كتاب غير دوري يصدر عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٥٠/٤٩

٢٠٠٨

رئيس التحرير
د. محمد السيد سعيد

مدير التحرير
د. محمد حلمي عبد الوهاب

غلاف وإخراج فني
هشام السيد

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

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي

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

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو منظمة غير حكومية إقليمية مستقلة تأسست عام ١٩٩٣، تهدف إلى دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، وتعزيز الحوار بين الثقافات في إطار الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقوق الإنسان، والقيام بانشطة بحثية، ودعوية عبر توظيف مختلف الآليات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عن حقوق الإنسان. ومنذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقية الملحة في الدول العربية، والتنسيق مع مختلف الأطراف المعنية والمنظمات غير الحكومية في المنطقة ، والعمل سوياً من أجل رفع الوعي العام بهذه القضايا ومحاولة التوصل إلى حلول وبدائل تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة المراقب في اللجنة الافريقية لحقوق الإنسان والشعوب. المركز عضو في الشبكة الاوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبير (ايفكس). المركز مسجل في القاهرة وباريس وجنيف. وحاصل على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٧.

رئيس مجلس الإدارة
كمال جندوبي

المدير العام
بهي الدين حسن

المستشار الأكاديمي
د. محمد السيد سعيد

المدير التنفيذي
معتز الفجيري

الفهرس

بورتريه

•• المسيري .. ليس أصوليا
صار من نافلة القول إن هناك أصولية إسلامية وأخرى علمانية، فالأصولية ليست سمة دينية بقدر ما هي منهج في التفكير، منهج يقوم على فكرة النسق المطلق والمنهجية المغلقة والإطلاقية والمقولات الحدية الثابتة.
هاني نسيرة ٥

دراسات

•• أي مستقبل لحرية التنظيم وتكوين الجمعيات في العالم العربي؟!
(سوريا وتونس والبحرين نموذجا)
كيف يتأتى لنا أن نَسِمَ أي نظام سياسي بأنه نظام ديمقراطي؟ وهل يتوقف ذلك، من ناحية ما، على اتساع رقعة منظمات المجتمع المدني فيه أم لا؟ وما موقع كل من حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم من منظومة مؤسسات المجتمع المدني؟ وكيف هي وضعيتها في العالم العربي؟ وما أهم التحديات والمعوقات التي تحول دون تفعيل هذا الحق في التنظيم في منطقتنا العربية؟ وما طبيعة هذه المعوقات بالضبط: هل هي محض معوقات تشريعية، أم سياسية أمنية؟! وهل يصح أن نطلق على أنظمة سياسية تعيق بدورها ولادة مثل هذه المنظمات صفة الديمقراطية؟!. هذه بعض الأسئلة التي ستجيب عليها هذه الدراسة.
د. محمد حلمي عبد الوهاب ١١

•• نحو قانون ديمقراطي لتحرير العمل الأهلي..
(دراسة قانونية وميدانية)
تستهدف هذه الدراسة رصد المشكلات التي تعاني منها الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية، في ظل قانون الجمعيات الحالي رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، والذي أعاد استنساخ القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بكل ما يتيحه من صلاحيات تكرس مختلف أشكال الهيمنة والوصاية الحكومية على العمل الأهلي. وتكتسب هذه الدراسة أهميتها في ضوء التوجهات الحكومية التي ترمي إلى إحداث بعض التعديلات على القانون الحالي، والتي على الأرجح سوف تتجه إلى فرض مزيد من القيود التي تكبل العمل الأهلي.
عصام الدين محمد حسن ٤١

ملف العدد

رضوان السيد... مسيرة فلسفية
ابحاث مهداة بمناسبة بلوغه الستين
٨٩

•• مقدمة الملف: هذا القادم من «ترشيش»..
تحية لرضوان السيد في عيد ميلاده الستين
لأن المعاصرة حجاب، فيما يقول الأدباء، فإننا نأمل في رواق عربي أن نرسخ قيمة الاحتفاء بالقمم والرموز الثقافية المعاصرة؛ انطلاقا من الإيمان بأن الاحتفاء بهم احتفاء بالقيمة التي نعاصرها ونتعلم على يديها؛ كيف يكون بمقدور المثقف الكوني أن يتحول من مجرد رقم على اليسار في معادلة الحياة والحراك السياسي إلى ظاهرة تؤثر بصورة إيجابية في تضاعيف الواقع المعاش؟!. في هذا السياق يتأتى احتفائنا بستينية رضوان السيد كمفكر عربي معاصر.
مدير التحرير ٩١

•• حول مسائل التجديد والنهوض والدولة المدنية وحقوق الإنسان
في هذا الحوار يجيب رضوان السيد عن مجموعة من الأسئلة التي تتعلق ببدايات وتطور اهتمامه بمسائل الدين والتراث وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، كما يتطرق إلى اشتغالاته الحالية وأهم الكتب التي يعمل عليها تأليفا وترجمة وتحقيقا.
أجرى الحوار/د.محمد حلمي ٩٩

••الاصلاحية والاحيائية.. قراءة فى الفكر العربي
فى خاتمة مقاله يؤكد الدكتور سعيد بن سعيد العلوي ان قراءة رضوان السيد للفكر العربي الإسلامي المعاصر، مع جديتها وتمكن القارئ فيها من ادوات للقراءة يصعب على غيره امتلاكه، ومع قدرتها على الانتقال اليسير من سجل التراث العربي الإسلامي إلى سجل التاريخ الفكري للغرب الاوربي ومع توسلها بمنهجية علمية صارمة تظل - في نهاية المطاف- امام عجز مصدره «قلق العبارة» في مفهومين يسلمان بالضرورة الى مفهوم واحد يتعذر فيه التضاد وتعسر المغايرة والاختلاف: «الإصلاحية» و«الاحيائية».
د. سعيد بن سعيد العلوي ١٠٧

••النزعة الانسانوية وحقوق الانسان فى فكر رضوان السيد
يشير مفهوم «النزعة الإنسانوية» إلى المذهب الفلسفي الذي نشأ في إيطاليا إبان عصر النهضة والذي يتمركز حول الإنسان ويجعل منه القيمة العليا في الوجود؛ بيد اننا نستخدمه هنا لنشير إلى الدائرة الانسانية في فكر رضوان السيد، والتي تتبدى من خلالها رؤيته للإنسان ودوره وموقعه، وكيف تتأسس علاقته بالاخر، وما هي المفاهيم الحاكمة لها، وكيف يمكن ان نؤسس لعلاقة افضل تضمن الاعتراف والاحترام المتبادلين.
فاطمة حافظ ١١٩

•• رضوان السيد و«سياسات الصراع على الإسلام»
اصبح الحديث عن الاصلاح الاسلامي جزءا لا يتجزأ من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الاوسط. فعولمة تحديث الإسلام، إذا صح التعبير، ارتبطت بشكل كبير بحدث الحادي عشر من ايلول /سبتمبر ٢٠٠١، وتبعا لذلك لم تصبح الاصولية الاسلامية عندها ذات اثر إقليمي محدود ضمن منطقة الشرق الاوسط، وإنما اصبحت ذات تاثيرات دولية بالغة الاثر على كل من: الاقتصاد، وحركة المال، والسياحة...الخ.
د. رضوان زيادة ١٣١

•• مسائل التراث والدين والدولة عند رضوان السيد
يحمل الكتابان اللذان صدرا تباعا لرضوان السيد في عام ١٩٩٧ «الجماعة والمجتمع والدولة» و«سياسات الاسلام المعاصر»، جهدا تنقيبيا وبحثيا لافتا ومطردا، امتد على سنوات استكمالا لتحقيقات عديدة سبق ان نشرها المؤلف وقدم لها في حقل الفقه السياسي الإسلامي و«ادب المرايا»، وتعميقا لفروض كان قد بدا معالجتها حول مفاهيم «الأمة والجماعة والسلطة» وحول إشكالات «الإسلام المعاصر». وإذا أقول استكمالا، وتعميقا، اعني كل ما يشير إليه المعنى من دلالات التجديد والتنويع والاغتناء.
د. وجيه كوثراني ١٤٧

•• حول الأصالة والمعاصرة فى فكر رضوان السيد
إن رضوان السيد عالم حقيقي، وعالم موسوعي على طريقة القدماء، ولو أنه لبس العمامة التي تاباها البيئة الثقافية اللبنانية والتزم بمقتضياتها، لتضاعف تاثيره اضعافا مضاعفة في طول العالم الاسلامي وعرضه. ولعل ذلك يفسر تاكيده دائما بانه قد دخل مجال الإسلام المعاصر مرغما، وما كان يفضله، وانه يرى نفسه متميزا في الإسلام الكلاسيكي وليس في الإسلام المعاصر.
معتز الخطيب ١٥٥

•• قراءة فى فكر دورية "الاجتهاد"
يكاد الناظر إلى واقع الثقافة العربية ان يصاب بشيء من الخيبة بعد أن اندثرت العديد من مجلاتنا الثقافية والمتخصصة الجادة، وإن كان ذلك لا يمنع من القول إن اثارها ما تزال باقية حتى الساعة وستستمر مستقبلا نظرا للقيمة العلمية لموضوعاتها وملفاتها ناهيك عن الثقة التي يضعها القراء في القائمين عليها، وهو ما ينطبق - اشد ما ينطبق- على مجلة «الاجتهاد» واصحابها. فقد تميزت هذه الدورية عن غيرها بقوة تحريرية وبنية تنظيمية واداء مهني جدير بالاحترام والتقدير، كما استطاعت ان تملا فراغا لم يكن ظاهرا، لكنه كان ملموسا في الساحة الثقافية العربية.
د.عبد الحميد ناصف ١٦٥

رؤى

•• مهمات الدفاع عن حقوق الإنسان في العالم العربي
يعيش العالم العربي على فوهة بركان، نتيجة للتفاعل الملتهب الجاري بين عدة عوامل: جماعات الإرهاب الذي ازداد نفوذها وانتشارها، والعنف المتصاعد الطائفي السني/ الشيعي، وظاهرة الميلشيات الخاصة غير السياسية، والتطرف الديني المتزايد التاثير سياسيا ومجتمعيا، والاستبداد السياسي المتعاظم وصولا لتعميق ركائز الدولة البوليسية في بعض الدول، والاستهداف المتزايد لدعاة الديمقراطية والمدافعين عن حقوق الانسان، في سياق تدهور نوعي اكبر في وضعية حقوق الإنسان ككل، واخيرا المؤشرات المتوالية لاحتمال اندلاع حروب اهلية في عدة دول، و/او حروب إقليمية.
بهي الدين حسن ١٧٩

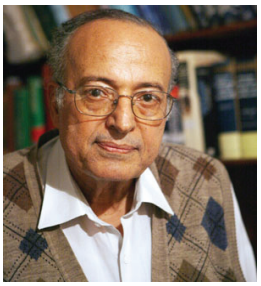
وثائق

١) ينبغى وضع حد لاستخفاف السودان وجامعة الدول العربية بمعايير العدالة وبضحايا دارفور. ١٩٣

٢) مجلس حقوق الإنسان/ الدورة الرابعة: مداخلة مشتركة بخصوص التقرير حول الوضع الإنساني فى دارفور؛ ٢٢ مارس ٢٠٠٧.
قدمها/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ١٩٩

٣) مجلس حقوق الانسان/ الجلسة التاسعة/ البند الرابع في جدول الاعمال: تقارير المقررة الخاصة عن السودان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: مداخلة شفهية، ١٦ ايلول/سبتمبر، ٢٠٠٨.
قدم المداخلة/ معتز الفجيري ٢٠١

بورتريه



المسيري ليس أصولياً

هاني نسيرة*

صار من نافلة القول إن هناك أصولية إسلامية وأخرى علمانية، فالأصولية ليست سمة دينية بقدر ما هي منهج في التفكير، منهج يقوم على فكرة النسق المطلق والمنهجية المغلقة والإطلاقية والمقولات الحدية الثابتة.

وبالتالي، فإن هناك فوضى للمصطلحات في الخطاب العربي المعاصر لا تتأتى فقط من اختلاف سياقاتها ما بين الشرق والغرب، فيكون التسامح مرادفا للتساهل كما كتب يوما جمال الدين الأفغاني، وتكون الليبرالية مرادفا لحرية السوق، والحداثة مرادفة للإبداع الأدبي أو فترة زمنية معينة، فيما تتداخل مفاهيم جديدة لا شك أنه من المهم تمييزها مثل الحديث عن الإصلاح والتجديد الإسلامي والصحوة الإسلامية...إلخ.

ولعل المثال الأبرز الذي يستثيرني في هذه اللحظة هو حديث البعض من مثقفينا في العالم العربي عن أنه مثقف أو ليبرالي، بينما تقف الليبرالية لديه عند حدود نقد حركات الإسلام السياسي أو سائر قوى المعارضة فقط، دون أن تمتد ليبراليته المزعومة لنقد السلطة ودفع مطلبية الديمقراطية، فيما يختزلها البعض الآخر في مجانية مقيتة هي أن يفعل كل من شاء ما شاء، دون معيارية أخلاقية أو حتى إنسانية ودون ضابط أو التزام خلقي تجاه حقوق الآخرين.

ربما كان مهما الإشارة إلى هذا الأمر وأنا أكتب عن الراحل عبد الوهاب المسيري –رحمه الله– أكتب عنه متحفظا تجاه إصرار البعض على قولبة رجل تشهد سيرته وشخصيته وكتاباته، أنه

* باحث مصري بمركز المسبار للدراسات والبحوث–الإمارات.

كان منفتحا على الحوار لحد بعيد، يحركه ما سماه النهج الاجتهادي والتوليدي رافضا النهج المعلوماتي الوصفي، وكذلك ساعيا باستمرار لنحت نماذج تفسيرية كلية لا تقف عند المباشر، وإنما تسعى للكشف عن البنية المعرفية الأعمق للخطاب والممارسة في آن معا.

صنف الدكتور المسيري نفسه إذاً ضمن ما يعرف بالخطاب الإسلامي الجديد، الذي يضم إلى جواره عددا من المفكرين الإسلاميين الآخرين، مثل الأستاذ طارق البشري والدكاترة محمد عماره ومحمد سليم العوا وعادل حسين، ولكنه كان مختلفا في الوقت نفسه عن كل هؤلاء فكان نسيجا وحده، إن صح التعبير، حيث لم يُعرف عنه نزوع نحو التكفير أو المصادرة كما لم يعرف عنه أيضا حب الخوض في مسائل أسلمة الدولة والفكر، بل إننا لا نخطئ القول إن الرافد الديني كان ربما أقل الروافد ضمن تضاعيف خطابه مقارنة مع خطابات كثيرين ممن ينتمون للفكر العلماني!.

ولكنه مع ذلك كله كان مع فكرة الأصالة والتأكيد على الخصوصية، وهو ما يفسره شهادة المسيري على نفسه بأنه علماني جزئي في حوار مع أحدى القنوات الفضائية. ليس غريبا إذاً، والحالة هذه، أن يصرح في لقاءاته أنه حتى في اشتراكيته الأولى كان ماركسيا "على سنة الله ورسوله"!!. فهو علماني جزئي وإسلامي جزئي، وإذا أردنا عدم التجزئة لقلنا في كلمة واحدة، لقد كان معرفيا بشكل كبير..كان باحثا ومفكرا ينطلق من فرضياته وليس من ثوابته، يعمل على التفسير أكثر مما يعمل على الحلول الحدية التي هي دأب كثير من الأصوليين يمينا ويسارا معا.

وواقع الأمر، أن التأسيس المعرفي لموقف حضاري، في العلاقة بالغرب من خلال موقف نقد الحداثة كان المضمار الذي سار فيه مشروع المسيري ومساره، ولكن التأسيس من داخل المرجعية الإسلامية كان دائما مشروعا مؤجلا عنده سماه "الإنسانية الإسلامية" أو الإنسانوية. ولكنه لم يبدأه وإن أثار كثيرا من النقاش حوله، تحت عناوين مختلفة، مثل التحيز المعرفي وأسلمة المعرفة، كما لم يلتحم به كثيرا قدر ما كان يضع خطوطا عريضة يمكن وصفها بالانفتاح وليس بالانغلاق.

نعم يمكن القول إن مشروع المسيري كان نقد الغرب، ولكنه نقد معرفي– يمكن أن نختلف معه أو نتفق بشأنه– ولم يكن نقدا عقديا ينطلق من المقولات الحدية والدينية. كما كان يتابع فيه كثيرا من منتوجات الحداثة الغربية في نقدها، بدءا من هابرماس حتى تشومسكي. ولكن من المؤكد أنه لم يكن موقفا دينيا بحال من الأحوال!.

بل إن موقف المسيري النقدي كان مركزا فقط على تجليات الحداثة السياسية والإمبريالية ولم يكن ضدها بالكلية، شأن كثير من مواقف اليسار العربي والعالمي بل وكثير من الليبراليين في الولايات المتحدة ذاتها. أضف إلى ذلك أن مشكلته مع فكرة المركزية الغربية بالأساس التي كرست

التمييز ضد الثقافات والشعوب الأخرى ومهدت للنزعة الاستعمارية والإمبريالية.

وهذا الذي أقوله عن المسيري ربما يصح بعض الشئ عن بعض من ينتمون للخطاب الإسلامي الجديد، فيما ظل مشروع المسيري حتى وفاته مشروعا خارج النصوصية الإسلامية، وإن ساعد في تطويرها بشكل كبير، وربما أكبر ممن سواه.

ومن هنا فنحن نؤكد أن الأصولية منهج في التفكير ليس إلا، ومن ثم فإن كثيرا من علمانيينا أصوليون أكثر من الإسلاميين أنفسهم، كما أن بعض من ينتمون للمرجعية الدينية ربما كانوا أكثر تنورا من كثير ممن يدعون التقدمية والتفكير العلماني. ولعلي أستحضر هنا نموذج الشيخ الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥) الذي استجاب وانضم لدعوة "توحيد الأديان"، بل وأثنى كثيرا في حوار منشور مع محمد رشيد رضا على القادياني ونائبه، وكذلك آخرين من مثل: أبو الكلام أزاد، وعبد المتعال الصعيدي، وطنطاوي جوهري، ومصطفى عبد الرازق، وعلى عبد الرازق، وأحمد أمين، ومحمد فريد وجدي وغيرهم الكثير!.

كان المسيري شأن هؤلاء معرفيا منفتحا، وأشهد أني سمعت ثناءه أو إعجابه وتقديره لبعض من لا يمكن أن يثني عليهم أو يقدرهم الأصوليون هنا أو هناك. كما كان محبا للحوار داعيا له مؤمنا بأن القضايا الكبرى والإشكالات العميقة لا يمكن أن تأتي إجاباتها عبر آليات الاكتفاء والاستغناء والإقصاء!.

ويكفي أنه لم يلق بالا بمكانة بعض الشيوخ الكبار ممن يعرفونه، حين أثنى على الداعية الجديد عمرو خالد في مقال مشهور، كما لم يبال بصداقته بالمفتى الحالي حين كان يعلن تحفظه على موقفه من الفنون وصنع التماثيل (النحت).كان المسيري مصرا على الفردية ولكنها الفردية الملتزمة وغير المنعزلة عن حراك المجتمع وطموحاته. انضم لحركة كفاية وشارك الجميع بل وتصدرهم في الوقوف ضد نظام مبارك وكان قبل هذا وذاك أزكي من قوالبهم التي أرادوا أو تمنوا أن يسكنوه فيها.

من هنا جاءت دراساته عن اليهودية والصهيونية كدراسات معرفية، ترفع اليهود عن فكرة الجوهر الثابت الأصولية لفكرة الجماعات الوظيفية التاريخية. ومن ثم أيضا جاءت كثير من تحليلاته للسياسة الغربية والموقف من الصراع العربي الإسرائيلي غير تآمرية ولكن عملية تلح على المصلحة وتبادل المصالح، فقد رفض نظرية المؤامرة واعتبرها جبرية كسولة تحبس العقل والفعل معا.

هل أنت علماني؟ سؤال لغمي يأتي من بعض عوام المتعلمين والأصوليين، لا تصلح إجابته بالسلب أو الإيحاب، فلا تصلح الإجابة بـ"نعم"، لأنها تعني الإلحاد والخروج عن الدين- وليس الفكر الديني- كما لا تصلح الإجابة بـ"لا"، لأنها تعني عند صاحبها التقليدية والجمود. إنه سؤال يأتي من حرب المصطلحات الشعبوية التي يمارسها بعض الأصوليين وأشباه المتعلمين من أجل تضييق السبيل على أي تعدد أو اختلاف.

من هنا ميز المسيري بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، وبهذا النوذج التفسيري اكتشف أنه لم يكن علمانيا شاملا قبل تحولاته نحو المرجعية الإسلامية ولكنه كان علمانيا جزئيا. وفي آخر حياته في حوار مع برنامج" وجها لوجه" الذي تبثه قناة الجزيرة القطرية[1] قال الدكتور المسيري: إنه لا زال علمانيا جزئيا وإن التحول الذي قام به إنما يتمثل في رفض المركزية الغربية ورفض العلمانية الشاملة التي تعلن أن الله قد مات وأننا الذين قتلناه كما كان يقول نيتشه، وهو ما ينتفي معه المعيار الأخلاقي والإنساني ويكرس فقط التمييز المتعالي والمفارق للموضوعية والمساواة الإنسانية، فضلا عن أنه كان أصلا لكثير من الممارسات الإمبريالية والتمييزية العنيفة من قديم حتى الآن.

الدعوة للحوار وكفاية:

كان المسيري يحترم اختلاف التلامذة والأساتذة، مصرا على اكتشاف الجميع، فهذا الاكتشاف هو سبيل ابتلاع الحقيقة كما هي، على حسب تعبيراته، لم أره مرة يسيء لمختلف معه أيا كان، مثلما كان يتجنب الأحكام الحدّية والأصولية بشكل كبير. كان المسيري يذكر الجميعَ باحترام هكذا عرفته يحب محمود العالم، رحمه الله، ويحترم حسن حنفي، ويقدر عابد الجابري، كما كانت تنساب ذكرياته جميلة عن رفقاء دراسته وبعثته مثل الدكتور أسامه الباز والدكتور سعد الدين إبراهيم والدكتور عليّ الدين هلال والدكتور قدري حفني، بكل حب، سواء من استمرت علاقته بهم، أو من تفرقت بينه وبينهم السبل!!.

كما كان يشير كذلك ويذكر بكل إجلال وتقدير رفقاء دربه الفكري كالمستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا والدكتور محمد عمارة، والأستاذ بهاء طاهر، وغيرهم. كان المسيري دائما بسيطا بريئا كطفل، لكنه في نفس الوقت ظل شامخا كملك!.

وأشهد كعارف به أن مواقفه حتى أكثرها محافظة لم تكن يوما ناتجة عن مواقف ذاتية أو

[1] أذيعت هذه الحلقة بتاريخ ١٣ مارس سنة ٢٠٠٧.

أصولية ولكنها كانت نتاج قناعاته وقناعاته فقط. ورغم إلحاحي على بعض الصحافيين عدم قراءة المسيري كسياسي بعد توليه التنسيق العام لحركة كفاية، إلا أن مرحلة كفاية كانت مهمة بحد ذاتها في الكشف عن هذه القناعات، فالرجل الذي استمر همه الأول هو الديمقراطية والتغيير في مصر، لم يكن أصوليا ولا حزبيا ولا منتميا لمذهب الفرقة الناجية، ولكنه أراد أن ينتمي لهَمِّ الجميع، كل الجميع، على حد سواء!.

ديوان المديرية:

كان بيت المسيري بيتا لجيلنا وأجيال قبلنا وبعدنا، فبيوت قليلة احتضنتنا حين لفظتنا المؤسسات، بيوت الحقيقيين وأرواحهم الرحبة، هكذا كانت لنا بيوت العالم والسعيد والبشري والمسيري وآخرين. بيوت عامرة بالفكر والطيبة والحوار رغم إمكانية الاختلاَف إلا أنها بعض من الوطن لا يمكن أن ننساه ولا أن ننسى فضلها علينا بحال من الأحوال.

لست أنسى حين قررت، ومعي بعض الأصدقاء أن نكرم صديقا مغربيا أنهى دراسته في القاهرة، قبل عودته للمغرب، هو الأخ عبد السلام طويل، ولم أجد سوى بيت المسيري متسعا لنا، لم أجد سوى "ديوان المديرية" كما كان يسميه، ويضع لوحة بهذا المسمى أمام مدخله، كان الديوان الذي يجمعنا ونستضيف فيه مَن شئنا ومتى شئنا دون أن نستعد بشيء! كان ديوان المديرية حين غاب دور المديريات ودواوينها في الرعاية الحقيقية للأفكار وأصحابها!.

كان يجمعنا صالونه أحيانا، نتبادل الأفكار والأخبار، نتناقش دون أن يمارس أحد على أحد وصايته، نجلس جميعا حوله، وهو بيننا فيما يشع الديوان بالحيوية والكرم؛ حيث كل شيء يتحرك عقولنا، كتبنا، والأهم من هذا وذاك روحه التي تشع خلودا وعبقرية.

"هوبه" والنكتة :

كما كان يدعوه بعض الأقربين باسم "هوبة" دون ألقاب، مثلما كان عاشقا للنكتة ساردا عبقريا لها، انطلاقا من إيمانه بأنها تعبير من الممكن قراءته فلسفيا لحد بعيد. سكنه الطفل، ولم تغادره ذكريات الطفولة في دمنهور؛ حيث ولد ويعود الآن. كتب قصصا كثيرة للأطفال، كما كتب الشعر، وامتدت مساحات اهتماماته، ربط بين ريف دمنهور، ونموذج الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة في تحليل المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة، رفض نظرية المؤامرة في الصراع العربي الإسرائيلي، وأكد في موسوعته على التعامل مع اليهود كجماعات وظيفية وليس كجماعات

إيديولوجية أو أصولية. لم ينكر الهولوكست، كما لم يؤمن ببروتوكولات حكماء صهيون.

كان مؤمنا كلّ الإيمان ولكن كان عقلانيا وإنسانيا أكمل ما تكون العقلنة وأجمل ما تكون الأنسنة.

وفي المحصلة، لست أبالغ حين أقول إن المسيري، ومعه زمرة قليلة من الصحب، هم أجمل ما في الوطن، هم من تشتاق إليهم حين تبتعد، ومن نحترمهم مهما اختلفنا معهم، كان تجسيدا لجمال المصرية حين تجتمع طرافتها مع عمقها ودقتها، بعيدا عن منطق العلاقات والتنازلات والمصالح الذاتية الذي صار طريق النجاح والشهرة لبعض المتسلقين هنا أو هناك.

هم قليل يضن بهم الزمان علينا، بعضهم آثر منذ فترة الوحدة حتى ابتلعته مثل جمال حمدان، وبعضهم الآخر لا زال يحتفظ بجماليته شعاعا نشطا مضيئا لغد مختلف، وبعضهم يغالب أحزانه وآلامه مصرا على ابتسامته وأفكاره التي لا تنضب ولا تجمد، هم فقط- من مختلف الاتجاهات- نخبة مصر مهما همشها بعض من يصنعون الرموز، ليستبدلوهم بفقاعات سرعان ما يكون مصيرها الانطفاء عاجلا أو آجلا، وهم من يقولون نعم ولا بلا رغبة ولا رهبة، وهم من يحترمون عقولهم وإنسانيتهم فلا يحملهم اتجاه أو تشايعهم شيعة، هؤلاء من أسال الزمان ألا يضن بهم علينا دائما في حل أو ترحال!.

دراسات

أي مستقبل لحرية التنظيم وتكوين الجمعيات فى العالم العربي؟! سوريا وتونس والبحرين نموذجا[١]

د. محمد حلمي عبد الوهاب*

تقديـم :

كيف يتأتى لنا أن نَسِمَ أي نظام سياسي بأنه نظام ديمقراطي؟ وهل يتوقف ذلك، من ناحية ما، على اتساع رقعة منظمات المجتمع المدني فيه أم لا؟ وما موقع كل من حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم من منظومة مؤسسات المجتمع المدني؟ وكيف هي وضعيتها في العالم العربي؟ وما أهم التحديات والمعوقات التي تحول دون تفعيل هذا الحق في التنظيم في منطقتنا العربية؟ وما طبيعة هذه المعوقات بالضبط: هل هي محض معوقات تشريعية، أم سياسية أمنية؟! وهل يصح أن نطلق على أنظمة سياسية تعيق بدورها ولادة مثل هذه المنظمات صفة الديمقراطية؟!.

هذه بعض الأسئلة التي ستشغلنا طوال الدراسة. فعلى الرغم من أن حرية تكوين الجمعيات غير الحكومية والحق في التنظيم أمر يتردد كثيرا في الإعلانات والمواثيق الدولية، مثلما يتردد أيضا ضمن تضاعيف الدساتير الخاص بأغلب الدول العربية، إلا أن الممارسة الفعلية لهذا الحق أبعد ما تكون عن روح النصوص وتشريعاتها.

---

[١] هذه الدراسة جزء من دراسة أوسع وأشمل تضم وضعية الحق في التنظيم وحرية تكوين الجمعيات في مصر إلى جانب كل من سوريا وتونس والبحرين نشرت برعاية منبر الحرية، معهد كيتو، تحت عنوان: «المراقبة والمعاقبة، التشريعات المقيدة لحرية الجمعيات في العالم العربي» نوفمبر، ٢٠٠٨، يمكن الإطلاع على الدراسة كاملة من خلال الرابط التالي: www. minbaralhurriyy.org

* مدير تحرير رواق عربي.

فعلى المستوى الأول (المواثيق الدولية)، اعتبرت المادة رقم (٢٠) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة رقم (٢٢) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: أن حرية تكوين الجمعيات هي حرية لا يمكن فصلها عن الحريات الخاصة بحرية الرأي والتعبير والإعلام، وأنها مكون أساسي وعنصر حاسم في أي عملية إصلاح ديمقراطي، إذ لا إمكانية من دونها لوجود الديمقراطية، فضلا عن أنها بمثابة المؤشر والمقياس الحقيقي لوضعية الحريات الأساسية في أي نظام سياسي[١].

وفيما تقرر المادة رقم (٢٠) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية، تنص المادة رقم (٢٣) على أن لكل شخص الحق في أن يؤسس مع آخرين نقابات، وأن ينخرط فيها للدفاع عن مصالحه. أما المادة رقم (٢٢) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فتقر هي الأخرى بأن لكل فرد الحق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

وإلى جانب ذلك، أعاد إعلان الجلسة العامة للأمم المتحدة حول حق ومسؤلية الأشخاص والجماعات وهيئات المجتمع من أجل تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا، أعاد التأكيد على حق المواطنين في التشارك الحر، وخاصة من أجل حماية وتحقيق الحقوق والحريات الأساسية. كما أعاد الإشارة إلى أن المسئولية الرئيسية في تعزيز وحماية الحقوق والحريات الأساسية إنما تعود للدولة.

أيضا، أعاد الفصل الخامس من الإعلان ذاته التأكيد على الحق في «الالتقاء» والتجمع السلمي، وتشكيل المنظمات غير الحكومية، أو روابط الجماعات، وبما يشمل الانضمام إليها والاشتراك فيها، والاتصال بالمنظمات غير الحكومية أو بالمنظمات الحكومية الدولية.

كما تنص المادة رقم (٧) من الاتفاقية الخاصة بالقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، على حقها في المشاركة ضمن المنظمات والجمعيات غير الحكومية التي تهتم بالحياة العامة والسياسية للبلد[٢]. فضلا عن أن اتفاقيات منظمة العمل الدولية تحمي بدورها حرية تكوين الجمعيات، خاصة الاتفاقية المتعلقة بالحريات النقابية، وحماية الحق النقابي، وحق العمال والموظفين في الانتساب إلى منظمات أو تأسيسها، والعمل دون تدخلات أو قيود مسبقة من قبل الدولة.

وإلى جانب ذلك، ثمة منظومة الآليات الإقليمية لحقوق الإنسان الخاصة بالمنطقة الأورو-متوسطية، والتي تنص على حماية الحق في تكوين الجمعيات ومن بينها: الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وبروتوكولاتها الإضافية (الفصل رقم ١١)، والمعايير المرجعية للاتحاد الأوربي

المتعلقة بالمدافعين عن حقوق الإنسان، والشرعة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب (الفصل رقم١٠).

هذا بالإضافة إلى إعلان المبادئ والمعايير المتعلقة بحرية تكوين الجمعيات في البلاد العربية، والذي أكد على أهمية صيانة مكتسبات الحق في التنظيم من أجل تحقيق التنمية البشرية المستدامة، ورفع اهتمام المواطن بالشؤون العامة. وكذلك إعلان الدار البيضاء لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي (١٩٩٩)[٣] حيث ينص في البند رقم ٣ من توصياته على ضرورة «الضغط من أجل إصلاح التشريعات العربية، وبخاصة تلك التي تتعارض مع حريات الرأي والتعبير(...) ومطالبة الحكومات العربية بتقنين حق التجمع والتنظيم السلمي لكافة الجماعات الفكرية والسياسية، وذلك في إطار قانون ودستور ديمقراطي».[٤] وكذلك فيما يتعلق بإعلان الدار البيضاء الثاني والذي صدر في تشرين الأول سنة ٢٠٠٠.[٥] وأيضا إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي، ٢٠٠٣.[٦]

هذا ويتضمن الحق في تكوين الجمعيات كلا من: حق الأفراد في الانتساب، أو تكوين، أو الاستقالة، من أي مجموعة أو جمعية أو شركة، أيا كان سمتها القانوني. ويستوجب ذلك امتناع الدولة عن التدخل عند تكوين الجمعية وأثناء قيامها بنشاطها، فيما يتوجب عليها فقط توفير وضمان بيئة تساعد على إعمال وتفعيل هذه الحرية.[٧] حيث تنص المادة رقم (٨) من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أن: «تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة ما يلي:

(١) حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع آخرين، وفي الانضمام إلى النقابة التي يختارها دونما قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعزيز مصالحه الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها...

(٢) حق النقابات في إنشاء اتحادات حلافية قومية، وحق هذه الاتحادات في تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام إليها.[٨]

ويرتبط الحق في التشارك وتكوين الجمعيات بصورة بارزة بباقي الحقوق المدنية والسياسية الأخرى. والتي تعد بمثابة رافعات أساسية لتعزيز وحماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعكس صحيح أيضا. إذ يرتبط التطبيق الكامل للحقوق المدنية والسياسية بدرجة التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

هذا على الجانب النظري، أما على الجانب التطبيقي فإن ثمة انتهاكات خطيرة وتجاوزات مباشرة من كل نوع تتم للنيل من حرية تكوين الجمعيات في أغلب الدول العربية. فعلى الرغم من كثرة الخطابات الرسمية حول حماية حقوق الإنسان وسيادة حكم القانون، تبقى وضعية حقوق الإنسان عامة، وحرية الجمعيات والحق في التنظيم بصفة خاصة، مثيرة للقلق المتزايد من جانب المنظمات الحقوقية الدولية. حيث تواصل معظم الدول العربية، ومنذ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر٢٠٠١ على وجه الخصوص، وضع استراتيجيات قمعية للحد من حرية تكوين الجمعيات، وحرية التجمع، وحرية الرأي والتعبير، متذرعة في ذلك بذريعة مكافحة الإرهاب!!.

غير أن الملمح الأبرز في هذا السياق، هو ما يتبدى للعيان من أن كلا من انتهاكات حقوق الإنسان وإنكار العدالة إنما يشكلان ممارسة تسير جنبا إلى جنب مع كافة الأشكال الأخرى للتحرش، والضغط، والاختطاف، والعنف، تجاه كل مظهر من مظاهر الاحتجاج أو المعارضة. ورغم تحقق بعض المكتسبات الضئيلة في كل من المغرب ولبنان، إلا أنها بقيت مع ذلك نسبية واعتباطية في نواح عدة.

والحال، إن تأزم الصراع الفلسطيني–الإسرائيلي وتصلب السياسة القمعية لإسرائيل، فضلا عن تدهور الأوضاع في غزة، وبشكل أقل في باقي الأراضي الفلسطينية، إضافة إلى تبعات الغزو الأمريكي للعراق وتضاعف العمليات الإرهابية، كل ذلك يعد بمثابة عوامل ساهمت في انعدام تحقق الأمن لمعظم شعوب المنطقة. ومثل هذا المشهد الذي يبدو مغرقا في السوداوية، مطابق تماما، وفي واقع الأمر، لما أجمعت على معاينته تقارير أكبر منظمات ومؤسسات حقوق الإنسان الدولية.

وجراء هذا الوضع الذي يزداد قتامة، لا تزال منظومة الحريات الفردية تعاني من منظومة تشريعات وتقييدات بالغة التعسفية في أغلب الدول العربية. خاصة، في كل من ليبيا وتونس وسوريا والسعودية. كما أن احتكار دولة الحزب الواحد المهيمن ذي الصلاحيات المطلقة، بكل ما يستتبع ذلك من اعتباطية، أدت فيما أدت إلى تعزيز إخضاع المواطنين لقوة الطاعة، وبصفة خاصة في كل من مصر وسوريا. إذ لا تزال حالة الطوارئ سارية المفعول حتى الآن في كل من: الجزائر (منذ عام ١٩٦٣) ومصر (منذ عام ١٩٨١) وسوريا (منذ عام ١٩٦٢) مبررا لاتخاذ التشريعات القمعية وإدامة العمل بالقوانين الاستثنائية.

ومن ثم، ستركز دراستنا هنا على بحث وضعية حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم في العالم العربي من خلال عرض وتحليل أهم التشريعات الصادرة في هذا السياق، مع تشريح الواقع العملي لهذه الوضعية في دول: سوريا وتونس والبحرين، كنماذج شارحة انتهاءً بتقديم مجموعة

من التوصيات الختامية.

أولا: وضعية الحق في التنظيم في العالم العربي

كان من الطبيعي أن تواجه المكونات المستقلة للمجتمع المدني، من نشطاء حقوقيين ونقابيين وقضاة ومحاميين ومناضلات نسويات على المستوى الإقليمي في ظل الأوضاع العربية السياسية والاقتصادية، الاجتماعية والثقافية السائدة أكثر أشكال القمع تنوعا. حيث تأثرت العملية الديمقراطية، وإلى حد كبير، بالانحرافات الخانقة للحريات تحت غطاء مكافحة الإرهاب، وسعى أغلب السلطات العربية إلى تجنب بعث جمعيات مستقلة تقف لانتهاكاتها بالمرصاد، وذلك عبر تشريعات غير دستورية، وممارسات إدارية تعسفية.

وبالتالي، تخضع الجمعيات القانونية المستقلة إلى تحرش بوليسي دائم وقضائي غالبا ما يتراوح بين المراقبة الأمنية، وتخريب المقررات، مرورا بمنع الجمعيات من عقد مؤتمراتها أو اجتماعاتها الدورية، وليس انتهاء بحلها والزج بأعضاء مجلس إداراتها في غياهب المعتقلات والسجون.

ومن خلال استعراضنا لجملة التشريعات الأخيرة التي صدرت في العالم العربي، والمتعلقة بصفة خاصة بحرية تنظيم مؤسسات المجتمع المدني وما رافقها من تطبيق عملي على أرض الواقع، يتضح لنا أن هذه التشريعات المنظمة للحق في تكوين الجمعيات تكرس في الغالب لمنطق الهيمنة والنفوذ الحكومي على مقادير العمل الأهلي. حيث يرتهن الحق في تأسيس الجمعيات والمنظمات الحقوقية في غالبية البلدان العربية بالحصول على ترخيص مسبق من جانب الحكومة ممثلة في وزارات الداخلية حينا ووزارات الشؤون الاجتماعية حينا آخر، ومن خلف الكوابيس بطبيعة الحال تقف هنالك أجهزة مباحث أمن الدولة.

وفي الواقع، لا تزال التشريعات العربية تحفل بالعديد من المحظورات التي يستعصى ضبطها قانونا، وتشكل مدخلا متجددا لحجب التراخيص عن الجمعيات الأهلية، أو حل وإغلاق ما هو قائم منها بالفعل. كما تتسع هذه المحظورات لتشمل كل ما يمكن تأويله من أهداف وأنشطة على أنه يشكل تهديدا للأمن العام، أو السلم الاجتماعي، أو الوحدة الوطنية والمصلحة العامة، أو لاستقرار المجتمع، أو يمثل مساسا بالمقدسات الدينية والسياسية على حد سواء. وبالمثل كل ما يمكن تأويله على أنه يعبر بشكل أو بآخر عن انخراط فعلي في العمل السياسي أو الحزبي، أو حتى النقابي!!.

وفضلا عن ذلك، تتمتع جهات الإدارة التابعة للسلطة التنفيذية في أغلب البلدان العربية بصلاحيات واسعة تُؤَمِن لها التدخل في التفصيلات الدقيقة للعمل اليومي للجمعيات ولخططها

المستقبلية وأنشطتها الآنية. حيث لا تزال تفرض التشريعات الحالية قيودا صارمة على حق الجمعيات في جمع التبرعات العينية والمادية، أو تلقي منحا خارجية من دون الحصول على موافقة الأجهزة الإدارية، والأمنية بصفة خاصة.

إلى هذا الحد تبدو الصورة أكثر قتامة، خاصة بالنسبة للمؤسسات الحقوقية والناشطين العاملين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان والحريات السياسية. إذ يجري التوسع في توظيف (وتفصيل) التشريعات المقيدة لحرية تكوين مثل هذه المؤسسات وحرية الاجتماع جنبا إلى جنب مع مختلف التشريعات الاستثنائية المقيدة أيضا لحرية الرأي والتعبير وتداول المعلومات، كقانون الطوارئ وقوانين مكافحة الإرهاب، بغية التنكيل بهذه المؤسسات والقائمين عليها. مثلما يشيع كثيرا اللجوء إلى النصوص العقابية الفضفاضة في ملاحقة ومحاكمة مثل هذه المؤسسات والنشطاء الحقوقيين.

وفي كل الأحوال، تبقى المغرب إلى جانب لبنان، الأكثر تسامحا مع مؤسسات المجتمع المدني من بين كافة الدول العربية. وذلك في ظل آليات تطوير وتحديث منظومتها التشريعية في فضاء حقوق الإنسان بصفة خاصة منذ منتصف التسعينيات. ورغم ذلك، كانت هناك بعض الهنات من مثل إحالة أربعة من أعضاء «الجمعية المغربية لحقوق الإنسان» إلى المحاكمة في مايو ٢٠٠٧ بتهمة «المساس بالمقدسات» وحكم عليهم بالسجن لمدد تتراوح ما بين سنتين وثلاث سنوات بسبب المشاركة في تظاهرة سلمية إبان احتفالات عيد العمال أُطلقتْ خلالها هتافات وشعارات معادية للنظام اعتبرتها السلطات تشكل مساسا بشخص «الملك» وبـ «النظام الملكي» في البلاد.

بقي أن نشير إلى أننا سنكتفي هنا بعرض وضعية حرية الجمعيات والحق في التنظيم في كل من: سوريا وتونس والبحرين، وإن كان هذا لا يعني بطبيعة الحال أن أوضاع حرية التنظيم في باقي بلدان المنطقة أفضل حالا. فأغلب دول الخليج، وكذلك الجماهيرية الليبية، لا تفسح تشريعاتها القائمة مجالا لمنظمات حقوق الإنسان ونشطاء المجتمع المدني، وإنما تعمل على التنكيل بهما معا. كما أن خضوع الجزائر لسنوات طوال تحت قبضة العسكريين أدى، فيما أدى، إلى إضعاف مؤسسات المجتمع المدني بها إلى حد كبير.[٩]

وبالمثل لا يزال المجتمع المدني السوداني متأثرا هو الآخر بدرجة كبيرة بإجراءات مصادرة الحياة السياسية والجمعاتية هناك، والتي استمرت لسنوات عجاف من بعد الإطاحة بالحكم المدني سنة ١٩٨٩. كما لا تزال مؤسسات المجتمع المدني في البلدان التي تشهد نزاعات مسلحة، كفلسطين والعراق عرضة للهجوم العنيف وباستمرار، سواء تحت تأثير الاحتلال أو تحت تأثير الاقتتال

الأهلي الدائر هناك.

ويمكن إيجاز مجمل العوائق والتحديات التي تقف في وجه حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم في العالم العربي في النقاط التالية[١٠]:

•استحالة المراهنة على أي انفتاح أو إصلاحات تقضي بإعمال حق تكوين الجمعيات في ظل سيادة القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ.

• على الرغم من وجود ضمانات دستورية في أغلب الدساتير العربية، إلا أنه يوجد في المقابل ترتيبات تشريعية تقيّد بشكل منهجي التمتع بالحريات، وهما يتكاملان معا لتشكيل عائق في مجال حق تكوين الجمعيات.

•تتكرر التدخلات المباشرة لسلطات الإشراف في إدارة وترتيب الجمعيات، وتتراوح ما بين حضور أعوان الأمن وتنظيم انقلابات فعلية باستعمال القوة لإزاحة قياديين في الجمعيات من مسؤولياتهم والسعي لغلق مقراتهم، مرورا بالدخول في إجراءات قضائية معقدة من قبل أعضاء بارزين في الحزب الحاكم، مما يضطر النشطاء إلى إنشاء هياكل ذات صبغة تجارية (شركات) للالتفاف على الصعوبات والموانع المفروضة على الجمعيات.

•عادة ما تترافق العوائق أمام الحق في التنظيم مع كبح وسائل الإعلام والصحافة.

•هناك خلط متعمد ما بين التشريعات المتعلقة بالجمعيات وتلك الخاصة بالأحزاب السياسية لمنع أي تطور حقيقي للتعددية الحزبية الزائفة. فمنع الجمعيات من تعاطي أنشطة سياسية، ووضعها تحت طائلة الحل أو المنع يعد تهديدا خطيرا نظرا لغموض مفهوم «النشاط السياسي».

•**أخيرا** هناك التضاعف المنهجي لعدد الجمعيات والمنظمات ذات الولاء الكامل للحكومات في الدول الاوتوقراطية ذات الطابع الشمولي، وذلك على حساب الجمعيات غير الحكومية التي تواجه وابلا من التحديات والمعوقات البيروقراطية والأمنية.

ثانيا: التشريعات الخاصة بالحق في التنظيم

على الجانب التشريعي، تقع حرية تكوين الجمعيات في مرتبة المبدأ الدستوري لدى أغلب الدول العربية. حيث تقر معظم دساتيرها بحرية تكوين الجمعيات، وإن تفاوتت من حيث درجة الوضوح وحسب صياغات تقليدية شيئا ما. فأكثر القوانين تحررية في مستوى النص، مثل لبنان وتونس والجزائر والمغرب، تعْتَمد كلها، وبصورة لافتة ودارجة، عبارة «حرية الجمعيات»، والتي تتضمن

جملة الحقوق الفردية والجماعية.

وبعض الصياغات الأخرى، كتلك المستعملة مثلا في مصر والأردن وفلسطين، تعتد أكثر تقييدية مثل: حرية تكوين الجمعيات، فيما لا يتعرض الدستور السوري نهائيا لهذا الموضوع، وإنما يتحدث فقط عن حرية الاجتماع والتظاهر السلمي.

المفارقة هنا تكمن في أن الدستور السوري، على سبيل المثال، يخصص العديد من مواده لجمعيات خاصة، لحزب البعث (المادة رقم ٨)، والجمعيات الشعبية والتعاضديات (المادة رقم ٩)، والمنظمات النقابية والاجتماعية والمهنية (المادة رقم ٤٨)، والمنظمات الشعبية (المادة رقم ٤٩).

وفي مقابل ذلك، تُخْضِع بعض الدساتير الأخرى إعمال حق تكوين الجمعيات لوجوب احترام المبادئ السياسية، والتي تتفاوت في دقتها ومعروضة كقيم دستورية من مثل: «نظام المجتمع» في مصر، أو «بناء المجتمع العربي الاشتراكي والدفاع عن نظامه» في سوريا.

غير أن القاسم المشترك بين هذه الدساتير جميعا، يتمثل في أنها جميعا تُخْضِعُ حرية تكوين الجمعيات للحدود المضبوطة بالقانون. ومن خلال هذا الشرط، أو الثغرة القانونية، تسعى أغلب الأنظمة العربية للنيل من حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم عبر فرض المزيد من القيود على الجمعيات ما يمثل انتهاكا لهذه الحرية الأساسية.

ومع أن الاعتراف بالصيغة الدستورية لإحدى الحريات الأساسية له فائدة عملية، إلا أن ذلك لا يتحقق إلا في البلدان التي تتوفر فيها آلية مراقبة لدستورية القوانين. ففي مصر، على سبيل المثال، أصدرت المحكمة الدستورية العليا[١١] بتاريخ ١ تموز سنة ٢٠٠٠ قرارا يعتمد مبدأ دستورية الحرية في تكوين الجمعيات، وإلغاء قانون الجمعيات المصري رقم ١٥٣ المصدق عليه من قبل البرلمان المصري سنة ١٩٩٩.

من جهة أخرى، لا تعتبر الشريعة، أو القانون الإسلامي، في الدول العربية مصدرا للتشريع في مجال تكوين الجمعيات، وذلك باستثناء ما يتعلق بالأوقاف الإسلامية. وفي هذا السياق، نلحظ تأثيرا بارزا للقانون المصري الخاص بالجمعيات (١٩٥٢) على سائر التشريعات العربية الأخرى. حيث احتل هذا القانون مرتبة المرجع في التشريع لعدد كبير من الدول العربية، كسوريا والأردن والأراضي الفلسطينية. وللأسف الشديد، اعتبر هذا التأثير نموذجا في إرساء الانتهاكات الصارخة لحرية الاجتماع، واعتمد طويلا في التبرير القانوني لقمع منظمات المجتمع المدني.

في سياق آخر، ساهم كل من: ضعف دولة القانون والسلط الديمقراطية والمؤسسية المضادة

(البرلمانات المنتخبة، والقضاء المستقل)، على إطلاق العنان للسلطات التنفيذية، وللاعتبارات الأمنية، في مختلف البلدان العربية لتقييد حرية الجمعيات ومخالفة القانون. فضلا عن التذرع الأساسي بمكافحة الإرهاب والأصولية الدينية المنظمة لتبرير قمع المنظمات أمام الرأي العام.

ومع ذلك هناك بعض التحسينات التي أُدْخِلتْ على كل من: المستوى التشريعي، والمستوى القضائي، وعلى صعيد عودة الاهتمام بالمجتمع المدني. فعلى المستوى الأول، تخطى التشريع اللبناني محاولتين استهدفتا تحوير قانون الجمعيات في اتجاهات أكثر تقييدية، خاصة من خلال اقتراح استبدال الحرية في تأسيس الجمعيات بنظام الترخيص المسبق. وفي المغرب وفلسطين تم إقرار قانونين بخصوص الجمعيات يمكن اعتبارهما أكثر تحررا من سابقيهما.

أما على المستوى القضائي، فقد لعب القضاء دورا رئيسا في ضبط تعريف حق وحرية تكوين الجمعيات وحمايتها من التدخلات الإدارية، بل والتشريعية أيضا، الساعية للانتقاص منها. ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة للأدوار التي لعبها كل من مجلس الدولة ومحكمة النقض في لبنان، والمحكمة الدستورية العليا ومجلس الدولة في مصر. أما على صعيد المجتمع المدني، فقد تم تصعيد وتعبئة الجهود في العديد من البلاد العربية من أجل حماية وتطوير قوانين الجمعيات، وبصفة خاصة في كل من مصر والمغرب ولبنان.

ثالثا: وضعية حرية الجمعيات والحق في التنظيم في العالم العربي

(١) ســـوريا

لا تختلف الأوضاع في سوريا عن مثيلتها في مصر باستثناء أنها أشد قتامة!!، مما دعا منظمة هيومان رايتس ووتش لأن تطلق على أحد التقرير المتعلقة بوضعية حقوق الإنسان في سوريا عنوان: «لا مجال للتنفس: القمع الحكومي للنشاط بمجال حقوق الإنسان في سوريا»[١٢]، حيث ترفض السلطات السورية الاعتراف مطلقا بأي من منظمات حقوق الإنسان مما يجعلها دائما وأبدا تظل تحت طائلة الإغلاق، فضلا عن شيوع كل من: السجن والتوقيف والمنع من السفر والمحاكمات غير العادلة بحق الناشطين والقائمين على هذه المنظمات.

ففي فبراير الماضي، تم إحالة عضو قيادي بالمنظمة العربية لحقوق الإنسان في سوريا للقضاء العسكري بسبب مقال حول واقع التعليم في سوريا نشر على أحد مواقع الانترنت!!، مما

اعتبرته السلطات «يمس هيبة الدولة ويضعف الثقة بالسلطة العامة طبقا للمادة ٣٧٨ من قانون العقوبات»!!. كما شنت السلطات السورية كذلك حملة اعتقالات ومداهمات واسعة بحق عشرات الأشخاص الذين شاركوا في اجتماعات «المجلس الوطني لإعلان دمشق»، وهو الإعلان الذي يدعو السلطات السورية إلى تبني برنامج شامل للإصلاح السياسي والديمقراطي وتعزيز أوضاع حقوق الإنسان في سورية.

وقد أحيل ما يقرب من عشرة أشخاص، ومعظمهم قياديون في عدد من المنظمات الحقوقية ولجان إحياء المجتمع المدني إلى التحقيق في أواخر يناير ٢٠٠٨ تمهيدا لمحاكمتهم بعدد من الاتهامات من مثل: العمل على إضعاف الشعور القومي، وإيقاظ النعرات العنصرية والمذهبية، والانضمام إلى جمعية سرية، أو إنشاء جمعية تهدف إلى تغيير كيان الدولة الاقتصادي والاجتماعي...إلخ.

ونتيجة لذلك، يقبع عشرات النشطاء والمدافعين عن الديمقراطية وحقوق الإنسان داخل السجون السورية بسبب هذه التهم تنفيذا لأحكام جائرة لا تتوفر فيها أدنى درجة من العدالة تتراوح ما بين ثلاث إلى اثنتي عشرة عاما!!.

يعتمد الإطار العام الذي تمارس فيه الحريات العامة في سوريا على الاستقرار السياسي والوضع الأمني. إذ يمثل الأخير مصدر قلق دائم للسلطات السورية ومن ثم، تبرر به لجوئها إلى حالة الطوارئ. وبهذا تُبقي السلطة كافة الأوضاع تحت السيطرة وتفرض متطلبات قانونية وعملية على إنشاء وتأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية.

تاريخيا، ظلت الحياة الخاصة بالجمعيات في سوريا راكدة منذ العمل بقانون الجمعيات رقم ٩٣ لسنة ١٩٥٨ وهو لا يزال ساري المفعول حتى الآن، رغم تعارضه مع التشريعات، ولا سيما مع الدستور والقانون المدني السوري!!. وكما الحال في مصر، يتطلب الحصول على إذن مسبق لإنشاء الجمعية، كما يسمح هذا القانون عمليا بحل عدد معين من الجمعيات والأحزاب السياسية. ويشمل التدخل من قبل الدولة أيضا إلى جانب ذلك جميع الأنشطة الفعلية للجمعيات الأهلية.

وقد تم إنشاء أغلب الجمعيات الموجودة حاليا عقب إصدار القانون السابق، ومن بينها: المنتدى الاجتماعي، نادي السينما، الإيمان والمعرفة، جمعية تنظيم الأسرة عام ١٩٧٣، ملتقى المرأة، منتدى الشباب، رابطة خريجي فرنسا...إلخ. فيما استطاع جزء محدود جدا من الجمعيات الحديثة الحصول على تراخيص، لكن سرعان ما تم إلحاقها بحزب الجبهة الوطنية التقدمية، حزب السلطة، فيما استمرت الجمعيات غير المرخص لها في القيام بأنشطتها دون إذن رسمي.

وتقسم وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل أنشطة الجمعيات إلى أربع فئات لا غير: يأتي على رأسها الجمعيات الاجتماعية، ثم الصحية، فالجمعيات الثقافية، وأخيرا جمعيات حماية المعاقين. وقد بلغ عدد الجمعيات المرخصة في عام ٢٠٠١ حوالي ٥٤٠ جمعية ٤٠٪ منها تقع في دمشق. أما النسبة المتبقية ٦٠٪ فتتضمن ١٢٠ جمعية مسجلة تتوزع على باقي القرى والمدن السورية، خاصة مدينتي حمص وحلب.

وبعد وفاة حافظ الأسد تم تسجيل عشرة جمعيات أخرى في عام ٢٠٠١ ثم زاد العدد من ٥٤٠ إلى ١٠١٢ في عام ٢٠٠٥، ثم تضاعف مرة أخرى، وفي أقل من ثلاث سنوات فيما عرف بربيع دمشق، ليصبح ١٤٠٠ جمعية في عام ٢٠٠٧.[١٣] وقد توزعت أنشطة الجمعيات الجديدة على مجالات البيئة والنواحي الاجتماعية والتنمية البشرية وحقوق المرأة بصفة خاصة، فيما اشتغل القليل منها بالدفاع عن أوضاع حقوق الإنسان.[١٤]

هذا ويتضمن الدستور السوري لسنة ١٩٥٠ حرية إنشاء الجمعيات ضمن الحدود التي نص عليها القانون. حيث تنص المادة رقم ١٧ منه على مبدأ «إعلان الجمعية، أي مبدأ علانية وجودها فحسب، وليس مبدأ التصريح». أما المادة التي تليها فتنص على الحق في حرية إنشاء الأحزاب السياسية وفقا للمبدأ ذاته.

وعلى الرغم من إقرار القانون السوري صراحة بأولوية الدستور على القوانين الوطنية، إلا أن الممارسات البيروقراطية، لا سيما تلك الصادرة عن وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، قد فرضت نفسها كناظم وحيد لحرية إنشاء الجمعيات وحرية التعبير. حيث تطبق الوزارة مراقبة غير محدودة على كافة مؤسسات المجتمع المدني السوري، وذلك استنادا إلى قانون الجمعيات رقم ٩٣ لسنة ١٩٥٨، والذي يلغي عمليا تفوق النصوص الدستورية على نظيرتها القانونية الوطنية.

وبالإضافة إلى هذا القانون، هناك قوانين ومراسيم خاصة بالجمعيات يأتي على رأسها بالطبع قانون الطوارئ الذي تم إصداره بمرسوم رقم ٥١ بتاريخ ٢٢ ديسمبر ١٩٦٢ والمعدل بمرسوم رقم ١ بتاريخ ٩ مارس ١٩٦٣. حيث يتيح لوزير الداخلية فرض قيود على حرية الأفراد في التنقل وما إلى ذلك (مادة رقم ٤ من المرسوم)، وإحالة المخالفين للمحاكم العسكرية حسب نص المرسوم رقم ٦ بتاريخ ٧ يناير ١٩٦٥ وفيه يتم تحديد الجرائم التي تقع تحت اختصاص محكمة الطوارئ العسكرية بـ: «كل مَنْ، بطريقة أو بأخرى، يعرقل تطبيق القانون الاجتماعي» (مادة رقم ١).

هناك أيضا النص الخاص بتطبيق القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٥٨، والذي تم إصداره بالقرار رقم ١٣٣٠ في ١٣ أكتوبر ١٩٥٨، والمرسوم التشريعي رقم ٢٢٤ بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٩٦٩ والذي يعدل

قانون الجمعيات ويدعم المراقبة التي تمارسها السلطة.

وفيما يتعلق بإجراءات الإشهار والتسجيل، لا يسمح النظام السوري لأي جمعية غير معلنة بالعمل طبقا للمادة رقم ٧١ من القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٥٨. والذي ينص على أن كل نشاط خاص بجمعية غير معلنة يعاقب بالحبس ثلاثة أشهر بالإضافة إلى دفع غرامة. وبسبب تعنت ورفض وزارة الشؤون الاجتماعية منح الجمعيات المشتغلة بالدفاع عن حقوق الإنسان أية تصريحات، تعمل كافة المنظمات التي أشرنا إليها من دون تراخيص وينظر إليها من قبل السلطة باعتبارها كيانات غير قانونية.

وتتراوح أسباب رفض التسجيل عادة ما بين دواع سياسية وأمنية. ويفوض القانون رقم ٩٣ للوزير تقييم «أهمية أهداف الجمعية وتحديد مدى ضروريتها» (المادة رقم ٦). وطبقا للمادة رقم ٣٠٤ من القانون الجنائي، فإن «كل جمعية تنشأ بهدف تغيير البنية الاقتصادية أو الاجتماعية للدولة، أو المؤسسات الأساسية للمجتمع، سيتم حلها والحكم على أعضائها بالأشغال الشاقة في الموعد المضروب».

من البديهي، والحالة هذه، أن يتم التعنت في رفض تسجيل الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان بصفة خاصة. فعلى سبيل المثال، حين تقدمت جمعية حقوق الإنسان في سوريا بطلب التسجيل في ١١ ديسمبر ٢٠٠١، تم رفضه بعد مضي ٦٢ يوما وبقرار غير مسبب. وفي ذلك مخالفة قانونية لقانون الجمعيات ذاته الذي ينص على اعتبار الجمعية مسجلة بعد مضي ٦٠ يوما في حالة عدم وصول رد من الوزارة (المادة رقم ٧).

أيضا من الطبيعي أن يغلب الطابع الأمني على القرار، حيث تتعاون وزارة الشؤون الاجتماعية مع كل من: وكالة أمن الدولة، ووكالة الأمن السياسي، ووكالة الأمن العسكري، في إطار السماح بالتسجيل من عدمه. وإلى جانب جمعية حقوق الإنسان في سوريا، أقامت ثلاث منظمات دعوى قضائية تعترض فيها على رفض التسجيل من قبل الوزارة وهما: المنظمة السورية لحقوق الإنسان–سواسية، والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، والمنظمة الوطنية لحقوق الإنسان. ولكن لم يتم رفع هذه القضايا عمليا لعدم اجتماع المحكمة!!.

وفي الحالات التي لا تحصل فيها الجمعية على ترخيص تخضع إلى نصوص القانون الجنائي، ومنها المادة رقم ٣٢٧ والتي تنص على: «تعتبر سرية أية جمعية أو مجموعة تأخذ شكل الجمعية، وتتعارض أهدافها مع القانون، سواء كانت هذه الأعمال كلها أو بعضها سرية». وتُعرف الجمعيات التي تعتبر سرية بأنها: «هذه الجمعيات والجماعات ذات الأهداف المخالفة للقانون، التي لم تقدم

للسلطات... القوانين الأساسية وأسماء أعضائها، ومهنهم، والغرض من الاجتماعات والإعلان عن مصادر التمويل، أو ما إذا كانت الجمعية التي قدمت هذه المعلومات، قد أدلت بها كاذبة أو ناقصة».

أما فيما يتعلق بحل الجمعيات وتعليقها في سوريا، فوفقا للقانون رقم ٩٣ توجد أربعة أسباب يمكن أن يبرر الحل القضائي للجمعية بموجبها هي:

- إذا لم تعد الجمعية قادرة على الوفاء بالتزاماتها.
- في حال خصصت الجمعية أموالها لأغراض غير تلك التي أنشئت من أجلها.
- ارتكاب الجمعية انتهاكا خطيرا لقوانينها الأساسية.
- إذا ما خالفت الجمعية القانون، والنظام العام أو الآداب العامة.

كما يمكن لوزارة الشؤون الاجتماعية والعمل حل أية جمعية بقرار مسبب في إحدى الحالات التالية:

- ابتعاد الجمعية عن أهدافها المذكورة في قوانينها الأساسية.
- في حال لم يجتمع مجلس الإدارة خلال ستة أشهر.
- قيام الجمعية بأنشطة ذات طابع عنصري أو طائفي أو سياسي ينال من أمن الدولة.
- قيام الجمعية بأنشطة تنتهك الآداب العامة والأخلاق.
- في حال إصرار الجمعية على مواصلة أنشطة مخالفة للقانون، على الرغم من تحذيرات الوزارة.
- في حال عدم قدرة الجمعية على تحقيق أهدافها والوفاء بالتزاماتها.
- في حال اعتبار الوزارة أن لا حاجة لها للخدمات التي تقدمها الجمعية!!!.

ويكفي أن نذكر أنه على الصعيد العملي تم إغلاق جميع المبادرات الاجتماعية التي تعمل في مجالات حقوق المرأة في سوريا، وذلك بموجب قرار تعسفي من وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، تحت مبررات وذرائع من قبيل «حماية المصالح العامة للدولة».[١٥]

وفي إطار التنظيم والعمل، يجب ألا تتعارض القوانين الأساسية للجمعية حال إنشائها، أو فيما بعد بالطبع، مع اعتبارات مصالح الأمن القومي أو الدولة أو مع القوانين والآداب العامة. وذلك

وفقا للمادة رقم ٢ من القانون رقم ٩٣. وفضلا عن ذلك، يتبع النظام الداخلي للجمعيات أنموذجا إجباريا، وذلك حسب المادة رقم ٧٠ من المرسوم الوزاري رقم ١١٩ لسنة ١٩٧٠، بحيث لا يمكن للأعضاء تعديله بأي شكل من الأشكال!.

