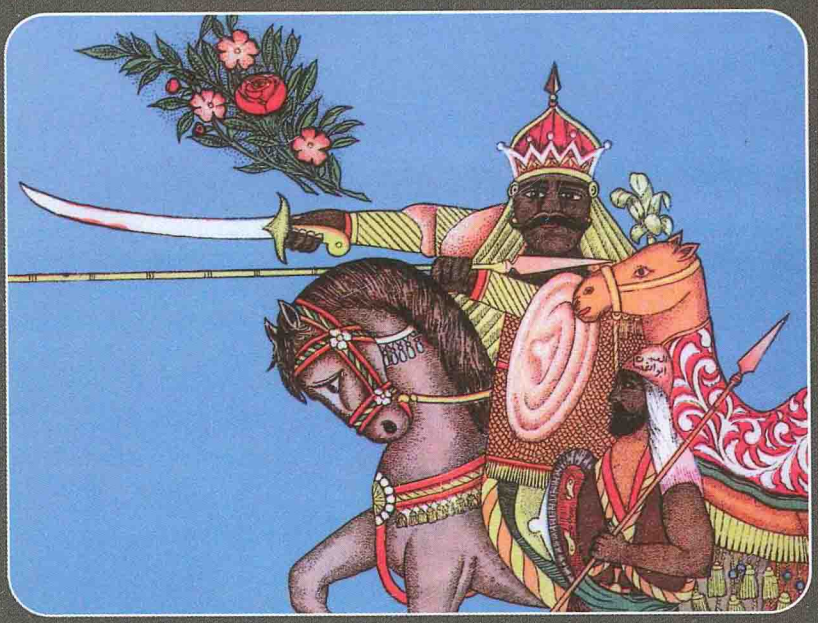
وزارة الثقافة
والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
سلسلة عالم المعرفة

رواق عربي



من التكفير إلى التسامح

التسامح عند بن باديس
الزواوي بغورة

العقل والاجتهاد في فكر القاضي عبد الجبار
محمد الشرقاوي

الاستبداد وحقوق الإنسان في فكر الكواكبي
سلام الكواكبي

كيف وصل بشار الأسد إلى الحكم؟

الوليمة وأزمة الجماعة الثقافية المصرية
ملف خاص

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

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

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

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

---

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

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

منسق البرامج
مجدي النعيم

المستشار الاكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

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

كلمات مفتاحية:

مهام- حركة حقوق الإنسان- العولمة- التسامح- ثقافة السلم- ابن باديس- العقل- القاضي عبد الجبار- الاستبداد- الكواكبي -حرية الفكر- أزمة- الوليمة- وقائع التكفير- الجدل الثقافي- بشار- الوئام المدني- الجزائر- الأصولية

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

المحتويات

❖ الافتتاحية:

مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة

رئيس التحرير ٦

دراسات

التسامح وثقافة السلم عند عبد الحميد بن باديس: إن العنف والتعصب الذي يسود المجتمع الجزائي الحالي، يوجب اكتشاف مفهوم التسامح كأساس للسلم والسلام الاجتماعيين، ويتتبع الكاتب نشوء هذا المفهوم تاريخيا وفلسفيا مع التركيز على نصوص وسيرة الإمام عبد الحميد بن باديس ومظاهر هذه الفكرة في تاريخه ومنهجه الإصلاحي.

الزواوي بغورة ٢٥

العقل والاجتهاد في فكر القاضي عبد الجبار: يتلخص المنهج الفكري للقاضي عبد الجبار المعتزلي في نصرته للعقل والحرية الإنسانية، فقد أعلى من شأن الاجتهاد والمسئولية الإنسانية، ونبذ كل صنوف التقليد والجمود والجبر والتعصب، وهو شعاع نور من تراثنا الحضاري الإنساني ينعي على الكثيرين الآن ما ركنوا إليه من التقليد والتسليم الساذج، ويتتبع الكاتب مكانة العقل في مختلف مؤلفات القاضي التي اتسعت لكل علوم عصره.

محمد عبد الله الشرقاوي ٣٩

الاستبداد وحقوق الإنسان في فكر عبد الرحمن الكواكبي: لم تكن حقوق الإنسان ابنة محضة لفكر الأنوار الأوروبي كما يدعي البعض ولكنها ظاهرة ذات صدى شارك فيها العالم كله، وهذه الدراسة تهدف إلى إعادة تشكيل هذا المفهوم في حقل الإسلام الاجتماعي، بتسليط الضوء على أحد المجددين الإسلاميين وهو عبد الرحمن الكواكبي لتأكيد هذه الحقيقة، وهذه الدراسة جزء من مشروع كبير لتأكيد هذا الأمر.

سلام الكواكبي ٦١

قضايا

حرية الفكر والإبداع، الأزمة والجماعة الثقافية المصرية: إن ما تعرضت له حرية الفكر والاعتقاد في بلادنا في الفترة الأخيرة يشي بأن معوقات التطور في بلادنا ليست بالهينة ولا بالبسيطة اليسيرة مما يشي بأن الديمقراطية في بلادنا بناء هش لا يرتكز على قاعدة حقيقية ثابتة.

أحمد بهاء الدين شعبان ٧٧

ما بعد الوليمة، عود على بدء: إن الحريات العامة في بلادنا في محنة وإن ما أنجزناه في أوائل القرن العشرين قد تزعزعت أركانه وتراجع عما كان عليه مثلا في حقبة الثلاثينيات مما أنتج هشاشة في مستوى التعليم ومستوى الفكر النقدي وأكد أن الحداثة لم تضرب بعد بجذور عميقة في مجتمعنا.

فريدة النقاش ٨١

قراءة في وقائع التكفير، تعليق على ما حدث: إن المشهد الثقافي في مصر يكتظ بما يشبه الحرب الأهلية، ومنطق التكفير لا أحد يفلت منه فقد دخلنا جميعا في لعبة التكفير والتكفير المضاد، مما يجعلنا غالبا أمام عقلية الإدانة القمعية السلطوية لاعقلانية التسامح والحوار والفاعلية وجها لوجه.

عاطف أحمد ٨٧

الأصولية وآليات إدارة المجتمع: يجب التعامل مع ظاهرة العداء للإبداع الأدبي والعلوم الإنسانية بصفة عامة والعلوم الطبيعية بصفة خاصة من خلال ظاهرة الأصولية الدينية وليس بمعزل عنها، تلك الظاهرة التي يرتفع صوتها وينخفض تبعا لآليات مؤسسات الدولة وثقافتها السائدة، وتؤكد ذلك التجارب كما يثبتها التاريخ.

طلعت رضوان ٩٥

جدلنا الثقافي وحرية الفكر والإبداع: إن أغلب الجدل الثقافي في بلادنا غلبت عليه الراديكالية التي تجمع بين التعصب والعاطفة، وعدم وجود مساحة للتسامح وحق الاختلاف، وتقدير المبررات المعرفية للمختلف، وهذا ما حدث في الوليمة وحدث في وقائع أخرى كثيرة مما يستلزم كشف أدواته وأهدافه والغائب عنه.

هاني نسيرة ١٠٥

تقارير

المعادلة السياسية الصعبة: قانون الوئام المدني الجزائري بين تسكين الجروح وطموحات الاستقرار: اتخذ الرئيس بوتفليقة عدة إجراءات بصدد وقف العنف وتنشيط الحياة السياسية والاجتماعية في الجزائر، كان في مقدمتها قانون الوئام المدني الذي تباينت ردود فعل القوى السياسية والأحزاب تجاهه، ولكنه نجح في تهدئة الأجواء بين الجماعات السلفية والحكومة وتنشيط عمليات جذب الاستثمار مع الجانب الفرنسي الأمريكي.

وفاء زينهم / شريف هلالي ١١١

كيف وصل بشار الأسد إلى السلطة في سوريا: إن ما حدث ليس إلا نتيجة طبيعية لسلسلة متصلة من الأحداث والمناخات السياسية والاقتصادية التي بدأت منذ عام ١٩٧٠، لذا يبدو ضروريا إلقاء بعض الضوء على أهم المفاصل والأحداث خلال هذه الفترة وا لتي مهدت وسلمت السلطة إلى بشار بسلام. ١١٩

كتب ومؤتمرات

حلف الفضول — **الباقر العفيف** ١٢٩
المصريون والسلطة عبر العصور — **محمود مدحت** ١٣٣
ثقافة السلم فى فكر العلامة بن باديس — **أحمد عبد الحليم عطية** ١٤١
جريمة شرف العائلة — **عمرو شعبان الباسل** ١٥١

وثائق

بيان المحكمة الدستورية العليا ببطلان قانون الجمعيات الأهلية في مصر ١٥٧
محضر اجتماع لجنة وزارة الثقافة المصرية بشأن رواية "وليمة لأعشاب البحر" ١٦٥
بيان منظمات حقوق الإنسان حول الحملة الفاشية ضد حرية الفكر والإبداع ١٧١
رسالة الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان للرئيس بشار الأسد ١٧٥
رسالة منظمات حقوق الإنسان العربية إلى أعضاء مؤتمر حزب البعث السوري ١٧٧

مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة

على ضوء المناقشات التي أجريناها في العدد الماضي، يتوجب على حركة حقوق الإنسان أن تشتبك مع عملية العولمة على مستويين: الأول مستوى الرقابة، أما الثاني فهو مستوى المشاركة في صنع السياسات.

أولا: الأجندة الرقابية

تمتد عملية العولمة إلى أبعاد الحياة الاجتماعية: السياسية والثقافية والاقتصادية، وهى تطرح إعادة صياغة جوهرية للعلاقات بين الجماعات والأهم في كل هذه الأبعاد، الأمر الذي يحتم مد الدور الرقابي إليها جميعا، حسبما تقتضيه الظروف. وحيث إن المساحة المتاحة هنا لن تسمح لنا بمناقشة تفصيلية، فسوف نعالج البعدين السياسي والثقافي بإيجاز، بينما نتوسع قليلا في تناول القضايا الاقتصادية، والتي لا زالت تشكل أهم أبعاد العولمة، في الحقبة الحالية والتي قد تمتد طويلا في المستقبل.

الرقابة على العولمة السياسية

بينما يمكننا الحديث عن العولمة الاقتصادية بقدر كبير من الوضوح، فإن العولمة السياسية عملية بعيدة للغاية من التحقق، ويخضع تعريفها لقدر كبير من الاختلاف والنزاع، والغموض أيضا.

فلو استندنا إلى مفهوم قانوني واضح ونزيه لتوقعنا أن يتم تعريف العولمة السياسية بالاقتراب الحثيث من فكرة حكومة عالمية. والشكل الوحيد المقبول عالميا من حيث المبدأ لمثل هذا التعريف يشتمل على تطوير هيئة الأمم المتحدة وتمكينها من ممارسة سلطات حقيقية في الشئون الدولية، وتحريرها جزئيا من الولايات المتحدة التي يهيمن عليها عبر مجلس الأمن. ولكن واقع العلاقات الدولية يتناقض -ولو جزئيا- مع هذا المفهوم، حيث يتراجع دور المنظمة الدولية، وخاصة في مجال صيانة الأمن والسلم الدوليين، لصالح حلف الناتو والسياسات الانفراجية من جانب الولايات المتحدة تحديدا.

ويترتب على هذا "**الاغتصاب**" للسلطة في النظام الدولي تناقضات و توترات

كثيرة يشتمل بعضها على انتهاكات محتملة لحقوق الإنسان الجماعية والفردية، وتوزيع غير عادل للعائد والمسئولية عن الجهود الدولية لحل عديد من المشكلات العالمية غير القابلة للتجزئة، وهناك جانب آخر يتصل مباشرة بالحركة العالمية لحقوق الإنسان، وهو التلاعب الانتقائي بهذه الحقوق لتحقيق أهداف سياسية أنانية، وخاصة ببعض الدول الكبرى تحديداً الولايات المتحدة الأمريكية.

وتحتاج هذه الجوانب الثلاثة إلى نوع مكثف من الرقابة والتحرك المبدئي السريع، وهو ما نتناوله بإيجاز في الفقرات الثلاث التالية:

١- اغتصاب السلطة الدولية

فالواقع إن اغتصاب سلطة القرار في النظام الدولي من الهيئة القانونية المفوضة بذلك من جانب جميع أطراف المجتمع الدولي ولصالح الولايات المتحدة أو الحلف العسكري المرتبط بها، وهو الناتو ينطوي بذاته على توظيف القوة لفرض أمر واقع بالتناقض مع مبادئ جوهرية لمنظومة حقوق الإنسان، مثل مبدأ حق الأمم في تقرير مصيرها، والتساوي بينها في السيادة والكرامة، والحق في التنمية والمشاركة. وبصورة أكثر تحديدا، ثمة مخاطر محددة لهذا الاغتصاب بالنسبة لخرق سيادة الدول وانتهاك حقها في تقرير المصير والتدخل في شئونها، بما في ذلك إساءة استخدام مبدأ "التدخل الإنساني" و"حقوق الأقليات" وغيرها من المبادئ الإنسانية، كما قد يترتب على هذا الاغتصاب خرق وانتهاك القانون الدولي الإنساني وخاصة اتفاقيتي جنيف الثالثة والرابعة.

وبينما قد لا تكون أشكال معينة من انتهاك حق تقرير المصير مسائل واضحة بحد ذاتها من الناحية الحقوقية، يجب على حركة حقوق الإنسان أن تظهر يقظة في مناقشة هذه المسائل من أجل بناء إجماع دولي يحقق أوفر وأفضل ظروف ممكنة لحل المشكلات الصعبة، مثل توحيد دول مقسمة (كوريا الشمالية والجنوبية، الصين وتايوان.. الخ) أو تقسيم بعض الدول (جمهورية يوغسلافيا) أو تمكين شعوب معينة من الاستقلال (مثل الشيشان) .. الخ.

وعلى نفس القدر من الأهمية تثور مشكلة بناء السلام العادل في بلاد معينة مزقتها الحروب العرقية والدينية. فعلى سبيل المثال، أظهر حلف الأطلنطي "إرادة قوية" فيما يتعلق بالاستقلال الجزئي لكوسوفا، ولكن الدول القائدة في الحلف، وخاصة الولايات المتحدة لم تظهر أدنى قدر من الاهتمام بمسألة إعادة الإعمار

إن اغتصاب السلطة في النظام الدولي الجديد من الأمم المتحدة لصالح الولايات المتحدة والناتو يتناقض جوهريا مع منظومة حقوق الإنسان ويسئ إلى مبدأ التدخل الإنساني.

والمساعدة في بناء إدارة محلية لكوسوفا وتحقيق المصالحة بين الأغلبية الألبانية والأقلية الصربية هناك. وثمة ما يؤكد أن الأمر نفسه لازال صحيحا بالنسبة للبوسنة والهرسك.

وإذ ا كانت بعض الأحداث والأحوال السياسية غامضة من الناحية الحقوقية، فإن بعضها الآخر يتسم بالوضوح الكامل من حيث المرجعية الحقوقية مثل حالة فلسطين المحتلة، والتي لازالت تخضع لإدارة استعمارية إحلالية واستيطانية باطشة. وقد جنبت الأمم المتحدة وهمشت عمدا فيما يتصل بالمفاوضات حول حل الصراع العربي الإسرائيلي عموما والحقوق السياسية للشعب الفلسطيني خصوصا. ويجب أن تؤسس الحركة العالمية لحقوق الإنسان موقفها على المرجعية الدولية، وخاصة القرارات السنوية للجمعية العامة والخاصة بالحقوق غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني، وألا تحيد عن هذه المرجعية. ويتطلب ذلك من المنظمات العربية تكثيف عملها في هذا المجال وجعلها بندا ثابتا في سياساتها ولقاءاتها ومنابرها الدولية.

إذا كانت بعض الأحداث والأحوال السياسية غامضة من الناحية الحقوقية فإن بعضها يتسم بالوضوح الكامل مثل قضية فلسطين المحتلة.

٢- التوزيع غير العادل للأعباء والعائد

لقد تركت المهمة المباشرة والخاصة بوضع سياسات عالمية كل المشكلات البيئية والاجتماعية الدولية غير القابلة للتجزئة مثل مشكلة البيئة العالمية، والجريمة المنظمة، والسكان والأمراض الوبائية العابرة للحدود، والتحلل الاجتماعي والفقر واللاجئين للأمم المتحدة. وتقوم الأمم المتحدة بهذه المهمة من خلال عقد مؤتمرات عالمية رسمية وتشارك فيها المنظمات غير الحكومية.

ولكن مقابل تخصيص الأمم المتحدة لمناقشة هذه المشكلات العالمية ووضع سياسات وحلول لها، فإن نجاعة هذه الحلول والسياسات قد أصبحت موضع شك كبير، لأسباب ثلاثة على الأقل: الأولى هي أن المتطلبات المالية والسياسية والإدارية اللازمة لوضع وتطبيق حلول حاسمة غائبة إلى حد كبير، وخاصة أن الدول الكبرى هي الوحيدة القادرة على تحمل أعباء الموازنات الضرورية، وأنها هي نفسها صاحبة أوفر نصيب من المسئولية عن توليد هذه المشكلات. وترغب الولايات المتحدة خاصة في تجنب تحمل المسئولية وتظهر عزوفا شديدا عن المشاركة المالية بما يتفق مع نصيبها من المسئولية عن توليد المشكلات المذكورة بالأصل" وهو ما يؤدي إلى إجهاض الجهود الدولية المضنية التي وضعت لإيجاد حلول وسياسات لحلها. ويتفرع

من تلك المشكلة قضايا أخرى مثل معارضة الولايات المتحدة ودول غربية أخرى لإجراءات محددة تعد ضرورية من الناحيتين الفنية والسياسية لمحاصرة وحل المشكلات العالمية غير القابلة للتجزئة، وهو ما ينفي تماما مجرد توفر الإرادة السياسية ناهيك عن الموازنات المالية- الضرورية.

والواقع أن المشكلة العامة والتي تشارك فيها طائفة كبيرة جدا من الحكومات هي التحلل من المسئولية والعزوف أو التهر ب الفعلي من الالتزامات الخاصة بأعباء حل تلك المشكلات، وبجانب ذلك كثير من الدول متوسطة النمو والتي تستطيع القيام بدور اكبر، دون أن ترغب في ذلك.

ويترتب على عدم توفر سلطة اتخاذ القرار أو الموازنات المالية أو الإرادة السياسية أن تبقى الحلول الممكنة سياسيا- باهتة وعاجزة إلى حد كبير. وبالتالي تقع أعباء هذه المشكلات على الدول الأكثر فقرا، والتي تعاني من أشد الأضرار الناجمة عن هذه المشكلات، وتتحمل عمليا بأكثر أعباء مناهضتها، وتتساوى في ذلك مشكلة البيئة الدولية مع الجريمة المنظمة ومع الأمراض الوبائية والانفجار السكاني.. الخ.

ويتعين على الحركة العالمية لحقوق الإنسان أولا أن تظهر اهتماما أكبر بهذه المشكلات، وأن تنشأ مراصد كثيرة لتعقبها ومتابعتها وثانيا أن تبادر لوضع تصورات وحلول ناجحة من خلال الدراسة والتمحيص، وأن تطالب العدالة الدولية سواءا في توزيع أعباء حل المشكلات أو التخفيف من ويلاتها أو من الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لمحاصرة احتمالات توليدها في المستقبل.

٣- التلاعب بمبادئ حقوق الإنسان

هنا تظهر أكثر المشكلات تعقيدا أمام الحركة العالمية لحقوق الإنسان، ذلك أن عديدا من الدول الكبرى، وخاصة الولايات المتحدة، توظف مبادئ حقوق الإنسان لإضفاء شرعية دولية على تصرفات بعض الدول الحليفة لها، أو لحرمان بعض الدول المضادة لسياساتها من هذه الشرعية، ولتبرير تصرفات وأفعال، أو إدانة تصرفات وأفعال معينة بهدف واضح، وهو تحقيق مصالح استراتيجية وسياسية واقتصادية. وفي حالات معينة يكون هذا التوظيف شديد الوضوح، بحيث يسهل تماما التمييز الصارم بين مواقف الحركة العالمية لحقوق الإنسان، ومواقف الولايات المتحدة أو غيرها من الدول الكبرى. ولكن هذا الوضوح قد يبهت في حالات أخرى،

يتعين على الحركة العالمية لحقوق الإنسان أن تظهر اهتماما أكبر بالمشكلات الاجتماعية والبيئية والدولية خاصة في ظل تحلل عديد من الحكومات من المسئولية تجاهها.

وبحيث تختلط هذه المواقف. فالدعوة الأمريكية مثلا لاحترام حقوق الإنسان في دول مثل الصين وكوبا والعراق.. الخ. تتفق -في الاتجاه العام- مع القوى المناضلة لتحقيق هذا الهدف سواءا داخل نفس هذه الدول أو على الصعيدين الإقليمي والعالمي. كما أن الدعوة لعولمة الديمقراطية والنضال من أجلها قد يؤدي إلى نفس الخلط. ولهذا السبب، قد يسهل على حكومات مثل هذه الدول توظيف الحس الوطني الرافض للتدخلات أو للهيمنة الأمريكية لنزع الشرعية من حركة حقوق الإنسان، اعتمادا على الاتهام المضمر والصريح بأن الأخيرة هي مجرد "مخالب" للأولى أو عميلة لها. وفي أحيان كثيرة، وحيثما تشعر أمم معينة بالظلم القومي الواقع عليها من جانب النظام الدولي عامة والولايات المتحدة خاصة، تزيد سهولة إقناع المواطنين عن طريق وسائل الإعلام الجماهيري المملوكة للدولة بأن المطالب الديمقراطية والحقوقية هي وسائل للضغط الأمريكي. ويحدث ذلك بالضبط بصورة مكثفة في وطننا العربي، حيث لا تتورع حتى أكثر النظم والحكومات ارتباطا بالولايات المتحدة عن اتهام حركة حقوق الإنسان بالعمالة لهذه الأخيرة. ورغم شذوذ وغرابة هذه الحرب الإعلامية فإن فعاليتها في التأثير على الرأي العام لا يمكن إنكاره أو التخفيف منه في المدى المباشر.

إن مئات من الشروح المنشورة عادة في نشرات محدودة التوزيع- قد لا تجدي فتيلا أثناء اشتداد الأزمات القومية.ومع ذلك، فإن ثبات حركة حقوق الإنسان على المبدأ ومواصلتها العمل بصورة نزيهة وأخلاقية يمكنه أن يوضح الصورة على المدى الوسيط والطويل. إذ تتباعد غالبا المسافات الفاصلة بين المواقف الأمريكية من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان ومواقف المنظمات الحقوقية ذات المصداقية، وذلك بفضل منهج التلاعب ذاته. فالتلاعب يعني في الجوهر فقدان المواقف الأمريكية للمبدئية والثبات والانسجام، وتكييف هذه المواقف تبعا للمصالح والمتغيرات الخاصة بالعلاقات الثنائية في معظم الأحوال.

وبكل أسف، فإن إخضاع الولايات المتحدة ذاتها للرقابة في مجال حقوق الإنسان من جانب المنظمات الحقوقية الشهيرة مثل العفو الدولية، وحتى المنظمات الأمريكية ذاتها لم يلفت انتباه الرأي العام غير المتخصص. ومع ذلك، فإن واجب الحركة العالمية لحقوق الإنسان هو الاستمرار في كشف التلاعب بالمبادئ الحقوقية من جانب الولايات المتحدة، وفي نفس الوقت، فإن المعاني والدلالات الأكثر ثراءا

إن واجب الحركة العالمية لحقوق الإنسان هو الاستمرار في كشف التلاعب بالمبادئ الحقوقية من جانب الولايات المتحدة.

وصلابة والتي تنطوي عليها مواقف الحركة الحقوقية من العمل والنضال من أجل انتزاع الديمقراطية والحقوق الفردية والجماعية يحدث هذا التمييز تلقائيا، حيث غالبا ما تتسم مواقف الإدارات الأمريكية المتعاقبة من هذه القضايا لا بالتقلب والتغيير فحسب، بل والضحالة والسطحية أيضا.

فالديمقراطية في الخطاب الأمريكي الموجه للعالم الخارجي ليست أكثر من هيكلية قانونية، وغالبا ما تختلط مع اقتصاد السوق في كل واحد. أما عن وجهة نظر أكثرية المنظمات الحقوقية النضالية، فإن الديمقراطية لا تعني فحسب حكم القانون وتداول السلطة ومبدأ حكم الأغلبية والتعددية الحزبية.. الخ. بل تعني تمكين المواطنين من المشاركة الفعالة وتعني أيضا ظروفا وبيئة سياسية أفضل للنضال ضد التهميش ومن أجل اقتلاع الفقر، والعمل لضمان توازن القوى والمصالح الاجتماعية في كل بلد.

ومن هنا، ثمة إمكانية واسعة للرقابة على المواقف الأمريكية الخاصة قبل هذه القضايا، وكشف منهج التلاعب من أجل تحقيق مصالح سياسية خاصة.

الرقابة على العولمة الثقافية

سَبَّبَ الاعتقاد بأن العولمة تعني فرض هيمنة الثقافة الأمريكية أو الغربية على حساب محو أو إخضاع بقية الثقافات، قلقا عميقا لدى كافة الشعوب. وتكاد تكون هذه المخاوف الدافع الأهم لمناهضة العولمة لدى كثير من التيارات والجماعات الثقافية حول العالم.

وفي مواجهة هذا المفهوم للعولمة يبرز التأكيد على الحاجة للدفاع عن التنوع الثقافي الخلاق في العالم. ومثلت هذه الحاجة جوهر الدعوة المتضمنة في التقرير الصادر عن اليونسكو باسم **"تنوعنا المبدع"** والذي وضعه عدد من الأشخاص البارزين برئاسة بيريز دي كويلار الأمين العام السابق للأمم المتحدة. وتبني مؤتمر عقد في استوكهولم لتنسيق السياسات الثقافية عام ١٩٩٨ هذا التقرير وأضاف عليه طائفة من التوصيات والمطالب الضرورية لحماية التراث الثقافي والنظم الثقافية لمختلف الشعوب. وكررت عدة مؤتمرات دولية أخرى هذا الإطار العام.

ولم تشتبك الحركة العالمية لحقوق الإنسان مع القضايا التي تثيرها العولمة الثقافية إلا من زاويتين:

في مواجهة الاعتقاد بأن العولمة تعني فرض هيمنة الثقافة الأمريكية أو الغربية على الشعوب يبرز التأكيد على الحاجة للدفاع عن التنوع الثقافي الخلاق في العالم.

أ- الزاوية الأولى هي ما نص عليه إعلان الأمم المتحدة بخصوص حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عرقية أو دينية أو لغوية.. ومن خلال هذا المنظور قد تراقب منظمات حقوق الإنسان الوفاء بالحقوق الثقافية للأقليات.

ب- أما المنظور الثاني فهو حقوق المهاجرين، وخاصة في البلاد المتقدمة والتي نصت عليها اتفاقية حماية العمال المهاجرين وأسرهم والموقعة برعاية منظمة العمل الدولية.

ومع ذلك، فإن الرقابة على الحقوق الثقافية للأقليات والعمال المهاجرين وأسرهم لا تزال بدائية للغاية، ومن ثم عشوائية وانتقائية .

إن الرقابة على الحقوق الثقافية للأقليات والعمال المهاجرين وأسرهم لا تزال بدائية للغاية ومن ثم عشوائية وانتقائية.

ولهذا السبب قد لا يكون من الحكمة التوسع في الرقابة على الحقوق الثقافية في ظل العولمة قبل استقرارها بالنسبة لهاتين الجماعيتين المتمايزتين. ومع ذلك، فإن أفضل أنواع الرقابة المخصصة لحماية حقوق الأقليات والمهاجرين لن تكون كافية للرقابة على الآثار والنتائج الثقافية للعولمة عموما. ذلك أن هذه الآثار قد تفضي إلى تحقيق مخاوف العديدين من الهيمنة الثقافية الأحادية والإضعاف المستمر للثقافات الأخرى، أو إشاعة صور سلبية نمطية عنها. ويقتضي الحفاظ على **"تنوعنا الخلاق"** إضافة آليتين مهمتين للرقابة:

الأولى: تختص بالرقابة على تشويه الثقافات أو السطو على التراث الثقافي لشعوب العالم المختلفة، وخاصة في المواد السمعية البصرية، والإنتاج الفني الآتي من الدول المتقدمة وصناعاتها الثقافية والإعلامية الجبارة.

أما الثانية: فتقوم تحديدا على رصد الوسائل الثقافية/ الإعلامية التي قد تشوه هذه الثقافات أو تشيع ثقافة الكراهية والتعصب والتحريض ضدها في وسائل الإعلام الحديثة بما في ذلك محطات التلفاز الفضائية والإنترنت. وقد تكون فكرة إنشاء مرصد للإعلام مغرية وجوهرية بالنسبة لجماعة مهنية أو منظمة عالمية متخصصة في هذا الشأن Media Watch .

الرقابة على العولمة الاقتصادية

حيث إن الاقتصاد هو المجال الأنشط للعولمة في الحقبة الراهنة، ولفترة طويلة مقبلة فهو الأجدر بمتابعة وثيقة. غير أن المتابعة والرقابة لابد أن تشمله بإطار ما. فالمفهوم المباشر لحقوق الإنسان، وخاصة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كان

ينهض على مبدأ محاسبية الدول القومية State accountability. وعندما نخرج من مجال الرصد والرقابة القائمين على جعل الدولة مسئولة عن حالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وندخل إلى مجال الرصد والرقابة القائمين على جعل النظام الاقتصادي الدولي مسئولا عن هذه الحال ة بدوره يتضاعف تعقيد الإطار اللازم لهذا الرصد والرقابة.

فلابد للإطار اللازم للرقابة والرصد أن يخرج أصلا من دائرة النظرية الاقتصادية المعروفة وخاصة نظرية حرية التجارة أو سيادة السوق. إذ لا يمكن أن نجعل النظام الاقتصادي الدولي مسئولا عن خلق بيئة انتهاك لحقوق الإنسان من داخل منطق هذه النظريات. بل ومن الواضح إننا لابد أن نخرج أصلا من مجال المنطق الاقتصادي الضيق، وأن نقوم بالرقابة انطلاقا من مفهوم فلسفي وأخلاقي. وهذا هو فعلا المفهوم الذي شكل منصة انطلاق لمظاهرات سياتل Seatle وما تلاها من نضالات تستهدف تصحيح أسس (أو مناهضة) الوضع والتركيبة الراهنة للعولمة التي ترمز لها منظمة التجارة الدولية، وربما بدرجة أكبر من صندوق النقد والبنك الدوليين. والمفهوم الفلسفي والأخلاقي العام الذي يشكل هذه المنصة قد يكون له حد ادنى، مثل مبدأ لا ضرر ولا ضرار المعروف في الفقه الإسلامي، أو نفي شرعية ما يسمى بعقود الإذعان duress المعروف في القانون الوضعي الحديث. ونعني بذلك أن العولمة الاقتصادية لا ينبغي أن تسبب ضررا بالشعوب أو أن تتشكل مؤسسيا بحيث تفرض نتائجها على الأ طراف الأضعف في المبادلات الاقتصادية العابرة للحدود، وبالتحديد تلك التفا عات العابرة للحدود بين الفقر والغنى، وبين الضعف والقوة، وبين التخلف والتقدم الاقتصادي.

ونحن ندعو لتشكيل فرق عمل من العلماء والباحثين لوضع فهرست Index أو مؤشر محدد لقياس نتائج التفاعلات الاقتصادية العالمية على رفاهية الشعوب الفقيرة والضعيفة والنامية، لبيان ورصد ومتابعة ما قد تؤدي إليه هذه التفاعلات من إفقار نسبي للشعوب Relative Pauperization .

وقد نصل إلى رصيد أفضل لو تركنا الحد الأدنى ودلفنا إلى منطق المسئولية المشتركة للإنسانية عن اقتلاع الفقر وتحقيق تقدم وتنمية متوازنة لمختلف الأمم والجماعات، عندئذ يتعين ع لينا أن نكون مقياسا أو مؤشرا لبيان الإضافة المحتملة لثروة الشعوب ونموها البشري والإنساني من خلال التفاعلات الاقتصادية العالمية.

ندعو لتشكيل فريق عمل من العلماء والباحثين لوضع فهرست أو مؤشر محدد لقياس نتائج التفاعلات الاقتصادية العالمية على رفاهية الشعوب الفقيرة والضعيفة والنامية.

وبوسعنا أن نستند هنا على منظومة حقوق الإنسان، من خلال مفهومين جوهريين:

الأول: هو مفهوم حق التنمية، والثاني: هو مفهوم العدالة الدولية.

فحق التنمية يحل إلى حد ما مشكلة كيفية جعل النظام الدولي مسئولا عن خلق بيئة انتهاك لحقوق الإنسان، ومن ثم كيفية الضغط لتحسين ظروف وبيئة العلاقات والتفاعلات الاقتصادية على المستوى العالمي بهدف تأمين وتحقيق الحق في التنمية الذي هو قبل كل شئ حق دولي، أي حق في مواجهة النظام الدولي برمته.

إن مبدأ العدالة الاقتصادية الدولية يهتم بأن تكون التفاعلات الاقتصادية في صالح جميع الأطراف وبدرجة مقبولة في توزيع العائد.

ومن ناحية أخرى، نستطيع أن نزيد الأمر تبلورا ووضوحا من خلال صياغة حق جديد هو الحق في العدالة الدولية عموما، بما في ذلك الحق في العدالة الاقتصادية الدولية. والواقع أن مفاهيم متعددة تستخدم بالفعل على المستوى الإجرائي لقياس عدالة بعض التفاعلات الاقتصادية الدولية مثل مفهوم التجارة النزيهة fair trade. وقد طورت الدول المتقدمة والغنية هذا المفهوم في علاقاتها التجارية المتبادلة بحيث تتيح للدولة أن تقيد وارداتها من دول أخرى بإبراز دليل على أن هذه الواردات تخرج عن مفهوم التجارة الن زيهة مثل أن تتلقى الصادرات دعما ماليا أو غير مالي كبير من الحكومة بحيث تؤدي إلى إغراق أسواق من الدول المعنية ببضائع وخدمات أرخص من تكلفتها، أو أن تكون الأجور المتضمنة في سعر السلعة أقل بكثير من الأجر العادل في إطار علاقات تعاقدية حرة .. الخ.

ولكننا نعني بمبدأ العدالة الاقتصادية الدولية نطاقا كاملا من الممارسات التي قد تؤدي إلى جعل التفاعلات الاقتصادية الدولية لصالح طرف واحد، دون الآخر، وإلى توزيع عائد هذه المبادلات لصالح طرف ما بدرجة أكبر بكثير من الطرف المقابل. أي أن مبدأ العدالة الاقتصادية الدولية يهتم بأن تكون هذه التفاعلات لصالح جميع الأطراف، وبدرجة مقبولة من التكافؤ في توزيع العائد.

ويمكننا متابعة هذه المعاني بصورة نظرية من خلال استعراض الأبعاد والمجالات المختلفة للتفاعلات الاقتصادية الدولية كما يلي:

١- التجارة الدولية:

توقعت النظرية التقليدية للتجارة الدولية أن تؤدي إلى منافع لكل الأطراف، بفضل التخصص وتقسيم العمل، والتركيز على المزايا النسبية لكل من هذه الأطراف. والواقع أن التجارة الدولية الراهنة لا تدعم هذه النظرية، لأن التخصص يقوم على غدم التكافؤ. وفي حالة أكثرية دول الجنوب الفقيرة، وفي نفس الوقت

توقعت الدراسات التي قامت بها منظمات اقتصادية دولية مثل البنك الدولي أن يؤدي تحرير التجارة الدولية من خلال الاتفاقية الأخيرة إلى توليد عائد إضافي لكل أطراف التجارة الدولية ولكن هذا العائد يتحقق أساسا للدول المتقدمة، بينما لا يعود للدول الفقيرة سوى الفتات.

وتقبل المنظمات الاقتصادية الدولية تلك النتائج التي تعد من وجهة نظرنا -كما أسلفنا القول- غير عادلة. ولكن المسألة تتجاوز بكثير عدم عدالة توزيع العائد الإضافي لتحرير التجارة، إذ تعاني الدول الضعيفة والفقيرة من تدهور شروط التجارة واتجاهها لفترات طويلة إلى الهبوط، بما في ذلك عقد التسعينات كله تقريبا. ويعني ذلك أن الدولة الفقيرة يجب أن تصدر كميات أكبر من منتجاتها باستمرار لكي تستطيع أن تستورد نفس الكميات السابقة من منتجات الدول المتقدمة. أي أن التجارة بين الجنوب والشمال ليست فقط غير عادلة، وإنما هي أيضا سببا للإفقار النسبي.

عانت الدول الفقيرة والضعيفة طويلا من نتائج التخصص وتقسيم العمل الكولونيالي وقد يسبب النظام الذي نشأ مع منظمة التجارة الدولية لهذه الدول أضرارا كبيرة.

وقد عانت الدول الفقيرة والضعيفة طويلا من نتائج التخصص وتقسيم العمل الكولونيالي، كما يبدو الأمر واضحا من ظاهرة تذبذب وهبوط شروط التجارة خاصة ضد المواد الخام والأولية، ولكن النظام الجديد للتجارة الدولية والذي نشأ مع منظمة التجارة الدولية (التي حلت محل منظمة الجات) قد يسبب لهذه الدول أضرارا أكبر.

فقد ترافق هذه النظام مع التخلي عن مبدأ الأفضلية Non- Reciprocity الممنوح للدول الفقيرة والنامية في النظام السابق، وخاصة في دورة طوكيو التي أقرت نظاما عاما للتفضيلات GSP للدول النامية بحيث تتمكن صادراتها من الدخول لأسواق الدول المتقدمة، دون أن يشترط لذلك تخلي الدول النامية عن نظامها الحمائي الضروري لصمود صناعاتها الناشئة، أمام تدفق صادرات الدول المتقدمة لها.

وبالارتباط مع تآكل نظام التفضيلات والامتيازات التجارية الممنوح للدولة الفقيرة والنامية تضاعفت أشكال الحماية التي تعيق دخول الصادرات الزراعية والصناعية منها إلى أسواق الدول المتقدمة، وتباينت هذه الأشكال بين القيود البيئية، وقيود ما يسمى بالصحة العامة، والمقاييس الفنية، إلى جانب أشكال الحماية الجمركية الصريحة ومثل تلك المرتبطة باتفاقيات الأنسجة المتعددة

والسياسة الزراعية المشتركة للاتحاد الأوروبي.

ولهذه الأسباب مجتمعة لا تنمو صادرات معظم الدول النامية في الوقت الذي تتزايد فيه وارداتها بسرعة مما يضاعف من الضغوط على الموازين التجارية، وبإضافة مشكلة هبوط شروط التجارة وغيرها من المشكلات المرتبطة بالمدفوعات الخارجية نجد شبكة كاملة من الممارسات التجارية الدولية غير العادلة التي تحدث إفقارا نسبيا وتتباعد أكثر عن مفهوم التجارة العادلة (بالمعنى السابق ذكره والأشمل من مفهوم التجارة النزيهة).

وتحتاج كل هذه الأبعاد لرقابة من منطلق حقوقي وإنساني، غير أنه يمكن أيضت توسيع مجال الرقابة لتشمل التجارة في المواد غير المشروعة وغير الإنسانية والمدمرة للبيئة.

لقد توسعت أنشطة المضاربات المالية والنقدية في ظل العولمة وتوسع اقتصاد السوق مما يماثل رفع القيود عن بعض ضواري الغابة وإطلاقها في طرقات المدن الكبرى.

٢-المضاربات المالية والنقدية، وأنشطة غسيل الأموال:

تسبب هذه المضاربات قلقاً واسعا حتى بين صفوف الاقتصاديين التقليديين، وصناع السياسة الاقتصادية حتى في الدول المتقدمة والنامية وقد تضاعف القلق نتيجة للأزمات المالية والنقدية الكبرى التي نتجت جزئيا عن المضاربة الدولية مثل أزمة المكسيك والأزمة الآسيوية. والسبب الرئيسي (لهذه المخاوف هو وجود كمية مذهلة من الفوائض النقدية غير الموظفة والتي تتحرك بتأثير تفاوت وتغير أسعار الصرف بين العملات المهمة في الاقتصاد الدولي، ولكن بدلا من أن تكون حركة هذه الأموال انعكاسا للتغيرات في أسعار الصرف، فإنها صارت سببا لهذه التغيرات والتي تأخذ شكل تقلبات عنيفة قد يؤدي بعضها إلى انهيار مالي ونقدي شامل مثلما حدث في اقتصادات جنوب شرق آسيا بنهاية تسعينات القرن العشرين. إذ استخدمت هذه الأموال في المضاربة ضد العملات الآسيوية (وقبل ذلك ضد عملات دول نامية مثل المكسيك في منتصف التسعينات، بل ودول متقدمة غنية مثل المملكة المتحدة في السبعينيات). مما أدى إلى انهيارها، ومن ثم انهيار القيمة الحقيقية لمدخرات ملايين من الناس في هذه الدول، وإفقارهم بين عشية وضحاها.

إن جانبا كبيرا من حركة هذا المال المضارب يتم عبر قنوات رسمية ومن خلال ترتيبات خاصة في البنوك ودوائر المال الأوربية، وخاصة لندن، ولكن جانبا آخر يتم عبر قنوات وبأشكال غير رسمية وناتجة عن الاقتصاد الأسود المكون من مافيات

الإجرام الاقتصادي في شتى الدول المتقدمة. ويستهدف غسل هذه الأموال أو بعضها من خلال تحريكها إلى أنشطة رسمية في بلاد أخرى، ومنها بعض بلاد الجنوب.

وقد توسعت هذه الأنشطة في ظل العولمة وبتأثير توسع اقتصاد السوق ورفع وإلغاء الترتيبات على حركة المال Deregulation ، وهو الأمر الذي يماثل رفع القيود عن بعض ضواري الغابة و إطلاقها في طرقات المدن الكبرى.

إن الرقابة على أداء الشركات عابرة القومية واحترامها المعايير المطبقة في بلادها الأم من حيث الحقوق الاجتماعية للعاملين والمستهلكين ضرورة ملحة.

وهناك مع ذلك اتفاق متزايد على ضرورة العودة إلى فرض قيود على الأنشطة المضاربة للأموال السائلة والتأكد من شفافية ومشروعية حركتها عبر الحدود القومية الأمر الذي يستحيل تحقيقه بدون اتفاقية دولية، وحتى يتم ذلك، وتتمكن السلطات الرسمية من فرض رقابة قوية على حركة الأموال السائلة من خلال ترتيب تعاهدي دولي، قد تضطر حركة حقوق الإنسان لفرض رقابتها الخاصة على هذه التحركات والأنشطة، أو على بعض نتائجها على الأقل، والمطالبة بالتعويض عن الخراب الاقتصادي والإفقار الاجتماعي الذي قد يترتب عليها.

٣- أنشطة الشركات عابرة القومية:

إذا كانت منظمة التجارة العالمية هي رمز العولمة الاقتصادية، فإن الشركات عابرة القومية هي المحرك الفعلي لها.

فهذه الشركات هي المصدر الأهم للاستثمارات الأجنبية المباشرة في العالم ككل، وهى تستوعب داخل شبكاتها الجانب الأعظم (٦٥٪) من التجارة الدولية، كما أنها المصدر الأول للتجديد التكنولوجي القابل للتصريف التجاري. ويخضع للشركات عابرة القومية معظم الإنتاج المدول، وتعد بذلك المحدد الأول لتقسيم العمل الدولي.

وبحكم أحجامها الكبيرة، فإن موازين القوى بين هذه الشركات والغالبية الساحقة ومن دول العالم الثالث المضيفة لاستثماراتها تجنح بشره لصالحها. ومن المعروف أن هذا الحجم مقاسا بالاستثمارات ورؤوس الأموال والمبيعات والعمالة وغيرها من المؤشرات قد يصل إلى حجم الإنتاج القومي لعشرات من الدول مجتمعة.

والواقع أن النفوذ الاقتصادي المذهل لهذه الشركات كان قد أقنع الأمم المتحدة بالحاجة إلى فرض نوع من الرقابة على سلوكها وأدائها من خلال إنتاج ما يسمى

"مدونة سلوك Code of Conduct " وهو ما أنجزه مثلا مركز الشركات عابرة القومية التابع للمجلس الاقتصادي الاجتماعي. ولكن مع تغير البيئة السياسية الدولية في عقدي الثمانينات والتسعينات لصالح جعل هذا الجهد غير ذي جدوى منذ ذلك الوقت.

ومع ذلك، فإن جوانب معينة من أداء الشركات عابرة القومية لا يزال موضع نقد شديد وثمة قدر كاف من الاتفاق على ضرورة إخضاعه للرقابة الدولية الصارمة. تشمل هذه الجوانب التدخل في الشئون السياسية للدول خارج إطار القانون، مثل تدبير الانقلابات على نحو مماثل لما قامت به شركة النحاس الأمريكية في شيلي عام ١٩٧٣، أو تدمير البيئة الطبيعية مثلما حدث في مناطق معينة من جنوب شرق نيجريا خلال الثمانينات وبداية التسعينيات أو التسيب في تطبيق معايير الأمن الصناعي بما يؤدي إلى إصابة آلاف من الناس بأضرار صحية قاتلة مماثلة لما حدث في الهند بعد تسرب غازات سامة من مصنع تابع لشركة دونونت الأمريكية في بداية التسعينيات أو التآمر على الاستقرار الاقتصادي، وهو ما حدث في عدد من دول العالم خلال الخمسين عاما الماضية.

غير أن الحاجة للرقابة على أداء هذه الشركات يجب أن يتطرق أيضا إلى جوانب أخرى قد تعد "اعتيادية" من منظور اقتصاد السوق أو الفكر الإداري في بعض الدول، وخاصة الولايات المتحدة. تشمل هذه الجوانب حقوق العمال في التنظيم النقابي، والذي تتجاهله بعض الشركات، حق العمال في التعويض عن التسريح المفاجئ، وكذلك الحقوق الإنسانية الأخرى مثل الأمن الصناعي والتأمين الصحي، والتأمين الاجتماعي (المعاش خاصة).

ويجب التفكير في إلزام الشركات عابرة القومية باحترام نفس المعايير المطبقة في بلادها الأم من حيث الحقوق الاجتماعية للعاملين والمستهلكين إضافة إلى الحقوق المالية والضريبية للدول المضيفة وحكوماتها.

ذلك أن اللهفة على استقبال الاستثمارات الأجنبية والتكنولوجيا المتقدمة التي تصاحبها قد تدفع البلاد المضيفة الفقيرة والضعيفة إلى تجاهل معايير الأداء التجاري النزيه والمقبول المطبقة في البلاد الأم لهذه الشركات. كما أن الحكومات في هذه الدول قد لا تمتلك الوسائل والآليات اللازمة للرقابة والمحاسبة، أمام الحشد الهائل من التقنيات المحاسبية والإدارية التي قد توظفها هذه الشركات

من الممارسات الشائنة التي تجعل الرقابة على الشركات عابرة القومية ضرورة ملحة، التجارة غير المشروعة في المعادن الثمينة وخاصة الماس والذي يعتقد الكثيرون أنه وراء تمويل الحروب الأهلية في بلاد أفريقيا.

لمصلحتها. وعلى سبيل المثال، من المعروف أن كثيرا من هذه الشركات تتبع أسلوبا خاصا في التصدير يضع أسعارا مخفضة على بعض أو كل صادرات السلع والخدمات من الشركات التابعة والمنتسبة لها في دول معينة، وخاصة الدول الفقيرة والضعيفة، وذلك كأسلوب لتهريب الأرباح الحقيقية وتخفيض مستوى التعرض الضريبي وابتزاز حكومات الدول المضيفة بأن تظهر هذه الشركات وكأنها خاسرة. وتحتاج تلك الممارسة والمعروفة باسم أسعار التحويل Transfer Pricing إلى رقابة يستحيل تحقيقها إلا على مستوى عالمي.

ومن الممارسات الشائنة والتي تجعل الرقابة العالمية ضرورة ملحة ، التجارة غير المشروعة في المعادن الثمينة وخاصة الماس، والذي يعتقد الكثيرون أنه وراء تمويل الحروب الأهلية في بلاد إفريقيا عديدة وخاصة أنجولا وموزمبيق. ولا شك أن الشركات عابرة القومية هي أحد أطراف هذه التجارة.

غير أن معنى الرقابة التي يجب ممارستها لا ينصرف إلى الأنشطة الإجرامية وحدها، وإنما يجب أن يركز على الأعمال "الاعتيادية" والتي قد تعد "مشروعة" من وجهة نظر الحكومات المتقدمة، ولكنها تعد ظالمة أو مدمرة من زاوية نتائجها الاقتصادية والاجتماعية، فعلى سبيل المثال، تعد ممارسة الاحتكار واحدة من تلك الممارسات ولا شك أن تسارع الاندماجات وعمليات الشراء والاستيلاء بين الشركات العملاقة بعضها وبعض قد تسارعت بشدة بفضل العولمة والتكتلات الاقتصادية. وتقضي هذه العمليات إلى إعاقة الباب أمام المنافسة، القضاء على الشركات الصغرى والمستثمرين الصغار، سواء في البلاد المتقدمة نفسها أو في العالم الثالث.

ويرتبط بذلك أيضا الممارسات التقييدية Restrictive في مجال تحويل التكنولوجيا. ويعني بهذه الممارسات منع المنتجين في العالم الثالث الذين يحصلون على ترخيصات صناعية من الشركات العملاقة المالكة لبراءات الاختراع أو العلامات التجارية وغيرها من الأسرار التكنولوجية من إشاعة استخدام هذه التكنولوجيات وإتاحة استخدامها من لزملائهم في نفس البلدان أو منعهم من التصدير أو وضع سقوف كمية على الإنتاج والصادرات التي تستخدم هذه التكنولوجيا.. الخ. وقد أدانت تقارير مركز الشركات عابرة القومية في الأمم المتحدة هذه الممارسات التقييدية، كما أدانت المبالغة في الحصول على ريوع هذه

إن معنى الرقابة التي يجب ممارستها لا ينصرف فقط إلى الأنشطة الإجرامية وحدها وإنما يجب أن يركز على الأعمال الاعتيادية والتي قد تعد مشروعة من وجهة نظر الحكومات المتقدمة.

التكنولوجيا المتقدمة.

والواقع أن التجديد التكنولوجي الذي انبسط في صورة ثورة كاملة خلال العقدين الأخيرين يمثل أكثر جوانب عملية العولمة الاقتصادية تناقضا. فهذا التجديد يمثل السر الحقيقي وراء التقدم الاقتصادي ويمكن اعتباره ثمرة العبقرية البشرية في كل مكان، ولكن التوظيف التقييدي للتجديد التكنولوجي يحرم أجزاءا كبيرة من البشرية من التمتع بثمار التقدم، ويضاعف الفجوة بين والغنى والفقر وبين القوة والضعف.

وقد ضاعفت عملية العولمة التجارية والاقتصادية من القيود المفروضة على نقل التجديد التكنولوجي. بل ومثلت هذه القيود الجديدة أهم وأعقد مجالات التفاوض في دورة أوروجواي التي انتهت إلى توقيع اتفاقية (مراكش) للتجارة الدولية، وفرضت هذه الاتفاقية قيودا متعددة على إشاعة ثمار التجديد التكنولوجي، وخاصة في العالم الثالث باسم حماية الملكية الفكرية.

ولا تمثل تلك القيود الجوانب الوحيدة للتناقض الذي يلف عملية العولمة. بل إن مناهج التجديد التكنولوجي والسياسات التكنولوجية للدول الكبرى هي أيضا جوانب جديرة بالنقد والمتابعة. إذ تؤدي تلك التحيزات إلى إهمال حاجات الفقراء والشعوب المستضعفة والتركيز على خدمة احتياجات الأغنياء القادرين على الشراء.

وهناك مناظرة حارة تدور حول آثار التجديد التكنولوجي المدفوع بالمنافسة التسويقية فضلا عن إهدار الموارد، وخاصة مستويات البطالة. وعلى ترسيخ أنماط حمقاء من الاستهلاك. ويجب على حركة حقوق الإنسان متابعة هذه المناظرات والمشاركة في صياغة برامج عمل ومطالب تصحيحية من أجل إعادة توظيف التجديد التكنولوجي للقضاء على الفقر وخدمة حاجات البشرية بقدر أكبر من التوازن.

الاحتجاج هو شكل واحد للعمل النضالي سواء في ميدان الحقوق أو في دنيا المصالح المشروعة ولكن الرقابة على البيئة الدولية والسياسات العولمية آلية إضافية أعمق.

ثانيا: المشاركة في وضع السياسات

قد نختلف في تقويم ما حدث في سياتل، وما أعقبها من تظاهرات تحتج على العولمة التجارية وممارسات المنظمات الاقتصادية الدولية والدول الكبرى، في مواجهة الدول الفقيرة. ولكن هناك أمرا جوهريا يجب أن يسبق كل خلاف، وهو أنه لا شئ يعادل الممارسة النضالية التي تستهدف الوقوف بجانب فقراء وضعفاء

العالم. ويشكل هذا الأمر التزاما مبدئيا وقطعيا من جانب حركة حقوق الإنسان على المستوى العالمي.

ومن ثم، فإن أي أطروحة يجب أن تنتسب لهذا الرصيد النضالي العظيم. وما نقترحه هنا هو تطوير هذا الرصيد من داخله.

فالاحتجاج هو شكل واحد للعمل النضالي سواءا في ميدان الحقوق أو في دنيا المصالح المشروعة. والرقابة على البيئة الدولية والسياسات العولمية هي آلية إضافية أعمق لأنها تستند إلى معايير وبرامج عمل ومقاييس محددة للأداء تصلح للإحالة إليها من جانب الجميع، في تقديري مرحلة أرقى، وهى مرحلة المشاركة في صنع تلك السياسات، وهى ما يتطلب الاشتباك معها من منظور نضالي وحقوقي متبلور.

هل تعني المشاركة بالضرورة الموافقة على عملية العولمة؟ الواقع إن الموافقة ليست ضرورية إذا كان منطق المشاركة صلبا ويتشكل عبر التزام أخلاقي، وينساب عبر منهج تفاوضي. إذ يفرض هذا المنطق وضوح الرؤية المطلبية، وليس الموافقة بالضرورة على الرؤية الحاكمة والمطبقة فعليا.

بل إن الاحتجاج نفسه هو في حقيقته نوع من المشاركة، وإن كانت مشاركة سلبية. فالاحتجاج الجماهيري في سياتل ضد أجهزة منظمة التجارة العالمية قد يكون منصبا على العولمة باعتبارها اسما أو اصطلاحا ما لعمليات اقتصادية تتجاهل حقوق ومصالح الشعوب الفقيرة. ولكن لنتأمل هذا المعنى الأخير جيدا. إن جوهره هو أن الاحتجاج قد انصب على إهمال العالم وتجاهله، ذلك أن شعوب العالم الثالث الفقيرة والضعيفة هي في واقع الأمر أغلب العالم وأكثريته. ومن ناحية أخرى، فإن الاحتجاج نفسه قد اتخذ صياغة مبنية على منظور آخر للعولمة، سواءا من حيث المضمون أو الشكل. لقد انطلق الاحتجاج من إدراك أن قرارات منظمة التجارة العالمية وغيرها من مؤسسات العولمة تؤثر تأثيرا عميقا على رفاهية العالم، وإن قطع الطريق على مزيد من هذه القرارات يشكل واجبا عالميا. ومن ناحية الشكل، فقد تضامن في هذا الاحتجاج النضالي عشرات من المنظمات والحركات الاجتماعية والحقوقية التي تنتمي إلى بلدان وثقافات شتى.

ثمة باختصار ما يشير إلى أن الرصيد الاحتجاجي للنضال ضد العولمة قد انصرف إلى نقد ما يعتري عملية العولمة من نقص وقيود، تنشأ بسبب الأنانية

ثمة ما يشير إلى بداية قوية لتجاوز مرحلة الاحتجاج السلبي وصياغة برنامج عمل مطلبي يشارك في العملية ويوسعها لتشمل العالم كله وخاصة فقراءه وضعفاءه.

والتمحور حول الذات الثقافية (الغربية). إنه إذن نقد لعولمة الأغنياء والأقوياء، ومواجهة ضد هذه العولمة بعملية أخرى مقابلة هي عولمة الحركة المناصرة للفقراء والضعفاء.

ثمة أيضا ما يشير إلى بداية قوية لتجاوز مرحلة الاحتجاج السلبي وصياغة برنامج عمل مطلبي يشارك في العملية ويوسعها لتشمل العالم كله -وخاصة فقراء وضعفاء العالم- بنظرة حانية وملتزمة أخلاقيا وحقوقيا. فالمطالب الخاصة بإلغاء ديون الدول الأكثر فقرا والتي وضعت على جدول أعمال مؤتمر قمة مجموعة الثمانية GB في أوكيناوا اليابان في صيف هذا العام هي مقدمة لتلك الحركة المطلبية والصياغة البرنامجية التي ندعو إليها. ورغم استمرار تجاهل هذه المطالب من جانب القمة المذكورة، فإن اتجاه التحرك قد أصبح واضحا، وهو مزيد من الضغط والشحن المعنوي والمادي الضروري لمساندة تلك المطالب وإجبار صناع القرار الاقتصادي في العالم على الاستجابة لها.

والواقع إن تلك ليست سوى بداية، ولكنها تبدأ من مرحلة ناضجة. ذلك أن النقد الموجه إلى الأشكال والسياسات الراهنة للعولمة في مجالاتها المختلفة تظهر بوضوح ميادين التحرك وبعض الصياغات المطلبية التي تصلح كأجندة لتحرك شامل. غير أن تلك الأجندة تحتاج لمزيد من الجهد في صياغتها بصورة واقعية، وبدون تفريط. ففي مجال التجارة الدولية قد نضطر للاختيار بين المطالبة بآليات وترتيبات قادرة على وقف تذبذب وهبوط شروط التجارة. ولكن بعض تلك الترتيبات قد لا يمكن نيلها بالنظر إلى التقديس الأعمى لقوى السوق الذي يسم الأيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة، وفي المقابل، قد تكون المطالبة بإنشاء آليات تعويضية هى الطريق الأسلم والأكثر واقعية وتقدما للوقوف بقوة مع الفقراء والضعفاء وحقهم في اقتلاع الفقر وإحراز التقدم.

بل إن تلك الآليات التعويضية ذاتها قد تحتاج لجهد عالمي وفكري واسع النطاق لضمان ألا تقوم بمجرد تثبيت الهياكل المهجورة للإنتاج والتسويق والتوزيع في الدول الفقيرة. حيث تحتاج هذه الشعوب لما هو أكثر بكثير من مجرد استقرار الدخل الناشئ عن التصدير، لأنها تحتاج لتثوير هياكل الإنتاج نفسها.

ومن ثم يتعين علينا بحث التوظيفات التي يجب أن تستهدفها الآليات التعويضية والتي من شأنها أن تفي بالغرض في غضون مدى زمني بمعقول. إن إعادة تأهيل النشاط الإنتاجي، وخاصة في قطاعي الزراعة والصناعة يبدو كشعار مناسب

يجب إلزام مختلف الشركات عابرة القومية بتخصيص نسبة معقولة من أرباحها للمساهمة في الأنشطة التنموية الاجتماعية للدول الفقيرة والضعيفة وفي الساحة العالمية عموما.

ولكنه يحتاج لتضامن وجهد متواصلين من جانب الباحثين والعلماء في شتى أرجاء العالم لوضعه موقع التطبيق بأفضل أساليب ممكنة.

وينسجم مع ذلك جملة المطالب التي يجب وضعها أمام صناع السياسة والشركات عابرة القومية لرد جانب من الأرباح والعوائد الكبيرة التي تحصل عليها من أعمالها في الدول الفقيرة والضعيفة وفي الساحة العالمية عموما. إن مجرد منع الممارسات التقييدية والممارسات الأخرى الضارة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للشعوب الفقيرة (مثل أسعار التحويل) لا يفي بالغرض، ولكن حزمة من الأفكار الملزمة لهذه الشركات قد تكون مدخلا مناسبا لإحياء وإعادة إنعاش البيئة، وتعزيز أنشطة التدريب والتعليم ورفع المستوى المهاري لقوة العمل، وإنشاء مراكز للبحوث والتطوير بالتعاون مع المجتمع العلمي والحكومات، وتوفير قنوات للتعرف على أساليب الإدارة الجديدة والمساهمة في تطوير الهيكل الخاص بالرعاية الصحية والتعليم ومياه الشرب والصرف الصحي.. الخ. هي جميعا أنشطة ذات عائد تنموي واجتماعي كبير ومؤثر. ويجب إلزام مختلف الشركات على تخصيص نسبة معقولة من أرباحها للمساهمة في تمويل تلك الأنشطة.

ومن الممكن أيضا -بل من الضروري- العمل على صياغة مطالب واضحة وبرامج عمل لإشاعة المعرفة بالتكنولوجيات الجديدة عندما يكون ذلك مناسبا ومفيدا. هنا لا تكفي المطالبة بإنهاء الممارسات التقييدية أو التخفيف منها. وعلى سبيل المثال، يمكن لجماعات منظمة من الشباب في الدول المتقدمة أن تستخدم شبكات المعلومات المتاحة مثل الإنترنت لتقديم معلومات تفك الأسرار التكنولوجية التي تحتكرها الشركات عابرة القومية. ويماثل هذا الجهد ما قامت به أجيال عديدة وجماهير غفيرة بين أعمال نضالية كانت ضرورية لتفكيك الاستعمار السياسي، وإن كان يختلف في الأساليب النضالية المتبعة.

وباختصار، فإن ما ندعو له من مشاركة في عملية العولمة يفتح أفقا غير مألوف إلى حد ما يمكن من خلاله تفعيل الالتزام بالحق في التنمية والحق في العدالة الدولية بوسائل كفاحية وعملية في نفس الوقت. ولا يمكن حصر هذه الوسائل لأنها غير محدودة، ولا تتقيد سوى بسقوف الخيال والكفاءة التنظيمية المتاحة.

وتبقى كلمات قليلة لاستكمال تصورنا هذا عن مهام حركة حقوق الإنسان في ظل العولمة.

الكلمة الأولى تتعلق بما لابد أن القارئ قد لاحظه في عزوفنا عن إدانة عملية

إن ما ندعو له من مشاركة في عملية العولمة يفتح أفقا غير مألوف إلى حد ما، يمكن من خلاله تفعيل الالتزام بالحق في التنمية والحق في العدالة الدولية بوسائل كفاحية وعملية في نفس الوقت.

العولمة وصرف الجهد في المطالبة بمناهضتها، والواقع أن هذا الموقف مقصود لأسباب كثيرة.

أول هذه الأسباب هو اقتناعي بأن العالم في حاجة لمزيد من التقارب والتضامن وإلا سقط النظام العالمي في هوة التحلل وربما الانفجار غير العقلاني.

ورغم العيوب المعروفة لعمليات العولمة الجارية حاليا، فإنها تشكل على الأقل نوعا ما من الضمانات أو السدود الدفاعية ضد نتائج التحلل الاجتماعي والثقافي والذي يتخذ تعبيرات ومظاهر شتى تشمل الصراعات العرقية والحروب الدينية.

أما السبب الثاني فهو التأكيد من جديد على الحاجة إلى العقل المفتوح والذي يناقش بحرية وبصورة نقدية كافة الظواهر دون أن يرتد راجعا إلى الانغلاق أو الأيديولوجيات الشمولية التي تمجد العنف. ويعتقد كاتب هذه السطور أن من الممكن دائما الجمع بين منهج تفاوضي وكفاحي في نفس الوقت كبديل للاندفاع إلى الرفض التام أو الصراعات الاستئصالية.

