلا يعقلون، أفلا يتدبرون، أفلا يتفكرون".

الثاني: إن النظرة الرومانسية الحالمة للتاريخ الإسلامي هي نظرة غير واقعية، فهذا التاريخ في معظمه لم يتمش مع مبادئ وقيم الإسلام سواء بالنسبة للحكام أو المحكومين، وشهد جرائم بالغة القسوة، وعانى من انحرافات بالغة الوضوح في معظم فترات الحضارة الإسلامية.

الثالث: إن الإسلام في أهم مصادره القرآن الكريم والسنة المطهرة يفسرها ويقوم بتأويلها أناس، وهؤلاء مهما أوتوا من علم وخبرة، ينطبق عليهم القصور البشري في المعرفة وفي الأفق، وفقاً لظروف كل مرحلة تاريخية، ومن ثم لزم التفسير المتجدد وفقاً للعصر والأوان استناداً لمبادئ الإسلام وركائزه الأصيلة.

الرابع: إن القرآن الكريم نزل على الرسول (ص) منجما أي مفرقا في آيات وفقاً للمواقف والأحوال والظروف وكان من بين غاياته تثبيت الرسول والذين آمنوا معه، كما أوضح ذلك القرآن الكريم في قوله "كذلك لنثبت به فؤادك"، أو الرد على استفسار أو حل إشكالية تعرض لها المسلمون آنذاك، ومن هنا فإن فهم أهداف التنزيل وأغراضه وظروفه وأسبابه ضروري لفهم آيات القرآن وأحكامه. ويتصل بذلك دلالات الألفاظ القرآنية، فالقرآن الكريم يستخدم التعبيرات بدقة بالغة ومتناهية، فعلى سبيل المثال نجده يصف أشياء بأنها حرام "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به"، ويصف أشياء بأنها مكروهة "كتب عليكم القتال وهو كره لكم"، ويصف أشياء بأنها فريضة من الله، وأخرى بأنها مكتوب "كتب عليكم الصيام"، ويصف أشياء بالأمر ويصف أشياء لمجرد الإبلاغ والتوضيح مثال قوله تعالى "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج" (البقرة ١٨٩)، وهكذا، فكل تعبير له دلالة وله معنى وله فهم، والله العليم الحكيم يضع كل شيء في موضعه بحكمته. ومن ثم لا ينبغي أن نستخدم الألفاظ ونستخرج منها دلالات ليست في معانيها ومضامينها. والمشكلة أنه في عصر الجهل والتخلف والطغيان لجأ بعض الفقهاء أو أكثرهم لخلط الأمور بعضها ببعض، وتعميم ما ليس قصده التعميم وهكذا.

الخامس: إن كثيراً من المظاهر التي سادت وتسامح معها الإسلام عند نشأته، ارتبطت بظروف تلك المجتمعات البدائية والقبلية في الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي، أو حتى في المجتمعات الأخرى المعاصرة لنشأة الإسلام ومن تلك الظواهر: الرق - وضع المرأة - المعاملات الاقتصادية - الممارسات السياسية - اللباس وكثير من العادات الاجتماعية. وإن هذه المحدودية المجتمعية والتاريخية للظواهر والسلوكيات لا ينبغي الخلط بينها وبين المبادئ الأصيلة الثابتة للإسلام وركائزه وأصوله، ولعله من نماذج الفهم الخاطئ لآيات القرآن الكريم ما ذهب إليه البعض من تفسير قوله الله تعالى "والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم.." الآية ٨٠ سورة النحل. يستند بعض المحافظين لهذه الآيات لتحريم بناء البيوت، في حين أن هذه الآية تتحدث عن ظروف سائدة في ذلك العصر، وفي بيئة صحراوية فقيرة، بينما ينسون أنه في بيئة حضارية أخرى، يقول

القرآن الكريم لثمود "واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (الأعراف ٧٤). لحمم لخ ولقد تساءل الشيخ محمد الغزالي عن هذه الحالة وأشباهها قائلاً تجلماذا لا نتدبر القرآن أولا حتى نعرف أبعاد التكاليف التي ناطها الإسلام بأعناقنا؟ ولماذا لا نعرف طبيعة الدنيا التي نعيش فيها، والأساليب التي يتبعها خصومنا لكسب معاركهم ضدنا؟ إنه لا فقه مع العجز عن فهم الكتاب، ومع العجز عن فهم الحياة نفسها" .لحنلخ ويحلل الشيخ الغزالي موقف كثير ممن ظهروا في المرحلة المسماة بالصحوة الإسلامية من الأحاديث الموضوعة وأحاديث الآحاد والأحاديث الضعيفة وتمسكهم بها، رغم تعارضها مع الإسلام وجوهره ومبادئه وروحه"(٥)

السادس: إن الإسلام دين سماوي يتسم بالسمو والعلو والشموخ، ويتعلق بالمبادئ والمثل والقيم، ولا ينبغي اختزاله في مظهر من المظاهر أو شكل من الأشكال المظهرية التي ترتبط بعادات البشر ومجتمعاتهم مثل اللباس وشكله، واللحى وطولها، فالثابت أن لباس المسلمين في صدر الإسلام في الجزيرة العربية لم يختلف عن لباس غير المسلمين من الكفار، كما أن الجميع كان يطلق اللحى والشوارب، واختزال الإسلام في المظاهر ونسيان القيم الجوهرية يعد أبلغ إساءة للإسلام.

وبنفس المنطق لا ينبغي الإفراط في تصور الإسلام وعقيدته بأنه علم من علوم الطب أو الهندسة أو الفلك أو علوم الأحياء والجيولوجيا، ولاشك أنه في كلا الحالتين جاء الإسلام بمبادئ وقيم في البحث العلمي والحث على التفكير، كما جاء بقيم ومبادئ في الأخلاق، أما تفاصيل ذلك فمرجعها إلى العصر والزمن، وتطور استخدام العقل البشري وضرورات الحياة المتجددة والمتغيرة، وهو ما دعانا الله إلى إعماله.

٣- طبيعة قضية حقوق الإنسان

أيضاً هنا فلن نتناول هذه القضية في كل أبعادها وتطوراتها فهناك العشرات من المؤلفات التفصيلية والوثائق الدولية التي تتناول مختلف جوانب القضية. لحبنلخ وإنما نكتفي بالإشارة إليها في عمومياتها والتي منها:

- إن ظاهرة حقوق الإنسان ليست حديثة بل هي قديمة، أما الاهتمام السياسي والقانوني بها فهو اهتمام حديث، وارتبط بالحضارة الغربية وتطوراتها المعاصرة.

- إن حقوق الإنسان ليست إلا نتاج كل الحضارات، ومنها الحضارة العربية والإسلامية، وهذا يجعلها قريبة من حضارتنا، كما هي وثيقة الصلة بحضارة الغرب. ولعل إشارة بعض الدارسين لحلف الفضول الذي عقده العرب قبل الإسلام، خير دليل على ذلك. لحتنلختم إنه من الخطأ أن نتصور أن حقوق الإنسان هي قضية سياسية دعائية غربية، رغم وجود استغلال من قبل بعض القوى الغربية لها، ومع هذا ورغم وجود معايير مزدوجة في التطبيق، فإن من مصلحتنا التمسك بهذه القضية، والإصرار على تطبيقها بمعيار واحد على الجميع.

- إنه كما أن انتهاك بعض المسلمين لمبادئ الإسلام ليس دليلاً على خطأ المبادئ الإسلامية، فإن الاستخدام السياسي لحقوق الإنسان من قبل بعض الدول الغربية لا يعني الطعن في مبادئ حقوق الإنسان ذاتها. فدائماً نجد المفارقة بين المبادئ والمثل وبين تطبيقاتها بل وبين سلوك الداعين لها وأقوال المؤمنين بها.

إذن لابد من النظر بواقعية وموضوعية للارتباط بين قضيتي حقوق الإنسان والإسلام.

والنظرة الصحيحة هي أن الارتباط بين الاثنين وثيق، لأنهما يتصلان بالإنسان، وإن الإسلام نظر للإنسان نظرة سامية، وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم بقوله تعالى "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"، وقوله تعالى "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"، وهدف حقوق الإنسان هو إعمال هذا النص أو المبدأ القرآني السليم، إذن ليس ثمة تعارض بين الاثنين.

ولكن ثمة اختلاف في بعض الزوايا، وفي بعض الجوانب. فالإسلام، كما ذكرنا، هو عقيدة وشريعة، أذن بعض جوانب الشريعة وخاصة في تفسيرات الفقهاء القدامى في عصر مختلف، قد لا تتمشى مع الجوانب الجديدة والمستحدثة لحقوق الإنسان، كما يروج لها في القرن العشرين أو في القرن الحادي والعشرين. فحقوق الإنسان ترتبط بالظواهر الاجتماعية المتصلة بحياة الإنسان الفرد وبكونه عضواً في مجتمع.

إذن يمكننا القول إن هناك ركيزتين أساسيتين من ركائز حقوق الإنسان: (٨)

الأولى: الركيزة الفردية (أي الحقوق الفردية بشتى صورها ومختلف مظاهرها).

الثانية: الركيزة الاجتماعية (أي المتصلة بالمجتمع).

ونفس الشيء بالنسبة للإسلام فهو جاء ديناً لهداية الإنسان، ولتحقيق سموه واكتماله، ومن ثم فإن للإسلام خاصيتين أساسيتين هما: (٩)

الأولى: خاصية المرونة ومراعاة مقتضيات ظروف البيئة أو الصالح العام.

الثانية: خاصية التيسير ورفع الحرج، وهذا ما أكد عليه القرآن في العديد من الآيات

ومنها قوله تعالى "ماجعل عليكم في الدين من حرج" - "إنما يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر".

إذا نظرنا للقضيتين الإسلام وحقوق الإنسان، وفقاً للتصور السابق، نجد أن مساحة الاتفاق كبيرة للغاية، وإن مساحة الاختلاف متضائلة، ويمكن أن تتضاءل بدرجة أكبر، ومن ثم يصبح الإسلام عملاً وقولاً هو الدين السماوي المبعوث للعالمين، والذي له صفة الدوام والاستمرار، لأنه يتجاوب مع الطبيعة الإنسانية التي خلقها الله.

أما إذا نظرنا للأمرين بمنظور الأفق الضيق ليتحول الإسلام إلى طقوس وشعائر، ويتجاهل القيم والمبادئ، فإن الأمر سيفضى به إلى الانزواء تحت مطارق الأعداء، وهجرة الأنصار، لأنهم سيجدونه لا يتجاوب مع مقتضيات العصر وظروفه السائدة، ويصبح مهجوراً مثل كثير من العقائد السماوية وغير السماوية التي ظهرت في تاريخ البشرية عبر الآف السنين(١٠)

٤- وضع حقوق الإنسان في الإسلام

والآن نتناول في عجالة تصوراتنا لوضع حقوق الإنسان في الإسلام وكيفية التعامل مع هذه القضية.

بالنظر إلى أن هناك العديد من المؤلفات والكتب التي ظهرت في هذا المجال فإنني لن أتعرض تفصيلاً لهذا الموضوع وإنما أشير فقط إلى عدد من الملاحظات:

الأولى: إن أول وثيقة لحقوق الإنسان في الإسلام كانت هي خطبة الوداع للنبي صلى الله عليه وسلم عندما أعلن أيها الناس "إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وأدم من تراب، وليس لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على ابيض ولا لأبيض على أحمر فضل، اللهم فأشهد، ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب... أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا فاستوصوا بالنساء خيراً". إذا يمكن القول إن حقوق الإنسان في الإسلام ترتكز على حقوق ثمانية أساسية هي حرمة الإنسان (الدم)، حرمة المال، حرمة العرض، وحقوق النساء، وحرمة الوطن، وحرمة الدين فضلاً عن حرمة السكن، والمساواة وعدم التمييز.

الثانية: إن سلوك ووصايا النبي والخلفاء والراشدين من بعده لقادة الجيوش الإسلامية تعبر عن المبادئ الأساسية للقانون الدولي الإنساني. (لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً مثمراً ولا تحرقن نخلا ... ألخ.

الثالثة: إن كلا الأمرين الأول والثاني يجد السند المرجعي الأعلى في القرآن الكريم فهو

المرجع الذي لم تتطرق إليه يد بالتحريف، فهو لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

الرابعة: إنه في كلا الأمرين الأول والثاني وضع الإسلام مبادئ عامة، دون الدخول في التفاصيل، التي من المفترض أنها يمكن أن ترتبط بالتطور السياسي للحضارة الإسلامية، وكذلك كان من المفترض أن يتم البناء على المبادئ الإسلامية العامة لإضفاء حقوق جديدة، وخاصة بالنسبة للقطاعات المستضعفة، التي انصفها الإسلام، وكانت في حاجة للمزيد مثل المرأة، الرقيق أو الفئات غير الإسلامية مثل أهل الذمة أو غير المحاربين من الأعداء.

وهو ما لم يحدث، بل ما حدث في التاريخ الإسلامي هو العكس تماماً بالنسبة (للنساء – الرق – أهل الذمة – فكرة دار الحرب ودار الإسلام).

الخامسة: إن سلوك المسلمين في العصور اللاحقة، يتعارض تعارضاً كبيراً مع تلك المبادئ والمثل، سواء بالنسبة لحقوق الإنسان أو القانون الإنساني، وهذه الحالة هي ما يطلق عليه البعض أنه وقع عدوان على حقوق الإنسان في الحضارة الإسلامية(١١) أدى ذلك إلى فشل النهضة الإسلامية في الاستمرار والعجز عن تطوير مبادئ قانونية، تحقق ضمان الحريات واحترام حقوق الإنسان، والتقدم العلمي والإبداع الفكري.

السادسة: إن الفكر الإسلامي لم يستطع تطوير قواعد قانونية حاكمة في مجال حقوق الإنسان أو القانون الإنساني أو النظام السياسي، واكتفى بالمبادئ العامة التي نُظر إليها بأنها وصايا وليست قواعد ملزمة.

السابعة: إن مفاهيم ومصطلحات، استخدمت في القرآن الكريم، تغيرت دلالاتها ومعانيها، بحكم التطور اللغوي، والتطور البشري مثل تعبير "الأمة"، تعبير "الحجاب" تعبير "الحكم" تعبير "الملك والفساد" إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها....، فكثير من هذه المصطلحات لها سياق تاريخي وملابسات، وهو ما عبر عنه كثير من المفسرين بأسباب التنزيل وأيضاً حكمة التنزيل، وهذا يقتضي الفهم الصحيح والعقلاني للمصطلحات القرآنية.

الثامنة: ظهور جمود وأحيانا اختلاف في تفسير مصطلحات إسلامية مثل "الجهاد، والكفار" فالتفاسير القديمة لا تتمشى مع التطور في مسيرة البشرية، وفي الفكر والسلوك في المجتمع الدولي. في حين أن مبادئ الإسلام، في عهد الرسول، كانت بخلاف ذلك، ونموذج هذا التطور والمرونة والملائمة مع الظروف توقيع النبي)ص) صلح الحديبية – إعلان دار أبي سفيان دار أمان، وقف عمر بن الخطاب لنصاب الزكاة للمؤلفة قلوبهم، ووقف تطبيق الحدود في عام الرمادة، واتساع مفهوم الجوار ليشمل غير المسلمين، كل هذه القضايا ونظائرها، كانت تعكس فكراً سياسياً واقعياً مستنيراً، بعكس ما هو سائد اليوم.

التاسعة: أهمية أن يأخذ الفقهاء المعاصرون، في حسبانهم، ما يسمى بفقه الأولويات، وفقه الضرورات، وفقه إسلام المهجر، أي وضع أولئك الذين لا يعيشون في بلاد إسلامية. إذ أن انتشار الإسلام في البلاد غير الإسلامية، نتيجة ما يتمتع به من سماحة واعتدال، أثار حفيظة بعض المتعصبين من أنصار العقائد الأخرى، وأيضاً اتجاهات سياسية متعصبة في بعض بلاد المهجر، ترى فيه خطراً عليها، وهذا يقتضي من ذوي الرأي والحكمة من المسلمين والفقهاء على وجه الخصوص، أن يتسموا ببعد النظر في فتواهم وأقوالهم، حتى لا يواجه المسلمون في البلاد الغربية حالة من الغربة أو الإقصاء والإبعاد، أو يواجهون صراعاً نفسياً وعنتاً، في حين أن أولى ركائز الدين هو اليسر والتيسير ورفع الحرج هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن يواجه الإسلام نفسه ظاهرة الإدانة والاتهام بالجمود والإرهاب، كما يتردد في هذه المرحلة من التطور في عالم ما بعد ١١ سبتمبر.

فقه الأولويات ينبغي أن ينبع من ويرتبط بجوهر الإسلام ويرتكز عليه، وليس على المظاهر التي ترتبط بعادات الشعوب وتقاليدها، وينسى القيم الإسلامية الصحيحة، فقه الأولويات ينبغي أن يسعى لبناء قاعدة علمية وتكنولوجية إسلامية، وأن يعطي الحقوق للمرأة، وأن يقاوم الاستبداد والطغيان، وأن يركز على وحدة الأمة، وعلى الوحدة الوطنية في كل دولة، بعيداً عن النزعات الطائفية أو العرقية، أن يركز على التماسك الاجتماعي في كل دولة بدلاً من أن يبرز الخلافات في الاجتهادات أو في بعض الشعائر.

٥- أبعاد حقوق الإنسان في الإسلام

ينبغي أن نميز في النظر للإسلام بين ثلاث حالات:(١٢)

الأولى: النظر للإسلام كعقيدة وشريعة، أي المبادئ الفكرية التي جاءت بها العقيدة الإسلامية والواردة في أهم مصدرين لها، وهما القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة.

الثانية: الإسلام كتاريخ، أي تاريخ الحضارة الإسلامية.

الثالثة: الإسلام كشعب، أي سلوك الأفراد الذين يحملون أسم الإسلام ويسمون بالمسلمين.

بالنسبة للنظر للإسلام كعقيدة، نجد أن الإسلام أعطى مكانة عالية للإنسان "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (التين ٤) "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر" (الإسراء ٧٠) وجعل له مهمة كبيرة وأساسية في إعمار الكون "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة ٣٠). والإسلام من هذا المنطلق أكد على خطورة أي انتهاك لحقوق الإنسان (١٣) وخاصة حقه

في الحياة، ذلك لأن أول جريمة ارتكبت على الأرض هي قتل قابيل لهابيل، ويحرص الإسلام على حماية الإنسان قبل أن يُولد لهذا ندد بعادات العرب القديمة في قتل الطفل الأنثى بوجه خاص في قوله "وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت" (التكوير ٨-٩) وقوله تعالى "ولا تقتلوا أولادكم من أملاق نحن نرزقكم وإياهم" (الأنعام ١٥١)، وتعظيم جريمة القتل "من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً" (المائدة ٣٢) "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" (الأنعام ١٥١).

حرم انتهاك الأعراض أو تشويه السمعة والشرف "ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً" (الحجرات ١١ -١٢) وشدد العقاب على من ينتهك أو يلوث عرض الأخريات "والذين يرمون المحصنات ثم لا يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" (النور ٤).

وكفل حرمة المسكن "يا أيها الذين امنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم أرجعوا فأرجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم". (النور ٢٧-٢٨).

والإسلام جعل مناط الأمور في مبدأ العدالة "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (النساء ٥٨).

وفي المجال السياسي أكد على مبدأ الشورى "وشاورهم في الأمر" (آل عمران ١٥٩) "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى ٣٨).

ويذهب د. عيسى بيرم إلى أن السلطة في الإسلام مستمدة من الدين، وإن لم تكن سلطة دينية، فلا كهنوت في الإسلام، والنبي ليس ملكاً، كما أن الخليفة لم يكن رئيساً دينياً، وليس له حق التصرف في الدين وأركانه، بل كانت اختصاصاته دنيوية وأدى التطور اللاحق في الدولة الأموية إلى تحويلها إلى الملك(١٤)

كما أكد الإسلام احترام حق الملكية "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم" (النساء ٣٩).

وبالنسبة لحرية العقيدة "لا أكراه في الدين" (البقرة ٢٥٦) "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية ٢١-٢٢) "أدع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل ١٢٥) "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس ٩٩).

وأكد المساواة بين الرجال والنساء في آية واضحة خاطبهم بها على قدم المساواة "إن

المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات اعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما ..." (الأحزاب ٣٦-٣٥). والمرأة في الإسلام تتمتع بالحقوق الأساسية التالية (١٥):

١- المبدأ الرئيسي هو المساواة بينها وبين الرجل في الكرامة الإنسانية وفي الحقوق والواجبات.

٢- حرم الإسلام على الأزواج المساس بحقوق وأموال زوجاتهم "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وأتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً.." (النساء ٢٠-٢١).

٣- أباح التعدد في أسلوب أقرب إلى المنع "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (النساء ٣)، ثم أعقب ذلك بشرط هو مانع بقوله "ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"، وينبغي فهم هذه الآية في ضوء: التعدد المفرط في ذلك العصر بلا ضوابط، وامتهان كرامة المرأة واعتبارها كسقط متاع في عصور الجاهلية. أما الاستثناء فهو لظروف قاهرة ترتبط باعتبارات شخصية ومجتمعية طارئة.

٤- وبالنسبة للميراث "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (النساء ١١).

٥- أعطى الإسلام المرأة الحرية والأهلية الكاملة في التصرف قبل الزواج، وبعد الزواج في أموالها وممتلكاتها وإبرام العقود والتصرفات المدنية.

ويهمنا هنا أن نشير لقضية أثارت الكثير من الجدل والتفسيرات وهي تتعلق بمفهوم القوامة بين الرجال والنساء (١٦)

وتفسير قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم" (النساء ٣٤) ويمكن القول أن مفهوم القوامة مرتبط بثلاثة أمور:

الأول: إن القوامة مرتبطة بالمسئولية في الأسرة فهي ليست مبدأ عاماً ومطلقاً يحكم علاقات الرجل بالمرأة في المجتمع وإنما لها خصوصيتها.

الثاني: القوامة لا تتعارض ولا تتناقض مع المساواة التي هي المبدأ الأساسي "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم" (البقرة ٢٢٨) هذه الدرجة ترتبط بالمسئولية في الأسرة وليست بالقمع أو الاستبداد. لأن آيات القرآن وأحكامه ينبغي أن تفهم ككل متكامل، فالأساس هو المساواة بين جميع البشر، وبين الرجال والنساء "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم" (الحجرات ١٣) فلا تمييز بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس لأن الخطاب موجه للناس

جميعاً.

الثالث: إن التفضيل ليس لجنس الرجال على جنس النساء. وإنما بما فضل الله بعضهم على بعض، أي مرتبط بمؤهلات وأوضاع ومواصفات الشخص، فهناك تفضيل بعض النساء على بعض الرجال، والعكس صحيح لأنه مرتبط هنا بالإنفاق، فإذا كانت المرأة هي التي تنفق فهل من العدل أو المنطق أن يفضل عليها الرجل العاطل أو العالة. أو هل من العدل أن يفضل الرجل الأمي الجاهل على السيدة أستاذة الجامعة أو المفكرة أو الباحثة أو الأديبة ونحو ذلك.

ونشير هنا أيضاً إلى ما يتردد حول حديث "النساء ناقصات عقل ودين"، وهذا الحديث وردت بشأنه أقوال كثيرة لا مجال لسردها تفصيلاً وإنما خلاصة ما ورد توضح وجود ثلاثة اتجاهات هي(١٧):

الاتجاه الأول: الأخذ بالحديث وتفسيره بأن نقص العقل مرجعه أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وارتباط ذلك بالميول الهوائية والغرائزية للمرأة أكثر من الرجل. أما نقص الدين فهو يرتبط بأن العبادات تعفى المرأة من بعضها في حالات الحيض والنفاس ونحو ذلك.

الاتجاه الثاني: إن هذا الحديث قيل في إطار تعجبي، وهو لا يقدم تفسيراً ولا مبدأ، وإنما في إطار مزاح ومداعبة بين النبي وبعض النساء إذ قال "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب بلب الرجل منكن"، ودليل المزاح أنه إذا كانت المرأة ناقصة العقل، فكيف تذهب بعقل الرجل كامل العقل، إن هذا يعكس تناقضاً، ومن ثم فإن تفسيره في هذا الإطار إنما هو المنطق الصحيح، وقد ذهب لذلك الدكتور يوسف القرضاوي في حديث تلفزيوني خلال شهر ديسمبر ٢٠٠٣ وآخرون أيضاً.

الاتجاه الثالث: يشكك في مصداقية الحديث، رغم وروده في بعض كتب الصحاح، ويستند في موقفه إلى تعارضه مع مبدأ المساواة الذي أقره الإسلام. كما يرى أصحاب هذا الاتجاه أن في المفهوم المتضمن في النص أو التفسير الذي قدمه أصحاب الاتجاه الأول خللاً منطقياً، فإعفاء المرأة من بعض الفرائض الدينية لا يعني نقصان دينها، لأن هذا الإعفاء من الله وبأمره، فكيف تعاقب عليه. أما العقل فهو كامل، ودليل ذلك أن أول من آمن بالرسول كانت السيدة خديجة بنت خويلد بينما رجال كثيرون لم يؤمنوا آنذاك، كما أن القرآن عندما تم جمعه وضع في بيت حفصة زوجة الخليفة عمر بن الخطاب، التي كانت مؤتمنة عليه، ولو كانت ناقصة عقل ما أتمنها المسلمون على القرآن. أضف إلى ذلك وصف القرآن للسيدة مريم "وإذ قالت الملائكة يا مريم أن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين" (آل عمران ٤١)، فإذا كان الله اصطفاها فهل يعقل اتهامها بنقصان العقل. ونفس الشيء ينطبق

على امرأة فرعون التي آمنت رغم أن قوم فرعون كانوا مشركين. فكيف يمكن اتهام هذه المرأة الراشدة بنقصان العقل (التحريم الآية ١١).

وهكذا نجد الإسلام تعرض لتفاصيل عديدة مما يدخل في مجالات حقوق الإنسان، ولكن يلاحظ هنا ما يلي:

١- إنه توجد عدة استثناءات تفصيلية بالنسبة لمبدأ المساواة بين الرجال والنساء فيما يتعلق بالإرث وقضايا أخرى فرعية، وهذا الاستثناء من وجهة نظر البعض هو ما يثبت القاعدة فهو استثناء مرتبط بظروف اجتماعية خاصة، ونجد مثله في كثير من القوانين والشرائع في مراحل التطور البشري. ولكن من وجهة نظر البعض الآخر أنه استثناء يسلب جوهر الحق بل يلغيه من الناحية الفعلية.

٢- إن الإسلام يعد ثورة ضخمة للأمام، في القرن السادس الميلادي، في النظرة للمرأة أو العبيد، ومن ثم فأنه ينبغي الحفاظ على المفهوم الثوري المتطور للإسلام، وليس النظر إليه بمنطق الجمود.

٣- إن الإسلام وضع مبادئ عامة، فهو أقرب للتشريع الدستوري، وترك التفاصيل لاعتبارات التطور في الزمان والمكان، ولهذا لا نجد تفاصيل كثيرة حول نظام الحكم أو النظام الاقتصادي، أو بعض الحقوق والحريات العامة، على أساس ارتباط ذلك بطبيعة المجتمعات، التي عليها أن تبلورها في ظل المبادئ العامة. ولقد سعى المسلمون المعاصرون لتطوير ذلك، فكتبوا عن النظام السياسي أو النظام الاقتصادي أو الطب الإسلامي، وكلها أجتهادات ينطبق عليها ما ينطبق على أي اجتهاد، إن أصاب صاحبه فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد. كما ان الاجتهاد في مثل هذه الأمور لا يلزم إلا صاحبه، ومن يوافق عليه، لأن هناك تعدداً في الاجتهادات. ولعل أول اجتهاد كان بين مدرسة المدينة في الفقه ورائدها الإمام مالك، ومدرسة الفقه في العراق التي اعتمدت الرأي ورائدها الإمام أبو حنيفة، ومن هنا جاء القول المأثور "اختلافهم رحمة"، وهو في الأساس حكمة، أرادها الله لكي يكون الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان، أي من خلال الاجتهاد، وليس من خلال المواقف والآراء الجامدة. ولهذا ذهب بعض الفقهاء للقول بأن العقيدة ثابتة، والشريعة متطورة.

٦- إشكالية النصوص الإسلامية

إذا تركنا التطبيق وممارسات المسلمين جانباً، ونظرنا لموقف الإسلام من حيث النصوص، نتساءل ما هي الإشكاليات التي تثار حول مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام؟ إننا نجد أن

أهم هذه الإشكاليات تتمثل في الآتي:

الأولى: والأخطر والأهم تتعلق بوضع المرأة

هذا الوضع يصفه أنصار حقوق الإنسان بأنه وضع متدني ليس من الناحية العملية فقط، بل وأيضاً من الناحية النظرية، ويتمثل ذلك في المظاهر التالية(١٨):

- إنه لا يسمح لها بالزواج إلا بموافقة ولي أمرها مع اختلاف في بعض التفاصيل بين الفقهاء.

- إن حقها في الطلاق منكور عليها، وفي أحسن الفروض مقيد بشدة، فقط لها حق الخلع مع التنازل عن حقوقها المادية، وهذا الحق تجاهله المشرعون لفترات طويلة رغم وجوده في أمهات الكتب.

- حقها في السفر مقيد بمرافقة محرم، وبموافقة ولي الأمر أو الزوج.

- حقها في المساواة منقوص: فشهادتها نصف شهادة الرجل، وميراثها نصف ميراث الرجل.

- ينظر إليها نظرة سلبية فهي وعاء للجنس، ورمز الشيطان، وسبب المشاكل والفتن "خلقن من ضلع اعوج - ناقصات عقل ودين - ما اجتمع رجل وامرأة إلا والشيطان ثالثهما، هن حبائل الشيطان" المرأة إذا تطيبت وخرجت من بيتها فهي زانية.

- حقها في تولي الوظائف العامة موضع رفض، وفي أحسن التصورات مقيد وأحياناً ممنوع في "الولاية العامة"، ومحدود في الولاية الخاصة استناداً إلى نصوص أو تفسيرات موضع خلاف، مثل قول الرسول "لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، أو ما ورد في القرآن "الرجال قوامون على النساء"، كما رفض حقهن في القضاء أو السياسة والبرلمان والأحزاب من خلال فتاوى عديدة في هذا الصدد.

- تعدد الزوجات في الإسلام يمثل امتهاناً لكرامة المرأة. فرغم أن الأصل هو الوحدة كما من سياق الآيات الخاصة بذلك وشروطها، وكما في سيرة النبي حيث حياته مرحلتان الأولى من سن ٢٥ حتى سن ٥٠ حيث وحدة الزوجة وصفاء العقيدة التوحيدية والثانية من سن ٥٠ إلى سن ٦٢ حيت اتسعت الدولة، وساد مبدأ المواءمة السياسية والرعاية الاجتماعية ومصاهرة القبائل، وكان النبي قد تجاوز سن الشباب وعنفوانه، ولم يكن التعدد عن شهوة، وإنما لظروف اجتماعية وسياسية، ومن ثم لا يقاس عليها"(١٩).

- خضوع المرأة للرجل بطريقة مهينة تتنافى مع أبسط مبادئ الكرامة الإنسانية

"لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها".

وقصة أن رجلاً خرج في سفر، وعهد لأمراته ألا تنزل من العلو إلى الأسفل، وكان أبوها في الطابق الأسفل، فمرض، فأرسلت المرأة إلى رسول الله تستأذنه في النزول، فقال لها أطيعي زوجك، فمات أبوها، فأرسلت تستأذن في توديعه للدفن، فقال لها أطيعي زوجك، فدفن أبوها، فأرسل لها الرسول يخبرها أن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها". مثل هذه القصص والحكايات والأحاديث تتعارض جوهرياً مع روح الإسلام ومبادئه، كما أن بعضها أحاديث آحاد يُعمل بها في فضائل الأعمال، ولكن لا يُحتج بها في الأصول، أو فيما يتعارض مع مبادئ الإسلام السمحة(٢٠).

- حبس المرأة في المنزل استناداً إلى آية "وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" وهذه الآية فسرها أصحاب الاتجاه المحافظ تفسيراً موسعاً. فهي من حيث الأساس خاصة بزوجات النبي، ولم تكن تمتد في أثرها لنساء المسلمين، بدليل أن النساء شاركن في كافة جوانب الحياة بعد نزول تلك الآية. ويقول الشيخ محمد الغزالي "كثير من المسلمين يحكمون على المرأة ألا ترى أحداً ولا يراها أحد". وفي المدينة المنورة تسيح النسوة في الطرق يرتدين خياماً مغلقة طامسة، بها خرقان من أعلى لإمكان الرؤية، وقد تختفي هذه الخروق وراء قطع من الزجاج أو الباغة... وإن إمام المسجد النبوي يردد في خطبة الجمعة فوق المنبر حديث الرسول مع زوجاته عن عبد الله بن أم مكتوم، وينسى العلماء الأحاديث الأخرى التي وردت في البخاري تحت "باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال"، وتحت "باب غزو المرأة في البحر"، وتحت "باب حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو"، وورد فيه تقسيم عمر بن الخطاب مروطاً بين نساء المدينة، فبقى مرط جيد، فقال البعض أعطه لأبنة رسول الله عندك - أي زوجته - فقال عمر بل أم سليط أحق (أم سليط كانت من الأنصار ممن بايعن النبي).

ويختتم الشيخ محمد الغزالي حديثه هذا قائلاً "إن حبس النساء في المنازل لا يعرفه القرآن، بل أن القرآن جعل ذلك عقوبة لمن يرتكبن الفواحش" كما جاء في الآية ١٥ من سورة النساء، لكن المسلمين لم يستوعبوا سبل التربية المهذبة للذكور والإناث، فلجأوا إلى السجن أو القصر، فكان ما كان. هجروا القرآن للأحاديث، وهجروا الأحاديث لأقوال الأئمة، وهجروا أقوال الأئمة للمقلدين، وهجروا المقلدين وتزمتهم إلى الجهال وتخبطهم(٢١).

إذن المطلوب لتصحيح ذلك كله: الالتجاء إلى روح الإسلام وفلسفته وجوهره الداعي إلى تأكيد المبادئ الرئيسية التالية:

- المساواة في الكرامة الإنسانية "ولقد كرمنا بني آدم" ولم يقل كرمنا الرجال فقط بل ولم يقل المسلمين فقط، وكذلك في الحقوق والواجبات والجزاء "إن الله لا يضيع عمل عامل منكم

من ذكر أو أنثى".

- العدالة وهي التي تعنى أن يأخذ كل شيء مكانه المناسب والصحيح، على نحو يصبح معه المجتمع وحدة منظمة متناسقة، لذلك وصف الله نفسه بالعادل، وأنكر الظلم ولعن الظالمين.

- الأمانة بمعنى الواجب والرسالة جعلها عامة للرجال والنساء: بقوله "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان" ولفظ الإنسان ينصرف لعموم الجنس البشري"، "وإذا قال ربك أني جاعل في الأرض خليفة" والخلافة لآدم وزوجه وذريته، وليس للذكور دون الإناث، لانتفاء غرض أعمار الكون. "وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون" فالأنس لعموم البشر. "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض" (آل عمران).

- المطلوب إذن تنقية التراث من الشوائب وما يتعارض مع جواهر الإسلام ومثله وقيمه مثل الأقاويل السابقة. ففي عهد الرسول كانت المرأة تخرج وحدها إلى جهات بعيدة عن المدينة لقضاء حوائجها، ومما يذكر أن اسماء بنت أبي بكر وزوجة الزبير قالت "كنت أنقل النوى على رأسي من أرض الزبير، وهي في المدينة على ثلثي فرسخ، فجئت يوماً، والنوى على رأسي فلقيني رسول الله ومعه نفر من أصحابه فدعا لي ... ألخ (كتاب الطبقات الكبرى لأبن سعد وأشار للواقعة أيضاً الاستاذ البهى الخولي وغيره). كذلك الواقعة الخاصة باتجاه سيدنا عمر بن الخطاب لتحديد المهور عندما وجد المغالاة فيها، وقد اعترضت على ذلك سيدة جالسة في المسجد أثناء الخطبة، وقالت له هذا ليس من حقك، وتلت الآية "وان اتيتم إحداهن قنطاراً"، فعقب عمر قائلاً أصابت امرأة وأخطأ عمر. إذن كانت المرأة تذهب للمسجد وهي على مرأى من الجميع وتحاج عمر أمير المؤمنين مباشرة.

ويشير البعض إلى أن الاختلاط والحجاب بالمعنى الحديث، لم يكن معروفاً في عهد الرسول، ولا في عهد الخلفاء الراشدين. فقد ظهر الحجاب في عهد الأمويين بالنسبة لزوجات الخلفاء، وفي عهد العباسيين تم تعميمه ثم منع الاختلاط، وفي كلتا الحالتين تأثر الموقف بالتقاليد الرومانية في الشام، والفارسية في الدولة العباسي(٢٢)

ولعل من الروايات التي يراها البعض نشازاً، ولكنها محشوة في كتب التراث، ما يتعلق بسن السيدة عائشة، عندما تزوجت النبي، ويقال كانت ما بين ٦-٨ سنوات، ولقد أثبت علماء مدققون، أن السن الصحيح هو أن عمرها كان ما بين ١٤-٢١ (٢٣)

ولو أخذنا بالسن الأولى، فإن الاتهام للإسلام ولرسوله هو انتهاك عرض القاصرات، وحاشا ان يفعل النبي ذلك، وهو الذي وصفه الله بقوله "وإنك لعلى خلق عظيم".

الثانية: النظرة للآخر سواء كان ذمياً أو مشركاً أو كافراً:

فهذا مفهوم سياسي، ارتبط بظروف المجتمع ونشأة الإسلام. وهذه الظروف تغيرت، وأصبح المرجع والمحك في النظام المعاصر في الدولة، هو المبدأ القومي القائم على المواطنة، وليس على الدين والانتماء الديني. فالانتماء الديني كأساس للهوية، كان يتمشى مع ظروف الدعوة في صدر التاريخ الإسلامي، حيث نشأة دين جديد، في بيئة معادية يسعى لتغييره (٢٤)

الآن في القرن الحادي والعشرين الموقف مختلف تماماً. والشواهد حتى من التاريخ القديم(٢٥) كثيرة ونذكر منها:

١- تفسير بعض الفقهاء بأن قوله تعالى "اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" بأن الآية خاصة بمشركي العرب في بداية نشأة الدعوة، ولا تنطبق على العصر الحديث، كما أن مشركي الفرس ألحقوا بأهل الذمة. ولو أخذنا بالنص القرآني على إطلاقه وطبقناه على العصر الحديث، لقامت الحروب الدائمة، ولخسر المسلمون، إذ أنهم في مرحلة بالغة الضعف مقارنة بالشعوب الأخرى.

٢- مفهوم دار الإسلام أي التي تقام فيها وتطبق أحكام الإسلام، أما إذا كان المرء مسلماً، ولكنه لم يهاجر إلى دار الإسلام ليستوطنها، فإنه لا يعد من أهل دار الإسلام ومن ثم فلا تنطبق عليه أحكامه.

٣- نظرة الإسلام لغير المسلمين في داره "يذكر أن عمر وجد شيخاً يهودياً ضريراً يتكفف الناس فأخذه إلى بيت المال، وقال لعامله "أنظر هذا وضرباءه فو الله ما أنصفناه إن أكلنا شيبته ونخذله عند الهرم"، وأيضاً قصة "إن امرأة فقيرة غير مسلمة، رفضت أن تبيع بيتاً صغيراً لأمير عظيم، كان يريد شراء البيت ليوسع به مسجداً، فتقدمت المرأة بشكوى إلى الخليفة، فأمر برد بيتها إليها، ووجه اللوم للأمير على ما حدث منه. وأيضاً قصة الإمام علي واليهودي الذي شكاه إلى عمر بن الخطاب، وعندما وقفا أمام عمر خاطب اليهودي باسمه وخاطب علي بكنيته، يا أبا الحسن، فغضب علي، فقال له عمر أكرهت أن يكون خصمك يهودياً، وأن تمثل معه أمام القضاء على قدم المساواة، فقال له علي "لا ولكني غضبت لأنك لم تسو بيني وبينه، بل فضلتني عليه، إذ خاطبته باسمه، بينما خاطبتني بكنيتي (وكان الخطاب بالكنية من أساليب التعظيم).

٤- في عهد هارون الرشيد تولى مسيحي شئون التعليم في جميع المدارس هو "حنا منيه" وتولى ذميون قيادة الجيش في الأندلس.

٥- المبدأ الأساسي في الإسلام رفض التمييز "لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على

عربي ولا أبيض على أحمر، ولا أحمر على أبيض.. " إن الإسلام ينظر لاختلاف الألوان واللغات والجنسيات على أنه دلائل قدرة الله، وآية من آياته "ومن آياته خلق السموات والأرض واختلف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" (الروم ٢٢). وأساس رفض التمييز هو أن أصل البشرية واحد "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا" (النساء يملخ.بنتم مفهوم موالاة المشركين، وهنا نجد أن هذه الآية التي تقول "ومن يتولهم منكم فإنه منهم" مرتبطة بعصر النبوة، وسبب نزول الآية في المنافقين بعد غزوة أحد، إذ خشى هؤلاء أن تدور الدائرة على المسلمين، ففكر بعضهم في الالتحاق باليهود، وفكر آخرون في الالتحاق بالنصارى طلباً للنجاة والأمان(٢٦).

٧- إن أساس التواجد البشري والحياة البشرية هو التعدد والتنوع والاختلاف، فالتنوع والاختلاف والتمايز، يتجاوز كونه حقاً من حقوق الإنسان، إلى كونه سنّة من سنن الله، التي لا تبديل لها ولا تحويل، وآية من آياته سبحانه وتعالى، ولذلك قال جلّ شأنه "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) "هود ١١٨-١١٩)، ويقول المفسرون أن الاختلاف هو أساس من أسس الخلق. فالواحدية والأحدية فقط لله سبحانه وتعالى، والتنوع هو السنة والقانون في كل عوالم المخلوقات. ويضيف القرآن في آية أخرى "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة ٤٨).

هذه نماذج وأمثلة من التاريخ الإسلامي والمطلوب الآن:

- القراءة الصحيحة لآيات القرآن في ضوء أسباب التنزيل وملابساته.

- احترام المبدأ الإسلامي الحاكم بتجنب الفتنة في الدولة، والإقرار بمبدأ المواطنة المتساوية، إذ أن في أقوال بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة، إيحاء بالدعوة لمحاربة أصحاب الديانات أو الطوائف الأخرى، ومن الضروري رفض التمييز ضدهم أو معاداتهم.

- التأكيد على المبدأ الإسلامي الرئيس برفض التعصب الديني، وتأكيد الحرية الدينية "لا إكراه في الدين"، "لكم دينكم ولي دين" "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مسلمين".

الثالثة: مشكلة الرق:

وبالنسبة للرق فقد كان ظاهرة منتشرة قبل الإسلام نتيجة الحروب، الفقر وعدم مقدرة الفقراء على وفاء ديونهم، مما يؤدي إلى استعبادهم، لهذا سعى الإسلام إلى تجفيف منابع

هذه الظاهرة البغيضة من خلال(٢٧):

١- تحريم الربا الذي كان يقوم على استغلال حاجة الفقراء ومن ثم يؤدي إلى استرقاقهم.

٢- جعل تحرير الرقيق أداة للتقرب إلى الله وتكفير الذنوب "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة" (النساء تميملخ وأيضاً كفارة للإيمان "أو تحرير رقبة" (المائدة تميم) وكفارة للحنث في الحلف في الظهار "فتحرير رقبة")المجادلة ٣).

٣- الحث على المكاتبة أي الاتفاق بين السيد والعبد على تحريره مقابل فدية "والذين يبتغون الكتاب مما ملكت إيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً" (النور ٣٣).

٤- منع استرقاق الأسرى "فإذا أتيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها" (الأنفال ٦٧).

٥- فرض مساعدة الأرقاء لتحريرهم من بيت المال (أي خزينة الدولة) "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب) "التوبة ٦).

ومع ذلك فقد ظل الرق منتشراً في البلاد الإسلامية لظروف التخلف الاجتماعي والاقتصادي رغم أن الإسلام حبذ وشجع على تحرير الرقيق، بما في ذلك الأسرى "إما مناً وإما فداء". كما استمر الرق في العالم حتى القرن التاسع عشر أو النصف الأول من القرن العشرين.

ولقد تغير العالم الآن، فلا يمكن لفقيه، أن يتحدث بعبارات من السياق التاريخي، أو يشير إلى آيات في القرآن أو أحاديث عن الرق مجتزأة من إطارها السردي أو ظروفها التاريخية.

الرابعة: قضية العقوبات البدنية:

ومن ذلك عقوبة الإعدام، وكذلك العقوبات البدنية الأخرى مثل قطع يد السارق، والجلد، والرجم ونحو ذلك من العقوبات، وهي عقوبات ذات طبيعة خاصة، وشروط قاسية لا يمكن انطباقها، ثم أن تغير الأزمان واختلافها في النظر للعقوبة تدعو لعدم التركيز عليها بصورة يساء فهمها، ويساء النظر من خلالها للإسلام في ظل التطور الجديد في مبادئ حقوق الإنسان برفض العقوبات المهينة للكرامة الإنسانية.

أما عقوبة الخروج من الإسلام "الردة"، فلم يفرض القرآن، ولا الرسول عقوبة مادية خاصة بها على أساس مبدأ أنه "لا إكراه في الدين" (البقرة ٢٥٦)، أما حديث الأمام أحمد عن "إقامة الحد على التارك لدينه المفارق للجماعة". فهو خاص بجريمة وحد الحرابة، والخروج على الأمة والانحياز لاعدائها إبان الحرب، ولذلك أقام الرسول حد الردة فقط على من نزلت فيه آية حد الحرابة "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو

يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (المائدة ٣٣).

إذن الردة لها ثلاثة أبعاد: الأول ردة فكرية وهذه عقوبتها في الآخرة، وليس في الدنيا لأنها تتصل بحرية الرأي، الثاني ردة تتصل بالحرابة في القتال ضد المسلمين وهذه لها جزاء في الدنيا، الثالث: ردة هي انفصال لجزء من الدولة حكما برفض أحد قوانينها الرئيسية كما حدث في قتال أبي بكر لأهل الردة الذين منعوا الزكاة وهذه ينطبق عليها حالة الحروب الأهلية(٢٨)

ويلاحظ أن القصاص ينظر إليه في هذه الآونة بأنه عمل يتسم بالعنف والانتقام، ولكنه في حينه كان رحمة، لأن غرائز الانتقام والقتل كانت تؤدي إلى ثأرات عديدة، وحروب بين القبائل، فجاء القصاص الإسلامي ليحد من ذلك، ويقتصر العقاب على مرتكب الجرم. ومن ثم فينبغي النظر لتلك الآيات بما يعكس روح الإسلام، وجوهره الأصيل القائم على الرحمة، ولذلك قال النبي (ص) "أنا نبي المرحمة أنا نبي الملحمة" فقدم المرحمة على الشدة. وقال القرآن الكريم "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك". إذن الأساس في الإسلام هو الرحمة والتسامح والتيسير، ولهذا قال الرسول "إن هذا الدين قيم فأوغل فيه برفق".