وكما الشأن في مصر، يمنح القانون رقم ٩٣ وزارة الشؤون الاجتماعية الحق في التدخل المباشر في جميع الأنشطة التي تقوم بها الجمعية. مثلما يفرض القانون ذاته إبقاء الإدارة على علم بكل اجتماعات الجمعية العمومية، على الأقل خمسة عشر يوما قبل موعد الاجتماع. ويمكن للإدارة المعنية أيضا استبعاد مرشحين من الانتخابات ممن يبدون لها غير صالحين كأعضاء في المجلس التنفيذي، حسب ما تنص على ذلك المادة رقم ٤٧ من القانون ٩٣.

ليس هذا فحسب، بل يجيز القانون ذاته لوزارة الشؤون الاجتماعية العمل والتدخل لتعديل أهداف الجمعيات لتناسب الغرض من إنشائها، حسب ما تنص على ذلك المادة رقم ٣٥ من القانون ٩٣. بل ويمكنها أيضا منع تنفيذ قرارات الجمعية العمومية، ولمجلس الإدارة أو لرئيسه، إذا ما اعتبرت مثل هذه القرارات منافية للقانون، أو للأمن العام، أو للأخلاق!!!.

أيضا، لا يسمح بتطبيق حرية الاجتماع إلا في أضيق الحدود. كما يتوجب على الجمعية الإتيان على ذكر الاجتماعات أثناء تخطيط الأنشطة الموجهة والحصول على التصاريح الأمنية اللازمة قبل خمسة عشر يوما على الأقل من التاريخ المقرر للاجتماع. (المادة ٢٣ من القانون ٩٣).

ويشير الإعلان الذي نشرته لجنة نهضة المجتمع المدني في سوريا بتاريخ ٢٢ آب / أغسطس ٢٠٠٧، إلى القيود المفروضة على حرية حركة ناشطي حقوق الإنسان. حيث لم تسمح السلطات، على سبيل المثال، للسيد/ رياض سيف، رئيس مكتب أمانة سر إعلان دمشق، بالسفر خارج الدولة لتلقي العلاج رغم أنه يعاني مرحلة متقدمة من سرطان البروستاتا، ما أدى إلى تفاقم حالته الصحية.

وفي المحصلة، يسمح كل من قانون الطوارئ والقانون الجنائي بتعسف الحكومة في تحديد ماهية التعبير الغير قانوني. وهكذا ثمة نصوص وتشريعات تتضمن أحكاما بالحبس وغرامات مالية حال نشر أية معلومات «خاطئة»!! أو تتسبب في «تحريض الشغب واضطراب العلاقات العامة» أو من الممكن أن تؤدي إلى «انتهاك كرامة الدولة أو الوحدة الوطنية، والتأثير على معنويات القوات المسلحة، أو الإضرار بالاقتصاد الوطني وأمن النظام النقدي»!!!.[١٦]

ويكفي أن نذكر هنا، أنه تم الحكم على عارف دليلة، في يوليو ٢٠٠٢، بالسجن والأشغال الشاقة

لمدة عشر سنوات بعد أن أدانته محكمة أمن الدولة العليا (وهي محكمة استثنائية بالطبع) بتهم: نشر معلومات خاطئة، ومنع السلطات من مباشرة مهامها، والتحريض على العصيان والانفصال الطائفي، ومحاولة تغيير الدستور بالقوة!!!.

(٢) تونـس

على الرغم من أنه يوجد في تونس الآن ما يقرب من ٩١٣٢ جمعية من جميع الأشكال والعاملة في كافة الحقول ومختلف المجالات المتعلقة بالمجتمع المدني[١٧]، إلا أن عددا قليلا جدا منها يتمتع فعليا بالاستقلال الذاتي عن السلطات السياسية خاصة، فيما يتعلق بتحديد الأهداف أو تعريف نشاطات الجمعية أو تسمية أعضائها...إلخ.

فتاريخيا، لم يتم السماح نهائيا لأي جمعية تتمتع بالاستقلال التام بالتشكل اعتبارا من العام ١٩٨٩. حيث تنظر السلطات التونسية إلى هذه الجمعيات على أنها بمثابة تجمعات معارضة. لذا تم تعديل قانون الجمعيات خلال عام ١٩٩٢ بحيث أفضى فعليا إلى تشديد الإجراءات وإضافة المزيد من التعقيدات والقيود البيروقراطية.

ورغم انضمامها إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والذي يضمن لجميع الأشخاص حرية التجمع، حسب المادة رقم ٢٢ منه، كما ينص أيضا على وجوب أن تكون القيود المفروضة عن طريق القانون معللة وضرورية، وأن يكون وضعها حيز التطبيق العملي متعلق حصريا بالأمن الوطني، والأمن العام، والنظام العام، أو من أجل حماية الصحة، أو الآداب العامة، أو حقوق وحريات الأفراد؛ إلا أن الممارسات الفعلية للسلطات التونسية تسير باتجاه معاكس تماما لما نص عليه العهد الدولي، خاصة فيما يتعلق بحرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم.

ومع ذلك، تنص المادة رقم ٨ من الدستور التونسي على أن حرية التجمع والصحافة مكفولة، على أن تتم ممارستها ضمن الشروط المحددة بالقانون. ورغم أن هذه المادة تكفل حرية التجمع نظريا إلا أنها تترك ممارسة هذه الحرية لتقدير السلطة التشريعية، الخاضعة بدورها للسلطة التنفيذية.

أيضا تنص المادة رقم ٣٢ من الدستور التونسي على أن الاتفاقيات الدولية المصدق عليها لها سلطة أعلى من سلطة القوانين الوطنية. ورغم ذلك، ترفض المحاكم التونسية الاعتراف لهذه الاتفاقيات بسلطة أعلى من سلطة القوانين متذرعة في ذلك بالقول إن مهتها تنحصر في تطبيق القوانين المحلية ليس إلا!!.

وعلى الجانب التشريعي، تم تعديل القانون المتعلق بالجمعيات رقم ١٥٤-٥٩ بتاريخ ٧ تشرين الثاني ١٩٥٩، بكل من: القانون الصادر بتاريخ ٢ آب ١٩٨٨، والقانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان ١٩٩٢. وفيما اشترط الأول منهما الحصول على تصريح، عمل الثاني على تصنيف الجمعيات وتقسيمها بحسب أهدافها ونشاطاتها.

وفي كل الأحوال، لا تتمتع الجمعيات غير المصرح لها بأية صفة قانونية وذلك بموجب المواد ٢٩-٣١ من قانون الجمعيات. وتنص المادة رقم ١ من القانون رقم ١٥٤-٥٩ لسنة ١٩٥٩ على أن "الجمعية هي اتفاق بين شخصين أو أكثر بشكل مستمر موحدين معارفهم أو نشاطاتهم من أجل هدف آخر غير تشارك الأرباح. وتكون الجمعية محكومة بالمبادئ العامة للقانون المطبقة على العقود والالتزامات". غير أن المحاكم التونسية تفسر تعبير "بشكل مستمر" الوارد في النص أعلاه بطريقة حصرية من أجل أن تمنع الجمعيات المؤقتة وتهدد أعضائها بالحبس، حسب المادتين ٢٩ و ٣٠ من القانون.

وفي سياق مشابه، يمكن لوزير الداخلية رفض تسجيل الجمعية ولكن مع التعليل. وبشكل عام يكون الرفض مترافق عادة مع عبارة "غير متوافق مع القانون"!!. وغالبا ما تكون أسباب الرفض سياسية مثلما هو الحال مع كل من: المجلس الوطني للحريات في تونس، ومرصد الصحافة والنشر والإبداع. وفي بعض الأحيان تبدأ الجمعيات بممارسة أنشطتها خارج نطاق القانون رغم عدم السماح لها بالتشكل، كما هو الحال لكل من: المجلس الوطني للحريات، والرابطة الدولية لدعم المعتقلين السياسيين، والرابطة التونسية ضد التعذيب، وحتى نقابة الصحفيين، والتي من المفترض ألا تكون مقيدة من وجهة نظر دستورية!!!.

كما يحق لوزير الداخلية، وفي حالة الضرورة القصوى، ومن أجل تفادي اضطراب النظام العام وبقرار معلل، إغلاق مقار الجمعية بشكل مؤقت وبحد أقصى خمسة عشر يوما، وتعليق نشاطاتها واجتماعاتها. (المادة ٢٣) مثلما يمكنه أن يطلب من المحكمة المختصة حل أي جمعية تخرق قانون الجمعيات، أو تقوم بنشاطات مخالفة للنظام العام أو الأخلاق، أو تلك التي تقوم بنشاطات سياسية (المادة ٢٤). وفي مثل هذه الحالات أيضا يحق له إغلاق مقار الجمعية وتعليق أنشطتها مباشرة.

أما فيما يتعلق بحرية الاجتماع، فلا يضع القانون الصادر بتاريخ ٢٤ كانون الثاني سنة ١٩٦٩ والخاص بالاجتماعات العامة والتكتلات والمظاهرات، أية عوائق تحول دون حرية الاجتماع. غير أنه يشترط إعلام البلدية قبل ٧٢ ساعة على الأقل قبل الاجتماع. لكن التطبيق العملي يكشف

تجاوزات شتى في هذا السياق من قبل وزارة الداخلية. فعلى سبيل المثال يتم حتى الآن منع الرابطة التونسية لحقوق الإنسان من عقد مؤتمراتها منذ عام ٢٠٠٥. وفي ٢٦ و٢٧ أيار ٢٠٠٧ قامت الشرطة بالحيلولة دون عقد محاضرة حول الوضع الاجتماعي في تونس وذلك بمقر الرابطة أيضا.

وعلى الرغم من أن حرية التنقل مكفولة بموجب القانون، إلا أنه غالبا ما يتم انتهاكها هي الأخرى من قبل السلطات التونسية. كما أن حرية التواصل مع وسائل الإعلام مقيدة بدورها بالنسبة للجمعيات المستقلة. أما بالنسبة لمسألة الحصول على المنح والتمويلات الأجنبية، فرغم عدم وجود أي نص قانوني يحظر ذلك، إلا أن القانون الجديد الصادر بتاريخ ١٠ كانون الأول ٢٠٠٣ والمتعلق بدعم الجهود الدولية لمكافحة الإرهاب وغسل الأموال، فرض سلسلة جديدة من المخالفات كما فرض إجراءات صارمة وعقوبات جزائية في هذا الإطار.

وهكذا لم تترك السلطات القائمة وسيلة من الوسائل، قانونية كانت أم غير قانونية، لإحكام الخناق حول "الرابطة التونسية لحقوق الإنسان" بصفة خاصة، ومؤسسات المجتمع المدني بصفة عامة، إلا وقامت بها وعولت عليها. وفضلا عن منع النشطاء التونسيين من السفر، وُظفتْ الهيئات القضائية التي تهيمن عليها السلطة التنفيذية في استصدار حكم قضائي يقضي ببطلان عقد المؤتمر السادس للرابطة التونسية في ديسمبر ٢٠٠٥، لتبدأ من بعده فرض حصار أمني للمقر المركزي للرابطة وللمقار الفرعية دام ما يقرب من عامين كاملين!!.

كما فرضت السلطات التونسية أيضا حصارا مماثلا في مايو ٢٠٠٧ على مقر "المجلس الوطني للحريات" استمر زهاء شهر ونصف تقريبا. مثلما عمدت السلطات أيضا في إجراءاتها لتطويق الرابطة التونسية بتجميد المنح الخارجية التي أبرمتها الرابطة مع مؤسسات وهيئات الاتحاد الأوربي.

أيضا، طالت محاولات الترهيب أعضاء "الجمعية الدولية لمساندة السجناء السياسيين"، والتي تأسست هناك قبل خمس سنوات. حيث تم توقيف أحد محاميها في ديسمبر٢٠٠٧ وتلقى تهديدا باعتباره يمارس أنشطة غير قانونية بدعوى أن الجمعية غير معترف بها أصلا، مع العلم بأنها كانت قد تقدمت مرارا وتكرارا، ومنذ تأسيسها، بطلب ترخيص دون أن تتحصل على رد رسمي خلال المهلة التي يحددها القانون، فيما تبرر السلطات التونسية امتناعها عن تسجيلها بدعوى أن اسمها يوحي بأن في تونس سجناء سياسيين!!!.

(٣) البحرين

على الرغم من التحول الديمقراطي السريع الذي مرت به البحرين[١٨]، لا يزال قانون الجمعيات والأندية الاجتماعية والثقافية والهيئات الخاصة العاملة في ميدان الشباب والرياضة والمؤسسات الخاصة الصادر بمرسوم القانون رقم ٢١ لسنة ١٩٨٩ والمعدل بمرسوم القانون رقم ٤٤ لسنة ٢٠٠٢، يشكل تقييداً لحرية تشكيل الجمعيات ويمنح الحكومة البحرينية السلطة العليا للتحكم والتدخل في أمور الجمعيات الداخلية. ومن أهم التجاوزات التي تم رصدها من قبل منظمات حقوق الإنسان البحرينية بصفة خاصة ما يلي:

أولا: قامت وزارة التنمية الاجتماعية بحل مجلس إدارة "الجمعية البحرينية للشفافية" وتعيين مدير مؤقت لها لحين انتخاب مجلس إدارة جديد.[١٩] ويأتي هذا الإجراء على خلفية قرار الجمعية العمومية الاستثنائية للجمعية البحرينية للشفافية بتعديل المادة رقم ٧ من النظام الأساسي لها بإضافة بندين إلى الأهداف التي تعمل الجمعية على تحقيقها وهما:

(١) نشر ثقافة حوكمة الشركات بمختلف أنواعها.

(٢) تشجيع مؤسسات المجتمع المدني على تطبيق معايير الحوكمة المناسبة لطبيعة عملها.

كما قررت أيضا، وفي سياق توسيع قاعدة المشاركة بعضويتها، خفض الحد الأدنى لسن العضو العامل من ٢٥ إلى ٢١ سنة، واستحداث فئة العضوية المشاركة لمن بلغ ١٨ عاماً، على أن يعفى من الاشتراكات السنوية وتطبق عليه باقي شروط العضوية، وخفض عدد أعضاء مجلس الإدارة من سبعة إلى خمسة أعضاء فقط وتنفيذ ذلك قبل نشر التعديل في الجريدة الرسمية.

وبينما أصرت وزارة التنمية الاجتماعية على أن مجلس إدارة الجمعية قد ارتكب مخالفات إدارية (لم تحددها على وجه الدقة)؛ اعتبرت الجمعية أن القرار جاء على خلفية إصرارها على مراقبة الانتخابات النيابية والبلدية بالرغم من معارضة الوزارة لذلك[٢٠].

ومع أن الوزارة وافقت مؤخراً على تعديلات الجمعية على نظامها الأساسي، إلا أنها تلكأت في نشر موافقتها هذه في الجريدة الرسمية. وحسبما ينص القانون، لا يمكن تفعيل التعديلات وتصبح في حكم المعدومة ما لم تبادر الوزارة وتنشرها في الجريدة الرسمية. وقد أفرز هذا الوضع إشكالية لدى جمعية الشفافية البحرينية وعطل عقد جمعيتها العمومية لانتخاب هيئة إدارية.

ثانيا: لا تزال وزارة التنمية الاجتماعية ترفض الترخيص لـ "جمعية البحرين لشباب حقوق الإنسان"، حيث تقدمت الوزارة بشكوى لدى النيابة العامة لقيام اللجنة التحضيرية للجمعية بعدة

فعاليات داخل وخارج البحرين قبل الحصول على الإشهار الرسمي؛ الأمر الذي اعتبرته الوزارة مخالفاً للقانون.

ثالثا: وفي شهر نوفمبر٢٠٠٧، دعت وزارة التنمية الاجتماعية الجمعيات الأهلية لمناقشة مسودة القانون الجديد للمنظمات الأهلية، وذلك قبل رفعه للحكومة تمهيداً لرفعه بالتالي لمجلس النواب لإقراره. وقد رفضت الجمعيات الآلية التي اتبعتها الوزارة في المناقشة وإدارة الحوار معها حيث لم تزود الوزارة هذه الجمعيات بنسخ عن القانون لمناقشته مع إداراتها وأعضائها، كما هو متبع في أغلب المناقشات الخاصة بمشاريع الجمعيات الأهلية. ثم دعت الوزارة مندوبي الجمعيات للحضور شخصياً للإطلاع على نسخة إلكترونية غير قابلة للطباعة وإبداء رأيهم في استمارة خاصة معدة لهذا الغرض خصيصا!!.

وما إن نشرت مسودة القانون على موقع المركز الدولي لقانون المنظمات غير الهادفة للربح (ICNL)، وهو منظمة أميركية استدعتها الوزارة للاستشارة ولعقد بعض ورش العمل حول القانون؛ حتى قامت الجمعية البحرينية لحقوق الإنسان بالتنسيق مع ٢٦ جمعية أهلية أخرى بإعلان رفضهم لمسودة القانون، بالإضافة إلى اللجنة التحضيرية لإتحاد الصناديق الخيرية، والذي يضم تحت مظلته ٨٠ صندوقاً خيرياً. وقد رفعت تحفظاتها على المشروع للوزارة مطالبة بإطلاق حرية العمل في المنظمات الأهلية، وإنهاء تدخل الوزارة في عملها. ونتيجة لذلك، تم تعديل بعض بنود القانون، غير أن هذه التعديلات لم تعكس في مجملها رؤية وطموح الجمعيات البحرينية.

رابعا: في ردة فعل حول قيام "جمعية البحرين النسائية" تنظيم فعالية ضمن أهدافها بمشاركة خبراء من خارج البحرين؛ حاولت وزارة التنمية الاجتماعية فرض قيود جديدة على الجمعيات الأهلية واشتراطها ضرورة الحصول على تصريح من الوزارة قبل القيام بأي نشاط، حسبما ذكرت صحيفة الأيام البحرينية[٢١].

خامسا: وفي السياق ذاته، أصدرت وزيرة التنمية الاجتماعية قراراً يقضي بالرقابة على الجمعيات الأهلية. وقد أنيطت مهمة الرقابة هذه إلى كل من: رئيس قسم الإشهار والتسجيل، وأخصائي أول أنشطة اجتماعية. وقد اعتبرت الجمعيات أن تلك الإجراءات جزء من محاولة الوزارة تضييق الخناق عليها ووضع العراقيل في طريقها، كما اعتبرتها أيضا مؤشراً على عزم الوزارة إصدار قانون للمنظمات الأهلية أشد من القانون الحالي بحيث لا يمنح الجمعيات مجالاً للتحرك. فضلا عن أن القانون الحالي للجمعيات الأهلية يمنح الحق للوزارة المسئولة عن الجمعيات بتفتيشها والإطلاع على وثائقها ومستنداتها ومراجعة حساباتها في أي وقت تشاء.

وفيما يتعلق بحرية تنظيم المؤسسات النقابية، صدر قانون النقابات العمالية رقم ٣٣ لسنة ٢٠٠٢ بتاريخ ٢٤ سبتمبر، ليسمح للعمال بتشكيل نقاباتهم العمالية. وبينما لم يفرق القانون ما بين القطاع العام أو الخاص من جهة الحق في تشكيل النقابات؛ أصدر ديوان الخدمة المدنية التعميم رقم ١ لسنة ٢٠٠٣ ليحظر بمقتضاه إنشاء نقابات في القطاع العام!!. وقد احتج الإتحاد العام لعمال البحرين على هذا القرار وتقدم بشكوى لمنظمة العمل الدولية ضد الحكومة لمنعها تشكيل النقابات في القطاع الحكومي.

ومن المعلوم أن هذا التعميم يتناقض مع المرسوم الملكي رقم ٣٣ لعام ٢٠٠٢ ومع كل من: الدستور البحريني، وميثاق العمل الوطني، والمواثيق الدولية. ورغم ذلك، أصر موظفو القطاع العام على حقهم في ممارسة حرياتهم النقابية فتم إنشاء نقابات في كل من: إدارة البريد، ووزارة الكهرباء والماء، ووزارة الصحة، ووزارة الداخلية، ووزارة الأشغال والموانئ، والتي انتقلت إدارتها فيما بعد إلى القطاع الخاص.

ومع تصديق دولة البحرين على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية تجددت آمال موظفي القطاع العام بالسماح لهم بتشكيل نقاباتهم. خاصة، وأن العهد الدولي يدعو صراحة إلى ضمان حرية العمل النقابي، وعدم جواز الانتقاص من هذا الحق. غير أن الحكومة البحرينية بقيت على موقفها الرافض لتكوين نقابات في القطاع الحكومي!!.

وتبعا لموقفها هذا، استمرت السلطة في التضييق على النقابيين في القطاع العام. ففي ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٦ أجرت إدارة البريد تحقيقاً مع نائب رئيس نقابة العاملين في الإدارة السيدة / نجية عبد الغفار، متهمة إياها بإفشاء أسرار العمل للصحافة من دون الحصول على تصريح رسمي من قبل المسئول المباشر للعمل!!.[٢٢]

كما كشفت مصادر نقابية في النقابات الحكومية عن تشكيل لجنة رسمية مكونة من عشرة أعضاء بينهم مستشارون قانونيون من دائرة الشئون القانونية وديوان الخدمة المدنية لملاحقة القائمين على النقابات الحكومية. وأشارت المصادر إلى أن اللجنة قد بدأت التحقيق في إدارة البريد مع رئيس نقابتها السيد / جمال عتيق ونائبته. حيث استمر التحقيق معهما لساعات طوال ركز فيها المحققون على بند مخالفة تعميم ديوان الخدمة المدنية رقم (١) لعام ٢٠٠٣.

وقد أبلغت اللجنة كلاً من رئيس النقابة ونائبته بأنها ستتخذ إجراءات قانونية ضد أي موظف يخالف أنظمة الخدمة المدنية. ويأتي هذا الإجراء بعد أن وجه ديوان الخدمة المدنية الوزارات

والمؤسسات الحكومية إلى اتخاذ الإجراءات القانونية لوقف عمل النقابات فيها بوصفها تنظيمات غير شرعية.

وعلى الرغم من تأكيد الحكومة البحرينية أنها قدمت ضمانات عدة لتوفير الحماية العمالية، وذلك في إطار اتفاق التجارة الحرة مع الولايات المتحدة الأميركية، حيث أشارت إلى وجود نحو أربعين نقابة في القطاع الخاص وست نقابات في القطاع العام تمثل ستة آلاف موظف، وبما يعد اعترافاً ضمنياً من جانبها بنقابات القطاع العام.

وعلى الرغم أيضا من تأكيد وزير العمل البحريني أن الحكومة تدعم توجه إنشاء نقابات عمالية بالوزارات والهيئات الحكومية، وذلك أثناء اجتماعه مع وفد من الاتحاد العام لنقابات عمال الولايات المتحدة الأميركية برئاسة السيد / جون سويتي، إلا أن الواقع لا يزال يناقض مثل هذه التصريحات الرسمية.

فحتى على صعيد النقابات التي تم تكوينها في القطاع الخاص، لا تزال إدارات الشركات تضيق بها وتُضّيقُ على أعضائها. وقد سجلت الجمعية البحرينية لحقوق الإنسان مجموعة من هذه الانتهاكات المتعلقة بشأن حرية العمل النقابي في القطاع الخاص.[٢٣]

أما فيما يتعلق بحرية تنظيم الجمعيات المهنية، لم تتمكن هذه الجمعيات، كجمعية الأطباء والمهندسين والمحامين وغيرها، من التحول إلى نقابات على الرغم من سعيها الحثيث لحماية مصالح أعضائها. وقد كان نشاط جمعية المعلمين هو الأبرز من بينها؛ إذ تبنت مطالب المعلمين الخاصة بضرورة تحسين أوضاعهم وزيادة رواتبهم، ودشنت في سبيل ذلك عريضة وقع عليها قرابة ١٤ ألف معلم ومعلمة. كما نجحت في تنظيم اعتصامين شارك في الأول ثلاثة آلاف معلم ومعلمة، بينما شارك في الثاني قرابة خمسة آلاف معلم ومعلمة.

كما دعت الجمعية أعضائها، أثناء احتفالها بيوم المعلم، إلى وضع شارات سوداء على أكتافهم احتجاجاً على أوضاعهم الاقتصادية المتردية وتدني رواتبهم. وقد استجاب للدعوة نحو ١٤ ألف معلم ومعلمة.

وفي السياق ذاته، شكلت وزارة الصحة لجنة مكونة من ١٢ عضواً من العاملين بالوزارة، وممثلين من ديوان الخدمة المدنية، ودائرة الشئون القانونية للتحقيق مع الدكتور / عبد الله العجمي، رئيس جمعية الأطباء البحرينية، على خلفية إعلان جمعيته التعاون مع لجنة تحقيق برلمانية. وقد استندت الوزارة في تشكيل اللجنة إلى المادة رقم (٦٦) من القانون رقم ٣٥ لسنة ٢٠٠٦، والتي تنص

على أن «يكون الاختصاص بإحالة الموظف إلى التحقيق وتوقيع الجزاءات التأديبية عليه للسلطة المختصة».

وقد أدانت نحو اثنتى عشرة جمعية حقوقية ومهنية وسياسية هذا الإجراء المتعسف، معتبرة إياه يشكل تعدياً على حق مؤسسات المجتمع المدني في التعبير عن رأيها بكل حرية وشفافية، وفي ظل القانون، وطالبت الوزارة بإلغاء التحقيق وهو ما رضخت له الوزارة فيما بعد.

وعلى صعيد المحامين، يذكر أنهم قد اعتصموا يوم ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٦ أمام مبنى وزارة العمل مطالبين بإلغاء المرسوم بقانون رقم ٧٧ لسنة ٢٠٠٦، إضافة إلى السماح لهم بتأسيس نقابة محامين حرة باستطاعتها منح تراخيص مزاولة المهنة، ومنح المحامين الحق في التمتع بنظام تأميني اجتماعي خاص.

وعقب ذلك اجتمع وفد من جمعية المحامين البحرينية مع نائب رئيس المجلس الأعلى للقضاء، رئيس المحكمة الدستورية، وسلمه ملفاً يتضمن مطالب المحامين بهدف العمل على تسوية المشكلات التي يعانون منها، وكان من بين هذه المطالب:

(١) إلغاء المرسوم رقم ٧٧ لسنة ٢٠٠٦ بتعديل بعض أحكام قانون المحاماة الصادر بمرسوم بقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٨٠، والذي فتح المجال لمكاتب المحاماة الأجنبية لممارسة العمل في البلاد.

(٢) المطالبة بنقابة للمحامين تتمتع بكافة الصلاحيات في تنظيم المهنة من قيد وتأديب وترخيص.

(٣) الحصول على التأمين الاجتماعي ضد الشيخوخة والعجز والوفاة.

(٤) زيادة الدعم الشهري للمحامين المتدربين.

(٥) إشراك جمعية المحامين في مقترحات صياغة القوانين المختلفة وأخذ رأيهم في القوانين ذات الصلة بهم وبعملهم.

(٦) حل المشكلات والصعوبات التي تواجههم في وزارة العدل والمحاكم ومع المجلس الأعلى للقضاء، فضلا عن تلك التي تواجههم أمام النيابة العامة.

(٧) مطالبة وزارة الصناعة والتجارة بوقف السماح لمكاتب المحاسبة والتدقيق وشركات الاستشارات الإدارية بالقيام بعملية تسجيل الشركات والعلامات التجارية وبراءات الاختراع.

(٨) الاعتراض على الاستثناءات الصادرة لبعض المحامين بالسماح لهم بالجمع بين ممارسة مهنة المحاماة والعمل الحكومي.

(٩) مطالبة وزارة التربية والتعليم بضرورة وضع الضوابط والرقابة على كليات وجامعات الحقوق الخاصة في المملكة.[٢٤]

ورغم التعقيدات القانونية والتجاوزات الفعلية، تبقى حرية التنظيم في البحرين أفضل حالا عن نظيرتها في كل من سوريا، تونس. وإن كانت أسوأ حالا في الوقت نفسه عن كل من المغرب ولبنان. لكن من الملاحظ أن الضغط الذي تمارسه مؤسسات المجتمع المدني في البحرين، وإن كان أقل من الذي تقوم به هذه المؤسسات في مصر على سبيل المثال، إلا أنه يؤتي ثماره عاجلا حيث انتهت أغلب التجاوزات التي حدثت برضوخ كلي أو جزئي من قبل الأجهزة الإدارية لمطالب منظمات المجتمع المدني، وهو مالا يكاد يحدث في كل من سوريا وتونس على حد سواء.

وتبقى رغم ذلك بعض العقبات القانونية، خاصة تلك التي تتعلق بحرية الاجتماع، بحاجة إلى المزيد من العمل لإلغائها أو تعديلها. حيث تنص المادة الثالثة من قانون التجمعات على ما يلي:

- يجب أن يبين في الإخطار زمان ومكان وموضوع الاجتماع وما إذا كان الغرض من الاجتماع محاضرة أو مناقشة عامة.
- يجب أن يوقع الإخطار ثلاثة أشخاص.
- يشترط في من يوقع الإخطار:

– أن يكون من أهل المدينة أو الجهة التي سيعقد فيها الاجتماع.

– أن يكون محل إقامته في تلك المدينة، أو القرية، أو أن يكون معروفاً بين أهلها بحسن السمعة.

– أن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية.

– وأن يبين كل من يوقع على الإخطار: اسمه، ومهنته، ومحل إقامته.

فإذا لم يستوفِ الإخطار أياً من الشروط المشار إليها اعتبر كأن لم يكن!!.

كما تمنح المادة الثالثة أيضا "رئيس الأمن العام أو من ينوب عنه (الحق في) تغيير زمان ومكان الاجتماع بناء على أي سبب يخل بالنظام العام، على أن يبلغ طالبي الاجتماع بذلك خلال يومين على

الأكثر من الإخطار، وعلى أن لا يتعدى التأجيل أسبوعاً".

وفي المحصة، يبدو أن التعديلات التي تأمل الحكومة البحرينية إدخالها على القانون الحالي تشبه إلى حد بعيد نظيرتها التي تعمل وزارة التضامن الاجتماعي في مصر على إدخالها. ويبقى على مؤسسات المجتمع المدني في كلا البلدين، وفي كافة بلدان العالم العربي عامة، أن تقف لهذه المحاولات بالمرصاد، وأن تدافع عن حقها في الوجود.. مهما كان الثمن فادحا!!.

رابعا: التوصيات

من خلال استعراضنا السابق لوضعية حرية تكوين الجمعيات والحق في التنظيم في العالم العربي، وعلى وجه التفصيل في كل من سوريا وتونس والبحرين، بدا واضحا حجم الانتهاكات المتعلقة بهذا الجانب من جهة، وكثرة التشريعات المقيدة لهذين الحقين من جهة ثانية. والواقع، إن ما يقال عن وضعية حرية الجمعيات والحق في التنظيم يمكن أن يقال أيضا عن وضعيات أخرى، كوضعية حرية الرأي والتعبير، واستقلال القضاء، وحكم القانون...إلخ. بما أن المناخ العام للتسلط والاستبداد لم يدع حقلا من الحقول إلا وشابه بشائبة.

ومع ذلك تقدم جملة التوصيات التي سنوردها هنا حلا للخروج من مأزق المراقبة والمعاقبة وسجل الانتهاكات الخاصة بحقوق الإنسان. هذا وستتوزع التوصيات، كما كان شأن المعالجة من قبل، على كل من: الوضع السياسي والديمقراطي وحقوق الإنسان وبما يتضمن البيئة المطلوبة من أجل دعم وتطوير عمل منظمات المجتمع المدني في العالم العربي عامة، ودول: سوريا وتونس والبحرين بصفة خاصة، والتشريع والممارسات حيال الجمعيات والمنظمات غير الحكومية.

أولا- ما يتعلق بالبيئة الملائمة للمجتمع المدني:

- يتوجب على جميع الدول العربية التقيد بالمواثيق الدولية التي وقعت عليها، خاصة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الذين يؤكدا كلا من حرية الاجتماع، وحرية تكوين الجمعيات.
- كما يتوجب عليها أيضا الأخذ بعين الاعتبار السوابق الصادرة عن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.
- يتعين على الاتحاد الأوربي إنفاذ الإعلان المتعلق بحق ومسؤولية الأفراد والجماعات وهيئات

المجتمع في تعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا، والذي تمت المصادقة عليه من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٩ ديسمبر ١٩٩٨، بالإضافة إلى قرار الاتحاد الإفريقي بتاريخ ٥ ديسمبر ٢٠٠٥ الخاص بالدفاع عن حقوق الإنسان في إفريقيا.

•يتوجب على الدول العربية عدم إخضاع ترتيبات تسجيل جمعية ترغب مجموعة في تأسيسها تحت هذا الشكل القانوني الخاص إلى استصدار أية تراخيص مسبقة من قبل السلطات، وينبغي بدلا من ذلك أن يكون مجرد تصريح المؤسسين بقيام الجمعية كافيا.

•الاعتراف بحق القضاة في التمتع بحريات تكوين الجمعيات والتعبير وفقا لما يقرره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما تنص عليه صراحة المادة رقم ٨ من المبادئ الأساسية للأمم المتحدة بشأن استقلال السلطة القضائية ١٩٨٥.

•ضرورة توسيع إمكانية إشراك النساء في الحياة الجمعياتية وتشجيع مشاركتهن وتحملهن مسؤولية إدارة وقيادة الجمعيات.

•إزالة العوائق والتشريعات التي تمنع أو تحول دون تلقي الجمعيات للمنح أو التمويلات الأجنبية.

•يتوجب على الحكومة السورية التصرف وفقا لنصوص المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والقوانين والمبادئ المنصوص عليها في المواثيق الدولية الأخرى والتي صدقت عليها سوريا.

•كما يتعين عليها بطبيعة الحال إلغاء قانون الطوارئ والقانون رقم ٩٣ لعام ١٩٥٨ الخاص بالجمعيات، لمخالفتها الدستور، وكذلك مواد القانون الجنائي المستخدمة للسيطرة على، والتحرش بـ، المدافعين عن حقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع المدني.

•إلغاء محكمة أمن الدولة العليا والمحاكم الاستثنائية التي لا تتماشى مع القوانين الدولية المتعلقة بالحق في محاكمة عادلة أمام قضاء مستقل وحيادي.

•يتوجب على الحكومة التونسية أن تتقيد هي الأخرى بالمواثيق الدولية التي تم التصديق عليها من قبلها والأخذ بعين الاعتبار السوابق الصادرة عن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في هذا السياق.

•كما يتعين عليها تحسين بيئة مناسبة "لازدهار المجتمع المدني وذلك بتسهيل إنشاء الجمعيات

المستقلة عن طريق منح التراخيص لتلك التي تعمل بالسر (...) واتخاذ إجراءات جديدة من أجل كفالة حرية التعبير والاجتماع. على أن تتضمن هذه الإجراءات مراجعة وتعديل العديد من القوانين الوطنية النافذة، وخصوصا تلك المتعلقة بقانون الصحافة والأحزاب السياسية". كما أوصى بذلك المندوب الخاص للأمم المتحدة حول حرية التعبير بعد انتهاء مهمته في تونس بتاريخ كانون الأول ١٩٩٩.

•يتعين على حكومة مملكة البحرين أيضا التقيد بالمواثيق الدولية المصدق عليها من قبلها ومراجعة تشريعاتها المقيدة لحرية تكوين الجمعيات والنقابات المهنية والحق في التنظيم وحرية الاجتماع وحرية الرأي والتعبير.

ثانيا- ما يتعلق بالتشريعات المقيدة للحق في التنظيم:

•يتعين على مؤسسات الاتحاد الأوربي والمنظمات الدولية والمحلية لحقوق الإنسان إدانة كافة التدابير والتشريعات المقيدة لحرية الجمعيات والحق في التنظيم في العالم العربي.

•إنفاذ كل من الفصل الثاني من اتفاقات الشراكة والمعايير المرجعية للاتحاد الأوربي الخاصة بالمدافعين عن حقوق الإنسان وفي مجال حرية تكوين الجمعيات.

•دفع سلطات بلدان الشراكة الأورو-متوسطية إلى رفع الحظر المضروب على الأموال الممنوحة لجمعيات حقوق الإنسان.

•يتعين على الحكومة السورية تعديل القانون رقم ٩٣ لعام ١٩٥٨ الخاص بالجمعيات. وتقليل عدد الأعضاء المؤسسين، وإلغاء إجراءات تسجيل الجمعيات بإذن مسبق واستبداله قانونا وعمليا بنظام الإخطار مع النص على إمكانية اللجوء إلى القضاء، ومنح المحاكم القضائية حصريا صلاحية حل أو وقف نشاط الجمعية، دون أن يترتب على ذلك إيقاف أنشطة الجمعية.

•الضمان لكل جمعية رفضت الإدارة تسجيلها الوصول الفعال، وفي مدة كافية، للمحكمة. والسماح للجمعيات بتغيير قوانينها وأهدافها بحرية بموجب إعلان أو إخطار.

•وضع حد للقيود المفروضة على حرية التنقل بالنسبة لأعضاء الجمعيات إلا بموجب قرار مسبب قانونا.

•رفع كافة القيود المفروضة على عمليات جمع الأموال والحصول على تمويلات أجنبية.

•يتعين على الحكومة التونسية أن تعدل هي الأخرى من القوانين الناظمة لحرية الاجتماع

بطريقة تكفل لجميع المواطنين التمتع بهذه الحرية وإلغاء الأحكام التمييزية، خاصة تلك المتعلقة بتصنيف الجمعيات، وكافة الأحكام التي تفسح المجال أمام مزيد من تعسفات وزارة الداخلية.

- إلغاء شرط الحصول على موافقة مبطنة قبل تسجيل الجمعية وتبني النظام الإشهاري، وإخضاع تعديلات النظام الأساسي إلى مجرد التصريح.
- ضمان إمكانية اللجوء إلى القضاء بهدف التعويض في حالة الحل أو التعليق من قبل الإدارة المعنية، مع وضع حد للرقابة والانتهاكات البوليسية المستعملة بهدف التخويف.
- ضمان كل من: حرية التواصل مع وسائل الإعلام، وحرية الجمعيات في النشر وذلك بالتطبيق العادل لإجراءات الإيداع النظامي، والذي لا يتضمن وجوب الحصول على موافقة مسبقة.
- إلغاء القيود المفروضة على حرية الجمعيات في التمويل، وإلغاء سقف الاشتراكات، ووضع حد لتجميد أموال الجمعيات، مثلما هو الحال مع كل من: الرابطة التونسية لحقوق الإنسان، والجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، وجمعية النساء التونسيات للبحوث والتطوير، وغيرها من الجمعيات الأخرى.

الإحالات والهوامش

١. تؤكد المادة ٢٠ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة A ٣١٧ بتاريخ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨) على ما يلي:
"١- لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.
٢- لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما".
أما المادة رقم ٢٣ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فتؤكد بدورها أن:
«لكل شخص حق إنشاء النقابات مع آخرين والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه».
فيما تقرر المادة رقم ٢٢ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (أعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة A٢٢٠٠ بتاريخ ٦١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦ وبدأ العمل به بتاريخ ٢٣ آذار/مارس ١٩٧٦ طبقا للمادة ٤٩) أن:
"١- لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.
لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي، أو السلامة العامة، أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة، أو الآداب العامة، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم، ولا تحول هذه المادة دون إخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.
ليس في هذه المادة أي حكم يجيز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العفو الدولية المعقودة عام ١٩٨٤ بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.
يمكن الرجوع إلى هذه النصوص وغيرها في كتاب: حقوقنا الآن وليس

غدا، المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان، تقديم: بهي الدين حسن، محمد السيد سعيد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة تعليم حقوق الإنسان، رقم ٨، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧. والنصوص السابقة من صفحتي: ٤٣، ٥٨.

٢. تؤكد المادة رقم ٧ من الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (اعتمدتها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها ١٨٠/٣٤ بتاريخ ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ وبدأ العمل به في ٣ أيلول/سبتمبر ١٩٨١ طبقا لأحكام المادة ٢٧.

«تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة (...) وبوجه خاص تكفل للمرأة... الحق في: ... (ج) المشاركة في أية منظمات وجمعيات غير حكومية تهتم بالحياة العامة والسياسية للبد». ص ١٦٥ من المرجع السابق.

٣. صدر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، والذي عقد في الدار البيضاء بالمغرب خلال الفترة ٢٣-٢٥ نيسان/إبريل ١٩٩٩.

٤. حقوقنا الآن وليس غدا، مصدر سابق، ص ٣٨٧.

٥. راجع: "حرية الجمعيات في المنطقة الأورومتوسطية"، إعلان الدار البيضاء، أكتوبر ٢٠٠٠، منشورات الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، والجمعية المغربية الديمقراطية للنساء، والمنظمة المغربية لحقوق الإنسان، والفضاء الجمعوي المغربي.

٦. صدر عن المؤتمر الإقليمي من أجل حماية إقليمية فعالة لحقوق الإنسان تحت عنوان: "أي ميثاق عربي لحقوق الإنسان؟"، والذي عقد في بيروت في الفترة ١٠-١٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٣.

٧. حول المزيد من بحث التطورات المتعلقة بالمعايير المرجعية الدولية يرجى الإطلاع على:

Carolina Rodriguez Bello، «La liberté d´association – octobre 2003» WHRnet.

٨. حقوقنا الآن وليس غدا، ص ١٤٢.

٩. لمزيد من التفصيل حول وضعية الحق في التنظيم في كل من تركيا وإسرائيل والجزائر وليبيا والأردن والمغرب وفلسطين، يرجى الرجوع إلى التقرير الذي أصدرته الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان بعنوان: حرية تأسيس الجمعيات في المنطقة الأورو-متوسطية، كوبنهاغن، كانون أول ٢٠٠٧.

١٠. وردت هذه العناصر في تقرير الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان بعنوان: حرية تأسيس الجمعيات في المنطقة الأورو-متوسطية، كوبنهاجن، كانون أول ٢٠٠٧، ص ٨-١٠.

١١. لمزيد من التفصيل حول دور المحكمة الدستورية العليا في صيانة وحماية الحقوق الإنسانية يمكن الرجوع إلى دراسة تامر مصطفى:

الدور السياسي للمحكمة الدستورية العليا بين المبادئ والممارسة، على الرابط التالي: http://www.cihrs.org/Act__file/PDF/44__111200661337.pdf

١٢. يمكن الرجوع إلى هذا التقرير على الرابط التالي:
http://hrw.org/arabic/reports/2007/syria1007

١٣. راجع أعمال الملتقى الرابع للشباب العربي، والذي عقد في دمشق بمبادرة من منظمة المرأة العربية، في الفترة من ١٠ إلى ١٣ يوليو ٢٠٠٧. ولمزيد من التفصيل حول حقبة ربيع دمشق التي تم اغتيالها فيما بعد انظر: رضوان زيادة: ربيع دمشق، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

١٤. من بين الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان وغير المسجلة في سورية نذكر: لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا (١٩٨٩)، وجمعية حقوق الإنسان (٢٠٠١)، والجمعية العربية لحقوق الإنسان في سوريا (٢٠٠٤)، ومركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان (٢٠٠٦)، ومركز حقوق الإنسان لحرية التعبير والإعلام (٢٠٠٦)، والمنظمة السورية لحقوق الإنسان – سواسية (٢٠٠٤). فضلا عن المراكز الخاصة بالدفاع عن حقوق الأكراد بصفة خاصة ومنها: المنظمة الكردية لحقوق الإنسان والحريات (٢٠٠٦) على سبيل المثال.

١٥. لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع إلى تقرير منظمة هيومان رايتس ووتش بعنوان: لا مجال للتنفس، قمع الدولة لنشاط حقوق الإنسان في سوريا، ٢٠٠٧، وذلك على الرابط التالي:
http://hrw.org/arabic/reports/2007/syria1007

١٦. المادة رقم ٣٠٦ من القانون الجنائي.

١٧. راجع: www.tunisie.com/societe/associetion.html

١٨. لمزيد من التفصيل حول التحول الديمقراطي السريع الذي مرت به مملكة البحرين يرجى الرجوع إلى كتاب أحمد منيسي: البحرين من الامارة الى المملكة.. دراسة في التطور السياسي والديمقراطي، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة ٢٠٠٣.

١٩. قرار رقم ١٤ لسنة ٢٠٠٦ ، الجريدة الرسمية عدد رقم ٢٧٣٢، الأربعاء ٢٩ مارس ٢٠٠٦.

٢٠. جريدة الوسط البحرينية، عدد ٢ أبريل ٢٠٠٦.

٢١. عدد ٢٨ أغسطس ٢٠٠٧.

٢٢. جريدة الوسط البحرينية ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٦.

٢٣. يمكن الرجوع إلى هذه الانتهاكات في تقرير الجمعية البحرينية لحقوق الإنسان للعام الحالي على الرابط التالي: http://www.hrinfo.net/bahrain/bhrs

٢٤. جريدة الوقت البحرينية بتاريخ ١١ يناير ٢٠٠٧.

دراسة

نحو قانون ديمقراطي لتحرير العمل الاهلي
(دراسة قانونية وميدانية)

عصام الدين محمد حسن*

تقديم

تستهدف هذه الدراسة رصد المشكلات التي تعاني منها الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية، في ظل قانون الجمعيات الحالي رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، والذي أعاد استنساخ القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بكل ما يتيحه من صلاحيات تكرس مختلف أشكال الهيمنة والوصاية الحكومية على العمل الأهلي.

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها في ضوء التوجهات الحكومية التي ترمي إلى إحداث بعض التعديلات على القانون الحالي، والتي سوف تتجه –على الأرجح– إلى فرض مزيد من القيود التي تكبل العمل الأهلي، خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار أن التوجهات الرسمية لتعديل القانون تأتي في لحظة خاصة، تشهد فيها البلاد هجمة تشريعية واسعة على الحريات، ونزوعا متزايدا لقمع حريات التعبير والتنظيم ومختلف أشكال الحراك السياسي والاجتماعي. ولا يخلو من دلالة في هذا السياق، أن الحديث عن تعديل القانون قد اقترن –لأول مرة منذ نشأة منظمات حقوق الإنسان– بإغلاق اثنتين من المنظمات الحقوقية.

وفضلا على ذلك فإن الدراسة تنطلق من النظر إلى أن أية مساع لتحرير العمل الأهلي، محكوم عليها بالفشل إذا ما انطلقت من نصوص القانون الحالي، الذي يتعين إلغاؤه كليا. واتساقا مع هذا

شارك في إعداد هذه الدراسة كل من: تيبو جوييه، رجب سعد طه، طاهر أبو النصر.

* رئيس تحرير نشرة سواسية.

التوجه فإن مركز القاهرة تبنى الدعوة إلى طرح مشروع قانون بديل، يستند إلى المعايير الدولية التي تحمي حق التنظيم وينحاز إلى المبادئ العامة التي تتبناها قطاعات متزايدة من المنظمات غير الحكومية، لضمان حرية واستقلالية العمل الأهلي.

ومن هذا المنطلق فإن هذه الدراسة –التي تجمع بين التحليل القانوني والرصد الميداني لمشكلات تطبيق القانون– تنقسم إلى خمسة أقسام؛ يتناول **القسم الأول** منها تشريعات العمل الأهلي في ضوء الضمانات الدستورية التي تحمي حرية التنظيم.

بينما يتناول **القسم الثاني** –من خلال دراسة مقارنة– مدى اتساق القانون المصري مع المعايير الدولية التي تحمي حرية التنظيم، ومكانته بين التشريعات العربية المماثلة المنظمة للحق في تكوين الجمعيات.

وتفرد الدراسة **قسمها الثالث** للرصد الميداني لأبرز المشكلات التي تواجه العمل الأهلي من خلال التطبيقات الفعلية للقانون، وقد استند هذا القسم إلى مقابلات تم ترتيبها مع الجمعيات الأهلية في سبع محافظات، فضلا على القاهرة الكبرى، علاوة على أحكام القضاء الإداري في المنازعات القضائية ذات الصلة بتطبيق القانون.

وفي **القسم الرابع** تعالج الدراسة التوجهات الحكومية لتعديل القانون، وما يمكن أن تتمخض عنه.

وتخصص الدراسة القسم الخامس والأخير لطرح مشروع قانون بديل، يهدف إلى تحرير العمل الأهلي والمنظمات غير الحكومية من مختلف أشكال الهيمنة الحكومية، ويتأسس على المعايير الدولية التي تحمي حق التنظيم المستقل للمنظمات غير الحكومية.

ونأمل أن يساعد نشر هذه الدراسة في الدفع باتجاه حوار مجتمعي، يحفز ويعضد الجهود الرامية لتحرير العمل الأهلي من مختلف القيود التي تكبله.

القسم الأول
تشريعات العمل الأهلي في ضوء الضمانات الدستورية لحرية التنظيم

يستمد حقق الأفراد في إقامة تنظيماتها المستقلة –سواء كانت أحزابا أو جمعيات أو نقابات أو تعاونيات أو اتحادات أو شبكات– مشروعيته باعتباره واحدا من الحقوق الطبيعية للإنسان؛ حيث يشكل الحق في التجمع شرطا جوهريا من شروط العيش في جماعة إنسانية، وحيث يتاح من

خلال تجمعات البشر أن تتضافر جهودهم من أجل الوصول إلى حياة أفضل، ومعالجة المشكلات –كبيرها وصغيرها– التي تعترض طريق تطورهم وتحقيق مطالبهم.

كما أن حرية التنظيم ترتبط كذلك ارتباطا وثيقا بالحق الأصيل للإنسان في اعتناق الآراء المختلفة والتعبير والدفاع عنها، وتعد أشكال التنظيم المختلفة منابر تعبر من خلالها الجماعة عن أفكارها أو برامجها، أو حتى تضامنها مع أعضائها أو مع أعضاء في جماعات مماثلة.

والأصل أن يتمتع العمل الأهلي من خلال الجمعيات أو المؤسسات الأهلية أو المنظمات غير الحكومية والشبكات والاتحادات بحقه في الوجود والمبادرة والإبداع والتنظيم المستقل عن سطوة الدولة، كضرورة لازمة لنمو وتطوير العمل الأهلي. وقد نشطت حركة العمل الأهلي واستطاعت أن تحتفظ بهامش واسع من الحرية والاستقلال عن قبضة الدولة، خاصة في تلك الفترة التي كان فيها القانون المدني هو الإطار التشريعي المنظم والضامن لنشاط الجمعيات الأهلية.

غير أن العمل الأهلي تعرض خلال الحقبة الناصرية –مثل غيره من أشكال حراك المجتمع المدني والسياسي– للسيطرة المطلقة من جانب الدولة، وارتبطت هذه الحقبة بالنظر إلى العمل الأهلي باعتباره امتدادا لأجهزة الدولة ومنفِّذا لسياساتها؛ ومن ثم فقد مالت التوجهات التشريعية للدولة في الحقبة الناصرية إلى اعتبار جميع المبادرات الشعبية للتنظيم والتجمع فاقدة الأهلية، ويتعين وضعها تحت الوصاية والإشراف الإداري الكامل، وهو ما وجد تجسيده على وجه الخصوص في القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات الأهلية.

وعلى الرغم من أن العقود الأربعة الأخيرة شهدت تطورات دولية وإقليمية ومحلية، تدفع باتجاه إحداث قطيعة حقيقية مع فلسفة الوصاية والهيمنة من قبل الدولة على مؤسسات المجتمع المدني، وبخاصة منظماته الأهلية، فقد بقى القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ ساري المفعول حتى عام ٢٠٠٢. ورغم اعتراف الحكومة بأنه لم يعد صالحا لمواكبة التطورات التي شهدها المجتمع المصري ومواكبة المفاهيم الخاصة بالمجتمع المدني، فقد جرت محاولة استنساخه مرة أخرى عبر القانون الحالي رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٤.

ولم يغير من فلسفة القانون انتهاء الحقبة الناصرية، واتجاه مصر إلى تبني سياسات تنزع إلى الحرية الاقتصادية وتفسح مجالا للانفتاح السياسي والقبول بالتعددية الحزبية المحكومة من أعلى، وفقا لقيود بالغة الصرامة، مثلما لم يغير من فلسفة القانون انضمام مصر إلى الاتفاقيات الدولية التي تحمي حق التنظيم، وبروز دور منظمات حقوق الإنسان، سواء على المستوى الدولي أو المحلي، والاتجاه المتزايد من جانب أجهزة الأمم المتحدة لإدماج منظمات المجتمع المدني في

الفعاليات الدولية. والأهم أن التوجهات إلى الهيمنة على أدوار المجتمع الأهلي استمر تكريسها، رغما عن الإدراك المتزايد لأهمية المشاركة المجتمعية ولتفعيل دور المنظمات الأهلية في مواجهة الفقر والبطالة وتفشي الأمية وتدني مؤشرات الرفاهة في مجتمعات شهدت انسحابا هائلا، من جانب أجهزة الدولة وتخليها عن تأمين أدنى متطلبات العيش لأقسام واسعة من السكان.

وعلى الرغم مما عرفته حقبة التسعينيات من القرن العشرين من تنامي الضغوط من جانب منظمات المجتمع المدني، وخاصة الحقوقية منها، وتزايد الضغوط الدولية من أجل تحرير العمل الأهلي، فقد كانت مؤسسات الحكم قادرة على امتصاص هذه الضغوط والتحايل عليها، وهو ما أفضى في لحظة الذروة في تصاعد هذه الضغوط إلى صدور القانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩، الذي احتفظ بالأدوات المعتمدة ذاتها في القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤، لتأمين الهيمنة الحكومية على العمل الأهلي، وإن كانت السلطات في ذلك الوقت حريصة على إدارة مسرحية هزلية، توحي بأن صناعة القانون البديل تجري في إطار الشراكة مع المجتمع المدني، وهو ما افتضح أمره في نهاية المطاف بتمرير مشروع يختلف تماما عن مسودات المشروع، التي كان يتم تسريبها لمنظمات المجتمع المدني، لإبداء وجهة نظرهم فيها.

لكن القانون رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩ لم يصمد سوى بضعة أشهر، ليعاد العمل مجددا بالقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بعد أن قضت المحكمة الدستورية العليا ببطلان القانون برمته لعدم عرضه للمناقشة بمجلس الشورى، باعتباره أحد القوانين المكملة للدستور.

ومع أن المحكمة قد أبطلت القانون بسبب العوار في إجراءات إصداره، أن هذا الحكم اكتسب أهمية خاصة بتأصيله لحرية التنظيم والحق في تكوين الجمعيات على وجه الخصوص، دون أي تدخل أو وصاية حكومية، وهو ما ينبغي أن يشكل سندا دستوريا في الدفاع عن هذا الحق وفي النضال من أجل قانون ديمقراطي، يضع حدا نهائيا لوصاية الدولة على حرية تكوين الجمعيات التي كفلتها المادة ٥٥ من الدستور، ولم تفرض حظرا إلا على الجمعيات التي يكون نشاطها معاديا لنظام المجتمع أو سريا أو ذا طابع عسكري.

وقد أكدت المحكمة الدستورية العليا "أن حق المواطنين في تكوين الجمعيات الأهلية، هو فرع من حرية الاجتماع، وأن هذا الحق يتعين أن يتمخض تصرفا إراديا حرا لا تتداخل فيه الجهة الإدارية، بل يستقل عنها". وتضيف المحكمة إن حرية تكوين الجمعيات تشكل قيمة دستورية في ذاتها، لنكفل لكل ذي شأن حق الانضمام إلى الجمعية التي يرى أنها أقدر على التعبير عن مصالحه وأهدافه،

وما هذا الحق إلا جزءٌ لا يتجزأ من حريته الشخصية التي أعلى الدستور قدرها، فاعتبرها –بنص المادة ٤١– من الحقوق الطبيعية.

وتؤكد المحكمة الدستورية في حكمها المذكور على الترابط الوثيق بين حرية تكوين الجمعيات والحق في الاجتماع وحرية التعبير، مشيرة إلى أن الحق في إنشاء الجمعيات، سواء كان غرضها اقتصاديا أو ثقافيا أو اجتماعيا لا يعدو أن يكون عملا اختياريا، يرمي بالوسائل السلمية إلى تكوين أطر يعبر من خلالها الأشخاص عن مواقفهم وتوجهاتهم. مضيفة في ذلك أن حق الاجتماع يتداخل مع حرية التعبير مكونا أحد عناصر الحرية الشخصية التي لا يجوز تقييدها بغير اتباع الوسائل الموضوعية والإجرائية التي يتطلبها الدستور أو يفرضها القانون، وهو من الحقوق التي لا يجوز تهميشها أو إجهاضها؛ ومن ثم فقد صار لازما حسبما أكدت المحكمة امتناع تقييد حرية الاجتماع إلا وفق القانون، وفي الحدود التي تتسامح فيها النظم الديمقراطية وترتضيها القيم التي تدعو إليها[١].

ومع ذلك فإن القانون ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ بشأن الجمعيات والمؤسسات الأهلية ضرب بعرض الحائط الأسس الدستورية لحرية تكوين الجمعيات، بعد ما كرس للجهة الإدارية الحق في التدخل بصورة تعسفية في جميع جوانب العمل الأهلي، ليس فقط من خلال صلاحيات جهة الإدارة في منح أو حجب الترخيص عن أية جمعية، بل في سلب اختصاصات أعضاء الجمعية وصلاحيات مؤسسيها وهيئاتها المنتخبة، سواء في وضع نظامها الأساسي أو تعديله أو في طرائق إدارة عملها اليومي، ونظام عقد اجتماعات هيئاتها القيادية وقواعد انتخاب تلك الهيئات، وحق الجمعية العمومية في اختيار ما تراه مناسبا لعضوية هذه الهيئات.

كما تمتد صلاحيات جهة الإدارة لتشمل التدخل في أحد الحقوق الأصيلة لأي جمعية، وهو ما يتعلق بانخراطها الطوعي في ائتلافات أو اتحادات أو شبكات، يستوي ذلك إن كان على المستوى الوطني أو الإقليمي أو الدولي. فضلا على تحكم جهة الإدارة في الترخيص لهذه الجمعيات في جمع التبرعات أو الحصول على منح خارجية تدعم مشروعاتها وأنشطتها، ناهيك عن إطلاق يد جهة الإدارة في حل أي جمعية أو حل مجلس إدارتها أو تجميد بعض أنشطتها، دون أن تتيح الفرصة لأعضاء الجمعية في تصحيح الأوضاع التي تدفع بجهة الإدارة إلى مثل هذه التدخلات الفجة التي تفضي إلى الحكم بالموت على الجمعية، بما ينطوي عليه مثل ذلك الإجراء من عقاب جماعي لأعضاء الجمعية، وكل المستفيدين من رسالتها، حتى لو كانت المخالفات المرتكبة تنحصر في المسئولين عنها في الهيئات القيادية للجمعية أو بعض أعضاء هذه الهيئات.

القسم الثاني
أين نحن من الممارسات الجيدة عربياً و دولياً؟

كرس القانون ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ النهج ذاته الذي سار عليه القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ في تقييد حق المواطنين في إنشاء الجمعيات، ولم يترك مساحة للقائمين على أية جمعية في أن يعملوا بصورة مستقلة عن الجهة الإدارية التي ينبغي أخذ موافقتها في كل تصرف يمكن أن تقدم عليه الجمعية، وجعل من الرقابة المسبقة على تأسيس الجمعية، وعلى ممارساتها لمجمل أنشطتها شرطا يصعب الفكاك منه.

ويتبدى أبرز مظاهر التقييد على التنظيم الأهلي وأشكال الهيمنة التي يكرسها القانون لصالح جهة الإدارة على النحو التالي:

أولا: إغلاق الطريق أمام أشكال التنظيم الأهلي التي لا ترغب في اكتساب الصفة القانونية، والعمل في ظل هذا القانون؛ حيث يلزم القانون كل جماعة تمارس نشاطا من أنشطة الجمعيات بأن تسجل نفسها وفقا لأحكامه، حتى لو كانت تتخذ أشكالا قانونية أخرى، وإلا اعتبرت منحلة بحكم القانون، وتسري بحق القائمين عليها عقوبات تصل إلى الحبس لمدة ستة أشهر وفقا للمادة ٧٦ من القانون.

وينافي هذا القيد الأساس الرئيس الذي تقوم عليه حرية تكوين الجمعيات دون الحاجة إلى الحصول على ترخيص أو تصريح إداري مسبق من السلطات، وفي الدول الديمقراطية، مثل فنلندا فإن مؤسسي الجمعيات لهم الحرية في تسجيل الجمعية أو عدم تسجيلها، وفي انجلترا يعد عدم الحاجة إلى القيام بإجراءات قانونية أو بتسجيل قانوني مبدأ من مبادئ القانون العام، وفي الدانمارك ينص القانون صراحة على أن المواطن له مطلق الحرية في تأسيس الجمعيات من أجل أي غرض قانوني مشروع، وذلك دون الحاجة إلى الحصول على إذن مسبق. وطبقا لقانون ١٩٠١ في فرنسا فإن تأسيس الجمعيات لا يحتاج إلى تصريح مسبق، ولا إلى الإعلان عنها. وغالبا ما يرتهن التسجيل للجمعيات في إطار قانون بعينه بالمزايا التي يمكن أن تتمتع بها الجمعية إذا ما اكتسبت الصفة القانونية وفق هذا القانون[٢].

ثانيا: شروط التأسيس:

أهدر القانون المصري تماما حرية الأشخاص في تأسيس الجمعيات التي يفترض أن تكون تعبيرا عن اختيار حر طوعي، ينبغي ألا يخضع لتدخل مسبق من السلطات؛ لإسباغ المشروعية عليه؛

حيث اعتمد القانون من الناحية الفعلية مبدأ الترخيص المسبق، وألزم طالبي التأسيس في المادة السادسة بالتقدم لجهة الإدارة بطلبهم مستوفيا البيانات الأساسية والنظام الأساسي للجمعية. واعتبر القانون أن الشخصية الاعتبارية لا تثبت للجمعية إلا بإجراء القيد من قبل جهة الإدارة أو بمضي ٦٠ يوما من تاريخ تقديم طلب القيد، دون اعتراض الجهة الإدارية.

والواقع أن هذا القيد يضع التشريع المصري في مواقع أكثر تسلطا، إذا ما قورن ببعض قوانين الجمعيات في المنطقة العربية، ولا نقول الديمقراطيات الغربية! ففي لبنان لا يتطلب تأسيس الجمعية الحصول على ترخيص مسبق، ويكتفي القانون بإلزام مؤسسي الجمعية بإعلام السلطات بعد تأسيسها[٣].

ويمنح قانون الجمعيات الخيرية والهيئات الأهلية رقم (١) لسنة ٢٠٠٠ في أراضي السلطة الوطنية الفلسطينية حق تأسيس الجمعيات دون الحاجة إلى ترخيص مسبق، وإن كان لا يسمح للجمعية بممارسة أية أنشطة قبل صدور قرار من وزير الداخلية بالموافقة على تسجيل الجمعية في غضون شهرين من تقديم طلب التسجيل[٤].

ووفقا للمادة الثانية من قانون الجمعيات في المغرب الصادر في عام ٢٠٠٢، يجوز تأسيس الجمعيات بكل حرية ودون سابق إذن، ويكتفي القانون في المادة الخامسة منه بأن تتقدم الجمعية بتصريح إلى مقر السلطة الإدارية المحلية الكائن بها مقر الجمعية، مقابل تسلم إيصال مؤقت مختوم ومؤرخ في الحال. وعلى السلطة المحلية أن ترسل نسخة من الإيصال المؤقت للنيابة العامة، ونسخ من وثائق تأسيس الجمعية ليتسنى للنيابة أن تبدي رأيها في الطلب، إذا ما اقتضى الأمر ذلك، على أن يسلم الإيصال النهائي وجوبا في غضون شهرين. وفي حال عدم تسليمه خلال هذا الأجل جاز للجمعية أن تمارس نشاطها وفقا للأهداف المحددة في نظامها الأساسي.

ومع ذلك فإن المنظمات والجمعيات المغربية تسعى إلى إعادة النظر في إجراءات التأسيس، وعلى الأخص فيما يتعلق بصيغة الإيصال المؤقت التي تعتبرها معيقة فعليا لعملية التأسيس، وتؤخر إمكانية مباشرة أنشطتها، وتدعو إلى ضرورة النص صراحة في القانون على إلزامية تسليم الإيصال بمجرد إيداع التصريح[٥].

وعلى حين يفرض القانون المصري قيدا على حرية التأسيس للجمعيات باشتراط أن تتألف من أشخاص –طبيعيين أو اعتباريين– لا يقل عددهم عن عشرة، فإن القانون الغربي يكتفي بتعريف الجمعية بأنها "اتفاق بين شخصين أو أكثر"، وهو أيضا ما تأخذ به تشريعات الجمعيات الأهلية في لبنان وموريتانيا، بل حتى في سوريا وتونس التي تنتهج السلطات فيهما ممارسات بالغة التعسف

تجاه الحريات ومؤسسات المجتمع المدني بصفة عامة، أما في الأراضي الفلسطينية فإن التشريع لا يتطلب أكثر من اتفاق بين سبعة أشخاص[٦].

وإذا انتقلنا إلى البلدان الديمقراطية، ففي فرنسا يعتبر أي تجمع عقدا مبرما بين اثنين من المواطنين أو الأجانب، سواء كانا شخصين طبيعيين أو اعتباريين. وفي ألمانيا يعتبر أي تجمع من التجمعات منظمة قائمة بذاتها يؤسسها ما ما لا يقل عن عضوين (في حالة التجمعات غير الراغبة في التسجيل القانوني) أو سبعة أعضاء (في حالة التجمعات المسجلة قانونا)، سواء أكان هؤلاء مواطنين أم أجانب، ممن يختارون الاجتماع من أجل السعي لتحقيق أغراض مشتركة فيما بينهم. وفي الولايات المتحدة فإن الوضع قد يختلف من ولاية لأخرى. ففي بعض الولايات يكتفي بشخصين لإقامة أي تجمع، وفي ولايات أخرى قد يتطلب الأمر الاتفاق بين ثلاثة أو خمسة أشخاص[٧].