ويرتبط هذا المعنى بسبب ثالث وهو أن العولمة حتى بحدودها وقيودها القائمة تفتح إمكانيات لا نهائية لتثوير أساليب الحياة وإنتاج المعارف وإشاعتها وبناء التضامن الأممي الحقيقي، وأنها بهذا المعنى تصلح منصة انطلاق لتجاوز آفاقها الحالية لصلاح البشرية بأكثر من أية مرحلة سابقة في تاريخ الإنسانية. لقد فجر العلم، بل وفجرت الرأسمالية الحديثة إمكانيات لا نهاية لها، ويستحيل وقفها عند الحدود المرغوبة من جانب الأقوياء والأغنياء. ويتعين علينا البحث عن سبل تفعيل هذه الإمكانيات لصالح الضعفاء والفقراء وتمكينهم من توظيفها للحصول على حقوقهم وترقية قدراتهم.

إن من السهل للغاية أن ترفض الدول الغنية والقوية النظر بعين الاعتبار لمسئوليات عالمية للقضاء على الفقر وتحقيق التنمية أو حتى مجرد التوزيع العادل للأعباء طالما أنها تضمن وقوف الرأي العام المحلي فيها إلى جانبها. أما إذا تحول جانب مهم من الرأي العام في هذه الدول لصالح المسئوليات العالمية المشتركة ومبادئ العدالة الدولية والحق في التنمية، وساند بقوة مطالب الشعوب الفقيرة والضعيفة فسوف يكون من المستحيل للحكومات الاستمرار في تجاهل هذه المبادئ والمطالب.

رئيس التحرير

التسامح وثقافة السلم عند بن باديس*

الزواوي بغورة**

مقدمة

قد يبدو هذا البحث محكوماً بمفارقة ظاهرة، إذ كيف الحديث عن التسامح في بلد اللاتسامح، كيف الحديث عن التسامح في مجتمع العنف، كيف الحديث عن التسامح في وطن الإرهاب والقتل العشوائي والحرب الأهلية غير المعلنة، الحرب العبثية حيث اللامعنى واللاجدوى منذ فترة هما سيدا الموقف وحيث المشهد يبدو وكأن الجميع يعيش أسطورة سيزيف. فكيف نسمي ما يحدث في الجزائر منذ عشر سنوات، إننا لا نقدر حتى على التسمية، هذا الفعل الأولي لكل معرفة إنسانية ممكنة، فلا يكفي وصفه بالأزمة البنيوية ولا بالانسداد التاريخي ولا بالمعارضة المسلحة، وضعية تنفلت من كل تسمية وتصنيف ومعرفة وامساك.

وقد يكون هذا راجعاً إلى عجز معرفي أو نقص في الخيال وضعف في التنظير وقلة في التبصر وانعدام في الإبداع، وتهرب من الالتزام السياسي والأخلاقي، ولكن من الواضح أن كل التسميات غير كافية وأنه في جميع الحالات، أصبحت وضعية الجزائر منذ نهاية الثمانينات من الوضعيات التاريخية غير المطاقة وغير المحتملة وتعبر تعبيرا صارخا عن اللاتسامح، عن عدم القدرة على العيش معا، وعن تحقيق الفعل الأول للاجتماع البشري، وعليه، تطرح علينا مسألة التسامح تفكيرا وممارسة، ثقافة وسياسة، وتفرض علينا أن نسائل تاريخنا وثقافتنا، ماضينا وحاضرنا عن كيف حدث أن الجزائري لم يعد يحتمل الجزائري، ليس الأجنبي ليس الغريب ليس المختلف ليس الآخر ليس الغير، أنه لم يعد

* ورقة قدمت لمؤتمر ثقافة السلم في فكر العلامة عبد الحميد بن باديس، التي عقدتها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر في الفترة ١٦- ١٧ أبريل ٢٠٠

** أستاذ مساعد بقسم الفلسفة -جامعة منتوري- قسطنطينية- الجزائر

يحتمل مماثله صنوه شبيهه، الذي عملت الدولة الوطنية وأجهزتها، منذ الاستقلال، على إقناعه بأنه مثال للوحدة وللمماثلة وللمساواة وللتضامن والاتحاد والتواصل والاستمرارية، كيف حدث بلغة (هوبز) أن اصبح الجزائري ذئباً لأخيه الجزائري؟ أليس هذا ناتجا أولا وابتداء عن عدم التسامح، في العلاقات الاجتماعية وعن غياب التسامح فكرا وممارسة، قيمة وتطبيقا في الفرد الجزائري.

ولكن ماذا يعني هذا التسامح؟ إننا سنحاول تفكيكه في سياق تاريخي ومفهومي وبالعودة إلى نصوص ابن باديس في سياقها التاريخي، فالوضوح المنهجي والنظري في مثل هذه المسائل هو البداية لكل فعل معرفي والخطوة الأولى للتعرف على ماضينا وحاضرنا.

أولا- في تاريخ فكرة التسامح:

يطرح التسامح مشكلات عديدة متعلقة بمضمونه وتاريخه وعلاقاته الدينية والسياسية والفلسفية وحدوده ومجاله وإمكانياته، إلا أنه يمكن القول إن التسامح هو أولا السماح بحرية العقل، لكن الحرية مشكلة أين تبدأ وأين تنتهي؟ فالحرية تحتاج إلى النظام. لأن الحرية المطلقة تولد التعصب الذي هو وليد الدوغماتية أو العقائد الوثوقية أو الأيديولوجيات الشمولية.

والتسامح قيمة أخلاقية وسياسية وموقف إنساني لا يمكن فهمه إلا في مقابل التعصب، فالتسامح يقبل بالحوار بالحجة بالاختلاف، ولذا فإن التسامح المتبادل وخاصة في المجال السياسي يعد شرطا أساسيا لما رسة ديمقراطية حقة. إنه "يولد قبول التباينات ويتضمن المعايشة، والصداقة. وفي مجتمع يتصف بالمعايشة، (يكون) الإنسان سيد نفسه، .. (متحكم في عواطفه، وليس في حاجة ملحة إلى القضاء على الآخرين. ومن هذه الزاوية فإن مجتمعاً من هذا النوع يتطلب من الإنسان المسيطر أن يحد من دوافعه العنيفة حتى يتم التفاهم ويضعف التسلط) و.. يتحقق الاتصال، ويحيا الآخر في هدوء"[1]، وعليه فإن التسامح يظهر ويبرز في المجتمعات المتعددة أي المجتمعات ذات الأنساق والقيم المتعددة. ولأن التسامح مفهوم ككل المفاهيم فإن له حداً، وهو التعصب الذي هو درجة الصفر للتسامح. وإن كان من الصعب تحديد درجات التسامح. [2]

ولعل مشكلة التسامح تنبع من كونه ينطوي على نقيضه، اللاتسامح الذي يستلزم التعصب وما يؤدي إليه من عنف ومن اضطرار ومن استقرار ومن حرب، كما أن من مشكلاته، كون التسامح اللامحدود يدمر التسامح. نجد هذه المعاني وغيرها حاضرة في تاريخ الكلمة، إذ يؤرخ للكلمة انطلاقا أو ابتداء من عصر النهضة بحيث يعتقد أن البروتستانتية هي مصدر التسامح في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولعل أول من استعمل كلمة التسامح هو المصلح البروتستانتي (مارتن

لوثر Martin Luther) في حدود سنة ١٥٤١ وذلك عندما، ربط التسامح بحرية المعتقد والإيمان والضمير(٣). وتزامن مع هذا بروز النزعة الإنسانية عند (ارازموس، ميشال دي لوسبتاليي، منتان) مؤسسوا فكرة التسامح في عصر النهضة وهم Erasme, Michel de L,hospital, Montan فلاسفة إنسانيون ولاهوتيون مصالحون بين الكنائس، كما كتب ارازم من جهته على ضرورة (الوئام المدني La concorde civile) وذلك سنة ١٥٢٣ حيث أكد على حرية الحكم لكل فرد بين العقيدة المسيحية والكنائس المختلفة وذلك من أجل تجنب الحرب والاقتتال، هذا الوئام والدعوة له هو الذي أدى إلى معاهدة وصلح (١٥٩٨ L,Ed it de Nantes) وهي المصالحة التي وقعت بين الكاثوليك والبروتستانت، مصالحة لم تكن على حساب معتقداتهم ولكن من أجل العيش معا بوصفهم أخوة وأحبة ومواطنون، ولعل هذه كانت إحدى النتائج الأساسية لحروب الدين التي عرفتها أوروبا، وفي هذا السياق التاريخي نجد السياسي الفرنسي (جون بودان Jean Bouden) ينصح ملكه بضرورة الاستعانة بأهل الخبرة ممن ليسوا من ملته (٤). لأن المملكة مكان لجميع المواطنين الذين يطيعون القانون رغم اختلاف مللهم ونحلهم، وحيث الجميع يتخلى عن معتقداته من أجل القانون الجمهوري الكلي. وهكذا نجد أن فكرة التسامح قد أدت إلى فكرة التمييز بين الطاعة العامة للقانون السياسي للشخص العام أو المواطن والحرية الداخلية لكل واحد عضو في المجموعة. كما نجد فكر التسامح عند الفلاسفة المحدثين وخاصة عند (سبينوزا Spinoza) في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) حيث دعا إلى حرية التعبير والديمقراطية واحتلت فكرة التسامح في عمله مكانة رئيسية، حيث أكد على إنه (في جمهورية حرة كل فرد مسموح له أن يفكر كما يشاء وأن يعبر كما يشاء.)(٥) بمعنى إن سبينوزا أكد على ما نسميه اليوم بضرورة حرية التفكير والتعبير وذلك منذ ١٦٧٠، تاريخ نشر رسالته، وبرهن على أن: (حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو على السلام في الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها.)(٦) وأن فكرة الديمقراطية ذاتها تقوم على التسامح في ظل عقد اجتماعي، من هنا أصبحت فكرتا النقد العقلي والتسامح من الأفكار الأساسية عند الفلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر. ولقد تزامنت دعوة سبينوزا إلى التسامح مع صدور رسالة (جون لوك John Locke ١٦٣٢-١٧٠٤) حول الموضوع نفسه، (٧) وذلك سنة ١٦٨٩، حيث أقرَّ فيها بعض القيم التي أصبحت أساس فكرة التسامح يقول: (إنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية "لهذا فإن" فن الحكم ينبغي إلا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق "لماذا"؟ لأنه يعتقد (أن خلاص النفوس من شأن الله وحده. ثم إن الله لم يفوض أحدا في

أن يفرض على أي إنسان دينا معينا. ثم إن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان.)[٨] أي أن جون لوك أكد على ضرورة الفصل بين الاعتقاد الديني وتسيير الحكم، كما عرفت فكرة التسامح تطورا على يد فلاسفة الأنوار وخاصة عند (كانط Kant) و(فولتير Voltare)، حيث أكد الأول في نصين هما (السلم الدائم ١٧٨٣ Paix Perpetuellel) و(الدين في حدود العقل ١٧٩٣ La religion dans les limitte de la raison) على أنه من غير الممكن الحديث عن أديان مختلفة وكتب سماوية مختلفة، فليس هنالك في نظره إلا دين واحد صالح لجميع الناس وفي جميع الأوقات، وهو دين العقل. وكتب (فولتير Voltaire) كذلك رسالة: في التسامح سنة ١٧٦٣، تحدث فيها عن الصراعات الدينية الناتجة عن الأزمات اللاهوتية وقال بإن التسامح لم يحرض أبدا على الحرب في حين أن اللاتسامح كان وراء الحروب والاقتتال. كما كتب (جون استورت ميل John Stuart Mill,) عن مفهوم التسامح في كتابه (عن الحرية) الصادر سنة ١٩٥٨، إذا أرتأى فيه أن التسامح يمنع معه الاعتقاد بالحقيقة المطلقة، أي تمتنع معه الدوغما dogme

إن التسامح بهذا التاريخ، ديني وسياسي وفلسفي. له مضامين عديدة ومستويات مختلفة تتمثل أساسا في حرية المعتقد والعقل والتعبير والإقرار بالاختلاف والتنوع مع ضرورة التعايش والتعاون. ولكن هل يعقل القول إن البشرية قبل هذا التاريخ، تاريخ العصر الحديث، لم تكن متسامحة ولم تعرف التسامح؟ صحيح أننا لا نجد عند اليونان كلمة مرادفة للتسامح ولكن من الواضح أن حياتهم الاجتماعية والفكرية لم تخلو من التسامح، وكذلك الحال بالنسبة للرومان والعرب المسلمين [٩]. على أن التسامح في التاريخ العربي الإسلامي الحديث يطرح أكثر من مشكلة أولاها تتعلق بالسياق التاريخي للمفهوم فكيف تكون ممكنة ترجمة كلمة (tolerance) إلى تسامح، ليس بالمعنى القاموسي وإنما يتعلق الأمر بالمعنى الدلالي فهل هنالك تكافؤ في المعنى بين اللفظين؟ فإذا كان التسامح وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي فكيف اهتم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث أيضا بقضية التسامح.؟ ألا يمكن استخراج أوجه التشابه بين الإصلاحيين؟ إننا، مثلاً، نجد عندهما نفس العودة إلى الأصول الأولى ونبذ الوسائط أي تخطي التفسير القائم، وتجاوز للفرق والمذاهب واتخاذ (موقع يكون في مستوى النص -الأصل، بدعوى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغير وتدبيره.)[١٠] كما يمكن القول أن العدو المشترك بينهما هو الشعوذة، ولكن لا يجب الانسياق، وراء التشابهات والمماثلات، لأن هنالك اختلافات كبيرة بينهما أقلها الوضع التاريخي، فالحركة الإصلاحية الإسلامية كانت تواجه وضعا مضاعفا أو مزدوجا، يتمثل في إصلاح العقيدة والمجتمع والدفاع عنهما ضد الاستعمار. فبأي

معنى يمكن أن نتحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي؟ [١١] أنه لمن الموضوعية إذا ما أردنا أن نحلل ومن ثم أن نجيب عن هذه الأسئلة أن نتقدم بخطوة منهجية أساسية بفرض (تحاشي في الوقت نفسه المغالطات التاريخية السهلة والمبالغات التبجيلية التي يستخدمها المسلمون للرد على تلك التصورات الاتهامية والاحتقارية الغربية.) [١٢] ومن أجل ذلك وجب القيام بخطوات منهجية أساسية منها:

١- معرفة كيفية استخدام مصطلح التسامح.

٢- التركيز على الفرق بين الإسلام والوسط الإسلامي والفكر الإسلامي.

٣- دمج وتحليل كل حالة خاصة في إطار معرفة واسعة ذات أبعاد فلسفية.

وبناء على هذا سنحاول مقاربة نصوص الإمام العلامة عبد الحميد بن باديس، وفي سياق هذا الفهم العام للمسألة، نحاول الإجابة عن هذا السؤال المركزي: ما هو مفهوم ابن باديس للتسامح وما هي الممارسات التي تبين تسامحه؟ هل كان ابن باديس متعصبا أم متسامحا وما هو موقفه من المتعصبين؟ ما هو موقفه من المختلف عنه دينيا وعرقيا؟ وهل ممارساته ونصوصه تسمح بالحديث عن مفهوم للتسامح عنده؟ وهل له ممارسات متسامحة؟

ثانيا- في مظاهر التسامح الفكري والعلمي عند عبد الحميد بن باديس:

إنه يتعين علينا أن نبين بداية قاعدة منهجية وهي عدم تطويع ولي نصوص الإمام المصلح عبد الحميد بن باديس إلى كل ظرف ومناسبة وسياق وسياسة ونداء، يجب النظر إلى نصوصه في سياقها التاريخي وفي كليتها وبعيدا عن الإسقاط والاستغلال الأيديولوجي الذي عان منه طيلة أكثر من أربعين سنة، هذا احتياط منهجي ضروري، في نظرنا. وعملا على تقديم إجابة أولية، على هذه الأسئلة، يتعين علينا أن نسائل مفهوم الإسلام ذاته عند عبد الحميد بن باديس، فما هو الإسلام الذي دعا إليه؟ يميز ابن باديس بين إسلامين، إسلام وراثي وإسلام ذاتي، أما الإسلام الوراثي فهو إسلام (تقليد، لا نظر فيه ولا تفكير، إسلام العوام، حفظ للأمم الضعيفة شخصيتها ولغتها، لكنه لا ينهض بالأمم، لأن الأمم تنهض بالتفكير والنظر.) أنه إسلام الزوايا، إسلام لا يفكر، إلا أن له جانباً إيجابياً يتمثل في حفظ الشخصية لكن لا يستطيع القيام بالنهضة، لأن الذي يقوم بهذا هو الإسلام الذاتي، الإسلام القائم على فهم القواعد والمؤسس على الفكر والنظر إسلام مشروط بالتعلم والعلم: (فلا يكون المسلم -يقول- حتى يتعلم الإسلام، فالمسلمون - أفرادا وجماعات - مسؤولون عن تعلم الإسلام،

للبنين والبنات، للرجال والنساء، والقليل من ذلك خيره كثير)[١٣] إنه إسلام مشروط بالتعلم والعلم والمعرفة وقائم على الفكر والنظر، وهذا الإسلام كما يقول هو: (الدين العقلي الروحي)[١٤] وبذلك فهو دين الإنسانية ويحب الإنسانية، وهو في الوقت ذاته إمكانية لرفض التماثل والاندماج وقدرة على التمييز والاختلاف، أي أن هذا الإسلام الذاتي عنصر للاختلاف وللحضور الإيجابي في عالم يتسم بالاضطراب والصراع وتحكمه علاقات القوى والتغلب. إن هذا الإسلام يقوم على أصول ثلاثة هي القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح، وإذا كان هذا يطرح مشكلة معقدة متعلقة بعمليات التأويل والتفسير التي قام بها ابن باديس فإن بعض النتائج التي توصل إليها من خلال الدعوة إلى الإسلام الذاتي في غاية الأهمية منها:

أ- كما يدعو إلى الأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين يذكر بالأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين.

ب- يساوي في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان.

ج- يمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير.

د- ينشر دعوته بالحجة والإقناع لا بالحيل والإكراه.

هـ- يترك لأهل كل دين دينهم بمفهومه ويطبقونه كما يشاؤون.[١٥]

كما أننا نقرأ في أحد نداءات جمعية العلماء، وهذا في إطار سياسة التمييز والاتحاد مع فرنسا في زمن الجبهة الشعبية، نداء ممضيا من طرف عبد الحميد بن باديس، يقول فيه: (كن كلك ضد كل متعصب ضد أي جنس وأي دين. كن متحدا فبالاتحاد - فقط - تبلغ غايتك الشريفة الإنسانية. كن مستيقظا منظما، لتبرهن على انك شعب لا تريد إلا العيش والحرية والسلام. أرفع عقيرتك بالاحتجاج ضد جميع الذين يستعملون العنف والقسوة والأساليب الشيطانية الخفية ليحدثوا الفتنة والشعب ضد فرنسا والجزائر.)[١٦]

ولعل من أهم النتائج المترتبة على هذا الفهم الجديد للإسلام، الإسلام الذاتي القائم على العقل هو العيش وفق مستلزمات العصر، يقول: (حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله، فكن ابن وقتك بسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل. كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك. كن صادقا في معاملاتك بقولك وفعلك)[١٧].

ولكي يكون المسلم معاصرا فإن الشرط الأول لذلك هو ضرورة الإقرار والعيش بحرية، الحرية

التي يصفها بقوله: (حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، المتعدي عليه في شئ من حريته "ك" المتعدي عليه في شئ من حياته، وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتها جعل للحرية أسبابها وآفاتها، ومن سنة الله الماضية أنه لا ينعم بواحدة منهما إلا من تمسك بما لها من أسباب وتجنب وقاوم مالها من آفات.)[١٨]

وإن هذه الحرية قبل أن يتم ممارستها ومعايشتها والاحتكام إليها يجب معرفة أنها تقوم بين الأنا والآخر وأنها علاقة بين أطراف مختلفة ولعل أهم قيمة يضيفها ابن باديس لهذا التصور هو إقراره بمبدأ الاختلاف قاعدة وقانونا للتعامل والممارسة، وخصه بمقال كامل جاء تحت عنوان: (نظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم)، يقول فيه: (لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب اتباعه ويزرع فيها التسامح - عرفهم أن اختلاف الأمم وتباينهم في نحلهم هو بمشيئة الله وما كانت مشيئته إلا حكمة وصوابا فقال تعالى: **(ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة.)** "ثم يستطرد، مستخلصا الحكمة في التعدد والاختلاف والتباين قائلا": وعرفهم بوجه الحكمة في الاختلاف وهي ان تباين أعمالهم بتباين مشاربهم ومداركهم مما هو ضروري لنمو العمران وتقدم الإنسان وظهور حقائق الأفراد والأمم بالابتلاء والاختبار فيما أتيت من عقول وأرادات وقوى وأعمال.)[١٩] والدليل أن القرآن قد أقر للمخالفين أديانا وسماها كما أقر معابدهم وأكد على وجوب احترامها، ليخلص إلى موقف عام وأساسي وهو أن الإسلام قد أبقى على كل كيان ديني وطالب بضرورة احترامه وعليه فإن الإسلام (ربي المسلمين على التسامح وكون نظرهم لغيرهم من أهل الملل فهم لا يرون في اختلاف تلك الملل إلا شيئا قد قضاه الله واقتضته حكمته لعمارة هذه الدار وتلك الدار وظهور آثار عدله وفضله وإحسانه ورحمته، فسلمت قلوبهم من الحقد الديني الممقوت والتعصب المذموم وجرت معاملتهم لهم في أيام قوة المسلمين وأيام ضعفهم على سنن التسامح والاحترام، اللهم إلا وقائع نادرة جدا كانت أيام ضعف المسلمين وطغيان غيرهم عليهم فانتقموا انتقام المظلوم المهان لا انتقام الحقود المتعصب)[٢٠]

إن الحرية وحق الاختلاف تُمارس داخل مجتمعات وبلدان وأوطان، وإنه لمن الضروري أن نتعرف على مفهوم الوطن الذي هو سكن الإنسان ومكانه وفضاؤه وفيه يحقق علاقاته الاجتماعية السلمية والقائمة على التسامح والحرية والاختلاف، إلا أن ذلك متوقف في نظر ابن باديس على نوعية ومفهوم الوطن الذي نحمله، وهكذا نجد ابن باديس وبعيدا عن الشوفينية والتطرف، يقول بعد أن قسم الوطن إلى الأوطان الصغيرة، والأوطان الكبيرة، يقول: (وقسم أعترف بهذه الوطنيات كلها ونزلها منازلها غير

عادية ولا معدو عليها، ورتبها ترتيبها الطبيعي في تدرجها، كل واحدة منها مبنية على ما قبلها ودعامة لما بعدها. وآمن -هذا القسم - بأن الإنسان يجد صورته وخيره وسعادته في بيته ووطنه الصغير وكذلك يجدها في أمته ووطنه الكبير ويجدها في الإنسانية كلها وطنه الأكبر. وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة. إذ هي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها وعلى الأمة بجميع مقوماتها وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها.) (٢١)

إن مفهوم الإسلام والوطن والتقدم والحرية والاختلاف، تجد تجسدها وتحققها في نوعية الخطاب الباديسي وفي لغته وطرق دعوته القائمة على الحجة والحكمة والبيان مستلهما في ذلك الآية القرآنية، **(أدعو إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)** مستخرجا منها قواعد أخلاقية للتعامل والتخاطب والدعوة ولا نبالغ إن قلنا إنه استخرج منها ما يمكن تسميته بأخلاق الحوار وهو ما يلخصه هذا النص الذي يبين أن التسامح أو التعصب أوالاعتدال أو التطرف يبدأ من الكلمة، لذلك نجده يكتب مقالا خاصا بأخلاق الحوار جاء بعنوان: (القول الحسن) يقول فيه: (اللسان أداة البيان وترجمان القلب والوجدان فهو رابطة أفراد النوع الإنساني وعشائره، وأممه، وبريد عقله وواسطة تفاهمه. فإذا حسن قويت روابط الألفة، وتمكنت أسباب المحبة، وأمتد رواق السلام بين الأفراد والعشائر والأمم. وتقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي على التعاون والتآزر، وجنى العالم من وراء ذلك تقرر "استقرار" الأمن واطراد العمران. وإذا قبح كان الحال على ضد ذلك. فالكلام السئ قاطع لأواصر الأخوة، باعث على البغضاء والنفرة، يبعد بين العقول فتحرم الاسترشاد والاستمداد والتعاون بين القلوب فتفقد عواطف المحبة وحنان الرحمة. وهما أشرف ما تتحلى به القلوب، وإذا بطلت الألفة والتعاون، حلت القساوة والعداوة، وتبعها التخاصم والتقاتل، وفي ذلك كل الشر، لأبناء البشر.)(٢٢) مما يعني أن الحرب والعنف والتعصب والتطرف واللاتسامح يبدأ أولا خطابا ولغة ولفظا وحديثا ثم ينتقل إلى الفعل ومن هنا فإن المدينة المسالمة المتسامحة تعبر بلغة مسالمة ومتسامحة وتستبعد من قاموسها وحواراتها وأحاديثها اللغة المتشنجة والأساليب الدعائية المتطرفة والخطابات المحرضة إنها تهتم بلغتها وتعبيراتها وأحاديثها.

نعتقد أن هذا التصور النظري للتسامح عند ابن باديس والقائم، كما أسلفنا على مفهوم معين للإسلام مزود بالنظرة العقلية النقدية وقائم على الحرية والتقدم وحسن المخاطبة لا يكتمل من دون الحديث عن الممارسات المتسامحة لابن باديس أو إن شئنا قلنا تطبيقه لهذا المفهوم سواء في سلوكه أو في مواقفه، وأن ما يحدد التسامح هي وجهة النظر التي نتخذها في هذا السياق من مفهوم الإسلام

والوطن والحرية والتقدم أو الحداثة، وبناء على النصوص التي رجعنا إليها والتي اعتمدنا على بعض منها في هذه الدراسة فإنه يمكن القول إن ابن باديس يتوفر على منظور وتصور للإسلام وللوطن وللحرية يسمح بإقامة علاقات متسامحة بل لا نبالغ إن قلنا إنه يوفر إطارا نظريا وإمكانية للحديث عن التسامح وعن ثقافة التسامح التي حاول نشرها طيلة عمله العلمي والتربوي والنضالي ولعل ما يشجعنا على هذه النتيجة هو مساندة وتطابق ودعم ممارسته بل مختلف ممارسته وسلوكه اليومي لهذا التصور والتوجه معا، إذ أن مسلكه وعلاقاته وممارساته تدعم هذا التمشي والمنحى الإنساني.

وإنه ولأسباب منهجية لا يمكن أن نُفَصّل القول في مختلف الممارسات والمواقف الباديسية وسنكتفي بالإشارة إلى كيفية تعامله مع الحضور الفرنسي في أرض الجزائر وبعض مواقفه من الأطراف والاتجاهات الجزائرية. فمثلا يفرق ابن باديس بشكل واضح بين فرنسا كقوة دولية وحضارية وبين الاستعمار كقوة كولونيالية، يقول: (أننا نفرق جيدا بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية في كل أمة فنحن بقدر ما نكره هذه ونقاومها نوالي تلك ونؤيدها، لإننا نتيقن كل اليقين أن كل بلاء العالم هو من هذه، وكل خير يرجى للبشرية أنما يكون يوم تسود تلك، فلتسقط الروح الاستعمارية ولتندحر، ولترتفع الروح الإنسانية ولتنتشر.)[٢٣] أكثر من هذا أننا نجده يستمد الكثير من حججه من الثقافة الفرنسية ومن مبادئ الثورة الفرنسية وقيم الجمهورية التي تلتقي في نظره مع قيم الإسلام كما رحب كثيرا بالجانب التقني والعلمي للحضارة الغربية وإن كان أبدى تخوفا أو حذرا من القيم الغربية وتحفظا من الحضور المسيحي الكنسي في الجزائر لأنه كان يرى أن ممثلي المسيحية في الجزائر لا يمثلون الروح الحقيقية للمسيح بقدر ما يمثلون السياسة الاستعمارية وكانت له ملاحظات نقدية على الكاثوليكية ولكنها ملاحظات بعيدة عن التعصب أو التطرف والعنف.

وهذه هي النظرة العقلية النقدية التي تميز بين الأشياء وتفصل بين المستويات ولا تقوم بالخلط والجزم والقطع بغرض إصدار أحكام نهائية وأنما تحتكم إلى العقل في قدرته على التمييز بين الأشياء والاستناد إلى الحجة والبرهان العقلي، إن هذه النظرة تُبينها طريقة تعامله مع مختلف الأطراف والاتجاهات العاملة في الجزائر وخاصة خصومه من الطرقيين والاندماجيين فالبرغم من نقده للطرقية إلا أنه حافظ على علاقات حسنة معها وكان يزور الزوايا ويقدر دورها في الحفاظ على الإسلام وإذا كان من غير الممكن الحديث ولا استيفاء الحديث في موقفه من الطرقية فإنه من الضروري أن نبين جانبا أساسيا وهو ما عبر عنه في هذا النص، يقول: (حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها - علم الله - من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج فعملنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا

في ذلك من صعاب، وقد بلغنا غايتنا والحمد لله وقد عزمنا أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليها ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة وهي: أن لا يكونوا آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم، فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام.)[٢٤] وكذلك الحال بالنسبة للحركة الاندماجية إذ ارتبط معها بعلاقات طيبة وما يقوله على سبيل المثال عن فرحات عباس بعد صدور مقال هذا الأخير "أنا فرنسا" ورد الشيخ عليه بمقال تحت عنوان "كلمة صريحة" دليل على روح التسامح، يقول: (إن كلمتنا الصريحة قد وضعت الكثير من الرجال على المحك، فمنهم من ظهرت نفسه من در مكنون، ومنهم من انطوت جوانبه على حمأ مسنون. وإنا لنشهد إن من أكمل الرجال الذين رأينا فيهم بهذه المناسبة، الهمة العالية، وشرف النفس، وطهارة الضمير، الأستاذ فرحات عباس الصيدلي والعضو البلدي والعمالي بسطيف فالسيد فرحات عباس لم يتألم ولم يتكدر وسلك مسلك رجال السياسة الذين يحبذون النقد وينصاعون لكلمة الحق، فزار إدارة الشهاب، وأكد لها تقديره لجهودها، وجرت له مع صاحب الشهاب محادثة دلت على سمو أدبه وعلو كعبه في عالم السياسة والتفكير.)[٢٥]

وإنه وعلى الرغم من أخذ ابن باديس بالمذهب المالكي إلا أنه اعتمد على مختلف المدارس الفقهية وساند اقتراح مصر بتوحيد التشريع الإسلامي كما تعاون مع الأباضية وشارك أعلامهم في جمعيته مثل الشيخ بيوض، يقول في هذا المعنى: (... كنت ومازلت أقول في مجالسي ودروسي إن المذاهب الفقهية غير الأربعة المشهورة هي كالأربعة تتفق وتختلف عن نظر واجتهاد.)[٢٦] يأتي هذا التصريح إثر الخلاف الذي وقع بين الأباضية والمالكية في غرداية في مسألة الآذان، حيث منعت الأباضية المالكية من الآذان في مسجدين من مساجدهما مستنصرين بالسلطة القائمة هناك، فتدخل عبد الحميد بن باديس وانتهت وساطته إلى ما كتبه في مقال بعنوان: "للحق والنصفة، حول منع الأباضية إخوانهم المالكية من الآذان بغرداية". يقول: (قد ثبت عندنا أن بعض الأباضية بغرداية منذ زمان بعيد بنى مسجدا وعلا له مأذنة وأحدث فيه آذانا ثانيا فاتفقت جماعة الأباضيين على منعه وهدم مئذنته. فعلمنا بهذا أن الأباضية لم يمنعوا مالكية غرداية من الآذان تعصبا عليهم لأنهم مالكية.. وإنما منعوهم لأنهم يرون الاكتفاء في البلد بآذان واحد. فنحن بهذا قد برأنا الأباضية من تعصبهم على المالكية لأنهم مالكية.ولكننا من ناحية أخرى نرى أنه من حق عليهم أن يرجعوا في هذه المسألة عن رأيهم ويسمحوا لإخوانهم المالكية بالآذان. أولا- إصلاحا لذات البين بين المسلمين، وهي في الإسلام من أول

ما تجب وتتأكد المحافظة عليه والقيام به. ثانيا- حفظا للوحدة الإسلامية بحفظ القلوب غير متصدعة بداء الفُرقة القَتَّال المعدود في الإسلام من أكبر المحرمات المهلكات. ثالثا- مجاملة لبقية إخوانهم المالكية بالقطر الذين تربطهم بهم رابطة الدين والوطن والمصلحة.)(٢٧)، وعموما فإنه كان يرى أن الاختلاف بين مختلف مذاهب وفرق الدين الإسلامي، اختلاف في الاجتهاد لا غير. (٢٨) من هنا دعى إلى الاجتهاد وإلى إدراك قيم التقدم والتطور والرقي، ومن هنا أيضا كان موقفه الإيجابي من تعليم المرأة ومن تجربة "كمال أتاتورك" وتعامله مع مختلف الأحزاب السياسية بل وتعاونه معهم مثل ما حدث ذلك في مؤتمر ١٩٣٦ إلا أنه ولظروف سياسية معروفة ومفهومة نجد ابن باديس يتخذ مواقف حادة كموقفه من المتجنس وهل تجوز الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين أم تحرم، ولقد أقر بتحريم صلاة الجنازة عليه، وأن لا يدفن في مقابر المسلمين، ومن الواضح هنا أن الجنسية غير الدين وهو نفسه يفرق بين الجنسية السياسية والجنسية القومية ولكن الوضع السياسي للجزائر هو المقرر في هذه الحالة. (٢٩)

ولعل قناعته بضرورة الاختلاف واحترامه وإيمانه بالحرية يتأكد من موقفه مما ما عرفته قسنطينة في ١٩٣٤ وما كتب عنه ووصفه ابن باديس بعنوان: فاجعة قسنطينة، وصفا امتد على أربعة أيام وانتهى فيه إلى القول: (كتبنا هذا التقرير عن الحالة كما شاهدناها، وكما تحققنا فيما بلغنا من الثقات عندنا، وأننا بعد ذلك نأسف ونألم على ما يصيب الإنسان وعلى أن تجري هذه الحوادث بين عنصرين ساميين إبراهيميين عاشا قرونا في وطن واحد دون أن يشهدا مثلها ونسأل الله تعالى أن يبطل كيد الظالمين، ويرد شر المعتدين عن الخلق أجمعين وأن يرحم المستضعفين وينصر المظلومين من جميع العالمين.)(٣٠) أيام الفاجعة وما عرف بأحداث اليهود التي وقف فيها بن باديس المشتركة التي تجمع بين الأجناس على اختلاف أعراقها وعقائدها واتجاهاتها.

إن الوظائف المختلفة لخطاب ابن باديس وعلاقاته ورهاناته وحتى استراتيجيته والتي لم نشر لسياقها التاريخي إلا إشارة خفيفة، نظرا للمجال المحدد لهذه الدراسة، إلا أن مسلكه العام وسيرته وعلاقاته تدعم هذا التوجه المنهجي الذي نريد أن نقرأ به نص ابن باديس، وإجمالا يمكن القول:

١- إننا نعتقد أن من بين الأسباب التي أدت إلى ما هي عليه الجزائر هو غياب التسامح ثقافة ومسلكا، وقلة المغايرة وانعدام التعدد والاختلاف وسيطرة الفكر والثقافة الأحادية والاستبعادية وفق تأويل للتاريخ والتراث لا يحتكم في جوانبه العديدة إلى ما يدعم ويساند التعصب والتطرف.

٢- صحيح أن التسامح ليس الخاتم السحري ولا هو مفتاح لكل مستغلق ولكن في اعتقادنا أنه

البداية والخطوة الأولى نحو مجتمع السلم والتعايش، وأنه إذا كان صحيحا القول إن للتسامح مضامين مختلفة ومعالم غير محددة فإنه من الصحيح كذلك إن قيما أساسيا وثقافة معينة هي أساس التسامح، ومنها النظرة العقلية النقدية والحرية واحترام الاختلاف، وهي من القيم الجوهرية للتسامح، وهو بهذا المعنى يعتبر خط السير ووجهة السلوك التي تقتضي فيما تقتضي ترك الآخر يعبر بحرية عن معتقداته وقناعته وأفكاره من دون شرط مسبق أن تكون موافقة ومساندة لأفكارنا وقناعتنا ومعتقداتنا وبشكل أخص التمكين له من العيش في أمن وسلام ووئام ووفقا لمبادئه التي لا نقاسمها، من هنا تظهر ضرورة الإجماع في مجتمع متعدد، أي ذلك المجتمع الذي يضمن عدم التخلي عن القناعات والتعبير الحر عن الأفكار من دون اللجوء إلى العنف أو وسائله بل يفرض ويحتم أدانة العنف الكلامي والفيزيائي وجميع الأشكال التي يعبر عنها سواء بايديولوجيات وثوقية دوغماتية أو عنصرية متطرفة.

٣- لقد بينت لنا التجربة الإنسانية الحديثة، أن البشرية قد ناضلت من أجل نشر ثقافة التسامح وما حقوق الإنسان والديمقراطية إلا نتيجة من النتائج المباشرة لفكرة التسامح، وإذا كنا قد بينا الفارق بين التاريخ الغربي والعربي الإسلامي وخصوصا الجزائري، فلأننا نعتقد أن ما قدمه ابن باديس تصورا وممارسة، يعتبر مساهمة أساسية في إرساء ثقافة التسامح التي من دونها لا يمكن الحديث عن السلام والسلم الاجتماعيين.

٤- إن ترسيخ التسامح يقتضي في كل مكان توافر شرطين أساسيين: الأول هو إرادة الفرد في التسامح والثاني هو ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة.(٣١)

٥- وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب.

٦- وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية والدينية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي.. مع الدولة، دولة القانون(٣٢).

٧- إن التسامح موقف حضاري ومدني فعال، وليس موقفا عفويا، فالإنسان يميل بطبعه وطبيعته إلى رفض مخالفه ومغايره في اللون واللسان والعقيدة. لذا يتطلب التسامح تربية وتكوينا على العيش مع الذي يخالفنا ويكرهنا ويختلف معنا، من هنا ضرورة تعليم التسامح وقيمه في المنظومة التربوية، ولقد كان ابن باديس أولا وقبل كل شئ معلما لقيم التسامح.

٨- إن التسامح ليس قيمة وموقفا بل منظورا متكاملا وفي مثال ابن باديس فإنه يجد قاعدته في

مفهوم الإسلام الذاتي وقيمه الداعية إلى الأخذ بالعقل والتقدم والحرية والاختلاف والإنسانية، ومسلك عبر عنه صاحبه في العديد من مواقف حياته سواء مع من يماثله في الدين والجنس واللغة أو من يغايره لذلك فإن التسامح هو أولا وقبل كل شئ ثقافة وقناعة ومسلك.

٩- إن العيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام وكل فرد فيه بإمكانه أن يعبر بحرية عن فكره دون أن يفرضه على الآخرين، كما أن التسامح يفترض الحذر والفكر النقدي إذ لا يمكن التسامح مع العنصرية والتعصب والعنف، فمنطق التسامح هو المساواة والحق في الحرية والأمن والاستقرار والسلم والسلام.

هوامش البحث

١- ليليا شابي: التباينات والمعايشة، في التسامح الثقافي، المحرر، مراد وهبة، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧، ص ٧٣.

٢- أندريه مرسيه، التسامح كأمر فلسفي، نفس المرجع، ص ٥٢.

٣- Olivier Christin, Axu origines de la Tolerance maderne, in, magazine litteraire,n 363, mars 1998, p21.

٤- Ibid, p, 23. Spinoza: tolerance et liberte d,eexpression, magazineLiteraire, op. Cit, p, 26.

٦- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، د. حسن حنفي، مراجعة، د. فؤاد زكريا، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص، ١٢.

٧- نفس المرجع، ص ٤٣.

٨- جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة، مراد وهبة، الناشر المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٧.

٩- نفس المرجع، ص، ٤٥.

١٠- على أومليل: مرجع سبق ذكره، ص ١٠٤.

١١- عنوان دراسة لمحمد ركون في كتابة: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ص ١٠٩.

١٢- نفس المرجع ص ١١٠.

١٣- ابن باديس، حياته وآثاره، إعداد وتصنيف، عمار طالبي، دار اليقظة العربية، ط١، ١٩٦٨، ج١، مجلة ٢، ص٢٤٢.

١٤- نفس المصدر، ص، ٢٦٥.

١٥- نفس المصدر، ص ١٣١.

١٦- الجزء الثالث، ص ١٢٠.

١٧- نفس المصدر، ص ١٧٨.

١٨- نفس المصدر، ص ٤٨٠.

١٩- نفس المصدر، ص ٤٨٨.

٢٠- نفس المصدر، ص ٤٩٠.

٢١- نفس المصدر، ص ٣٦٧-٣٦٨.

٢٢- ابن باديس، الجز ء الأول، ص ٢٨٢.

٢٣- نفس المصدر، ص ٤٠٦.

٢٤- ابن باديس، الجزء الرابع، ص ٣٦٩.

٢٥- ابن باديس، الجزء الثالث، ص ٣١٧.

٢٦- نفس المصدر، ص ٥٠٠.

٢٧- نفس المصدر، ص ٥٠٤.

٢٨- لاطلاع أكثر أنظر على مراد: Le Reformise musulman Algerie, de 1925 a' 1940, 1968, ed mouton, ص٧٨٣ وما بعدها.

٢٩- ابن باديس، الجزء الرابع، ص ٤٢٢.

٣٠- نفس المصدر، ص ٥٦.

٣١- محمد أركون، مرجع سبق ص ١١٥.

٣٢- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ٢٤٥.

العقل والاجتهاد في فكر القاضي عبد الجبار*

محمد عبد الله الشرقاوي**

قال القاضي:

".. فصار العقل هو العمدة ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، وما يعد في أصول النعم.. ".

(المحيط بالتكليف)

إن كان هذا مقام العقل في الفكر الإسلامي، فلا أدري كيف ركنا إلى التقليد، وكيف تسلل التسليم والاتباع الساذج إلينا، وتوطن ساحتنا ما تتوطن الأمراض المزمنة المستعصية، وأفرخ صنوفا من الجمود وألوانا من الانغلاق والتعصب، وضيق الحوصلة، وسد منافذ التجديد، وصادر الاجتهاد، فاستبدلنا بمعرفة الحق معرفة الرجال، وبالنظر والبرهان أقوال الأئمة والشيوخ والسلف الصالح؟!!

وتحية إلى القاضي عبد الجبار في ذكراه الألفية! !"

محمد الشرقاوي

مدخل

يمكننا أن نلخص الجوانب الأساسية للمنهج الفكري للقاضي عبد الجبار المعتزلي فنقول: إنها تتمثل في نصرته للعقل والحرية الإنسانية ومن هنا نلفيه يعلي شأن الاجتهاد والمسئولية الإنسانية، وينبذ كل صنوف التقليد والجمود والجبرية والتعصب.

ويحق لنا أن نقول إن الكلمتين المفتاحيتين لشخصية القاضي هما: "العقل، والحرية الإنسانية" وتحاول هذه الورقة إلقاء الضوء على هذين الركنين الأساسيين في النسق الفكري للقاضي عبد الجبار

---

* هذه الدراسة تأتي تحية للقاضي في ذكراه الألفية

** أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان -كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

تحية له في ذكراه الألفية.

يعد القاضي واحدا من أبرز أعلام الفكر الإسلامي، وأكثرهم أصالة، وأوسعهم ثقافة، ومن أرفعهم فكرا وتأليفا، انتهت إليه مشيخة الاعتزال، فكان المعبر بحق عن فكرهم، وقدر لكتبه أن تظل إلى يومنا هذا- لسان المعتزلة الفصيح، ولولا كتب القاضي ما كنا قد عرفنا الفكر الاعتزالي على حقيقة أمره. ويكفي أن تشير إليه كتب التراجم. "أنه رأس المعتزلة"(١) وإمامهم، وشيخهم، ولم يتهيأ للاعتزال بعده من يصل إلى مكانته، فهو آخر علمائهم النابهين(٢).

وتتأكد مكانة هذا المفكر الكبير في تاريخ الثقافة الإسلامية والإنسانية من شهادات رفيعة القدر، حيث يقول الحاكم الجشمي: "ليست تحضرني عبارة تنبئ عن محله في الفضل وعلوم منزلته في العلم.. وشهرة حاله تغني عن الإطناب في وصفه(٣)". وقد كان الصاحب بن عباد يردد: أن الناس يتشرفون بالعلم، والعلم يت شرف بقاضي القضاة(٤).

كان القاضي مفكرا موسوعيا عالما بالكلام والفلسفة والفقه والأصول وتاريخ الأديان والعقائد، قوي العقل رصين الحجة والمنطق، وحينما أرسل الصاحب بن عباد (رئيس الوزراء في دولة بني بويه) إلى أبي عبد الله البصري يطلب إليه رجلا يدعو الناس بعقله أ كثر مما يدعوهم بعلمه وعمله، نصحه أن يستقدم القاضي عبد الجبار، لأنه أصلح الناس لهذه المهمة(٥)، أي أنه يدعو الناس بفكره واجتهاده وليس بما حفظ من نصوص وقواعد وأحكام.

بقى أن نذكر أن القاضي قد عاش معظم عمره في القرن الرابع الهجري وتوفى سنة ٤١٥هـ، أي منذ أكثر من ألف سنة. ولقد شهدت تلك الفترة تمزقا سياسيا وتراجعا اجتماعيا واقتصاديا، حيث قضى عبد الجبار حياته في شرق العالم الإسلامي بين بغداد والبصرة وهمدان وأسداباد والري (طهران) واشتغل بالتدريس والتأليف والبحث والقضاء والسياسة(٦).

١- العقل.. ودوره في معرفة الله تعالى

بدأ القاضي كتابه المعروف بـ "شرح الأصول الخمسة" بقوله "إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر".. وانتهى إلى أن "النظر (العقلي) أول الواجبات(٧)" على الإطلاق. ولكن لماذا كانت معرفة الله تعالى بالعقل لدى القاضي- أول الواجبات على الإنسان؟ والجواب: "لأنه قد تقرر في العقل- وجوب التحرز عن القبيح، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن

يقضي بوجوبها"(٨).

ويجمل بنا أن نست دعي النظر هنا إلى أن مسألة معرفة الله تعالى هي أم المسائل والقضايا في الدين. ويربط القاضي بينها وبين العقل ربطا محكما متينا، ويجعل العقل أداتها وأساسها المعول عليه فيها، وذلك في صد ر كتابه (شرح الأصول الخمسة) للمذهب الاعتزالي، وهو الكتاب البيان لمنهج المعتزلة بلا ريب.

والنظر لديه نوعان، نظر حس ونظر قلب،ونظر القلب له أسماء، من جملتها التفكير، والبحث، والتأمل والتدبر.. وغيرها(٩). والنظر القلبي على قسمين كذلك: أحدهما النظر في أمور الدنيا، والثاني: النظر في أمور الدين.. أي النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة، وهذا هو النظر المقصود(١٠)، وهو أول الوجبات.

ويفهم القاضي أن من وظيفة القلب التعقل والتفكر والتدبر وليس كما استقر بعد ذ لك أن القلب محل أو أداة المواجيد أو الوجدانات والمشاعر، وجعل القلب مقابلا للعقل، وفي هذا ابتعاد عن قوله تعالى "لهم قلوب لا يفقهون بها" وقوله سبحانه :"أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها".

ويدور القاضي مع العقل حيثما دار، وإن خالف في ذلك شيوخ المذهب، فتراه يتحدث عن معرفة الله تعالى فيقول: إما أنها تقع بمشاهدة الحس، أو بالضرورة، أو بأدلة العقل، ويرفض القسمين الأوليين ويقبل بالقسم الأخير وهو: أدلة العقل، ويخالف في ذلك الجاحظ وغيره من مفكري المعتزلة.

٢- العلم بالله اكتسابي

ويستدل على أن الله تعالى لا يعرف ضرورة فيقول: والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك، فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسَّبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا، لأن الضروري هو ما يحصل فينا، لا من قِبَلِنا(١١).

فالمعرفة في أعلى صورها أي المعرفة بالله- كسبية وليست قبلية ضرورية، وما دامت كسبية فطريقها النظر والتدبر وأداتها العقل،ومن هنا كان النظر والتفكر أول الواجبات على الإنسان، وهو طريق الإيمان والعمل، "فإن معرفة الله تعالى واجبة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر، وأن النظر واجب، وأنه أول الواجبات(١١)" أي أن التفكير العقلي فريضة متعينة.

٣- الشك والنظر: (ملاحظات ابستمولوجية)

رأى المعتزلة أن الباعث على النظر والتفكر إنما هو الشك، فاحتفوا به احتفاءا عظيما وكان النظّام (ت ٢٢١هـ) يقول: "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، لم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال شك".

أما الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) فيرى أنه مادام "الشك" هو الباعث على التفكير والنظر العقلي بعكس التيقن الذي يدفع إلى التسليم-، وما دام "النظر العقلي" أول الواجبات على الإنسان، فإنه يهيب بنا أن نتعلّم كيف نشك،وأن ندرب أنفسنا على التشكك المنهجي وصولا إلى اليقين.

يقول الجاحظ:

"تعلّم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه، والعوام أقل شكوكا من الخواص، لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك".

وذهب أبو هاشم البصري المعتزلي (ت ٣٢١هـ) في تقدير الشك والاحتفاء به مذهبا بعيدا، فصرح بأن الشك هو أول واجب على المكلف، لأن النظر العقلي مالم يسبقه شك فهو تحصيل حاصل، والشك عنده ضروري لكل معرفة(١٣). هذا وإن كان القاضي عبد الجبار يرى أن الشك "لابد من وقوعه" قبل النظر العقلي فإنه لا يتفق مع أبي هاشم في أنه أول الواجبات على المكلف(١٤)؛ ويعيد قوله: إن النظر العقلي- هو أول الواجبات، وأنه أول واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه(١٥).

ولقد مارس الأشعري الكبير أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) الشك الذي دعا إليه علماء الاعتزال عمليا، وعندما كتب "**المنقذ من الضلال**" قال فيه:

"لو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا، فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة"، فممارسة الشك ضرورة لمراجعة الاعتقادات الموروثة و العادات والتقاليد المتراكمة، تلك التي أطلق عليها بعد خمسة قرون، في الغرب، الأصنام والأوهام(١٦)، وهكذا يتفق الفكر الإسلامي ممثلا في مدرستيه الكبيرين، المعتزلة والأشاعرة- على الأهمية المعرفية (الابستمولوجية) للشك المنهجي للحيلولة دون التيقن الساذج أو التسليم الدجماتي بعيدا عن سلطة العقل وصلاحيته.

٤- العقل هو العمدة !! وهو من أعظم النعم ومن أصولها:

بعد هذه الملاحظات (الابستمولوجية) حول النظر العقلي لدى القاضي والمعتزلة عموما، بل والأشاعرة كذلك، نشير إلى مسألتين بالغتي الأهمية قد رأى القاضي أن العقل هو العمدة فيهما، أما المسألة الأولى فهى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، وليس بحجة الكتاب أو السنة أو الإجماع.

يقول القاضي في نص صريح: "إن الدلالة أربعة؛

- **حجة العقل،**
- **والكتاب،**
- **والسنة،**
- **والإجماع،**

ومعرفة وحجة الله لا تنال إلا بحجة العقل (١٧).

ويمزج القاضي بتوفيق واقتدار- البحث الابستمولوجي بالبحث الكلامي العقائدي فيسأل: "إن قيل: لم قصرته الأدلة على هذه الأربعة؟ قلنا لأن الدليل هو ما إذا نظر الناظريه أوصله إلى العلم بالغير، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها.

وإن قيل: لم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟ قلنا: لأن ماعداها (من الأدلة والحجج) فرع على معرفة الله تعالى..، فلو استدللنا بشئ منها (أي بالقرآن أو السنة أو الإجماع) على الله، كنا مستدلين بفرع للشئ على أصله، وذلك لا يجوز".

وكأن القاضي قد استشعر غرابة ما قال من أن العقل أصل والكتاب والسنة والإجماع فرع في الدلالة على معرفة الله، فقال:

"**بيان هذا، إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. و ذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله؛ و أما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب كونه حجة، أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى** (١٨)".

وقد نسمع تشغيبا كثيرا على كلام القاضي، فيقول البعض إن القاضي والمعتزلة يجعلون العقل أصلا والقرآن فرعا!!، ويقال إنهم يقدمون دلالة العقل على دلالة القرآن والسنة، ويقال إنهم يجعلون القرآن تابعا للعقل وفرعا عنه!!، ولا يخفى ما في هذا الكلام من تعميم يقصد به استفزاز الشعور

الديني وتعبئته ضد القاضي والمعتزلة، لأن القاضي لم يجعل العقل أصلا في كل شئ ولم يعمم أو يطلق الأمر، لكنه رأى أنه أصل في الدلالة على معرفة الله تعالى، وهذا لا يعطي هؤلاء المشغبين مجالا.

والمسألة الثانية: التي يرى القاضي أن العقل هو العمدة فيها، لخصها بقوله: "إن كل التكاليف مطابقة للعقول" وفصلّها قائلا ": إن كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركّب الله جُمَله في العقل، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان التكليف الديني من باب العقليات أو الشرعيات، وهذا فصل إذا عرفته تبينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول..،وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجبا يلزم فعله، او قبيحا يلزم تركه، أو حسنا يندب أحدنا إلى فعله، وقد تقرر في العقول جُمَل ذلك..، وإنما نحتاج إلى النظر والبحث وإلى الداعي والمنبه لنعرف أعين الأفعال التي هذه سبيلها.. فصار العقل هو العمدة في هذه الأمور، ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، ومما يعد في أصول النعم!!"(١٩).

٥- إبطال التقليد.. وإفحام التقليدية

لما فرغ القاضي من بيان أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة (معرفة قبلية) ولا بالمشاهدة (معرفة حسية مادية)، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، قيل له: "إن في الناس من قال إنه يعرف تقليداً!"(٢٠).

فوقف وقفة طويلة ليبطل التقليد، وينعي على المقلدة، ويناقش شبهاتهم ويدحضها، وقال: "إن التقليد لا يجوز أن يكون طريقا للعلم" والمعرفة. وليس ذلك إلا لأن "التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، حتى يجعله كالقلادة في عنق" وهذا الربط بين التقليد والقلادة التي تحيط بالعنق جميل من القاضي عبد الجبار،

ويقف القاضي إلى جانب النظر العقلي والاستدلال في مقابل التقليد وقفة شامخة يناقش فيها مجوِّزي التقليد قائلا لهم:

هنالك مشكلة لا حل لها هي: من ذلك الذي يستحق أن يقلده ذلك المقلد، ويسوق ثلاثة أمثلة لذلك ويرد عليها واحدا واحدا لأنها لا تثبت للنقد العقلي.

أ- المثال الأول: أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة (في معرفتهم لله تعالى)، أو لا

يقلد واحدا منهم، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص. ولا يجوز في العقل- أن يفكر أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات. فلم يبق إلا الاحتمال الثاني أي أنه لا يقلد أحدا منهم، وهذا معناه بطلان التقليد واعتماد النظر والاستدلال.

ب- المثال الثاني: إن قالوا نقلد الزهاد (في معرفتهم لله) لأن تقليدهم مزية على تقليد غيرهم. قلنا: ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق.

كما أنه ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد، فلا يخلو إما أن يقلد صاحبنا زهاد الطوائف أجمع أولا يقلد واحدا منهم...، فلا يجوز أن يقلد الطوائف أجمع لأن في هذا اجتماع العقائد المتضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحدا منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال.

ج- المثال الثالث: فإن قالوا نقلد ما عليه الأكثرية، فاللكثرة مزية. قلنا: "ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل[٢١]".

ويوضح القاضي ذلك بشواهد من الكتاب العزيز فيقول: لقد ذم الله الأكثرين بقوله "وأكثرهم للحق كارهون[٢٢]" و"أكثرهم لا يعلمون"[٢٣]، ومدح الأقلين بقوله جل وعز "وقليل ماهم"[٢٤] "وما آمن معه إلا قليل"[٢٥] "وقليل من عبادي الشكور"[٢٦].

ويحذر القاضي من الانسياق وراء ما تراه الكثرة دونما برهان من العقل، وينقل عبارة الإمام علي بن أبي طالب عندما سأله أحد أصحابه قائلا: أترى أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأه ل العراق مع قلتهم على الحق؟

فقال له: " إنه لملبوس عليك الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق، أعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا،وأعرف الباطل تعرف أهله قلّوا أم كثروا"[٢٧].

ويواصل القاضي مناقشة الذاهبين إلى تقليد الأ كثرية فإن قالوا ألم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (عليكم بالسواد الأعظم)، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرية أولى. قلنا، إن صح هذا الخبر وثبت، فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعي يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم. أي أن الأمر منوط بالحكم الشرعي العملي، وليس في ذلك على التقليد.

اتباع الرسول ليس تقليدا

فإن قيل: ألستم جوزتم تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عبتم علينا، قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليدا، لأن التقليد هو قبول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم

المعجز عليه[٢٨]. أي أن اتباع الرسول ليس تقليدا بالمعنى الخاص لكلمة تقليد، وإنما هو اتباع عن اقتناع عقلي بعد ثبوت دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم ثبوتا عقليا.

ولولا عصمة الله لرسوله لما جاز الرجوع إليه وصحة نبوته التي تأكدت، أما العالم فقد جوزنا الرجوع له لقوله تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون[٢٩]"،ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه فلا يكون تقليدا. ويضيف القاضي قوله، إنما سوّغنا له ذلك (أي الرجوع إلى العالم) في الفروع، وفيما يكون طريقه الاجتهاد، فلا يصح قياس الأصول عليه. ويوضح القاضي مسألة دقيقة فيقول: إنا لم نجوز للعامي أن يعتقد ويقطع بصدق ما يقوله العالم، وأن خلافه كذب، وإنما الذي سوغناه للعامي هو أن يعمل بقول العالم فقط[٣٠]، ولا شك أن هذه المسألة الأخيرة بالغة التعصب المذهبي أو مقللة منه، ومحصنة من الجمود والانغلاق.

فساد التقليد

خصص القاضي الجزء الثاني عشر، من كتابه الموسوعي "**المغني في أبواب التوحيد والعدل**" للنظر والمعارف، أي لدراسة ما أطلق عليه فيما بعد "نظرية المعرفة" وإبراز دور العقل ومكانته الأساسية فيها، لقد انتصر القاضي كما أشرنا من قبل- للعقل والاجتهاد، وحارب التقليد والاتباع الساذج، ومن ثم عقد أطول فصول كتابه هذا لـ (بيان فساد التقليد).

يدرك المطلع على تراث القاضي عبد الجبار أن (بيان فساد التقليد) قضية مركزية في فكره، عالجها في كل كتبه، لكنه خصها بأوسع مساحة في كتابه (المغني)[٣١].

يرى القاضي أن (التقليد) يؤدي فيما يؤدي إليه- إلى مجالات عقلية معرفية (ابستمولوجية): كما يؤدي إلى بطلان المذاهب والعقائد، يقول:

"اعلم، أن القول به (أي بالتقليد) يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأول ى من تقليد من يقول بحدوثها. فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها، وذلك محال، أويخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضا. وكذلك القول في سائر المذاهب"[٣٢].

ثم يشرع القاضي في إيراد عدد من موانع التقليد، أو من الأدلة على فساده، ومنها أن المقلَّد، إما أن يعلم أن المقلَّد محق، أم لا يعلمه، فإن لم يعلمه، لم يحل له تقليده. وإن كان عالما بإصابة المقلَّد للحق لم يخل من أن يعلمه باضطرار (أي بالعلم القبلي الوهبي) وذلك محال، أو بدليل غير التقليد- وهو مذهب القاضي.

ومما يدل على فساد التقليد: أن المقلد كما يجوز أن يصيب، فقد يجوز أن يخطئ،وليس في جبلته ولا في أحواله ما يقتضي كونه مصيبا أبدا. فيجب على الإنسان، ألا يعتقد الشئ على سبيل التقليد، كما لا يحل له أن يعتقد الشئ على سبيل البخت والحظ، وهكذا يسوي القاضي بين القول بالتقليد والقول بالحظ والبخت!!.

ويدل على فساد التقليد أن الله تعالى لم يبعث رسولا إلا مع معجز أظهره عليه، النظر العقلي هو الذي يدرك دلالة المعجز على صدق الرسول، فالنظر هو المعوّل عليه و ليس التقليد(٣٣).

ثم يناقش القاضي دعاة التقليد وأنصاره، ويفند شبهاتهم ويطيل في ذلك ويفصل تمهيدا لإفساح المجال أمام العقل والنظر فيقول:

"وما يهذون به من أن إبليس قاس (عقلا) وأخطأ، فإذا أوجب ذلك فساد النظر، لم يبق إلا التقليد. فغلط. لأن من أخطأ تقليدا، أكبر (خطأ) ممن أخطأ قياسا. وهذا يوجب فساد التقليد.من الذي سلم للقوم أن إبليس أول من قايس، وقد كانت الملائكة تقيس وتصيب وتستدل، وإبليس نفسه قبل العصيان قد استدل وأصاب"(٣٤).

ويدل على فساد التقليد "أنه تعالى لم يقتصر في كتابه على ذكر الخبر عن التوحيد و ا لعدل وسائر العقائد، بل نبه عن طريق الظن فيها (من أجل طلب البرهان) ولو كان التقليد حقا لوجب تقليده تعالى.. ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه وسلم أيضا على الدعاوى دون إقامة البراهين..(٣٥).

القاضي يسخر من المقلّدة

أرأيت أن هؤلاء المقلّدة لا يقبلون قول الرسل إلا ببرهان بينما يقبلون قول علمائهم ومشايخهم بلا دليل أو برهان!!. يقول القاضي عنهم: "والعجب أن الرسل لم يقبل (هؤلاء) قولها إلا بإقامة البراهين، ويجوز عندهم قبول الليث (ابن سعد) ومالك (ابن أنس) من غير دلالة(٣٦).

ثم ينتقل القاضي إلى مناقشة المقلّدة (الذين يدافعون عن صحة التقليد ويمارسونه) ويقدحون في صحة النظر العقلي، ولا يعتدون بالعلم أو المعرفة الواقعة عنه، وتطول مناقشته المعرفية (الابستمولوجية)، فيدحض لهم عشرين شبهة قد تعلقوا بها، لا نرى أن المجال يتسع هنا لغير الشبهة الأخيرة فحسب، وتلك تتعلق بتمسك المقلدة "بآيات من جهة السمع يتعلقون بها في فساد النظر، ويدلون بها على التقليد والتعلق به، ويرى القاضي أن ذلك بعيد غير ممكن، "لأن الكلام في صحة النظر عقلي، وصحة الكتاب مبني عليه، ولا يصح بعد صحته"(٣٧).

النص.. والعقل

يحارب القاضي المقلدة لأنهم يصادرون العقل لحساب النص أو بالأحرى لما فهموه من بعض نصوص السمع.