والخلاصة أنه كما يوضح بعض الباحثين أن ثمة بوناً شاسعاً بين حقوق الإنسان في الإسلام، وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي أي كما هي في الممارسة على أرض الواقع (٢٩) في حين يذكر باحث آخر هو الدكتور محمد البهى متسائلاً بعد أن سرد حقوق الإنسان في الإسلام قائلاً "هل ينظر القارئ لهذا البحث، وهل سيتجاوزه السامع له، على أنه حديث عن تاريخ الماضي، لا شأن له بواقع الحياة يتسلى به الناس كما يتسلون بالقرآن. إن الفجوة واسعة، بين ما هو كائن في مجتمعات المسلمين وبين ما يجب أن يكون عليه الوضع. (٣٠)

لاشك أن هناك العديد من القضايا الخلافية في النصوص أو في التاريخ الإسلامي عما هو قائم في المجتمع المعاصر، وفي مقدمتها المساواة بين الرجل والمرأة - حقوق المواطنة مع اختلاف العقيدة الدينية، إقامة الشعائر الدينية لأصحاب العقائد المختلفة - مفهوم الردة وأبعاده، قضية الرق في الإسلام - قضية الميراث - المرأة وتولى الوظائف العامة - المرأة والحقوق الشخصية مثل الزواج والطلاق ونحو ذلك من القضايا، ومن ثم فمن الضروري وجود نظرة متجددة في الفقه الإسلامي تعكس روح الإسلام وجوهره.

تلك نظرة عامة على وضع حقوق الإنسان وموقف الإسلام منها وهو موقف مبني على مفارقة بين نصوص سامية، وممارسات متدنية، وتفسيرات أحياناً جامدة، لا ترقى إلى سمو النصوص، ولا إلى جوهر الإسلام، في نظرته للإنسان، وحرياته وحقوقه.

٧- نظرة مستقبلية

لقد صدر في أغسطس ١٩٩٠ إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، وقد بدأت فكرة الإعداد لهذا الإعلان عام ١٩٧٩ عندما قرر المؤتمر الإسلامي العاشر لوزراء الخارجية تشكيل لجنة من المتخصصين الإسلاميين لإعداد لائحة بحقوق الإنسان في الإسلام. (٣١) ويلاحظ أن الإعلان اتسم بالخصائص التالية(٣٢):

١- إنه بنى على الفكر الإسلامي التقليدي في مجمله، فاعتبر أن الله هو مصدر السلطة السياسية، في حين أن الفكر الحديث والمعمول به هو أن الشعب هو مصدر السلطة. ولاشك أنه ما من مسلم عاقل إلا وينظر إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره أسمى من أن نزج بأسمه الكريم في دهاليز السياسة وخلافاتها.

٢- إنه تبنى عدة طروحات حديثة تتمشى مع جوهر العقيدة مثل ما جاء في المادة (١) من الإعلان، والمادة السادسة الخاصة بالمرأة وغيرها، ولكنه جاء في المادة (٢٥) بتحفظ خطير وهو أنه جعل الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير وتوضيح أي مادة من المواد: وهذا يثير إشكاليتين(٣٣).

الأولى: إن الشريعة ليست إلا اجتهادات وأراء الفقهاء وهي مختلفة. ومن ثم فإن المرجع كان ينبغي أن يكون كتاب الله والسنة النبوية الصحيحة مع تفسير مبادئها تفسيراً مرناً يتمشى مع مقتضيات العصر.

الثانية: إن بعض أحكام الشريعة موضع خلاف بين السنة والشيعة بل وأيضاً بين المذاهب السنية بعضها البعض، والمذاهب الشيعية بعضها البعض، وهذا معناه اختفاء أية مرجعية حقيقية وتحويل قضية حقوق الإنسان إلى مبادئ عامة وليست التزامات ذات صبغة قانونية.

ومن هنا فأنني أطرح أهمية إعادة النظر في إعلان حقوق الإنسان في الإسلام ليتم تحديثه من منظور روح الإسلام وفكره الديناميكي الإيجابي المتطور، ويمكن أن يتحقق ذلك من خلال صياغة اتفاقية لحقوق الإنسان في الإسلام، تفصل تلك الحقوق، وتضع آليات لمتابعتها ومراقبتها، خاصة وأن عدداً من الدول الإسلامية المحافظة، أصبحت الآن تبحث قضايا حقوق

الإنسان في بلادها وفي مؤسساتها الرسمية والأهلية، وهذا بخلاف مواقفها عام ١٩٩٠، أي لابد من الأخذ في الحسبان نتائج التطور العالمي في بداية الألفية الثالثة.

ولاشك أن ذلك الفهم المتجدد للإسلام يعد أمراً ضرورياً لأن هناك العديد من التساؤلات المرتبطة بوضع حقوق الإنسان في الإسلام، وبما إذا كان للإسلام أثر في تخلف الأمة العربية ديمقراطياً بوجه عام، وفي حقوق الإنسان بوجه خاص، وهو الأمر الذي يقتضي وجود معالجة جديدة وجادة من قبل الفقه الإسلامي للقضايا التي تهم المجتمع والبشر، وإعادة صياغة الخطاب الإسلامي تجاه قضايا حقوق الإنسان لكي يتم بناؤه على الأسس الإسلامية الصحيحة، وتزول عنه التفسيرات الجامدة والمتحجرة، تجاه قضية

أصبحت تشغل بال كل مسلم حريص على دينه ونقائه ودوره، وفي نفس الوقت

حريص على أن يعيش عصره ولا ينعزل في كهف من كهوف التاريخ.(٣٤)

لا مراء في أن الأمة الإسلامية في خطر وهذا يدعونا مرة أخرى للمطالبة بمنهج جديد للتعامل مع القضايا التي تهم المسلمين. (٣٥) ولا ريب أنه إذا جاز تفسير آية واضحة من آيات القرآن الكريم، واختلفت آراء المفسرين بشأنها وهي قوله تعالى "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما"، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الصلاة على النبي واجبة، وذهب آخرون بأنها مندوبة، كما اختلفوا فيما إذا ذكر اسم النبي أو لفظه في مجلس واحد عدة مرات، هل تكون الصلاة عليه في كل مرة؟ أم مرة واحدة تكفي؟ وهكذا.

نقول إذا جاز مثل هذا الاختلاف في الاجتهاد دون غضاضة، فلماذا لا يكون هناك اجتهاد في تفسير الآيات المتعلقة بحقوق الإنسان، وخاصة تلك المتعلقة بحقوق المرأة ووضعها في المجتمع، بما يعكس روح القرآن الكريم وجوهره، ويعبر عن روح العصر الذي نعيش فيه.

إن هذه هي مسئولية العلماء والراسخين في العلم، وعليهم الاضطلاع بمسئولياتهم خدمة لدين الله، حتى لا يتخذ المسلمون القرآن مهجوراً.

الهوامش

١- د. محمد الغزالي: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" دار الشروق - القاهرة - ٢٠٠١ ص ص ١٠٣-١٠٢ وص ١٠٧-١١٢ .

٢ -أنظر على سبيل المثال دراسة د. أحمد الريسوني بعنوان إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان في "حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة" د. أحمد الريسوني وآخرون - سلسلة - كتاب الأمة "وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- قطر - أبريل ٢٠٠٢ ص ٣٩ وما بعدها.

٣ - محمد الغزالي "السنة النبوية" مرجع سابق ص ١٠٦-١٠٧,

٤- محمد الغزالي "السنة النبوية" مرجع سابق ص ٣٣ ,

٥- نفس المرجع ص ١٨-٣٢,

٦- أنظر على سبيل المثال العدد المخصوص عن حقوق الإنسان والمراجع العديدة بكل من:

- عالم الفكر - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت العدد ٤ المجلد ٣١ أبريل ٢٠٠٣,

- الحياة الطيبة معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية - بيروت العدد الثاني عشر - ربيع ٢٠٠٣,

- وأنظر أيضاً المؤلفات التالية:

- جاك دونللي "حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق" ترجمة مبارك على عثمان المكتبة الأكاديمية - القاهرة ١٩٩٨ .

- د. محمد نعمان جلال "مصر العروبة والإسلام وحقوق الإنسان" الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٩ .

- د. عيسى بيرم "الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع" دار المنهل اللبناني - بيروت - ١٩٩٨ .

- د. سهيل حسين الفتلاوي "حقوق الإنسان في الإسلام" دار الفكر العربي - بيروت - ٢٠٠١

- د. نظام عساف "مشرف" محاضرات في سياسات حقوق الإنسان - مجموعة مؤلفين - مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان - الأردن - ٢٠٠٢ .

- د. محمد الطراونه "حقوق الإنسان بين النص والتطبيق" مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان- عمان-الأردن ٢٠٠٣ .

- وأيضاً هناك العديد من المطبوعات الخاصة بحقوق الإنسان بوجه عام وحول الإسلام وحقوق الإنسان بوجه خاص صادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

R.J. Vincent, "Human Rights and International Relations", The Royal -Institute of International Affairs, Cambridge University Press1995

٧- سهيل حسين الفتلاوي - مرجع سابق ص ص ١١- ١٥,

٨- محمد نعمان جلال - مصر العروبة - مرجع سابق ص ص ٢١-١٩,

تملخ عبدالحميد متولي - مرجع سابق. ص نننيميمبم- محمد الغزالي "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" مرجع سابق

يميملخ أبو يعرب المرزوقي "العدوان على حقوق الإنسان في الحضارة الإسلامية" مجلة الحياة الطيبة - العدد - ١٢ - ربيع ٢٠٠٣ - معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية - بيروت . ص ص ٩٣-١١٢ .

١٢- أنظر في تفاصيل ذلك د. محمد نعمان جلال "مصر العروبة والإسلام" مرجع سابق ص ١١٧-١٢٧ .

١٣- أنظر في تفاصيل الحقوق الدراسة المقارنة بين الإسلام والمواثيق الحديثة في:

- د. عيسى بيرم - الحريات العامة "مرجع سابق ص ٨٤-٩٣ .

- د. سهيل حسين الفتلاوي "حقوق الإنسان في الإسلام" مرجع سابق، وهو يركز على النصوص القرآنية وفي الأحاديث أي الجوانب التشريعية في هذه الحقوق في الإسلام.

١٤- عيسى بيرم نفس المرجع السابق ص ٨٥-٨٦ .

١٥- د. يوسف القرضاوي: "مكانة المرأة في الإسلام" دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٧ .

١٦- أنظر في هذا المعنى د. محمد البهى "حقوق الإنسان في القرآن في صلة الفرد بالجماعة" دراسة مقدمة للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية مارس ١٩٧١ ص ص ٥٠- ٥٩، هذا ومما يذكر أن المؤتمر قد خصص أعماله في ذلك العام لبحث لموضوع حقوق الإنسان في الإسلام.

- وأنظر وجهة نظر مخالفة في "الإسلاميون والمسألة السياسية" مجموعة مؤلفين مؤسسة الدراسات العربية - بيروت - ٢٠٠١ ص ص ٩٥-٩٦ .
- وعرضا عاماً لأثر الديانة الإسلامية في حقوق الإنسان في:
- د. عيسى بيرم "الحريات العامة" مرجع سابق ص ص ٨٤-٩٣,
١٧- د. عبدالحميد متولي - مرجع سابق ص ٤٣٧-٤٤٤
- وأيضاً الشيخ محمد الغزالي "السنة النبوية" مرجع سابق ص ٥٤-٦٥,
١٨- راجع بشأن حقوق المرأة ووضعها في الإسلام الآراء المختلفة في:
- د. أحمد الرشيدي ود. عدنان السيد حسين "حقوق الإنسان في االوطن العربي دار الفكر المعاصر- بيروت-٢٠٠٢ ص ٧١-٨٨,
- د. عبدالحميد متولي مرجع سابق ص ص ٤١٦-٤٦٣,
- محمد الغزالي "السنة النبوية " - مرجع سابق ص ٦٦-٦٩,
١٩- محمد الغزالي "فقه السيرة" دار القلم - دمشق - الطبعة السادسة - ١٩٩٥ ص ص ٤٣٢-٤٥٠,
٢٠-عبدالحميد متولي- مرجع سابق- ص ٤٨-٤٥ .
٢١- المرجع محمد الغزالي "فقه السيرة" مرجع سابق ص ص ٤٠-٤٣ .
٢٢- يراجع في هذا الصدد .. كتاب د. محمود سلام زناتي اختلاط الجنسين عند العرب- وكتابه المرأة عند الرومان - نقلاً عن عبدالحميد متولي ص ٤٣٤-٤٥٢ ويناقش المؤلف ليس فقط مسألة الحجاب، بل وأيضاً الحديث "لا يفلح قوم ولو أمرهم أمرأة" ويوضح ملابساته ودلالاته بأنه ليس أمر أو نهي وإنما إقرار بحالة الفرس.
٢٣- مقال في مجلة المنار مارس ١٩٩٩ لمستشرق "تي أو شانفاس" نقلاً عن جريدة الوسط ٢/١/٢٠٠٤ .
٢٤- د. محمد عمارة "الإسلام والتعدد: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة" دار الرشاد - القاهرة - ١٩٩٧ ص ١١-٢٢ وأيضاً ص ١٣٥-١٤٧,
٢٥- عبدالحميد متولي "مبادئ نظام الحكم في الإسلام" مرجع سابق ص ص ٣٩٢-٤٠٦ وهو ينقل عن كبار علماء المسلمين أمثال الشيخ عبدالله مصطفى المراغي "التشريع الإسلامي لغير المسلمين" ص ٢٢-٣٠, والإمام محمد عبده "رسالة التوحيد" ص ١٨٥-١٨٨ والإمام محمد عبده "الإسلام والنصرانية" ص ١٥,
٢٦- تفسير الألوسي "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم" والقرطبي الجامع لأحكام القرآن نقلاً عن عبدالحميد متولي ص ٣٩٨,
٢٧- أنظر:
- د. عبدالحميد متولي - مرجع سابق ص ص ٤٠٦-٤١٥,
- د. سهيل حسين الفتلاوي - مرجع سابق ص ٦١-٦٥,
٢٨- د. محمد طلعت الغنيمي "قانون السلام في الإسلام: دراسة مقارنة" منشأة المعارف بالإسكندرية - ١٩٨٩ ص ص ٣٨٦-٣٩١,
٢٩- د. أحمد الرشيدي وآخرون مرجع سابق ص ١٧٠,
٣٠- د. محمد البهى "حقوق الإنسان في القرآن" مرجع سابق ص ٤١
وراجع أيضاً د. محمد نعمان جلال - مرجع سابق ص ١٢٥-١٢٧, والمراجع المختلفة الواردة في ص ص ١٣٥-١٣٩ من نفس المرجع.
٣١- د. أحمد الرشيدي د. عدنان السيد حسين "حقوق الإنسان" مرجع سابق ص ١٦٢-١٦٨ .
٣٢- د. محمد نعمان جلال "مصر العروبة" مرجع سابق ص ص ٢٨١-٢٧٣ .
٣٣- نفس المرجع ص ص ١١١-١١٢ .
٣٤ - حول ضرورات التجديد في الإسلام وتصورات العديد من المفكرين أنظر على سبيل المثال:
- مجلة "التجديد" "مجلة فصلية" تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. راجع على سبيل المثال العدد العاشر أغسطس ٢٠٠١,
- د. محمد عمارة "الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة" دار الرشاد -القاهرة- ١٩٩٧ .
- مجلة "الكلمة" مجلة فصلية تصدر عن منتدى الكتاب للدراسات والأبحاث - بيروت راجع بوجه خاص العدد ٣٨ شتاء ٢٠٠٣ .

- مجلة "أبواب" شهرية - دار الساقي - لندن والفلاح للنشر والتوزيع - بيروت راجع خاصة العدد ٣٢ خريف ٢٠٠٢ .
٣٥- أنظر سلسلة المقالات "الأمة الإسلامية في خطر جريدة الأيام البحرينية خلال شهر ديسمبر ٢٠٠٣ من واقع مقابلات مع عدد من علماء الشيعة والسنة".

الحركة النقابية والديمقراطية

دراسة حالة لنقابة الصحفيين

عبد الخالق فاروق*

تمر الحركة النقابية المصرية بشقيها العمالى والمهنى بمفترق طرق حاسمة ، وبرغم مرور أكثر من مائة عام على بداية وإرهاصات الحركة النقابية والمطلبية فى مصر فمازالت التنظيمات النقابية تعانى من حالة تخبط وانفضاض جماهيرى متزايد وعدم ثقة عبر عن نفسه فى أكثر من شكل وأكثر من حالة.

وساهم دخول البلاد عصر التعددية السياسية والحزبية من جديد فى خريف عام ١٩٧٦، بعد انقطاع دام عشرين عاما أو يزيد، فى تنامى الاتجاهات الداعية إلى فك الارتباط بين مكونات المجتمع المدنى وفى الصدارة منها النقابات والجمعيات من جهة وأجهزة الدولة وأذرعها الأمنية من جهة أخرى.

وبدت الدعوات الديموقراطية هذه المرة مدعومة بمواثيق دولية وقوى مؤثرة على المسرح الدولى ، كما أدى الانهيار المفاجئ للتجارب الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية إلى استقطاب أوسع فأوسع بين القطاعات النشطة فى المجتمع المصرى حول فكرة التعددية النقابية بديلا عن " الشمولية النقابية "أو" النقابات السلطوية " .

وهكذا انقسم الوسط النقابى المصرى بين تيارين أساسيين تداخلت بينهما الأصوات فإحداهما أستمسك " " بالواحدية النقابية " بزعم الحفاظ على وحدة الحركة النقابية المصرية، وتناصر أعضاء التيار الثانى للدفاع عن فكرة " التعددية النقابية " مستشهدين بتاريخ

* باحث مصري

طويل من الفشل والقهر النقابى الذى صاحب استمرار صيغة الوا حدية النقابية طوال أربعين عاما مضت وكذا بجوهر الفكرة الديمقراطية التى تؤكد على التعدد والطوعية والاختيار فى العمل المدنى بأشكاله الحزبية أو النقابية ..... الخ.

والحق .... فان التيار الأول لم يعد يقتصر على القيادات السلطوية وحدها الذين ارتبطوا منذ زمن طويل بالنظام الشمولى فى الحكم والإدارة ، بل امتد ليضم بين أنصاره رموز محدودة من اليسار المصرى الذين يؤيدون فكرة الوحدة النقابية خاصة ونحن مقبلون على عصر الخصخصة والرأسمالية الجديدة.

بيد أن الأمانة تقضى القول بأن الأخير ون إنما يطرحون ذلك فى إطار إجراء تغيير مؤسسى جذرى " تشريعى -تنظيمى ..... الخ " لدور الحركة النقابية المصرية.

وبالمقابل فان أنصار فكرة التعددية النقابية اتسعت دائرة فاعليتها بحيث أصبحت تضم من كل ألوان الطيف السياسى المصرى ، بدءا من أقصى اليمين الرافضين لكل ما أفرزته الصيغة الناصرية فى نظم الحكم ومصادرة الحركة الجماهيرية مرورا بالتيارات الليبرالية انتهاء برموز وقيادات مؤثرة فى صفوف اليسار المصرى .

أذن نحن إزاء تغيرات عميقة فى الرؤى والاتجاهات الفكرية والسياسية تجاه واقع العمل النقابى مستقبلا ، سواء فى جناحه العمالى أو فى صورته المهنية .

الحركة النقابية المصرية ... بين الاستقلال والاحتواء

بدأت الحركة النقابية المصرية بتكون أول نقابة لعمال السجائر المختلطة عام ١٨٩٣، ثم ما أعقبه من حدوث أول إضراب لعمال الكراكات والفحامين بشركة قناة السويس فى مايو من عام ١٨٩٤، وبعد أقل من خمس سنوات شهدت مصر أكبر إضراب لعمال السجائر فى العاشر من ديسمبر عام ١٨٩٩ (١)

ومع تنامى الحركة النقابية والمطلبية العمالية اتجهت قيادات هذه الحركة لتوحيد صفوفها وظل هذا الحلم يراود قادة العمل النقابى ، الذى طبعه اليسار المصرى بطابعه منذ محاولاته الأولى لإنشاء اتحاد عام لنقابات العمل عام ١٩٢٠ تحت قيادة الحزب الشيوعى المصرى الذى تركزت نشاطاته وفاعليته بمدينة الإسكندرية .

ولعل الطابع اليسارى الذى غلب منذ اللحظة الأولى على النشاط النقابى والمطلبى كان أحد العوامل الأساسية التى كتلت كل القوى الرأسمالية والسراى وسلطات الاحتلال البريطانى

فى مقاومة ومحاربة العمل النقابى فى البلاد، واستمر هذا الحال لما يزيد عن خمسين عاما حتى صدور أول قانون يعترف فيه للنقابات بالوجود والشخصية الاعتبارية عام ١٩٤٢ " القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢ " فى عهد حكومة الوفد(٢) .

وقد أدى تنامى الحركة النقابية العمالية والدفع المستمر لإيجاد اتحاد عام للنقابات يوحد هذه الحركة ويكتل صفوفها فى مواجهة الظروف الاقتصادية والمعيشية الصعبة التى يواجهها العمال والفئات المهنية المختلفة فى الدعوة لتنظيم مؤتمر تحضيرى لتأسيس هذا الاتحاد وحدد تاريخه بالسادس والعشرين من يناير عام ١٩٥٢ ، بيد أن ما جرى من أحداث مأسوية عصر هذا اليوم، وحريق العاصمة المصرية، حال دون انعقاد المؤتمر. وبأحداث يوم الأربعاء الموافق ٢٣ يوليو ١٩٥٢ تبدأ مرحلة جديدة فى تاريخ مصر السياسى بشكل عام وتاريخ العمل النقابى على وجه الخصوص .

ففى البداية وفى إطار المحاولات من جانب " الثورة " لاكتساب تأييد شعبى صدرت أولى قوانين الإصلاح الزراعى " المرسوم بقانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ " وتزامن معها صدور المرسوم بقانون رقم ٣١٩ لسنة ١٩٥٢ الذى بقدر ما أضاف قيوداً جديدة على الحركة النقابية أضاف أيضا مزايا جديدة .

فمن حيث المزايا أقر المرسوم بمبدأ الإيداع بدلا من شرط التسجيل، وحظر الحل الإدارى للنقابات وأباح لعمال الزراعة تكوين نقابات خاصة بهم، واعترف بحق النقابات فى تكوين اتحاد عام للنقابات .

أما القيود فقد قصر القانون حق تكوين نقابة مهنية واحدة فى البلد الواحد بما يعنى إلغاء أى تعددية نقابية ، كما أخذ بمبدأ الإجبارية فى العضوية النقابية لأول مرة حيث نصت المادة الخامسة من المرسوم على الانضمام الإجبارى لباقى العاملين فى المنشأة إذا بلغت نسبة المنضمين فعلا للنقابة ثلاثة أخماس إجمالى العاملين بالمنشأة وهو ما سيكون له نتائج وخيمة فى الحركة النقابية ومبدأ الاختيار والطوعية، كما رفع الحد الأدنى المطلوب لتكوين نقابة من ٥٠عضوا إلى ٢٠٠ عضو مما حرم المنشآت الصغيرة من تكوين نقابات للعاملين فيها .

ولعل أبرز ما أقر به المرسوم بقانون وتعديله بالمرسوم بقانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٥٢ هو إقراره لوجود نوعين من النقابات هما :

- نقابات المنشأة (نقابة عمالية) .
- نقابات مهنية على مستوى المديرية أو المحافظة .

لم يكن النص فى هذه الفترة كافيا لتوفير شروط ديمقراطية للعمل النقابى ، فقد أدى إعدام العاملين خميس والبقرى بسبب نشاطهما النقابى والاجتماعى فى كفر الدوار ثم ما جرى من صراع دامى فى أزمة مارس ١٩٥٤ دورها فى تحجيم الفاعلية النقابية ، ولم تكد تنتهى أزمة السويس وجلاء آخر جندى من قوات العدوان الثلاثى فى يناير عام ١٩٥٧ حتى بدأت أولى الخطوات نحو احتواء كامل للحركة النقابية المصرية وذلك باجتماع ١٠١ قيادة نقابية موالية للنظام والحكم يمثلون ١٧ نقابة(بعضوية ٢٤٣ ألف عضو) وأعلنوا قيام الاتحاد العام لنقابات العمال فى مصر فى ٣٠ يناير ١٩٥٧ وبعد أن استبعدوا نحو نصف الحركة النقابية الموجودة وقتذاك(٣).

كما كان لاشتراط موافقة التنظيم السياسى الحكومى الوحيد القائم (الاتحاد القومى) على ترشيح أى عضو لشغل موقع قيادى فى التركيبة الهرمية للحركة النقابية، ثم التوغل السلطوى باشتراط العضوية الكاملة فى الاتحاد الاشتراكى للترشيح إلى جانب التدخلات الأمنية الواسعة النطاق فى العمل النقابى ، كل هذا قد ساهم فى احتواء والسيطرة الكاملة للنظام الحاكم على أحد أهم روافد العمل المدنى فى البلاد، وزاد من التباعد بين قمة هرم الحركة النقابية العمالية وقواعدها العريضة (التى زادت عضويتها من ٥٠٠ ألف عام ١٩٥٧ إلى يميمم مليون عام يمتمتمين لخ. إن معظم التحركات الجماهيرية والإضرابية والاجتماعية العمالية التى جرت منذ عام ١٩٦٨ وحتى عام ١٩٩٧ والتى زادت عن ١٢٥١ إضراب واعتصام واحتجاج من أجل تحسين ظروف العمل أو نظم الحوافز أو الأجور أو مواجهة الخصخصة ..... الخ جلها تقريبا تمت بعيدا عن القيادات النقابية السلطوية(٤) وضد إرادة ورغبة المتربعين على قمم النقابات العامة والاتحاد مما أوجد أزمة ثقة عميقة فى شخوص هذه القيادات بل فى بنية التركيبة الراهنة للعمل النقابى ولم يتوقف إهدار الحقوق والحريات النقابية عند هذه الحدود بل شهدت السنوات الأخيرة استخدام هذه القيادات السلطوية الأداة التشريعية لحسابهم الخاص، فصدرت أسوأ القوانين النقابية فى تاريخ مصر ، ولا نبالغ إذا قلنا فى تاريخ الحركة النقابية الحديثة ونعنى بها القوانين ٣٥ لسنة ١٩٧٦ وتعديلاته بالقانون رقم ١ لسنة ١٩٨١ و ١٢ لسنة ١٩٩٥ والأخير جاء بأحكام لا مثيل لها حتى فى ظل ما يسمى المرحلة الشمولية فى مصر(٥) فعلى سبيل المثال وليس الحصر سمح القانون الأخير (المواد ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨) بتجميد وفصل عضو مجلس إدارة اللجنة النقابية أو النقابة العامة دون الرجوع إلى جمعيته العمومية أو القضاء ، بينما فى ظل القانون رقم ١٤٢ لسنة ١٩٦٣ تم نقل حق وقف عضو

مجلس إدارة التنظيم النقابى أو توقيع عقوبة الفصل إلى سلطة التأديب القضائية .

وقد استخدم المتربعون على قمة الاتحاد والنقابات العامة هذا التعديل -غير الدستورى- فى القيام بمذبحة نقابية بفصل أكثر من ٢٣ قيادة نقابية مستقلة فى أول عام فحسب من الدورة النقابية (١٩٩٦ -٢٠٠١).

وقد ترتب على كل ذلك أتساع قاعدة المؤيدين والمناصرين لفكرة التعددية النقابية للنأى بالتنظيم النقابى عن حالة الشلل والجمود الراهن، والتخلص من سيطرة واستبداد ما لا يزيد عن ٤٠٠ شخص يتحكمون فى البناء النقابى العمالى كله، ويتولون مواقعهم بالتزكية ودون انتخاب ديمقراطى حقيقى .

هذا هو المناخ الذى أفرز واحتضن الدعوة للتعددية النقابية .

البنية النقابية المهنية

يؤرخ الكثيرون من الدارسين لتطور الحركة النقابية المهنية المصرية بعام ١٩١٢ باعتباره أول ظهور مميز للنشاط النقابى لأصحاب المهن ، صحيح أن الحركة النقابية قبل ذلك التاريخ كانت قد شهدت محاولات خجولة من جانب بعض الفئات المهنية لإنشاء نقابات خاصة بهم مثل كتبة المحامين والحلاقين .... الخ ، بيد أن ما جرى من تطور منذ أزمة الصحفيين المصريين مع الحكومة وسلطات الاحتلال فى مارس عام ١٩٠٩ ودعوتهم لإقامة نقابة للصحفيين للدفاع عن المهنة، وحماية حرية الرأى والتعبير، تعد بداية جادة على درب مسيرة طويلة للنشاط النقابى المهنى الذى توج بإصدار أول قانون لإنشاء نقابة مهنية متميزة وهى نقابة المحامين عام ١٩١٢

ولم يكتب لثانى نقابة مهنية الظهور إلا بعد ما يزيد عن ربع قرن حيث أنشئت نقابة الأطباء فى مايو عام ١٩٤٠ وبعدها بأقل من عام صدر قانون إنشاء نقابة للصحفيين فى مارس عام ١٩٤١ (القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤١) .

وهكذا برز على مسرح الوجود السياسى والاجتماعى والنقابى فى البلاد معبر جديد من الطبقة الوسطى فى مصر ، وهى النقابات المهنية، وعشية ثورة يوليو ١٩٥٢ كان عدد النقابات المهنية قد بلغ تسع نقابات تضم فى عضويتها ما يزيد قليلا عن عشرين ألف عضو أكبرهم كانت نقابة المعلمين وأصغرهم حجما كانت نقابة الصحفيين (ثلاثمائة عضو) .

واليوم يبلغ عدد النقابات المهنية ٢٤ نقابة تضم ما يصل إلى ٤,٥ مليون إنسان يمثلون جوهر الطبقة الوسطى المصرية اجتماعيا وثقافيا ومهنيا ، ويظهر البيان التالى التطور الذى

طرأ على العمل النقابى المهنى :

النقابات المهنية فى مصر عام ١٩٩٧

م	النقابة	سنة التأسيس	القوانين المنظمة
١	نقابة المحامين	١٩١٢	٦١لسنة١٩٦٨ ، ١٧لسنة١٩٨٣ ، ٢٧٢لسنة١٩٨٤، ٩٨لسنة١٩٩٢ .
٢	نقابة الأطباء	١٩٤٥	٦٥لسنة١٩٤٠، ٤٢لسنة ١٩٤٩، ٤٥لسنة ١٩٦٩
٣	نقابة الصحفيين	١٩٤١	١٠لسنة١٩٤١ ، ١٨٥لسنة ١٩٥٥ ، ٧٦لسنة١٩٧٠ .
٤	نقابة المهندسين	١٩٤٦	٦٦لسنة١٩٧٤ ، ٨٥ لسنة١٩٨٠ ، ٢٠٤لسنة١٩٨٠ ، ٧لسنة١٩٨٣ ، ١٨٠لسنة١٩٩٣ .
٥	نقابة أطباء الأسنان	١٩٤٩	٦٢لسنة١٩٤٩ ، ٤٦لسنة١٩٦٩ ، ٢٧لسنة١٩٨٩
٦	نقابة الأطباء البيطريين	١٩٤٩	٦٢لسنة١٩٤٩ ، ٤٨لسنة١٩٦٩ .
٧	نقابة الصيادلة	١٩٤٩	٦٢لسنة١٩٤٩ ، ٤٧لسنة١٩٦٩ .
٨	نقابة المهن الزراعية	١٩٥١	٣١لسنة١٩٦٦ ، ١لسنة١٩٧٠ ، ١٠٤لسنة١٩٧٦ ، ١٥٩لسنة١٩٨٠ .
٩	نقابة المعلمين	١٩٥١	٢١٩لسنة١٩٥١ ، ٧٩لسنة ١٩٦٩ ، ٨٩لسنة١٩٧٦ ، ٣٦لسنة١٩٧٦ ، ٨٩لسنة١٩٧١ ، ٩٧لسنة١٩٨٠ ، ١٢٠لسنة١٩٨٣، ٣لسنة١٩٩٠ ، ١٣لسنة١٩٩٢ .
١٠	نقابة السينمائيين	١٩٥٥	قانون رقم ١٤٢لسنة ١٩٥٥ بإنشاء نقابات

واتحاد نقابات المهن التمثيلية والسينمائية والموسيقية .	١٩٥٥	نقابة المهن التمثيلية	١١
٣٩٤لسنة١٩٥٥ ، ٤٠لسنة١٩٧٢ ، ١٠٩لسنة١٩٧٤، ٦٩٢لسنة١٩٧٥، قرار جمهورى ٨٤لسنة١٩٨٠ ، ١٥٥لسنة١٩٨٠ ، ١٢٤لسنة١٩٨٢ .	١٩٥٥	نقابة المهن الموسيقية	١٢
		نقابة التجاريين	١٣
٢٦١لسنة١٩٥٥ ، ٨٠لسنة ١٩٦٩ ، ١١لسنة ١٩٩٢ .	١٩٥٥	نقابة العلميين	١٤
٤٥لسنة١٩٧٣ ، ٩٩لسنة ١٩٧٦ ، ١٣٠لسنة١٩٧٤ ، ١٢٥لسنة١٩٨٢ ، ١٠٤لسنة١٩٩٣ .	١٩٥٥	نقابة المهن الاجتماعية	١٥
٦٧لسنة١٩٧٤ ، ٨٢ لسنة١٩٧٦ ،١٦٠ لسنة١٩٨٠ ، ٢٥لسنة١٩٨٢ ، ٢٩لسنة١٩٨٤ ، ٢٤ لسنة١٩٩٣ .	١٩٧٣	نقابة المهن الفنية التطبيقية	١٦
٨٤لسنة١٩٧٦ ، ٨لسنة١٩٨٤ .	١٩٧٤	نقابة مصممى الفنون التطبيقية	١٧
٨٣لسنة١٩٧٦ ، ١٢٢لسنة١٩٨٣ .	١٩٧٦	نقابة الفنانين التشكيليين	١٨
١١٥لسنة١٩٧٦ ، ١٦لسنة١٩٨٢ ، ٢٨لسنة١٩٨٧ ، ٢٨لسنة١٩٨٩ ، ٢١٧لسنة١٩٩٤، ٢٢٦لسنة١٩٩٤ .	١٩٧٦	نقابة التمريض	١٩
١٢١لسنة, ١٩٨٣	١٩٨٣	نقابة المرشدين السياحيين	٢٠
٣ لسنة, ١٩٨٧	١٩٨٣	نقابة المهن الرياضية	٢١
٢٠٩ لسنة ١٩٩٤ .	١٩٨٧	نقابة مستخلصى الجمارك	٢٢
٩٣ لسنة ١٩٨٣ .	١٩٩٣	نقابة العلاج الطبيعى	٢٣
	١٩٩٤	نقابة محفظى وقراء القرآن	٢٤

وتتفاوت حجم العضوية من نقابة مهنية إلى أخرى، وإن كان ذلك لا يرتب ثقلا سياسيا أو اجتماعيا لأصحابه ، فنجد مثلا أن أكبر النقابات المهنية حاليا هى نقابة المعلمين حيث يقارب حجم عضويتها ٧٥٠ ألف بينما تصل إلى نصف مليون عضو نقابة المهن التطبيقية و ٢٥٠ألف فى نقابة المهن الزراعية و٢٠٠ ألفا فى نقابة المهندسين و ١٦٥ ألفا فى نقابة الأطباء (٦) ونقابة المحامون ١٥٠ ألف عضو والتجاريين ٣٥٠ ألف عضو والصيادلة ٣٠ ألف (٧).

وبالمقابل فإن نقابات مثل الصحفيين والسينمائيين والمرشدين السياحيين .... الخ لا تزيد عدد العضوية فيها عن بضعة آلاف .

هذا التباين بين حجم العضوية من جهة والتأثير السياسى أو النقابى من جهة أخرى يجد تفسيره لدى البعض فى عناصر مثل درجة التجانس التعليمى بين أعضاء النقابة (أطباء أو مهندسين مقابل معلمين مثلا) أو المكانة الاجتماعية التى يحظى بها أعضاء النقابة فى المجتمع وأجهزة الدولة أو فى صغر الحجم حيث كلما صغر حجم العضوية كلما زادت درجة التجانس(٨).

وربما تقدم إلينا هذه العناصر إضافة إلى ما طرأ على الخريطة الاجتماعية والطبقية فى مصر طوال حقبة الانفتاح والنفط من تغيرات عميقة تفسيرا لبعض الظواهر السياسية التى طرأت على دور بعض النقابات المهنية فى منتصف عقد الثمانينيات دون بعضها الأخر .

فقد كان للطابع السلطوى للنقابات فى مصر منذ عام ١٩٥٧ دوره فى انفضاض واسع من أعضاء هذه النقابات عن ممارسة أى دور نشط داخل نقاباتهم ، كما كان للنظرة التقليدية لقوى اليسار تجاه النقابات المهنية وتركيز اهتمامهم على النقابات العمالية دورة كذلك فى ظاهرة الانفضاض هذه .

وفجأة استيقظ المجتمع والدولة ، على عملية غزو منظم ممنهج من جانب التيارات الدينية وعناصرها النشطة داخل ثلاث نقابات مهنية هامة فى مصر وهى الأطباء والمهندسين والمحامين فقد شهدت انتخابات نقابة الأطباء عام ١٩٨٤ أوسع مشاركة انتخابية لأعضاء النقابة فمن بين ثلاثين ألف عضو يشارك لأول مرة ستة آلاف فى انتخابات مجلس النقابة. تزايد عدد المشاركين فى انتخابات عام ١٩٨٦ إلى ١١ ألف طبيب وبحلول عام ١٩٩٢ كان هذا التيار قد تمكن من السيطرة المطلقة على مجلس نقابة الأطباء(٩).

وحدث نفس الشىء تقريبا فى نقابتى المهندسين والمحامين(١٠).

وبالمقابل لم ينجح هذا التيار من اكتساح نقابة الرأى والفكر الأولى فى مصر وهى نقابة

الصحفيين لأسباب عدة سنعود لتناولها بعد قليل .

المهم أن هذه الظاهرة بدلا من أن تواجه بالأسلوب الديمقراطى وأدواته لجأت الحكومة إلى الأسلوب التقليدى باستخدام الأداة التشريعية ، فصدر القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ وتعديلاته بالقانون رقم ٥ لسنة ١٩٩٥ الذى كان يعنى فى الواقع فرض الحراسة على العمل النقابى المهنى إلى حين أشعار آخر .

نقابة الصحفيين .. والمعادلة الصعبة

لم تكن مصادفة أن تبزغ فكرة إنشاء نقابة للصحفيين فى آتون "معركة رأى "حينما احتدمت المعركة السياسية الدائرة عام ١٩٠٩ حول مد امتياز قناة السويس بين الحكومة المصرية والسراى وسلطات الاحتلال البريطانى من جهة والقوى الوطنية وصحافتها وصحفيها من جهة أخرى، وتدعمت هذه المواقف الصحفية بمظاهرات شعبية جابت العاصمة المصرية فى ٣١مارس من ذلك العام .

وكان من الطبيعى أن تسعى الحكومة المدعومة بسلطات الاحتلال إلى الانتقاص من حرية الصحافة والصحفيين الوطنيين وفرض رقابة، ومحاولة تعطيل أربعة صحف وطنية هى اللواء والجريدة والمؤيد والدستور (١١) .

ولم يكتب للمحاولة الأولى لإنشاء نقابة للصحفيين، تدافع عن حرية الرأى والتغيير وتساهم فى تطور المهنة، النجاح ، وانتظرت مصر ما يقرب من ثلاثة عقود حتى صدور أول قانونلنقابةالصحفيين(مرسومبقانونرقميمبملسنةيمتمنيملخفىمميمارسعاميمتمنيملتصبح بذلك ثالث نقابة مهنية وأول نقابة رأى فى تاريخ البلاد .

بين هذين التاريخان " ١٩٠٩ ، ١٩٤١ " تكونت أشكال من التنظيم المهنى تجمع بين العاملين فى العمل الصحفى كالجمعيات الأهلية أو النوادى الخاصة بالعاملين فى هذا المجال، لكنها ظلت ضعيفة ومحدودة التأثير حتى عين محمود عزمى -مستشارا صحفيا لرئيس الوزراء على باشا ماهر عام ١٩٣٦ فبدأت المحاولات الجادة لاستصدار قانون باسم " جمعية الصحافة " تفاديا لاستخدام لفظ " نقابة " الذى كان يثير عداء السراى وسلطات الاحتلال والحكومة والطبقة الرأسمالية المصرية جميعها(١٢) إذن فكرة إنشاء نقابة للصحفيين كما أشرنا جاءت فى أتون معركة رأى وظل هذا هو الطابع الملازم لهذه النقابة من ذلك التاريخ وحتى يومنا .

لم تكد تمضى أسابيع قليلة على استصدار قانون النقابة أى فى صيف ١٩٤١ الا -

واشتعلت معركة جديدة بين المحررين وأصحاب الصحف ، حينما تقدم عضو مجلس النقابة المؤقت " فارس باشا نمر " بمشروع لائحة " استخدام الصحفيين " سلب فيها من الصحفيين كثيراً من الحقوق التى جاء بها القانون ، وكان لهذه المعركة دلالتها من حيث تمايز موقفى كل من أصحاب الصحف داخل النقابة من جهة والمحررين من جهة أحرى وهو ما استمر لسنوات طويلة حتى صدر القرار الجمهورى بقانون رقم ١٨٥ لسنة ١٩٥٥ الذى قصر عضوية نقابة الصحفيين على المحررين وحدهم دون أصحاب الصحف ، كما استمرت النقابة فى معاركها أثناء الحر ب العالمية الثانية لرفض توسيع الرقابة العسكرية على المواد المنشورة فى الصحف والمجلات طوال عامى ١٩٤١ ، ١٩٤٢ وبرغم أن عدد الصحفيين المؤسسين والمشاركين فى تأسيس النقابة لم يكن يزيد عن مائة صحفى فإن صوتهم كان الأكثر علوا فى الدفاع عن حرية الرأى والتعبير فى البلاد .

وعشية ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان عدد الإصدارات الصحفية فى مصر قد بلغ ٢٥٥ صحيفة ومجلة منها ٢٢ صحيفة يومية " ١٢ منها بالقاهرة وحدها " و ٢٠٣ مجلة " منها ٥٠ بالقاهرة وحدها (١٣) ولم تكلل جهود حكومات السراى والأقلية قبل عام ١٩٥٢، وفرضها للقيود التشريعية فى وأد أو مصادرة حرية الرأى والنشر والتعبير وفى طليعتها حرية الصحافة(١٤).

بيد أن ما جرى بعد يوليو ١٩٥٢ كان مختلفا إلى حد بعيد. فلم يكد يمضى خمسة شهور على ثورة الجيش إلا وصدر فى مممم يناير يمتمينمم أمر الحاكم العسكرى (رقم تن لخ بإلغاء تراخيص سبعة صحف فى البلاد وهى الفداء والنذير والكاتب والملايين والواجب والمعارضة والميدان(١٥) مما مثل إشارات لا تخطئها العين بشأن اتجاهات النظام الجديد وتأثير كل ذلك على مجمل الحريات العامة والفردية فى البلاد .

ثم ما استتبعه بعد عدة سنوات من إصدار الأمر العسكرى رقم ١ لسنة ١٩٥٦ المستند إلى قانون الأحكام العرفية رقم ٥٣٣ لسنة ١٩٥٤ وتنص مادته الثالثة على سلطة الحاكم العسكرى فى الأمر بمراقبة الصحف والنشرات الدورية قبل نشرها ووقف نشرها من غير إخطار سابق والأمر بإغلاق أية مطبعة وضبط المطبوعات (١٦).

وفى إطار تأميم كامل النشاط النقابى فى البلاد منذ عام ١٩٥٧ صدر القرار بقانون رقم ١٥٦ لسنة ١٩٦٠ بتنظيم الصحافة الذى أمم فيه ملكية الصحف الخاصة وكان قبلها قد صدر القرار بقانون رقم ٨ لسنة ١٩٥٨ الذى فرض على المرشحين والراغبين فى شغل مناصب قيادية فى أى نقابة عمالية أو مهنية أن يكون عضواً فى التنظيم السياسى الوحيد القائم فى

البلاد وقد أشار أحد كبار الكتاب المصريين إلى هذه الواقعة بوصفها فقدانا لاستقلال الصحافة والصحفيين(١٧).

وبرغم أن عدد الصحفيين فى ذلك الوقت لم يكن يزيد عن ١٢٠٠ صحفى من جميع الاتجاهات والمدارس الفكرية والصحفية إلا أنهم ظلوا الأكثر إزعاجا للنظام وأجهزة أمنه.

وتثير هذه المسألة قضية على جانب كبير من الأهمية وهى العلاقة المعقدة بين الحرية كمبدأ والبيئة الحاضنة لهذا المبدأ ، فلا يتصور أن تمارس الصحافة حرية الرأى والتعبير والمجتمع نفسه يفتقر إلى ممارسة هذه الحريات، أى أن دفاع الصحفيين عن حق الوسط الاجتماعى والمجتمع والقراء فى هذه الحقوق هو ضمانة لتوكيد حق الصحف فى ممارستها لهذا الحق.

وبصدور القرار بقانون رقم ١٥٦ لسنة ١٩٦٠ و القانون رقم ٧٦ لسنة ١٩٧٠ الخاص بنقابة الصحفيين استبدل النظام جور بعض أصحاب الصحف بتعسف أشد، واستبداد أعظم من جانب الاتحاد الاشتراكى العربى؛ المالك الجديد لهذه الصحف وبرؤساء التحرير أو رؤساء مجالس الإدارة المطالبون دائما من ألان فصاعدا بالتزام حدود النظام وسياساته وهكذا ساد المفهوم البيروقراطى السلطوى فى العمل الصحفى طوال عشرين عاما أو نحوها وما زالت بعض ذيولها وبقاياها مستمرة إلى يومنا.

وبدخول مصر عصر التعددية السياسية والحزبية عام ١٩٧٦ أنعكس الوضع بصورة أفضل على الصحافة فبرزت وترسخت ظاهرة الصحف الحزبية ثم الصحف المستقلة وانتشرت مكاتب الصحافة العربية ووكالات الأنباء العربية والأجنبية مما أوجد حالة جديدة وروح جديد على ساحة العمل الصحفى .

وبرغم سريان القانون رقم ٧٦ لسنة ١٩٧٠ الخاص بنقابة الصحفيين ومواده الكثيرة التى تنص على ضرورة موافقة الاتحاد الاشتراكى على الترشيح والانتخاب وإمكانية حل مجلس النقابة ..... الخ فإن الواقع العملى كان قد تجاوز كل هذه النصوص المقيدة للعمل النقابى عموما والعمل الصحفى على وجه الخصوص ، وبهذا سقط عنصر ضاغط على الضمير الصحفى ومقيد لحرية الرأى والتعبير لأعضاء النقابة والطامحين بعدهم إلى عضويتها.