ثالثا: تحكم السلطة التنفيذية في تحديد مجالات النشاط وميادين عمل الجمعيات الأهلية:

فرض القانون المصري وصاية الجهة الإدارية على المنظمات الأهلية في اختيار ميادين عملها التي تخدم أغراضها، وألزمها بموجب المادة ١١ إذا ما أرادت أن تعمل في أكثر من ميدان أن تحصل على موافقة جهة الإدارة، فضلا على أخذ رأي الاتحادات المختصة؛ ومن ثم يسمح هذا القيد بتحكم السلطة التنفيذية في ميادين وأنشطة الجمعيات، وهو القيد الذي تخلو منه تشريعات الديمقراطيات الغربية، بل أيضا العديد من التشريعات في المنطقة العربية، وعلى الأخص في لبنان والمغرب وفلسطين والجزائر[٨].

رابعا: اتساع دائرة المحظورات:

توسع قانون الجمعيات المصري رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ في القيود التي يجوز بموجبها حظر الترخيص للجمعيات، أو تستوجب وقف نشاط الجمعية أو حلها، متجاوزا بذلك أحكام المادة ٥٥ من الدستور التي حظرت فقط إنشاء الجمعية، إذا كان نشاطها معاديا لنظام المجتمع أو سريا أو ذا طابع عسكري. فقد أطلق القانون يد جهة الإدارة في الاعتراض على تأسيس الجمعيات من خلال ما تضمنته المادة الحادية عشرة من القانون من قيود تستعصي على الضبط القانوني، ويسهل تأويلها لعرقلة حرية تأسيس الجمعيات، من قبيل حظر إنشاء الجمعيات التي تمثل أغراضها أو تشكل أنشطتها تهديدا للوحدة الوطنية أو مخالفة للنظام العام أو الآداب أو الدعوة إلى التمييز

بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللون أو اللغة أو الدين أو العقيدة، أو تمارس أي نشاط سياسي تقتصر ممارسته على الأحزاب السياسية، وفقا لقانون الأحزاب أو أي نشاط نقابي تقتصر ممارسته على النقابات وفقا لقوانين النقابات.

وعلى حين حاولت اللائحة التنفيذية للقانون ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ في مادتها الخامسة والعشرين تحديد النشاط السياسي الذي تقتصر ممارسته على الأحزاب السياسية في أمور محددة، تشمل القيام بالدعاية الحزبية أو الترويج لبرنامج حزب من الأحزاب، أو الإسهام في حملات انتخابية لتأييد مرشحين في الانتخابات التمثيلية، أو إنفاق أي مال من أموال الجمعية في تأييد نشاط حزب من الأحزاب أو الدعاية لمرشحيه، أو تقديم مرشحين باسم الجمعية لخوض انتخابات التمثيل النيابي، فإن هذه المحاولة لا تمنع من احتمالات توظيف القانون لحظر أنشطة الجمعيات، إذا ما استهدفت –على سبيل المثال– دراسة مدى تمثل برامج الأحزاب المختلفة لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو إذا ما نسقت بعض الجمعيات برامج مشتركة مع الأحزاب، تلبي تطلعات مشتركة. وإذا كان من المقبول أن تحدد اللائحة التنفيذية في تعريفها للنشاط النقابي الذي ينبغي أن يكون مقصورا على النقابات، منح الشهادات أو التراخيص اللازمة لمزاولة مهنة من المهن، فإنها أضافت لذلك المطالبة بحقوق أصحاب مهنة معينة في مواجهة أصحاب الأعمال؛ ومن ثم لا يوجد ما يمنع قانونا من توظيف هذا النص في حظر أو حل الجمعيات، إذا ما أقدمت على تبني فعاليات تضامنية لدعم الحقوق المشروعة لفئات معينة في مواجهة استغلال أصحاب الأعمال والإدارات الحكومية لمستخدميها.

والواقع أن المعايير الدولية لحرية تأسيس الجمعيات، سواء تلك التي تأسست على أحكام العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، أو وفقا لأحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، تقر بأن ممارسة هذه الحرية يمكن أن تكون عرضة للتقييد بشكل استثنائي، إذا ما كانت تستهدف في مجتمع ديمقراطي صيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. غير أن الحكومات ليست مطلقة اليد في توظيف هذه الاعتبارات لفرض ما تراه من قيود. وقد أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الدول لا تتمتع سوى بهامش تقدير محدود، وأن وضع قيود على حرية تكوين الجمعيات لا يجوز إلا إذا كانت هناك أسباب مقنعة وقوية تبرره.

وفي فنلندا فإن أي قيود تفرض على حرية الجمعيات يجب أن تكون معتمدة بموجب قانون، كما يشترط أن يكون القيد محدداً بشكل صارم وبلغة قانونية واضحة، بحيث لا يساء تأويلها وعلاوة

على ذلك فإن القيود التي يتم تبنيها يفترض أن تكون متناسبة مع الأغراض المرجوة؛ ومن ثم فإن القيود لا تصبح سوى ملجأ أخير لا يجوز اللجوء إليه، إذا ما توافرت لدى المشرع بدائل تسمح بحماية الاعتبارات المرعية بموجب القانون الدولي.

وفي فرنسا تنص المادة ٣ من القانون ١٩٠١ على أنه: "يعتبر أي تجمع مؤسسي بسبب أو غرض مناف للقوانين أو الأخلاق، أو يستهدف التعدي على الوحدة القومية للبلد والشكل الجمهوري للدولة، لاغيا ولا تأثير له. وفي الدانمرك فإن الجمعيات التي تحظر أو تخضع لإجراءات الحل وفقا للمادة ٧٨ / ٢ من القانون الدستوري لسنة ٥٣ تنحصر في الجمعيات التي تستخدم العنف أو تهدف إلى تحقيق أغراضها من خلال سبل العنف أو بالتحريض عليه"[٩].

وفي المجر تستطيع الجمعيات على اختلاف أنماطها القانونية تبني أية أغراض، طالما لا تمس بالنظام الديمقراطي أو النظام العام، أو لا تلجأ للعنف أو تتبنى دعوات عنصرية.

وفي البرازيل فإن القانون يقر بحرية تأسيس الجمعيات وحقها في اختيار أهدافها، شريطة ألا تنافي الضوابط القانونية أو الأخلاقية أو تتعارض مع النظام العام أو النظام الاجتماعي.

وعلى الرغم من أن مجمل التشريعات العربية ينتزع إلى التقييد الواسع، فإن هذه النزعة للتقييد والحظر تبدو أقل نسبيا في عدد من البلدان العربية، إذا ما قورنت بمحظورات قانون الجمعيات المصري، وعلى سبيل المثال فإن المادة ١٤ من القانون اليمني لا تجيز تأسيس الجمعية في حالة ما إذا كانت أهدافها تخالف الدستور والقوانين والتشريعات النافذة. بينما يعتبر القانون المغربي أن كل جمعية تؤسس لغاية أو هدف غير مشروع قانونا أو مناف للآداب العامة أو يمس الدين الإسلامي أو وحدة التراب الوطني والنظام الملكي أو تدعو إلى التمييز تعتبر باطلة. وحتى في سوريا فإن المادة ٢ من قانون الجمعيات يحظر تأسيس الجمعية إذا كانت مؤسسة لغرض غير مشروع أو مخالف للقوانين والآداب، أو يكون الغرض منها المساس بسلامة الجمهورية أو بشكل الحكم الجمهوري. بينما يكتفي القانون اللبناني برفض التسجيل في الحالات التي يكون فيها النظام الأساسي للجمعية متناقضا مع نصوص القانون العام، أو يمس النظام العام أو الأخلاق الحميدة.

خامسا: التدخل التعسفي واسع النطاق في الإدارة الداخلية للمنظمة:

إن حرية تكوين الجمعيات تشمل حرية المؤسسين والأعضاء في تنظيم الإدارة الداخلية للجمعية أو المنظمة غير الحكومية، باعتبارها كيانات مستقلة ذات إدارة ذاتية، والأصل أن تتمتع المنظمات غير

الحكومية بسلطة واسعة في تنظيم هياكلها الداخلية وإجراءات عملها، من دون تدخل الحكومة.

ومع ذلك فإن القانون المصري قد فرض قيودا تحكمية، وكرس سلطات هائلة تعصف بحق الأعضاء في أي منظمة غير حكومية في اختيار الطريق الأمثل لبناء هياكلها الداخلية، وفي اختيار ممثليهم داخل الهيئات القيادية للمنظمة[١٠].

فقد منح القانون لجهة الإدارة في المادة الثامنة الحق في الاعتراض على أسماء مؤسسي الجمعية، وألزم الجمعية في المادة ٣٤ بإخطار جهة الإدارة بقائمة المرشحين لعضوية مجلس إدارتها ومنح جهة الإدارة صلاحية أن تطلب استبعاد من تراه من المرشحين؛ بدعاوى عدم استيفاء شروط الترشيح. وقد برهنت الممارسة على أن الاستبعاد، سواء للمؤسسين أو المرشحين غالبا ما يتم نزولا على تعليمات أجهزة الأمن، وليس لأسباب تتعلق بأحقية الأشخاص في الترشيح أو حتى لأسباب تتعلق بأن المرشحين أو المؤسسين الذين تتحفظ عليهم جهة الإدارة ممن أدينوا بجرائم ماسة بالشرف أو النزاهة.

وفضلا على ذلك فإن القانون لم يكتف بإلزام الجمعيات بوضع القواعد التي تكفل التداول داخل الهيئات القيادية على أسس ديمقراطية، بل فرض بصورة تحكمية نظاما خاصا لانتخاب مجلس إدارة الجمعية وعدد أعضائه، وقواعد انعقاد جمعياته العمومية، هي أمور يفترض أن تكون من صميم سلطات الجمعية العمومية ذاتها. فقد فرضت المادة ٣٢ من القانون أن يكون لكل جمعية مجلس إدارة يتكون من عدد فردي من الأعضاء لا يقل عن خمسة ولا يزيد على ١٥، تنتخبهم الجمعية العمومية لدورة مدتها ست سنوات،على أن يجري تجديد انتخاب ثلث أعضاء المجلس بدلا ممن تنتهي عضويتهم بطريق القرعة كل سنتين.

وبدلا من أن يترك للجمعيات العمومية أن تقرر النظام الملائم لدورية اجتماعات مجلس الإدارة وطريقة اتخاذ القرار فيه، فإن المادة ٣٨ من القانون تكفلت بتنظيم هذا الشأن الداخلي، وعلاوة على ذلك فقد أجاز القانون في المادة ٤٠ لوزير التضامن الاجتماعي في الحالات التي يكون فيها عدد أعضاء مجلس الإدارة لا يكفي لانعقاده صحيحا، أن يعين بقرار مسبب مفوضا من بين الأعضاء الباقين أو حتى من غيرهم تكون له اختصاصات مجلس الإدارة إلى حين انعقاد الجمعية العمومية لانتخاب مجلس إدارة جديد.

والواقع أن هذا التدخل الواسع غير المبرر الذي يغتصب سلطات المؤسسين وأعضاء الجمعية العمومية في وضع نظمها الأساسية وإدارة هياكلها الداخلية، تخلو منه بالطبع قوانين الديمقراطيات

الغربية، بل إن قوانين الجمعيات في العالم العربي لم تذهب إلى هذا المستوى من التدخل في عديد من البلدان.

ففي لبنان لم يضع التشريع اللبناني الصادر قبل قرن مضى أية قيود ذات شأن للحد من حرية أعضاء الجمعية في تشكيل مجلس الإدارة أو في نظام انعقاد جمعياتها العمومية وقوامها.

وفي فلسطين أيضا لم يتدخل المشرع في تشكيل مجالس الإدارات، حيث ترك القانون في المادة ١٦ للنظام الأساسي الذي يتفق عليه الأعضاء أن يحدد طريقة تشكيل مجلس الإدارة ومعايير اختيار أعضائه، وقواعد إنهاء عضويتهم. كما تركت المادة ١٩ من القانون للنظام الأساسي واللوائح الداخلية مهمة تحديد اختصاصات أعضاء مجلس الإدارة.

وفي التوجه ذاته فإن القانون المغربي لا يتضمن أية نصوص تنطوي على التدخل الحكومي في تشكيل هيئات الجمعية، ويكتفي فقط في المادة الخامسة بإلزام الجمعية بالإعلان عن أي تغيير يطرأ على القوانين الأساسية للجمعية أو على هياكلها الإدارية.

سادسا: الصلاحيات الواسعة للتحكم في أنشطة الجمعية ومصادر تمويلها:

منح القانون المصري صلاحيات واسعة لجهة الإدارة للتحكم في أنشطة الجمعية، وذلك من خلال النصوص التي لا تجيز للجمعية الانضمام أو الانتساب إلى جمعيات أو هيئات أو منظمات، مقرها خارج مصر، إلا بعد إخطار الجهة الإدارية، ومضي ستين يوما دون اعتراض منها (المادة ١٦). كما فرض في المادة ١٧ حظرا على الجمعيات في تلقي أو جمع التبرعات، سواء من الأشخاص الطبيعيين أو غير الطبيعيين، إلا بموافقة الجهة الإدارية.

كما حظر القانون في المادة ١٧ أيضا أن تتلقى الجمعية أية أموال من الخارج، سواء من مصريين أو من شخصيات أو هيئات أجنبية، إلا بموافقة وزير التضامن الاجتماعي.

وأجاز القانون لجهة الإدارة في المادة ٢٣ أن تطلب من الجمعية سحب أي قرار ترى فيه جهة الإدارة إنه مخالف للقانون أو للنظام الأساسي. ويلزم القانون في هذا السياق مجلس الإدارة إفادة الجهة الإدارية بجميع القرارات التي تصدر عنه أو عن الجمعية العمومية (مادة ٣٨).

وتسمح هذه الصلاحيات بإحكام الخناق على الجمعية ماليا، وحرمانها بالتالي من الانخراط في الأنشطة والفعاليات، التي لا تروق لجهة الإدارة، فضلا على أن صلاحيات جهة الإدارة في إلزام الجمعية بالعدول عن بعض قراراتها تنطوي على التدخل الصريح في الأنشطة التي قد تدرجها

هيئات الجمعية في خطط عملها.

وتكتسي القيود على التمويل المحلي والأجنبي مزيدا من الأهمية؛ خاصة إذا ما أُخذ في الاعتبار أن التشريع المصري، يمنح جهة الإدارة الحق في حل الجمعية، إذا ما خالفت هذه القيود.

وإذا كان المشرع المصري قد أخذ بمبدأ التسجيل الإجباري للجمعيات، وفقا لأحكام القانون، فإن التسجيل في حد ذاته يعني أن هذه الجمعيات جديرة بتلقي التبرعات والمنح المالية، طالما تلتزم بقواعد الشفافية والمحاسبية، ومن ثم تنتفي أية مبررات للقيود على جمع التبرعات وتلقي الأموال، من قبل الجمعيات المسجلة وفقا لأحكامه.

وفي الدول الديمقراطية يسمح للجمعيات بتلقي أموال من الخارج، من دون الحصول على موافقة مسبقة من السلطات، بل لا يشترط أيضا تسجيل هذه المنح. وتخلو التشريعات في ألمانيا وفرنسا والدنمارك والولايات المتحدة من أية نصوص أو قواعد منظمة لتلقي المنح الخارجية، وتعامل هذه المنح معاملة التمويل الداخلي. وبالمثل لا توجد في منطقة وسط وشرق أوروبا قواعد خاصة فيما يتعلق بتلقي المنظمات المحلية منحا خارجية، بل إن الأطر القانونية في مجمل هذه المنطقة تسعى لتسهيل عملية الحصول على المنح الخارجية، وليس فرض أعباء عليها[١١].

وعلى العكس تماما من القانون المصري، فإن قانون الجمعيات اللبناني لا يضع أية قيود على حق الجمعيات في تلقي الأموال، بما في ذلك التمويل الأجنبي.

وفي فلسطين أيضا نأى المشرع عن وضع أي قيود على تلقي الأموال، وأباحت المادة ٣٢ من القانون للجمعيات تلقي أية مساعدات غير مشروطة لخدمة أهدافها، وتسمح المادة ٣٣ للجمعيات بجمع التبرعات من الجمهور، ومن خلال إقامة الحفلات والأسواق الخيرية، أو غير ذلك من وسائل جمع الأموال، شريطة إشعار الوزارة المختصة.

ومنح قانون الجمعيات المغربي في مادته السادسة الحق في تلقي المساعدات من جهات أجنبية أو منظمات دولية، ويتعين على الجمعيات التي تتلقى مساعدات أجنبية بمقتضى المادة ٣٢ أن تصرح بذلك للأمانة العامة للحكومة، وتحدد المبالغ المتحصل عليها، ومصادرها خلال شهر من تلقيها لهذه المساعدات، ومن ثم فقد اكتفى المشرع المغربي بالإخطار عن قيمة مصادر التمويل، دون أن يمنح أية جهة حكومية صلاحيات التدخل في هذا الشأن[١٢].

وعلى عكس ما ذهب إليه المشرع المصري في تقييد حق الجمعيات في الانضمام إلى التحالفات والشبكات الدولية، فإن القانون المغربي جاء خلوا من أي نص يحظر على المنظمات الأهلية إنشاء

أو الانضمام للتحالفات والشبكات الدولية والإقليمية، وهو النهج ذاته الذي يمكن أن نلحظه في القانون اللبناني.

وفي فلسطين فإن الانضمام لمثل هذه التحالفات ليس رهنا بموافقة جهة الإدارة، وإنما يكتفي فقط بإعلام الوزارة المختصة بالجمعيات، وفق ما تقضي به المادة ٢٨ من القانون الفلسطيني.

سابعا: إعاقة حق الجمعيات في اللجوء المباشر للقضاء:

فقد استحدث القانون في المادة السابعة منه لجانا خاصة في كل محافظة، ينشئها وزير العدل بقرار منه، لفحص المنازعات التي تنشأ بين الجهة الإدارية والجمعية لتسويتها بالطرق الودية، ومن ثم لا يجوز بموجب هذه المادة لمحاكم القضاء الإداري قبول أي دعوى تتعلق بنزاع بين الجمعية والجهة الإدارية، إلا بعد صدور قرار من هذه اللجنة أو انقضاء ستين يوما من عرض النزاع عليها. وقد كفل القانون تشكيل هذه اللجان بصورة غير حيادية، ترجح فيها كفة جهة الإدارة؛ حيث نصت هذه المادة على أن تتشكل اللجنة برئاسة أحد مستشاري محاكم الاستئناف، وتضم في عضويتها ممثلا للجهة الإدارية، يرشحه وزير التضامن الاجتماعي، وممثلا للجمعية، فضلا على ممثل للاتحاد الإقليمي الذي تتبعه الجمعية، ويرشحه مجلس إدارة الاتحاد العام للجمعيات وهو الاتحاد الذي يتحكم رئيس الجمهورية في تعيين رئيسه وثلث أعضائه.

ثامنا: مخالفة الضمانات الدستورية التي توجب إنشاء الاتحادات على أساس ديمقراطي:

فضلا على مخالفة المعايير الدولية التي تقر بحق الجمعيات في إنشاء الشبكات والاتحادات فيما بينها، على أساس طوعي، فقد أفرد القانون المواد من ٦٥– ٦٨، ليحدد من خلالها قواعد تشكيل الاتحادات الإقليمية والنوعية، بدلا من أن يترك للجمعيات مهمة وضع هذه القواعد فيما بينها إذا ما رغبت في تشكيل اتحاد ما أو شبكة محلية، بل إن المشرع حدد المهام المناطة بهذه الاتحادات، وحظر إنشاء أكثر من اتحاد إقليمي واحد.

وإمعانا في التدخل في تنظيم العمل الأهلي، فرض القانون في مادتيه ٦٩، ٧٠ إنشاء اتحاد عام للجمعيات يضم الاتحادات النوعية والإقليمية، ومنح رئيس الجمهورية الحق في تعيين رئيسه وعشرة من أعضاء مجلس إدارته المكون من ثلاثين عضوا، وحدد اختصاصاته بشكل فوقي.

وشتان الفارق هنا بين التنظيم الفوقي المفصل للاتحادات الذي اتبعه المشرع وغيره من التشريعات. ففي المغرب اكتفى المشرع بمادة واحدة (مادة ١٤)، التي تقر بحق الجمعيات في تأسيس الاتحادات بالإجراءات ذاتها التي يتم بها تأسيس الجمعيات. وجاء القانون خلوا من أية نصوص تقيد حرية الجمعيات في إنشاء التحالفات والشبكات فيما بينها. وفي فلسطين أجاز المشرع الحق لثلاث جمعيات أو أكثر في أن تكون فيما بينها اتحاداً، كما أجاز للاتحادات أن تشكل فيما بينها اتحادا على أن يكون الانضمام إليه طوعيا[١٣].

تاسعا: مجالات واسعة للتدخل الإداري لحل الجمعية:

أجاز القانون في المادة ٤٢ لوزير التضامن الاجتماعي أن يصدر قرارا بحل الجمعية في الحالات التالية:

١-تصرف الجمعية في أموالها أو تخصيصها في غير الأغراض التي أنشئت من أجلها.

٢-تلقي الأموال من جهة خارجية أو إرسالها إلى جهة خارجية، من دون موافقة جهة الإدارة.

٣-ارتكاب مخالفة جسيمة للقانون أو النظام العام أو الآداب.

٤-الانضمام أو الاشتراك أو الانتساب إلى نادٍ أو جمعية أو هيئة.

٥-جمع التبرعات من دون الحصول على موافقة مسبقة من جهة الإدارة.

٦-إذا ثبت ممارسة الجمعية أيا من الأنشطة المحظورة بموجب المادة ١١ من القانون.

ويلاحظ هنا أن مقتضيات حل الجمعية تقوم على مخالفة القيود المغالى فيها على عمل الجمعية، سواء فيما يتعلق بالتمويل أو التبرعات أو إقامة علاقات مؤسسية مع هيئات أجنبية. كما أن بعضها ينطوي على طبيعة تقديرية من قبيل القول بوقوع مخالفات جسيمة للقانون، دونما تحديد للمخالفات التي يمكن اعتبارها جسيمة. وفي كل الأحوال، فإن هذه النصوص غير المنضبطة تقود في النهاية إلى الحكم بالموت على الجمعية، وتخطي أو تجاهل اختصاص الجمعية العمومية الأصيل في مراقبة ومحاسبة مجلس إدارة الجمعية، وسحب الثقة منه، أو من بعض أعضائه، إذا ما ثبت تجاوزه للنظام الأساسي للجمعية، وللأهداف التي ارتضاها أعضاؤها ومؤسسوها. ومن ثم يشكل حل الجمعية عبر هذه الصلاحيات التي تتمتع بها جهة الإدارة -دون إتاحة الفرصة للتصحيح ومعالجة المخالفات من قبل أعضاء الجمعية- بمثابة عقابا جماعيا لأعضائها ولكل المستفيدين من نشاطها.

ومع أن القانون قد أتاح للجمعية الطعن على قرار حلها أمام محاكم القضاء الإداري، فإن التعديل الذي طرأ على اللائحة التنفيذية في عام ٢٠٠٧، سمح للجهة الإدارية بالمضي في إجراءات حل الجمعية وتصفيتها، دون انتظار ما يمكن أن تسفر عنه قرارات محاكم القضاء الإداري بشأن مشروعية قرار الحل.

والواقع أن هذه النصوص تجافي المعايير الدولية، ففي معظم بلدان أوروبا لا يجوز حل الجمعيات قسراً، إلا عن طريق القضاء. وفي الدنمارك ينص الدستور على أنه لا يمكن حل أي جمعية من خلال أي إجراء حكومي؛ ومن ثم فإن المحاكم وحدها هى التي تملك سلطة حل أي جمعية، إذا ما انتهكت القوانين المنظمة للجمعيات. وقد أكدت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في عديد من أحكامها أن حل أي جمعية يتطلب توافر أسباب جدية تبرره، ولا يسمح به سوى في الحالات شديدة الخطورة، وان الحكومات لا تتمتع سوى بهامش محدود في تقدير الأسباب التي توجب الحل.[١٤]

وإذا انتقلنا إلى التشريعات العربية نلاحظ أن قانون الجمعيات المغربي بعد تعديله عام ٢٠٠٢، قطع الطريق على صلاحيات الجهة الإدارية في إصدار قرار بحل الجمعية، وأصبح حل الجمعية مرهونا بأحكام القضاء. وفي فلسطين حدد القانون في المادة ٣٧ قواعد لحل الجمعية إداريا، في الحالات التي لا تباشر فيها الجمعية أعمالا فعلية خلال عام من تسجيلها، ما لم يكن التوقف عن النشاط لأسباب خارجة عن إرادة الجمعية. وفي هذه الحالة يلغي تسجيل الجمعية، بعد إنذارها خطيا. لكن القانون اعتبر مخالفة الجمعية لنظامها الأساسي مخالفة جوهرية، يتعين معها حل الجمعية، إذا لم تصحح أوضاعها خلال ثلاثة أشهر من إنذارها خطيا. ويتميز القانون الفلسطيني عن نظيره المصري، في أنه يسمح للجمعية بمواصلة عملها لحين صدور قرار قضائي مؤقت أو نهائي بتوقيفها عن عملها أو حلها.

وفي اليمن فإن جهة الإدارة لا تملك صلاحية إصدار قرار إداري بحل الجمعية، إذا ما ارتكبت مخالفات جسيمة للقانون، بل يتعين عليها رفع دعوى أمام القضاء للمطالبة بحل الجمعية، ولا يجوز لجهة الإدارة الإقدام على تحريك مثل هذه الدعوى، إلا بعد أن تكون قد أخطرت الجمعية ثلاث مرات خلال مهلة زمنية قدرها ستة أشهر، لاتخاذ الإجراءات اللازمة لمعالجة المخالفات المنسوبة للجمعية، وفي جميع الأحوال فإن قرارات حل الجمعيات لا يجوز تنفيذها إلا بموجب حكم قضائي نهائي وبات من المحكمة المختصة[١٥].

عاشرا: الإفراط في التجريم والعقاب:

فقد حاصر القانون المشتغلين بالعمل الأهلي بالعقوبات الجنائية التي تجعل من المشاركة الطوعية في أنشطة العمل الأهلي مخاطرة غير مأمونة العواقب، بالمخالفة للاتجاهات الحديثة التي تترك للقانون العام تحديد الجرائم وعقوباتها. وتشمل العقوبات بموجب قانون الجمعيات في مصر، وفقا للمادة ٧٦ من القانون:

– عقوبة الحبس لمدة لا تزيد على سنة، وبغرامة لا تزيد على ١٠ آلاف جنيه، لكل من أنشأ جمعية سرية أو باشر نشاطا من الأنشطة التي تحظرها المادة ١١ من القانون.

– عقوبة الحبس لمدة لا تزيد على ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على ألفي جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين، في حالة إنشاء كيانات تمارس أنشطة الجمعيات، دون استيفاء إجراءات تسجيلها وفقا للقانون، وكذلك في الحالات التي تمارس فيها الجمعية نشاطها، رغما عن صدور حكم قضائي بوقف نشاطها أو حلها، وكذلك في حالات تلقي الأموال أو جمع التبرعات بدون موافقة الجهة الإدارية، أو إنفاق أموال الجمعية في غير الأغراض التي أنشئت من أجلها.

– عقوبة الحبس لمدة لا تزيد على ثلاثة أشهر وبغرامة لا تزيد على ألف جنيه أو بإحدى العقوبتين، في حالات مباشرة نشاط الجمعية من قبل إتمام قيدها، وفي حالات الانتساب أو الانضمام إلى شبكات وتحالفات خارج البلاد، من دون إخطار الجهة الإدارية أو رغما عن اعتراضها. كما تسري هذه العقوبة بحق كل مصفٍ قام بتوزيع أموال الجمعية بالمخالفة لأحكام القانون، وكل عضو من أعضاء مجلس إدارة جمعيةٍ ذات نفع عام، ساهم في إدماج الجمعية في أخرى، دون موافقة الجهة الإدارية.

وعلى النقيض من التشريع المصري، فقد جاء التشريع الفلسطيني خلوا من أية عقوبات جنائية أو سالبة للحرية، بينما اكتفى القانون المغربي بعقوبات مالية بحق الأشخاص الذين يخالفون إجراءات التأسيس والتسجيل، ولم يلجأ القانون للعقوبات السالبة للحرية إلا بحق الأشخاص الذين تمادوا في ممارسة أعمال للجمعية، أو إعادة تأسيسها بصفة غير قانونية، بعد صدور حكم بحلها، أو يساهمون في عقد اجتماع لأعضاء جمعية محكوم بحلها، حيث قضت المادة الثانية من القانون بمعاقبة مرتكبي هذه الأعمال بالحبس لمدة تتراوح بين شهر واحد وستة أشهر، أو بغرامة مالية أو بإحدى هاتين العقوبتين.

القسم الثالث
الممارسة أكثر تعسفا من القانون

أظهرت هذه الدراسة بشكل جلي ما وفره القانون من صلاحيات تعصف بحرية تكوين الجمعيات وتحول دون ممارسة الجمعيات القائمة لأنشطتها بمنأى عن أي تدخل إداري يكرسه القانون، وأظهرت الهوة الواسعة التي تفصل بين التشريع المصري والمعايير الدولية لحرية التنظيم، وكشفت أيضا مدى تخلف التشريع المصري عن غيره من التشريعات العربية ذات الصلة، والتي بدا بعضها –رغم أية تحفظات على التطبيق العملي لها– أكثر استنهاضا لفعاليات حرية التنظيم، وأقل تقييدا من التشريع المصري، وبخاصة في لبنان والمغرب وفلسطين.

ومع ذلك نستطيع القول إن تعسف جهة الإدارة في استخدام الصلاحيات التي يمنحها لها القانون تجاوز إلى حد بعيد أحكام القانون ذاته. وباتت جهة الإدارة من الناحية العملية تنتهج ممارسات مباشرة، تخرق أحكام القانون سواء لحساب جهات الأمن، التي باتت صاحبة الكلمة العليا في تسيير الجمعيات، رغما عن أن القانون لا يمنحها أية صلاحية للتدخل رسميا في العمل الأهلي، أو لحساب الفكر والفلسفة المهيمنة داخل أروقة الجهة الإدارية والقائمة على أن منظمات العمل الأهلي ليست سوى أدوات ملحقة بالسلطة التنفيذية تأتمر بأوامرها، ومن غير المسموح لها بأن تتحرك خطوة واحدة من دون الرجوع إلى جهة الإدارة وأخذ موافقتها، حتى في أمور لم ينص القانون صراحة على حق جهة الإدارة في التدخل فيها. ويظهر ذلك بشكل جلي في التوجيهات والتعليمات التي تصدرها وزارة التضامن الاجتماعي أو المديريات التابعة لها، وتنطوي على تدخل هائل في أمور لم يتطرق لها القانون، وتخرق بشكل تعسفي فج حقوقا يقرَّبها الدستور ولا يؤثمها القانون، بما في ذلك الحق في السفر والتنقل وتداول المعلومات والأفكار، فضلا على خرقها لحق الجمعيات في التواصل مع محيطها المحلي والإقليمي الدولي.

نقول ذلك من خلال الدراسة الميدانية التي قام بها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مستهدفا رصد المشكلات الكبرى التي يثيرها تطبيق قانون الجمعيات.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على ما يلي:

١– تحقيقات ميدانية شملت تنظيم مقابلات مع ٦٠ جمعية ومؤسسة أهلية تعمل في سبع محافظات وهي: أسوان والمنيا وبني سويف والفيوم وبورسعيد والإسماعيلية والإسكندرية، فضلا على القاهرة الكبرى. وقد روعي في اختيار هذه المؤسسات تنوع مجالات عملها، سواء في مجالات

مختلفة للتنمية وتمكين الفئات المهمشة، أو تلك التي تعمل في مجالات الدفاع عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل.

٢- قراءة في نتائج المنازعات القضائية التي نظرتها محاكم القضاء الإداري منذ اعتماد القانون ٨٤ لسنة ٢٠٠٢.

٣- النتائج المستخلصة من الرصد الميداني الذي تقوم به بعض المنظمات، وعلى الأخص التقريرين، الصادرين عن حملة المنظمات غير الحكومية دفاعا عن حرية التنظيم.

ويلفت النظر في هذا الإطار أن أكثر من ٩٠٪ من المؤسسات التي استهدفتها الدراسة الميدانية بالبحث رفضت -من حيث المبدأ- أن تتضمن الدراسة الإشارة إلى اسم الجمعية أو المؤسسة، رغم تعاونها في طرح المشكلات التي تعترضها في الممارسة. ويعد هذا التحفظ شبه الجماعي في حد ذاته مؤشرا بالغ الدلالة على المدى الذي تذهب إليه ممارسات مديريات التضامن الاجتماعي في ترهيب الجمعيات، وهو الأمر الذي نستطيع أن نتفهمه في ظل ما تتمتع به جهة الإدارة من صلاحيات تتيح -إذا ما أسئ استخدامها- الاستنزاف الهائل لطاقات الجمعيات، ووضعها تحت ضغوط لا تنتهي.

كما نستطيع أن نتفهم في هذا الإطار امتناع مؤسسات أخرى عن تقديم أية معلومات، تتعلق بمشاكلها مع جهات الإدارة، حتى على الرغم من تعهد المركز باحترام حقها في عدم ذكر أسماء مؤسساتها.

واستطرادا لذلك أيضا نستطيع أن نتفهم أن غالبية المنازعات مع الجهة الإدارية التي تجد طريقها إلى القضاء الإداري، هى تلك المتعلقة بالتعنت من جهة الإدارة في إجراءات التأسيس، أو فيما يتعلق بالإجراءات التعسفية لحل بعض الجمعيات، ومن ثم فإن الجمعيات على الأرجح لا تلجأ للقضاء، إلا عندما يتعلق الأمر بميلادها أو موتها بصورة نهائية، في حين تفضل الجمعيات تفادي اللجوء للقضاء في جميع المنغصات التي تتعرض لها في عملها اليومي، بما في ذلك التعسف من الجهة الإدارية في القيود على تمويل أنشطة الجمعيات، والتي تؤدي إلى عجز الجمعيات عن الوفاء بالتزاماتها تجاه المشروعات الممولة، إما لتأخر موافقة الجهة الإدارية أو لرفضها تمويل هذه المشروعات، أخذاً في الاعتبار أن الدخول في منازعة قضائية مع جهة الإدارة قد يفضي عمليا إلى مزيد من الضغوط الإدارية التي قد لا تستطيع الجمعية تحملها.

نتائج الدراسة الميدانية

أولا: مشاكل التأسيس وحجب المشروعية القانونية:

يلزم القانون في المادة السادسة الجهة الإدارية تقييد ملخص النظام الأساسي للجمعية في السجل الخاص المعد لذلك خلال ستين يوما من تاريخ قيام ممثل جماعة المؤسسين، بتقديم طلب القيد مصحوبا بالمستندات المطلوبة قانونا، فإذا مضت الستون يوما، دون إتمام القيد، اعتبر القيد واقعا بحكم القانون وتثبت الشخصية الاعتبارية للجمعية، بإجراء هذا القيد أو بمضي ستين يوما من تاريخ قيام ممثل جماعة المؤسسين بتقديم طلب القيد مستوفيا، أيهما أقرب. ومع ذلك فإن عدداً غير قليل من الجمعيات التي استهدفتها الدراسة واجه صعوبات شديدة في الإشهار، بحيث لم تتمكن هذه الجمعيات من الحصول على المشروعية القانونية، إلا بعد شهور طويلة وأحيانا سنوات، واضطر بعضها إلى تحريك دعاوى قضائية، وأخفق بعضها حتى الآن في التسجيل تحت مظلة هذا القانون.

ووفقا لما قدمته بعض الجمعيات من معلومات، فإن مشاكل التأسيس تمثلت في:

١- تمسك جهة الإدارة بأن يكون النظام الأساسي للجمعية مطابقا للنموذج الذي تقوم الإدارة بتوزيعه على الجمعيات، لمساعدة طالبي التأسيس في إعداد نظامهم الأساسي، لا أن يكون على عاتق الجمعية الالتزام المطلق بهذا النموذج.

٢- الاعتراض على أشخاص المؤسسين، وكان على الجمعيات، إما أن تذعن لهذا الاعتراض لكي تتفادى التأخير في إجراءات التأسيس، أو تطعن عليه أمام القضاء.

ووفقا للأحكام التي شملتها هذه الدراسة فقد أيد القضاء الإداري حق الطاعنين في إلغاء القرارات التعسفية باستبعاد بعض المؤسسين، والتي أظهرت الأحكام أنها قد استندت بالأساس إلى تحريات أجهزة الأمن، وافتقرت إلى أي سند مقبول قانونا للاستبعاد، وترد بين هذه المؤسسات التي حصل مؤسسوها على أحكام لصالحهم جمعية الرعاية المتكاملة لطلاب غرب مدينة نصر؛ حيث قضت محكمة القضاء الإداري- الدائرة الثانية بالقاهرة بإلغاء قرار الجهة الإدارية، مشيرة إلى أن القرار قد استند إلى تعليمات الجهات الأمنية، وأن الأوراق خلت من أية أسباب تفصح عنها جهة الإدارة للرفض، ولا يستند إلى أية وقائع مادية محددة يمكن أن تسوغ هذا الاعتراض[١٦]. كما ترد بين هذه المؤسسات التي حصلت على أحكام مماثلة لصالحها جمعية المرصد المدني لحقوق الإنسان، ومؤسسة حلوان لتنمية المجتمع.

٣- التعسف في رفض التأسيس لبعض الجمعيات، والذي استند أيضا في عديد من الحالات إلى اعتراض الجهات الأمنية، وهو ما تعرضت له مؤسسة المرأة الجديدة، وجمعية الجنوب للتنمية وحقوق الإنسان، ومؤسسة أولاد الأرض لحقوق الإنسان، ودار الخدمات النقابية والعمالية، وجمعية حماية التراث القانوني والدستوري، وجمعية مركز سواسية لحقوق الإنسان ومناهضة التمييز، وجمعية تنوير العقول، ومؤسسة الكلمة لحقوق الإنسان. وقد حصلت هذه المؤسسات على أحكام لصالحها ألغيت بموجبها قرارات الاعتراض على تأسيسها.

ويلفت النظر في هذا السياق أن جهة الإدارة ماطلت قرابة ثلاثة أشهر في تنفيذ حكم القضاء الإداري، الذي يلزم الجهة الإدارية بإشهار دار الخدمات النقابية والعمالية. وأعاقت جهة الإدارة في حالات أخرى تسجيل العديد من الجمعيات استنادا إلى أنها تتبنى أهدافا في النظام الأساسي لها تتعارض مع القانون. وربما كان أبرز الأمثلة على ذلك الجمعية المصرية لمناهضة التعذيب، التي تقدمت بطلب التأسيس منذ منتصف عام ٢٠٠٣، وتلقت في نهاية المطاف خطابا من جهة الإدارة في ٢٤ / ٩ / ٢٠٠٣، اعتبرت فيه الجهة الإدارية أن أهداف الجمعية مخالفة لصحيح القانون، روحا ونصا، وهو ما دللت عليه الجهة الإدارية من أن الجمعية تضع بين أهدافها "العمل على تعديل القوانين المصرية، بما يتفق مع اتفاقيات حقوق الإنسان"!! أو أنها ستسعى من اجل "انضمام مصر للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي لم تنضم إليها بعد"، أو أنها تسعى "لتشكيل جماعات ضغط على متخذي القرار للقيام بحملات ضد جريمة التعذيب.

وتساءل خطاب جهة الإدارة بطريقة استنكارية عما إذا كان الدستور ينص على أن الجمعيات الأهلية ضمن الجهات المعنية بالتشريع وسن القوانين وتعديلها؟! وهل نص الدستور أو القانون على تشكيل جماعات ضغط أو المشاركة في شبكات دولية وعربية؟!

واعتبرت الجهة الإدارية في خطابها أن الانضمام إلى شبكات دولية تحت أي مسمى وتشكيل جمعيات للضغط على متخذي القرار يعد مخالفا للنظام العام وللقانون أيضا!!، وذلك على الرغم من أن المادة ١١ المتعلقة بالمحظورات لا تتضمن حظرا لتأسيس الجمعيات، إذا ما تبنت تلك الأهداف تحديدا.

كما أن المركز المصري لحقوق السكن جرى الاعتراض على تأسيسه؛ لأسباب مماثلة عام ٢٠٠٣، وإن كان قد تمكن من الحصول على حكم لصالحه في الدعوى القضائية رقم ١٧٩٧ لسنة ٥٨ قضائية.

وخلال عام ٢٠٠٨ تم رفض إشهار مؤسسة "مصريون ضد التمييز في وطن واحد"، بدعوى أن أهدافها تتعارض مع أحكام المادة ١١ من القانون، التي تحظر أن يكون من بين أغراض الجمعية ما من شأنه أن يشكل تهديدا للوحدة الوطنية، أو يدعو للتمييز بين المواطنين، على الرغم من أن المؤسسة تستهدف مناهضة التمييز لا التحريض عليه.

ويتبدى جانب آخر من أسباب الاعتراض على تأسيس بعض الجمعيات، فيما يمنحه القانون من سلطة تقديرية للجهة الإدارية، فيما يتعلق بمدى ملاءمة مقر الجمعية لطبيعة عملها. فعلى سبيل المثال فإن جمعية "مساواة لحقوق الإنسان"، التي تأسست في بورسعيد عام ٢٠٠٤، تعرضت حسبما أفاد به مسئولوها، لمضايقات تعسفية من قبل مديرية التضامن الاجتماعي بالمحافظة عند تقدمها بأوراق التأسيس، حيث امتنعت جهة الإدارة عن تسليم الأوراق في بادئ الأمر، واضطر المؤسسون إلى تسليمها بإنذار على يد محضر، ورغم تطوع وكيل المؤسسين بجزء من مكتبه الخاص، ليكون مقرا مؤقتا للجمعية، فقد أخطرت جهة الإدارة المؤسسين باعتراضها على مقر الجمعية، باعتباره مقرا غير مستقل وغير ملائم لأنشطة الجمعية، مستندة في ذلك إلى ما أشارت إليه من تعليمات واردة من وزارة التضامن الاجتماعي، وذلك على الرغم من أن القانون ولائحته التنفيذية لا يستوجبان أن يكون مقر الجمعية عقارا منفصلا، ويلزم الجمعية فقط بتقديم سند شغل مقر الجمعية، سواء أكان تملكا أم إيجارا أو انتفاعا أو تخصيصا.

ولا تزال الجمعية تسعى لنيل الاعتراف القانوني بها، من خلال القضاء، حيث تنظر المحكمة الإدارية العليا حاليا الطعن على حكم القضاء الإداري، الذي كان قد رفض طعن المؤسسين على قرار جهة الإدارة برفض تسجيلها بدعوى عدم توافر مقر مستقل لها.

وهى المشكلات ذاتها التي سبق أن تعرضت لها مؤسسة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان بأسوان وجمعية الخدمات القانونية للمرأة والطفل. كما تعرضت مؤسسات أخرى تحفظت على ذكر اسمها لعراقيل أخرى في مرحلة التأسيس، بسبب تحفظ جهة الإدارة على النظام الأساسي، لأنه يتضمن العمل في أكثر من مجال، وطلبت جهة الإدارة من هذه المؤسسات الاقتصار على مجال أو اثنين، بدعوى أنه لا يجوز الدخول في مجالات أكثر، إلا بعد مرور سنة من التأسيس، وإقرار أول ميزانية للمؤسسة. وبالطبع فإن إدراج مجالات جديدة لعمل المؤسسة يقتضي منها المضي في إجراءات أكثر تعقيدا لتعديل النظم الأساسي، ثم أخذ موافقة الجهة الإدارية على هذا التعديل. وتجافي هذه القيود التحكمية القانون ولائحته التنفيذية اللذين لا يتضمنان نصوصا محددة تحظر عمل المؤسسات التي تأسست بموجبه في أكثر من مجالين؛ ومن ثم فإن هذه القيود التحكمية تطبق

بشكل انتقائي، وفقا لما يراه مديرو إدارات الجمعيات بمديريات التضامن الاجتماعي في محافظات مختلفة، بل وربما في المحافظة نفسها.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن العراقيل الإدارية في تأسيس الجمعيات، وما قد يقترن بها من منازعات قضائية، تستمر شهورا طويلة وربما سنوات، تفضي إلى أعباء إضافية على مؤسسي هذه الجمعيات، الذين يتعين عليهم أن يتحملوا طوال هذه الفترة نفقات فترة ما قبل التأسيس من إيجارات ومصاريف كهرباء أو مياه خاصة بالمقر، في الوقت الذي يتعذر عليهم بموجب القانون الحصول على منح وأموال خارجية أو جمع التبرعات.

ثانيا: تدخلات صارخة في العمل اليومي لا تجد سندا من القانون:

لا تقف تدخلات الجهة الإدارية في تفاصيل العمل اليومي للجمعية عند الحدود التي رسمها القانون، على اتساع هذه الحدود التي تسمح لجهة الإدارة بالاعتراض على أي قرار يصدر من هيئات للجمعية، أو تتيح لها الوصاية على إجراءات الترشيح والانتخاب للهيئات القيادية، وعلى إجراءات عقد الجمعيات العمومية، أو حتى الصلاحيات التي تسمح لجهة الإدارة بالاعتراض على المنح الخارجية التي تلبي الاحتياجات المادية لمشروعات الجمعية، أو التي تتيح لها باسم المحاسبية إجراء تفتيش مالي وإداري على كل مستندات الجمعية وحساباتها.

فالواقع أن التدخلات تتجاوز –إلى حد بعيد– حدود القانون، بل لا تجد على الأرجح سندا لها حتى من أي قانون آخر، فمن واقع المعلومات التي تم الحصول عليها من عدد واسع من الجمعيات، والتعليمات الإدارية، تمكنا من توثيقها في إطار هذه الدراسة، تظهر أشكالا فجة للتدخل الذي يتجاوز حدود القانون. وتبرز في هذا الإطار دلالات مهمة:

١– إن الممارسة تظهر أن الجمعيات التي يفترض أن تتمتع بالاستقلال في إدارة عملها، ينظر إليها عمليا باعتبارها مكاتب أو أجهزة ملحقة بمديريات التضامن الاجتماعي، حتى فيما يتعلق بقواعد التوظيف داخل الجمعية، ففي بعض المحافظات تلقت الجمعيات تعليمات في يناير ٢٠٠٧، تلزم الجمعية عند عقد لجان التوظيف للمشروعات الممولة أن تقوم بإخطار الجهة الإدارية، قبل الإعلان عن تلك الوظائف بخمسة أيام على الأقل، حتى يتسنى للإدارة مراجعة تلك الإجراءات، ومتابعة أعمال تلك اللجان والإشراف عليها؛ بدعوى تحقيق تكافؤ الفرص بين المتقدمين (انظر في ذلك الملحق رقم ١).

كما أفادت بعض الجمعيات أن موظفي الجهة الإدارية يصرون على الاطلاع على سجلات الحضور والانصراف للعاملين بالجمعية، وغالبا ما تتلقى الهيئات المديرة للجمعيات العديد من الملاحظات، التي يتعين الرد عليها، سواء فيما يتعلق بهيكل المرتبات أو المكافآت التي تمنح للعاملين في بعض المناسبات.

٢- يبدو واضحا أن إلغاء القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ لم يمنع من الإبقاء على عشرات من اللوائح والقرارات والتعليمات الوزارية التي صدرت في ظله، بحيث يمكن توظيفها عند اللزوم في مواجهة العمل الأهلي.

ويبرز في هذا السياق أن الجمعيات الأهلية في مصر الجديدة قد وزعت عليها في عام ٢٠٠٥ تعليمات من الإدارة العامة للجمعيات، تذكر بتعليمات سابقة مستندة للقرار الوزاري رقم ٧٥٤ لسنة ١٩٧٢، بشأن تنظيم سفر أعضاء مجالس إدارة الجمعيات لتمثيل الجمعيات بالمؤتمرات الدولية.

ومع أن قانون الجمعيات يخلو من أية قواعد تنظم تمثيل الجمعيات في مؤتمرات بالخارج، فضلا على أن هذه القواعد يفترض أن تضعها هيئات الجمعية فيما بينها، فإن القرار الوزاري الذي جرى تعميمه مجددا على الجمعيات، لا ينطوي على تدخل فظ في شئون هيئات الجمعية وحسب، بل يشكل في حد ذاته خرقا للضمانات الدستورية للحق في السفر والتنقل. حيث يشترط القرار أن تتقدم الجمعية بطلب لجهة الإدارة للحصول على الموافقة من المحافظ المختص بالنسبة للجمعيات الإقليمية، وللإدارة العامة للجمعيات بالنسبة للجمعيات المركزية، وذلك قبيل موعد السفر بشهر على الأقل. ويحظر القرار دون سند من أي قانون ترشيح أي عضو للسفر بالخارج، إلا بعد مرور سنتين على آخر إيفاد له. كما يلزم الجمعية بأن تقدم إلى جهة الإدارة تقريرا عن أعمال المؤتمر ومدى الإفادة التي تعود على الجمعية منه (انظر ملحق رقم٢).

كما يبدو جليا استدعاء لوائح عفا عليها الزمن، ولم تعد تلائم التطورات الاقتصادية التي شهدتها البلاد في إطار تحرير السوق، إذ أفادت بعض الجمعيات التي تعمل في أنشطة مدرة للدخل للنساء محدودي الدخل، بتحفظات من جهة الإدارة على الأسعار التي تبيع به مشغولاتها اليدوية الجاذبة للأجانب والشرائح الاجتماعية العليا، باعتبار أنها تحقق أرباحا تفوق كثيرا ما كانت تقضي به اللوائح من السبعينيات، من أن نسبة الربح لا ينبغي أن تتجاوز ٣٪. وذلك على الرغم من أن هذه الأرباح تسهم في تطوير الموارد الذاتية للجمعية، وتحد من اعتمادها على المنح الخارجية.

فضلا عما تدره من دخل للنساء الفقيرات أو المعيلات لأسرهن، ناهيك عن أن هذه القيود التحكمية تتنافى مع إلغاء التسعيرة الجبرية، حتى في أدق احتياجات المواطنين الأساسية، بما في ذلك رغيف الخبز.

ثالثا: التواصل وتداول المعلومات وعقد الاجتماعات محظور!

تلقت الجمعيات في بعض المحافظات تعليمات في فبراير ٢٠٠٧ تشكل خرقا لحقوق المواطنين والجمعيات، سواء في تداول المعلومات، أو في عقد الاجتماعات، حيث تلزم هذه التعليمات الجمعيات بعدم تقديم أية بيانات أو معلومات إلى أي جهة إلا بعد الرجوع لجهة الإدارة للتنسيق، ويلاحظ هنا أن الحظر لا يقصد به جهات خارجية مثلا، وإنما مختلف الجهات، وفضلا على ذلك تضمنت التعليمات إلزام الجمعيات بعدم تلبية أي دعوة أو عقد اجتماعات مع الجمعيات مهما كان الغرض من الاجتماع، إلا بعد الرجوع للإدارة. ويحذر هذا التعميم الذي لا يجد سندا من أي قانون، الجمعية من التبعات القانونية، إذا ما خالفت هذه التعليمات.

وقد يجوز القول إن مثل هذه التعليمات تعبر عن العقلية السائدة لدى بعض المسئولين في مديريات التضامن الاجتماعي وليست توجها رسميا من وزارة التضامن الاجتماعي، بيد أن الواقع أن هذه التعليمات قد صدرت بناء على توجيهات صادرة من مكتب وزير التضامن الاجتماعي مباشرة. وإن كنا نعتقد أنها –على الأرجح– قد أمليت على الوزارة من قبل أجهزة الأمن التي تمارس أدوارا –مباشرة أو غير مباشرة– في التدخل في أدق خصوصيات العمل الأهلي تحت مظلة الجهة الإدارية وباسمها (انظر الملحق رقم٣).

ويعزز هذا الاعتقاد أن الجهة الإدارية في بعض المحافظات قد بعثت بتعميم آخر على الجمعيات التابعة لها، في أغسطس ٢٠٠٨، يحذر الجمعيات من دعوة وفود أجنبية أو عربية، أو قبول دعوات من جهات أجنبية أو عربية، من دون الحصول على الموافقة الأمنية، ومن ثم يتعين على الجمعية حسبما جاء بهذا الخطاب "استطلاع رأي هيئة الأمن القومي قبل توجيه أو قبول مثل تلك الدعوات، أيا كان الغرض منها، ومع أن هذا التعميم صادر رسميا عن إحدى مديريات التضامن الاجتماعي إلا أن اللغة التهديدية المستخدمة توحي بصدوره مباشرة من جهات أمنية؛ حيث اختتم التعميم بالتهديد بأن أي تقصير في هذا الشأن سيقابل بمنتهى الحزم والشدة[١٧].

رابعا: القيود على التمويل تتجاوز القانون ذاته!

رغم أن القانون لا يرد به أي نص يتطلب موافقة أجهزة الأمن على التمويل الخارجي، فقد أفاد ممثلو الجمعيات التي استهدفتها الدراسة بأن موافقة وزارة التضامن على المنح الخارجية للجمعيات، لا تتم قبل الحصول على تأشيرة من الجهات الأمنية، وأضاف العديد منهم أن إجراءات التقدم لطلب الحصول على موافقة الجهة الإدارية على أية منحة خارجية غالبا ما تقترن باتصالات مباشرة، أو ترتيب مقابلات مع مسئولي أمن الجمعيات بالمحافظات المختلفة، بناء على طلب مسئولي الأمن مباشرة. ويسود الاعتقاد لدى الكثير من الجمعيات بأن الموافقة الأمنية هى بمثابة ضوء أخضر لمنح الموافقة الرسمية من جهة الإدارة.

ويلفت النظر أيضا ما لاحظته الجمعيات أن تحفظ دوائر الأمن في بعض الوزارات على مشروعات بعض الجمعيات، يجعل من موافقة دوائر الأمن في وزارة التضامن الاجتماعي غير سارية المفعول.

وتظهر الدراسة الميدانية أن جهة الإدارة تمارس خرقا واضحا لنصوص القانون ذات الصلة بمباشرة بالتمويل. فحسبما أفادت الجمعيات أن طلبات التمويل المقدمة منها قد يستغرق البت فيها شهورا طويلة، قد تصل أحيانا إلى ثمانية أشهر، وربما تتجاوز في أحيان أخرى عاما كاملا، برغم أن القانون يلزم جهة الإدارة بالرد على الطلب المقدم إليها في غضون شهرين فقط، حيث غالبا ما يرتهن البت في الطلب بانتهاء جهة الإدارة من مراجعة تسويات منح سابقة، أو ربط ذلك في كل مرة بإجراء تفتيش مالي أو إداري على الجمعية.

كما أن جهة الإدارة تصر على اتباع الإجراءات ذاتها في الحصول على الموافقة على التمويل، حتى لو كان التمويل من جهات خارجية لها مكاتب تمثيلية داخل مصر يرتبط نشاطها ووجودها باتفاقيات مبرمة مع الحكومة المصرية، وحتى لو جاء هذا التمويل أيضا عبر مؤسسات مصرية وسيطة، مثل المجلس القومي للمرأة، أو المجلس القومي للأمومة والطفولة، أو الصندوق الاجتماعي.

ويلفت النظر هنا أن إلزام الجمعيات بالحصول على موافقة الوزارة بالطريق ذاته المتبع في تلقي أموال من الخارج، يتعارض مع النص الصريح للمادة ٥٦ من اللائحة التنفيذية للقانون، والتي كفلت للجمعيات الحق في تلقي التبرعات من المنظمات أو الهيئات الأجنبية المصرح لها بمباشرة نشاطها في مصر، وفقا للاتفاقيات المبرمة مع وزارة الخارجية. ويكتفي في هذه الحالة طبقا لهذه المادة من اللائحة بقيام الجمعية بإخطار الجهة الإدارية فقط بقيمة التبرع والجهة المتبرعة.

كما أن هذه المادة يفترض أن تسري كذلك فيما يتعلق بالتبرعات التي تتلقاها الجمعية من أشخاص طبيعيين مصريين أو أجانب، أو من أشخاص اعتبارية مصرية أي كانت طبيعة المال المتبرع به، وفق ما نصت عليه هذه المادة.

وفي الحالات التي تعتمد فيها مؤسسات تمويلية خارجية، سياسة تمويل برامج وأنشطة لعدد من المنظمات من خلال جمعية أو مؤسسة أهلية منسقة، فإن هذه المنظمات لا تستطيع الحصول على التمويل بمجرد حصول المنظمة المنسقة على موافقة جهة الإدارة على المنحة الكلية، بل يتعين أيضا على كل منظمة أن تتقدم على حدة بطلب لجهة الإدارة للحصول على موافقتها، فيما يخص نصيبها من المنحة الكلية.

ويرتب على ذلك إضاعة أشهر طويلة قبل نيل موافقة جهة الإدارة، وهو ما يؤدي عمليا إلى الإخلال بالالتزامات والتوقيتات الزمنية المحددة سلفا، للانتهاء من المشروعات المبرمة مع الجهات الممولة، وتضطر المنظمات نتيجة لذلك، إما أن تطلب مد أجل المشروع مع الجهة المانحة، أو تغامر بالإنفاق عليه بصفة مؤقتة من موارد أخرى، دون انتظار الموافقة الرسمية، وهو ما قد يعرضها إلى عقوبات وخيمة، قد تصل إلى حل الجمعية، مثلما حدث مع جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.

ويفاقم من مشكلات الحصول على المنح الخارجية، أن جهة الإدارة، تغالي بشكل هائل فيما يتعين توفيره من بيانات ومستندات وتقارير تثقل كاهل الجمعية، وتستنزف طاقاتها في كل مرة تضطر فيها الجمعية إلى التقدم بطلب للحصول على منحة خارجية؛ حيث تشمل المستندات المطلوبة من الجمعية أمورا جاء القانون ولائحته التنفيذية خلوا منها. وتتضمن هذه المستندات:

– محضر مجلس الإدارة المتضمن قبول المنحة من الجمعية وقيمتها والجهة المانحة والمشروع ومدته (أصل وصورتين).

– بيانا بأسماء أعضاء مجلس الإدارة، يشمل الاسم والوظيفة بالمجلس، وخارج المجلس (أصل وصورتين)؛ رغم أن هذا البيان يفترض أنه متوفر لدى جهة الإدارة بحكم نصوص القانون التي تلزم الجمعية بإحاطة جهة الإدارة بأسماء المرشحين لمجلس الإدارة ووظائفهم، وما تنتهي إليه انتخابات الجمعية العمومية في هذا الشأن.

– الحساب الختامي لآخر عام مالي (أصل وصورتين).

– ملخص المشروع وأهدافه ونطاقه وأعداد المستفيدين (أصل وصورتين).

– دراسة جدوى عن المشروع معتمدة من الجمعية (أصل وصورتين)، وتتولى جهة الإدارة التي تتبعها الجمعية أن ترسل إلى الوزارة مع هذه المستندات تقريرا ماليا واجتماعيا واستمارة متابعة للمنح السابقة، التي حصلت عليها الجمعية وأوجه إنفاقها (ملحق رقم٤).

خامسا: الكلمة العليا للأمن في تشكيل الهيئات القيادية للجمعيات:

مثلما يظهر الدور الطاغي للأمن في الترخيص لتأسيس الجمعيات، أو في استبعاد بعض المؤسسين، أو في الترخيص للجمعيات بتلقي التمويل، أو في خضوع نشاط الجمعية وتواصلها مع محيطها الوطني والإقليمي والدولي لرقابة أمنية مسبقة، فإن دور الأمن يظهر جليا وبالمخالفة لنصوص القانون أيضا في التدخل باستبعاد المرشحين لعضوية مجالس إدارة الجمعيات، وهو ما تظهره أحكام القضاء الإداري في عدد غير قليل من القضايا المنظورة أمامه، والتي أظهرت أن الجهة الإدارية أصدرت قراراتها الرسمية ذات الصلة باستبعاد المرشحين، استنادا إلى تعليمات أو تقارير أو تحريات أمنية.

وقد شملت تدخلات الأمن باستبعاد المرشحين، حسب الأحكام القضائية التي تم التحصل عليها عددا كبيرا من الجمعيات، من بينها الجمعية الشرعية بامبابة، وجمعية الرعاية المتكاملة لطلاب غرب مدينة نصر وجمعية تنمية المجتمع المحلي بناهيا، وجمعية تيسير الحج والزيارة بناهيا، وجمعية أنصار السنة المحمدية بالقاهرة، وجمعية نور الهدى الإسلامية بالحوامدية، والجمعية الطبية البيطرية المصرية بالقاهرة، وجمعية البر والخيرات بأوسيم.

وفي جميع هذه الحالات انتهت محاكم القضاء الإداري إلى إلغاء قرارات الجهة الإدارية بالاستبعاد، مؤكدة في أحكامها على أن قرارات الاستبعاد من الترشيح أو من عضوية مجلس الإدارة اعتمدت على أقوال مرسلة لا يعتد بها، حتى وإن كانت صادرة عن أجهزة الأمن.

ووفقا للتقرير الثاني لحملة المنظمات غير الحكومية دفاعا عن حرية التنظيم، فقد طلبت جهة الإدارة من جمعية "الحرية لتنمية المجتمع" بإحدى قرى الدقهلية باستبعاد رئيس مجلس إدارة الجمعية، استنادا إلى تعليمات أمنية، وذلك بعد أشهر قليلة من إشهار الجمعية، وقد اضطر رئيس مجلس الإدارة إلى التقدم باستقالته فعليا، حسبما أشار التقرير بعد تعرضه لضغوط شديدة، وصلت حد التهديد بتلفيق قضايا ضده.

سادسا: التعسف في إجراءات حل وإغلاق المنظمات غير الحكومية:

سبقت الإشارة إلى التعديلات الخطيرة التي أدخلت على المادة ٩٧ من اللائحة التنفيذية،

وبموجبها أطقت يد جهة الإدارة في حل الجمعيات، واتخاذ الإجراءات التنفيذية لتصفيتها، دون انتظار لأن يبت القضاء المختص بمشروعية قرارات الحل والتصفية.

وقد استهدف هذا التعديل بعد أيام قلائل من صدوره جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، التي كانت قد تأسست كشركة مدنية عام ١٩٩٤، وأعادت توفيق أوضاعها في إطار قانون الجمعيات منذ عام ١٩٩٩. حيث تقرر حلها في سبتمبر ٢٠٠٧، وأقدمت جهة الإدارة على تصفية الجمعية والاستيلاء على جميع أوراقها وأموالها وممتلكاتها، في الوقت الذي كان طعن الجمعية على القرار التعسفي بحلها منظورا أمام القضاء الإداري. وقد استند قرار الحل إلى مخالفات مالية نسبت للجمعية، بدعوى حصولها على منح خارجية خلال عامي ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، من دون الحصول على موافقة جهة الإدارة، وذلك على الرغم من أن الجمعية تقدمت في حينه بطلبات للحصول على الموافقة طبقا للقانون، ولم يصلها رد الجهة الإدارية، خلال مهلة الشهرين اللذين حددهما القانون. ويلاحظ أن القانون لم يفصح عما إذا كان عدم الرد خلال هذه المهلة يعني الموافقة أو الرفض. كما يلفت النظر أيضا أن هذه المخالفات –بفرض التسليم بصحتها– يسأل عنها مجلس إدارة سابق، وليس المجلس الذي صدر قرار الحل في مواجهته.

وقد جاء حكم محكمة القضاء الإداري في أكتوبر ٢٠٠٨ لصالح الجمعية، كاشفا عن طبيعة الإجراءات التعسفية التي تظهر تربص جهة الإدارة بالجمعية الناشطة بشكل خاص في التصدي لجرائم التعذيب وتجاوزات الشرطة. حيث أكد الحكم أن المخالفات التي تم الاستناد إليها في قرار الحل، هى مخالفات قديمة، وبفرض صحتها، فقد كان من المفترض أن تتخذ الجهة الإدارية إجراءاتها ضد الجمعية في حينها.

وأكد الحكم أن جهة الإدارة كان يتعين عليه التدرج في العقوبة وليس إصدار قرار مباشر بالحل، مشيرا في ذلك أيضا إلى أن القرار صدر معيبا، حيث لم يتم عرضه على الاتحاد العام للجمعيات، حسبما ينص القانون، وحيث لا تتوفر دلائل على وجود مخالفات توجب الحل. ومن ثم فإن قرار الجهة الإدارية بحل الجمعية –حسبما أكد الحكم– يكون قد صدر بغير سند من الواقع والقانون[١٨].

ومن خلال أحكام القضاء الإداري التي تم الاطلاع عليها، فقد صدر عديد من الأحكام القضائية التي أظهرت –على النحو الذي كشفت عنه قضية جمعية المساعدة– تعسف جهة الإدارة في استخدام الصلاحيات الواسعة التي تتيح لها الحق في حل الجمعيات، وقضت محاكم القضاء الإداري في هذا الصدد بإلغاء القرارات الدارية بحل عدد من الجمعيات، من بينها جمعية تنمية المجتمع المحلي بحي وسط الإسكندرية (في مايو ٢٠٠٣)، وجمعية أهل القرآن والسنة.