قالوا: قد قال تعالى: "**اليوم أكملت لكم دينكم**". فيجب ألا يحتاج إلى النظر في أصول الدين ولا فروعه، ويرد القاضي عليهم قائلا: "**الأصل في هذا ما بيناه من أن العلم بالله تعالى يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله. فلا يصح أن يستدل بالكتاب على بطلان مالا نعرف التوحيد والعدل إلا به**".

المراد بالآية أنه سبحانه أكمل الدين وبينّه، ولم يبّين سبحانه بماذا أكمله، وقد يجوز أن يكون مكملا له بالنص وبالاستدلال جميعا .وبعد فالمراد بذلك أنه أكمل الشرائع لا الأمور العقلية، بدلالة أنها مما يجب أن يعرف قبل الكتاب، على ما بيناه".(٣٨)

وقال المقلّدة: قد قال تعالى: "**ونزّلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شئ**"(٣٩).

"**وما فرطنا في الكتاب من شئ**"(٤٠)، فيجب عندهم- بطلان النظر والرجوع إلى الكتاب وهذا في رأي القاضي- لا يدل على أنه مبين للأشياء بالنص فقط، بل قد يجوز أن يكون مبينا لها بذلك وبالاستدلال. كما بين فيه وجوب النظر ونبه عليه بقول: "**أفلا يتدبرون القرآن**"(٤١)

"**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**"(الغاشية: ١٧)(٤٢).

"**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**"(٤٣).

"**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض**"(٤٤). إلى غير ذلك مما يكثر.

قال أصحاب التقليد: قال تعالى: "**ثم إن علينا بيانه**"(٤٥).

فيجب أن يكون مبينا لجميع ما يحتاج فيه إلى تبيينه، وفي ذلك إبطال النظر. ويرد القاضي عليهم بأن "**بيانه للنظر وصحته، يجري مجرى بيان كل ما أدى إليه**"(٤٦).

وقال النصوصيون أصحاب التقليد: الرجوع إلى النظر يقتضي التقدم بين يدي الرسول، وقد منع الله تعالى من التقدم بين يديه وبين يدي رسوله.

ويرد القاضي عليهم قائلا: وهذا بعيد، لأن من نظر واستدل يزعم أنه ممتثل بما دل العقل عليه، وأنه بمنزلة امتثال ما دل السمع عليه.

وقالوا: قد كان صلى الله عليه وسلم إذا سئل عما ليس فيه وحى، قال: ليس عندي فيه شئ، وانتظر نزول الوحي، ولم يسلك طريقة النظر البتة، وذلك يبين فساد النظر.

ويرد عليهم القاضي قائلا: هذا يبين أنه كان لا ينظر في الشرعيات. فأما العقليات، فلو لم ينظر فيها، لما علم ما يقتضي كونه رسولا، ولو لم يعلم ذلك لما علم صحة الوحي(٤٧).

ويعجب القاضي من استناد النصوصيين المقلِّدة إلى قوله تعالى: "**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء**"(٤٨) الآية، في تحريم النظر العقلي لأن القول بصحة النظر يقتضي السؤال عنه وعن أحواله، فيجب بطلانه، ومتى حرم الله تعالى السؤال، وجب تحريم النظر!!

يرى القاضي أن "هذا بعيد، لأنه تعالى إنما نهى عن السؤال عن أشياء، ولم يعمم كل شئ..، ولم يمنع ذلك من حسن السؤال عن أمور الدنيا، وكذلك لا يحرم السؤال عن أصول الدين(٤٩).

وقد استندوا في تحريم نظر العقل إلى قوله تعالى "**وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله**"(٥٠)، قالوا: كل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه، فيجب أن يرجع فيه إلى نص الكتاب دون النظر.

ومرة أخرى يقول لهم القاضي: "هذا بعيد، لأن الرجوع إلى أدلة الله بالنظر فيها، إنما هو رجوع إليه تعالى"(٥١).

العقل .. وتأويل المتشابه

قال النصوصية المقلدة: إذا صح أنه تعالى خص نفسه بأنه يعرف المتشابه بقوله: وما يعلم تأويله إلا الله"(٥٢) وعلم من حال النظر أنه مشتبه بالشبه، فيجب أن يختص تعالى وحده بمعرفته، وهذا قادح في صحة النظر العقلي لديهم.

ويناقشهم القاضي مناقشة مشبعة وثرية تتسم بطول النفس في تتبع الخصم الذي يقلل من شأن العقل، ويبدأ القاضي بعبارته الشهيرة: "وهذا بعيد" لأنه إن قدح ما أوردوه في صحة النظر العقلي، فيجب أن يقدح في صحة المعرفة بالضروريات (البدهيات المسلمة) لأنه قد تلتبس في بعض الأحوال.

- ويجب أن يقدح ذلك في حسن النظر في أمور الدنيا.
- ويجب أن يقدح ذلك في صحة الاستدلال بالمحكم من الآيات، لأنه لا يعلم صحته بالضرورة وإنما يعلم بالدليل.
- ويجب أن يقدح في صحة الاستدلال لأنه من جملة ما زعموا أنه مشتبه، وأنه مساو للمتشابه.
- ويجب أن يقدح ذلك في صحة معرفة الله سبحانه، الذي هو منزل المحكم والمتشابه.

ويدلف القاضي إلى لب ما توهمه المقلّدون مشكلة، فيسأل: هل خص الله تعالى نفسه بالعلم بالمتشابه وأقصى العقل بعيداً وعزله عنه؟ ويجيب قائلا:

وبعد، فلسنا نسلم أنه تعالى خص نفسه بالعلم بذلك، لأنه تعالى لا يجوز أن ينزل كلاما وخطابا إلا وللخطاب طريق إلى معرفته في الوجه الذي قصد إليه. ومتى دل ظاهره على الخطأ، فلابد من أن يجعل له طريقا إلى معرفة القرينة الدالة على المراد. وذلك يبطل ما ظنوه.

ويجيب أن نعطف (**الراسخون في العلم**) على لفظ الجلالة في الآية[٥٣]، وذلك يدل على أنهم يعرفون تأويله.

ويسأل القاضي النصوصية المقلدة: هل في القرآن ما لا يصح للعقل أن يفهم معناه، وأن يؤمن به الإنسان دون أن يفكر فيه ويتدبره؟!

يقول القاضي:

"لو جوزنا ذلك، ل جاز قول المرجئة في كثير من الوعيد. وذلك يوجب جواز التعمية والألغاز عليه تعالى، ويقتضي ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله تعالى". وهذا يعني أن العقل يتعامل مع المحكم ومع المتشابه معا.

ويرد القاضي على الشبهة التي أثارها البعض وهى ذم اتباع المتشابه من النصوص القرآنية في قوله تعالى: "**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله**"[٥٤].

يرى القاضي أن الذم واقع عليهم لاتباعهم المتشابه للوجهين جميعا، فأما إذا اتبعه ليعرف تأويله فقط، فالذم زائل. ويستدل القاضي على ذلك بقوله:

"وكيف يجوز أن يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: "**واتبع ما أوحي إليك**"[٥٥] وفي جملته ما لا يصح أن يعرف معناه فيتبع؟ وكيف يقول تعالى: "**أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم**"[٥٦] وفي جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه؟

وكيف يمتن عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب، وفي جملته ما لا فرق عنده بينه وبين (اللغة) الزنجية، في أنه لا يصح أن يعرفوا معناه؟

وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاما، والغرض منه الإيمان به دون معرفة معناه؟ وهل ذلك إلا بمنزلة الإيمان بصوت الرعد وما شاكله؟"[٥٧].

القرآن .. والنظر العقلي

يذكر القاضي بأن إيراد النصوص الدينية (القرآن والسنة) في إبطال صحة النظر العقلي وتحبيذ التقليد والإيمان بالنصوص مع عدم تدبرها لا يفيد، "لأنا قد بينا أنه لولا صحة النظر لم يفد الكتاب

ولا السنة، ولما صح أن نعرف صحتها، فضلا عن أن نتعلق بهما في هذا الباب، ولأن المتعلق بهما قد نظر واستدل وتوصل بذلك إلى إبطال النظر بزعمه، لأنه لا يمكنه أن يبطل النظر إلا بأن يستدل به. فلو صح منه الاستدلال مع ما فيه من الإشتباه، فما الذي يمنع من صحة سائر ضروب النظر والقياس؟!"[٥٨].

ثم يبدي القاضي عجبه من هؤلاء المقلدة لأنهم يحاولون إبطال النظر ومصادرة العقل بتعلقهم بآيات وأحاديث محتملة، مع تركهم النصوص القاطعة الدالة على وجوب النظر العقلي وصحته، يقول: "ومن العجيب تعلق هؤلاء القوم بهذه الآيات والأخبار، مع كونها محتملة على ما قدمناه، وعدولهم عن الآيات الدالة على وجوب النظر وصحته من حث أمر به تعالى، وحث عليه، وندب إليه، ووبخ في خلافه، وذم على تركه. كقوله تعالى: "**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**"[٥٩]، وقال: "**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها**"[٦٠]. وقال: "**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض**"[٦١]. وقال "**أفلا يتفكرون**"[٦٢].

"ولقد نبه الله تعالى إلى أصول الأدلة أجمع في القرآن، نحو استدلال إبراهيم،عليه السلام، على التوحيد ونفي التشبيه بما يحدث في الأجسام من التغير. ونحو ما ذكره التنبيه على دلالة الإعادة، وما ذكره في دلالة النبوات، وكل ذلك يدل على صحة النظر"[٦٣].

فساد التقليد .. مرة أخرى!!

يقدم القاضي مسألتين يستدل منهما على فساد التقليد، ويصف الأولى بأنها جيدة، ويصف الثانية بأنها أجود من الأولى.

أ- يقو ل القاضي: من جيد ما يعتد عليه في فساد التقليد هو، أن المقلّد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم. ولا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا، أو بطريقة أخرى. ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا .. وينتهي القاضي إلى أنه لابد أن يكون قد علمه استدلالا. ويعلق بقوله: وهذا يبين لك فساد التقليد.

ب- والمسألة الثانية في إظهار فساد التقليد يصورها القاضي بقوله: وما يعتمد عليه في فساد التقليد وهو أجود، أن المقلد لا يأمن خطأ من قلّده فيما يقدم عليه من الاعتقاد، .. والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع[٦٤] "وليس مجرد الاحتمال وتوقع الخطأ). يتبين مما أوردناه أن القاضي يحمل على المقلّدين، ويفند مقولاتهم، ويستفرغ وسعه في إبطال التقليد وإظهار

فساده من كل وجه يتقنع به إدراكا من القاضي أنه إذا سقط التقليد انتصر الاستدلال والنظر، أي انتصر العقل وحججه.

وإن كان هذا مقام العقل في الفكر الإسلامي فلا أدري كيف ركنا إلى التقليد، وكيف تسلل التسليم والاتباع الساذج إلينا، وتوطن بساحتنا كما تتوطن الأمراض المزمنة المستعصية، وأثمر صنوفا وألوانا من الجمود والانغلاق والتعصب، وسد منافذ التجديد، وصادر الاجتهاد، فاستبدلنا بمعرفة الحق معرفة الرجال، وبالنظر والحجة والبرهان أقوال الأئمة والشيوخ والسلف الصالح؟!!

القاضي وتأكيد حرية الإرادة الإنسانية

لا شك أن القاضي عبد الجبار كان مفكرا إنسانيا من طراز رفيع القدر لأنه حرص كل الحرص على تأكيد إنسانية الإنسان، بمعنى التأكيد على حرية الإرادة الإنسانية، وحق الإنسان التام في الاختيار، رفض كل تيارات وأنماط الفكر الجبري التي تنظر بشك وارتياب إلى حق الإنسان في الاختيار، ويصل الغلو ببعضها إلى مصادرة الإرادة أو المشيئة الإنسانية، لتسود الجبرية وما يتبعها من قهر واعتساف فكري وسياسي واجتماعي وديني الخ. و تختص الحرية وما يترتب عيها من مسئولية إنسانية.

لقد بحث القاضي عبد الجبار بحثا معمقا مسألة الحرية الإنسانية من جوانبها المتعددة المتشابكة، ووقف عند تأكيد معنى استقلال الفعل الإنساني، وأن الله تعالى لا يقهر الإنسان على فعل ما، ولا يجبره البتة على إتيان عمل ما، لكنه سبحانه يرشده ويعلمه فحسب، وهذا الاستقلال بين الفعل الآلهي والفعل الإنساني لا يتعلق بفعل دون فعل، لكنه عام شامل لكل فعل إنساني يقول تعالى:

"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" سورة البقرة/

"من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" سورة الكهف/

ويخاطب الله عزل وجل رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم قائلا: **"لست عليهم بمسيطر"**، "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين". ولأن الفعل إنساني ومستقل عن الفعل الإلهي فإن الإنسان لكي يقوم به "يحتاج إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز"(٦٥). وأن صفات الإنسان، أو قل إن صفات النقص في الإنسان تظهر في بعض نتائج فعله مثل "كونه ظالما"(٦٦). فالفعل الإنساني يتسم بالنسبية كفاعله الإنسان، أما الفعل الإلهي فهو مطلق، وليس الفعل الإنساني مخلوقا لله في الإنسان، ولا تعلق للإنسان به إلا من حيث كونه ظرفا ومحلا له.

وقد عقد القاضي فصلا مطولا في كتابه (شرح الأصول الخمسة) تحت عنوان: فصل في خلق الأفعال، جاء فيه: والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. والخلاف في ذلك مع المجبرة (الجبرية).

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا، لا تعلق لها بنا أصلا، لا اكتسابا ولا إحداثا، وإنما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان[٦٧] .

ومنهم من ذهب إلى أن لها تعلقا من جهة الكسب[٦٨] وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى".

ثم يبذل القاضي جهدا عظيما في إبطال رأي أهل الجبر وأهل الكسب معا، ويلزمهم إلزامات عقلية مفحمة، وينتهي إلى القول: "قد علم عقلا وسمعا فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى: وجملة القول في ذلك أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها"[٦٩].

الإنسان عند القاضي يشاء الفعل فيفعل، وقد يشاء فلا يفعل بمعنى أن المشيئة الإنسانية هي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها[٧٠]. ويرى القاضي أن المشيئة أو الإرادة الإنسانية تكون تامة إذا استوفت الشرائط الأربعة التالية:

١- علمه ووعيه بما يفعله، وإن لم يكن عالما بما يفعل كان غير مريد للفعل الذي وقع منه.

٢- أن يكون له غرض وغاية بما يفعله، أي أن يكون هذا الفعل المعين مقصودا بذاته.

٣- أن يقع الفعل منه على سبيل الاستقلال، أي أن يكون غير تابع لغيره في حدوثه.

٤- ألا يكون ثمة مانع لتحقيق هذا الفعل[٧١].

تفنيد القاضي لنظرية الكسب الأشعرية

لم يقل الأشاعرة بالجبر صراحة، ولم يصادروا المشيئة الإنسانية بوضوح كما فعل غيرهم، لكنهم حاولوا جهدهم- التوفيق بين الإرادة الإلهية والإنسانية، فقالوا بالكسب، وخلاصته أن الإنسان يشاء الفعل بإرادة أوجدها الله فيه، والله تعالى يخلق الفعل في الإنسان، وهذا هو الكسب، أي ما يكسبه الإنسان من الله.

ولقد ناقش القاضي هذه النظرية وفندها من كل وجه، ولم يوافق عليها، لأنه رأى أنها متناقضة عقلا، وأنها جبرية مقنعة بمصطلح جديد هو الكسب. ولقد أثرت نظرية الكسب الأشعرية تأثيرا سلبيا كبيرا، ليس على المستوى الفكري فحسب، ولكن الأمر تعدى ذلك إلى سلوك جماهير المسلمين،

بعد أن تحولت الأشعرية إلى فلسفة دينية جماهيرية وتيارا عاما يصعب معارضته أو السباحة ضده في كل المجتمعات الإسلامية تقريبا لمئات من السنين. إننا نحيي انتصار القاضي عبد الجبار لحرية الإنسان وتمام مشيئته وإرادته، ومن ثم مسئوليته، فهو وحده المسئول عن أفعاله مسئولية تامة.

يؤكد القاضي أن "أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قِبله، وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، استحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك. فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا، وعصمنا من خلافه"(٧٢).

القاضي عبد الجبار.. ومفهوم القضاء والقدر

لقد مثل "القضاء والقدر" أصلا من أصول الدين أو ركنا من أركان العقيدة الإسلامية، وشغل مساحة واسعة من الفكر الإسلامي على مر عصوره، ولقد انحرف بعض المسلمين في فهمه وتفسيره فأصبح له تأثير سلبي على العقل الإسلامي في أحقاب تاريخية معروفة، وبدل أن يكون "القضاء والقدر" مبدأ قوة للمسلمين، وحافزا لهم على تجاوز الأزمات أو السقطات، أصبح عامل ضعف يدفعهم إلى الهوامش والأطراف وينحيهم عن مراكز الفعل الحضاري ومواطن الريادة والقيادة.

ولقد تنبه القاضي إلى ذلك فقال إذا "سألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟

كان الواجب في الجواب عنه أن تقول:

إن أردت بالقضاء والقدر الخلق، فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم، إن شاءوا فعلوا وإن كرهوا تركوها؟!(٧٣).

واعتمد القاضي على أن لمصطلحي (قضاء) و(قدر) معان عديدة، ومن معاني كلمة قضاء:

إتمام الشئ والفراغ منه مثل قوله تعالى:

"**فقضاهن سبع سماوات في يومين**"(٧٤) وقوله تعالى: "**فلما قضى موسى الأجل**"(٧٥)".

وقد يراد بها الإيجاب، مثل قوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا(٧٦)".

ومنها الإخبار والإعلام، كقوله تعالى:

"**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدّن في الأرض مرتين ولتعلنّ علوا كبيرا**"(٧٧).

وقد يذكر بمعنى العلم(٧٨).

ويراد القدر (الفعلية) مثل قوله تعالى: "**وقدَّر فيها أقواتها**"(٧٩) أو يراد بها البيان والإخبار مثل قوله تعالى: "إلا امرأته قدرناها من الغابرين(٨٠).

وتأسيسا على ذلك انتهى القاضي إلى أنه "لا يصح إضافة جميع الأفعال إلى أنها بقضاء الله لإيهامه أنه فعلها، ولكن نفصّل: فإن أريد به الإعلام والإخبار فصحيح، وإن أريد به الإلزام، فإنما يصح في البعض دون البعض، وإن أريد به الخلق،فلن يصح في شئ من أفعال العباد، وكذا الحال في القدر، وإنما يقال فيما خلقه تعالى وفضله.. أنه قضاه(٨١).

إن هم القاضي كله مصروف إلى إثبات أن أفعال الإنسان هي له وليست لغيره، أي أن الإنسان هو خالق فعله بحرية وإرادة، ومن ثم فهو المسئول عن أفعاله. ولو وافق القاضي القائلين بأن أفعال الإنسان إنما وقعت بقضاء الله تعالى، بمعنى أن الله تعالى هو الذي خلق للإنسان أفعاله، وأن الإنسان ليس أكثر من وعاء او محل أو ظرف للفعل الذي خلقه الله تعالى فيه، لسقطت المسئولية عن الإنسان، لأننا نكون قد صادرنا حرية الإنسان وإرادته.

وقد انتصر القاضي لحرية الإنسان وإرادته ومشيئته ومسئوليته عن أفعاله، واستبسل في الدفاع عنها قائلا

".. لو كانت (أفعال العباد) مخلوقة لله تعالى، لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب".

"ولو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع، وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر.

إن قيل، إنا نرضي بالكفر من حيث خلقه الله تعالى، ولا نرضى به من حيث إنه قبيح فاسد متناقض.

قلنا: دعنا من هذه الترهات، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجهاته وقع بالله تعالى وبقضاه قدره، فكيف رضيتم به من وجه دون وجه؟!!

"فإن قيل: الرضا بقضاء الله تعالى واجب، وإنما يجب على الجملة لا على التفصيل قلنا: إذا كان لا فعل من أفعال العباد حقا كان أو باطلا، إيمانا كان أو كفرا- إلا وهو بقضاء الله وقدره بمعنى أن الله تعالى هو الذي خلقه، فقولكم: إنا نرضي بجملته ولا نرضي بتفصيله مناقضة كمناقضة الملحدة"(٨٢).

مبدأ القضاء والقدر في مذهب القاضي- لا يعطل (فاعلية الإنسان) ولا يحول بينه وبين الإنجاز الحضاري والتنمية والتطوير المستمر، ونختم حديثنا عن القاضي بسوق مناقشة طريفة لجماعة مريضة الفكر متخلفة العقل لا تزال تندس فلولهم بين صفوف المسلمين إلى اليوم.

يصور القاضي دعواهم بقوله:

"أعلم أن جماعة من (المتآكلة) الذين سموا أنفسهم (المتوكلة) ذهبوا إلى أن الطلب "أي العمل والكدح وبذل الجهد" قبيح، واحتجوا لذلك بوجهين:

أحدهما، هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه.

والثاني: هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة فيكون الحكم كأنه أعانهم على الظلم.. وذلك قبيح".

ثم يناقشهم قائلا: "هذا الذي ذكروه بخلاف مافي العقول.

أما قولهم: إن الطلب ينافي التوكل ويضاده فمحال بل التوكل هو طلب الوقت من وجهه، وعلى هذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا"، فجعل التوكل: هو أن تغدو وتروح في طلب المعيشة من أجله.

وأما قولهم: إن ذلك في الحكم كأنه أعان الظلمة على ظلمهم فيجب قبحه، فمما تدفعه العقول. وقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبا للأرباح.. على أنا قلنا، إن الإعانة أي للظلمة- لا تثبت إلا مع الإرادة" (٨٢).

القاضي .. والنقد العقلي

تمتع القاضي بحاسة نقدية رفيعة المستوى، وقد تمثل ذلك في "النقد الذاتي" إذ وجدناه يراجع نفسه في بعض آرائه وأقواله حين يتبين له، عدم صحة مذهبه، أو حين ينتبه إلى حجة عقلية لم تكن ظاهرة له من قبل، وذلك أعني مراجعة النفس على ضوء معطيات العقل وبراهينه- أكثر من أن يحصى في كتب القاضي.

ولقد انتقد القاضي شيوخه ورفض مالم يقبله عقله من أقوالهم ومذاهبهم، وهذا كثير في كتب القاضي.

أما النقد الذي استوقفنا فهو نقده العميق للفلسفة اليونانية. لقد تصور البعض أن المعتزلة قد انبثقوا في مذهبهم من الفلسفة اليونانية، أو أنهم مالوا إليها واعتدوا بها وجعلوها عمدتهم ومستندهم

فيما ذهبوا إليه من آراء. والتبس الأمر على كثير من الناس، فأرجعوا اعتداد المعتزلة بالعقل وانتصارهم له على حساب التقليد والنصوصية الحرفية إنما هو نتيجة مباشرة لتتلمذهم على الفلسفة اليونانية، وإدمانهم النظر فيها وتقليدها.

والأمر لم يكن كذلك، فلقد أوسع القاضي عبد الجبار وهو شيخ الاعتزال بلا منازع- الفلسفة اليونانية نقدا ومراجعة وتصويبا، وقد سخر من فيلسوف اليونان ومعلمها الأول سخرية لاذعة تدل على انتصاره للعقل وإن أدى تمسكه بالعقل إلى التهكم على شيخ العقلانية أرسطو طاليس يقول عنه: إنه "لا مُعوَّل على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل" لقد أكثر القاضي من نقده والرد عليه بأسلوب حاد يكشف عن عدم موافقته لآرائه بخاصة اعتقاده أن الشمس والقمر والكواكب كائنات عاقلة مميزة سميعة بصيرة وضارة ونافعة، وكذلك الماء والأرض والنار..الخ[٨٤] وإن كان القاضي قد حمل على أرسطو والفلسفة اليونانية بعامة، فهذا لم يمنعه من أن يستعين ببعض جوانبها الملائمة له، ويوظف بعض مقولاتها في مقدمات أدلته وأقيسته وفي بعض الطرق المنطقية الاستدلالية المستعملة في الحجاج، ليرد على خصوم الإسلام بنفس أسلحتهم وليكون ردّه أكثر إفحاما وإلزاما. لقد كان موقف القاضي من الفلسفة اليونانية موقفا نقديا، إنه لم يقبلها جملة، ولم يرفضها جملة[٨٥].

دراسات علماء الأديان الغربيين المعاصرين عن القاضي

اكتشف علماء الأديان في الغرب سنة ١٩٦٦ مخطوطة للقاضي في إحدى مكتبات تركيا عنوانها "تثبيت دلائل النبوة" أثارت اهتمام علماء الأديان الغربيين، فتناولوها بالبحث والدرس والتمحيص والنقد والتقويم، ورأوا أن الجزء الخاص بالمسيحية في كتاب التثبيت له أهمية خاصة لاحتوائه على نصوص نادرة تلقي ضوءا على أصل الديانة المسيحية، وعلى فرق المسيحية ذات الأصول اليهودية Jewish Christians، وتشكل في رأيهم- أقدم رواية سريانية عن هذه العقائد.

وقد ألقى Shlom pines أستاذ الأديان المعروف محاضرة ضافية عن الكتاب نشرت في مجلة الأكاديمية العبرية بالقدس بعنوان "فرض جديد يكشف عن عقائد المسيحيين ذوي الأصول اليهودية في القرون المسيحية الأولى"[٨٦].

ويقصد بهذا المصدر كتاب التثبيت للقاضي عبد الجبار.

ويذكر David Sox أن هذا الكتاب قد أحدث عاصفة بين العلماء المتخصصين في كل أنحاء العالم[٨٧].

The New source created a stir among Scholars around the World"

ويذكر كذلك أن الكتاب الذي ألفه القاضي عبد الجبار قد بدأ يثير موجة من الاهتمام الأكاديمي بين العلماء منذ سنة ١٩٦٦م(٨٨).

Jobbar's account created a flurry of academic excitement in 1966".

ولقد نشرت مجلة Time الأمريكية تصريحات للعالم sh. Pines في عددها الصادر في١٥/٧/ ١٩٦٦ مع صورة صفحة من المخطوط، كما نشرت تصريحاً مهماً في نفس العدد-للعالم David Flasser أحد المتخصصين المعروفين في تاريخ الكنيسة المبكر، رأى فيه أن اكتشاف كتاب عبد الجبار في إحدى مكتبات استنبول يمثل أهمية كبرى فيما يتعلق بتاريخ المسيحيين الأوائل ذوي الأصول اليهودية، مثل أهمية اكتشاف مخطوطات البحر الميت فيمايتعلق بفهم الخلفية السابقة للمسيحية(٨٩).

أما S. Stern فد نشر ثلاث دراسات عن كتاب القاضي عبد الجبار كان عنوان دراسته الأولى: "مقتطفات من الأناجيل المنحولة في كتاب عبد الجبار"(٩٠).

Quotations from apocryphal Gospels in Jabbars"

وكانت الدراسة الثانية له بعنوان: ضوء جديد على أصول المسيحية اليهودية: حجة القاضي عبد الجبار(٩١).

أما دراسته الثالثة المطولة فقد كانت بعنوان: بيان عبد الجبار عن كيفية تحريف ديانة المسيح بتبني عادات الرومان(٩٢).

Abd-al-Jabbar's Account of How Christ's Religion was falsified by the Adeption" of A Roman Customs"

ومهما يكن من أمر محتوى هذه الدراسات، فإن الذي يعنينا هنا هو الإشارة إلى التأثير الحي الفاعل للقاضي عبد الجبار في الدوائر العلمية والبحثية في الغرب، فإنه رحمه الله- رغم مرور ألف سنة على كتاباته، لا تزال آراؤه تثير عواصف علمية بين الباحثين في الغرب، وتدفع مجلة مثل Time إلى نشر وقائع مؤتمر صحفي يعقده دارسون غربيون لبيان القيمة العالية لواحد من كتب القاضي، وإن شئت الدقة قلت لبيان أهمية جزء من هذا الكتاب. وما ذلك إلا لما تمتع به القاضي من أصالة وعمق وعقلانية سديدة. ويمكننا لولا ضيق المساحة- أن نتتبع انحيازه إلى العقل في مجالات فكرية عديدة مثل الفكر الفقهي، والتفسير، والفكر السياسي، وموقفه من أحاديث الآحاد، ودراسته المستوعبة لتثبيت دلائل النبوة.. الخ، وكلها تعكس التزامه بالوجهة العقلانية التجديدية الاجتهادية، والله من وراء القصد.

الهوامش

١- د. عبد الكريم عثمان: قاضي القضاة ص٤٥ ط. بيروت.
٢- ص٣٩ بتحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة.
٣- السيوطي: تاريخ الخلفاء، نشرة القاهرة ١٩٥٢م صـ٦.
٤- السبكي: الطبقات، جـ٣ صـ١١٩.
٥- فؤاد سزكين/ تاريخ التراث العربي جـ١ ص٨١، طبعة الرياض.
٦- ابن المرتضى: المنية والأمل صـ ٩٣
٧- رسائل الصاحب بن عباد، نشره د. شوقي ضيف ود. عبد الوهاب عزام.
٨- السابق صـ ٤٣ .
٩- السابق صـ٤٥.
١٠- السابق.
١١- السابق صـ٥٣.
١٢- السابق صـ٧٦.
١٣- انظر كتابنا (مناهج البحث). نشرة دار النصر، ١٩٩٨، وأسس الفلسفة لتوفيق الطويل، والتفسير الماركسي للإسلام، للدكتور محمد عمارة، نشرة دار الشروق.
١٤- المحيط بالتكليف، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، صـ٣٠.
١٥- السابق ص٢٨
١٦- كتابنا: مناهج البحث.
١٧- شرح الأصول الخمسة صـ٨٨.
١٨- السابق ص٨٩/ ٨٩.
١٩- المحيط بالتكليف صـ٣١- ٣٢.
٢٠- شرح الأصول الخمسة صـ٦٠/ ٦١.
٢١- شرح الأصول الخمسة صـ٦٠/ ٦١.
٢٢- المائدة: ١٠٣.
٢٣- الزخرف: ٧٨.
٢٤- صـ٢٤.
٢٥- هود: ٤٠.
٢٦- سبأ: ١٣.
٢٧- السابق.
٢٨- السابق ص٦٣.
٢٩- الأنبياء: ٧
٣٠- شرح الأصول الخمسة ص٦٣.
٣١- المغني، جـ٢ -(النظر والمعارف) تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ، السابق ص١٢٣
٣٢- السابق ص١٢٤.
٣٣- السابق ص١٢٥
٣٤- السابق ص١٢٣
٣٥- السابق ص١٢,٦
٣٦- السابق ص١٢٦.
٣٧- السابق ص١٢٧
٣٨- السابق ص١٦٦/ ١٦٧.
٣٩- سورة النحل/ ٨٩.
٤٠- من الآية ٣٨ الأنعام.
٤١- من الآية ٨٢ النساء.
٤٢- الغاشية/ ١٧.
٤٣- الذاريات/ ٢١.
٤٤- من الآية ١٨٥ الأعراف.
٤٥- القيامة/ ١٨.
٤٦- المغني جـ ١٢ ص١٦٨.
٤٧- السابق ص١٦٩.
٤٨- من الآية ١٠١ من سورة المائدة.
٤٩- المغني جـ١٢ ص١٧٠.
٥٠- من الآية ١٠ الشورى.
٥١- المغني ج١٢ ص١٧١.
٥٢- من الآية ٧ آل عمران.

٥٣- الآية ٧ آل عمران "وما يعلم تأو ي له إلا الله والراسخون في العلم".
٥٤- من الآية السابقة.
٥٥- من الآية ١٠٦ الأنعام.
٥٦- من الآية ٥١ العنكبوت.
٥٧- المغني جـ١٢ صلى الله عليه وسلم.١٧٦
٥٨- السابق ص.١٧٧
٥٩- النساء : ٨٢.
٦٠- من الآية ٦ق.
٦١- من الآية ١٨٥ الأعراف.
٦٢- من الآية ٥٠ الأنعام.
٦٣- المغني جـ١٢ ص١٨٠- ١٨١.
٦٤- شرح الأصول الخمسة ص.٦٣
٦٥- القاضي: المختصر في أصول الدين ص.٢٠٨
٦٦- السابق.
٦٧- قتل جهم سنة ١٢٨ هـ. وأهم آرائه نفي الصفات الآلهية، والقول أن الأفعال مخلوقة فينا.
٦٨- الكسب هو قول الأشاعرة وهو يعني أن الله تعالى يخلق الأفعال فينا عندما نقصدها ونريدها، أي أن الله خالق الفعل فينا والإنسان كاسب له.
٦٩- شرح الأصول الخمسة ص.٣٦٣
٧٠- القاضي: فضل الاعتزال.
٧١- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص.٤٥٦
٧٢- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٧٧٨/ ٧٧٩.
٧٣- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص.٧٧١
٧٤- فصلت : ١٢.
٧٥- القصص ٢٩.
٧٦- الإسراء: ٢٣.
٧٧- الإسراء: ٤.
٧٨- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص.٧٧٠
٧٩- فصلت: ١٠.
٨٠- النمل: ٥٧.
٨١- القاضي: المحيط بالتكليف ص٤٢٠، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، سلسلة (تراثنا).
٨٢- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٧٧١- ٧٨٠، وانظر: المحيط بالتكليف ص٤٢٠- ٤٢٣.
٨٣- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص.٤٥٦
٨٤- القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص٧٨٦- ٧٨٧.
٨٥- القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة. ج١ ص٧٨- ٨٠ بتحقيق د. عبد الكريم عثمان نشرة بيروت.
٨٦- السابق ج١ ص٧٥، ٧٨، ٧٩، ١٠٥، ١٦١، ١٧٧، ج٢، ص٤٢٨، ٤٣٠.
٨٧- قارن د. حمدي الشرقاوي؛ جهود القاضي في دراسة الأديان صلى الله عليه وسلم١٠٧/ ١٠٨، رسالة ماجستير بجامعة عين شمس ١٩٩٦م.
٨٨-
Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities; vol- 2 1968(عن مكتبة الكونجرس)
٨٩-
David Sox; the Gospel of Barnabas; London, 1984.
٩٠- Ibid; p. 20.
٩١- مجلة Time عدد يوليو ١٩٩٦م ص.٦٤
٩٢-
The Jo rnal of Theological Studies; April 1967 , vol 18, pp. 34- 58 Oxford.

الاستبداد وحقوق الإنسان في فكر عبد الرحمن الكواكبي

سلام الكواكبي*

مقدمة

أغلب الأعمال الغربية تمنح وبشكل قاطع، دورا أساساً لفكر عصر الأنوار الأوروبى فى تكوين مفهوم حقوق الإنسان لدى مفكرى القرن التاسع عشر من العرب والمسلمين. وباستثناء قلة، فإن الباحثين فى الغرب يفسرون ظاهرة تكون الوعى بحقوق الإنسان هذه عبر دخول الأفكار التقدمية الأوربية عن طريق الترجمة.

هذا النقل والاستقبال المعتقد بشكله الكلى للأفكار والقيم الغربية نحو الشرق، يدخل أيضاً فى صلب تكوين وعى ومواقف المثقفين العرب الذين أقاموا فى الغرب مثل جورج انطونيوس فى كتابة "العرب فى عصر النهضة" (١٩٤٦) The Arab Awakening وألبير حورانى فى كتابة "الفكر العربى فى عصر التحرر" (١٩٦٧) Arabic Thought in the Liberal Age 1789 1939 .

فهل حقوق الإنسان إذا "هى نبتة غريبة جرت زراعتها فى الشرق، أم أنها ظاهرة ذات صدى كونى متواجدة فى الإطار الحضارى للإسلام أيضا"؟ هذا السؤال درسه بتعمق جيلبير دولانو Gilbert Delanoue فى كتابة "أخلاقيون وسياسيون مسلمون فى مصر فى القرن التاسع عشر" Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX siecle (1982)

ومن جهة أخرى، فقراءة معمقة لاعمال وكتابات مثقفين عاشوا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تدفع الى إعادة تشكيل مفهومى لحقوق الإنسان فى حقل الإسلام الاجتماعى، وعمل طارق رمضان الأخير يشير بأهمية إلى ضرورة إعادة التشكيل هذه فى "منابع التجديد

* باحث مساعد سوري فى مركز الدراسات والأبحاث حول العالم العربى والإسلامى فى إكس أون بروفانس فرنسا

الإسلامى" Aux sources du renouveau musulman (1998) .

فى الإطار ذاته، وفى محاولة لتسخير السوسيولوجيا التاريخية لفائدة التأصيل العلمى والواعى لمفاهيم حقوق الإنسان فى مناخ معاد (من العداء وليس من الاعادة) إما حكوميا " لأسباب استبدادية سلطوية، وإما شعبوياً "لأسباب مركبة يتداخل فيها الدينى بالثقافى بالجاهلى، فإن دراسة فكر متنورى الماضى وتحديد الجوانب منه المتعلقة بمفاهيم تقترب من المحلية لحقوق الإنسان ما هى إلا محاولة متواضعة ليس إلا لتأصيل وتعميق الوعى بحقوق الإنسان مع التأكيد دائماًوأبداً على كونيتها. إن ضرورة الإيصال توجب الاعتماد على قراءات وطنية (من المكان) ووطنية (من الالتزام) لتصبح لغة حقوق الإنسان ذات وقع فى إطار مجتمعى ودينى وسياسى وثقافى عاجز حتى الآن عن قبول صداها القادم من الغرب.

إن التوقف عند فكر عبد الرحمن الكواكبى فى هذه المرحلة بالذات يدخل فى إطار هذه المحاولة، وهو ليس إلا جزءا "من مشروع متكامل يعكف عليه الان مجموعة من الباحثين العرب والأوروبيين للإحاطة بأفكار متنورين عرب ومسلمين.

نبذة عن الجانب الحياتى للكواكبى

يقول النبى محمد صلى الله عليه وسلم : **(إن الله يبعث لهذه الأمة على راس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)**[1]. ومحمدعمارة، كآخرين من دارسى عبد الرحمن الكواكبى من الناحية الدينية يضعونه فى سلسلة الإعلام المجددين لهذا الدين.

ينتسب عبد الرحمن الكواكبى من جهة أبيه إلى على بن أبي طالب، ومن جهة أمه إلى محمد الباقر بن على زين العابدين بن الإمام الحسين الشهيد[2]. والده السيد أحمد بهائى بن محمد مسعود الكواكبى. ولد الكواكبى فى حلب (سوريا) فى عام ١٨٥٤ ميلادية. ودرس فى انطاكية قبل أن ينتقل إلى المدرسة الكواكبية فى حلب والتى كان يديرها والده حيث تعلم العربية والتركية والفارسية وتعمق فى مبادئ الدين واللغة العربية. وأبدى يافعا "اهتمامات سياسية حيث كان قارئا نهماً للصحف.

هذا النشاط الذهنى المبكر ساهم فى تكوين شخصيته الفكرية التى أرادت الانتقال من الذاتى إلى العام، فانبرى يكتب فى الصحافة منذ عامه الثانى بعد العشرين، وبدأ محررا "فى جريدة الفرات التى كانت تصدر عن الحكومة العثمانية بالعربية والتركية، ثم أنشأ جريدة الشهباء وهى أول جريدة عربية صدرت فى حلب لتتوقف بعد خمسة عشر عددا " بأمر من الوالى كامل باشا القبرصى الذى عرف

بشدة استبداده. وفى عام ١٨٦٩ أنشأ الكواكبى جريدة الاعتدال ليتم تعطيلها من قبل الوالى جميل باشا لما احتوته من فكر تحريضى ضد الاستبداد العثمانى[٣]. بعد ذلك استمر بالكتابة فى الصحافة الحلبية وتنقل بين مناصب عدة حاولت من خلالها السلطة احتواءه وترويضه، وبعد الضغط المستمر عليه استقال ليتفرغ لمهنة "قلما امتهنها قبله أحد من المناضلين فى تاريخ الشعوب"[٤]، وهى تسجيل شكاوى المواطنين ورفعها إلى الباب العالى من خلال مكتب للمحاماة افتتحه فى حلب[٥]، مما جعله قريبا "من أحوال الناس ومما يعانونه من ظلم ومن استبداد، وهذا النشاط لم يطلعه على ما كان لا علم له به وإنما هذا الاقتراب الحميمى من الأصحاب المباشرين للألم والشقاء هو الجديد الذى منحه إياه وجوده مدافعا" عن الحرية يسعى إليه الجميع.

بعد أن ضاقت به سبل الحياة والتعبير فى بلده، وبعد أن ألقى القبض عليه مرارا " وسجن وحكم عليه بالإعدام قبل أن يبرأ ويشعر بأن " المكر يحيط به من كل جانب "[٦]، غادر حلب سنة ١٨٩٩ إلى مصر بصورة سرية. فلقد شعر مع أفول نجم القرن التاسع عشر بالحاجة الماسة إلى تنشق نسائم الحرية، ليس من أجل هدف ذاتى، بل لكى يلعب دورا"علنيا" فى النضال الفكرى والسياسى"[٧]. وفى القاهرة اجتمع إلى أصدقاء من السوريين لجئوا قبله، فتعرف على رشيد رضا ومحمد كرد على وإبراهيم سليم النجار وطاهر الجزائرى وعبد القادر المغربى ورفيق العظم وعبد الحميد الزهراوى وغيرهم.

ولقد استفاد من تمتع مصر فى حينها بقسط من حرية التعبير وخاصة" فيما يتعلق بالسلطنة العثمانية. وكانت نوافذ مصر مفتوحة لاستقبال الثقافة الأوربية مما ساهم فى جعل الكواكبى "يطور فكره ويضيف إليه الجديد"[٨]. ولقد صب جام غضبه على الاستبداد والحكم المطلق من خلال كتابه " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" وحاول أن يتخيل تجمعا "إسلاميا" من خلال مؤتمر يبحث حال المسلمين ودينهم، فكان كتابه الثانى "أم القرى". وأثناء مكوثه فى مصر قرابة السنتين كتب العديد من المقالات السياسية وقام فى عام ١٩٠١ برحلة وصل فيها إلى بلاد الهند وطاف فى الجزيرة العربية مستطلعا " أحوال قاطنيها، وزار الحبشة والسودان وزنجبار وسواحل أفريقيا الشرقية وسواحل المحيط الهندى. من خلال رحلته هذه، درس الكواكبى الناس والثقافات والأرض وثرواتها "وكل ما يهم المثقف الكبير صاحب الفكر الموسوعى الشامل"[٩]، فصحت تسميته : الرحالة ك.

بعد نهاية هذه الرحلة التى دامت أشهرا " ستة خط الكواكبى كتابا "لم تمهله المنية لطباعته واختفى مع ما اختفى من كتب بعد وفاته مسموما "عام ١٩٠٢ (١٠) على أيدى عملاء السلطان عبد

الحميد، والذين سرقوا ما احتواه منزله فى القاهرة من كتب ومخطوطات ويعرف منها كتابى "صحائف قريش " و" العظمة لله ". ويذكر أحد أصحابه، والذى كان يوقع مقالاته باسم (نديم الكواكبى) ويرجع انه عبد المسيح الانطاكى، فى عام ١٩٠٥ فى مقدمة طبعة جديدة من كتاب طبائع الاستبداد بأنه سينشر لاحقا" كتابيين للكواكبى الأول " أمراض المسلمين والأدوية الشافية لها " والثانى " أحسن ما كان فى أسباب العمران "(١١)، ويتحدث رشيد رضا عن كتاب قراه للكواكبى اسمه " ماذا أصابنا ؟ وكيف السلامة ؟ "(١٢).

لقد شكل نشاط المنورين الأتراك فى السبعينات من القرن التاسع عشر، أمثال شيناسى ونامق كامل والذين ترجموا بصورة شبه كاملة أعمال مونتسكيو وروسو وغيرهم، قناة أساسية من القنوات التى اتصل من خلالها وعى الكواكبى بالتنوير الفرنسى ومبادىء الثورة الفرنسية. وبربطه المحكم بين الاستبداد والدين، فهو كبير التأثر بالمفكرين الفرنسيين، فالاستبداد السياسى كما يراه، نتيجة من نتائج الاستبداد الدينى، وهذا ما حصل طويلا" فى الغرب حيث الكنيسة كانت وبما تمتلكه من سلطة على العقول، المروج الأول لجملة من المفاهيم التى تحولت إلى ركائز أساسية للاستبداد.

دعوة إلى الاجتهاد فى الدين

يتحدث الكواكبى عن حاجة الإسلام إلى التجديد وإعادة ما اقتطع وإزالة الزوائد الباطلة. إن الدين كما يراه ليس رديفاً للاستبداد ولا معيناً له. إنه التعاليم التى حملتها الكتب السماوية دون سائر الزيادات والإضافات. إنه يقوم من خلال كتاباته بالدفاع عن الإسلام الصحيح مبتعداً عن الانفعال وعن الهجوم على الرأى الآخر، الشيء الذى نفتقده اليوم، حتى أنه يبرر لمنتقدى الدين مواقفهم معتبراً أنهم يتحدثون عن دين ليس من الإسلام فى شىء فيقول : بعض الاجتماعيين فى الغرب يرون أن الدين يؤثر على الترقى الافرادى ثم الاجتماعى تأثيراً معطلا: كفعل الأفيون فى الحس، وهناك بعض الغلاة يقولون الدين والعقل ضدان متزاحمان فى الرؤوس، وأن أول نقطة من الترقى تبتدىء عند آخر نقطة من الدين. هذه الآراء كلها صحيحة ولا مجال للرد عليها، ولكن بالنظر إلى الأديان الخرافية، أو التى لم تقف عند حد الحكمة، لان مجرد الإذعان لما لا يعقل، برهان على فساد بعض مراكز العقل. أما الأديان المبنية على العقل المحض كالإسلام ولا أعنى بالإسلام ما يدين به أكثر المسلمين، إنما أريد بالإسلام دين القرآن، أى الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان غير مقيد الفكر بتفصح زيد أو تحكم عمرو"(١٣).

لقد اعتبر الكواكبى بأن ما يدين به أكثر المسلمين هو دين تشويش وتشديد يقوده رجال دين السلطة الذين حابوا المستبد وأفتوا له بما يلزم لتوطيد دعائم ظلمه وغيه. انهم عندما يتوجهون نحو الشعب إنما يضللونه بتفاسير واستعارات أسطورية وخرافية لا أصل لها فى دين الإسلام ولا فى غيره من الأديان التى اعتمدت الحكمة والعقل. هؤلاء يسميهم الكواكبى بالمتعممين والعلماء الرسميين فيقول على لسان المولى الرومى إحدى الشخصيات المتخيلة التى شاركت فى مؤتمر كتاب أم القرى : وعندى أن داءنا الدفين دخول ديننا الحنيف تحت ولاية العلماء الرسميين وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهلة المتعممين، وهم المقربون من الأمراء على إنهم علماء ارتبط القضاء والإمضاء بهم" (١٤)

ومن أولئك الذين مارسوا هذا الدور بشكل جلي، أبو الهدى الصيادى الذى شرّع استبداد السلطان عبد الحميد وأكد فى كتابه "تنوير الأبصار"(١٥) أن الخلافة ضرورة شرعية، وأنها انتقلت من أبى بكر عبر العصور حتى ورثها العثمانيون، وادّعى أبو الهدى أن الخليفة هو ظلُّ الله على الأرض ومنفذ مشيئته وشريعته وعلى كافة المسلمين إطاعته. هذه المواقف دفعت بالكواكبى لتبرير مواقف المتخلين عن الدين، عاجزين عن مقاومة الفساد فى الدين ومفتقدين فيما يدينون ديناً حقاً، فيقول: وأظن أن هؤلاء المنكرين فائدة الدين ما أنكروا ذلك إلا من عدم اطلاعهم على دين صحيح مع يأسهم من إصلاح ما لديهم عجزاً عن مقاومة أنصار الفساد" (١٦).

ينبه الكواكبى إلى توقف البحث فى علوم القرآن وغلبة التشديد والتهويل على الخطاب الدينى، وما أشبه الماضى بالحاضر، وكأننا فى نهاية القرن العشرين نعيش ما أشار إليه فى نهاية القرن التاسع عشر. إنه ينتقد نمو العقيدة الجبرية معتبراً أنها تتنافى مع جوهر الإسلام الداعى إلى تحرير إرادة الإنسان، وبالتالى فعقيدة الجبر تشكل نقيضاً لروح الإسلام، فإذا كانت الحرية هى أن "يكون الإنسان مختاراً " فى قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم، فالحرية هى روح الدين" (١٧). ولكن عقيدة الجبر حرمت المسلم من الإبداع والطموح لأنها " جعلت الأمة جبرية باطناً قدرية ظاهراً، ومثل الحث على الزهد فى الدنيا والقناعة باليسر والكفاف من الرزق، وأمانة المطالب النفسية كحب المجد، والإقدام على عظائم الأمور كالترغيب فى أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت" (١٨). إن لجوء الناس إلى التصوف لهو دليل على تشدد المذاهب الشرعية فى أحكامها وتضييقها على الناس فى أمور دينهم. فهذا اللون من التصوف غير ذلك الذى يعتبره الكواكبى حقيقياً والذى شهد تطور الدين الإسلامى كحركة روحية بناءة وثورة فكرية ذات خصب كبير (١٩)

إن تهميش الحوار الفكرى هو مسبب أساسي لانحدار الأمة، وجمعية أم القرى التى تخيلها هى

تعبير صريح عن رغبته بوجود مؤسسات يتبادل ضمنها أهل العلم الآراء ويعملون على الاجتهاد والتفسير بأسلوب جماعي منتج. إن مجرد قيام مثل هذه الجمعية هو من أعظم تلك المبشرات، خصوصاً إذا وفقها الله تعالى بعنايته لتأسيس جمعية قانونية منتظمة، لأن الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها عمراً طويلاً يفى بما لا يفى به عمر الواحد الفرد وتأتى بأعمالها كلها بعزائم صادقة لا يفسدها التردد، وهذا سر ما ورد فى الأثر من أن يد الله مع الجماعة" (٢٠). وفى هذا خطى الكواكبى خطوة كبيرة باتجاه توضيح أهمية المؤسسة فى نهوض الأمة، إضافة إلى رفضه الشديد لإغلاق باب الاجتهاد مؤكداً استطاعة الإنسان الواعى والمخلص استنباط السياسات والطرق التى تتناسب مع أوضاعه وعصره.

يتوقف الكواكبى من جهة أخرى، وفى محاولة لتحديد أسباب الانحدار، عند نزوع المسلمين إلى التواكل الذى يؤدى بهم إلى الوهن ويضعف بالتالى قدرتهم على المواجهة، معتبراً بأن الإسلام برىء من القيم التواكلية فالمسلمين يخالفون أمر القرآن لهم بأن يعدوا ما استطاعوا من قوة، لا ما استطاعوا من صلاة وصوم " (٢١). إذا " فالرفض صريح وحازم لكل محاولة لإلقاء مسؤولية التأخر أو التقدم فى حركة التاريخ والحياة على الأقدار لان الإنسان يتحمل عبء مصيره وتقرير مجرى حياته و (**لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**) (الرعد ١١). فالغربيون بالنسبة له واقعيون فى سعيهم نحو الحرية والقوة وبالتالى نحو المستقبل، أما الشرقيون فيعتمدون على فهم خاطىء لمفهوم القضاء والقدر ويركزون على توافه الأمور فى حين أن الأمم تتقدم، " فالغربيون قضاؤهم وقدرهم من الله، والشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر من بين شفتي المستعبدين. الشرقى أكثر ما يغار على الفروج، كأن شرفه كله مستودع فيها. والغربى أكثر ما يغادر على حريته واستقلاله. الشرقى حريص على الدين والرياء فيه، والغربى حريص على القوة والعز والمزيد فيهما. والخلاصة إن الشرقى ابن الماضى والخيال والغربى ابن المستقبل والجد "(٢٢).

لقد سعى المستبدون وأزلامهم إلى تفسيرات مناسبة لمآربهم فيما يتعلق بآيات القرآن الكريم، فهم عندما يعتبرون التقوى عند الله هى مجرد عبادة يحاسب عليها يوم القيامة، إنما يلغون بذلك كل أثر أخلاقى وإنساني لما أتى به القرآن. فالتقوى حسبما يراها الكواكبى ليست كثرة العبادة والتضرع الى السماء بانتظار الفرج، إنما هى الابتعاد عن السلبى والمسىء من الأعمال. ونجد أن أنظمة القمع والاستبداد لجأت فى محاولتها لترسيخ الذات لإنشاء مفاهيم مغلوطة لما جاء به القرآن. فهى اعتبرت أن القول (**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**) (النساء ٥٩) هو تأييد ربانى لعدم معارضة

الحاكم ولى الأمر. كذلك فإن (**جاهدوا فى سبيل الله**) كانت فى نظر هؤلاء دعوة للسير وراء الحاكم فى حروبه غير العادلة أو فى قمعه لشعب خاضع للاستبداد. ويقول فى هذا الصدد : على أن انحصار مهمة الدخلاء فى الجباية والجندية أدى بهم لإهمال الدين كلياً، ولو أن فى القرآن آيتين اثنتين لهجروه ظهريا"، إحداهما قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، مع الغفلة عن المراد بأولى الأمر، وما تقتضيه صيغة الجمع وما يقتضيه قيد منكم. والثانية قوله تعالى : وجاهدوا فى سبيل الله، مع إغفال هل الجهاد المأمور به ما يستحصل به إعزاز كلمة الله، أم ما تؤيد به سلطة العاملين على الإطلاق" (٢٣).

يرى عبد الرحمن الكواكبى ضعفاً شديداً فى نزوع المسلمين نحو التعبد والقيام بشعائر الدين عازفين عن الفهم الصحيح لهذا الدين الذى طلب منهم أكثر من مجرد التعبد والوثنية. لقد دعاهم الدين إلى العمل الذهنى والجسدى. وهنا تتحول لهجة الكواكبى إلى صرخة تألم ويتوجه لقوم المسلمين قائلا" : " يا قوم، هذا دينكم، والدين ما يدين به الفرد لا ما يدين به الجمع، والدين يقين وعمل، لا علم وحفظ فى الأذهان .. فأناشدكم الله يا مسلمين أن لا يغركم دين لا تعلمون به، وإن كان خير دين، ولا تغرنكم أنفسكم بأنكم أمة خير أو خير أمة، وانتم المتواكلون المقتصرون على شعار : لا حول ولا قوة إلا بالله، ونعم الشعار شعار المؤمنين ولكن أين هم؟ إنني لا أرى أمامي أمة تعرف حقاً ما معنى لا إله إلا الله، بل أرى أمة خبلتها عبادة الظالمين" (٢٤).

إن التشدد والتزمت المنفر فى الدين يعتبر سبباً مباشراً لانحطاط المسلمين. والكواكبى يناشد المؤمنين عدم تكليف النفس بما لم يأت فى القرآن، ويخاطب المتزمتين داعيا" إياهم إلى المرونة والتبصر والتفكير قائلا" لهم : إنكم تحبون أن تكلفوا أنفسكم بما لم يكلفكم به الله، ولو أن فى الزيادات خيرا " لاختارها الله لكم ولم يمنعكم منها بقوله تعالى : ما فرطنا فى الكتاب من شئ، أي مما يتعلق بالدين" (٢٥). وهنا يتوضح واجب علماء الدين الذين يجب ان يستوعبوا ما وصل إليه العصر من تقدم وارتقاء، وان يتنبهوا إلى أن الابتعاد عن التشدد كان مصدرا" من مصادر التطور والتقدم فى بقية الأمم. إن حاضرنا يشهد مجابهات عدة وصلت إلى درجة إصدار الفتاوى بتحليل دماء بعض المفكرين لأنهم حاولوا التفكير والتعبير فى إطار إعمال العقل والمنطق، بل إنهم جاءوا بالجديد على ساحة الفكر والنقاش التى نادى القران الكريم باحترامها، وكأننا بالكواكبى يعود اليوم مخاطبا "المتعممين ومحملا" إياهم مسؤولية انهيار الأمة وليقول لمثلهم : اعلم ايها المفتى المحترم، إن هذه الحالة التى أنتم عليها من التشديد والتشويش فى أمر الدين هى أكبر أسباب انحطاط المسلمين"(٢٦).

إن الإسلام كما عاشه الكواكبى هو الأخلاق والأسس الفضيلة التى جاء بها القرآن الكريم والتى تدعو إلى القيام بصالح الأعمال وبالابتعاد عن الرذائل، فهو دين أخلاقى وإنساني، وليس دين رعب وتخوين وتفكير وتجهيل. إن طغيان الفكر الظلامى القائم على مصالح فئوية ضيقة سيقود فى نهاية المطاف إلى أسوأ النتائج. إن الدعوة متجددة دائما " لتنوير جديد أو إلى عودة فى الزمن لنتعرف مع الكواكبى على أن جرثومة دائنا هى خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن الصريح البيان، إلى صيغة إننا جعلناه بين الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش، دين البدع والتشديد دين الاجتهاد. وقد دب فينا هذا المرض منذ ألف عام فتمكن فينا وأثر فى كل شؤوننا، حتى بلغ فينا استحكام الخلل فى الفكر والعمل إننا لا نرى فى الخالق جل شانه نظاما" فيما اتصف، نظاما" فيما قضى، نظاما فيما أمر، ولا نطالب أنفسنا فضلا" عن آمرنا ومأمورنا بنظام وترتيب واطراد ومثابرة. وهكذا أصبحنا واعتقادنا مشوش، وسياستنا مشوشة، ومعيشتنا مشوشة، فأين منا والحالة هذه الحياة الفكرية، الحياة العملية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية؟"(٢٧)

العلمنة وفصل الدين عن الدولة

اختلف محللوا خطاب الكواكبى الدينى والسياسى على نقطة هامة جداً وهى تتعلق بفصل الدين عن الدولة، فمن القول بأنه رائد هذه الفكرة عربياً وإسلامياً إلى القول بأنه لم يتطرق إلى هذا الموضوع لا من قريب ولا من بعيد. ولكن قراءة الكواكبى بشىء من التمعن تجعلنا ندعم أصحاب فكرة الريادة فى فصل الدين عن الدولة لأنه نادى بإلغاء الدولة الدينية كدولة سياسية. وعند دعوته لعودة الخلافة إلى العرب، فهو يعتبر أن عودة الخليفة تمثل رمزاً للرابط الدينى حيث تنحصر مهامه فى حل المسائل الدينية. هذا التصور يحسم مسألة الخلط بين الوحدة الدينية الإسلامية وبين الوحدة القومية العربية " بحيث يجعل من الأولى جامعة دينية ومن الأخرى دولة سياسية " (٢٨).

من خلال التعمق فى صلب الدعوات لإعادة الخلافة الراشدية، يرى الكواكبى إنها ظاهرة طوباوية غير متبصرة لما وصل إليه الفكر السياسى، ويقول رداً على جميع الذين ما زالوا مؤمنين بإمكانية تكرار تجربة حكومة الخلفاء الراشدين : هذا الطراز السامى من الرياسة هو الطراز النبوى المحمدى لم يخلفه فيه حقاً غير أبى بكر وعمر، ثم أخذ بالتناقص، وصارت الأمة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن، وسيدوم بكاؤها إلى يوم الدين إذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسى شورى، ذلك الطراز الذى امتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التى لربما يصح أن نقول، قد استفادت من الإسلام اكثر

مما استفاده المسلمون"[٢٩]. فى هذا الموقف من الخلافة ومن تطوير أساليب العمل السياسى، يتوضح وعى عميق لمفهوم الديمقراطية وحتمية التحول إلى النظام البرلمانى الحر، انطلاقا" من التنبيه الى عدم جواز العودة بالتفكير إلى الماضى المجيد والحلم بإعادة إنتاجه والاستعاضة عنه بحاضر أكثر واقعية" وتعبيراً عن متطلبات العصر السياسية. إننا نجد الكواكبى متأثراً كسائر مثقفى جيله التقدميين بالأفكار الدستورية والديمقراطية التى انتشرت على نحو واسع فى الصحافة السرية والعلنية فى عصره.

انطلاقا " مما سبق، فإن العلمنة من حيث هى فصل الدين عن الدولة كانت واضحة البيان فى فكره، وهو "أول عالم دين محمدى يقول بالعلمنة"[٣٠]. إنه يدعو النخبة فى الأمة لإنارة أذهان الشرائح الواسعة بما يبين ضرورة الفصل بين عمل الدولة واهتماماتها الدنيوية، وبين الدين الساعى لرفع مستوى الأخلاق وإنسانية الإنسان، وهو يقول فى هذا : يجب على الخاصة منا أن يُعلّموا العامة التمييز بين الدولة والدين، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما. فإذا لم يدركه عامتنا، كان الخطر محيطاً أبداً بخاصتنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة، والدولة لا تقوم إلا بالدين، وانهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وهذا خطر مبين، لأن الغرض المقصود من الدولة، والغاية التى تسعى الدولة إليها فى زماننا هذا هى غاية دنيوية محضة، وأعنى بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهى صلاح فى هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم فى الآخرة"[٣١]. وبالتطرق إلى مصطلحى النخبة والعامة، نجد إشارة هامة إلى دور المثقفين (الخاصة) فى نشر الوعى وقيادة المجتمع عبر تأسيس نخبة واعية تؤثر وتتأثر فى ومن المجتمع (العامة).

إن الدين بمنظور الكواكبى هو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وإذا لم نميز بين الدولة والدين فى عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أن كل منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا إذا سقطت الدولة ؟ أيسقط معها الدين الذى كنا نعتبرها حاميته وأنه قائم بقيامها ؟ حاشا وكلا، فقد سقطت دولة الخلفاء من بنى العباس واهتزت الأرض لسقوطها ولكن ديننا القويم بقى عزيزاً قوياً بخلاف الأديان الفاسدة التى سقطت بسقوط دولها كدين الرومان القديم مثلا" فإنه كان جزءا لا يتجزأ من دولتهم وكانوا يعبدون إمبراطورهم كما يعبدون آلهتهم ويقيمون له التماثيل ويقدسون

شخصه لجمعه بين رئاسة الدين ورئاسة الدولة، فلما انحطت دولتهم وسقطت بهجوم برابرة الشمال عليها، سقط دينهم معها وعفت آثاره ولم يبق له ذكر إلا فى التاريخ لأنه كان دين دولة لا دين أمة"(٣٢).

بعد التطرق إلى فكرة فصل الدين عن الدولة وما تمثله من إضافة حداثية على الفكر النهضوى العربى والإسلامي، نتحول إلى فكرة حداثية أخرى تنقل بلسان وبعقل عربيين ما حملته عصور التنوير فى الغرب من ضرورة فصل السلطات داخل جهاز الدولة انطلاقاً من حتمية الفصل بين السلطات الدينية والسلطات السياسية. هذا الفصل هو بالنسبة للكواكبى أساس إتقان العمل السياسى والدينى مجنباً تحول السلطات إذا اجتمعت إلى مصدر استبداد وظلم، فهل يجمع بين سلطتين أو ثلاث فى شخص واحد؟ أم تخصص كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بها بإتقان ؟ ولا إتقان إلا بالاختصاص وفى الاختصاص كما جاء فى الحكمة القرآنية (وما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه) ولذلك لا يجوز الجمع منعا "لاستفحال السلطة"(٣٣).