وخلال الربع قرن الممتد من تأميم الصحافة عام ١٩٦٠ وحتى عام ١٩٨٨ تضاعف عدد الصحفيين العاملين والمقيدين فى جداول المشتغلين من ١٢٠٠ صحفى إلى ما يزيد عن ٢٤٠٠ منهم ٢٠٩٥ صحفيا بالمؤسسات الصحفية الحكومية " القومية " موزعين على النحو التالى .

العمالة بالمؤسسات الصحفية الحكومية (القومية) حتى يوليو ١٩٨٦

	المؤسسة	توزيعات العمالة				نسبة الصحفيين إلى إجمالي العمالة
		صحفيون	إداريون	عمال	الجملة	
١	الأهرام	٤٥٢	٢١٩٢	٢٩٢٤	٥٥٦٨	٨٪
٢	أخبار اليوم	٤٨٤	١١١٦	١٧١٩	٢٣١٩	١٥٪
٣	دار التحرير	٢٨٦	٨٢١	١٢٩٠	٢٣٩٧	١٢٪
٤	روز اليوسف	١٣٥	٢٧٢	٦١١	١٠١٨	١٣٪
٥	دار التعاون	٨٨	٢٠٨	٧٣٤	١٠٣١	٩٪
٦	دار المعارف	٨٤	٥١٣	٦٨٧	١٢٨٤	٧٪
٧	وكالة أنباء الشرق الأوسط	٣٨٣	٨٠	٤١٦	١٦٢٩	٢٤٪
٨	دار الهلال	١٨٣	٥٤٣	١٢٤٤	١٩٧٠	٩٪
٩	الشركة القومية للتوزيع	-	٩٥	٦٧	١٦٢	-
	المجموع	٢٠٩٥	٦٥٩٠	٩٦٩٢	١٨٣٧٧	١١,٤٪

المصدر : بيان من المجلس الأعلى للصحافة سبتمبر ١٩٨٥

وفى عام ١٩٨٩ بلغ عدد المقيدين فى جدول المشتغلين ٢٨٠٠ صحفى وفى جدول تحت التمرين ٢٠٠ صحفى أما جدول غير المشتغلين (معاشات) فقد بلغ عددهم ٤٦٠ صحفيا أى مجموع يقارب ثلاثة آلاف وخمسمائة صحفى وجرى إهمال تام لجدول أخر نص عليه قانون النقابة رقم ٧٦ لسنة ١٩٧٠ فى مادته الرابعة وهو جدول المنتسبين وهو ما سيترتب عليه مشاكل عديدة للنقابة والعمل الصحفى عموما فى الفترة الأخيرة .

وإذا أضفنا إلى هؤلاء الصحفيين الجدد العاملين بالصحف الحزبية والإصدارات الأخرى فإن الرقم وقتئذ قد تجاوز ثلاثة آلاف وهو ما يقترب الآن " عام ١٩٩٨ " من ٤ آلاف صحفى مقيدين فى الجداول الثلاثة (مشتغلون / غير مشتغلين / تحت التمرين) هذا بخلاف ما

يزيد قليلا عن ألفين صحفى غير مقيد فى جداول النقابة وترفض النقابة قيدهم برغم أن كثيرون منهم يعملون فى إصدارات صحفية مستقلة أو إقليمية أو فى مكاتب صحفية موجودة فى القاهرة وفى الحقيقة أن هذا الوضع المتناقض هو الذى عزز من الدعوة إلى إنشاء نقابة صحفيين جديدة ومستقلة تضم كل هؤلاء الذين يتعرضون لتعسف لجنة القيد بنقابة الصحفيين الرسمية خاصة وأن نص المادة ٥٦ من الدستور تفتح الباب لتعدد نقابى ، كما أن تصديق مصر على المواثيق الدولية كالعهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمادة العشرون من إعلان التقدم والتنمية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١١ ديسمبر ١٩٦٩ والاتفاقية الدولية للحرية النقابية رقم ٨٧ لسنة ١٩٤٨ واتفاقية التنظيم النقابى والمفاوضة الجماعية رقم ٩٨ لسنة ١٩٤٨ وغيرها من المواثيق الدولية تؤكد على فكرة الحرية النقابية والتعدد فى هذا المجال .

لقد أفرزت العشرون عاما الماضية مجموعة من المعطيات والحقائق الجديدة فى مجال العمل الصحفى. ولعل من أبرز هذه الحقائق والمعطيات الجديدة الآتى :-

الأولى : أن خريطة العمل الصحفى قد طرأ عليها كثير من التغيير خلال العقدين الماضيين فإلى جانب تعدد الصحف الحزبية والمستقلة فقد انتشرت إلى جانبها الصحف الإقليمية بمحافظات مصر المختلفة وهو ما أدى لزيادة عدد العاملين من الشباب فى الحقل الصحفى دون حماية حقيقية أو مظلة قانونية ومهنية يوفرهما قانون النقابة والمواد المستحدثة فى الدستور (المواد من ٢٠٦ إلى ٢١٠) وفقا للتعديل الذى طرأ على الدستور فى استفتاء مايو عام ١٩٨٠، ويقدر البعض عدد العاملين فى هذه الصحف الإقليمية والمستقلة والحزبية غير المعتمدين حاليا بنحو ١٢٠٠ صحفى شاب وفقا للبيانات المتوفرة عام ١٩٩٠، كان عدد الإصدارات الصحفية المرخصة من المجلس الأعلى للصحافة حتى ذلك العام ٨٧ صحيفة ومجلة منها صحف يومية (٧) وأسبوعية (٣٤) ونصف شهرية (٤) وشهرية (٤٢) .

أما من حيث توزيعاتهم النوعية فنجد أنهم كالآتي(١٨):

١- جرائد حكومية (قومية) يومية ٤
٢- جرائد حزبية يومية ١
٣- الصحف الأسبوعية العامة ٣
٤- الصحف الحزبية غير اليومية ١٧
٥- المجلات الأسبوعية العامة ٥

٦- الصحف المتخصصة العامة ٢٩
٧- الصحف الإقليمية ٢١
٨- الرياضية ٧

بيد أنه وبحلول عام ١٩٩٨ كان عدد الإصدارات فى مصر قد قفز ليصل إلى نحو ١٢٠ إصدارة صحفية ، مما ترتب علية زيادة عدد العاملين فى الحقل الصحفى من ناحية وتدهور مهنى بفعل غياب الدور النقابى وفقا لميثاق الشرف الصحفى من ناحية أخرى .

الثانية : انتشار مكاتب الصحافة العربية فى القاهرة ، خاصة بعد عودة مصر إلى الجامعة العربية مما أدى لا ستقطاب عدد كبير من الشباب خريجى أقسام الصحافة بالكليات المختلفة من جهة وانتشار ظاهرة " الصحفى النقابى الجوّال " من جهة أخرى ، لقد بلغ عدد هذه المكاتب عام ١٩٩٢ نحو ٤٧ مكتب و ٧ وكالات أنباء عربية لم يكن مقيدا بها سوى ٥٧ صحفيا منذ سنوات طويلة بينما العاملون فيها حاليا يقاربون الـ٤٠٠ صحفى وهم غير مقيدين بجداول النقابة .

الثالثة : ارتفع عدد خريجى أقسام الصحافة وكليات الأعلام من الجامعات المصرية حتى بلغ عددهم عام ١٩٩٨ نحو ٤٠٠٠ شاب وفتاه يطمح الكثير منهم للعمل فى الصحافة وهى مسألة بالنظر إلى نص المادة الثالثة من قانون الصحافة رقم ٧٦ لسنة ١٩٧٠ تعتبر من أهداف وواجبات نقابة الصحفيين .

الرابعة : بالإضافة إلى هذا فإن الساحة الصحفية قد شهدت حالات تعسف من جانب بعض رؤساء مجالس إدارات المؤسسات الصحفية أو رؤساء التحرير فى مواجهة بعض الصحفيين العاملين فيها ولم تقتصر هذه الظاهرة على المؤسسات الصحفية الحكومية (القومية) بل امتدت لتشمل حالات ليست قليلة فى صحف المعارضة والصحف المستقلة وهو ما أوقع النقابة والمسئولين فيها فى مأزق شديد الحرج للطابع المزدوج للمسئولين عن هذه المؤسسات الصحفية باعتبارهم زملاء مهنة وصحفيون وفى نفس الوقت يمارسون دور صاحب العمل (وكالات أنباء الشرق الأوسط / الأخبار / الجمهورية / الأهالى / الشعب .... الخ) .

الخامسة : وكان من أبرز الظواهر فى السنوات الخمس الأخيرة ظهور ما يسمى بالصحف المستقلة، والشركات المساهمة العاملة فى مجال الصحافة حيث مارست هذه الصحف ـــ باستثناءات نادرة ـــ دورا تحريضيا مستخدمة أساليب الإثارة والعناوين الفاضحة منزلقة بنفسها وبالقراء وبالصحافة المصرية برمتها فى مستنقع آسن وهو ما أطلق علية "الصحافة

الصفراء " والتى استغلت من جانب عناصر فى الحكم والبرلمان متربصة بحرية الصحافة فى محاولة لاغتيال الصحافة المصرية برمتها وذلك بإصدار القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥ وإزاء هذه المعطيات الجديدة تجد نقابة الصحفيين ومجلس إدارتها إزاء وضع متناقض من عدة زوايا .

فهم من ناحية أولى :

وبحكم تمثيلها لمجموع الصحفيين ، مطالبة بالدفاع عن حرية الرأى والتعبير فى كافة صورها وأشكالها فى مواجهة سلطات الحكومة وتوجهاتها أحيانا ، ثم فى مواجهة قيادات مسئولة داخل المؤسسة الصحفية القومية أو الحكومية ، والذين يتعسف بعضهم فى ممارسة سلطاته فى مواجهة أقلام معارضة داخل مؤسساتهم الصحفية حيث يجرى تعيين هؤلاء القيادات من جانب مجلس الشورى أو أجهزة الحكم .

وهم من ناحية ثانية :

مضطرون بتدخلهم هذا إلى الصدام مع بعض زملاء المهنة من رؤساء تحرير الصحف القومية أو رؤساء مجالس إداراتها وهؤلاء بدورهم أعضاء بارزون فى نقابة الصحفيين (أخبار اليوم / وكالة أنباء الشرق الأوسط / الأهرام / دار التحرير أو التعاون ... الخ).

هذا الوضع يغل عمليا مجلس نقابة الصحفيين فى اتخاذ إجراءات حاسمة لضمان حق الصحفى فى التعبير عن آرائه أو الحفاظ على حقوقه المهنية أو النقابية .

ومن ناحية ثالثة :

فإن تشدد مجلس إدارة نقابة الصحفيين خلال العشرين عاما الأخيرة فى القيد بجداول المشتغلين أو المنتسبين أو تحت التمرين الذى نص عليه قانون النقابة) مواد ٤ ، ١٢) وإصرارهم على هذا الموقف(١٩) تحت زعم حماية المهنة من الدخلاء يعنى عدم استيعابهم للتطورات التى حدثت فى الحقل الصحفى خلال العقدين الأخيرين ويعنى من ناحية أخرى الإصرار على موقف غير ديمقراطى يهدر حقوق جيل جديد من الصحفيين الشباب كما يدفع النقابة إلى ما يشبه " الجزيرة المعزولة للحفاظ على امتيازات المقيدين حاليا فى النقابة.

نقابة الصحفيين .. مزايا الوحدة ومخاطر التعدد

التعدد من حيث المبدأ ، يمثل جوهر العمل الاختيارى والطوعى فى منظمات المجتمع المدنى ومن ثم فإن رفض التعددية النقابية أو الحزبية أو الفكرية لا يتفق ومضمون الاتجاه

الديمقراطى الحديث .

وتجربة النقابة السلطوية فى مصر طوال الأربعين عاما الماضية ، خاصة فى مجال النقابات العمالية ، قد أفرغت المجتمع المدنى من كوادره المخلصة والفعالة، وأفرزت ثماراً مرة وعناصر تسلقية كرست النمط الشمولى والاستبدادى ليس فقط فى الحكم والإدارة بل أيضا فى القيم والسلوك الفردى والجماعى لقطاعات واسعة من المواطنين .

ومن هنا فإن إعمال جدلية " الهدم - البناء " فى هذا القطاع الحيوى ضرورة تستدعيها إعادة البناء الوطنى للمجتمع والدولة فى الإطار الديمقراطى الحقيقى .

بيد أن هذا المبدأ العام ، يرد عليه ببعض التحفظات :

فأولا : إن استمرار هذا النمط السلطوى فى العمل النقابى كان وليد بنية سياسية وتشريعية استبدادية وشمولية من حيث الجوهر وإن هذه البنية آخذة فى التحلل لصالح الانفراج الديمقراطى بفعل وجود آلية قضائية جديدة فى مصر لها من التأثير والفاعلية ما يضمن حماية الحقوق والحريات العامة ونقصد بها " المحكمة الدستورية العليا " والتى تستند فى مرجعيتها إلى نص دستورى رحب نسبيا (دستور ١٩٧١) خاصة ما يتعلق منه بديمقراطية النقابات (المادة ٥٦) كما امتدت بأحكامها وحيثياتها إلى ما هو أبعد من النصوص الدستورية حيث أضافت معايير "الأمم المتحضرة " والقانون الطبيعى وحقوق الإنسان... الخ (٢٠)

ثانيا : وبرغم أن القوى الاستبدادية والشمولية فى الحكم، والقمم النقابية وجهاز التشريع مازالت تقاوم بعنف وشراسة، وعبرت عن نفسها فى أكثر من قانون أو قرار (القانون ١٢ لسنة ١٩٩٥ بتعديل قانون النقابات العمالية-القانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ القانون ٩٣ لسنة ١٩٩٥ - القانون ٥ لسنة ١٩٩٥ ... الخ) وذلك بهدف الحفاظ على النمط السلطوى والاستبدادى فى إدارة المجتمع والدولة وبقاءهم كأفراد رابضين على صدر النقابات وأجهزة الدولة فإن الظروف الجديدة ووجود قواعد قانونية شبة مستقرة يمكن الاحتكام أليها من ناحية وتنامى الفكرة الديمقراطية ومفهوم التعددية والتنوع بين قطاعات متزايدة من المواطنين مع رسوخ دور المحكمة الدستورية العليا كل هذه العوامل من شأنها وقف هيمنة هذه القوى الشمولية وزحزحتها من مراكزها، وتعديل الاختلالات الراهنة بين قوى المجتمع المختلفة.

ثالثا : أما بالنسبة لنقابة الصحفيين ، فإن طابعها الفريد كنقابة للرأى والتعبير ، قد حال من ناحية دون هيمنة الفكر السلفى فكريا أو تنظيميا داخلها ، وضمن من ناحية أخرى تمثيل كافة التيارات السياسية والفكرية داخل هيكلها، وهو ما حفظ للنقابة تمثيلها وعزز من قوتها

حين اشتدت الهجمة الشرسة من جانب دوائر متنفذة فى صنع القرار التشريعى والتنفيذى بإصدار القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥ بحيث تمكنت من مقاومة هذه الهجمة وتكتيل كل قوى المجتمع المدنى بجانبها وهو ما نجحت فيه فعلا .

لعل معركة القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥ هى أكمل تعبير عن أهمية وضرورة الوحدة النقابية خاصة إذا كانت وحدة أحياء وليست " وحدة سكون " كما يحدث فى نقابات مهنية أخرى (الاجتماعيين / التطبيقيين .... الخ) .

ومن هنا فإننا وإن نذهب إلى اعتماد مبدأ التعددية النقابية وتطبيقه عمليا فى الحالات التى يصعب فيها إحداث تغيير ديموقراطى وتنشيط العمل النقابى داخل نقابات مهنية بعينها ، فإننا نذهب فى اتجاه مؤيد إلى وحدة نقابة الصحفيين شرط أن تستوعب النقابة ومجلس إدارتها المنتخب ، حقائق التغيرات الجديدة ويسعى جاهدا للحفاظ على وحدته عبر التنوع .

رابعا : ترتب الأوضاع والحقائق الجديدة فى الحقل الصحفى ، أهمية الاهتمام بالنقابات واللجان الفرعية داخل نقابة الصحفيين طبقا للمادة ٥٤ من قانون النقابة رقم ٧٦ لسنة ١٩٧٠ فانتشار الصحف والإصدارات الإقليمية يتطلب حماية للمهنة وفنونها وصيانة لأخلاقها أو مستوى أدائها وجود فعال للنقابة وإداراتها للمتابعة والتقييم حتى لا تكون هذه الصحف الإقليمية ثغرة إضافية تضاف إلى ثغرات قائمه وموجودة فعلا فى الوسط الصحفى المصرى .

ولا يجوز فى هذا المجال التذرع بحجج واهية ، فكل النقابات المهنية توسعت فيها العضوية بصورة هائلة خلال العشرين أو الثلاثين عاما الماضية كنقابة المهندسين أو المحامين(٢١) بينما ظلت نقابة الصحفيين محافظة على توسع ضيق ومحدود دون مبرر مقبول .

خامسا : فى ظل مناخ عام يميل إلى تفتيت الكيانات الاجتماعية ، وحركة سيولة اجتماعية نتيجة تغيرات اقتصادية واجتماعية بل وحتى ثقافية وقيميه ليس هناك ضمانه فى أن تأتى النقابة المستقلة للصحفيين بإضافة على ساحة العمل الديمقراطى فى البلاد .

فعلى العكس يمكن أن تكون هذه النقابة بمثابة " حصان طروادة " لتفتيت وحدة النقابة لصالح أشد القوى الرجعية والمحافظة فى الحكم والإدارة خاصة وأن هناك قوى متربصة بالدور المتصاعد للصحافة والصحفيين فى كشف الفساد ومطاردة عناصره فى قمة أجهزة الدولة.

المراجع

١- رجعنا فى هذا إلى :
● أمين عز الدين " تاريخ الطبقة العاملة منذ نشأتها حتى ١٩١٩ - القاهرة . ● عبد المنعم الغزالى " تاريخ الحركة النقابية المصرية ١٨٩٩ -١٩٥٦ " دار الثقافة الجديدة -، القاهرة . ● جمال البنا " نشأة الحركة النقابية وتطورها"، القاهرة، السلسلة العمالية رقم ٣٤ عام ١٩٦٩ . ● رؤوف عباس " الحركة العمالية المصرية ١٨٩٩ -$$$$$$$$$$ " القاهرة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٠ .

٢- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى مؤلفنا " النقابات والتطور الدستورى فى مصر ١٩٢٣ -١٩٩٥ " القاهرة، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان ١٩٩٨ .

٣- الاتحاد العام لنقابات العمال فى مصر " المسيرة التاريخية للاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عاما ٥٧ -١٩٥٢ " القاهرة، مطابع الجامعة العمالية ١٩٩٢ ص ٢٦ وما بعدها .

٤- احمد فارس عبد المنعم " جماعات المصالح والسلطة السياسية فى مصر ٠٠ دراسة حالة لنقابات المحامين والصحفيين والمهندسين فى الفترة ١٩٥٢ - ١٩٨١، رسالة دكتوراه - غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٨٤ .

٥- لمزيد من التفاصيل حول هذا راجع مؤلفنا :
٧ النقابات والتطور الدستورى فى مصر ١٩٢٣ -١٩٩٥ .. ومدى دستورية تعديلات قانون النقابات العمالية رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ بالقانون رقم ١٢ لسنة ١٩٩٥ " مرجع سابق .

٦- نقابة الأطباء تقرير الأمين العام، مقدم إلى الجمعية العمومية عن عام ١٩٩٤ صادر فى مارس ١٩٩٥ .

٧ - د . أمانى قنديل " الدور السياسى لجماعات المصالح فى مصر .. دراسة حالة نقابة الأطباء ١٩٨٤ -١٩٩٥ " القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام١٩٩٦ ص ١٦ .

٨- د . أمانى قنديل، المرجع السابق ص ٢٧ وما بعدها .

٩- د . أمانى قنديل، المرجع السابق وكذلك :
د . أسامه رسلان، تقرير الأمين العام لنقابة الأطباء، مقدم إلى الجمعية العمومية عن عام ١٩٩٤ صادر فى مارس ١٩٩٥ .

١٠- بالنسبة لنقابة المهندسين، رجعنا إلى :
" انتخابات المهندسين بين القانون ١٠٠ واللجنة القضائية " القاهرة، صادر عن نقابة المهندسين، بدون تاريخ .

١١- حافظ محمود، مجلة الصحفيون، العدد الأول، فبراير ١٩٩٠ .

١٢- لمزيد من التفاصيل .. أنظر :
حافظ محمود، مجلة الصحفيون، العدد الأول، فبراير ١٩٩٠ ص ٩٦ وما بعدها .

١٣- د . محمد جابر الأنصارى " تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى" الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥ نوفمبر ١٩٨٠ .

١٤- لمزيد من التفاصيل حول التشريعات المقيدة للحرية ومحاولات الحكومات السابقة على ثورة يوليو وما بعدها فى وآد حرية الصحافة راجع للمؤلف :
حرية الرأى والنشر والتعبير بين التطور الدستورى والتدهور التشريعى " قضايا برلمانية " مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام العدد التاسع عشر أكتوبر ١٩٩٨ ... وكذلك للمؤلف : أزمة حرية الرأى والنشر والتعبير .. القيود الثقافية والقانونية والإدارية، دار مكتبة الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٠

١٥- لمزيد من التفاصيل حول هذه المرحلة أنظر :
عادل أمين " الحياة الدستورية فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٩٤ " القاهرة، دار سيناء للنشر ١٩٩٥ ص ٢٥ وما بعدها .

١٦- د . فاروق عبد البر " دور مجلس الدولة المصرى فى حماية الحقوق والحريات العامة " القاهرة، الجزء الثانى، القاهرة مطابع السجل للعرب ١٩٩١، ص ٥٨٤ .

١٧- صلاح الدين حافظ " الأعلام واختراق العقل .. التحكم غير المباشر فى الرأى العام" وارده بكتاب المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بعنوان حرية الرأى والعقيدة ... قيود وإشكاليات " القاهرة، الملتقى الفكرى الثالث للمنظمة مايو ١٩٩٢ ص ١٣٠ وما بعدها .

١٨- مجلة الصحفيون، مرجع سابق .

١٩- انظر مقالة مجدى مهنا، الرافض لفتح باب القيد فى النقابة وهو موقف معظم أعضاء مجلس إدارة النقابة، انظر مجلة الصحفيون، العدد الأول، فبراير ١٩٩٠ .

٢٠- عن دور السلطة القضائية فى النقابات المهنية .. انظر :
د . احمد فارس عبد المنعم " السلطة القضائية والنقابات المهنية فى مصر " مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية رقم ١١٢ نوفمبر ١٩٩٦، وانظر كذلك :
عبد الخالق فاروق " المحكمة الدستورية العليا والمنظومة التشريعية " قضايا برلمانية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، العدد الثانى عشر، مارس ١٩٩٨ ،

٢١- احمد فارس عبد المنعم " جماعات المصالح والسلطة السياسية فى مصر رسالة دكتوراه مرجع سابق ص ٣٥ وما بعدها .

العلمانية عند الشيخ أمين الخولي

د. أحمد محمد سالم*

العلمانية؟

وبداية لا بد من تعريف مصطلح العلمانية، والذي يمكن القول أن هذا المصطلح من أكثر المصطلحات المثيرة للجدل في ثقافتنا العربية، فقد تعرض المصطلح للتشويه في الحقل التداولي للثقافة العربية على يد الإسلام السياسي،ويمكن القول أن مصطلح العلمانيةSecularis مشتق من اللفظ اللاتيني Sueculum وهو لفظ يدل على وصف الأحداث التي تقع في كل عصر، أو في كل قرن، وهذا اللفظ يعنى أن العالم محكوم بالزمن والتاريخ(١)

والسؤال المهم : هل يتعارض الإسلام مع اعتبار الزمن في إدارة شئون الحياة الإنسانية ؟ إن الاجتهادات الفقهية المتعددة إنما تعددت نتيجة لتعدد الرؤى بما يوافق طبيعة كل عصر، وكل بيئة، فلابد أن يوافق الفقه حالة البيئة، وطبيعة الزمن، وكذلك اعتبر علم أصول الفقه أهمية كبرى لحركة الواقع حين تكلم عن أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية .

وإذا كان العالم في الطرح العلماني محكوم بالزمن فإن هناك خلافاً بين العلمانيين واللاهوتيين حول طبيعة الحقيقة، فالعلمانيون يرون أن الحقيقة نسبية لأنها تخضع لحدود الزمان والمكان، ونسبية الحقيقة من هذا المنطلق تسمح للإنسان بامتلاك القدرة على تغيير مسار حياته وفقاً لظروفه وأحواله، وكذلك اعتمد العلمانيون على العقل في إدراك الحقيقة، ولهذا كانت العلمانية في أحد معانيها إدراك للحقيقة بما هو نسبى، ولذلك أشاد دعاة العلمانية العربية بتراث المعتزلة العقلي لأنه أعطى للعقل الأولوية على النقل في إدراك الحقيقة، وكذلك عولوا على تراث ابن رشد الذي أعطى للعقل حق تأويل النصوص الدينية بما يوافق ما وصل إليه في إدراك حقائق الأشياء،

* كلية الآداب – جامعة طنطا

ولهذا يرفض العلمانيون فكرة اللاهوتيين عن الحقيقة المطلقة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان .

وفى تعريف آخر يرى البعض أن العلمانية تعنى العناية بالعالم أو الدنيا، ولهذا أطلق عليها البعض اسم " الدنيوية " ولا ينافى الإسلام النظري الاهتمام بشئون الدنيا، بل إن الإسلام هو من أكثر الرسالات السماوية تغلغلاً في السياق الاجتماعي لحياة معتنقيه، ولهذا حاول بعض دعاة العلمانية في العالم العربي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للدين الإسلامي، بل ذهب البعض إلى أبعد من هذا حين حاولوا البحث عن المادية الإسلامية، مثل محاولة عبد المنعم خلاف في " المادية الإسلامية وأبعادها " وحسين مروة في كتابه العمدة " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " ... الخ من المحاولات .

والواضح أن العلمانية ظهرت في أوروبا كمحاولة لمواجهة السلطة الروحية لرجال الدين، وسيطرتهم على إدارة شئون الحياة الدنيوية بصورة ضاغطة على البشر، ولهذا كانت العلمانية محاولة للتحرر من سيطرة رجال الدين، وتأسيس الحياة بناء على مكتسبات العقل والعلم، ولهذا كان ثمة تداخل بين العلمانية والنزعة العلمية،فالعلم لم يتقدم ويزدهر في أوروبا إلا في ظل رؤية علمانية للعالم تستند على أهمية قيم العقلانية والموضوعية، كما أن العلم نفسه قد أسهم في إرساء دعائم العلمانية حين أسهم في تحجيم السلطة الكنسية من خلال هدم أفكارها المطلقة بنظريات العلم الحديث، مثل القول بمركزية الأرض، وغيرها من الأفكار الخاطئة، والواقع أن الإسلام ليس فيه سلطة دينية كهنوتية تتوسط بين الخالق والمخلوق، وإن كانت بعض المؤسسات في عالمنا قد شكلت قوة ضاغطة على حرية التفكير - في عصور الانحطاط التي مازلنا نعيش فيها - ولكن الأساس في الإسلام هو أن العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة حرة تخلو من وصاية رجال الدين

وإذا كان البعض يرى أن علمانية الغرب قد وصلت بعد عناء إلى ما بدأ به الإسلام" فهذا القول صحيح بشرط أن يكون هناك تفسير مستنير للإسلام كدين مدني، وذلك لأن الأزمة الكبرى هي في الخطاب المتداول حول الإسلام النظري، فهو إما أن يكون تفسير مستنير يؤدى إلى التقدم والنهضة ويبرز الإسلام كدين مدني، ودين للعلم والمدنية - كما قال محمد عبده - وفى هذا التفسير تتماهى الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية، ويكون نقاط الالتقاط بينهما أكثر بكثير من نقاط الاختلاف، وإما أن يكون الخطاب المتداول رجعى ظلامي يرسم صورة متخلفة للإسلام لا تتواكب مع العصر، وهذا الخطاب هو السائد الآن في مناطق كثيرة من العالم الإسلامي .

ولا ينبغي أن نقف عند تعريف العلمانية على أنها تعنى فقط الفصل بين الدين والدولة، وذلك لأن الدين يمثل ركيزة أساسية في حياة المجتمعات والشعوب البشرية، حتى في أكثر الدول التي تدعى العلمانية، ففرنسا تدعى أنها راعية الكاثوليكية فى العالم، وفى أمريكا - الآن - تحكم

أصوليات دينية، وتدير شئون العالم، وكذا فإن دولة إسرائيل مؤسسة على العديد من الأساطير الدينية، فالسياسة لم ولن تكف عن توظيف الأفكار الدينية من أجل خدمة أغراضها ومصالحها .

وإذا كان هناك جذور للالتقاء بين الإسلام والعلمانية، فإن ذلك يمكن أن يتضح بصورة جلية في الفكر التجديدى عند الشيخ أمين الخولى، والذي مزج في تكوينه الثقافي بين الديني / والمدني .

نظرية التطور

استطاعت النخبة العلمية العلمانية أن تشرح وتنقل الداروينية إلى ثقافتنا العربية منذ مطلع القرن العشرين، وكانت النظرية محل خلاف كبير بين تيارات الثقافة العربية، ما بين مؤيد ومعارض، ولكن الغريب أنه حين عهد إلى أمين الخولى تدريس مقرر الأخلاق في جامعة الأزهر ألف كتابه عن " الخير " وأعطى فيه اهتماما بارزاً لدارون،ورأى أن مذهب النشوء والارتقاء هو مذهب طبيعي للبحث في الحياة، ونشوء الأنواع، وكيف تم ذلك، وهو يقرر ذلك وفقاً لنواميس مضطردة تجرى على المعنويات جريانها على الماديات، ولهذا عم تطبيقه في سائر فروع المعرفة، ومظاهر الحياة البشرية، فالمبادئ الأساسية للداروينية وهى ناموس البقاء للأصلح، وانقراض ما عداه، وناموس الانتخاب الطبيعي الذي يعنى استخراج التغايرات العرضية في العوالم العضوية كافة،نافياً ما كان منها مضراً، مبقياً على ما كان صالحاً، ولهذا فإن قوة الانتخاب الطبيعي تعمل فى حركتها وسكونها عملها الدائم ما سنحت الفرصة فى كل زمان ومكان، لتهذب الكائنات بما يلائم طبيعة حالات الحياة المحيطة بها ما اتصل منها بالحياة العضوية، وما اتصل بغير العضوية وفى ظل الانتخاب الطبيعي يكون هناك تنازع بين الأحياء للبقاء، ولا يستمر إلا ما هو صالح يملك مقومات الاستمرار .

وتتضح أهمية نظرية التطور فى دورها فى الكشف عن دور الزمن – فى سنة النشوء والتدرج – ودور البيئة فى تطور الحياة الإنسانية – المحيط العام – ولهذا رأى الشيخ أمين الخولى ضرورة أن تعم هذه النظرية في النظر إلى الوجود ككل، فإن سنة النشوء والارتقاء مضطردة تعمل فى الوجود كله، وأن جميع الأفراد،والأعمال،والأمم، وتغير حاجاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية تجرى على هذا النظام باطراد، ولهذا فإن نظرية التطور تنطبق على حياة الشعوب،ولا يوجد شعب يعيش فى برج من العاج، ولا ينفذ إليه أثر ما حوله، فالعالم دائم التفاعل فى حياته، وخاضع فى ذلك لسنن النشوء، والارتقاء والتدرج، والتأثير والتأثر، ولهذا يرفض الباحثون اليوم التسليم بأن أمة قد بدلت بين عشية وضحاها حالاً بحال، وانتقلت من ضلال إلى هدى، أو من جهل إلى علم، أو من تناحر إلى سلام، مما جعلها صالحة للبقاء، فلا بد أن تسيرفى مجرى الحياة تدريجياً جرياً

على سنن النشوء والارتقاء.

ويتضح مدى تأثير الاتجاه العلمي العلماني على أمين الخولى فى تأثره بالداروينية حين نعرف أن أمين الخولى قد اشترك مع سلامة موسى فى تأسيس جمعية) المصري للمصري) للأهداف الوطنية، وكذلك فقد كان للخولى مناظرة شهيرة مع إسماعيل مظهر حول طبيعة الشخصية المصرية .

وقد حاول أمين الخولى أن يقرب بين الإسلام والداروينية، ورأى أن ما يبدو من تعارض بين الإسلام ونظرية التطور فإن ذلك لعمل أوزار الغير، كالتزامنا بتفاصيل التوراة فى الخلق والنشوء والأحياء، مع تقرير تحريفها وبطلانها، وما هذا الالتزام إلا إكراه لآيات القرآن أن تؤدى معاني تلك التفصيلات مضافاً إليها الشروح الإسرائيلية، وبهذا الالتزام نقرر مخالفة المذهب للإسلام" ومن هنا نلاحظ أن أمين الخولى يرفض التعارض المزعوم بين الإسلام والتطور وأن هذا التعارض هو نتيجة للإسرائيليات المدخولة في ثقافتنا .

وتتضح أثر الداروينية على فكر أمين الخولى حين نرى أثر المنهجية التطورية على الفكر التجديدى لديه، وذلك في شتى القضايا التي اهتم بمعالجتها في كتاباته .

اللغة والتطور

طبق أمين الخولى المنهج التطوري في رؤيته للتجديد اللغوي، وذلك مراعاة لظروف تغير الزمن، ومستجدات العصر، ففي مطلع القرن العشرين طرح الاتجاه العلمي العلماني مسألة تخلف اللغة العربية،وعجزها عن نقل العلوم والفنون، فذهب سلامة موسى إلى أن اللغة العربية لغة بدوية تلتزم الخيال، وتقنع بالعيش في الوبر، وتحكم بالغيبيات، في حين تعيش اللغة العصرية عيشة الترف، والبذخ في العلوم، والفلسفات الحديثة فاللغة العربية أصبحت خرساء لا تنطق بمئات العلوم والفنون، وقد تطرف سلامة موسى فى دعوته لدرجة دعوته إلى استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية لحتىلخ وقد تناسى سلامة موسى أن اللغة مجرد أداة طيعة تستجيب للتغيير، والإضافة - والأمر يتوقف على مستخدمي هذه اللغة - بدليل أنه نقل أفكار دارون، ونيتشة، وماركس ... الخ بهذه اللغة فكيف تكون خرساء وعاجزة إذن؟!

ومن ناحية أخرى فقد انتقد إسماعيل مظهر وضعية اللغة العربية فرأى أن من المشكلات الكبرى التي تواجه اللغة العربية أنها أصبحت تتعلق بموضوعات غير ذي علاقة بشئون الحياة، تلك الشئون التي يوجه لها الناس جل اهتمامهم، ويصرفون فيها أكثر جهودهم" ولهذا طالب إسماعيل مظهر بضرورة تجديد العربية حتى تفى بحاجات العصر، وذلك عن طريق التعريب، والنحت،

والإضافة، والاشتقاق .

وفى ضوء هذا التناول لمشكلة اللغة حاول أمين الخولى أن يسعى لتجديد اللغة العربية فرأى أننا أمام ظاهرة " الازدواج اللغوي " التي تجعل المجتمعات العربية تحيا، وتعيش، وتشعر، وتتواصل وتتعامل بلغة يومية مرنة نامية متطورة - العامية - ثم هي تتعلم وتتدين وتحكم بلغة مكتوبة محدودة غير نامية لا تطوع الألسنة، وتتعثر فيها الأقلام، وهذا الازدواج اللغوي يصدع وحدة المجتمعات، ويفرقها طبقات ثقافية، وعقلية".

وتكمن محاولة أمين الخولى لتجديد اللغة من خلال ربطها بالتطور الحادث فى المجتمع، ورفض كل الاتجاهات التي تضفى طابع القداسة على العربية - ابتداء من الشافعي حتى مصطفى صادق الرافعى - لأن هذا الطابع يجعل اللغة غير طيعة، في حين أن اللغة من أشد المظاهر حيوية ولياناً، وأقلها تصلباً وتحجراً، وأطوعها للتطور، وقدماؤنا أنفسهم يدركون هذا حين يتحدثون عن تهذيب اللغة، ويتكلمون عن تداخل اللغات" ومن هنا يرى أمين الخولى أن التطور أصل أصيل فى حياة اللغة بما هي كائن اجتماعي، وأساس التطور هو الوجود البسيط أولا ثم النماء المترقي ثانياً، وخلال هذا الانتقال يتكون الكائن مترقياً، ويتغير تغيرات متدرجة، وكلما كانت معرفتنا بهذا الكائن الحي كاملة أمكن تدبير وجوده بما ينميه"

ومن خلال ربط اللغة بالتطور الحادث في المجتمع يدعو الخولى إلى أنه لابد أن تكون اللغة فى مصر مثل لغة الحياة في ألوانها المختلفة، وأداة التفاهم في البيت والعمل، والجامعة، والمسرح، والنادي، فلا يعيش الناس بلغة، ويتعلمون بلغة أخرى، ولا يفكر الناس بلغة، ويدونون أفكارهم بغيرها،ولا يتعلمون بلغة، ويشعرون وينثرون ويمثلون بغيرها".

ومما سبق نلاحظ أن دعوة أمين الخولى لتجديد اللغة قد ارتبط بعلاقة اللغة بحركة الزمن، وتطور المجتمع، ومن هذا المنطلق كان لابد من إصلاح اللغة العربية من خلال التوحيد بين العامية والفصحى، وذلك من خلال خلال (١) ثبات الإيمان بفكرة التقريب بين لغة اللسان، ولغة القلم، ولهذا كان من الضروري فتح باب الوضع لدى المحدثين، والاعتداء بالألفاظ المولدة، أو تسويتها بالألفاظ المأثورة عن القدماء. (٢) ضرورة توسيع مجرى الحياة في المعاونة بين لغة الحياة، ولغة الكتابة، وذلك يكون بتتبع كتب أسلافنا في التصويب لقولة العامة، والظفر بها، ونشرها بعد تحقيقها. (٣) تصحيح الصلة بين المجمع اللغوي والحياة بأن يكون تعامله معها أخذ وعطاء معاً، لا عطاء فقط، فقد جرب هذا الإعطاء ورأى مدى تقبل الحياة له، وبقى العمل الثاني من أعمال المجمع وهو الأخذ من الحياة" وهنا نلاحظ مدى أهمية حركة الواقع والحياة في التجديد اللغوي عند الخولى، وذلك لأن حركة الحياة تكشف لنا عن دور الزمان في تطور اللغة.

التجديد الديني والتطور

ومن خلال تأثر أمين الخولى بالنزعة التطورية سعى إلى تقديم محاولة في الإصلاح، والتجديد الديني، حتى يساير الدين حركة الحياة، والتجديد مهم للإسلام لأنه ليس دين عبادة فقط، وإنما هو نهضة دينية ومدنية معاً، والإسلام يتسع من جهة هذه الغاية للتجديد فى كل زمان، لأنه إذا كانت غايته النهوض العام بالإنسانية، فوسائل النهوض تسير فى طريق الارتقاء، ولا تقف عند حد محدود لا تتعداه، ولهذا كان من الضروري أن يساير الإسلام حركة الزمن والتاريخ، فيقول " بأن الدين الذي يصلح لكل زمان ومكان، فذلك لأنه يساير كل زمان ومكان، ولن يصلح للمسايرة بصورة واحدة لزمان واحد، ومكان واحد، فكيف إذا كان هذا الزمان منذ مئات السنين" فكان أمين الخولى يرى أن أقوى الأشياء هو الزمن، فأي تغيير يستدعى تطوراً أكثر مما تستدعيه دعوة حياة تريد لنفسها أن تعمر ذلك العمر الأبدي في الأمكنة كلها، مع هذه الأزمنة على طولها".

والتجديد عند الخولى هو حماية للدين، وجعله مسايراً لتغيرات الحياة، ويبدأ التجديد عند الخولى من استيعاب القديم وتجاوزه " فأول التجديد قتل القديم فهماً" وضرورة التحرر من الماضي، والتقيد به، والوقوف عند حدوده التي وقفت بطبيعة الأمور عند المستوى العقلي، والاجتماعي لأهل هذا الزمن الماضي، ويتجه التجديد بعد ذلك من خلال إدراك الكليات العامة التي جاء بها الإسلام، وتقديم رؤية مستنيرة لها وفقاً لظروف المجتمع، ومتطلبات الواقع.

ويرى أمين الخولى أن هناك بعض الأسانيد التي تسهم في ربط الإسلام بحركة التطور الحادث في المجتمع، وتساعد على تجديده وفقاً لكل زمن وهى :

١- أن الإسلام دين تخفف من الغيبيات، واهتم بإدراك السنن،والنواميس الكونية .

٢- عدم تورط الإسلام في كتابه - القرآن - في بيان شئ عن نشأة الأرض والحياة عليها، ويدع ذلك لاكتشافات العلم .

٣- عدم تورط الإسلام في تفاصيل تاريخ الأمم، والرسل، وعرض لأحوالها جملة .

٤- اقتصار الإسلام في تنظيم الحياة العملية على الأمور الكلية، والأصول العامة الشاملة دون التفاصيل المفردة، والجزيئات الصغرى .

٥- أهمية مبدأ الاجتهاد في الإسلام، فالاجتهاد هو الانطلاق مع الحياة وفاءً بجديد حاجاتها"

ويمكن بيان نموذج تطبيقي لتجديد، واجتهاد أمين الخولى في رؤية الكليات الإسلامية من خلال بيانه للوظيفة الاجتماعية للدين .

الوظيفة الاجتماعية للدين

حاول أمين الخولى التركيز على البعد الاجتماعي للإسلام، ولم يخض كثيراً في الإطار الغيبي للإسلام، وذلك من منطلق التركيز على عناية الإسلام بالدنيا - تماماً مثل اهتمام دعاة العلمانية المعاصرين - ولهذا بدا له الإسلام محاولة إصلاحية كبرى لتنظيم روابط الجماعة الإنسانية، وتنسيق للنفس البشرية فى صور وجودها المختلفة، من وجود فردى مستقل، ووجود جماعي شامل، على اختلاف أحوال الجماعات التي يندمج المرء فيها" ويرى الخولى أن الإسلام لم يأت في المشكلات الاجتماعية بغير الكليات العامة القابلة للتفسير فى كل زمان " فالقرآن عودنا فى تدبيره الاجتماعي ألا يمس سوى الأصول الكبرى للإصلاح تاركاً وراء ذلك من تفصيل للتدرج الحيوي، والجهاد العقلي الإنساني، لينتفع في ذلك بكل ما يسعفه عليه نشاطه، ويؤهله له تقدمه ويقدر الإسلام فى ذلك اختلاف الأحوال، وتغير الزمان".

وفى ضوء الكليات العامة للقرآن رأى الشيخ أمين الخولى مشكلة المال في القرآن، فيرى أن القرآن قدر للإنسان حب التملك .

"زين للناس حب الشهوات من النساء، والبنين،والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، والخيل المسومة، والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا،والله عنده حسن المآب".

فالهدى القرآني عرف للبشرية حبها للتملك فأرضاها لونا من الإرضاء، ولكنه حاول توجيهها فى تعلية هذه الغريزة، فسعى إلى هدم أركان هذه الرغبة في التملك .

"وآتوهم من مال الله الذي أتاكم " (النور٣٣) " لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون " (آل عمران ٩١) إن نظرة القرآن إلى هذا المال في أيدي الواجدين، وعطائهم للفاقدين، أنهم يعطون إعطاء التارك المتجاوز، وهو تأسيس، وتأصيل للشعور لدى الواجدين بعدم الأثرة في هذا الثراء، والتفرد بهذا الغنى، وهى الفكرة التي يعمل الهدى القرآني لتكوينها، وترسيخها فى نفوس أصحاب المال"، ومن ثم يرى الخولى أن القرآن حين يحمى الملكية الفردية: لا يفاجأ الناس بتجريدهم من أموالهم تجريداً يفتر همتهم، ويثنى عزائمهم، ويقعدهم فلا يبتكرون، ولا يجدون، ولا يزودون عن حماهم، ثم هو حين هز أسس الملكية الخاصة يكون مثالياً يكفكف من غلواء الأغنياء، ويزلزل صلتهم بأموالهم، ويجعلها للناس جميعا، وأصحابها عليها أمناء مستخلفون، وهو مال الله لا مالهم، وبهذا التعديل السماوي الصبغة، والإلهي الروح يقيهم أخطار الجموح فى التملك، والوصول إليه بأي وسيلة، وإهدار الخلق والفضيلة، والإسراف فى التمتع، ونسيان حق الجماعة أي حق الله الذي هو صاحب المال".

ويؤكد أمين الخولى على أهمية العمل فى الإسلام، فالنظرة الفاحصة للقرآن لتدلنا على

تصريحه بأن الحياة منظمة بنواميس عملية مضبوطة بنظم واقعية خارجية، والنجاح فيها، والظفر بخيرها إنما هو مرهون بعمل العامل الخارجي، ومترتب على الكفاح العملي، ومرتبط بالإدراك الصحيح لواقع الأشياء الكونية، والتقدير السليم لنظم هذا العالم، وتدبيراته، ولن يغنى الإنسان عن ذلك شئ آخر من شئون اعتبارية معنوية، أو نفسية روحية إلا إذا قام على واقع، وصار أمراً مشاهداً، وحاضراً ثابتاً، فما عدا العمل من نية طيبة، وسريرة خيرة، وخلق كريم، وعقيدة صحيحة إن كان وحده فقط بلا عمل فلا جدوى له، ولا أثر في هذه الحياة الدنيا". وهنا نلاحظ مدى تركيز أمين الخولى على أهمية البعد الدنيوي المادي فى الإسلام، والذي ينبغي إبرازه فى ظل تدهور وضع الأمة الإسلامية، لأن هذا الجانب يمكن أن يسهم فى نهضة الأمة وتقدمها.

علاقة العقل بالنقل

احتلت قضية تفسيرات القرآن مكانتها المحورية فى جهود أمين الخولى الفكرية، وما يهمنا هو الكشف عن طبيعة علاقة العقل بالنقل فى موقفه التفسيري، ويمكن القول أن الخولى أسس ما يعرف بالمنهج الأدبي فى التفسير، وتعتبر قضية نقد التفسير العلمي للقرآن من كبريات مقاصد التفسير الأدبي عند الخولى، فنجده ينتقد التفسير العلمي للقرآن، لأنه يكشف عن سيطرة الروحي المكبلة لحركة الزمني فيقول " كيف تؤخذ جوامع الطب، والفلك، والهندسة، والكيمياء من القرآن، وهى جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا وتغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن، أو أكثر، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى، ثم تغير تغيراً عظيما فيما تلا" ومن الواضح أن نقد الخولى للتفسير العلمي هو دعوة واضحة للفصل بين العلم والدين، فالعلم زمني معنى بالأمور الدنيوية، وفى حالة تغير مستمر، والدين ثابت،ولهذا يذهب الخولى إلى أننا يمكن الاستفادة من القرآن فى دعوته لأهمية العقل والمعرفة، ويقول لأصحاب التفسير العلمي " يكفى أصحاب النوايا الطيبة، ومن لف لفهما أن يتجهوا إلى القرآن ليدفعوا مناقضة الدين للعلم، حتى لا يكون فى كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون" والملاحظ أن الخولى يميل إلى تحرير العقل من سلطة النص، والزمني من سلطة الروحي، فهو فى نقده للتفسير العلمي للقرآن يحاول تحرير العقل العلمي من سيطرة النص، حتى يخضع هذا العقل للمعايير العلمية الموضوعية التي ارتضاها لنفسه .