القسم الرابع
تعديل القانون لن يكون خطوة للأمام

في ضوء ما سبق فإن مختلف نصوص القانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، فضلا على تطبيقاته بالغة التعسف، تكشف بما لا يدع مجالا للشك عن أن فرص تحرير العمل الأهلي تقتضي إحداث قطيعة مع فلسفة الهيمنة والوصاية، التي تحفل بها مجمل نصوصه. ومن ثم فإن النوايا الحكومية المعلنة لتعديل القانون، لا تبعث على التفاؤل والادعاء بأن ثمة فرصة للتخفف –ولو جزئيا– من القيود الهائلة التي يحفل بها القانون. والأرجح أن النية مبيتة لإحكام الخناق على مساحات الحرية المحدودة، التي تتحرك من خلالها الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية.

نقول ذلك ليس فقط من خلال المعلومات المحدودة التي تتسرب حول التعديلات المقترحة، وليس فقط لأن الحكومة قد ارتأت هذه المرة أن تتحرر تماما من ذلك السيناريو الهزلي، الذي أدارت به مسرحية الشراكة مع مؤسسات المجتمع المدني في إعداد قانونها رقم ١٥٣ لسنة ١٩٩٩، واكتفت في هذه المرة بانتقاء بعضا من كوادر مؤسسات المجتمع المدني، لتضمهم إلى ما يسمى بلجنة الحكماء.

فالأهم من ذلك أن الشروع في تعديل القانون يأتي وسط أجواء لم يعد خافيا فيها على أحد، أن الحكومة تتجه وبصورة حازمة نحو الإجهاز بصورة كلية على مختلف أشكال الحراك السياسي والمجتمعي، مدعومة في ذلك باستمرار الاختلال الفادح في موازين القوى لصالحها في الداخل في مواجهة القوى المتطلعة للديمقراطية والحرية والإصلاح، من جانب، ويقترن بذلك من جانب آخر التراجع الشديد للضغوط الخارجية التي انطلقت بدعاوى مقرطة العالم العربي وباسم محاربة الإرهاب.

وقد وجدت هذه الإرادة السياسية للانقضاض على مساحات الحرية تجسيدها خلال العامين الأخيرين، بالصدام مع الجماعة القضائية وناديهم، والتوسع في استخدام قانون الطوارئ وقانون الأحكام العسكرية في ملاحقة الخصوم، وتقديمهم للقضاء العسكري الاستثنائي، وفي الإجهاز على الضمانات الدستورية للحرية والأمان الشخصي، والضمانات التي تحمي حرمة المنازل والحياة الخاصة، وضمانات المحاكمة العادلة والمثول أمام القضاء الطبيعي، عبر التعديلات الدستورية الأخيرة باسم مكافحة الإرهاب، وفي التنكيل بالصحافة الحزبية والخاصة عبر سلسلة متلاحقة من أحكام الحبس، لم تعرفها مصر من قبل، واستهدفت في الآونة الأخيرة خمسة من رؤساء تحرير تلك الصحف والعديد من الصحفيين، فضلا على رئيس حزب معارض بسبب ما نشرته صحيفته.

وفي الوقت ذاته أقدمت الحكومة –ولأول مرة منذ نشأة منظمات حقوق الإنسان في مصر– على إغلاق مؤسستين حقوقيتين بارزتين، وهما دار الخدمات النقابية والعمالية، التي تأسست قبل نحو ١٧ عاما، وجمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان التي تأسست منذ عام ١٩٩٤.

ولا يخلو من مغزى في هذا السياق أن إجراءات حل جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، قد استندت إلى إدخال تعديل جوهري على المادة ٩٧ من اللائحة التنفيذية لقانون الجمعيات الصادرة عن وزارة التضامن الاجتماعي، وبمقتضى هذا التعديل الخطير، فإن القرارات التي تتخذها الوزارة بحل أي جمعية وتصفيتها يمكن أن تتخذ صبغة التنفيذ الفوري –وهو ما تم مع جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان– دونما انتظار لأن يبت القضاء الإداري المختص في مشروعية قرار الحل. في حين أن نص هذه المادة قبل تعديلها كان يستوجب إيقاف أية إجراءات لتصفية الجمعية، في حال الطعن على قرار حلها خلال المهلة التي حددها القانون.

ونتيجة لذلك التعديل فقد انتهت جهة الإدارة من حل الجمعية ومصادرة أموالها وممتلكاتها وأيلولتها لجمعيات أخرى، من قبل أن يصدر حكم القضاء بعد أكثر من عام من صدور قرار الحل، متضمنا إلغاء القرار التعسفي بحل الجمعية. وقد بدا واضحا أن التدخل التشريعي بتعديل اللائحة على هذا النحو استهدف خصيصا هذه الجمعية الناشطة في فضح جرائم التعذيب؛ حيث صدر قرار حلها بعد أربعة أيام فقط من نشر تعديل اللائحة التنفيذية بالجريدة الرسمية في ٢٩ / ٨ / ٢٠٠٧[١٩].

كما يلفت النظر أيضا أن الحديث عن تعديل قانون الجمعيات يأتي أيضا في سياق هجمة تشريعية تنحو إلى فرض مزيد من القيود على الحريات، فقد واكب ذلك إصدار قانون يعاقب بالسجن على التظاهر أمام ساحات دور العبادة، ومن الواضح أن مشروع قانون مكافحة الإرهاب يستهدف أن تطال إجراءاته الاستثنائية الخصوم السياسيين ونشطاء حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وهو ما يتبدى في بعض نصوصه التي تعاقب بالسجن كل من أنشأ أو أسس أو نظم أو أدار جمعية أو هيئة أو منظمة أو جماعة يكون الغرض منها الدعوة بأية وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها أو الإضرار بالوحدة الوطنية.

ومن ثم فهو لا يشترط في التجريم أو العقاب، توفر أحد أركان العنف المسلح، أو حتى غير المسلح! ومن ثم يسهل تأويله لتجريم مختلف أشكال التنظيم، وتعقب الجماعات السياسية، والحركات الاجتماعية والمنظمات الحقوقية. إذا ما ارتأى من منظور أجهزة الأمن أن المطالبة

بالإصلاحات الدستورية والتشريعية، بمثابة دعوة إلى تعطيل أحكام الدستور والقانون، أو إذا ما اعتبرت أجهزة الأمن أن مناهضة أشكال التمييز على أساس الدين أو المعتقد، يمكن أن تشكل أضرارا بالوحدة الوطنية[٢٠].

وسط هذا المناخ المعادي للحريات عموما يصعب تخيل إحداث أي تحسين على بنية القانون من خلال التعديلات، التي تزمع الحكومة إجراءها. ويعزز من ذلك المعلومات المحددة، التي توفرت قرب نهاية العام الماضي (٢٠٠٧)، حول المقترحات الحكومية للتعديل، حيث تحافظ هذه المقترحات بصورة تكاد تكون كاملة على مختلف النصوص، التي تكرس الهيمنة الحكومية على مقادير العمل الأهلي، وهى تضيف إلى ذلك نزعة أكثر تشددا تجاه العمل الأهلي وهو ما يتبدى على وجه الخصوص في:

١- تتجه التعديلات المقترحة إلى تبني نزعة أكثر تشددا تجاه أشكال التنظيم القانوني للمنظمات غير الحكومية، التي تنشأ خارج إطار قانون الجمعيات، ويقصد في هذا الإطار تحديدا المنظمات التي تنشأ في إطار القانون المدني كشركات غير هادفة للربح. حيث تتجه النية في التعديلات المقترحة ليس فقط بإلزام أي جماعة يدخل في أغراضها نشاط الجمعيات -وفق ما يقضي به القانون الحالي- بتوفيق أوضاعها طبقا للقانون، حتى لو اتخذت شكلا قانونيا آخر، وإلا اعتبرت منحلة بموجب القانون، بل إن التعديلات المقترحة تضيف في هذا الإطار إلى ذلك أنه "يمتنع على أي جهة تسجيل هذا الكيان ويتعين عليها حل المسجل منها. ومن ثم فإن التعديل هنا يلزم مكاتب تسجيل وشهر الشركات، أن تمتنع تماما عن إشهار شركة يمكن أن تعمل في مجالات العمل الأهلي، ويلزمها أيضا بمراجعة مواقف الشركات المسجلة واتخاذ إجراءات بحل الشركات، التي تعمل بالفعل في غرض من أغراض العمل الأهلي.

٢- الاتجاه لتقليص حق الجمعية في اختيار مجالات عملها، وحصرها في ثلاثة ميادين فقط. ووضع قيود على المؤسسات الأهلية، بموجبها لا يجوز للمؤسسة الأهلية أن تدرج في نظامها الأساسي أنشطة محددة، إلا إذا كان حجم المال المخصص لهذه المؤسسة يتناسب مع حجم النشاط الذي تسعى المؤسسة لتحقيقه.

٣- تميل التعديلات المقترحة إلى منح الاتحاد العام للجمعيات صلاحيات إضافية، تكاد تحوله لأن يكون رأس حربة لجهة الإدارة في العديد من الإجراءات، التي يتعين بموجب التعديلات المقترحة أخذ رأي الاتحاد العام فيها، بل وتلزم التعديلات المقترحة الجمعيات بأن تخطر الاتحاد بالقرارات الصادرة عن مجلس إدارة الجمعية أو الجمعية العمومية. مع العلم أن الاتحاد العام للجمعيات ليس

مؤسسة تنشأ بإرادة طوعية من الجمعيات، بل هو اتحاد فرضه القانون ويتشكل مجلس إدارته وفق القانون الحالي من ٣١ عضوا يقوم رئيس الجمهورية بتعيين رئيس مجلس الإدارة وثلث أعضاء المجلس!!

٤- تفتح التعديلات المقترحة بابا واسعا لاختراق الجمعيات وإغراقها بعضويات يمكن أن تلعب دورا مناوئا لرسالة الجمعية أو لصالح أجهزة الأمن، وذلك من خلال ما تدعو له التعديلات من حظر الأخذ بنظام العضوية المغلقة في أي جمعية. الأمر الذي لو تم، من شأنه أن يحاكي في مصر خبرات الحكومة التونسية في شق المنظمات غير الحكومية من داخلها.

٥- تستحدث التعديلات المقترحة مداخل أكثر تنوعا لمحاصرة الجمعية بعقوبات إضافية من جانب جهة الإدارة، وتصل هذه العقوبات إلى إيقاف النشاط أو حرمان أعضاء مجلس الإدارة من الترشيح لدورتين متتاليتين، وذلك إذا ما امتنعت الجمعية عن قيام جهة الإدارة بمراجعتها، أو إذا انتقلت الجمعية إلى مقر جديد، من دون أن تخطر جهة الإدارة [٢١].

وخلاصة القول إن فرص درء المخاطر المحدقة بالعمل الأهلي تقتضي التمسك الصارم بالأسس والمبادئ التي تكفل حرية العمل الأهلي واستقلاليته والتمسك بالمعايير الدولية المتعارف عليها في المجتمعات الديمقراطية، لضمان حرية تكوين الجمعيات، وهو ما يقتضي بالدرجة الأولى فضح الفلسفة والأسس التي يقوم عليها القانون برمته، انطلاقا من إدراكنا أن أي محاولة لتعديل القانون لا يمكن أن تخرج به من أسر فلسفة الهيمنة والوصاية التي تتنافى مع مبادئ العمل الأهلي، وضمانات استقلاله وفقا للمعايير الدولية ذات الصلة.

واتساقا مع هذا التوجه تأتي مبادرة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، لتبني مشروع قانون بديل ينحاز إلى المعايير الدولية التي تحمي حرية التنظيم الأهلي واستقلاليته.

القسم الخامس

نحو قانون ديمقراطي يعيد الاعتبار لحرية واستقلال العمل الأهلي

انحيازا لحرية التنظيم وحق المنظمات الأهلية غير الحكومية في ممارسة العمل الأهلي بحرية واستقلال عن جميع أشكال الهيمنة والوصاية الحكومية، وانطلاقا من إدراكنا أن أية محاولة لتعديل القانون الحالي –حتى لو حسنت النوايا الحكومية– لا يمكن أن تتحرر من فلسفة الهيمنة والإلحاق التي تكبل وتحاصر العمل الأهلي عبر مجمل نصوص القانون الحالي.

وإسهاما منا في النقاش الدائر حول قانون الجمعيات وآفاق تحرير العمل الأهلي، فقد تبنى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مبادرة مشتركة لصياغة مشروع قانون بديل في مواجهة القانون ٨٤ لسنة ٢٠٠٢.

وقد حظى هذا المشروع بدعم ومساندة عدد واسع من المنظمات الحقوقية والمنظمات العضوة بحملة حرية التنظيم، وأعضاء التحالف المصري لحرية تكوين لجمعيات، الذي تأسس بمبادرة من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

وننوه إلى أن هذا المشروع المشترك قد جاء تعبيرا عن الرغبة في التوافق وتوحيد الجهود التي كانت قد انطلقت في وقت سابق من أطراف عدة انخرط كل منها على حدة في إعداد مشاريع قوانين، سواء لتعديل القانون لحالي أو لبلورة قوانين بديلة.

ومن ثم فإن المشروع الحالي قد سعى إلى التوفيق بين مسودات مشروع سابق كان قد أعده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ومشروع مماثل كانت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان قد بادرت بدورها في طرحه.

وقد شرف مركز القاهرة في هذا الإطار بالمساهمة القيمة في إعداد المسودات الأولى لمشروعه من جانب القاضي البارز ونائب رئيس محكمة النقض المستشار هشام البسطاويسي. وشكلت مساهمته منطلقا لتطوير مسودة المشروع والدمج بينها وبين مشروع المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، وقد عكف على تطوير هذا المشروع في مراحله الأخيرة لجنة صياغة من باحثي مركز القاهرة والمنظمة المصرية، إلى جانب الناشط الحقوقي والخبير القانوني المعروف نجاد البرعي.

كما أخذت المسودة النهائية لهذا المشروع المشترك بعين الاعتبار ملاحظات واقتراحات العديد من المنظمات الحقوقية، التي ساندت المشروع في صيغته النهائية.

الملامح الأساسية لمشروع القانون:

ينطلق المشروع من التمسك إلى حد بعيد بالمعايير الدولية المعمول بها لضمان حرية التنظيم في المجتمعات الديمقراطية، ومبادئ حرية واستقلال العمل الأهلي التي تتطلع المنظمات غير الحكومية لتكريسها في أي تشريع وطني، لتنظيم العمل الأهلي.

ويمكن القول إن أبرز الملامح الأساسية للمشروع تتبدى على النحو التالي:

أولا: تسجيل الجمعية وفقا لهذا المشروع هو إجراء اختياري وليس إلزاميا، ومن ثم لا ينبغي تأثيم الجمعيات أو المنظمات غير الحكومية، وغير المسجلة رسميا، استنادا فقط إلى عدم اكتسابها الصفة القانونية، ويسري هذا المبدأ أيضا فيما يتعلق بإنشاء الشبكات والاتحادات والتحالفات بين أي عدد من الجمعيات.

ثانيا: تذليل القيود غير المبررة على تسجيل الجمعيات الراغبة في التمتع بالصفة القانونية، ويظهر ذلك في النص على أن الجمعية تنشأ من أشخاص طبيعيين أو معنويين، لا يقل عددهم عن شخصين ولا تستهدف تحقيق الربح المادي لها أو لمؤسسيها وأعضائها (مادة ١). ويحظر المشروع فقط أن يكون بين أغراض الجمعية ما يتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والدستور (مادة ٣).

ويتبنى المشروع حق تأسيس الجمعيات بمجرد الإخطار. ويستحدث في هذا السياق سجلا خاصا ينشأ في مقر كل محكمة ابتدائية، لتسجيل الجمعيات وإتمام إجراءات إشهارها. ويرفض بموجب المادة السابعة الرقابة القبلية على تسجيل الجمعية وإشهارها، واتساقا مع ذلك فقد انحاز المشروع لأن تكون وزارة العدل هى الجهة الإدارية المختصة.

ثالثا: إن الجهة الإدارية وفق هذا المشروع لا تملك أية صلاحيات تجيز لها الرقابة المسبقة على إشهار الجمعيات، أو على مختلف أوجه عمل الجمعية، التي تخضع في مختلف شئونها لسلطة جمعيتها العمومية، فضلا على المراقبة اللاحقة عبر القضاء المختص، وهو المحاكم الابتدائية.

ومن ثم فإن الجهة الإدارية هى أقرب لأن تكون ذاكرة مؤسسية تنساب إليها عبر الجمعيات المشهرة النظم الأساسية واللوائح الداخلية للجمعيات والتطورات التي تطرأ عليها، والميزانيات والحسابات الختامية للجمعيات، وتشكيلات الهيئات القيادية للجمعيات، وما يطرأ عليها من تطورات.

ولا يمنع ذلك من حق الجهة الإدارية –وكل ذي مصلحة– في اللجوء للقضاء سواء للاعتراض على إشهار الجمعية، أو للاعتراض على أي من قرارات جمعياتها العمومية أو مجلس إدارتها أو أي من أنشطتها (المواد ٧، ١١، ١٥، ٣٠).

رابعا: ينحاز مشروع القانون إلى أن مؤسسي الجمعية وأعضاءها لهم الحق الأصيل في وضع النظام الأساسي للجمعية، وما يتضمنه من قواعد تنظيم حقوق الأعضاء وواجباتهم ونظام عقد جمعياتهم العمومية، وقواعد تشكيل الهيئات القيادية (مادة ٩).

خامسا: يقر مشروع القانون بحق الجمعية في القيام بكل الأنشطة المدرة للأموال، وبجمع التبرعات مع الاكتفاء بإخطار جهة الإدارة (مادة ١٧). كما يقر بحق الجمعية في عقد الاجتماعات العامة داخل وخارج مقرها، وحقها في إصدار النشرات والمجلات الدورية، وحقها في إنشاء فروع ومكاتب لها في أنحاء الجمهورية. كما يكفل حق الجمعية في الانضمام إلى شبكات أو هيئات خارج مصر، مع الالتزام في هذا بإخطار الجهة الإدارية (مادة ٢٠).

سادسا: يقر المشروع بحق الجمعيات المتمتعة بالصفة القانونية في التيسيرات والإعفاءات الضريبية والجمركية (المادتان ١٨، ١٩).

سابعا: حرصا على تأكيد ضمانات النزهة والشفافية والمساءلة والمحاسبية وتفادي تضارب المصالح، فإن مشروع القانون يتضمن:

يحظر أن يشارك في إدارة الجمعية أشخاص أدينوا بموجب أحكام نهائية في جرائم مخلة بالشرف، ما لم يكن قد رد إليهم اعتبارهم (مادة ٤).

يحظر النص في النظام الأساسي للجمعية على أن تؤول أموالها عند الحل إلى الأعضاء أو ورثتهم (مادة ٦).

عدم جواز الجمع بين عضوية الهيئات المنتخبة والعمل بأجر لدى الجمعية (مادة ١٤).

إلزام الجمعية بتدوين حساباتها في سجلات خاصة، وتعيين مراقب حسابات خارجي، إذا ما تجاوزت ميزانيتها ربع مليون جنيه مصري (مادة ١٥).

يحق لكل شخص أو جهة الاطلاع على كل ما يتصل بنشاط الجمعية، من خلال جهة الإدارة المودع لديها مختلف وثائق الجمعية، والتي يتعين عليها أن تضع القواعد والسبل المناسبة لضمان حق الاطلاع (مادة ١٦).

وفضلا على ذلك، وكما سبق الإشارة فإن مواد المشروع تتيح لجهة الإدارة، ولكل ذي مصلحة استخدام الحق في التقاضي للاعتراض أو الطعن على أية إجراءات أو قرارات تتخذها الجمعية، بما في ذلك حق الجهة الإدارية في الاعتراض عبر القضاء على جمع التبرعات.

ثامنا: انطلاقا من أن المؤسسات الأهلية تنشأ على أساس تخصيص الأموال، فقد ارتأى المشروع لضمان الجدية، ألا يقل رأس المال المخصص عن ٥٠ ألف جنيه، واستثنى من ذلك المؤسسات المشهرة من قبل (مادة ٢١). وقد أخذ المشروع بعين الاعتبار في هذا السياق، أن

أعدادا غير قليلة من المنظمات غير الحكومية كانت قد اختارت لنفسها صيغة المؤسسة الأهلية، باعتبار هذه الصيغة تتفادى بعضا من القيود الإضافية على الجمعيات الأهلية في القانون الحالي.

تاسعا: لا يتضمن المشروع أية عقوبات جنائية، ويشدد على أن العقوبات التي يمكن أن توقع على الجمعية، تتسم بالتدرج وتستند إلى أحكام قضائية، وتشمل الإنذار أو إلغاء القرار أو النشاط محل الاعتراض، أو تجميد نشاط العضو المخالف أو تجميد عضويته بمجلس الإدارة، أو العزل الكلي أو الجزئي لأعضاء المجلس، أو تجميد نشاط الجمعية لفترة مؤقتة. وتضمن هذه العقوبات المتفاوتة في مستواها ألا تضار الجمعية أو المستفيدون منها نتيجة لبعض المخالفات، التي يمكن تصحيحها أو نتيجة لأخطاء أو انحرافات يفترض أن يتحمل مسئوليتها من أقدموا عليها، بحيث يصبح قرار حل الجمعية هو الاختيار الأخير، ولا يجوز تنفيذه إلا بموجب حكم قضائي نهائي (المواد ٣٠– ٣٣).

هوامش الدراسة

١. انظر في ذلك حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم ١٣٥ لسنة ٢١، بجلسة ٣/ ٦/ ٢٠٠٠.

٢. تيبو جوييه، الممارسات الأفضل لحرية التنظيم خارج العالم العربي، ورقة عمل مقدمة خلال الندوة التي نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في ٢٥ مايو ٢٠٠٨، تحت عنوان «نحو تعزيز حرية واستقلال المنظمات غير الحكومية».

٣. غسان مخيبر، تنظيم الجمعيات في لبنان بين الحرية والقانون والممارسة:
http://www.spoli.net/civilsociety/info/lowassinfo.htm

٤. الشبكة الأوروبية–المتوسطية لحقوق الإنسان، حرية تأسيس الجمعيات في المنطقة الأورومتوسطية، ديسمبر ٢٠٠٧.

٥. تقرير حرية تأسيس الجمعيات في المنطقة الأورومتوسطية، الشبكة الأوروبية–المتوسطية لحقوق الإنسان، كوبنهاجن، ٢٠٠٧، ص٦٣.
مذكرة مطلبية بشأن تعديل قانون الجمعيات والتجمعات بالمغرب، المرصد الغربي للحريات العامة.

٦. عبد الله خليل، «الدليل التشريعي العربي للمنظمات الأهلية»، القاهرة: الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ٢٠٠٦، ص٨٧.

٧. تيبو جوييه، مرجع سبق ذكره.

٨. عبد الله خليل، مرجع سبق ذكره، ص٨٨

٩. تيبو جوييه ، مرجع سبق ذكره.

١٠. الحركة العالمية من أجل الديمقراطية، الدفاع عن المجتمع المدني، تقرير الحركة العمالية من أجل الديمقراطية، يناير ٢٠٠٨، ص٣١.

١١. تيبو جوييه، مرجع سبق ذكره.

١٢. راجع في ذلك: تقرير حرية تأسيس الجمعيات في المنطقة الأورومتوسطية، مرجع سق ذكره، ص٣٢، ٥٤، ٨١.
١٣. عبد الله خليل، مرجع سبق ذكره ص ص١٠٤، ١٠٥.
١٤. تبيو جوييه، مرجع سبق ذكره.
١٥. عبد الله خليل، مرجع سبق ذكره ص ص ١٠٩-١١١.
١٦. انظر في ذلك: مجلس الدولة- محكمة القضاء الإداري، الدائرة الثانية أفراد، الحكم في الدعوى رقم ٢١١١٧ لسنة ٥٨، جلسة ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٨.
١٧. اطلع معدو هذا التقرير على فحوى هذا الخطاب، من خلال إحدى الجمعيات، لكنها تحفظت على تصويره كمستند في هذه الدراسة، خشية الكشف عن اسمها من خلال التوقيع على استلام الخطاب!
١٨. جميعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، عود على بدء./. بعد الحكم بوقف تنفيذ قرار اغتيال جمعية المساعدة، بيان صحفي في ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٨.
ww.anhri.net/egypt/ahrla/2008/pr1027.shtml
١٩. نقلا عن مذكرة دفاع جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان إلى محكمة القضاء الإداري بالقاهرة، طعنا على القرار الإداري بحل الجمعية والصادر في ٤/ ٩/ ٢٠٠٧.
٢٠. حول نصوص مشروع قانون مكافحة الإرهاب، انظر صحيفة المصري اليوم بتاريخ ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٨.
٢١. انظر حول هذه التعديلات: عصام الدين محمد حسن «فلتتناغم الجهود في مواجهة المخطط الحكومي لخنق المجتمع المدني-ورقة موقف باسم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان : www.cihrs.org

مشروع قانون الجمعيات «المنظمات غير الحكومية» والمؤسسات الأهلية

مشروع مشترك بين

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان[١]

باسم الشعب

رئيس الجمهورية

قرر مجلس الشعب القانون الآتي نصه، وقد أصدرناه:

مادة (١) مع عدم الإخلال بنظم الجمعيات المنشأة استنادا إلى اتفاقيات دولية، يعمل بأحكام القانون المرافق في شأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ويستثنى من ذلك:

١-الجمعيات التي يصدر بتشكيلها أو اعتماد نظمها قرارات خاصة من السلطة التنفيذية أو تخضع لرقابتها أو إشرافها.

٢- الجمعيات والمؤسسات التي تستهدف الحصول على ربح مادي لأعضائها أو العاملين فيها.

٣-الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية والاتحادات الطلابية.

٤-الشركات التجارية والشركات المنشأة وفقا لأحكام المواد ٥٠٥ وما بعدها من القانون المدني.

ويجوز التصريح للمنظمات الأجنبية غير الحكومية، بأن تمارس أنشطة الجمعيات (المنظمات غير الحكومية) والمؤسسات الأهلية الخاضعة لأحكام هذا القانون، وفقا للقواعد المقررة فيه، وتنظم اللائحة التنفيذية للقانون الإجراءات الميسرة لذلك.

---

[١] يدعم هذا المشروع عدد من المنظمات الحقوقية، وهي: أعضاء حملة حرية التنظيم، أعضاء التحالف المصري لحرية الجمعيات الأهلية، جماعة تنمية الديمقراطية، جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية، جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، دار الخدمات النقابية والعمالية، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مؤسسة المرأة الجديدة، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، مركز الأرض لحقوق الإنسان، المركز المصري لحقوق المرأة، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، المنظمة العربية للإصلاح الجنائي.

مادة (٢) تعتبر الجمعيات والمؤسسات الأهلية القائمة وقت نفاذ هذا القانون والمسجلة وفقاً للقانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ مسجلة رسمياً، ويجب عليها تعديل نظامها الأساسي وطلب شهرها بالتطبيق لأحكامه خلال عام من تاريخ العمل به، إذا ما أرادت التمتع بالشخصية القانونية.

مادة (٣) يجب على كل جمعية أو مؤسسة أهلية أعيد شهر نظامها الأساسي بالتطبيق لأحكام هذا القانون أن تعيد تشكيل مجلس إدارتها وفقاً لنظامها الأساسي المعاد شهره وذلك خلال ستة أشهر من إتمام شهرها.

على أن تستمر الهياكل التنفيذية والإدارية للجمعيات وللمؤسسات الخاصة القائمة وقت العمل بهذا القانون في مباشرة أعمالها إلى أن يتم إعادة تشكيلها وفقاً للقواعد المنصوص عليها في هذا القانون.

مادة (٤) يقصد بالجهة الإدارية في تطبيق أحكام القانون المرفق وزارة العدل.

مادة (٥) يلغى قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، كما يلغى كل نص يخالف أحكام هذا القانون.

مادة (٦) ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من تاريخ نشره.

يبصم هذا القانون بخاتم الدولة، وينفذ كقانون من قوانينها.

صدر برئاسة الجمهورية

في سنة الموافق سنة

الفصل الأول
في شأن الجمعيات

مادة (١) يقصد بالجمعية في تطبيق أحكام هذا القانون، كل منظمة غير حكومية ذات صفة دائمة أو غير دائمة ترغب في التمتع بشخصية قانونية، وينشئها أشخاص طبيعيون أو معنويون لا يقل عددهم عن شخصين، ولا تستهدف تحقيق ربح مادي لها أو لمؤسسيها أو لأعضائها.

مادة (٢) تضع الجمعية نظاما أساسيا يوقع عليه الأعضاء المؤسسون، يشتمل على البيانات الآتية:

١. اسم الجمعية والغرض منها وعنوان مقرها.

٢. اسم كل من الأعضاء المؤسسين، ولقبه وجنسيته ومهنته وموطنه.

٣. شروط قبول الأعضاء، وأحوال إسقاط عضويتهم.

٤. حقوق الأعضاء وواجباتهم.

٥. الهيئات التي تمثل الجمعية، واختصاصات كل منها، وطرق اختيار أعضائها، وطرق عزلهم أو إسقاط أو إبطال عضويتهم.

٦. شروط صحة انعقاد الجمعية العمومية العادية وغير العادية.

٧. موارد الجمعية وطرق الرقابة المالية.

٨. القواعد التي تتبع في تعديل النظام الأساسي.

٩. قواعد حل الجمعية والجهة التي تؤول إليها أموالها.

مادة (٣) لا يجوز أن يكون غرض الجمعية متعارضاً مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والدستور.

مادة (٤) لا يجوز أن يشارك في إدارة الجمعية المحكوم عليهم بأحكام نهائية في جرائم مخلة بالشرف أو الاعتبار، ما لم يكن قد رد إليهم اعتبارهم.

مادة (٥) تخضع الجمعية في كل شئونها لجمعيتها العمومية وحدها دون غيرها، وفي الحالات التي يقل فيها عدد الأعضاء العاملين في الجمعية عن عشرة أشخاص تؤول صلاحيات الجمعية العمومية إلى مجلس الإدارة، ولا يجوز فرض الحراسة على الجمعية أو على أموالها من أي جهة

قضائية أو غير قضائية إلا في الأحوال المنصوص عليها حصرا في هذا القانون، أو في النظام الأساسي للجمعية.

مادة (٦) لا يجوز أن يُنَص في النظام الأساسي للجمعية على أن تؤول أموالها عند الحل إلى الأعضاء أو ورثتهم أو أسرهم.

مادة (٧) تخطر الجمعية جهة الإدارة بخطاب مسجل بعلم الوصول بإنشاء الجمعية، مرفقا به نسخة معتمدة من نظامها الأساسي، وينشأ في مقر كل محكمة ابتدائية سجل خاص يسمى «سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية»، تسجل فيه الجمعية، وتعطى رقما مسلسلا بمجرد إيداع نسخة من النظام الأساسي للجمعية معتمدة من مجلس الإدارة، ولا يجوز رفض إشهار الجمعية تحت أي اعتبار.

مادة (٨) يتم شهر الجمعية بنشر اسمها ورقم تسجيلها والمحكمة التي تم تسجيل الجمعية في سجلها الخاص والغرض من إنشائها وأسماء الأعضاء المؤسسين وملخص واف لنظامها الأساسي في إحدى الصحف. ويقوم بإجراءات الشهر موظف مختص من موظفي «سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية» خلال شهر من تاريخ إيداع وثائق الجمعية، وإلا جاز للممثل القانوني للجمعية القيام بها على نفقة السجل.

مادة (٩) تثبت الشخصية الاعتبارية للجمعية، بمجرد توقيع الأعضاء المؤسسين على نظامها الأساسي وإخطارها جهة الإدارة والمحكمة الابتدائية المختصة، ولا يحتج بها على الغير إلا من تاريخ شهر النظام الأساسي للجمعية.

مادة (١٠) يصدر «سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية» شهادة للجمعية تتضمن اسمها والغرض منها ورقم وجهة تسجيلها وتاريخ شهرها. وتلتزم الجمعية بتسجيل وشهر كل تعديل يطرأ على نظامها الأساسي بذات الإجراءات الواردة في المواد السابقة ، ولا ينفذ التعديل بالنسبة إلى الغير إلا من تاريخ الشهر.

مادة (١١) للجهة الإدارية الاعتراض على إنشاء الجمعية بعد إتمام شهرها، أو على تعديل نظامها الأساسي، بعريضة تشتمل على أسباب الاعتراض ترفع إلى قاضي الأمور الوقتية في المحكمة الابتدائية الكائن في دائرتها مقر الجمعية، خلال ثلاثين يوما من تاريخ الشهر، ليأمر بعد سماع أقوال الجهة الإدارية والممثل القانوني للجمعية بتأييد اعتراض الجهة الإدارية أو رفضه.

ويجوز الطعن في الأمر الصادر من قاضي الأمور الوقتية خلال ثلاثين يوما وفقا للقواعد

المقررة في قانون المرافعات.

مادة (١٢) تلتزم الجمعية بما تعهد به مديروها أو العاملون لحسابها منذ تأسيسها، ويجوز تنفيذ هذه التعهدات على مالها، ولا يحتج على الغير بتراخي إجراءات التسجيل والشهر.

مادة (١٣) حق الانضمام الطوعي إلى الجمعية أو الانسحاب منها مكفول.

مادة (١٤) لا يجوز الجمع بين عضوية الهيئات المنتخبة للجمعية والعمل بأجر لدى الجمعية.

مادة (١٥) تقوم الجمعية بما يلي:

١.تحتفظ في مقرها بالوثائق والمكاتبات والسجلات.

٢.تقيد في سجل خاص البيانات الخاصة بكل عضو.

٣.تدون بسجلات خاصة محاضر جلسات الجمعية العمومية والهيئات المنتخبة للجمعية وقراراتها.

٤.تدون حساباتها في دفاتر يبين فيها الإيرادات ومصادرها، والمصروفات وأوجه إنفاقها.

٥.تعين مراقب حسابات خارجيا إذا كانت ميزانيتها تتجاوز ربع مليون جنيه مصري.

٦.تسلم الجمعية إلى الجهة الإدارية المختصة نسخة من حسابها الختامي السنوي معتمدة من الجمعية العمومية، ومراقب الحسابات الخارجي، وكذلك قرارات الجمعية العمومية ومجلس الإدارة، كما تخطرها بمصادر تمويلها.

مادة (١٦) يجوز لكل شخص أو جهة أو مؤسسة الاطلاع على كل ما يتصل بنشاط الجمعية، وذلك بعد تقديم طلب بذلك إلى جهة الإدارة المودع لديها هذه الوثائق، وتضع جهة الإدارة القواعد المنظمة لضمان حق الإطلاع من خلالها.

مادة (١٧) يجوز للجمعية أن تقوم بكل الأنشطة المدرة للأموال بعد إخطار جهة الإدارة، بما في ذلك جمع التبرعات من الهيئات والمؤسسات والجمهور، وذلك عن طريق كل الوسائل المتاحة بما في ذلك الحملات التليفزيونية والحفلات الخيرية والمراسلات البريدية، مع إعفائها من جميع الرسوم والضرائب المقررة للانتفاع بتلك الخدمات، ويجوز للجهة الإدارية الاعتراض على جمع التبرعات خلال شهر من إخطارها بذلك، من خلال عريضة تشتمل على أسباب الاعتراض، و ترفع إلى قاضي الأمور الوقتية بالمحكمة الابتدائية المختصة.

كما يجوز للجمعية المشاركة في الأنشطة الاقتصادية التي تساعد على تحقيق أهدافها، على أن تخصص أرباح تلك الأنشطة لأغراض الجمعية.

مادة (١٨) تعفى أموال الجمعية من جميع أنواع الرسوم والضرائب والجمارك بكل مسمياتها.

مادة (١٩) تخصم المبالغ التي يتبرع بها الأفراد والمؤسسات والشركات إلى الجمعيات من الوعاء الضريبي للمتبرع.

مادة (٢٠)

١. يحق للجمعية عقد الاجتماعات العامة سواء بمقرها أو في أي قاعات خارجية.

٢. يحق للجمعية إصدار نشرات أو مجلات ذات طبيعة دورية من دون الخضوع للقيود الواردة في قانون تنظيم الصحافة.

٣. يجوز للجمعية الانتساب أو الاشتراك أو الانضمام إلى أي جمعية أو هيئة مقرها خارج مصر وفقاً للقواعد التي يحددها النظام الأساسي أو مجلس الإدارة، ويلتزم مجلس الإدارة بإخطار الجهة الإدارية بذلك.

٤. يحق للجمعية إنشاء فروع ومكاتب لها في محافظات الجمهورية والمدن وفقاً للقواعد التي يحددها النظام الأساسي.

الفصل الثاني
في شأن المؤسسات الأهلية

مادة (٢١) يقصد بالمؤسسة، في أحكام هذا القانون، كل شخص اعتباري ينشأ بتخصيص مال لا يقل عن خمسين ألف جنيه مصري مدة محددة أو غير محددة، لغرض لا يتعارض مع أحكام هذا القانون، ويستثنى من ذلك المؤسسات المنشأة والمشهرة قبل صدور هذا القانون ما لم ترغب في التحول إلى جمعية.

مادة (٢٢) يكون إنشاء المؤسسة بسند رسمي أو بوصية، ويعتبر هذا السند أو هذه الوصية النظام الأساسي للمؤسسة، ويجب أن يشتمل على البيانات الآتية:

١. اسم المؤسسة وميدان نشاطها ونطاق عملها ومركز إدارتها.

٢. الغرض الذي أنشئت المؤسسة لتحقيقه.

٣.بيان دقيق للأموال المخصصة لهذا العمل.

٤.تنظيم إدارة المؤسسة وطريقة اختيار أعضاء مجلس إدارتها وعزلهم واستبدالهم.

مادة (٢٣) يعتبر إنشاء المؤسسة بالنسبة إلى دائني المنشئ وورثته بمثابة هبة أو وصية، فإذا كانت المؤسسة قد أنشئت إضرارا بحقوقهم، جاز لهم مباشرة الدعاوى التي يقررها القانون في مثل هذه الحالة بالنسبة إلى الهبات والوصايا.

مادة (٢٤) متى كان إنشاء المؤسسة بسند رسمي جاز لمن أنشأها أن يعدل عنها بسند رسمي آخر، وذلك إلى أن يتم شهرها وفقا للأحكام الواردة في هذا القانون.

مادة (٢٥) يتم إشهار المؤسسة بناء على طلب منشئها، أو أول مدير لها وفقا للإجراءات المقررة لشهر الجمعيات في هذا القانون.

مادة (٢٦) تسري في شأن المؤسسات الخاضعة لأحكام هذا القانون كل ما هو مقرر فيه من أحكام خاصة بالجمعيات ما لم ينص على خلاف ذلك في القانون أو في سند إنشائها، فيما عدا الأحكام ذات الطبيعة الخاصة بالجمعيات.

الفصل الثالث
الحق في تكوين الشبكات والتحالفات والاتحادات النوعية والإقليمية

مادة (٢٧) يحق للجمعيات تأسيس أو الانضمام إلى الشبكات أو التحالفات المحلية التي تساعد في تنسيق أنشطتها وتدعم غاياتها المشتركة.

مادة (٢٨) يحق لأي عدد من الجمعيات أن تنشئ فيما بينها اتحادا نوعيا أو إقليميا لمدة محددة أو غير محددة، ويحدد اتفاق الإنشاء النظام الأساسي لهذا الاتحاد، ولوائحه ومؤسساته، وطريقة ممارسة اختصاصاته، وطرق تمويله وطرق حله وإنهاء نشاطه. ويجب الإخطار بإنشاء هذا الاتحاد بالطريقة ذاتها المنصوص عليها بالنسبة للإخطار بالجمعيات في هذا القانون، إذا رغب مؤسسوه في التمتع بشخصية قانونية.

مادة (٢٩) يجب على مجلس إدارة الاتحاد إخطار الجهة الإدارية بكل تطور يجري على تكوين الاتحاد أو اختصاصاته، وكذلك بالأعضاء الجدد الذين انضموا إليه أو الأعضاء القدامى الذين انسحبوا منه.

الفصل الرابع
أحكام ختامية

مادة (٣٠) يجوز لجهة الإدارة ولكل ذي مصلحة الحق في اللجوء إلى القضاء للاعتراض على أي من قرارات الجمعية العمومية أو مجلس إدارة الجمعية أو أي من أنشطتها، ويكون للمحكمة الابتدائية الكائن في دائرتها مقر الجمعية بعد النظر في الطلب والاستماع إلى دفاع الجمعية المشفوع بمستنداتها أن تأمر برفض الطلب أو قبوله بما قد يرتبه ذلك من جزاءات. ويجوز للمحكمة أن تشمل حكمها نفاذاً معجلاً إلا في حالة الحكم بحل الجمعية أو تصفية أموالها، فلا ينفذ الحكم إلا بعد صيرورته نهائياً.

مادة (٣١) تشمل الجزاءات التي يمكن توقيعها على الجمعية بموجب حكم قضائي في حال ثبوت مخالفتها للنظام الأساسي والقواعد المقررة بموجب هذا القانون:

١. إنذار الجمعية بتصحيح المخالفة المثبتة.

٢. إلغاء القرار أو وقف النشاط المعترض عليه.

٣. تجميد نشاط العضو المخالف أو تجميد عضويته بمجلس الإدارة.

٤. العزل الكلي لمجلس الإدارة أو لبعض أعضائه.

٥. تجميد نشاط الجمعية لمدة محددة.

٦. حل الجمعية وتصفية أموالها.

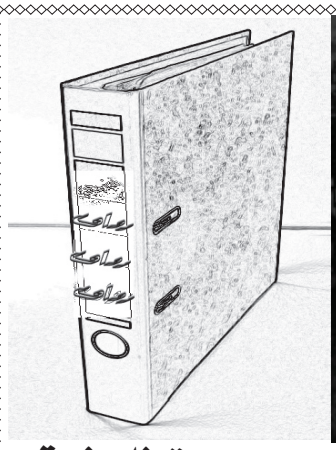
مادة (٣٢) يجب على المحكمة، في حالة الحكم بحل مجلس إدارة الجمعية المنتخب، أن تضمن حكمها تعيين أحد أعضاء الجمعية العمومية من غير أعضاء مجلس الإدارة المنحل كحارس قضائي، وفي حال كانت الجمعية العمومية هي نفسها مجلس الإدارة تعين المحكمة حارساً من خارج الجمعية. تكون مهمته إجراء انتخابات جديدة وفقا للنظام الأساسي للجمعية خلال فترة لا تجاوز ستين يوما من تاريخ صيرورة الحكم الصادر بتعيينه نهائيا، وتكون له صلاحيات رئيس مجلس إدارتها في الحفاظ على حقوقها، على أن يعرض تقريرا وافيا بأعماله على أول جمعية عمومية لإقراره.

مادة (٣٣) إذا حلت الجمعية عين لها مصف أو أكثر، ويقوم بهذا التعيين الجمعية العمومية إذا كان الحل اختياريا، أو المحكمة إذا كان الحل قضائيا، وفي جميع الأحوال يجري اتباع القواعد المنصوص عليها في النظام الأساسي للجمعية فيما يتعلق بناتج التصفية، فإذا تعذر ذلك، وجب أن

يتضمن قرار تعيين المصفي تكليفه بتحويل أموال الجمعية المنحلة إلى الجمعية التي يكون غرضها هو الأقرب إلى غرض هذه الجمعية.

مادة (٣٤) يحق للجمعية الطعن على أي قرار إداري في مواجهتها، وأن تعرض أسباب اعتراضها على محكمة القضاء الإداري الكائن في دائرتها مقر الجمعية، ويكون للمحكمة بعد النظر في الطعن والاستماع إلى دفاع الجمعية وجهة الإدارة أن تأمر بإلغاء القرار الإداري أو رفض الطعن المقدم من الجمعية.

الملف



رضوان السيد... مسيرة فلسفية
ابحاث مهداة بمناسبة بلوغه الستين

- مقدمة الملف/ مدير التحرير.
- حول مسائل التجديد والنهوض والدولة المدنية وحقوق الإنسان/ د. محمد حلمي
- الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي المعاصر/ د. سعيد بن سعيد العلوي.
- النزعة الإنسانوية وحقوق الإنسان في فكر رضوان السيد/ فاطمة حافظ.
- رضوان السيد وسياسات الصراع على الإسلام / د. رضوان زيادة .
- مسائل التراث والدين والدولة عند رضوان السيد / د. وجيه كوثراني.
- حول الأصالة والمعاصرة في فكر رضوان السيد / معتز الخطيب.
- قراءة في فكر دورية «الاجتهاد» / د. عبد الحميد ناصف.

الملف

هذا القادم من "ترشيش"
تحية لرضوان السيد فى عيد ميلاده الستين

تقديم:

لأن المعاصرة حجاب، فيما يقول الأدباء، فإننا نأمل في رواق عربي أن نرسخ قيمة الاحتفاء بالقمم والرموز الثقافية المعاصرة؛ انطلاقا من الإيمان بأن الاحتفاء بهم احتفاء بالقيمة التي نعاصرها ونتعلم على يديها: كيف يكون بمقدور المثقف الكوني أن يتحول من مجرد رقم على اليسار في معادلة الحياة والحراك السياسي إلى ظاهرة تؤثر بصورة إيجابية في تضاعيف الواقع المعاش؟!.

والحال أنه عندما يصوِّب رضوان السيد من مقلتيه الزرقاوتين نظرات نافذة كالنصال، وعندما يميل نحو مستمعيه – وكلهم سمع إليه– بقامته النحيفة المتشحة بوقار سترته السوداء، وعندما يرتجل فجأة إحدى خطبه الماحقة عن القرابة القائمة بين الحضارات والثقافات ومختلف الأديان، يحق لنا أن نتساءل عمّا إذا كان هذا الإنسان المجبول من نار لا يطوي ضلوعه على وجود فريد حاضر فيه، وعما إذا كان هذا الصوت المتدفق، الصافر، النابض بالحمية ليس هو صوت نبي!!.

ففي كل الأحوال ومهما اختلفت الموضوعات، يبدو رضوان السيّد، أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، كما لو كان متأهبا للكلام وإلقاء الحديث. ولن يكون بإمكانك أبدا أن تمسك

به متلبسا بالتخبط في الأحكام ينقب عن كلماته أو يخلط في دروب حديثه أو يتيه في مسالك جانبية تنأى عن الموضوع الأصيل، بل من اللحظة الأولى يحدث شيء لا تجد له وصفا خيرا من قولك إنه «إلهام». ساعتئذ يخيل إليك أن التجاعيد تتلاشى من هذا الوجه الضامر وسرعان ما تتلون نظرته بلون الهدوء الصافي فإذا به يحلق بالفكر في أجواء ليست في الحسبان لكثرة غزارتها ودقتها وإذا به ينتقل سريعا من بحث جدلية الإصلاح والتجديد إلى مقاربة واقع ومستقبل حركات الإسلام السياسي رجوعا إلى الخصيصة السياسية للفقيه وتاريخ المعارضة في الإسلام...إلخ. عالم متكامل من الرصانة والتمكن ومراجعة الأحكام أيضا أولا بأول.

نعم راجع رضوان السيد أفكاره أكثر من مرة ولم يخجل في أن يعلن خطأ بعض أحكامه الأولى المتعلقة بالفتنة والنشأة التاريخية لمفهوم أهل السنة والقول بتراجع المشاريع النهضوية في حلقاتها المابعد عبدوية (نسبة إلى الإمام محمد عبده). مثلما توزعت حقول اهتماماته على التأليف والتحقيق والترجمة وإذا ما سألته عن مشاريعه الآنية يباغتك باشتغاله على أربعة كتب دفعة واحدة ينتمي كل واحد منها إلى حقل دون آخر بحيث تتوزع على مجالات الثقافة الإسلامية جميعا!!.

وفي المحصلة، يعد العلامة رضوان السيّد أحد أهم المثقفين الناشطين في حقبتنا الراهنة، إلى جانب كونه أحد الفاعلين الرئيسين في الحياة السياسية اللبنانية. وفي اعتقادي أن أهم ما يميز رضوان السيد عن باقي المثقفين المعاصرين له أمرين رئيسين:

الأول: إطلاعه على التراث الاستشراقي إلى جانب اتقانه المدونة التراثية الإسلامية.

الثاني: أنه استطاع بحكم تجربته الشخصية أن ينجح في نقل الاهتمام بالتراث من الدوائر الأكاديمية المغلقة إلى المجال الثقافيّ العام، الصحافيّ منه بصفة خاصة. مثلما استطاع أن يحتضن مجموعة من شباب الباحثين من مختلف الدول العربية والإسلامية ليكونوا بمثابة "الجيل الثاني" الذي تربى على دراسة المدونة التراثية، وعلائق الأنا بالآخر، وجدليات الدين والدولة والفكر السياسي الإسلامي على وجه الخصوص.

رضوان السيد بهذا المعنى يقوم بعمل جبار بدلا من مؤسساتنا الثقافية الهشة التي صارت للأسف الشديد عامل طرد لكل قيمة معرفية، شأنها في ذلك شأن أنظمتنا السياسية المتسلطة. وفي الواقع لسنا في متسع هنا لنتحدث عن ميزات الرجل ومميزاته فهو، لمن يعرفونه، يعد أكثر تواضعا من "أنصاف المتعلمين" الذين يتصدرون الواجهات الثقافية في دولنا العربية، وهو في عذوبته أكثر

بيانا من شعراء ما بعد الحداثة الذين يتحدثون بلغة لا يفهمونها هم أنفسهم، وهو قبل هذا وذاك يحب الرفق في كل شيء إلا انحيازه لآرائه السياسية!، وإعمال نقده في تجارب الآخرين وأعمالهم، لكن عن معرفة واقتدار وموضوعية.

وبغض النظر عن مواقف الرجل السياسية التي يحتمها انضواءه ضمن تيار الموالاة وبحكم عمله مستشارا ثقافيا لرئيس الوزراء اللبناني؛ وهو الأمر الذي يثير عليه سخط الكثيرين، إلا أنني أحبذ دائما محاكمته فكريا وليس سياسيا ففي نهاية الأمر يحق لكل كائن كان أن يتخير وجهته السياسية بغض النظر عن اتفاق أو اختلاف الكثيرين معه. وتبعا لهذا المنهج، فإن رضوان السيد يقف على رأس تيار نادر من المؤرخين والمثقفين العرب الذين تستحق أعمالهم مزيدا من البحث والتحليل والدراسة للاستفادة منها والبناء عليها مستقبلا.

وتستحضرني في هذا السياق حادثة رويت عن المستشرق الفرنسي العظيم لويس ماسينيون أنه كان يقف على رصيف ميناء عدن عام ١٩٠٧ عندما صادف أحد الشيالين الناشئين فسأله: هل أنت يمني أم صومالي؟ فأجاب الشيال: بل أنا مسلم. وربما بسبب هذه الإجابة الموجزة قد أعطى هذا الفتى عالَم المستقبل أحد المفاتيح المهمة لتفهم العالم الإسلامي أو ما يسمى بـ "الفعل المنعكس الجماعي للجماهير". ونتيجة لذلك، كتب ماسينيون فيما بعد: "إن الرابطة الثقافية للإسلام هي كالرابطة العنصرية لا تنفصم أبدا".

وربما يتساءل القارئ: وما علاقة ذلك بحديثنا عن رضوان السيد؟ في هذه الحالة أجدني مضطرا للإحالة إلى أهم كتابين صدرا لرضوان السيد في نظري وهما: "مفاهيم الجماعات في الإسلام" (بيروت ١٩٨٤)، و "الأمة والجماعة والسلطة" (بيروت ١٩٨٥). فقد بذل السيّد في هذين الكتابين جهدا تنقيبيا خارقا اُستكمِل في ما بعد وامتد لسنوات طويلة من الدراسة والبحث والتحليل ساعده في ذلك، وهو الأزهري المقتدر على حد تعبير وجيه كوثراني، ذاكرة حادة لا يفوتها شيء وتسترجع في لمح البصر مثلما تستجمع أيضا ضروبا شتى من النصوص الموزعة على كتب الأنساب والطبقات والملاحم والآداب...إلخ.

وأذكر في هذا السياق أيضا أنني كنت أحدثه ذات مرة عن كتاب "تأنيس المسجونين وتنفيس المحزونين للسناني" فإذا به يحيلني إلى عنوان مشابه بأحد هوامش كتاب روزنتال الذي ترجمه إلى العربية. ولعلني دهشت كثيرا من هذا التواصل والذكاء الحاد مع المدونة التراثية الإسلامية بقدر ما دهشت لحديثه مع أستاذه الألماني جوزيف فان أس في مكتبة الإسكندرية وتعقيباته على الأوراق

المقدمة من مختلف الباحثين بمؤتمر المخطوطات المطوية.

في العاشر من أكتوبر المقبل سيدخل رضوان السيد عباءة الستين عاما وفي جعبته ستة وعشرون كتابا ما بين تأليف وترجمة وتحقيق وسبعة عناوين يعمل عليها حاليا تتوزع على المجالات الثلاثة أيضا ومن أبرزها: كتاب البغي والخروج، دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي، والاعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والسياسية للحرب الأهلية في الإسلام. فضلا عن تحقيق كتابيّ: أنساب الأشراف للبلاذري، (القسم الخاص بالدولة الأموية من خلافة سليمان بن عبد الملك بن مروان إلى سقوط الدولة) ونصيحة الملوك للماوردي، إلى جانب انتهائه من تأليف كتاب محمد النفس الزكية وكتابه في السيرة: الثورة وبرامج الثوار في النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

كما قدم السيّد عشرات إن لم يكن مئات الأوراق والأبحاث في المؤتمرات العلمية المختلفة والمجلات الثقافية المحكمة وعلى رأسها مجلة الاجتهاد، المأسوف على توقفها، والتسامح، والفكر العربي، ودورية الأبحاث، ومنبر الحوار، ووجهات نظر وغيرها من الدوريات، ناهيك عن أبحاثة ودراساته باللغتين الألمانية والإنجليزية.

أخيرا يضم الملف الذي بين أيدينا حواراً مع المحتفى به ومجموعة من المقالات، تقديرا لدوره الثقافي العام وتعبيرا عن امتناننا كباحثين لجهود السيّد، التي نأمل لها مزيدا من التقدم والاستمرار وأن يطيل الله في عمره وعمرنا أيضا لنحتفل بستينيته الأخرى، على حد تعبير معتز الخطيب، وأن يكثر الله من أمثاله في مستقبل أمتنا العربية الإسلامية.

وفي الواقع لن أعرض هنا لمضمون المقالات المتضمنة في هذا الملف وبدلا من ذلك سأقدم هنا مختارات من السيرة الذاتية للمحتفى به من أجل التعرف بصورة أكبر على بنيته الفكرية ومجهوداته العلمية الرائعة.

مدير التحرير

الاسم الكامل: رضوان نايف السيد أحمد

تاريخ الولادة ومكانها: ترشيش (جبل لبنان) في ١٠/١٠/١٩٤٩.

الشهادات العلمية

١- العالمية (الليسانس) من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر (قسم العقيدة والفلسفة) ١٩٧٠.

٢-دكتوراه الدولة في الفلسفة (قسم الإسلاميات) من جامعة توبنغن بألمانيا الغربية ١٩٧٧.

التاريخ الوظيفي

١-التدريس بالجامعة اللبنانية منذ العام ١٩٧٧ حتى الآن.

٢-أستاذ زائر بمركز دراسات الشرق الأوسط، بجامعة هارفرد (١٩٩٣-١٩٩٤) و(١٩٩٧) و (٢٠٠٢).

٣-أستاذ زائر بمركز دراسات الشرق الأوسط، بجامعة شيكاغو (١٩٩٤-١٩٩٥).

٤-أستاذ زائر بكلية اللاهوت بجامعة سالسبورغ / النمسا (١٩٩٤).

٥- أستاذ زائر بجامعة بامبرغ، ألمانيا الاتحادية (٢٠٠١).

الخبرة التدريسية :

١ – مادة أصول الفقه الإسلامي (الجامعة اللبنانية، وجامعة صنعاء، ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعتي هارفرد وشيكاغو).

٢- مادة علم الكلام الإسلامي (الجامعة اللبنانية، والمعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت).

٣- مواد: علوم القرآن، والتاريخ الإسلامي، ورصيد الاستشراق (المعهد العالي للدراسات الإسلامية).

٤- مادتي: رصيد علم الاجتماع الثقافي، ورصيد علم الاجتماع السياسي: (معهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية).

٥- مادة علم الاجتماع الديني (جامعة صنعاء).

٩- رصيد الفلسفة السياسية في الإسلام (الجامعة اللبنانية، ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعتي هارفرد وشيكاغو).

١٠- الجدل الإسلامي /المسيحي في العصور الوسطى: جامعة سالسبورغ / النمسا.

المناصب والمهمات:

- سكرتير تحرير مجلة الفكر الإسلامي، الصادرة عن دار الفتوى بالجمهورية اللبنانية، ١٩٧٠-١٩٧٢.

- رئيس تحرير مجلة الفكر العربي، (بالاشتراك مع د. معن زيادة)، ١٩٧٩ – ١٩٨٥.

- مدير معهد الإنماء العربي بالوكالة، ١٩٨٢-١٩٨٥.

- مدير المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ١٩٨٥-١٩٨٨، ١٩٩٤-٢٠٠٠.

- رئيس تحرير مجلة الاجتهاد (بالاشتراك مع الأستاذ الفضل شلق) الأعوام ١٩٨٨- ٢٠٠٣.

- مستشار مختص بقضايا العالم الإسلامي، لدى الصيب الأحمر الدولي، جنيف، ٢٠٠٥- ٢٠٠٨.

- عضو المجلس الاستشاري لجائزة الشيخ زايد للكتاب، أبوظبي، دولة الإمارات العربية ٢٠٠٦-٢٠٠٩.

- مستشار التحرير بمجلة "التسامح" التي تُصدرُها وزارةُ الأوقاف بمسقط (عُمان) ٢٠٠٣ حتى الآن.

عضوية الجمعيات العلمية والمهنية :
- عضو هيئة التدريس بالجامعة اللبنانية منذ العام ١٩٧٧.
- عضو جمعية المستشرقين الألمان منذ العام ١٩٧٨.
- عضو مؤسس بعمدة كلية الشريعة، بيروت، منذ العام ١٩٨٣.
- عضو بمجلس إدارة المعهد العالي للدراسات الإسلامية، جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، ١٩٨٤-١٩٨٨، ١٩٩٤ - ٢٠٠٠.
- عضو بمجلس الجامعة اللبنانية (١٩٩٤-١٩٩٨).
- عضو الهيئة الاستشارية بمؤسسة الفكر العربي (٢٠٠٠-٢٠٠٤).
- عضو مؤسّس بلقاء مالطا بين المثقفين العرب والأميركيين (٢٠٠٣ حتى الآن).

النشاط العلمي الحالي:
- البغي والخروج، دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي (كتاب يصدر عام ٢٠٠٩).
- الاعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والسياسية للحرب الأهلية في الإسلام (كتاب يصدر عام ٢٠٠٩).
- محمد النفس الزكية وكتابه في السيرة: الثورة وبرامج الثوار في النصف الأول من القرن الثاني الهجري (٢٠٠٨).
- سيرة المؤيد بالله، تحقيق مع دراسة في فكره، ٢٠٠٩.
- الإشراف في اختلاف الفقهاء للقاضي عبد الوهاب المالكي (تحقيق ودراسة) (يصدر الكتاب عام ٢٠٠٩).
- أنساب الأشراف للبلاذري - القسم الخاص بالدولة الأموية من خلافة سليمان بن عبد الملك بن مروان إلى سقوط الدولة (تحقيق) (٢٠٠٩).
- نصيحة الملوك للماوردي، دراسة وتحقيق، عام ٢٠٠٩.

بحوث المؤتمرات:
- المأثورات التاريخية الشامية، مؤتمر ألفية ابن عساكر، دمشق ١٩٧٩.
- جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية، ندوة القومية العربية والإسلام - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨١.
- الخلافة والملك - دراسة في الرؤية الأموية للسلطة - مؤتمر بلاد الشام بعمان، آذار ١٩٨٧.
- الحركات الإسلامية والثقافية المعاصرة - ندوة الصحوة الإسلامية بعمان ١٩٨٧
- نحو هوية واحدة: نموذج " الهوية اللبنانية " في مواجهة الهوية العربية الإسلامية في الأزمة اللبنانية - الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، عمان، فبراير ١٩٨٨.
- الأحزاب في الوطن العربي وقضية الوحدة - ندوة "الوحدة العربية تجاربها وتوقعاتها"، صنعاء، نوفمبر، ١٩٨٨.
- القوميون والإسلاميون وضرورات الحوار والتلاقي - ندوة: الحوار القومي/الديني بالقاهرة- سبتمبر ١٩٨٩.
- المدرسة التاريخية الشامية وعلاقتها بالحديث والآثار في القرنين الثالث والرابع للهجرة - ندوة تاريخ بلاد الشام بعمان ١٩٩٠.
- العرب والعروبة والعربية - من مفاهيم الهوية والأمة والدولة في الفكر العربي الإسلامي، ندوة: الشعوبية والتاريخ العربي الإسلامي- بغداد ١٩٨٩.
- الإسلام و العيش المشترك؛ بحث بمؤتمر"تجديد العيش المشترك" الذي أقامه مركز الدرسات والأبحاث الرعوية، إنطلياس، بلبنان، ١٢ -١٤ مايو ١٩٩٤
- الإسلام والحريات الدينية؛ بالمؤتمر الرابع الذي أقامه Le Centre de Theology، لبنان، بعنوان: "الحريات

الدينية في الشرق الأوسط" يومي ٢٠و٢١ مايو ١٩٩٤.
- مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، ندوة "مشاورات مسيحية إسلامية حول الدين وحقوق الإنسان"، برلين، ٦-١٠ نوفمبر ١٩٩٤.
- حركات الإسلام السياسي والمستقبل؛ في ندوة "المقومات الفكرية والقانونية لنظام شرق أوسطي جديد"، لندن، ١٩-٢٠ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤.
- مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في ندوة "العدل في المسيحية والإسلام"، مركز أبحاث الحوار المسيحي الإسلامي CERDIC، لبنان، نوفمبر ١٩٩٥.
- التفكر الإسلامي في المسيحية: الجدال الإسلامي مع المسيحية في العصور الوسطى (١)، جامعة البلمند - مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، مارس العام ١٩٩٦.
- التفكر الإسلامي في المسيحية: الجدال الإسلامي مع المسيحية في الحقب الحديثة والمعاصرة (٢)، جامعة القديس يوسف، مارس ١٩٩٦.
- "مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية"، ندوة المجتمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة بالمملكة العربية السعودية، مايو ١٩٩٦.
- "The Future of Cosmopolitanism in the Middle East" Amsterdam. 5-8 sep. 1996.
- تلخيص ابن رشد لـ "جمهورية أفلاطون": إشكاليات النص والقراءة. مؤتمر ابن رشد بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٥-٢٦ كانون الثاني ٢٠٠٠.
- ابن رشد واختلاف الفقهاء، مؤتمر ابن رشد بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٥-٢٦، كانون الثاني، عام ٢٠٠٠.
- حقوق الإنسان والمجتمع المدني العربي، بمؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، ١٧ و١٨ مايو، عام ٢٠٠٠.
- الفكر التاريخي العربي، والكتابة التاريخية العربية، جامعة آل البيت، الأردن، ١٩-٢٠ مايو، عام ٢٠٠٠.
- الفكر الإسلامي المعاصر بين التقليد والتجديد، بحث ألقي بمؤتمر القدس - الدوحة (قطر)، ٢٧-٣٠ أكتوبر، عام ٢٠٠٠.
- الأبعاد الإسلامية للتشكيل الثقافي للوطن العربي، مؤتمر "مستقبل الثقافة العربية"، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، من ٢٠ إلى ٢٤ نوفمبر ٢٠٠٠.
- فكرة التاريخ والبحث التاريخي عند شكيب أرسلان؛ محاضرة ألقيت بمؤتمر شكيب أرسلان بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٧-٢٨ يوليو ٢٠٠٢.
- دخول العلمانية إلى العالم الإسلامي؛ محاضرة ألقيت بالمؤتمر السنوي لمؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمّان، ٤-٧ أغسطس ٢٠٠٢.
- Understanding and Responding to the Islamic World after 9/11: Islam and Civil Society. Princeton University 20-22 Sep. 2002.
- Liberal Islam: Endowment for Democracy. Washington Woodrow Wilson Center. 18-19 Sep. 2002.
- المصادر الفكرية للعقلانية الإسلامية في الفكر العربي المعاصر؛ مؤتمر العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٩-١٠ ديسمبر ٢٠٠٤.
- مصادر الفكر السياسي الخلدوني؛ بمؤتمر ابن خلدون بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ديسمبر ٢٠٠٦.
- الفقيه: سلطته ومرجعيته والمصائر في الأزمنة المعاصرة، محاضرة بالمعهد الألماني ببيروت بتاريخ ٢١ أبريل ٢٠٠٧ في مؤتمر بعنوان: Interpretation and Authority.

المؤلفات والتحقيقات والترجمات:

١ - ثورة ابن الأشعث و القراء - دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الأموي المبكر- أطروحة دكتوراه بالألمانية نشرت بفرايبورغ عام ١٩٧٨.