فى سعى الكواكبى إلى توضيح أهمية تحييد الدين فيما يتعلق بأمور الحياة اليومية، تأكيد على ضرورة أن يحافظ على التقيد بقواعد عامة سنها الدين وبالمقابل، التصرف بشىء من المرونة والحرية بما لا يخرج عن هذه القواعد فى الأمور غير الدينية لأنه من قواعد ديننا أن نكون فى باقى شؤوننا الحيوية نتصرف فيها كما نشاء مع رعاية القواعد العمومية التى شرعها أو ندب إليها الرسول، وتقتضيها الحكمة والفضلة" (٣٤). ولتجسيد هذه الفكرة، يبدو من الضرورى إبعاد رجال الدين عن الأمور التى لا تدخل فى مجال اختصاصهم، والتأكيد على نفى أية سلطة دينية فى الإسلام. تنحصر إذا" مهمة رجال الدين فى السهر على حسن تنفيذ الشعائر الدينية، وحيث لا يوجد فى الشريعة الإسلامية نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة شعائر الدين" (٣٥). وفى هذا الموقف رؤية متطورة تستحق المراجعة والتحليل فى وقتنا الحاضر الذى ثقل فيه نفوذ رجال الدين على مختلف الأصعدة خروجا" عن الإسلام الصحيح الذى لا كهنوت فيه.

إن الأهمية تقع إذاً فى المدلول العام لمقولة العلمنة وجوهرها كما يؤكد عليه جورج قرم، وهى " روح النسبية ومكافحة المطلقية فى الشأن الزمنى والمجتمعى، لأن المطلقية فى هذا المضمار أساس الاستبداد والجمود والتأخر الحضارى والاقتصادى والتقنى. وهذا ما برهنه بما لا لبس فيه عبد الرحمن الكواكبى فى طبائع الاستبداد وأم القرى، بلغة بليغة رغم قساوة الظروف التى كانت تفرضها الدولة العثمانية حينذاك على كل عقل حر" (٣٦).

التسامح والتآخى بين أديان الوطن

منطلقاً من أمل الوطن، جيله الشاب، ومعتبراً أن أساس رسالته الفكرية مستند إلى عامل توعوى يشحذ الهمم، إنه يتوجه إليهم قائلا" : يا قوم، أريد بكم شباب اليوم رجال الغد، شباب الفكر ورجال الجد، أعينكم من الخزى والخذلان بتفرقة الأديان" (٣٧). يحاول إذاً الكواكبى من خلال أسلوب المخاطبة المباشر أن يحرض من دون عنف، ففى محاربته للاستبداد دعى إلى تحقيق الوعى وتأصيل التعليم ورفض الخضوع للحاكم المستبد مع الابتعاد دائماً عن لغة العنف.

يتوجه أيضاً وبلغة وطنية خالصة إلى مسيحيي الوطن معتبرهم أصحاب السبق فى الوعى والاطلاع والتنور، يحثهم على الابتعاد عن ذكريات الماضى المؤلمة والتى احتوت أحيانا" على اضطهادات وإساءات مورست بحقهم. إن الاتحاد واجب بين أبناء الوطن كما هو الحال فى كثير من الأمم التى عرفت تعدداً فى الأديان وفى المذاهب وفى الأعراق. إن طلب عون الأجنبي لرعاية وحماية حقوق المسيحيين هو أمر مرفوض لإن نصرته لهم فى مطالبهم لن تكون إلا لغايات ذاتية، الوطن بكل طوائفه فى غنى عنها. إنه يقول لهم: يا قوم وأعنى بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسى الإساءات والأحقاد، وما جناه الآباء والأجداد، وأجلكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون. فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطنى دون الدينى والوفاق الجنسى دون المذهبى والارتباط السياسى دون الإداري، فما بالنا نحن لا نفتكر فى أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها فيقول عقلاؤنا لمثيرى الشحناء من الأعاجم والأجانب دعونا يا هؤلاء نحن ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهى: فلتحيا الامة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء" (٣٨).

موقف الكواكبى من الأديان التى تشكل خارطة الوطن الروحية عَرَّضة لمزيد من الاضطهاد من قِبل السلطات لاتخاذه مواقف مبدئية لنصرة كل المحرومين والمضطهدة حقوقهم، ومن الأمثلة التى حفظتها الكتب، سجن الكواكبى لإدانته الشديدة للقانون العثمانى الذى أجبر الأرمن على تغيير أسماءهم لينخرطوا فى الجندية."لقد كان يأنس بمجلسه المسلم والمسيحى واليهودى لأنه يرى رابطة الوطن فوق كل رابطة" (٣٩) .

حقوق المرأة

تبين لنا من خلال التركيز على الجانب الدينى من فكر الكواكبى بأن هذا النهضوي كان شموليا" فى تعرضه لأمراض المجتمع ولتجاوزات السلطة. لقد وضع دليلا "علميا" دقيقا" للاستبداد فى كتابه

طبائع الاستبداد تبحرنا قليلا" فى جانبه الدينى. وقد تنبه الكواكبى إلى دور المرأة وأهميته فى بناء مجتمع سليم وواعى فانبرى ينتقد وضعها والانتهاكات المتكررة لحقوقها. ووقف مستغربا" الإصرار على تجهيل المرأة وحجبها عن الساحة العملية فى المجتمعات الإسلامية بحجة حمايتها وحماية شرفها. وحسب رأيه فان لانحلال أخلاقنا سببا"مهما" آخر يتعلق بالنساء، وهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا، حيث كان يوجد فى نسائنا كأم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ألتى أخذنا عنها نصف علوم ديننا، وكمئات الصحابيات، فضلا عن ألوف العالمات والشاعرات اللاتى فى وجودهن حجة دامغة رغم أنف غيرة الذين يزعمون أن جهل النساء احفظ لعفتهن، فضلا عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون، حتى يصح الحكم بإن العلم يدعو للفجور وأن الجهل يدعو للعفة. نعم، ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة(٤٠).

أفكار نهاية القرن التاسع عشر تعود إلى ساحة الجدال فى نهاية القرن العشرين

منذ أقل من عام، احتفل المجتمع الإنسانى بالذكرى الخمسين للإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وإذا نظرنا إلى فكر الكواكبى لتبين لنا بأنه قد وضع أسسا" واضحة فى نصوصه لما تمت الإشارة إليه فيما بعد ومن خلال صياغة تحديثية لمبادئ أساسية نادى بها الإعلان العالمى. لقد تم ذاك من خلال تطرقه إلى حقوق الإنسان من خلال معالجته للقمع السلطوى والفكرى وإلى وجوب احترام حرية التعبير. ونقرأ ذلك بوضوح من خلال النص التالى: ولما كان ضبط أخلاق الطبقات العليا من الناس أهم الامور، اطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط. ورأت أن تحمل مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها عدوتهم الطبيعية أى الحرية" (٤١) . هذه الحقوق يجب التعريف بها والتوعية على كيفية التوصل إليها والحفاظ عليها، وهذا العمل الشاق يتم عن طريق التعليم وخصوصا" عن طريق دمقرطة العلوم الإنسانية التى تدرس الإنسان وتاريخ أفكاره وتطورها، إضافة إلى دراسة تجارب الشعوب الأخرى محاولة الاستفادة من إيجابيات إنجازاتها وتجنب سلبيات أعمالها. ولكن المستبد يعادى مثل هذه الخطوات، وبالتالى فهو يعادى العلم الصحيح ولا يخشى علوم اللغة، ولا يخاف من العلوم الدينية، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم. ولا يخاف المستبد من العلوم الصناعية لأن أهلها يكونون مسالمين، يشتريهم المستبد بقليل من

المال والإعزاز، ولا يخاف من الماديين لأن أكثرهم مبتلون بإيثار النفس، ولا من الرياضيين لأن غالبهم قصار النظر. ترتعد فرائض المستبد من علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية وحقوق الأمم، وطبائع الاجتماع، والسياسية المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التى تكبر النفوس وتوسع العقول، وتعرف الإنسان ما هى حقوقه، وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ" (٤٢).

إن ميراث عبد الرحمن الكواكبى ما زال يحظى بالأهمية من خلال حساسيته لموضوع الديموقراطية وهجومه الشديد على فكرة السلطة المطلقة بحثاً عن مشروع مجتمع مدنى" ما زلنا نحن العرب نعيش قبله" (٤٣). وإذا أردنا تصنيف أفكار الكواكبى بلغة العصر (٤٤)، فإننا نجد فيها العديد من المبادئ أهمها أن الشعب هو مصدر السلطة وأن الحكومة والسلطة يجب أن تكونا من الشعب وإلى الشعب، ومبدأ فصل السلطات وسيادة القانون، ومبدأ قيام سلطة تشريعية منتخبة ومسؤولية الحكم أمام هذه السلطة. وفيما يتعلق بالحرية فلقد شملت فى فكره حرية العقيدة والرأى والتعبير فى حدود القانون.

إن الكواكبى، وفى بحثه عن طليعة تقود الأمة بالفكر وبالحكمة والعلم والمعرفة، بعيداً عن كل أشكال التشويش والتحريف والمداهنة يتوجه إلينا قائلا" : ما بال الزمان يضن علينا برجال ينبهون الناس ويرفعون الالتباس ويفكرون بحزم ويعملون بعزم ولا ينفكون حتى ينالوا ما يقصدون" (٤٥).

خاتمة لابد منها

من خلال هذه الدراسة المبسطة التى حاولت أن تعرض لفكر أحد متنورى القرن التاسع عشر نعود لنؤكد على ضرورة أن تكون الدراسة العلمية لموضوع حقوق الإنسان متخلية تماماً عن التخصيص الثقافى والتحديد الجغرافى.

إن ساحتنا العربية السياسية والفكرية (والقمعية) تنوء بما تحمله من عبارات وصيغ أبدعنا فى اس تعمالها دونما التوقف ولو قليلا" عند أسبابها. وحتى يكون بحثنا باعثاً على الحوار، نستعرض مفهومين اثنين دونما القطع فى تحليلهما : ازدواجية المعايير المطبقة من قبل الغرب والخصوصية الثقافية. فازدواجية المعايير رغم وجودها فى الخطاب الغربى الموجه إلى الآخر فإنها الا تتجاوز خطورة تلكم المستعملة فى الخطاب السياسى المحلى للآخر. فعندما يحترم الآخر هذا حقوق شعبه ومؤسساته ولا يهمش أو يدمر عمل مؤسسات المجتمع المدنى، فإنه يدفع بمستخدمى سلاح حقوق

الإنسان وفق معايير قد نجدها متطرفة بحقنا ومتهاونة بحق آخرين، يدفعه لاحترام هذا الآخر أو على الأقل تخفيف نظرته السلبية للمفاهيم والثقافات وللحريات السياسية الإقليمية. ومن نفس المنطلق، فإن الحديث عن الخصوصيات الثقافية تجاوز الثقافة والخصوصية إلى ما يمكن أن نعتبره عموميات جاهلية، فالشرعة الدولية لحقوق الإنسان من إعلان عالمى وما لحقه من معاهدات أعطت للخصوصيات الثقافية حيزاً هاماً وذلك ضمن احترام المفاهيم الكونية لحقوق الإنسان. والدعوات المستمرة الموجهة للتجمعات الإقليمية لوضع تصوراتها حول تطبيق المبادئ الكونية لحقوق الإنسان بشكل ينسجم مع الخصوصيات الثقافية يجب أن تدرس بشكل علمى ولا أن يكتفى بالتحجج بعدم احترام الغرب لخصوصيات ثقافية أكثرها متخيل وبعيد عن الواقع والتطور الإنسانى.

إن فى إتقان لغة حقوق الإنسان وتجذيرها فى العملية التربوية مساعدة هامة فى خلق جيل واع وقادر على المحافظة على التمايز الثقافى الذى هو جزء من الحضارة الإنسانية بما لا يتعدى أو ينتهك القانون الدولى لحقوق الإنسان، ومن جهة أخرى، يقوم هذا الجيل بمنع الضيم الآتي من الغرب ولو ثقافياً وحضارياً عن أمته إن كان هذا الضيم ملموسا بالعمق وليس فى التصور فقط.

فعندما يستخدم العسكريون الهجوم كخير وسيلة للدفاع فى حالات الحرب، فإنهم بذلك يهدفون للانتصار فى المعركة أو لتخفيف خسائرهم من العتاد والرجال، أما عندما يطبق هذا المفهوم من قبل الدولة لمواجهة عدو متخيل ومجسد فى ضرورة احترام حقوق إنسانها، فهذا خطأ استراتيجى فادح. إن تطوير أساليب الهجوم على حقوق الإنسان دفاعاً عن حق مزعوم بالخصوصية أو بالاستقلالية، سيؤدى إلى نتائج وخيمة على المجتمع وعلى بنيته العقلية والعملية، وبالتالى ستنشأ أجيال ستمارس قمعاً مارسه آباءها وأجدادها فى الإطار الخاص وفى الإطار العام وسنظل ندور فى الحلقة المفرغة من التاريخ ■

الهوامش

١- عمارة، محمد. عبد الرحمن الكواكبى شهيد الحرية ومجدد الإسلام.(بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٤) صفحة ١١٩ رواه أبو داود فى السنن، طبعة القاهرة ١٩٥٢ .

٢- الكواكبى(سلسلة ديوان النهضة). تقديم أدونيس وخالدة سعيد. (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨) صفحة ٢١٧ .

٣- الدهان، سامى. عبد الرحمن الكواكبى.(القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤).

٤- الكواكبى، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى. دراسة وتحقيق محمد عمارة. (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٥). صفحة ٢٤ .

٥- الكواكبى،(سلسة ديوان النهضة). مرجع سبق ذكره، صفحة ٢١٩ .

٦- نفس المرجع السابق، صفحة ٢٢٠

٧- داية، جان. الشيخ عبد الرحمن الكواكبى أول عالم دين قال بفصل الدين عن الدولة. جريدة النهضة، (أو ستراليا، ١٦ حزيران ١٩٨٣).

٨- الكواكبى، الأعمال الكاملة. مرجع سبق ذكره. صفحة ٢٩ .

٩- نفس المرجع السابق، صفحة ٣١ .

١٠- الكواكبى، سعد زغلول. عبد الرحمن الكواكبى، السيرة الذاتية.(بيروت دار بيسان، ١٩٩٨). صفحة ١٨١ .

١١- عدنان، نور ليلى. رسالة للماجستير مقدمة الى كلية الاداب فى جامعة القاهرة، غير منشورة، عام ١٩٧٠ .

١٢- نفس المرجع السابق.

١٣- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. (حلب، دار الشرق العربى، الطبعة الثالثة، ١٩٩١). صفحة ١١٩ .

١٤- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى (حلب، دار الشرق العربى، الطبعة الرابعة،١٩٩١). صفحة ٤٣ دفن الكواكبى فى القاهرة حيث ما يزال قبره يقاوم الإزالة والإهمال متعرضا " للتخريب والانهيار من دون أية التفاتة تذكر لا من الجهات الرسمية ولا من مؤسسات المجتمع المدنى. وعلى الضريح كتب شاعر النيل حافظ ابراهيم :

هنا رجل الدنيا هنا مهبط التقى
هنا خير مظلوم هنا خير كاتب
قفوا واقرءوا أم الكتاب وسلموا
عليه فهذا القبر قبر الكواكبى

١٥- Houranl, albert. Arabic Thought in the Liberal Age, p.p 271- 273, Oxford.

١٦- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ١٢١ .

١٧- الكواكبى، عبد الرحمن. الاعمال الكاملة. مرجع سبق ذكره. صفحة ٢٥٢ .

١٨- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى. مرجع سبق ذكره. صفحة ٣٠.

١٩- عمارة، محمد. عبد الرحمن الكواكبى شهيد الحرية.. مرجع سبق ذكره. صفحة ١٥١ .

٢٠- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى. مرجع سبق ذكره. صفحة ٢٣ .

٢١- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ١٣٤ .

٢٢- عمارة، محمد. عبد الرحمن الكواكبى شهيد الحرية .. مرجع سبق ذكره صفحة ٩٧ .

٢٣- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى.مرجع سبق ذكره. صفحة ٣٦ .

٢٤- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد.مرجع سبق ذكره. صفحة ١٢٨ .

٢٥- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى. مرجع سبق

ذكره. صفحة ١٠٣.

٢٦- نفس المرجع السابق. صفحة ١٠٤.

٢٧- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الا ستبداد .مرجع سبق ذكره. صفحة ١٢٧ .

٢٨- الريماوى، سهيلة. عبد الرحمن الكواكبى، دراسة فى فكره السياسى. مجلة دراسات تاريخية. (دمشق، العدد رقم ٢٤ - ٢٣ ، تاريخ ١٩٨٦). صفحة ١٠.

٢٩- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ٣٦ .

٢٠- داية، جان. جريدة النهضة. مرجع سبق ذكره.

٢١- الكواكبى، عبد الرحمن. جريدة المقطم، القاهرة، عدد رقم ٣١٤٩ ، تاريخ ٧ آب ١٨٩٩ .

٢٢- نفس المرجع السابق.

٢٣- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ١٥٠.

٢٤- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى. مرجع سبق ذكره. صفحة ١ ٦٣ .

٢٥- الكواكبى، عبد الرحمن.طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ٤٠.

٢٦- كتورة، جورج. طبائع الكواكبى فى طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية. (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧) صفحة ١٤٧ .

٣٧- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ١٣٢.

٣٨- نفس المرجع السابق، صفحة ١٢٩ .

٣٩- الدهان، سامى. عبد الرحمن الكواكبى. مرجع سبق ذكره. صفحة ٣٤ . عن مجلة الهلال مجلد رقم ٢٩ .

٤٠- الكواكبى، عبد الرحمن. أم القرى. مرجع سبق ذكره ١٣٠

٤١- الكواكبى، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. مرجع سبق ذكره. صفحة ٩٠ .

٤٢- نفس المرجع السابق. صفحة ٤٨ .

٤٣- باروت، جمال. عبد الرحمن الكواكبى وروح الربع الأخير من القرن التاسع عشر، إشكالية الديموقراطية ودلالاتها. مجلة النهج. (بيروت العدد رقم ٣ ، عام ١٩٩٠) صفحة ٢١٩ .

٤٤- الريماوى، سهيلة. مرجع سبق ذكره.

٤٥- الكواكبى ، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد مرجع سبق ذكره. صفحة ١٤٥ .

الأزمة "والجماعة الثقافية المصرية"

مخاوف وتحديات

أحمد بهاء الدين شعبان*

فى خضم التطورات العاتية التى يعانيها النوع البشرى مع انفجار ثورة الاتصالات والثورة البيولوجية والتطورات التكنولوجية الهائلة وانعكاستها على سائر مناحى الحياة الانسانية تواجه المجتمعات المتخلفة تحديات بالغة الجسامة تهدد لا استقلالها وقدرتها على الحركة فحسب وإنما وجودها المادى ذاته الذى يوشك أن يسحق تحت وطأة الفقر والحاجة والتضخم السكانى والعجزعن تلبية الحاجات الضرورية وضياع الأمل فى اللحاق بركب التطور الكونى ومخططات الالحاق والهيمنة والتهميش الدائرة حولنا من كل جانب. ويشترط للنجاح فى هذه التحديات أن تتجه كل طاقات الوطن فى مسار متناغم يسعى حثيثا لتجاوز معضلات التخلف وآية هذا الامر هو إعمال العقل واحترام الحرية وتقدير التباين فى الاراء والقبول بتعدد وجهات النظر والرضا باختيارات الأغلبية واحتمال الديموقراطية مهما فارقت رؤانا أو تعارضت مع افكارنا ذلك ان البشرية وجدت من جماع خبراتها الماضية إنه لا سبيل للتقدم بدون توفر هذه الشروط واقرار حق الجميع فى الفكر والاعتقاد والتعبير والتنظيم كحقوق أولية معترف بها ولا سبيل لنهضة بدون إقرارها.

غير أن ما تعرضت له حريات الفكر والاعتقاد فى بلادنا فى الفترة الاخيرة يشي بأن معوقات التطور فى وطننا ليست بالهيمنة ولا هى بالسطحى اليسير التجاوز ويشير الى ان القوى والفئات والجماعات صاحبة المصلحة فى اعاقة مسار الوطن نحو المستقبل مستفزة ومتحفزة للانقضاض على نبتة الحرية الوليدة فى أرض مصر ويستطيع المراقب لموقعة "وليمة لاعشاب البحر" وما صاحبها من جلبة والتباسات وواكبها من تداعيات أن يدرك

* كاتب مصري

بسهولة إن بناء الديموقراطية فى بلادنا هش ولا يرتكز على قاعدة حقيقية ثابتة ويتوقف استمراره على رضا المانحين الذين يتصورونه محض هبة منهم يمكن حجبها او عطية من فضلهم بمقدورهم فى أي لحظة التراجع عنها. والاخطر مما تقدم أن نرى البعض من مهرة (المثقفين) المصريين يتأمر ويحرص على وأد الحرية ويرفع لواء تكفير المخالفين واهدار حق العامة باسم المقدس ،وهو ما يعنى بصورة اساسية مخاصمة العقل ومعاداة الحرية فى الفكر والإبداع والانغلاق افكار ماضوية والبعد عن سماحة الدين التى اتسعت فى أوقات التقدم للرأى الاخر وللاجتهاد الفكرى دون أن تضيق باى اجتهاد انسانى مختلف

وقد اثبتت الازمة السابق الاشارة لها عدة نقاط بالغة الاهمية نتناول ابرزها على النحو التا لى :

اولا: هشاشة الوضع السياسى المصرى وعجزه عن بناء آليات عمل حقيقية تتوائم مع تحديات العصر وكذلك انغلاق الاشكال الحزبية القائمة وغياب التقاليد الديموقراطية فى المجتمع عامة وبين القطاعات التى يفترض امتلاكها حدا ادنى من الرؤية والوعى على وجه الخصوص. ومن جهة اخرى تمسك السلطة بالانفراد بصنع القرار على كل المستويات دون مشاركة من أى جهة خارجها وعلى أي نحو كان وحرصها على تهميش كل من هو خارجها وازدياد عزلة قطاعات متعاظمة من المواطنين المهتمين والاجيال الجديدة عن الشأن العام خاصة مع استمرار مصادرة العمل الحزبى المستقل والنقابات وجمعيات المجتمع المدنى والصحافة الحرة .. الخ .

ثانيا: عجز قطاعات مؤثرة من النخبة المصرية ذات المرجعية الاسلامية، (التقليدية) بالاساس عن ادراك طبيعة العصر وفحوى الصراعات الفكرية الايديولوجية العاصفة فيه ولجوئها الى تسعير المشاعر الشعبية التلقائية للحصول على مكاسب آنية محدودة الافق ولو على حساب المكسب الاستراتيجى الاساسى المتمثل فى العمل المشترك على تثبيت وتوسيعاافق المسموح الديموقراطى فى الوطن الذى هو نتاج كفاح طويل امتد لعقود عديدة وقدمت تضحيات هائلة من أجل انتزاعه والعمل على اكسابه شرعية مؤسسية تحميه من محاولات التربص به والانقلاب عليه تحت اى ظرف

ثالثا: قصور فاعلية الجماعة الثقافية المصرية وعجزها المزمن عن تشكيل الية منتظمة للدفاع عن حقوقها ومجال نشاطها الحيوى الفكر والابداع ولحمايتها من المخاطر الدائمة التى تهد هامش الحريات المتاح بالاضمحلال وتتربص بالثقافة والفكر والفن على النحو الذى برز فى السنوات الاخيرة فى قضايا د. فرج فودة ونجيب محفوظ و د. نصر حامد ابو زيد وغيرهم من المبدعين والمفكرين والتى تمثل موقعة حيدر حيدر الحلقة الاخيرة فيها

والمرشحة للتفجر دائما حول أى نص إبداعى يتم الانق ض اض عليه وقراءته قراءة متحيزة متحاملة. نضيف ان هذه الملاحظات وغيرها تعكس بصورة تدعو الى القلق مناخ الازمة الشاملة فى المجتمع الذى يصعد من تواترها غياب اية مؤشرات على نوايا توحى بالانفراج أو تشى بالتقدم تجاه حلول عملية للازمة تنفس الاحتقان المتراكم عبر السنين وتمتص مبررات التفجر المتجمعة طوال العقود الماضية خاصة مع تواكب مجموعة من المظاهر ذات الدلالة ابرزها:

- تردى الوضع الاقتصادى للفئات والقطاعات والطبقات الشعبية وزيادة معدلات الافقار للمواطنين (ما يقرب من ٥٠ ٪ منهم تحت حد الفقر باعتراف المؤشرات الرسمية وتزايد نسب البطالة وارتفاع تكاليف الحياة وغياب فرص التطور الطبيعى للاجيال الجديدة وضبابية ملامح المستقبل امام الاغلبية الساحقة للمواطنين

- انتشار الفساد بحيث أصبح ظاهرة عامة وتعمقه فى البنية الهيكلية للنظام دون أدنى خطوة حقيقية لمحاربة اسبابه المولدة واشكاله المتجددة توحى بالجدية وتستقطب الثقة

-استمرار اوضاع التخبط الاقتصادى المستديم وعجز الطبقة الرأسمالية الجديدة عن انجاز عملية تطوير بعد اجراءات التحرير الرأسمالى التى روج لها باعتبارها رافعة التقدم للمجتمع كافة بما يحقق انهاض الوطن ككل وتحولها فى نظر الاغلبية الى قطاعات نهابة للثورة العامة فاقدة الاهلية متهربة من مسئوليتها الاجتماعية برغم ما قدم لها من مميزات وما حازته من مكاسب هائلة لم يسبق لها مثيل وقد ترتب على ذلك:

تدهور المنظومة العامة للقيم التى تمثل القاسم المشترك لشتى فئات وطبقات المجتمع والعجز عن بلورة منظومة اخرى جديدة بديلة الامر الذى أدى الى ما نشهده من تدهور قيمى وفوضى اجتماعية وتسطح للمفاهيم وابتذال اخلاقى تحياه الاجيال الجديدة من الشباب وهو امر ملاحظ على كافة المستويات ويهدد بعجز من سيسلم اليهم مقاليد الدولة فى المستقبل عن مواجهة التحديات الشاملة التى تحيط بهم من كل جانب

من جانب اخر تبدى ان استمرار هذا الوضع من جانب، عجز القوى الاساسية والديموقراطية التقدمية بالاساس عن بلورة قطب جديد يعيد تجميع الطاقة الوطنية وتوجيهها ايجابيا لتحقيق الغايات الكلية للمشروع الوطنى فى هذه المرحلة و اهم عناصرها تطوير حالة الديموقراطية وتعميق وضع الحريات فى البلاد يثير المخاوف من تهيئة المناخ لصعود الايديولوجيات الفاشية التى تجيد استغلال مثل هذه الظروف لاستثارة الغرائز الدنيا للجماهير واستنفارها بزعم الدفاع عن المقدسات واستغلالها لتحقيق غايات سياسية بعيدة المدى نموذج هتلر وهو ما يطرح على الجماعة الوطنية الديموقراطية فى مصر والتى تضم كافة اصحاب المصلحة فى الحفاظ

على الوطن بعيدا عن غوائل التطرف والتعصب الظلاميين وبضمنها بالطبع الاتجاهات الدينية السمحة التى تقبل بالتعددية السياسية والثقافية وبخيار الديموقراطية والانفتاح الفكرى، العديد من المهمات العاجلة لعل على راسها ما يلي:

١- تفعيل الحركة السياسية و الثقافية المستقلة المعبرة عن مجمل المصالح الوطنية العليا والمرتكزة على اساس من التراضى السياسى او صياغة من العقد الجديد السياسى / الاجتماعى والتى تعكس الاحساس العام بعظم الواقع والرغبة المشتركة فى خلق حالة مناسبة للتفاعل الايجابى من هذا الوضع وتجاوز سلبياته.

٢- واساس هذه العملية الاقرار الجمعى بتاكيد الخيار الديموقراطى كمرجعية للمجتمع بما يعنيه من تعميق حق المواطنة والفرص المتساوية للجميع وتثبيت المبادىء الاساسية للحريات الانسانية المتعارف عليها فى التعبير والتنظيم وتداول السلطة ..الخ وكذلك الاتفاق على نبذ الارهاب ورفض كافة صوره المادية والفكرية والتمسك بأسس التنظيم الاجتماعى الرشيد كمدخل للنهضة الوطنية المأمولة والتى على اساسها يمكن تحديد محاور الحركة للمجتمع فى الفترة القادمة

٣- وانطلاقا مما تقدم فسيكون بالوسع صياغة برنامج الحد الادنى المشترك الذى يستجيب لمصالح الغالبية العظمى من ابناء الوطن فى ظل استراتجية واضحة وتكتيكات صحيحة وأساليب عمل موضوعية خاضعة للرقابة والتقييم والترشيد المستمر فيما يمكن أن يشكل مشروعا عاما للنهوض الوطنى الشامل يمكن بواسطة ردم الفجوة الخطرة التى تفصلنا عن مراحل التقدم المأمولة

هذه وغيرها من المهمات تفرض على الجماعة الثقافية المصرية وهى الحامل التاريخى لعناصر الوعى السياسى والفكرى العام فى المجتمع المزيد من الفاعلية والمزيد من الادراك لاهمية دورها الفائق فى المرحلة الحرجة القادمة اذ لا يمكن احداث تطور شامل فى المجتمع فى غياب الدور الرائد لهذه الجماعة مهما بدا فى ظل الاطروحات الايديولوجية المعولمة الجديدة من الاتجاه للحد من هذا الدور وتعريفه للتاكل ولحساب تعظيم دور مؤسسات المال والاعمال (البيزنس) الذى استعمل مؤخرا.

فالواقع إنه بدون رؤية تحدد الغايات المستهدفة للمجتمع فى كل مرحلة زمنية وبدون رؤية تحدد الكيفيات التى يمكن عبرها تحقيق هذه الرؤية يستحيل على أي مجتمع أن يحقق مستهدفاته أو يتجاوز معوقات نهضته

ومن هنا تأتى اهمية المراهنة على دور الجماعة الثقافية المصرية التى حملت مسئولية عظمى فى تطوير مصر والمنطقة العربية منذ صيحات (رفاعة الطهطاوى) والتى لا زالت اصداؤها تتردد فى فضاء وطننا حتى الان ■

مابعد الوليمة

عود على بدء

فريدة النقاش*

في سبتمبر سنة ١٩٥٦ كان الموضوع هو مشكلة "القدماء والمحدثين" وقد اشترك فيه "دانيبل روبس" الكاتب الكاثوليكي صاحب الملفات الواسعة الانتشار عن "يسوع في عصره" وتاريخ الكنيسة، وفي مقابلة اشترك فيها "ايتاميل" الأستاذ في السوربون المتحرر من كل عقيدة والداعي إلى التسامح والنزعة الإنسانية الشاملة، وهو مجادل لوذعي حاد الهجوم، فكان الجدل بينه وبين "روبس" حاد النبرة مثيرا ممتعا.

وقد طلب مني المشرف على هذه اللقاءات الدولية الأستاذ "رابل" الاشتراك في هذه المناقشات بالتحدث عن الموقف في الإسلام تجاه هذه المشكلة: مشكلة القديم والحديث. فرحت أفكر، فوجدت أنني لو قلت برأيي الحر فلربما استغله المتربصون بي من رجال السفارة المصرية، ولو شايعت الرأي التقليدي المحافظ لأسأت إلى مكانتي العلمية المعروفة عني، لهذا آثرت العافية، فاعتذرت عن المشاركة.."

هكذا يحكي الفيلسوف والمفكر الدكتور "عبد الرحمن بدوي" في مذكراته التي نشرت مؤخرا وقد حدثت هذه الواقعة في سويسرا، فلم يكن الرقيب الذاتي الصارم الذي عاش بداخله هو وحده الذي يقرر عدم الإفصاح عن الرأي الحر في مسألة فلسفية وفي نطاق البحث العلمي، وإنما كان هناك أيضا رقيب بيروقراطي من السفارة يتربص به ربما ليكتب عنه تقريرا لجهات سيكون عليها أن تتحقق من طبيعة آرائه وأفكاره وتعاقبه العقاب المناسب.

وما أشبه الليلة بالبارحة كما يقال: إذ إن المعركة حول رواية "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر " كانت قد بدأت بتقرير كتبه أحدهم عن ما تحتويه الرواية في زعمه من تطاول على الإسلام والقرآن والرسول، وتلقفت جهات متعصبة هذا التقرير لتفتح النار على مطبوعات وزارة الثقافة وشخص الوزير

* رئيس تحرير مجلة أدب ونقد التي تصدر عن حزب التجمع الوطني التقدمي - مصر

وموظفيه والمثقفين العقلانيين والتنويريين.

وبعد أشهر جرى اعتقال الدكتور سعد الدين إبرا هيم الباحث ومدير "مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية" وبعد تخبط طويل من قبل الحكم والنيابة وجهت له تهمة التخابر مع الولايات المتحدة الأمريكية لأنه شارك في ندوات علمية كتب فيها رأيه وقدم نتائج أبحاثه مع آخرين، وقيل له إن مداخلاته الشفاهية في الندوة هي التخابر.

وحدث ذلك بعد أن كانت وزارة الثقافة وفي حالة من الذعر قد سارعت إلى اتخاذ إجرائين معا سحب الرواية التي نشرتها سلسلة آفاق الكتابة التي تصدرها هيئة قصور الثقافة وإحالتها إلى لجنة تحقيق في المجلس الأعلى للثقافة لتكتب عنها تقريرا وتتوالى الأفعال وردود الأفعال وصولا إلى إغلاق جريدة الشعب التي تزعمت حملة التحريض الأسود ضد المثقفين والكتاب وتجميد حزب العمل الذي يصدر الجريدة تمهيدا لحله.

فماذا يقول لنا هذا المشهد المعقد، يقول لنا ببساطة إن الحريات العامة في محنة وأن ما كنا قد أنجزناه في أوائل القرن العشرين قد تزعزت أركانه وتراجع، ويندهش المثقفون والمبدعون من الأجيال الشابة حين نستشهد نحن الأكبر سنا بمرحلة في ثلاثينات القرن العشرين حين كتب "إسماعيل أدهم" كتابه الصغير "لماذا أنا ملحد" وجرى طرح الكتاب في الأسواق وتداوله الجمهور من الخاصة والعامة، وما كان من الكاتب الإسلامي "محمد فريد وجدي" إلا أن رد عليه بكتاب آخر تداوله القراء أيضا هو "لماذا أنا مؤمن" وذلك دون أن يكون الإلحاد تهمة أو مدعاة للحط من شأن الناس ودون أن يكون الإيمان ميزة تجعل بعض الناس أفضل من غيرهم، وهو ما يعني أن علاقة الإنسان بربه كانت في ذلك الحين شأنا شخصياً، وأن علاقة الإنسان بالمجتمع والدولة محكومة بالمواطنة وليس العقيدة.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن مجموعة المثقفين الذين كلفوا بوضع مشروع دستور جديد للبلاد سنة ١٩٥٣ قدموا إحدى المسودات التي لا تتضمن مادة تنص على دين الدولة وتحدده معتمدين مبدأ دولة المواطنين، ولم يقدر لهذا المشروع أن يرى النور، وجاء دستور ١٩٥٦ لينص على أن دين الدولة هو الإسلام بعد أن تلقي دعاة المواطنة الهيمنة وأخذت صيغة دين الدولة تحتل مساحات أوسع فأوسع إلى أن جاءت المادة الثانية من الدستور التي عدلها استفتاء جرى في ٢٢ مايو ١٩٨٠ لتنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وذلك بعد أن كانت مبادئ الشريعة الإسلامية هي أحد مصادر التشريع، وليست المصدر الرئيسي للتشريع.

ومن المعروف أن الرئيس "السادات" أدخل هذا التعديل الأخير على الدس تور في معرض مزايدته السياسية على قوى اليسار والإسلام السياسي معا اللذين نسقا في م ا بينهما في ذلك الحين ضد سياساته الخاصة بالقضية الوطنية والصلح مع إسرائيل عبر اتفاقيات كامب دافيد ١٩٧٨ واتفاقية الصلح المصرية-

الإسرائيلية ١٩٧٩.

وكانت هذه المادة وما تزال تقدم السند الأقوى لكل قوى المحافظة والتعصب الديني والهوس الطائفي، بل إنها هي أيضا السند الشرعي للجماعات الجهادية المسلحة في دعواها ضد شرعية النظام القائم لأنه خارج على الشريعة التي ينص الدستور على أنها المصدر الرئيسي للتشريع، والشريعة في عرف هؤلاء هى خصوصيتنا نحن المسلمين، تلك الخصوصية التي أصبحت واحدة من المسائل الكبرى في قضايا حقوق الإنسان وحريته وعلى رأسها حرية الفكر والاعتقاد والتعبير، وهى الحريات التي غالبا ما يجري انتهاكها باسم الخصوصية.

ولما كانت الدولة في نظر بعض هذه الجماعات خارجة على حدود الله التي ينص عليها الدستور فقد مارست بنفسها سلسلة من أعمال الإرهاب ضد المثقفين الذين رأت أنهم يمثلون خطرا على هذه الحدود أو عدوانا عليها، وأصبح ضحايا الانتهاكات غير الحكومية، أي التي لا تمارسها الدولة بل تمارسها هذه الجماعات أكثر عددا بل وأكثر معاناة في انتهاك حقوقهم والعدوان على حرياتهم سواء اتخذ الانتهاك شكل القتل أو الاغتيال المعنوي للمفكرين والمثقفين والعقلانيين، أو اعتبار حرية الرأي والتعبير والاعتقاد زندقة فضلا عن اعتبار المرأة عورة ومحاصرتها شأنها شأن الأقليات الدينية.

إن شيوع هذه الانتهاكات غير الرسمية من قبل جماعات التطرف الديني قد أدى كما يقول الدكتور "نور فرحات" في كتابه البحث عن العدل ص٣٢١ دار سطور سنة ٢٠٠٠ إلى انتشار وسيادة مناخ عام من انتهاكات حقوق الإنسان ففضلا عما يمثله مناخ التطرف والتعصب من تقييد متفاوت الدرجات لحرية الرأي والمعتقد والتعبير فقد أدى ذلك من ناحية أخرى إلى تبادل انتهاكات حقوق الإنسان بين الجماعات غير الرسمية والسلطات الرسمية وأصبح كل طرف مرتكبا للانتهاكات وضحية لها في نفس الوقت، بل يجد تبريرا لانتهاكاته في أنها رد فعل للجرائم والانتهاكات التي يرتكبها الطرف الآخر..".

وسوف نلاحظ في كل أزمة كبيرة من هذا النوع أن تبرير الانتهاكات من قبل الطرفين يستند إلى أسس دينية إذ يسعى كل طرف لتأكيد حقيقة أنه هو وليس الطرف الآخر الذي يحافظ على الدستور ويمثل إسلامية هذا الدستور أفضل تمثيل.

واستنادا إلى هذه المادة في الدستور توالت قضايا الحسبة ضد المثقفين الفنانين بدء من "يوسف شاهين" وضد فيلمه المهاجر مرورا "بنصر حامد أبو زيد" ضد كل إنتاجه الفكري حتى حكمت محكمة التفريق بينه وبين زوجته على أساس أنه مرتد ولا يجوز لمسلمة أن تتزوج مرتدا وجاء في حيثيات الدعوى المقامة ضد نصر حامد أبو زيد كما سجلها في كتابه التفكير في زمن التكفير.

"إن المذكور قد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقا لما رآه علماء عدول كفرا يخرجه عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه

مرتدا وحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة.. وأن المعلن عليه قد ارتد عن الإسلام طبقا لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء".. ص٢٦٦ - ٢٧٢ سيناء للنشر ١٩٩٥

حدث ذلك كله وما يزال يحدث رغم أن القضاء كان قد أصدر حكما يقضي بأنه ليس من صلاحيات القاضي أن يفسر المادة الخاصة بالشريعة الإسلامية ولكن على المشرع أن يحول هذا النص إلى مواد قانونية تلزم المحاكم.

وحين قررت الدولة أن تحد من قضايا الحسبة التي شكلت لها حرجا بالغا بعد تطليق مفكر من زوجته ومصادرة فيلم "المهاجر" لبعض الوقت لم تصدر تشريعا واضحا ينص على إلغائها بل أصبحت النيابة أي الدولة- هي الوحيدة المخولة بتحريك قضايا الحسبة إذا ارتأت ذلك سواء بمبادرة منها أو بشكوى من أحد المواطنين، وهو ما حدث بعد ذلك مع الكاتب "صلاح الدين محسن" الذي حولته النيابة فعلا إلى المحاكمة فحكمت عليه مع إيقاف التنفيذ بسبب ما قيل عن كتاباته أنها تتضمن دعوة للإلحاد.

وكانت معركة الوليمة تجسيدا لكل هذه التناقضات وأشكال المراوحة وتبادل المواقع بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الإ سلام السياسي، فكلاهما استند إلى الدستور الذي أصبحت مادته التاسعة والأربعين عارية من أي حماية وهى التي تقول "تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك.." ووضعت هذه المادة في موضع ثانوي.

فللمواد الدستورية والقوانين بصفة عامة كتعبيرات عن البنى الفوقية لأي مجتمع سياقاتها الاجتماعية- الاقتصادية الثقافية التي تحدد أولوية مادة على مادة وصياغة قانونية على صياغة أخرى حتى لو استوت مواد الدستور نظريا في أهميتها وإلزاميتها.

ورغم إن الصراع بين قوى الإسلام السياسي من جهة والحكومة والمثقفين من جهة أخرى قد اتخذ طابعا دينيا فبدا الأولون كأنهم ينافحون عن الإسلام المعتدي عليه بينما أكدت الدوائر الحكومية أنها الأكثر إسلاما منهم ودافع المثقفون عن حرية الفكر والتعبير والاعتقاد منزعجين من حالة الهوس الديني- رغم ذلك فإن الصراع كان في العمق منه سياسيا بامتياز، فحزب العمل الذي يرى أنه الأحق بحكم البلاد بينما تغلق عليه الطريق حكومة استبدادية تزور الانتخابات وتحتكر الإعلام شاء أن يضع هذه الحكومة في مأزق لعلها تفسح له مكانا، والإخوان المسلمون الذين تعرضوا لملاحقات واسعة ومحاكمات عسكرية جائرة واعتقالات بالجملة حاولوا لي ذراع الحكومة حتى تخفف حملتها عليهم من جهة فيستطيعون دخول الانتخابات وتأمين مكانة سياسية أكبر لهم.

أما المثقفون فقد كسبوا المعركة الفكرية وخسروا المعركة السياسية لأن تقاليد الحوار والاختلاف مع الاحترام المتبادل وهى أصلا تقاليد هشة قد جرى إهدارها بقوة وأصبحت لغة التكفير والإرهاب والعنف المعنوي والمادي هي السائدة، والتي خلقت أجواء ظلامية فاشية بدأها كاتب بمقالة نارية يدعو فيها الشباب

للاستشهاد دفاعا عن الإسلام بعنوان "من يبايعني على الموت".

ويذكرنا هذا المشهد بما كان قد وصل إليه مؤرخون ومفكرون كثيرون وثقوا وحللوا الصراعات بين رجال الرسول وصحابته في صدر الإسلام، ويقول "سعيد العشماوي" إن المسلم العاقل الذي لم يضع عقله في الأوهام، ولم يذهب لبه في الأحلام ليستطيع أن يرى بوضوح أن الخلاف بين المسلمين والصراع بين المؤمنين والانشقاقات في صفوف حزب الله وصحابة الرسول منذ عهد الخلفاء الراشدين حدثت بداعي السياسة لا بداعي الدين، وبدافع الملك لا بدافع الشريعة.

وبسبب حكم الناس لا بسبب حكم الله، فللحكم والإمارة والرياسة والسيادة وحدها انشق المسلمون على أنفسهم وقاتل المؤمنون المؤمنين، وقاتل الصحابة الصحابة.." الخلافة الإسلامية"، دار سيناء للنشر ١٩٩٢ ص ١١٧

وأكد طابع هذا الصراع السياسي الذي ارتدى أقنعة دينية حقيقية أن قضية تجديد الفكر الديني ما تزال تراوح مكانها منذ الإمام محمد عبده في بداية القرن وحتى الآن وأن ما تم منذ ذلك الحين في هذا السياق ما يزال هامشيا، وكلما اشتد عوده واستوى، تسارع الجماعات الظلامية إلى إرهاب المجددين إما بالقتل الفعلي أو القتل المعنوي حتى أصبحت عمليات مطاردة المثقفين وإرهاب دعاة التنوير نشاطا أساسيا لهذه الجماعات، ووقع المثقفون بين مطرقة إرهابها وسندان القيود الحكومية على الحريات العامة.

وهى حالة أفضت ضمن عوامل أخرى كثيرة إلى هشاشة الفكر العلمي لا فحسب في الأوساط الشعبية وبين الجماهير البسيطة والأمية التي يسود في أوساطها الفكر الأسطوري والخرافي وكثيرا ما يستند إلى الدين وإنما حتى في بعض الأوساط الأكاديمية التي تدهور مستواها العلمي وأخذت تدعي ابتكار علوم جديدة مثل الفيزياء الإسلامية والاقتصاد الإسلامي.. علم النفس الإسلامي.. الخ.

حيث أصبح إخضاع العلم للأيديولوجية الدينية وتطويعه قسرا للاستجابة لمقتضياتها عملا شائعا لا فحسب في بعض الأوساط الأكاديمية وإنما أيضا في مؤسسات الاتصال الجماهيري واسعة الانتشار مثل الإذاعة والتليفزيون والصحف والمطبوعات الشعبية التي تغرق الأسواق.

وزادت مناهج التعليم الطين بلة، فعلى الرغم من التجديد المكرر لها في محاولة لتكوين طلاب يستطيعون التعامل مع العصر فما تزال قضية العلم في هذه المناهج وفي الغالب الأعم قضية مفردات العلم لا فلسفته أو مناهجه الكلية.ولا يمكننا دون فهم التأثير السلبي العميق لهذه الظاهرة أن نفسر تفسيرا منطقيا وعلميا واقعيا تلك الكيفية التي انساق بها طلاب جامعيون وراء غوغائية وتحريضية جريدة "الشعب" بالصورة المخيفة التي اتخذتها ليتظاهر هؤلاء الطلاب بل ويجرؤون على التلويح برواية لم يقرأوها بعد أن كان رئيس جامعتهم قد طالب بإحراقها في ميدان عام، ويواليه شيخ الأزهر الذي أصدر بيانا يدين الرواية.

ولا يكفي في واقع الأمر أن نقول إن هناك أسبابا أخرى تتعلق بحاجات الطلاب الاجتماعية والاقتصادية هي التي فجرت المظاهرات وكانت حكاية الوليمة هي القشة التي قصمت ظهر البعير كما يقال.

ليس من مهمات التعليم الأساسية في مدارسنا وجامعاتنا حتى الآن تكوين العقل النقدي الذي لا يسمح أبدا بقمع أي سؤال ويرفض أن يكون عليه رقيب إلا ذاته، وفي حين يفصل بين العلم والدين فصلا تاما يكون بوسعه إخضاع المعطيات الدينية ذاتها للفحص ولا يضعها فوق التاريخ أي خارج إمكانية الفهم والتحليل من كل الزوايا واستكشاف الدور الذي لعبته وتلعبه في تشكيل وعينا ورؤيتنا للعالم.

إن هشاشة العقل النقدي في الثقافة العربية كانت نتيجة حتمية للبيئة الاستبدادية السلطوية والأبوية التي نبتت ونضجت فيها هذه الثقافة والمستمدة من نشأتها داخل حقل السياسة كما يقول الدكتور عاطف أحمد ومن واقع استخدام الأطراف المتصارعة كافة لها أي للثقافة لإخفاء دوافع هذه الأطراف السلطوية ابتغاء تحقيق "الإجماع" بقمع المخالفين وتهميشهم وإسكات النقد، وكم راح علماء ومفكرون أجلاء على امتداد تاريخنا ضحية لتمسكهم بروح النقد وإعمال العقل بحرية في شئون الدنيا والدين.

ولم تكن هذه المعركة الأولى ولن تكون الأخيرة في ظني التي تثبت الليبرالية المصرية فيها ضعفها وخنوعها مما يجعلنا نتساءل هل وجد حقا تيار فكري ليبرالي متماسك ومتسق في ثقافتنا أم أن بعض المفكرين الأفراد الشجعان والقلائل هم الذين حملوا راية الفكرية الليبرالية وحدث انفصال بينهم وبين السياسي لحد الخصومة لأن السياسي سعى دائما لإخضاع الثقافي لمقتضياته هو، وهكذا وقفت صحيفة حزب الوفد بقوة ضد نشر الرواية وضد كاتبها، ومن قبل كانت منبرا للهجوم العنيف باسم الدين- على حق "نصر حامد أبو زيد" في التفكير والبحث العلمي الحر..

إن الليبرالية تخون نفسها فلسفيا من أجل مكاسب سياسية آنية فبينما يفترض فيها أن تدافع بكل قوة عن الحريات العامة دون أي مساومة فإن مساومتها على حرية الفكر والاعتقاد والتعبير تصل لحد إهدار هذه الحريات بقلب بارد إهدارها باسم الدين الذي يفترض ضمن فلسفتها أن يكون منفصلا كلية عن السياسة ويكون شأنا شخصيا بين الإنسان وربه.

كشفت معركة "الوليمة" أيضا أن الحداثة لم تضرب بعد بجذور عميقة في مجتمعنا الذي ظل في العمق تقليديا ومحافظا وبقيت تيارات التجديد وقواه تعيش على السطح وأصبح على هذه التيارات والقوى أن تكسب من جديد تلك المعارك التي سبق لها أن كسبتها على صعيد الفكر حين قدمت رؤى متماسكة علمية تاريخية وشاملة لكنها معزولة ولم تكسب بصفها قطاعا واسعا من الجماهير وتلك معركة السياسة حتى نظفر بالحداثة في المجتمع ■

قراءة في وقائع التكفير
تعليق على ما حدث

عاطف أحمد*

من يلقي نظرة على المشهد الثقافي في مصر سوف يندهش كثيرا لما يجد. فثمة حرب أهلية تجري وتدور بين الجميع. الكل يكفر الكل. ومنطق التفكير لا يدع أحدا يفلت منه فقد دخلنا جميعا ومن مختلف المواقع الأيدلوجية- في لعبة التكفير والتكفير المضاد.

والأمثلة أوضح من أن تذكر. لكن بعضها غير مفهوم والبعض الآخر يكاد لا يصدق. فإذا كان تكفير البدري لشاهين مفهوما، من حيث إن البدري يمثل عقلية تقليدية سلفية نصية ترفض التفكير العقلاني عامة والتأويلي خاصة فإن رد شاهين على البدري لا يتطرق إلى تحليل الفكر أو نقده بل يتهمه بالجهل وبالعمالة ويتحول الخلاف - الفكري- بينهما إلى حرب شخصية تستخدم فيها أسلحة لا تمت إلى الفكر بأدنى صلة.

وقبل أن تهدأ قليلا معركة "أبي آدم" اشتعلت معركة "وليمة أعشاب البحر".

ومن يقرأ "أبي آدم" ربما تأخذه الدهشة، كما حدث معي، من جدة الفكرة ذاتها، لكنها لا توحي من قريب أو بعيد بأية بادرة لتجاوز الفكر الديني. وجدة الفكرة عند عبد الصبور شاهين تعود إلى تفرقته بين "البشر" وبين "الإنسان". إذ يجعل "البشر" لفظا عاما في كل مخلوق ظهر على سطح الأرض، يسير على قدمين منتصب القامة، بينما يجعل "الإنسان" لفظا خاصا بكل من كان من البشر مكلفا بمعرفة الله وعبادته.

لماذا يفعل ذلك؟ ليجعل تاريخ الخلق منقسما بوضوح إلى مرحلتين: مرحلة خلق البشر، وهى المرحلة التي تتحدث عنها العلوم البيولوجية والأنثروبولوجية والجيولوجية ونظرة التطور،

* طبيب نفسي وكاتب مصري

وبين مرحلة خلق الإنسان التي يتحدث عنها القرآن والتي افتتحها آدم وفقا لنظرية شاهين أبا للإنسان لا للبشر.

عملية الخلق إذن تنقسم لدى شاهين إلى مراحل ثلاث هي:

١- الخلق: أي إحالة التراب إلى بشر يتحرك. ثم

٢- التسوية: أي إحداث تعديل مادي على البشر الأولي (وهى عملية استغرقت ملايين السنين). ثم

٣- مرحلة النفخ: أي تزويد المخلوق السوي بالملكات والقدرات العليا التي جوهرها العقل. (مرحلة آدم).

ولماذا كل هذا العناء في التفسير؟ لأن شاهين يحاول من خلال ذلك أن يتجاوز سذاجة تصور الخلق كما ورد في التوراة، وكما تبناه المسلمون بعد ذلك، كما يحاول أن يجعل الإنسان (الذي هو على صورة الله والذي هو خليفته على الأرض) من أصل مختلف عن سلالة القردة العليا كما تذهب نظرية التطور، وأخيرا أن يجعل الإنسان مختلفا عن ذلك الكائن الذي تتحدث عنه الأنثروبولوجيا وتكشف عنه الحفريات الجيولوجية والأثرية. أي أن ينزه الإنسان ويجعله كائنا قائما بذاته مختلفا عن كافة الكائنات الأخرى. أي إنه يجعله كائنا جديرا برسالة سماوية وبأن يكون خليفة لله ومخلوقا على صورته. هدفه إذن أو هدف طريقته في التفسير والتحليل هو هدف ديني بحت. فهو يسعى إلى التوفيق بين الصورة المثالية الدينية لآدم وبين وقائع العلوم البيولوجية والجيولوجية والأنثروبولوجية، حتى يمنح الصورة الدينية مصداقية علمية. وبصرف النظر عن مدى توفيقه في ذلك الأمر، فهو مفكر ديني يسعى لأن يعقلن التصورات الدينية.

لكن البدري الذي ينتمي للمدرسة السلفية النصية النقلية، ينتفض غضبا حينما يقرأ أفكار شاهين. لماذا؟ لأنه يرى أنه أنكر أحاديث نبوية قطعية الثبوت والدلالة. وأنه غير ما استقر عليه السلف الصالح من رأي. بل إن الأمر يصل به إلى اعتبار أن أفكار شاهين تحمل ضمنيا اتهاما للرسول بأنه إما أنه علم بذلك السر (إن آدم أبو الإنسان لا البشر) فأخفاه وهذا تدليس أولم يعلم به وهذا معناه أنه كان جاهلا. فضلا عن إنه أوّل في كتاب الله تأويلا يخرجه عن الملة وإذا فتحنا باب التأويل سيأتي شخص يقول إن السنة معناها الدعاء و إن الصلاة التي يفيدها قول الله تعالى "وأقيموا الصلاة واركعوا مع الراكعين"، إنها الركوع فقط. فالتأويل باب خطير حذرنا منه السابقون. هذه هي تصورات البدري لكنه لم يكتف بمحاجاة شاهين فكريا بل اتجه مباشرة إلى السلطات الدينية والقضائية ليحصل على حكم ضده بالكفر.

ودلالة هذا التصرف خطيرة. إذ إنه لا مكان للحوار ولا لتقبل الرأي المخالف حتى بين المنتمين للتيار الديني ذاته. لا أحد يحتمل اختلاف آخر معه حتى ولو كان ينتمي لفكره نفسه ولمذهبه نفسه. وعدم احتمال الاختلاف هذا سرعان ما يتحول إلى شعور عدائي وإلى حرب عائلية تستهدف القضاء على الخصم. وهكذا يحل العنف المادي محل الفكر، ويستعيد السيف مكانته التاريخية التي كان قد فقدها في بعض لحظات الاستنارة التي يبدو أنها ولت.

كانت تلك حيثيات معركة "أبي آدم" فماذا عن "وليمة لأعشاب البحر"؟

حينما كتب أحد كتاب جريدة "الشعب" المعبرة عن حزب العمل ذي التوجه الإسلامي، وهو كاتب قرأت له بعض المقالات ذات الطابع الخطابي والإثاري والاستنفاري الخاص، عن "وليمة لأعشاب البحر" التي تعتدي على الذات الإلهية وتسخر من الأنبياء، لم يكن ثمة من يعلم على نطاق واسع- شيئا عن الرواية أو عن الكاتب السوري حيدر حيدر، لكن المقال كان دعوة للجهاد وللحرب ضد غزو إلحادي يهدد بلاد الإسلام في مقتل. ولم يقف الأمر عند هذا الحد .لكن خطباء المساجد في المدن والقرى التقطوا الإشارة وهبوا يعبئون الاحتياطي الجماهيري المستقر والمحاصر من عديد من الجوانب لكي ينهض ويتصدى لما يجري لأمة الإسلام.

ثم كانت ذروة الإثارة حين وزعت نسخ مصورة من المقال الإثاري على طلاب المدينة الجامعية الأزهرية لتشتعل المنطقة صبيحة اليوم التالي بالثائرين المحتجين على الاعتداء على الإسلام والمطالبين بالثأر من الفكرة. ويبدو أن الكيفية التي تعامل بها الأمن الحكومي مع المتظاهرين كانت عاملا حاسما في تحول المظاهرة الاحتجاجية إلى أعمال شغب وصدامات مسلحة. وسرعان ما انتقلت الحرب إلى الصحافة وأجهزة الإعلام ومجلس الشعب وأروقة الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية فضلا عن جامعة الأزهر ووزارة الثقافة.

وإذا كانت المظاهرات الطلابية، علامة صحية في حد ذاتها لأنها تشير إلى حيوية لم تكن متوقعة في ظل الركود الطويل، إلا أنها تشير أيضا إلى قابلية عالية للاستجابة لأية مثيرات، حتى قبل التأكد من صحتها، إذا كانت تمس الدين بأية صورة من الصور.

معنى ذلك أن هناك توقعا ما لوجود مؤامرة ضد الإسلام وتحفزاً للتصدي لها بالوسائل المتاحة بصرف النظر عن فاعليتها.

لكن ما يدعو لبعض العجب هو إن رئيس جامعة الأزهر ورئيس اللجنة الدينية بمجلس الشعب أعلن في وقت واحد أن ذلك الكتاب يستحق الحرق، وأن الطلبة تابوا (عن ذنبهم)

وعادوا للصلاة معه، فهو يدين الكتاب دينيا ويدين الاحتجاج الطلابي على الكتاب دينيا أيضا في وقت واحد. ولعل العجب يزول هنا إذا علمنا إن ذلك الموقف هو نفسه موقف الحكومة. وإن رئيس الجامعة هو رجل الحكومة الناطق باسمها في المجال الديني الأكاديمي والحزبي والنيابي. الفرق بين موقفه وموقف الحكومة هو أنه بينما تدين الحكومة المظاهرات الطلابية باعتبارها خروجا على الشرعية القانونية فإن رئيس الجامعة يدينها باعتبارها خطيئة وذنباً أي يعطي الإجابة مضمونا دينيا، وهذه طريقة في التفكير لها دلالتها دون شك، إذ هي تسحب القضايا المجتمعية إلى دائرة الدين والرؤية الدينية. وهذه هي البؤرة المحورية في الفكر المؤسس لجماعات العنف الديني التي يفترض أنه يقف ضدها، تضامنا مع سياسة الدولة على الأقل.

على أن الدولة نفسها تحتضن المؤسسة الدينية بتركيبتها ورموزها الذين لا يختلفون في تفكيرهم عن رئيس جامعة الأزهر. فالأزهر يقدم نفسه على لسان شيخه باعتبار أنه الجهة التي يجب أن تعرض عليها جميع الإصدارات حتى الروايات قبل نشرها. ليقرر ما إذا كانت تنطوي على إساءة للبعض أم لا. ويستند في ذلك إلى قانون تنظيم الأزهر وتنظيم وزارة الثقافة الصادر منذ ما يقارب الأربعة عقود. وهو يستند في رأيه إلى تقرير مجمع البحوث الإسلامية الذي قرر أن ما جاء بالرواية استهزاء بأحكام الدين وإنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة وعلى ذلك فكاتبها كافر.

موقف وزير الثقافة أيضا يثير العجب. فقد أعلن أنه تم سحب الرواية حتى قبل انتهاء تقرير اللجنة التي شكلها لتقييمها، ورغم أنها لم تكن موجودة بالأسواق. وهذا معناه أولا أن الوزير يدين الرواية دينيا وثانيا أنه يدين وزارته لنشرها وثالثا أنه يرى مصادرة الفكر إذا لم تقبله المؤسسة الدينية. فإذ علمنا أن وزير الثقافة ذو ثقافة مدنية علمانية وأنه فنان يمارس الفن الحديث، فإننا سنندهش حقا لهذا الموقف.

ولا شك أن وزير الثقافة ينطلق في موقفه مما عرف عن موقف الحكومة ذاتها من تلك المسألة. فهى تعيش وتمارس فيه الازدواجية: تتبنى سياسة علمانية فيما يتعلق بكافة مجالات نشاطاتها الداخلية والخارجية لكنها تغطي تلك الأنشطة بغلالة دينية كثيفة متوهمة أنها بذلك ترضي الجماهير وترضي المؤسسة الدينية وتقاوم العنف الديني في وقت واحد، بينما هي في واقع الأمر تمنح المصداقية لأشد أنواع الفكر الديني تخلفا، كما أنها تساهم مساهمة فعالة في تدعيم العقلية الدينوية التي تقوم على تدين الواقع المدني وتخرج بالدين عن نطاقه الطبيعي أي نطاق المعنى الذاتي والقيم الشخصية المتعلقة

بالوجود الإنساني. بل إن الحكومة تدعم مباشرة تسلط النخبة الدينية على كافة مجالات المجتمع فيما عدا المجال السياسي المباشر الذي تعتبره حكرا لها وحدها دون سواها. فعلى الرغم من أن الحكومة أدانت الرواية لأن بها مساساً بالدين إلا أنها تعاملت بعنف بالغ مع الاحتجاج الطلابي ضد ذلك المساس بالدين ذات نفسه. لأن احتجاج الطلاب يحمل مغزى سياسيا هو أنه ثمة من يعترض ويعبر عن اعتراضه عن طريق التظاهر العلني، وعلى الرغم من أن الاحتجاج لا ينصب على السلطة مباشرة بل على بعض قطاعاتها وعلى الكتاب خاصة إلا أن السلطة لا تعرف إلا شيئا واحدا هو أن الشعب ليس مسموحا له بأي حال من الأحوال أن يعبر عن رأيه أيا كان وضد أي من كان - عن غير طريق الهمس الذي لا يسمعه أحد، أما أن يتظاهر في الطرقات فهذا من المحرمات التي تنهى عنها قوانين السلطة ويجرمها قانون الطوارئ. هل نلمح هنا ظلاً ما لعقلية التكفير التي تجعل من بعض أشكال حرية التعبير محرمات من يرتكبها يصبح خارجاعن الملة ويستوجب العقاب المادي العنيف؟ وهل يمكن لعقلية التكفير أي لميكانزماتها وأساليبها وديناميياتها- أن تتخذ صيغا أخرى ليست دينية بالضرورة؟

أما الصحف والدوريات فقد حفلت بالمواقف العديدة التي أدان بعضها رواية أعشاب البحر بينما دافع البعض الآخر عنها على اعتبار أنها لا تمس الأديان، واتجه البعض الثالث إلى إدانة رواية كاتب الشعب وصاحب الاتهام المباشر. وقليل من الكتابات هي التي حاولت البحث عن أسباب أو ميكانزمات ما يحدث أو انبرت للدفاع عن حرية الفكر دون سقوف، أو حاولت أن تكتشف في الموروث الثقافي كتابات مماثلة لم تلق إدانة أو تكفيرا.