ويتجه الخولى إلى الحديث عن دعائم الاتجاه الأدبي في التفسير، والذي يركز على دراسة القرآن كنص أدبي يطبق فى فهم نفس منهجيات دراسة النص الأدبي فيقول " إن الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب ... فالقرآن

كتاب الفن العربي الأقدس سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا"

ويهتم التفسير الأدبي بالكشف عن أهمية البعد النفسي لآيات القرآن الكريم، فالتفسير الحقيقي للقرآن - عند الخولى - لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية، ونواميس روحية، أدار عليها بيانه مستدلاً، وهادياً، ومقنعاً، ومجادلاً، ومثيراً، ومهدداً، فأصبح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية، فليس يصح أن يصل عبارة من عباراته، أو يحتج بلفظ من آياته، أو يستشهد بأسلوب من أساليبه إلا بموقعه كله من النفس، وبما يكشف العلم عن هذا الموقع، وما سبر من أغواره فبالأمور النفسية لا غير يعلل إيجازه، وإطنابه، وتوكيده، وإشارته، وإجماله، وتفصيله".

ويوظف الخولى في التفسير الأدبي منتجات العلوم الإنسانية في علم النفس، والاجتماع، وكذلك المنهجيات الحديثة في التأويل، ومنتجات علوم اللغة من أجل تقديم تفسير أدبي للقرآن،ولا شك أن إخضاع علم التفسير للعقل، إنما يكشف لنا عن إعطاء أمين الخولى للعقل مساحة أولى على النقل فى تفسير القرآن، بل ورؤية القرآن بفهم بشرى نسبى، وبذلك فإن أمين الخولى ينتمي إلى المعتزلة في ذلك، ولكن في ظل سيادة النقل على العقل، وتدهور المجتمعات العربية، فقد واجه المحافظون تطبيقات التفسير الأدبي للقرآن مواجهة عنيفة عند محمد أحمد خلف الله في رسالته عن " الفن القصصي في القرآن الكريم " التي ناقشها عام ١٩٤٧، وكذلك محاولة نصر حامد أبو زيد في دراسته عن " مفهوم النص " .

أزمة التعدد الثقافي

تتنازع الثقافة العربية رؤيتين مختلفتين إزاء السببية أحداهما الرؤية الأشعرية والتي تنفى العلاقة السببية بين الأسباب والمسببات، وكان خير معبر عنها الإمام الغزالي إذ يقول " من التشنيعات أن نسلم أن النار خلقت خلقه إذ لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذ تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام" ولا شك أن هذه الرؤية للسببية تبرر عدم وجود نظام في العالم محكم وفقا لقانون السببية، وبالمقابل نجد أن ابن رشد يؤكد على أهمية النظام السببى " فالحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشئ".

والواقع أن التصارع بين هذين الرؤيتين قد ساد الفكر العربي - قديماً وحديثاً - وفى ضوء هذه المشكلة أظهر الخولى كيف يكون في هذا الصراع أزمة في التعدد الثقافي، لأننا إزاء ثقافات لا تكمل بعضها البعض الآخر بل ثقافات تواجه بعضها البعض الآخر، فنحن إزاء ثقافة دينية متخلفة

" لأن الفكرة الدينية عند الدينيين جميعاً هي إنكار قابلية الكون للتعليل، وإنكار مقدرة الإنسان على هذا التعليل، والتسبيب، فهم لا يرون شيئاً يكون سبباً لشئ آخر، وكل شئ يتم بخلق الله لا بتأثير الأسباب" ولا شك أن هذه الرؤية الدينية تنتمي إلى التراث الأشعري بصفة خاصة، ويترتب على هذه الرؤية العديد من المشاكل الاجتماعية السيئة منها التواكل، وعدم الأخذ بأسباب النهضة والتقدم، وترك كل شئ إلى مشيئة الله، دون التركيز على أهمية الفعل الإنساني .

وإذا كان الخولى يدين الثقافة الدينية السائدة في اعتمادها على إنكار التعليل فإنه يرى أن جوهر الإسلام يتعارض مع هذه الفكرة، فالإسلام لا يمنى أهله بالمعجزات، ولا يكلهم إلى المفاجآت،ولا يطمعهم في كرامة تسخر لهم قوى الكون، فيواجهون الحياة غير مسلمين بأن لها نواميس مضطردة، ولا مقتنعين بأن فيها نظماً ثابتة، فهم يتقاتلون بالتسبيح، ويغزون بالترتيل، وينتصرون بالأماني وكذب وهم المدعين في ذلك، فالأصل القرآني هو ما سمعناه " لولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض".

ويذهب الخولى أن الفكرة السائدة عن نفى التعليل تواجه الثقافة الدينية التي تركز على أهمية الأسباب – وهى تتفق مع جوهر الإسلام – ولهذا كان الخولى ينصح تلاميذه قائلاً : خذوا بالسببية تعيشوا عصر العلم، فالثقافة المدنية الحديثة أحدثت تقدماً فى بلاد أوروبا لأنهم أمنوا بالثقافة العلمية المعللة المسببة، والثقة بالأسباب، والتمسك بالنتائج، والاستعداد لتحمل المسئولية، والانتفاع بالتجربة،وهو ما يؤدى إلى تقدم الشعوب .

ومن الواضح أن الخولى يميز بين ثقافة تنفى الأسباب، وتطلق يد القدرة الإلهية للفعل في العالم، بل وللأساطير والغيبيات، وبالتالي فالعالم لا يملك الاستقلال النسبي، وبين رؤية يأخذ بها تؤسس على السببية – كما ذهب ابن رشد – وتعطى للعالم قدراً من الاستقلال النسبي عن يد القدرة المطلقة، وتقول بالنظام والسببية في العالم، ويؤكد الخولى أن أزمة تعدد ثقافتنا يكمن هنا بين السببية /واللاسببية، النظام /واللانظام، ولهذا يرى ضرورة سيطرة السببية، والنظام، والاضطراد على رؤيتنا للعالم، ولاشك أن هذه رؤية علمية علمانية حاول الخولى تأصيلها إسلامياً، ولا يتم إصلاح هذا الوضع المغلوط إلا بسيادة السببية، ولن يتم نشر الإطار السببى للعالم إلا من خلال إصلاح الثقافة الدينية التي تدعو إلى نفى السببية، وضرورة إصلاح نظام التعليم السائد، وإبعاد الهيئات الدينية عن التعليم، وتوحيد التعليم في مراحله الأولى في الابتدائي والثانوي، وكذلك فقد طالب الخولى بضرورة أن تشرف الدولة على مقررات التربية الدينية، على أن يراعى في هذه المقررات أن تكون محققة للمعاني السامية، والأغراض النبيلة للتدين، بريئة من كل المظاهر التي جرها التدين الجاهل.

وبما أن الأزهر هو المؤسسة التي تشكل وعى الناس في الجوانب الدينية، بل والحياتية أحياناً كثيرة، فقد سعى الخولى إلى المطالبة بإصلاح الأزهر، وإدخال التعليم المدني إلى جانب التعليم الديني، ولهذا طالب بدمج المراحل الأولى من التعليم الأزهري بالتعليم المدني السائد، وبعد أن يحصل الطالب على جرعة معقولة من العلوم المدنية يمكنه أن يتخصص في العلوم الدينية.

لقد هاجمت الاتجاهات المحافظة دعوة أمين الخولى إلى إصلاح الأزهر، لأنه رفض أي سلطة لرجال الدين، ورأى أنه لا سلطة كهنوتية في الإسلام "إن الإسلام لا يخلق تلك الطبقة التي تقوم بالوساطة بين الخالق والمخلوق، بين السماء والأرض، فما يربطه على الأرض يربط فى السماء، وما يحله على الأرض يحل في السماء، ولا يعرف تلك السلطة الدينية التي تقوم بتوقيع العقاب الحرمانى في الدنيا، وتستأثر في ذلك بما يرهب العقل الطليق، ويفت العزم الوثيق، ويفسد الذوق الدقيق.

وسعى الخولى في كل مؤلفاته إلى الكشف عن البعد المدني العقلاني في الإسلام ذلك البعد الذي أسهم في ظهور حركات الإصلاح الديني المسيحي - مع مطلع عصر النهضة الأوروبي - فيرى أنه عن طريق قنوات الاتصال بين المسلمين وأوروبا، قد أدى إلى تأثر الثقافة الدينية في أوروبا بالروح المدنية العقلانية للإسلام، فظهرت الحركة البروتستانتية في أوروبا لتحاول تحرير الناس من السلطة الكنسية التي تعطى لنفسها حق الوساطة بين الله والناس، فالسلطة هي للكتاب المقدس وحده، وضرورة نبذ كل ما هو خارج عنه من آراء المجامع والآباء".

فكان تحرير العقل في أوروبا - نتيجة للمؤثرات الثقافية الإسلامية - هو الخطوة الأولى المباشرة لتحديد السلطة الكنسية، ثم إن هذا التحرير كان بتأثير عوامل مختلفة أهمها الحركة الفلسفية الإسلامية، ومن ثم بدا الصراع بين الكنيسة والحرية العقلية - فى مطلع عهد النهضة- صراعاً بين الكنيسة والفلسفة الإسلامية، ويشهد على ذلك تاريخ الفلسفة الرشدية في أوروبا".

الدين والسياسة

يكشف أمين الخولى عن مدى العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة فيقول " يتحدث الراصدون لسير الكون عما بين الأديان والسلطان من صلة وثيقة، وتفاعل قوى، صلة بين العقيدة والحكم، بين التدين وقيادة الجامعات، أو بعبارة أصرح بين الدين والسياسة، صلة محكمة العرى بعيدة الأثر، ويحس الباحثون أن الدين والسياسة فيما يشبهونهما كظاهر الثوب وبطانته، الظاهر العقيدة والبطانة الحكم، أو الظاهر السياسة والبطانة الدين، سواء أن العقيدة ترسم وتوحي والحكم ينفذ ويتحرى، أو السياسة تدبر وتقصد والدين يقدس ويشرع ويعلن، وكلٍ يتأيد بصاحبه

مهما اختلفت ألوان ذلك وتغايرت". ويرى الخولى أن التوجيه بين الدين والسياسة يتأثر باختلاف الأهواء، واختلاف الضمائر والبيئات، فقد يرشد حيناً ويوفق، وقد يضل حيناً ويغوى، فإن ضل فالحاكم مقدس وحقه إلهي، وإذا بحراس المعتقد - رجال الدين - يحلون له من أرواح الناس، وأموالهم ما يشاء، وغير محاسب، وإذا الناس يعانون عنتاً مرهقاً، وظلماً كبيراً".

وقد انتقد أمين الخولى النظم الثيوقراطية في الحكم، فحين يتحدث عن عهد الإمام مالك ينتقد الدولة العباسية، ويقول بأن العهد العباسي شهد انقلابا سياسيي المظهر ديني الأساس، ولعله أعظم ما عرف في تاريخ الإسلام من انقلاب في عمقه وعنفه، وسعته وبعد أثره، حيث تغيرت الدولة بأساليب حكمها الفردي الثيوقراطى، وبدا أن الأصول الكبرى للنظام السياسي - العباسي - تؤصل الحكم الفردي، بل والفردي غير الشورى، وتجعل هذا اللون من الحكم يترك أثاراً واضحة فى مظاهر وجودهم المختلفة". ويكشف الخولى عن أن هناك العديد من العلماء الذين واجهوا هذا النظام الاستبدادي قد تعرضوا في ذلك للاضطهاد والتعذيب، ويؤكد على أهمية هذه الشريحة من علماء الدين، وذلك لأنها تكشف عن قدرة العلم في مواجهة السلطان، وينتقد الخولى من جانب آخر بعض رجال الدين الذين عاشوا في ذيل السلطان - في تلك الفترة - ويرى أن " الخلفاء يقدمون العلماء من أصحاب العلم الديني ليثبتوا برضاهم والتفافهم قلوب العامة، وجماهير الشعب، وبدا له أن صلة العلماء بالسلاطين قد أثرت في تفكيرهم، وتفقههم كما أثرت في سيادة مذاهبهم، وانتشارها".

وإذا كان الخولى ينتقد تجربة الحكم الثيوقراطية في عهد الدولة العباسية، وعدم رضاه عن صورة الحكم في الإسلام الحضاري والتاريخي، فإنه يتفق مع معظم العلمانيين الذين يركزون في رفضهم للحكم في الإسلام على الصورة السيئة لنموذج الحكم في الإسلام التاريخي والحضاري، ولكن أمين الخولى لم يتكلم في مؤلفاته عن : هل هناك كليات عامة للحكم في الإسلام النظري - الكتاب والسنة - من الممكن أن نستمدها في صياغة نموذج الحكم كما فعل في رؤية مسألة المال؟ ولا ندرى إن كان صمته هذا موقف رافض بدليل أنه ركز على نقد تجربة الحكم في الإسلام الحضاري.

وفى النهاية تلك هي بعض الجذور العلمانية في الخطاب التجديدى عند الشيخ أمين الخولى، والتي تكشف عن أن المساحة بين الإسلام والعلمانية ليست بعيدة، وأن الاتفاق بينهما أكثر بكثير من نقاط الاختلاف، فهل يسعى العلمانيون والإسلاميون المعاصرون إلى البحث عن الجذور المشتركة بين إيديولوجياتهم المختلفة لصالح نهضة الأمة العربية؟! إنه لأمر جدير بالاهتمام، وفى حاجة إلى إعادة النظر بين توجهات النخبة في العالم العربي.

الغيبيات وحكم الاستبداد

طلعت رضوان*

عاشت مصر تحت سيطرة العديد من الغزاة الذين استهدفوا نهب ثرواتها وفرض شتى الإتاوات التي تفنن كل الغزاة في فرضها، مثل الجزية (على رؤوس البشر) والخراج (على الأرض) .. الخ. ولم يكتف بعض الغزاة بنهب الثروات الطبيعية، وإنما فرضوا على شعبنا مجموعة من أنساق القيم التي أفرزتها مجتمعاتهم وتجسدت في ثقافتهم الأحادية المنغلقة الغارقة في الغيبيات، وهو الأمر الذي أثر بشكل كبير على المصريين طوال حكم هؤلاء الغزاة.

ولعل بداية الانعتاق كانت مع إشراقة القرن التاسع عشر، إذ جلب الغزاة الفرنسيون في حملتهم على مصر (١٧٩٨-١٨٠١) المطبعة والعلم والعلماء، بل واكتشاف الحضارة المصرية بفضل الضابط المهندس (بوشار) الذي عثر على حجر رشيد، فشاء لقانون المصادفة أن يحكم بفك رموز اللغة الهيروغليفية على يد العالم العظيم (شمبليون) عام ١٨٨٢ فكان فجر الحضارة المصرية في العصر الحديث وبداية علم المصريات.

ويرى بعض المؤرخين أن الاستيقاظ من غفوة عصور الظلمات كان على يد (علي بك الكبير) في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، عندما أعلن التمرد على السلطان العثماني وضرورة الاستقلال بشئون مصر وأوقف دفع الجزية. بينما يرى آخرون أن البداية كانت على يد (محمد علي) الذي تولى الحكم (١٨٠٥-١٨٤٨) وأرسى دعائم الدولة الحديثة في مصر. ويتفق مؤرخون ثقاة على وصف محمد علي بـ "البنّاء العظيم" ووفق صياغة د. جمال حمدان،

---

* كاتب وباحث مصري .

فإن محمد علي "آخر المماليك العظام وأول الفراعنة الجدد" وذلك بمراعاة دور محمد علي في النهضة من خلال الاحتكاك بالعالم المتقدم، عندما أرسل البعثات إلى أوروبا.

وفي عهد محمد علي تم إنشاء مدرسة للهندسة ومدرسة للطب والألسن ومدرسة الطب البيطري والمدرسة التجهيزية (الثانوية) بأبو زعبل وأخرى في الإسكندرية.

ولعل ظاهرة الكتاتيب التي كانت منتشرة في مصر حتى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، باعتبارها الشكل الوحيد للتعليم، الذي يهتم بالتعليم الديني فقط، أن يكون أحد أهم الأسباب التي جعلت المتجمع المصري غارقا في الغيبيات، وبالتالي كانت مهمة ترسيخ قواعد النهضة وتأسيس آليات الدولة المدنية التي تقاوم الغيبيات بمرجعية العقل واحترام العلم، مهمة شاقة تولاها جيل من الليبراليين المصريين.

وتمثلت المشقة في أنهم كانوا البداية،ولم يسبقهم أحد في التمهيد لزرع بذور الفكر العالماني (نسبة إلى العالم الذي نعيش على أرضه) فكانوا أشبه بالفلاح الذي أصر على تحويل الأرض الصحراوية إلى أرض تصلح للزراعة.

كان الصراع بين الغيبيات والعقل صراعا حادا. وكان الطرفان غير متكافئين إذ تغلغل تراث الغيبيات في العقول منذ عدة قرون، بينما محاولات العالمانيين في مصر هى المحاولات الأولى. فكان العالماني أشبه بمن يريد أن يفتت الصخرة بريشة الكتابة.

ولعل الواقعة التالية التي يرويها أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد (يمتنمم-يمتمبنينلخ والتي حدثت في السنوات الأولى من القرن العشرين، أن تكون مدخلا لبيان مدى تغلغل الفكر الغيبي على عقول المصريين: "زرت كتّابا في إحدى القرى فوجدت عدد التلاميذ قليلا جدا، فقلت للمعلم أظن السبب في هذه القلة تنقية الدودة. فقال كلا، ليس في بلدنا دودة. فإني قد أذّنت الآذان الشرعي على أركان البلد الأربعة. فذهبت الدودة بإذن الله تعالى. قال ذلك والتلاميذ يسمعون ولعلهم كانوا يكذبون أعينهم التي ترى الدودة في الغيطان".

أما د. محمد حسين هيكل فيذكر أنه بعد أن عاد سعد زغلول من منفاه في جبل طارق، فإن المصريين استقبلوه استقبالا حافلا "وأحيط سعد بعد عودته بهالة من جلال، امتزج فيها الخيال بالواقع، وارتفعت باسم سعد إلى مستوى الأساطير. كانت صحف الوفد تروي أمورا هى الخرافة ب عينها، لكنها كانت تلقى مع ذلك من يصدقها من الجماهير. قالوا إنهم رأوا قرون الفول نابتة في إحدى مدريات الصعيد، وقد كتبت الطبيعة على بعضها عبارة "يحيا سعد" وقالوا إن طبيبا استمع إلى جنين في بطن أمه قبل أيام مولده، فإذا هذا الجنين يقول "يحيا سعد" وأن الطبيب دعا غيره ليسمع ما سمع فكرر الجنين "يحيا سعد".

عن الواقعة الأولى يوجه لطفي السيد نقده الحاد للفكر الغيبي، ويلفت النظر إلى خطورة أن نترك أولادنا (جيل المستقبل) إلى نموذج الفقهاء هذا" وينتقد السلوك التربوي في الكتاب حين يقول "نجد الصبيان في غرفة ضيقة عتيقة كسجون القرون الوسطى". أما عن التعليم في تلك الكتاتيب، أو ما يطلق عليه المواد الدراسية، فبشهادة أصولي عتيد هو محمد رشيد رضا، فإن المعلمين في تلك الكتاتيب كانوا لا يعرفون شيئا سوى حفظ القرآن".

ويعلق د. هيكل على الواقعة الثانية قائلا "إن ما حدث هو تضليل يجب إنقاذ الأمة منه، وأنه استخفاف بحكم العقل. والعقل وحده في نظرنا هو كل شئ. وهو صاحب الإملاء بالحق. فإذا لم نقاوم نحن هذا الضلال وقعت الأمة في براثن الطغيان. وهيهات يومئذ أن تبرأ منه أو تبلغ من أغراضها في الحرية أي مبلغ، وكنا نحن محرري السياسة (أي جريدة السياسة) أشد الأحرار الدستوريين إيمانا بذلك كله. فقد تلقى أكثرنا علمه وثقافته في أوروبا، وفي فرنسا خاصة،كنت أنا ود. طه حسين ود.سيد كامل قد درسنا في جامعة باريس. ونلنا درجاتنا العلمية منها. وكنا جميعا مؤمنين بأن العلم هو الذي يصور مصير العالم. وأن منطق العقل يجب أن تكون له السيادة".

وإذا كان الفكر الغيبي قد سيطر على الأميين، فقد سيطر على عقول المتعلمين بنفس الدرجة. وإذا كان الأمي لا يملك من أسلحة الدفاع عن فكره الغيبي، غير ما يسمعه من الشيوخ، فإن المتعلم يملك ترسانة من الأسلحة يستمدها من مرجعيته الدينية، فيكتب جمال الدين الأفغاني عن المذهب الطبيعي في رسالته المعنونة)الرد على الدهريين): "النيتشر اسم للطبيعة، وطريقة النيتشر هى تلك الطريقة الدهرية التي ظهرت ببلاد اليونان في القرن الرابع والثالث قبل ميلاد المسيح. ومقصد أرباب هذه الطريقة، محو الأديان ووضع أساس الإباحة والاشتراك في الأموال وإلابضاع بين الناس عامة" (وفي الهامش البضع بضم الباء، النكاح. والمباضعة بكسر الهمز المجامعة بين الرجل والمرأة) وكتب أيضا "النيتشرية جرثومة الفساد وأرومة الأداد وخراب البلاد وبها هلاك العباد".

والأفغاني وهو يسعى إلى تدمير الشعور القومي لدى الشعوب يطلب من المسلمين أن "يعتصموا بحبل الرابطة الدينية التي هى أحكم رابطة، اجتمع فيها التركي بالعربي والفارسي بالهندي والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة الجنسية". وكتب أيضا "لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم"، أما أخطر ما روج له جمال الدين الشهير بالأفغاني فهو إقناع الشعوب بقبول الاحتلال الأجنبي وعدم مقاومة الاستعمار تأسيسا على قاعدة (الرابطة الدينية) التي ألح كثيرا في الترويج لها وإقناع الشعوب بها، حيث كتب: ".. هذا ما أرشدنا إليه

سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يتقيدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين. لهذا نرى المغربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي والهندي يذعن لرياسة الأفغاني، لا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض".

والدرس المستفاد هنا أن البذرة الضارة التي زرعها الأفغاني في مرحلة العروة الوثقى في باريس، وجدت من يحصدها ويمضغ سمها في مصر أمثال رشيد رضا وعبد العزيز جاويش وحسن البنا الذين رددوا كلمات الأفغاني وأعلنوا أن (الرابطة الدينية) تعلو على الولاء الوطني. كما أعلن شيخ الجامع الأزهر محمد أبو الفضل الجيزاوي ومفتي الديار المصرية عبد الرحمن قرة عام ١٩٢٨ أن القومية لا تكون إلا بمقتضى الدين. وبعد ذلك بعشرة أعوام أكد الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر عام ١٩٣٨ أن الدين يعادي فكرة العنصرية (أي القومية) ودعا العلماء والمسلمين إلى تحقيق الوحدة الإسلامية.

وبعد إنشاء الجامعة المصرية كتب رشيد رضا محرضا السلطات ضدها: "قلت أن الإلحاد ليس بجديد في مصر، وإنما الجديد هو الدعوة إليه. وأقول أيضا أن مدرسة الجامعة المصرية ليست هى المدرسة التي بذرت الكفر والإباحة في هذا القطر، بل بذرت البذور في المدارس العصرية منذ وجدت فيها، وإنما الجامعة المصرية هى دولتها التي ظهرت فيها ثمارها، وأبرز دكاترها أعمى البصائر والأبصار".

ولعل ما كتبه لطفي السيد عن الهدف من التعليم الجامعي يكشف سر هجوم الأصوليين على الجامعة المصرية، فالهدف من التعليم الجامعي "أساسه حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال".

أما سلامة موسى فكتب "التعليم يجب أن يكون أوروبيا لا سلطان للدين عليه. وأن يتولى التعليم رجال متمدينون يفهمون على الأقل نظرية التطور ولا ينسبون الشعر العربي إلى آدم وإبليس ولا يعتقدون أن اللغة العربية هى أوسع اللغات الآن وهى تكدنا في التعبير البسيط". وكتب محمود عزمي "نحن ممن يدينون بضرورة جعل التعليم العام قائما على فكرة "المدنية" غير ذات الصبغة الدينية. وليس معنى ذلك أننا نعارض تعليم الدين في ذاته، فنحن أحرار الفكر حقا وما كانت تعاليم حرية الفكر يوما واهنة إلى حد التحكم في عقائد الغير وعدم احترام آرائهم، إنما كل ما نطالب به وندعو إليه هو أن يكون التعليم العام والذي تهيمن عليه الدولة ويصرف عليه من خزائن الدولة غير خاضع لغير اعتبار القومية وغير شديد الاتصال بنزعة دينية".

إن قراءة التاريخ الثقافي لتلك الفترة توضح أن ثمة تيارا أصوليا كان (يجاهد) كي تظل

سلاسل العصور الوسطى في أقدام المصريين، ومن هنا تولد ذلك الصراع الدراماتيكي بين التيارين: الأصولي والعالماني. ففي عام ١٩٢٤ أصدر مصطفى كمال أتاتورك قراره التاريخي بإلغاء الخلافة العثمانية. هذا القرار الذي يستوجب شكر صاحبه لأنه أعفى المصريين من أداء الجزية، أي أن الرجل يرفض الاستمرار في نهب موارد الشعوب التي كانت خاضعة لآلية نظام الخلافة الإسلامية. وكذلك التيار الأصولي لا يعنيه أن تظل مصر خاضعة للخلافة الغاشمة، ولا يعنيه استنزاف موارد مصر بأداء الجزية إلى مقر الخلافة في آخر محطة لها في تركيا. وتلتقي إرادة الملك فؤاد مع رغبة الأصوليين الذين ينادون بتنصيب الملك خليفة على المسلمين في كل أنحاء العالم.

في هذا الوقت المشحون بالتوتر، كان الشيخ علي عبد الرازق يعدّ كتابه الهام "الإسلام وأصول الحكم" الذي صدر في العام التالي ١٩٢٥، والذي حاول أن يثبت فيه أن نظام الخلافة ليس من الإسلام، وكتب "أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة" وأن الخلافة كانت "ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد"، ورغم أن علي عبد الرازق كان يدعم رأيه بمرجعية دينية، إلا أن ذلك لم يغفر له عند شيوخ الأزهر، فحكم عليه شيخ الأزهر بـ "إخراجه من زمرة العلماء" بمراعاة أن علي عبد الرازق كان أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية.

لم يدافع عن الشيخ علي عبد الرازق الكتاب الليبراليون فقط، وإنما نجد مثقفا محافظا مثل د. محمد حسين هيكل يكتب سلسلة مقالات دفاعا عن حق علي عبد الرازق المطلق في إبداء ما يراه من آراء. كما تهاجم جريدة السياسة هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر بسبب الحكم الذي صدر ضد مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم".

ثم تأتي الكارثة التي صعقت المصريين، عندما يصيب وباء الأصولية الإسلامية رجل السياسة، مثلما حدث مع سعد زغلول زعيم حزب الوفد الذي انضم إلى صفوف الأصوليين، فيقول عن الشيخ علي عبد الرازق وعن كتابه "قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت من طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق. لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ أولم يقرأ أن أمما كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهودا طويلة كانت أنضر العصور؟" ثم يواصل زعيم حزب الأغلبية رأيه قائلا "وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرتهم إلا قرار صحيح لا

عيب فيه لأن لهم حقا صريحا بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل، أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم، فذلك أمر لا علاقة له مطلقا بحرية الرأي التي تعنيها السياسة" (يقصد جريدة السياسة لسان حال حزب الأحزاب الدستوريين).

ويبدو أن داء ووباء الأصولية الإسلامية قد تمكن من سعد زغلول، إذ أنه في العام التالي (١٩٢٦) ينضم إلى الأصوليين ضد طه حسين بسبب كتابه (في الشعر الجاهلي) ويقف في أحد المؤتمرات ليقول "إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في الأمة المتمسكة بدينها. هبوا أن رجلا مجنونا يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شئ من ذلك؟ إن هذا الدين متين، وليس الذي شك فيه إماما نخشى من شكه على العامة. فليشك من يشاء. وما علينا إن لم تفهم البقر".

هذا هو سعد زغلول: الرجل الذي صنع المصريون منه زعيما لثورتهم المجيدة عام ١٩١٩، وبدلا من أن يقف معهم (ومع نفسه) في سبيل تدعيم قواعد الدولة المدنية، إذا به يتخلى عنهم وعن نفسه ويضع المسمار الثاني في نعش حزبه، بعد المسمار الأول عندما أصدر قراراً عام ١٩٢٤ بحل الحزب الشيوعي المصري الذي تأسس عام ١٩٢٢، فهل هى "لعبة السياسة" التي جعلته يتملق الأصوليين وينضم إلى صفوفهم مرددا أفكارهم المعادية لآليات الدولة المدنية؟ أم هى بنيته العقلية التي تسللت إليه من تراث التخلف، حتى صدق أكذوبة وخرافة أن الطبيعة كتبت على قرون الفول "يحيا سعد" وأكذوبة وخرافة الجنين الذي هتف في بطن أمه "يحيا سعد"؟

ولكن الشئ الجدير بالانتباه أنه رغم شراسة التيار الأصولي المعادي للحداثة وللانتماء الوطني، فإن التيار الليبرالي امتلك شجاعة التعبير عن آرائه ومعتقداته، فيكتب عميد الثقافة المصرية (طه حسين) في كتابه (في اشعر الجاهلي): "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي"، ورغم ذلك فإن محمد بك نور رئيس نيابة مصر يأمر بحفظ التحقيق. وتبدو شجاعته واستنارته من الاطلاع على حيثيات الحكم، حيث يتبين أنه مثقف من طراز رفيع وأنه قرأ كتاب طه حسين بعمق واختلف معه في أكثر من موضع، ومع ذلك يختتم نتيجة التحقيق قائلا: "يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين، بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه أوردها على سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها، وبذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر، فلذلك تحفظ الأوراق إداريا".

وفي دفاعه عن طه حسين، لم يفعل إسماعيل أدهم مثلما يفعل الكتاب بعد يوليو ١٩٥٢، أي التركيز على حرية الرأي والتعبير، وتجنب الدفاع عن جوهر الموضوع، وإنما أيد رأي طه حسين بشأن ما أورده عن الأنبياء العبريين، فكتب "إن آباء اليهودية الأول كإبراهيم وإسحق ويعقوب ليسوا أسماء أشخاص، بل طواطم اعتقدت قبائل بني إسرائيل في غرارتها الأولى جهلا بأنها متسلسلة منهم فعبدتها، فلما تقدم الزمن واستنارت عقولهم، حولوا هذه الطواطم إلى أسماء أشخاص اعتقدوا بأنها آباءهم الأول. ومباحث روبرتسون وآرنست رينان وفريزر في هذا الباب لا تدع مجالا لشلك في هذه الحقائق. ويظهر أن قصور الشرقيين عن الاتصال بالحركة الثقافية في الغرب سبب في عدم فهم كلام طه حسين، فعدوه غير ذي منطق".

وبعد معركة كتاب (في الشعر الجاهلي) فإن عميد الثقافة المصرية لم تروعه سهام الأصوليين فيكتب مقالا في مجلة (الحديث) عدد فبراير ١٩٢٧، وأعاد نشره في كتابه (من بعيد) في هذا المقال هاجم طه حسين اللجنة التي وضعت دستور سنة ١٩٢٣ هجوما عنيفا بسبب المادة رقم ١٤٩ التي نصت على أن "الإسلام دين الدولة" وببصيرته الرحبة، كتب منتقدا هذا النص.ومن يقرأ المقال يدرك أن طه حسين كأنما كان يستشرف المستقبل المتردي الذي نعيشه الآن. فقد ذهب إلى أن النص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة "مصدر فرقة، لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد" وأن النص على أن "الإسلام دين الدولة يتناقض مع حرية الاعتقاد، لأن معنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محوا في كل ما من شأنه أن يمسّه الإسلام من قريب أو من بعيد، سواء أصدر ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب، فإذا أعلن أحد رأيا أو ألف كتابا أو نشر فصلا أو اتخذ زيا ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يسمه، بالطرد أولا، إن كان موظفا ثم بتقديمه إلى القضاء بعد ذلك، ثم بإعدام)جسم الجريمة) كما يقول رجال القانون".

وفي هجومه على الأصوليين ذكر أنهم "كتبوا يطلبون ألا يصدر الدستور، لان المسلمين ليسوا في حاجة إلى دستور وضعي ومعهم كتاب الله وسنة رسول الله. وذهب بعضهم إلى أن طلب من لجنة الدستور أن تنص على أن المسلم لا يكلف بالقيام بالواجبات الوطنية، إذ كانت هذه الواجبات معارضة للإسلام. وفسروا ذلك بأن المسلم يجب أن يكون في حل من رفض الخدمة العسكرية، حين يكلف بالوقوف في وجه أمة مسلمة كالأمة التركية مثلا" وكتب أيضا

"إن هذا النص في الدستور قد فرّق بين المصريين، وأنشأ في مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة، تؤيد الرجعية وتجرّ مصر جرّاً عنيفا إلى الوراء".

ولم ينفرد طه حسين بنقد اللجنة التي صاغت دستور ١٩٢٣، وإنما كان معه تيار كبير من الليبراليين الذين يدافعون عن آليات الدولة المدنية، فيكتب محمود عزمي أن الدستور جاء هجينا "يجمع بين الشئ ونقيضه. فالأمة مصدر السلطات، والملك له الحق مع المجلس النيابي في التشريع، ويوازن بين سلطة الملك وسلطة الأمة ذات المضمون الديمقراطيين، وينص على أن حرية الاعتقاد مطلقة، وفي نفس الوقت ينص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للبلاد، وهكذا أصبحت البلاد في مفترق الطرق، وأصبح الدستور ثوبا فضفاضا ويسهل تأويله على أوجه عدة".

وفي عام ١٩٢٧ يصدر إسماعيل مظهر مجلة (العصور) ويكتب على غلافها، "حرر فكرك من كل التقاليد والأساطير الموروثة حتى لا تجد صعوبة ما في رفض رأى من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك وسكن إليه عقلك أو انكشفت من الحقائق ما يناقضه".

أما إسماعيل أدهم فيدعوا إلى أن "تحيا مصر حياة فكرية صحيحة وتنشئ لنفسها ثقافة تقيم عليها أساس دولتها، وإن كان يربطها بالأزهر ذلك الماضي الذي خرجت منه مقيدة، فليس يعني ذلك أن تنقطع مصر عن موجة الفكر الإنساني وروح العصر وتبقى مربوطة للماضي، فلا تعمل على تلقيح الفكر المصري بالأفكار الجديدة في العلوم والفلسفة والتاريخ والأدب، بجانب هذا لابد من برنامج للتعليم يقوم على أساس علماني لجميع طبقات الشعب".

وفي عام ١٩٣٧ يكتب أحمد زكي أبو شادي داعيا إلى "منع التعليم الديني من جميع المدارس، مرتكزا في ذلك على مبدأ (الوحدة الوطنية) وفي نقده لكتاب زكي مبارك)اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال) أكد أحمد زكي أبو شادي من جديد على أن تعليم الدين في المدارس الناشئة غير موحدة العقيدة فيه أخطر عوامل التنافر كما نعرف ذلك بالتجربة. والفضائل الأدبية التي يجب أن تدرس في المدارس يجب أن تقوم على السيكولوجية الحديثة وعلى فلسفة الاجتماع، بحيث يشعر كل طالب بشخصية ضميره كوازع ومرشد في نور العلم الصحيح لما فيه خيره وخير وطنه وخير الإنسانية، وبحيث يجد لذة عظيمة في ذلك. أما شئون العبادات لمن يؤمن بها فلا شأن لها بالمدرسة ولا بأي مظهر من مظاهر الحكم، ولا يجوز أن تتسرب إلى المعاملات ولا ينبغي أن تفرق بين أبناء الوطن الواحد".

وعندما نادى الأصوليون بضرورة عودة الخلافة تملقا للملك فاروق، تصدى لهم محمد سيد كيلاني في كتابه (الشريف الرضي) وكتب "إن الخلافة كانت شؤما على الشرق

والشرقيين، وذلك لأن الخلفاء استغلوا الدين في كل شئ يعود عليهم بالخير والمنفعة. فباسم الدين استبدوا بالشعوب، وباسم الدين أذلوا الشعوب وحرموها كل حرية واستقلال. ولقد أحسن مصطفى كمال رب تركيا الحديثة بقضائه على هذا الأثر البالي". وكتب الأستاذ صابر نايل أن الأستاذ محمد سيد كيلاني قد تنبأ بما سيواجهه من عواصف بعد ظهور كتابه عن عصر الشريف الرضي فكتب "سيغضب الذين يسيرون على قاعدة اذكروا محاسن موتاكم غضبا شديدا علينا، وربما وجهوا إلينا من الشتائم والسباب ورمونا بالكفر واتهمونا بالإلحاد، ونحن لا يهمنا هذا وذاك، إنما يهمنا شئ واحد إظهار الحقيقة التي فوق كل اعتبار".

ولعل فبراير ١٩٥٠ كان بداية النهاية لأفول الفكر العالماني في مصر. ففي هذا التاريخ صدر كتاب (من هنا نبدأ) لخالد محمد خالد. كان الكتاب قد تمت مصادرته بعد بلاغ رئيس لجنة الفتوى بالأزهر في أول مايو ١٩٥٠، وجاء في عريضة الاتهام أن المؤلف "تعدي على الدين الإسلامي، وصور الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم. وأن القرآن والسنة فيهمها من الغموض الذي يجعلهما غير صالحين لأن يكونا أساساً صالحا للحكم" ومع ذلك فقد صدر حكم المحكمة متضمنا أن المؤلف "لم يخرج فيما كتب عن حد البحث العلمي والفلسفي. وإذا صح أنه أخطأ في شئ مما كتب، فإن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شئ وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شئ آخر. ويشترط للعقاب بمقتضى المادة(١٦) أن يكون الجاني قد تعدي على الدين، أي أهانه وامتهنه أو ارتكب ما من شأنه المساس بكرامته أو انتهاك حرمته والحط من قدره والازدراء به وأن يكون قصد ذلك وتعمده. ولما كان شئ من ذلك لم يتوافر في حق مؤلف الكتاب فلا جريمة ولا عقاب" وفي نهاية الحكم انتهت المحكمة إلى الإفراج عن الكتاب المصادر في ٢٧ مايو ١٩٥٠.

إن ذلك الحكم الذي أصدره (حافظ سابق) رئيس محكمة القاهرة الابتدائية، يستدعي إلى الذاكرة القومية ابن مصر البار (محمد بك نور) رئيس نيابة مصر الذي حفظ التحقيق في البلاغات المقدمة ضد طه حسين في معركة (في الشعر الجاهلي) خاصة وأن صياغة المبررات (الحيثيات) في الحالتين تتطابق في المعنى وفي الألفاظ، وكأنما كان التيار الليبرالي المصري يسلم الراية من جيل إلى جيل.

لقد جمع التيار الليبرالي المصري بين الفكر العالماني لتأسيس الدولة المدنية، وبين الدفاع عن الخصوصية القومية للحضارة المصرية. وإذا كانت تجارب الشعوب المتقدمة تؤكد أن للنهضة جناحين: جناح الدفاع عن الشخصية القومية، وجناح الدفاع عن قيم العالمانية. وإذا كان التقدم يحتم الارتباط العضوي بين الجناحين، وأنه لا يمكن الاعتماد على جناح دون

الآخر، وإلا فشلت التجربة، كما يفشل الطائر لو أراد الطيران بجناح واحد، وحيث إن التيار الليبرالي المصري قبل يوليو ١٩٥٢ كان يتحرك بالجناحين، لذلك كانت مصر حتى بداية الخمسينيات من القرن العشرين، مؤهلة لتكون دولة عظمى في منطقة الشرق الأوسط، فقد تم وضع الكثير من أسس الدولة المدنية: مقاومة الفكر الأصولي، حرية البحث العلمي، صحافة حرة تقاوم الفساد، عقوبة العيب في الذات الملكية تسعة أشهر، حكومة مسئولة أمام البرلمان، البرلمان يرفض زيادة المخصص للسراي، تنمية اقتصادية بفضل دور بنك مصر، الجنيه المصري أقوى من الإسترليني، تعدد الأحزاب، شخصيات مصرية بارزة في مجالات الأدب والفن والعلوم (مصطفى مشرفة، سميرة موسى.. الخ).

في تلك الفترة يمتلك مفكر مثل طه حسين، عندما كان عميدا لكلية الآداب شجاعة تحدي سلطة القصر، ويرفض منح الدكتوراه الفخرية لبعض السياسيين المصريين، ولبعض رؤساء الدول الأجنبية. ونظرا لمكانة مصر المؤهلة لأن تكون دولة عظمى في المنطقة، فقد كان من الطبيعي أن يكون القانوني الكبير (عبد الحميد بدوي) الذي كان أول من دعا لإنشاء مجلس الدولة، أن يكون رئيسا للوفد المصري في اجتماع اللجنة التحضيرية لهيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، كما رأس وفد مصر في مجلس الأمن، ثم اختير كأول قاضي مصري ضمن قضاة محكمة العدل الدولية، وكان نائبا لرئيس محكمة العدل. أما محمد عوض محمد، الجغرافي المصري الكبير، فقد رشحته مكانته "للمشاركة في وضع ميثاق الأمم المتحدة، وإعلان حقوق الإنسان، بل عهد إليه بوضع الوثيقة الخاصة بالرق، وتواصل عمله بهذه المنظمة الدولية بانتخابه عضوا بالمجلس التنفيذي لمنظمة اليونسكو، ثم باختياره عضوا بلجنة حقوق الإنسان التابعة لها".

وإذ كان حكم الاستبداد يستفحل ويستوحش في مناخ تكون السيادة فيه للفكر الغيبي، فإن القضاء على شتى أشكال الغيبيات هو البداية الحقيقية والحتمية لأي نهضة. وقد شيد الليبراليون المصريون قواعد دولة مدنية مؤهلة لأن تكون دولة عظمى، حتى بداية الخمسينيات من القرن العشرين، والتي كانت بداية النهاية لذلك التيار الليبرالي، أو بداية النهاية لهدم صرح دولة وضعت أسس العالمانية وآليات الليبرالية. ولا أجد أصدق من شهادة د. لطيفة الزيات وهى تصف لحظة وداع عميد الثقافة المصرية: "وأنا أشيع جنازة طه حسين، شعرت أنني أشيع عصرا لا رجلا. عصر العلمانيين الذين جرأوا على مساءلة كل شئ".

الاستيطان الصهيوني..
"مشروع إسرائيل النقية من الأغيار"

كرم سعيد ❖

مقدمة

شكل الاستيطان في فلسطين المحور الأساسي الذي قام عليه الفكر الصهيوني، على رغم أن الإستيطان كفكر وواقع لم يكن من اختراع الصهيونية بل ظاهرة استعمارية جاءت نتيجة للتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أحدثتها الثورة الصناعية في بعض الدول الأوربية. أما الفكر الإستيطاني الصهيوني الإجلائي الإحلالي فقد مثل الميدان الحقيقي للصراع العربي - الصهيوني في المعركة الدائرة للسيطرة على الأرض، التي تعد في المشروع الصهيوني أحد أركانه الأساسية في فلسطين، إذ أنه مشروع استيطان توسعي أساسه استقدام يهود العالم من بلدانهم الأصلية بلاد الشتات أو "الدياسبورا" بحسب التعبير الصهيوني، وإحلالهم محل العرب الفلسطينيين سكان الأرض الأصليين لإقامة دولة إسرائيل النقية من الأغيار. وقد كان الشرط الأساسي للاستيطان في فلسطين اغتصاب الأرض والاستيلاء عليها بأي صورة من الصور فلم تتوان الصهيونية وأجهزتها عن اتباع الأساليب الإرهابية في سبيل تحقيق ذلك. ومن وجهة النظر الإسرائيلية فإن المستوطنات هي أشد ما يمكن التعبير به، من الناحية العاطفية والعملية، عن الثورة الصهيونية القديمة التي قامت في فلسطين منذ قرن مضى، وهي أبلغ مثال يمكن البرهنة به على الحركة الوطنية اليهودية. وفي الأراضي المحتلة- المقصود بها الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس الشرقية ومرتفعات الجولان- واقترنت هذه الضرورة العقائدية التاريخية باستراتيجية غرضها

❖ باحث مصري

ضمان سيطرة إسرائيل على المنطقة الواقعة غرب نهر الأردن. وقد فسر موشيه ديان أهمية الإستيطان بقوله " إن هذه المستوطنات مهمة ليس لأنها يمكن أن تضمن الأمن أكثر من الجيش، بل لأنه بدونها لن نتمكن من الاحتفاظ بالجيش في تلك المناطق. بدون تلك المستوطنات سيكون جيش الدفاع الإسرائيلي" جيشاً أجنبيا" يحكم " شعباً أجنبيا" بدلا من جيش يدافع عن حق مواطنيه في العيش على أرضهم في سلام وأمن.

وإذ كان على يقين بأن التوسع الإستيطاني الصهيوني في الأراضي الفلسطينية قد دعمه الإرهاب والعسكرية الصهيونية فالأرجح أن الطرف الفلسطيني المفاوض -عبر المسيرة التي انطلقت من مدريد قبل حوالي ١٢ عاما -قد أضفى مزيدا من التعقيد على هذه المسألة عندما تراجع بمواقفه خطوات إلى الوراء ووافق على إرجاء البحث في الوجود الإستيطاني في الأراضي المحتلة إلى ما سمي "مفاوضات المرحلة النهائية". وهكذا أصبحت قضية المستوطنات بالغة التعقيد والتشابك.

وسيتناول بحثنا هذا موضوع الإستيطان من الزوايا التالية:

١ - فلسفة التخطيط الإستيطاني الإسرائيلي.
٢ - الاتجاهات السياسية للاستيطان.
٣- التكييف القانوني للاستيطان.
٤- خريطة الإستيطان.
٥- خلفية عن واقع الإستيطان.
٦ - النقاش السياسي داخل إسرائيل حيال موضوع الإستيطان.

أولاً: فلسفة التخطيط الإستيطاني الإسرائيلي

١- المنابع والبدايات الفكرية

الفكر الإسرائيلي السائد هو نتاج وحصيلة التفاعل التاريخي بين الفكر الصهيوني الأوروبي بجذوره الدينية الشرقية، وبين التحديات البيئية والديموغرافية والسياسية والجغرافية التي واجهها على أرض فلسطين، في مرحلة التطبيق وحتى إنشاء الدولة وبعدها.