٢ - مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت ١٩٨٤، ١٩٩٥.

٣ - الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٥، ١٩٨٧، ١٩٩٢.

٤ - الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٨٧.

٥ - الأسد والغواص (تحقيق وتقديم)، بيروت ١٩٧٩ و ١٩٩٣.

٦ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي سعيد النيسابوري - تحقيق وتقديم بالاشتراك مع د. معن زيادة، بيروت ١٩٧٩.

٧ - قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (تحقيق ودراسة)، بيروت ١٩٧٩، ١٩٩٣. ٨٨- الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (تحقيق وتقديم)، بيروت ١٩٨٣.

٩ - الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد (تحقيق وتقديم)، بيروت ١٩٨١.

١٠ - تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (تحقيق ودراسة)، بيروت ١٩٨٧.

١١- تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (تحقيق ودراسة) بيروت ١٩٩٣.

١٢- مفهوم الحرية في الإسلام لفرانز روزنتال، ترجمة وتقديم بالاشتراك مع د.معن زيادة، بيروت ١٩٧٩.

١٣- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن، ترجمة وتقديم، بيروت ١٩٨٣، ٢٠٠٦،٢٠٠١.

١٤- مقاتلون في سبيل الله، صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد والحملة الصليبية الثالثة. تاليف جيمس رستون الابن، ترجمة رضوان السيد- مكتبة العبيكان- الرياض ٢٠٠٢.

١٥- الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ١٩٩٣.

١٦- سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين، نص يمني من القرن الخامس الهجري. تحقيق ودراسة بالاشتراك مع الدكتور عبد الغني محمود عبد العاطي، بيروت ١٩٩٣.

١٧- الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت ١٩٩٧،٢٠٠٦.

١٨- سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، بيروت ١٩٩٧.

١٩- المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي، بالاشتراك مع أحمد برقاوي، دار الفكر دمشق، ١٩٩٨.

٢٠- جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

٢١- أزمة الفكر السياسي العربي، بالاشتراك مع د. عبد الإله بلقزيز، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.

٢٢- بردة النبي: الدين والسياسة في إيران، ترجمة لكتاب روي متحدة الصادر بالإنجليزية عام ١٩٨٦، نشر المجلس الأعلى للثقافة بمصر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٤، وبدار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٧.

٢٣- مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ٢٠٠٣.

٢٤- الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦.

٢٥- مقالة في الإصلاح السياسي العربي، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٥.

٢٦- المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠٧.

الملف

حول مسائل التجديد والنهوض والدولة المدنية وحقوق الإنسان

مقابلة مع الدكتور رضوان السيد
أجرى الحوار د. محمد حلمي عبد الوهاب

-**رواق عربي**: في تخصُّصِك، وقبل عشرين عاماً، ما كان هناك اهتمامٌ بالبحوث النظرية في مسألة حقوق الإنسان، فما الدافعُ لاهتمامِكَ في تلك الفترة بهذه المسألة؟!.

-**رضوان السيّد**: ما بدأ الاهتمامُ لديَّ بالمسألة بسبب الواقع العربيّ الراهن، وإنما كانت المسألةُ نظريةً بحتة، إذا صحَّ التعبير، وقتَها، أي في مطلع الثمانينات من القرن الماضي حيث ظهر كتاب مارتن كريمر عن "الإنسَانوية الإسلامية"، وهو يعني بذلك المفكّرين الفلاسفة والأدباء الذين اشتهروا بتفكيرهم الحُرّ والإنساني في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وقد جدَّد بذلك أطروحة آدم متز في مطلع القرن العشرين والتي برزت في كتابه: رينسانس الإسلام، والذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة بعنوان "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري".

وكان الأستاذ عبد الرحمن بدوي قد أمسك بتلابيب الموضوع في الخمسينات والستينات من القرن الماضي بادئاً من عند المستشرقين أيضاً، لكنه – شأنه في ذلك شأن خصومه باول كراوس وماكس مايرهوف– قدر ربط إنسانويات الإسلام، أو الـ Humanism بأحرار الفكر، وهم في نظره الفلاسفةُ والزنادقةُ وبعض مفكّري المعتزلة، وأصحاب التركيبات الغريبة، أو الشخصيات القلقة على حد تعبيره، مثل ابن المقفع وابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي، والباطنية، وغيرهم.

المهمُّ أنه عند ظهور أُطروحة كريمر المذكورة آنفا، عقدتُ محوراً بمجلة "الفكر العربي" التي كنتُ أرأسُ تحريرها عن المسألة في التفكيرين الإسلاميّ الكلاسيكيّ، والعربيّ الحديث، وكتب الدكتور حسن حنفي في المحور مقالةً بعنوان: لماذا غاب مبحثُ الإنسان في تراثنا الفكري؟ وقرأ الأستاذ الراحل جورج مقدسي بالمصادفة ما كُتب في المجلة، فكتب مبحثاً طويلاً نشرهُ بعد ذلك في كتاب عنوانه "صعود الإنسانوية في الإسلام" ذهب فيه مقدسي، أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة بنسلفانيا، أنّ الفرق في هذه المسألة بين الإسلام والغرب إنما يكمن في أنّ النزعة الإنسانوية المدنية تقدمت في التفكير الإسلامي على السكولائية، ثم ظهرت السكولائية لاحقا؛ بينما في الغرب حدث العكس، أي ظهور السكولائية أولاً ثم الإنسانوية ثانيا.

أضف إلى ذلك أن طبيعة البيئة التي احتضنت الأمرين، أي المدارس والجامعات، في العصور الوسطى الإسلامية، وفي القرون الوسطى الأوروبية. ويتتبَّع مقدسي تفاسير آيتي "التعارُف" و"لقد كرمْنا بني آدم" من قتادة في مطلع القرن الثاني الهجري، وحتى فخر الدين الرازي في أواخر القرن السابع الهجري. ثم ينصرف بعد ذلك إلى دراسة فكرة المدرسة، وبرامج المدارس، وعلوم الوسائل (النحو والبلاغة والمنطق).

وفي كل الأحوال، لقد عُدتُ لبحث الموضوع مرة ثانية في مجلة "الاجتهاد" عام ١٩٩٠، ونشرتُ فصل أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) في "مقالات الإسلاميين" بعنوان: "الإنسان، ما هو؟"، وفصل أو "باب الحرية" في الرسالة القشيرية لأبي القاسم القُشيري (ت٤٨٥هـ)، ثم أعدتُ نشر ترجمتي لكتاب فرانز روزنتال: "مفهوم الحرية في الإسلام"، وكنتُ قد نشرتُه لأول مرة بالعربية بالاشتراك مع المرحوم الدكتور معن زيادة عام ١٩٧٩، وسحرتني النقول الطويلةُ التي أوردها من كتبٍ مخطوطةٍ آنذاك في موضوع إنسانية الإنسان وكرامته وحرياته مما دفعني لأن أربط ذلك الموروثَ بمبحث الضروريات الخمس لدى الأصولي المالكي الكبير في القرن الثامن الهجري أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في كتابه "الموافقات"، وملخّص تلك الأطروحة أنّ الشرائع إنما أُنزلت لصون مصالح الناس في المقام الأول والأخير.

والمعروف أنّ النهضويين العرب قد أفادوا منذ أواخر السبعينات من القرن التاسع عشر من مقولات الشاطبي لدعم وجهة نظرهم في التجديد الإسلامي استناداً لمقاصد الشريعة "أينما تكون المصلحة فثمّ شرع الله".

-**رواق عربي**: ما كنتُ أقصد إلى بحث الاهتمامات الكلاسيكية الإسلامية بحقوق الإنسان، وإنما أردتُ السؤال مدخلاً إلى مقارباتك المتميّزة والنقدية لقضايا التجديد الإسلاميّ والأصولية

والسياسات الدولية، كما هو العنوان الفرعي لكتابك: "الصراع على الإسلام"؛ وقد وصلْتَ لذلك بالفعل في نهاية الإجابة على السؤال الأول.

-**رضوان السيّد**: حقيقة الأمر أنني ما كنتُ مهتماً حتى أواخر الثمانينات بقضايا الإسلام المُعاصر. حيث تركزت أبحاثي منذ أُطروحتي للدكتوراه عام ١٩٧٧ على مسائل المفاهيم في الفكر الإسلاميّ القديم. وكان من مفاتيح ذلك أيضاً الفكر السياسيّ الإسلاميّ القديم، ونظريات الدولة فيه. ثم اشتدت علينا جميعاً الضغوط في الثمانينات، على إثر قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ ثم مقتل الرئيس السادات على يد حركة الجهاد عام ١٩٨١؛ إذ كان لا بد من مُساوقة تلك المشكلات الصاعدة بجهودٍ دراسية.

والمعروف أنّ الإسلاميين كانوا يحيلون كثيراً على القرآن وعلى نصوص فقهية وعقدية قديمة، وبخاصة ابن تيمية وابن كثير، ومن ثم بدأت تحت وطأة تلك الضغوط والتساؤلات بالعمل على تحليل الخطابات الإسلاميّة المعاصرة، ومعنى وأساليب الإحالات. وقد وجدْتُ أنه لا تُفيدُ في ذلك مناهج نقد النصّ وتحليل الخطاب منفردةً؛ بل لا بد من الاستعانة بالمنهج الاجتماعي بخلاف النصوص والدراسات القديمة.

وهكذا ظهرت إلى الوجود محاولتي الأولى في العام ١٩٨٧ بعنوان: الإسلام المعاصر، ثم توالت دراساتي إلى أن تبلورت مقولتي في الإسلام الإصلاحي والآخَر الإحيائي في الحقبتين الحديثة والمُعاصرة في كتابي "سياسيات الإسلام المعاصر" عام ١٩٩٧.

وتتلخص المقولة أو الأُطروحة، وهما أمران مختلفان بالمناسبة، في أنه منذ الطهطاوي وحتى رشيد رضا كانت إشكالية التفكير الإسلامي معنية بالتساؤل الآتي: كيف نتقدم؟ بينما بعد رشيد رضا صارت الإشكالية: كيف نصونُ هويتنا وندافع عنها ونُعيدُ بناءها وسط الظروف المستجدة للقرن العشرين؟!. وقد تفرعت على هذا الفهم بحوثٌ كثيرةٌ في المجلات المتخصصة العربية وغيرها، وعدْتُ فجمعتُ بعضَها في كتابي "الصراع على الإسلام" عام ٢٠٠٥/ ٢٠٠٦.

-**رواق عربي**: برأيك، هل تعتبر نفسك تأصيلياً في الدراسات القديمة والحديثة؟!.

رضوان السيّد: وقعتُ في شيءٍ من التأصيل في بدايات الاهتمام أواسط الثمانينات. ثم خرجتُ من ذلك، بقراءتي لفوكو ولأنني ما استطعتُ الاقتناع بأنّ الإسلاميين المُعاصرين ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه فكراً وسلوكاً لقراءتهم للقرآن أو لابن تيمية فهم يستخدمون النصَّ القديم القدسي وغير القُدسي بطرائق رمزية تسويغية، وليس بطرائق تأسيسية أو توجيهية. وذكرتُ ذلك في عددٍ

من البحوث، ثم قرأتُ كتاب محمد أركون: "التفكير الأصولي واستحالة التأصيل"، وهو يصلُ للنتيجة نفسها؛ لكنّ وجهة نظري مختلفة بالنسبة للنصوص القديمة، فأركون يعتبرها تكوينات للأرثوذكسية السنية، فيما لا أرى ذلك بحال من الأحوال.

وفي المحصلة، فإن مسألة التأصيل عميقة في التفكير العربي الحديث والمعاصر، وهي تُستخدمُ بطريقتين: إمّا لتسويغ أمرٍ مستجد على أساس أنه استمرار متجددٌ للقديم، أو بطريقة معكوسة تماما، بمعنى أنّ كلام عمر عبد الرحمن مَثَلاً غير صحيح، لأنه لا يتطابقُ والنصوص القديمة التي يستشهدُ بها.

والطريف أنني تعلمتُ هذه الطريقة في الأصل من جارودي وردونسون عندما كنتُ طالباً شاباً في الأزهر بمصر. فقد دُعي الرجلان في العام ١٩٦٨ إلى القاهرة، وحاضرا في التجديد العربي وإمكانياته. ورأيا إمكان الإفادة من سوابق ابن رشد وابن خلدون في تطعيم الفكر العربي بالماركسية (!)، أي بدلاً من نسبة هذه الأطروحة أو تلك لماركس فيثيرُ ذلك النفورَ لدى الجمهور، يمكن العثور على نصوص عند ابن رشد أو الفارابي أو ابن خلدون توصلُ للشيئ نفسه! فالمهمُّ قدرةُ تلك النصوص على الإيهام والاستلهام، وقدرتنا على التوظيف، إذا صحَّ التعبير، وأنا أعتقد منذ أكثر من عقدٍ ونصف أنّ ذلك غير ممكن، كما أنّ التجدد الذاتي غير ممكنٍ أيضاً!.

-**رواق عربي**: ألمحْتَ في حديثٍ سابقٍ إلى أخطار حقيقية على الدولة المدنية في الوطن العربي، ماذا قصدْتَ بذلك؟ وهل لذلك علاقةٌ بالأوضاع الثقافية، أم الأمر منوطٌ بمجمل الأوضاع السياسية التي نعيشها؟!.

-**رضوان السيّد**: ليست "مدنية" الدولة هي المهدَّدة فقط، بل فكرةُ الدولة ذاتها. ويرجعُ ذلك إلى أمرين رئيسين: أحدُهُما له علاقةٌ وثيقةٌ بالأنظمة السياسية السائدة، والآخر له علاقةٌ بالأوضاع الثقافية. فالحكّامُ مؤبَّدون، وليس هناك تداوُلٌ للسلطة على أيّ مستوى، ولا يصحُّ الحديث عن "حكم القانون" في أكثر الدول العربية إلاّ مع الكثير من الأقواس والتحفظات. أما في الجانب الثقافي، فيسودُ الإسلاميون حزبيين وغير حزبيين. وهؤلاء يقولون على مستويات ومقادير متفاوتة بالدولة الدينية وبين هذين القطبين لا بقاءَ لفكرة الدولة بمعناها الحديث والمعاصر.

اضف إلى ذلك أن في الوطن العربي مثقفون كبار، ويرفدهم جيلٌ شابّ واسعٌ بمصر والمغرب على وجه الخصوص، وهؤلاء ما نالت من عزائم أكثريتهم الأوضاع السياسية والثقافية في بلدانهم، لكنهم لا يعملون ولا يؤثّرون بما فيه الكفاية بحيث يمكن الحديث عن نهُوضٍ ثقافيّ عربي، وعن حركةٍ فاعلةٍ من أجل الدولة الديمقراطية، وتداوُل السلطة، والدولة المدنية، وحكم القانون.

وإلى جانب هذا وذاك، أدّى الجمود العامّ والعجز العامّ إلى تجذر مشكلات بنيوية في معظم مجتمعاتنا ودُوَلنا، تجلّت في انقسامات داخلية وقطائع توشكُ أن تصبح مستعصية. لا أريد هنا أن أذكر أو أُسمّي بلداً عربياً بعينه لكنَّ العالم العربي يقعُ بين آخِر الجهات في العالَم التي ما يزال فيها سُجناء رأي من المثقفين، بالإضافة إلى معتقلي الإسلام السياسيّ، وبعض اليساريين الذين لم يتوبوا.

فالمثقفون العرب بينهم طليعةٌ قويةٌ مناضلة من أجل ثقافة عربيّة ديمقراطيّة، وبمجتمعات مدنية، وقبل هذا وذاك الالتزام بمواثيق حقوق الإنسان؛ غير أننا نحتاج لما هو أقوى وأكبر وأفعل وأكثر تأثيراً من كل أولئك.

-**رواق عربي**: استكمالاً لهذه النقطة بالذات، وباعتبار تخصصك واهتمامك، ألا ترى أنّ هناك "اجتهادات" إذا صحَّ التعبير في الفكر الإسلاميّ المعاصر، تمضي قدما باتجاه الدولة المدنية والديمقراطية؟!.

-**رضوان السيد**: هناك طبعاً، وفي العقود الثلاثة الأخيرة عشرات المثقفين الذين يعتبرون أنفسهم إسلاميين، والذين يحاولون "التأصيل" لتفكير مدني إسلامي. لكنْ في الوعي العامّ، تبقى الغَلَبَةُ للمتشددين، ذوي الجاذبية الجماهيرية، إضافةً إلى دُعاة الإسلام التلفزيونيين، والذين يحظون بشعبية هائلة، ولا ينشرون ثقافةً مفيدةً ولا ديمقراطية.

الطريف أو المأساوي في الأمر أنّ الإسلاميين هم الذين تعرضوا ويتعرضون للضغوط الأكبر، لكنهم الأقلّ تفكيراً وكتابةً في مسائل الحريات، وحكم الشعب، والتنمية، وما جاور ذلك من موضوعات.

-**رواق عربي**: لنَعُدْ إليكَ أنت، كلّ الوقت تتحدث عن أزهريتك، وعن عهدِك بألمانيا وبالحياة الجامعية في أميركا، ماذا فعلتَ بثقافتك الواسعة هذه، وهل أنت راضٍ عن مسيرتك الثقافية، وعن تأثيرك في المجال الثقافي والعامّ؟!.

-**رضوان السيد**: ليست لديَّ شكاوى شخصية، ولا أُحسُّ أنني تعرضْتُ أو أتعرضُ لضغوط أكثر من الزملاء الآخَرين. وما أزالُ أدْأَبُ وسط الممكن والمُتاح لبلْورة أُطروحتيَّ الفكريتين في مجالَ الفكر الإسلاميّ القديم، ومجال الفكر العربي المُعاصر.

وترتيباً على ذلك، أسعى جاهدا للمزيد من التأثير في النطاق الجادّ والملتزم. وأعترف أنني محظوظٌ بمعنًى ما. فمنذ عودتي من ألمانيا عام ١٩٧٧ وحتى اليوم أسهمتُ في دورياتٍ أو أنشأتُ

مجلاّت ثقافية وفكرية رائدة. عندما عدتُ أتاحت لي دار الطليعة العمل في مجلة "دراسات عربية" التي كانت تُصدرُها. وفي العام ١٩٧٩ صرتُ رئيساً لتحرير مجلة "الفكر العربي" وهي مجلة راقية، وحتى عندما غادرتُها عام ١٩٨٥ أنشأتُ مع صديقي الأستاذ الفضل شلق "مجلة الاجتهاد" التي أصدرنا فيها، وعلى مدى خمسة عشر عاماً، ستين ملفاً في سائر مجالات الثقافة العربية والإسلامية والمُعاصرة.

كما أنني منذ العام ٢٠٠٤ أعملُ مستشاراً للتحرير بمجلة "التسامُح" العُمانية، والتي تتصدّى لمسائل علمية وثقافية بارزة. ومنذ خمس سنوات أُشرفُ على صفحة التُراث في صحيفة "الحياة" اللندنية. وأرى أنني أسهمْتُ بالفعل، ومن خلال هذه المجلاّت، ومن خلال كتبي المؤلَّفة والمترجمة، وبالتعاوُن مع مئات الزملاء، في حركة التفكير العربي، والثقافة العربية في رُبع القرن الأخير.

إن ما اقصدُهُ أنّ "النظام" الفكري الذي أعملُ في نطاقه وسياقاته قد تغيَّر وتطوَّر، ويحتاج على الدوام إلى التطوير والإفادة من مناهج نقد النصّ، وتحليل الخطاب، ومناهج الرؤية في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ توخّياً للمزيد من الموضوعية والشفافية والصِدْقية والتأثير.

-**رواق عربي**: لاحظْتُ أنك تحولْتَ في الأعوام الأخيرة إلى مُعلِّق سياسي في كبريات الصحف العربية، وبعض الصحف العالمية، برأيك ألا يمثل ذلك عائقا أمام استكمالكَ أطروحاتك التراثية والحداثية؟

-**رضوان السيد**: هذا أيضاً منفذٌ لجأتُ إليه في السنوات الأخيرة للمزيد من التعبير، والمزيد من التأثير، وسط الأوضاع اللبنانية والعربية والإسلامية المتردية. فحَدَثُ ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١ خطيرٌ على الإسلام، وعلى الأمة العربية. والغزو الأميركي الذي أعقبهُ خطيرٌ أيضا على حاضرنا ومستقبلنا. ولذلك فقد وجدْتُ، بعد أن صرتُ كاتباً معروفاً ومطلوباً، أنّ عليّ الاستجابة للتحدي الكبير الذي نتعرضُ له سواء على المستوى العربي، أو على مستوى علاقات أمتنا بالعالَم.

-**رواق عربي**: لكن دعني أسألك مرة أخرى، هل أنت راضٍ عما تقوم به في هذا المجال؟!.

-**رضوان السيد**: أعتقد أن هذا النشاط الواسع يجلب لي شيئاً من الرضا، لكنه جلب أيضاً متاعب جمّة، وانقساماً في صفوف الذين قرأوا ويقرأون لي. فبسبب وجهة نظري في الحزبيات الإسلامية، وفي الحركات الثورية الإسلامية، أعرضَ كثيرون من قُرائي منذ الثمانينات عن متابعتي. كما أنني تعرضتُ وأتعرض كثيرا في الفضائيات والصحف لحملاتٍ واتهاماتٍ ما كنتُ أحلُمُ أن اتعرضَ لها إلى ما قبل خمس سوات.

وفي الواقع، إن مشكلتي مع الحزبيين الإسلاميين أنني لا أؤمنُ بحروب الشعب والجهاديات الطويلة الأمد، ولا بعجائبيات التحرير، ولا بهذه الحركات التي تحولت إلى انشقاقاتٍ في قلب الإسلام، وقلب الأمة.

-**رواق عربي**: ماذا أصدرْتَ في العام المنصرم (٢٠٠٨) من كتابات، وما هي مشروعاتُك للعام الحالي ٢٠٠٩؟!.

-**رضوان السيد**: في ما يتعلق بالعام الماضي، كتبتُ دراسات متوسطة الطول في المجلات العلمية والثقافية العربية والأجنبية، وكتاباً صغيراً عن المستشرقين الألمان، كما ترجمتُ كتاباً عن الألمانية. كما نشر لي في مصر دراسةً بمجلة "وجهات نظر" عن "التوتُّر السُني- الشيعي" (عدد يونيو، ٢٠٠٨). ولديَّ تحت الطبع كتابٌ بعنوان قضايا الزمن العربيّ الحاضر. وكتابٌ ضخمٌ مترجمٌ عن الإنجليزية لمايكل كوك، الأستاذ بجامعة برنستون، عن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلاميّ".

وإلى جانب ذلك، حققتُ نصَّين قديمين نادرَين أحدُهُما في قضايا الحرب والسلم في الفقه الإسلامي بعنوان: كتاب السير لمحمد النفس الزكية الثائر على المنصور العباسيّ، والآخَر رسالة في علم الكلام لضرار بن عمرو العَطَفاني اسمها "التحريش" كُتبت حوالي العام ١٧٠هـ.

كما انتهيتُ لتوّي من تحقيق جزء من تاريخ ابن خلدون على أربع مخطوطات، من ضمن المشروع الكبير لإعادة نشر تاريخ ابن خلدون والذي يقوم عليه الأستاذ إبراهيم شبّوح، العالِم التونسي.

-**رواق عربي**: هذه إنجازاتٌ مهمةٌ، وستكون كما أُقدّر ذات مستوى راقٍ كسائر أعمالك التي نتطلع دائما إلى المزيد منها، لكن ألا ترى أنها تأخرت كثيرا؟!.

-**رضوان السيد**: أوافقك الرأي، فهذه أعمالٌ مهمةٌ بالطبع، لكنها تأخرت كثيراً نظرا لكثرة الانشغال، ومن ضمن الانشغالات التعليقات السياسية التي تحدثت عنها. لك أن تتصور مثلا أنني أنجزتُ ترجمة: الأمر بالمعروف، مع زميلين قبل عام لكن تأخر صدور هذا الكتاب الهائل أكثر من عام، لأنني ما استطعتُ أن أكتب تقديماً محترماً له طلبه مني المؤلِّف، وما أنجزتُ ذلك إلاّ عشية عيد الأضحى، أي قبل أقلّ من شهر. أمّا كتاب السير لمحمد النفس الزكية (المقتول عام ١٤٥هـ) فقد جمعتُ نصوصه وشذراته منذ عام ١٩٩٠ / ١٩٩١ من كتب الفقه الزيدي باليمن، لكنه تأخر في الصدور حتى الآن!!.

-**رواق عربي**: هذا عن كتاباتك، لكن ماذا تقرأ الآن؟!.

رضوان السيد: قرأتُ قبل أيام الأُطروحة التي كتبتها طالبةٌ أشرفتُ عليها بالجامعة عن "الإسلام والعنف"، وأقرأ الآن كتابين: كتاب بيري أندرسون عن "نظرية العدالة" لجون رولز وترجمة المجلَّد الأول من كتاب أستاذي الألماني، جوزف فان أس بعنوان: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وللأسف الشديد إن الترجمة رديئةٌ جداً، مما يضطرني لأن أقرأها قراءةً مقارنة مع الأصل، وأُحاولُ إقناع الناشر بإعادة طبع الكتاب قبل صدور مجلَّده الثاني.

-**رواق عربي**: نظرا لنشاطاتك الكثيرة وانشغالاتك المكثفة أتساءل دائما كيف تعمل، ومتى تقرأ في ظل تعدد مسؤلياتك هذه؟!.

-**رضوان السيد**: عادة ما أكون مشغولا جدا في النهار بقراءة الصحف وكتابة التعليقات السياسية، إلى جانب القيام بالتدريس في الجامعة. ولذلك أعملُ ليلاً لحوالي السبع ساعات؛ بعضها بالكتابة، وبعضها بالقراءة. وهذه عادةٌ عندي منذ عقدين، والأمر غير مُريحٍ ومُضْنٍ، لكنني ما تمكنتُ من تغييره: ولا بُدَّ مما ليس منه بُدّ!.

المؤلف

الإصلاحية والإحيائية
قراءة فى الفكر العربي الإسلامي المعاصر

د. سعيد بن سعيد العلوي*

تمهيد:

نقصد بالقراءة هنا المحاولة التي ما يفتأ الباحث المقتدر رضوان السيد يقوم بها في أعماله الصادرة في البضع وعشرين سنة الأخيرة. وأعمال أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية تتوزع في اهتمامات شتى. فهناك، من جانب أول، الجهد الكبير الذي يبذله في تحقيق أهم نصوص الفكر السياسي في الإسلام عامة والسني خاصة. وهناك، من جانب ثانٍ، الدراسات الأكاديمية الرصينة ونحن نذكر منها – على سبيل التنويه – مجمل الدراسات التي يضمها كتابه "الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي" وكذا كتابه "الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي".

ومن جانب ثالث نجد الترجمات المتنوعة التي توحي للقارئ باندراجها في مشروع ضمني لا يصرح به صاحبه ولا يكشف عن مراميه البعيدة ("صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى"، "مفهوم الحرية في الإسلام"، "بردة النبي"...). وفي جانب رابع وأخير (ولا اعتبار للترتيب في قولنا هذا.. فنحن في العمق أمام هدف واحد عند رضوان السيد) تأتي النظرات التي يعملها صاحب "الصراع على الإسلام" في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نظرات تتفاوت من حيث الجودة والأهمية وتتصل بالظرفية السياسية الاجتماعية أحياناً عديدة، وتستوجبها إرادة في الفهم وهم راسخ يسكن في أعماق القلب ويملأ الوجدان في تجلية الصورة الحق للإسلام والتصدي لأشكال

* كاتب ومفكر مغربي.

الإساءة إليه من قِبل خصومه، وهذا أمر سهل وفهمه ميسور، ومن جانب أهله، وهو شأن مُضْنٍ تتشابك فيه الأغراض وتختلط فيه الرؤى. والرأي عندي أن هذا الجانب الرابع والأخير من الانشغالات الفكرية لرضوان السيد لا يزال يمتد ويتوسع فلا يكون الرجوع إلى التاريخ العربي الإسلامي وكذا الوقوف عند نصوص دون غيرها إلا خدمة للحاضر وسعياً لإدراك كنهه وتبين الإرث القوي الذي لا يزال يحكمه. ولا أحسب أني أبالغ إذ أقول إن الصورة النمطية لذلك هي البحث المنشور في العدد الحادي والعشرين من مجلة "التسامح" ("الإحيائية والأصولية: مخاوف المعصية وهموم الواجب") – ولعلي أميل إلى تعميم القول فأقول إن مجمل مساهمات رضوان السيد في المجلة المذكورة تسير في هذا الاتجاه.

لا نريد الخوض في الصلات اليسيرة أو العسيرة بين الجوانب الأربعة المذكورة في كتابات الرجل وليس غرضنا أن نصدر عليها حكماً من الأحكام ولكنا نريد، بكل تأكيد، أن نتبين الملامح العامة لما نقول عنه إنه محاولة رضوان السيد في تبين الفكر العربي الإسلامي المعاصر وإدراك مكوناته وموجهاته. وحيث إن مؤلف "الصراع على الإسلام" يرى أن مدار الفكر المذكور مفهومان محوريان هما ("الإصلاح"، من جانب، و"الإحياء" من جانب آخر) فنحن نطلب فهم المعنى الذي يكتسيه كلا المفهومين عند صاحبنا. غير أن هذا الفهم يستوجب منا أن نتبين، قبل ذلك، طبيعة الخارطة التي يرى الأستاذ أنها للفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ثم إن هذا الفهم لا يملك أن نغفل التفسير الذي يقدمه الأستاذ لظاهرة جلية، فاعلة في الوجود الاجتماعي العربي الإسلامي المعاصر هي ظاهرة التشدد الديني. فإذا اجتمعت لنا هذه العناصر الثلاثة (التيارات الكبرى الفاعلة، طبيعة «الإصلاحية» من جهة و«الإحيائية» من جهة أخرى، مغزى ظاهرة التشدد الديني وجذورها ومداها) أمكننا استخلاص المكونات الأساس لقراءة ممكنة للفكر العربي الإسلامي المعاصر، وأمكننا أن نقول فيها برأي. وفي لغة القدامى التي يعشقها رضوان السيد ويجيد استعمالها كلما عَنَّ له ذلك – ولعلي أشاطره الحب فيها أقول: بعد تبين أوفاق القراءة وأهدافها، وبعد الوقوف عند مكوناتها ووسائلها، يصح الردود على القراءة والاعتراض على صاحبها كلاً أو بعضاً.

١- خارطة الفكر العربي الإسلامي المعاصر: الإصلاحية والإحيائية

«على مشارف النصف الثاني من القرن العشرين كانت ثلاثة تيارات تشغل فضاء التفكير في البلاد العربية على الخصوص، بعد أن نضجت وتمايزت خلال العقود الخمسة الأولى من القرن

المنقضى. تيار التقليد الإسلامي (...) وتيار الإصلاح والتجديد (...) وتيار الإحياء الإسلامي الطهوري»[١].

أما **التيار الأول** فالقصد به، عند رضوان السيد في النص أعلاه، هو الفكر الإسلامي الذي ظل سائداً في البلاد العربية الإسلامية قروناً عديدة، هي تلك التي يتواضع دارسوا الفكر الإسلامي على نعتها بمرحلة الانحطاط حيناً وبالفترة الزمنية الطويلة السابقة على الاكتشاف الجديد للغرب أو ما يقال عنه زمن النهضة أو اليقظة الحديثة حيناً آخر. هذا الفكر الإسلامي الذي ظل مهيمناً طيلة قرون عديدة يحدّهُ رضوان السيد على النحو التالي: «إسلام المذاهب التاريخية، والطرق الصوفية، والتجربة العريقة والمتفاوتة مع الدولة أو الدول السلطانية والوطنية».

وأما **التيار الثاني** المذكور أعلاه (تيار الإصلاح والتجديد) فإن صاحب النص ينعته بكونه التيار الإسلامي «الذي حمل مشروعاً للتغير والتقدم باستلهام روح الإسلام والتطلع للنموذج الغربي». يمكن القول، في عبارة أخرى، إنه الفكر العربي الإسلامي المعاصر كما تم تشكله بين ثلاثينات القرن التاسع عشر مع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي والرحالين العرب الذين ارتحلوا من بعده إلى بلدان الغرب الأوربي وكانت لهم من الحضارة الغربية مواقف تتميز بالرغبة في الأخذ والاقتباس وبين خمسينات القرن العشرين إلى حد ما (أو إلى نهايات أربعينيات القرن الماضي قطعاً).

وأما **التيار الثالث والأخير** (= تيار الإحياء الإسلامي الطهوري) فهو يحمل سمتين إثنتين بارزتين، أيّاً اختلف القول فيه: السمة الأولى هي سمة الطهورية الخالصة (puritanisme) وهي كذلك لأنها تسعى لكي تكون تعبيراً عن رفض مزدوج: رفض التقاليد (وهذه تعني العودة إلى الجذور الأولى أو الأصول الصافية – إن جاز التعبير)، فكل إضافة، أيّاً كان نوعها، تعد بدعة مرفوضة إذن وهذا من جانب أول، ورفض كل ظن حسن بالغرب وحضارته أو اقتباس منه وهذا من جانب ثانٍ.

هذه القسمة الثلاثية للتيار الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر التي كان رضوان السيد يأخذ بها رَدْحاً من الزمان (بل ولا تزال تراوده بين الفينة والأخرى حتى اليوم، ما دام النص المذكور أعلاه قد كتب بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١) سرعان ما تغدو خاضعة لقسمة ثنائية صارمة للفكر الإسلامي المعاصر. قسمة يتم بموجبها ضم التيارين الأولين (التقليد الإسلامي، الإصلاح والتجديد) في نسق واحد ورؤية واحدة تنطق باسميهما معاً ويقوم التيار الإحيائي (أو "الطهوري") ليشكل بمفرده رؤية مخالفة، بل ومغايرة للرؤية الأولى.

على هذا النحو يريد صاحب "الصراع على الإسلام" أن يقيم تمييزاً بين الفكر الإسلامي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر: «درجت على تقسيم الفكر الإسلامي إلى حديث ومعاصر. الطابع العام في الأول أنه إصلاحي مَعْنىٌ بمسألة التقدم. والطابع العام في المعاصر أنه إحيائي معنى بمسألة الهوية»[٢].

يمكن القول إذن إن التيار الأول في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (التقليد الإسلامي -الإصلاحي والتجديد- بموجب النظرة التي يصدر عنها رضوان السيد) سمته العامة، بل وخاصيته الدقيقة التي يصح اعتباراً عنواناً له هي أنه فكر إصلاحي في حين أن التيار الثاني (الإحيائي، الطهوري، الراديكالي..) سمته العامة وخاصيته الدقيقة أنه فكر إحيائي.

وحيث إنه لابد لكل تيار فكري دقيق الملامح واضح السمات من إشكالية محورية ينشغل بها وقضية محورية يدور حولها فإن الجواب يأتي، بالنسبة للتيارين المشار إليهما، واضحاً لا يحتمل لبساً ولا تأويلاً: فأما التيار الأول (الإصلاحي) فإشكاليته الكبرى هي إشكالية التقدم: كيف نستطيع أن نجاوز حال التأخر التاريخي (حسب عبارة عبد الله العروي) أو ما نقول عنه بدورنا إنه التأخر المزدوج: تأخر بالنسبة لعصر ذهبي واقعي أو افتراضي كان للمسلمين فيه شأن وكانت الحضارة الإسلامية في موقع الريادة والتفوق، وتأخر بالنسبة لركب الإنسانية المتقدمة – تلك التي يمثلها الغرب الحديث (الغازي، الإمبريالي، المتفوق تكنولوجياً وسياسياً بل واجتماعياً أيضاً)؟.

وأما التيار الثاني (الإحيائي) فإشكاليته الكبرى هي إشكالية الهوية، والرأي كذلك عند رضوان السيد «داخلت الفكر الإسلامي الإصلاحي في العشرينيات قضية الهوية، حَالّة تدريجياً محل أطروحة التقدم التي سادت ذلك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر»[٣]. وليست قضية الهوية، في نهاية التحليل، سوى الصورة المعكوسة أو السالبة لقضية التقدم فبين القضيّتين ارتباط يسهل الكشف عنه عند من يحسن الإنصات إلى سيرورة التاريخ العربي الإسلامي المعاصر، والقضية الثانية تتصل بالأولى بسبب لا يجد المحلل اليقظ كبير عناء في الوقوع عليه.

فأما سيرورة التاريخ في العالم العربي، ومجمل العالم الإسلامي، فهي تدلنا على الحسرة التي أحدثها انهيار نظام الخلافة الإسلامية من جانب أول، وما كان من الكيفيات المختلفة التي ظهرت بها الدولة الوطنية التي أعقب قيامها حركات الاستقلال السياسي وهذا من جانب ثانٍ، ثم ما كان من شأن النظم السياسية الجديدة التي رفعت شعارات لم يكن للإسلام فيها المكان الأسمى بالضرورة (إن لم نقل إنه قد تم تغييبه نوعاً من التغييب في بلاد الإسلام) وهذا من جانب ثالث (لا يذكره رضوان السيد بصريح القول والعبارة ولكنه يرد متضمناً في أحاديثه). عن هذه

الأمور الثلاثة ومن التفاعل الناتج عنها حدث «تأزم في وعي النخب الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة الهند ومصر»(٤).

إذا كان التيار الإحيائي قد استطاع بالفعل أن يكتسح مساحات شاسعة من الوعي الإسلامي المعاصر وكانت مجمل الأحداث الجسام التي عرفها الوجود السياسي العربي الإسلامي خاصة والإسلامي عامة (فلسطين، العراق، الشيشان، البوسنة والهرسك، الحرب الأهلية في لبنان، الأزمات المتتالية للحركات السياسية الإسلامية في العالم العربي...) قد عملت على الدفع بالتيار الإحيائي هذا في اتجاه الراديكالية والاتجاه إلى رفض التيارات المغايرة رفضاً كلياً قاطعاً.. إذا كان ذلك صحيحاً فالحق أيضاً أن التيار الإصلاحي (كما يحده رضوان السيد ويصنفه في تيارين أو أكثر، حسب المواقف) لم يتراجع كلية أو يعلن انهزامه المطلق – بل إنه لا يزال مؤثراً فاعلاً أو لنقل إنه لا يزال يبدي أشكالاً من المقاومة والرغبة في استعادة الزعامة في الوعي الإسلامي المعاصر.

وواقع المقاومة والصراع هذا يحدث في القسمة الثنائية (الإصلاحي / الإحيائي) التي يطمئن إليها الأستاذ رضوان السيد (على النحو الذي يؤكده في مواطن متفرقة عديدة، من «الصراع على الإسلام») قلقاً جديداً يصبح التيار الإحيائي بموجبه خاضعاً لقسمة جديدة يكون فيها التمييز داخل التيار المذكور بين التيار الإحيائي النضالي، والتيار الإحيائي غير النضالي (الصفحة ١٣٨ على سبيل المثال). نقرأ لرضوان السيد في حديثه في «حركات الإسلام السياسي»: «ظل فكر الهوية ذو الطابع الاعتقادي والتربوي سائداً لدى البنا وعودة، ولكنه صار نضالياً وسياسياً لدى المودودي والندوي وسيد قطب»(٥).

ثم إن فكر الهوية هذا بعد إذ انقسم إلى فكر يُغلّب التربية والعقيدة، وفكر آخر في مقابله يدفع في اتجاه النضال السياسي المباشر الذي يلتمس التنظيم في العمل الحزبي المعلن (كما هو الشأن عند جماعة الإخوان المسلمين في مصر وسورية مثلاً)، عرف حركية جديدة أصبح من الممكن التمييز فيها بين دعوة نضالية سياسية كلاسيكية ودعوة إلى عمل سياسي أكثر راديكاليّة وتشدداً، بل ودعوة إلى التطرف والعنف. فما القول في حركات التشدد الديني الذي يبلغ درجة التطرف والدعوة إلى استعمال العنف؟ ما مكانتها في خارطة الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا من جهة أولى، وأي فهم يمكن أن تقدم لها من جهة ثانية؟ – وبالأحرى: ما التفسير الذي يراه لها رضوان السيد من منظور الإحيائية الذي يأخذ به؟.

٢- ظاهرة التشدد الديني: محاولة في الفهم

يجد التشدد الديني، في الفكر الإسلامي المعاصر، بداياته الأولى في أربعينات القرن المنصرم مع كتابات المودودي والندوي أولاً، ثم في كتابات سيد قطب بعد ذلك لتجد غايتها التعبيرية القصوى في الكتاب – البيان الاعتقادي الذي أصدره صاحب «في ظلال القرآن». وقد يجمل تلخيص الخيط الموجه في موقف التشدد الديني هذا كما يرى رضوان السيد في «رؤية للعالم تضع عالم الإسلام في مواجهة عالم الجاهلية، وعالم الإيمان في مواجهة عالم الكفر، وعالم الولاء في مواجهة عالم البراء»(٦). هي – كما يذهب إلى ذلك – مؤلف «معالم الطريق» – ثنائية حادة مطلقة وصارمة حدها الأول الإسلام، وحدها الثاني الجاهلية وبين الطرفين الذين يقفان على النقيض، أحدهما من الآخر، يستحيل التساكن والتجاور ولا تكون إلا الحرب والمواجهة. إنها، كما سيعلن ذلك ابن لادن لاحقاً، حرب بين فسطاط الكفر وفسطاط الإيمان.

حاول رضوان السيد في مجموع المقالات والدراسات التي يضمها كتابه «الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل»(٧)، وكذا، في ندوات ولقاءات عربية ودولية أن يقدم تفسيراً لنشوء ظاهرة التشدد الديني (وحركات الإسلام السياسي أشكال مختلفة في التعبير عنها) مثلما حاول ذلك، بكيفية مغايرة، في الفصل الأول من «الصراع على الإسلام» – ولكن الْهمَّ الجديد الذي يشغل بال الرجل في السنوات الأخيرة التي أعقبت حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، هو محاولة فهم سلوك دعاة التشدد الديني وقد انتقل من الاعتقاد والإيمان إلى المحاكمة والتنفيذ. والارتماء في آتون حرب ضارية ضد عالم الكفر وعالم الجاهلية.

كذلك نقرأ له «يظهر في تصريحات وكتابات متشددي السبعينات أن هؤلاء كان يدفعهم لاعتناق العقائد المتطرفة أو السلوكات المتطرفة الشعور بالإثم إزاء ما يعتبرونه جاهلية جهلاء استولت على عالم الإسلام»(٨). الشعور بالإثم والوقوع في الخطيئة، نتيجة تقصير في القيام بواجب أو خذلان جماعة كان الواجب نصرتها هو ما يحلق في نفس المتطرف، أيّاً كان لونه وأيّاً كانت ديانته، الحاجة إلى التضحية بالنفس. إنه نوع من التطهير، كما يقال في التحليل النفسي (catharsis)، وهو في العمل الديني، أو في الإقدام على قتل النفس بموجب فهم معين للواجب الديني، نوع من التطهر من الذنب بقتل النفس. ذاك ما يرى رضوان السيد أن سليمان ابنَ صُرَد وزملاؤه قد قاموا به إذ خرجوا لمواجهة جيش الأمويين إذ «ما كان هدفهم الانتصار، وإن لم يأبوا ذلك، بل كان في وعيهم أن المطلوب التكفير والتطهير من الإثم بالموت»(٩).

وكذلك هو الشأن عنده فيما كان ينعته في كتابه «الصراع على الإسلام» بالمنحى الإحيائي النضالي المتشدد وهو ما يرى في مقالته الأخيرة في «التسامح» أنه حال «الإحيائيات والأصوليات في الإسلام المعاصر» فهي تريد أن تكون «حركات تصحيح وتأصيل وضبط، وليست حركات إصلاح وتجديد».. لا، بل إنها تتجاوز حركات «النهي عن المنكر» التي نجدها، حسب القسمة التي يأخذ بها رضوان السيد، عند دعاة التيار الإحيائي غير النضالي. «حركات الشعور بالإثم ومحاولة استنقاذ النفس من الوقوع في المعصية حركات استشهادية أو حركات تضحية بالنفس، وتخلف مرارة على مَدَيات طويلة. أما حركات النهي عن المنكر فهي أقل توتراً ومأساوية»[١٠].

يمكن القول، في كلمة جامعة، إن ظاهرة التشدد الديني في الوجود الإسلامي المعاصر تدفع بمنطق التيار الإحيائي إلى غايته القصوى إذ يجعل العالم فسطاطين اثنين، متقابلين ومتصارعين ضرورة ووجوباً ويحيل الاحتجاج والاعتراض إلى شعور بالإثم من جهة، وسعي إلى التماس التطهر بقتل النفس من جهة أخرى. قتل للنفس لا يكون إلا في السعي إلى قتل الغير وتدميره وإشعال النيران من حوله.

٣ - الردود على القراءة

تجتمع في قراءة رضوان السيد للفكر العربي الإسلامي السياسي، قديمه وحديثه، مكونات تكسب تلك القراءة متانة وعمقاً – وأخص تلك المكونات ثلاث: معرفة بالمتن الإسلامي الكلاسيكي نتيجة تكوين أكاديمي دقيق ثمرة درسه في الأزهر واتصاله بعلماء كبار في فترة مضيئة من تاريخ الجامعة الإسلامية العريقة، إطلاع على نصوص هامة من الفكر الغربي الحديث والمعاصر والأنجلسكسوني منه خاصة، نتيجة الدراسة في الجامعة الألمانية العريقة (توبنجن) من جهة أولى، ثم الاحتكاك بالجامعة الأمريكية محاضراً ومدرساً من جهة ثانية.

وأخيراً تمرس بمنهجية علمية تتوسل بميادين معرفية متنوعة ومتفاعلة. لذلك كانت ملاحظات أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية (وهو اللقب الذي يحق له الاعتزاز بحمله) على المتن السياسي السني، في شقيه التشريعي والحِكَمي، ملاحظات ثاقبة مفيدة في الاطلاع على الفكر السياسي في الإسلام عامة. وللسبب نفسه كانت نظراته في الفكر العربي الإسلامي نظرات تحمل على طرح الأسئلة الدقيقة والصريحة، متى أضيف إليها، من القارئ، هم وانشغال بالواقع العربي الإسلامي المعاصر.

يصح القول، إجمالاً إذن، إن قراءة رضوان السيد للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر (مع هزالة هذا الأخير وتهافته وضعفه النظري) قراءة تحمل على الإعجاب، وأود أن أنوه، ثانية، بالمقالة المنشورة أخيراً في مجلة «التسامح» العمانية.

غير أن القراءة الجادة تثير من التساؤلات وتحمل على الاعتراضات والردود بقدر ما تطرح من قضايا. والردود على رضوان السيد، من وجهة نظري أو قل ثمرة قراءة ثانية (هي قراءة في قراءة صاحب «الصراع على الإسلام» و«الجماعة والمجتمع والدولة» و«الأمة والجماعة والسلطة») تريد أن تكون تنبيهات وتطمح أن تعتبر، مع ذلك، إضافات أو لبنة في مشروع فكري أحسب أننا جميعاً معنيون بصياغته.

١ – يقوم بروتوكول القراءة عند رضوان السيد على وجوب التسليم بوجود مفهومين إثنين متنافيين ومتعارضين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: «الإصلاح»، من جانب أول، و«الإحياء» من جانب ثانٍ. وإذ لا نرى حاجة إلى تكرار ما بيناه سابقاً في بسطنا لوجهة نظر الأستاذ فإن علينا الآن أن نمضي خطوة جديدة إلى الأمام فنقول: إن هذا التمييز بين المفهومين، وإن كان معقولاً من الناحية المبدئية (= الصورية المحض) فإنه غير مقبول من جهة المضامين التي يكتسيها هذا التيار أو ذاك في الفكر الإسلامي المعاصر كما أنه، متى قرأناه في ضوء التاريخ العيني للإسلام نتبين أنه يثير من المشاكل أكثر مما يقدم من الحلول فهو يردنا باستمرار إلى نقطة البداية. وليكن البدء في حديثنا هذا بهذه المسألة الثانية.

متى قمنا بفحص المضامين الفكرية لمختلف الحركات الإصلاحية في الإسلام، بدءاً من التيارات الحنبلية التي صاحبت ما يتواضع المؤرخون على نعته بالعصر العباسي الثاني، انتهاء إلى ما نقول عنه إنه عصر النهضة، مروراً بفترات الانتفاض والرغبة في مراجعة الفكر السائد فنحن نتبين، في سهولة ويسر، أن كل حديث عن «الإصلاح» كان بالضرورة دعوة إلى «الإحياء». أليس الإصلاح في مختلف خطابات المصلحين في الإسلام دعوة إلى الرجوع إلى «المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها...»؟ أليست هذه دعوة – بأساليب مختلفة – «إلى إماتة البدعة وإحياء السنة»؟ أليس الرجوع إلى ما كان عليه «السلف الصالح» رجوعاً إلى نموذج أماتته البدعة وغيبه الابتعاد عن السلوك القويم والصراط المستقيم؟.

في هذا المعنى فإن الحركات الإصلاحية في الإسلام والدعوة إلى رفض المحدثات والبدع واعتبارها مساً بمضمون القول القرآني (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً). أحسب أن الخلل في إرادة التمييز أو بالأحرى في قسر التاريخ الإسلامي على الاستجابة إلى

هذا التمييز يأتي، بكيفية أو أخرى من العمل على نقل مفهوم الإصلاح الديني (= في المعنى الذي اكتسبه في التاريخ المسيحي مع لوثر ثم المنحى البروتستانتي) ومفهوم البيوريتانية (= الطُهرية – كما يقترح الدكتور رضوان في تعريب الكلمة، وليس تعريب المفهوم) إلى المجال التاريخي الإسلامي والحال أن المسيرة لم تكن واحدة في التاريخين الغربي المسيحي، والعربي الإسلامي واحدة. نحن في إرادة التمييز الكامل بين «الإصلاح» و«الإحياء» ننتهي إلى ما نعته ابن طفيل في قراءته لأرسطو بقلق العبارة.

يؤكد «قلق العبارة» في التمييز، في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بين الإصلاح والإحياء، طبيعة الانتقال السريع أحياناً من حال «الإصلاح» إلى حال «الإحياء» (= في القاموس الذي يأخذ به رضوان السيد). ليس أدل على ذلك من ارتداد ما يعتبر اليوم إحياءً إلى حال «الإصلاح» متى ظهر في الساحة السياسية من كان أشد منه رديكالية (لنتذكر ثانية حيرة الدكتور رضوان السيد في تصنيف التيارات التي أعقبت مرحلة سيد قطب ولجوءه، في نوع من الحرص على حفظ البناء من التداعي إلى التمييز – داخل التيار الإحيائي – بين «التيار الإحيائي النضالي» و«التيار الإحيائي غير النضالي»). بموجب منطق الصعود درجات في سلم التشدد يتراجع ما كان اليوم إحيائياً ليقنع من التصنيف (بعد المراجعة الضرورية والمستمرة) برتبة «الإصلاحية».

شيء أخير نرى وجوب قوله في معرض خطاب الثنائية (الإصلاح / الإحياء). إن «البيوريتانية» أو «الطهرية» أو «الإحيائية» تنبع، أحياناً، من جوف «الإصلاحية» بل وأدنى من ذلك أحياناً (= ما يطلق الدكتور رضوان السيد نعت «التقليد الإسلامي» – الذي يدخل فيه، في جملة ما يدخل، إسلام «الطرق الصوفية» – «الصراع على الإسلام»، الصفحة ٣٧). ذلك أنّ الإحيائية (فيما يكشف عنه تاريخ الإسلام في الأندلس على سبيل المثال) وفي مناطق من العالم العربي اليوم، تلتقي مع التصوف حيناً وتلبس لباسه أحياناً أخرى ولا غرابة في ذلك متى أخذنا بما يفيده منطق التشدد ذاته حيث الضدان يملكان أن يلتقيان في النتائج البعيدة.

ففي إمكان الضغط النفسي الشديد الذي يخضع له المريد ويقرره شيخ «الطريقة» أن يجد الحكمة والمعنى في الأمر الذي يصدره أمير «الجماعة». وهكذا فإن مثال سليمان بن صُرَدَ يملك أن يخرج من جوف «الإحياء» كما يكون له أن يطلع من زوايا الطريقة وصفوف «التقليد الإسلامي» وهو – من حيث قسمة رضوان السيد – دون «الإصلاح والتجديد» في المرتبة بَلْهَ «الإحياء الإسلامي الطهوري» – وبالتالي فإن ما يقول عنه رضوان السيد إنه «حركات الشعور بالإثم ومحاولة استنقاذ النفس» يطلع من جوف «التيار الإحيائي النضالي» كما يكون له أن يخرج من أعماق الضد المناقض له، تيار «الطريقة الصوفية».

لا نخرج من «قلق العبارة» في القسمة الثنائية إلا لنرجع إليها: وعياً وإدراكاً أو تردداً وحيرة.

٢ – «الشعور بالإثم والرغبة في التطهر» تبدو أمراً معقولاً، من جهة علم النفس الاجتماعي خاصة، في فهم الفعل وتبين الهدف البعيد الذي تنتهي الإحيائية النضالية في صورتها القصوى إلى تعيينه لمن يصادف فيها هوى أو استهواء، بيد أن الأهم يظل غائباً، متعذراً: حدوث النقلة النوعية التي يغدو «الإحياء النضالي» بموجبها حركة «تضحية بالنفس». ما يعتبر في قراءة ما «حركات تصحيح وتأصيل» بل ربما «حركات استشهادية» أو«حماس ديني غلاب» هو، في قراءة مغايرة عمل إرهابي يسعى إلى تدمير الجماعة بل وإلى الإطاحة بالشريعة ذاتها من حيث يتوهم أنه يسلك بموجبها – أقصد من حيث أن قراءة ما تعتذر له فيما هي تروم الفهم والوقوع على المعنى. ليست المقاربة السيكولوجية تملك (بمفردها على الأقل) أن تشرح الآلية التي تحدث بموجبها النقلة من الشعور بالإثم إلى التضحية بالنفس، في لغة، أو الإرهاب الأعمى في لغة أخرى.

عرف المغرب، مثلما عرفت دول عربية إسلامية حركات من الإرهاب (مصر، السعودية، الجزائر، اليمن، سوريا، ولبنان بكل تأكيد) تلتقي من حيث الفعل والأهداف وتتباين من حيث الدوافع وتختلف – وهذا هم الأكثر مدعاة لإعمال الفكر – من حيث الذين يقومون بالأفعال الإجرامية – الإرهابية (أو «الاستشهادية»).

فالمنفذون في واقعة ١٦ ماي ٢٠٠٣ في الدار البيضاء (تلك التي اغتالت ثلاث وأربعين شخصاً بين رجال في مقتبل العمر وأطفال صغار، واستهدفت مطعماً آهلاً بالناس، وفشلت في تخريب مقبرة لليهود، وألحقت أضراراً بمساكن وبيعة لليهود المغاربة)، كانوا من العاطلين عن العمل أو أشباه العاطلين (حارس ليلي للسيارات). وكانوا، من حيث الانتماء الاجتماعي، يسكنون جميعاً أشد أحياء المدينة بؤساً وتهميشاً.. ولم يكن المستوى «العلمي» لأحد «الأمراء» الذين كانوا يقفون خلف العملية يتجاوز السنة الثالثة من التعليم الابتدائي، في حين أن أميراً آخر كان قد أفتى، قبل ذلك، بقتل عمه لثبوت جريمتي الزنا وشرب الخمر في حقه[١١]. قبل أن يقوم هو نفسه بتنفيذ منطوق الفتوى.

في حين أن شاباً آخر هاجم في الميدان التاريخي الكبير في مدينة مكناس حافلة تقل ستين سائحاً من جنسيات أوربية مختلفة قصد تنفيذ عملية انتحارية باءت، بحمد الله، بالفشل وتسببت في بتر بعض أوصاله. كان مهندس دولة، ذا وضعية قارة، هادئاً في سلوكه الظاهري، حديث العهد بالزواج.. لم يثبت اتصاله بتنظيم محدد.. وفي الدار البيضاء نفسها، حيث تمت مهاجمة مقهى – نادي للإنترنيت كان المنفذون أعضاء عائلة واحدة، في الدرجات الدنيا من السلم الاجتماعي، وأحد أفراد الأسرة لا

يزال تحت طائلة الأحكام الصادرة في عملية ١٦ ماي السابق ذكرها.

لم يكن الناظم بالضرورة، واحداً في العمليات الثلاث... وإن كانت أسباب الإقصاء الاجتماعي والجهل المطبق وغسيل الدماغ الإيديولوجي وغيرها من العوامل الذاتية والعوامل الخارجية تتفاعل في قوة وعنف. ما أشد البون بين سليمان بن صُرَد وجماعته وبين النماذج المذكورة، وما أعظم الفرق بين ما ذكرنا من نماذج وبين الشخوص التي يذكرها ألبرت كامي في مسرحية «العادلون». نحن في أمثلة المغرب، وتونس (تدمير بيعة يهودية)، ومصر، ولبنان (وسوريا مؤخراً)، والسعودية، دون أن نغفل عن ذكر العراق (مع التعقيد الشديد في المشهد الكافكاوي البئيس) أمام صور تدق عن أفهام سيكولوجيا «مخاوف المعصية وهموم الواجب».

نحن، في كلمة واحدة، نجابه منطق الإرهاب ودواعيه: حيث تختفي الأهداف، أو هي من الهلامية والضبابية بحيث إنها تكاد تكون مختفية، وحيث يعجز المحقق على الوقوع على الدوافع الأساسية. الحق أن «مخاوف المعصية» لا تظهر في الشاشة ولا يبدو أنها تشغل في وعي المنفذ مكاناً هاماً.

يزيد الأمر تعقيداً وتشابكاً إذ تتصل إرادة الفهم وإدراك المعنى بما يحدث خارج المحيط الإسلامي في بلاد الغرب الأوربي، داخل دوائر الإسلام الأوربي. ما حدث في مدريد فأودى بحياة مئات من الأشخاص في محطة القطار، وما حدث في لندن، وهامبورغ، وبروكسيل، وامستردام، وفي فرنسا أكثر من مرة. نحن أمام واقع جديد، كما يوضح ذلك أوليفيي روا Olivier Roy – واقع يغدو فيه مركز القرار حيث للدين الإسلام موقع لم يكن له قبل ثلاثة عقود أو أقل قليلاً.

المنفذون ينتسبون إلى المهاجرين العرب (من دول إفريقيا الشمالية في الأغلب الأعم)، يحملون، جنسيات البلاد التي ولدوا ونشأوا فيها دون شعور فعلي منهم بالانتساب إلى تلك البلاد، مع غياب الشعور بالانتساب إلى البلدان العربية التي قدم أباؤهم منهم. هم بين بين "لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك". هم أبناء أمة ضمنية (= Virtuelle). وجودهم العاطفي يكاد يكون وجوداً ضمنياً، غير مادي... فهم أشبه بالعالم الذي ينقلنا إليه الكومبيوتر ويدخلنا الإنترنيت في دروبه ومتاهاته.

قراءة رضوان السيد للفكر العربي الإسلامي المعاصر، مع جديتها وتمكن القارئ فيها من أدوات للقراءة يصعب على غيره امتلاكه، ومع قدرتها على الانتقال اليسير من سجل التراث العربي الإسلامي إلى سجل التاريخ الفكري للغرب الأوربي ومع توسلها بمنهجية علمية صارمة تظل –في نهاية المطاف– أمام عجز مصدره "قلق العبارة" في مفهومين يسلمان بالضرورة إلى مفهوم واحد يتعذر فيه التضاد وتعسر المغايرة والاختلاف: "الإصلاحية" و"الإحيائية".

المراجع

(١) رضوان السيد، الصراع على الإسلام – الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص. ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص. ٢١٥.

(٣) المرجع السابق، ص. ١٥٩.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) المرجع السابق، ص. ٨٤.

(٦) المرجع السابق، ص. ٢١٦.

(٧) رضوان السيد، الإسلام المعاصر – نظرات في الحاضر والمستقبل، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٣٥.

انظر – خاصة – القسم الأول من الدراسة (وتحديداً الصفحات ٢٣–٥٨) وكذا مبحث العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية (ص. ١٦١–١٧٣).

(٨) رضوان السيد، «الإحيائية والأصولية: مخاوف المعصية وهموم الواجب»، مجلة "التسامح"، مسقط، سلطنة عمان، العدد ٢١، ص٧٤.

(٩) المرجع السابق، ص. ٧٧.

(١٠) المرجع السابق، ص. ٧٩.

(١١) سعيد بنسعيد العلوي، أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص. ٢٤٠–٣٤٦.

المؤلف

النزعة الإنسانوية وحقوق الإنسان في فكر رضوان السيد

فاطمة حافظ*

يشير مفهوم "النزعة الإنسانوية" إلى المذهب الفلسفي الذي نشأ في إيطاليا إبان عصر النهضة والذي يتمركز حول الإنسان ويجعل منه القيمة العليا في الوجود؛ بيد أننا نستخدمه هنا لنشير إلى الدائرة الإنسانية في فكر رضوان السيد، والتي تتبدى من خلالها رؤيته للإنسان ودوره وموقعه، وكيف تتأسس علاقته بالآخر، وما هي المفاهيم الحاكمة لها، وكيف يمكن أن نؤسس لعلاقة أفضل تضمن الاعتراف والاحترام المتبادلين.

وبما أننا بصدد مؤرخ أفكار تمثل المفاهيم محورا ينبني عليه مشروعه الفكري بأسره، إذ ينطلق في دراسته للتاريخ الثقافي مما يسميه "المفاهيم المفاتيح" في الفكر الإسلامي، باحثاً عن تمظهراتها على هيئة أفكار وأيديولوجيات واتجاهات فكرية، فإنه حري بنا أن ندور معه بالضرورة فنبحث عن ملامح النزعة الإنسانوية وأبعادها وتجلياتها ضمن مشروعه الفكري انطلاقا من المفاهيم المتداولة لديه من قبيل: التعارف، التآخي، المساواة، التسامح، الحرية، إلى غير ذلك من المفاهيم ونبحث في مدلولاتها. ومن الأرضية المفاهيمية هذه إلى الممارسات التطبيقية نتوقف معه أمام كيفية تمثل التاريخ الإسلامي للمفاهيم القرآنية المحددة لطبيعة العلاقة مع الآخر والتي تكفل حرية المعتقد الديني، ونختتم برؤيته التحليلية المقارنة للإنسان وحقوقه وكيف ينظر إليها أبناء الحضارتين الإسلامية والغربية، وما هي الآفاق التي يمكن أن تبلغها هذه الحقوق في العالم العربي.

** باحثة مصرية.

ويجدر أن نشير ابتداء إلى أن من يدقق في النزوع الإنسانوي لدى رضوان السيد يسترعي انتباهه أنه يرفد من رافد أساسي هو القرآن الكريم والذي أفاض في تبيان ملامح مشروعه لإعادة بناء الإنسان والعلاقات الإنسانية على أسس قوامها المساواة في الخلق والقيمة. غير أنه لا يعدم ملاحظة خط آخر موازٍ يتغذى منه هذا النزوع يستند إلى قيم الإنسانوية العالمية ممثلة في دعاوى الحوار بين الثقافات، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يعده خطوة واسعة في المجال الإنساني.

أولا: الرؤية القرآنية للاختلاف الإنساني

يقف رضوان السيد أمام القرآن الكريم مقلبا النظر في رؤيته للإنسان والطبيعة الإنسانية فيجد أن القرآن اعتبر الإنسان مقولة قائمة بذاتها من الناحيتين الوجودية واللغوية وقد تحير فيها المعجميون واللغويون وما استطاعوا الاتفاق على جذر لها. ويمتلك القرآن، حسب السيد، رؤية متكاملة للعالم تستند إلى إدراك عميق للطبيعة الإنسانية الاختلافية، والتي تجد مصداقها في قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات: ١٣). هذا الاختلاف الذي أورده القرآن على مراتب عدة: اختلاف إثني ثقافي (تعددية الألسنة واللهجات والألوان)، وفي أشكال التنظيم الاجتماعي (الشعوب والقبائل)، وفي الانتماء الديني.

وهذا الاختلاف الطبيعي والخلاف الناجم عنه، وفق قراءة رضوان السيد، لا يفضيان بالضرورة إلى شرور وتشرذم ومشاحنات، وذلك لعاملين اثنين: أن خالق البشر أحد لا شريك له، وأن الوحدة كانت أصلا بين البشر ثم حدث الاختلاف (وما كان الناسُ إلاّ أمةً واحدةً فاختلفوا) (يونس: ١٩). أما عن كيفية إدارة هذا الاختلاف وتحويله إلى أمر مثمر وإيجابي فهذا ما يرجعه إلى التعارف الذي يشكل المفهوم المركزي في شبكة المفاهيم الإسلامية الضابطة للاختلاف والمؤلفة من: (التعارف، الخيرات، المسئولية). ويولي السيد أهمية قصوى لمفهوم التعارف ويراه يحمل من المعاني والدلالات ما يؤسس لعلاقات إنسانية رحبة تحول دون ادعاء الاصطفائية أو التقوقع حول الذات تحت مسمى الهوية والخصوصية. حيث يعني التعارف لديه أمورا ثلاثة:

أولها: الاعتراف المتبادل بين جميع الأطراف بالمصالح المختلفة والاهتمامات المتباينة.