على أن التيارين الرئيسيين كانا تيار التكفير الديني العلني للرواية من ناحية، وتيار التكفير المضاد، الذي يسعى إلى إثبات أن كتابات كاتب الشعب هي أيضا تمس الأديان من ناحية أخرى. وفضلا عن ذلك، فقد وردت كتابات لصحفيين لا يعرف عنهم أنهم إسلاميون، تدين تفصيلا وبصورة ساخرة وهازئة موقفا لأحد الكتاب يعارض فيه صراحة سيطرة الأديان والكفر والممارسات الدينية على حياتنا المدنية ويرى أنها أحد الأسباب الرئيسية لتخلفنا الراهن وهو موقف لا تفسير له فيما يبدو سوى أنه استغلال صحفي لجو الإثارة القائم، لكن دلالته تفوق ذلك. إذ هو يعني تبنى عقلية التكفير بالكامل والتعامل مع الفكر الآخر بأسلوب القمع والعقاب المادي.

وأيا كان ما تقوله رواية "وليمة لأعشاب البحر" فإن علينا أولا نتساءل ما هي الرواية من حيث المضمون. يعلم القراء جميعا أن الكاتب

الروائي يختار مواقف وشخصيات وأحداثا ويربط بينها على نحو ما ويقوم بوصف ما يراه في تصوره وتحليله وعرضه بطريقة تجذب انتباه القارئ وتستثير مشاعره لإحداث أثر ما في نفسه. الروائي حر في اختيار ما يريد التعامل معه، لكنه متى اختار أصبح ملتزما باختياره. فمساحة الواقع التي اختارها لها مواصفات وخصائص ومستويات لا يستطيع الروائي أن يتجاهلها دون أن يخل ذلك بقيمة ومصداقية ما يفعل. فإذا جئنا إلى أعشاب البحر وجدنا أن الكاتب حيدر حيدر قد اختار واقعا يتصل بهزيمة مشروع ثوري شيوعي في العراق، ومشروع تحرري وطني في الجزائر والقضايا التي تعبر عن ذلك الواقع هي بطبيعة الحال- أولا شخصيات مثقفة: تفكر وتتساءل وتحتج، وتعيش قضايا المجتمع في النظرية والممارسة، وتعبر عن مواقفها بحرية كاملة خاصة فيما بينها- دون اعتبار لأية قيم خارجية. وثانيا فهذه الشخصيات تعبر بلغتها ومصطلحاتها هي المستمدة من البيئة التي تحيا فيها، وثالثا هي شخصيات مهزومة ومحبطة تحيا أوضاع ما بعد الهزيمة وضياع كل شئ. ولا يبقى أمام مثل هذه الشخصيات في مثل هذه الأوضاع سوى الهروب من الواقع والاحتجاج عليه من أية ممارسات ذاتية متاحة خاصة الانغماس في الجنس أو المخدرات. هذه هي شخصيات أعشاب البحر

وهذا هو الإطار الذي تتحرك فيه. فكيف نقيم سلوكها وأفكارها؟ إذا سلمنا بأنها عمل روائي، فليس أمامنا سوى أن نقيم سلوك وأفكار الشخصيات فيها من خلال السياق الروائي نفسه ويصبح السؤال هو ما مدى مصداقية ذلك السلوك وتلك الأفكار بالنسبة لذلك السياق بخصائصه وملابساته؟ هذا هو المعيار الذي تقيم به الأفكار في العمل الروائي. أما أن يتم تجاهل كل تلك الخصائص وقطع الكلام من سياقه وإطاره وبيئته بل وأن يشوه ويحرف عمدا ويعامل وكأنه كلام قائم بذاته فهذه عملية تشويه متعمد تستهدف شيئا آخر غير التقييم الموضوعي، وثانيا فالتقييم الذي عوملت به الرواية لم يكن حتى تقييما فكريا يواجه بالحجج والاستدلالات، ولا تقييما احتجاجيا لما قد ينطوي عليه العمل في بعض أجزائه من جرح لمشاعر كثير من القراء، وإنما كانت تكفيرا يخرج الكاتب عن الملة ويبيح دمه (وهى نتيجة لم تطرح أبدا للنقاش العلني المباشر بل تم السكوت عنها تحت تأثيرات عديدة)، ويصادر العمل الأدبي (ويحرقه على حد تعبير أحد كبار الدينويين) ويطالب بمحاكمة كل من شارك في صنعه. وهنا نجد أنفسنا أمام عقلية الإدانة السلطوية القمعية وجها لوجه.

ويظل السؤال الهام مطروحا، لماذا يتحول الاختلاف في الرأي إلى تكفير للآخر؟

وأتصور أن هذه الظاهرة متعددة العوامل. فثمة عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية وتاريخية تسهم في تكوين الإطار الباعث على وجود هذه الظاهرة.

وسوف أتحدث أولا عن بعض العوامل الفكرية ثم أشير إشارة سريعة إلى العوامل التاريخية. فهناك بعض التكوينات الفكرية/ النفسية التي لازالت تتحكم فينا والتي تلعب دورا أساسيا في ترسيخ عقلية التكفير لدينا.

هناك مثلا:

■ "أحادية النظر إلى الحقيقة" وهى التي تعتبر إن الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع مطابقة كاملة ومن جميع الجوانب والمستويات دفعة واحدة. وإن هناك رأيا واحدا ورؤية واحدة تمثل الصواب الكامل وماعداها خاطئ بالضرورة. هذه النظرة تعجز عن رؤية المستويات والأبعاد والجوانب المختلفة لأي فكرة أو ظاهرة، وتعجز عن إدراك أن الإحاطة بها تتطلب عدة مستويات وزوايا للنظر، والمهم هنا أن مثل هذه الظاهرة تستبعد دائما الرأي الآخر.

■ وهناك "العقلية الدوجمائية" وهى الإيمان اليقيني بصواب الفكرة التي يعتنقها الشخص، دون القبول بالاحتكام إلى المنطق وإلى الوقائع المعرفية، وترتبط الفكرة في هذه الحالة بشحنة انفعالية عالية وبدرجة بالغة من التعصب، تؤدي إلى الغضب الشديد والشعور العدواني تجاه الفكرة المغايرة، كما تؤدي إلى الإدانة (الأخلاقية/ السياسية /الدينية) وإلى التجريح الشخصي. وكثيرا ما تستند العقلية الدوجمائية إلى شعور بالانتماء إلى جماعة معينة فهى التي تملك الصواب المطلق وتعبر عن "النحن" ومن لا ينتمي إليها يمثل "الآخر المعادي" والتمايز بين "النحن" والآخر يكون عادة مبالغا فيه وحادا (جماعة المؤمنين/ جماعة الكفار- أهل السنة والجماعة/ أهل البدعة والضلال- المناضل الثابت على المبدأ/ المرتد أو العميل أو المراجع.. وهكذا).

■ ثم إن هناك "عقلية المبارزة" وتقوم على اعتبار إن نقد فكرة ما أو مخالفتها هو انتقاد وإهانة لشخص صاحب هذه الفكرة، واعتداء شخصي عليه. الأ مر الذي يتطلب ردا شخصيا عنيفا يستهدف إلحاق الهزيمة العلنية بالطرف الآخر بكل الوسائل المتاحة.

■ وأخيرا هناك "عقلية الوصاية" وهى تتمثل في الاعتقاد بأن هيئة عليا ما تمثل المرجعية المعرفية بالنسبة للأمور الخاصة بمجال معين (وبخاصة المجال الديني) وأنه لا يحق لأحد سواها أن يبدي رأيا في الأمور التي تدخل في نطاق اختصاصها. قد تكون هذه الهيئة هي: أهل الذكر أو علماء الدين أو الفقهاء أو الأئمة أو السلف الصالح (ما ورد عنهم أو على السنتهم وما إلى ذلك).

فإذا صاغ أحد المفكرين فكرة أو نظرية أو تفسيرا مختلفا عما تتبناه هيئة المرجعية العليا، حكم عليه بالإدانة سلفا، وعو مل معاملة الضال أو المبتدع أو الخارج عن الملة.

ومثل هذه العقلية سلطوية بطبيعتها: تستعدي السلطة الحاكمة، مستندة إلى هيئة المرجعية العليا التي تستمد بدورها- نفوذها من الوجدان العام القوي المنساق وراءها غالبا بحكم ما ترمز إليه، فتتخذ السلطة الحاكمة إجراءات القمع الكفيلة بوأد الرأي الآخر.

فإذا كانت تلك بعض أنواع العقليات (أي طرق وسيكولوجية التفكير) التي تؤدي إلى تكفير الرأي الآخر، فلماذا تتركز لدينا -نحن العرب- بصورة أكبر مما هي لدى غالبية الشعوب الأخرى؟

هذا سؤال تتطلب الإجابة عليه بحثا كاملا تقوم به مؤسسة من المختصين والخبراء. لكن قد يكون من المفيد الإشارة إلى بعض العلامات الكبرى في تاريخنا المجتمعي/ السياسي/ الثقافي الحديث والتي قد تلقي بعض الضوء على بعض جوانب تلك المسألة.

الملاحظة الأولى هي إننا أمة ذات تراث تقليدي راسخ، اكتسب درجة من التقديس لارتباطه بالدين، والأهم من ذلك إن الدولة العربية الإسلامية ذاتها إنما تكونت من خلال المشروعية الدينية واستنادا إليها مارست استبدادا من نوع متميز.

والملاحظة الثانية هي أننا بوغتنا بعالم الحداثة الذي اقتحمنا اقتحاما من الخارج ولم ينشأ من عوامل مجتمعية داخلية، وبالتالي فقد لمست عملية التحديث المظاهر المادية دون التكوين العقلي والنفسي، كما أنها تركزت في المدن الرئيسية دون سواها. معنى ذلك إنه أصبح لدينا إطار عقلي نفسي ريفي البنية يتعامل مع أوضاع مادية شبه حداثية، وهو إطار محمل بمختلف أنواع العقليات التي أشرت إليها سلفا والتي تسهم في إفراز منطق التفكير. ومثل هذا الإطار يستند إلى مؤسسات ذات طابع تقليدي (الأزهر/ الأوقاف/ المعاهد الدينية/ المساجد)، وإلى جماعات مصالح أيديولوجية سلفية، و على وجدان عالم منكسر يبحث عن عزاء روحي لا يجده إلا في الشكليات الدينية والمواقف التكفيرية.

وقد أفرز الإطار العقلي التقليدي نخبة من السلفيين البارزين كما أفرز جيوبا متناثرة من السلفيين المتوارين داخل جميع أجهزة الدولة تقريبا.

وإذا كانت عملية التحديث قد أفرزت بدورها نخبة ثقافية حداثية، فإن الصراع بين النخبة الحداثية وبين القاعدة التقليدية لا يقبل الحوار بل سرعان ما يتحول إلى حرب فكرية وعنف مادي وهو ما حدث في مصر في الفترة الأخيرة، وما سيظل حدوثه أمرا واردا باستمرار، وبدرجات متفاوتة من الشدة، طالما ظلت الركائز التقليدية الأبوية قائمة، على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي على وجه الخصوص ■

الأصولية وآليات إدارة المجتمع

حينما تكتب فلتكن مرجعيتك الضمير وأن تخاطب العقل لا الغرائز وأن ترعى مصلحة الوطن

طلعت رضوان*

أعتقد أن العداء للإبداع الأدبي وللعلوم الإنسانية بصفة عامة وللعلوم الطبيعية بصفة خاصة، الأمر الذي ينتهي إلى تكفير المبدعين لتلك المجالات والتحريض على اغتيالهم، كما حدث في الآونة الأخيرة بسبب رواية (وليمة لأعشاب البحر) يجب التعامل معه من خلال ظاهرة الأصولية الدينية، وليس بمعزل عنها. وكذلك يجب الانتباه إلى تجارب التاريخ التي تؤكد على أن (صوت) الأصولية يعلو وينخفض بالقياس على آليات مؤسسات الدولة وثقافتها السائدة. إذ تثبت التجارب أنه كلما كانت الآليات السائدة هي آليات المجتمع المدني، كلما خفت (صوت) الأصولية، والعكس حينما تكون تلك الآليات، هي آليات الدولة الدينية، حينذاك يعلو (صوت) الأصولية، أي أن اشتداد عود الأصولية نتيجة لتلك الآليات التي أفرزتها.

ولعل المثال التالي يوضح ما أذهب إليه: ترجع جذور الأصولية في مصر إلى دور (جمال الدين الأفغاني) الذي كان يسعى لتأسيس دولة دينية، حيث كان ينادي بضرورة تحقيق "الأصول الدينية الحقة المبرأة من محدثات البدع[1] مرورا بجماعة الإخوان المسلمين. ورغم أن هذه الفترة شهدت الاغتيالات السياسية، إلا أنها لم تشهد اغتيال المفكرين. فنجد أن (محمد بك نور) رئيس نيابة مصر يأمر بحفظ التحقيق إداريا في البلاغ المقدم ضد طه حسين بمناسبة صدور كتابه (الشعر الجاهلي) الذي خالف فيه الكثير من الثوابت الاعتقادية. أما الشيخ علي عبد الرازق فقد تم الاكتفاء بعزله من وظيفته وخروجه من (زمرة العلماء)، وذلك بمناسبة صدور كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي

* ناقد وباحث أدبي مصري

عارض فيه (آلية) الخلافة الإسلامية متحديا بذلك رغبة رجال الأزهر الذين زينوا أمر الخلافة للملك فؤاد حتى يكون هو (الخليفة) بعد قرار كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة. وحتى عندما نشر إسماعيل أدهم كتابه (لماذا أنا ملحد) فلم يصادر الكتاب ولم يعتقل المؤلف أو يُتم اغتياله، وإنما فرضت آليات المجتمع أن يكون الرد الوحيد هو تأليف مائة كتاب تحت عنوان واحد: (لماذا أنا مؤمن).

كان هذا هو المناخ الثقافي في مصر قبل يوليو ١٩٥٢، وهو مناخ لم يكن له أن يوجد في ظل آليات الدولة الدينية. أي إن الآليات التي أفرزت هذا المناخ هي آليات الدولة المدنية. وقد ترتب على هذا أنه لم تحدث اغتيالات على أسس عقيدية، كما حدث بعد يوليو ١٩٥٢، حيث تم اغتيال فضيلة د. محمد حسين الذهبي (وزير الأوقاف الأسبق) على يد جماعة التكفير والهجرة، لأنه لا يفهم (صحيح الإسلام) كما يفهمونه، رغم تبحره في الدين الإسلامي ورغم كتبه العديدة في التفسير والشريعة. وكانت ذروة المأساة أن اغتياله كان على يد الجماعة التي وصفها هو وزملاءه شيوخ الوعظ والإرشاد بوزارة الأوقاف بأنهم " جماعة صالحة يلتمسون نقاء العقيدة وصلاح الدين"[٢]، وقبل يوليو ٥٢ (كذلك) لم يتم اغتيال مفكر مثل (فرج فودة) أو محاولة اغتيال أديب مثل (نجيب محفوظ) أو صدور حكم قضائي بالتفريق بين كاتب وزوجته مثل (نصر حامد أبو زيد). فماذا حدث بعد يوليو ٥٢؟ وما هي العوامل التي ساعدت على تكاثر الأصوليين وازدياد نفوذهم وتغلغلهم داخل مؤسسات الدولة حتى صار المشهد الراهن يصرخ بأن لا صوت يعلو على صوت الأصولية الدينية) فهل هناك عوامل أخرى أوصلتنا إلى هذا المشهد غير آليات إدارة المجتمع؟

في لحظة صدق تتسق مع مرجعيته الدينية لخص أ. فهمي هوي دي المشهد قبل يوليو قائلا ".. ولأن الانكسار كان شديدا والتفوق الغربي بدا باهرا، فقد استحكمت حالة الهزيمة الحضارية وعششت في العقل العربي والإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل، الأمر الذي تجلى بوجه أخص في تركيا وإيران ومصر وتونس، حيث رجحت كفة دعاة التغريب.. الخ" أما المشهد بعد يوليو ٥٢ فإن أ. فهمي هويدي يصفه هكذا: "ولكن ذلك المعسكر اهتزت أركانه ومسلماته بقيام ثورة يوليو المصرية في عام ١٩٥٢ التي فجرت حركة التحرر الوطني، واعتبرت أهم تمرد معاصر على (ثقافة) الالتحاق بالغرب" ليس ذلك فقط، بل إن "الدور الذي أدته ثورة يوليو على صعيد تحريك مشاعر الاستقلال الحضاري له إسهامه الذي لا ينكر في بروز الظاهرة الإسلامية الأصولية التي برزت لاحقا في السبعينات وما بعدها".

وبهذا الدور الذي أداه ضباط يوليو في "بروز الظاهرة الإسلامية الأصولية، فقد كان من الطبيعي أن تفرز آليات إدارة المجتمع (مثقفين) يروجون للفكر الأصولي، بالإضافة إلى تشويههم المتعمد للإنجاز الحضاري الذي ترسخ لدى الشعوب الأوروبية، بفضل الدور الرائد لفلاسفة التنوير الذين ضحوا بالعزيز والغالي، واختزل معظم (المثقفين) المصريين التقدم العلمي والمستوى المعيشي والإنجاز الفكري في أوروبا في (الانحلال الخلقي) وإقامة علاقات خارج مؤسسة الزواج.. الخ ولذلك فقد صدق أ. فهمي هويدي وهو يقرر في ذات المقال "في هذه الأجواء برز جيل أقل انبهارا بالنموذج الغربي، وأكثر قدرة على التحلل من هيمنته، بل ونقده أحيانا على النحو الذي فعله د. جلال أمين(٣).

وما ذكره أ. فهمي هويدي يؤكده كتاب آخرون (من منظور مختلف) وعلى سبيل المثال فإن أ. خليل عبد الكريم يختلف مع من يزعمون أن السادات هو أول من سن (بدعة) استثمار (النصوص المقدسة) وكتب "ففي رأيي المتواضع أنها بدأت في عهد عبد الناصر. والذي يمارس في ذلك عليه أن يعقد مقارنة بين خطب جمال وخطب زعماء ما قبل ثورة يوليو ونخص بالذكر منهم مصطفى النحاس، وليرد بأمانة علمية مطلقة: أيها كانت تنضوي على اقتباسات من (النصوص المقدسة) وليقس حجم البرامج الدينية في وسائل الإعلام في كلا العصرين، بالإضافة إلى ما قام به عبد الناصر في هذا الشأن: مثل (المؤتمر الإسلامي)، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، (مجمع البحوث الإسلامية)، (مدينة البعوث الإسلامية)، (محطة القرآن، الكريم) والصحف والمجلات الدينية وكتب التراث التي طرحت للبيع بقروش زهيدة وهى تنوء بالظلاميات.. لقد أدى ذلك كله إلى إشاعة الغيبيات بين كافة الطبقات حتى المتعلمة وانحسار القيم التي تعلي من شأن العقل والعلم والتفكير الحر المنطلق من القيود التي تفرضها (النصوص المقدسة) في كل الديانات. والمجتمع المصري الذي تحول منذ عصر محمد علي باشا الكبير إلى (مجتمع مدني) أخذ (يتدين) ومن ه نا كان البدء. ويتولاني العجب من إغفال الباحثين الجهابذة هذه الحقيقة"(٤).

إن الباحث الذي يعتبر الحقيقة هي قبلته الوحيدة، يعترف بان آليات إدارة المجتمع منذ يوليو ١٩٥٢ هي آليات الدولة الدينية. ووفق صياغة أ. فؤاد السعيد فإن "فكر راشد الغنوشي (الأصولي) في تونس ليس إلا إعادة لكتابة الناصرية إسلاميا"(٥). أما أ. عبد الله إمام ففي عرضه لكتاب (الناصرية والإسلام) وبه ٣٠ (ثلاثون بحثا) كتب أن بعض الناصريين تبنوا أفكارا فيها إعجاب واضح بالمتطرفين، إذ قال (ضياء رشوان): "إن ذلك التناطح العالي الثقة

الذي تقوم به جماعات الإسلام السياسي الكفاحي مع الدولة، وتلك الروح الاستشهادية التي يخوض بها هؤلاء معاركهم ولدت لدى الناصريين إحساسا عاما يشبه الذنب والعجز بالمقارنة بما أقدمت عليه تلك الجماعات" ويضيف أ. عبد الله كمال "بينما اضطر آخرون للدفاع عن عبد الناصر والناصرية التأكيد على الرداء الإسلامي الذي كان يرتديه الزعيم الراحل"(٦).

أي أنه في ظل آليات إدارة المجتمع المصري منذ يوليو ٥٢ يمتلك كاتب شجاعة الاعتراف بأن الناصريين يشعرون بالذنب والعجز إزاء "ذلك التناطح العالي الثقة الذي تقوم به جماعات الإسلام الكفاحي مع الدولة..الخ". أي إن ال مطلوب هو استمرار مسلسل التكفير والاغتيالات، كما حدث مع فضيلة د.محمد حسين الذهبي وأنور السادات وفرج فودة ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ والرئيس مبارك.. إلخ.

وإذا كان جهازا (التعليم) و(الإعلام) هما أهم وأخطر جهازين في صناعة الرأي العام، فعلى الباحث الذي يتدبر الحقيقة والوطن قبلته الوحيدة، أن (يرصد) دور هذين الجهازين، إذا كان يبغي وجه مصر الحضاري.

وعلى سبيل المثال فقد كتب أ. حسين أحمد أمين (عقب أحداث إمبابة الدامية في سبتمبر ١٩٩١) أنه يخشى على مستقبل ابنه في ظل مناخ الثقافة السائدة، فهو في المدرسة يعلمونه أن المسيحيين كفار، وعندما يعود إلى البيت يجلس أمام التليفزيون "فيسمع الشيخ الشعراوي يقول إنه لا ينبغي لمسلم أن يتخذ قبطيا صديقا له، ويسمع الشيخ الغزالي يقول إن الأقباط دائما كانوا يخونون مصر كلما تهددها أو اجتاحها غزو أجنبي) فإذا كان هذا هو ما يسمعه الطفل في التليفزيون، فما هو انطباعه عندما "ينظر من النافذة فيرى الغوغاء يحرقون الكنيسة المواجهة لبيتنا ويهتفون أن عملهم لاشك في أنه سيرضي الله ورسوله" والإجابة "سيكون من الصعب عليّ وعليك أن نحميه من كل هؤلاء الأعداء المتكاتفين في اعتدائهم على عقل هذا الطفل الصغير ليشوهوه "(٧).

فإذا كان أ. حسين أحمد أمين كتب هذا المقال عام ٩١، وإذا كان الأطفال الذين تحدث عنهم كان عمرهم عشر سنوات، فهم الآن في سن العشرين، فكان من الطبيعي أن يخرج الطلبة في مظاهرات تدميرية ضد عمل إبداعي بعد المقالات التحريضية ضد المؤلف والناشر، وقد اعتمد كاتبو تلك المقالات (بلاغات) على آلية مخاطبة غرائز القطيع وليس عقول البشر.

فإذا كان المجتمع المصري الآن يمكن تحريكه كأي قطيع فاقد لملكية العقل الإنساني، فما هي الآليات التي نجحت في تحقيق ذلك؟ ذكر أ.

خليل عبد الكريم إن إحدى المذيعات (في برنامج الأطفال) سألتهم عن "أهمية يوم الاثنين. فلما عجزوا عن الإجابة قالت لهم إنه اليوم الذي التقى فيه آدم وحواء على جبل عرفات بعد أن هبطا من الجنة في مكانين متباعدين، والذي رست فيه سفينة نوح على الجودي (تسمية التوراة أو العهد القديم أرارا) والذي نجا فيه إبراهيم من النار بعد أن تحو ل ت بردا وسلاما عليه، والذي خرج فيه يونس من بطن الحوت، والذي شق فيه موسى البحر بعصاه، والذي أوقف فيه تلميذه يوشع الشمس فكفت عن الحركة" وعندما سألتهم عن أشهر الحيوانات، أجابها طفل ببراءة: ميكي ماوس، وآخر قال: توم وجيري.. الخ ولكن المذيعة (بحر العلوم) قالت: لا.. لا.. بل هي بقرة بني إسرائيل وحوت ذي النون وكلب أهل الكهف ونملة وهدهد سليمان وبقرة صالح والبراق والحمامة التي باضت على مدخل (الغار) والدابة التي تخرج من الأرض تكلم الناس"(٨).

والأمر الجدير بالانتباه أن هذه المذيعة (وهى مجرد مثال) خريجة كلية الإعلام (أو هذا من المفترض) ولكنها بالقطع- ليست خريجة الأزهر وليست خريجة معهد (الدعاة) ولكنها خريجة مجمل آليات إدارة المجتمع.ولذلك لم يكن محل إثارة للدهشة (للباحث الموضوعي) التصريح الذي أدلى به صفوت عبد الغني (قائد الجناح العسكري لتنظيم الجهاد) عندما أكد على تكفير فرج فودة، ونسب ذلك إلى بعض أئمة الإسلام، ذكر من بينهم الشيخ عطية صقر. والدرس الذي يجب أن يتوقف أمامه الباحث هنا، ليس تكفير صفوت عبد الغني للمفكرين، وإنما الدرس هو أن صفوت عبد الغني تعلم لغة التكفير واقتنع بها،وأن الذي (هداه) إلى ذلك أحد الشيوخ، وأن هذا الشيخ صاحب برنامج تلفزيوني ثابت(٩).

وإذا انتقلنا من التليفزيون إلى الصحافة، نجد (كمثال) أن مجلة آخر ساعة تجري حديثا مع الشيخ الشعراوي، أكد فيه على أن المسيحيين (كفرة) ويضرب مثالا على ذلك حالة المسلم إذا رغب في الزواج من كتابية (أي مسيحية أو يهودية) فقال "إن الزواج من (الكتابية) جائز ولكن قبل أن تتزوجها يجب أن تبادرها بالسؤال التالي: ماذا تقولين في عيسى؟ لو قالت إله أو ابن الله فلا تكون كتابية بل كافرة وحينئذ لا يجوز زواج المسلم منها" وفي ذات الحديث أشار ضمنا إلى أن المسيحيين كفرة على الإطلاق لأنهم رفضوا دخول الإسلام، كما أكد على أنهم يجب أن يدفعوا (الجزية)(١٠). وطبعا هذا الكلام يتطابق تماما مع كتب ومنشورات الجماعات الإسلامية التي حرضت على اغتيال كل مختلف مع أفكارها (وليس المسيحيين فقط) كما حدث بالفعل في السنوات الماضية، ومع ذلك منحتهم أجهزة الإعلام (مجانا) اسم التدليل

(المتطرفين).

الصفحة الدينية بصفحة الأهرام تستضيف د. عبد العظيم المطعني الأستاذ بجامعة الأزهر. ويسأله الصحفي "ماذا عن الموقف الشرعي الإسلامي من الإمام الذي يميل إلى الظلم؟ فأجاب "إن جمهور العلماء يميلون إلى الصبر على جور الحكام ويؤدون ما عليهم من واجبات نحو حكامهم، وأن الصبر على جور الحكام أهون من الفساد الذي يترتب على الخروج عليهم ومقاتلتهم" ولكن الصحفي لا يكتفي بهذه الإجابة فيسأله "هل ذلك حكم مطلق يجب على الرعية اتباعه في جميع الأحوال؟ عندئذ يضطر الدكتور إلى إخراج آخر مافي جعبته فيقول "إن هذا الحكم ليس مطلقا بل إنه مشروط بشرطين أولهما ألا يصدر عن الحاكم كفر ظاهر"[11] فهل هناك شك في أن أجهزة الإعلام تروج للفكر الأصولي المحرض على (التكفير) والمؤدي إلى الاغتيال؟ وكيف غاب عن الصحفي الذي يعمل في صحيفة قومية فتوى الجماعات الإسلامية التي أهدرت دم الرئيس المؤمن محمد أنور السادات، رغم أن الرجل لم يظهر منه "كفر ظاهر" يستحق تلك الفتوى؟ هل هناك سبب آخر غير آليات إدارة المجتمع التي أفرزت الآلاف من المواطنين الذين يفكرون بذات المرجعية التي يعتمد عليها هذا الصحفي؟ وهى الآليات التي جعلت همه الأول ولغته الرئيسية هي التفتيش في ضمائر البشر، من خلال البحث في مرجعية التكفير المؤدي إلى اغتيال كل مختلف مع منظومة تفكير كل أصولي، يعتقد أن منظومته هي الأوحد وهى الأشمل وهى الأصح.. الخ.

وفي صحيفة الأهرام (كذلك) كتب أ. فريد مجدي شنب مقالا صدره بحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله" ويضيف الكاتب بين قوسين هذه الجملة: "متفق عليه"[12]. ولأن "كلمة هي العليا" قد تكون في فرض الحجاب أو الخمار أو النقاب على المصريات، وقد تكون في عدم الخروج من البيت عند فريق رابع. وقد تكون في الوقوف مع أي غزاة يغزون مصر تحت راية (لا إله إلا الله محمد رسول الله)[13]، وقد يتم ذلك لأن مصر لا زالت (وثنية) و(كافرة) لأنها لم تطبق الشريعة الإسلامية حتى اليوم. وقد وصل الأمر إلى تدمير بعض الآثار المصرية لأنها من مخلفات عصور (الوثنية) حيث تم بالفعل "إلقاء عبوات حارقة على معبد الكرنك"[14]. بل إن "كلمة الله هي العليا" ترجمها الأصوليون المعاصرون إلى حتمية إهدار معاني الأمومة والأبوة من قبل الأجيال التي تأثرت بكتابات وخطب الجماعات الإسلامية، فيقتل الابن أمه لمجرد أنها تقيم طقسا شعبيا (الزار) بل إن هذا الشاب أعلن في التحقيق إنه قتلها وهو بكامل قواه العقلية، ولو

أن أمه عادت إلى الحياة فسوف يقتلها من جديد، وأنه لا يشعر بأي ندم، ولو فرض وصدر الحكم عليه بالإعدام فسوف يستقبله راضيا لأنه سيكون من الشهداء(١٥).

نماذج من كتابات بعض المثقفين المصريين:

لم يتوقف الأمر عند آليات إدارة المجتمع من خلال مؤسسات الدولة، لإعلاء شأن اللغة الدينية، وإنما ساهم (مثقفون) عديدون لترسيخ ذات الاتجاه. واكتفى هنا ببعض الأمثلة:

في كتابه الضخم "مقدمة في علم الاستغراب- ٨٠٠ صفحة) يُعرف د. حسن حنفي (الأنا) بأنها (الأنا المسلم) أما (الآخر) فهو (الغرب) ولذلك فإن مادة علم الاستغراب هي "من جهد الأنا وإبداعه وليس من إفراز الآخر وقيئه" وفي الهامش يوضح: "وذلك في كتابات اشبلنجر وهوسرل وبرجسون وتوينبي وجارودي وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين"(١٦) أي أن كتابات هؤلاء الفلاسفة بالإضافة إلى هيجل وسارتر.. الخ، قيئ يجب أن نتجنبه، والنتيجة الانعزال التام عن كل الإبداعات الإنسانية سواء في العلوم الطبيعية أو الأدب أو الفلسفة. فهل تطمع أو (تطمح) الرأسمالية العالمية في أكثر من ذلك؟ وهل هناك فرق بين هذا الكلام وكلام سيد قطب أو شكري مصطفى أو عمر عبد الرحمن.. الخ؟ ورغم ذلك حاز د. حسن حنفي على لقب "المفكر الإسلامي المستنير ورغم أنه أصدر كتابين في بداية الثمانينات تمجيدا في (الخومينية) عقب الانقلاب الديني الفاشستي في إيران، الذي بدأ عهده ولا يزال- باغتيال الخصوم والحلفاء على السواء.ولماذا كان (الأنا) عنده هي (الأنا المسلم)؟ ولماذا استبعد (الأنا المصري) التي توحد كل المصريين؟

أما الكاتب (الماركسي) فيليب جلاب فقد كتب "لو أن كارل ماركس قرأ القرآن الكريم وسيرة عمر بن الخطاب لما كتب رأس المال"(١٧).

أما د. مصطفى محمود الذي يستورد التلفزيون لحسابه الأفلام العلمية ليعلق عليها بطريقته الخاصة في برنامجه الشهير (العلم والإيمان) وهي أفلام يتم إعدادها وإخراجها بواسطة (الكفرة) في بلاد (الغرب) ومع ذلك فإنه يشن حملة ضارية على الغرب(١٨) أما رأي سيادته في عمل المرأة لتحقيق ذاتها، فإن تحقيق "الذات هو كلام روايات وطلب للتغيير و"الصرمحة"(١٩) أي أن ملايين الأمهات والجدات الشريفات اللائي عملن في الغيط والمصنع والمدرسة والمعمل، في التمريض والطب والهندسة والزراعة والبناء لا يمكن لهن مهما عملن أن يحققن ذاتهن، وليس ذلك فقط، بل إن عمل المرأة هو نوع من "الصرمحة".

ولم تكن مفاجأة في ظل هذا المناخ الذي

يفرز (كل لحظة) المزيد من الأصوليين، أن يكتب أ. نجيب محفوظ "علينا أن نوفق بين وحدتنا الوطنية وصحوتنا الدينية لتكون صحوة شاملة وإنسانية"(٢٠) فهل يمكن التوفيق بين نقيضين؟ فإذا كان التعريف العلمي لـ (الوحدة الوطنية) يمكن تلخيصه في فلسفة (حق المواطنة) بغض النظر عن المعتقد الديني، وإذا كان شعار (الصحوة الدينية) الذي أطلقته الجماعات الإسلامية، يعني أن الوطن للمسلمين فقط وأن المسيحيين أهل ذمة ويجب أن يؤدوا (الجزية) المفروضة عليهم ويحرمون من حق الدفاع عن الوطن(٢١). كما أن (الوحدة الوطنية) تعني الدفاع عن ثقافتنا القومية أي مجموع أنساق القيم التي ورثناها عن أجدادنا المصريين القدماء، مثل التسامح واحترام معتقدات الآخر وحب للفن وللعلوم الخ، أي احترام مجمل الحضارة المصرية، وهى الحضارة التي تراها الجماعات الإسلامية (وثنية). فكيف يمكن التوفيق بين نقيضين لا يجتمعان؟ ولماذا ردد أ. نجيب محفوظ شعارا من شعارات الجماعات الإسلامية التي تريد إطفاء وتشويه الوجه الحضاري لمصر؟

أما د. حسين مؤنس فقد كتب "إن الإسلام ينفرد من بين أديان الدنيا بأنه الدين الوحيد الذي يمكن أن نسميه دينا" ليس ذلك فقط، بل "إن النصرانية التي أرسلها الله على عيسى عليه السالم ضاعت بعد موته"(٢٢).

فإذا كان (مفكرون) و(مبدعون) مصريون يستخدمون لغة الأصوليين، فليس لنا أن نندهش من لغة التكفير التي يستخدمها أصحاب الأعمدة واليوميات الثابتة في الصحافة المصرية، وهى اللغة التي كفرت عددا كبيرا من الكتاب المصريين، (طه حسين، لويس عوض، خليل عبد الكريم.. الخ) وعلى سبيل المثال فإن د. عبد الجليل شلبي (كان صاحب عمود يومي ثابت بصحيفة الجمهورية) يكتب مقالا في صحيفة الأخبار يتهم فيه المستشار محمد سعيد العشماوي بالكفر لأنه "ينظر إلى الإسلام نظرة عصرية حديثة، بها سوى بين الإسلام والنصرانية واليهودية والبوذية والمجوسية والصابئة والهندوكية وغيرها، فكلها ديانات مقبولة يؤخذ بها" وكذلك كتب إن "تفسير المؤلف يعارض قوله الله تعالى "إن الدين عند الله الإسلام" و"ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" ويختتم د. عبد الجليل شلبي هذه الفقرة بقوله "فهذا التفسير كفر، لأنه معارضة لكلام الله". فإذا كان د. عبد الجيل شلبي يصدر فتواه في صحيفة قومية بتكفير المستشار محمد سعيد العشماوي، وإذا كانت الجماعات الإسلامية تتغذى بأفكار أمثاله من الدكاترة، فهل نندهش إذا أصبحنا - أو أمسينا- وقرآنا خبر اغتيال المستشار

العشماوي، وإذا حدث ذلك، فهل يحق لعاقل أن يقول كما كتب بعض الكتاب بعد اغتيال فرج فودة أن السماك أو السباك هو القاتل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نقول عن البندقية هي القاتلة، بل إن الرصاصة هي القاتلة؟ والدكتور صاحب العمود اليومي الثابت في صحيفة قومية لا يخفي موقفه إزاء (الآخر) المختلف عنه، فكتب عن كتب المستشار العشماوي "وبعض هذه الكتب التي صودرت يستحق مؤلفها العقاب والعقاب الشديد"(٢٣).

إن العاصفة المدمرة التي تسببت فيها المقالات (البلاغات) ضد رواية (وليمة لأعشاب البحر) تستوجب من كل باحث عن الحقيقة ومن كل راغب في وجه الوطن، أن يعيد النظر في آليات إدارة المجتمع، وأن يطالب بإصلاح جذري لمناهج التعليم والإعلام لترسيخ آليات الدولة المدنية، التي تحمي الفكر ويزدهر فيها الإبداع وتتقدم العلوم، وهى أسس أي نهضة وأي تنمية.. اقتصادية أو اجتماعية.

كما أعتقد أن الباحث عن الحقيقة وعن وجه الوطن، لابد أنه يترحم على ذلك العهد الذي كتب (ونشر) فيه الشاعر أحمد شوقي:

ويا وطني لقيتك بعد يأس
كأني قد لقيت بك الشبابا
ولو أني دعيت لكنت ديني
عليه أقابل الحتم المجابا
أدير إليك قبل البيت وجهي
إذا فهت الشهادة والمتابا

أما الشيخ (محمد عبد المطلب) فقد وقف في جمع غفير من المسلمين (بعد ثورة ١٩١٩) وأنشد في عيد رأس السنة القبطية:

كلانا على دين به هو مؤمن ولكن خذلان البلاد هو الكفر(٢٤).

وهكذا فإن هذا الشيخ المعمم يرى أن (الكفر) هو خذلان البلاد وليس اختلاف المعتقد الديني، في حين نرى اليوم (مثقفين) ينافسون سلطة الكهنوت ■

الهوامش والمراجع

١- انظر: د. هالة مصطفى- كتاب (الإسلام السياسي في مصر- من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف) ص٤٠، و(البرت حوراني) في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩) حيث كتب إن الأفغاني كان يرى أن "التعصب الديني الأعمى نادر والتعصب الديني الحق ضرورة جوهرية للتقدم" ص.١٢٧ وكذلك م جلة (العروة الوثقى- ١٨٨٤) وكذلك رسالة الأفغاني المعنونة (الرد على الدهريين) التي ذكر فيها "النيتشر، اسم للطبيعة، وطريقة النيتشر هي 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 والأبضاع بين الناس عامة (أي المجامعة بين الرجل والمرأة)" نقلا عن كتاب (الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين) تأليف الشيخ محمد عبده. كتاب الهلال- العدد ٢٧٤- أكتوبر ١٩٧٣- ص١١٨ وما بعدها.

٢- لمزيد من التفاصيل: انظر د. بنت الشاطئ- صحيفة الأهرام ١٨/ ٦/ ١٩٩٢.

٣- انظر نص المقال: صحيفة الأهرام ٤/ ١٠/ ١٩٩٤

٤- أ. خليل عبد الكريم- فصل في كتاب د. رفعت السعيد (ماذا جرى لمصر- مسلمين وأقباط) ص.١٥٦

٥- أ. فؤاد السعيد- مجلة روزاليوسف - العدد ٣٣٧٤- ٨/ ٢/ ١٩٩٣.

٦- أ. عبد الله كمال- مجلة روزاليوسف- المصدر السابق.

٧- أ. حسين أحمد أمين- صحيفة الأهالي- ٢٠/ ٥/ ١٩٩٢

٨- أ. خليل عبد الكريم- صحيفة الأهالي- ٢٠/ ٥/ ١٩٩٢.

٩- انظر نص التصريح- صحيفة الأهالي- ١٧/ ٦/ ١٩٩٢

١٠- انظر نص الحديث- مجلة آخر ساعة- ١٨/ ٤/ ١٩٩٠

١١- انظر نص الحديث-صحيفة الأهرام ٣٠/ ٨/ ١٩٩١

١٢- صحيفة الأهرام- ١٠/ ٣/ ١٩٩٢

١٣- راجع بيانات الأزهر المؤيدة لنابليون بونابرت الذي غزا مصر (١٧٩٨-١٨٠١) التي دونها المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي في كتابه (عجائب الآثار في التراجم والأخبار- الصفحات الأخيرة من الجزء الرابع والصفحات الأولى من الجزء الخامس- الناشر (لجنة البيان العربي) الطبعة الأولى- عام ١٩٦٦

١٤- نقلا عن مجلة المصور- ١٠/ ٧/ ١٩٩٢

١٥- انظر نص التحقيق الصحفي- مجلة صباح الخير- ١١/ ٧/ ١٩٩١

١٦- د. حسن حنفي (مقدمة في علم الاستغراب) ص ٢٢

١٧- أ. فيليب جلاب- مجلة الطليعة التي رأس تح ريرها (الماركسي) لطفي الخولي- نقلا عن أ. عبد الستار الطويلة- مجلة روزاليوسف- ١٨/ ٤/ ١٩٩٤

١٨- انظر مقالتيه في صحيفة الأهرام (على سبيل المثال) ٦، ٢٠/ ٧/ ١٩٩١

١٩- انظر رد الدكتورة سامية صالح خضر عليه (أهرام ١٢/ ٥/ ٩٢) وكذلك تعليق المخرجة أنعام محمد علي (روزاليوسف ٢٩/ ٦/ ١٩٩٢).

٢٠- أ. نجيب محفوظ- أهرام ٢٢/ ٨/ ١٩٩١

٢١- في المنيا فرضت الجماعات الإسلامية (الجزية) على المسيحيين وتم إعدام ٤٠ (أربعين) مسيحيا مصريا رفضوا دفع الجزية (صحيفة الأهالي ١٩/ ٣/ ٩٧). كما صرح المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين (مصطفى مشهور) بوجوب فرض الجزية على المسيحيين في الدولة الإسلامية، وإعفاء المسيحيين من الخدمة في القوات المسلحة (انظر نص الحوار الذي أجراه أ. خالد داود مع المتحدث باسم الإخوان المسلمين- صحيفة الأهرام ويكلي- أبريل ١٩٩٧).

٢٢- د. حسين مؤنس- مجلسة أكتوبر ١٥/ ٣/ ١٩٩٢، انظر تعليق د. رفعت السعيد عليه- صحيفة الأهالي ٦/ ٥/ ١٩٩٢ والأستاذ صلاح الدين حافظ- أهرام ١٣/ ٥/ ١٩٩٢

٢٣- د. عبد الجليل شلبي- صحيفة الأخبار ٧/ ٢/ ١٩٩٢

٢٤- انظر طارق البشري (المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية) ص١٣٧.

جدلنا الثقافي وحرية الفكر والابداع

هاني نسيرة ❖

يثور الغبار كثيفا كل يوم في فضاء الخطاب الثقافي المصري والعربي، فتتخلق قتامة الرؤية وغيمة الطرح، وتختنق الصدور، وتدور العقول في الدوائر المغلقة، دون أن تتكون حقيقة أو يتشكل فعل ثقافي قادر على التحديث والمبادرة والتجاوز لما نحن بصدده وفيه من واقع متجمد سياسيا وثقافيا واجتماعيا!

صرنا نحيا فيما يمكن أن نسميه "حرب المثقفين- المثقفين بمدافع التخوين والتكفير انطلاقا من جحور مظلمة في الماضي تسندها أصوات جهورة ولكنها قليلة بحجم تراثنا الحضاري والإنساني ، أو انطلاقا من رهبانية انعزالية هائجة ترى العالم شراً، والمعرفة والعولمة وحقوق الإنسان مؤامرة تحاك بنا، اشترك فيها الغرب وأعوانه، الذين هم في الغالب المختلفون والخارجون عن النسق الديني والأيدولوجي المتعين ويظل جدلنا الثقافي يحيا عماء الرؤية وغيومها لا يفرق بين الصحيح والسقيم ، بين ا لخلاف الاعتباري، والاختلاف المطلوب وبين ما لا يمكن تقبله والذي لم نتفق عليه بعد!

ولعل محور الجدل الرئيسي في خطابنا الفكري مؤخرا بين الديني والإبداعي فكراً وفناً، بعد أن كان قديما بين الديني والسياسي، فلا عجب أن يتعرض شملان العيسى في الكويت للتهديد والمحاكمة، أو يحاكم مارسيل خليفة في لبنان، أو يدعى إلى قتل جمال البنا وحرق حيدر حيدر، بل وأيضا عبد الصبور شاهين في مصر، والحوادث القديمة أكثر وأشهر من أن تذكر، ويكفي أن نقلب أوراق صحفنا في الخمس

❖ سكرتير تحرير مجلة رواق عربي- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

سنوات الأخيرة لتفاجأ بقضايا كثيرة من هذه القضايا، صبحي منصور، سيد القمني، خليل عبد الكريم، وكتاب النبي لجبران خليل جبران، وجرائم قتل ونفي ومحاولات قتل.. ولكن العجيب في هذين العامين الأخيرين هو محاولة التعبئة من قبل التيارات الأصولية للجماهير (عبد الله المطوع في الكويت أو محمد عباس في مصر) متحدية ومهددة نظام الدولة المدنية الحديثة وكافرة بكل آداب الجدل والحوار.

ولكن الجدل لم يقف عند إشكالية الديني والإبداعي في بلادنا، ولكن امتد إلى قضايا كثيرة من قبيل الربط بين الهوية الوطنية والأمن القومي وقضايا من مثيل التمويل الأجنبي للمؤسسات غير الحكومية، كما حدث مع منظمات حقوق الإنسان في مصر والأردن وتونس العام الماضي وما زال يحدث أو الربط بينها وبين بعض الرؤ ى الفكرية لمسار الصراع العربي الإسرائيلي، أو ما يثار ضد بعض المراكز البحثية المحترمة من أنها أبواق للعولمة في بلادنا، التي تصدر من خلالها مبادئ الغرب من ديمقراطية وحقوق الإنسان، وكفران بالقومية العربية، ويظل الجدل في الفضاء يحمل قنابل التكفير الديني والوطني والسياسي، تفجر المثقفين ومنظمات المجتمع المدني، تفتت سلطة الثقافة ولا تؤثر من قريب أو بعيد في ثقافة السلطة، ولكن تزيد ثقافة المجتمع وجموده سوءا.

ولعل هذه النماذج التي ضربناها هي ما يذكره القلم لخطورة القضية، ولكن ثمة نماذج أخرى للجدل الثقافي والفكري في بلادنا بعضها إيجابي كالجدل حول الديمقراطية والإصلاح السياسي والدستوري وإلغاء القوانين المقيدة للحريات، وكيفية مواجهة العولمة والاستفادة من جوانبها الإيجابية والتعامل مع مظاهرها المختلفة، وبعضها تر فيهية ساذجة من قبيل البحث عن ثوابت للأمة تكون أرضية مشتركة لكل التيارات الفكرية لا يجوز الخلاف حولها. وعلى الطرف البعيد تجد بعض نماذج الجدل الفكاهي من قبيل قصيدة أم عصيدة النثر والشعر أم الرواية ديوان العرب" هذه الرواية الموسمية في إحدى صفحات الأدب في إحدى الجرائد القومية، "ومنح التفرغ" "ونجم وساويرس" إلى غير ذلك!

في كل هذا السرد الذي نستطرد فيه، نحن لا نسعى للشجب والإدانة، ولكننا نمتد بالصورة حتى تتضح الممارسة الثقافية في بلادنا وما وراءها من خطاب يحمل معوقاته ويسير في الخواء بعيدا عن الهدف ومستسهلا الركون في كثير من الأحيان إلى غيبوبته الأيديولوجية، أو شعاراته التعبوية متصورا أنه في حربه المعنوية

للمختلف معه ثقافيا ينتصر ولا ينحسر!

وهنا ينبغي علينا أن نطرح بعض الملاحظات المهمة على الجدل الثقافي في أدواته وأهدافه والغائب عنه!

أولا: أدوات الجدل الثقافي

لوحظ أن أغلب الجدل الثقافي في بلادنا غلبت عليه الراديكالية التي تجمع بين العاطفية والتعصب الناتج عن تقديس الذات وجلد الآخر، ادعاء لتملك الحقيقة المطلقة، وخطاب تحرك أدواته إرادة العقيدة والهيمنة لا إرادة المعرفة والحوار العلمي الذي يرحب بالاختلاف كزيادة في البناء لا بالتطابق كتكرار له، فغاب عن خطابنا مفهوم التسامح كرعاية للتنوع وترحيب بالمختلف وهذا ناتج في رأينا عن آفة راسخة في الذهنية الثقافية العربية يتركز غالبا في الجهل بالمبررات المعرفية للآخر أو في تجاهلها إن عرفت وبالتالي ينفي عنه الموقف المعرفي، ليصب في قالب الخيانة الوطنية أو الكفر السياسي وهذا ما حدث في قضايا التمويل والتطبيع. وبالنسبة للخلاف الديني، والذي يتعلق غالبا بالأعمال الأدبية والفنية والعقلية فهو راجع إلى خلط قبيح بين المجالات والحقول المعرفية، فلكل حقل أدواته ووسائله، فالفقيه يتكلم بلغة غير لغة المتكلم، والمتكلم يتكلم بلغة غير لغة الفيلسوف والمتصوف، وكلاهما غير الشاعر والمبدع، ومن عجب أن علماءنا القدامى أدركوا هذا الفصل، ولم يحدث التأويل والخلط المضموني غالبا إلا لأسباب سياسية أو إغراق في غيبوبة التعصب بعد غلق باب الاجتهاد، وبعد أن مات واصل بن عطاء والحسن البصري وضاعت زاويتهما من مسجد المنصور ببغداد، وأتى أبو حامد الغزالي ليعلن كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل فندها ابن رشد، فالخلط بين المجالات المعرفية والحكم على رؤية المبدع أو مذهب الفيلسوف أو اجتهاد العالم بمعايير الدين أو الأخلاق هو جهل بالدين وإضرار به في آن واحد.

ويلاحظ في أدوات هذا الجدل أنها غالبا ما تلجأ إلى اللغة التعبوية والاستنفارية التي تعتمد على المقدس تارة وعلى العاطفة تارة وعلى ما يدعونه ثابتا تارة أخرى ولعل هذا ناتج في كثير منها أنها كانت ممن يهدف إلى الزوبعة الصحفية لا طرح أو حسم إشكالية، وهذه تتطلب لغة مختلفة، وخطابا يعتمد حق الاختلاف ومبرراته.

أهداف الجدل الثقافي

إن السيولة المجتمعية العامة تجعل الأهداف غير واضحة، ففقدان الحيوية السياسية والمشاركة المجتمعية وسطوة الضغوط الاجتماعية أثر على الحيوية الثقافية وجعلها فورانا منسكبا على الأرض لا ماء ترتوي منه

ثمارها، لذا تطغى في كثير من الأحيان الأهداف الخاصة والعقدية والثانوية على ما يستحق أن يكون أولويا من وَجهة نظر الجميع، احترام حقوق الإنسان والمواطنة، التحديث المجتمعي، الإصلاح السياسي، والدستوري، ترسيخ الديمقراطية وعمل انفتاح سياسي حقيقي، وإلغاء القوانين المشبوهة، وإنتاج نخب بديلة قادرة على الدخول إلى المستقبل، وعصرنة الحياة والمواطنة.. الخ.

وهذا يتطلب مراعاة آداب الجدل، واستحضار أهدافه والتفريق بين أولوياته وثانوياته مما يتطلب وعيا للمثقف بدوره المجتمعي وصفته كمدافع عن الحريات وحصن لها، فجدل المثقفين في المختلف عليه يجب ألا يقف عائقا في طريق حوارهم وتعاونه فيما اتفقا عليه، وفي إنجاز ما يقع على عاتقهم من دور.

الغائب عن جدلنا الثقافي

هو الفعل الثقافي نحو التنمية الثقافية والمجتمعية والسياسية، كيف يمكن أن نكون فعلا وكتلة تعتمدها السلطة كطرف مشارك أو معارض، كيف ننشئ بيننا وبين أنفسنا حوار شفافا لا وقحا يحترم تعدد حق النظر وتشعب الحقيقة لا وحدة الخواء متجاهلا حقيقة الواقع!

حيدر حيدر والقضية الأخيرة

ولعل القضية الأخيرة التي ثارت في مصر حول رواية "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر هي في رأينا نموذج نادر في خطابنا الثقافي، وجدل الديني- السياسي من جانب والإبداعي من جانب آخر، لأن البعد السياسي في هذه القضية الذي التحف واعتم بعباءة الديني والمقدس، وسعيه المثير لتعبئة الناس (وطلاب جامعة الأزهر نموذج، بل ومشايخه ومجمع بحوثه ورئيس جامعته) من اجل فرض الوصاية على الكلمة تهديد الدولة المدنية وحرية الإبداع، لم يسبق لها مثل سواء في القضيتين الشهيرتين في النصف الأول من القرن العشرين لعلي عبد الرازق سـ١٩٢٥، عن كتابه "الإسلام وأصول الحكم" أو طه حسين سـ١٩٢٦، وكتابه "في الشعر الجاهلي" فقد تميزت هذه القضية بالملامح الآتية:

١- محاولتها التعبئة الجماهيرية بدأب يهدد بالعنف والتعصب والانفجار الشعبي، ويعرض حياة المؤلف والمسئولين في وزارة الثقافة للخطر، أو على الأقل يمارس القتل المعنوي.

٢- كان موقف عدد من المثقفين هزيلا، ولا يختلف كثيرا عن موقف تيار الإسلام السياسي (فاروق جويده وإبراهيم عيسى نموذجا) وعدم تقديرهم الخصوصية والإبداع كخلق لعالم مغاير

لعالمنا لا يحتكم إلى قوانينه، أو احترام لحرية الفكر والإبداع وكذلك رعونة بض الكتاب القوميين في جريدة مستقلة في تناول القضية مما يهدد حرية الفكر والإبداع في مصر عموما، ويجل الموقف ملتبسا لهؤلاء الذين لا ينتمون إلى مرجعية الإسلام السياسي، بينما وجدنا مواقف مستنيرة من بعض الوجوه الإسلامية التي رفضت ما شنته جريدة الشعب، واعتبرته إساءة إلى الإسلام وليس دفاعا عنه.

٣- إن ما استتبع حملة أو نكبة الوليمة من غلق جريدة الشعب ووقف نشاط حزب العمل نظرا لتفجر الأمر داخله بعد وضوح الراديكالية الإسلامية فيه وتسلطها عليه مما زاد من جمود الحياة السياسية،ونحن على مقتبل انتخابات لا نظن لها تطورا كبيرا او صغيرا عن ذي قبل- وكرس من الظلامية والسيولة التي يحياها الخطاب الثقافي العام، وأثر على الحياة السياسية بوجه عام.

٤- قد استتبع هذه الحملة حملات مماثلة في العالم العربي والخارج على الإبداع باسم المقدس مما يؤكد خطورة القضية وأهمية ترسيخ حرية الفكر والتعبير كحق من حقوق الإنسان نصت عليه المادة ١٨، ١٩، من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

معالجة القضية

في رأينا أن هذه القضية لم تكن ولن تكون سوى سحابة ليل ثقيل حتما ستذهب، وستظل حرية الفكر والإبداع، هذا الحق الإنساني الأساس والذي ارتضته كل المجتمعات المتقدمة، والعصور الزاهرة من تاريخ البشرية راسخا تتحطم عند أقدامه كل هذه الحجارة الهشة.

ولكن تبقى أسئلة عديدة تطرح على أسباب هذه الحملة وعلى من فجروها:

١- كيف تطلب من الدولة الديمقراطية والحريات وهى ضدها، تدعى الحقيقة المطلقة وتملك المقدس وتمارس الاستبداد والمصادرة؟

٢- كيف يساندهم المثقفون والمبدعون في طلب الإفراج عن صحفيي الشعب، ورئيس تحريرها المحبوسين وهى تدعو إلى حبس المسئولين والمبدعين في وزارة الثقافة لخلاف في رؤية العمل الإبداعي؟

٣- أين موقع التعددية في فكر الإسلام- السياسي إذا كانت مرجعيتهم واحدية أحادية إقصائية لهذا الحد أم أن الديمقراطية ليست كما يدعون مبدأ وغاية ولكن وسيلة مؤقتة!

ولعل هذه الحملة تثبت حاجتنا الدائمة إلى التنمية الثقافية والتواصل مع الجماهير عبر وسائل الإعلام حاملين الثقافة والوعي في عصرنا بعيدا عن الهشاشة والخفة والتزمت في

بعض الأحيان المسيطر عليها، حتى لا يصبح المجتمع والطلاب فريسة للتطرف والتعصب والعنف. وإلى هذا ينبغي أن يتجه جدلنا الثقافي من أجل إيجاد مختلف الوسائل والوسائط الاجتماعية والثقافية وتكريس حرية الفكر والإبداع والتعبير السياسي- الديني- الفلسفي وحرية البحث العلمي وترسيخها في الوعي المجتمعي، ويجب أن ترضى السلطة بذلك وإلا فالخطر عام وداهم، لأن ظلام التكفير السياسي من قبل السلطة والثقافي من قبل بعض المثقفين الأيديولوجيين والوطني من قبل بعض الشوفنيين هو أب وأخ للتكفير الديني. ومن الأخير إلى الأول يتكرس التخلف والعنف والجمود السياسي والثقافي ■

المعادلة السياسية الصعبة

قانون الوئام المدني الجزائري... بين تسكين الجروح وطموحات الاستقرار

شريف هلالي — وفاء زينهم*

وكأنها عاصفة ساخنة دامية بلا نهاية.. دخلتها الجزائر منذ مطلع عام ١٩٩٢ نفقا ، و لا تزال آثارها ودواماتها الزاعقة، تلقي بظلالها على الأوضاع الداخلية. مثيرة، محركة خلفها زوابع ومشكلات وقضايا قد تستعصي على الحل السياسي وحده في غضون السنوات القليلة المقبلة.

فقد أسفرت أزمة العنف الدموي المستحكمة في البلاد عن مقتل نحو مائة ألف مواطن، وتشريد الآلاف غيرهم.

اشتعلت نيران هذه الأزمة الطاحنة عقب إلغاء الانتخابات التشريعية التي فازت جبهة الإنقاذ الإسلامية بأغلبية مقاعدها، وتدخل الجيش في إلغائها، بل ووصل الأمر إلى حد إجبار الرئيس الشاذلي بن جديد على التخلي عن السلطة.

وقد أدت هذه التطورات الأخيرة إلى تصاعد حدة الاغتيالات ضد رجالات الشرطة والجيش والكتاب والصحفيين والفنانين، ودفع أيضا الرئيس بوضياف حياته ثمنا لتلك المجازر الدامية التي أتت على اقتصاديات الجزائر.

ونتيجة لتفاقم سوء الأحوال السياسية والاقتصادية بدأ يتشكل خطاب سياسي يدعو إلى المصالحة والسلم مع الإسلاميين، وقد تجلى هذا الخطاب السياسي الجديد مع صعود الرئيس الأمين زروال إلى السلطة، أو قبل ذلك، عندما تفاوض مع عباس مدني في سجنه، غير أن تلك المفاوضات باءت بالفشل نظرا لتعارض وجهة نظرهما إذ اشترطت السلطة وقف أعمال العنف نهائيا، في حين طالب مدني وبلحاج الإفراج عنهما نهائيا في المقابل.

وبالرغم من أن تلك المفاوضات لم تؤت

* باحثان مصريان

النتائج المرجوّة، إلا أنها ساعدت في إعلان هدنة أكتوبر ١٩٩٧ بين الحكومة والجيش الإسلامي للإنقاذ، فقد أفرج عن عباس مدني زعيم الجبهة، وحددت إقامته، كما أصدر الأمين زروال قانون "الرحمة" الذي نص على أن من يسلم نفسه بدون سلاح يحظى بمحاكمة أقل تشددا".

وفي الإطار نفسه حاول الرئيس عبد العزيز بوتفليقة تفعيل هذه الهدنة بعد توليه الحكم في إبريل ١٩٩٩ خاصة في ظل تزايد وطأة الأزمة الاقتصادية التي خربت الجزائر نتيجة استمرار موجات العنف.

وقد اتخذ بوتفليقة عدة إجراءات في هذا الصدد، شملت العفو عن بضعة آلاف من السجناء الإسلاميين من غير المتورطين في أعمال العنف والإرهاب، وتلا ذلك تقدم الرئيس الجزائري بمشروع "قانون الوئام المدني" إلى مجلس الشعب الوطني للتصويت عليه وإقراره. وبالفعل أقر المجلس القانون بأغلبية الأصوات والتي بلغت ١٣١ صوتا وامتناع خمسة أصوات. ثم عرض القانون للاستفتاء الشعبي العام في سبتمبر، وحظى بموافقة وتأييد ٩٨,٥٪ من مجموع أصوات الناخبين. وكان هذا الاستفتاء أول رد فعل شعبي عام على إجراءات المصالحة.

ويشتمل قانون "الوئام المدني" على ٤٣ مادة موزعة على ستة فصول يمنح بموجبه المتطرفون الإسلاميون عفواً كاملاً أو جزئياً لمن يسلم نفسه للسلطات قبل انتهاء المهلة التي يمنحها القانون، وهى ستة شهور من بداية سريان العمل بالقانون والاعتراف بسلطة الدولة والخضوع الكامل لقوانينها.

حدد قانون الوئام المدني أحد ثلاثة تدابير للتعامل مع المتورطين في أعمال الإرهاب والتخريب وذلك من أجل إعادة دمجهم داخل نسيج المجتمع المدني مرة أخرى. وهذه التدابير هي: **أولا:** الإعفاء من المتابعات. **وثانيا:** الوضع رهن الإرجاء، **ثالثا:** تخفيف العقوبات.

وفيما يتعلق بمسألة الإعفاء الكامل نصت المادة الثالثة من القانون على أنه لا يتابع قضائيا من سبق أن انتمى إلى إحدى المنظمات المذكورة في المادة ٨٧ ت مكرر عقوبات، داخل الوطن أو خارجه، ولم ي رتكب أو يشارك في أي جريمة من الجرائم المنصوص عليها في القانون مثل قتل شخص أو التسبب له في عجز دائم، أو اغتصاب أو استعمال متفجرات في أماكن عمومية.

كما نصت المادة الرابعة من قانون الوئام على أنه لا يتابع قضائيا الشخص الذي كان حائزا أسلحة، أو متفجرات، أو وسائل مادية أخرى وسلمها تلقائيا إلى السلطات.

أما فيما يتصل بتخفيف العقوبات فقد نصت المادة ٢٧ من القانون على أن يستفيد الأشخاص الذين سبق أن انتموا إلى إحدى المنظمات

المذكورة في المادة ٨٧ من قانون العقوبات، وحضروا تلقائيا أمام السلطات، وتوقفوا عن كل نشاط إرهابي ولم يرتكبوا التقتيل الجماعي، ولم يستعملوا المتفجرات في أماكن يتردد عليها الجمهور.. وقد تم تخفيف هذه العقوبات وفقا للشروط التالية:

١- السجن لمدة أقصاها ١٢سنة عندما يكون الحد الأقصى للعقوبة التي ينص عليها القانون الإعدام أو السجن.

٢- السجن لمدة أقصاها سبع سنوات عندما يتجاوز الحد الأقصى للعقوبة التي ينص عليها القانون عشر سنوات ويقل عن عشرين سنة.

٣- الحبس لمدة أقصاها ثلاث سنوات عندما يساوي الحد الأقصى للعقوبة عشر سنوات.

٤- يخفف الحد الأقصى للعقوبة في كل الحالات الأخرى.