هناك مرحلتان تاريخيتان مهمتان في تشكيل الفكر الديني: مرحلة المعبد الأول أو ما يسمى بفترة التوراة والأنبياء، ومرحلة المعبد الثاني أو ما أصطلح على تسميته بفترة الرابي والتلمود.

وتكمن أهمية المرحلة الثانية في أنها كانت ناسخة للمرحلة الأولى، وكرست التلمود مرجعاً أساسياً ينظم سلوك اليهود. ودعمت سلطة رجال الدين (الربانوت)، على اتباعهم. وشكلت الإطار الذي نمت في داخله الصهيونية. وسعياً وراء أحكام قبضة رجال

الدين لجأ الربانوت على المبالغة في تعميق الوعي الذاتي الجماعي لدى اتباعهم، وعلى تكريس الظروف التي تسمح بنموه واستمراره. وعمق الوعي الجماعي بتراكماته المتتالية، عبر التجربة اليهودية داخل المعازل الأوربية، شعور الاغتراب وعدم الاستقرار والتطلع إلى الخلاص في المجتمع اليهودي وأكد في الوقت نفسه شعور "التعالي" وعقدة "النخبة" بينهم. ولذلك لا يعود مستغربا بل يصبح منطقيا سعى الربانوت على إنشاء الجيتو اليهودي في إيطاليا وأسبانيا وصقلية بحجة حماية أبنائهم.

ولكن ظهور حركة التنوير اليهودية (الهسكالا) في أعقاب انهيار النظام الاقطاعي وظهور القيم البرجوازية هدد سلطة الربانوت. فقد انهار الجيتو وتعذرت العودة إليه. ظهرت المشكلة اليهودية وكانها أمام واحد من خيارين. أما ممارسة اليهود لحقوقهم المدنية كمواطنين متساوين مع "الأغيار" في أماكن وجودهم، أو تحقيق هذه الحقوق في إطار قومية حديثة متميزة. وباختيار حركة التنوير اليهودية للحل الأول، أخرجت نفسها من الصراع داخل المجتمعات اليهودية، بينما حققت حركة الانطواء اليهودي بقيادة الربانوت وبعض العلمانيين القياديين انتصاراً واضحاً بجعل الجيتو، الأم الحاضنة للفكرة القومية اليهودية، ممهداً لظهور الصهيونية والفكر الإسرائيلي الحديث.

إن الفكر الصهيوني بجذوره التلمودية وأطره الأوروبية هو التعبير الحديث للانطواء اليهودي. فقد رعاه رجال الدين وأغنوه بالشروح والفتاوى. حتى أصبح الوعاء النفسي الذي نمت فيه أساسيات الإيديولوجية السائدة في إسرائيل.

٢- الأفكار الصهيونية والتخطيط الإسرائيلي للاستيطان

في رأي عدد من الباحثين أن الفهم الحقيقي للسياسات "الإسرائيلية" في مجال الإستيطان يتطلب النظر إليها كوحدة متكاملة يصعب فيها الفصل بين الأفكار الصهيونية والمخططات الإسرائيلية والسياسات العملية المحدثة على أرض الواقع.

تتأكد هذه المقولة من خلال مشاهدات يومية متكررة جعلت من فهم النشاط الإستيطاني الإسرائيلي على انه أداة عملية لخلق وتكريس وقائع جديدة على الأرض، أمراً يتمتع بمصداقية كبيرة.

لقد أقامت الصهيونية وجودها وآليات تحقيق مشروعها على ركيزتي الهجرة والإستيطان انسجاماً مع الأيديولوجية القائمة على نفي الأخر وليس استيعابه أو التعايش معه، أو حتى القبول بمشاركته،

حيث أن الهجرة والإستيطان يعنيان من وجهة أخرى الاستجلاب والإحلال يقابلها على الصعيد الآخر، الاقتلاع وخلق الوقائع الجديدة. وتاريخيا فإن جذور الدولة الإسرائيلية ليست سوى مجموعة من المستوطنات والتجمعات اليهودية التي زرعتها المنظمات/ العصابات اليهودية، مثل شتيرنر وأرجوني، في فلسطين تحت الانتداب البريطاني ـــ ثم راحت تتوسع وتنتشر بطريقة سرطانية تحت إشراف ورعاية ذات المنظمات/ العصابات، فيما بدا أنه ترجمة عملية لرؤية زئيف جابو تنسكي، الأب الروحي للإرهاب الصهيوني التي أعلنها عام ١٩٣٣ من أن "الصهيونية تعني الإستيطان" وأنها تموت وتحيا مع القوة المسلحة للاستيلاء على الأرض.

فقد أفتى أباء الصهيونية الأوائل بأن الإستيطان وتناميه يرسمان حدود الدولة اليهودية. وتشكل كل نقطة استيطانية جديدة منطلقا لمزيد من التوسع، ومن شأن المستوطنات الناشئة حسب تقديرهم أن تدعم ادعاء إسرائيل بالحاجة المستمرة لمزيد من الأرض لتأمين نفسها.

وكان من الطبيعي أن يخضع التخطيط الإسرائيلي لمقتضيات هذا المنطق وأن يعبر بصدق عن خلفياته.

واستناداً إلى هذه المبادئ نمت فلسفة التخطيط الإسرائيلي وتبلورت في المبادئ التالية:-

- يهدف الإستيطان الصهيوني إلى أن تحل الكتلة البشرية الإسرائيلية الواحدة محل السكان الأصليين فهو استعمار إحلالي.

- حددت المنظمات/العصابات الصهيونية (الهاجاناه) جوهر الاستراتيجية الإستيطانية عندما أكدت عام (١٩٤٣) أن الإستيطان ليس هدفا في حد ذاته، وإنما هو وسيلة للاستيلاء السياسي على البلد، أي فلسطين. وقد استمرت هذه السياسة قبل وبعد عام ١٩٤٨ أي أنها العنصر الأساسي الثابت في الاستراتيجية الصهيونية.

- إعطاء أولوية عالية للأمن وإخضاع جميع الخطط له.

- تأمين العمل الاستراتيجي.

- إحلال التخوم مكان الحدود الدولية المعترف بها.

وتعرف التخوم بأنها "الخط الفاصل بين المناطق المأهولة والمناطق غير المأهولة" وترى إسرائيل في هذا الخط البديل للحدود الفاصلة بين دولة وأخرى. ولذلك فإن محورا التخطيط الإسرائيلي حول فكرتي العمق الاستراتيجي والتخومية تفضي منطقيا إلى التوسع ويفضي إخلاص المخطط الإسرائيلي لهدف تامين نقاء الدولة من "الأغيار" إلى

التضييق على الفلسطينيين، ودفعهم للهجرة خارج حدود الكومنولث الإسرائيلي، وعمليا يعني ذلك فرض الانكماش الفلسطيني داخل معازل خاصة بهم تخضع للتمييز.

٣ - المرتكزات المؤسسية والممارسات القمعية

الإستيطان في حد ذاته ليس من اختراع الصهيونية ولا هو خاص باليهودية أو الفكر اليهودي، وإنما هو ظاهرة أوروبية أيضا، غير أن الإستيطان الصهيوني تفرد بسمات خاصة سواء في مرتكزاته المؤسسية أو في ممارساته العملية القمعية. والصهيونية السياسية كحركة تعتمد التخطيط في عملها وتتبنى البراجماتية في نهجها قد وعت أبعاد مشروعها ومتطلباته، فأقامت لذلك مؤسسات خاصة، وصاغتها لتتلاءم مع الهدف الذي من أجله أنشئت. فجاءت المؤسسات الإستيطانية الصهيونية تتسم بطابع فريد في نوعه، فأقامت الصهيونية مؤسسة خاصة هي "الصندوق القومي اليهودي" مهمته استملاك أراضي الفلسطينيين وجعلها وقفاً أبديا على "الشعب اليهودي" لايجوز بيعها ولا تأجيرها كما لا يجوز السماح باستغلالها لغير اليهود وقد استعملت هذه المؤسسة شتى الوسائل المختلفة والملتوية لابتياع الأراضي واقتلاع الفلاحين الفلسطينيين منها.

كذلك أنشأت "الوكالة اليهودية" مؤسسات إنتاجية واستهلاكية ونقابات عملية ومهنية مهامها تهويد اقتصاد البلدة وعملية الإنتاج فيه. وكان المخطط أن يتضافر عمل هذه المؤسسات فلا يترك مكاناً لأهل البلد الأصليين فيه وهو ما يحقق أمن القاعدة سواء للاستيطان أو العدوان.

وفي الواقع أن مؤسسات المشروع الصهيوني الإستيطانية لم تستطيع إنجاز المهمات التي من أجلها أقيمت، فهي لم تستطع حسم الصراع في فلسطين وإنما تحملت عبء ذلك الآلة العسكرية الصهيونية، والوضع الذي نشأ في فلسطين، سواء عند قيام الكيان عام ١٩٤٨و لدى استكماله في المراحل التالية، لم يكن نتاج عمل المؤسسات الإستيطانية فحسب بل ـــوبالدرجة الأولى- هو حصيلة عمل الآلة العسكرية، فالشعب الفلسطيني لم يترك أرضه نتيجة نجاح الصندوق القومي اليهودي في استهلاك الأراضي الفلسطينية وتهويدها أو نتيجة إفلاح الوكالة اليهودية في إغراق البلد بالمهاجرين اليهود أو نتيجة تمكن المؤسسات الصهيونية الاقتصادية من الهيمنة على السوق في فلسطين. إن فرض الواقع الإستيطاني (الاحتلالى) قد تم بفعل العنف والإرهاب المسلحين اللذين مارستهما ومازالت الآلة العسكرية الصهيونية.

ثانياً: الإستيطان .. الاتجاهات السياسية

من رؤية جابوتنسكي إلى سياسات جولدا مائير، مروراً بشعار بن جورين، تقوم علاقة الدولة الإسرائيلية بقضية الأرض ومسألة الحدود على ثلاثة مبادئ أساسية هي : الاستيلاء على اكبر مساحة ممكنة من الأرض الفلسطينية، تفريغ الأراضي من سكانها طرداً أو قتلاً، تشجيع هجرة اليهود من إرجاء العالم إلى "أرض الميعاد". ولعله ليس صعباً أن نلاحظ أن الإستيطان هو الجوهر والهدف الذي يربط هذه المبادئ الثلاثة معاً، كوسيلة مثلى في فرض الواقع الجديد، سواء كان استجابة لـ متطلبات أمنية أو دينية توراتية أو للاستخدام كورقة مساومة مع إمكان ملاحظة تداخلات بين المستويات الثلاثة. وخلال عمر إسرائيل البالغ القصر بقي الإستيطان بمنأى عن أية خلافات جوهرية يمكن رصدها سواء بين الحزبين الأكبر (العمل والليكود) أو بين مختلف التحالفات التي تناولت الحكم في تل أبيب، على تعدد وتنوع ألوانها من حمائم وصقور متدينين وعلمانيين..الخ.

مع ذلك لا يمكن التفريق بين اتجاهين رئيسيين في صياغة البرامج الإسرائيلية للاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧،، اتجاه ركز على "دواعي الأمن" في عمليات الإستيطان ويمثله بشكل أساسي حزب العمل، حيث يرى هذا الاتجاه أن للمستوطنات دوراً استراتيجيا في تقوية الواقع الأمني وهى تقدم أساسا ثابتاً وقوياً لمطلب إسرائيل في السلام مع الحدود الأمنية التي يمكن الدفاع عنها وأن هدف الإستيطان تجديد وتوسيع الحدود التي يمكن الدفاع عنها.

وقد شدد أصحاب هذا الاتجاه في مشاريعهم الإستيطانية على الجانب الأمني واعتبروه مبرراً قوياً لإجراء تعديل على الحدود وإبقاء المستوطنات اليهودية في المناطق التي أطلقت عليها حكومة المعراخ مناطق أمن. ويلاحظ أن حكومات المعراخ (العمل لاحقا) وجهت الإستيطان نحو المواقع الاستراتيجية ولاحظت المشاريع المقدمة من حزب العمل للتسوية السياسية سواء أثناء وجوده في السلطة أو خارجها ضرورة الاحتفاظ بالمستوطنات الأمنية والتي تمثل ضرورة للدفاع عن أمن إسرائيل. وقد أعاد رابين التأكيد على مواقف هذا الاتجاه عقب فوز حزب العمل في الانتخابات الإسرائيلية (١٩٩٢) مبينا أنه يجب التفريق بين المستوطنات السياسية والمستوطنات الأمنية، وأن العمل في إقامة هذه الأخيرة "سوف يستمر".. أما التيار الثاني فيمثله بشكل أساسي الليكود وهو يؤكد ضرورة استمرار سيطرة إسرائيل على جميع أجزاء فلسطين"

بحدودها الانتدابية". ويستند هذا التيار في دعوته الإستيطانية إلى الأسس العقائدية والدينية" ولا يجد ضرورة للربط بين الدخول في تسوية سياسة مع الفلسطينيين ووقف الإستيطان. وقد قدم هذا الاتجاه ممثلا بحكومة شامير الليكودية ترجمة عملية لفهمه لعملية الربط بين الإستيطان والتسوية السياسية، أثناء الإعداد لعقد مؤتمر مدريد، حيث استمر في تنفيذ برامجه الإستيطانية دون أن يرى في مفاوضات مدريد ما يوجب عمل عكس ذلك.

بين هذين الاتجاهين الرئيسيين تتأرجح عدة اتجاهات هامشية أخرى، بعضها يرى ضرورة الإستيطان في القدس فقط، وبعضها الآخر يرى أن له الحق في الإستيطان في كل أرض فلسطين بحدودها الانتدابية، وعليه فإن الاحتفاظ بالأرض كلها أو أجزاء منها هو القاسم المشترك الأعظم لكل الاتجاهات الإسرائيلية وبخاصة الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧.

وهكذا تبدوا المسافات الفاصلة بين حمائم الصهيونية وصقورها فيما يخص قيمة الإستيطان وكأنها منعدمة أو لعلها محصورة في التفاصيل وحسب.

والشاهد على سبيل المثال، أنه في الانتخابات البرلمانية(الخامسة عشر ١٩٩٩) أكد تكتل الليكود في برنامجه أن "الإستيطان في الضفة الغربية وغزة يمثل تحقيقا للقيم الصهيونية وتعبيرا صريحاً للحق القوي لشعب إسرائيل في أرض إسرائيل"، وبما يعني أن صقور إسرائيل يرون ارض الميعاد تمتد بمساحة فلسطين كلها. أما حزب العمل الذي لم يتطرق برنامجه إلى مسألة المستوطنات صراحة، فقد أكد تمسكه بالقدس الموحدة ورفضه القاطع العودة إلى حدود ١٩٦٧ واعتبر "استمرار الهجرة هو المفتاح لنماء إسرائيل"، ثم أفرد في برنامج الحكومة الذي تقدم به يهود باراك على الكنيست لنيل الثقة فصلاً خاصاً للاستيطان تضمن ثلاثة بنود تعتبر أن "الإستيطان يعد أمراً على قدر كبير من الأهمية الاجتماعية والقومية" وبالتالي فإن الحكومة تتعهد بالعمل على الارتقاء بقدرة الإستيطان على مواجهة التحديات الراهنة " مع تأكيد الحرص على بند ثالث هو "ضمان أمن السكان اليهود في يهودا والسامرة وغزة وتوفير الاحتياجات المتعلقة بتطوير المستوطنات القائمة والعمل على تزويدهم بالخدمات الرسمية والإدارية لضمان تحقيق المساواة بينهم وبين السكان المقيمين داخل إسرائيل.

ثالثاً الإستيطان : التكييف القانوني والإجراءات الإسرائيلية

ثمة إشارة أولاً على أن القانون الدولي

وقرارات الأمم المتحدة بمختلف هيئاتها ترفض أية تغيرات جغرافية أو ديموجرافية تقوم بها سلطات الاحتلال في الأراضي التي احتلتها بالقوة، وتعتبرها منعدمة وكأنها لم تكن. وهو ما ينطبق بالدقة على الأراضي التي احتلتها إسرائيل نتيجة حرب ١٩٦٧، من القدس إلى الضفة الغربية وغزة وأيضاً الجولان ولاحقا الجنوب اللبناني قبل تحريره. وبالتالي فإن التكييف القانوني المقصود هنا هو ذلك التكييف الذي وضعته الدولة الإسرائيلية واستندت إليه تحقيقا لأهدافها بإنشاء دولة يهودية " نقية" من الأغيار. واستخدمت الصهيونية الإستيطان كوسيلة لتحقيق ذلك. وعملت الحركة الصهيونية قبل إنشاء الدولة العبرية كرأس جسر لتحقيق الوجود اليهودي في فلسطين، ولكنها تحولت بعد إنشائها إلى وسيلة لاقتلاع الفلسطينيين من أرضهم.

ومسلسل الإجراءات الإسرائيلية في فلسطين المحتلة طويل. ولكن هناك محطات لابد من الوقوف عندها. ففي ديسمبر ١٩٦٧ أسقط اسم الضفة الغربية رسميا وأطلق عليها الاسم التوراتي يهودا والسامرة، وأصبحت تعرف هي وقطاع غزة بالمناطق المدارة. وفي ٢٩ فبراير ١٩٦٨ صدر قرار إسرائيلي باعتبار الضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان وسينا مناطق غير معادية.

والتغيير في التسمية إضافة إلى إرضاء المشاعر اليهودية يفصح عن فهم إسرائيل للعلاقة الناشئة بينها وبين الأراضي المحتلة فهي لا تعتبر الأرض المحتلة مناطق محتلة حسب التعريف الوارد في القانون الدولي، ولكنها تعتبرها أرضا خالية من السيادة، تملك إسرائيل لأسباب تاريخية ودينية واستراتيجية الحق الأول في فرض سيادتها عليها. ولتحقيق إنشاء دولة يهودية نقية لجأت سلطات الاحتلال إلى شتى الأساليب والحيل .

أ - إصدار قوانين تعسفية

سنت إسرائيل عددا كبيرا من القوانين لتبرير الحملات المستمرة في مصادرة الأراضي العربية، ومن بين تلك القوانين.

١- قانون أملاك الغائبين : صدر هذا القانون في ٢٠ مارس ١٩٥٠ وتم بموجبه الاستيلاء على أملاك الغائبين وتقدر مساحات الأراضي التي صودرت بموجبه بعشرات آلاف الدونمات.

٢- قانون الدفاع (الطوارئ ٥٤): ويسمح هذا القانون للحكم العسكري الإسرائيلي بإعلان منطقة معينة على أنها "منطقة عسكرية يمنع الدخول إليها" وبموجب هذا القانون منع الكثير من السكان الفلسطينيين من العودة إلى أراضيهم وقراهم التي طردوا

منها سواء في المناطق المحتلة ١٩٤٨ أو في الضفة الغربية وقطاع غزة.

٣- قانون الطوارئ (المناطق المحمية) صدر هذا القانون عام ١٩٤٩ ويسمح لوزير الحربية الإسرائيلي بالإعلان عن منطقة ما منطقة عسكرية أمنية" يمنع السكان من الدخول إليها. وينص البند رقم ٨(أ) على أن بمقدور السلطات الإسرائيلية المختصة إصدار أوامرها للسكان بترك منطقة معينة خلال (١٤) يوما من تاريخ تسليم أمر الرحيل.

٤- قانون الطوارئ (استئجار وزراعة الأراضي البور): صدر هذا القانون أيضا في عام ١٩٤٩ واستعمل هذا القانون في تغطية مصادره الأراضي حيث "يستطيع" وزير الزراعة الإسرائيلي أن يمنح صلاحية العمل في أرض ما ذي هيئة بحجة أن الأرض بور.

٥- قانون وضع اليد على الأرض/حالة الطوارئ ١٩٤٩: يخول هذا القانون الحكومة بأن تعين سلطة رسمية تملك صلاحية إعطاء أمر بوضع اليد على الأرض من أجل الدفاع عن الدولة وأمن الجمهور.

٦- قانون امتلاك الأرض لعام ١٩٥٣سنت سلطات الاحتلال هذا القانون لتتمكن من نقل الأراضي العربية إلى أيدي سلطات التطوير الإستيطاني.

٧- قانون التقادم الزمني : ويستند هذا القانون إلى القانون العثماني للأراضي وقوانين الانتداب البريطاني حيث تنص على أن من عمل في الأرض عشر سنين يستطيع تسجيلها باسمه. أما القانون الإسرائيلي فقد رفع المدة إلى خمسين سنة. وبموجب ذلك أصبح على الفلاح الفلسطيني أن يثبت أنه يعمل في أرضه منذ خمسين سنة.

٨- يضاف على كل هذه القوانين ذرائع أخرى كثيرة مثل "استملاك الأراضي للمصلحة العامة " سواء لشق طرق رئيسية أو لأهداف أخرى. وقدرت مساحة الأراضي التي تم مصادرتها تحت هذه الحجة بحوالي ١٥٠ ألف دونم، وأراضي تم الإعلان عنها كأراض دولة وأراض تمت مصادرتها بعد إعلانها حدائق عامة أو محميات طبيعية. هذا علاوة على فرض الأمر الواقع الإستيطاني عن طريق إقامة وفرض الأحزمة الإستيطانية المكثفة حول المدن الفلسطينية.

ب - الأوامر العسكرية

أصدرت إسرائيل مجموعة من الأوامر العسكرية التي استهدفت تدعيم البناء الإستيطاني ومصادرات الراضي الفلسطينية ومن بين تلك الأوامر.

١- الأمر العسكري رقم ٥٨ لسنة ١٩٦٧ بشأن "الأموال المتروكة -الممتلكات الخصوصية والأموال المتروكة بموجب تعريف الأمر هى "الممتلكات التي تركها صاحبها أو

المتصرف فيها وغادر الضفة الغربية قبل تاريخ ٧ /٦/ ١٩٦٧" وقد عين الأمر العسكري مسئولا إسرائيليا للإشراف على هذا "المال" بما فيه الأرض ومنحه صفة قضائية وصلاحيات واسعة.

٢- الأمر رقم ٥٩ لسنة ١٩٦٧ : بشأن أملاك الحكومة (منطقة الضفة الغربية) ويخص الأراضي التي عرفها الأمر بأنها كانت يوم ٧ /٦/ ١٩٦٧ عائدة إلى "الدولة المعادية بشكل مباشر أو غير مباشر". وقد استولت سلطات الاحتلال بموجب هذا الأمر على أكثر من ٢ مليون دونم من الأراضي التي كانت تسمى أراضي دولة قبل عدوان يونيو ١٩٦٧ . (بموجب هذا الأمر استولت إسرائيل خلال سنوات الاحتلال العشر الأولى ٦٧ / ١٩٧٧- على ١٠٠ ألف دونم من أراضي الضفة الغربية- ارتفعت إلى ٤٥٠ ألف دونم عام ١٩٨٤).

٣- الأمر العسكري

رقم ٢٩١ لسنة ١٩٦٩ ويقضي بإلغاء كل الإجراءات السابقة على يوم ٧ /٦/ ١٩٦٧ بشأن تسوية الخلافات حول ملكية الأراضي عن طريق محاكم التسوية وبما يعيد من جديد النزاع حول ملكية هذه الأراضي ويهيئ الفرصة بالتالي أمام سلطات الاحتلال لبسط سيطرتها عليها.

٤-الأمر العسكري رقم ٣٢١ لسنة ١٩٦٩: وقد ألغى ضرورة إعلان العزم على تملك اية أراضي عن طريق النشر في الصحف. كما منحتا المادتان ٢/٢ و ٧ من الأمر بشأن تعليمات الأمن القائد العسكري الإسرائيلي سلطة إعلان "مساحات مغلقة".. ومنع الدخول إليها أو الخروج منها بدون تصريح مسبق.

٥- الأمر العسكري رقم ١٥١ لسنة ١٩٦٧ أعلن منطقة غور الأردن بكاملها:" مساحة مغلقة" هذه الأوامر العسكرية التي جرت صياغتها على مقاس الضفة الغربية جرى تطبيقها أيضاً على قطاع غزة مع إدخال ما يلزم من تعديلات وبما يتناسب مع وضع القطاع وخصوصيته.

وفي النهاية تكشف المقارنة بين القوانين الإسرائيلية وبين الأوامر العسكرية التي أصدرتها السلطة في الضفة الغربية وقطاع غزة عن ثوابت في الأهداف ومرونة في التطبيق. أما الثوابت فتقتصر على الاستيلاء والسيطرة على الأراضي وتهويدها وأما المرونة في التطبيق فتظهر في تكييف القوانين السارية المفعول والإجراءات الإدارية لتحديد الغرض الأول.

ج- الشوارع الالتفافية

لم يكن من المتيسر استكمال عمليات تشظية الأراضي المحتلة دون إقامة الشوارع الالتفافية الواصلة بين المستوطنات، والتي

أدت إلى تدمير عدد كبير بين حيازات الأراضي للفلسطينيين، وأسهمت في عمليات التطويق. وقد شهدت عمليات إقامة الطرق الالتفافية نشاطاً ملحوظاً في أعقاب الانتفاضات الفلسطينية. "إذا كان الغرض المعلن من إقامتها تفادي مرور المستوطنين بالقرى والتجمعات الفلسطينية وهو المرور المنظم الذي يعرضهم للخطر واستمرت إقامة الشوارع الإستيطانية في كل الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، بيد أن هذه الشوارع أخذت طابع الكارثة الحقيقية ، إذ كرست واقع تفتيت الأراضي الفلسطينية بشكل جلي، وخاصة عقب توقيع أوسلو؟ بين السلطة الذاتية والصهاينة، حيث أطلق على هذه الشوارع اسم الشوارع الالتفافية، وحسب ما يوحي به الاسم فإن غرض هذه الشوارع الالتفاف حول المدن والبلدات الفلسطينية لاستخدامها كطرق للمستوطنين وجنود الجيش الإسرائيلي وعملياً يجعلها تشكل أحزمة محيطة بالتجمعات الفلسطينية.

وفي القدس ورام الله تم تنفيذ عدد من الطرق الالتفافية منها مشروع طريق رقم (٤٣٦) (بيت أكسا، بدو، الجيب) ومشروع طريق النبي صموائيل، بيت سوريك (رقم ٤٢٥) وفي منطقة نابلس كان هناك مشروع طريق سلفيت، كفل حارث رقم (٤٧٧٥) وفي منطقة أريحا مشروع طريق رقم (٩٠) أريحا - النبي موسى.

بعض الشوارع الإستيطانية المعلن عنها بعد أسلو (الفترة من ٣/٩/١٩٩٣ -/٣١/١٢/ ١٩٩٣)

رابعاً : خريطة الإستيطان

يستعرض هذا الجزء صورة عن حجم الإستيطان وتركيبته إذ لا يمكن فهم الأولويات الإستيطانية لإسرائيل دون معرفة الخريطة الإستيطانية.

١- الاستعمار الإستيطاني الصهيوني قبل عام ١٩٤٨

قبل ظهور الحركة الصهيونية لم يكن ثمة استيطان يهودي في فلسطين. فأعضاء الجماعات اليهودية الذين لم يتجاوز عددهم ٢٥ ألفا) كانوا يقطنون في التجمعات المدنية وبخاصة مدن القدس وطبرية وحفد. وقد استقروا في فلسطين لأسباب دينية لا علاقة لها بالمشروع الصهيوني، ولم يكن هناك وجود للاستيطان الزراعي الذي لم يبدأ إلا عام ١٨٧٨ عند ما توجهت مجموعة من يهود القدس -بعد حصولهم على دعم خارجي- إلى السهل الساحلي حيث تمكنت من تأسيس مستوطنة بتاح تكفا. ومع ظهور حركة أحباء صهيون وبداية موجات الهجرة الإستيطانية عام ١٨٨٠ أمكن تأسيس عدد من المستوطنات الزراعية. فتم عام ١٨٨٢

تأسيس مستوطنات ريشون لتيسون وزخرون يعقوب وروش بينا. وفي سنة ١٨٨٣ أسست مستوطنات يسود همعليه وأكرون وأقيمت مستوطنة جديرا عام ١٨٨٤ .

غير أن هذه المستوطنات لم تلبث أن تعرضت لخسائر فادحة. ولكن منذ العام ١٨٩١ أقيمت تنظيمات صهيونية توطينية مثل الجمعية الاستعمارية اليهودية (بيكا) التي عملت على إقراض المستوطنات القائمة، وإقامة مزارع تدريبية للعمال الزراعيين. وحتى عام ١٨٩٨ كان قد تم تأسيس ٢٢ مستوطنة يهودية على مساحة ٢٠٠ ألف دونم وبلغ مجموع سكانها ٤٩٠٠ نسمة. ومع انعقاد المؤتمر الصهيوني الثاني ١٨٩٨ وإقرار قانون المنظمة الصهيونية العالمية، أخذت هذه المنظمة على عاتقها كل الشئون المتعلقة باستيطان فلسطين لينتهي ما يسمى (الصهيونية التسللية) لتبدأ المنظمة الصهيونية نشاطها الفعلي عام ١٩٠١ مع تأسيس الصندوق القومي اليهودي. ومع بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ كان هناك ٤٧ مستوطنة يهودية في فلسطين أقيمت ١٤ منها بدعم من المنظمة الصهيونية بإشراف مكتب فلسطين.

وتعتبر مرحلة الانتداب البريطاني على فلسطين المرحلة الذهبية للصهيونية فقد شهدت صدور وعد بلفور عام ١٩١٧ وإعلان شرعية الهجرة عام ١٩٢١ وتأسيس قسم الإستيطان في المنظمة الصهيونية الذي حل محل مكتب فلسطين. وقد أخذت المستوطنات في التزايد خلال هذه المرحلة وبدأت في عام ١٩٢٩ أول دراسة علمية لخدمة أغراض التخطيط الإستيطاني. ومع صدور الكتاب الأبيض عام ١٩٣٠ قررت المنظمة الصهيونية الإسراع في عمليات الإستيطان بهدف خلق خريطة سكانية يهودية تشمل أوسع مساحة جغرافية استعداداً لتقسيم فلسطين.

نحو ٩٤ مستوطنة وبعد انتهاء الحرب اتجهت الجهود الإستيطانية للتوسع الجغرافي لاستيطان منطقة النقب في عامي ١٩٤٦، ١٩٤٧واستمرت محاولات الاستيلاء على الأراضي خاصة في المناطق السهلية وحتى عام ١٩٤٨ كان حوالي ٢٥٪ من المستوطنات اليهودية موجودة في منطقة سهول الخفير و١٢٪ في سهول يافا و١٧٪ في سهوف طبريا و١١٪ في سهول الجليل. وقد تزايد عدد المستوطنات في الفترة من ١٨٢٢ -١٨٩٩ ليصبح ٢٢ مستوطنة يقطنها ٥٢١٠ نسمة وزاد في الفترة ١٩٠٠- ١٩٠٧ ليصبح ٢٧ مستوطنة اتسعت لـ ٧٠٠٠ مستوطن ووصلت إلى ٤٧ مستوطنة في الفترة من ١٩٠٨ -١٩١٤ تتسع لحوالي ١٢ ألف مستوطن وارتفع العدد عام ١٩٢٢

فأصبح ٧١ مستوطنة وسعت ١٤,٩٢٠ مستوطنا وفي عام ١٩٤٤ إلى ٢٥٩ مستوطنة ضمت ١٤٣ ألف مستوطنا. وعند قيام دولة إسرائيل كانت تضم ٢٧٧ مستوطنة. وهكذا قامت إسرائيل الحالية من نتيجة حاصل جمع المستوطنات والتجمعات اليهودية التي انتشرت في فلسطين تحت الانتداب البريطاني.

٢- الاستعمار الإستيطاني الصهيوني (١٩٤٨-١٩٦٧) في خلال الفترة من ١٩٤٨-١٩٦٧ تم التوسع الإستيطاني عبر سلسلة من القوانين والإجراءات المتعسفة ضد الفلسطينيين (سبق شرحها) وقد عبرت هذه القوانين عن نزوع المشروع الصهيوني إلى إخفاء الشرعية على الاحتلال الذي تم بفعل القوة.

وتنفيذا لمبدأ مصادرة الأراضي صادرت سلطات التجمع الصهيوني بعد عام ١٩٤٨، ٤٠٪ من الأراضي التي يملكها السكان العرب تحت ذرائع مختلفة منها أنها أملاك غائبين أو لأغراض التدريبات العسكرية والذريعة الأمنية. ومن بين مجموع ٣٧٠ مستعمرة أقيمت ٣٥٠ منها على أراضي الغائبين بين عامي ١٩٤٨ - ١٩٥٣ وفي عام ١٩٥٤ كان ثلث عدد سكان إسرائيل المهاجرين يقيمون على أراضي الغائبين. كما استولى الكيان الصهيوني على ما يقارب ٢٠,٥ مليون دونم من مساحة أراضي فلسطين بأكملها.

٣ - الاستعمار الإستيطاني الصهيوني منذ عام١٩٦٧ حتى الوقت الحاضر.

بدأ النشاط الإستيطاني الفعلي مع حكومة ليفي أشكول سنة ١٩٦٧ حين أقيمت أول مستعمرة في الأراضي المحتلة على الهضبة السورية بتاريخ ١٦ /٧/ ١٩٦٧ باسم "ميروم مغولان" ثم أعقبتها المستعمرة الثانية التي أقيمت في الضفة الغربية بتاريخ ٢٥ / ٩ / ١٩٦٧ باسم "كفار عتسيبون".

وبعد شهر واحد من حرب ١٩٦٧ عرض يغال الون وزير العدل آنذاك في حكومة المعراخ (العمال لاحقا) مشروع استيطاني متكامل (مشروع ألون) يتضمن بين ما يتضمنه من بنود إقامة سلسلة من المراكز الإستيطانية برعاية الجيش الإسرائيلي على امتداد غور الأردن وحول القدس، وفي جبل الجليل، ثم سلسلة أخرى من الأحياء السكنية شرقي القدس الشرقية وإعادة بناء الحي اليهودي في البلدة القديمة، وهي المناطق التي ستعرف فيما بعد باسم المناطق الأمنية. وانطلاقا من رؤية المعراخ للاعتبارات الديمغرافية فقد حرص مشروع (آلون) على الابتعاد عن المدن والقرى والأحياء التي تضم نسبة عالية من السكان العرب، ومع أن الحكومة القائمة في ذلك الوقت بغضت المشروع وكذلك الحكومات العمالية اللاحقة

إلا أن المشروع في خطوطه العريقة على الأقل بقى هو الناظم لسياسات الحكومات العمالية حتى عام ١٩٧٧ دون أن يتخلى عنه تكتل الليكود عندما جاء إلى الحكم في تلك السنة أو الحكومتان الائتلافيتان اللتان تشكلتا خلال الفترة ١٩٨٤-١٩٩٠ . وتقسم المستعمرات الإستيطانية على ثلاثة أقسام هي :-

أولاً: الإستيطان في القدس

احتل استيطان القدس، وإكمال تهويدها مكانة مركزية في النشاط الإستيطاني الصهيوني فبحكم قيمتها الدينية والوجدانية لدى العرب، وموقعها الاستراتيجي الذي يفصل شمال الضفة عن جنوبها، وقربها من التجمعات الإستيطانية المركزية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ وجه الصهاينة جهداً مضاعفاً في عمليات الإستيطان فيها، وتحويلها إلى كتلة استيطانية ضخمة تمتد في كل الاتجاهات.

وفيما يتعلق بالقدس يظهر المزج الصهيوني بين "المقدس" و"السياسي" و"دواعي الأمن" كأوضح ما يكون. إذا تكمن واحدة من أهم مكونات الفكرة الصهيونية، والتي تفسر كثيراً من المواقف الإسرائيلية الراهنة من القدس. فهناك إجماع عند كل الأحزاب والكتل السياسية الإسرائيلية على ضم القدس وتهويدها كاملة باستخدام كل السبل والحيل المؤدية لذلك. وفي مقدمتها بالطبع الإستيطان الرامي لخلق الوقائع الجديدة، وإلغاء الطابع العربي والإسلامي للقدس، الذي يمثل هدفا قديما للحركة الصهيونية. يقول تيودور هيرتول "إذا حصلنا يوماً على القدس وكنت لا أزال حيا وقادراً على القيام بأي شئ فسوف أزيل كل شئ ليس مقدسا لدى اليهود فيها، وسوف أحرق الآثار التي مرت عليها قرون "أما بن جوريون فيخلص المسألة على نحو أكثر تكثيفا بقوله: "لا معني لإسرائيل بدون القدس، ولا معنى للقدس بدول الهيكل".

وفي تصريح لشمعون بيريز حول الهدف من استيطان القدس، قال في مطلع عام ١٩٧٠ "سيأتي إلى إسرائيل خلال الأعوام الأربعة القادمة ما يقارب ربع مليون يهودي وينبغي إسكان هؤلاء المهاجرين في القدس لكي يتحقق هدف ديمغرافي وسياسي واجتماعي من الدرجة الأولى".

ولما كان الدين اليهودي قد استخدم من قبل الحركة الصهيونية لإيجاد التفاف واسع حول فكرتها وأهدافها من الجماعات اليهودية فإن الأحزاب الدينية والحاخامين اليهود في إسرائيل كانوا ضمن أوائل الداعين إلى استيطان القدس وتهويدها.

المشهد الإستيطاني في القدس

بدأ المشهد الإستيطاني في القدس قبل حوالي مائة وخمسين سنة، عندما حاول اليهود السيطرة على أحياء واسعة في القدس العربية وتملكوا الأراضي فيها. لكن السلطان العثماني الذي لم يمنع شراء الأرض من العرب منع تحويل حي رأس العمود إلى مقبرة يهودية. لكن هذا المنع ألغى جزئيا في زمن الانتداب البريطاني في سنة ١٩٢٣ .

في سنة ١٩٤٨ عندما سيطر الأردن على القدس الشرقية قام بتجميد ملكية الأراضي فيها. لكن المؤسسة اليهودية تمكنت من خداع السلطات الأردنية وسجلت الأرض في دوائر المملكة كملك لها وخلال الفترة الممتدة بين الأيمتين عملت إسرائيل على توجيه أعداد متزايدة من المهاجرين لاستيطان القدس.

وبعد الاحتلال الإسرائيلي للقدس الشرقية عام ١٩٦٧ عادت المؤسسات اليهودية الإستيطانية إلى الوثائق المزورة التي تحمل توقيع الفلسطينيين على بيع أرضهم وبيوتهم. وما كادت أربعة أيام تمضي على الحرب حتى قام الصهاينة بنسف ١٣٥ داراً للسكن في حي المغاربة يسكنها ٦٥٠ شخصاً، ومسجدين أحدهما مسجد البراق الشهير ومصنع للبلاستيك قرب حي الأرمن و٢٠٠ مخزن ومنزل في مناطق مختلفة ليسفر عن تشريد ١٠٠٠ عربي من سكان المدينة. ثم جرى تطبيق قانون أملاك الغائبين على من غادر المدينة خلال الحرب. وقد مكن ذلك الإسرائيليين من السيطرة على أراضي وعقارات كثيرة. ففي سنة ١٩٦٨ صادر الصهاينة حوالي ٤٠٠٠ دونم خارج أسوار القدس فضلاً عن ٥٩٥ عقاراً وعدد من المساجد والمخازن وغيرها.

وفي سنة ١٩٧٠ جرت مفاوضات سرية بين إسرائيل والأردن اتفق بموجبها على إقامة ممر يصل بين مدخل القدس الشريف من جهة أريحا وحتى الحرم القدسي الشريف يكون خاليا من أي استيطان يهودي. بهدف الإبقاء على شارع رئيسي يمكن أن يستخدمه القادة العرب والمسلمون من دون الحاجة للاحتكاك بمستوطنين يهود. وكان المقصود بهذا الممر إبقاء سيطرة ما للعرب في القدس الشرقية في إطار حل سياسي مستقبلي. ثم عاد الإسرائيليون والفلسطينيون إلى تثبيت هذا الاتفاق في كامب ديفيد ٢٠٠٠ خلال مفاوضات عرفات وباراك. لكن اليمين الإسرائيلي عمل في المقابل على إجهاض هذا الاتفاق.

ويقدر عدد المستوطنين في القدس العربية المختلة اليوم بحوالي ٢٠٠ ألف نسمة (عدد الفلسطينيين في المدينة يقارب ربع مليون نسمة، لكن إسرائيل تخفض العدد إلى

٤٥ ألف).وحرصاً من إسرائيل على استمرار تنفيذ سياستها تجاه القدس أنشأت جمعيات خاصة عملها الأساسي شراء الأراضي الفلسطينية داخل القدس. وأبرز هذه الجمعيات اليهودية "عكيرات" كهانيم" و"همينوطا" و"شوفاينم" ولجنة تطوير الحي اليهودي في البلدة القديمة" و"موسكوفيتش" و"اليوم بات الوضع القائم في القدس يشكل تهديداً كبيراً لمستقبل المدينة التي فقدت الكثير من مراكزها الاستراتيجية ومن بيوتها وأراضيها لمصلحة اليهود أمام عجز الفلسطينيين عن اتخاذ أية إجراءات لوقف استيلاء اليهود عليها.

ثانياً : الإستيطان في الضفة والقطاع

ينتشر الإستيطان في كل أنحاء الضفة الغربية وقطاع غزة، حيث يبلغ عدد المستوطنات ١٦٠ مستوطنة يسكنها حوالي ربع مليون نسمة وهذا الإستيطان الذي يعتبر حسب القانون الإسرائيلي شرعياً. يعمل بشكل منظم، ويديره مجلس أعلى للمستوطنات، ويعتبر القاعدة الجماهيرية لحزبين يمنيين أساسيين في الحكومة الحالية (حكومة شارون) أحدهما حزب المفدال (الديني القومي) ويرأسه وزير الإسكان ايفي اتيام والاتحاد القومي برئاسة وزير البني التحتية افيغدور ليبرمان، وهما يقطنان في المستوطنات.

والحاصل أنه في الفترة من ١٩٦٧ إلى ١٩٧٧ كان الإستيطان الإسرائيلي في الضفة والقطاع على رأس المهمات المركزية لحكومات (المعراخ) المتعاقبة على السلطة. فقد أولته اهتماما خاصا تجلى في البرامج الحزبية والانتخابية والتصريحات الرسمية، الخطط والميزانيات التي طرحت خلال هذه الفترة.

وتظهر أهمية الإستيطان بالنسبة (للمعراخ) من خلال ما تضمنته الخريطة الإستيطانية خلال الفترة -٦٧ ١٩٧٧ فقد أقامت ٢٢ مستوطنة في الضفة الغربية منها ١٤ مستوطنة في غور الأردن، وست مستوطنات في غوش عتسيون يرتكز اقتصادهم بشكل رئيس على الزراعة وتسويق المحاصيل إلى أوروبا، أما في قطاع غزة فقد لعبت الكثافة السكانية العالية في القطاع إلى جانب المقاومة العنيفة للاحتلال الإسرائيلي، وضيق مساحة القطاع، وغياب الدوافع التوراتية دوراً في الحد من الاندفاع لاستيطان القطاع ففي المساحة البالغة ٣٦٠ كم٢ ، وضعيفة الموارد كان يقطن في عام ١٩٦٧ نحو ٥٠٠٠٠ فلسطيني أبدوا مقاومة عنيفة جداً للاحتلال منذ البداية فيما لم يظهر التوراتيون ميلا كافيا لتحريك عملية الإستيطان في القطاع.

ويمكن القول أن عام ١٩٧٠ أي بعد الاحتلال بثلاث سنوات، كانت بداية الاستعمار الإستيطاني الإسرائيلي للقطاع، حيث شهدت تلك السنة تحويل نقطة "إيرن" العسكرية على الحدود الشمالية للقطاع إلى مجمع صناعي ثم أقيمت مستوطنة " كفار دورم " على أراضي دير البلح ثم تواصل إنشاء المستوطنات حتى وصل عددها عام ١٩٧٧ إلى ست مستوطنات.

وتواصلت سياسة الإستيطان في الأراضي المحتلة فكان عددها في نهاية ١٩٩٠ حوالي ٩٥ مستوطنة في الضفة الغربية يسكنها ٩٠ ألف مستوطن و ١٦ مستوطنة في قطاع غزة في نهاية عام ١٩٩٢, ولم تترك مسيرة السلام التي انطلقت منذ مدريد ١٩٩١ أي أثار تذكر على سياسات الإستيطان الإسرائيلية، بل يمكن القول أنها كانت تتوسع مع بدء محادثات السلام. فوصل عدد المستوطنين في الضفة والقطاع عام ١٩٩٨ إلى ١٧٩ ألف و ٢٧١ مستوطن، موزعين على ١٢٩ مستوطنة في الضفة و ١٩ مستوطنة في القطاع بعد أن كان عددهم ١٢٧ ألف و ٦٢٣ مستوطن عام ١٩٩٤ وفي عهد حكومة باراك (يوليو ١٩٩٦ مايو ٢٠٠٠) كان عدد المستوطنين قد وصل إلى ٢٠٠ ألف مستوطن. وقد نفذ باراك سياسة استيطانية تتلائم وفهمه للتسوية فأظهر تمسكه بالمستوطنات على نحو يخدم توجهاته على نحو واضح.

ثالثاً: النقاط الإستيطانية الجديدة

تم بناء هذه النقاط ابتداء من سنة ١٩٩٦ رداً على العمليات التفجيرية الفلسطينية وبلغ عددها آنذاك ٤٢ مستوطنة. وقررت حكومة باراك الإبقاء على ٢٧ بؤرة استيطانية أصبغت عليها الشرعية من أصل ألـ ٤٢ التي كانت حكومة نيتنياهو قد شرعت في إقامتها. ويبلغ عدد النقاط الإستيطانية حاليا ١٢٠ مستوطنة يسكنها حوالي ٢٠٠ عائلة لا أكثر. لكنها غير شرعية كونها بنيت من غير ترخيص حكومي. وهي تلك التي طالبت الولايات المتحدة الأمريكية بإزالتها خلال قمة العقبة (مايو ٢٠٠٣) بدعوى إنها غير قانونية.

خامساً: خلفية عامة عن واقع الإستيطان

منذ بداية العملية السلمية، أخذ عدد المستوطنين يزداد بسرعة ففي سنة ١٩٧٩، حين أبرمت معاهدة السلام مع مصر، كان في يهودا والسامرة وغزة ١٩,٧٠٠ مستوطن وهم يعدون اليوم أكثر من ٢٥٠,٠٠٠ نسمة وهنا يثار التساؤل كيف ارتفع العدد وانتفخ ؟

١- النمو الطبيعي

فكرة النمو الطبيعي جاءت وليدة مخاض دبلوماسي حدث في أعقاب اتفاق جورج

بوش الأب وأسحق رابين في أغسطس ١٩٩٢ على تمكين إسرائيل من استكمال بناء أكثر من ١٠٠٠٠ وحدة استيطانية ورثها رابين من سلفه اسحق شامير وسمحت شروط ذلك الاتفاق باستكمال تلك الوحدات التي وسعت المستوطنات بمقدار ٤٠٠٠٠ نسمة وتم تطبيق مسألة التجميد على ٧٠٠٠ وحدة سكنية على الورق. وعندما غادر رابين إلى إسرائيل قال: ما يحدث ليس تجميداً فأنا أقوم ببناء ١٠٠٠٠ وحدة" التوسع الإستيطاني الذي شهدته فترة أوسلو لم يكن مسبوقا بالنسبة لعدد المستوطنين الذين عاشوا بالفعل عبر الخط الأخضر.