وثانيها: التعرف على المشتركات التي يمكن أن يتلاقى عليها البشر استنادا إلى الطبيعة الإنسانية الفطرية والمصالح الموجودة في الاجتماع الإنساني.

وثالثها: معرفة الآخر التي تولد أنسا وتوادا؛ حيث أن الجهل بالآخر وعدم معرفته هو الداعية الرئيس للتخاصم والافتراق.

ويتحدد مضمون التعارف وفق الآية الكريمة: (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون). (آل عمران، ٦٤) وهو يتأسس على "وحدانية الله الخالق، والتعامل بين البشر على قدم المساواة في القيمة الإنسانية وفي الحقوق المترتبة على ذلك شكلا وموضوعا. والمساواة تعني أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو لديه تفوق أخلاقي متفرد. ومن ثم، فتأسيسا على الوحدانية في الخلق والعبادة تترتب رؤية لعالم بني الإنسان قائمة على الحرية والمساواة والندية" وانطلاقا من هذا يذهب رضوان السيد إلى أنه لا يحق للموحدين ادعاء ميزة على غيرهم من الخلائق وإنما ميزتهم الوحيدة –إن صح التعبير– هي في تحولهم إن أحسنوا القيام بمسئولياتهم إلى شهود في عالم بني الإنسان. والشهادة دعوة وحضور فضلا عن كونها مسئولية (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تُسْألون) (سورة الزخرف: ٤٤) وهي ليست مسئولية أخروية وحسب، وإنما هي مسئولية دنيوية بالأساس، فأصحاب الديانات التوحيدية على السواء هم من يقع على عاتقهم تحقيق نهج التعارف وهم المسئولون عن تحريفه وسوف يُسئلون عن ذلك كله أمام رب العالمين.

وفي المحصلة فإن مقصد العملية التعارفية القرآنية وغايتها الكبرى إنما يتمثل في تحقيق الخيرات (ولكل وجهة هو موليها؛ فاستبقوا الخيرات) (البقرة:١٤٨)، والخير مفهوم يتسم بالعمومية والشمولية تتطابق حدوده لدى رضوان السيد مع مفهوم المعروف. وحسبما يلحظ فإن "القرآن يدعو المسلمين للتنافس مع غيرهم في استباق الخيرات دونما تحديد لتلك الخيرات باعتبارها معروفة ومشتركة بين بني البشر ولا ينفرد بها المسلمون معرفة وتحديدا" وبالتالي فليس من حق المسلمين الانفراد بتحديد القيم التي يشاركون فيها البشرية حيث أنهم ينفصلون بهذا عن بقية البشر وتتعملق لديهم أوهام الخصوصية .

وإلى جوار المنظومة التعارفية يلمح رضوان السيد طريقة قرآنية ثانية تُشكل مستوى آخر من مستويات تنظيم الاختلاف الإنساني ألا وهي التآلف بين المؤمنين بالإله من أهل الديانات التوحيدية بما يتجاوز الاعتراف إلى التآخي، وهو ما يبدو واضحا من خلال قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله) (آل عمران: ٦٤)، ذلك أن الإعراض عن التعارف وعن التآخي لا يعني حتمية التنازع، وإنما يعني فقط أن ثمة حدودا دنيا يمكن أن تصل إليها العلاقة التي عبرت عنها الآية الكريمة: (لا ينهاكم الله عن الذين

لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) (الممتحنة:٨).

ثانيا: سياقات الحرية والتسامح

في مقابل تلك المنظومة من المفاهيم القرآنية ينتقل رضوان السيد إلى مفهوم التسامح المأخوذ من الفضاء الحضاري الغربي، والذي رغم حداثته النسبية إلا أنه بات يشكل النواة المركزية في سياق الحديث عن ضرورات قبول الاختلاف. وقد بحث السيد عن رؤى التسامح والاعتراف بالآخر فوجدها تكاد تنحصر في ثلاث:

أولا: الرؤية المسيحية التي تقوم على "المحبة" والتي تأسست على المفاهيم المسيحية الكبرى في التجسد والصلب والفداء والقيامة. بيد أن هناك عدد من العوامل التاريخية قلصت من مفهوم المحبة وقصرته على المؤمنين بالمسيح وكنيسته مما أسفر عن حروب دينية طاحنة عرفتها القارة الأوروبية. وامتدت من القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر.

ثانيا: الرؤية الإنسانوية التي ظهرت في أوروبا خلال القرنين السابع والثامن عشر، وهي تبحث عن إقرار الأمن والسلام الاجتماعي بعيدا عن العقائد والأديان التي اعتُقد أنها علة الحروب بين المؤمنين في كل دين، وهذه الرؤية تتأسس على مبدأ اللاأدرية، وتذهب إلى أن لكل إنسان حق طبيعي هو نتاج طبيعته الإنسانية وهذا الحق يخوله أن يكون حرا في اختياراته العقدية والاجتماعية والسياسية.

ثالثا: الرؤية الإسلاموية، وقد أسلفنا القول إنها تستند إلى مفاهيم التعارف والمسئولية والخيرات.

وبحثا عن سياقات المفهوم في العالم العربي يتتبع السيد تاريخ تداول المفهوم في الأدبيات؛ فيجد أنه بدأ يتخلل أدبيات النهضويين في الربع الأول من القرن العشرين للتعبير عن الاختلاف مع الآخر حيث حل بديلا لمفهومي التساهل والتحمل. وكان استخدامهم له على استحياء وبحذر وذلك حكم ارتباط المفهوم بالنزعة الإنسانوية المستندة إلى اللاأدرية. ويلاحظ في هذا السياق أن الإسلاميين بعد انتصاف القرن عملوا على إسقاط حمولته الدلالية وإضفاء الصبغة الإسلامية؛ فأعادوا بنائه على أرضية إسلامية استنادا إلى القرآن الكريم وإلى التجربة التاريخية الإسلامية؛ وبذلك لم يعد لديهم أدنى حرج في التعامل معه. ورغم هذه المقاربات الإسلامية للمفهوم يذهب رضوان السيد إلى القول بأن "منهج التعارف القرآني –هو– الأقرب من التسامح إلى طبيعة الإسلام" وهذا لا يعني

رفضا منه لمفهوم التسامح وأن يكون ركيزة لتقبل الاختلاف مع الآخر، وإنما يجد أن التعارف أكثر شمولا وقربا من طبيعة الإسلام لكونه نابع من كتابه المنزل.

ومن التسامح إلى مفهوم آخر أكثر محورية هو مفهوم الحرية الذي شُيّدَ حوله البناء الفلسفي الغربي بأسره، يناقش السيد مسألة الحرية الفردية في سياقها الغربي ذاهبا إلى أنه لا يصح اعتبار تحقق الحرية الفردية دليلا على أن النظام السياسي قد كفل الحريات والديمقراطية، ويبرر ذلك بقوله إننا ينبغي أن نميز ما بين النوازع والمصالح الفردية وبين الالتزام الثقافي بالحرية فـ"الواصل المنطقي والعملي بين الفردية والنظام هي ما يمكن تسميتها بالأخلاق؛ بمعنى أن الالتزام الأخلاقي هو المنقذ من سلبيات الفردية ومن هوامات الجماعية، والأخلاق تعني الأمور القيمية وتدبير الشأن العام". وبحسب السيد، فإن الأخلاق قد "ارتبطت ارتباطا عضويا منذ الأزل بالدين ولذلك كان الفصل العنيف بين الدين والدولة في أدبيات وممارسات الثورة الفرنسية ضربا للقيم الأخلاقية وإضعافا بالتالي لفكرة الحرية الفردية والجماعية إذ لم تعد مقرونة بالقيم الأخلاقية رغم أنها منوطة بإدارة الشأن العام؛ ولعل هذا ما يفسر لديه كثرة الديكتاتوريات والفاشيات في تاريخ أوروبا العلمانية الحديثة.

وفي الجهة المقابلة يقارب رضوان السيد مفهوم الحرية في الإسلام منطلقا من أن علاقة العبودية بين الله والعبد هي أساس فكرة الحرية بمعنى أنها التزام من جانب العبد وضمان من الله سبحانه وتعالى للحرية الإنسانية، وهي ما يعبر عنه المتصوفة بقولهم "انقطاع العلائق مع الخلائق" وتجد الحرية ركيزتها في الإيمان بالله وبأنه مصدر النظام الأخلاقي، فأساس الحرية في الإسلام ليس النقاشات الكلامية الطويلة لعلماء الكلام حول خلق أفعال الإنسان أو عدم خلقها من جانب الله سبحانه وتعالى، بل في تأسيس فكرة الحرية على مصدر الخلق والأخلاق لتصبح المشكلات تقنية أو إجرائية بحيث يصبح التساؤل هو كيفية إنجاز الحرية فرديا وجماعيا " وليس معنى ذلك الاشتراط أن يكون الإنسان مؤمناً لكي يكون حرا؛ لكن الإيمان ضمان للحرية الأخلاقية التي لا تقع في المسلمات والأوهام والتأليهات التي لا تنتهي كما هو شأن العقائد والفلسفات الشمولية في القرن العشرين".

وفي عبارة مكثفة بالغة الدلالة يجمل السيد رأيه الانتقادي لواقع الحرية كما يمارسها الشرقيون والغربيون قائلا: «إن الذي يتوحد بنفسه ويظن أنه صار حرا بذلك إنما يُخضِع حريته لمنزع واحد يصبح معبودا لديه –يعني الممارسات الغربية – والذي تقوده فكرة شخص واحد وإن كانت أخلاقية – يقصد الممارسات العربية– يخرج بذلك من آفاق الحرية إلى التبعية والوهم».

الحرية الدينية في الدولة الإسلامية: قراءة تاريخية:

ومن الأرضية المفاهيمية إلى البحث في كيفية تمثل التاريخ الإسلامي لقيم ومفاهيم العلاقة مع الآخر غير المسلم والتي صيغت معالمه الأساسية من خلال نظام "أهل الذمة" الذي اقتصر في البداية على المسيحيين واليهود وامتد بعد ذلك ليشمل الزرادشتين (المجوس) والبوذيين والهندوس، ممن أدخلوا تحت فئة (الصابئين) الذين ذكرهم القرآن. وعلى الرغم مما يحاط بالمفهوم من مدلولات سلبية معاصرة فإن رضوان السيد ينظر إليه نظرة مغايرة مبديا عليه بعض الملاحظات التي تعيد موضعته في إطاره التاريخي،

أولها: أن نظام أهل الذمة قد تجاوز التعارف والاعتراف إلى ما يقرب من الأخوة، بحسب ما نص عليه القرآن، للاشتراك في أصل الإيمان بالإله الواحد والعقائد الأساسية.

وثانيها: أن نظام أهل الذمة في أكثر وجوهه اجتهادي وليس قرآنيا إلا من حيث أصله ومن ثم، كان عرضة للتأثر بالظروف التاريخية وبعلائق الدولة الخارجية لاسيما في حروبها الطويلة مع الفرنجة والتي أثرت في تعامل الدولة مع رعاياها المسيحيين في الداخل إلا أن هذا لم يتحول إلى سياسة مقررة في أي حقبة من الحقب.

وثالثها: أن التقسيم إلى مسلمين وذميين تصنيف إسلامي داخلي وضع لأجل التنظيم وليس بغرض التمييز، وعلى شاكلته صيغت تقسيمات أخرى مثل دار الإسلام ودار الحرب، إلا أنه رغم التسمية بدار الحرب فإن أكثر الدول خارج دار الإسلام كانت تشملها تنظيمات أخرى، مثل: دار الموادعة، ودار العهد، ودار الاستئمان وهي جميعا بمثابة تعبير عن أنواع العلاقات القائمة بين الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول.

وبعيدا عن هذه التقسيمات الفقهية والواقعية؛ فإن القاعدة الجماهيرية المسلمة قد حكمها مع غير المسلم مبدأ (لا إكراه في الدين) (البقرة: ٢٥٦) إذ لم يجبر أحد من الذميين على اعتناق الإسلام بقوة الدولة أو الضغط الاجتماعي. ووفقا لرضوان السيد، فقد بقي المسيحيون أكثرية في مصر والشام إلى عصر الحروب الصليبية وإلى ما بعد ذلك في الأندلس ونواح أخرى. وهذا لا ينفي حدوث أخطاء كثيرة في التصرفات ما كانت آتية من جانب الدولة، بل من جانب الفقهاء الذين شاركوا فيها وأسهم فيها العامة بنصيب وافر.

ويبقى الوجه الآخر لأوضاع الحرية الدينية في الداخل الإسلامي في العصور الوسيطة إذ يشدد رضوان السيد على أنه بالرغم من بروز عدد كبير من الحركات والفرق الإسلامية والتي شكك

بعضها في إيمان المخالفين لهم في العقائد والسلوك إلا أن المسلمين ما توصلوا قط إلى اشتراع "قانون إيمان" ذي بنود تخرج من الملة أو الدين أو تكون شروطا للدخول فيه. غير أن انتفاء هذا القانون لم يكن ليحول دون فرض الفقهاء تعزيرات على المرتدين عن الإسلام وذلك من منطلق أن الردة لا يمكن إدخالها ضمن دائرة الإكراه في الدين التي خضع لها غير المسلم" بيد أن الأمر انتهى إلى الاستتابة أو الحبس المؤقت، ولا نعرف إعدامات سياسية إلا ما يزيد على عدد أصابع اليدين، وهي في الواقع حالات ظلم لها علل غير دينية أو أنها ناجمة عن ضغوط اجتماعية محافظة".

وفي المحصلة، لقد شهد الاجتماع السياسي والثقافي الإسلامي تطورات كبرى على شتى المستويات في القرون الثلاثة الأخيرة رافقتها حركة تعديلات فقهية واسعة بحيث غابت كثير من ملامح التنظيمات الوسيطة فأُبطِلَ نظامُ أهل الذمة وحل محله نظام المواطنة، كما رحلت تقسيمات دار الحرب ودار الإسلام إلا أن الفقهاء لم يذهبوا بعيدا في مسألة عقوبات الردة فظلت باقية على حالها بسبب الهواجس التي اعترتهم من الهجمات التبشيرية المصاحبة للاستعمار الغربي بحيث خشي إن تم التساهل في مسألة العقوبات أن تصب في صالح تسهيل مهمة التبشير. وفي الواقع، لا يبدي رضوان السيد اقتناعا بهذا الطرح التسويغي ذاهبا إلى "أن الفقهاء أو كثيرا منهم يطالبون بما لا يطالب به القرآن الكريم الذي يكرر النص على الحرية الدينية ولا يشترع عقوبات دنيوية على المرتد".

حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية:

في معرض تناوله لإشكالية حقوق الإنسان يقدم رضوان السيد عرضا تحليليا نقديا مقارنا لسيرة المفهوم والمرتكزات التي يتأسس عليها، ونقطة البدء لديه الفقه الإسلامي الوسيط الذي شاع فيه مقولة أن الشريعة أنزلت من أجل خمس مصالح / مقاصد ضرورية لبني الإنسان هي: النفس (=الحق في الحياة) والعقل (=الحق في التفكير) والدين (=الحق في حرية العقيدة) والنسل (=الحق في تكوين الأسرة) والمُلك (=الحق في التملك / الحيازة). وهي المقولة التي تطورت تباعا حتى أصبحت منهجا نظريا متكاملا وضع قواعده الإمام الشاطبي في "الموافقات" حين قام بتصنيف هذه المقاصد إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهو الأمر الذي يعني برأي رضوان السيد أن الحقوق الإنسانية الأصلية تتفرع في شبكة تتوسع بقدر توسع إنسانية الإنسان، وأنها-أي الحقوق أو المقاصد- لا تخص الشريعة الإسلامية وحدها بل هي أمر إنساني عام وهو ما يدعمه قول الشاطبي "إنها مراعاة في كل ملة".

ومن خلال تتبعه التاريخي لقواعد المنظومة الحقوقية والإنسانية لدى النهضويين يذهب رضوان السيد إلى أن الجيل الأول من النهضويين –ويعني تحديدا الطهطاوي والتونسي– كانوا في قبولهم للإنسانوية الأوروبية يعبرون عن المشترك الإنساني الجامع بين المسلمين وغيرهم؛ بيد أن تداعيات السياسة والتجربة الإمبريالية أحدثت عميق الأثر على الأجيال اللاحقة من المفكرين الإسلاميين الذين تعلقت هويتهم وتضخم لديهم الإحساس بخصوصيتهم. وهذا التحول على درجة من الوضوح بحيث يمكن تلمسه في حياة رجل واحد مثل السيد رشيد رضا الذي كان في مطلع القرن يجهر بالدعوة للاعتبار بحال الأوروبيين من أجل تمثل وإعادة فهم المفاهيم الإسلامية الأصيلة كالشورى؛ فإذا به يتراجع عن هذا كله في العشرينات على صفحات المنار على وقع انكشاف الوجه الإمبريالي الغربي بعد الحرب العالمية الأولى. ويفهم من هذا أن رضوان السيد يرجح أن الإسلاميين لا يرفضون المنطلقات الإنسانوية بنيويا وبشكل مطلق وإنما جاء الرفض نتاجا للممارسات الإمبريالية التي اقترنت في أذهان هؤلاء بالتبشير والاستشراق، وأثارت هواجس الهوية، وعليه إذا زالت مخاوف الهوية فإنهم يمكن أن يقبلوا بالمنطلقات الإنسانوية العالمية.

وهكذا، بينما دخل الفكر الإسلامي مرحلة الانكفاء حول الذات (والتي يؤرخ لها منذ الأربعينات) كان الفكر الغربي ينزع نحو الانفتاح والبحث عن صيغ للمشتركات الإنسانية أسفرت عن صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ الذي يؤسس لفكرة القيم الإنسانية التي تقوم على "الحقوق الطبيعية" المركوزة في فطرة الإنسان. وبدوره يقر رضوان السيد أن هناك أوجه قصور تشوب الإعلان أرجعها إلى أن المنتصرين في الحرب العالمية الثانية هم من صاغوا بنوده وهم الذين عهد إليهم بالإشراف على تطبيقها. إلا أنه لا يذهب مذهب الإسلاميين في رفض الإعلان ابتداء لكونه يؤسس لحقوق الإنسان استنادا إلى الحق الطبيعي على حين أن الحقوق في الإسلام تقوم على الضمان الإلهي، فمشكلاته تنحصر لدى السيد في المجال الإجرائي المتعلق بكيفية تطبيق بنوده ومن يقوم عليها.

فيما ينطلق الإسلاميون في رفضهم إعلان حقوق الإنسان من القول بأنه لا يجوز إخضاع الإسلام باعتباره دينا خاتما لمرجعية من خارجه؛ فالإسلام له منظومته القيمية الخاصة المكتملة التي تشرع للحقوق والواجبات، ولهذا استندت الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان التي توالى صدورها تباعا منذ الثمانينات إلى النصوص التأسيسية من قرآن وسنة مما يولد نوعا من التمايز أو بالأحرى انفصالا مع المنظومة القيمية العالمية "فتظل الإعلانات الدولية حقوقا، بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف" ويفصل رضوان السيد في ذلك موضحا أن هناك توافقا بين جميع الإعلانات الإسلامية على التقيد بثلاثة أمور:

الالتزام بأحكام الشريعة فيما يتعلق بالمعاملات الأسرية من زواج وطلاق وحضانة أطفال، الإصرار على استخدام المصطلح القرآني والتعبيرات الفقهية في الديباجات، الحرص على إبراز خصوصيات التشريع الإسلامي ومفارقته الكلية للتشريعات الوضعية. وتوحي هذه النقطة الأخيرة إليه بأن الإعلانات الإسلامية قد تكون موجهة للخارج بأكثر مما هي موجهة للداخل، أي إلى المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم تشديد المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم، وأعرافهم وبالتالي شخصيتهم؛ فلا يمكن أن يذوبوا في المجتمعات الغربية.

وحسب رضوان السيد، فإن فكر الهوية هو فكر عقائدي يهتم اهتماما زائدا بالرموز ولا يستطيع الاستغناء عنها، ومن ثم يرفض قطعيا التسويات وأنصاف الحلول بحيث لا يمكنه أن يلتقي مع الآخر على أي مشتركات. فتحت تأثير فكر الهوية يتم النظر دوما "إلى القيم الإنسانية العالمية ورمزها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باعتبارها قيم الآخر المسيحي أو الغربي، وهي في أحسن الأحوال نسبية وخاضعة لإعادة النظر في كل مرة استنادا إلى سلوك المؤسسات الدولية وسلوك القوى الغربية الكبرى تجاه قضايا العرب والمسلمين".

من الواضح إذاً أن الموقف الإسلامي يبدو مغايرا للموقف الغربي من المسألة الحقوقية، ولكن هذا التباين والتغاير، حسبما يرجح السيد، يعود إلى أن مشكلاتنا الثقافية مع الغرب ناجمة عن التشابه الشديد في الأصل وليس الاختلاف، بمعنى أنه ربما كنا نتزاحم على منطقة واحدة. وهو يستدل على ذلك بما ذهب إليه جورج مقدسي من أن التقليدين الإنسانوي والسكولائي ظهرا في العالم الإسلامي أولا ثم تسربا إلى الغرب عن طريق الأندلس وإيطاليا مع الفارق أنه بينما عرف العالم الإسلامي الحركة الإنسانية أولا ثم تلاها النظام التعليمي؛ فإن أوروبا تعرفت على النظام التعليمي أولا ومن بعده التقاليد الإنسانية.

وفي ختام هذا الاستعراض الموجز لرؤى رضوان السيد الإنسانوية يمكننا أن نقدم بعض الملاحظات الإجمالية بشأنها:

أولها: أن النزوع الإنسانوي لديه على درجة من الرسوخ والوضوح بحيث يتعذر ألا نلمحه من وراء سرده التاريخي أو تتبعه للأفكار.

وثانيها: أنه كثيرا ما أعمل النقد باتجاه الذات أو الداخل الإسلامي كما أعمله باتجاه الآخر، خاصة فيما يتعلق بقراءته للتاريخ الإسلامي.

ثالثا: يبدو جليا الحضور القوي للآخر في فكر رضوان السيد ولكن بينما يشكل الآخر هاجسا لدى الإسلاميين فإن الآخر يعني لديه تعددية وتوسعة للذات وخروجا من التشرنق حولها إلى رحابة المشترك الإنساني.

الهوامش

١. رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ١٢.
٢. رضوان السيد، الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة، التسامح، العدد الثامن عشر (عُمان ، ربيع ٢٠٠٧)، ص ٢٥.
٣. رضوان السيد، الدين والمجتمع والدولة في العلاقات والمصائر والمرجعيات، التسامح، العدد السابع عشر (عُمان، ، شتاء ٢٠٠٧) ص ١٨.
٤. نفس المرجع السابق، ص ١٨.
٥. رضوان السيد، التعدد والتسامح والاعتراف، نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، التسامح، العدد الثاني عشر (عُمان، خريف ٢٠٠٥) ص ١١- ١٣.
٦. المصدر السابق، ص ٢٠.
٧. رضوان السيد، الوجوه المتعددة للحرية والوجه الواحد للتبعية، التسامح. ، العدد السابع عشر (عُمان، ربيع ٢٠٠٦) ص ١٥-١٦
٨. نفس المرجع السابق، ص١٧
٩. رضوان السيد، التعدد والتسامح والاعتراف، ص ١٤-١٥.
١٠. نفس المرجع السابق، ص ١٨.
١١. رضوان السيد، الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة، التسامح، العدد الثامن عشر (عمان، ربيع ٢٠٠٧)، ص ٢٦.

١٢. رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ٢٤٩.
١٣. نفس المرجع السابق، ص ٢٦٠.
١٤. رضوان السيد، الهوية الثقافية بين الثوابت والمتغيرات، التسامح، العدد الثالث عشر.(عمان، شتاء ٢٠٠٦) ص ٣١.
١٥. رضوان السيد، الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة، ص ٣٣.
١٦. رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، ص ٢٦١.

الملف

رضوان السيد
«وسياسات الصراع على الإسلام»

د. رضوان زيادة*

أصبح الحديث عن الإصلاح الإسلامي جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط. فعولمة تحديث الإسلام، إذا صح التعبير، ارتبطت بشكل كبير بحدث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. وتبعا لذلك، لم تصبح الأصولية الإسلامية عندها ذات أثر إقليمي محدود ضمن منطقة الشرق الأوسط، وإنما أصبحت ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على كل من: الاقتصاد، وحركة المال، والسياحة...الخ.

فضلا عن ذلك، فإن فورة الاهتمام بالإسلام تنبع أيضاً من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب هذه المنطقة التي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عصيّة على التغيير. ومن ثم، فإن كل محاولات التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب؛ وإنما تجميلية أيضاً، إذ لم تدخل بعد إلى عمق ثقافة سكانها.

كان الدكتور رضوان السيد قد بدأ في الاشتغال على مشروع لإعادة قراءة المفاهيم في الفكر الإسلامي الكلاسيكي كما أطلق عليها في أحد حواراته، فكتب في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية وحقق عدة دراسات عن مفاهيم الجماعة والأمة والفتنة والسُنة والبدعة كمفاتيح للوصول إلى إعادة تشكيل الحقل التاريخي لظهور الأمة وظهور الدولة في الإسلام.

ومع صعود حركة الإحياء الإسلامي الكبرى -كما يسميها- انتقل سريعا لقراءة الظاهرة الإسلامية وتحليلها[١]، وبالتالي حاولت كتاباته الأخيرة تحليل الأحداث الدولية وانعكاساتها على

* باحث زائر في مركز كار لدراسات حقوق الإنسان – جامعة هارفرد.

المنطقة العربية والإسلامية، فيما أطلق عليه مسمى «الصراع على الإسلام». وبحسبه، فإن هناك ثلاث جهات يجري الصراع بينها على الإسلام وهي: الحركات الإسلامية ثم الأنظمة العربية والإسلامية الحاكمة التي تحاول بالإسلام الحصول على مرجعية في مواجهة الحركات الإسلامية، ثم الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة و "أصوليو" الغرب. وفي المحصلة، فإن الصراع من هذه الجهة له جانبه العسكري، إذ احتلت الولايات المتحدة أفغانستان والعراق، وله جانبه الثقافي والفكري أيضا، فا للغرب مصالح في البلاد الإسلامية. ويريدون أن يطمئنوا إلى صون مصالحهم بمحاولة القبض على روح الإسلام.

ويصل د.رضوان إلى خلاصة مفادها : وَهْمُ إمكان استخدام الإسلام لصالح النظام الرسمي، ووَهْمُ إمكان استبعاد الإسلام من دائرة التأثير الاجتماعي والسياسي في العالمين العربي والإسلامي[٢].

وبطبيعة الحال فإن أوجه الصراع هذه تختلف باختلاف القوى الموجودة على الأرض، فالقوى الداخلية تتصارع فيما بينها للاستئثار بالإسلام، والقوى الخارجية تستهدفه على أنه موطن المانعة والاستعصاء في وجه مشروعات الهيمنة والتحديث.

فعلى **المستوى الداخلي**، تحاول القوى التي تصارعت على الإسلام وتتابعت على تمثيله– وهي قوى التقليد الإسلامي التاريخي؛ حيث المعارك الفكرية التي استعرت بين مدارس التعليم الديني العريقة وقوى الإصلاح والتحديث الداعية للحاق بالتقدم الأوروبي إبان ما سُمي عهد النهضة ثم مع ما يطلق عليه د. رضوان قوى الإحياء الإسلامية بدءاً بالإخوان المسلمين وانتهاءً بالقاعدة.– تحاول منافسة الأنظمة الحاكمة على تملك الإسلام وتمثيله لتحصل على مشروعية ظلت منقوصة منذ لحظة التأسيس.

أما خارجيا، فقد احتد الصراع على الإسلام في العقود الأخيرة وبلغت ذروته في الحرب على الإرهاب بعد الحادي عشر من سبتمبر فمن مشروع عالمي للسيطرة والهيمنة. ويقع في موضع القلب من ذلك المشروع السيطرة على الإسلام وإصلاحه وتدجينه وضرورة استنقاذ الإسلام من الأصوليين الإسلاميين. وقد انضمت إلى الولايات المتحدة دول غربية أخرى لدعم من تسميهم بالمعتدلين أو الإسلام المعتدل في وجه الإسلام المتطرف. [٣]

ومثل هذا الصراع المركب، ما زال يزداد توترا حول الإسلام كونه مركزا لجميع التجاذبات الفكرية والسياسية والثقافية والنزاعات العسكرية الحاصلة اليوم في العالم المعاصر بحيث صار الوجود البشري كله يحتاج إلى كشف الخلل الحاصل عن طريق فهم مشكلات العالم الإسلامي،

وكأن العالم بحاجة ملحة إلى «الإصلاح»، وأن الإصلاح مطلب لا يقتصر على المسلمين بل يتعداهم إلى كل أمم العالم التي أدركت نخبها امتناع تنظيم المعمورة من دون علاج منزلة المسلمين فيه على حد تعبير السيد نفسه.

وبحسبه أيضا، فإن هناك ثلاثة اتجاهات في الوطن العربي هي التي تعلل سوء العلاقة بالعالم وهي:

١) **الاتجاه التبريري** : وهو الاتجاه السائد أو المهيمن حاليا، ومن خلاله يسعى المسلمون إلى البحث في التاريخ عن أسباب الصراع القائم حاليا بين الإسلام والغرب؛ بدءاً من الحروب الصليبية، مرورا بالاستعمار ووصولا إلى مرحلة السوق العالمية. وحسب هذا الاتجاه، فإن الحضارة الغربية عدوانية، وبحكم طبيعتها يهيمن على داخلها الطموح المادي الضيّق.

٢) **الاتجاه الثاني**: لا مواجهة دينية وإنما صراع نفوذ، حيث يرى ممثلوا هذا الاتجاه أن تأزم العلاقات بين الفضاء الإسلامي والعالم غير الإسلامي مسألة لها علاقة بتغير طرأ على نظام العلاقات الدولية. وتبعاً لهذا المنظور فقد نشأ بعد فترة الحرب الباردة نظام أحادي الاستقطاب مركزه الغرب. بعدها تحول هذا النظام القائم إلى عامل توتر دولي أساسي يريد إحكام القبضة على الموارد ومواقع النفوذ مما أدى إلى تدهور العلاقات بين الجزء الإسلامي من العالم والجزء الآخر غير الإسلامي. ولكن ثمة طرفا مسئولا آخر عند هؤلاء عن سوء العلاقة هو النظام العربي القائم منذ عقود باعتباره نظاما غير ديمقراطي وغير تمثيلي.

٣) **الاتجاه الثالث**: إفلاس الأنظمة الحاكمة، حيث يرى ممثلوا هذا الاتجاه أن المشاكل القائمة بين الإسلام والغرب سببها التخلف والتقدم فهي قائمة بين دول متخلفة ودول متقدمة. ولكن استجابات المسلمين لها استجابات ثقافية في المقام الأول، نظراً لعجز وإفلاس الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية.

وفي الواقع، إننا نشهد اليوم غلبة للتيار الأصولي و «ردّة» إلى التفكير بالإسلام من نوع جديد. ذلك أن الأصولية لدينا تقدّم نموذجاً من فهم الإسلام يقوم على المفاصلة، كما هي حال الولايات المتحدة أيضاً في ظل إدارة بوش، والذي تكشف تصريحاته المتكررة حول ضرورة استنقاذ الإسلام من الخاطفين الأصوليين، عن رؤية مؤدلجة تقدّم فهماً مختلفاً أيضاً للإسلام.

وهنا تبدو المهمة صعبة بل تكاد تكون مستحيلة للقيام بتجديد الإسلام من داخله على حد تعبيره في ظل اعتبار السياسات الدولية التي ستعرقل – على الرغم من ادعائها الدعم– جهود التجديد التي

يقوم بها المصلحون من داخل مجتمعاتهم، كما أن أولئك المصلحين يجدون أنفسهم في خضم صراع فكري طويل مع التفسيرات الأصولية للإسلام التي تجد شرعيتها الشعبية في الاحتلال الأميركي للعراق والاحتلال الإسرائيلي الدموي لفلسطين، وأمام هذين الاحتلالين والمقارنة الشعبية اليومية والمستمرة بينهما تجعل مهمة التفكر بالإسلام كرؤية متصالحة مع العالم تؤمن بالقيم الإنسانية المشتركة، مهمة مصيرها الإخفاق المستمر. ذلك أن من يجد هويته مجروحة أو مهدّدة لا يفكر في تجديدها أو تغييرها، إنه فقط يقبل بها على علاتها خوفاً من أن تؤدّي محاولات تطويرها إلى زوالها[٤].

والحال أن د. رضوان السيد إنما يستند في الكثير من قراءته إلى التحوّلات الفكرية والمعرفية التي مرّ بها الفكر الإسلامي إلى مفهوم «رؤية العالم»، ذلك المفهوم الذي صكه الفيلسوف الألماني المعروف فلهلم دلتاي والذي شاع في أوساط المؤرخين والأنثربولوجيين منذ مطلع القرن العشرين، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة.

وحقيقة القول إن «رؤية العالم» تستند إلى ما يطلق عليه دلتاي «الصورة الكونية» التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات الكبرى حول مغزى الكون والوجود. يضاف إلى ذلك أن مفهوم «رؤية العالم» غالباً ما يستند إلى السياق التصويري – الواعي والإرادي – الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، وأيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

ومع ذلك، يدرك السيد خطأ التفسيرات المحض ثقافية للحركات الأصولية، حيث تسيطر على مجموعة من المفكرين والمثقفين رؤية تقوم على تفسير فشل الإصلاح الإسلامي لأسباب فكرية وعقائدية تعود بجذورها إلى القرون الهجرية الأولى وخاصة في القرن الرابع الهجري حيث سيطرت الأرثوذكسية الدينية ممثلةً في الغزالي على حساب الفكر العقلاني الذي كان قد انتهى مع خفوت الفكر الاعتزالي[٥].

إلا أن إدراك التصور المعرفي والثقافي للحركات الأصولية والذي منه تنطلق في تعاملها مع العالم، من شأنه أن يمدّنا بآليات تحليل استراتيجية وليست آنية لعلاقاتها وصراعاتها مع ذاتها ومع غيرها من التصوّرات والإدراكات الأخرى. ذلك أن خطاب الأصولية الإسلامية يبدو في فترة من فتراته متشابهاً تماماً مع خطاب الحركات القومية واليسارية العربية، والذي ساد خلال الحرب الباردة، خاصة في ما يتعلق بالنظرة إلى الغرب، وهو ما يدعو إلى القول إن البنية الأساسية لوعي

العقائديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة، وقد ظلّت كذلك حتى مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

في حين أن الصراعات بينها محض صراعات على ساحة السلطة وعلى الواقع في دولها ومجتمعاتها، وليس نتيجة الاختلاف حول رؤية العالم، ذلك أنه مع انجراحات العلاقة مع الغرب في فلسطين وغيرها أصبح الغالب لدى جميع التيارات الفكرية العربية سؤال الحفاظ على الهوية، والآن وبعد نشوب الحرب العالمية على الإرهاب، فإن الصراع أصبح صراعاً على الإسلام ذاته، وهو صراع شامل يتجاوز طرائق الحفاظ على الهوية إلى تحديات وجودية في الوعي والواقع.

فمن المعروف أن انجراحات الهوية تتحول في الأزمات العلائقية إلى عقائد ومنظومات وليس إلى أطروحات ونظريات، ومع غياب الرؤية المستقلة للحركات الأصولية في علاقتها مع الغرب، فإنه غالباً ما يتحول صراعها مع العولمة إلى رفض يأخذ أشكالاً مختلفة ربما يكون الإرهاب أحد تجلياتها الأشد جذرية والتي تؤشر إلى قرب نهاية الحركات الأصولية! وبحسب د. رضوان، فإن الإسلاميين المتشدّدين سوف يخمدون كما خمد ثوار المدن اليساريون كالجيش الأحمر الياباني وحركات العنف في إيطاليا وألمانيا من قبل، ذلك أن توجه تلك الحركات للسيطرة على العالم عجّل من نهايتها عندما تفقد هدفها السياسي المباشر الذي تسعى إليه، ويصبح كل ما تطمح إليه هو الاستعراض البصري والإعلامي لقوتها ووجودها[٦].

وقد انسحبت هذه الرؤية ذاتها لتفسير «رؤية العالم» الخاصة بالحركات الأصولية الإسلامية، وذلك انطلاقاً من نصوصها التأسيسية وأدبياتها الفكرية والثقافية، وهو ما يُوقع الكثير من الباحثين في خلل بنيوي عميق، فإدراك التصور المعرفي والثقافي للحركات الأصولية الذي تنطلق منه في تعاملها مع العالم، من شأنه - وبلا شك في ذلك - أن يمدنا بآليات تحليل استراتيجية وليست آنية لعلاقاتها وصراعاتها مع ذاتها ومع غيرها من التصورات والإدراكات، لكنه ليس بكافٍ لتفسير تحولاتها السياسية وخطابها الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، فمتنها الاجتماعي والسياسي الذي تسير فيه سيقدم لنا آليات تفسير أدق من اللجوء إلى التأويلات الثقافية والفكرية. وبحسب دلتاي، فإن «الوعي يملك مقومات ثقافية بارزة، لكن التغيير لا يتم في الوعي، بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردي»[٧].

إن مفهوم «رؤية العالم» كان الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي قد صكه ثم شاع في أوساط المؤرخين والإنثربولوجيين منذ مطالع القرن العشرين، وهو يستند إلى ما يطلق عليه دلتاي «الصورة الكونية» التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية من العالم الحقيقي الواقعي، والتي

يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات التي تدور حول مغزى الكون والوجود، يضاف إلى ذلك أن مفهوم «رؤية العالم» غالباً ما يستند إلى السياق التصوري – الواعي الإرادي– الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية[٨].

غير أن هذه التفسيرات الثقافية تحولت لدى ومن قبل عدد كبير من المثقفين الغربيين إلى أشبه ما يكون بالبنية الثابتة القارة التي لا تتحول ولا تتبدل وتتحمل فشل أو سوء التصرف الدائم للعالم العربي والإسلامي. بمعنى آخر، فالثقافة الإسلامية تصبح وبدرجة واحدة هي المسبب للإرهاب وغياب الديمقراطية واستمرار انتهاك حقوق الإنسان. يعبر ويليام فاف أحد الكتاب الرئيسيين في صحيفة الهيرالدتريبيون عن ذلك بقوله: «إن الثقافة السياسية الديمقراطية، هي عنصر واحد من مجموعة ضخمة من القيم العلمانية، وكثير منها معاد للدين الإسلامي». ثم يضيف: «إن التراث الثقافي يصنع القيم الاجتماعية. وصحيح أنه يتحول ويتعرض للتأويل، لكن صيغاً مختلفة من ذاك التراث تبقى قوية،وتظل واقفة وراء مقولات ومبادئ مستمدة بالفعل من الدين الرسمي القديم».[٩] ولا تختلف كتابات برنارد لويس أو دانييل بايبس عن ذلك كثيراً[١٠].

وبطبيعة الأمر، فإن الفخ الذي توقعنا هذه الكتابات فيه إنما يتمثل في جوهرية التخلف الإسلامي بوضعه معطىً ثقافياً لا تتغير معه كل الوضعيات الفكرية أو الأيديولوجية، وبالتالي يبدو الحل الوحيد الناجع معه هو أسلوب الصدمة (Shock) السياسية الصاعقة التي من شأنها أن تحدث التحول المطلوب لتخرج العالم الإسلامي من أزمته المستعصية على التغيير باتجاه الموائمة أو التوافق مع مبادئ الحداثة العصرية، وهو ما جعل مثل هذا النوع من الكتابات تبرر بشكل شرعي وثقافي الاحتلال الأمريكي للعراق بوصفه الطريق الوحيد لتغيير ثقافة العنف المستأصلة في الشرق الأوسط، مؤكدة أن كسب معركة صراع الأفكار، حسب تعبير وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد، لا يكون إلا بإعادة تركيب ثقافة جديدة للمنطقة يسودها التسامح والسلام.

وفي المحصلة، إن رؤية السيد هذه تستند في الحقيقة إلى قراءة عميقة لما يسمى نشأة الفكر السياسي الإسلامي وهو الموضوع الذي تخصص به، وقدم كتابات مرجعية في هذا الإطار، إذ هو يعيد التأريخ للفكر السياسي الإسلامي منذ نشأته ليسأله عن مواطن أزمته وليفسر مآلاته التي انتهى إليها في الزمن الراهن.

وهو يعتقد أن المتغير الرئيس في مجال الفكر الإسلامي كان وما يزال تزعزع مفهوم "الأمة"

في الفكر الإسلامي الحديث وبالتالي تغير مفهوم الشريعة ووظائفها. ذلك أنه ومنذ زوال الخلافة التي كانت بمثابة الزلزال الفكري الذي أثار المفكرين المسلمين وهم يبحثون عن نموذج سياسي يتحققون به مما اتجه بهم ليس إلى اعتبار مبدأ سيادة الأمة بديلاً عن مؤسسة الخلافة كما يجب أن يكون ذلك وإنما استبدل لاهوت الخلافة كما يسميه السيد بلاهوت آخر ينتصر للمقدس كما جسده خطاب حسن البنا في قوله (القرآن دستورنا) والقرآن المتحول إلى دستور هنا كان المقصود به الحلول محل دستور عام ١٩٢٣.

وهكذا إذن أعيد إنتاج الخلافة بخطاب فكري جديد لا يتأسس على الأمة التي غابت وإنما يتأسس على الشريعة التي اختصرت في رؤية أيديولوجية محددة هي رؤية الحاكمية كما صكها أبو الأعلى المودودي وتبعه فيها سيد قطب فيما بعد. هذه الرؤية التي آذنت بالافتراق بين الشريعة والجماعة أو بين الدين بوصفه مثالاً وبين الأمة بوصفها جماعة مؤمنة به، وبذلك صارت هذه الأيديولوجيا هي المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه وما عادت هناك حلول وسط، بعد ذلك: فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا فيثبت إيمانها، أو لا تكون كذلك فيتضاءل الإيمان إلى حد الزوال!! وتتفاقم أزمة المشروعية لتصل إلى حدود التشكيك في الهوية الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية[١١].

وبذلك غابت مقولة الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر والممارسة السياسية الإسلامية. ليس غريبا، والحال هذه، أن لا يكون هناك تفكير في الآليات التي تمكن الناس من صون مصالحهم الخاصة والعامة، ولم يكن هناك تفكير أيضاً في التجارب العربية الحديثة لتمكين الجمهور من مباشرة مصالحه بنفسه، بل وغابت أيضاً التفرقة الواضحة بين الشريعة والفقه عندما صارت الشريعة أيديولوجيا، وأدغمت الأمة في الشريعة والأخيرة أدغمت في الدولة، ومن ثم كثر الكلام عن الدولة الإسلامية وأصولها وكيفية تأسيسها وبنائها واتجه الإسلاميون وفقاً لذلك إلى الشريعة باعتبارها معطىً ناجزاً، لا يمكن إعادة فرضه إلا بالدولة أو عن طريق سطوتها.

وبذلك يحدد رضوان السيد أزمة الفكر السياسي الإسلامي على اعتبار أنها غيابٌ لمفهوم الأمة لحساب حضور مفهوم الشريعة وما تبع ذلك من تأسيس لرؤية الحاكمية القائمة على اختزال محدد للشريعة ينحصر وفقها العمل الإسلامي في النضال من أجل الدولة الإسلامية. لكن، إذا كان هذا العمل قد انحرف إلى العنف فإن السيد لا يرى أن الإسلاميين هم وحدهم من سلك سبيل العنف من أجل التغيير إذ هم قد حاكوا في طريقهم هذا النخب القومية المتحولة إلى اليسار من حول الأنظمة الثورية القائمة في الستينات، وما فعله الإسلاميون ليس سوى تقليد تحليلات وحلول تلك

النخب مع إعطائها عناوين وشعارات إسلامية، فالجهاد المحول باتجاه الداخل الجاهلي هو نفسه الصراع الطبقي، وحرب الشعب الطويلة الأمد، وحتمية الحل الاشتراكي هي نفسها حتمية الحل الإسلامي[١٢].

الصراع «الرسمي» على الإسلام أو سياسات الإصلاح الديني في الدول العربية :

قدم السيد دراسات ورؤى عميقة فيما يتعلق بما يسمى سياسات الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي في العالم العربي، انطلاقاً من مبدأ أن الدين يمكن أن يساعد على تشجيع كل من السلام أو الصراع، فيمكن أن يستخدم لمنع الصراع من جهة أو لتشجيع المشاركة في النزاع وتأجيج العنف من جهة أخرى، فالدين في أي مجتمع له تأثير كبير على المستقبل السياسي والاجتماعي[١٣].

يلعب الدين إذا دوراً كبيراً في التأثير على التوجهات السياسية وعملية صنع القرار في جميع الدول العربية. كما أن الحكومات العربية أصبحت تتنبه بشدة إلى دور السياسات الدينية كرد فعل على «عنف المتطرفين».

كما فعلت مصر والجزائر وسورية والعراق في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، حيث زاوجت الحكومات، كرد فعل على حدة الصراع مع الجماعات الإسلامية العنيفة، مع القمع و العنف سياسة الإدماج منعاً من استمرار التأثير الذي تمارسه الجماعات المسلحة على المراهقين والشبان البالغين واستغلال الدين لأعمال العنف. وكنتيجة لذلك فقد طورت الحكومات استراتيجيات لا لكي تستبعد الدين، بل كي يلعب دوراً في مكافحة «التطرف».

ومن أجل المحافظة على النظام والأمن الداخلي، فقد اتبعت الحكومات العربية بحثها إلى إعطاء الأولوية إلى التفسيرات الدينية التي تدين العنف صراحة وتعزز التسامح، وهو شكل آخر من أشكال الصراع على الإسلام الذي كان السيد قد أشار إليه، فمكافحة ميل الجماعات الإسلامية إلى التطرف تضمن محاولة لفتح المجالات الثقافية والاجتماعية و حتى النظام السياسي ولو بحدود في محاولة لإقناع المواطنين بالتغيير (كجزء من عملية التحديث)، حيث شعرت الأنظمة العربية فجأة بضرورة الحاجة إلى تنفيذ سياسات دينية في المقام الأول تهدف إلى كبح النزعات المتطرفة.

وقد أثر الصراع مع الإسلاميين داخل المجتمع على سلوك الحكومات أكثر فأكثر، وجعل المرجعيات الدينية موضع نقاش خاصة بالنسبة للدول التي تدعي احتكار الدين والتفسير الديني.

وهو ما فرض شكلاً من أشكال مضاعفة التدابير لكبح الأصوات التي ترى في الإسلام عامل تشجيع للتطرف والتدخل في الشؤون السياسية.

لقد هدفت هذه السياسات الدينية إلى تحسين مستوى القطاع الديني والمحتوى الديني بنفس الوقت.

كما حصل في دول المغرب العربي ومصر؛حيث تدخلت الدولة بشكل متزايد للحد من تأثير العنف أو المجموعات المنتسبة إلى تنظيم القاعدة. وعموماً فقد استهدف التدخل الحكومي تحقيق اثنين من المصالح :

أولهما: محاربة نفوذ الجماعات الإسلامية ومحاصرة العنف.

ثانيهما: حماية أو استعادة سيطرة الدولة على القطاع الديني من أجل تعزيز موقف الحكومة نفسها والتأكد من استمرار النظام القائم وهياكل السلطة.

ففي بعض الدول، كما في تونس والمغرب، استهدف الإصلاح الديني السياسات الرامية إلى تغيير في التفكير الديني، وبالتالي فهي تفعل أكثر بكثير من مجرد تنفيذ سياسة الأمن والسلطة لتحقيق مصالح قياداتها. فالتدخلات من جانب الحكومات كانت في المسائل التي تميزت بالحضور القوي للقيم الدينية والسلوكية مثل قانون الأسرة، والوضع القانوني للمرأة أو التعليم الديني.هذا النهج يهدف إلى الحد من الإيمان وجعله مقتصراً على المجال الخاص والشخصي، وهو ما يستهدف في النهاية إلى إرساء هيمنه دينية معتدلة المواقف.وقد اتبعت ذلك الجزائر بحدود ما.

والواقع أن تنفيذ سيطرة الدولة على الشؤون الدينية، قد وطّد حق الحكومة في تحديد مضمون الخطاب الديني كما يرى السيد.

ففي البلدان التي كانت لديها الحركة الإسلامية ضعيفة أو هامشيه التأثير على المجتمع نتيجة القمع العنيف الذي تعرضت له، فإن هياكلها التنظيمية سرعان ما فقدت القدرة على التصرف.

أما في البلدان التي تتحد السلطة السياسية والدينية في شخص واحد، حتى ولو بوجود الحركة الإسلامية التي استفادت من الشرعية المزدوجة لرمز الدولة، فإن ذلك أعطى حضوراً مؤثراً للحركة الإسلامية. فسيطرة الدولة على الشؤون الدينية، وتوطيد سلطتها على المحتوى الديني من المحتمل أن ينجح، إذا وجهت الحكومة الشرعية عن طريق الدين واعتمدت على الممثلين الدينيين من أجل السلطة الزمنية، لا سيما في البلدان التي يتصف غالبية الشعب فيها بطبيعة محافظة دينياً كما في الجزائر ومصر.

الصراع "الغربي" من أجل الإسلام:

تطرح تقسيمات الإسلام السياسي تحديات جدية فيما يتعلق بالمعيار أو المنهج الذي يُعتمد عليه هذا التقسيم، إذ نلحظ اختلافات شتى في التوجهات الفكرية والأيديولوجية تنبع من النشأة الجغرافية المختلفة، واختلافات أخرى تعود إلى المواقف السياسية وتعدد وجهات النظر تجاهها. بيد أننا نلحظ كذلك أن غالبية التقسيمات المعتمدة أو المعايير التي يفرز على أساسها الباحثون حركات الإسلام السياسي إنما تستند إلى موقف هذه الحركات من العنف أو التطرف، إنه معيار يرتكز على التأثير السياسي لهذه الحركات وقدرتها على التغيير بالأساليب السلمية أو تبنيها لأشكال مختلفة من العنف كان آخر تجلياتها العنف العابر للقارات متمثلاً في هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وهو ما أدخل الاهتمام الأمريكي بالإسلام أو الصراع عليه مرحلة شديدة الحساسية.

ويمكن القول إن الرهان على اختلافات جذرية أو شكلية داخل حركات الإسلام السياسي، إنما ينبع من غير شك من وعي سياسي يشترط التعامل المختلف مع كل حركة على حدة، بناءً على جماهيرية هذه الحركة وفاعليتها وتأثيرها في الشارع مما يجعل تجاوزها أو حتى خيار إهمالها أو مصادمتها خياراً عبثياً لأنه لا يعالج الجذور الحقيقية لنمو هذه الحركات من جهة، ويفسر حصولها على نمط من الشعبية "الحقيقية" في مخالفة لبعض الأنظمة العربية التي تفرض شكلاً من أشكال التعبئة الشعبية على مجتمعاتها من جهة ثانية، لكنها تخفي حقيقة أن هذه الشعبية لا تعدو سوى أن تكون "كاذبة"، يتم توظيفها في سبيل تأكيد إخضاع المجتمع وإجباره على تصديق "الحقائق" التي يقدمها النظام.

عموماً ترتكز معظم هذه الدراسات التصنيفية لحركات الإسلام السياسي إلى الإيمان أن هناك تياراً أعظم أو ما يسمى في العلوم السياسية (Main Stream) يتصف بالتصالحية والاعتدال، إنه ما يُطلق عليه في الفقه التقليدي "إسلام الأكثرية" الذي تؤخذ الحجية منه في الكثير من الاجتهادات الفقهية عندما يتم الاحتكام إلى ما عليه جمهور المسلمين. فالإسلام السني أو الأرثوذكسي هو الطريق الوسط، و الآخرون فرق وانقسامات يُقاس صدق إسلامها بمدى قربها أو بعدها عن الإسلام الأكثري في الاعتقادات والممارسات على حد تعبير رضوان السيد.

ولذلك نجد الكثير من الساسة الغربيين بما فيهم الرئيس الأمريكي جورج بوش ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير يصفون تنظيم القاعدة بأنه قد اختطف الإسلام من أصحابه الرئيسيين عندما خرج هؤلاء عن قواعده العامة التي تدعو إلى الاعتدال والتسامح ونبذ العنف.

أما بالنسبة للغرب عموماً – خلا بعض أحزابه وشخصياته اليمينية –فإنه لا يحمل إشكالاً مع الإسلام كدين وكأناس يدينون به، لكنه يعاني سيما بعد التفجيرات التي حدثت في نيويورك ولندن ومدريد من أولئك الذين يحملون فهماً خاصاً عن الإسلام يخوّلهم التخلص من أعدائهم لاختلافهم معهم في توجهاتهم العقائدية والدينية والفكرية والسياسية،ويتم تضخيم هؤلاء في الإعلام خاصةً أنهم نمَوا بين ظهراني القيم الغربية الليبرالية وفي أحضان مدنها الرئيسية لندن وباريس ومدريد مما خلق ارتكاساً أو خوفاً تقليدياً ينبع من الإسلام ومن معتنقيه، ويختلف ذلك باختلاف الخبرة التعددية والمفهوم الثقافي للاختلاف وفهم الأمة القومي لذاتها، وهو ما وجدناه مثلاً في الفرق الكبير بين مسلمي بريطانيا ومسلمي فرنسا على سبيل المثال ودور كلٍ منهم في المجتمع وتأثيراته.

وقد تمحورت رؤية الغرب بعد أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ إلى دعم برامج تقوم على أساس الإصلاح الديني والتجديد من داخل الحقل الإسلامي، يُضاف إلى ذلك ضرورة تشجيع الدبلوماسية العامة تجاه العالم الإسلامي[١٤].

وهو ما تجلى في دعم الولايات المتحدة لنشر الديمقراطية في الشرق الأوسط في البداية وحرض عدداً من الحركات الإسلامية التي تجري فيها انتخابات برلمانية على المشاركة مثل الإخوان المسلمين في مصر على سبيل المثال، مما دفع الظواهري أحد زعماء تنظيم القاعدة إلى إدانة الإخوان المسلمين في مصر لمشاركتهم في الانتخابات، وهو الشرخ الذي حاولت الولايات المتحدة استثماره وتوظيفه لتعميق الفرق بين الحركات المعتدلة من جهة وتنظيم القاعدة ومن يدعمه من الحركات المتشددة من جهة أخرى للاستفادة من ذلك في "الحرب على الإرهاب" وتبرير شرعيتها.

الحاجة إلى الإصلاح الديني في العالم العربي :

تاريخيا ارتبطت الحاجة إلى الإصلاح الديني بالرغبة في النهضة أو تحصل التمدن مع أواخر القرن التاسع عشر. حينها كان الإصلاح جزءً من رؤيةٍ أوسع تشمل من ضمنها إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلاً كما هي حال مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك.

لقد استعملت كلمة الإصلاح الديني، كإشارةٍ إلى الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده، إذ دعا الأول إلى تأسيس حركةٍ في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[١٥] فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منه استحضار التجربة الأوروبية

وخاصة البروتستانتية في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام[١٦]، لكن السؤال هو لماذا استُبعد تماماً لفظ الإصلاح (Reform) لحساب مصطلح التجديد (Reconstruction)؟.

يمكن القول تاريخياً إن مصطلح "التجديد" أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح "الإصلاح"، وتنبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[١٧].

وبالتالي فإن استبعاد لفظة «الإصلاح الديني» لحساب «التجديد الديني»، كانت متساوقة من التغيرات التاريخية والسياسية والعسكرية التي فُرضت على العالم العربي ودفعته باتجاه التقوقع على ذاته والبحث عن خيارات داخلية بدل المقارنة مع تجارب غربية أصبحت بالنسبة إليه محل إدانة واتهام .

وآية ذلك أن الإصلاح الإسلامي خلال فترة الأفغاني ومحمد عبده كان يسعى لمقاربة الحداثة، ولكن بأدوات تقليدية أشبه بالبحث عن المشترك المتوافق والمؤتلف منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي على أسس معرفية جديدة تعيد صياغة علاقة المسلم بذاته وبالعالم. وهكذا فالأفغاني وعبده قاربا الحداثة مزودين بأدوات ذهنية تضرب بجذورها في فلسفات إسلامية ذات طابع عرفاني وصوفي، وهي كانت في نظرهما أرقى الأدوات المتوفرة للمسلم المتنور، كي يتعقل الحداثة في معناها الحقيقي، أي الحداثة المشدودة إلى مبادئ وأصول إسلامية، وعليه تكون الحداثة تنويراً انتقائياً يوفر الشعور بالسيادة والوفاء للذات[١٨].

وهكذا ففشل الإصلاح الإسلامي في تبيئة قيم الحداثة داخل التربة الإسلامية أعاد طرح السؤال مجدداً ولكن بصيغة استنكارية أشبه للنفي منها إلى الإثبات، الأمر الذي دفع إلى نشوء مقاربات مختلفة تنظر إلى علاقة الإسلام مع الحداثة وفقاً لسياقات متعددة.

ويؤكد البعض أن الإسلام قد واجه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري بيد أنها لم تؤد إلى تفكك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام بالرغم من السطوة الحضارية الطاغية التي رافق قيمها، بل إن الذي حصل هو العكس تماماً إذ كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمته الرمزية، ووفقاً لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت إلى حد مهم من السيطرة على التحديات والصعوبات المرافقة مما جعلها توفر الأرضية الأولية المناسبة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متمايز عن «الخطاب الإسلامي التقليدي»[١٩]. ومقابل ذلك ينفي بعض العلمانيين العرب إمكانية الإسلام على التواءم أو الانسجام مع الحداثة قطعاً، إذ هناك قطيعة ابستمولوجية بين المنظومتين،

ولا يمكن لأحدهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا على حساب أحدهما[٢٠]. وتبقى المواقف الأخرى تنوش بين الطرفين جيئةً وذهاباً.

ونحن لا ندعي أننا نوفر حلاً للإشكالية التي هي في حقيقتها تملك شقيّن عملي ونظري، وإنما نحاول أن نقاربها من زاوية مختلفة تسعى إلى بناء منظومة قيمية إنسية (humanism) تحاول أن تدرك الإنساني ولكنها بنفس الوقت لا تتجاهل الذاتي والخاص.

ولذلك فالتجديد المطلوب حقيقة جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كافة أشكال التعارض بينها وبين القيم الإنسانية الموحدة لجميع البشر.[٢١] لكن المشترك الإنساني لا ينبع حقيقةً من خصوصية ذاتية غربية وإن كان هو المهيمن والأكثر تحدثاً باسم هذه القيم في عالم اليوم، وإنما هو حصيلة أو ائتلاف قيم الحضارات والثقافات خلال تاريخها، إلا أن تعبيراتها الظاهرة عن تلك القيم تختلف بين ثقافة وأخرى، كما هي حال مفهوم حقوق الإنسان على سبيل المثال، لكن وبنفس الوقت وبالدرجة نفسها التي تستشعر الثقافة الإسلامية نفسها في موقع المدافع عن القيم الخاصة بها يمكن تاريخياً وعبر سياقات سياسية ونضالات اجتماعية وتنظيرات فكرية وثقافية صقل قيم إسلامية تنفتح على الإنساني وتصب فيه وتتعايش معه، بل تعمل على إبرازها كقيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها وتدمجها في إطار سياقها الحضاري والثقافي الخاص.

غير أن تحقيق ذلك يتطلب مسارا تنمويا متكاملا لا يبدأ بالسياسة أو بالدين وحدهما ولا ينتهي بالاقتصاد والمعرفة وحدهما، وإنما يتكامل في إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر لأنها تدرك أنها بنت تاريخه، وتغنيه وتتبادل معه لأنها تطمح إلى إيصاله نحو الأفضل والأسمى. وفي الواقع، «لا يمكن تحقيق تجديد الخطاب الديني من دون الشروع في إصلاح سياسي شامل يشيد دعائم دولة ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتحمي الحريات العامة وحرية الفرد وحقه في التفكير والاختيار، وهو الحق الذي بدونه لا تتوفر حرية البحث العلمي». وربطاً بذلك، فتجديد الخطاب الديني لن يؤتي ثماره المرجوة بدون إصلاح ثقافي مجتمعي ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة، وهو ما يعني خلق حالة فكرية اجتماعية سياسية شاملة[٢٢].

الهوامش

١. تناول ذلك في كتبه الثلاثة الأخيرة وهي: الإسلام المعاصر، وسياسات الإسلام المعاصر، وأخير الصراع علي الإسلام.

٢. رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت : دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

٣. يصنف تقرير مؤسسة راند الأمريكية والذي صدر عام ٢٠٠٣ تحت عنوان "الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والموارد والاستراتيجيات"(Civil Democratic Islam: Partners، Resources، and Strategies، Cheryl Benard، Rand Foundation، 2003، National Security Research Division)

التيارات الإسلامية المعاصرة إلى أربعة أصناف هي: العلمانيين والأصوليين والتقليديين والحداثيين، ثم يحدد مواقف هذه التيارات إزاء عدد من الموضوعات الرئيسية مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتعدد الزوجات، والعقوبات الجنائية والعدالة الإسلامية، وموضوع الأقليات، والموقف من المرأة، محاولاً في النهاية بلورة "استراتيجيا مقترحة" للولايات المتحدة تقوم على العثور على شركاء من أجل تطوير وتنمية الإسلام الديمقراطي، الذي يرى أنه أقرب ما يكون إلى قبول القيم الأمريكية وخصوصاً القيم الديمقراطية. وانظر أيضاً :

Abdeslam M. Maghraoui، American Foreign Policy and Islamic Renewal، United States Institute of Peace، Special Report، No.146، June 2006

حيث يوجّه الولايات المتحدة في سياستها الخارجية نحو دعم «التجديد الإسلامي» أو أولئك الذين يتصفون بالاعتدال الإسلامي.

٤. رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ص ٦٣.

٥. يعتبر فريدون هويدا –على سبيل المثال– أن إنكار وجود القوانين الطبيعية مع الأشعري وإلغاء السببية مع الغزالي لاحقاً أهبَّ بشكل حقيقي لانتصار الأرثوذكسية العقائدية في القرن الرابع الهجري والثاني عشر

الميلادي، انظر : فريدون هويدا، انسداد العالم الإسلامي (بالفرنسية) وانظر مراجعة وافية للكتاب في : الشرق الأوسط، (لندن)، ٣٠ / ١١/ ٢٠٠٣ . ولا يختلف نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص) عن هذا التفسير الثقافوي لأزمة تخلف العالم الإسلامي، انظر : نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن (بيروت : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

٦. يتقاطع السيد هنا مع الكثير من المحللين الغربيين الدارسين لحركات الإسلام السياسي خاصة فرانسوا بورجا وجيل كيبل الذين يؤمنان بنهاية الإسلام السياسي بعد أخذه أبعاداً دولية تتجاوز حدوده وقدراته.

٧. انظر : رضوان السيد، الصراع على الإسلام : الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ص ٤٣.

٨. المرجع نفسه، ص ١٢٥ – ١٤٧.

9. International Herald Tribune ، March 6،2003

١٠. انظر مثلاً :

Bernard Lemis ، What went wrong ? .

١١. انظر: رضوان السيد و عبدالإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دمشق : دار الفكر، ١٩٩٩ .

١٢. انظر السلسلة التي كتبها الشيخ يوسف القرضاوي بعنوان حتمية الحل الإسلامي في ثلاثة أجزاء.

١٣. انظر:

Religious policies in North Africa/Near East: Are they an Instrument for Modernization?"

(السياسات الدينية في شمال أفريقيا و الشرق الأدنى) عن معهد GIGA Institute of Middle East Studies في هامبورغ باللغتين الإنكليزية والألمانية ومن تحرير زيغرد فاث وهو جزء من مشروع بحثي يهدف إلى دراسة دور الدين في بعض دول شمال إفريقيا والشرق الأدنى.

١٤. وهو ما تبناه تقرير أصدرته مؤسسة "هيئة علوم الدفاع" التابعة لوزارة الدفاع "البنتاغون" الذي حذر من أي خطة للعلاقات العامة يجب أن تُبنى على أساس استراتيجي وتحاول أن تشرح ديبلوماسيتها للعالم الإسلامي عن طريق التأكيد المستمر لهم أن اقترابهم نحو الوسطية والاعتدال لا يعني الرضوخ للطريقة الأمريكية، ودعا إلى فصل الغالبية العظمى من المسلمين الذين لا يستخدمون العنف عن المسلمين المتشددين الذين يعتنقون فكر الجهاد.

١٥. د. محمد الحداد، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣) ص٣٠.

١٦. لا بد هنا من الإطلاع على أطروحة ماكس فيبر النموذجية فيما

يتعلق بالعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، انظر :ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت : مركز الإنماء القومي، [د، ت]).

١٧. أخرجه أبو داود بسندٍ صحيح.

١٨. حسن شامي، في بعضِ أصول الإصلاح الإسلامي، العالم العربي في البحث العلمي، العددان١٠و١١، ١٩٩٨، ص ١٨٩.

١٩. رفيق بوشلاكه، الإسلام يستوعب الحداثة في داخله، الحياة، (لندن)، ١٠/٣/١٩٩٨.