أما بالنسبة لمن قبلوا الوضع رهن الإرجاء فإنهم يستفيدون من تخفيف العقوبات وفقا للشروط التالية:

١- السجن مدة أقصاها ثماني سنوات عندما يكون الحد الأقصى للعقوبة الحكم بالإعدام أو السجن المؤبد .

٢- السجن مدة أقصاها خمس سنوات عندما يتجاوز الحد الأقصى للعقوبة عشر سنوات ويقل عن عشرين سنة.

٣- الحبس لمدة أقصاها سنتان في كل الحالات الأخرى.

يمكن القول إن الوضع رهن الإرجاء يعني التأجيل المؤقت للمتابعة القضائية خلال فترة معينة بهدف التأكد من الاستقامة الكاملة للشخص الخاضع لها، ويتم الوضع رهن الإرجاء لفترة أدناها ثلاث سنوات وأقصاها عشر سنوات مع إعطاء ميزة لمن ينضم من تلك الجماعات في محاربة الإرهاب، يجعل الحد الأقصى لفترة الإرجاء خمس سنوات كما أعطى القانون إمكانية رفع حالة الإرجاء إذا تميز الشخص الخاضع لها بسلوك استثنائي في خدمة البلاد أو يكون قد قدم براهين كافية على استقامته.

وفي هذا الإطار تعتبر المادة رقم (٤٠) من أهم مواد قانون "الوئام المدني" حيث نصت على إنه في حالة تحريك الدعوى العمومية يجوز لضحايا الأفعال المنصوص عليها في المادة ٨٧ عقوبات أو أقربائهم أن يتأسسوا كطرف مدني، وأن يطالبوا بالتعويضات عن الضرر الذي لحق بهم ويكون الدفع على عاتق الدولة التي تحتفظ بدعوى الرجوع ضد المدين لكي تسترجع عند الاقتضاء المبالغ التي دفعتها.

وأهم ما يميز هذه المادة أنها ألزمت الدولة بتعويض العائلات التي تضررت من أعمال العنف والإرهاب تفاديا لأية مواجهة تحدث أو محاولات انتقامية من جانب أهالي ضحايا

العنف والأشخاص الملاحقين قضائيا.

واللافت للنظر في نصوص هذا القانون أنه استبعد إصدار عفو عام عن الأشخاص المتورطين في أعمال العنف والإرهاب. وأوعز الرئيس بوتفليقة ذلك إلى "تعقد الأمور والآلام والمآسي والمعاناة التي عاش ها المواطنون مشيرا إلى إنه ليس من السهل أن نطلب من أسر الضحايا الحكمة التي تتحلى بها الدولة.

وبالرغم من ذلك أصدر الرئيس بوتفليقة عفوا عاما عن جميع عناصر الجيش الإسلامي للإنقاذ، وهو الأمر الذي يتناقض بشكل ما مع نصوص القانون. وفيما يبدو إن ذلك مرجعه إلى رفض السيد مدني مزراق الأمير الوطني لجيش الإنقاذ، إلقاء السلاح إلا بعد إصدار عفو عام عن جميع عناصر الجيش الإسلامي. وبالفعل أصدر بوتفليقة مرسوما رئاسيا بالعفو العام، مبررا هذه الخطوة، بما اتخذه الجيش الإسلامي من خطوات تنبذ العنف وتتبنى نهج السلم، والتي تمثلت في إعلان الهدنة ووقف إ طلاق النار نهائيا بعد الانتخابات الرئاسية.

ويعتقد بعض المراقبين في أن استسلام فصائل الجيش الإسلامي لم يكن ليحدث إلا نتيجة لا نقسام داخل فصائل الجيش ذاته، رغم أن هذا الأمر. تم تجميده مؤقتا، بسبب عدم وفاء السلطات الرسمية بوعودها في هذا الصدد.

ووفقا للأرقام التي أعلنتها وزارة الداخلية الجزائرية فإن العدد الإجمالي للعناصر المسلحة الذين استفادوا من مرسوم العفو الرئاسي بلغ حوالي ٢٤٠٠ شخص بينما بلغ عدد المستفيدين من تدابير الوئام المدني نحو ١٨٠٠ شخص، وخصوصا بعد إصدار الرئيس بوتفليقة عفوا في عيد الاستقلال عن مئات المعتقلين الذين حكم عليهم بتهم مساندة ودعم المجموعات المسلحة.

مواقف القوى السياسية والأحزاب

وهكذا تباينت ردود فعل القوى السياسية والأحزاب سواء داخل الجزائر أو خارجها بين الموافقة أو الرفض والتحفظ. وبخاصة في ظل وجود عقبات جمة حالت دون الوصول إلى مصالحة حقيقية. فقد رفضت، على سبيل المثال، عائلات الضحايا تدابير العفو والرحمة للمتطرفين، وقضية المفقودين وكذلك مسألة اغتيال الشيخ عبد القادر حشاني ولذلك لم يحظ قانون الوئام المدني بموافقة جماعية، وإن بدا عكس ذلك، وفيما يلي بعض ردود الفعل حول القانون.

١- تفاوتت مواقف أعضاء جبهة الإنقاذ بالداخل والخارج، إذ أعلنت الهيئة التنفيذية بالخارج موافقتها على القانون، مع ضرورة عقاب عناصر الجماعة الإسلامية المسلحة

والمعروفة باسم "الجيا وقائدها عنتر زوابري، وهم الذين ذبحوا الأطفال والشيوخ والنساء.

٢- فيما هاجمت مجموعة أخرى منشقة عن الجبهة تحت اسم "المجلس التنسيقي للجبهة الإسلامية" للإنقاذ بالخارج" مشروع القانون، ووصفته بالانتقائية وتهميش القوى السياسية. غير أن هذه الجماعة نفسها رحبت بإجراءات التهدئة باعتبارها خطوة إيجابية.

٣- كما انتقد ثلاثة من شيوخ الجبهة الإسلامية للإنقاذ وهم: علي وجدي وكمال قملزي وعبد القادر عمر" الطابع الجزئي لسياسة الوئام المدني، وطالبوا بحل سياسي شامل للأزمة. وذلك عبر رفع المعاناة عن قادة الجبهة وأنصارها الذين مازالوا معتقلين داخل السجون. كما طالبوا بالكشف عن مصير المفقودين. بالإضافة إلى ذلك شدد الثلاثة على بيان صدر في شهر مارس من هذا العام على ضرورة توافق الخطاب الرسمي مع واقع الحال.

٤- وقد أيد القانون الائتلاف الرباعي الذي يتكون من "التجمع الوطني الديمقراطي، جبهة التحرير الوطني وحركة النهضة، والإسلاميين".

٥- كما أعلن حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية تأييده للقانون، معتبرا أن كل من استجاب لقانون الوئام قد استجاب لمصلحة الوطن.

ومن ناحية أخرى، تحفظت العديد من القوى السياسية على قانون الوئام المدني وهى:

أ- حركة الإصلاح الوطني والتي يرأسها الشيخ عبد الله جاب الله، والذي انتقد الصلاحيات الواسعة الممنوحة للسلطات التنفيذية، كما انتقد جبهة الإنقاذ لعدم إشراكها باقي القوى السياسية في حل الأزمة، وهاجم حرمان المستفيدين من القانون، من حقوقهم السياسية والمدنية، معتبرا القانون مجرد معالجة أمنية لأزمة متشعبة سياسيا وأمنيا واقتصاديا واجتماعيا.

ب- وكذلك انتقدت حركة الوفاء والعدل التي يرأسها السيد أحمد طالب الإبراهيمي، المرشح في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، انتقد سياسة الحكومة لأنها تتبنى سياسة القفز فوق الحقائق من خلال اختلاق مشاكل جزئية لإلهاء المواطنين بدلا من علاج المشكلات الأساسية.

وأكد الإبراهيمي ضرورة احترام التعددية السياسية ورفع حالة الطوارئ وإطلاق سراح المعتقلين.

ج- بينما وجهت كل من جبهة القوى الاشتراكية وحزب العمال بقيادة السيدة لويزة حنون انتقادات عنيفة من قبيل إن قانون الوئام المدني غير قادر، وغير كاف لإعادة السلم للجزائر، نظرا لإ غفاله حسم ملف المفقودين ورفع حالة الطوارئ. فضلا على أنها ترى أن العفو الشا ل عن عناصر الجيش الإسلامي

للإنقاذ لم يحل الأزمة فالقتل اليومي متواصل، والعمليات الإرهابية لم تتوقف.

كما رفضت الحركة الاجتماعية الديمقراطية المنبثقة عن الحزب الشيوعي أية مصالحة مع ما أسمتهم بـ "القتلة".

ومن ناحية أخرى أعلنت الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان رفضها للقانون قائلة: إن القانون يلفظ أنفاسه الأخيرة ، خاصة بعد اغتيال عبد القادر حشاني. وأشار علي عبد النور رئيس الرابطة إلى أن القانون لم يحقق نتائج ملموسة، وطالب بالتحرك وإجراء حوار مع كل دعاة السلم أينما كانوا.

وفيما يتعلق بالإجراءات التي صاحبت تنفيذ القانون رفضت الجمعيات المدنية هذه الإجراءات، مطالبة بمحاكمة جميع الذين شاركوا في أعمال العنف، وإنشاء إطار قانوني لحماية عائلات ضحايا الإرهاب.

ومن جهة أخرى لا ينبغي أن نغفل طرفا آخر قوياً يدخل في معادلة المصالحة ألا وهو "الجيش". وفي هذا الصدد أعلن بوتفليقة عن ثقته في مساندته المؤسسة العسكرية له في تحقيق المصالحة الوطنية، أو على الأقل فإن أغلبية أفراد القوات المسلحة، إن لم يكن كلهم، قد أيدوا القانون.ويبدو ذلك واضحا من موقف الفريق محمد العماوي قائد أركان الجيش الجزائري الذي اعتب ر القانون آلية تفكيك للجماعات المسلحة، فضلا على أنه كان أحد مهندسي الهدنة في أكتوبر١٩٩٧.

بالإضافة إلى ذلك، أيد حوالي ٥٠ جنرالا من الجيش الجزائري القانون عبر عريضة رسمية أرسلوها للرئيس بوتفليقة. بالرغم من تزامن هذا الإعلان مع موجة متصاعدة من العنف استهدفت دوريات ومواقع عسكرية، الأمر الذي دفع بعض المراقبين إلى القول بأن هناك تفاهماً تاماً بين الرئيس وقادة الجيش، إلا أن هذا الرأي لا ينفي أن هناك فصيلاً متشدداً في صفوف القوات المسلحة يرفض أية تسوية مع الإسلاميين.

وأخيرا، فبالرغم مما شاب إجراءات تطبيق قانون الوئام المدني. والاعتراضات الكثيرة التي وجهت إليه من مختلف التيارات السياسية، إلا أن مؤشرات العنف تشير إلى أن القانون قد نجح نسبيا في حصار الإرهاب، على نحو ما رصدته تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، فقد انخفضت أعمال العنف والإرهاب بصورة كبيرة في بداية عام ١٩٩٩، بعد تطبيق القانون، وانحصرت في أماكن محددة لكنها تصاعدت مرة أخرى في نهاية العام نفسه، حتى وصلت إلى نحو ألف قتيل من المدنيين، هذا بخلاف القتلى والضحايا في صفوف قوات الأمن والجيش وعناصر الجماعات المسلحة خلال المواجهات العسكرية. ومع أن هذه الأرقام تشكل

صدمة قاسية إلا أنها أقل بكثير عن تلك الأعداد التي سقطت خلال السنوات السابقة.

لكن هذا لا ينفي بالطبع أوجه أخرى لا تزال بلا حل، حيث انتقدت تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان الحكومة الجزائرية لأنها - حسب هذه التقارير- لم توجه جهودها للانتهاء من القضايا العالقة والتي تمثل هاجسا مؤلما للمواطنين مثل: قضية المفقودين، والذي يعتقد أنهم ماتوا أثناء فترة احتجازهم من جراء التعذيب، أو تعرض البعض منهم للقتل على أيدي أجهزة الأمن، و تبلغ أعدادهم ما بين (٣٠٠٠ و٤٠٠٠) آلاف مواطن.

وإلى جانب ذلك، تمثل قضية المعتقلين الذين لا زال الكثير منهم رهن الاعتقال منذ سنوات طويلة، مأزقا آخر يضاف إلى القضايا المؤرقة للنظام.

وبالإضافة إلى تلك الثغرات التي تعتري قانون الوئام المدني، فقد أغفل أيضا قضايا خطف النساء واغتصابهن، كما لم تتخذ الحكومة أية إجراءات حقيقية نحو محاسبة المسئولين عن انتهاكات حقوق الإنسان التي ارتكبت خلال الأعوام الماضية.

ولا يقل عن ذلك أهمية، عدد من الملاحظات المهمة التي رصدها هذا التقرير والخاصة بعملية إصدار القانون وتطبيقه وهى على النحو التالي:

أولا: إن القانون قد صدر في ظل استمرار حالة الطوارئ المعلنة منذ سبعة أعوام، وهو ما يتناقض تماما مع مقتضيات الدعوة إلى المصالحة والسلم والحوار، خاصة أن هذا القانون يخول للسلطات الحكومية صلاحيات واسعة مثل منع وتقييد ممارسة الحقوق والحريات العامة.

ثانيا: إن القانون لم يتعامل مع "الجيا" ومنظماتها وعصاباتها المتعددة والتي تعد مسئولة -على الأقل من وجهة النظر الرسمية- عن أكثر عمليات القتل العشوائي والجماعي قسوة وعنفا.

وهو ما يفسره استمرار المجازر والمذابح حتى اللحظة الراهنة من قبل عناصر الجماعة الإسلامية المسلحة بزعامة "عنتر الزوابري" والجماعة السلفية للدعوة والقتال بزعامة "حسن حطاب" حيث شهدت مدينة يتبازة الشهر الماضي على سبيل المثال، مذبحة مروعة لمجموعة من العمال على يد مسلحين إسلاميين في أسوأ مذبحة شهدتها الجزائر هذا العام، كما سقط عشرات العسكريين قتلى في مرتفعات ولدعطية الجبلية في كمائن نصبها أصوليون.

كل ذلك يعضد وجهة نظر بعض المراقبين، التي ترى أن الجماعة الإسلامية المسلحة بعد فترة تذبذب ناجمة عن خروج التائبين الذين استفادوا من قانون الوئام المدني، قد أعادوا تنظيم أنفسهم مرة أخرى. إذ تعتبر هذه الجماعات ضرورة الاستمرار في المعركة حتى نهايتها، أي إقامة الدولة الإسلامية مهما كان الثمن.

وتعتبر جماعة حطاب مسئولة عن المذابح التي ترتكب في صفوف العسكريين، فيما تشير التقارير إلى أن جماعة الزوابري مسئولة عن مذابح المدنيين والتي تقود معظم عمليات العنف الدامية. كما تنشط مجموعات أخرى صغيرة في مناطق الوسط والغرب مثل "جماعة الدعوة السلفية" و" حماة الدعوة السلفية" وتنظيمات أخرى محدودة العدد منشقة عن فصيلي الزوابري وحطاب.

وبالرغم من ضآلة عدد تلك الجماعات، غير أن عملياتها الإرهابية استنزفت القوى العسكرية والأمنية للدولة، وشلت جهودها الأمر الذي جعلها تترك الأماكن النائية والبعيدة فريسة لتلك الجماعات وهجماتها.

وهكذا نجد أنه في ظل قانون الوئام المدني قد نجحت تلك الجماعات في تجنيد عناصر جديدة، لتعزز وجودها، وتزيد خلاياها في الجبال، وبات من الصعب على القوات النظامية وحتى لو استعانت بالطائرات- أن تستأصل شأفة هذه الجماعات المسلحة والمنتشرة من أقصى الشرق "سكيكة، بتسة، عنابة" وأقصى الغرب "سيري بلعباس إلى وجدة المغربية".

ثالثا: عدم مشاركة القوى السياسية الأخرى في صياغة القانون وتطبيقه، خصوصا وأن هذه القوى ترى أن الأزمة تتطلب حلا سياسيا كاملا للقوى الإسلامية وغير الإسلامية، وليس حلا جزئيا، وكذلك ضرورة إيجاد صيغة سياسية للعمل السلمي لكوادر الجبهة، وإطلاق سراح قادة وشيوخ جبهة الإنقاذ. وهنا يثور التساؤل حول مستقبل جبهة الإنقاذ، وإن كانت الأنباء ترجح إمكانية إنشاء حزب سياسي يضم كوادر الجبهة، دون قياداتها القديمة، وهو نفس الشرط الذي قدمه بوتفليقة للإفراج عن عباس مدني مقابل عدم اشتغاله بالسياسة.

على أية حال، فإن قانون الوئام المدني والعمل به لم يخلص من بعض الإيجابيات، إذ نجح في حصار الجماعة الإسلامية المسلحة بزعامة زوابري وإعلان الرابطة الإسلامية للدعوة والجهاد بقيادة "علي بن حجر حل تنظيمها المسلح، والدخول تحت راية قوات الأمن في محاربة الإرهاب، وكذا إنجاح جهود المصالحة مع الجماعة السلفية للدعوة والقتال.

ومن ناحية أخرى أسهم القانون أيضا في تطوير علاقات الجزائر بالخارج، وتنشيط عمليات جذب الاستثمار مع الجانب الفرنسي الأمريكي، فضلا عن تحسين العلاقات الجزائرية المغربية، وأخيرا، نجاح الجزائر في استضافة القمة الأفريقية الأخيرة.

وبعد فهل يأتي اليوم الذي تتخلص فيه الجزائر من آثار العنف والإرهاب التي روعت أهله في الحقبة الماضية؟ ■

كيف وصل بشار الأسد إلى السلطة في سوريا؟

يبدو الوضع السوري غير مفهوم للعديد من المهتمين بشئون سوريا خاصة ذلك الانتقال الهادئ للسلطة بعد وفاة الرئيس حافظ الأسد إلى نجله بشار الأسد، وذلك لكون سورية بلدا مغلقا إلى فترة قريبة، إلا أن الصورة تبدو واضحة ومفهومة، بل وطبيعية بالنسبة للمتابعين للوضع السوري على مدار ثلاثين عاماً سواء أكانوا بالداخل أم في الخارج.

إن ما حدث ما هو إلا نتيجة طبيعية ومتوقعة لسلسلة متواصلة ومتراكمة من الأحداث والمناخات والأوضاع السياسية والاقتصادية التي بدأت منذ عام ١٩٧٠ وحتى اليوم، والتي شكلت وهيأت الأرضية المناسبة للأحداث الأخيرة. لذلك يبدو ضروريا إلقاء بعض الضوء على أهم المفاصل والأحداث التي مرت بها سورية خلال الثلاثين عاما الأخيرة، والتي كان نتيجتها نزع السياسة من المجتمع السوري واحتكارها المطلق بيد فئة ضئيلة، وبالتالي تمرير عملية انتقال السلطة بسلام.

بدأت عملية احتكار السلطة والعزل التدريجي للقوى السياسية والفعاليات الاجتماعية والشارع السياسي في سورية مع صدور ميثاق "الجبهة الوطنية التقدمية" في عام ١٩٧٢ الذي نص على أن "حزب البعث الاشتراكي" هو الحزب القائد للدولة والمجتمع في سورية. وتجلى ذلك عمليا في نسب تمثيل الأحزاب السياسية في القيادة العليا للجبهة، حيث هناك ٩ أصوات لحزب البعث من أصل ١٧ صوتا (بشكل رئيسي الحزب الشيوعي السوري وحزب الاتحاد الاشتراكي العربي). بالإضافة لذلك اشترط حزب البعث على بقية الأحزاب عدم العمل في قطاعين أساسيين هما الجيش والطلاب، وعدم السماح أيضا لهذه الأحزاب بإصدار صحف رسمية وعلنية. هذه الشروط أدت بهذه الأحزاب إلى الانقسام، فكل حزب انقسم إلى قسمين، قسم داخل الجبهة بعد أن وافق على شروط الجبهة وميثاقها وآليات عملها، والقسم الآخر توجه للعمل السري في

المعارضة، ومن الطبيعي ضمن شروط الجبهة وميثاقها وآليات عملها أن تصاب الأحزاب المستمرة فيها بالذبول والضمور، كما أنه من الطبيعي في ظل اشتداد آليات القمع وانتهاك حقوق الإنسان أن تظل الأحزاب السرية تدور في حلقة مغلقة، خاصة في ظل استمرار قانون الطوارئ منذ عام ١٩٦٣ حتى يومنا هذا.

في المرحلة الأولى من حكم الأسد (مرحلة التثبيت والتأسيس ١٩٧٠- ١٩٨٢) عاشت سورية مرحلة حرجة وقلقة تمثلت في محطات عدة، لعل أهمها تصاعد حركة الإخوان المسلمين وانتشار موجة العنف والعنف المضاد، وكانت النتيجة النهائية خروج السلطة السياسية في سورية قوية ووحيدة في الساحة، كما تم في هذه المرحلة أيضا اعتقال غالبية المنافسين مثل الرئيس السابق نور الدين الأتاسي والأمين السابق لحزب البعث صلاح جديد لفترات تزيد على العشرين عاما، كذلك تم اعتقال غالبية كوادر المعارضة السياسية في سورية، خاصة الحزب الشيوعي السوري (المكتب السياسي- جماعة رياض الترك)، إذ اعتقل أمينه العام (رياض الترك) عام ١٩٨١ ومساعده الدكتور فايز فواز لمدة تصل إلى ١٧ عاما، وذلك بحجة إصدارهم بيانا يرى في حركة الإخوان المسلمين حركة شعبية، في حين لم يثبت هذا الشيء ولم يتضح ما يؤيد هذا الاتهام.

خلال العام ١٩٨١ شكلت أحزاب ا لمعارضة الصغيرة "التجمع الوطني الديمقراطي" والذي تشكل وقتها بشكل رئيسي من الاتحاد الاشتراكي والحزب الشيوعي السوري والبعث الديمقراطي وحزب العمال السوري العربي، وهذا التجمع رأى وقتها في "الديمقراطية" مدخلا للتغيير الوطني في سورية، وقد ترأسه وقتها د. جمال الأتاسي (الأمين العام الاتحاد الاشتراكي) حتى وفاته في أوائل نيسان عام ٢٠٠٠.

وشهدت الفترة من ١٩٧٠- ١٩٨٢ مجموعة أخرى من التغييرات التي رسمت مستقبل سورية، ومن ضمنها تشكيل منظمة طلائع البعث في أوائل السبعينات التي أدت بشكل تدريجي لوجود جيل كامل لا ينسم ع إلا بحزب البعث في سورية، حيث تتسلم هذه المنظمة الطفل بعمر ٦ سنوات حتى خروجه من المرحلة الدراسية الابتدائية بعمر ١٢ سنة، لينخرط بعد ذلك في اتحاد شبيبة الثورة (أي ثورة ٨ آذار) خلال المرحلة الإعدادية والثانوية، بالإضافة لتنسيبه لحزب البعث بعمر ١٢ أو ١٣ سنة، حتى أصبح الانتساب للحزب عملية روتينية وطبيعية وليست مبنية على أية خيارات سياسية واعية، وترافق ذلك مع تعميم رؤية تتمثل في أن التوظيف في القطاع الحكومي العام والسفر والدراسة الجامعية وكل ما يمت لأي نشاط فردي أو مصلحة شخصية يتطلب الانتساب لحزب البعث، ونتيجة ذلك كله وصلنا إلى جيل لا يعرف إلا الحزب الحاكم، وانتسابه له لا يشكل قناعة فكرية أو سياسية بمقدار ما يشكل تلافيا لأية شرور قد تلحق به كفرد أو ضمانا لمصالحه الشخصية الضرورية كالدراسة والسفر والتوظيف.

في عام ١٩٨١ حدثت أيضا الخطوة الأخيرة في إعادة تركيب النقابات والاتحادات بما يضمن عدم قدرتها على إبداء الرأي أو الحركة، وخاصة في آلية تعامل السلطة مع اتحاد الكتاب العرب بدمشق الذي أجرى لقاء أدان فيه العنف والعنف المضاد، ورأى في الديمقراطية والإصلاح السياسي وتخفيف صلاحيات رئيس الجمهورية المطلقة في الدستور السوري، مخرجا لما عانته البلاد من أزمات في تلك الفترة، ومنذ ذلك التاريخ تحولت النقابات والاتحادات إلى مؤسسات للضبط الجماعي وحصرت مهمتها بإعلان التأييد والولاء. و خلال الفترة ١٩٧٠- ١٩٨٢ أعيد تركيب وترتيب الجيش بما يضمن استقرار السلطة واستمرارها، وذلك باتباع آليات متعددة و متكاملة لتحقيق هذا الهدف، ويأتي على رأسها:

١- تحويل الجيش إلى جيش عقائدي ينفذ سياسة حزب البعث/ الحزب القائد للدولة والمجتمع.

٢- الاعتماد على عناصر وأفراد "الطائفة العلوية" في شغل المناصب العليا في الجيش والقطاعات العسكرية المختلفة، لتصبح الولاءات العشائرية والطائفية قادرة على الإمساك بزمام الأمور.

٣- تقوية "سرايا الدفاع" كقوة ضاربة وكذراع يمنى للسلطة في سورية بقيادة رفعت الأسد شقيق الرئيس الراحل، وتقوية وتمتين "الحرس الجمهوري" وترؤسه من قبل أقارب السلطة السياسية والموالين لها.

٤- إرضاء بعض العناصر التي كانت قوية في ذلك الوقت بمناصب فخرية ليس لها القدرة على الفعل أو الحركة مثل وزير الدفاع مصطفى طلاس وغيره من العناصر القوية التي حولت إلى التدريب الجامعي والمراكز الإدارية.

٥- دخول الجيش السوري إلى لبنان إبان اندلاع الحرب الأهلية فيه وعلى مدى ربع قرن تقريبا إلى اليوم خلق آليات ثابتة من النهب والفساد والرشوة والغنيمة في صفوف الجيش مما أضعف من الروح النضالية والوطنية فيه.

بالتالي نستطيع أن نلخص النتائج والمعطيات التي تشكلت في سورية خلال الفترة من ١٩٧٠- ١٩٨٢ بما يلي:

١- أصبح حزب البعث الحزب الحاكم المتفرد بالسلطة، وتم تحييد بقية الأحزاب وشرذمتها إلى أحزاب صغيرة ومحصورة في إطارات ضيقة ومعزولة، وتم اعتقال كوادر الأحزاب المعارضة أو نفيها للخارج أو هروبها في ظل استمرار قانون الطوارئ.

٢- تربية الجيل الجديد منذ الصغر على وجود حزب واحد ووحيد وبالتالي تنامي حركة نزع السياسة من المجتمع. وتشكل مع مرور الوقت عند المواطن السوري ذهنية من النفاق الذي هو الطريق الوحيد لتسلم الوظائف وضمان السلامة الشخصية، وانتشرت حالة من الخوف والرعب إزاء العمل السياسي بنتيجة آلية القمع السائدة خاصة مع الإخوان المسلمين الذين صدر قرار بحكم يقضي بإعدام كل من ينتمي لهذه الحركة مما جعل قسما منها يهرب

ويستقر في بلدان عربية مجاورة وبلدان أجنبية في الخارج.

٣- ضمان الجيش ومراكزه العليا والمتوسطة، ورشوة البعض منهم بمناصب فخرية، وتشكيل مراكز قوى فيه متناحرة ومتنافرة فيما بينها ومتلقية عند قمة هرم السلطة.

٤- إنشاء فروع أمنية ومخابرتية متعددة ومتنافسة فيما بينها وأصبح كل فرع دولة داخل الدولة مما نشر الرعب والخوف واحتمال الاعتقال لأبسط الأمور.

٥- ترتيب أوضاع النقابات والاتحادات والجمعيات وإلغاء صفتها المدنية المستقلة لتصبح منظمات حكومية صرفة مهمتها ضبط الناس وحصرهم وتقديم الولاء والطاعة للسلطة السياسية.

٦- إرضاء البرجوازية السورية المتمردة بطبعها ببعض المكاسب والتسهيلات وإطلاق يدها في مجال العمران على الأخص والاستفادة من المساعدات المالية العربية.

٧- تلك الفترة شكلت مقدمات أساسية لترتيب الوضع الداخلي في سورية واستقراره (بالطبع الاستقرار السلبي) بما ينسجم مع بقاء السلطة واستمرارها واحتكارها لآليات الفعل السياسي، ثم تأتي الفترة الوسيطة (١٩٨٢-١٩٩٠) لتشهد شل حركة المجتمع وتوطيد عبادة الفرد والتي قد بدأت بخروج السلطة السياسية في سورية من الأزمات التي مرت بها في الفترة الأولى قوية وقادرة على التحكم بمعظم الأمور، لكن هذا لم يمنع وجود بعض الأزمات داخل مؤسسة السلطة ذاتها، أو وجود أزمة مع الخارج (دوليا وعربيا) أو حتى وجود بعض حالات الفعل السياسي من قبل المجتمع السوري.

لقد تعرضت سورية خلال الفترة الوسيطة إلى أزمات اقتصادية حادة وصلت إلى حد فقدان قسم كبير من السلع الضرورية ما أدى لانتشار ظاهرة "التهريب" بشكل واسع خاصة عبر لبنان، وكان للجيش وللمراكز العليا اليد الطولى في هذا المجال فاتسع مدى الفساد والإفساد، وتوطدت العلاقة ما بين رجال المال ورجال الجيش والأجهزة الأمنية، وكان هذا المجال حلا جزئيا سلبيا للمشكلة الاقتصادية وكان من آثارها الواضحة تعميم ظاهرة الرشوة والفساد في المجتمع السوري برمته. أما الأزمة الثانية فهي في علاقة سورية مع الخارج (العلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية، العلاقة مع لبنان والقوى السياسية فيه، العلاقة مع العراق ودول الخليج العربي والموقف من الحرب العراقية الإيرانية، العلاقة مع مصر، الصراع العربي الإسرائيلي ووجود سورية كطرف وحيد في هذا الصراع بعد تحييد مصر..) حيث شكلت علاقة سورية بالمحيط العربي إرباكا للسلطة السياسية التي استطاعت تخفيف آثاره على استقرارها عبر اللعب على محاور متعددة وعبر ضمانها للوضع الداخلي في سورية. الأزمة الثالثة التي تعرضت لها سورية في هذه الفترة هي مسألة الصراع على السلطة ما بين الرئيس الأسد وشقيقه رفعت الأسد الذي قويت شوكته خلال الفترة الأولى، وقد خرج الرئيس الأسد

من هذه الأزمة أكثر قوة وتحكما بمجرى الأحداث، وتمت فيما بعد عملية تحييد رفعت الأسد بشكل تدريجي. إذ تم تسفيره للخارج محملا بأموال هائلة منهوبة، وحلت قوته الضاربة في سورية (سرايا الدفاع) صاحبة الفضل الرئيس في استقرار السلطة خلال المرحلة الأولى، وتم إرضاؤه بتسليمه منصبا فخريا كنائب ثالث لرئيس الجمهورية.

تلك هي الأزمات الرئيسية التي مرت بها السلطة السياسية في سورية خلال المرحلة الوسيطة، أما الوضع الداخلي في سورية فإنه قد عبر عن رفضه واعتراضه على آليات السلطة في بعض حركات التشدد التي واجهتها السلطة بعنف واسع النطاق، وكان أشدها تلك الضربة التي تعرضت لها "رابطة العمل الشيوعي" على مراحل متعددة، وكان أعنفها عام ١٩٨٧ حيث اعتقل القسم الأكبر من الرابطة (لازال قسم من المعتقلين في السجون السورية). وكانت آخر الاعتقالات الواسعة عام ١٩٩٠ - ١٩٩١ التي طالت لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا (لازال أحد عناصرها/ نزار نيوف/ في السجن إلى اليوم) والتي عملت لمدة سنة ونصف فقط في هذا المجال، أما بالنسبة للحركات الدينية فتم احتواء بقاياها عبر احتواء رجال الدين في الداخل الذين أصبحوا يصدرون الولاء بشكل دائم من على منابر الجوامع، بالإضافة لذلك ضمان المتخرجين من كلية الشريعة باشتراط كونهم بعثيين وانتمائهم أو تعاونهم مع الأجهزة الأمنية.

إن الأزمة الاقتصادية الطاحنة ونشر حالة الرعب والخوف وآليات السلطة في ترتيب الوضع الداخلي قد ساهمت جميعا في شل حركة المجتمع السوري بشكل نهائي، وما ساهم أيضا في تثبيت هذا الشلل عنصران أساسيان هما "الإعلام والتعبئة" من جهة وتعزيز "القوة الأمنية والبوليسية" من جهة ثانية. لقد أعيد صياغة الإعلام والصحافة والإذاعة والتلفزيون بشكل يضمن قولبة وصياغة واحتواء ذهنية الفرد في المجتمع السوري، وليس أدل على ذلك من الاعتماد على نشر الصور الكثيرة واعتماد التكرار الدائم وتنظيم مسيرات الولاء والملاحقة الأمنية والطاعة الدائمة والمطلقة للسلطة السياسية وإظهار شخصية الرئيس كشخصية استثنائية وفريدة ومطلقة في كل المجالات ومؤسسة لكل الفعاليات والإنجازات في سورية ابتداء من كونه "الطالب الأول" في سورية وصولا لكونه الرجل الذي لا يخطئ أبدا.

وتشكلت فئة واسعة من أصحاب الامتيازات من المنافقين (الطبالين والزمارين) والأفاقين (تلك المجموعة القادرة على تشكيل خطاب سياسي مؤيد للسلطة ومبني على العداء لبقية أركان المجتمع وتياراته الأخرى خاصة حركة الإخوان المسلمين)، وقد ترافق ذلك مع تشكل هالة حول شخص الرئيس خاصة مع قلة زياراته للعالم الخارجي وقلة لقاءاته العامة بالناس مما شكل ذهنية خرافية وأسطورية حول شخصه سلبا أو إيجابا. أما بالنسبة لمسألة "تعزيز القوة

الأمنية" فإنها استمرت في تزايد وتضخم لتكون على الأقل أمام ربع مليون يعملون بشكل رسمي أو غير رسمي في الأجهزة الأمنية، وقد استفادت هذه الأجهزة من الظروف الاقتصادية السيئة لدى الجمهور الأوسع في سورية لضمان عمل لهم، خاصة أصحاب الظروف الاستثنائية كأولئك النازحين من الجولان المحتل، ووصلت القوة الأمنية إلى درجة شديدة وواسعة تطال كل المستويات عبر التدخل المباشر الصريح والرسمي في كل نواحي الحياة المدنية، وأصبحت الوظيفة في القطاع العام بحاجة لموافقات أمنية متعددة، فالدراسة الجامعية تتطلب توافر تقارير أمنية تؤكد ولاء الشخص للسلطة، فالتقدم مثلا لامتحان جامعي استثنائي، بحاجة لموافقة أجهزة الأمن، وانتشرت ظاهرة الاعتقال لأبسط الأسباب كقول الفرد بارتفاع سعر مادة غذائية معينة.

إذا كانت الفترة التأسيسية الأولى قد وفرت معظم أسباب القوة للسلطة السياسية، فإنها قد خرجت من الفترة الثانية (١٩٨٢- ١٩٩٠) كقوة عاتية لا يقف في وجهها شئ فأصيبت حركة المجت مع السوري بالشلل في كل ميادينها واستسلم المجتمع أمام الإحباط وطالت اللا مبالاة الجميع ابتداء من الفرد العادي وصولا للمهتمين بالشأن العام والوضع السياسي.

شكل العام ١٩٩٠- ١٩٩١ لحظة مهمة في اكتساب سورية حالة من الرضى العربي (خاصة فيما يتعلق باجتياح العراق للكويت والموقف السوري منه، والموافقة السورية على مبدأ التسوية السلمية للصراع العربي الإسرائيلي) مما أدى إلى فتح العلاقة المتأزمة مع الدول العربية، وبرزت السياسة السورية في المجال الخارجي كسياسة قوية ووطنية خاصة فيما يتعلق بموضوع التسوية. من جانب ثان شكل هذا العام لحظة مهمة أيضا في مجال استشعار ضرورة التكيف الاقتصادي مع المتغيرات العالمية المتسارعة، وكانت نقطة البداية إصدار قانون الاستثمار رقم (١٠) الذي أطلق يد القطاع الخاص في الاقتصاد الوطني، فنشأت مجموعة شركات حصرت أعمالها في مجالات شركات النقل والسياحة والصناعة الاستهلاكية، وكان من المسهل على أية شركة أن تغير طبيعة نشاطها بين ليلة وضحاها، واستشرت ظواهر الاختلاس والفساد الإداري بالتعاون مع مراكز القوى في الجيش والأمن التي دخلت في لعبة تبييض أموالها المنهوبة، وتشكلت طبقة واسعة وطفيلية بدأت تبحث عن دور سياسي حتى سمح لها في الدورتين الأخيرتين من مجلس الشعب بالاشتراك في الانتخابات كمستقلين إلى جانب من تعينهم "الجبهة الوطنية التقدمية" ويتم الاستفتاء عليهم بشكل شكلي.

شكلت الفترة الأولى (التأسيسية ١٩٧٠- ١٩٨٢) والفترة الثانية (السلطة المطلقة ١٩٨٢- ١٩٩٠) أرضية ملائمة لدرجة مذهلة للفترة الثالثة (١٩٩٠- ٢٠٠) والتي يمكن أن نسميها "فترة الإعداد للخلافة والوراثة" والتي لم تجد خلالها السلطة السورية أية إزعاجات تذكر من الداخل.

بدأت عملية الإعداد الدقيقة للابن الأول للرئيس الأسد،ولكن بسبب وفاته بحادث سير عام ١٩٩٤ تم استدعاء الابن الثاني من بريطانية مباشرة لتبدأ عملية الإعداد والتجهيز التدريجي لخلافته.

على مستوى الجيش:

كان لابد في بلد مثل سورية من انخراط الدكتور بشار الأسد في صفوف الجيش ليضمن ولاءه، وليشكل فيه بالتدريج المراكز والمواقف داخله في ظل حماية الرئيس القائم ودعمه له في الصعود التدريجي ولكن المتسارع لنجله وارتقائه في سلم الرتب العسكرية وخلال الفترة ١٩٩٤- ٢٠٠) تم تصفية الكثير من المواقع العسكرية، ونقل البعض إلى مواقع فخرية ليس لها دور بارز في الجيش والمجيء بعناصر جديدة مرتبطة بشكل مباشر بالرئيس الجديد، وقد تسارعت هذه العملية في السنة الأخيرة قبل وفاة الرئيس حافظ الأسد، وكانت هذه العملية تتم تحت شعارات مختلفة منها ما يتعلق بفتح ملفات الفساد (وهي معروفة منذ زمن بعيد ولكن يحتفظ بها لحين استخدامها في الوقت الملائم) ومنها الإحالة للتقاعد وغيرها.

على صعيد الجيش كان لابد أيضا للخليفة أن يضمن الولاء المطلق للحرس الجمهوري. وقد بدأت هذه العملية مع الابن الأول واستمرت مع الابن الثاني الذي أشرف عليه بشكل مباشر وتم تسليمه لشخصيات من العائلة الحاكمة.

على مستوى أجهزة الأمن والمخابرات:

إن ما يميز سورية هو وجود عدد كبير من الأجهزة الأمنية التي يفترض بها التخصص في مجالات معينة (كالمخابرات العسكرية والجوية وغيرها) ولكنها جميعا تخرج عن نطاق اختصاصاتها لتشمل كل قطاعات المجتمع من أحزاب ونقابات وغيرها، وهذا شكل حالة تنافس كبيرة فيما بينها على جمع المعلومات من كل القطاعات والاعتقال وتقوية النفوذ، حتى أن المعلومات المتوافرة في أي منها ليس بالضرورة أن تكون معروفة من قبل الأجهزة الأمنية الأخرى، لكن معظم القائمين عليها هم من الفاسدين الذين شكلوا مواقع للرعب ونشر الخوف، حتى بدأت عملية الاستغناء التدريجي عن البعض أو رفع البعض الآخر عناصر فخرية (بشير النجار، على دوبا..)، وفي الفترة الأخيرة تم الاعتماد على "آصف شوكت" وهو زوج أخت الرئيس الجديد.

على مستوى حزب البعث والقوى السياسية ومجلس الشعب:

وصل حزب البعث بنتيجة ظاهرة التحشيد والاحتكار للسلطة وتغييب مؤتمراته منذ العام ١٩٨٥ حتى عام ٢٠٠٠، وآلية التنسيب السطحية فيه إلى حزب مترهل ليس له دور فعلي في المجال السياسي أو التأثير في القرارات السياسية وتحول إلى مؤسسة غايتها الضبط فقط، أما أسماء القيادات الحزبية الشائعة في

الإعلام فإنها إما أسماء هزيلة في وجودها وقوتها وإما أسماء مكروهة لدى الشارع في سورية بسبب فسادها الواضح بشكل جلي، أما أحزاب "الجبهة الوطنية التقدمية" الأخرى فتحولت إلى هياكل فارغة ومعزولة وليس لها أي دور، وأحزاب المعارضة السرية وصلت إلى حالة مزرية كما يؤكد كوادرها إذ انتشرت حالة الاستقالة السياسية وحالة عدم الاكتراث وانتشر اليقين بعدم القدرة على التأثير وبأن الأمور تسير إلى ما وصلت سورية إليه اليوم. أما المؤسسات الأخرى كالنقابات ومجلس الشعب (حوالي ٦٧٪ منه يتم تعيينه والاستفتاء عليه و٣٣٪ منه هي رجال المال والتجار) فتحولت بحكم تكوينها وتشكيلها إلى مرحلة مزرية من التبعية والفراغ لتصبح مؤسسات شكلية وحسب.

على مستوى الخطاب السياسي والإعداد الشخصي للرئيس الجديد:

خلال الفترة ١٩٩٤- ٢٠٠٠ نشط في سورية مجموعة من المنافقين والأفاقين على مستوى الخطاب السياسي الذي ركزوا فيه على مجموعة من القضايا أولها: التطبيل والتزمير لحالة الاستقرار التي تعيشها سورية منذ عام ١٩٧٠ وهي بالطبع حالة سلبية لأنها مبنية على الاحتكار للسلطة ونشر الرعب والخوف وليست مبنية على المشاركة والقبول، وثانيها التركيز على خصوصية الوضع السوري وخصوصية النظام السياسي الملائم له وخصوصية تطبيق الديمقراطية، تلك الخصوصية المعزولة عن أي سياق عالمي أو إنساني، وثالثها التغني بالمؤهلات الشخصية الاستثنائية أيضا لنجل الرئيس حافظ الأسد ومنها نشأته في كنف الرئيس وفي مدرسته السياسية و كنوع من تحقيق المقدمات الشرعية لتولي الابن الرئاسة، والحديث المتواتر عن مسيرة "الترجي والولاء" بعد الاستفتاء الأخير للرئيس عام١٩٩٩ والتي مهمتها إقناع الرئيس بوضع ابنه نائبا له، والحديث المتواتر أيضا خلال العام الأخير قبل وفاة الرئيس عن ضرورة عقد مؤتمر قطري ليتسنى للابن الصعود للقيادة القطرية للحزب.

على المستوى الإعلامي وتشكيل اللاوعي عند المواطنين:

أصبحت خلال الفترة ١٩٩٤- ٢٠٠٠ صور الرئيس الجديد بشار الأسد مسألة طبيعية في كل الدوائر الحكومية وفي الشوارع العامة وعلى السيارات وفي الصحف الحكومية، إضافة لإبراز لقاءاته الصحفية وتحركاته الداخلية والخارجية بشكل دائم في الصحافة العامة والتلفزيون وهذا العمل الإعلامي خلال فترة سبع سنوات ترك بلا شك انطباعا مؤكدا عند العامة والخاصة بخلافة الابن لوالده في رئاسة سورية، خاصة عبر تعزيزه من خلال أولاد المسئولين وبعض أبناء "الطائفة العلوية" وأصحاب المال والامتيازات.

على مستوى الداخل السوري وبناء الشرعية:

كان لابد أيضا من استكمال تهيئة الأوضاع داخليا -على الرغم من هشاشة الوضع الداخلي وعدم تأثيره في مجرى الأحداث- ولابد لتحقيق ذلك من الإتيان بشرعية جديدة يأت بها الخليفة، وقد رأت السلطة تشكيل هذه الشرعية من ثلاثة عوامل (في المرحلة الأولى على الأقل) هي محاربة الفساد والإصلاح الاقتصادي ونشر المعلوماتية، فعلى صعيد محاربة الفساد والإصلاح الإداري والاقتصادي تم إزاحة قسم كبير من الفاسدين على مستوى الوزراء ورجال الأمن والجيش، وتناغمت هذه العلمية مع تصفية بعض المراكز القوية نسبيا، ثم أخذت هذه العملية شكلها الواضح والمتسارع في الشهرين الأخيرين قبل وفاة الرئيس الأسد، وقد بدأ فيها بالحلقة الأضعف (رئيس الوزراء محمود الزعيبي) مع العلم أنه قد تسلم رئاسة الوزارة لمدة ثلاثة عشر عاما متواصلة وكان قبلها رئيسا لمجلس الشعب لمدة تسعة أعوام أيضا، وهذه هي الطريقة التي اتبعت مع الغالبية الفاسدة أي السماح لهم بالنمو وممارسة الفساد والإفساد والاحتفاظ بملفاتهم إلى حين الضرورة. ومن الشخصيات الأخرى التي تم إقالتها رئيس الأركان الأسبق حكمت الشهابي ومن ثم ملاحقته بتهم الفساد، إلا أن رئيس الأركان قد غادر هاربا من سورية إلى أمريكا وكان في وداعه كما يتردد نائب الرئيس عبد الحليم خدام الذي تم إزاحته من الواجهة الإعلامية والصحفية خلال السنة الأخيرة قبل وفاة الرئيس الأسد، كما تم ملاحقة عدد كبير من الوزراء والمدراء العامين، ومن ثم التدخل الواضح والعلني لنجل الرئيس في تشكيل الوزارة التي سبقت وفاة الرئيس بشهرين فقط.

كما لعب الصراع المكشوف بين رفعت الأسد صاحب الذاكرة السيئة في أذهان السوريين ونجل الرئيس حافظ الأسد دورا كبيرا مواتيا لاختيار الابن للخلافة في أذهان السوريين كنوع من الاتقاء من شرور شخصية كرفعت الأسد.

على المستوى العربي والدولي:

تمت خلال السنوات الأخيرة وبشكل متدرج عملية تصدير خلافة الابن لوالده عربيا ودوليا، وقد برز ذلك في زيارة الابن دون امتلاكه لمناصب رسمية لعدد من دول الخليج ودول عربية أخرى وزيارته لدول أوروبية كفرنسا واستقباله بشكل رسمي في هذه الزيارات، كما برز ذلك أيضا في استلام الابن الملف اللبناني في العامين الأخيرين ولقاءاته المتواترة للشخصيات اللبنانية المختلفة. إلا أن الملاحظ أن حكومات الدول العربية لم تظهر أي استهجان لزيارة الابن الرسمية مما يوحي بوجود رغبة قوية من قبلها باستلام الابن للرئاسة في سورية تمهيدا لتكرار التجربة في بلدانها أيضا.

على مستوى التخطيط والتكتيك لحظة وفاة حافظ الأسد:

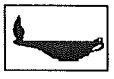
من الطبيعي أن تكون وفاة الرئيس الأسد أمرا واردا في الحسبان لديه ولدى الفئة المعنية بالتخطيط لخلافة ابنه له، لذلك يغدو من الطبيعي التخطيط لهذه اللحظة قبل حصولها، ومن هنا فإن الترتيبات المتلاحقة من لحظة الوفاة وحتى خطاب الرئيس الجديد في مجلس الشعب هي ترتيبات مدروسة سلفا، ولعل المحوري في هذه الترتيبات والإعداد المسبق للحظة الوفاة هو اقتران عملية التشييع والولاء معا أي اقتران إعلان الوفاة بإعلان الولاء للرئيس الجديد وعدم ترك أي فاصل زمني بين الإعلانيين، مما يعطي إيحاءً مباشرا وصريحا باستمرار آل البيت في الحكم وقطع الطريق على أية محاولات حتى لو كانت فردية باغتنام فرصة رحيل الرئيس الأسد، ومن جهة ثانية ضمان حصول أوسع مشاركة ممكنة من قبل الشعب في تشييع الرئيس حافظ الأسد. من جانب آخر فإن تقبل الابن للتعازي بوفاة الأب بشكل مميز عن الموجودين في السلطة قد ساهم في تمييزه عن الكادر الموجود في السلطة مثلما ساهم في تعزيز الاعتراف العربي والعالمي بشرعية الرئيس الجديد.

هذا ما حدث في سورية وتلك هي المناخات التي هيأت لهذا الانتقال الهادئ للسلطة وإن كان الأمر يحتاج إلى مزيد من التفصيل والتدقيق في بعض القضايا. ونحن هنا إذ نتناول السياسة الداخلية للسلطة في سورية لا ينفي أن نلتقط من إيجابيات للفترة السابقة برمتها، كما لا ينفي الإشارة للسياسة الخارجية السورية في توجهها الوطني، إلا أن المحوري في الموضوع اليوم هو في كيفية التعامل مع الأزمات المحيطة بسورية وفي داخلها في المستقبل القريب من قبل القيادة السورية الجديدة، والرؤية التي سيتم نسجها وتنفيذها في التعامل مع مستقبل سورية وأوضاع الحريات الديمقراطية فيها ومدى السماح للآخرين بالمشاركة السياسية.

لقد كان لسورية سوابق في تصدير الكثير من النماذج والآليات المتعلقة بأنماط الحكم إلى بقية الدول العربية، فقد صدرت فيما مضى ظاهرة الانقلابات العسكرية وتدخل الجيش في الحياة السياسية والمدنية، فهل ستصدر سورية اليوم إلى الدول العربية الأخرى ظاهرة وراثة الأبناء لآبائهم في الحكم وتحويل الجمهوريات إلى ملكيات في القرن الواحد والعشرين..!!؟ ■

حلف الفضول

المؤلف: جورج جبور وآخرون
الناشر:الجمعية العراقية لحقوق الإنسان- فرع سوريا
القاهرة- ١٩٩٩



صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٨، ويقع في ١١٩ صفحة من القطع الكبير، و يحتوي علي مقدمة قصيرة وقسمين رئيسيين. عنوان القسم الأول كما ورد في الفهرس هو: الدكتور جورج جبور وحلف الفضول ، وعنوان القسم الثاني هو: الكُتّاب العرب وحلف الفضول. القسم الأول عبارة عن مقالات ومحاضرات ومقابلات صحفية قدّمها الكاتب في مناسبات مختلفة ومن علي منابر متعدّدة يشرح ويروّج فيها لفكرته الأساسية وهي اعتبار حلف الفضول أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم، و اعتمادها أحد مصادر حقوق الإنسان في المؤسسات العربية والدولية، وخاصة في الجامعة العربية و هيئة الأمم المتحدة. والقسم الثاني عبارة عن تعليقات مجموعة من الكتاب العرب علي فكرة الكاتب وعلي حملته لترويجها و حشد التأييد لها. حلف الفضول أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم

يورد الكاتب ما احتوت عليه كتب التراث من أخبار عن حلف الفضول من كونه نشأ عام ٥٩٠ أو ٥٩٥ لميلاد السيد المسيح عليه السلام. وأن سببه المباشر أن رجلا من اليمن أودع بضاعة له عند تاجر مكي ليبيعها له، و لكن التاجر المكي استولي علي البضاعة دون أن يدفع ثمنها، أو يعيدها لصاحبها. فجأر التاجر اليمني بالشكوى. فسارع إليه نفر من أشراف مكة الذين ما أن استمعوا إلي شكواه حتى ذهبوا إلي التاجر المكي فانتزعوا منه حق ذلك اليمني. ثم اجتمعوا بعد ذلك في دار عبد الله بن جدعان فتعاهدوا علي ألا يجدوا ببطن مكة مظلوماً من أهلها أو ممن دخلها من غيرهم من سائر الناس إلا كانوا معه علي ظالمه حتى تردّ مظلمته.

بعد إيراد هذه الحادثة يصل الكاتب إلي النتائج التالية:

أولاً، بالرغم من أن حلف الفضول كان **"حلفاً جاهلياً"**، أي أنه سابق علي الإسلام، **إلا أنه حلف شريف أيّده الإسلام.** فقد شهده النبي الكريم و هو صبي، و أثني عليه بعد البعثة. جاء في الحديث النبوي: "شهدت مع أعمامي في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو أنني دُعيت إلي مثله في الإسلام لأجبت". لقد ألغي النبي جميع أحلاف الجاهلية عدا حلف الفضول.

ثانياً، تتوفّر لحلف الفضول إمكانية الحصول علي قبول إسلامي ودولي واسع. فكونه حلفاً مدنياً و ليس دينياً، وأنه سابق علي الإسلام تاريخياً، فإن هذا يُسقِط الحواجز التي تحول دون تَبَنّي غير المسلمين له. و كونه مؤيداً من الإسلام فإن هذا يُسقِط تحفُّظ المسلمين عليه من كونه جاهلياً. يقول المؤلّف:

و بما أن الحلف جاهلي مؤيداً إسلامياً فله فضيلة إضافية في أيامنا هذه، من شبه المتعارف عليه في الأدبيات الراهنة لحقوق الإنسان أنه لا يُستَحسَن اللجوء إلي نصوص دينية في "التفاخر الديني" بشأن حقوق الإنسان. من شبه التعارف عليه أنه لا تحسن المفاضلة بين الديانات (سماوية كانت أو غير ذلك) في محاولة إثبات أيُّها أكثر احتراماً لحقوق الإنسان. و يقال في تبرير ذلك كل ديانة عزيزة علي معتنقيها، والمفاضلة بينها لا تؤدي الي نتيجة مفيدة لقضية حقوق الإنسان. (ص١٣٠).

ثالثاً، لا بد من مطالبة العرب للعالم بأن يعتبر حلف الفضول أحد المعالم التاريخية لحقوق الإنسان. فهو أول جمعية لحقوق الإنسان في تاريخ البشرية، كان الناس يلجأون إليها مثلما يلجأون لمنظمة العفو الدولية اليوم.

رابعاً، التعريف بحلف الفضول يساهم في بناء ثقة المواطن العربي وهو يلج لعالم حقوق الإنس ان، وسيشعر بأنه وريث ثقافة حلف الفضول، مثلما يعتبر المواطن الفرنسي نفسه وريث ثقافة إعلان حقوق الفرد والمواطن المنبثق من الثورة الفرنسية، و مثلما يعتبر الإنجليزي نفسه وريث ثقافة الماغنا كارتا. كما أنه سيدرأ الصورة المهينة التي تحاول بعض الدوائر ترسيخها من أن التاريخ العربي هو تاريخ لانتهاك حقوق الإنسان، و أن الفرد العربي غير عابئ بحقوق الإنسان.

خامساً، يدعوا المؤلف الهيئات و المنظمات العربية المختلفة، أهلية وحكومية، إلي تبني فكرته، و كذلك يدعوا الهيئات الدولية. وقد قام بالعديد من المراسلات في هذا الصدد. وعلي سبيل المثال فقد كاتب المؤلف جامعة الدول العربية، والمعهد العربي لحقوق الإنسان في تونس، و اليونسكو، وناشد المؤلفين العرب في حقل حقوق الإنسان للاهتمام بالتعريف بالحلف.

هذه هي الأفكار الرئيسية للكتاب. أما بقية الكتاب فعبارة عن تنويعات علي هذه الفكرة، حيث جمع المؤلف بين دفتيه المراسلات، والمحاضرات والمقابلات الصّحفية التي أدّاها

حول هذا الموضوع. وكذلك تعليقات مجموعة من الكتّاب العرب تساند فكرته. قد اشتملت قائمة هؤلاء الكتاب علي الآتية أسماؤهم: أحمد حمروش، أحمد صوان، الشيخ حمد الجاسر، سليمان سليم البواب، هادي العلوي، عبد الحسين شعبان، محمد بلقاسم خمار، و هاني مبارك.

تعليق

الملاحظة الأولي أن الكتاب يقع ضمن الجهود التي يقوم بها عدد من الكتّاب العرب والمسلمين و التي تحاول أن تجد جذوراً ثقافية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية. و كذلك يقع ضمن الجهود الرامية الي منازعة الثقافة الغربية حق التأسيس لحقوق الإنسان. لم يبحث الكاتب عن أسباب اندثار فكرة حلف الفضول، ولا عن أسباب عجز العرب عن تطوير الفكرة ومأسستها و بناء إطار فلسفي وقانوني وعملي عليها. فهو يريد إحياء فكرة دام انقطاعها لأربعة عشر قرناً من الزمان، دون أن يناقش أسباب الإنقطاع مما يجعل مهمته بالغة الصعوبة. فقد أذهل التنافس مع الغرب الكاتب عن النظر في عيوب الذات، ومعالجتها. يقول الكاتب:

ومن أسف أن صفحة الحلف قد طويت. ومن أسف أن فكرة الدفاع الجمعي عن حقوق الإنسان وجدت لنفسها في أدبيات حقوق الإنسان تاريخاً آخر يبتدئ جدياً مع أميل زولا صاحب المقال الاتهامي الذي صدر قبل مائة عام وخمسين يوماً. تأوربت الفكرة العربية أرومة، الإنسانية مطلقاً وفصولاً و مآلاً. ليس أحرى من مؤتمر إقليمي عربي حول التعليم العالي أن يعيد الي نصابه الحق العربي في ريادة فكرة الدفاع الجمعي عن حقوق الإنسان" (ص ٢١).

والملاحظة الثانية أن الدكتور جبور ينأي بنفسه عن المرجعية الدينية التي أعقبت حلف الفضول. فهو يجدها إشكالية. فبالرغم من أنه يؤمن "أن القرآن الكريم إنما هو كتاب حقوق الإنسان من الدرجة الأسمى" إلا أنه يري أن اعتماد "الآيات القرآنية التي تعلّم حقوق الإنسان وترتقي بها" تواجه "حاجزاً دولياً" يتمثّل في الأمر "شبه المتعارف عليه في الأدبيات الراهنة لحقوق الإنسان من أنه لا يُستَحسَنُ اللُّجوء الي نصوص دينية في التفاخر الديني بشأن حقوق الإنسان" (ص. ١٣). و يكتفي الدكتور جبور بهذه العبارات معلناً عن عزوفه عن البحث "في مدي صوابية هذا الحاجز"، أو البحث "في إمكان اختراقه"، أو في "الممارسات الإسلامية التي يجب اعتمادها للاختراق". وأنا أري أن ما عزف عنه الدكتور جبور هو أكبر الحواجز الناهضة أمام حلف الفضول في العالم الإسلامي، وهي سبب اندثاره علي التحقيق. فحلف الفضول جاء ليسد فراغاً يمثله عدم وجود سلطة مركزية، أو قانون يلجأ إليه المظلوم. فالقانون الجاهلي هو قانون القوة، ومفاده أن القوة هي التي تصنع الحقوق، وهي التي تتقاضى تلكم الحقوق.

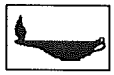
وشعار تلك الحقبة التاريخية هو "من غلب سلب". ففي تلك الفترة، ومع إرهاصات العدل القادم مع البعثة النبوية، كان لا بد من إيجاد آلية اجتماعية تقوم مقام الحامي للضعيف. فقد جاء في الرواية أن التاجر اليمني بعد أن ضاق ذرعاً بمماطلة التاجر المكي صعد جبل أبي قبيس واستغاث بأهل المروءة من أقوياء مكة ومتنفذيها. فحل هؤلاء النفر الأقوياء محل المحكمة والقانون، واستردوا لليمني حقوقه. بعد ذلك تعاهدوا علي أن يجعلوا هذا أمراً مستداماً، وهكذا وُلِدَ الحلف. ولكن بعد البعثة النبوية جاءت السلطة المركزية، و القانون، والقضاء الذي يمكن أن يلجأ إليه الجميع، والذي يساوي بين القوي والضعيف، وجاءت قوة الحق التي تجعل الضعيفَ قوياً حتى يُسْتَرَدَّ إليه حقّه، والقويَ ضعيفاً إلي أن يُنْتَزَع منه ما جار عليه من حق الضعيف. فهذا علي التحقيق أشمل، وأكمل، وأرسخ من حلف الفضول. وكان من الممكن لفكرة حلف الفضول أن تُطَوّر بعد الإسلام في شكل هيئات حارسة للقانون، مانعة من تجاوزه، مؤكدة علي مراعاة تنفيذه. كذلك كان يمكن لها أن تُطَوَّر في شكل هيئات تخصصية دارسة لمحتوي القوانين مطوّرة لها، مزيلة لشوائبها، مسدّدة لنقصها. و بالطبع هذا ما لم يحدث.

وأنا أري أن الإشكالية المتمثلة في محتوي القوانين المبنية علي النصوص الدينية هو ما حمل الدكتور لتفادي مناقشتها بحجة تبدو أقل جدلية وذلك بالقول إن "هناك اتفاق شبه متعارف عليه من أنه لا يُسْتَحْسَن اللّجوء إلي نصوص دينية بشأن حقوق الإنسان". فالمشكلة مشكلة المحتوي و ليست مشكلة المصدر. فإن كان محتوي ما نستخرجه من المصادر الدينية محقق للمساواة الكاملة و الشاملة بين جميع البشر بغض النظر عن أديانهم، وأجناسهم، وخلفياتهم، وأنواعهم من ذكر وأنثي، ففي هذه الحالة يمكن بسهولة الاتّفاق علي أن اللّجوء لنصوص دينية بشأن حقوق الإنسان أمر إيجابي ونافع. ولكن لأن المثقفين العرب يستشعرون العجز عن مواجهة النصوص الدينية التي تميز بين الناس علي أساس الدين والنوع، فإنهم يلجأون للخيار الأسهل و يفضّلون تفاديها. وهذا ما فعله الدكتور جبور الذي أراد القفز فوق التراث الديني الذي شكّل العقل العربي عبر القرون ليعبر إلي حلف الفضول باعتباره أساساً ثقافياً لحقوق الإنسان في العالم العربي. فأي المهمتين يا تري أسهل؟ المواجهة أم المفاداة؟ ■

الباقر العفيف

المصريون والسلطة عبر العصور

ندوة عقدت بالمجلس الأعلى للثقافة في ٢٨ مارس سنة ٢٠٠٠ نظمتها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية



في الثامن والعشرين من مارس ٢٠٠٠ وعلى مدى ثلاثة أيام استضاف المجلس الأعلى للثقافة المؤتمر السنوي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية والذي جرت فاعلياته تحت عنوان "المصريون والسلطة عبر العصور".

وذلك تحت رعاية السيد/ وزير الثقافة.

وعلى مدى الأيام الثلاثة وعبر ثماني جلسات جرى العرض والتعليق على اثنين وثلاثين بحثا وورقة بحثية شملت العلاقة بين المصريين والسلطة التي حكمتهم عبر العصور المختلفة. ورغم أن المؤتمر لم يتناول الأوراق والأبحاث المقدمة عبر محاور محددة، إلا أن النظر إلى الموضوعات ومحتوى الأبحاث والأوراق يُمكّننا من أن نحدد المحاور الرئيسية التي دارت حولها جلسات المؤتمر فيما يلي:

١- السلطة والثقافة:

الدين الفقهاء ورجال الدين- المثقفون- المؤرخون- المؤسسات الدينية.

٢- السلطة والفلاحون

٣- السلطة الأجنبية وعلاقتها بالمصريين:

الإغريق/الرومان/العرب/المماليك/ العثمانيين/ الفرنسيين .. الخ.