٢ - الزيادة الطبيعية

بحسب معطيات المكتب المركزي للإحصاء يولد في يهودا والسامرة وغزة نحو ٧٠٠٠ طفل سنويا. والزيادة الطبيعية في هذه المنطقة أعلى كثيراً من المعدل لدى جميع السكان، ومن الزيادة في القطاع العربي أيضا، و٤٢٪ من سكان يهودا والسامرة وغزة (اليهود) هم أطفال دون الـ ١٤ من عمرهم قياسا بـ ٢٦٪ من مجموع السكان اليهود في إسرائيل. وقد تفوق مستوطنو يهودا والسامرة (الضفة الغربية) وغزة على جميع ألوية القطاع العربي (٣٩٪ في الخليل، و ٣٥٪ في تل أبيب) وأكثرية الزيادة الطبيعية هي في مستوطنة بيتار عيليت ومود يعين - عليت (كريات سيفر) وهما مستوطنتان تنتميان إلى الحد الحريديين (شديدي التدين) قريبتان جداً من الخط الأخضر. وقد ازداد عدد السكان في كل سنة في هاتين المستوطنتين نحو ٤٠٠٠ نسمة. وقد نجحت انتفاضة الأقصى (٢٠٠٠) في كبح توقف الإسرائيليون الذين كانوا يبحثون عن حياة نوعية عن الإستيطان في عمق الضفة الغربية. لذلك فإن معظم الزيادة في عدد السكان المستوطنين سجل في المستوطنات القريبة من الخط الأخضر مع اندلاع الانتفاضة.

سادساً النقاش السياسي الداخلي

يدور في إسرائيل نقاش سياسي متواصل منذ عام ١٩٦٧ حول الإستيطان بين مختلف الأوساط والأحزاب السياسية. فالمؤيدون يعتبرونه عملا طليعيا يعيد للشعب الإسرائيلي أرضه، كما يعتبرون قادة المستوطنين أبطالا مناضلين. ويرون في الإستيطان مهمة مقدسة، لاستعادة الطابع اليهودي الفلسطيني ولوضع حد للامتداد العربي فيها. أما المعارضون فينقسمون إلى قسمين: الأول يرفض الإستيطان العشوائي ويطالب بأن يكون منظما يقتصر على بعض المناطق بحيث لا يعيق في المستقل إقامة دولة فلسطينية وألا يتعدى هذا الإستيطان المناطق المقدسة لدى اليهود والمذكورة في

التوراة مثل " كريات أربع" في الخليل و"بيت إيل" وفي رام الله وقبر راحيل في بيت لحم والقسم الثاني يرفض تماما الإستيطان اليهودي ويطالب بإزالته في إطار اتفاق سلام، لأنه سيبقى رمزا للاحتلال وتخليدا وسببا للعداء وتأجيجه.

وعلى مر السنين بدأت أوساط واسعة في المجتمع اليهودي تدارك أن الإستيطان بات يشكل ضرراً فادحا لإسرائيل فهو الذي دفع الفلسطينيين إلى اليأس من إمكانية إقامة دولة مستقلة في الضفة والقطاع، ومن خلاله تنهب الأرض الفلسطينية وبسببه تغلق الطرقات أمام الفلسطينيين ويفرض عليهم الحصار. والإستيطان يشفط مبالغ طائلة من موازنة الدولة العبرية يتجاوز بليون دولار في السنة ويكلف الجيش والشرطة والاستخبارات أموالاً وجهوداً كبيرة لحماية المستوطنين، ففي بعض الأماكن يضطرون إلى نقل الأطفال من بيوتهم إلى المدارس بواسطة سيارات مصفحة.

كما أن تصرفات بعض المستوطنين الشباب الذين لا يكتفون بما يقدمونه من اعتداءات على الأرض والممتلكات الفلسطينية فيمارسون اعتداءات أخرى)ضرب، تحطيم زجاج سيارات وبيوت، إطلاق رصاص، قتل وحتى تنظيمات إرهابية) جعلت كثيرين من الإسرائيليين يتخذون مواقف انتقادية وهجومية ضدهم. ويحملونهم مسؤولية التوتر الأمني في المنطقة.

وليست صدفة أن يظهر استطلاع الرأي العام السنوي الذي يجريه مركز "يافه" للأبحاث الاستراتيجية بجامعة تل أبيب وجود تحول في اتجاه الرأي الجماهيري الإسرائيلي في عام ٢٠٠٣ مقارنة بعام ٢٠٠٢ في موضوع إزالة المستوطنات! فـ ٥٩٪ من الجمهور الإسرائيلي يوافق على التنازل عن جميع المستوطنات باستثناء الكتل الإستيطانية الكبيرة مقارنة بـ ٥٠٪ فقط وافقوا على ذلك عام ٢٠٠٢ وارتفعت نسبة المؤيدين للانفصال عن الفلسطينيين بواسطة انسحاب من جانب واحد، حتى لو تطلب الأمر تنازلاً عن جميع المستوطنات من ٤٨٪ عام ٢٠٠٢ إلى ٥٦٪ عام ٢٠٠٣، وكذلك ارتفعت نسبة المؤيدين للتنازل عن الأحياء العربية في القدس في إطار اتفاق سلام من ٤٠٪ عام ٢٠٠٢ إلى ٤٣٪ عام ٢٠٠٣ .

ومن هنا فإن أي رئيس حكومة إسرائيلي يريد تحقيق خطوة جادة في عملية السلام مع الفلسطينيين عليه إزالة هذه العقبة الكاداء. ولكن رؤساء الحكومات الإسرائيلية بمن فيهم مؤيد وعملية السلام امتنعوا عن اتخاذ قرار شجاع في هذا المجال. بعضهم خاف من رد فعل المستوطنين وبعضهم استغل

معارضة المستوطنين العنيفة لبيتزوا الفلسطينيين والوسطاء الأجانب. وخلال قمة العقبة (مايو ٢٠٠٣) وطرح مجرد الحديث عن تجميد البناء الإستيطاني قامت الدنيا ولم تقعد فهناك فئة من المستوطنين أعلنت أنها لن تبرح المستوطنات ولن تسمح بإخلائها. مع أن المطروح لم يكن إخلاء جميع المستوطنات ولا حتى نصفها. فالمستوطنات القائمة في القدس الشرقية لا يتحدثون عنها أبداً. فهذه من المحرمات التي لا يجوز لأحد الاقتراب منها والمستوطنات القائمة في قطاع غزة والضفة الغربية رفض شارون الحديث عنها في هذه المرحلة بتاتاً.

وإنما لمح إلى استعداده إخلاء ١٧ مستوطنة من مجموع ١٦٠ وذلك في المرحلة النهائية من المفاوضات، فضلاً عن إمكانية إخلاء بين ٦٣ و٦٧ من مجموع ١٢٠ نقطة استيطان، من تلك التي تعتبر غير شرعية حسب القانون الإسرائيلي، وحاول شارون من هذا الطرح الهزيل الضغط على الفلسطينيين لاتخاذ خطوات جادة نحو نزع سلاح المقاومة ومن ناحية أخرى مساومة الأمريكان بالقول أن لديه معارضة شديدة داخل الحكومة وفي الشارع الإستيطاني. ومن ثم حثهم للضغط على الفلسطينيين بما يؤول في النهاية إلى فرض وجهات النظر الإسرائيلية.

المصادر

١- نافذ أبو حسنة: " جغرافية الاستيطان ووهم الدولة"، ١٩٧٧، دار النمير للنشر والطباعة والتوزيع، لبنان، بيروت.
٢ - تقبل العربي، عدد ٢٨٩، مارس ,٢٠٠٣
٣- مجلة المستقبل العربي، يناير ,١٩٨٨
٤- وليد الجعفري: "المستعمرات الاستيطانية الإسرائيلية في الأراضي المحتلة ١٩٦٧- ١٩٨٠" مؤسسة الدراسات الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيوت، ١٩٨١ .
٥- عبد الوهاب المسيري: "الصهيونية"، الجزء الرابع، ص ٦٥- ٧٢ .
٦- مجلة مختارات إسرائيلية : عدد ٧٩، يوليو ٢٠٠١، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
٧- مجلة مختارات إسرائيلية"، عدد٨٠، أغسطس ٢٠٠١، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية.
٨- أسعد عبد الرحمن والباحث تواف الزرو، موجات الغزو الصهيوني صراع البقاء والإجلاء ١٨٢٠- ١٩٩٠"، عمان، دار اللوتس، ,١٩٠٠
٩- مجلة مختارات إسرائيلية، عدد ١٠٣، يوليو ٢٠٠٣، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية.
١٠- الوسط (الحياة الأسبوعية)، عدد (٥٩٣)، ٩/٦/٢٠٠٣ .
١١- الوسط (الحياة الأسبوعية)، عدد (٥٩٥)، ٢٣/٦/٢٠٠٣ .
١٢- مجلة الدراسات الفلسطينية، عدد ٤٥/٤٦، شتاء/ ربيع ٢٠٠١، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

هيئة الإنصاف والمصالحة
التجسيد الحقيقي لإرادة الإصلاح في المغرب

دعاء حسين ❖

كثيراً ما برهنت الحياة السياسية في المغرب على ديناميكيتها وقدرتها على التحرر من إسار واقع ركودي يضرب بجذوره في جل المجتمعات العربية، وكان لابد وان ينعكس ذلك بالضرورة على إحراز العديد من المكتسبات التي تصب في مسار التحول الديموقراطي في هذا البلد ومجابهه ما تفرضه اللحظة الراهنة من استحقاقات. ولقد شكلت التوصية الصادرة عن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في المغرب بتدشين" هيئة إنصاف ومصالحة " تهدف إلى إجراء تقييم شامل لمسلسل تسويه ملف الاختفاء القسري، والاعتقال التعسفي، وتعمل على إيجاد حلول للضحايا، حدثاً هاماً في مسار حقوق الإنسان في المغرب. وجاءت مصادقه الملك عليها بمثابة إعلان رسمي عن الرغبة الرسمية في طي صفحه الماضي من انتهاكات حقوق الإنسان وإدراك للعلاقة الوثيقة بين كفالة حقوق الإنسان والترسيم الصحيح لعمليه التحول الديمقراطي. حيث تم التنصيب الرسمي لها في يناير ٢٠٠٤، لتضم عدداً من المعارضين والمدافعين عن حقوق الإنسان، بل والأهم عدداً من الضحايا الذين تعرضوا لهذه الانتهاكات.

لكن هل جاءت المكتسبات والتدابير المتخذة في هذا السياق لتلائم المطالب العادلة والمشروعة للضحايا، وللحركة الحقوقية والمجتمع؟ في إطار مقاربة ومنظور شاملين للحل النهائي لملفات انتهاكات الماضي بما يراعى المعايير الإنسانية؟

موقع التوصية في سيرورة مسلسل التسوية

لم تكن هذه الهيئة وليده اللحظة، وإنما جاءت في إطار مواصلة التقدم المحرز في

❖ باحثة مصرية

ملف كان قد تم إطلاقه بالفعل في المغرب منذ بداية التسعينات (بشأن تسويه الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان،لاسيما فيما يتصل بالمراحل التي قطعها ملف ضحايا الاختفاء القسري). فقد بدأ مسلسل تسويه مخلفات الانتهاكات الجسيمة من خلال المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٩١، وتم تفعيلة في عام ١٩٩٣ بالإعلان عن لائحة قدماء المختفين الذين لقوا حتفهم، وفى امتداد العفو الملكي الصادر لصالح المعتقلين السياسيين والمنفيين في يوليو ١٩٩٤، صادق المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في أوائل عام ١٩٩٥ على توصية ترمى إلى مجموعة عمل للبحث في ملف ما يسمى " بالمختفين "، صاحبها جهود متواصلة من قبل الحركة الحقوقية لإعمالها، في مقابل فتره من الركود الذي خيم على عمل المجلس الاستشاري، حتى صدرت توصيه ٢ أبريل ١٩٩٩، بإجماع أعضاء المجلس، وهى التوصية التي أفضت إلى صدور العفو الملكي عن مرتكبي الانتهاكات والضحايا، الأمر الذي أحدث وقعاً بالغ السوء على الضحايا وعائلاتهم فضلاً عن الحركة الحقوقية بمكوناتها المختلفة التي طالبت الدولة بالاعتذار الرسمي جراء هذا الفعل ، غير أن الخطاب الملكي الصادر في ٢٠ أغسطس ١٩٩٩، وتشكيل " لجنه التحكيم للتعويض " جاء بمثابة تحول جذري في مسلسل معالجه ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. حيث كانت المرة الأولى التي تتعرض فيها أعلى سلطه في البلاد لضحايا الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي بصفة صريحة، الأمر الذي شكل اعترافاً علنياً بمسؤولية الدولة. ونظراً لأنه يصعب قصر جبر الضرر على التعويض المادي، جاءت توصيه المجلس الاستشاري بإحداث "هيئة الإنصاف والمصالحة " خطوه منطقية في إطار تفعيل مرحله أبريل ١٩٩٩ ، حيث صيغت التوصية داخل مجموعه العمل الخاصة بحماية حقوق الإنسان و التصدي للانتهاكات بالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ثم أحيلت إلى الجمعية العامة للمجلس للتداول في شأنها، ثم إلى لجنة خاصة للتوافق حولها، حيث تم المصادقة عليها بالإجماع .

"هيئه الإنصاف والمصالحة".... المرجعية

استندت التوصية الصادرة عن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بالمغرب بإحداث الهيئة إلى:

- الالتزام بالدستور المغربي .
- الالتزام والتعهد بمقتضيات القانون الدولي لحقوق الإنسان.
- ما أعربت عنه الدولة بكل مؤسساتها من

إرادة لطي ملف الاختفاء القسرى.
- الإحالة على التجارب الوطنية عبر العالم.
- التوصيات الصادرة عن المناظرة الوطنية حول الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في نوفمبر ٢٠٠١ .
- المطالب المشروعة لعائلات المختطفين مجهولى المصير وضحايا الاختفاء القسرى.

المهام والاختصاصات

تضمنت التوصية الصادرة عن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان إحداث لجنه خاصة، طبقاً للمادة السابعة من الظهير الصادر بتاريخ ١٠ أبريل ٢٠٠١ المتعلق بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، تسمى " هيئه الإنصاف والمصالحة " تتكون من شخصيات مشهود لها بالكفاءة والنزاهة الفكرية والتشبع بمبادئ حقوق الإنسان، تتولى خلال تسعه أشهر قابلة للتمديد، عند الضرورة، لمدة أقصاها ثلاثة أشهر القيام بالمهام التالية:

- إجراء تقييم شامل لمسلسل تسوية ملف الاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي منذ إطلاقه من خلال الاتصال والحوار مع الحكومة، وهيئه التحكيم المستقلة المكلفة سلفاً بالتعويض، والسلطات العمومية والإدارية المعنية، والمنظمات الحقوقية، وممثلي الضحايا وعائلاتهم.
- مواصلة البحث بشان حالات الاختفاء القسرى التي لم يعرف مصيرها، وبذل جميع الجهود للوصول إلى نتائج بصددها.
- العمل على إيجاد حلول لحالات ضحايا الاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي التي يثبت للهيئة أنها آلت إلى الوفاة، وذلك بتحديد أماكن دفنهم لتمكين أقاربهم من زيارتهم والترحم عليهم.
- مواصلة العمل الذي قامت به هيئه التحكيم المستقلة للتعويض المترتب عن الضررين المادي والمعنوي للضحايا وأصحاب الحقوق ممن تعرضوا للاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي اعتماداً على نفس الأساس التحكيمى وقواعد العدل والإنصاف، للبت في الطلبات التي رفعت إليها بعد انصرام ٣١ ديسمبر١٩٩٩، وفتح أجل جديد لمدة شهر كامل لتلقى الطلبات المتبقية ذات الصلة بالموضوع، ابتداءً من تاريخ الإعلان عن المصادقة الملكية على هذه التوصية.
- العمل على جبر كل الأضرار التي لحقت بالأشخاص ضحايا الاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي، بتقديم مقترحات وتوصيات بشأن قضايا الإدماج

الاجتماعي والتأهيل النفسي والصحي للضحايا الذين يستحقون ذلك، واستكمال مسلسل حل المشكلات الإدارية والوظيفية والقانونية بشان الحالات العالقة والنظر في الطلبات المتعلقة بنزع الممتلكات.

- إعداد تقرير يعد بمثابة وثيقة رسميه ل" هيئه الإنصاف والمصالحة" يتضمن خلاصات الأبحاث المجراه، وتحليلاً للانتهاكات ذات الصلة بالاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي،وعرضاً للإنجازات التي تم تحقيقها في الملفات المرتبطة بهذه الانتهاكات، التوصيات والمقترحات الكفيلة بحفظ الذاكرة وضمان عدم تكرار ما حدث، ومحو آثار الانتهاكات واسترجاع الثقة وتقويتها في حكم القانون واحترام حقوق الإنسان.
- بذل كافه المجهودات للكشف عن الوقائع التي لم يتم استجلاؤها بعد، وإصلاح الضرر ورد الاعتبار للضحايا وترسيخ المصالحة، ولهذه الغاية تعمل كافه السلطات العمومية والمؤسسات العامة على التعاون مع الهيئة وتمكينها من كل المعلومات والمعطيات الكفيلة بإنجاز مهامها.
- الالتزام من قبل الهيئة وأعضاؤها بالكتمان التام لمصادر معلوماتها، وبالسرية المطلقة بخصوص مناقشاتها ومداولاتها.
- يندرج عمل الهيئة ضمن مسلسل التسوية غير القضائية الجاري لطي ملف انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في الماضي، ولا يمكنها في أي حال من الأحوال، عقب إجراء الأبحاث اللازمة، إثارة المسؤوليات الفردية أيا كان نوعها، كما لا يمكنها اتخاذ أية مبادرة يكون من شأنها إثارة" الانشقاق أو الضغينة أو إشاعة الفتنة".

تباينات موقف الحركة الحقوقية

ما أن صدرت التوصية عن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان حتى تجاذبتها ردود أفعال عده، من قبل ممثلي الحركة الحقوقية المغربية، وقد بدا واضحاً أنها قد اتجهت برمتها نحو تبنى موقف يمكن أن يوصف " بالمساندة النقدية" من الهيئة الحقوقية الجديدة، إذ اتفقت جميع أطراف هذه الحركة على تأييد ومساندة الهيئة بغيه بلوغ مزيد من المكتسبات الحقوقية حتى وإن كانت "جزئية" وفقاً لتصورها. ويمكن تلخيص مجمل هذه المواقف في الرؤى التي تحملها التوجهات التالية :

التوجه الأول: تبنى الرفض التام والمبدئي لمبادرة التوصية، حيث رأى فيها احتواء

للمطالب الأساسية للضحايا وللحركة الحقوقية، وشكل أقليه.

التوجه الثاني : أكد على تبيان إيجابيات التوصية، ومقاربتها الحقوقية الجديدة وانعكاساتها على آفاق الملف الذي ظل عالقاً لعقود دون إنصاف الضحايا .

التوجه الثالث :غلب على معتنقي مطالب المساءلة والتصفية لملف الانتهاكات الجسيمة عبر التسوية القضائية، وتحديد المسؤوليات، ومحاكمه الجلادين حتى لا يتكرر ما حدث ويصبح للإنصاف والمصالحة معنى حقوقياً سلمياً .

وقد تمركزت الانتقادات الموجهة للهيئة من قبل أبرز المنظمات الحقوقية في المغرب (كالمنظمة المغربية لحقوق الإنسان،والمنتدى الوطني للحقيقة والإنصاف، والمركز المغربي لحقوق الإنسان، ولجنه التنسيق لعائلات المختطفين مجهولى المصير وضحايا الاختطاف،والجمعية المغربية لحقوق الإنسان)؛ وفقاً لما يكمن استخلاصه فيما بدر عن ممثليها من تصريحات أو ما أصدرته من بيانات حول:

- الظرفية الحقوقية والسياسية في المغرب التي تزامنت وخروج التوصية إلى الوجود، و اتسمت بارتكاب انتهاكات خطيرة متجددة لحقوق الإنسان سواء السياسية أو المدنية لاسيما فيما يعلق باستمرار الاعتقال السياسي والتعذيب فضلاً عن الظروف غير الإنسانية للاعتقال،و المحاكمات غير العادلة التي شهدتها البلاد منذ مايو ٢٠٠٠، والتي توجت بأحكام قاسيه وصلت إلى ١٦ حكماً بالإعدام، وكذا حرمان العديد من التنظيمات من حقها المشروع في النشاط القانوني، وقمع العديد من الاحتجاجات الاجتماعية،بالإضافة إلى قمع واعتقال العديد من الصحفيين وحتى المدافعين عن حقوق الإنسان في إطار ما سمي " بقانون مكافحة الإرهاب "، أي أنه في الوقت الذي يتم فيه الحديث عن طي صفحه الماضي ثمة ديمومة لانتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، الأمر الذي يقود إلى تبادر الشكوك إلى الذهن بشأن مصداقية هذه المبادرة،خاصة وأن منطقيه الأمور تحتم أن يستبق إنشاء الهيئة مبادرات من قبيل إطلاق سراح المعتقلين السياسيين،و تنظيم محاكمات عادلة وتوقيف محاكمات الصحافيين وعقوبات السجن ضدهم .
- موقف التوصية من مفهوم "المساءلة" أو عدم الإفلات من العقاب، حيث ارتأت أنه يثير الضغينة والأحقاد والفتنه،على الرغم من أن القطع مع ماضي الانتهاكات يستلزم أن يمر قطعا عبر

مسائله مرتكبيها، كما أن هناك رفض لأن ينعت المدافعون عن القانون المغربي والذي يجرم مثل هذه الأفعال ويعاقب مرتكبيها والمدافعين عن معايير وقيم حقوق الإنسان "بإثارة الضغينة والأحقاد والفتنة" .

- على مستوى النص،حرمت التوصية على الهيئة إثارة المسئوليات الفردية، أو بالأحرى تحديدها،أي لا يتواجد الحديث عن الحقيقة بكل أبعادها،بمعنى تحديد من المسئول عما وقع في جميع المجالات، وما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك ؟؟ لتبقى مجرد أنصاف حقائق بدلاً من الحقيقة الكاملة، لاسيما وأن عدم إمكانية إثارة المسؤوليات الفردية وما يرتبه من إفلات من العقاب من شأنه التشجيع على استمرار الانتهاكات حاضراً ومستقبلاً .
- على الصعيد القانوني، لم تنشا الهيئة بقانون ، بل استناداً للمادة السابعة من الظهير المتعلق بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وستعمل وفق نظام داخلي، الأمر الذي يضعف من أساسها القانوني وينذر بتحويلها إلى مجرد لجنه وظيفية تابعة للمجلس، مما يحد من فعاليتها في مجال البحث والكشف عن الوقائع أمام الأجهزة الأمنية المسئولة عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. أو بمعنى آخر عدم قدرتها على تحديد الجزاءات بالنسبة للأشخاص الذين قد يرفضون التعامل مع اللجنة طالما أنها لا تمثل قوة ضاغطة .
- لا تمتلك الهيئة الأدوات القانونية التي تلزم السلطات العمومية بمدها بالمعلومات والمعطيات التي يتطلبها البحث الذي ستجريه، كما أن استدعائها للمسئولين عن الاختفاء القسرى للاستماع إليهم أو استقبال اعترافات من تطوع منهم بذلك، لا يدخل ضمن مهامها.
- اختزال موضوع الانتهاكات الجسيمة من طرف التوصية في الاختفاء القسرى والاعتقال التعسفي، بينما تتسع الانتهاكات الجسيمة - وفقاً للوثائق الدولية ذات الصلة- لتشمل المحاكمات غير العادلة والقتل والتعذيب المفضي إلى الموت أو المتسبب في أضرار أو عاهات جسدية ونفسية والإعدام خارج نطاق القانون والنفي والإبعاد القسرى والترحيل والحصار ونزع الممتلكات.
- أن الهيئة قاصرة في تحقيق التسوية الشاملة والنهائية لملف الاختفاء القسرى وذلك لأن الهيئة لن تقوم إلا بمواصلة البحث بشأن حالات الاختفاء القسرى

التي لم يعرف مصيرها في حين تتطلب كل حالات الاختفاء القسرى بحثاً دقيقاً، سواء بالنسبة للضحايا الناجين من المعتقلات السرية، أو الأحياء الذين مازالوا في تلك المعتقلات، والذين سكتت عنهم التوصية بشكل مطلق، وكشف الوقائع التي تعرضوا لها وبيان أسبابها .

- عمل الهيئة لن يتجاوز تحديد أماكن دفن من تثبت وفاته من المختفين قسراً دون تحديد هويات رفاتهم وتسليمها لذويهم .

دلالات التجربة.... رهانات النجاح

قد يشوب المبادرة بعض أوجه القصور فيما يتصل بعدم استيفاءها مجمل توقعات وطموحات الحركة الحقوقية المغربية، خاصة فيما يتصل بمطالب المساءلة والتصفية لملف الانتهاكات الجسيمة عبر التسوية القضائية، وتحديد المسئوليات، ومحاكمه الجلادين بما يتمم المعنى الحقوقي للإنصاف والمصالحة. لاسيما أن تاريخ السجل الحقوقي في المغرب قد شهد العديد من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان الناجمة عن التعذيب والقتل والإعدام خارج نطاق القانون،، والسجون السرية، والاغتيال والمقابر السرية، فضلاً عن الاضطهاد الذي طال الآلاف من المعارضين السياسيين والحركات النقابية والاتحادات الطلابية غير أن ملف الاختفاء القسرى، والاعتقال التعسفي يأتي في صدارة هذه الانتهاكات التي راح ضحيتها الآلاف من الضحايا وعلى الرغم من العديد من التطورات الإيجابية التي شهدتها وضعيه حقوق الإنسان في المغرب منذ نحو عقد من الزمان، إلا أن مسلسل تسويه ملف الاختفاء القسرى لم يشهد إلا تطوراً بطيئاً لا يتلائم مع حجم الآلام الجسيمة التي كابدتها أسر الضحايا، الأمر الذي دفع بالآلاف من هذه الأسر بالتقدم بطلبات التعويض عند الإعلان عن تشكيل لجنة تحكيم مستقلة لتعويض الضحايا في عام ١٩٩٩ بلغت ٥٠٠٠ طلباً، تم منح تعويضات لحوالي ٣٧٠٠ منهم بالفعل، وجاءت توصية "هيئة الإنصاف والمصالحة" لتمثل نقلة نوعية في تسويه هذا الملف. إذ أنه إضافة إلى المهام السابق الإشارة إليها التي يتعين على الهيئة إنجازها أبانت التوصية محدودية المعالجة السابقة للمجلس الاستشاري في التعاطي مع ماضي الانتهاكات التي ساوت بين الضحايا والجلادين.

الأمر الذي يجعل "هيئه الإنصاف والمصالحة"تكتسب زخمها من عده دلالات:

- تميز المبادرة وريادتها في السياق العربي.
- وضع قضايا تسويه ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، ضمن تحديات

التحول الديمقراطي.

- ان التفاعل بين مرتكزين رئيسيين قوامهما، النضال الحقوقي،وإرادة الدولة والاعتراف بالمسئولية ، قد أفرز هيئه تعد بمثابة قفزة نوعية في مجال حقوق الإنسان مما يبشر بفتح مزيد من الآفاق في سياق عمليه التحول الديمقراطي في المغرب.
- أن اللجنة لم تكن وليده اللحظة، وإنما جاءت كثمره يستأهلها شعب قدم من التضحيات والنضال التي تتجاوز بكثير ما يناله من مستحقات ومكتسبات تتلاءم مع المطالب العادلة والمشروعة لضحاياه، فضلاً عن حركه حقوقية ومجتمعيه واعية دأبت على إحراز تقدم في ملف كان قد تم إطلاقه بالفعل في المغرب منذ مطلع التسعينات بشأن تسويه الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان
- التوافق بين حركه حقوق الإنسان في المغرب، والسياق السياسي الذي تمارس فيه.

وهى دلالات تدفع فى اتجاه ضرورة المساندة والدعم الكاملين للمبادرة حتى وإن لم تف بجل طموحات الحركة الحقوقية المغربية، باعتبارها مبادرة تحقق مكتسبات حقوقية لا يمكن تجاهلها لاسيما فى ضوء التوقيت الذي طرحت فيه إذ أنه على الرغم من التحدي الذي تواجهه وضعيه حقوق الإنسان في المغرب، في ضوء الوضع الراهن، عقب ما أفرزته أحداث الدار البيضاء الأخيرة من انتكاسات على الصعيد الحقوقي، لا يزال المجتمع والحركة الحقوقية المغربية قادرين على فرض متطلبات نضالها، وبلوره الآليات لفرض هذه المتطلبات على أرض الواقع.

وعلى الصعيد الآخر فإن ثمة تحديات يتعين على المغرب تجاوزها كشرط مسبق لإنجاح "هيئه الإنصاف والمصالحة" وإثبات مصداقيتها،يتأتى في مقدمتها تحسين المناخ السياسي العام بإطلاق سراح ما تبقى من المعتقلين في القضايا ذات الصبغة السياسية،تجريم التعذيب والاختفاء القسري، المصادقة على البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. المصادقة على النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، والشروع بالاضطلاع بإصلاحات دستورية وسياسية وإدارية ومؤسساتية ونشر ثقافة حقوق الإنسان، فهل يصبح المغرب نموذجاً للإصلاح في العالم العربي؟

حدائق النساء*

أو المرأة بين الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة

سامح الموجي **

تكتسب قضية المرأة وضعا متميزا في مجتمعاتنا العربية عنها في المجتمعات الأخرى، يتجلى هذا الوضع عند الحديث عن الحريات وحقوق الإنسان داخل المجتمع المدني، هذا إلى جانب اختلاف زاوية النظر إلى المرأة من التيارات الفكرية والسياسية المختلفة من اليمين الليبرالي، أو الديني، إلى اليسار، سوءا في تياره "الديمقراطي"، أو في تياره الراديكالي المتشكل في نخب ثقافية محدودة التأثير رغم نشاطها. هذا الاختلاف إذن يعكس تبايناً واضح الملامح حول النظر إلى المرأة، ودورها الاجتماعي والإنساني بشكل عام.

حول هذه القضية تطرح الكاتبة فريدة النقاش، وتوضح أن المرأة على طول نضالها عكست نضال الشعوب العربية من أجل التحرر والتقدم، إلا أن لحن التحرر العربي لم يتم في رأيها حيث ظلت وضعية المرأة تعاني من القهر والاستغلال حتى مع حصولها على بعض الهوامش الحقوقية، ومع ذلك تحصلت المرأة العربية في ظل التحرر على حقين أساسيين كافحت طويلا من أجلهما هما حق العمل وحق التعليم، ونجحت في تثبيت هذين الحقين كبديهيات في كل من الواقع الاجتماعي والذهنية العربية.

وفي السطور القادمة نستعرض موقف تيارين فكريين من قضية المرأة، وكيفية وملابسات التعامل معها وهما تيار الإسلام السياسي، وتيار الليبرالية الجديدة، والتعامل المنهجي الذي مارسته فريدة النقاش تجاه كل موقف، حيث تؤكد في بداية حديثها أن

* كتاب لفريدة النقاش، رئيس تحرير مجلة (أدب ونقد) وهو من إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

** باحث مصري.

الكثير من الشعوب ترى في المرأة جزءا من خصوصيتها القومية، فالمرأة تجسد في مستواها الرمزي شرف الوطن "وطالما عوقبت المرأة باسم هذا الشرف".

ومع اختلاف النظرة إلى المرأة من تيار الإسلام السياسي إلى الليبرالية الجديدة إلا أن كليهما يتعامل مع المرأة من منطق القهر والاستغلال "فبينما تسجن قوى الإسلام السياسي المرأة في صورة جسدها الذي تراه رمزا للشرف القومي والشخصي وتعتبرها لذلك عورة، فإن سياسات الليبرالية الجديدة تعتبر المرأة سلعة على أكثر من مستوى حين تستخدمها في الإعلان والترويج للبضائع في العالم الاستهلاكي الرأسمالي القائم على المنفعة العارية أو حين تدفع بها إلى العمل كأيد رخيصة". ومن ثم تنطلق فريدة النقاش من محاولة الربط بين دعوة تحرير المرأة وتجربة الحداثة في العالم العربي، عناصر الربط هنا تبدو واضحة من حيث الدعوة إلى قيام دولة وطنية ترعى الديمقراطية وحقوق الإنسان، ومن ثم تجد المرأة سندا مدنيا لها في بنية المجتمع المدني القائم على المساواة.

بهذا الاعتبار باتت قضية تحرير المرأة جزءا أساسيا في مشروع النهضة العربية مع مطلع القرن العشرين، وأصبحت حاجة اجتماعية وطنية ملحة، من هنا توازت دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة مع مشاريع النهضة العربية وظهور البرجوازية الصاعدة آنذاك لإنجاز دورها التاريخي في مقرطة العلاقات السياسية وتمدين المجتمع داخل إطار نضالي من أجل الاستقلال وتحرير الوطن، وتجلى ذلك على مستوى عملي في ثورة ١٩ مما عكس نضجا ملحوظا لدى البرجوازية آنذاك في محاولة لتحديث المجتمع.

هكذا يرتبط مشروع الحداثة العربية بتجربة تحرير المرأة عند فريدة النقاش.

وتحت عنوان "إسلاميون وعلمانيون" تناقش الباحثة هبة رءوف حول رؤيتها لتحرير المرأة، حيث تنطلق الباحثة من أرضية دينية إصلاحية ترى ثنائية)العام/الخاص) على نحو متواجه (كالمتوازيين لا يلتقيان)، مما جعلها تكرس في تحليلها النهائي لأولوية الخاص (الأسرة) على حساب العام (المجتمع) عند تحديدها لمجال عمل المرأة.

بهذا المنهج المثالي كما ترى فريدة النقاش فقد التحليل موضوعيته في تعامله مع الثنائية، ولم ينظر إلى القضية من جانبها الصراعي المتعدد والمتشابك الذي تتداخل فيه كافة المعطيات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي تحدد ملامح قضية المرأة ووضعها الاجتماعي، وهو ما تطرحه فريدة كمنهج نقدي للتعامل مع قضية المرأة وتحديد مجال عملها الاجتماعي، وعدم الوقوع في

شرك المفاهيم الوضعية التي تفصل قضية المرأة عن قضية المجتمع ككل، أو التعامل مع القواعد الاجتماعية على أنها ثابتة أبدية، وهو ما يتبناه تيار اليمين العلماني فتأتي استنتاجاته المنهجية وصفية، جزئية، وأداتية، ترى الأمور في ثباتها واكتمالها لا في حركيتها وصيرورتها المتغيرة".

إن المنهج المادي التاريخي لا يرى القواعد الاجتماعية أو يتعامل معها على هيئة قوالب جاهزة ومكتملة في بنيتها العضوية، ثابتة وأبدية، بل يراها ويتعامل معها كهياكل بنيوية متشكلة باستمرار، قابلة للتغير وإعادة البناء، وتأسيس قوانين حركتها من جديد على نحو متطور يراعي الفهم النقدي التاريخي للمفاهيم، بعيدا عن المناهج الوصفية القاصرة.

من هذا الموقف المنهجي تحدد فريدة النقاش رؤيتها النقدية لأطروحات الإسلام السياسي، واليمين الليبرالي حول علاقة المرأة بالمجتمع وتتخذ من ثم موقفا جديدا ورؤية ثالثة لهذه العلاقة ترى فيها المرأة "إنسانا كاملا لابد أن تتوفر له كل الحقوق وينهض بكل الواجبات الخاصة بالمواطنة، وأن تحرير المرأة تحريرا كاملا وشاملا هو عملية صراعية سوف تكتمل في إطار تحرير المجتمع من كل ما يكبل حريته في الانطلاق".

إن التعامل مع قضية المرأة في إطار منعزل عن القضية الوطنية الاجتماعية ككل لهو اجتزاء للقضية، وتفريغ لمحتواها الوطني والإنساني، ولن يختلف كثيرا عن النظرة المثالية، والوصفية القاصرة لتيارات الإسلام السياسي، والتحليل الوضعي المجتزأ لليبرالية الجديدة التي تختزل المرأة في جسدها سواء كان فتنة وعورة، أو سلعة وإعلان.. المنطق هنا واحد يصب في النهاية إلى التأكيد على وضعية الفعل والمفهوم دون الاستشراف إلى آفاق التغيير مرة أخرى. إن النضال والعمل على إنجاز المجتمع العربي لمشروعه الحداثي المؤجل، وبناء هياكله المدنية، وتفعيل مفاهيم وممارسات المساواة وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية لهو في جوهره الضمني نضالا من أجل قضية المرأة وحصولها على حقوقها التاريخية المسلوبة، وضمان وحماية لوضعها الإنساني داخل المجتمعات العربية. هذا ما يميز النظرة النقدية التاريخية تجاه وضعية المرأة، وهذا ما تؤكده فريدة النقاش.

الملاحظة الأخرى في التحليل تتضح من خلال منهج التعامل مع ثنائية (الخاص/العام) حيث نرى أنه في حين يتبنى تيارا الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة نظرة قد تبدو مختلفة في مظاهرها السلوكية وتقييمها لوضع المرأة إلا أنهما في حسابهما

النهائي ينطلقان من نفس الأرضية المنهجية في تحليل الظواهر الاجتماعية، حيث يقفان معا تحت مظلة أدوات المنهج المثالي، ومفاهيمه النفعية)سواء دينيا إصلاحيا أو وضعيا)، هذه الأدوات التحليلية التي إما أنها تعيد إنتاج الثنائية من جديد أو تفضي إلى تكريس إحدى طرفيها على أنها الوضع النهائي الثابت، وتغفل كل معادلات الصراع والجدل بين طرفي الثنائية، ومحاولة الولوج إلى ناتج تفاعلهما والتأسيس لمنتج معرفي ومفهومي جديد، متجاوز لهذه الثنائية ومتقاطع معها معرفيا وتاريخيا.

ننتقل إلى إحدى الثنائيات الأخرى التي طرحتها المؤلفة باعتبارها عاملا مشكلا لقضية المرأة، وهى العلاقة بين (الفقهي والقانوني)، (الديني/ المدني)، حيث تستقر هذه الثنائية الأفقية بقوة في بنية الثقافة العربية فعلا ومفهوما، فارزة مجموعة من الثنائيات العمودية كانعكاس لتفاعل الثنائية الأفقية مع بنية السلوك الثقافي والمجتمعي، هذه الثنائيات العمودية، (العقل / النقل)،)الأصالة، المعاصرة)، (الخصوصية/ التحديث) الخ..

هذا وقد حظيت قضية المرأة بصراعات متعددة بين الجانب الفقهي وجانب القانون الوضعي المدني في تقييمها لوضع المرأة داخل المنظومة القانونية والتشريعية التي تحكم وتحدد شكل العلاقات داخل المجتمع.

وترى فريدة النقاش أنه في الآونة الأخيرة تزايدت إحالات القانوني المدني إلى الفقهي الديني والنصي في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتلحظ أن هذه الإحالات ليست من فعل الحركات السياسية الدينية فقط، رغم اتساعها وتزايد تأثيرها الثقافي والمجتمعي، "وإنما اتجهت الدولة بدورها إلى المزيد من هذه الإحالات، فأخذت تطلب الفتاوى الدينية رسميا من الأزهر ودار الإفتاء في قضايا هى من صميم العلاقات المدنية المرهونة بموازيين القوى الاجتماعية، شأن العلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية، أو العقود بين الملاك والمستأجرين، أو أرباح البنوك وشهادات الاستثمار، أو ختان الإناث".

هذا إلى جانب ممارسات التمييز القانوني والتشريعي الصارخ ضد المرأة في العديد من مواد القانون المصري مثل قانون الجنسية في مادته الثانية حيث لا يعطي الجنسية المصرية لأولاد المرأة المصرية المتزوجة من أجنبي رغم أنه يعطيها لأولاد المصري المتزوج من الأجنبية ـــ ما علاقة الدين هنا- فيما يعني مخالفة صريحة لنصوص الدستور في مادتيه الحادية عشر والأربعين، فيما يخص مساواة المصريين أمام القانون، كما تخالف أيضا اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز

ضد المرأة، وقد أثبت الكاتب الإسلامي د. محمد سليم العوا أن الشريعة لا تتعارض مع منح الجنسية لأبناء الأم المصرية المتزوجة من أجنبي ولا علاقة للدين بهذا التمييز القانوني ضد النساء. وترجع فريدة النقاش هذا التمييز إلى بُنى القرابة المترسخة في المجتمع البطريركي، وهو ما أكده ليفي شتراوس من أهمية الدور الذي تلعبه بنى القرابة الأولية في سريان الأرزاق والسلطات "وإذا شئنا أن نصل إلى المستوى العميق في هذا القصور فسوف نلمح فيه فكرة رفض دخول دم غريب على العشيرة أو الأم عبر هؤلاء الرجال الغرباء، وقبول المرأة لهذا الدم الغريب يمثل سقوطا تستحق عليه العقاب".

وتتعدد الظواهر القانونية الجائرة على حقوق النساء في هذا الميدان من قوانين الولاية على النفس، والإرث، والطاعة، وتعدد الزوجات إلى قوانين المنع من السفر بدون إذن الزوج، وأحيانا موافقة شرطة الآداب على اعتبار أن جسد المرأة عورة وخطر على الشرف العام، لذا يجب مراقبته، وهو الشرف الذي يجري اختزاله في جسد المرأة.

هذا إلى جانب قضية اختيار الزي كحرية شخصية والتي يسعى الخطاب الديني إلى محاصرة المرأة وسجنها داخل إطار الحجاب والنقاب والخمار، وكافة أشكال الملابس التي تميز المرأة وتتعامل معها ككائن دنس وعار يجب إخفاؤه طارحين مبررات أخلاقية واهية، لكن المسألة الأخطر في الحجاب والخمار والنقاب هى استجابة المرأة نفسها لفكرة تغطية جسدها بصورة مبالغ فيها باعتبارها عورة، وتقبلها لنفسها كعورة، أي أن نساء كثيرات يقمن طواعية بقهر أنفسهن واستساغة هذا القهر باعتباره هو الحلال.

إن المرأة التي تقتنع بأنها أدنى من زوجها وأن جسدها عورة وشعرها عورة، لذا عليها أن تخفيهما تماما مثل المرأة التي تظهر على شاشات القنوات الفضائية عارضة جسدها في أوضاعه المثيرة بضاعة حية وطازجة لمن يقدر الثمن. الخطابان يتعاملان من منطق واحد، أنها جسد فقط دون اعتبار لكيانها الإنساني كموطن منتج وإنسان فاعل ومؤثر في تنظيمه الاجتماعي.

تقدم المستوى الاجتماعي والسياسي إذن يتوازى مع قضية تحرير المرأة، فكلما أوغل المجتمع في الممارسات المدنية والديمقراطية، وإعلاء قيم المساواة وحقوق الإنسان، كلما حظيت المرأة بحقوقها الاجتماعية والإنسانية، "كلما راحوا يؤدلجون المقدس التقليدي الموروث لأهداف سياسية، كلما تفاقم وضع المرأة وتدهورت مكانتها على المستويين الاثنوجرافي والإسلامي من التراث، وكلما أصبح المرور إلى حالة الحداثة صعبا وشاقا".

تتخذ فريدة النقاش موقعا آخر من المناقشة تحت عنوان "ازدوجية المثقف"، تمس الكاتبة أحد الأوتار الحساسة في قضية المرأة، وهو نظرة المثقفين ـــ خاصة التقدميين- إلى المرأة حيث ترى أن المرأة فقدت حلفا رئيسيا لها في معركتها، متمثلا في جماعية المثقفين، فالمثقف رغم كونه ابن واقع تكوينه الاجتماعي ومحمل بأثقال الموروث الديني والثقافي للمجتمع الأبوي الذكوري ذو الطابع الإقطاعي، إلا أنه بحكم ثقافته من المفترض أن يقف على ناصية رؤية نقدية متجاوزة ومفارقة للوضع المجتمعي الراهن دافعا بدوره عجلة التطور باتجاه المفاهيم النقدية، إلا أنه في نظرته للمرأة وعلاقته بها غالبا ما يسفر عن وجه الاستبداد الأبوي، ويكون أكثر ما يجرحه ويثير أعصابه أن تضعه مناقشة ما أو موقف ما أمام العقد الذهنية التي لم تحل، حيث تتجلى ازدواجية موقفه من المرأة بوضوح لا لشئ إلا لأن موقفه من المرأة هو الاختبار الأعمق والأكثر صوابا لدعاوى التقدم التي يطلقها، والحقيقة أن المجتمع المتخلف الذي يعيش فيه قد بقى حيا في داخله بتقاليده وعاداته وتصوراته عن المرأة ونظرته لها التي هى مزيج من الخوف والاستخفاف والتصورات الجنسية المشوشة التي تختزل الجنس في الغريزة وتجعل منه صراعا بين قوة الرجل وضعف المرأة".

هذا التناقض الصارخ بين الطرح النظري الراقي، والسلوك الفعلي للمثقف التقدمي وعجزه عن الاتساق بين قناعاته وأفعاله لا يضر قضية المرأة ولا يضر المثقف نفسه، لكنه في الحقيقة يضر القضية الاجتماعية بشكل مباشر، مما يجعل المثقف التقدمي المنوط بطرح أشكال متطورة للعلاقات الاجتماعية يمثل عائقاً وعقبة أمام تطور المجتمع والإنسان على السواء.

"والمثقف النزيه التقدمي الحق هو وحده القادر على حل هذه الازدواجية حلا صحيا، فهو لا يكتفي بمعرفته نتائج العلم فقط معرفة برانية، بل إنه يتمثلها ذهنيا ووجدانيا، ويسعى لإقامة علاقة محبة تسودها روح رفاقية حقيقية مع المرأة، تنهض على التكامل والمساندة المتبادلة والعطاء السخي من طرفيها، فلا يستهدف أحدهما نفي الآخر أو سحقه، ولا تغطى النزعة الذكورية التاريخية المحملة بالتحيزات والأوهام على إنسانية الرجل. ولأن مثل هذا النموذج للمثقف التقدمي نادر الوجود فإننا لا نستطيع إلا أن نتطلع لوجوده الأشمل كأمل للمستقبل وكإحدى الخطوات المهمة لا على طريق التحرر للمرأة فقط وإنما على طريق تحرر المجتمع ككل والإنسانية ذاتها".