٢٠. من أشهر من يمثل هذا التيار صادق جلال العظم والعفيف الأخضر وغيرهما.

٢١. صلاح الدين الجورشي، الإصلاح الديني جبهة من جبهات النضال الحقوقي، ورقة قدمت إلى مؤتمر (هل يسير العالم العربي في طريق الإصلاح الديمقراطي وتعزيز حقوق الإنسان)، بيروت، آذار/ مارس ٢٠٠٤.

٢٢. إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني، مؤتمر عقد في باريس بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان (لا خطاب ديني جديد بدون إصلاح سياسي شامل) وذلك في ١٢ – ١٣ آب / أغسطس ٢٠٠٣.

الملف

مسائل التراث والدين والدولة* عند رضوان السيد

د. وجيه كوثراني **

يحمل الكتابان اللذان صدرا تباعاً لرضوان السيد في عام ١٩٩٧ «الجماعة والمجتمع والدولة» و«سياسات الإسلام المعاصر»، جهداً تنقيبياً وبحثياً لافتاً ومطرداً، امتدّ على سنوات استكمالاً لتحقيقات عديدة سبق أن نشرها المؤلف وقدّم لها في حقل الفقه السياسي الإسلامي و«أدب المرايا»، وتعميقاً لفروض كان قد بدأ معالجتها حول مفاهيم «الأمة والجماعة والسلطة» وحول إشكالات «الإسلام المعاصر». وإذ أقول استكمالاً، وتعميقاً، أعني كل ما يشير إليه المعنى من دلالات التجديد والتنويع والاغتناء.

بين «أزهري» مقتدر في استجماع نصوص الذاكرة التاريخية من طبقات المصادر الإسلامية، وبين باحث درب على طرائق الاستشراق، ولا سيما الاستشراق الألماني في تنويعه وتقليبه لوجوه الصورة التاريخية (صورة الماضي في الحاضر)، يتقدّم رضوان السيد في جهده التوليفي والتوثيقي هذا، مؤرخاً للأفكار والثقافة السياسية من نوع جديد. فلا هو الأزهري «الكلاسيكي» الذي يخلط «الأزمنة التاريخية كنموذج دعوي إسلامي خالص ولا هو المستشرق البارد أو المتكلّف أو المصطنع للمسافة الفاصلة بين الذات والموضوع، والذي غالباً ما يكثر من استخدام تعبير التجرّد والموضوعية والحياد، من خارج همّ الإنتماء أو المعاناة».

* نشر المقال بملحق تراث بجريدة الحياة اللندنية بتاريخ ٢٣/ ٨/ ٢٠٠٨.

** مؤرخ وأستاذ جامعي لبناني.

والواقع أن رضوان السيد يعي جيداً هذا الموقع فيعبّر عنه في كتاب «الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي»، بالإعلان عن انتمائه إلى الجيل الرابع من المؤرخين العرب، الجيل الذي يطمح أن يتجاوز التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي – الإسلامي: الجانب السياسي (الجيل الأول) أو جانب الاقتصاد والمجتمع (الجيل الثاني)، جانب الأيديولوجيا (الجيل الثالث). أما حقل الاهتمام بالنسبة إلى الجيل الرابع فهو حقل كتابة «التاريخ المفهومي»، أو تاريخ المفاهيم،(ص ١٣). لعل التوصيف النمطي – المنهجي مفيد هنا في إبراز سمات المنهج والغاية في كتابات رضوان السيد.

والذي يتابع بالدرس والتحليل الوظائفي الخطاب الأيديولوجي (الديني – الشوري) عند محمد النفس الزكية ليرى فيه توليفاً بين أجزاء من الخطاب الشوروي الجامع وأجزاء من الخطاب القدسي المهدي الهاشمي، لكنه يبقى توليفاً غير متماسك، كما يلاحظ. ففي سياق التفاعل التاريخي بين أنماط الخطابات ومواقعها، يستمر التجاذب التاريخي على أطراف المجالين الديني (الشريعة) والسلطوي (السياسة) على امتداد القرون الخمسة الأولى. ويلاحظ رضوان السيد أن الدولة بدأت في مسار هذا التجاذب بمصادرة مهمات كانت بيد العلماء والفقهاء. من ذلك مثلاً تحويلها «الحسبة من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان». كما فعلت الشيء نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية. وذلك «لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها حارسة الدين وسائسة الدنيا».

من أين جاءت هذه «العبارة الخطيرة» على حد تعبير الباحث: «مهمة الدولة: حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهي خلاصة التعريف الذي أسس عليه الماوردي والعديد من الفقهاء اللاحقين «نظرية الدولة في الإسلام»؟. إنه السؤال المركزي الذي يخترق سياقات معظم الفصول التي يشملها الكتاب:

الخلافة والملك، كاتب الديوان، الجماعة وأهل السنة، الماوردي، المدينة والدولة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي.

في مواجهة هذه العبارة الخطيرة، يطرح رضوان السيد سؤالاً «خطيراً» أيضاً: هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين»؟؟

تأسيساً على هذا السؤال – الفرض، يستعرض الباحث أحداثاً تاريخية قامت بها الدولة وكلها تنم عن مهمات سياسية لا عن مهمات دينية. من هنا ربما جاء التباس العلاقة وتعقيدها بين الفقهاء والسلاطين. ورضوان السيد يحاول كشف هذا اللبس ودراسة هذه العلاقة المعقدة. مبتعداً عن

تحليلات العديد من المستشرقين الذين دمجوا بين الدين والسياسة في الإسلام والدولة الإسلامية (برنارد لويس نموذجاً)، أو جعلوا من الفقهاء تابعين أو ممالئين للسلطة، أو الذين أخذوا بظاهر خطاب الفقهاء عندما كان هؤلاء يعارضون السلطان باسم الشريعة أو الدين. بعيداً من كل هذا، يتقدّم رضوان السيد بتفسير «اللامفكّر به» في خطاب الفقهاء ولا سيما في خطاب الماوردي: تأثير العهد المنسوب لأردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية والذي يقول: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس...».

ويضيف رضوان السيد: «تُرجم هذا العهد إلى العربية في فترة مبكرة. ربما كانت أواخر العصر الأموي». ويحصي المؤلف موارد اقتباس هذه الفقرة من العهد المذكور في كتب السياسة والسمر العربية، فإذا هي ستة وأربعون موطناً منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده، والتشابه، بل التماثل واضح بين فقرة أردشير وتعريف الماوردي (ص٣٨٦).

ولتفكيك هذا الخطاب الإسلامي الملتبس حول الدين والدولة يبرز رضوان السيد «الفارق التاريخي» بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين وعلاقة الدين بالدولة في المجال – العربي الإسلامي. في الحالة الأولى تدين الزردشتية للدولة في تبنيها لها، بينما في الحالة الثانية تدين الدولة للإسلام في قيامها وحاجتها له. ويطلق رضوان السيد الحكم التالي: «إذا عذرنا الفقهاء في عدم معرفتهم بأولوية العلاقة بين الزردشتية والكسروية، فلن نستطيع أن نعذرهم في تجاهل كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، بل إن الدين هو الذي حرسها» (ص ٣٨٨).

والنتيجة الطبيعية لذلك، هي أن قياس الماوردي كان «قياساً مع الفارق» والفارق تاريخي كما يقول الباحث، ولكني أتساءل ألم تكن العلاقة الوظائفية واحدة أو متشابهة في الحالتين، سواء كان الدين في حاجة إلى الدولة (حالة الزردشتية) أو كانت الدولة في حاجة إلى الدين (حالة الدولة الإسلامية)؟.

مع دراسته «لحركات الإسلام السياسي المعاصر» يبين فروقات جذرية وكبيرة بين البيئات الأيديولوجية السياسية لهذه الحركات، وتوجهات أفكارها، وبين بيئات ومنطلقات «الإصلاحية الإسلامية». فروقات تصل إلى حد القطيعة بين الخطابين الإسلاميين. ولكن إذا كانت القطيعة قد حصلت فعلاً بين الخطابين لاختلاف البيئتين التاريخيتين واختلاف المنهجين، واختلاف الرؤيتين، فإن ما يلاحظه رضوان السيد في حركة تأمله وتفكّره بالنص الفقهي القديم (ابن تيمية على سبيل المثال) وبين متابعته للنص الإسلامي الحزبي المعاصر، هو الدمج التوظيفي عند غالبية كتّاب «الإسلام الحزبي المعاصر».

ويحاول رضوان السيد تفكيك هذا الدمج لا ببيان اختلاف السياق التاريخي فحسب، على ما يظهر جيداً في تناوله ظروف ابن تيمية التاريخية، بل أيضاً بإضافة ثلاثة أمور من بينها:

١- طرائق توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة لدى نضاليي الإسلام السياسي المعاصر.

٢- مآلات وآثار تلك الأيديولوجيات على الداخل الاجتماعي وعلى الإسلام التقليدي (ص١٨٨-١٨٩). فالطرائق أو النهج عند هؤلاء الإسلاميين الجدد، انتقائي، تبريري، يقفز من مرحلة إلى مرحلة ومن نص إلى نص.

والطبيعة الأيديولوجية «خلاصية» تبحث عن الموت «تكفيراً وتوبة»، لكنها تعود فتنخرط في السياسي بفعل ضغط السلطات وشعبوية الحركات والدخول في حلبة الصراع على السلطة. ومآل هذه الأيديولوجية التنافر مع رحابة «التقليدية الإسلامية المتعارف عليها»، بمعنى أن المسلمين الجديين يخشون على الإسلام نفسه من هذه الحركات «نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام» (ص١٩١).

يتابع رضوان السيد بنفَس طويل، تاريخاً تفسيرياً لأعلام من الكتّاب الإسلاميين، سيد قطب، يوسف القرضاوي وآخرين، ولإشكال في الممارسات والتوجهات لدى الحركات الإسلامية. وهو إذ يقدّم فرضيات جدية للتفسير، يتهيّب ويتألم. يلاحظ أن «الانقسامات والصراعات التي خلّفت عشرات ألوف الضحايا ومئات ألوف المسجونين والمعذبين» فيهمس متردداً «ربما كانت الضريبة الثقيلة التي كان على مجتمعاتنا أن تدفعها لإعادة تشكيل علاقتنا بأسلافنا وموروثاتنا الثقافية والحضارية».

غير أنه يستدرك: "على أني لا أحسب أن في هذه التأملية السهلة نسبياً عزاءً من أي نوع كان. ذلك أن ما جرى ويجري يكاد يستعصي على الإدراك والاستيعاب أو التعقّل» (ص ٢٠٤). وكان السيد قد تذكّر قبل هذه السطور «خاطرة» ذات دلالة على أن الثقافة والسياسة تسير في مجالها العربي باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار:

«ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني، أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا ، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد...إلخ. وما كان ذلك كله في فراغ، هل ثمة تقهقر في التاريخ؟».

يستعيد رضوان السيد «الأجواء الليبرالية المنفتحة في مطالع القرن، كسبب أساسي (ثقافي وسياسي) في تكوين محمد عبده وانفتاحه المعروف وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن» (ص٢٠١).

هذه الملاحظة حول «الليبرالية» أتفقُ معها تماماً، وكنت قد حاولت أن أوسّع إطارها التاريخي وأبعادها السياسية والثقافية في متابعتي لما أسميته «أزمنة» وأزمة مشروع النهوض العربي» حيث لاحظت غياب التراكم وغياب التواصل بين حلقات المشروع أو المشاريع، وخطاباتها، بدءاً من زمن التوفيق بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية وحتى زمن الحزبية الإسلامية المتأخرة.

لذا يبقى «التعقّل» لهذه الظواهر أو «الإدراك» الصعب الذي يبحث عنه رضوان السيد، مسألة نسبية، يصيب منها بنصيب. ولكنه، نظرا لمعرفته الواسعة بالتراث الإسلامي وتعقيداته ولا سيما في جانب الثقافة السياسية منه، ولمعايشته حاضراً متحركاً لا يمكن التقاطه في صورة ثابتة، أي في حقل درس جامد، يظل متهيّباً ينظر ويعيد النظر، ويقلب الأمور على كل وجوهها.

بل إن القارئ قد يلاحظ تردداً لديه في اتخاذ أحكام وآراء، وعلى عكس ما نلاحظه لدى الجابري أو ناصيف نصار أو أي من «المفكرين» الذين يبحثون عن «جسر» «عقلاني» أو «قومي» – أو «ثوري» أو «مادي» أو «إسلامي» يعبرون عليه من «التراث» إلى «الحداثة». ومع هذا التردد العلمي قد يلاحظ القارئ أيضاً بعضاً من التكرار وليس الترداد. ليس سبب ذلك أن فصول الكتاب كانت مقالات ومباحث مستقلة فحسب، بل لأن التكرار – وكما يبدو، وبسبب عبء يحمله الباحث العارف، هو محاولة دؤوبة لطرق الباب من جديد، عسى أن تنفتح آفاق جديدة لإشكالات عويصة تنطرح اليوم بحدة.

غير أن رضوان السيد لا يسمح لنفسه بأن يبقى أسير هذه المعادلة بين رأي الفقهاء ورأي الصوفية فيعود ليدعو للتأمل في حالة الانفكاك التي حصلت فعلاً بين العقيدة والأشكال الاقتصادية وللبحث عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ العالمي، لأن المحيط التاريخي الخاص والعام هو الذي «تتفتح فيه إمكانيات النص ومسائل الاعتقاد وقضاياه الكبرى». ومرة أخرى ينبغي العودة، في رأيي، إلى نقاش مسألة العقيدة في تجلياتها الأخلاقية والمسلكية، لنرى مدى تأثيرها في الفئات الاجتماعية نفسها.

فالكفاية المرادفة للزهدية عند فيبر، يمكن أن تؤدي إلى التراكم والاستثمار إذا اقترنت بشروط زمنية محددة، لأنها تكبح الإسراف وتبديد الثروة. لكن الثروة المحصلة كانت غير «الربح» الذي يعاد توظيف جزء منه لتجديد الإنتاج وتحسين شروطه. وهذه إشكالية تتطلّب مزيداً من النقاش

والبحث. ربما كانت المشكلة في التاريخ الاقتصادي العربي في رأيي أن أيديولوجية «الكفاية» هذه لم تكن هي المهيمنة على عقلية الحكام «والطبقة السائدة»، (أهل الدولة).

ذلك أن الثراء الكبير المتأتي منذ البدايات من المغانم، والذي تراكم في يد العديد من الصحابة، وجد تبريره أيضاً على مستوى العقيدة والإيمان والموقف الفقهي. نقرأ ذلك في نص ابن خلدون الذي اقتبسه عن المسعودي والذي يتحدث فيه عن الثراء العظيم لدى الصحابة. ولقد وجدت لدى ابن خلدون «الفقيه» وبعد استعراضه للضياع والأموال والدور لدى عثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وزيد بن ثابت التبرير التالي: «وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة». (راجع كتابنا: مشروع النهوض العربي، ص١٣١).

فإذا كان الثراء الأول غير ناتج في قسم كبير منه عن التراكم، فإن الإنفاق أيضاً توجه في قسم كبير منه نحو الاستهلاك من قبل أهل الدولة. فإذا أضفنا لهذه الصورة العلاقة الحميمة اللاحقة المتكونة بين أهل الدولة والسوق، لدرجة سمحت لابن خلدون أن يقول "إن الدولة هي السوق الأعظم» للتعبير عن أهمية الدولة وحجمها في اقتصاد – السوق، برزت أمامنا أسئلة أكثر تعقيداً من افتراض ما يمكن أن تنتجه أيديولوجية الفقر الصوفية أو أيديولوجية الكفاية الفقهية.

إنها أسئلة تمتد إلى حيّز امكانات الدولة، كسلطة غالبة ومتغلبة وقادرة أن تخلق «اقتصادها» أي (تجارتها وسوقها) وأن تنتج أيضاً «فقهاء» أي أخلاقيتها المبررة لسلوكها وبمعزل عن آراء الصوفية في الحياة – الدنيا، (وهؤلاء يدينون – كطرف – لأخلاق الدولة والتجار في أوقافهم) وبمعزل عن آراء الفقهاء في الكفاية» (وهؤلاء استقروا – وحتى أوائل العهد العثماني – في علاقة إشكالية مع السلاطين). بل إن مجال التباس العلاقة بين الفقيه والسلطان، ظلّ حاملاً احتمالات التبرير بناءً على «حسن النية وقصد الحق». وإن أخطأ صاحبه، أو بناءً على وظيفة «الحيل الفقهية» الكثيرة في التاريخ الإسلامي المتأخّر.

هل نعود إلى فرضية أن النهوض الاقتصادي العام يحتاج إلى مبادرات فردية وجماعية، وهذه الأخيرة لا تحتاج إلى وطأة الدولة وثقلها بل على العكس إلى مرونتها وخفة ظلها، أرجّح أن دعوة الصوفية والفقهاء، إلى الفقر أو الكفاية، ظلّت خارج إطار المسلكيات الاقتصادية وبلا تأثير يذكر لدى جامعي الثروات (التجار الكبار) الذين بحثوا أيضاً عبر مواقع الدولة (السلطة) عن مزيد من الثراء والإنفاق على «الاستهلاك» تأكيداً «للجاه» الذي يتقاطع عنده المال والسلطان، فيغذيان بعضهما بعضاً (ابن خلدون).

صحيح أن أفكار الصوفية أضحت في ما بعد أيديولوجية «أصناف الحرف» في حارات المدن الإسلامية وأسواقها عبر انتظامها في الطرق. لكن ذاك الانتظام، على ما أرجّح، كان انتظاماً في نمط حياة من «الكفاية» المنضبط بدوره بطقوس عبادية وتقنية وبأخلاقيات تتعلّق بالأداء والتسعير والمبيع المتبادل. وكل هذا كان يتم في إطار «مجتمع أهلي» يجترح لنفسه أولويات دفاعية من سماتها: الصبر والزهد والانصراف عن حياة السلاطين والملوك والأمراء والأثرياء الكبار. وأرجّح أن المثل الحرفي الذي شاع «لقمة كسب حلال» والمثل الفلاحي الذي تردد «فلاح مكفي سلطان مخفي» يعبران عن ذاك «النمط من الحياة».

فهل أدى ذلك إلى تكوين دورتين اقتصاديتين متداخلتين من دون أن يؤديا إلى تراكم وتطوير لشروط الإنتاج الزراعي والحرفي؟ ذلك أن الدورة الأولى قامت على ثراء تأتى من التجارة البعيدة وعلى استهلاك رفاه، أما الدورة الثانية فقامت على تبادل صغير ومحدود في إطار المدينة أو القرية أو الحي. لذا فلا الأولى أدت إلى تراكم إنتاجي بسبب طابعها الاستهلاكي الغالب، ولا الثانية أدّت إلى تراكم تطويري بسبب طابعها «المحلي الكفائي» وتجدر الإشارة إلى أنه كان لكل من هذين الجسمين الاجتماعيين أيديولوجيات فقهية وأخلاقية مبررة لأنماطها تتعايش إلاّ في فترات ما سمي ثورات أو «حركات العامة» وهي اضطرابات اجتماعية ودورية لم تسفر عن شيء.

ذهبت في هذا الاستطراد لأطرح أسئلة وفرضيات نقدية، تتشابك مع فرضية رضوان السيد حول «أيديولوجية الكفاية والعوز» وتجاوزها وتحاورها في منهج يدعو لمزيد من التأمل، ولكن قبل ذلك لمزيد من الحفر والاستيعاب في المعطيات الاقتصادية – الاجتماعية الثقافية في التاريخ الإسلامي. وهذا يعني أن تأكيد رضوان السيد على الانتماء لجيل «التاريخ المفهومي» لا يلغي أبداً –كما افترض– تداخل الحقول التي كانت موضوعات اهتمام المؤرخين السابقين.

بل إن ممارسة التاريخ المفهومي ما زالت تتطلّب الاستزادة والتعمّق في التواريخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهذه الأخيرة لم تستكمل على يد الدوري أو صالح العلي أو تلامذتهما أو على يد المستشرقين. إنّ التاريخ المفهومي لا يمكن فصله عن معطيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وإن كان ثمة ما يبرر الحديث عن جيل رابع لمؤرخين عرب يحملون عبء التاريخ المفهومي، فإن هذا الأخير هو جزء من التاريخ الكلي، وبالمعنى الذي استخدمه مارسيل موس Mouss بتعبير «الإنسان الكلي» (وهو المعنى الذي تبنته مدرسة الحوليات لاحقاً).

الملف

حول الأصالة والمعاصرة في فكر رضوان السيد

معتز الخطيب*

أذكر أنني التقيت الدكتور رضوان السيد لأول مرة في شهر يناير عام ٢٠٠١ على هامش مهرجان الجنادرية بالمملكة العربية السعودية. وفي الواقع عندما تحدثت إليه اكتشفت أنه رجل لطيف المعشر، عذب البيان، تلمس فيه ودًّا لا يخطئه الحس بالرغم من صراحته ولذعات لسانه الناقد البصير أحيانًا، والساخر – على ظُرفٍ – أحيانًا أخرى.

ثم عقدت العزم على أن اجري معه حوارا مطولاً وقتذاك حول "أزمة المشروع النهضوي: إشكالية التراث ومعضلة الدولة". وبطبيعة الحال جاءت إجاباته حول هذا الموضوع عميقةً تشرح أسباب تأزم المشاريع النهضوية العربية، ومآلاتها، وتأزم العلاقة مع الدولة وكيف أن فكرتَي الأمة والدولة كلتيهما تزعزعتا لدينا، كما عرج في حديثه عن العلاقة مع الغرب وأسباب تخلفنا وهل صحيح أننا متخلفون ماديًّا متقدمون قِيميًّا – كما كان يقول محمد عمارة قبل ذلك بيوم في المهرجان؟ – إلى غير ذلك من المسائل. وفي المحصلة، كان السيد يرى أن كلام عمارة ليس صحيحًا، وأن الغرب متقدم ماديًّا؛ لأنه متقدم قيميًّا، ومرجعه في ذلك الواقع العملي لا النص الديني. ومن ثم فإنني حين هممت بالانصراف أوصاني د. رضوان بأن أخفف من قسوة بعض عباراته عند نشر الحوار غير أنني أبقيته على حاله مما أثار حفيظة بعضهم ورغم ذلك تعمقتْ صلتي بالدكتور رضوان مع الوقت مما زاد من أُنسي به وحبي له وهشاشتي للقائه.

* كاتب وباحث من سوريا.

ثم لم تمضِ شهور قليلة حتى زرته في بيروت وتحدثنا حول بحث كان قد نشر لي بعنوان "نص الفقيه: تحول السلطة"، فأهداني كتابه "الأمة والجماعة والسلطة"؛ لأنه كتب فيه مقدمة حول منزلة النص في الإسلام، أوضح فيها كيف أن النص الإلهي بقي الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغيره، فهو مسوّغ استمرارها، وهو الذي يمنحها شرعيته المتعالية، وكيف أنه دار صراعٌ عبر القرون حول ما أسماه "المؤسسة البديلة" التي يمكن أن ترث النبي (صلى الله عليه وسلم) في تأويل النص. وأكد حينها لي أنه مهتم بدراسة حوارية النص الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي.

ولاحقا، استمعت إليه وهو يتحدث عن "رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانات الأخرى"، وكان ذلك أثناء الندوة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في بيروت تحت عنوان: «تيارات الإصلاح في الفكر الإسلاميّ المعاصر». وفي الواقع، كانت تلك هي المرة الأولى التي أسمع فيها بمصطلح «رؤية العالم» حيث استعرض السيد أربعة مشاهد فكرية خلال القرن العشرين المنصرم مستخلصًا أن الأزمة الفكرية راوحت مكانها بدرجات متفاوتة طوال القرن العشرين، إلى أن انفجرت في التّسعينيَّات تعبيرًا عن العجز في مواجهة إشكاليات العصر.

كما سمعته حينها ينتقد مَن أسماهم بـ «إحيائي إسلامية المعرفة»، وهو يعني بوضوح جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي كان يتحدث في ندوته، آخذا عليهم أنّ البحث عن الخصوصية -في وجه الحداثة والعالمية- إنما هو شكل من أشكال الوهم والاستلاب يسدّ على المسلمين منافذ الدخول إلى الحداثة والعالمية.

وكان رضوان السيد قد عكف ما بين عامي ١٩٧٦-١٩٨٢م على تكوين ثقافته التاريخية شديدة الاتساع. وفي هذا السياق، أُعجب السيد لفترة طويلة بطريقة عبد العزيز الدوري في كتابة التاريخ، غير أنه سرعان ما تضايق منها بعد أن لمس منزعه الماركسيّ اللينيني، ثم أراد أن ينشغل بفلسفة التاريخ فوجد المشهورين في هذا المجال كالدوري والعليّ يسيطر عليهم التفسير الاجتماعي الاقتصادي للتاريخ. غير أنه لم يكن قد تبلور لديه آنذاك منهج واضح، رغم إدراكه أن دعوات كتابة التاريخ التي انطلقت في الخمسينيات قد جاءت استجابة لطموحات القوميين والأنظمة الوطنية الصاعدة، مما أدى إلى تفاقم مسألة الهوية والأصالة والخصوصية ومن ثم شهد حقل التاريخ دراساتٍ يحددها التوجهان: القومي والإسلامي ليس إلا!.

وفي سياق مشابه، يقسم رضوان السيد كتّاب التاريخ العربي والإسلامي إلى أربعة أجيال[١]، الجيل الأول من أمثال عبد الحميد العبّادي وحسن إبراهيم حسن وأسد رستم، وقد غلب عليهم

الكتابة في التاريخ السياسي؛ لأنها أقل مشقة ولأن الهمّ السياسي كان وما يزال الهمَّ الرئيس لدى النخب المثقفة في العالم العربي. أما الجيل الثاني، من أمثال قسطنطين زريق ونقولا زيادة وصالح العلي والدوري ومحمد المنوني، فقد توسعت الكتابة التاريخية لديهم فخاضوا في الاجتماعي والاقتصادي، ثم أطلّ رجالات الجيل الثالث أمثال العروي وإحسان عباس وهشام جعيط والجابري وعلي أومليل في الستينيات والسبعينيات على الثقافي والرمزي والأسطوري والأيديولوجي.

وهو يحدد مشكلات الجيلين الأول والثاني بأنها مشكلات تقنية ومعرفية، أما الثالث فقد تصدى لمسألة المرجعية، وهو من انتشرت في أوساطه دعوات إعادة كتابة التاريخ واهتم لقضايا الهوية والمسائل المفهومية والأيديولوجية، الأمر الذي ورثه الجيل الرابع لتصبح فيما بعد شغله الشاغل بأشكال وتصورات جديدة، وبعُدَّة معرفية متطورة. وإلى هذا الجيل الرابع ينتمي رضوان السيد.

بعد عودته من ألمانيا، نشر الدكتور رضوان تحقيقًا لكتاب «الأسد والغوّاص» (مجهول المؤلف) في طبعته الأولى عام ١٩٧٨م، وهو عبارة عن حكاية رمزية لعلاقة السلطة بالعالم، أو السياسة بالشريعة، وهو بذلك يشبه قصة «كليلة ودمنة» من حيث الشكل، ولكن يختلف عنها من ناحية المضمون؛ حيث يتعاون العالم (الغوّاص) مع الملك (الأسد) لإصلاح أمور المملكة. ثم نشر في سنة ١٩٧٩م تحقيقًا لكتاب المَاوردي «قوانين الوزارة وسياسة الملك»، كما نشر نصوصًا أخرى كلاسيكية، وكان يكتب لتحقيقاته مقدمات تأريخية تحليلية في الفكر السياسي الإسلامي.

ويبدو أن ذلك العمل التحقيقيّ كان جزءًا من مشروع طمح إليه وقتها، بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهها بعد عودته إلى لبنان ومعاناته الانتماء إلى فئة المثقفين في لبنان. فقد أدرك السيد أنه لن يكون مؤرخًا بالشكل المعروف للمؤرخ الذي يؤرخ للأحداث السياسية والاجتماعية، لكن ثقافته التاريخية الواسعة، وتحيزه للفكر السياسي تحديدًا، ونشره تلك النصوص المبكرة فيه، قد مكّنه من إدراك أوجه القصور في دراسات الفكر السياسي الإسلامي. ومن ثم، فقد رأى أن الدراسات التاريخية المعاصرة والحديثة حول قضايا الصراع الداخلي في الاجتماع الإسلامي الأول، (والتي تسود فيها فرضيتان لهاملتون جب ولمارتن هايندز)، تتجاهل النص في فهم الأمور كلها، وحتى دراسات الباحثين الإسلاميين التي يُذكر لها فضيلة التركيز على النص، تتجاهل عمل النص في التاريخ.

وهكذا تبلور لديه يقين تام بأن ثمة منظومة فكرية سياسية إسلامية أو عالم فكري مصطلحي إسلامي بمعنى «وجود منظومة سياسية إسلامية متكاملة تمكن مقاربتها من خلال المصطلحات المفاتيح التي تربط وشائج هذه الفكروية، ويتم فهم المصطلح وتتبعه في تاريخ الجماعة من خلال

الوظيفة التي تؤديها في المنظومة».[٢] وهو ما قام به لاحقا في كتابيه: «الأمة والجماعة والسلطة» (١٩٨٤)، و «مفاهيم الجماعات في الإسلام» (١٩٨٥).

وبالتالي فإن اشتغاله على المفاهيم، وإنجازه دراسات مفهومية مفتاحية (مثل الجماعة، والأمة، والفتنة، والسنة، والدولة، ...)، كان الهدف منها الوصول إلى إعادة تشكيل الحقل التاريخي لظهور الأمة وظهور الدولة في الإسلام، وهذا عمل تأريخي بامتياز، لكنه ينتمي إلى حقل جديد في التاريخ يسمى تاريخ الأفكار أو التاريخ الثقافي، وهو أشد وضوحًا في كتابه «الجماعة والمجتمع والدولة» (منشور سنة ١٩٩٧ وكان قد بدأ فيه منذ سنة ١٩٨٥) والذي افتتحه بالحديث عن «التأريخ والتاريخ الثقافي».

أي أن تأريخ الأفكار فرع نشأ في النصف الأول من القرن العشرين، وربما استقل علمًا برأسه في بعض الجامعات كما في السويد مثلاً. والفرق بين التاريخ وتاريخ الأفكار أن مؤرخ الحدث السياسيّ معرّض للوقوع في أسر الحدث نفسه، وأسر الجزئي والقريب والمادي الملموس، أمّا مؤرخ الفكر فهو مرتبط – بحكم طبيعة مجاله وتفكيره – بالنص أو النصوص، وكان رضوان السيد أقرب لهذا اللون، ودراساته الأولى تنتمي إلى هذا الحقل تحديدًا. فقد أدى تطور الدراسات التاريخية ودراسات نقد النص إلى تشكل خبرات تقنية ونقدية متنوعة أتاحت لجيله البدء بكتابة التاريخ المفهومي والأيديولوجي لثقافتنا الوسيطة، ومثل هذا التاريخ يقرأ المفاهيم والتوجهات والأفكار: السائدة، والهامشية، والمعارضة. ويتصدى لعرض الأيديولوجيات الكامنة وراء التصرفات والأعمال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية / الأخلاقية.

وقد أوضحَ السيد أن الوظائف المنوطة بهذا التأريخ وظائف ضخمة ومهمة تتمثل في: «العرض الكاشف من أجل الفهم وتقدير الوظيفة والدور، وطرائق العمل والاشتغال. والعرض الناقد، بمعنى التحليل والمقارنة والوضع في السياق ومحاكمة الفكرة والرؤية استنادًا إلى المرجع الأيديولوجي الذي تزعم الاستناد إليه. والعرض المحرِّر، بمعنى الاستيعاب والتجاوز عن طريق التحديد في الزمان والمكان».[٣]

إلا أنه لم يستمر في ممارسة تلك الوظيفة التأريخية الضخمة؛ ولعل ذلك يعود لأسباب عدة، ترجع في جوهرها لأمرين رئيسين:

الأول: تلك التحديات التي واجهها بعد عودته إلى لبنان والالتباسات التي أحاطت بدوره وتخصصه ودخوله الوسط الثقافي اللبناني، بل بهويته الثقافية.

والثاني: إكراهات أحداث الثمانينيات وما بعدها، التي لا بد أن تفرض نفسها على المفكر المهموم بشؤون أمته.

فقد درس السيد في المعهد الديني في لبنان على أيدي أساتذة مصريين، ثم رحل للدراسة في الأزهر، ثم لم يلبث أن سافر إلى ألمانيا ليعود إلى لبنان أواخر عام ١٩٧٧م، مما يعني أنه كان بعيدًا تمامًا عن البيئة الثقافية في لبنان مفتقرًا لمعرفة حساسياتها (اليسارية واليمينية)؛ لأنه لم يعشها أثناء تكوينه العلمي والفكري. ومن ثم ففضلاً عن الانتماء إليها، كان السيد يتنفس أجواء مختلفة تماما في كل من مصر وألمانيا.

وفي لبنان على وجه الخصوص، للثقافة والمثقف صورة ومعنى خاص، فهو مرتبط أولاً بالعلمانية، فلا يمكن أن تكون مثقفًا وأنت غريب عن هذا المصطلح والمفهوم. كما أنه لم يكن يليق بالمثقف أو من يريد أن يصبح كذلك أن يتعاطف مع الناصريين؛ أو أن ينتمي إلى اليسار التقدميّ! فيما كانت عواطف السيد وقتها أقرب إلى الناصرية. «فالمثقف اللبناني كان يملك لنفسه حينها صورة المثقف الفرنسي العلماني المعارض، وهو في أكثر الأحيان يعرف ما لا يريده أكثر مما يعرف أو يهتم بمعرفة ما يريده، ثم إنه – بحكم علمانيته اليسارية المنزع غالبًا – لا يرى أن الدين يمكن أن يكون موضوع دراسة علمية، ومن هنا فقد أقبل المثقفون اليساريون العرب واللبنانيون منذ الستينيات على تأمل الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية تحت عنوان التراث. وقد اعتبروا أنهم موضوعيون تمامًا في هذا التأمل حين اعترف بعضهم بوجود عناصر ثورية في الدين، ثم حاولوا اكتشافها في دراسات متطاولة ما تنفك تصدر بلا توقف.

وما تغيرت نظرتهم إلى الدين حتى اليوم، لكنهم تحت وطأة الأحداث منذ السبعينيات أصدروا حكمًا محددًا على الإسلام اعتبروه بمقتضاه ثورانًا رجعيًّا ضد الحداثة ومخاطرها وتحدياتها. وعندما تصدعت جبهاتهم بانهيار الأحزاب والحركات اليسارية في لبنان وغروب الشيوعية الدولية في العالم، اندفع كثيرون منهم إلى أحضان الليبراليات الجديدة ذات الجذر العلماني، فتغيرت آراؤهم في كثير من الأمور باستثناء الدين، الذي ظلوا يعتبرونه أنثروبولوجيا سكونية الجوهر، مستعصية على التغيير»[٤].

ولهذا المعنى للدين، وتلك الصورة للمثقف في لبنان، واجه رضوان السيد تحديات عدة مثلما تعرّض لمواقف طريفة أيضا[٥] كانت كلها تدور حول طبيعة هويته، أهو مثقف أم شيخ؟. فكونه ليس علمانيًّا واضحًا وصريحًا، مع حملته على مسار العلمنة العربية في بحث نشره إبان سنة ١٩٨٠م، كل ذلك تَسَبب في تبخر حماسِ بعض أساتذة الجامعة الأمريكية له، فلم يتم قبوله أستاذًا

لكرسي الشيخ زايد للفقه الإسلامي بالجامعة وكان قد ترشح له. كما أن كونه قد درس في الأزهر وأصدر بعض التحقيقات التراثية وكونه متخصصًا في الدراسات الإسلامية جعل المثقفين وقتها يصفونه بأنه شيخ أو فقيه وإن لم يلبس عمامة!. حتى إنه تهرب من هذا وذاك حين تقدم إلى المعهد العربي للإنماء في بيروت فور عودته من ألمانيا مؤكدا: «إنني أحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة أو في الاستشراق»، ومن ثم تم قبوله ليصبح بعد ذلك بسنتين رئيس تحرير مجلة المعهد البارزة «مجلة الفكر العربي» ثم مديرًا للمعهد نفسه (١٩٨٢-١٩٨٥م).

وقد حاول الدكتور معن زيادة حل تلك المعضلة فقال له: «أنت لست شيخًا واعظًا كما أنك لست فقيهًا بالمعنى التقليدي لذلك، لكنك تعرف كثيرًا في الأدبيات العربية القديمة، لذا فأنت مختص في التراث»!، وإن كان هذا التحديد لم يعجب وضاح شرارة زميله الآخر في المعهد، فقال له: «أنت بارع في تحقيق النصوص القديمة، لكنك لست بارعًا في قراءتها ودراستها، فما رأيك لو اشتركنا معًا: أنت تحقق النص، وأنا أكتب مقدمته الدراسية»!.

وفي الواقع -كما أدرك هو نفسه- فإن الحياة الثقافية اللبنانية لم تكن تُصنع ضمن الأوساط الأكاديمية ذات التخصصات العلمية الواضحة والحاسمة، وإنما داخل الأقسام الثقافية في الصحف والمجلات ودور النشر اللبنانية، التي كانت تهيمن عليها عصبة المثقفين اليساريين آنذاك. وبالتالي لم يكن مألوفًا قبل السبعينيات القبول بتخصصٍ اسمه «الدراسات الإسلامية» في لبنان، فضلاً عن أن يكون المختص بها مسلمًا!.

هكذا دخل السيد الحياةَ الثقافية اللبنانية من باب الاستشراق والفلسفة الألمانية[٦] في الوقت الذي كان فيه مولعًا بالتاريخ، والتاريخ الثقافي تحديدا، لكنه وجد زملاءه في معهد الإنماء مولعين بكتابة تاريخ لبنان والتصارع حوله، فلم يستهوه ذلك. ثم استطاع النفاذ من شباك اليساريين والليبراليين الذين أصروا على ربطه بالدين، واعتباره شيخًا، بعد أن فقدوا السيطرة على المجال الثقافي، فانتظم في سياقات جديدة مع التحولات التي أصابت الحياة الثقافية وتوجهاتها مع الارتحال الذي حدث داخل حركات اليسار وتعدد المرجعيات.

الأمر الثاني الذي لأجله لم يستمر السيد في التأريخ، هو أحداث تلك المرحلة، فقد جاءت الثورة الإسلامية الإيرانية ثم مقتل الرئيس السادات وبالتالي ظهرت حركات الإسلام السياسي، فبرزت الحاجة وقتها إلى معرفة وفهم ما يجري، أي لخبراء في الإسلاميات، وهو ما دفع إلى الاعتراف بتخصصه، وجرى الاعتراف به ضمن الأوساط الأكاديمية بوصفه واحدًا من أولئك الخبراء، وإن ظل يعتبر نفسه بين مؤرخي الفكر، بالرغم من اضطراره تحت وطأة الأحداث وضغطها في

النصف الثاني من الثمانينيات، إلى الكتابة في ظواهر الإسلام المعاصر (الفكر اليومي آنذاك وحتى الآن)، وهذه الظواهر تحكمها مناهج العلوم الاجتماعية، لا مناهج تاريخ الفكر ونقد النص، ولذلك لا تعتبر كتاباته في الإسلام المعاصر وظواهره دراسات علمية صرفة، لأنها لم تكن محكومة بتلك المناهج، ونزعة التأريخ فيها واضحة، وقلمه وفكره نزّاعان إلى حقل تاريخ الفكر كما يبدو بوضوح، ولعل هذا نفسه أكسب كتابته قيمة مميزة عن باقي الكتابات الأخرى، حيث ظلت موزعة بين حقلي الدراسات الإسلامية وتاريخ الأفكار.

وبالرغم من أنه يعتبر نفسه مميزًا في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، إلا أنه يرجع إليه الفضل في تحديد القطائع في الفكر الإسلامي، بمعنى أن الفكر الإسلامي الحديث غير الفكر الإسلامي المعاصر؛ بسبب اختلاف الإشكاليات. فالفكر الإسلامي الحديث قام من أجل الإصلاح وتحقيق التقدم، ومن ثم فإنه قد اقترح مشروعات واقتبس عن الغرب لأجل ذلك. أما الفكر الإسلامي المعاصر فهو، وإن بقي فيه إصلاحيون، لكنهم بقوا خلال أربعين سنة يعملون على تطهير الهوية وعلى ممارسة النقد لتحديات الهوية الطهورية، الأمر الذي دفعه لأن يميز بحس مؤرخ الأفكار مرة أخرى- الظواهر بناء على الإشكاليات التي تحركها وتحدو مسيرتها.

وبطبيعة الحال، وقعت في العقدين الأخيرين متغيرات كانت تحتاج إلى مراجعة وتأريخ ومَوْضَعَة في سياق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لرصد التحولات والمتغيرات التي طرأت وعواملها. ثم إنه من الصعب جدًّا تحديد العلاقة بين الفكرين: الحديث والمعاصر بالقطيعة؛ لأن التداخل والتفاعل في عالم الأفكار شديد التعقيد، لكني أفهم أن النظر هنا إنما يكون رصدًا للمسار البارز والإشكالية الكبرى أو ما يسمى بلغة الإسلام المعاصر: الأولويات.

ورضوان السيد ليس صلبًا في نتائج دراساته التي انتهى إليها، بل إنه يعود ثانية ليراجعها أولا بأول؛ فقد ذهب في كتابه «سياسيات الإسلام المعاصر» إلى أن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار؛ فمحمد عبده أقل ثقافة وانفتاحًا من جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحًا من أستاذه عبده، وهكذا حسن البنا وسيد قطب. إلى أن رجع عن هذه الفكرة تماما ورأى أنه لا يمكن المقارنة القيمية بينهم؛ لأن إشكالية الإصلاحية (الأفغاني وعبده) مختلفة عن إشكالية الإحيائية (رشيد رضا في مرحلته الثانية وحسن البنا وحركته). [٧].

ونتيجة تبدل الإشكالية من سؤال التقدم (لدى الفكر الإسلامي الحديث أو ما يسمى بالإصلاحية) إلى سؤال الهوية (لدى الفكر الإسلامي المعاصر أو ما يسمى بالصحوة الإسلامية، التي يفضل

أن يطلق عليها «الإحيائية»)، تكونت رؤية مختلفة للعالم، يصفها هو بأنها «مظلمة» نتيجة عدم إحساس الفكر الإسلامي المعاصر بالراحة في عالمه الخاص ولدوره ورؤيته لنفسه، مما أثّر على رؤيته للتصورات الكلية المتعلقة بما سمي التغريب، وتَأزَّمَ حاله في الستينيات والسبعينيات، ليس لدى الإسلاميين فقط بل لدى القوميين والماركسيين كذلك، وفي هذه الأجواء ظهرت «الأصولية الإسلامية» ونظرية الحاكمية، ونظرية العنف الثوري عند القومي التقدمي.

ورؤية العالم هنا هي السياق التصوري الواعي والإرادي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكن من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية أيضًا. وكان هذا المصطلح «رؤية العالم» قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني وليم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١م)، ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ القرن التاسع عشر؛ بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة.

لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائمًا (ربما باستثناء مالك بن نبي الذي كان يملك تصورًا استقلاليًّا آخر) أن الترتيبات العالمية التي تبدو على درجة كبيرة من الانقسام، ليست منقسمة في الحقيقة، بل هي موحدة في مواجهتهم. أما القوميون واليساريون فقد وضعوا أنفسهم في صف أحد الانقسامين لفترة قصيرة، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين من أجل "تحقيق الذات" التي لم تجد هويتها إلا في التمايز (مركز دراسات الوحدة مثلاً وتصوراته للمشروع الحضاري وللتنمية المستقلة في الثمانينيات).

وبطبيعة الحال اهتم السيد بإيضاح رؤية العالم هذه منذ العام٢٠٠١، وانتهاءً بكتابه "الصراع على الإسلام" (٢٠٠٤م)[٨] والذي تحدث فيه بتوسع عن تلك الرؤية وأبعادها. وكان يعتقد أنه أول من تحدث عن هذا المفهوم، إلى أنه اكتشف لاحقا صدور كتاب بالعربية في القاهرة سنة ١٩٩٣م عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بعنوان "رؤى العالم: تمهيدات نظرية"، لم يكن قد اطلع عليه قبل ذاك.

وفي كل الأحوال، مارس رضوان السيد في عمله العلمي ثلاثة أصناف: التحقيق، والتأليف، والترجمة[٩] وتركت إسهاماته أثرًا ملموسًا، حتى إن المستشار طارق البشري ذكر لي مرة أنه يهتم بقراءة ما يكتبه السيد أولا بأول، مع أن الأخير حين كتب مقالاً عن كتابي "الغضب الإسلامي: تفكيك العنف"، كان شديد النقد للفكرة التي قدّم بها البشري للكتاب وهي الإحالة في العنف إلى السياق، مؤكداً أن البشري "يضع على كاهل الظروف والسياقات الجائرة صيرورة الإسلاميين

المعاصرين المتشددين إلى اختيار نصوص الجهاد الهجومي، واجتهادات دار الكفر والحرب".
ويبدو أن لهذا سببًا يتعلق بأن التركيز على السياق – وهو طريقة اليساريين– يلغي قيمة النص، مع أن البشري قد غادر اليسار قديمًا وقد ضمَّ إلى نظرية السياق ثلاثة أمور أخرى هي: النزعة التأصيلية لدى المتشددين بالعودة إلى النصوص مقطوعةً عن سياقاتها، وأن أولئك المتشددين هم انشقاقات داخلية وليسوا حركات تحرر، وأن عودة أولئك إلى النصوص هي عودة رمزية أو شعائرية للتبرير للنفس وليس للجمهور.

وفي المحصلة، كان سؤال النهضة ومراجعة تجاربها ومسارب الوعي بها وبمآلاتها، ومعضلة الدولة في عالمنا وفشلها، وحوارية النص والتاريخ في المجال الإسلامي عامة، ثم رؤية العالم وانقساماتها والرغبة في التواصل مع العالم لانتزاع موقع لنا فيه، ونزعته النقدية البارزة للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وخبرته في التراث الإسلامي على سعته، وموسوعيته التي لا يعرفها إلا من قرأه جيدًا، وذاكرته الحاضرة دومًا، ويقظته النادرة التي تجعله يخوض في النقاش والمجادلة والرحلة عبر مجاهل التراث والتاريخ الإسلاميين، والسياحة في فضاء الفكر المعاصر والفلسفة الغربية، وكذلك معرفته وإلمامه بالتاريخ وأحداثه ونوادره، وبالواقع السياسي العربي والدولي، كل ذلك كان كافيًا لأن يجعل منه فكرا فريدا ومتميزا ينتقل بك من سؤال: كيف استقرت المذاهب الفقهية عبر التاريخ واكتسبت تلك السلطة المرجعية التي أُدرجت تحت باب «التقليد»، إلى سؤال رؤية العالم في الفكر الإسلامي، فأحوال السياسة وتقلباتها اليومية بسهولة ويسر.

إن رضوان السيد عالم حقيقي، وعالم موسوعيّ على طريقة القدماء، ولو أنه لبس العمامة التي تأباها البيئة الثقافية اللبنانية والتزم بمقتضياتها، لتضاعف تأثيره أضعافًا مضاعفة في طول العالم الإسلامي وعرضه. ولعل ذلك يفسر تأكيده دائما بأنه قد دخل مجال الإسلام المعاصر مرغمًا، وما كان يفضله، وأنه يرى نفسه متميزًا في الإسلام الكلاسيكي وليس في الإسلام المعاصر. لكن إكراهات الأحداث الدولية، والبيئة الثقافية اللبنانية بل والسياسية هى التي ورّطته في زواريبها، وصرفته عن المراكمة في هذا المجال، وأود أن أذكّره بحادثة وقعت له في لبنان في بداية الثمانينيات حين طلب إليه أحد الأساتذة المشاركة في ندوة عن الثقافة الوطنية، فأجابه: لا أعرف ما معنى تلك الثقافة!. وحين ظنه الطالبُ جاهلاً!، ثار عليه وقال: «أتريدني أن أترك ثقافة الأمة العريقة التي تعلمتها في بيروت ومصر وألمانيا طوال العشرين عامًا، لأخوض في زواريب الحرب التي خربت أول ما خربت قريتنا؟!».

وختاما سيدي، آمل أن تعيش وأعيش لأكتب مقالاً آخر في ستينيتك الثانية!.

الهوامش

١. رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص١١.
٢. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٦.
٣. رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص١٣.
٤. رضوان السيد، وقائع تجربة مثقف في لبنان، مجلة العربي، عدد ٥١٠، ٢٠٠١/٥/١م.
٥. حكاها في المقال المشار إليه سابقًا.
٦. أصدر د. رضوان كتيبًا واحدًا حول الاستشراق: المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
٧. للوقوف على رأيه الأول الذي وافق فيه نواف سلام، انظر: رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٠٠.
٨. رضوان السيد، الصراع على الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠٤م.
٩. من ترجماته: مفهوم الحرية في الإسلام، لروزنتال (١٩٧٩م)، وصورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى لسوذرن (١٩٨٣م)، وصلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لروستون (٢٠٠٢م)، وبردة النبي لروي متحدة (٢٠٠٣م)، والعالم والغرب لفيليب كورتن (٢٠٠٧م).

الملف

قراءة فى فكر دورية «الاجتهاد»

د. عبد الحميد ناصف*

يكاد الناظر إلى واقع الثقافة العربية أن يصاب بشيء من الخيبة بعد أن اندثرت العديد من مجلاتنا الثقافية والمتخصصة الجادة، وإن كان ذلك لا يمنع من القول إن آثارها ما تزال باقية حتى الساعة وستستمر مستقبلا نظراً للقيمة العلمية لموضوعاتها وملفاتها ناهيك عن الثقة التي يضعها القراء في القائمين عليها، وهو ما ينطبق -أشد ما ينطبق- على مجلة «الاجتهاد» وأصحابها. فقد تميزت هذه الدورية عن غيرها بقوة تحريرية وبنية تنظيمية وأداء مهني جدير بالاحترام والتقدير، كما استطاعت أن تملأ فراغاً لم يكن ظاهراً، لكنه كان ملموساً في الساحة الثقافية العربية.

والواقع أن المتأمل لتاريخ مجلة الاجتهاد القصير – نسبياً – يلاحظ أنها قد ارتبطت (كمشروع ثقافي تجديدي) بالعديد من الجوانب المختلفة ذات الصبغة العلمية والأكاديمية الرصينة بفضل رئيسا تحريرها دكتور / رضوان السيد، والأستاذ / الفضل شلق، إلى جانب النخبة المثقفة التي آمنت بأهدافها ورسالتها وشاركت في الكتابة بملفاتها، على اختلاف انتماءاتهم العلمية ومشاربهم الفكرية. وفي الواقع، كان المعيار الرئيس الذي وضعه رئيسا التحرير في اختيار موضوعات المجلة يتمثل أولا وقبل كل شيء في «قيمة الموضوعات العلمية» بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى. ولعله من أهم السمات الخاصة بمجلة الاجتهاد أيضاً تضمنها العديد الدراسات المهمة التي ترجمت للمرة الأولى إلى العربية، وقد تم أغلبها عن طريق أو بمراجعة دكتور / رضوان السيد.

* باحث وأكاديمي مصري

وكما هو الحال دائما، ليس التاريخ حكماً عادلاً يمنح الناس الشهرة بنسبة أعمالهم، أو يكافئهم بقدر استحقاقهم ؛ فهذا رجلٌ جمع صحائف من أقوال غيره ولفقها تلفيقاً منحه التاريخ ألقاباً ضخمة وخلّد له ذكراً مطولاً في بطون الكتب، وذاك آخر كان نابغاً حقاً في تفكيره وعمله فأهمله التاريخ ذكره حتى قل أن تجد له ذكراً، أو تعرف عنه حياة مفصلة، ورضوان السيد من الصنف الثاني؛ فهو مقل في الحديث والتعريف بنفسه وكأنه قد ترك الأمر لبيت الشعر الذي يقول: «هذي أعمالنا تدل علينا». وفي كل الأحوال، سأحاول في العناصر التالية رسم صورة تقريبية للمجلة وسياقاتها وتحولاتها المعرفية:

أولا: تماهت «الاجتهاد» في شكلها وإخراجها كما الدوريات العلمية المرموقة المعترف بها أكاديميا فمنذ عددها الأول حتى الأخير ظل غلافها محافظاً على رونقة وتقليديته الرزينة. حيث كُتب اسم المجلة بخط عربيّ أخاذ يلفت إليه نظر المتلقي ويدفعه لتصفحها، وأسفل الاسم الذي يأخذ عرض صفحة الغلاف يأتي شعار أو جملة توضح توجه الدورية (مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربيّ الإسلاميّ). وهو ما يبدو واضحا من خلال تتبع محاور وملفات المجلة والتي لم تحد حقيقة عن هذا المعنى لأن القائمين عليها قد وضعوا لأنفسهم هدفاً محددا التزموا به منذ بداية العمل بها حتى توقفها القسرى. أيضا تحتوى صفحة الغلاف دائما على عنوان الملف وأسماء السادة المشاركين بالكتابة فيه.

ثانيا: المطلع على عنوانين محاور وملفات الدورية على مدى أعدادها الستين سيلحظ مدى أهميتها بالنسبة للثقافة العربية الثقيلة، فضلا عن الولوج إلى موضوعات قد تكون مطروقة من قبل في أكثر من موقع ثقافي وعلى رأسها مواقع كانت تحت رئاسة السيد أيضا كدورية الفكر العربي أو كان مشاركاً في هيئة تحريرها كمنبر الحوار وحوار العرب وغيرهما، إلا أنها تبدو هنا بصورة مختلفة من حيث المعالجة والعرض وأسماء المشاركين أيضاً ممن يغلب عليهم عادة النزعة الأكاديمية.

ثالثا: من بين الملفات المهمة التي تناولتها دورية "الاجتهاد" والتي تعكس روحها العامة وانشغالاتها الفكرية:

١-الخراج والإقطاع والدولة.

٢- الشريعة والفقه والدولة.

٣- المثقف والسلطان في المجال الحضاري العربي والإسلامي الحديث (عددان).

٤- المدنية والدولة في الإسلام (عددان).

٥- الاجتهاد والتجديد في المجال الحضاري العربي الإسلامى (أربع أعداد).

٦- السلطة الفكرة والبنية في المجال الحضاري العربي الإسلامى (خمسة أعداد).

٧- البداوة والتحضر في المجال الحضاري العربي الإسلامى (عددان).

٨- التوحد والانقسام والاستيعاب في المجال العربي الإسلامى (٣ أعداد)

٩- فكرة التاريخ والوعي التاريخي العربي (خمسة أعداد).

١٠- العلاقات الإسلامية المسيحية (خمسة أعداد).

١١- التاريخ الاقتصادي العربي والفكر الاقتصادي العربي (خمسة أعداد).

١٢- الأسرة العربية، دراسات في الفقه والاجتماع والانثروبولوجيا.

١٣- الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة من الإمارة إلى الإمبراطورية (خمسة أعداد).

١٤- من الاستشراق إلى الانثروبولوجيا (أربعة أعداد).

١٥- مسألة الحضارة وحوار الحضارات.

١٦- إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض (عددان).

١٧- التجديد الديني والفقهي (عددان).

وفي الواقع إن المتتبع لمسيرة السيد الفكرية يلحظ أن بعض هذه الملفات وتلك المحاور كان قد تناولها سابقاً أثناء رئاسته لتحرير دورية الفكر العربي مثل موضوعات: المدنية، التاريخ، الانثروبولوجيا...إلخ.

رابعا: من الملاحظ أيضا أن الدراسات التاريخية كانت هي الطاغية أو الغالبة في كافة الملفات التي تناولتها "الاجتهاد". فعلى سبيل المثال، نجد أن العدد السابع (١٩٩٠)، والذي تناول موضوع "المدينة والدولة في المجال الحضاري العربي الإسلامي" يعج بالكتابات التاريخية، مثل: "المدينة والدولة في اليمن في الألف الأول قبل الميلاد"، و "تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام"، كما شارك فيه السيد بدراستين كانت الأولى تدور حول "مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة، نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي"، وفيها يحدثنا عن مدينة الفارابي كنموذج

لمدينة الفلاسفة وتصوراته الفلسفية والتاريخية حولها مقارنة بمدينة الفقهاء اعتماداً على كتابات السوخى والكاسانى والماوردى (ص١٣٣-١٣٢). أما دراسته الثانية فيقارن فيها بين رؤيتي كل من الماوردى في كتابة (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك) – وهو كتاب حققه ونشره السيد – وابن خلدون من خلال رؤيتهما للمدينة والدولة في الإسلام. وقد خلص السيد إلى أن كلا من الماوردى وابن خلدون يعتبران نموذجين إسلاميين لرؤية في "العمران البشرى" وليس لرؤية أصلية في "العمران الحضري" حيث التزم الماوردى جانب الوصف البحث في حديثة عن الحاضرة، فيما ظل ابن خلدون في كلامه عن المدائن أسيراً لفلسفته المعروفة في العمران البشرى العام. (ص٢٤٧)

خامسا: أيضاً في المجال العربي الإسلامي كان محور الملف الخاص بـ "التوحد والانقسام والاستيعاب" (العدد ١٩ سنه ١٩٩٣) والذي ضم خمسة من أساطين الاستشراق كل في مجال تخصصه، فاستهل مونتجمرى وات دراسته "بدايات المدارس الكلامية في الإسلام" بإلقاء الضوء على التنظيم المبكر للتعليم الكلامي في الإسلام. ليخلص بعد عرضه المركز لتاريخ الموضوع إلى القول بأن مدارس المذاهب الفقهية، خاصة المدارس الحنبلية والمالكية وعلى الأرجح المدارس الحنفية المحافظة، لم تكن تجرى مناقشات في علم الكلام –مع استثناء المدرسة الماتريدية في سمرقند والتي كانت وثيقة الصلة بمدرسة التشريع الحنفية– وتبعا لذلك، يبدو أن علم الكلام قد صقل في مؤسسات منفصلة على الأقل حتى منتصف القرنالخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي. (ص١٣-٢١)

وفي سياق مشابه، يطرح الأستاذ مارشال هودجون تساؤلا حول: "كيف تطور التشريع إلى مذهب"، فيما يتابع المستشرق المعروف إيتان كولبرج الموضوع من زاوية أخرى من خلال دراسته عن "الإمامية والإثنى عشرية" حيث يناقش المقال على امتداد صفحاته (ص ١٦٥-١٨٢) مسألة الأئمة والأسباب الكامنة وراء اختفاء المنسوب للإمام الثاني عشر في حقبة معينة من تاريخ الشيعة مؤكدا ما ادعاه الاثنى عشرية حول الاضطهادات التي مارسها العباسيون، حيث تزامنت هذه الاضطهادات مع شعور متزايد بالقنوط تفشى بين الشيعة الإمامية الذين أصابهم يأس من إمكان الثورة ونجاحها فإذا باختفاء الإمام يتخذ بالنسبة إليهم جاذبية سياسية ومذهبية واضحة.

أما فيما يتعلق بأهل السنة والجماعة، فقد ناقش نشأتهم كل من "تلمان ناجل" في مقاله: "مسألة أهل السنة في الإسلام المبكر"، وفيه يعرض أصل التسمية وتطورها التاريخي مؤكدا أنه كان لابد أن تدرس الفرق الإسلامية باستمرار كي يصار إلى تحديد موقع الغالبية من المسلمين

مع الكشف بدقة عن معنى الأرثوذكسية (السنة) في الإسلام. كما ناقشت المستشرقة المعروفة "دورويتا كرافولسكى" موضوع "أهل السنة والجماعة: العقيدة السنية من خلال المصادر" وذلك اعتماداً على مجموعة كبيرة من المصارد العربية والمراجع الأجنبية المهمة، إلى جانب عرضها الجيد لمنظومة العقيدية السنية من خلال كلام ممثليها دونما تدخل من الباحثة إلا عند الضرورة لإيضاح أصول المسائل وما غمض منها. (ص ٥٧– ٨٨)

سادسا: وتبعا لما سبق تطاردنا الملفات والمحاور التاريخية التي ظلت مهيمنة على توجه "الاجتهاد" حيث حمل العددان المزدوجان ٢٦ / ٢٧ لسنة ١٩٩٥عنوانا لافتا: "تاريخ الإسلام وتاريخ العالم، الوعي والتاريخ في حضارة عالمية" وفيه يجيب السيد على التساؤل: لماذا هذا العدد في التاريخ الشامل؟ بأنه تقديراً وعرفاناً لعمل المؤرخ الأمريكى "مارشال هودجون Marshall Hodgson" والمعنون "مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية" الصادر في ثلاث مجلدات عام ١٩٧٤، والذي يعد من كلاسيكيات الدراسات التاريخية وكلاسيكيات الاستشراق الباقية، فضلا عن أنه يهتم بالتحولات التاريخية الكبرى داخل عوالم الإسلام. فمع أن كتاب هودجون معنى أيضاً بالجوانب المادية والجغرافية واللغوية والإثنية لعالم الإسلام، إلا أن محور رؤيته: الحضارة وليس التاريخ والوعي وليس الواقع.

كل هذا وغيره اعتماداً على "مدرسة التاريخ الشامل" المدرسة الأمريكية التي نشأت في أحضان جامعة شيكاغو في النصف الثاني من الخمسينيات والتي أثرت في كتابات البعض من المؤرخين المرموقين نذكر منهم "لابيدوسLapid " وكتابه «تاريخ المجتمعات الإسلامية»، وكذلك ألبرت حوراني وكتابه «تاريخ الشعوب العربية».

ويأتي هذا العدد المزدوج من المجلة في صورة عرض أكاديمي لمدرسة تاريخية معتبرة اليوم تتجاوز استشراق خصوصيات الإسلام بالمعنيين السلبي والإيجابي من جهة، مثلما تدعو من جهة ثانية، إلى تجاوز المأزق الحاضر بالإصغاء لنداءات وعينا التاريخي العميق. (ص٤–٨)

وفي الواقع، لقد ترك رئيسا التحرير المجال فسيحا لعرض أفكار ونتاج أعمال هودجون من خلال مقالي: «التحول الغربي الكبير» و «تصور تاريخ العالم» حيث يجيب في المقالة الثانية عن الأسباب التي شجعته إلى الاهتمام بتاريخ العالم مع دراسة معمقة لدور الإسلام في هذا التاريخ، خاصة الدور الفلسفي والعلمي والتنويري لعلماء مسلمين وكذلك الاقتصاد والعلم الطبيعي الإسلامي. وفى الحقيقة، فإن هودجون قد أبرز في مقاليه كل ما له علاقة بإيجابيات المسلمين ونتاجهم وأثره على تقدم البشرية والتاريخ العام.

أما فيما يتعلق بالمقالة الأولى، فهي تنبئ عن تحول مركزية الحضارة إلى الغرب الأوربي وبالتالي إلى حد ما الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثم، يُعتقد أن هذا التحول في الفترة الممتدة ما بين عامي ١٦٠٠ و ١٨٠٠ كان سببا لحدثين عالمين رئيسين هما: الثورة الصناعية، والثورة الفرنسية. فيما يناقش المؤرخ الكبير ألبرت حوراني في مقاله: "مارشال هودجون ومغامرة الإسلام" المميزات الخاصة بهودجون وعلى رأسها: أنه يأخذ الأفكار ويطورها في اتجاه جديد، كما أنه يرتب الحقائق المعروفة وفقاً لنظام جديد. أما شارل عيساوى، فقد احتفى بهودجون هو الآخر في دراسته "أوروبا والمشرق وتحولات القوة، نظرة في رؤية مارشال هودجون" وذلك من خلال عرض نقدي لمقولته الداعمة لدور المسلمين في القرن السادس عشر. وفي السياق ذاته يتعرض إدموند بورك للقضايا التي آثارها هودجون في أعماله العلمية الموجهة لدراسة الإسلام من خلال مقاله "تاريخ الإسلام في تاريخ العالم، مارشال هودجون ومغامرة الإسلام" مؤكدا أن نشر عمل هودجون يعد حدثاً ذا أهمية بالغة سواء من الناحية الفنية أو من ناحية النهج التحليلي الذي درس من خلاله بحيث يغدو صعباً إعطاء فكرة عن الكتابة في عجالة، مؤكدا أنه يجب النظر إلى عمل هودجون باعتباره الجهد الأكثر طموحاً ونجاحاً لتخليص تقليد الاستشراق مما شابه.

ومساهمة في الاحتفاء بهودجون أيضا، نطالع دراسات قيمة أخرى لكل من: جانيت أبو لغد "النظام العالمي في القرن الثالث عشر: نهاية أم بداية"، ولريتشارد ايتون "الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي"، وللمؤرخ الكبير فرنان بردويل صاحب مدرسة الحوليات ومجلتها في منهجية كتابة التاريخ تأتى المقالة المترجمة "صعود الإمبراطوريات وانهيارها" وهى فصول موجزة من خواتيم كتابه الشهير "المتوسط والعالم المتوسطي في عهد ميلد الثاني"، كما يحتوى الملف أيضا على عروض بعض الكتب المهمة في نفس موضوع الملف.