٤- السلطة والقوى السياسية المعارضة

استغرقت أعمال المؤتمر الزمن الممتد ما بين العاشرة صباحا وحتى الخامسة والنصف مساءا خلال الأيام الثلاثة ٢٨، ٢٩، ٣٠/ ٣/ ٢٠٠٠.

كانت الجلسة الافتتاحية مخصصة لكلمات منظميها حيث ألقى الأستاذ الدكتور/ عاصم الدسوقي مقرر المؤتمر كلمة أوضح فيها أن

غرض المؤتمر الرئيسي هو البحث من خلال فعالياته عن تفسير لمظاهر العلاقات بين المصريين والسلطة، وأن كل العلوم الاجتماعية مدعوة لأن تتناول هذا الموضوع وأن علاقة المثقف بالسلطة تأخذ حيزا متميزا في هذا التفسير.

ثم تحدث الأستاذ الدكتور/ رؤوف عباس رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية موجها التحية إلى الأساتذة الرواد لما قدموه من جليل الأعمال مؤكدا أن المصريين لم يكونوا خانعين، بل كانت هناك دائما حدودا لصبر المصريين على استبداد السلطة ثم تحدث الدكتور/ عماد بدر الدين أبو غازي ممثلا للأستاذ الدكتور جابر عصفور الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة مشيرا إلى أن المجلس هو الملتقى لجميع المثقفين المصريين وأن رعاية المجلس للندوة واستضافته لها إنما تعبر عن اهتمامه بهموم المثقفين المصريين.

كانت كلمت المقررين للجلستين الأولى والثانية ذات مدلولات خاصة فقد طرح الأستاذ الدكتور/ سعيد عبد الفتاح عاشور مقرر الجلسة الأولى مجموعة من التساؤلات عن معنى "المصريون" ومعنى "السلطة" حيث أشار إلى أن "هناك فوارق تاريخية وأن علينا كباحثين أن نعالج الموضوع موضوع المؤتمر- ليس بصفتنا مصريون وإنما بصفتنا باحثين علميين، فعلينا أن ندقق في معنى اللفظ، فنحن تحت مظلة التاريخ وتحت مظلة البحث العلمي ينبغي أن نتجرد من كل شئ إلا المنهج العلمي" ثم تحدث عن العلاقة بين الدين الإسلامي والدين المسيحي، كذلك البرديات المختلفة للدين من خلال أنظمة الحكم، وأن هدفنا من هذا المؤتمر هو الوصول إلى الحقيقة التاريخية أما الأستاذ/ محمود أمين العالم فقد تحدث عن دور المثقفين في الكشف عن وجه مصر الحقيقي بالبحث العلمي والموضوعية في الحكم على الأشياء والنظر في نتائج ما جرى والآثار المترتبة على أي حدث ما، مشيرا إلى أن السد العالي كمثال ينبغي ألا ينظر إليه في ضوء التحديات التي واجهت بناءه فقط، بل ينبغي النظر إلى نتائجه من حيث النقلة الحضارية التي أحدثها حيث تحول الفلاح والعامل العادي إلى عامل ماهر يعمل على أحدث الأجهزة وأطلق هذا العمل الضخم الطاقات المبدعة بين العمال والفنيين في مختلف المجالات.

قدمت أبحاث وأوراق المؤتمر على النحو التالي

اليوم الأول ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٠

الجلسة الأولى

المقرر أ. د/ سعيد عبد الفتاح عاشور

متحدثون:

أ/ نبيل عبد الفتاح: السلطة وتوظيفات

الدين

د./ ماجدة أحمد عبد الله: إخناتون في مواجهة سلطة كهنة آمون

أ./ مجدي جرجس: الأقباط والسلطة الكنسية

د./ محمد صبري محمد يوسف: السلطة الدينية الإسلامية في مصر خلال العصر العثماني

الجلسة الثانية

المقرر أ.د/ جمال زكريا قاسم

متحدثون:

أ. د/ محمود إسماعيل: التحالف الأيديولوجي بين الفقيه والسلطان خلال العصور الإسلامية المتأخرة (من منتصف القرن الخامس وحتى القرن العاشر الهجريين)

د./ يحيى محمد محمود: التحالف بين الفقيه والحاكم في مصر قبيل الحملة الفرنسية "فتوى الشيخ عبد الله عبد الغني الحنفي عام ١٧٩٧م بشأن ملكية الأرض.

د./ سمير محمد طه: السلطة في مصر أثناء الثور ة العرابية

د. عصام ضياء الدين: الصراع بين السلطة السياسية والشيخ حسن البنا.

اليوم الثاني ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٠

الجلسة الثالثة

المقرر: أ.د/ قاسم عبد قاسم

متحدثون:

د./ محمود عبد الظاهر: السلطة ويهود مصر في النصف الأول من القرن العشرين

أ. د/ سيد الناصري: موقف الفلاح من السلطة في مصر قبل الفتح الإسلامي

أ./ محمد حاكم: سنوات الغضب.. الفلاحون والسلطة في النصف الأول من القرن التاسع عشر

د. سيد عشماوي: الفلاحون والسلطة "دراسة تاريخية حول الحركات الفلاحية في مصر ١٩٤٥- ١٩٥٢.

الجلسة الرابعة

المقرر أ. د/ اسحق عبيد

متحدثون:

د. محمود السعدني: المصريون في مواجهة الاحتلالين البطلمي والروماني "قراءة في الأوراق البادية"

د. عماد بدر الدين أبو غازي: المصريون والسلطة في عصر الولاة

د. خليل عبد المنعم فرج: المصريون وسلطة الاحتلال الفرنسي

د. زكي البحيري: المصريون والسلطة عند الجبرتي

الجلسة الخامسة

المقرر أ.د/ نازلي معوض

متحدثون:

أ. د./ قاسم عبده قاسم: مفهوم السلطة في عصر سلاطين المماليك

د./ علي كورخان: السلطة في مصر مرآة الرحالة الأجانب في القرن ١٩

أ. د/ عبد المنعم الجميعي: فكرة الجمهورية في مواجهة الخديوية

أ. د/ عبادة كحيلة: المصريون والسلطة في فكر جمال حمدان

اليوم الثالث ٣٠/ ٣/ ٢٠٠٠

الجلسة السادسة

المقرر أ. د/ نيللي حنا

متحدثون:

أ/ آن فالبي برودبريدج/ المؤرخون والسلطة في العصر المملوكي: العيني/ المقريزي/ ابن حجر العسقلاني

د./ زكريا الرفاعي: العامة والسلطة- قراءة في عجائب الآثار

د./ مجدي عبد الحافظ: بين الرعوية والسلطة في فكر رفاعة الطهطاوي

د./فطين أحمد على: موقف المصريين من الجندية (١٨٠٥- ١٨٨٦م)

الجلسة السابعة

المقرر أ. د: عمر عبد العزيز

متحدثون:

أ. د/ لطيفة سالم: حزب الأغلبية والسلطة "١٩٤٤- ١٩٥٢م"

د./ عبد اللطيف محمد الصباغ: السلطة وال مشروعات الخاصة في عصر الاقتصاد الحر "دراسة في علاقة الحكومة بشركة مصر للطيران (١٩٣٢- ١٩٥٦)

د./ حمادة إسماعيل: نقابة المحامين والسلطة في مصر (١٩٥٤- ١٩٥٦)

أ. د/ عبد الوهاب بكر: المجتمع المصري وأزمة تجاوزات السلطة في التاريخ المعاصر (عقد التسعينات).

الجلسة الثامنة

المقرر أ. / محمود أمين العالم

متحدثون:

أ./ شوقي جلال: المصريون وثقافة السلطة

د/ صلاح السروي: ثنائية المثقف والسلطة في الرواية المصرية "دراسة في نماذج مختارة"

د/ عبد الله غرباوي: جهاز الشرطة في مصر المعاصرة كسلطة في المجتمع المصري من خلال رواية "يوميات ضابط في الأرياف" لحمدي البطران.

د./ هاشم توفيق: المسرح والسلطة في مصر.

هذا وقد تصاعدت حرارة النقاش والتعقيبات في معظم جلسات المؤتمر وذلك بين رؤى متعددة في تناول تاريخ المصريين.

في ورقته البحثية عرض الأستاذ/ نبيل عبد الفتاح كيف تم توظيف الدين في العصر

الحديث، حيث وصف الدولة الحديثة في مصر بأنها أممت الدين لصالح الدولة، وحتى في عصر إسماعيل فإن العلمانية ظهرت "مبتسرة" وأكد على أن الدين عامل مؤثر ضمن عوامل عديدة في السياسة المصرية خاصة الداخلية، وحدد مفهوم توظيف الدين من وجهة نظره بأنه توظيف المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية (الأزهر والطرق الصوفية) لخدمة مصالح الحكم القائم مطبقا هذا المفهوم على عهود عبد الناصر، السادات، مبارك.

وبينما كان توظيف الدين في عهد عبد الناصر يتمثل في كونه مصدراً من مصادر شرعية النظام بالإضافة إلى المساندة والترويج لسياسات النظام فإنه كان يوظف أيضا في السياسة الخارجية (بعوث الأزهر منظمة المؤتمر الإسلامي).

أما في عهد السادات فقد عدد أشكال هذا التوظيف بدءاً من استخدامه ضد الخصوم السياسيين مرورا باستخدام الدولة لمجموعات دينية لضرب الحركة الإسلامية وانتهاء بتعديل نص المادة الثانية من الدستور واعتماد الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

وأوضح الباحث كيف أن توظيف الدولة للدين آنذاك أعطى زخما قويا لخصوم النظام الدينيين وأصدروا الفتاوى التي أدت لاغتياله.

ويشير الباحث إلى أنه في عهد مبارك ازداد توظيف الدين ولكن بكثافة أقل وبوظيفية أكثر، حيث تم استخدام المؤسسة الدينية في عمليات التطبيع، وفي تمرير سياسات الخصخصة، وإصدار قوانين الإيجارات العقارية (سكنية/ زراعية)، كذلك عند ظهور أي تعقيد يظهر في العلاقات المصرية الإسرائيلية والأمريكية. وأشار إلى ظهور التنافسية الوعظية والدور المناوئ لجبهة علماء الأزهر وأن هذا سوف يؤدي إلى تفكيك المؤسسة الدينية وفي التعقيبات على ورقة الأستاذ/ نبيل عبد الفتاح ذهب البعض إلى أنه لم يطرأ تغير على طبيعة الخطاب السياسي تجاه الدين ورأى آخرون ضرورة انتخاب شيخ الأزهر لا أن يعين عن طريق رئيس الجمهورية.

واشتملت ورقة أ/ مجدي جرجس على تتبع مسار العلاقة بين الأقباط والسلطة الكنسية مع تحليل للخلفية التاريخية التي أفرزت هذه العلاقات، وتناول السلطة الكنسية مؤكدا أنها تستمد مشروعيتها وإطار اختصاصاتها من نصوص الإنجيل، وأشار إلى تعرض السلطة الكنسية لمتغيرات عديدة خلال العصور المختلفة أثرت في فاعليتها من جهة، وفي نطاق صلاحياتها من جهة أخرى، للدرجة التي خضعت فيها الموارد الكنيسة لقواعد إدارية وشرعية تتفق وطبيعة الدولة الحاكمة.

ويرى الباحث أن هذه العوامل كان لها أكبر

الأثر في تشكيل طبيعة العلاقة بين القبط والكنيسة وفقا لمعطيات كل عصر فتارة تنتصب الكنيسة للممارسة دورها وتتصدى بكل حزم لأي خروج على الشريعة من جانب القبط وتارة أخرى تقف عاجزة حتى عن توجيه اللوم، كذلك لمدى تدخل وتعدي كبار وجهاء القبط على اختصاصات الكنيسة.

وفي ورقته عن التحالف بين الفقيه والسلطات تولى الدكتور/ محمود إسماعيل التعريف بالكتابات السياسية/ الفقهية، والأسباب التي أدت إلى ظهور هذا النوع من الكتابات والترويج لها فضلا عن تبيان أنواع هذه الكتابات ومشاهير كاتبيها وكشف المستور عن ظاهرة تسييس الدين وأسلمة السياسة زورا وبهتانا مؤكدا على أن فقهاء السلطة تخلوا عن دورهم في ردع الحاكم لرغبتهم في الحصول على طموحات دنيوية.

مثلت ورقة أ/ محمد حاكم رؤية جديدة وجريئة للتفسير والكشف عن مقاومة الفلاحين لسلطة محمد علي، ووصف موقف الفلاحين من سلطة محمد علي بأنها مقاومة بلا ثورات، مشيرا إلى أن الأوامر الغاضبة لمحمد علي تحمل الآثار الوحيدة الدالة على مقاومة غير مشكوك فيها، وأن هذه المقاومة اتخذت شكل تعطيل أوامر الوالي أي فعل من جانب السلطة وفعل آخرين جانب الفلاحين، ويبرهن الباحث على النتائج التي توصل إليها مشيرا إلى أن مسح الأراضي الزراعية في مصر قد تم ثلاث مرات على مدى خمسة عشر عاما، نفس الحال بالنسبة لبغداد الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وأنه في مجال الامتناع عن تأدية الضرائب المفروضة فقد تم القبض على ١٣٦ شيخ بلد ثم هروبهم بعد ذلك عند نقلهم للإسكندرية ويعود بنا د. محمود السعدني إلى أيام الاحتلالين البطلمي والروماني حيث أوضح إنه من خلال البرديات لم يوجد ما يشير إلى ترحيب المصريين بالمقدونيين، بل إن بردية البهنا تؤكد على أن الإغريق دخلوا مصر عنوة، وأن البرديات دللت على اضطرابات طوال الحكم البطلمي وفي ورقته قسم الباحث مراحل النضال المصري ضد البطالمة عبر ثلاثة قرون إلى أربعة مراحل ابتداء من اتخاذ الشكل الديني في المقاومة مرورا بالنضال المنظم ثم العمليات الفردية للمقاومة إلى مرحلة الاستنزاف للسلطة البطلمية وبين طيات بحثه يشير الباحث إلى دور العناصر المتأغرقة والمتمصرة في خداع المصريين وتمكين الحكم البطلمي واحتلاله من الاستمرار.

وتأتي ورقة أ. د/ قاسم عبده قاسم لتحدد لنا ملامح السلطة في عصر سلاطين المماليك والتي افتقرت إلى الأسس الشرعية، حيث قامت تلك السلطة على مبدأ "الحكم لمن غلب" المستند إلى القوة العسكرية وعندما استقدم بيبرس

الخلافة العباسية في مصر، فإن الأمر كله لم يخرج عن كونه شرعية صورية، فضلا عن إسباغ شرعية دينية على هذا الحكم. وإذا كان المصريون قد سوغوا لأمتهم هذا الحكم إلا أنهم قابلوه بنفور اجتماعي وثقافي وعمق هذا النفور عزلة الطبقة الحاكمة، ويخلص الباحث إلى أن نظام الحكم المملوكي المرتكز على القوة والشرعية الدينية الصورية قد حمل بذور فناءه دولتهم مستدلا على ذلك بما جرى في عصر سلاطين المماليك الجراكسة.

وتتناول آن فالبي برودبريدج أوضاع المؤرخين في العصر المملوكي من خلال نماذج ثلاثة هم العيني، المقريزي، ابن حجر العسقلاني، مشيرا إلى التنافس السائد بين العلماء في التقرب إلى السلطة أو الابتعاد عنها وأثر ذلك على ما قدموه من كتابات تاريخية.

وتنتقل بنا الأستاذة الدكتور/ لطيفة سالم إلى التاريخ المعاصر حيث تتناول علاقة الوفد كحزب للأغلبية بالسلطة خلال الفترة من ١٩٤٤ إلى ١٩٥٢، فتكشف عن مدى تدهور الحياة السياسية في مصر وأزمة الحكم في مصر قبل ١٩٥٢ من خلال سياسة الوفد التي اتسمت بالبراجماتية وموقف الملك المتململ من بقاء حكومة الوفد والذي سرعان ما تحالف مع قصر الدوبارة ليطيح بالوفد بعد حريق القاهرة وتطيح بالجميع ثورة يوليو١٩٥٢.

وتأتي الورقة الأكثر بروزا على الإطلاق وإن لم تكن ذات محتوى تاريخي بقدر ما هي مفسرة للعلاقة بين السلطة والمصريين وطارحة لمشروع للنهوض الإنساني في مصر فبعد أن يحدد الأستاذ/ شوقي جلال مفهوم المفردات الثلاث المكونة لعنوان الورقة "السلطة" "المصريين"- "الثقافة" واصفا السلطة بأنها "أداة قهر جباية، صادرت مصر لحسابها بشرا وأرضا وحصادا وشرفا وعرضا، وأنها غريبة عن المصريين، والمصريون غرباء عنها أو مغتربين قسراً عن وطنهم، يحدد طبيعة الثقافة السائدة بأنها "ثقافة ذات ثنائية نقيضة" هي "ثقافة التسلط والخضوع قرينة ثقافة تحايل الخاضع إزاء المتسلط.

ويأتي أبرز ما في الورقة ممثلا في مشروعها الذي تقدمه من خلال إجرائين عمليين أولهما "إعادة كتابة التاريخ المصري موضوعيا ومبرءاً من الانحيازات الأيديولوجية حتى يسترد المصريون ثقتهم في أنفسهم وفي وطنهم ويستردون قدرتهم الفعالة وأن تكون إعادة كتابة التاريخ المصري عنصرا أساسيا من ثقافة تنويرية".

أما الإجراء الثاني فهو إنجاز تحول حضاري يستوفي مقتضيات عصر الصناعة المعلوماتية الذي يعتمد على الإنسان عنصراً فاعلاً ومبدعاً ومشاركا بإيجابية في صنع الحياة الاجتماعية

ويكون عنصرا مكملا ومتكاملا مع السلطة ليكون هو بحق مصدر السلطة الديمقراطية. كانت الورقة الأخيرة في هذا المؤتمر والتي جاءت في نهاية الجلسة الثامنة هي ورقة د. هاشم توفيق "المسرح والسلطة في مصر" والتي انتقد فيها وبشدة السياسات المتبعة في مجال الفن المسرحي عموما وطبيعة علاقة السلطة بالمسرح، تلك الطبيعة التي ترتكز على الرقابة والمنع والتدخل في النص المسرحي وسلطته لحجب هذا الفن الراقي عن الجمهور من ناحية ومنع تأثيره التنويري والنهضوي من ناحية أخرى.

استعرضت الورقة تاريخ المسرح المصري منذ عصر إسماعيل مرورا بتأسيس الفرقة القومية ثم المسرح الحديث ثم ينتقل الباحث إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين السلطة في مصر وبين المسرح والحركة المسرحية خلال الخمسينات والستينات كنافذة لنطل منها على ما جرى أيام مسرحية "الفتى مهران" وما أعقبها من تدخل رقابي وتدخل في النصوص المسرحية والمنع من العرض ■

محمود مدحت

ثقافة السلم في فكر العلامة بن باديس

عقد هذا المؤتمر في الجزائر بجامعة منتوري في الفترة من (١٦-١٧) أبريل ٢٠٠٠

عقدت فى رحاب جامعة الامير عبد القادر الجزائرى فى قسنطينه بالجزائر فى الفترة من ١٦-١٨ أبريل ندوة دولية حول ثقافة السلم فى فكر العلامة عبد الحميد بن باديس؛ شارك فى تنظيمها وزارة الاتصالات والثقافة وبلدية الولاية وجامعتى منتورى والأمير عبد القادر مع مؤسسة ابن باديس وحضرها ثلاثون استاذا وباحثا من الجامعات الجزائرية والعربية، واستمرت على امتداد سبع جلسات تناقش الجوانب الحية والمرتبطة بحياتنا المعاصرة وبوضعية الظروف الجزائرية الراهنة فى تفكير المعلم الروحى للشعب الجزائرى الذى اختير يوم وفاته (١٦ إبريل) عيداً للعلم فى الجزائر.

ونظراً لأهمية المحاور التى تدور حولها الندوة خاصة فكرة السلم والحوار والعلاقة بين الذات والآخر فقد حرص المنظمون لها على مشاركة عدد كبير من الاساتذة من مختلف الجامعات والتخصصات والمناهج والتوجهات والاجيال. وظهر ذلك جلياً منذ الجلسة الافتتاحية، حيث تحدث فى البداية بعد الافتتاح وتلاوة القرآن والنشيد الوطنى كل من : الدكتور عبد العزيز الفيلالى وعبد الحق بن باديس شقيق العلامة الجزائرى وعمر البرناوى رئيس مؤسسة بن باديس وعبد الله أبو خلخال رئيس جامعة الأمير عبد القادر التى استضافت الندوة وكان محركها النشط /محمد الميلى العلامة الجزائرى وابن رفيق كفاح بن باديس الشيخ مبارك الميلى ورئيس المنظمة العربية للع لوم والتربية والثقافة وعبد المجيد بن تبون وزير

الاتصالات والثقافة. الذين أوضحوا فى كلماتهم الجوانب الحية فى فكر العلامة والمصلح الدينى المستنير عبد الحميد بن باديس فى القضايا الراهنة التى تشغل المواطن والمثقف والباحث الجزائرى والعربى.

وظهر تنوع واختلاف الرؤى والمناهج فى الدراسات التى قدمت والتى يمكن لنا تقسيمها كما ظهرت فى الابحاث التى قدمت إلى اتجاهات ثلاثة هى على التوالى

١- الدراسات الكلاسيكية التقليدية التى اهتمت بجوانب من شخصية وحياة وأعمال الشيخ بن باديس والتى قدمها جيل الشيوخ ممن عاصروا ابن باديس أو تتلمذوا عليه وعلى تلاميذه وكتبوا من قبل رسائل وكتباً وأبحاثاً متعددة عنه ومن هؤلاء: محمد الميلى، رابح تركى، بو عمران الشيخ، عمار طالبى من كبار الأساتذة المحققين الجزائريين ودارات أعمالهم حول المواقف التى تعد نماذج حية وتقدم قيما إيجابية فى حياة واعمال الشيخ بن باديس حيث تناول محمد الميلى "الحوار عند بن باديس" ورابح تركى" من هو الشيخ بن باديس وماهى أعماله الثقافية والوطنية بالجزائر ؟ "والشيخ بو عمران" عبد الحميد بن باديس .. قراءة فى حياته وآثاره " وعمار طالبى استاذ الفلسفة المحقق " العقل والعقلانية عند ابن باديس).

٢- الدراسات المعاصرة التى تعيد قراءة ابن باديس وفقاً لتطور مناهج العلوم الانسانية والتيارات الفلسفية المعاصرة والتى اهتمت بقضايا التسامح والعلاقة بالآخر والموقف من الحضارة العربية، وهى دراسات ينتمى اصحابها للجيل الجديد من الباحثين مثل: الزواوى بغورة من جامعة منتورى ومجدى عبد الحافظ جامعة حلوان واسماعيل الزروفى من قسنطينه وأحمد عبد الحليم عطية من جامعة القاهرة الذين تناولوا على التوالى : " التسامح والسلم والسلام عند ابن باديس"، " صورة الاخر فى الحركة الاصلاحية عند ابى باديس "، " موقف ابن باديس من الحضارة الغربية"، و" الدراسات المصرية حول ابن باديس".

٣- الدراسات التخصصية التى اتخذت مدخلا لها علما من العلوم الدينية أو الانسانية والاجتماعية التى تندرج تحتها أو تحت احداها أعمال أو بعض أعمال ابن باديس وجهوده، أو التى تناولت الحركة الاصلاحية لدى الرجل من خلال احد العلوم المتخصصة سواء التاريخ أو الفقه أو الحديث أو اللغة أو التربية أو الاعلام والصحافة ونذكر أمثلة على هذه الدراسات ما قدمه كل من الدكتور محمد الباقر بن سمينة: اسهامات الإمام ابن باديس فى خدمة اللغة العربية. الدكتور محمد عبد النبى جامعة الجزائر ابن باديس وجهوده فى الحديث.

الدكتور منوان بن غريبة (الجزائر) الفتوى

عند ابن باديس

الاستاذ الطيب العلوى: الشيخ ابن باديس وخطته التعليمية التربوية

الدكتور محمد الدراجى: عبد الحميد بن باديس مفسراً

الدكتورة مفيدة بلهامل (الجامعة الاسلامية) صحافة جمعية العلماء المسلمين.

ويهمنى أن أشيد بالعديد من الابحاث الاخرى التى تناولت جوانب مختلفة من فكر ابن باديس مثل "التحدى العلمى.. ابن باديس نموذجا" محمد الاخضر السائحى، "النزعة الإنسانية فى الفكر والعمل الباديسي " د/ محمد حسينى واشيد خاصة بما قدمه الدكتور يحيى بوعزيز استاذ التاريخ بوهران عن الحوار بين الحساسيات السياسية وغيرها من أبحاث

بالطبع لن يسمح المقام هنا بعرض كل الأبحاث، خاصة أن هناك فى كل محور أكثر من دراسة، لذا سوف نكتفى بتقديم بعض النماذج التى تمثل هذه الاتجاهات الثلاثة الرئيسية، وإن كنا نذكر هنا اسماء بقية ما قدم من أبحاث حتى تكتمل صورة المحاورات والموضوعات التى شملتها. ومن هذه الدراسات التى يجب ذكرها بحث الدكتور عبد الكريم بوصفصاف استاذ التاريخ وعضو اتحاد المؤرخين العرب والمتخصص فى دراسات ابن باديس، الذى دار بحثه حول الشيخ عبد الحميد بن باديس ومنهجه فى الاصلاح". وبحث الدكتور عبد القادر ففيل "ابن باديس فى الحركة الاصلاحية" والدكتور معمر بن داود(عناية) الدور الاصلاحى لابن باديس فى الجزائر". أحمد بن نعمان "ابن باديس والهوية الوطنية : التكتيك والاستراتيجية "، وبحث الدكتور محاور محمد"جمعية العلماء المسلمين الهوية، الوطنية، والمسألة البربرية" والدكتور أحمد منور"الظروف التى أحاطت بانشاء جمعية العلماء".

وهناك نوعية اخرى حول محور النزعة الانسانية والحوار عند ابن باديس، ذكرنا منها بحث الدكتور محمد حسينى "النزعة الانسانية فى الفكر والعمل الباديسي وهناك أيضا بحث د. عميراوى حميدة "النزعة الانسانية عند ابن باديس"، والدكتور ابراهيم التهامى:"الحوار بين الديانات والمذاهب والحضارات" والدكتور عليوان السعيد(قسنطينه) الحوار بين الحساسيات السياسية عند ابن باديس ودعاة الاندماج والتجنيس" والدكتور محمد العلى السايحى" مفهوم السلم من منظور الفكر الباديس". وسوف نتوقف أمام بعض الأبحاث التى وردت على امتداد جلسات هذه الندوة .

تحدث الدكتور محمد الميلى فى الجلسة الاولى عن "الحوار عند ابن باديس" موضحا طبيعة الحوار ولغته ومع من تحاور : لقد حاور ابن باديس الماضى والحاضر، حاور تاريخ العرب

في القرآن، حضارة العرب قبل الإسلام، كما حاور التراث الاسلامى وميز بين نوعين من الإسلام، الذاتى والوراثى كما حاور الحاضر من أجل تطوير الواقع وصولا الى الحق والعدل والإخاء مؤكداً إن "الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء". وحاور الآخر وتوقف الدكتور تركي رابح -صاحب المؤلفات العديدة عن ابن باديس- أمام مواجهة الشيخ سياسة فرنسا فى الجزائر المتمثلة فى؛ التنصير والفرنسة والتجنيس والاندماج بتأكيده" الإسلام ديننا والجزائر وطننا والعربية لغتنا" مركزاً على تكوين الفرد وتكوين الأمة وأشار تركى رابح الى جهود ابن باديس التربوية والتعليمية خاصة تعليم النشيء وبصفة أخص تعليم البنات وجهوده الصحفية كما تمثلت فى ما اصدره من صحف مختلفة مثل المنتقد والشهاب وصحف جمعية العلماء لبيان موقفه وموقف الجمعية من القضايا المختلفة.

تناول الدكتور عبد الكريم بو الصفصاف " الشيخ عبد الحميد بن باديس ومنهجه فى الاصلاح" عبر محاور ثلاثة : مفهوم المنهج ومعناه، المنهج العام فى الحركة الاصلاحية وتفصيله عند الحركة الوهابية ومنهج الأفغاني ثم محمد عبده ثم المنهج الاصلاحى فى حركة ابن باديس ويوضح لنا إنه بينما تميزت بعض هذه النماذج بالشدة، الوهابية، الأفغاني أو بالشدة أولاً ثم اللين ثانياً، ابن باديس سلك المنهجين معاً الأو ل ما اطلق عليه المنهج القرآنى وجادلهم بالتى هى أحسن والثانى أسلوب الشدة والصرامة فى الحق والدفاع عن الدين والوطن والعربية. والبحث يثير لدينا سؤالا هاما عن مفهوم المنهج وهو اصطلاح محدد فى العلوم الطبيعية والإنسانية ومدى ملاءمته للحديث عن التعامل ولغة الخطاب فى الحركة الاصلاحية ؟

واكد الدكتور الشيخ بوعمران فى بحثه عن عبد الحميد بن باديس. قراءة فى حياته وآثاره على موضوعات متعددة نتوقف امام احداها وهى دعوته إلى تعليم البنات وتربية المرأة وتحررها مع احترام شخصيتها فى اطار التربية الاسلامية.

وهو موضوع هام خاصة ان العلامة الجزائرى اهتم بتناول شخصيات نسائية إسلامية عديدة موضحا دورها وقدم فى تفسيره وردوه على بعض الكتابات فهماً إسلامياً مستنيراً حول المرأة خاصة فيما يتعلق بالسفور والحجاب وزينة المرأة. وهو موضوع يحتاج دراسة مستقلة نتمنى ان ننجزها .

وعرض الدكتور عبد القادر فضيل لفلسفة ابن باديس فى مجالى التربية والتعليم. حيث يرى أن هذا الجانب كان محور الاهتمام الأكبر من جوانب ابن باديس المتعددة، وأن العلامة الجزائرى جعل من التعليم عملية مرادفة

للتربية. وإ نه صاحب نظرة متطورة تجمع بين العناصر الاصيلة والحديثة فى التربية. سواء فى تربية النشء أو الكبار ويتوقف الباحث أمام المبادىء والاهداف والغايات موضحا مفهوم التربية باعتبارها جهداً انسانياً هادفا لرعاية الفرد والمجتمع.

تناول أحمد بن نعمان" ابن باديس والهوية الوطنية ؛ التكتيك والاستراتيجية" مؤكدا منذ البداية انه لولا ابن باديس لكانت الجزائر أندلس أخرى وتناول فى خمسة اقسام :

- مفهوم الهوية سواء الهوية الفردية أو القومية وكيف كانت تعرف قديماً عن طريق العرق أو السلالة وتحدد الآن عن طريق السمات الثقافية، والتى يحددها لنا فى العقيدة الدينية واللغة العربية.

- ويتناول ثانياً علاقة الهوية بالثقافة بجانبيها المعنوى (الروحى) والسلوكى (المادى) ومستوياتها الإنسانية العالمية والوطنية المحلية.

- ويتوقف ثالثاً عند مفهوم الوطنية والقومية عند ابن باديس، وهو مفهوم قومى مركب من الإسلام والعربية. ويؤكد على ذلك فالامام اسلامى وقومى يربط بين العربية والإسلام مسقطاً العامل العرقى متمشياً مع منطق العصر متفادياً الوقوع فى الفخ الاستعمارى.

- ويؤكد رابعاً على جهاد ابن باديس ودفاعه المستميت عن الهوية الوطنية. مثل ردّه الشهير والعنيف على النائب الجزائرى فى المجلس الفرنسى، وحربه على دعاة الاندماج والتجنيس لأنهما اكبر خطر يهدد الجزائر.

- و يقدم خامساً خلاصة يؤكد فيها على الهوية الوطنية وأنها تاريخياً عربية إسلامية ذات بعد تاريخى أمازيغي وثني مسيحى يهودى. وأن الشعب الجزائر تخلى عن الوثنية واليهودية والمسيحية إلى الإسلام وتخلى عن اللاتينية إلى العربية فلا مبرر لمحاربة العربية فى الجزائر.

ويهمنا تناول دراسة الدكتور عمار طالبى وهو من جيل الرواد الاوائل فى الجامعة الجزائرية وصاحب الدراسات العميقة والتحقيقات الدقيقة فى الفلسفة الإسلامية عامة وابن رشد وابن باديس خاصة. وقد دار بحثه حول"النزعة العقلانية والأخلاقية عند ابن باديس". إن ابن باديس يجعل العقل والفطرة معيارين من معايير الحياة الإنسانية فى الاعتقاد والسلوك بجانب القرآن بل إنه يرى أن منهج القرآن نفسه فى توجهه الى بنى الإنسان إنما يعتمد على الفطرة وعلى العقل. فالاسلام يدعو إلى العقل وبناء الحياة على التفكير وقد دعا ابن باديس إلى استخدام أسلوب القرآن فى توجيه الفكر إلى العلوم الطبيعية التى يطلق عليها العلوم الكونية. ودعا إلى استقلال الفكر سواء فى ميدان الحياة أو التربية باعتبار أن التفكير لازم للانسان فى جميع أموره وتناول د. طالبى

فى الجزء الثانى من بحثه معنى الحكمة عند ابن باديس باعتبارها العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن المبنى على ذلك العلم. وأوضح لنا تحديد الشيخ للخلق باعتباره الملكة النفسية التى تصدر عنها الأفعال. موضحاً أن الكمال الإنساني عنده يرجع الى توفر عناصر ثلاثة هى: العلم والإرادة والعمل. وأكد على الحرية عند ابن باديس؛ الذى يرى أن الإنسان حر فى اختياره وإرادته وتناول الدكتور أحمد منور(جامعة الجزائر) فى بحثه "الظروف التى أحاطت بإنشاء جمعية العلماء". مناقشة قضيتين الأولى لماذا تأخر ابن باديس فى تأسيس الجمعية إلى سنة ١٩٣١؟ وهل أسس ابن باديس جمعية دينية أم حزباً سياسياً؟ موضحاً لنا مصادره واسباب تأخر إعلان الجمعية للتوحيد بين الأعضاء.

وتناول الدكتور حميدة عميراوى "النزعة الإنسانية عند ابن باديس" مؤكداً على ضرورة التمييز بين المفاهيم ؛ ومعنى مفهوم النزعة الإنسانية خاصة فى عصر النهضة حيث طرح الإنسان باعتباره المقياس فى هذا الكون وإذا كانت الإنسانية نزعة علمانية ف هل كان ابن باديس ذا نزعة انسانية ؟ كما يطرح نفس السؤال حول مفهوم السلم. السلم مع من؟ كما يناقش قضية الاصلاح الدينى فالاصلاح الدينى فى نظره اصلاح النص ولا يوجد مسلم واحد مصلح دينى، وعلينا التمييز بين المصلح الدينى والاجتماعى.

وتناولت الدكتورة مفيدة بلهامل فى بحثها "صحافة جمعية العلماء" مؤكدة أن اعتماد ابن باديس فى دعوته على إصدار الصحف بدأ قبل تأسيس جمعية العلماء. وتناولت صحف الجمعية المختلفة، واقع ظهورها واختفائها منذ أول جريدة "المنتقد" وشعارها وتاريخ صدورها وأعدادها المختلفة وتوجهها ضد الطرقيين أصحاب شعار اعتقد ولا تنتقد ثم صدور الشهاب بعد توقف المنتقد بنفس إدارتها القديمة باعتبارها امتداداً وتواصلاً للجريدة الاول ثم الجرائد المختلفة للجمعية وبدايات صدورها واعدادها المختلفة وتوجهاتها.

وقدم الاستاذ محمد بن سمنيه "ملامح من إسهامات الامام عبد الحمي د بن باديس فى النهوض باللغة العربية". مؤكدا على دور اللغة فى بناء الكيان الجزائرى ومحاربة المستعمر لها وجهود الجزائرين فى الحفاظ عليها وفى هذا الاطار تدخل اسهامات ابن باديس العملية والنظرية فى خدمة العربية والذود عنها. وهو يعرض لتراث ابن باديس الذى يوضح فيه معنى العربية، ويؤكد على دورها وكونها اساس القومية "ليس ما يربط بين أفراد الامة الواحدة فى الحقيقة هو انتماؤهم إلى عرق واحد وانما هو نطقهم بلسان واحد" فاللغة هى الطابع الصحيح

للقومية التى تعرب عن وحدة الشعور والتفكير. وينتقل فى الفقرة الثانية من بحثه إلى دفاع الامام عن لسان الامة والتصدى لمحاولة الكائدين له. لقد وقف على الدوام لما يستهدف لسان الامة من جور كما واجه اجراءات التضييق على التعليم العربى واضطهاد القائمين عليه وحرص على الرفع من وعى الامة بالمخاطر التى تهدد شخصيتها. كان ابن باديس يتحدث عن العربية فى إطار ثلاثة محاور هى :

الإسلام، العربية، الجزائر. ويشير الباحث إلى موقف الإمام وتصديه لقانون ٨ مارس١٩٣٨

ويهمنا أن نتوقف أمام بعض الدراسات التى قدمت من جيل الشباب من الباحثين الذين سعوا إلى قراءة أعمال ابن باديس قراءة معاصرة

أو توقفوا أمام بعض الموضوعات الجديدة التى تحاول أن تستقرىء موقف الإمام من القضايا الأساسية التى تشغل المواطن والمثقف والباحث المتخصص. ومن ذلك ما قدمه مجدى عبد الحافظ عن "صورة الآخر فى منظومة ابن باديس الفكرية" فى بحثه الحركة الاصلاحية وثقافة السلم. حيث تناول بعد مدخل عام عن ثقافة السلم مفهوم: "الأنا" و"الآخر" مميزاً بين ؛ " الآخر المختلف ديناً و"الآخر المستعمر" فالتعبير مستحدث فى الثقافة العربية والمصطلح جديد وذلك بقصد إعادة قراءة ابن باديس فى ظل سياقنا التاريخى الحالى بهدف تناول قضايا : التسامح، دور العقل، احترام الآخر المختلف من أجل نبذ العنف وتحديد الصراعات. ومن هنا التأكيد على صورة الأنا، فهى ضرورية لمعرفة صورة الآخر. فقد اهتم ابن باديس "بالأنا الفردية" ومن هنا كان التعليم شغله الشاغل، والاهتمام بالروح الفردية جعله يربط الحرية بالحياة .

والأنا عند ابن باديس لم تكن منكفئة على الذات أو منفصلة عن نفسها بل منفتحة على الآخر، فهذه الأنا الذاتية قادرة على الدخول فى علاقات مع الآخر، ويصنف الآخر فى منظومة ابن باديس إلى الآخر المختلف دينياً وكانت علاقته به هى علاقة الاخوة الإنسانية، وبينما الآخر يجمعنى به الاخوة والتسامح فإن الآخر المستعمر الذى يسلبنى حريتي لا أستطيع أن أقيم معه حوار أو تبنى بينى وبينه أية علاقة انسانية.

ويمثل بحثا كل من اسماعيل زروقى والزواوى بغورة صورتين للتعامل مع الآخر، الأول مع الآخر الأوربى وعنوانه موقف ابن باديس من الحضارة الغربية والثانى مع الآخر الشبيه بى والمختلف عنى وقد تناول بغورة تحت عنوان "التسامح أساس السلم والسلام عند ابن باديس". يؤكد الزروقى على فكرة التفاعل بين الحضارات والتلاق ى بينها وأخذ اللاحق عن السابق وأن موقف ابن باديس توجه إلى ثلاثة عناصر

أساسية فى الحضارة الغربية وهى العناصر التى تمثل سمتها الأساسية : الاستعمار، المسيحية، العلم. والظروف التى حيافيها ابن باديس أدت به إلى إتخاذ مواقف مناهضة للاستعمار بشكل عام والفرنسى بشكل خاص الذى قام لاستقلال واضطهاد الشعوب.

وأنه رغم تقدم الحضارة الغربية فما زالت تغذى الصراع بين الغرب المسيحى والشرق الإسلامى. ويميز ابن باديس بين الغرب الاستعمار والغرب العقيدة وهو يناهض الأول لا الثانى فقد كان يحترم العقيدة الدينية المسيحية. وبين الباحث أن ابن باديس لم يحث على إزالة الحقد والتعصب الدينى بين المسلمين وغيرهم فحسب بل وحتى بين المسلمين أنفسهم وكانت رؤيته بذلك سابقة لعصره. وبالنسبة للعنصر الثالث"العلم" فإن ابن باديس يرى أنه لّلحاق بأوربا وحضارتها لابد علينا أن نبدأ من حيث انتهت اعتماداً على "العلم" وقد كان يلح على أخذ المقتبسات العلمية والحضارية مهما كان مصدرها انطلاقاً من المبدأ الدينى الذى لا يرى تناقضا بين الدين الاسلامى والعلم .

ويتناول بغورة التسامح بوصفه أساس السلم والسلام الاجتماعيين وذلك وفق منظور تاريخى وفلسفى على النحو التالى ؛ اولاً تاريخ فكرة التسامح ثانياً مظاهر التسامح الفكرى والعملى عند ابن باد يس. والحقيقة انه قد يبدو البحث محكوما بمفارقة عن كيفية الحديث عن التسامح فى بلد اللاتسامح فى مجتمع العنف، فى وطن الإرهاب والقتل العشوائى والحرب الاهلية غير المعلنة التسامح إذن مقابل التعصب، وهو يقبل بالحوار والحجة والاختلاف، لذا فإن التسامح المتبادل وخاصة فى المجال السياسى يعد شرطا اساسياً لممارسة ديمقراطية حقة. يرجع الباحث التسامح إلى عصر النهضة لدى مارتن لوثر فى حدود ١٥٤١ حين ربط التسامح بحرية المعتقد وتزامن ذلك مع النزعة الإنسانية عند ارازموس ومونتى مؤسسا فكرة التسامح فى عصر النهضة ثم لدى اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" الذى أكد على أنه فى جمهورية حرة كل فرد مسموح له ان يفكر كما يشاء ويعبر كما يشاء" وقد تزامن ذلك مع رسالة جون لوك عن "التسامح" ثم بعد ذلك لدى فلاسفة الانوار فولتير وكانط " فى الدين فى حدود العقل وحده" و"مشروع السلم الدائم".

وينتقل إلى التسامح فى التاريخ العربى الاسلامى حيث تطرح تساؤلات عديدة حوله ويقدم لنا بعض الخطوات المنهجية لتحديد معنى التسامح فى الفكر والتاريخ العربى الاسلامى وحتى نستطيع تحديد التسامح فى فكر وممارسات ابن باديس وهذه الخطوات هى :

- معرفة كيفية استخدام المصطلح.
- التركيز على الفرق بين الاسلام والوسط

الاسلامى والفكر الاسلامى.

- دمج وتحليل كل حالة خاصة فى إطار معرفة واسعة ذات ابعاد فلسفية.

ويشير الباحث إلى أنه يتعين علينا عدم تطويع ولى نصوص ابن باديس إلى كل ظرف ومناسبة وسياق والنظر إليها فى سياقها الت اريخى وكليتها بعيداً عن الإسقاط والاستقلال الأيديولوجى الذى عانى منه طيلة أكثر من أربعين سنة. ويحدد مفهوم الإسلام عند ابن باديس الوراثى والذاتى وهو المشروط بالتعلم والمعرفة والقائم على الفكر والنظر وهو دين الإنسانية ويؤكد الباحث أن عمليات التفسير والتأويل التى قام بها ابن باديس توصلنا إلى النتائج التالية التى تميز دعوة الاسلام.

- الدعوة إلى الاخوة الاسلامية بين جميع المسلمين وبين البشر أجمعين.

- يساوى فى الكرامة والحقوق الانسانية بين جميع الاجناس والالوان.

- يمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير.

- ينشر دعوته بالحجة والإقناع لا بالحيل والإكراه.

- يترك لاهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاؤون.

ويقدم لنا احد نداءات ابن باديس التى يقول فيها: " كن كلك ضد كل متعصب ضد اى جنس واى دين. كن متحدا فبالاتحاد فقط تبلغ غايتك الشريفة الانسانية كن مستيقظاً منظما لتبرهن على انك شعب لا تريد الا العيش والحرية والسلام. ارفع عقيرتك بالاحتجاج ضد جميع الذين يستعملون العنف والقسوة والاساليب الشيطانية الخفيه ليحدثوا الفتنة والشعب ضد فرنسا والجزائر" (ابن باديس حياته وآثاره الجزء الثالث ص ١٢٠) . وأهم النتائج المترتبة على هذا الفهم الجديد للإسلام هو العيش وفق مستلزمات العصر ولكى يكون المسلم معاصراً فإن الشرط الاول لذلك هو ضرورة الإقرار والعيش بحرية. والحرية تقوم بين الأنا والآخر وتبنى على الاختلاف قانونا للتعامل كما يظهر فى مقال "نظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم". كذلك نجدها فى مقال يوضح أخلاق الحوار هو"القول الحسن" ويعطينا الباحث صورة لكيفية تعامل ابن باديس مع الحضور الفرنسى فى أرض الجزائر وبعض مواقفه من الأطراف والاتجاهات الجزائرية. من ذلك تمييزه بين فرنسا كقوة دولية وحضارية وبين الاستعمار كقوة كولونيالية.

وبين الباحث أنه على الرغم من أخذ ابن باديس بالمذهب المالكى إلا أنه اعتمد على مختلف المدارس الفقهية وساند اقتراح مصر بتوحيد التشريع الاسلامى كما تعاون مع الأباضية وشارك أعلامهم فى جمعيته وتظهر

قناعته بضرورة الاختلاف واحترامه وإيمانه بالحرية يتأكد من موقفه مما عرفته قسنطينه فى ١٩٣٤ وفى كتب عنه ووصفه ابن باديس بعنوان فاجعة قسنطينه .

إن سلوك ابن باديس وسيرته وعلاقاته تدعم التوجه المنهجى الذى يقرأ من خلاله الزواوى بغورة نص ابن باديس وهو :

- إن من بين الأساليب التى أدت إلى ما هى عليه الجز ائر هو غياب التسامح ثقافة ومسلكاً.

- إن للتسامح قيماً أساسية منها النظرة العقلية والحرية واحترام الاختلاف

- إن حقوق الإنسان والديمقراطية ليست إلا نتيجة من النتائج المباشرة لفكرة التسامح.

- وما قدمه ابن باديس يعتبر مساهمة أساسية فى إرساء ثقافة التسامح التى بدونها لا يمكن الحديث عن السلام والسلم الاجتماعيين.

- إن ترسيخ التسامح يقتضى توفر شرطين الأول هو إرادة الفرد فى التسامح والثانى هو ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة.

- وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية دون استثناء أى لكل الأ ديان والفلسفات والمذاهب.

- وجود مجتمع مدنى متماسك مشبع بالثقافة الفلسفية والقانونية والدينية المتسامحة لكى يلعب الدور الأساسى مع الدولة، دولة القانون .

- إن العيش فى مجتمع هو العيش فى مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام فمنطق التسامح هو المساواة والحق فى الحرية والأمن والاستقرار والسلم والسلام .

وليس من تعليقات ختامية لأعمال هذه الندوة سوى الإشارة إلى دلالة بحث "ابن باديس فى الدراسات المصرية" ومن أهمها دراسة محمود قاسم "ابن باديس الزعيم الروحى للثورة الجزائرية " مما يجعلنا نطرح التساؤل التالى هل يمكن أن تؤدى أفكار ابن باديس كما تناولها الزميل والصديق الزواوى بغوارة إلى استقرار وسيادة الوفاق الوطنى فى الجزائر كما أدت إلى انتصار الثورة الجزائرية ؟ أم إنه يمكن تدعيم ذلك ومساندته عن طريق وهذا هو المسكوت عنه لدى الاشقاء الجزائريين مساندة ودعم مصر فكرياً وثقافياً وسياسياً وإعلامياً للوفاق الوطنى وتأسيس الثقافة العربية المعاصرة فى الجزائر التى تؤسس للحوار الوطنى كما تفسح الطريق للحوار القومى فمصر قلب العالم العربى وهي أيضاً جزء من المغرب العربى الأفريقى ■

أحمد عبد الحليم عطية

جريمة شرف العائلة

المؤلف: جنان عبده/ إعداد وتقديم نادية عبد الوهاب
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- القاهرة ١٩٩٩

تسعى المؤلفة في هذا الكتاب وهى إحدى النشيطات في مجال حقوق الإنسان والمرأة- لتسليط الضوء وتفكيك ثقافة العنف و التمييز ضد المرأة، في عالمنا العربي، وخاصة أشد أنواع العنف ضدها وهو القتل للخروج أو لشبهة الخروج على الأحكام الأخلاقية التي تبنتها الأمة العربية التي تلزم المرأة دون الرجل بكل عفة محصنة، ولكل سلوك مقيد أو معقد، ناظرة إليها بدونية عالية، نظرة تنم عن جنسية ذكورية متعصبة، وعن أبوية مستبدة متسلطة. وتشير الدكتورة نادية عبد الوهاب في تقديمها للكتاب إلى " أن هذا الحكم القاسي تتجاوز فيه الأعراف العربية القوانين الوضعية في الدول العربية بل والأديان التي تساوي أحكامها بين المرأة والرجل في هذه القضية" وهذي إشارة مهمة في هذا السياق، إذ تتقدم الأعراف والثقافة الشعبية لتحكم بينما تتأخر الأحكام الدينية للوراء كما تتأخر القوانين الوضعية في هذه المسألة.

وهذي الجريمة التي يتصور البعض أنها نادرة الحدوث في بعض بلداننا العربية التي نالت حظا من التقدم الاجتماعي ونالت فيها المرأة قسطا من حقوقها وإنسانيتها. إلا أنه كما تذكر نادية عبد الوهاب تفاجئنا الصحف اليومية بشكل شبه يومي بجرائم من هذا النوع.

فبينما تعامل المرأة في جريمة شرف العائلة، ككائن بزيء يستحسن أو استحسن التخلص منها يعامل قاتلها الذي له رحم دموي بها كأنه بطل يحمي الشرف ويصون العرض.

وقد اتخذت المؤلفة "جنان عبده " من منطقة

"عرب إسرائيل" أو عرب ١٩٤٨ نموذجا لتتبع تكرار هذه الجريمة في هذا المجتمع وجذورها الاجتماعية والثقافية فيه، خاصة وأن هذا المجتمع له خصوصيته الثقافية والاجتماعية وذلك لتأثره بالتغيرات التي تحدث في بنية المجتمع الإسرائيلي سلبا وإيجابا، وكان أهم هذه المفاهيم الاجتماعية هو زيادة نسبة تعليم المرأة ونسبة خروجها للعمل مما كان ثورة وتحديا للمفاهيم القبلية التي سادت في المجتمع الزراعي الفلسطيني قبل الاحتلال الإسرائيلي، فكان هذا تغيرا إيجابيا ولكن ثمة تغير أخر سلبي ترصده المؤلفة وهو الهوس الزائد بالشرف الذي يمثل رمزا قوميا ودينيا في ظل الاحتلال، وإن الاعتداد بالذات حاضر بشكل أقوى داخل منظومة الأسرة التي هى أخر الحصون التي يتحصن بها عرب إسرائيل ضد الذوبان في بركان القيم والتغيرات التي يحملها المجتمع الإسرائيلي.

ويتكون الكتاب من مقدمة ومداخلة وخمسة فصول، وفي المقدمة ذكرت المؤلفة أهمية تناول هذه الجريمة التي واجه تضحيتها عشرات النساء خلال السنوات الأخيرة، وحددت منهجها في هذا التناول ليقوم على رصد الملامح الآتية:-

١- العلاقة بين التغيرات في البيئة الاقتصادية وتلك التي تحدث في البنية الاجتماعية والعائلية السائدة، والتي تؤثر بالتالي على مكانة المرأة وحقوقها، ومفهوم شرف العائلة الذي تحمله على كاهلها، ويظل هاجسا يحدد تحركها وكيفية تعامل الأسرة والمجتمع معها.

٢- الدور الذي تلعبه البنى الاجتماعية والعادات والتقاليد في التأثير على مكانة المرأة.

٣- موقف الحركات السياسية والأحزاب والهيئات التمثيلية في مجتمع عرب إسرائيل وتغيره بشأن موضوع شرف العائلة.

٤- دور الحركات النسوية والاجتماعية ذات الفكر النسوي خاصة "ائتلاف-البديل" الذي تمثل الكاتبة أحد أعضائه المؤسسين في محاربة جريمة شرف العائلة تفكيكا وثورة على المفاهيم السائدة المتعلقة بها.

٥- الدور الذي تتخذه السلطة وهيئاتها في المحافظة على البنية التقليدية للمجتمع من خلال أجهزتها المختلفة كالنيابة العامة والقضاء بإعطاء القتلة في جريمة "شرف العائلة" أحكاما مخففة لا تتلاءم مع الردع والعقاب الواجب لهم.

وتذكر الكاتبة في مقدمتها أن هذه الجريمة توجد في كل المجتمعات العربية وليس مجتمع عرب إسرائيل فقط كما ذكرت الصعوبات التي واجهتها في أثناء القيام بهذه الدراسة من قلة المصادر والدراسات التحليلية عن الموضوع، وعدم دقتها وتحديدها للواقع لكون كثير منها

يحدث سرا، وصعوبة معرفة السياق التاريخي لهذه الظاهرة لكون المكتوب عن المرأة الفلسطينية قليلاً للغاية وعن الشرف "بشكل خاص" شبه معدوم، وكذلك صعوبة الحصول على محاضر جلسات هذي الجرائم، وعدم وجود دراسات مقارنة لهذه الجريمة بين المجتمعات العربية. وتلت الكاتبة المقدمة بمداخلة تتناول فيها التطور السوسيوثقافي لموقف المرأة في الثقافة والحضارة وتحول نمطها من النمط الرعوي إلى الزراعي المستقر وقيامه على مبدأ سيطرة القوى وتسلسل السلطات الذكورية على المرأة، وكانت العفة لضمان خلوص النسب مسألة مهمة بل أساسية لضمان فرض السلطة والسيطرة على الممتلكات.. وتلحظ الكاتبة أن هذا التطور الثقافي بعد عصر الرعي والمشاعية تشابه في عديد من المجتمعات متعديا للاختلافات الدينية فنالت مسألة العذرية نفس الاهتمام في مناطق متباينة مثل جنوب إيطاليا كما تنالها في لبنان وبلاد المغرب العربي وكل بلاد البحر الأبيض المتوسط، ولا يختلف في ذلك المجتمع الفلسطيني ولكن ثمة خصوصية لهذا المجتمع وثقافته تلحظها الكاتبة في مداخلتها وهى استجابة بعض هذه المجتمعات للتغيرات وتطور مؤسساتها القانونية والاقتصادية والاجتماعية مما أدى إلى تغير أساسي في تحديد أدوار الجنسين. أما الأقلية الفلسطينية داخل إسرائيل فلم تسنح لها الفرصة بسبب سياسات الدولة، إذ يعزل الاحتلال الإسرائيلي عرب إسرائيل مبررا ذلك باحترامه العادات والخصوصية الثقافية، فما زالت المحاكم الشرعية هى التي تختص بقوانين الأحوال الشخصية التي تمس المرأة مباشرة، كما لا توجد جامعة عربية مستقلة تساعد على تطوير هذا المجتمع من داخله، كما أدى التاريخ المضطرب من الناحية السياسية للمجتمع الفلسطيني منذ العهد العثماني إلى تعريض المرأة فيه في أحيان كثيرة لأوجه توتر عديدة.

وفي الفصل الأول تتحدث الكاتبة عن مكانة المرأة بين الانتداب البريطاني ونكبة سنة ١٩٤٨، وهو يركز على الربط بين التطور في البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية وتغير مفهوم شرف العائلة خاصة في مجال العلم والعمل، فقد مر هذا المجتمع بتحولات اقتصادية اجتماعية قسرية بدأت بالانتداب البريطاني، حيث فقد المجتمع العربي الفلسطيني بنيته الاقتصادية التي كانت بالأساس زراعية، ومن ثم نكبة سنة ١٩٤٨ وبعدها الأزمة الاقتصادية التي مر بها نتيجة فقدان الأراضي ومصادراتها على يد الدولة اليهودية في سنوات السبعين، وكان لكل ذلك أثره على وضعية المرأة وموقعها في

المجتمع وترصد الكاتبة المرأة الفلسطينية خلال فترة الانتداب في مجالات "العمل- التعليم- السياسة" إذ ظلت المرأة حبيسة البيت وقيود العائلة والقبيلة كما كان الوضع القانوني للمرأة بالقياس لوضعها الاجتماعي والاقتصادي كما أن مشاركتها السياسية كانت متقدمة، كما ترصد الكاتبة مفهوم شرف العائلة في البيئة البدوية والزراعية والمدنية التي كانت نسبة المرأة فيه ضئيلة بالقياس بالبيئة الزراعية والبدوية، وظلت المرأة في هذي الآليات الثلاث كائنا منعزلا يستحق القتل إذا ما خرج عن التقاليد والعرف أو استعمل حقه في جسده، ولا ينال القاتل أذى اللهم إلا في المجتمعات البدوية التي تقر أعرافها ذلك.

كما ترصد الكاتبة حال التعليم المخزي في هذه الفترة، إذ كانت نسبة المتعلمات سنة ١٩١٣ بين صفوف العرب لا تتجاوز ٦,٧٪ ولا تتجاوز نسبة النساء المسلمات ٢,٤٪، ثم أشارت إلى غياب الحقوق المدنية والسياسية للمرأة ثم تحدثت عن المرأة الفلسطينية بعد ١٩٤٨ وحتى سنة ١٩٧٦، في نفس المجالات "العمل- التعليم- السياسة" وتذكر الكاتبة أن الاقتلاع والتشريد والبعثرة والإلحاق السياسي لما تبقى غير محتل من الأرض الفلسطينية من جراء حرب سنة ١٩٤٨ فقد أتاح هذا الوضع للمرأة في مجال العمل بعد فقدان أية بنية صناعية خروج المرأة للعمل اليومي وتغير مستوى الأدوار داخل الأسرة والاعتماد على البنات جنبا إلى جنب مع البنين. وفي مجال التعليم بعد قانون سنة ١٩٥٠ للتعليم الإلزامي الذي رفضه بعض كبار السنة بحجة أن تعليم الفتاة يساعدها على كتابة الرسائل الغرامية، نفس الحجة التي ذكرها قاسم أمين في كتابه تحرير المرأة.

كما زالت هذه الحجة مع الضغوط الاقتصادية والحاجة إلى عمل المرأة فتضاعفت نسبة الجامعيات ما بين سنة ١٩٦٩- ١٩٧٢ كما ساعد ذلك على زيادة مشاركة المرأة السياسية والاجتماعية. وتذكر المؤلفة أن هذا التحرر لم يكن عميقا ولكن جاء استجابة لرغبة اقتصادية ومصلحية، وه ك ذا تغيرت نظرة المجتمع الفلسطيني شيئا ما لمفهوم "شرف العائلة"، وحدث تغير نسبي في وضع المرأة كما تلحظ الكاتبة.

وفي الفصل الثاني ترصد جنان عبده "المرأة في الثقافة الشعبية" وكيف ساعدت الأيديولوجيا الدينية والقوانين الشائعة غير المكتوبة في ترسيخ دونية المرأة وربط مفهوم شرف العائلة بسلوكياتها وجسدها، وتقدم الكاتبة متفقة في ذلك مع سلوى الخماش- سبب التبعية الاقتصادي والاجتماعي على السبب الثقافي

والأيديولوجي الشعبي الذي تجعل له دورا بارزا في ترسيخ تبعية المرأة للرجل.

وتتتبع الكاتبة مدى حضور دونية المرأة في الثقافة الشعبية مستشهدة ببعض الأمثلة الشعبية الشائعة، ومؤكدة اتفاقها مع الأيديولوجيا الدينية المسيحية والمسلمة في ترسيخ دونية المرأة، وإن كانت تذكر التمايز الموجود بينها من حيث مساواة النصوص الدينية للعقوبة بين الرجل والمرأة بينما تعاقب الثقافة الشعبية المرأة فقط في شدة وقسوة واعتداد. وتؤكد الكاتبة كلامها بذكر بعض القصص الواقعية الدالة على ذلك.

وفي الفصل الثالث: تحدثت الكاتبة عن موقف المجتمع الفلسطيني من قضية شرف العائلة، الذي تذكر أنه ما زال بمختلف قطاعاته مجتمعا تقليديا بموقفه من المرأة ومن مفهوم الشرف، فقد تعامل هذا المجتمع بصمت مطبق فيما يتعلق بجرائم قتل المرأة العربية حتى نهاية الثمانينيات إلى ظهور المبادرات الأولى لطرح الموضوع ومواجهة هذه الجرائم، وتظل الكاتب ثائرة على موقف هذا المجتمع في استدلالاتها بعديد من الحوادث من جرائم قتل تحت مظلة شرف العائلة راحت ضحيتها العديد من النساء ووقف المجتمع صامتا تجاهها، وأهمية قيام حركة نسوية نشطة من اجل حماية حقوق المرأة، وصيانة حرمتها وحياتها.

وفي الفصل الرابع: تحدثت الكاتبة عن "الحركة النسوية كعامل للتغيير" إذ شهدت بداية التسعينيات وأواخر الثمانينيات تحولا نوعيا إذ ازدادت الأوساط المطالبة بتحرير المرأة وحمايتها من جريمة "شرف العائلة" كحركة "الفنار" التي تأسست سنة١٩٩١، والسوار التي تأسس سنة ١٩٩٧، وائتلاف البديل وغيرها. وتبرز في هذه الحركة عدة إشكاليات هامة أشارت إليها الباحثة من وجهة نظرها مثل:

١- هوية هذه الأطر حيث إن بعضها كان عربيا إسرائيليا وأدى هذا إلى عدم حصولها على تأييد وشرعية اجتماعية عربية واعتبرت أطرا غريبة إلى أن تم تكوين أطراً عربية خالصة.

٢- طبيعة المشاركين فيها وكون معظم المشاركات نساء قد اختزل القضية إلى مشكلة جنسية وليست مشكلة مجتمعية، مما يؤكد أهمية مشاركة الرجال.

٣- تسييس القضية، وعلاقتها ببعض الجماعات السياسية القائمة بالفعل، وأهمية انفصالها عنها، واعتمادها على جرأة الطرح، وعدم المساومة على جذرية الأفكار للحصول على مكاسب سياسية.

وفي الفصل الخامس: تحدثت الكاتبة عن

سياسة الدولة وقضية العنف ضد المرأة، ذاكرة أن سياسة الدولة بخصوص المجتمع العربي وفيما يتعلق بمشاكله الداخلية هى سياسة ترسخ العادات الرجعية فيه.

وتختم الكاتبة كتابها بخلاصة لأفكارها وملحق يتضمن برنامج عمل ائتلاف "البديل" الذي تنتمي إليه الكاتبة، وهذا الكتاب يعد صرخة مهمة في علاج قضية مجتمعية موجودة في كل المجتمعات العربية تشترك فيها الثقافة الشعبية والأيديولوجيا الدينية والأنظمة السياسية والتشريعية في تكريسها.. واغتيال حقوق المرأة بعامة وأولها حقها في الحياة ■

عمرو الباسل

بيان المحكمة الدستورية العليا
ببطلان قانون الجمعيات

باسم الشعب

المحكمة الدستورية العليا

بالجلسة العلنية المنعقدة يوم السبت ٢ يونية سنة ٢٠٠٠ الموافق ٣٠ صفر سنة ١٤٢١هـ .