وأخيرا تصل فريدة النقاش للشكل الذي

ينبغي أن تكون عليه الحركات النسائية، وفعاليات وأساليب نضالها داخل القضية، من خلال عرضها لواقع هذه الحركات، ونقدها لبعض أساليبها وممارساتها في الواقع العملي، حيث تشخص وضع الحركة النسائية الجديدة بأنها تعاني من تشوش في الأطر المرجعية والتناقض المنعكس في سلوكها الفعلي، فتحت عنوان "الخطابات النسوية" ترى أن إنتاج هذه الحركات النسائية وإسهاماتها في المجال الثقافي أو العملي لم يصل بعد إلى بلورة رؤية كلية وخطاب نسوي شامل "يرد على كل الأسئلة ويصهر في بوتقته كل العناصر المفردة المكونة له لينتج مركبا جديدا يكون محصلة لجدل الثقافات الفرعية والخصوصية القومية والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان واتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة". إلى جانب أن بعض الخطابات النسائية تقع تحت وعي زائف بأن العدو الأساسي الذي يجب إدانته هو الرجل، وليس النظام الاجتماعي.. وهذه مغالطة كبرى تصل في بعض الأحيان إلى حركات نسائية متطرفة، يمكن أن نضعها تحت مسمى "الأيديولوجية الذكورية المقلوبة"، فالنضال الأساسي في القضية يجب أن يعي أن المعني بالتغيير هو هيكل النظام الاجتماعي. وليس الرجل. وتؤكد فريدة النقاش في نبرة واثقة "إن المشروع المرتقب لن يكون له مستقبل دون أن يضرب بجذور عميقة في أوساط النساء الشعبيات أي ملايين النساء، وإبراز أهمية العمل السياسي المنظم بالنسبة لهن، لأنه إذا كان صحيحا أن تغيير المجتمع في اتجاه العدالة والمساواة، هو مسألة صراعية وتراكمية طويلة المدى، فإنها تتبلور بصورة كلية في الصراع السياسي الذي هو التعبير الأشمل عنها". مما يعكس هنا على وجه التحديد موضوعية المنهج النقدي، حيث الأفكار دائما ما تفضي إلى نتائج وممارسات سياسية معبرة عن فعاليتها وحركيتها ومدى ارتباطها بواقع الإنسان اليومي المعاش.

أود في النهاية أن أوضح بأن ما استعرضته هذه السطور من قضايا ليست كل ما جاءت به المؤلفة، فكتاب "حدائق النساء" متعدد الموضوعات حول قضية المرأة، لكنني أردت أن أركز على المنهج النقدي التاريخي الذي تتعامل به فريدة النقاش مع قضية المرأة والتي تتميز به عن -المنهج المثالي الذي تتعامل به تيارات الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة- والتأكيد على فعاليته التحليلية في مناقشة الظواهر الاجتماعية واستنتاج قوانين حركتها، ومن ثم تغييرها.

الحجاب
في مرآة الصحافة الفرنسية

عبد السلام محمد طويل*

على أثر النجاح الذي حققه قانون(١٩٠٥) حول العلمانية، الذي أقر الفصل بين الكنيسة والدولة عملت فرنسا على استحداث فضاء مستقل يستطيع فيه أفراد المجتمع التعايش دون أن يعتدي أي منهم على معتقدات الآخر.. فضاء يكفل الحق في عدم الإيمان كما يكفل الحق في الإيمان.

وعلى إثر ذلك أطلقت فرنسا على هذا الفضاء الشبيه بالأغورا اليونانية(Agora) إسم "اللائكية" أو "العلمانية". وقد ظل هذا القانون ساريا بقدر كبير من الفاعلية في أغلب الأحيان إلى أن أثير جدل حاد حوله في الآونة الأخيرة انتهى بوضع قانون جديد يمنع حمل الرموز الدينية في المدارس العامة، الأمر الذي جعل البعض يتسائل : هل الأمر يستدعي ويستوجب استصدار قانون جديد من أجل حماية هذا الفضاء العلماني(١).

قبل عرض مشروع القانون الخاص بمنع الرموز الدينية في المؤسسات التعليمية العامة للتصويت أصدر مجلس الدولة الفرنسي رأياً لصالح هذا المشروع بعد أن سبق له أن اعتبر سنة ١٩٨٩ أن الحجاب لا يمثل في حد ذاته "علامة تفاخرية" (Signe Ostentataire) تستدعي منعه منعا عاماً ومطلقاً، الأمر الذي يدعو حقاً للتساؤل: ما الذي تغير خلال الخمسة عشر سنة الماضية ليغير المجلس رأيه؟

في سنة ١٩٨٩ عمل مجلس الدولة الفرنسي على تذكير أولئك الذين أعلنوا سخطهم من اقتحام الفتيات المحجبات

* باحث مغربي

لمدارسهم، أن حرية المعتقد شكلت أحد مقومات وأسس العلمانية، وتبعاً لذلك فإن هذا الحق لا يمكن أن يُنتزع منهم.

لكن في سنة ٢٠٠٣ لاحظ أعضاء لجنة ستازي (Stasi) أن الحجاب رغم أنه قد يمثل بالنسبة للبعض رمزاً فردياً للانتماء يتم اختياره بحرية فقد أمسى يمثل بالنسبة للكثيرات أمراً مفروضاً بالإكراه.

ولما كانت الدولة، في التقاليد العلمانية الفرنسية، هي الحامي والضامن لممارسة الحق في حرية المعتقد فقد بات من اللازم عليها أن تتدخل كلما تعرضت هذه الحرية للتهديد.

فضلاً عن أن الفضاء المدرسي، يعدّ فضاء متميزاً لتكوين العقول وانتقال المعارف والتجارب، وتعلم قيم التعايش والمواطنة. فهو فضاء يضم أغلبية من الأطفال القاصرين الذين يجب أن يشكلوا موضوعاً لحماية نوعية ومتميزة.

ويذهب (مارسو لونغ) (Marceau Long) (باتريك ويل) (Patrick weil) إلى أن رأي مجلس الدولة الفرنسي لسنة ١٩٨٩ قد انبثق عن قانون سابق وتحديداً قانون ١٩٠٥ الخاص بالفصل بين الكنيسة والدولة، والقوانين الخاصة بتنظيم التربية الوطنية، وخاصة الفصل العاشر من قانون ١٠ يوليوز ١٩٨٩ المتعلق بحرية تعبير التلاميذ، وعلى إثر ذلك فقد تغيرت الوضعية في المؤسسات التعليمية كما في مجموع المجتمع الفرنسي. الأمر الذي أدى إلى تطور المنظومة القانونية بدورها من خلال التأكيد بشكل غير مسبوق على مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة كمبدأ أساسي. وهو ما ترسخ بالتعديل الدستوري في ٨ يوليوز ١٩٩٩ .

وإزاء هذه الوضعية الجديدة فقد قررت السلطة السياسية تغيير التشريع الذي كان سارياً متبنية أحد مقترحات لجنة (ستازي) التي يتمتع الباحثان بعضويتها، والمتعلق بمنع الملابس والرموز الدينية.

وبإعطاء مجلس الدولة الفرنسي موافقته ودعمه لنص مشروع القانون يكون قد أقر بمطابقته للدستور الفرنسي وللاتفاقيات الدولية التي التزمت بها فرنسا، وبالتالي فبمجرد تصويت البرلمان لصالح هذا المشروع يكون قد حاز على قوة السريان بأثر فوري بحيث أن أي طعن قضائي بعدم دستوريته سيكون عديم الجدوى.

غير أن الباحثين يشددان على أن العلمانية لا يمكن اختزالها في جملة من المحظورات، فإلى جانب الحماية القانونية للعلمانية لابد من التأكيد على مبدأ المساواة بين الاختيارات والتوجهات الروحية والفلسفية، وكذا على مبدأ التعددية الثقافية للأطفال الفرنسيين من خلال تطوير تدريس تاريخ الوقائع الدينية وليس الدين (L'histoire

(du fait religieux وكـــذا الظاهـرة الاستعمارية والهجرة.

كما يؤكدان على أن هذا القانون يجب أن يندرج ضمن أفق يجمع بين كفالة حرية الاعتقاد والعقيدة من جهة والمساواة الحقيقية بين الاختيارات الروحية، إذا أريد له أن يكون مفتاحاً للتعايش المنشود(٢)

وفي هذا الإطار ينفي (ألن تورين) (Alain Touraine) أن يكون هناك بلد ديمقـــراطي يعـــمل على فـــرض دين أو أيديولوجية على حساب باقي الثقافات.

ومع إقراره بالوضع المتميز للأقليات الدينية في كل من أمريكا وبريطانيا فيما يتصل بممارسة حقوقها وحرياتها الدينية إلا أنه يعود ليعتبر أن فرنسا، وبعد حروب دينية طويلة، قد اعترفت بحقوق اليهود والبروتستانت قبل بريطانيا، وأن كلا البلدين قد اعترفا، كل بطريقته، بنوع من التعددية الثقافية(Pluralisme Culturel) وبناء على ذلك يستبعد ألن تورين وجود نموذج تعددي سائد مقابل الاستثناء الفرنسي، نافيا وجود أي بلد أحادي أو تعددي الثقافة بشكل كلي، كما يكشف أن توقيعه على تقرير لجنة (ستازي) لا يتناقض مع دفاعه السابق عن الفتيات المحجبات، غير أن هذا الدفاع لم يمنعه من التحذير من تصاعد نزعة إسلاموية راديكالية تهدد ما أسماه بجوهر العلمانية. منبهاً أن تقرير لجنة ستازي يستبعد كل علموية مضادة للدين (tout laïcisme antireligieux) فالتقرير، إذن، لا يدافع عن العلمانية إلا بقدر ما تطرح نفسها كهدف رئيسي لحماية وتعزيز حرية الاعتقاد، وفي هذا السياق يدعو إلى ضرورة الإنصات إلى الفتيات المسلمات اللواتي يردن الدخول إلى الحداثة دون أن يتنكرن لهويتهن الثقافية، كما يدعو إلى مساندتهن في مواجهة السيطرة المزدوجة التي يخضعن لها من طرف المسلمين المتشددين من جهة، ومن طرف الفرنسيين الذين يعانون من عقدة خوف تجاه كل ما هو عربي (Arabo-phobes).

وفي كل الأحوال فإن تورين يراهن على إنقاذ روح الوطنية (L'esprit citoyen) من مخاطر الطائفية، والاعتراف، في نفس الوقت، بحرية العقيدة للجميع. فالأمر، من وجهة نظره، لا يتعلق بالمفاضلة والاختيار بين العلمانية أو حرية الاعتقاد والإيمان لأنهما متكاملين (Complémentaires) ويقفان في مواجهة كل الأصوليات وكذا كل انغلاق عقائدي مستهجن في الحياة الخاصة(٣)

أما ميشيل أنتوان بورنيي (Michél Antoine Burnier) فيعتبر أن قانون منع الرموز الدينية إنما جاء كرد فعل مباشر على صحوة دينية شهدتها المجتمعات الغربية على مستوى سائر الأديان، كما اعتبر أن السعي إلى علمنة الإسلام يقتضي السماح لمعتنقيه

ببناء المساجد على غرار سائر الأديان شريطة أن يحترموا القانون والنظام العلماني للدولة، وأن لا يتم التحكم في المساجد ونشاطها من خلال قوى خارجية، كما كانت تعمل الكاثوليكية الرومانية قديماً.

فرغم أن الباحث يقر للإسلام بمعاملة عادلة ومتساوية مع باقي الأديان، باعتباره ثاني دين في فرنسا، إلا أنه يشدد على أن حرية وحقوق ممارسة هذه الأديان يظل محكوماً بمرجعية نهائية حاكمة هي المرجعية العلمانية للدولة والقائمة على "عدم الإيمان". وينبه الباحث، في إشارة ضمنية للفرنسيين من أصول عربية وإسلامية، إلى أن هذه الحرية التي يمارسها الكثيرون بلا مبالاة جاءت نتيجة صراع دموي طويل ومرير.(٤)

ومقابل وجهات النظر الفرنسية السالفة يذهب الأستاذ أحمد أبو بكر إلى أن الحجاب الإسلامي، في سياق اجتماعي ما بعد حداثي، مثله مثل غيره من الرموز الدينية يعبر عن فردية متنامية (Individualisation croissante) وعن رغبة قوية في نيل اعتراف الآخرين، فالأمر يتعلق، قبل كل شيء، برغبة في التميز، وتأكيد الفرادة في عالم متحرر من امتثالية الجماهير.

وعلى خلاف نموذج المساواة في الفرص على النمط الأمريكي يقوم النموذج الفرنسي للمساواة الجمهورية، حسب الباحث، على جعل الأفراد متشابهين بغض النظر عن انتماءاتهم الأصلية. لكن مع أزمة دولة الرفاه (Etat - providence) فإن هذا النموذج القائم على سياسات إعادة التوزيع الاجتماعي بدأ يستنفد إمكانياته. كما أن النظام الديمقراطي الفرنسي أمسى عاجزاً عن استيعاب الوافدين الجدد، فضلاً عن الأجيال السابقة من المهاجرين، الأمر الذي يطرح مشكلة الإندماج بشدة (probleme d'intégration) والمعضلة أن الأمر لم يعد يقتصر على كون المؤسسات التعليمية، والأحزاب والنقابات والشركات لم تعد تغلب دورها الإدماجي (Role integrateur) وإنما أضحت بؤراً لإعادة إنتاج اللامساواة والتمييز، ولذلك يذهب الباحث إلى أنه إذا لم يتم تذويب الفوارق الاجتماعية فإن نموذج المساواة في الشروط لن يؤدي إلا إلى سجن المهاجرين ضمن هوية مجروحة وموسومة بالعار. خاصة وأن قلق الهوية لدى البعض كثيراً ما يخفى البعد الاجتماعي ومنطق سيطرته...

ومن ثم فإن أحمد بوبكر يستنتج أن وضع حد لهذا الإرث من التمييز (Discrimination) بات يمثل التحدي الأساسي لمفهوم فرنسي جديد للمساواة موجه نحو المساواة في الفرص، ونحو سياسة للاعتراف قائمة على مبدأ العدل والإنصاف (Principe d'equité من أجل مواجهة كل أشكال

الانغـــلاق على الذات والمنطق الأمني.(٥) وعلى النقيض من التناول السياسي الضيق لقضية الرموز الدينية نجد لدى (برونو إيتيان (Bruno Etienne) (تفسيراً فلسفياً وسوسيولوجياً أكثر عمقاً. فهو يميز بين تيارين فكريين، الأول يقوم على النسبية الثقافية (Le relativisme cuturel) ويمثله كلود ليفي ستراوس، والثاني يقول بوحدة الوجود (Le monisme existen-tiel) ويمثله ألين كنكيل كروت .

فأما كلود ليفي ستراوس فينطلق من حقيقة عدم وجود شعوب متوحشة مقابل أخرى متحضرة، وأن كل الثقافات تتوافر على منطق داخلي غير هيراركي، وأن كل شعب يواجه تحديات يجيب عنها من خلال البنيات الثقافية التي يتوافر عليها. كما يذهب إلى أن التمتع بحد أدنى من النسبية الثقافية كفيل بأن يجعلنا نفهم أن الآخر يوجد كما هو...

وعلى النقيض من كلود ليفي ستراوس فإن ألين كنكيل يؤكد أن الجمهورية وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة، وأنه لا توجد اختلافات بين المواطنين، وأن الآخـــر يجب أن يكون مشابهاً للأنا الفرنسية.

وتبعاً لذلك فإن المناصرين لقانون منع الحجاب ينتمون، حسب)برونو إتيان) بشكل طبيعي لهذا التيار الثاني. فالبنسبة إليهم كل الوافدين الجدد يجب أن يصبحوا فرانكو ـــ فرنسيين . فهم بهذا لا يطيقون التسليم بحق الاختلاف.

ويخلص الباحث إلى أن فرنسا تجتاز حالياً أزمة هوية عميقة، لا يمثل الحجاب فيها إلا الجزء الظاهر من جبل الجليد، وهي أزمة تمثل مأزق تعايش.

وبعد أن يؤكد على فشل أية مقاربة أمنية أحادية للمد الإسلامي وإفرازاته السلبية في أوربا يدعو إلى تأسيس وزارة خاصة بتدبير الشـأن الزمني للأديان المعترف بها في فرنسا، وأن تكون مستقلة عن وزارة الداخلية وتقوم بعملها بكثير من العدالة والإنصاف. وبهذا الصدد يفسر ظاهرة العنف بفشل النموذج الحداثي الفرنسي في إدماج واستيعاب المهمشين من الشباب المسلم مؤكداً أن جميع الدراسات السوسيولوجية تخلص إلى أن المشكل الأول في إفراز هذه الظاهرة هو البطالة وعدم اليقين الروحي، والمخدرات(٦)

وغير بعيد عن هذا الموقف ورداً على اعتبار (برنارد ستازي) (Bernard stasi) أن الجمهورية الفرنسية باتت مهددة بحالة من عدم الاستقرار بفعل الرموز الدينية يدعو سميح فانر (Semih Vaner) إلى التعامل مع الموضوع بجدية أكبر وعدم السقوط في الطرح الكمالي للعلمانية. وفي هذا الإطار يتساءل: "هل نحن بصدد الانتقال من علمانية توافقية قائمة على

التراضي إلى علمانية بوليسية؟" مؤكداً من جهة أخرى، أننا بصدد عودة للثقافي بالمعني الأنثروبولوجي ولسنا بصدد عودة للإسلام. فالحجاب يعبر عن تقليد مرتبط بالأنتروبولوجيا أكثر من اتصاله بالدين وفي ظل العولمة فإن فرنسا، يواصل فانر، لا يجب أن تظل بمنأى عن التعددية الثقافية.

وفضلاً عن رفضه للمقاربة الإيديولوجية أو الأمنية الضيقة لظاهرة الحركة الإسلامية الراديكالية، يدعو بدلا من ذلك إلى ضرورة البحث عن جذورها العميقة في صلتها بمسئولية الغرب وإسهامه في إحداثها وتفاقمها.

ومع وعيه بأن موقف لجنة ستازي قد أعتمد على مبرر الإكراه الذي تتعرض له بعض الفتيات المسلمات اللواتي ترفض ارتداء الحجاب، إلا أنه يعتبر أن عنصر الإكراه، رغم أنه لا يشكل ظاهرة عامة إلا أنه يستدعي، خلافاً لذلك، سن قوانين وإجراءات ضد العنف بدلاً من قوانين تمنع الرموز الدينية وفي مقدمتها الحجاب الذي يعد حسب فانر رمزاً لمسار واختيار شخصي في كثير من الأحيان، ولن يؤدي منعه بقوة القانون إلا إلى تسييسه.

ويتسائل الباحث لماذا يجري شغل "المجلس الفرنسي للدين الإسلامي" بممثلي مختلف التيارات السياسية الإسلامية ويتم استبعاد شخصيات علمانية عربية تعبر عن ثقافة مجتمعاتها وتناضل من أجل حقوق الإنسان والديمقراطية، لماذا لا تجري الاستعاضة بمجلس أوروبي للثقافة الإسلامية يشكل الدين أحد عناصر اهتماماته الأساسية وليس العنصر الوحيد، لأن الثقافة أوسع من الدين وأعم.

وفي الختام دعى فانر إلى ضرورة الحد من حالة الخوف والحذر الشديد (Para-noïa) الذي يرى خلف كل امرأة محجبة "إرادة لغزو ثيولوجي – سياسي (Théolog-ico - poltique) (٧).

ومرة أخرى ومن خارج الفضاء الثقافي والسياسي الفرنسي يقول الفيلسوف والسياسي الإيطالي جياني فاتين و (Giani Valtino) في جواب على سؤال لمجلة فرنسية عن موقفه من قانون منع الرموز الدينية. :"لقد أثار القانون الخاص بمنع ارتداء الحجاب الكثير من الحيرة، فرغم احترامي لبعض أعضاء اللجنة التي أعدته إلا أنني أرفض بشكل حاسم أي قانون من هذا النوع. بوجه عام يبدو لي أن دولة معينة لا تعد نفسها علمانية ما لم تتبنى فلسفة تلغي الأديان والرموز الدينية.. فالعلمانية الحقيقية هي التي تفتح مجالات جديدة للتعبير الحر للجميع، وتسمح بحمل الرموز الدينية بلا حدود". أي أنها لا تقوم على المنع.

ومن جانب آخر يذهب فاتينو إلى أن

النزاعات الثقافية والإثنية والدينية لا تشكل مصادر للعنف إلا إذا شكلت الجانب الظاهري لعدم مساواة اقتصادية وطبقية صارخة.. وكلما جرى العمل على تقليص هذه الفوارق الاقتصادية كلما ظهرت النزاعات الدينية والثقافية كتنويعات في أسلوب أو نمط الحياة لا أكثر"(٨).

وتأكيداً لنفس الاتجاه فقد اعتبرت دول الاتحاد الأوروبي أن فرنسا بلد الحريات تورطت في جدل غير واقعي حول العلمانية في حين أن معظم هذه الدول تعاطت معه بشكل طبيعي.

غير أن لجنة ستازي اعتبرت أن كل دولة تعالج تحدي إدماج الإسلام في فضائها الاجتماعي العام بحسب ما توافر لديها من خبرات وتقاليد وظروف موضوعية خاصة، ولعل أهم هذه الظروف الموضوعية كون فرنسا تمثل أول بلد أوروبي من حيث عدد المسلمين (٥ مليون من أصل ١١ مليون في الاتحاد الأوروبي) الأمر الذي جعلها تبلور مخطط مواجهة خاصة بها (lan de Bat-taille) فعلى المستوى المؤسسي يظل نموذجها العلماني القائم على الفصل الصارم بين الكنيسة والدولة غريباً في الاتحاد الأوروبي رغم أن بعض هذه الدول تسير في اتجاه الاقتراب من هذا النموذج. ولتفسير الموقف الفرنسي تميز لجنة ستازي بين ثلاثة أنماط من العلاقة بين الدين والدولة في الاتحاد الأوروبي هناك نمط الدول التي تعترف بدين رسمي للدولة كإنجلترا واليونان. وهناك نمط الدول التي تمزج بين فصل الدين عن الدولة وبين نظام قانوني (Statut) خاص ببعض الديانات دون سواها (ألمانيا النمسا) ثم هناك نمط ثالث يقوم على نظام للفصل بين الدولة والدين وتتزعمه فرنسا التي تعد الدولة الأوروبية الوحيدة التي تنص على العلمانية بشكل صريح في دستورها، وبدرجة أقل كل من الأراضي المنخفضة وإسبانيا والسويد انطلاقاً من سنة ٢٠٠٠.

لقد ارتبط بالجدل الدائر حول الرموز الدينية إشكال آخر يتعلق بمدى إمكانية تمويل المدارس الإسلامية على غرار المؤسسات اليهودية والبروتستانية في بريطانيا، بدافع السعي لتشجيع الإندماج الاجتماعي بدل تكريس الانشقاقات والفوارق.

وبفعل الضغوط التي مارستها التنظيمات الإسلامية في بريطانيا فقد وافقت الحكومة على مطالبهم بالتمويل ابتداء من سنة ١٩٩٨ وبالفعل فقد استفادت خمس مدارس ابتدائية إسلامية من هذا القرار.

وفي بلجيكا حيث تعد العلمانية بمثابة تيار فلسفي ضمن تيارات أخرى، فإن كل مؤسسة تتمتع بكامل الحرية في تحديد القواعد الخاصة بها، كأن تسمح بارتداء الحجاب أو

منعه أو تقييده ببعض الضوابط. (٩)

وفي محاولة لتفسير اختلاف المسارات الحضارية بين العالم العربي الإسلامي والغرب يحاول (أندري جرجبين) Andre) (Grjebine الوقوف على أصل هذا التباين في المرجعيتين الدينيتين المسيحية والإسلامية بشكل لا يخلو من تعسف، فبينما تعطي المسيحية، من وجهة نظره، الأولية لعلاقة الإنسان بالله وتركز على قيم الحب والرحمة يركز الإسلام على الشريعة كقانون إلهي صارم يقوم على معيارية الحلال والحرام أكثر من تركيزه على الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقي وما تتميز به من مرونة وهامش أكبر للحركة.

ورغم أن العلمانية تعد مفهوماً حديثاً نسبياً إلا أن إرهاصات الفصل بين الكنيسة والدولة توجد، حسب الباحث، في الأصول المسيحية خلافاً للإسلام الذي "عمل مؤسسه" (يعني الرسول محمد صلى الله عليه وسلم) على إرساء نظام سياسي جديد يقوم على "رمزية سياسية جديدة" (Une Novelle symbolique religieuse) حيث كان في نفس الوقت زعيماً دينياً وسياسياً وعسكرياً يخوض حروباً مقدسة باسم الجهاد. في حين أن السلطة السياسية يواصل الباحث لم تحكم أبدا الكنيسة بشكل مباشر كما أن السلطة الزمنية للبابا ظلت دوماً محددة، ومن ثم فقد فتح هذا الصراع من أجل السلطة، الذي ازدادت وتيرته بانقسام المسيحيين إلى كاثوليك وبروتستانت، فجوة تسللت عبرها قيمة الحرية ليزداد الطلب عليها والتمسك بها بغض النظر عن بعض مضاعفاتها السلبية في المسار الحضاري الغربي العام.

وبخضوع الدولة للمنافسة الروحي-(Con curence spirituelle) للكنيسة توجب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار الصعود المتنامى للشخصية الفردية بفعل تبلور علاقة ثنائية بين الفرد وربه خلافاً للإسلام الذي تسود فيه، حسب الباحث، علاقة جماعية (Communautaire) وليست فردية.

وقد أوضح الباحث أن خضوع المجتمع الديني في العالم الإسلامي يمر دوماً عبر توظيف أداتي للدين من طرف كل من الحكم والمعارضة لتحقيق أهدافهم السياسية، سواء للحفاظ على السلطة أو السعي إلى السيطرة والسطو عليها. وكلاهما في النهاية يعزز التشدد والتطرف الديني من خلال المزايدة (Surenchére) على التوظيف الأيدلوجي للرأسمال الرمزي الديني.

وبعد أن يشكك الباحث في فاعلية المحاولات التي جرت في بعض الدول الإسلامية للفصل بين الشريعة والسياسة، مستحضراً بشكل خاص نموذج العلمانية التركي الذي يبقى إلى حد كبير مستنداً إلى حماية المؤسسة العسكرية، يخلص إلى أن

علمنة المجتمعات العربية الإسلامية سوف لن تتخذ نفس المسار الذي اتخذته في الغرب، مشددا على أن إحداث مسافة بين الدين والسياسة يقتضي إصلاحا على مستوى المجتمعات الإسلامية بهدف إعادة الدين إلى المجال الخاص.

وكمرحلة وسيطة يذهب الباحث إلى أن دمقرطة وعلمنة المجتمعات الإسلامية يفترض أخذ مسافة من الشريعة من قبيل التأكيد على الخاصية المجازية لها كما فعل المعتزلة بداية من القرن السابع، وقراءتها قراءة تاريخية، والاستفادة من عناصرها الإيجابية، مذكرا مع برنارد لويس أن المرأة المسلمة، على سبيل المثال، تتمتع في ظل الشريعة بحقوق لم تتمتع بها المرأة الغربية إلا حديثا.

غير أن أهم خلاصة يمكن أن نستخلصها من هذه القراءة هي أن الأديان ليس لها جوهر بنيوي مضاد أو موافق للحداثة والتطور، وأن ذلك غالباً ما يتحدد على ضوء فهمنا وتأويلنا وتمثلنا لها. ومن هذا المنطلق يؤكد أن الكاثوليكية لم تصبح ليبرالية بشكل تلقائي وإنما غدت كذلك بفضل نجاح عملية التحديث الاجتماعي الذي فرض على الكنيسة التأقلم مع متغيرات العالم الذي توجد فيه(١٠).

الهوامش

1. : Marek Halter, La loi,un voile sur la (laïcité), Liberation, Vendredi 6 Février 2004.
2. :Marceau Long et Patrick Weil , La laïcité en voie d 'adaptation , Liberation , Lundi 26 janvier2004 .
3. : Alain Touraine, Modernite et convictions , Liberation , Mercredi 7 Janvier 2004.
4. : Michel- Antoine Burnier , La France terre d' incroyance, Liberation, 12 Mars 2004.
5. :Ahmed Boubker, Sous le voile , la mascarade de l' identite, Liberation, 3 Fevrier 2004.
6. : Bruno Etienne, L'influence des radic aux musulmans n 'a rien de massif, Liberation, Samedi 7 et Dimanche 8 Fevrier 2004.
7. : Semih Vaner, La France est -elle Kemaliste ?, , Liberation, Vendredi 30 Janvier 2004.
8. :Robert Maggiori, (laïcité signifie libérer, pas interdire) Entretien avec Gianni-Vattimo, libération , Jeudi 4 Mars 2004.
9. Mathild Mathien, "Europe la France et montrée du doigt", Dossier :La laïcité contestée , Le Monde de l_education ,France, No:321, Janvier2004 .
10. : Andre Grgebin,, Christianisme et islam : aux sources d une divergence , Le Figaro , 14mars 2004.

مُلاك الحقيقة والقلق السياسي

تجديد الخطاب الديني عند محمود محمد طه

أحمد محمد ضحية ❖

هذه الورقة ليست دراسة لفكر الأستاذ محمود محمد طه، بقدر ما هي عرض لبعض أفكاره الأساسية، التي طرحتها أسفاره: "الإسلام"، "الدين والتنمية الاجتماعية"، "الدعوة الإسلامية الجديدة"، ومقاربتها مع كتابه (السفر الأول) الذي صدر سنة ١٩٤٥م. لمقارنتها في المحصلة النهائية، باللحظة الحرجة الراهنة التي تعيشها بلادنا السودان؛ مع إضاءة أبرز جوانب هذه اللحظة بتعقيداتها الإثنية والثقافية والفكرية والسياسية، تعبيرا عن الوفاء لهذا المفكر الإسلامي الفذ، رائد التنوير الديني، الشهيد الأستاذ محمود محمد طه، الذي اغتيل من قبل محاكم التفتيش في أواخر عهد نميري، بإيعاز من جماعات الإسلام السياسي!..

الإسلام

يناقش الأستاذ محمود محمد طه في هذا الكتاب العلاقة الجدلية بين العلم التجريبي الطبيعي، وما أسماه بالعلم التجريبي الروحي.. ويعتبر هذا الكتاب هو الكتاب الأم بالنسبة للجمهوريين، حيث يتخذ فيه الأستاذ طه من الاستنتاجات النظرية التي توصل إليها أحمد زكي حول المادة والقوى مرجعية أساسية لأطروحته حول الإسلام، يؤكد عليها بالإحالة إلى أينشتاين في نظريته النسبية الخاصة، التي تكافئ بين المادة والقوى إذ يقول إن "روح العالم النظري لا تحتمل أن يكون في الوجود الواحد شكلان للقوى لا يلتقيان، شكل للجاذبية القياسية، وشكل للمغناطيسية الكهربائية" ليخلص الأستاذ طه من خلال هذه المقاربات، إلى نظريته

❖ باحث سوداني.

الأساسية: "رد العلم التجريبي الظواهر المختلفة إلى أصل واحد (..) فهو لا يريد أن يكتفي بأن يظهر لنا وحدة العالم المحسوس، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرينا كيف أن العالم المحسوس، إذ أحسن استقصاؤه، يسوقنا إلى عتبة عالم وراءه، غير محسوس، ويتركنا هناك وقوفا في خشوع وإجلال، نلتمس وسائل غير وسائل العلم التجريبي المادي، بها نهتدي في مجاهيل الوادي المقدس الذي يقع وراء عالم المادة وبينما تقدم العلم التجريبي، تخلف الدين!.. مما يقتضي فهما معاصرا للدين "أصبح للدين دور جديد، هو أن يقفز بالإنسانية، عبر هذا الطور القلق، الحائر، المضطرب -طور المراهقة- ليدخل بها عهد الرجولة والاكتمال (..) أصبح على الدين منذ اليوم، ألا ينبني على الغموض، وألا يفرض الإذعان على نحو ما كان يفعل، في عهود طفولة العقل البشري، وإنما يجب عليه أن يقدم منهاجا متكاملا للحماية، يخاطب العقل ويحترمه، يحاول إقناعه" وهكذا يمضي الأستاذ طه إلى تقديم قراءة معاصرة للإسلام، محاولا صلب التناقضات المفتعلة بين العلم والدين، مؤكدا على أنهما توأمان يكملان بعضهما، إذ يقود العلم التجريبي المادي إلى تخوم العلم التجريبي الروحي، الذي هو في جوهره (الإرادة البشرية)، كإرادة لـ "الحياة" وكإرادة لـ "الحرية" و"الحرية لها ثمن، هو أن يتحمل الإنسان الحرّ نتائج عمله وإلا أصبحت الحرية فوضى. وأدنى مراتب الحرية المطلقة هى أن يفكر الرجل كما يريد وأن يقول كما يفكر وأن يعمل كما يقول بشرط ألا تتدخل حريته في حريات الآخرين" ثم يمضي الأستاذ طه للتأكيد على أن الإسلام وسطا بين اليهودية والنصرانية، يحمل خصائصهما معا، كما أنه ليس رسالة واحدة، بل رسالتين "وكون الإسلام وسطا بين طرفين، طرفا أقرب إلى البداية، وطرفا أقرب إلى النهاية (...) ولهذه الظاهرة معنى بعيد الأثر، ذلك أن الإسلام، كما هو القرآن ليس رسالة واحدة ، وإنما هو رسالتان: رسالة في طرف البداية أو هي مما يلي طرف اليهودية ، ورسالة في طرف النهاية أو هي مما يلي طرف المسيحية وقد بلّغ المعصوم الرسالتين معاً، بالقرآن وبالسيرة التي سارها بين الناس، ولكنه فصّل الرسالة الأولي في تشريعه وأجمل الرسالة الثانية، اللهم إلا ما يكون من أمر التشريع المتداخل، بين الأولي والثانية، فإن ذلك يعتبر تفصيلاً في حق الرسالة الثانية أيضاً ، ومعني ذلك بشكل خاص تشريع العبادات جميعاً ، وظاهرة الرسالة الأولي أنها تبدأ بقول " لا إله إلا الله ، محمد رسول الله " وتنتهي بقول " لا إله إلا الله محمد رسول الله " فهي كالصورة الفوتوغرافية الثابتة إلا

قليلاً، وأما ظاهرة الرسالة الثانية ، فإنها تبدأ بقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله " وتنتهي بقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله المجردة فهي كالفيلم السينمائي يتحرك من بداية إلي نهاية في تطور مستمر، ومعني تجريد الشهادة معرفة مكانة الله من مكانة محمد ، وهو تمام التوحيد ، والله تعالي يقول لنبيه الكريم: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ولعلهم يتفكرون " المتأمل في هذه الآية الكريمة يدرك كيف أن الإسلام رسالتان ، فإن أول الآية " وأنزلنا إليك الذكر " يعني الرسالتين معاً ، الأولي والثانية ووسط الآية : " لتبين للناس ما أنزل إليهم " يشير إلي تفصيل الرسالة الأولي التي هي كما قلنا أقرب إلي جانب البداية ، وآخر الآية " ولعلهم يتفكرون " يشير إلي محاولة الارتفاع من الرسالة الأولي إلي مستوى الرسالة الثانية ، وذلك بإتقان العبادة التي اختطها الله تبارك وتعالي للمسلمين". ويمضي الشيخ طه إلي أن القرآن عندما يسمي المسلمين في مرحلة الرسالة الموسوية " يهوداً " وفي مرحلة الرسالة العيسوية "نصارى" وفي مرحلة رسالة محمد الأولى "المؤمنين" إنما يؤكد أن التفاوت بين مراحل الإسلام المختلفة في الموسوية والعيسوية ورسالة محمد الأولي إنما هو تفاوت مقدار وترق التشريع المنزل بين البداية والنهاية ، ورسالة محمد الثانية مجملة إجمالاً والأولي مفصلة تفصيلاً ، والرسالتين مشتملتان ومبلغتان ، ويشير الشيخ محمود هنا إلي أن رسالة محمد فيها شبه نظري بين وصايا المسيح ووصايا القرآن في الرسالة الثانية ، ولكن الفرق العملي أكبر ، فإن المسيح حين أوصي بتلك الوصايا الرفيعة ، لم يقم نظاماً اجتماعيا ولا نظاماً حكومياً يجعل تحقيق تلك الوصايا أمراً ميسوراً للأفراد، أما الإسلام فإنه حتى برسالته الأولى قد أقام نظاما اجتماعيا ونظاما حكوميا أرقى مما كان لدينا في عهد الرسالة الأولى، لقد آن الأوان لتفصيل الرسالة الثانية وذلك بالنظر في تكميل تشريع الرسالة الأولى، بتطويره ليحقق قسطا أكبر من الهدف الديني، والعمدة في التطوير أمران: حاجة المجتمع الحاضر وروح الإسلام كما كان يعيشها المعصوم، فأما روح الإسلام كما كان يعيشها المعصوم فهى الحرية الفردية المطلقة، وأما حاجة المجتمع الحاضر فهى العدالة الاجتماعية الشاملة، ولا تتم العدالة الاجتماعية الشاملة إلا إذا قامت على المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية".

الدين والتنمية والمجتمع

ويتناول الأستاذ طه في هذا الكتاب

بالشرح والتحليل نشأة وتطور العلم التجريبي الطبيعي، ونشأة وتطور الدين، ذاهبا إلى أنهما نشأ معا في وقت واحد، وأنهما إنما نشأ كوسيلتين متكاملتين، فكلاهما :العلم التجريبي والدين، إنما نشئا بدافع الخوف والطمع اللذين أستوليا على الإنسان الأول، وبخاصة الخوف، ومن ثم كلتا الوسيلتين ـــالعلم التجريبي والدين- كانتا وسيلة الإنسان إلى تسيير حياته وتأمينها. ولا يكون ذلك ـــبالطبع- إلا بالتنمية الاجتماعية التي يقول عنها الأستاذ طه "التنمية هى الزيادة كما وكيفا.. ولما كان الإنسان هو هدف كل سعى إلى تطوير الحياة، فإن الإنسان -وتنمية الإنسان- إنما تكون بتنمية موهبتيه الأساسيتين ـــالعقل والقلب- فهى إذن تعني تنمية حياة فكره، وحياة شعوره، وما يعوق هذه التنمية هو الجهل والخوف، ولا تنمو حياة الفكر وحياة الشعور والعقل ملتو بالجهالات والقلب منقسم بالمخاوف وإنما قدما انقسمت البنية البشرية بفعل الخوف إلى عقل واع وعقل باطن، وما العقل الباطن إلا سجن الرغائب، التي كبتها الإنسان، ليأمن غوائل البيئة الطبيعية، وإنما كان الكبت بدواعي الخوف من العقوبات المترتبة على مخالفة عرف المجتمع والخوف من غضب الآلهة، وهذا الانقسام في حد ذاته، قد كان مرحلة ارتقاء نحو الهدف المنشود، ولكنه يصبح في أخريات البشر عقبة معوقة عن اطراد هذا الارتقاء ولا يكون التمام إلا بالتخلص منه، وليس إلى الخلاص من سبيل إلا بتحرير الإنسان من الخوف العنصري، لأن الإنسان بهذا التحرير يخلص إلى توحيد بنيته ، ومن ثم إلى توسيع حياة فكره، وحياة شعوره" والتحرير من الخوف يأتي بإدراك البيئة الطبيعية التي يأتي من مجهوليتها الخوف. فالإسلام في المستوى الفردي يتجه إلى تحقيق العدالة الشاملة في المجتمع، والحرية الفردية المطلقة تعني تصحيح العبودية لله بالانعتاق من رق جميع العناصر، بمعنى التحرر من الخوف الموروث والمكتسب، باستيقان العلم بأن هذا الوجود يسبره نظام محكم" العلم هو موروث البشرية ومستقبلها من غير أدنى ريب وأنه هو مفروض عليها، ولا تجد عنه منصرفا.. قال تعالى في ذلك: "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه" أردت هذا اللقـــاء، أم لم ترده، ولا تكون الملاقاة في المكان، وإنما تكون بالعلم وهذا "العلم" هو منقذ البشرية الوحيد، مما تخشاه وما تتوقعه من الموت جوعا من جراء ما سمى بالانفجار السكاني، فإنه لدى هذا العلم "الرغيف" عند الله كضوء الشمس لا عدّ له ولا حصر. قال تعالى في ذلك "والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا

فيها من كل شئ موزون، وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين، وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم، وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين" وأشار تعالى "فأنزلنا من السماء ماءً إلى كثرة الرزق، فإن الرغيف عنده كالماء فيضا وكنور الشمس لا حصر له. وأما الإشارة بقوله تعالى "وما أنتم له بخازنين" فإنها في غاية الوضوح وفي غاية اللطف ويمضي الأستاذ طه إلى التأكيد بأن الدين في مستواه العقيدي ـــ الرسالة الأولى- يعوق التنمية الاجتماعية ولا يعينها، ذلك بأنه ـــ في هذا المستوى- لا يساوي بين الرجال والنساء، ولا تقوم من ثم شريعته على الديمقراطية ولا على الاشتراكية وإنما تقوم على "الوصاية" وعلى "الرأسمالية المطلقة"، إن أمل الإنسانية المعاصرة معقود على الإسلام لا ريب. ولكن في مستواه العلمي لا العقيدي، وهذا هو مستوى الرسالة الثانية من الإسلام.

الدعوة الإسلامية الجديدة

وفي طرحه للدعوة الإسلامية الجديدة يواصل الأستاذ طه شرح مفاهيمه العصرية للإسلام، التي تنهض في فهم جديد للإسلام -كأيديولوجيا- "كل الأنبياء من لدن آدم والى محمد جاءوا بالإسلام- لا إله إلا الله. فهم لا يختلفون في الإسلام وإنما يختلفون في الشرائع، كل يشرع حسب وقته وحاجة ومستوى أمته، فالإسلام قديم، ولكن يتجدد فيه الفهم حسب حكم الوقت(..) وبالفهم الجديد للإسلام -يجئ التشريع الجديد، الذي يناسب الوقت الحاضر، الذي يختلف عن جميع الأوقات اختلافا، لا شبيه له في مدى تاريخ البشرية الطويل، وهذا التشريع الجديد هو ما أسميناه في الدعوة الإسلامية الجديدة بتطوير التشريع، وذلك بارتفاعه من آيات الفروع في القرآن إلى آيات الأصول وهو يرتفع من نص في القرآن إلى نص فيه".

لقد ترتب على طروحات الأستاذ محمود محمد طه، التي استعرضنا جزءا منها في هذه العجالة، أن تمت محاربته من قبل جماعات الإسلام السياسي منذ الخمسينيات من القرن الماضي، إذ كان يمثل خطرا حقيقيا على الكهنوت الديني الذي لم يهدأ له بالاً إلا عندما أثمر الحصار الذي ضربوه حوله عن إعدامه في يناير ١٩٨٤م، شهيدا للتجديد الديني والتنوير في السودان.

السفر الأول

منذ ميلاد الدولة السودانية بمفهومها الحديث في بدايات القرن الماضي وحتى ١٩٨٣م لم يكن التباين الديني يعد هاجسا

يؤرق مضاجع الحركات الدينية التقليدية "الطوائف والحركات الصوفية" فالبناءات الاجتماعية للمجتمعات السودانية، استطاعت استيعاب الإسلام كدين داخلها دون أن يلغي هذا الدين الجديد القوانين الأساسية التي تتحكم في هذه البنى الاجتماعية، بمعنى أن العادات والتقاليد والأعراف تعايشت مع هذا الدين وحاورته، فأنتج هذا الحوار نموذجا إسلامياً متصالحا مع إنسان السودان.. كان هذا النموذج هو الملهم بشكل أساسي للأستاذ محمود محمد طه كتنويري يدرك خطورة جماعات وحركات الإسلام السياسي على مستقبل البلاد ووحدتها، ومستقبل الإسلام نفسه في السودان! نتيجة لاستخدامها الخاطئ للقيم الرمزية والمعنوية لتأكيد هيمنتها وسيطرتها، وعندما تفشل في فرض هيمنتها بواسطة هذه القيم تلجأ لآليات القمع المادي وتمارس التكفير وإهدار الدم والاغتيالات والإعدام، الخ.. خاصة أنها في السودان ظلت مسنودة بآليات السلطة التي مكنتها في ١٩٦٦م من طرد نواب الحزب الشيوعي من البرلمان. وفي ١٩٨٤م مضت هذه القوى خطوة أكبر بتكفيرها للأستاذ محمود محمد طه ومن ثم إعدامه.

منذ وقت مبكر أخذت هذه الجماعات المتأثرة بالأفكار الشيعية وأفكار حسن البنا في مصر، تتغلغل في الحركات الدينية التقليدية "الطوائف والحركات الصوفية" وتحاول إعادة إنتاجها وفقا لمعايير الإسلام البياني الراديكالي.. وكانت تلك إحدى نقاط انطلاق الأستاذ محمود في سفره الأساسي "الرسالة الثانية للإسلام".

كان الأستاذ محمود يؤكد على الدوام أن الله خلق الإنسان حرا على الفطرة "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" و"لكم دينكم ولي دين"، "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر"، "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"، "قل آمنوا به أو لا تؤمنوا" فالإنسان لا يواجه مسئولية أعماله الدنيوية إلا بعد الموت يوم الحساب والعقاب، فالله لم ينب عنه أحدا ليعاقب الناس بدلا عنه، ومشكلة الإنابة عن الله في وعي الإسلام السياسي من أخطر المشكلات إذ يتداخل في وعي هذه الجماعات ما هو زمني نسبي مع ما هو روحي مطلق، إذا لا تستطيع الفصل بين السلطة الزمنية النسبية التي مجال اشتغالها المجتمع ومؤسسات الدولة في إطار تلبية الحاجات الماثلة لهذا المجتمع، إلى جانب غياب مفهوم الوطن عن ذهنهم فهو وطن معنوي، كما أثبتت تجربة الجبهة الإسلامية في السودان منذ صدور بيانها الذي لا تتفق فيه مع الآخرين إلا على الأركان الخمسة للإسلام؟ مما يجعل الأمر شبيها بإسلاميات عدة، وذلك لنهوض الإسلام كدين في

التأويل، بحيث يتم تأويله وفقا للمرجعيات المعرفية للشخص المؤول، ووفقا للزمان والمكان والظروف النفسية التي يعيشها هذا الشخص، إلى جانب تكوينه الثقافي وتجاربه الاجتماعية فكل هذه الأشياء تؤثر في تأويله، وقد انتبه الأستاذ محمود محمد طه لهذا الأمر منذ وقت مبكر فجعل الواقع محور اهتمامه، للدرجة التي أخذ يستخدم فيها اللغة العربية بطابعها السوداني. وبواسطة هذه اللغة القادرة على النفاذ إلى الوجدان الثقافي في السودان، بقدرتها على إزاحة المفاهيم المتناقضة، التي زرعتها وتحاول زراعتها جماعات الإسلام السياسي في السودان، وإحلال مفاهيم الجمهورية الإسلامية الديمقراطية الاشتراكية، التي تنادي بمساواة المرأة بالرجل، وتنبه إلى ضرورة مراجعة قانون الأحوال الشخصية الذي ينتقص من حقوق المرأة إن لم يكن ينتهكها، ولقد عمل الأستاذ طه والإخوان الجمهوريون باجتهاد فيما يشبه عملية الحفر في البنية الاجتماعية لإحلال مفاهيم الفكر الجمهوري التقدمية، محل السلبي من العادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات، الخ..