برئاسة السيد المستشار/ محمد ولى الدين جلال رئيس المحكمة

وعضوية السادة المستشارين: فاروق عبد الرحيم غنيم وحمدى محمد على والدكتور عبد المجيد فياض وماهر البحيرى ومحمد على سيف الدين وعدلى محمود منصور.

وحضور السيد المستشار/ عبد الوهاب عبد الرازق رئيس هيئة المفوضين /أمين السر

وحضور السيد / ناصر إمام محمد حسن

أصدرت الحكم الآتي

فى القضية المقيدة بجدول المحكمة الدستورية العليا برقم ١٥٣ لسنة ٢١ قضائية (دستورية) بعد أن أحالت محكمة القضاء الإداري بطنطا بحكمها الصادر بجلسة ١٩٩٩/٧/٢٧ ملف الدعوى رقم ٤٤٦٨ لسنة ٦ قضائية

المقامة من

١- السيد/ حمدى محمد عامر خضر

٢- السيد/ محمد حسين راغب عطية

٣- السيد/ سعيد الدسوقى بدوى بدير

وثائق

هذا هو حكم المحكمة الدستورية العليا ببطلان قانون الجمعيات الجديد الذي كان قد أثار الدنيا وصدم المجتمع المدني في مصر، وهكذا يتأكد دور القضاء في رعاية الحق والعدل واحترام الشرعية الدستورية.

٤- السيد/ وحيد طه احمد الغلال

٥- السيد/ السيد عامر حسن السخاوى

ضد

١- السيد/ محافظ المنوفية

٢- السيد/ وكيل وزارة الشئون الاجتماعية بالمنوفية

الإجراءات

بتاريخ التاسع عشر من أغسطس سنة ١٩٩٩، ورد إلى المحكمة ملف الدعوى رقم ٤٤٦٨ لسنة ٦ قضائية، بعد أن قضت محكمة القضاء الإداري بطنطا بجلسة ١٩٩/٧/٢٧ ٩ بوقف الدعوى وإحالة الأوراق إلى المحكمة الدستورية العليا للفصل فى دستورية المادة الثانية من القانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ بإصدار قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية .

وقدمت هيئة قضايا الدولة مذكرة طلبت فى ختامها الحكم برفض الدعوى .

وبعد تحضير الدعوى على النحو المبين بمحضر الجلسة، وقررت المحكمة إصدار الحكم فيها بجلسة اليوم .

المحكمة

بعد الاطلاع على الأوراق، والمداولة

حيث إن الوقائع-على ما يبين من حكم الإحالة وسائر الأوراق تتحصل فى أن المدعين كانوا قد أقاموا الدعوى رقم ٤٤٦٨ لسنة ٦ قضائية أمام محكمة القضاء الإداري بطنطا بطلب الحكم بوقف تنفيذ وإلغاء قرار مديرية الشئون الاجتماعية بطنطا باستبعادهم من الترشيح لعضوية مجلس إدارة الجمعية الشرعية بقرية أبو مشهور مركز بركة السبع وما يترتب على ذلك من آثار، تأسيسا على أن اعتراض جهة الأمن الذى قام عليه قرار الاستبعاد قد خلا من وقائع محددة بعينها منسوب إليهم ارتكابها، مما يفقد القرار المطعون فيه سببه الصحيح، ويجعله مشوبا بعيب إساءة استعمال السلطة، فقررت تلك المحكمة بجلستها المعقودة بتاريخ ١٩٩٩/٧/٢٧ وقف الدعوى وإحالتها للمحكمة الدستورية العليا للفصل فى دستورية نص المادة الثانية من القانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ بإصدار قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية، وذلك لما تراءى لها من أن نص هذه المادة إذ اختص المحكمة الابتدائية بنظر المنازعات الناشئة عن هذا القانون بين الجهة الإدارية والجمعيات والمؤسسات الأهلية مع إنها نزعة إدارية يكون قد استلب الاختصاص المعقود لمجلس الدولة فى شانها بحسبانه صاحب الولاية العامة فى المنازعات الإدارية على اختلاف صورها، وقاضيها الطبيعي مما يقيم شبهة مخالفته لأحكام المادتين ٦٨، ١٧٢ من الدستور.

وحيث إنه من المقرر وعلى ما اطرد عليه قضاء هذه المحكمة أن التحقق من استيفاء النصوص القانونية لأوضاعها الشكلية يعتبر

أمرا سابقا بالضرورة على الخوض فى عيوبها الموضوعية ذلك أن الأوضاع الشكلية للنصوص القانونية هى من مقومتها، لا تقوم إلا بها ولا يكتمل بنيانها أصلا فى غيابها، وبالتالى تفقد بتخلفها وجودها كقاعدة قانونية تتوافر لها خاصية الإلزام، ولا كذلك عيوبها الموضوعية إذ يفترض بحثها -ومناطقها مخالفة النصوص القانونية المطعون عليها لقاعدة فى الدستور من زاوية محتواها أو مضمونها أن تكون هذه النصوص مستوفية لأوضاعها الشكلية. ذلك أن المطاعن الشكلية -وبالنظر إلى طبيعتها- لا يتصور أن يكون تحريها وقوفا على حقيقتها، تاليا للنظر فى المطاعن الموضوعية، ولكنها تتقدمها ويتعين على المحكمة الدستورية العليا أن تتقصاها -من تلقاء نفسها- بلوغا لغاية الأمر فيها، ولو كان نطاق الطعن المعروض عليها منحصرا فى المطاعن الموضوعية دون سواها منصرفا إليها وحدها، ولا يحول قضاء هذه المحكمة برفض المطاعن الشكلية دون إثارة موانع موضوعية يدعى قيامها بهذه النصوص ذاتها. وذلك خلافا للطعون الموضوعية، ومن ثم يكون الفصل فى التعارض المدعى به بين نص قانونى ومضمون قاعدة فى الدستور بمثابة قضاء ضمنى باستيفاء النص المطعون فيه للأوضاع الشكلية التى يتطلبها الدستور فيه ومانعا من العودة لبحثها .

وحيث إن المادة ١٩٥ من الدستور تنص على أن:-

يؤخذ رأى مجلس الشورى فيما يلى :-

١- .....

٢- مشروعات القوانين المكملة للدستور

٣- .....

٤- .....

٥- .....

٦- .....

ويبلغ المجلس رأيه فى هذه الأمور إلى رئيس الجمهورية ومجلس الشعب ومؤدى ذلك وعلى ما جرى عليه قضاء هذه المحكمة أن عرض مشروعات هذه القوانين على مجلس الشورى ليقول كلمته فيها لا يكون إلا وجوبيا، فلا فكاك منه ولا محيص عنه، ولا يسوغ التفريط فيه أو إغفاله، وألا تقوّض بنيان القانون برمته من أساسه فإذا تحققت المحكمة من تخلف هذا الإجراء، تعيّن إسقاط القانون المشوب بذلك العوار الشكلى بكامل النصوص التى تضمنها، ولبات لغوا -بعدئذ- التعرض لبحث اتفاق بعضها مع الأحكام الموضوعية للدستور أو منافاتها لها .

وحيث إن قضاء هذه المحكمة قد استقر على أن ثمة شرطين يتعين اجتماعهما معا لاعتبار مشروع قانون معين مكملا للدستور : (أولهما) أن يكون الدستور ابتداء قد نص صراحة فى

مسألة بعينها على أن يكون تنظيمها بقانون أو وفقا لقانون أو فى الحدود التى يبينها القانون أو طبقا للأوضاع التى يقررها، فإن هو فعل، دلّ ذلك على أن هذا التنظيم بلغ فى تقديره درجة من الأهمية والثقل لا يجوز معها أن يعهد به إلى أداة أدنى. (ثانيهما) أن يكون هذا التنظيم متصلا بقاعدة كلية مما جرت الوثائق الدستورية على احتوائها وإدراجها تحت نصوصها، وتلك هى القواعد الدستورية بطبيعتها التى لا تخلو منها فى الأعم أية وثيقة دستورية، والتى يتعين كى يكون التنظيم التشريعى مكملا لها أن يكون محددا لمضمونها مفصلا لحكمها مبينا لحدودهان بما مؤداه أن الشرط الأول وإن كان لازما كأمر مبدئى يتعين التحقق من توافره قبل الفصل فى أي نزاع حول ما إذا كان مشروع القانون المعروض يعد أو لا يعد مكملا للدستور، إلا أنه ليس الشرط الوحيد، بل يتعين لاعتبار المشروع كذلك أن يقوم الشرطان معا متضافرين استبعادا لكل مشروع قانون لا تربطه أية صلة بالقواعد الدستورية الأصلية بل يكون غريبا عنها مقحما عليها. واجتماع هذين الشرطين مؤداه أن معيار تحديد القوانين المكملة للدستور، والتى يتعين أن يؤخذ فيها رأى مجلس الشورى قبل تقديمها إلى السلطة التشريعية لا يجوز أن يكون شكليا صرفا، ولا موضوعيا بحتا، بل قوامه مزاوجة بين ملامح شكلية، وما ينبغى أن يتصل بها من العناصر الموضوعية، على النحو المتقدم بيانه.

وحيث إن المواثيق الدولية قد اهتمت بالنص على حق الفرد فى تكوين الجمعيات ومن ذلك الماده٢٠ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى تمت الموافقة عليه وإعلانه بقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٠ /١٩٤٨/١٢ والعهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والذى حظر -بنص الفقرة الثانية من المادة ٢٢- أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية فى مجتمع ديمقراطي لصيانة الأمن القومى أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة وحماية حقوق الآخرين وحرمانهم. كما عنيت الدساتير المقارنة بالنص على هذا الحق فى وثائقها، فهو مستفاد مما تضمنه التعديل الأول الذى ادخل على دستور الولايات المتحدة الأمريكية فى ١٧٩١/١٢/١٥ والذى قرر الحق فى الاجتماع، ونص عليه صراحة الدستور القائم فى كل من: ألمانيا والأردن وتركيا ولبنان وتونس والمغرب والكويت واليمن وسوريا والبحرين والجزائر وجرت كذلك الدساتير المصرية المتعاقبة ابتداء من دستور سنة ١٩٢٣، وانتهاء بالدستور الحالى على كفالة الحق فى تأليف الجمعيات وهو ما نصت عليه المادة ٥٥ من دستور ١٩٧١ بقولها إن للمواطنين

حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين فى القانون...

وحيث إن الدستور حرص على أن يفرض على السلطتين التشريعية والتنفيذية من القيود ما ارتآه كفيلا بصون الحقوق أو الحريات العامة -وفى الصدارة منها حرية الاجتماع- كى لا تقتحم إحداهما المنطقة التى يحميها الحق أو الحرية، أو تتداخل معها، بما يحول دون ممارستها بطريقة فعالة، وكان تطوير هذه الحقوق والحريات وإنماؤها من خلال الجهود المتواصلة الساعية لإرساء مفاهيمها الدولية بين الأمم المتحضرة، مطلبا أساسيا توكيدا لقيمتها الاجتماعية وتقديرا لدورها فى مجال إشباع المصالح الحيوية المرتبطة بها وقد واكب هذا السعى وعززه بروز دور المجتمع المدنى ومنظماته -من أحزاب وجمعيات أهلية ونقابات مهنية وعمالية- فى مجال العمل الجمعى.

وحيث إن منظمات المجتمع المدنى -وعلى ما جرى عليه قضاء هذه المحكمة- هى واسطة العقد بين الفرد والدولة إذ هى الكفيلة بالارتقاء بشخصية الفرد بحسبانه القاعدة الأساسية فى بناء المجتمع عن طريق بث الوعى ونشر المعرفة والثقافة العامة ومن ثم تربية المواطنين على ثقافة الديموقراطية والتوافق فى إطار من جوار حر بناء، وتعبئة الجهود الفردية والجماعية لإحداث مزيد من التنمية الاجتماعية والاقتصادية معا، والعمل بكل الوسائل المشروعة على ضمان الشفافية وترسيخ قيمة حرمة المال العام، والتأثير فى السياسات العامة، وتعميق مفهوم التضامن الاجتماعى، ومساعدة الحكومة عن طريق الخبرات المبذولة، والمشروعات الطوعية على أداء افضل للخدمات العامة، والحث على حسن توزيع الموارد وتوجيهها، وعلى ترشيد الإنفاق العام، وإبراز دور القدوة وبكل أولئك تذيع المصداقية وتتحدد المسئولية بكل صورها فلا تشيع ولا تنماع ويتحقق العدل والنصفة وتتناغم قوى المجتمع الفاعلة فتتلاحم على رفعة شأنه والنهوض به إلى ذرى التقدم .

وحيث إن من المقرر أن حق المواطنين فى تكوين الجمعيات الأهلية هى فرع من حرية الاجتماع وأن هذا الحق يتعين أن يتمخض تصرفا إراديا حرا لا تتداخل فيه الجهة الإدارية. بل يستقل عنها ومن ثم تنحل هذه الحرية إلى قاعدة أولية تمنحها بعض الدول -ومن بينها جمهورية مصر العربية- قيمة دستورية فى ذاتها، لتكفل لكل ذى شأن حق الانضمام إلى الجمعية التى يرى أنها أقدر على التعبير عن مصالحه وأهدافه وفى انتقاء واحدة أو أكثر من هذه الجمعيات -حال تعددها- ليكون عضوا فيها وما هذا الحق إلا جزء لا يتجزأ من حريته الشخصية التى أعلى الدستور قدرها فاعتبرها -بنص المادة ٤١- من الحقوق الطبيعية، وكفل -أسوة بالدساتير

المتقدمة- صونها، وعدم المساس بها ولم يجز الإخلال بها من خلال تنظيمها. وحيث إن ضمان الدستور بنص المادة ٤٧ التى رددت ما اجتمعت عليه الدساتير المقارنة لحرية التعبير عن الآراء، والتمكين من عرضها ونشرها سواء بالقول أو بالتصوير أو بطباعتها أو بتدوينها وغير ذلك من وسائل التعبير قد تقرر بوصفها الحرية الأصل التى لا يتم الحوار المفتوح إلا فى نطاقها وبدونها تفقد حرية الاجتماع مغزاها ولا تكون لها من فائدة وبها يكون الأفراد أحرارا لا يتهيبون موقفا ولا يترددون وجلا ولا ينتصفون لغير الحق طريقا ذلك أن ما توخاه الدستور من خلال ضمان حرية التعبير وعلى ما اطرد عليه قضاء هذه الحكمة هو أن يكون التماس الآراء والأفكار وتلقيها عن الغير ونقلها إليه غير مقيد بالحدود الإقليمية على اختلافها ولا منحصر فى مصادر بذواتها تعد من قنواتها بل قصد أن تترامى آفاقها وان تتعدد مواردها وأدواتها سعيا لتعدد الآراء وابتغاء إرسائها على قاعدة من حيدة المعلومات ليكون ضوء الحقيقة منارا لكل عمل ومحورا لكل اتجاه بل إن حرية التعبير ابلغ ما تكون أثرا فى مجال اتصالها بالشئون العامة وعرض أوضاعها تبيانا لنواحى التقصير فيها فقد أراد الدستور بضمانها أن تهيمن مفاهيمها على مظاهر الحياة فى أعماق منابتها بما يحول بين السلطة العامة وفرض وصايتها على العقل العام وألا تكون معاييرها مرجعا لتقييم الآراء التى تتصل بتكوينه ولا عائقا دون تدفقها ومن المقرر كذلك أن حرية التعبير وتفاعل الآراء التى تتولد عنها لا يجوز تقييدها بأغلال تعوق ممارستها سواء من ناحية فرض قيود مسبقة على نشرها أو من ناحية العقوبة اللاحقة التى تتوخى قمعها إذ يتعين أن ينقل المواطنون من خلالها وعلانية تلك الأفكار التى تجول فى عقولهم ويطرحونها عزما ولو عارضتها السلطة العامة أحداثا من جانبهم وبالوسائل السلمية لتغيير قد يكون مطلوبا ومن ثم وجب القول بأن حرية التعبير التى كفلها الدستور هى القاعدة فى كل تنظيم ديموقراطي فلا يقوم إلا بها ولا ينهض مستويا إلا عليها.

وحيث إن حق الاجتماع سواء كان حقا أصيلا أم بافتراض أن حرية التعبير تشتمل عليه باعتباره كافلا لأهم قنواتها محققا من خلاله أهدافها أكثر ما يكون اتصالا بحرية عرض الآراء وتداولها كلما كون أشخاص يؤيدون موقفا أو اتجاها معينا جمعية تحتويهم يوظفون من خلالها خبراتهم ويطرحون آمالهم ويعرضون فيها كذلك لمصاعبهم ويتناولون بالحوار ما يؤرقهم ليكون هذا التجمع المنظم نافذة يطلون منها على ما يعتمل فى نفوسهم وصورة حية لشكل من أشكال التفكير الجماعى، وكان الحق فى إنشاء الجمعيات -وسواء كان الغرض منها

اقتصاديا أو ثقافيا أو اجتماعيا أو غير ذلك- لا يعدو أن يكون عملا اختياريا يرمى بالوسائل السليمة إلى تكوين إطار يعبرون فيه عن مواقفهم وتوجهاتهم ومن ثم فإن حق الاجتماع يتداخل مع حرية التعبير مكونا لأحد عناصر الحرية الشخصية التى لا يجوز تقييدها بغير اتباع الوسائل الموضوعية والإجرائية التى يتطلبها الدستور أو يكفلها القانون لازما اقتضاء حتى لو لم يرد بشأنه نص فى الدستور كافلا للحقوق التى أحصاها ضماناتها محققا فعاليتها سابقا على وجود الدساتير ذاتها مرتبطا بالمدنية فى مختلف مراحل تطورها كامنا فى النفس البشرية تدعو إليه فطرتها وهو فوق هذا من الحقوق التى لا يجوز تهميشها أو إجهاضها بل إن الحرية التعبير ذاتها تفقد قيمتها إذا جحد المشرع حق من يلوذون بها فى الاجتماع المنظم وحجب بذلك تبادل الآراء فى دائرة اعرض بما يحول دون تفاعلها وتصحيح بعضها البعض ويعطل تدفق الآراء الى تتصل باتخاذ القرار ويعوق انسياب روافد تشكيل الشخصية الإنسانية التى لا يمكن تنميتها إلا فى شكل من أشكال الاجتماع كذلك فإن هدم حرية الاجتماع إنما يقوض الأسس التى لا يقوم بدونها نظام حكم يكون مستندا إلى الإرادة الشعبية ومن ثم فقد صار لازما وعلى ما استقر عليه قضاء هذه المحكمة امتناع تقييد حرية الاجتماع إلا وفق القانون وفى الحدود التى تتسامح فيها النظم الديموقراطية وترتضيها القيم التى تدعو إليها ولا يجوز بالتالى أن تفرض السلطة التشريعية على حرية الاجتماع قيودا من أجل تنظيمها إلا إذا حملتها عليها خطورة المصالح التى وجهتها لتقريرها وكان لها كذلك سند من ثقلها وضرورتها وكان تدخلها من خلال هذه القيود بقدر حدة هذه المصالح ومداها .

وحيث إنه يبين من جميع ما تقدم أن حق المواطنين فى تأليف الجمعيات الأهلية وما يستصحبه لزوما مما سلف بيانه من حقوقهم وحرياتهم العامة الأخرى، وهى جميعا أصول دستورية ثابتة يباشرها الفرد متآلفة فيما بينها ومتداخلة مع بعضها البعض تتساند معا ويعضد كل منها الآخر فى نسيج متكامل يحتل من الوثائق الدستورية مكانا سابقا.

وحيث إنه إذا كان ذلك وكان الدستور قد عهد بنص المادة ٥٥ إلى القانون بتنظيم الحق فى تكوين الجمعيات ووضع قواعد ممارسته وكان القانون الطعين قد احتوى تنظيما شاملا للجمعيات والمؤسسات الأهلية رسم المشرع من خلاله لحق الأفراد فى إنشائها وإدارة وتصريف شئونها وانقضائها وتصفية أموالها أطره وإحكام مباشرته وكان هذا التنظيم قد عرض بالضرورة لما يرتبط ويتصل بهذا الحق من حقوقهم العامة فى الاجتماع والحرية الشخصية وحرية التعبير

عن الرأي فإن التنظيم الوارد بالقانون المشار إليه يكون متصلا من ثم فى جوانبه تلك بهذه الأصول التى ما فتئت الوثائق الدستورية تحرص على إدراج قواعدها الكلية ضمن نصوصها بما يضفى عليها الطبيعة الدستورية الخالصة فضلا عما هو مقرر من أن تنظيم ولاية القضاء والتى تناولها القانون المذكور ببعض نصوصه تدخل ضمن المسائل التى تتصف بهذه الطبيعة أيضا متى كان ذلك فإن القانون المطعون فيه يكون قد توافر فى شأنه العنصران الشكلى والموضوعى المتقدم بيانهما اللازمان لارتقائه إلى مصاف القوانين المكملة للدستور وإذ كان البين من كتاب أمين عام مجلس الشورى رقم ٨٣ بتاريخ ١٩٩٩/١١/٧ المرفق بالأوراق أن هذا القانون بوصفه كذلك لم يعرض مشروعه على مجلس الشورى لأخذ رأيه فيه فإنه يكون مشوبا بمخالفة نص المادة ١٩٥ من الدستور وحيث إنه لما كان ما تقدم وكان العيب الدستورى المشار إليه قد شمل قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية الصادر بالقانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩بتمامه فان القضاء بعدم دستوريته برمته يكون متعينا وذلك دون حاجة إلى الخوض فيما اتصل ببعض نصوصه من عوار دستورى موضوعى باستلابه الأنزعة الإدارية الناشئة عنه من مجلس الدولة الذى اختصه الدستور بولاية الفصل فيها باعتباره قاضيها الطبيعي .

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة بعدم دستورية القانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ بإصدار قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية .

أمين السر

ناصر إمام محمد

رئيس المحكمة

محمد ولي الدين

محضر اجتماع اللجنة العلمية المشكلة لإعداد تقرير عن رواية "وليمة لأعشاب البحر"

وثائق

اجتمعت اللجنة العلمية المشكلة بقرار الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة رقم (٥٤) لسنة ٢٠٠٠ لإعداد تقرير عن رواية "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر في تمام السابعة من مساء الثلاثاء ٩/ ٥/ ٢٠٠٠ بحضور كل من:
أ. د. عبد القادر القط، مقرر اللجنة
أ. د. صلاح فضل، عضوا
أ. مصطفى مندور، عضوا
د. عماد بدر الدين أبو غازي، أمينا للجنة
وقد اعتذر عن عدم الحضور:
أ. د. أحمد هيكل لمرضه

وقد استعرضت اللجنة التقارير الفردية المقدمة من أعضائها وتناقشت فيها باستفاضة (مرفق صورة منها) ثم انتهت إلى صياغة تقرير جماعي يعبر عن رؤية اللجنة (مرفق نص التقرير).

وقد انتهى الاجتماع في تمام الساعة التاسعة والنصف مساء.

أمين اللجنة/ عماد بدر الدين أبو غازي

مقرر اللجنة /عبد القادر القط

تقرر اللجنة العلمية عن رواية "وليمة لأعشاب البحر"

تقدم رواية "وليمة لأعشاب البحر" رؤية مركبة للواقع السياسي المتحرك للتيارات التي ماج بها الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، وتبرز المشاهد الاستهلالية للرواية التي تسيطر على اتجاه المعنى فيها؛ حيث تصور وداع مهدي جواد -الشخصية المحورية- قبل رحيله إلى الجزائر على النحو التالي:

"أخت في لون المرارة وشهقة النحيب ترفع القرآن بيد، وباليد الأخرى صحنا من الطحين. على الكتاب المطهر يضع راحة كفه، ثم يعبر بخشية وجلال، منحنيا بقامته ورأسه تحت قوس الطحين. تمتمات وأدعية تنطلق من أعمال السلالة التي تودع طفلها: أقسم بهذا المقدس وبهذه النعمة أن أكون وفيا، وألا أنسى في الغربة البعيدة رائحة البيت والأرض والخبز، وصلوات الأجداد، والحليب والدم، وصرخة الحسين وهو يذبح بسيف الشمّر". إنه من السلالة النبوية، على الرغم من أنه أصبح ثوريا شيوعيا، وربما حنث بقسمه بعد ذلك، ولكن قبل أن نمضي في تحليل القراءة

الصحيحة للرواية ينبغي أن نتذكر أن تقييم الأعمال الإبداعية عامة، والروائية على وجه الخصوص يعتمد على إدراك طبيعة الرواية، بوصفها تتمثل في إبداع عالم فني متخيل، يحاكي في قوانينه العالم الكبير، اعتمادا على تكوين شخصيات متخيّلة، تنسب إليها أقوال وأفعال خاصة، ومواقف مماثلة لما يحدث في الحياة بشكل أو آخر، وكل العبارات التي ترد في الأعمال الروائية لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح منفصلة عن سياقها، ولا عن طبيعة الشخصيات التي تنطق بها، ولا التعليقات التي ترد عليها من شخصيات أخرى. وأي اجتزاء لعبارة من عمل روائي وفهمها خارج سياقها وبعيدا عن شخصية الناطق بها ورد المستمع لها فهو فهم غير سليم. ومن ناحية أخرى فإن وظيفة الأدب الروائي هي نقد الحياة وتعميق الوعي الجمالي بها، وهذا يقتضي المحافظة على حرية التخيل من ناحية وقوة التعبير الفني وصدقه من ناحية أخرى، وأية محاولة لانتقاص حرية التخيل أو إضعاف الصدق تؤدي إلى إضرار بالوظيفة الأدبية الجوهرية.

والرواية تقدم تجربة واسعة لعراقيين يعتنقان الفكر الشيوعي، ويقاومان مع كثير من عامة الشعب العراقي الحكم العسكري القائم على العسف والمطاردة والقتل والتعذيب والمحاكمات الصورية أيام حكم انقلاب عسكري معروف. وحين لا يجدان بعد المطاردة والسجن والتعذيب منجى من الموت إلا الهجرة إلى بلد عربي يتوسمان فيه الأمان والترحيب يهاجران إلى الجزائر بعد أن كانت ثورتها قد نجحت وطرد المستعمرون الفرنسيون، واستولى الوطنيون على الحكم، كان مهدي جواد ومهيار الباهلي يأملان أن يجدا شيئا من الطمأنينة النفسية تعيد إليهما الاستقرار في تلك المدينة الجزائرية الصغيرة "بونة" على ساحل البحر.

لكن الجزائريين كانوا يجتازون حينذاك فترة انتقال يسودها القلق والإحساس بأن السياسيين الانتهازيين قد جنوا ثمار ثورتهم التي ضحى آلاف الشهداء بأرواحهم في سبيلها، فكان في نفوسهم كثير من الشك فيما بينهم وكثير من الشك فيمن يفد إليهم من الغرباء.

وهكذا تحول العذاب الجسدي والنفسي الذي لقياه في العراق إلى قلق دائم وإحساس بالغربة والعجز عن التواصل مع أبنا ء مهجرهم إلا من خلال علاقات عاطفية شخصية محدودة، يصفها الراوي بأسلوب شعري جميل وهو يصور حب مهدي جواد وسلمى الأخضر في رحاب البحر والطبيعة وصخور الشاطئ وفي مجابهة محفوفة بالمخاطر مع مجتمع المدينة الصغيرة المحافظ، ورسم الراوي صلة أخرى ذات طبيعة حسية خالصة وإن لم تخل من مشاركة في ذكريات المقاومة العراقية والثورة

الجزائرية بين مهيار الباهلي وفُلة العنابية، وهى امرأة شاركت في الثورة مشاركة فعالة ثم وجدت نفسها في النهاية كما وجد كثير من الجزائريين أنفسهم وحيدة منبوذة، فلم تجد إلا الجنس سلوانا عن هزيمتها.

والمعنى الكلي للرواية يشير إلى قيام حركتين ثوريتين: إحداهما شيوعية مجافية للدين في أهوار العراق، ويكون مصيرها الفشل الذريع. والأخرى ثورية تحررية رفعت القرآن الكريم واعتمدت على الإيمان فانتصرت في الجزائر كما يقول الراوي: "حين هبط ثوار حرب التحرير الجزائرية من الج ب ال المصبوغة بالدم كانوا يهللون بتكبيرات عصر الفتح الأول. كل مجاهد علق في صدره قرآنا عربيا كان بمثابة الرقية ضد رصاص المستعمر".

ونلاحظ أن طبيعة الشخصيات التي تتحرك في الرواية على قدر كبير من القلق والتوتر العصبي، يجعل أحاديثها أحيانا تبدو متجاوزة للمألوف، وقد يجد فيها القارئ غير المتمرس بقراءة الأعمال الإبداعية إسرافا في المرارة والحدة. لكنه عندما ينسبها إلى طبيعة الشخصية ويستحضر الموقف في جمل ته يتبين أنها تعبر عن لحظة بعينها وتصبح ضرورية من الوجهة الفنية لتصوير الموقف.

من هنا فإن ما نسب إلى الرواية من بعض الع بارات التي يبدو في الظاهر أنها يمكن أن تمس شعور القارئ غير المدرب لما يظن أنه مساس بالدين أو طعن في القرآن الكريم أو تعريض بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فهو من قبيل سوء فهم الفن الروائي وتحريف عباراته، وانتزاعها من سياقها وتجاهل ما يرد في النص ذاته من رد عليها من شخصيات مخالفة، والمشاهد المشار إليها على وجه التحديد هي ما يلي:

أولا: ما ورد في صفحة ١٢٨، ١٢٩ من الطبعة المصرية على لسان الشيوعي الهارب "مهيار الباهلي" في صور نقد ادعاء حكومة الرئيس بو مدين تبرير التأميمات الاشتراكية بأنها من الإسلام، حيث تقول الشخصية المتخيلة في حوارها مع الآخرين:

"التأميم ليس الاشتراكية، وهذا الذي يحدث ليس أكثر من ترقيع مزيف يمحو الاستلاب الجوهري للإنسان. اشتراكية بروح العلم لا بروح الدين هذا ما ينبغي أن يكون.. الوعي العميق بالتاريخ غائب، وهؤلاء يهمشون التاريخ ويعيدونه مليون عام إلى الوراء. في عصر الذرة والفضاء والعقل المتفجر. يحكموننا بقوانين آلهة البدو وتعاليم القرآن. خراءٌ" ثم تتابع الرواية على الفور شرح رد فعل الشخصية الثانية "كان مهدي جواد يتملى البحر من خلال الزجاج المغبش مراقبا الدوران الأبله لطيور النورس.. ولكي يبعد عن رأسه طنين الكلمات

الضخمة التي يطلقها عقل السيد الباهلي الملتاث كان يسلس العنان لخياله".

وبقراءة هذا المشهد يتضح أنه يعبر عن موقفين لشخصيتين تنتميان إلى الحزب الشيوعي، إحداهما تنقد تجربة الجزائر في التأميمات باسم الدين والقرآن، وتؤكد على الجانب اللاديني، وتصف التجربة بأنها خراء، والآخر وهو شيوعي أيضا- لا يقبل كلامه ويحكم عليه بأنه ملتاث العقل. وعندئذ لابد لنا من ملاحظة ما يلي:

١- نسبة هذه الأقوال إلى الرواية والمؤلف غير صحيحة، لأنها تصدر عن شخصية متخيّلة، تناسب اعتقادها، وهى في منظور شخصية أخرى نوع من لوثة العقل.

٢- إلغاء النقطة التي جاءت بعد لفظة القرآن والقول بأن الوصف البذيء الذي جاء عقبها ينصب على كلمة القرآن فيه تحريض مقصود، وإساءة واضحة لتهييج المشاعر الدينية، وهو مخالف لأمانة النقل، يترتب عليه، تغيير للمعنى واختلاف الدلالة. لأن ما يوصف بأنه خراء هو الحكم السياسي بتبريرات دينية.

٣- إهمال الإشارة إلى رد فعل الشخصية المقابلة واعتبار كلامها لوثة عقل مختل يصبح من قبيل "لا تقربوا الصلاة".

على أنه من المعروف حتى في الكتابة غير الأدبية- أن من يروي الكفر ليس بكافر، والقرآن الكريم مليئ بأقوال الملحدين والكفار الواردة في سياق الرد عليها وتفنيدها، ولا ينتظر من الأعمال الإبداعية سوى أمرين:

- أن تكون الأقوال ملائمة لطبيعة الشخصية التي تنطقها، وهذا متحقق.

- أن تكون الدلالة الكلية للعمل مغايرة لهذا المنظور الجزئي.

والقراءة الكاملة للنص الروائي تشهد بورود عشرات العبارات الأخرى التي تعلي من شأن التجربة الدينية التي أدت إلى انتصار ثورة الجزائر، وتؤكد شعور التقديس المهيمن على بقية الشخوص تجاه القرآن الكريم واحترام التربية الإسلامية والتنديد بالاستعمار الأجنبي، ومنها وصية الشهيد الجزائري والد الفتاة التي تلعب دور البطولة- لزوجته: "ربيهم تربية تليق بنا كمسلمين، نحن نقاتل حتى لا يُلَوَّث الاستعمار شرفنا، ومن لا يحافظ على بيته لا يحافظ على وطنه")ص٦٤).

ويقول مهيار الباهلي أحد الشخصيتين الرئيستين: "الفلاحون شجرة الثورة ووقودها. هم الذين أبقوا الجذوة متقدة حتى النصر. هؤلاء هم البحر ونحن السمك. الآن نحن بينهم كما كان رسولنا محمد مع المهاجرين والأنصار".

وحينما تقول آسيا عن المستعمرين الفرنسيين: "غرسوا في ذاكرتنا أن المسلمين والعرب كانوا غزاة فاتحين، كانوا يؤدون لنا أن

القرآن مأخوذ عن الإنجيل والتوراة، واللغة العربية لغة دين وشعر لا لغة علم، وهذا هو سبب تخلف العرب في العلوم والحضارة الحديثة". يرد عليها صديقها مهدي بقوله: "هذا طبيعي، إنهم منطقيون ومسنجمون مع غاياتهم. الاستعمار في النهاية ليس العنف وحده، بل التزوير والاستلاب والقطيعة مع الجماعة".

ثانيا: ما جاء في صفحة ١٤٨ من الحوار التالي الذي يدور بين مهدي جواد مدرس اللغة العربية والحاج محمد -صاحب المنزل الذي يسكن فيه- عقب نقاش حاد اتهم فيه الحاج محمد المدرس بالفاحشة لمجرد أنه كان يعطي درسا لتلميذه لديه، وشرع في طرده ليسكن مكانه شخص فرنسي سوف يضاعف له الأجر، ويأتي الحوار هكذا:

"فاجأه مهدي هازئا: عمي الحاج، بصلاة محمد على رأسك هل أحببت في حياتك؟

وقال الحاج: واحدة واحدة. على سنة الله ورسوله.

- طبعا تزوجتها

- أكيد

- ولكن الله قال: أنكحوا ما طاب لكم، ورسولنا المعظم كان مثالنا جميعا، ونحن على سنته. لقد تزوج أكثر من عشرين امرأة، بين شعرية وخليلة ومتعة: وكان صلوات الله عليه وسلم يقول: (تناسلوا. تناسلوا. فإني مفاخر بكم الأمم) استبد الغضب بالحاج: الرسول تزوج حسب الشريعة. أما أنتم فتريدونها شيوعية، والله تعالى قال في كتابه العزيز: (إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا). وهذا المشهد يدور بين شخصيتين متخيلتين، أحدهما مدرس غريب يتعرض للطرد من مسكنه. بحجة خروجه على الأخلاق، وقد كان ملتزما بها حتى هذا المشهد، بينما يكمن السبب الحقيقي في الرغبة في مضاعفة الكسب ولو بالتعامل مع بقايا الاستعمار الفرنسي، والطرف الثاني يتذرع بالدين وهو جاهل به، الشيوعي لم يخطئ في نسبة الآية الكريمة " انكحوا ما طاب لكم" ولكن الحاج الجاهل نسب إلى القرآن ما ليس فيه، وهنا تكمن المفارقة القصصية. وكل منهما يعبر عن رأيه وموقفه، وتذرع المدرس بفعل الرسول عليه السلام لا يقصد به الطعن عليه في هذا الموقف، بل يحاول أن يستند إلى حجة دينية في خطابه للحاج الذي يظهر التدين. ولا يمكن عند القراءة الأدبية للنص في جملته رغبة المساس بشخصية الرسول فهى ترد بوصف المعظم، وإن كانت تبالغ في عدد نسائه، ورد فعل الحاج الغاضب عليها تعديل للمعنى ونسبته إلى الفكر الشيوعي لمحاوره.

أما المشهد الثالث فهو غزلي عابث، يدور بين مهدي جواد، المدرس الشيوعي، وتلميذته التي تتحول إلى عاشقة، ويمضي هكذا:

"تجذبه آسيا من شعره فيلتقي بصراهما: أنت لي، هاه، عليك أن تفهم ذلك منذ الليلة. ويضحك، أنفها الكبير المفلطح يواجهه، يقرص أنفها، لكن أنفك هذا سيعترض مستقبلنا.

- هو من صنع ربي، لماذا تسخر منه؟

- لابد أن ربك فنان فاشل إذن".

- ونلاحظ على هذا المشهد ثلاثة أمور:-

وأولها: أنه يأتي على سبيل الدعابة وروح الفكاهة، في لحظة غزلية بعيدة عن الجد، ومن شأن الأدب في هذه المواقف أن يتظرف بعبارات غير لائقة تأتي على لسان الشخصيات الملائمة لها.

ثانيها: إن الفتاة تحاول التخلص من عيبها الخلقي في فلطحة الأنف بنسبته إلى ربها على الطريقة الجزائرية في العامية الدارجة، وهو يلتقط منها الخيط ليدين تصورها لربها لا ربه هو ولا الذات الإلهية.

ثالثها: إن موقف القراء من مثل هذه العبارات يتوقف على مدى شعورهم بالحرج والتحفظ أو الاكتفاء بإدانة الشخصية المتخيلة في سوء تعبيرها. ولا يمكن أن يلغي مثل هذا النزق التعبيري عشرات العبارات والمشاهد الأخرى بروح الاحترام والتقديس للدين، فالحياة مفعمة بالجانبين، وعندما يتصدى الأدب لنقدها، ويجعلنا نشعر بالتحرج منها، يكون قد قام بوظيفته في انفتاح وعينا بالمخالفين لنا وتشكيل خبرتنا بالكون والوجود.

لهذا إن إعادة نشر هذه الرواية لا يمكن أن يعد مساسا بالدين، ولا يجوز محاكمتها من منظور غير أدبي، وما قيل عنها فيه تجنّ كبير عليها وتحريف لمواضعها، وتجاهل لقيمتها الفنية المتميزة ■

وثائق

بعد دراسة متأنية للأزمة السياسية والثقافية الأخيرة في البلاد، اتفقت منظمات حقوق الإنسان الموقعة أدناه على المبادئ والمعاني التالية:

بيان منظمات حقوق الإنسان المصرية حول الحملة الفاشية ضد حرية الفكر والإبداع

أولا: إدانة الحملة المحمومة التي قامت بها صحيفة "الشعب" -والتي كانت قد بدأتها صحيفة "الأسبوع"- ضد عدد من أبرز المثقفين والمبدعين والمسئولين الثقافيين في البلاد. وتعتبر المنظمات الموقعة هذه الحملة تهديدا خطيرا للحريات العامة ولحرية التعبير، وعملا من أعمال الإرهاب الأسود الذي لا تسوغه أية أعذار أو مبادئ أو قيم سماوية أو مدنية كانت.

وتلاحظ منظمات حقوق الإنسان أن تلك الحملة قد اتخذت أبعادا غير مسبوقة في تاريخنا الحديث، وإن كانت تنتمي إلى بعض التقاليد السياسية النفعية التي عكفت على توظيف الدين لتحقيق أهداف سياسية، حتى لو أدت ممارسات بعينها إلى دفع البلاد إلى شفا كارثة حقيقية يتصدع فيها السلام الأهلي وتنهار بسببها الحريات العامة وحكم القانون.

إن تلك الممارسات يمكن أن تُدخل البلاد إلى نفق مظلم من أعمال العنف والإرهاب، كانت مصر كلها تتمنى أن تنتهي تماما. إن تلك الحملة هي تجسيد نموذجي لتلك التقاليد الإرهابية بشمولها على الممارسات التالية:

١- إطلاق الاتهامات بالكفر جزافا على من تراهم الجريدة خصوما سياسيين وفكريين، وهى اتهامات ظلت تلاحق عشرات من المثقفين، وطالت كثيراً من المبدعين وحتى علماء الدين.

٢- مواصلة تلك الحملة والإسراف في استخدام لغة محمومة وحافلة بالتهديد والاستقطاب والدعوة للعنف والإرهاب.

٣- إطلاق حمم من الشتائم والنعوت المهينة بأكثر الألفاظ خروجا على الآداب العامة وأكثر التعبيرات عنفا بقصد الاغتيال المعنوي والرمزي لعدد من أهم علامات الحياة الثقافية والإبداعية في البلاد.

٤- التحريض شبه الصريح على اغتيال المبدعين والمثقفين الذين استهدفتهم تلك الحملة دون وازع من أخلاق أو دين أو ضمير.

٥- الدفع بصورة قصدية وواعية إلى العنف الجماعي والتلويح بإغراق البلاد في حمامات من الدم وتوظيف المشاعر الدينية العميقة لدى جميع المصريين لإحداث استقطاب شامل في المجتمع والدعوة لكراهية رموز ثق افية وإهدار حرية الضمير والاعتقاد.

ثانيا : تحميل "جريدة الشعب" على وجه الخصوص كامل المسئولية الأدبية والأخلاقية عن التصعيد الخطير لحملة الإرهاب ضد الثقافة والمثقفين، بصورة تنبئ عن نوايا مكشوفة لدفع البلاد إلى فتنة أهلية.

ويلفت النظر في هذا الإطار:

١- توظيف مؤسسات التعليم الديني والجمعيات الدينية -بل والحركات الإرهابية التي أغرقت البلاد في الدم فعلا خلال العقد الماضي- بغية تكثيف حملة التخويف والتهديد ضد المثقفين.

٢- استخدام أسلوب التهديد والابتزاز ضد منظمات جماهيرية ونقابية وصحف وأحزاب أخرى بهدف إخافتها ومنعها من مناقشة الأزمة بصورة نزيهة وموضوعية.

٣- الدأب على استنفار الدولة وتخويفها سواء لقمع المثقفين والمنابر الثقافية أو لدفع البلاد إلى حافة الهاوية.

ثالثا: إن القضية التي بدأت بها الحملة قد تم اصطيادها واقتناصها بصورة مصطنعة ومدبرة لإشعال أزمة سياسية ودفع البلاد إلى حافة الكارثة لتحقيق أهداف سياسية ضيقة. إن التصيد هو جوهر تلك السياسة المنهجية التي ترمي إلى إشعال نار الفتنة وإشاعة روح الرعب بين صفوف النخبة المثقفة، وهو ما يظهر في المؤشرات التالية:

١- إن جريدة الشعب قد دأبت على اتباع نهج التصيد والاقتناص الذي يخرج بها تماما عن البراءة وحسن النوايا ويدمر حصاد الفكر والثقافة، كما عكفت على التفتيش في بطون الكتب الأدبية والعلمية والسياسية والتي تصدر في البلاد سواءً تحت مظلة وزارة الثقافة أو غيرها، بهدف التقاط واقتناص أي جمل أو تعبيرات أو مواقف يمكن تصويرها كخروج على الدين وتوظيفها في إطلاق الاتهامات الجزافية بالكفر والإلحاد. وهو ما حول الجريدة إلى محكمة تفتيش دائمة تستعدي الجمهور ضد المثقفين، وهؤلاء الذين يشاركون في صنع السياسة الثقافية وإدارة برامج النشر، وتتغافل الجريدة عمدا في هذا السياق- عما تشهد به مئات المؤشرات الموضوعية على اهتمام الدولة برعاية الشئون الدينية والتعليم الديني.

٢- تحويل خلاف عادي في النقد كان يمكن مناقشته بروية بين المختصين في مناخ من الهدوء والاعتراف المتبادل، إلى قضية رأي عام تستدعي فيها جماهير لم تطلع على موضوع الخلاف ولا تملك المعارف والمهارات المتخصصة للإدلاء برأيها فيه، وذلك لممارسة العنف ضد المثقفين. إن ما جرى من تحويل الخلاف حول رواية "وليمة لأعشاب البحر" إلى حملة كاملة للإرهاب لا يمكن تفسيره إلا بوجود خطة مدبرة

ومنهجية لتصعيد حملة الإرهاب الفكري، واتهام الدولة والمثقفين زورا بإشاعة الكفر والإلحاد، بما يمهد الطريق لقبول الدعوات المبطنة أو الصريحة- للاغتيال المادي والمعنوي للمثقفين والمسئولين الثقافيين.

رابعا: إن تلك الحملة لا تكاد تخفي أهدافها، وهى أهداف بعيدة كل البعد عن المشروعية الأخلاقية والقانونية:

١- إن الهدف الأول لهذه الحملة الظالمة هو إجبار المجتمع والنخبة المثقفة على التسليم بدور رقابي شامل لجريدة الشعب وللاتجاه السياسي الذي تعبر عنه.

٢- أما الهدف الثاني فهو انتزاع صفة الحارس على الدين لصالح منظمة أو جماعة سياسية بعينها وهو ما يكرس بصورة تلقائية فكرة وجود حزب ديني على خلاف الدستور وفلسفة القانون الحديث.

٣- أما الهدف الثالث فهو استئصال الدور التنويري للمثقفين عموما، ولمؤسسات ثقافية رسمية معينة، وعلى رأسها برامج النشر التي تنتج كنوز المعرفة المصرية والعربية والأجنبية لجميع المصريين بأرخص الأثمان.

خامسا: الرفض التام للاتجاه الذي برز مؤخرا بين دوائر رسمية معينة للخضوع أمام الابتزاز والإرهاب الذي قامت به جريدة الشعب، وهو ما وجد تعبيره في الإعلان عن سحب الرواية -حتى لو لم تكن قد سحبت- ودعوة شيخ الأزهر لإصدار تقرير بشأنها، على الرغم من أن قانون الأزهر يحصر دوره الرقابي في ضمان صحة طباعة المصاحف والأحاديث النبوية. فضلا عن تقديم اثنين من المبدعين إلى محكمة أمن الدولة باعتبارهما مسئولين عن إعادة نشر الرواية. إن هذا الخضوع للابتزاز يؤدي إلى إعادة إنتاج أشكال مختلفة من الرقابة الدينية والإدارية على الكتب والمطبوعات والمواد السمعبصرية وشتى صور الإبداع والمعرفة، في وقت تناضل فيه النخبة المثقفة لإنهاء كافة صور الرقابة السابقة واللاحقة التي تصادر حرية التعبير والإبداع.

ويسترعي الانتباه في هذا السياق الدور الذي لعبته لجنة الشئون الدينية بمجلس الشعب في تأجيج نيران هذه الحملة الإرهابية، وخاصة رئيسها-الذي هو أحد القيادات العليا للحزب الوطني الحاكم ورئيس جامعة الأزهر التي خرجت منها مظاهرات الطلبة- والذي حرض علنا -أسوة بالنازية- على حرق الرواية في مكان عام! في سابقة لم يعرفها من قبل تاريخ مصر الحديث.

سادسا: التضامن العام مع الرموز الثقافية والإبداعية التي اختصتها جريدة الشعب بأسوأ أشكال الاستهداف، بالاغتيال المادي والمعنوي، والتأكيد على استمرار الاعتزاز بالقيمة المعنوية والرمزية العالية للكتاب والمبدعين العرب الذين وقعوا ضحية تلك الحملة الظالمة.

سابعا: مناشدة المبدعين الابتعاد عما قد يثير شبهة المساس بالمقدسات الدينية، حتى لو مثل ذلك أحيانا تضحية بما يرونه ضرورة فنية.

ثامنا: رفض أي إجراء غير قضائي أو غير قانوني بحق جريدة الشعب ومسئوليها من جانب هيئات الدولة الرسمية.

وتوضيحا لهذه المسألة الدقيقة، فإن منظمات حقوق الإنسان ترى أن حملة الإرهاب الظالمة التي أطلقتها جريدة الشعب لا تحظى -ولا يجب أن تحظى- بحماية القانون الدولي لحقوق الإنسان، فهى لا تعد نقدا مباحا تسري عليه الحماية القانونية لحرية التعبير، طالما أنها تشتمل في الجوهر على دعوة للعنف والاغتيال الرمزي والمعنوي والمادي واجتياح كرامة الأفراد والاعتداء على حرية الآخرين.

ولكن منظمات حقوق الإنسان الموقعة على هذا البيان تعتقد أن القانون العادي كاف تماما لاسترداد التوازن بين الحقوق وتطبيق قواعد العدالة. إن التهديدات والدعوات التي راجت مؤخرا في بعض الصحف لإغلاق جريدة الشعب أو حل حزب العمل أو غير ذلك من إجراءات تعسفية تهدر سلطة القضاء. وتعبر منظمات حقوق الإنسان عن قلقها من هذه الاتجاهات وتؤكد حرصها على ضمان استمرار كافة صور التعبير القانوني عن الرأي، وضرورة احترام الحق في التجمع والتنظيم السياسي وغيرها من الحقوق والحريات العامة.

تاسعا: إن السهولة التي يتم بها استدعاء طوائف جماهيرية للتدخل بشتى صور العنف لتسوية خلافات فكرية وسياسية يجب أن تدق جرس الإنذار للكشف عن جذور العنف والهشاشة الثقافية في البلاد. وترى المنظمات الموقعة أن العلاج السليم لهذه المعضلة يتمثل في تضافر كافة الجهود لتكثيف وتجذير ثقافة المسئولية المدنية وحقوق الإنسان، وتلفت النظر إلى أن ضيق الهامش الديمقراطي وحالة الحصار المفروضة على الحياة السياسية بشكل عام، تسهم في دفع بعض التيارات -في محاولتها للتأثير على الرأي العام، وكسب دعمه- إلى عدم التورع عن اللجوء إلى أية وسيلة لاختراق هذا الحصار الخانق، بما في ذلك استخدام الدين وتوظيفه والتلاعب بمشاعر المواطنين الدينية، في الوقت الذي تؤدي فيه القيود المغالى فيها على حرية الرأي والفكر والإبداع إلى ضعف حصانة المجتمع إزاء مثل هذه الهجمات الظلامية.

عاشرا: تدعو المنظمات الموقعة إلى ضرورة عقد مؤتمر عام تشارك فيه كافة القوى المثقفة المهتمة بشئون حرية التعبير والإبداع بما في ذلك الاتجاه الإسلامي المستنير- لوضع مواثيق أخلاقية وتقنينات للسلوك تضمن انسياب الحوار الصحي في المجتمع، وترسخ الآداب المحترمة للخلاف، وتحافظ على التعددية وترعى الحريات العامة، وتراعي الارتفاع بلغة التعبير بعيدا عما يمكن أن يشكل شبهة المساس بقدسية الأديان والعقائد والرموز الدينية، وتؤمن حق البلاد في الازدهار الثقافي والحرية في جميع مجالات الإبداع.

توقيعات

- مركز هشام مبارك للقانون
- دار الخدمات النقابية والعمالية
- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
- مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء
- جماعة تنمية الديمقراطية (تحت التصفية)
- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي لضحايا العنف

وثائق

السيد
بشار الأسد
رئيس
الجمهورية
العربية
السورية
أبو رمانة/
شارع الرشيد/
دمشق/ سوريا

باريس في ١١/
٧/ ٢٠٠٠

رسالة الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان إلى الرئيس السوري

السيد رئيس الجمهورية،

بمناسبة الانتقال الجاري الآن في سوريا، فإن الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان تتشرف بالتوجه لكم بأمل أن تحصل تغيرات إيجابية قريبة على صعيد حقوق الإنسان .

فالفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان وهى تتابع عن كثب مع منظمتها العضو "لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا" وضع حقوق الإنسان في سورية. لم ترصد في هذا المجال أي تطور جديد. لذلك فإنها تأمل بأن تتخذوا كل الإجرا ءات الضرورية لمواءمة القوانين السورية وأيضا الممارسات مع العهود الدولي التي وقعت عليها سورية، هذه الإجراءات التي تتضمن بالأخص احترام الدستور السوري ورفع حالة الطوارئ.

كما أن الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان واثقة بأن اتخاذكم لعدد من الإجراءات العاجلة حال تسلمكم لرئاسة الدولة، سوف يعطي إشارة قوية على رغبتكم بتحسين وضع حقوق الإنسان في سورية. لهذا، فإن الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان تدعوكم إلى:

- الإفراج الفوري عن المعتقلين المرضى، وكافة معتقلي الرأي.
- إعادة حقوق كافة معتقلي الرأي الذين أفرج عنهم في السنوات الأخير ة، والذين ما يزالون محرومين من حقوقهم المدنية والسياسية، مع تعويضات لهم.
- إصدار عفو عام يسمح بعودة جميع المنفيين.

- الاعتراف القانوني بمنظمة "لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سورية"، التي رسخت مصداقيتها وسمعتها الدوليين. وضمان حرية نشاط مدافعي حقوق الإنسان في سورية، انسجاما مع إعلان الأمم المتحدة الخاص بحماية مدافعي حقوق الإنسان .

- تأمل الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان بأن تسمح المرحلة التاريخية التي تمر بها بلادكم اليوم بالاستجابة لهذه الاستحقاقات، وتحقيق تقدم في مجال حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

تفضلوا، سيادة رئيس الجمهورية بقبول فائق الاحترام والتقدير ■

الرئيس

باتريك بودوان

رسالة مفتوحة إلى عضاء مؤتمر حزب البعث
من ١٨ منظمة عربية لحقوق الإنسان

إلى السيدات والسادة أعضاء المؤتمر القطري التاسع لحزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا

من منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي

- تبعث إليكم المنظمات العربية لحقوق الإنسان بأحر تعازيها في وفاة الرئيس حافظ الأسد والأمين العام لحزب البعث العربي الاشتراكي، وتتطلع المنظمات الموقعة على هذه الرسالة إلى القيادة الجديدة التي سيجري انتخابها، آملة أن يكون ملف التطور الديمقراطي وتعزيز حقوق الإنسان على رأس أولوياتها وأولويات مؤتمركم.

إن حزبكم حين رسم لنفسه دور "الحزب القائد للدولة والمجتمع" حسب المادة الثامنة من الدستور السوري، قد وضع على عاتقه مسئولية خاصة، مطالب بتحملها أمام التاريخ.

- إن ما تابعناه عن الانتخابات التمهيدية الحزبية لاختيار أعضاء مؤتمركم، ودعوتكم إلى الشفافية ومحاربة الفساد والانتقال بسوريا إلى مرحلة جديدة، يشجعنا على أن نتوجه إليكم بهذا الخطاب، وأن نتوسم في مؤتمركم إرادة التغيير المطلوبة لهذه المرحلة التاريخية الانتقالية التي تمر بها سوريا.

- لا شك أنكم تدركون عظم المسئولية الملقاة على عاتقكم في هذه المرحلة، وأنتم ترسمون الخطوط السياسية المستقبلية لبلادكم للسنوات القادمة وتراجعون تجربة الماضي، خاصة وأن مؤتمركم ينعقد بعد انقطاع طويل، حدثت خلاله متغيرات هائلة في العالم ألقت بظلالها على الوضع

وثائق

في ٢٠٠٠/٦/١٤ وجهت ١٨ منظمة عربية لحقوق الإنسان رسالة مفتوحة لأعضاء مؤتمر حزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا الذي بدأ أعماله ١٧ يونيو وذلك من خلال السفير السوري بالقاهرة السفير/ مجيد أبو صالح. تتناول الرسالة مستقبل ملف حقوق الإنسان في سوريا. وهذا هو نص الرسالة.

في سوريا، في نفس الوقت الذي بدأ فيه جيل جديد في تسلم مقاليد الأمور على عدة مستويات لصنع القرار قبل وفاة الرئيس حافظ الأسد.

- إن منظمات حقوق الإنسان العربية الموقعة على هذه الرسالة ترغب في عرض عدد من القضايا المتعلقة بالحريات الأساسية وحقوق الإنسان في سوريا. وهى حين تخاطبكم بهذه الطريقة المفتوحة والصريحة فإنها تسعى جادة أن تتوجه إليكم فردا فردا لأنها متيقنة بأنها ستجد لديكم إرادة التغيير والعقل المنفتح لأخذ توصياتنا بعين الاعتبار.

أنتم تدركون جيدا أننا على أبواب ألفية جديدة وأن قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان هي من الأسس التي يقاس بها رقي المجتمعات والدول. وإن سوريا ورغم أنها وقعت على عدد من الاتفاقيات الدولية التي تتناول قضايا حقوق الإنسان، فإنها ومع الأسف لم تجد طريقها إلى التطبيق على أرض الواقع. وهذا ما يثير قلق وملاحظات منظمات حقوق الإنسان النزيهة والمستقلة، العربية والدولية.

ورغم وجود دستور في سوريا يعتمد خطابا حقوقيا راقيا ويضمن في الكثير من مواده احترام كرامة الإنسان وحرياته الأساسية، إلا أن سيادة قوانين الطوارئ والأحكام العرفية، التي تثقل بكاهلها على الشعب وتمنع ممارسة حياة سياسية طبيعية، تفرغ هذه اللغة الراقية من مضمونها وتجعل منها نصوصا ميتة.

إن إحدى نتائج تطبيق القوانين العرفية في سوريا، وجود عدد كبير من المعتقلين السياسيين الذين ما زال الكثير منهم رهن الاعتقال العرفي وبدون محاكمة، أو عوقبوا بأحكام طويلة وجائرة من قبل محكمة أمن الدولة العليا والتي -هي بشهادة الرئيس السابق للمحكمة الدستورية العليا القاضي نصرت منلا حيدر- لا تستند إلى أي سند قانوني، فهي ثمرة القوانين العرفية، والتي تقع عليكم مسئولية إلغائها.

- إننا ندعوكم إلى اتخاذ قرار تاريخي شجاع يتمثل بطي ملف الاعتقال السياسي نهائيا، والإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين، وأن تعيدوا لهم اعتبارهم وحقوقهم المدنية الكاملة التي يكفلها لهم الدستور السوري. إن بقاء هذا الملف دون حل يبقى جرحا مفتوحا في البلاد، وينتهك حرية وحق عدد من القوى السياسية والمواطنين السوريين الذين لا ذنب لهم سوى أنهم يفكرون بطريقة أخرى لخدمة بلادهم.

إن منظماتنا التي رحبت بعمليات الإفراج عن معتقلي الرأي في السنوات الأخيرة وقومتها إيجابيا، مازالت تراها خطوة ناقصة، طالما لم يتم طي الملف بشكل نهائي، ولم تغلق تلك المعتقلات الرهيبة التي لا ترمز إلا إلى كل ما يحط بالكرامة البشرية وبكل ما هو إنساني.

فضلاً عن أن هناك المئات من المعتقلين السياسيين الذين أطلق سراحهم، لكنهم ما زالوا محرومين من الحقوق المدنية بموجب أحكام محكمة أمن الدولة العليا، وممنوعين من السفر والحركة والكثير منهم فقدوا وظائفهم. إننا ندعوكم من خلال هذه الرسالة إلى إيجاد حل سريع لمشكلة هؤلاء المواطنين الذين انتهكت حقوقهم مرتين: مرة باعتقالهم لآجال طويلة وبدون سند قانوني، ومرة أخرى بحرمانهم من حق المواطنة الذي كفله لهم الدستور السوري وكافة الشرائع الدولية لحقوق الإنسان، وأبسطه الحصول على وثيقة سفر وحرية التنقل والعمل.

- ثمة قضية أخرى نود أن نثيرها هنا، وهي قضية المنفيين الطوعيين والملاحقين من صفوة المثقفين والمهنيين السوريين المنتشرين في كافة أصقاع الأرض. لقد بات ضروريا إيجاد حل يضع حداً لنزيف العقول في سوريا، ويمكّن هؤلاء المواطنين من عودة مشرفة وكريمة إلى بلادهم للإسهام في نهوضها، وذلك من خلال عفو عام لا يعتمد البوابة الأمنية كشرط للعودة.

- إن مجتمعا ديمقراطيا تنشط فيه منظمات المجتمع المدني وتسوده الشفافية، لقادر على مواجهة الأعداء والضغوط الخارجية أكثر بكثير من مجتمع يسوده الخوف، وتختنق فيه التعددية السياسية، ويغيب عنه القضاء المستقل لحساب المحاكم الاستثنائية والأجهزة الأمنية، وتستضيف سجونه مناضلين من أجل الديمقراطية وضد المشروع الصهيوني. من هنا نتوجه إليكم أن تولوا هذا الأمر ما يستحقه من عناية وأهمية، وخاصة بتطوير قانون الجمعيات الذي يعود إلى عام ١٩٥٣، والذي لم يعد يتلاءم مع متطلبات العصر والتغيير في سوريا.

- إن زملاءنا المدافعين عن حقوق الإنسان في سوريا، قد تعرضوا إلى الملاحقة والسجن منذ عام ١٩٩١، وما زال بعضهم رهن الاعتقال حتى تاريخ كتابة هذه الرسالة. إننا نطالبكم بالسماح لهم بالعمل والنشاط بشكل علني ومشروع، ونؤكد على ضرورة توفير الحماية لهم، وفق ما جاء في الإعلان العالمي لحماية المدافعين عن حقوق الإنسان الصادر في ٩/ ١٢/ ١٩٩٨ عن الجمعية العامة للأم م المتحدة.

- إن وجود منظمات مدنية ومجتمع مدني حي، لهو ضرورة تاريخية وحضارية في عصرنا هذا، ومن هنا نتوجه إليكم بالتصريح لزملائنا في "لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا" بالعمل والنشاط بشكل علني حر ومشروع.

- أخيرا نتمنى لمؤتمركم النجاح، وأن يكون على مستوى تطلعات الشعب السوري لآفاق جديدة، ونقطة انطلاق لوضعية جديدة لسوريا على خريطة العالم ■

توقيعات

- المنظمة المغربية لحقوق الإنسان
- الجمعية المغربية لحقوق الإنسان
- الر ابطة التونسية لحقوق الإنسان
- المجلس الوطني من أجل الحريات (تونس)
- لجنة احترام الحريات وحقوق الإنسان (تونس)
- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- المنظمة السودانية لحقوق الإنسان
- جمعية حقوق الإنسان والحق الإنساني (لبنان)
- مركز الأردن الجديد للدراسات
- الجمعية الفلسطينية لحماية حقوق الإنسان والبيئة
- المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان
- مركز هشام مبارك للقانون (مصر)
- مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (مصر)
- دار الخدمات النقابية والعمالية (مصر)
- المركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة (مصر)
- مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسي (مصر)
- مركز الميزان لحقوق الإنسان (فلسطين)
- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي

"رواق عربي" كتاب غير دوري يستهدف دراسة الواقع العربي من منظور حقوق الإنسان، والبحث عن مداخل متوافقة مع الثقافة العربية لتطبيق هذه الحقوق وتعزيز إحترامها، والكشف عن إسهام الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمبدعين العرب فبإغناء وتأصيل قيم إنسانية وديمقراطية والنضال من أجل إنهاء الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان وهزيمة الفكر التسلطي الذي يبررها كما يستهدف تشجيع التأليف والإبداع والنشر في مجال حقوق الإنسان وصولاً إلى تأسيس فكر ينير الطريق لبناء حضارة عربية وإنسانية جديدة.

لوحة الغلاف من الرسوم العربية القديمة