إن إدراك الأستاذ طه لحق الاختلاف، وحرية الرأي واحترام الرأي الآخر، والتعددية في وقت لم يعرف فيه السودان سوى الاستبداد، وقهر الرأي الآخر.. وتأكيده للحرية كمبدأ يرتكز عليه الفكر الجمهوري "ندعو أول ما ندعو إلى شئ لا أكثر ولا أقل من إعمال الفكر الحر. ولا يظنن أحد أن النهضة الاقتصادية ممكنة بغير الفكر الحر" هذا الإيمان بالحرية لامس الوجدان الثقافي للسودانيين، فمنذ أربعينيات القرن المضي وحتى ثمانينياته شهد الفكر الجمهوري تحولاته الكبرى بتحوله إلى حزب واسع القاعدة وبانتشاره وسط الطبقة الوسطى، ما أشر على تهديد بالغ لجماعة الإخوان المسلمين والجماعات الأخرى المتطرفة، التي خرجت من عباءتها.

لقد ركز الأستاذ طه على تبيان الجانب المشرق في الإسلام، ولم يفعل مثل الجماعات الراديكالية، بتقديم الإسلام كدين عنف وقمع وقتل وقطع بالخلاف، بحيث تصبح صورة الله في أذهان المسلمين صورة مخيفة، مرعبة، تطاردهم حتى في الأحلام، فقد عمد الأستاذ إلى فهم تربوي يعلي من قيمة الضمير الإنساني والتسامح والسلام وهو ما ظل السودانيون بحاجة إليه للاتصال مع أنفسهم ومع واقع التباين الديني والتعدد الثقافي والتنوع الإثني، الذي تميز به السودان، حيث لا يمكن إكراه أحد على شئ في مثل هذا الواقع، ناهيك عن الإكراه في الدين.

لقد حرص الجمهوريون على عدم تسمية اسمهم بالإسلام، حتى لا يختلط اسمهم

باسم الدعوات المنسوبة إلى الإسلام كـ "الإخوان المسلمين" وما شابه "الإخوان الجمهوريين بذلك طلائع الأمة الإسلامية المرتقبة، التي يبشرون بمجيئها، ويمهدون لهذا المجئ بإقامتهم الإسلام في أنفسهم وبدعوة الناس إليه فعمل الإخوان الجمهوريين اليوم إنما هو ليكونوا غدا الإخوان، وليكونوا المسلمين، فإن هذين الاثنين هما اللذان سوف يطبقان عليهم يومئذ غير أن دعوتهم إلى الإسلام سوف يأذن الله بشيوعها في كل بقعة من بقاع هذا الكوكب، فيدخل الناس فيها أفواجا، ويومئذ، فلن تميز بين الناس العقيدة ولا العنصر، ذلك بأن هذا الكوكب سوف تحكمه حكومة عالمية واحدة تخضع لها سائر الدول، فلا يكون التمييز بين الناس سوى على أساس أقاليمهم، وتصير البشرية إلى الإنسانية، حيث الوحدة التي في إطارها تنمو وتزدهر الخصائص الأصيلة لكل إقليم" لقد كان الأستاذ محمود ذا نظرة ثاقبة لمآل البشرية، فما طرحه في العام ١٩٤٥م باستقرائه لواقع الحال، والعولمة لم تتشكل بعد كمفهوم ثقافي اجتماعي متحول، يؤكد بعد النظر والقدرة العلمية العالية على امتلاك شروط وقوانين الواقع.. هذه القدرة هى ما ظلت تخيف الحركات الظلامية المعادية للإنسان. ولذلك كان الإنسان والبعد الإنساني الكوني في الفكر الجمهوري هو محور اهتمام الأستاذ طه، فالفكر الجهوري ينظر إلى أن الأصول الأساسية المشتركة، بين الناس كافة هى العقل والقلب أو ما يعرف بالمواهب الطبيعية، ولذلك نهض هذا الفكر في تنمية المواهب الطبيعية، لا بمصادرتها بتصورات مسبقة باسم الإسلام، ومن هنا كان منهج الأستاذ طه مع أتباعه وخصومه هو الحوار، أراد بذلك تعميق الحوار كقيمة إنسانية رفيعة تجابه الاستبعاد والتسلط باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، فقيمة الحوار عند الأستاذ طه مكملة لمبدأ الحرية في الرأي والتفكير، فدون هذه القيمة وهذا المبدأ، يصبح العقل الإنساني جامدا، أسيرا لفتاوى واجتهادات عصور الانحطاط والظلام.

والمدهش أن الله تعالى لم يستنكف تسجيل آراء خصومه، مع أن آرائهم لا تستحق أن تكون آراء، إنما هى سباب وتطاول وسوء أدب. فاليهود قالوا إن يد الله مغلولة، وقالوا إن الله فقير ونحن أغنياء، وفرعون قال إنه لا يعلم إلها للمصرين غير فرعون، وأنه ربهم الأعلا.

كان من الممكن أن يصادر الله تعالى هذه الأقوال، فلا نعلم عنها شيئا وبعضها قيل في عصور سحيقة، قبل نزول القرآن، ولولا القرآن ما علمنا عنها شيئا، بينما مصادرة الكتب والمؤلفات هى الهواية المفضلة للكهنوت الديني والسياسي".

كلمة حضرة صاحب السمو الشيخ
حمد بن خليفة آل ثاني
أمير دولة قطر

في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الديمقراطية والإصلاح في الوطن العربي - الدوحة ٣-٤ يونيو ٢٠٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم

السيدات والسادة؛/ الحضور الكرام؛

يسرني أن ألتقي بكم في الدوحة، وقد قدمتم إليها للتداول فيما بينكم حول موضوع يفيض بالأهمية، يتصل بمسيرة الديمقراطية والإصلاح في وطننا العربي.

وأحسب أن مؤتمركم هذا لمناسبة جديدة، تؤكد أن المستنيرين من أبناء هذه الأمة لا زالوا قادرين على البذل والعطاء كي يبينوا لها الطريق إلى مستقبل أفضل يعوضها ما فات من فرص للنهضة، ويمكنها من اللحاق بقافلة الديمقراطيات الناشئة، لا سيما وأن منطقتنا، وقد اعترفت بلدانها مؤخرا بضرورة التطوير وتوافقت بعد تردد على مبدأ الإصلاح، تبدو مهيأة أكثر من أي وقت مضى لاستقبال فجر جديد تنقشع فيه كثير من الغيوم، وينبعث فيه الأمل بأن نفس الأقدام التي سبق وتعنتت فتعثرت في ضباب الماضي، قادرة على أن تنهض وتثب لترى نور المستقبل.

إن اجتماعكم هنا ليعزز قناعة قطر، بأن منظمات المجتمع المدني في وطننا العربي تستحق أن تحصل على فرصتها كاملة، فتضطلع بمسئولياتها الوطنية، وتتصدى بشكل فاعل للقضايا التي تشغل أمتنا. وقد تجسد ذلك لدينا مؤخرا في صدور قانون جديد، نظم الحق في تكوين الجمعيات المهنية والمنظمات الأهلية.

وثائق

إن ما ستنتهون إليه سيكون محلا لاهتمام واسع من دوائر عريضة، رسمية وشعبية، يهمها مستقبل هذه المنطقة، التي يتأكد يوما بعد يوم أن العالم يراقب أدق شئونها عن كثب، ويبدي استعدادا متزايدا لمساعدتها على إصلاح نفسها إن هي لم تأخذ المبادرة لذلك بيدها.

ولأن الموضوع الذي تتعرضون له أصبح حديث الساعة، فإن ما ستنتهون إليه سيكون محلا لاهتمام واسع من دوائر عريضة، رسمية وشعبية، يهمها مستقبل هذه المنطقة، التي يتأكد يوما بعد يوم أن العالم يراقب أدق شئونها عن كثب، ويبدي استعدادا متزايدا لمساعدتها على إصلاح نفسها إن هى لم تأخذ المبادرة لذلك بيدها.

إن منطقتنا العربية وهى تراجع ما آل إليه حالها، يلزمها منهج صريح ينفذ إلى كبد الحقيقة، فلا يزين أو يزيف، بل يصارح ويصحح، يبدأ بنقد الذات قبل أن يلقي التبعة على الآخرين اقتداءاً بقول الصديق أبا بكر خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم "أصلح نفسك يصلح لك الناس"، وهو منطق يشير بشجاعة إلى أن كثيرا مما ألم بهذه الأمة يعود إلى قيود ثقيلة فرضتها هى على نفسها حان لها أن تتكسر، وترسانة من الحجج والذرائع المعادية للإصلاح صنعت محليا، حان لها أيضا أن تنقضي.

فلم يعد مقبولا أن يتخذ الصراع مع إسرائيل، أو انتظار السلام معها، ذريعة تبرر التباطؤ في الإصلاح، لأن ذلك قد طال ويمكن أن يطول أكثر، خاصة وأن الغضب العربي لا تحركه القضية الفلسطينية بمفردها، وإنما له روافد داخلية أخرى عميقة تمس صميم الأداء السياسي والاقتصادي في المنطقة. ولم يعد معقولا أيضا التذرع أمام العالم بالحرص على مصالحه في منطقتنا والقول بأن الإصلاح لو انطلق فسوف يزعزع الأمن ويهدد الاستقرار فيها، بعد أن اكتشف هذا العالم بنفسه في السنوات الأخيرة أن مخاطر عدم القيام بالإصلاح تفوق بكثير كل المخاطر التي قد تصاحب القيام به.

كذلك، فإن التذرع بأن الدول العربية بينها من التفاوت والاختلاف ما يبرر لكل واحدة منها وصفة إصلاحية مختلفة، قول وإن انطوى على حق، إلا أن الترويج ا لمستمر له يفسح المجال أمام البعض للتملص من السير في طريق الإصلاح بحجة أن لديه ظروفا خاصة، بينما أن نجاح الإصلاح يتطلب ألا يستثنى منه أحد أو يستبعد من طريقه بلد، لا سيما وأن قاسما مشتركا أدنى من الإصلاحات هو ما يتعين على الكافة إنفاذه دون تردد أو مماطلة، ليبقى بعد ذلك للخصوصيات كل احترامها ومكانتها.

السيدات والسادة؛

إن الوضع العربي الراهن مثقل بتحديات جسام تدل على أن منطقتنا لم تصل إلى ما تقاسيه من خطوب وتحديات إلا لتوانيها عن الإصلاح، وبعدها عن الديمقراطية. وليست التعقيدات المتوالية للقضية الفلسطينية، وتبعات الأوضاع في العراق إلا شواهد قليلة تثبت أن الإصلاح كان ضرورة ملحة لم تلتفت إليها الأمة في التوقيت المناسب، لتعاني اليوم

من كل ما تلاقيه، وليبقى الوقت بالنسبة لها بعد ذلك، وكما يقول المثل العربي، معلم من لا معلم له.

وإذا كانت المنطقة بسبب توانيها قد شجعت الخارج على أن يعرض عليها مشروعات، ويقدم إليها مبادرات تصلح من أحوالها، فإن المستنيرين من أبنائها يبقوهم الأكفأ والأقدر على صياغة رؤية إصلاحية عربية مستقلة، خاصة وأن ذريعة أخرى بدأت تعلو في بعض إرجاء المنطقة تدعو إلى محاربة الإصلاح بحجة أنه آتٍ من الخارج.

السيدات والسادة؛

إن دعاة الإصلاح السابقين في تاريخ هذه الأمة قدوة يجب تمثلها والاستلهام منها، فقد تواصلوا مع الخارج ولم ينقطعوا عنه قط، وتمسكوا بجذورهم فلم يتخلوا عنها أبدا، لينقلوا تجارب الأمم الناهضة بإبداع واستنارة، وليكونوا من أصحاب الرؤى الخاصة التي استلهمت التراث واستوعبت الحداثة.

واليوم، باستطاعتكم، وأنتم تجددون الدعوة إلى الإصلاح، أن تقدموا رؤيتكم بإبداع لا يقل عن جهود السابقين، لتساعدوا على تصحيح العطب وترميم الكسر، ولتؤكدوا للعالم أن منطقتنا قادرة على فرز وتنقية ما يقدم إليها، بل وأن تصوغ بنفسها مشروعا إصلاحيا قابلا للحياة والنجاح، ولتنبهوا في الوقت نفسه من يتوانى أو يتكاسل بأن هذا العالم بات أكثر جدية في التعامل مع منطقتنا، واشد اهتماما بمضي الإصلاح فيها قدما دون إبطاء أو إرجاء.

والإصلاح كما نفهمه، أيها الأخوة، ليس بعملية تجميلية، أو إجراءات شكلية، وإنما هو بناء لثقافة جديدة تحل محل ثقافة الهيمنة والجبروت التي أضرت كثيرا بهذه الأمة، فأهدرت طاقات أبنائها، وغربت كثيرا منهم عن أوطانهم، وحرمتهم من حقهم في المشاركة والتعبير، بل وأفرزت من بينهم من تسبب في إساءة علاقاتها بالعالم.

إن ثقافة الإصلاح التي نقصدها تدعو إلى غرس قيم راسخة تقاوم الفساد وترسي الشفافية، تبني المؤسسات وتحتكم إلى القانون، تحترم المواطن وتصون الحقوق، وتوسع دائرة الحوار وتفسح المجال أمام المشاركة في المسئولية، وهى ليست بثقافة للقلّة بل للمجموع، أو ثقافة تخص المحكوم دون الحاكم بل هى للاثنين معا، فليست تصلح الرعية، كما قال الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، إلا بصلاح الولاة، ولا يصلح الولاة إلا باستقامة الرعية.

وهذه الثقافة الجديدة لا ترد الأمل للأمة فحسب، وإنما تعيد الروح إلى صحيح الدين لتؤكد أن من يرفض الديمقراطية باسم الإسلام، إنما يرفض الإسلام ذاته، ويضل عن رسالته الخالدة، التي تجنى عليها حتى بعض من أهلها، فادعوا ظلما وبهتانا أنها

تتناقض والديمقراطية، التي اتهموها هى الأخرى بأنها فكر بداعي مستحدث، متجاهلين أن الشورى من صميم الإسلام، وأن الحرية، والمسئولية، والمشاركة والنصيحة، والحوار قيم رائدة وأصيلة في صميم دعوته السمحاء.

فلم يكن الإسلام يوما ليتعارض مع الديمقراطية أو يتناقض مع مسعى المصلحين لتشجيع الحريات، لأن الدولة المصلحة والصالحة في تراثنا الإسلامي ليست حابسة للناس وإنما حارسة لهم، تحميهم ولا تطغى عليهم، فلا تختزل أدوارهم أو تلغيها، وإنما تحملهم مسئولياتهم وتدعوهم إلى المشاركة بالفكر والعمل، وهى أيضا لا تضفي على نفسها قداسة أو تدعي لنفسها عصمة، حتى تحفظ لله وحده صفات العظمة والجلالة، ولتبدد تلك الغشاوة التي غمت عيون الكثيرين فصاروا أحيانا لا يفرقون بين ما لله وما للبشر.

إن الإصلاح، أيها الأخوة، ليس عملية تبدأ ثم تنتهي، وإنما أسلوب تفكير متكامل، وطريقة حياة شاملة، حان لأمتنا أن تعيشها وتأخذ بها كي تشق طريقها وسط الأمم المتقدمة. فهذه الأمم لم تبلغ مكانتها لأنها أصلحت من نفسها مرة، وإنما لأنها تحافظ على ما أصلحته مرة بعد مرة، وتحرص على أن تصوب أخطائها في النور بدلا من أن تواريها في الظلام.

فإذا كان العالم قد استاء مؤخرا من تلك الانتهاكات البشعة التي ارتكبها نفر من العسكريين الأجانب في حق مجموعات من نزلاء السجون في العراق، إلا أن هذا العالم عرف بتلك الأعمال المشينة بفضل أصوات علت، وأقلام انتقدت، وتحقيقات أجريت في الدول التي جاء منها هؤلاء المنتهكون، لتكشف بنفسها تجاوزات تلك الفئة الضالة من أبنائها بدلا من أن تخفيها وتتكتم عليها. ولعل منطقتنا، وقد وجدت في تلك الجرائم ما أثار غضبها وامتعاضها، تجد أيضا في الكشف عنها والتحقيق فيها ما يثير لديها الرغبة في تعلم أصول المصارحة وتجنب المواربة، خاصة وهى تحاول الآن أن تطور نفسها وتصلح من أحوالها.

السيدات والسادة؛ إن السائرين في طريق الإصلاح، حتى ولو تعثرت أقدامهم بعض الوقت، يبقون دائما من أهل العزيمة والإرادة، يخلصون لقضيتهم دون تبرم أو كلل، خاصة وأن فرصة مواتية تلوح أمامهم الآن للنجاح بفضل عدالة المقصد والإصرار على المثابرة. وإذا كان نجاح الإنسان يتوقف على مسعاه، فإن مسعاكم في هذا المؤتمر بإمكانه أن يقطع شوطا هاما في رحلة هذه المنطقة لإصلاح ذاتها وتأكيد مكانها كشريك مع الأمم المتقدمة.

أرحب بكم، وأرجو لمؤتمركم التوفيق والرشاد، **والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.**

اللجنة الشعبية لإصلاح السجون

شهادة

جمال البنا

وثائق

التحقيق ٨٤ لسنة ٥٣ إداري طرة

هذه واقعة حقيقية لا أثر فيها للخيال، فقد حدثت بالفعل فى ليمان طره فى الفترة من ٣٠ / ٥ / ٥٣ حتى ٢٥ /١٠/ ١٩٥٣ ولعل بعض الضباط الذين تولوا تحقيقها أو المسجونين الذين سئلوا فيها أحياء يرزقون، وإذا كان هناك عذر فى نشرها وذكر الأسماء الحقيقية لهؤلاء وأولئك فهو مرور قرابة خمسين عاما عليها.. أما الدافع على هذا النشر فهو إظهار صورة من صور البطولة التى تملكت نزلاء ليمان طره وجعلتهم رغم ظروفهم القاسية ورغم خضوعهم للقيود ولبطش الضباط والسجانين يقفون وقفه رجل واحد ويتحدون السلطة بل والوقائع والأدلة الماثلة بين أيديهم بحيث اعجزوا لا إدارة الليمان وحدها ولكن مصلحة السجون بأسرها، وهى بعد ذات دلالة عميقة على مدى تملك روح التضامن للمجموعات ومدى قوة هذه الروح وتصديها للسلطة.

بدأت الواقعة أثر بلاغ قدم من السجينين عبد الوهاب الشعرانى ومصطفى مرسى يقرران فيه اعتداء كل من أحمد محمد عبد الله الزير وعبد الحميد أمين عبد الرحمن عليهما ذاكرين أن السبب فى هذا هو اعتقاد المسجونين انهما (أى الشعرانى ومرسى) يعملان على منع المسجونين من جمع تبرعات للجنة الشعبية لإصلاح السجون.

وفى يوم ٣٠ / ٥ / ١٩٥٣ تولى اليوزباشى محمد قدرى يونس وكيل تحقيقات ليمان طره التحقيق فى هذا البلاغ فسأل الشعرانى:

س: هل حصل فعلاً أنك وغيرك تناهض أهداف اللجنة .

ج: أبدا ودى لجنة بتعمل لمصلحتنا، ومشى معقول إننا نناهض مصلحتنا.

س: جاء بالبلاغ أنك قررت أن هناك لجنة من المذنبين تتولى جمع تبرعات للجنة الشعبية لإصلاح السجون فما هذا الموضوع.

ج: أنا كنت مضطرب وأقصد أن فيه لجنة فى الخارج بتلم تبرعات من أهالى المذنبين

وجاء فى أقوال مصطفى مرسى .

س: ما هو موضوع اللجنة الشعبية لإصلاح السجون الذى ذكرته بالبلاغ .

ج: الموضوع أن فيه لجنة شعبية لإصلاح السجون مكونة من بعض أفراد فى الخارج وبلغنا أنها بتلم تبرعات من أهالينا. وحصل إشاعة بلغتنى من مذنب اسمه حسن خضر أنى أنا والشعرانى مش موافقين على لم فلوس من أهالينا مع أننا لم نتدخل فى هذا الموضوع وإللى يجرى على غيرنا يجرى علينا.

وأقفل التحقيق بالتأشيرة التالية من السيد البكباشى الدسوقى البشلاوى مأمور أول الليمان (٢ / ٦ / ١٩٥٣) .

من هذا المحضر يتضح الآتى:

أولا: موضوع اللجنة الشعبية لإصلاح السجون .

شبت هذه اللجنة وترعرعت فى هذا العهد السعيد وكبار رجال المصلحة يبذلون جهودهم لدى السلطات العليا لإدخال كل إصلاح فى السجون وقد زار رجال تلك اللجنة الليمان بضع مرات ونظرا لأن معظم المذنبين لا يزالون سذجا فقد اعتقدوا تماماً أن تلك اللجنة سلطة قادرة على الإفراج عن بعض مددهم. وعن عدم احتساب السابقة الأولى. وعن إلغاء المراقبة.. وعن.. الخ ...

ولما كان لكل حركة مناهضين وجموع المذنبين لا تخلو من دساس أو حاقد فقد خرجت إشاعة بمناهضة بعض المذنبين لتلك اللجنة.. وطبعا من فئة المتعلمين أمثال الشعرانى ومصطفى مرسى لذا قام المذنبان أحمد محمد عبد الله ٢٦٧٢ وعبد الحميد أمين عبد الرحمن ٣٥٤٢ بالتعدى على كل من المذنبين ٣١٤٣ عبد الوهاب الشعرانى و٢٢٤٢ مصطفى مرسى ولكن لم توجد إصابات تستحق العلاج .

ونظراً لما لهذه الوقائع التى وردت بالبلاغ من أهمية خصوصاً واقعة جمع نقود لتلك الجمعية فقد نهضت إدارة الليمان تستقصى عن حقيقة هذا الموضوع فاتضح كما هو ظاهر من التحقيق أن نقودا لم تجمع من داخل الليمان، بل فى الخارج من أهالى المذنبين .

وقد رأت إدارة الليمان عمل محضر تحقيق لهذه الوقائع لتحاط المصلحة علما بما يجرى بالليمان .

ورأت الإدارة أن من الأفضل لصالح الضبط والربط -وقد قام صلح بين المذنبين- أن تهيئ لهم جو المغفرة هذه الدفعة حتى لا توجد أحقاد فى النفوس وحتى تنام كل فتنة. وتكون نفوسهم مطمئنة إلى عطف رؤسائهم .

لهذا نلتمس عدم مجازاة أى مذنب على هذا المحضر وحفظ التحقيق إزاء ما أسديناه لهم من نصح .

ولم نضع لذلك أحداً من المذنبين فى هذا المحضر بالانفراد .

إمضاء: مأمور أول الليمان

بكباشى الدسوقى البشلاوى

وحوّل المحضر إلى مصلحة السجون (إدارة التحقيقات) التى رأت الموافقة على حفظ المحضر مع توجيه النصح لجميع المذنبين وأشر السيد المدير العام "أوافق" وفى ١٥ /٦/ ١٩٥٣ أعادت مصلحة السجون التحقيق إلى إدارة الليمان حيث تقرر حفظه مع توجيه النصح لجميع المذنبين الواردة أسماؤهم بعدم العودة لمثل ذلك مستقبلاً، وأشر البكباشى الدسوقى البشلاوى على الخطاب "وجهنا النصح للمذنبين المدانين فى المحضر لعدم العودة مستقبلاً" وحفظ المحضر .

❖❖❖

وفى ٣٠ /٦/ ٥٣ عثر اليوزباشى عبد الله عمارة إثناء تفتيش مخزن الكتب بعنبر ١ على سبعة كشوف فى كل منها بضعة أسماء لمسجونين وأمام كل اسم مبلغ من المال. وبعضها موجه إلى اللجنة الشعبية لإصلاح السجون ومجموع مبالغها ستة وخمسون جنيها وثمانون قرشا. وحتى يأخذ القارئ فكرة عن هذه الكشوف ننقل نص إحداها .

"سيدى المحترم سكرتير اللجنة الشعبية لإصلاح السجون" .

يسرنا جميعا نحن نزلاء ليمان طره عنبر ٤ أن نقدم لسيادتكم وافر الشكر مع عظيم احترامنا على اهتمامكم بمصالحنا واجتهادكم فى عمل كل ما فيه راحتنا وأنا

ندعو الله سبحانه وتعالى أن يسدد خطاكم وأن يؤيدكم بنصره ونحن جميعاً على أتم استعداد لأن نضحى بأرواحنا فى سبيل أنفسنا ونحن جميعا نكون فى أتم سرور لو سمحتم بقبول التبرعات البسيطة الآتية( ) .

١٫٠٠ جنية، عبد المنعم عبد المنعم، مساره ديروط أسيوط

١٫٠٠جنية، أنور همام فرغلى، دوير عابد ، صدفة، أسيوط

١٫٠٠جنية، فرغلى سليم عبد الله، بنى شقير منفلوط أسيوط

١٫٠٠ جنية، محمد عثمان عبد الحق، الزاوية أسيوط

١٫٠٠جنية، توفيق داود غزالى ، عرب العطيات ابنوب أسيوط

٥٫٠٠ خمسة جنيهات وهاهو عنوان كل منا للاتصال بولى أمرنا حتى يقوموا بجميع الطلبات اللازمة كأمر سيادتكم .

ويلى هذا اسم كل سجين وأمامه اسم أهله مما لا نرى حاجة لذكره وختم الخطاب بالآتى :

وترجو سيادتكم أن تتكرموا علينا بإرسال إيصالات لهذه المبالغ أو درجها ضمن المتبرعين بالكراسة التى ستطبع لأن هذا سيكون له أثر حميد فى وسطنا حتى يتحمس الجميع للتبرع .

وتفضلوا سيادتكم بقبول أسمى الاحترام

مقدمة لسيادتكم

محمد **عثمان عبد الحق - متبرع - الجبل عن مديرية أسوان**

وضمت الكشوف فى مجموعها سبعة أسماء من مختلف المديريات بل كان بعضها من أجانب "طوغيان" واندرية شالفوجان جوبير .

وحول اليوزباشى عبد الله عمارة هذه الكشوف بمذكرة إلى الإميرالاى عبد الغفار حلمى مدير ليمان طره الذى أشر بدرج البلاغات إلحاقا لما سبق أن تحرر فى هذا الشأن بالبلاغ ٣٢٩ فى ٢٨ / ٥ / ١٩٥٣ عن واقعة تعدى بعض المذنبين على بعض ويعمل الملحق بمعرفة اليوزباشى عبد الله عمارة .

وباشر اليوزباشى عمارة التحقيق فسأل كل واحد من المسجونين المدرج أسمه فى كل كشف فأنكروا جميعا دفعهم أى مبلغ وقرروا أنه من الجائز أن تكون المبالغ قد دفعت بواسطة آلهم فى الخارج ولو أنهم لا يجزمون بذلك. كما قروا أنهم لا يعرفون شيئاً عمن كتب هذه الكشوف أو الغرض من كتابتها وليست لديهم أى صلة بعنبر ١ وأرسل فى ١ /٧/ ٥٣ مذكرة بذلك إلى مأمور أول الليمان الذى أشر بإرسال هذا الملحق لإرفاقه

بالمحضر عن البلاغ ٣٢٩ بتاريخ ٢٨ / ٥ / ٥٣ حيث أن جميع من جاءت أسماؤهم بالكشوف أنكروا دفعهم لهذه المبالغ وسبب كتابة هذه الكشوف وجواز دفع هذه المبالغ بواسطة أهلهم. وعلى هذا الأساس أرسل السيد مدير عام الليمان التحقيق بخطاب إلى المصلحة فى ٣ / ٧ / ١٩٥٣ جاء فيه "وحيث أنكر المذنبون جميعا دفع أى مبالغ وقد تحرينا عن ذلك فأتضح صدق قولهم، ولكنهم أجابوا بجواز دفع مبلغ من أهلهم فى الخارج لتلك الجمعية. وحيث أنه لا جناية فى هذا الموضوع فنرجو صدور الأمر بحفظ هذا المحضر" .

ولكن السيد مدير عام المصلحة أعاد التحقيق بخطاب "سرى جدا، وشخصى" وفى منتهى القسوة جاء فيه "ونود أن نفهم لحساب من لا تقوم إدارة الليمان باستفاء التحقيق على الوجه الصحيح، فقد ثبت من اطلاعنا على المحضر، والملحق الذى عمل أخيراً أن إدارة الليمان لم تعمل على كشف حقيقة الحادث على خطورته ورغم أن هناك أدلة مادية كان يجب أن تستقصى حقيقتها. فلم يقم المحقق برسالته بتقصى حقيقة هذه الخطابات ومن قام بكتابتها وكيف كتبت وأين كان المشرفون على إدارة الليمان وقت كتابتها. ولم يستجوب من جاء ذكرهم بها ومناقشتهم فى الديباجة التى كتبت على كل خطاب لمعرفة أسماء المحرضين على جمع هذه التبرعات التى لا يقرها القانون ولا تقرها نظم المصلحة ولم يصدر بها أمر الرآسة لذلك نرجو تكليف ضابط دقيق لعمل الاستيفاء المطلوب على الوجه الصحيح وعليه أن يصل بتحقيقه إلى نتيجة حاسمة تكشف عن المحرضين على جمع هذه التبرعات وكيف جمعت وهل جمعت فعلا ومن كتب هذه الخطابات وتلك الكشوف مع تحديد مسئولية الضباط والصف والعساكر سجانين الذين يشرفون على هؤلاء المذنبين. على أن يصلنا سريعاً ..."

إزاء هذا الخطاب القاسى كلف المدير العام السيد اليوزباشى عمارة لاستيفاء التحقيق مع كل المذنبين الذين وردت أسماؤهم فى الكشوف السبعة وفى /١٠/٧ ٥٣ باشر اليوزباشى عمارة فأخذ فى سؤال ٧٧ "مذنبا" واستغرق هذا القسائم من ٧٥٠٧ إلى ٧٥٥٤ أى حوالى ٤٨ قسيمة تحقيق وأنكر المسجونون جميعا دفعهم لأى مبلغ أو معرفتهم لسبب كتابه هذه الكشوف ولا من كتبها وتجاهل بعضهم معرفته باللجنة كلية كما أشاد بعضهم بمدحها فجاء فى كلام

السيد أحمد العادلى "شفتهم بيزوروا الليمان كـثـيـر، ومع المدير العـام مـرة قلت لازم حيساعدونا بمساعدة المدير العام وضباط المصلحة" كما جاء فى كلام عبد العظيم خطاب "الجمعية فيها مدير عام المصلحة وكبار الضباط" وقال كامل على عبد اللطيف إنه لو كان معه نقود لدفع فالجمعية فيها شخصيات كبيرة. وقال محمد الوكيل إنه أول من يحث المذنبين على التبرع فقد حضر أعضاء اللجنة وزاروا الليمان .

وليأذن لنا القارئ أن نقطع السياق وأن نقول - إيضاحا لهذه الأقوال أن اللجنة قد زارت فعلا ليمان طره أكثر من مرة وتفقد سكرتيرها العام -كاتب هذه السطور- جنبا إلى جنب المدير العام للمصلحة ووراءهما مدير الليمان ووراءهم البكباشى البشلاوى المأمور الأول ووراءه الضباط من رتبة "صاغ" فيوزباشى.. بل أن سكرتير اللجنة قد حمل على الأعناق فى الليمان وسط مظاهرة لا تقل عن المظاهرات التى كانت تحدث قديما فى الجامعة .

❖❖❖

إزاء هذا الإنكار الإجماعى اضطر مدير الليمان لأن يرسل أوراق التحقيق فى ١١/٧ / ٥٣ بعد أن وصلت مرفقاتها إلى ٦٨ صفحة إلى المصلحة بعد أن صار استيفاء المطلوب بقسائم التحقيق من ٧٥٠٧ إلى ٧٥٥٤ .

ولكن المصلحة إعادته لأنه "لم يأت الاستيفاء الذى عمل بأى نتيجة إيجابية. فقد نفى الجميع دفعهم لأى تبرعات كما نفى الجميع وجود أى علاقة بينهم وبين أعضاء اللجنة المذكورة وأنكر الجميع علمهم بدرج أسمائهم بالكشوف المطلوبة أو علمهم بكاتبها ولم يتوصل المحقق إلى معرفة كاتب هذه الكشوف ولا معرفة المحرضين عليها. ولم يحدد مسئولية أحد من الموظفين ولا كيفية وجود هذه الخطابات بالمخزن ولم يسأل المسئول عن هذا المخزن من الموظفين".

وهكذا أعاد اليوزباشى عمارة التحقيق مع المسجونين والسجانين فى ١٩ / ٧ / ٥٣ ولما كان فى إجابة بعض المسجونين احتمال أن يكون أهلهم هم الذين قاموا بالتبرع وأن بعض المسجونين قد أفرج عنه أو رحل إلى أماكن أخرى قد أرسلت خطابات إلى ليمان أبو زعبل ومختلف المدن والمحافظات التى نقل إليها المسجونين أو يسكن بها أهلهم وأرسل المحضر إلى المصلحة فى ٢٢ / ٧ ولكنه أعيد للمرة الثالثة لإبقائه لحين ورود الاستيفاءات المطلوبة والإطلاع عليها

واستيفاء التحقيق إن لزم الأمر ثم إرسال المحضر كاملا، وجاءت بعض الردود التى تنفى علم أصحابها بالموضوع، كما لم ترد ردود أخرى رغم استعجالها مراراً فأرسلت إدارة الليمان التحقيق بعد أن ظل لديها أكثر من شهرين إلى المصلحة ...

وفى ٢٥ /١٠/ ٥٣ أعادت المصلحة المحضر ومرفقاته (٩٧ صفحة) بالنتيجة الآتية :

أولاً: حفظ التحقيق لعدم ثبوت التهمة وعدم كفاية الأدلة .

ثانيا: على إدارة الليمان مراعاة الدقة فى تفتيش المكتب والأوراق والمخازن الخاصة بها وإناطتها لمستخدمين يجيدون القراءة والكتابة إتماماً للفائدة المرجوة من التفتيش .

ثالثا: إيقاف كل نشاط اللجنة الشعبية لإصلاح السجون ومثيلاتها داخل الليمان وعدم السماح لها مطلقا بنشر تعاليمها أو دعوتها أيا كانت حتى تتفرغ إدارة الليمان لتأدية رسالتها الحقه، ويتفرغ المذنبون لتقبل تلك الرسالة الإصلاحية التهذيبية الإنسانية فى نطاق نظام المصلحة ولوائحها" .

ولم تنته صفحة هذا المحضر تماما، فعندما حاقت باللجنة الشعبية لإصلاح السجون تلك المحنة التى أدت إلى إبعاد القائمين عليها منها بعث هذا التحقيق مرة أخرى، إذ كتبت إدارة المباحث الجنائية إلى وكيل النيابة الذى كان يحقق فى القضية فى نوفمبر سنة ١٩٥٥ نفيد سيادتكم أنه وصل إلى علم إدارة المباحث الجنائية بمحافظة مصر أن هذه الجمعية كان لها نشاط كبير خلال عام ١٩٥٣ وأنها جمعت مبالغ كبيرة من المسجونين بليمان طره بعد أن أوهمتهم بسعيها للإفراج عنهم بحد ربع المدة ورفع عقوبة المراقبة الأمر الذى ترتب عليه إقبال الكثرة من المسجونين على التبرع للجمعية. وأن إدارة مصلحة السجون حيت تنبهت إلى ذلك أصدرت أمرها إلى السيد مأمور طره بأن يعمل على إيقاف نشاط الجمعية. داخل الليمان كما وصل إلى علم إدارة المباحث الجنائية بمحافظة مصر أن تحقيقاً أجرى بليمان طره تقيد تحت رقم ٨٤ إدارى طره سنة ١٩٥٣ يضم مستندات صريحة وكشوف بأسماء المسجونين الذين دفعوا نقودا لذلك الغرض وبيان ببعض المبالغ المدفوعة" .

ونتيجة لهذه "المعلومة" طلب وكيل النيابة المحقق وبفضل هذا الطلب أصبح هذا التحقيق - الذى كان سريا جدا، ولا يعلمه إلا القلة من المسئولين بالسجون -من وثائق القضية. وفى متناول يد المحامين واستطعنا

أن نلم به ...

بقى أن يعلم القارئ أن هذه المبالغ قد جمعت فعلاً من أصحابها وقد أرسلت إلى اللجنة وأن اللجنة أصدرت كتيبا مطبوعا يتضمنها. وأن المسئولين فيها زاروا الليمان مرارا وخطبوا فى المسجونين وأنها بالفعل كانت تريد إيقاف المراقبة وإلغاء السابقة الأولى وإن لم توهم المسجونين أبداً بالإفراج عنهم بحد ربع المدة، كما جاء فى خطاب المباحث العامة.

وأنها كانت تضم عدداً من ضباط السجون أنفسهم وأنها توصلت بالفعل إلى تحقيق كثيراً من مطالبها كإباحة التدخين وإدخال الكانتينات وإبطال القيود الحديدية التى كان يكبل بها المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة وتمتد من وسطهم إلى أقدامهم الخ... بل أكثر من هذا.. أنه عندما تمكنت القوى المعادية من إبعاد سكرتيرها العام المؤسس وضعت مدير التفتيش بمصلحة السجون اللواء محمود صاحب محله.. وأصبح هو السكرتير العام للجمعية ...

ولا ريب أن إجماع ٧٧ مسجونا على الإنكار وتمسكهم به رغم ثبوت الأدلة ضدهم مما يوضح تغلغل التضامن بينهم وأن هذا التضامن وعدم شذوذ فرد واحد من هذا العدد أكسبهم شجاعة أدبية يقل أن تتوفر لمن هم أفضل حالاً "وأريح" بالاً.

قواعد النشر بالمجـــلة

- أن تكون المواد المقدمة للنشر أصلية ولم يسبق نشرها
- أن تراعى الأصول العلمية المتبعة في البحوث على أن يتراوح عـدد كلمـات البـحث بين ٦٠٠٠- ٨٠٠٠ كلمـة ولا تقل المواد الأخرى عن ١٥٠٠ كلمة
- يفضل أن يكون البحث مجموعا ومرفقا به القرص المدمج
- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية وملخصا لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة لبحثه.
- لا ترد البحوث المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أو لم تنشر.
- يخضع ترتيب النشر لاعتبارات فنية.
- في حالة الموافقة على النشر يخطر الباحث بذلك في مدة لا تزيد عن شهر من تاريخ استلام البحث.
- تقبل المجلة الدراسات المحكّمة وذلك بالتشاور مع المؤلفين
- تدفع المجلة مكافأة مقابل البحوث المنشورة ويحصل الباحث على نسخة من المجلة.

E.mail: info@cihrs.org
To Rowaq Arabi

خطاب أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك
محمد السادس

أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية العلمية- ٣٠ أبريل ٢٠٠٤

" الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وآله وصحبه".

حضرات السيدات والسادة،

لقد دأبنا منذ تقلدنا إمارة المؤمنين، ملتزمين بالبيعة المقدسة، وما تقتضيه من حماية الملة والدين، على إيلاء الشأن الديني الأهمية الفائقة، والحرص على قيام مؤسساته بوظائفها على أكمل وجه، والعناية بأحوال الساهرين عليها، والسير على النهج القويم لأسلافنا المنعمين، في الحفاظ على الأمن الروحي للمغرب، ووحدة المذهب المالكي.

وإذا كان من طبيعة تدبير الشؤون الدنيوية العامة الاختلاف، الذي يعد من مظاهر الديمقراطية، والتعددية في الآراء لتحقيق الصالح العام، فإن الشأن الديني، على خلاف ذلك، يستوجب التشبث بالمرجعية التاريخية الواحدة للمذهب المالكي السني، الذي أجمعت عليه الأمة، والذي نحن مؤتمنون على صيانته، معتبرين التزامنا دينيا بوحدته المذهبية، كالتزامنا دستوريا بالوحدة الترابية والوطنية للأمة، حريصين على الاجتهاد الصائب، لمواكبة مستجدات العصر.

وتجسيدا لما أعلنا عنه في خطاب العرش الأخير، وخطاب٢٩ ماي٢٠٠٣ بالدار البيضاء، وما اتخذناه من إجراءات وتدابير لازمة لذلك، ها نحن اليوم، نشرع في إرساء وتفعيل ما سهرنا على إعداده، من استراتيجية مندمجة وشمولية، متعددة الأبعاد، ثلاثية الأركان،

وثائق

لعل التفجيرات المؤسفة التي ألمت بالمغرب في الآونة الأخيرة قد أكدت للملك محمد السادس أن يد الإصلاح ينبغي أن تمتد للمؤسسة الدينية بالمغرب. وهو ما تجسد بالفعل في خطابه أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس الإقليمية العلمية في الثلاثين من أبريل ٢٠٠٤ لكن اللافت للنظر في هذا الخطاب/الوثيقة هو التزام ملك المغرب بأن يكون التجديد الديني ملتزما بالمذهب المالكي كمذهب وحيد، بل والربط بين هذا الالتزام والالتزام الدستوري بالوحدة الترابية والوطنية للأمة!!

لتأهيل الحقل الديني وتجديده، تحصينا للمغرب من نوازع التطرف والإرهاب، وحفاظا على هويته المتميزة بالوسطية والاعتدال والتسامح.

أما الركن المؤسسي، فيقوم على إعادة هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بإصدارنا لظهير شريف، بإحداث مديرية للتعليم العتيق، وأخرى مختصة بالمساجد، وإعادة النظر في التشريع المتعلق بأماكن العبادات، بما يكفل ملاءمتها للمتطلبات المعمارية، لأداء الشعائر الدينية في جو من الطمأنينة، وكذا ضبط مصادر تمويلها، وشفافيتها وشرعيتها واستمراريتها.

وقد أمرنا بتعيين مندوبين جهويين للوزارة، ليسهروا على التدبير الميداني الحديث للشؤون الإسلامية، مؤكدين على إحياء مؤسسة الأوقاف، وعقلنة تسييرها، لتظل وفية لمقاصدها الشرعية والتضامنية الاجتماعية، ومتنامية بإسهام المحسنين فيها.

وإدراكا من جلالتنا بأن هذا الركن المؤسسي،لا يمكن أن يستقيم إلا بتعزيزه بالركن التأطيري الفعال، فإننا قد وضعنا طابعنا الشريف، على ظهائر تعيين أعضاء المجالس العلمية، في تركيبتها الجديدة، مكلفين وزيرنا في الأوقاف والشؤون الإسلامية بتنصيبها، لتقوم من خلال انتشارها عبر التراب الوطني، بتدبير الشأن الديني عن قرب، وذلك بتشكيلها من علماء، مشهود لهم بالإخلاص لثوابت الأمة ومقدساتها، والجمع بين فقه الدين والانفتاح على قضايا العصر، حاثين إياهم على الإصغاء إلى المواطنين، ولاسيما الشباب منهم، بما يحمي عقيدتهم وعقولهم من الضالين المضلين، حريصين على إشراك المرأة المتفقهة في هذه المجالس، إنصافا لها، ومساواة مع شقيقها الرجل.

وصيانة للحقل الديني من التطاول عليه من بعض الخوارج عن الإطار المؤسسي الشرعي، فقد أسندنا إلى المجلس العلمي الأعلى اقتراح الفتوى على جلالتنا، بصفتنا أميرا للمؤمنين ورئيسا لهذا المجلس ، فيما يتعلق بالنوازل الدينية، سدا للذرائع، وقطعا لدابر الفتنة والبلبلة، مؤكدين أن توسيعنا وتجديدنا للمجالس العلمية، لا يعادله إلا حرصنا على ألا تكون جزرا مهجورة من لدن العلماء غير الأعضاء بها، بل نريدها ملتقى لكل العلماء المتنورين.

وفي هذا الصدد، أبينا إلا أن يشمل إصلاحنا رابطة علماء المغرب،لإخراجها من سباتها العميق، وإحيائها بشكل يجعل منها جهازا متفاعلا مع المجالس العلمية، وذلك بإصدار ظهير شريف لتنظيمها وتركيبها في إطار يحمل اسمنا الشريف، بحيث نطلق عليها اسم "الرابطة المحمدية لعلماء المغرب"، مكونة من العلماء الموقرين، الذين يحظون بسامي رضانا وعطفنا.

وعلما منا بأن الوظائف التأطيرية المنوطة بهذه الهيئات، ستظل صورية، ما لم تقم على الركن الثالث الأساس، المتمثل في التربية الإسلامية السليمة، والتكوين العلمي العصري، فإننا، مواصلة للجهود الرائدة التي بذلها والدنا المنعم، جلالة الملك الحسن الثاني، قدس الله روحه، نصدر تعليماتنا لحكومتنا، قصد اتخاذ التدابير اللازمة، بأناة وتبصر، لعقلنة وتحديث وتوحيد التربية الإسلامية، والتكوين المتين في العلوم الإسلامية كلها، في نطاق مدرسة وطنية موحدة.

وفي هذا السياق، حرصنا على تأهيل المدارس العتيقة، وصيانة تحفيظ القرآن الكريم، وتحصينها من كل استغلال أو انحراف يمس بالهوية المغربية، مع توفير مسالك وبرامج للتكوين، تدمج طلبتها في المنظومة التربوية الوطنية، وتجنب تخريج الفكر المنغلق، وتشجيع الانفتاح على الثقافات.

وإننا لنتوخى من كل ذلك، ليس فقط تمكين بلانا من استراتيجية متناسقة، كفيلة بتأهيلها لرفع كل التحديات، في مجال الحقل الديني، بقيادة إمارة المؤمنين، باعتبارها موحدة للأمة ورائدة لتقدمها، بل أيضا بالإسهام العقلاني الهادف لتصحيح صورة الإسلام، مما لحقها من تشويه مغرض وحملات شرسة، بفعل تطرف الأوغاد الضالين، وإرهاب المعتدين، الذي لا وطن ولا دين له.

إنه الإسلام الأصيل، كما جاء به خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والذي ارتضاه المغاربة دينا لهم، لملاءمته لفطرتهم السلمية، وهويتهم الموحدة، على طاعة الله ورسوله، ولأمير المؤمنين، الذي بايعوه على ولاية أمرهم، فحماهم من بدع الطوائف وتطرف الخوارج عن السنة والجماعة.

وستجدون خديم المغرب الأول، في طليعة المتصدين لكل التيارات الهدامة، والدخيلة على مجتمعنا، الغيور على نقاء ووسطية الإسلام، من قبل كل المغاربة، بما فيهم رعايانا الأوفياء المقيمون بالخارج، مستبشرين خيرا باقتران انطلاق هذا الإصلاح الشامل بحلول عيد المولد النبوي الشريف، بكل ما يرمز إليه ميلاد جدنا المصطفى عليه السلام، وإلى رسالته، التي كانت فجرا لانبثاق حضارة إسلامية سمحة، أسهمت بنصيبها الوافر في ترسيخ المثل الإنسانية السامية، وتكريم الإنسان بإخراجه من الظلمات إلى النور، والدعوة إلى التعاون على البر والتقوى، والنهي عن الإثم والعدوان، سائلين الله أن يصلح أعمالنا وأعمالكم، ويجعلنا ممن "يستمعون القول فيتبعون أحسنه" صدق الله العظيم.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.