سابعا: ومتابعة من "الاجتهاد" في طرق الملفات المهمة، يأتي محور "العلاقات الإسلامية المسيحية" على مدى أربعة أعداد (من ٢٨-٣١) والذي حفل بالعديد من الدراسات المحترمة في هذا السياق. ويفتتح السيد هذا الملف الخطير بافتتاحية عنوانها "العلاقات الإسلامية المسيحية، ثقافة الجدل وثقافة الحياة"، حيث يوضح فيها السياقات التاريخية التي صاحبت ظهور الإسلام في بيئة دينية مختلفة وموقف كل من: الوثنية واليهودية والمسيحية منه، مؤكدا اختلاف وتباين ردود أفعال المسيحية تجاه الإسلام نتيجة عوامل عدة من أهمها: أن المسيحية نفسها ما كانت موجودة داخلياً، حيث كانت الكنائس والتقاليد المسيحية –حتى داخل الجزيرة العربية– متابينة ومختلفة. ثم يشرح بالتفصيل مواقف تلك الكنائس الأرثوذكسية والسريانية الشرقية والغربية (النساطرة واليعاقبة وفيما بعد الموارنة) التي تبادل الأرثوذكسية العداء، وكما تدل الأدبيات التاريخية والنشورية لدى

السريان في القرن السابع ومطلع القرن الثامن الميلادي، فإنهم كما سارعوا إلى اعتبار الإسلام هرطقة سهلة العلاج، أو سوطاً من سياط العقاب الإلهى سلّطه الرب على البيزنطين الذين انحرفوا عن الدين الحق، سارعوا أيضا إلى اعتبار جند المسلمين ودولتهم التي بدأت تتكون مجرد غارة من غارات الأعراب التي اعتادوا عليها وكان الظن أنها ستنحر حتماً فيما مضت الأزمنة وتتابعت العقود طوال القرن السابع وبدأ النظام الجديد يستقر وازداد اليزنطيون ابتعاداً وما استطاعوا العودة حتى إبان اندلاع الحربين الأهليتين المعروفتين في تاريخ الإسلام الأول.

ويستطرد السيد في متابعته قائلا إنه قد حدث لاحقا أن بدأ رجالات الكنيسة الباقون يعيدون النظر في رؤيتهم للإسلام / الدين الجديد، والإسلام / الدولة الجديدة، كما سبق للفلاحين وعامّة الناس أن فعلوا منذ أن تغلغل المسلمون في قراهم ومدنهم. وهكذا بعد أن استقرت الأمور للفلاحين بين ٦٥٠ و ٧٠٠م بدأت حياة جديدة تظهر تدريجياً ممثلة في ثقافة الحياة التي ستظهر ملامحها بصورة أوضح مع مرور الوقت، ثقافة الحياة التي صنعتها التجربة العربية الإسلامية من أجل الاستيعاب.

ومن ثم، يبدو أن أهداف رئيس التحرير من وراء هذا الملف تصدر عن هَمّ التعرف على التجربة التاريخية للأمة، وتقلبات الظروف المحيطة بها، كما تصدر عن هَمّ معرفة (المسيحية العربية) التي تركت تراثاً هائلاً في شتى المجالات، مثلما تصدر ثالثا عن هَمّ تعريف المسلمين بالمسيحية المعاصرة في مختلف بيئاتها، وبيئاتها المشرقية والعربية بالذات، وقبل هذا وذاك همّ الإصغاء لضرورات العيش ومتطلباته في البيئة العربية، وأخيراً هَمّ تجديد الوعي العربي المعاصر بسعة الإمكانات والإمكانيات. (ص ٥-١٣ ع ٢٨).

هذا وينقسم الجزء الأول من الملف (عدد ٢٨) لقسمين يتناول الأول موضوعات تاريخية تقع على تماس تام بموضوع الملف من مثل: "سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفة تجاه أهل الذمة"، و "حقبة الحرب الصليبية والوضع على طرفي المجابهة التاريخية"، وأيضا "الجاليات المسيحية بالمغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين". وهى كتابات على قدر كبير من الأهمية وتعطى خلفية أو أرضية تاريخية لما سيأتي تباعاً من موضوعات فكرية ما بين الديانات الثلاث اليهودية والإسلامية والمسيحية.

أما القسم الآخر من الملف، فقد ناقش فيه "هافا لازاروس – يافة" بعض جوانب التأثير المتبادل ما بين الفكر الإسلامي والفكر اليهودي. والقصد من عبارة الثقافة العربية اليهودية ذلك الجزء من التراث العلمي اليهودي في كافة أشكاله التي كتبت في ظل الإسلام، لإعادة نشره باللغة

العربية ولكن بالأحرف العبرية مع الإيمان بأنها ليست مجرد ثقافة يهودية كتبت بالعربية، وإنما هي ثقافة يهودية – إسلامية. ومن ثم، تدلل الباحثة فرضيتها هذه استنادا إلى العديد من الأمثلة الدالة على صدقية طرحها. (ص ١٧٩–٢٠٩ ع٣٨).

وفي السياق ذاته، يعرض "فريدريش نيفونر" لكتاب فيلسوف اليهود سعيد بن منصور بن كمونة عن "الملل الثلاث" من منطلق أن ابن كمونة قد وضع كتابه هذا في الوقت الذي كان فيه الإسلام – تماماً كالمسيحية واليهودية – ديانة تتقبلها السلطة المغولية–البوذية. وبالتالي، فإن هذه المساواة في نظر السلطة بين الأديان الثلاثة هي ما أتاح لابن كمونة القيام بهذه المقارنة التاريخية والتي عنوّن بها نيفونر دراسته "الحقيقة بنت زمنها: مقارنة الأديان عند ابن كمونة". (ص ١٦٣–١٧٨ ع٢٨).

من زاوية أخرى، يناقش "دانييل ساهاس" في دراسته: "الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام" إشكالية العلاقات الدينية ما بين عالم الإسلام وعالم المسيحية من خلال التعرف على أعمال وأفكار يوحنا الدمشقي، الشخصية الرائدة في العلاقات المسيحية–الإسلامية، نظراً لانتسابه (يوحنا) إلى أسلاف عرب سوريين، فضلا عن نشأته المسيحية، إلى جانب بحث صلاته الوثيقة والمستديمة مع البلاط الأموي، وتحليل أدبياته المرجعية الواسعة حول مختلف أوجه العقيدة والإيمان المسيحيين بما يشتمل على كتاباته حول الإسلام. وقد ركز الباحث على هذه المجالات الثلاثة في محاولة لصياغة ما يسمى "بظاهرة" يوحنا الدمشقي كشخصية مسيحية عربية تحاور الإسلام. (ص ١٠٩–١٣٦ ع٢٨).

أما "إليزابيث أ.زخاريادو"، فقد أكملت الموضوع من خلال دراستها المعنونة "الحوار الديني بين البيزنطيين والأتراك خلال التوسع العثماني" اعتماداً على وقائع وأحداث تاريخية بحتة جرت بين العثمانيين وحكام أوربا.

كما تابع العدد ملف العلاقات التاريخية بين الإسلام والمسيحية في مرحلة العصور الوسطى؛ أو كما يخبرنا السيد نفسه أنه عدد "استدعاء الصور التاريخية" الذي صار هو القاعدة وليس الاستثناء في مجال الدراسات الأكاديمية في الآونة الأخيرة، وذلك راجع لدوافع مختلفة وجديدة في آن معا، يأتي على رأسها ما يعرف باسم الإسلام السياسي الذي يُكثر منظروه من استدعاء النص والتاريخ استنصارا أو إفهاماً أو جدلاً أو إدانة. وفي المحصلة، لقد صبت دراسات العدد في مجملها نحو ذلك الهدف من خلال إبراز صور تلك العلاقات بين الفريقين. ففيما بين القرنين ١٤ و١٧ يدرس "على دحروج" طبيعة وشكل العلاقات الإسلامية المسيحية في بلاد الأندلس وشمال إفريقيا

من خلال الرسائل الدبلوماسية – والتي كان المرحوم أ/ محمد عبد الله عنان قد نشرها منذ نحو نصف قرن في دورية المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد – ليستنتج منها دحروج أن تلك المعاهدات التي كانت تبرم بين الفريقين، لا سيما أثناء فترة الضعف التي أصابت الممالك الإسلامية في الأندلس والشمال الإفريقي، كانت نتيجة للصراعات الدامية فيما بينها، كما أن طلبات النجدة التي لجأ إليها أمراء الشمال الإفريقي لمواجهه ما يتهددهم من أخطار، حيث كان بعضهم يستنجد بالحكام الفرنجة مما ساعد في الانهيار والتقهقر وزيادة الهيمنة الأوربية ويأتي صاحب الدراسة بالنصوص المحققة كدليل على استنتاجاته. (ص١٩ – ٥٧).

ويتابع الباحث "فيسنت كانتارنيو" في مقاله: "حرب الاستعادة الإسبانية: هل هي حرب كلونية مقدسة ضد الإسلام؟" سرد الآراء المختلفة بين الباحثين فيما يتعلق بحرب الاستعادة وأثرها على الدين والروح الحربية الدينية. مؤكدا أنه بينما يقلل البعض أو حتى لا يعترف بأهمية الدين والمثل الدينية كدافع للحرب ضد المسلمين، فإن آخرين يرونها بكل تأكيد من أبرز الجوانب وأكثرها فاعلية، فبالنسبة لهؤلاء لا مناص من النظر لحروب الاستعادة بوصفها نوعاً من الحرب القومية المقدسة والحرب الصليبية ضد الإسلام.

أما الباحث عبد الحميد تركي فيتعرض في دارسته "مشرعية سكنى المسلمين في أرض استعادها المسيحيون: واقع تاريخي وتسويغ عقدي"، فن المناظرة والجدل في العصور الوسطى عندما كانت مجالس النقاش وافرة والعلماء يناقشون مسائل معقدة وحاسمة ترتبط بالعقيدة وبالفقه. (ص٨٣–١٠٦) وفى نفس المنطقة أيضا، منطقة الجدال والمناظرة، تأتى دراسة مصطفى النيفر: "مُثل من الحوار المزيف: أجوبة مغربية عن أسئلة فرنسية" ويقصد بها الأسئلة التي وُجهت إلى الأمير عبد القادر الجزائري والوزير المؤرخ أحمد ابن أبى الضياف من قِبل الجنرال الفرنسي دوماس وآخرين.

ثامنا: مع العدد (٣٠) يتحول الملف إلى دراسة صور العلاقات بين المسيحيين والمسلمين نحو العصر الحديث، وبخاصة أقباط مصر الذين نالوا ثلاث دراسات: أولها دراسة المؤرخ المعروف محمد عفيفي صاحب الأطروحة الأكاديمية عن "دور الأقباط في مصر العثمانية"، ولكنه هنا يطور الموضوع باتجاه "الأقباط بين عهد الذمة وعقد الوطنية" ومن تلخيص لأطروحته واستكمالها حتى عصرنا الحالي من زاوية تنامي أطر العلاقات بين الأقباط والدولة والمجتمع الإسلامي في مصر. (ص ٨٩– ١٠٣) ثم يأتي بحث جورج خليل أكثر تحديداً لإشكالية الأقباط في تاريخ مصر الحديث من خلال تسليط الضوء على النزاعات القبطية في أربعينيات القرن الماضي ليتساءل:

إلى أين تتجه الكنيسة القبطية؟ اعتماداً على معطيات التاريخ والسياسة محاولا الإجابة على هذا التساؤل الشائك.

وفي سياق آخر، يسلط فايز سارة الضوء على فلسطين في نفس المنطقة الجدلية من خلال مقاله: "صور العلاقات الإسلامية – المسيحية" والتي يجملها في القول بأن تلك العلاقات كانت ذات طابع توافقي – متآلف في إطار المسألة الوطنية، وأن الإسلام والمسيحية تعرضتا كلتاهما إلى اضطهاد العنصرية الصهيونية، وهو ما حدا بالديانتين وأتباعهما إلى اتخاذ مواقف موحدة أو متشابهة. (ص١٦٤).

ويختم السيد هذا الملف الخطير بدراسته: "الحوار المسيحي – الإسلامي والعلاقات الإسلامية المسيحية" في جزئين مزدوجين – يضمهما العدد ٣١ / ٣٢ الحافل بالعديد من الدراسات المهمة والأصلية، حيث يؤكد الفضل شلق على أن الحوار لم يبدأ بعد لعدم وجود استعداد كاف ودائم لدى الأطراف المتحاورة (ص٧-١٣)؛ فيما يعزو السيد السبب للاستجابة الضعيفة من جانب المسلمين وللهمّ المختلف بين الطرفين المتحاورين (خلال حقبة الخمسينيات من القرن الماضي).

ويتابع قائلا: إنه مع دخولنا مرحلة الستينات طرأت مستجدات على مستوى الطرفين منذ كان المجمع الفاتيكانى الثاني (٦٢- ١٩٦٥) الذي جعل من همّه فتح آفاق للحوار مع الأديان الأخرى، والإسلام بخاصة، وأنه منذ أواسط الستينات وحتى اليوم قد جرت مئات المؤتمرات واللقاءات بين الطرفين، ليخلص في النهاية إلى إبداء عدة نتائج أو ملاحظات من أهمها:

١- أن مراحل الحوار السابقة قد اتسمت بوجود المبادرة في يد الطرف المسيحي الغربي، وبالتالي كانت هي التي تحدد موضوعات الحوار أو نقاطه ومجالاته وقد عكس ذلك دائماً الاختلال في ميزان القوى بين الدينين العالميين.

٢- تنوعت موضوعات الحوار تبعاً للتطورات الثقافية والسياسية من وجهه نظر الغرب ما بين الخمسينيات والثمانيات. ففي حين كانت في البداية محاولة لكسب المسلمين في مواجهة الشيوعية، داخلتها في الستينات والسبعينيات القضايا الاجتماعية والسياسية حتى إذا أطلت الثمانيات سيطرت موضوعات حقوق الإنسان والديمقراطية على أغلب النقاش.

٣- غلب على الأطراف المتحاورة منذ الخمسينيات وحتى الثمانيات الطابع الرسمي، فيما عدا استثناءات قليلة جدا في لبنان على وجه الخصوص.

٤- ظلت مصادر المعرفة المسيحية بالإسلام حتى الثمانيات استشراقية تاريخانية، فيما ظهرت

خلال الثمانيات بعض الروئ الأنثروبولوجية وغيرها.

ويتابع السيد رؤيته وتحليله لأهم مراحل الحوار الإسلامي المسيحي، وصولاً إلى أعمال وقرارات المجمع الرعوي من أجل لبنان. (ص١٣ –٣٧) ليتسلم د.عادل تيودور خورى الدفة منه ليحدثنا عن الفاتيكان والحوار الإسلامي المسيحي وموقف الكنيسة الكاثوليكية التاريخي من هذه العلاقات. وبعد عرض منظم لتلك المسألة نراه يحدد العقبات التي تعترض ممارسة الحوار الجدي بين الطرفين فيما يلي:

١– تجذر غير كاف في الإيمان الخاص.

٢– معرفة وفهم غير كافيين لمعتقد الدين الآخر وشعائره.

٣– فوارق ثقافية تنجم عن اختلاف في مستويات التعليم.

٤– عوامل اجتماعية وسياسية.

٥– فهم خاطئ لبغض التعبيرات مثل ارتداد وجهاد.

٦– اكتفاء وعدم انفتاح يقودان إلى موقف دفاعي، بل وإلى معاداة الطرف الآخر.

٧– عدم الاقتناع بقيمة الحوار.

٨– الشك فيما يتعلق بدوافع الآخرين في الحوار.

٩– سيادة الروح الجدلية عند التعبير عن قناعات دينية.

ومن ثم، يضع خورى بدوره منهاجا للعلاقة بين الطرفين في العالم وفى كل بلد للتعاون بين المسيحيين والمسلمين بحيث تبدو خطوط هذا المنهاج على النحو التالي:

١– الشهادة المشتركة للإيمان بالله.

٢– العمل على سيادة مشاعر الرفق والرحمة في معاملة الأفراد وفى بناء المجتمع.

٣– العمل على إقامة العدل في المجتمع وفى علاقة البشر بعضهم ببعض.

٤– العمل على إقامة المحبة والأخوة بين البشر.

٥– العمل على إقامة مجتمع متضامن متفتح للجميع.

وعلى نفس الخط يعرض جان كلودباسية موقف إحدى الكنائس من الإسلام في دراسته:

«شراب جديد في آنية قديمة، تصورات بروتستانتية جديدة حول الإسلام». والدراسة في جوهرها عرض تاريخي للعلاقات الإسلامية – المسيحية في التراث البروتستانتي، وصولاً إلى التأكيد أنه بخلاف الكنيسة الكاثوليكية التي تستند إلى هيئة رومانية عليا تعالج مسألة العلاقات بين الديانتين فإن الكنائس البروتستانتية تتقدم بطريقة متقطعة بحيث نجد الآن في أوساطها وجهات نظر مختلفة تدعو إلى التعددية والتداخل والاستبعاد في آن معا. ثم يورد الباحث أسماء خمسة تسترعى بنظره التوقف عند الكنيسة البروتستانتية لما لهم من دلالة خاصة كمونتجمرى وات وهنري كوربان وغيرهما.

بقى أن أشير إلى عناونين بعض الدراسات التي تناولها هذه الملف المهم خاصة وأن العنوان غالباً ما يدل على المحتوى وعلى رأسها: «نظرات متقاطعة في مرآة الحوار» لطارق متري، و«الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق» لمحمد جابر الأنصاري، و «الحوار المسيحي / الإسلامي: المنطلقات والمشكلات والآفاق» لعفيف عثمان، و «الخطاب المستتر في الحوار المسيحي الإسلامي» لتركي على الربيعو، و «الممهدات الفكرية للحوار الإسلامي / المسيحي» لأليكس جودافسكى. وأخيرا يختتم الملف بخمس دراسات تخص العلاقات بين الطرفين في لبنان.

تاسعا: مرة أخرى نقابل التاريخ ضمن ملف العدد (١٣) والذي يدور حول «التاريخ الاقتصادي العربي والفكر الاقتصادي العربي»، واحتوى على مجموعة من الدراسات غالبيتها دراسات تقريرية وصفية كدراسة محمد مراد «الأرض والسلطة في عهود الخلافة العربية الإسلامية»، والتي تناقش رصد العلاقات الجدلية بين أشكال استثمار الأراضي الزراعية وتشكل بنى السلطة الاجتماعية – السياسية في المجتمع العربي الإسلامي بدءاً من سياسات الرسول «ص» تجاه الأرض والسلطة، والذي اعتمد في معالجة مسألة الأراضي التي خضعت للسيطرة الإسلامية على ما يلي:

١– الأراضي المفتوحة حرباً.

٢– الأراضي المفتوحة صلحاً.

٣– الأراضي المملوكة.

ثم تتعرض الدراسة للأراضي طوال عهد الخلفاء الراشدين، فالأرض والسلطة في العهد الأموي مؤكدة أن أهم الخطوات التي اتخذت في هذا الشأن خلال العصر الأموي تتمثل فيما يلي:

١– تدعيم مركز شيوخ القبائل.

٢– تقريب الدولة (المؤسسات والسلطة).

٣- طبيعة النظام الضرائبي.

٤- الإلجاء.

وأخيراً عرج محمد مراد على تطور أشكال استثمار الأراضي وأثرها في بناء السلطة العباسية.

وكان أضعف ما في الملف دراسة خالد عزب عن «العلاقات الاقتصادية بين العالم الإسلامي والغرب: رؤية تاريخية»، وهى عبارة عن مقالة تجميعية تقريرية لا تضيف جديداً ولا قديماً!. كما ناقش حاتم الطحاوى، المتخصص في الدراسات الصليبية، في مقاله: «صفحات من النشاط الاقتصادي للصليبيين وأصل البلاد في الشام»، كيف فرضت العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين (المسيحيين الفرنسيين) نفسها على مقتضيات الصراع السياسي والعسكري بينهما على أرض الشام خلال القرنين ١٢ و١٣ م.

وكان نصيب التاريخ الاقتصادي لمصر الحديثة ممثلا في دراستين مهمتين: أولاهما، لمحسن شومان عن «جمارك البهار في مصر العثمانية»وثانيتهما لمحمد عفيفى حول «الخلو في الأوقاف في مصر العثمانية» وقد أوضح فيها مدى الارتباط بين المذاهب الفقهية والحالة الاقتصادية، مؤكدا أن معظم أمور الخلو كانت تسجل أمام القاضي المالكي، بما أن المذهب المالكي قد أجاز أمر الخلو بصفة عامة كما نظم شؤونه، وبالتالي فإن من صالح أصحاب الخلو –حتى من أهل الذمة– تسجيل الخلو أمام الحاكم المالكي، للرجوع ثانية إذا اقتضى الأمر حدوث منازعات بين الأطراف. (ص ١٧٩– ١٨٦).

وختاما إن ما سبق كان بعض ما جادت به «اجتهاد» رضوان السيد من ملفات وموضوعات نعتقد أنها أضافت كثيرا للدراسات التاريخية والفكرية. ويبقى القول لقد نجح مشروع «الاجتهاد» مع رضوان السيد، غير أن خسارتنا لا تزال كبيرة بتوقفها القسرى وكلنا أمل في إعادة طبعها مجددا، خاصة بعد أن أصبحت ثقافتنا العربية الإسلامية تتراجع في عصر باتت تهب فيه الريح من كل ناحية.

رؤى

مهمات الدفاع عن حقوق الإنسان في العالم العربي في مواجهة الهجوم المضاد **

بهي الدين حسن*

مرحلة جديدة
انحسار الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي وانتفاض "الوحل" !

يعيش العالم العربي على فوهة بركان، نتيجة للتفاعل الملتهب الجاري بين عدة عوامل: جماعات الإرهاب الذي ازداد نفوذها وانتشارها، والعنف المتصاعد الطائفي السني / الشيعي، وظاهرة الميلشيات الخاصة غير السياسية، والتطرف الديني المتزايد التأثير سياسيا ومجتمعيا، والاستبداد السياسي المتعاظم وصولا لتعميق ركائز الدولة البوليسية في بعض الدول، والاستهداف المتزايد لدعاة الديمقراطية والمدافعين عن حقوق الإنسان، في سياق تدهور نوعي أكبر في وضعية حقوق الإنسان ككل، وأخيرا المؤشرات المتوالية لاحتمال اندلاع حروب أهلية في عدة دول، و / أو حروب إقليمية.

إن "قوارب الموت" العابرة للبحر المتوسط أملا بالانتقال لنعيم الحياة في "الجنة" الأوروبية، وموجات الانتحاريين المتوالية الآملة بالانتقال "للجنة الأبدية"، وملايين اللاجئين العراقيين والسودانيين العابرين لخطوط التماس داخل العراق والسودان، أو للبحار وللحدود

هذه هى المقدمة التحليلية لوثيقة برنامجية أعدها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، في ختام عملية التخطيط الاستراتيجي التي جرت في المركز. استمرت المناقشات نحو عامين، وانتهت باعتماد الوثيقة ومقدمتها في اجتماع لمجلس إدارة المركز في مارس ٢٠٠٧.

* مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

–حتى مع إسرائيل!– هى الحمم الإنذارية الأولى للبركان، الذي ما زال في بداية غليانه، وعندما يصل إلى ذروته، فإن حممه ستعبر كل الحدود والتوقعات، بحيث أن "الحادي عشر من سبتمبر" الجديد ربما يفوق خيال أكثر المتشائمين تشاؤما.

لم يكن الوصول إلى هذه المحطة حتميا، إلا بفضل عدة عوامل، على رأسها انكسار الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي في العالم العربي.

فبعد فشل ثلاث موجات عالمية للتحول الديمقراطي في اجتياز السواحل المنيعة للعالم العربي، خارت قوى الموجة الرابعة واستسلمت أمام القلاع العربية الحصينة، مكتفية بنجاحها في اقتحام قلاع صربيا وجورجيا وأوكرانيا، رغم أن الموجة الرابعة عند توجهها صوب سواحل العالم العربي، حازت على قوة اندفاع هائلة صوب هذه المنطقة بالذات، وذلك بسبب هجمات ١١ سبتمبر –ثم تفجيرات مدريد ولندن– وما ترتب عليها من وضع خطط أوروبية خاصة "سياسة الجوار"، وأمريكية "مبادرة الشراكة"، ودولية "منتدى دول الثمانية للمستقبل"، وتخصيص وضخ أموال لهذا الغرض بملايين الدولارات.

من المفارقات التي لا تخلو من مغزى أن القلاع العربية الحصينة في مواجهة الديمقراطية، تهاوت في مواجهة أعمال الغزو والاحتلال الأجنبي، حيث جرت خلال نفس الفترة ٢٠٠١– ٢٠٠٥، إعادة احتلال الضفة الغربية وأجزاء من غزة وجنوب لبنان، فضلا عن كل العراق –بمساعدة دول عربية أحيانا قاومت بصلابة موجات الديمقراطية– بينما لم تتحول دولة عربية واحدة نحو الديمقراطية خلال نفس الفترة، بل إن الأمر يشير إلى حدوث انتكاسة كبرى، ليس بالمقارنة فحسب بهدف تحقيق الديمقراطية، بل ربما حتى بالأوضاع التي كانت سائدة في العالم العربي قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

ملامح انحسار الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي:

• تراجع الإرادة السياسية للاتحاد الأوروبي فيما يتعلق بسياسة الجوار في العالم العربي، الأمر الذي انعكس في وضع خطط عمل ثنائية هى أقرب للوثائق الأدبية، التي لا يترتب عليها التزامات عملية ملموسة، ويصعب على الأطراف الشريكة، أو أي طرف ثالث (كالمجتمع المدني) أن يضع مؤشرات ملموسة لتقييمها أو دفعها للأمام.

• تخلي منتدى الدول الثمانية من أجل المستقبل عن هدفه الرئيس، في أن يكون منتدى للحوار المتكافئ بين الحكومات العربية والمجتمع المدني، للتأثير الملموس على عملية الإصلاح، ليصبح

منتدى للخطابات الإنشائية، عاجزا حتى عن إصدار أي بيان سياسي ذي مغزى. ولم يكتف المنتدى بتهميش دور منظمات المجتمع المدني، بل سمح للحكومات بالمشاركة في تمثيلها أو في اختيار من يمثلها!.

• تحول مبادرة الشراكة الأمريكية إلى مجرد ذراع مالي ضخم لضخ الأموال، تحت عناوين مقطوعة الصلة في بعض الأحيان بأهداف المبادرة –خاصة في ظل عزوف أغلبية المنظمات ذات المصداقية عن التعامل المالي مع المبادرة أو مع وكالة التنمية الدولية الأمريكية– أو بإهدارها في برامج عديمة المغزى، بسبب التشخيص السياسي الخاطئ لطبيعة النظم العربية السائدة، باعتبار عدد منها يرغب في التحول للديمقراطية، أو بسبب خشية إثارة غضب أنظمة حليفة تقدم خدمات أمنية وسياسية حيوية.

• تراجع كبير –أقرب للانهيار– في أداء القوى الداعية للإصلاح من داخل المجتمعات العربية، بينما لم يفلح الحراك السياسي خلال العامين الماضيين في خلق وقائع جديدة مؤثرة على علاقات القوى المختلة بشكل هائل لصالح النظم الاستبدادية في العالم العربي، والتي بدأت في شن هجوما مضادا لتقطع الطريق على احتمالات أي حراك سياسي جديد.

• دخول أطراف دولية جديدة (روسيا والصين وإيران) لاتحمل أجندة ديمقراطية بل معادية لها، إلى ميدان الفعل السياسي والاقتصادي المؤثر في المنطقة، في نفس الفترة التي تشهد –وستشهد المزيد– من تراجع النفوذ الأمريكي بعد انهيار مشروع العراق.

المؤشرات الثلاثة الأولى تبلورت بوضوح قبل فوز جماعة الإخوان المسلمين بـ ٢٠٪ من مقاعد البرلمان المصري في ديسمبر ٢٠٠٥، وفوز حركة حماس بالأغلبية في الانتخابات الفلسطينية في يناير ٢٠٠٦. وهو التطور الذي يعزي إليه بعض المراقبين التراجع في الموقف الأمريكي والأوروبي –والدولي بالتالي– من قضية الإصلاح الديمقراطي للعالم العربي.

عوامل خارجية:

غير أن الأمر لم يكن تراجعا –بل وفقا لمثل عربي معروف هو "القشة التي قصمت ظهر البعير" أو "القطرة التي جعلت الإناء يفيض بالماء خارجه" – فلم تتوافر منذ اللحظة الأولى للاعلان عن المبادرات الدولية المتوالية لإصلاح العالم العربي، الإرادة السياسية الكافية للدفع بهذه المبادرات بعزم لتحقيق أهدافها. لقد كانت أقرب لنمط إعلان النوايا السياسية، ولكنها افتقرت للإرادة

والتشخيص الدقيق والخطط العملية. ويرجع ذلك للأسباب التالية:

• عدم حسم الصراع بين أولوية المصالح الأمنية لأوروبا وأمريكا في العالم العربي –التي تتطلب الحفاظ على استقرار النظم الحالية في أغلب البلدان العربية– وبين الأولوية الجديدة المعلنة بعد ١١ سبتمبر للتحول نحو الديمقراطية على حساب استقرار هذه النظم، وبالتالي المصالح الأمنية التي تحميها.

• حدة الانقسام بين أوروبا والولايات المتحدة، ليس فقط حول مشروعية وصواب مشروع غزو العراق، ولكن أيضا حول الفكرة المركزية لمشروع الإصلاح الديمقراطي للعالم العربي، أي الربط الوثيق بين تعاظم مخاطر الإرهاب والافتقار للديمقراطية، وأيضا حول خريطة الطريق نحو الإصلاح (المعدلات والوسائل والضغوط اللازمة). وهى خلافات لم تحصر نفسها داخل الغرف المغلقة، بل جرى التعبير عنها علنا، وبأساليب خشنة في كثير من الأحيان، مثلما حدث في اجتماعات قمة الثمانية (أطلانطا ٢٠٠٤) وقمة أوروبا / الولايات المتحدة (دبلن ٢٠٠٤) وفي المداولات العلنية وكواليس اجتماعات المنتدى من أجل المستقبل.

•رغم أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت الأكثر اندفاعا وضجيجا في تبني شعار الإصلاح الديمقراطي، حتى أنها وقفت مباشرة خلف مبادرتين من ثلاث، إلا أنها كانت أكثر انقساما من أوروبا حول صواب وأولوية الهدف، ليس فقط بين الجمهوريين والديمقراطيين، بل داخل الإدارة نفسها، التي عانت فصاما مستحكما. فهى تدعو لاحترام حقوق الإنسان في العالم العربي من ناحية، وترتكب بالتوازي عدد من أكثر جرائم حقوق الإنسان فظاظة في جوانتنامو وأبو غريب وغيرها! تستخدم السجون السرية في الدول التي تدعو لدمقرطتها بالنهار، في تعذيب في الليل المحمولين بطائرات CIA إليها لانتزاع الاعترافات منهم! فضلا عن الدفاع علنا عن عدم الالتزام بمعايير حقوق الإنسان (خاصة فيما يتعلق بالتعذيب) وبالقانون الدولي الإنساني (فيما يتعلق بأسرى جوانتنامو) ! هذا لا يعني أن أوروبا لم تعان من الانقسام، ولكنه الانقسام التقليدي الموجود قبل ١١ سبتمبر بين دول الشمال –الأكثر اهتماما بحقوق الإنسان في العالم العربي– ودول جنوب أوروبا الأكثر تفهما وتفاهما مع الحكومات المستبدة في المنطقة.

• لعب التقييم الخاطئ لطبيعة أغلبية النظم العربية الحاكمة، واعتبارها تملك إرادة للإصلاح، وليست مناوئة له، دورا مهما في إهدار تحقيق المستهدف بالدعم المادي لقوى الإصلاح ومنظمات المجتمع المدني. فقد ذهب قدرا كبيرا منه إلى حكومات ومؤسسات ومنظمات حكومية، بوهم أنها تنفق في أنشطة تدفع بعجلة الإصلاح، أو ذهبت في برامج مستوردة من تجارب دول على طريق

التحول الديمقراطي (كوسط وشرق أوروبا) ولا تصلح في دول استبدادية معادية للديمقراطية. مثال ذلك برامج تنشيط المشاركة السياسية والانتخابية ومراقبة الانتخابات وتطوير النظم الانتخابية وغيرها من البرامج التي تركز على الجوانب التقنية للعملية الديمقراطية، والتي أنفق فيها قسم كبير من الدعم الأمريكي، ولم تترك أثرا، لأن الشعوب لا تعتبر نفسها طرفا، فهى لا تثق بالنظم الراهنة، ولا بالانتخابات التي تديرها هذه النظم، وربما لا تؤمن بأن التغيير سيحدث بطريق الانتخابات، مهما تحسنت تقنياتها ظاهريا.

وباستثناء التصريحات الصحفية والتحويلات المالية الموجهة للمنطقة ككل، فإن سنوات صخب الحديث الدولي عن الإصلاح الديمقراطي للعالم العربي (٢٠٠٤- ٢٠٠٥) لم تستهدف فعليا سوى عدد أقل من أصابع اليد الواحدة من الدول العربية، ولم تعرف المنطقة أي خطة عمل ملموسة مترجمة على الأرض، أو ضغطا سياسيا دوليا جماعيا متواصلا من أجل الإصلاح.

حقيقة الأمر إذن، أن موجات الديمقراطية كانت خائرة القوى حتى قبل أن تصل إلى السواحل العربية، لذلك فإنه مع عودة أوروبا والولايات المتحدة إلى مواقع ما قبل ١١ سبتمبر، فإن الموجة الرابعة لم تخلف ورائها أي تغير مادي ذي مغزى على الأرض، أو حقيقة إصلاحية دستورية أو تشريعية أو مؤسساتية، أو تغيرا في علاقات القوى، برغم أن ملفات ونصوص اتفاقيات خطط عمل سياسة الجوار الأوروبية، والخطب النارية حول مبادرة الشراكة الأمريكية، ومحاضر اجتماعات منتدى المستقبل، مازال حبرها جميعا لم يجف بعد، مثلها في ذلك مثل إعلانات ومستندات قنوات الدعم المالي الهائل التي أنشأت بمقتضاها.

لقد كان أفضل إنجاز لهذا التحول المؤقت في الحديث الدولي عن الإصلاح في العالم العربي، هو في ممارسة الدور الكابح –بشكل مؤقت– ومن وقت لآخر، للقبضة الأمنية في بعض البلدان (مصر وسوريا والسعودية بالأساس)، مما أدى –بشكل مؤقت أيضا– لتوسيع الهامش السياسي المتاح للجدل العام، وللاحتجاج في الشارع (مصر فقط) ووسائل الإعلام لفترة قصيرة. وعندما طوى المجتمع الدولي أوراقه وأدار ظهره، عادت القبضة الأمنية لتمارس سطوتها التي لا يحدها سقف، وجرى "تحرير" الشارع من حركات الاحتجاج، لتقتصر على بعض الصالونات ووسائل الإعلام. ولكن ليس هناك ضمانة لعدم محاصرة حتى ذلك الهامش المحدود، وتحجيمه أكثر، أو القضاء عليه تماما.

إن "نموذج تونس" يلخص بعمق قيمة المبادرات الدولية للإصلاح، فتونس هى الطفل المدلل للاتحاد الأوروبي –قبل وبعد الدعاوى الدولية للإصلاح– وهى "العنوان" الذي اختارته الولايات

المتحدة الأمريكية كمقر لإدارة مبادرتها لدمقرطة العالم العربي. وخلال العامين اللذين شهدا صخب "الحديث" الدولي عن الإصلاح، لم تتوقف قبضة الدولة البوليسية لحظة واحدة عن ممارسة القمع العنيف، حتى خلال انعقاد مؤتمر الأمم المتحدة للمعلومات! بل قامت الحكومة بتجميد الدعم المالي الأوروبي لأبرز منظمات حقوق الإنسان في تونس، دون رد فعل أوروبي أو أمريكي يتناسب ومدى الإهانة أو شراسة القمع! . ولذا ربما لم يكن مثيرا تماما للدهشة، أن تعتبر الخارجية الأمريكية التعديلات الدستورية الجديدة في مصر، التي تستهدف ترسيخ أركان الدولة البوليسية وحماية ممارساتها بالدستور، بأنها خطوة على طريق الإصلاح! أو أن يباركها الاتحاد الأوروبي بشكل غير مباشر، عندما يحصر انتقاده لها بسرعة تمريرها في البرلمان، دون أن يعلق بكلمة واحدة على أكبر تدهور تشريعي ودستوري يجري في مصر، منذ الدستور الأول لحركة يوليو ١٩٥٢!

إن أفضل تعبير عن مدى خواء المشروع الأمريكي لدمقرطة العالم العربي، هو أن الدولة التي راهن عليها هذا المشروع لقيادة التحول الديمقراطي في المنطقة، أي مصر، هى نفسها التي قادت ببراعة هجوما مضادا ومنظما على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي، وتحولت هى نفسها من خلاله إلى دولة أكثر قمعية واستبدادا، مما كانت عليه عند تدشين المشروع الأمريكي!

عوامل داخلية:

أما على الصعيد الداخلي، وبرغم حقيقة أن قوى الإصلاح في العالم العربي لم تكف عن المطالبة بالإصلاح منذ أربعة عقود –على الأقل منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ العسكرية– وحقيقة أن إحدى أهم العقبات في طريقها خلال ذلك كان الدعم الخارجي لنظم الاستبداد، إلا أن الشروط الرئيسية للتفاعل الداخلي مع الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي لم تكن متوافرة، وذلك نظرا لعدم توافر مقومات قاعدة مجتمعية للإصلاح. فباستثناء المغرب والتطور الأخير في موريتانيا، فإن النظم الحاكمة في باقي البلدان العربية افتقرت للإرادة اللازمة للشروع بالإصلاح السياسي، ولذا انصرف كل جهدها خلال عامي ٢٠٠٤– ٢٠٠٥ إلى السعي لتخفيف الضغوط الخارجية والداخلية عليها وامتصاصها، والعمل على تعزيز التناقضات الداخلية في الجبهات الأخرى في الداخل والخارج، والتحالف مع "الشيطان" من أجل قطع الطريق على الإصلاح. إن المهارة الفائقة التي أدارت بها النظم العربية الحاكمة –بقيادة مصر– هذه الأزمة المصيرية، تستحق أن تدرس كنموذج في علم إدارة الأزمات، ولو كانت هذه النظم تدير مجتمعاتها بـ ٥٪ فقط من هذه المهارة، ربما ما كانت تحتاج أي إصلاح!

أبرز ملامح مناورة النظم العربية الحاكمة هى:

• الزعم بأنها قد غيرت جلدها، وأنها قررت أن تتجاوب مع دعاوى الإصلاح. (مؤتمر القمة العربية في تونس في مايو ٢٠٠٤، الذي تضمن لأول مرة في تاريخ جداول أعمال القمم العربية قضية الإصلاح والديمقراطية، وتنظيم حكومتي اليمن ومصر مؤتمري صنعاء والإسكندرية للإصلاح العربي في يناير ومارس ٢٠٠٤، اللذين انتهيا بوثائق ألقتها النظم العربية في سلة المهملات بعد أن أدت وظيفتها في تهدئة خواطر المجتمع الدولي، وامتصاص ضغوطه.

• التجاوب مع برامج الدعم المادي الدولي للديمقراطية، وتسهيل انعقاد المؤتمرات وورش العمل وحلقات المناقشة، بمشاركة عناصر حكومية عربية، وخاصة في دول الخليج والأردن ومصر. ولكن الأخيرة وضعت عراقيل أمام فتح مكاتب للمنظمات الأمريكية، ولكنها لم تضع عراقيل أمام تلقي مؤسسات أمريكية أخرى موجودة في مصر منذ زمن، دعما للتدريب على الديمقراطية.

• رفع شعار الخصوصية الثقافية للمجتمعات العربية، وأن الاصلاح يأتي من "الداخل" فقط، لكبح جماح اندفاع دعاوى المجتمع الدولي للإصلاح "من الخارج"، الأمر الذي انتهى عمليا برفض دعاوى الإصلاح، سواء جاءت من الداخل أو الخارج.

• رفع شعار التدرج، وأن التحول للديمقراطية احتاج في المجتمعات الأوروبية مئات السنين، الأمر الذي انتهى في الممارسة العربية إلى عدم التقدم خطوة واحدة للأمام، بل العودة للخلف في بعض البلدان مثل مصر وسوريا والبحرين..

• العمل على خلخلة إجماع المجتمع الدولي حول أهمية إصلاح العالم العربي ووسائل تحقيقه، وذلك من خلال السعي لتوسيع الفجوة بين المواقف داخل النخبة السياسية الأمريكية، وبين أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

• تقديم عروض أكثر إغراء لأوروبا وأمريكا، لخدمة مصالحها الأمنية في المنطقة، خاصة مع بروز تحديات أمنية إقليمية جديدة، باتضاح انهيار المشروع الأمريكي في العراق، ووصول حماس للحكم في فلسطين، وصعود إيران كقوة إقليمية، وتفاقم مخاطر تصدير الإرهاب. ولكن هذه العروض لم تنطو عمليا على المساهمة الجادة في وضع حد نهائي لأي نزاع. فالإستراتيجية المشتركة للنظم العربية كانت دائما الحرص على إبقاء النزاعات الإقليمية ساخنة، بحيث تحافظ على استمرار هاجس الأمن القومي متقدا دائما، وقابلا للتوظيف مع الشعوب ونخبها السياسية والثقافية، لإبقاء اهتمامها مركزا على العدو الخارجي، وبالتالي الدعم غير المباشر لمشروعية استمرارها دون تغيير، ولكن دون السماح لهذه النزاعات بالتفاقم إلى درجة تهدد فيها مصالح هذه النظم.

• التوظيف البارع للإسلاميين كفزاعة لتثبيط حماسة الدعوى للإصلاح، سوءا لدى المجتمع الدولي، أو لدى النخب السياسية المحلية الليبرالية واليسارية والعلمانية والقومية. تقدم مصر أبرع الأمثلة، فقد جرت الانتخابات البرلمانية الأخيرة فيها ولأول مرة، دون وجود أي عضو بالإخوان المسلمين بالسجون، الذين تم الإفراج عنهم جميعا قبل الانتخابات بأيام، ليتمتعوا خلال المرحلة الأولى، والجولة الأولى من المرحلة الثانية من الانتخابات بأفضل مناخ سياسي وأمني مقارنة بكل الانتخابات التي جرت على مدار ربع قرن!! وهو ما ساهم بشكل مباشر في حصولهم على ٢٠٪ من مقاعد البرلمان. كان هذا مكسبا تكتيكيا ممتازا للإسلاميين، ولكنه تحول لمكسب استراتيجي للنظام المصري، ولنظم عربية أخرى، لأنه أسهم في حسم الجدل حول الأولويات في أوروبا وأمريكا، لصالح أولوية المصالح الأمنية الإقليمية على حساب الإصلاح الديمقراطي للعالم العربي؟

• التنسيق مع اللوبي الإسرائيلي القوي في الكونجرس الأمريكي على أرضية المصالح المشتركة ضد الإصلاح السياسي، خاصة بعد صعود الإسلاميين –العدو المشترك لهذه النظم وإسرائيل– في انتخابات مصر وفلسطين.

• إذكاء مشاعر العداء الديني للغرب "الصليبي"، وانتهاز مناسبة أزمة الرسوم الدانماركية لإشعال مواجهة سياسية وإعلامية وشعبية كبيرة، لم تتورع حتى عن تسهيل الاعتداء على السفارات وحرقها، بما يساعد على صرف الانتباه عن التناقضات المحلية، وتوجيهه نحو المخاطر الخارجية التي "تستهدف" الإسلام.

• رفع أعلام "حقوق المرأة" عالية خفاقة، وتنظيم عدد هائل من الاجتماعات والمؤتمرات لأجلها، بحضور "السيدات الأوائل" في الدول العربية، وبرعاية الجامعة العربية في أغلب الأحيان. إن تقديم التنازلات في هذا المجال لا ينعكس مباشرة على طبيعة النظام السياسي وموازين القوى، فضلا عن أنه يساعد على تخفيف الضغوط الدولية المطالبة بالإصلاح، فهى على الأقل تحصل على شئ ما!.

• **وأخيرا**، تواصل كل أشكال القمع البوليسي والتشريعي والإداري والإعلامي خلال عامي "الإصلاح"، بما في ذلك تكثيف حملات الاغتيال المعنوي عبر وسائل الإعلام، للرموز السياسية الجديدة الصاعدة.

غير أن النخب غير الحاكمة في العالم العربي لم تكن أيضا مؤهلة للاضطلاع بقيادة عملية الإصلاح، فهى تعاني تاريخيا ولعدة عقود متصلة من القمع المنهجي المنظم –بمساعدة أو تواطؤ المجتمع الدولي– الأمر الذي أدى لأن تصبح دائما محدودة العدد، هشة ومنقسمة على نفسها إلى

درجة التشرذم، ويسهل دائما التلاعب السياسي والأمني بها، وخاصة في مجتمعات يتفشى فيها الفساد المالي والإداري والسياسي، بمستويات تفوق بكثير كل ما تقوله المنظمات الدولية المعنية بمكافحة الفساد عن هذه المنطقة.

لم يكن الإصلاح الديمقراطي أولوية راسخة لدى أي قطاع ذي شأن من هذه النخب، التي تتنازعها أولويات أخرى في فلسطين ولبنان والعراق بشكل خاص، أو في المواجهة مع الغرب بشكل عام. ومن ثم لم يكن مثيرا تماما للدهشة أن نجد أقساما نشيطة من هذه النخب، تقف في صف المواجهة الأمامي مع النظم الحاكمة والقوى في بلادها –حول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان– ولكنها تساند في نفس اللحظة النخب الحاكمة المعادية للإصلاح في سوريا ولبنان والسودان وغيرها، ثم تقيم سرادقا للعزاء في عدة عواصم عربية تكريما "للشهيد" / السفاح صدام حسين بعد إعدامه!.

لقد كان سلوك رموز وأقسام هامة من هذه النخب مثيرا للسخرية والنفور الأخلاقي، فهى تولول على غياب الديمقراطية في بلادها، وتطعنها في الظهر في وضح النهار في بلاد أخرى! تصرخ باكية دفاعا عن حقوق الإنسان المستباحة في بلادها، بينما تمجد السفاحين في بلاد أخرى، وترفعهم لمرتبة الأبطال التاريخيين! تستنجد بالعالم لوضع حد للاغتصاب الجماعي للنساء المسلمات في البوسنة، وتستنكر أن يهب العالم لنجدة النساء المسلمات اللائي يتعرضن للاغتصاب في دارفور!.

لقد كانت هذه المواقف المتناقضة، مزدوجة المعايير المفتقرة لأية جاذبية أخلاقية أحد أبرز العقبات أمام إمكانية توسيع القاعدة المجتمعية للإصلاح.

ومن أبرز نقاط الضعف في تكوين هذه النخب، هو هشاشة المكون الحقوقي في الوعي السياسي لأقسام منها، الأمر الذي جعل بعضها ينزلق لتبني بعض أنماط الخطاب الحكومي المعادي لحقوق الإنسان، أو لرفض تبني قضايا حقوقية حيوية في برامج عملها، مثل قضايا الأقليات الدينية أو العرقية أو حقوق المرأة، أو حرية الفكر والاعتقاد والإبداع الأدبي والفني، وهو ما كان له تأثير سلبي على قدرتها على توسيع قاعدة الدعم المجتمعي لها. ومن المفارقات المثيرة للتأمل في هذا السياق، أن حركة "كفاية" في مصر، تجنبت تضمين برنامجها المطالب الحيوية المشروعة للأقباط، ولم يفلح اختيارها قبطيا على رأسها –وهو تطور لم تعرفه مصر من قبل– في تجسير هذه الفجوة، وجذب دعم الأقباط لها.

كما لعب الفشل المزمن لهذه النخب في التوصل لحل توافقي خلاق حول قضية العلاقة بين الدين

والدولة، في أن تصير الديمقراطية خطرا –في نظر أقسام أخرى من هذه النخب– لا يقل عن مخاطر استمرار نظم الاستبداد الحالية، بل قد يفوقها نظرا لاحتمال أن تأتي الديمقراطية بالإسلاميين للحكم. مثال ذلك موقف أقسام من النخب اليسارية والعلمانية والليبرالية في الجزائر وتونس ومصر –في الأخيرة يمكن أيضا إضافة الأقباط ككتلة– التي صارت تخشى تبعات "الديمقراطية" أكثر من تبعات استمرار الاستبداد.

هذا النمط من التناقضات والمفارقات مكّن النظم الحاكمة دائما من التلاعب السياسي والأمني بأقسام حيوية من تلك النخب، وضرب بعضها ببعضها الآخر، وخلق فجوة ثقة دائمة بين بعضها البعض، يستحيل معها تحقيق توافقات ذات طابع استراتيجي قادرة على الصمود حتى لبضعة أسابيع، مقابل القدرة دائما على إقامة تحالفات تكتيكية قصيرة الأمد بين النخبة الحاكمة وأقسام متغيرة من النخب غير الحاكمة في مواجهة الأقسام الأخرى.

وعلى صعيد الرؤية والتكتيك، تبنت بعض الجماعات السياسية الجديدة تصورات مبالغ فيها حول مدى تأثيرها الفعلي في الواقع، و / أو مدى فعالية وثبات الموقف الدولي الداعم للإصلاح السياسي، و / أو مدى ضعف النظم الحاكمة في بعض الدول العربية، وطبيعة علاقات القوى المحلية. وبناء على هذه التقييمات غير الواقعية، تبنت بعض هذه الجماعات تكتيكات سياسية وتعبوية ذات طابع انتحاري، و / أو شعارات سياسية شديدة التصادم مع النظم الحاكمة، و / أو وضعت أهداف حركية خيالية لا صلة بها بواقع حال الجماهير المبعدة عن ميدان السياسة والكفاح الجماهيري منذ عدة عقود، الأمر الذي أدى إلى فشل ذريع في توسيع صفوف تلك الجماعات، وجذب دعم جماهيري لها، واستنفاد طاقة طلائع محدودة العدد في أعمال لم يبق منها سوى أثرها الإعلامي والتاريخي.

نظرا لهذه الهشاشة السياسية والفكرية والحقوقية والتشرذم، لم يتوافر حد أدنى من قوة دفع من الداخل نحو الديمقراطية، بل كانت مجرد أشواق رومانسية تتطلع للديمقراطية بصوت عال وأشكال صاخبة، دون أن تكون على استعداد لدفع الثمن / المهر المطلوب، الذي من الخطأ اختزاله في الاستعداد الفردي للتضحية بالنفس وبالأمان، بل هو يقاس بمدى الاستعداد لدفع الثمن السياسي، المتمثل في عمق الإيمان بأولوية الإصلاح على حساب أي اعتبارات محلية أو إقليمية أو دولية أخرى، والاستعداد بالتالي لتقديم تنازلات متبادلة بين النخب غير الحاكمة، بما يمكنها من تشكيل قطب ورقم حقيقي في المعادلات السياسية، قادر على القيام باختراق ولو محدود، أو فتح ثغرة في جدار احتكار النخب الحاكمة للسلطة والثروة.

لقد سبق أن شخصتْ مبكرا وثيقة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي" (يوليو ٢٠٠٤) الشروط اللازمة للإصلاح السياسي في:

• "توافر إرادة سياسية صلبة للنخب السياسية والثقافية، وتوافقاً على الأولوية القاطعة لقضية الاصلاح السياسي على جدول أعمالها، وعلى حساب أية قضايا أخرى مهما بلغت أهميتها".

• "التوصل الى حل توافقي خلاق لإشكالية علاقة الدين والدولة، دون أن يخل ذلك بجوهر قضية الاصلاح، أو يقود لإحلال نظام استبدادي محل آخر".

• "التوافق حول برنامج حد أدنى للإصلاح، في كل دولة".

• "توافر إرادة سياسية بالاصلاح من جانب النخبة الحاكمة، أو على الأقل عدم اللجوء للعنف لقمع حركة الاصلاح".

بسبب الافتقار إلى هذه العوامل الداخلية والخارجية، فشلت الموجة الرابعة للتحول الديمقراطي في اجتياز المياه الإقليمية للعالم العربي.

ولا شك أن الفشل الذريع لمشروع دمقرطة العراق من خلال غزوه واحتلاله، كان له تأثيرا كابحا إضافيا على الإرادة المترددة للمجتمع الدولي وعلى التفاعلات الداخلية بالمنطقة. في حقيقة الأمر أنه لم يكن هناك أكثر إجراما وحماقة من غزو العراق، سوى الطريقة المستهترة واللامسئولة التي أدارت بها الإدارة الأمريكية عملية إعادة بناء قدرات العراق بعد إسقاط نظام صدام حسين.

كما لعب تفاقم مأساة الشعب الفلسطيني خلال نفس الفترة –نتيجة الدعم الأمريكي السياسي والدبلوماسي المطلق للسياسة الإسرائيلية، الذي بلغ آفاقا غير مسبوقة– دورا حيويا في تقويض ما بقى من مصداقية لمشروع دمقرطة العالم العربي، وخاصة بعد التحفظ الأوروبي / الأمريكي على نتائج الانتخابات البرلمانية الفلسطينية الأخيرة، التي كانت الأكثر نزاهة وحرية في العالم العربي!.

علاوة على ذلك، فإن الطفرة التي حدثت في أسعار النفط خلال نفس الفترة، قد أمدت النظم العربية الحاكمة بموارد مالية كبيرة غير متوقعة، ساعدت على توسيع هامش المناورة مع شعوبها. فضلا عن تعزيز الموارد المادية لجماعات الإرهاب والتطرف الديني؛ وهو ما ساهم أيضا في تعزيز الهجوم المضاد.

مؤشرات الهجوم المضاد «انتفاضة الوحل»:

غير أن الأمر لم يتوقف عند انحسار الموجة الرابعة، بل إن هجوما مضادا بدأ يحل محل الموجة المنحسرة، من أبرز ملامحه:

• تعاظم قوى الإرهاب في العالم العربي، وإقامتها قاعدة أساسية لها في بلد جديد هو العراق (لم يكن على خريطتها قبل ذلك)، وعودتها إلى مصر مع توطنها في منطقة جديدة تماما (سيناء)، وظهور خلايا تابعة لها قامت بعمليات متفاوتة العنف في بلدان جديدة أخرى (سوريا والمغرب وتونس والجزائر ولبنان وغزة)، مع استمرار النشاط المتقطع للخلايا النائمة في السعودية واليمن.

• الصعود العنيف للهوية الطائفية والمذهبية في المنطقة، وانتقال التوتر الطائفي السني/ الشيعي إلى مستوى الحرب الأهلية المتقطعة في العراق، وانعكاسات ذلك في تصاعد التوتر الطائفي في المنطقة، وخاصة البحرين والسعودية ولبنان وسوريا ومصر. وعلاوة على الاحتمالات الوشيكة لأن ينتقل العراق إلى مرحلة الحرب الأهلية المتواصلة الأكثر دموية التي تقود للتقسيم، فإن حربا من نوع آخر بدأت في اليمن بين الجيش اليمني والحوثيين (زيديون أقرب للشيعة) في منطقة صعدة لأسباب طائفية مذهبية وسياسية. فضلا عن مخاطر لاندلاع حرب أهلية جديدة في لبنان لأسباب تجمع بين الاعتبارات الإقليمية والسياسية والطائفية.

• توسع ظاهرة الميليشيات الخاصة التي تشكل مزيجا فريدا من انشقاقات حلقية من فصائل نظامية –تفتقر لأي جدول أعمال سياسي– وعصابات البلطجة والنهب، وعصابات المرتزقة التي تنفذ عمليات الخطف أو القتل بالأجر، وغيرها (نموذج العراق وفلسطين).

• تزايد الدعم الشعبي للقوى المعبرة عن الإسلام السياسي –على ضوء إفلاس وفساد النظم السائدة وإغلاق الطريق أمام أي بدائل أخرى– بما يحمله ذلك من جدول أعمال، ربما أكثر ظلامية (مثال فلسطين ومصر وسوريا وتونس). وانعكاس ذلك في ميل الحكومات العربية المتزايد لصبغ نظمها الاستبدادية بالدين، مثال مصر وسوريا، ولدعم مشروعيتها السياسية التي تتآكل تدريجيا منذ زمن طويل.

• تشديد القبضة القمعية –بعد إدراك الحكومات العربية لانصراف اهتمام المجتمع الدولي عن قضية الإصلاح– بمستويات تفوق ما كان متبعا قبل طرح المبادرات الدولية. مثال سوريا، ومصر التي اعتمدت عددا من أخطر التعديلات الدستورية، التي يترتب عليها لأول مرة توفير حماية دستورية للسلطات القمعية الاستثنائية التي تتمتع بها أجهزة الأمن، بعيدا عن المحاسبة القضائية، فضلا عن توسيع غير مسبوق في دور القضاء الاستثنائي وخاصة العسكري، على حساب القضاء الطبيعي؛ الأمر الذي سيدفع بمشروع الدولة البوليسية الأمنية خطوات كبيرة

للأمام ويرسخ مرتكزاته.

• هزيمة قوى الإصلاح في إيران بعد انتهاء ولاية خاتمي، وصعود القوى الأكثر محافظة ومقاومة للحداثة والديمقراطية، والأكثر استعدادا لتوظيف الهوية الطائفية في مشاريعها الإقليمية.

إن المؤشرات السالف الإشارة إليها، تعني أن المنطقة العربية يتنازعها سيناريوهان، الأقل مرارة فيهما، هو التعايش اليومي لفترة ليس لها سقف زمني معروف، مع توتر طائفي ساخن (في الخليج والسعودية) يرتفع في بعض الأحيان إلى عنف دموي متقطع (في العراق واليمن)، وتوتر عرقي وسياسي ساخن في جنوب السودان، يرتفع إلى عنف دموي متقطع في دارفور، جنبا إلى جنب مع نظم حكم بوليسية، أو تتجه القبضة القمعية فيها نحومزيد من التشدد والعنف دون مقاومة تكفي لعرقلتها.

أما السيناريو الأكثر مرارة، فهو ينطوي على تفاعل معطيات السيناريو السابق، لينتج حروبا أهلية في العراق ولبنان وفلسطين واليمن والسودان (في حالة أن يتوجه الجنوب نحو الانفصال، وهو الاحتمال المرجح) وانعكاسات دموية لا تقل مرارة في سوريا والخليج والسعودية على الأقل.

غير أن السيناريو المحتمل لحرب أهلية متواصلة في العراق بين أغلبية شيعية وأقلية سنية، قد يستدعي دعما أكثر وضوحا للسنة من جانب مصر والسعودية –وهو سيناريو متوقع أيضا للبنان– وفي المقابل تدخلا إيرانيا عسكرياً مباشرا، وربما تركيا أيضا إذا ما توصل الأكراد في شمال العراق إلى الاستقلال بمصيرهم بعيدا عن المتحاربين من العرب السنة والشيعة. فضلا عن حروب أخرى محتملة لا صلة لها بالتناحرات الداخلية العربية / العربية، مثل قصف أمريكي أو إسرائيلي على إيران لإجهاض المشروع النووي الإيراني، أو جولات جديدة من الحروب الإسرائيلية / العربية الواردة في أي وقت، وخاصة مع لبنان أو سوريا أو كلاهما.

هذا السيناريو يعني أن المنطقة العربية ستصير بركانا يغلي ويقذف بحممه الملتهبة في كل اتجاه، ومن المرجح أن المدى الذي ستصله هذه المقذوفات يتجاوز حدود المنطقة. إن "انتفاضة الوحل" أي الهجوم المضاد لقوى الإرهاب والتطرف الديني والعنف الطائفي والاستبداد السياسي والقمع البوليسي لن تنحصر بأسوار العالم العربي مهما ارتفعت. وهو تطور ستكون له انعكاسات وخيمة بدرجة غير مسبوقة على وضعية حقوق الإنسان في المنطقة، قد يكفي لإدراك بعض أبعادها، أن الحرب الأهلية المتقطعة في العراق قد أدت حتى الآن إلى خلق مأساة "فلسطينية" ثانية، وذلك نتيجة تهجير أكثر من ٢ مليون عراقي إلى دول الجوار خلال العام الأخير فقط، فضلا عن نزوح للداخل عدد يتراوح بين ٢ إلى ٩ مليون عراقي آخرين! ترى كم مهاجرا ولاجئا ستقذف بهم الحرب الأهلية المتواصلة المزوجة بتدخلات عسكرية إقليمية صريحة أو غير صريحة؟ ومع ارتفاع درجة

السخونة في المنطقة على هذا النحو، فإنه حتى بلدا مثل المغرب –الوحيد الذي له مشروع إصلاحي خاص به قبل ١١ / ٩– لن يفلت من تأثيرات الغليان الذي يجتاح المنطقة.

إن الأمواج الهادرة القوية تخترق الحواجز، وتكتسح الشواطئ، أما الموجات الضعيفة المتهالكة فلا تستثير إلا القاع الراكد، معكرة المياه بلونه. إن الموجة الرابعة للديمقراطية لم تنحسر فحسب، بل جذبت معها إلى أعلى "وحل" القاع، الذي "انتفض" للانتقام!

إن جرعة محدودة من المضاد الحيوي، تكون أحيانا أكثر إيذاءً، فهى قد تمنح الميكروب قدرة أكبر على مقاومة الدواء، وتجعله أكثر عنفوانا وتوحشا.

هذه المتغيرات الظلامية والسيناريوهات المخيفة المحتملة، تتطلب إعادة تأمل في استراتيجيات ومهام وبرامج منظمات حقوق الإنسان المحلية والإقليمية والدولية العاملة في المنطقة، وكذلك الأطراف الأخرى ذات الصلة. وحتى في حالة التباين أو الاختلاف حول صورة المستقبل غير البعيد، فإنه من المؤكد أن واقع الحال في أغلبية دول المنطقة قد اختلف كثيرا، وخاصة مع الآمال الوردية التي أنعشها الربيع الكاذب في ٢٠٠٤– ٢٠٠٥.

وحتى في ظل السيناريو الأقل مرارة، فإن المدافعين عن حقوق الإنسان سيدفعون ثمنا باهظا أكثر من أي وقت مضى للدولة البوليسية (تحرش أمني / إغلاق منظمات / القبض والاعتقال / محاكمات غير عادلة / الخطف)، وقد يصل الأمر للاستهداف بالقتل على أيدي جماعات التطرف الديني أو الإرهاب أو الميليشيات الخاصة. وهو النموذج السائد في عدة مناطق في العراق، ولذا ترفض كثير من منظمات حقوق الإنسان هناك الإعلان عن عناوينها، حتى عندما تشارك في مؤتمرات خارج العراق.

إن الخطط والبرامج التي وضعت من أجل حفز عملية الإصلاح وتنشيطها قد تجاوزها الزمن، ومكانها هو الأرشيف، لتخلي مكانها لخطط وبرامج جديدة تساعد على كبح الهجوم المضاد، والإصلاح بالطبع، ولكن في سياق سياسي آخر ومختلف تماما. من لا ينتبه لهذا التغيير الجوهري، فإنه سيلقى مصير الشخص الذي يطلق زغاريد الفرح والابتهاج، غير مدرك أنه يسير في جنازة!

وختاما، ليست هناك فرصة لمنع انحدار المنطقة إلى هذا الدرك، مالم يسارع المجتمع الدولي إلى بلورة مبادرة أكثر شمولا وعزما للإصلاح، تمزج في حزمة واحدة بين مقتضيات التحول الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان، ومكافحة الإرهاب والتطرف الديني والفساد، والإنفاذ الفوري للحل العادل للمسألة الفلسطينية، ووضع بعض الدول «الفاشلة» –كالعراق– تحت وصاية الأمم المتحدة كمرحلة انتقالية (نموذج ناميبيا قبل الاستقلال). غير أن ذلك يتطلب أيضا ارتفاع النخب الحاكمة وغير الحاكمة في العالم العربي إلى مستوى التحديات الخطيرة المطروحة.

يضم هذا الكتاب ثلاث وثائق صدرت عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان حول الاوضاع الكارثية فى دارفور، منها ما صدر بالاشتراك مع منظمات حقوقية أخرى (وثيقة ٢)، ومنها ما تم تقديمه شفهياً لمجلس حقوق الإنسان (وثيقة ٣)، ومنها ما صدر رداً على مذكرة المدعي العام بحق مقاضاة الرئيس السوداني (وثيقة ١).

(١)

ينبغى وضع حد لاستخفاف السودان وجامعة الدول العربية بمعايير العدالة وبضحايا دارفور

وثائق

يراقب مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان باهتمام بالغ التداعيات وردود الأفعال التى أثارتها مذكرة المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية والتى تقدم بها إلى قضاة الدائرة التمهيدية للمحكمة مطالبا بتوقيف وضبط الرئيس السودانى عمر البشير استنادا إلى المعلومات والأدلة التى توافرت لدى المدعى العام والتى تكفى من وجهة نظره لاتهام الرئيس السودانى وتحميله المسؤولية عن جرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية المرتكبة فى اقليم دارفور منذ تفجر النزاع المسلح عام ٢٠٠٣.

وبداية فان مركز القاهرة يعتبر أن هذا التطور البارز خطوة هامة من أجل وضع حد لسياسات الإفلات من العقاب والاقتصاص العادل لضحايا

الانتهاكات التى ارتكبها الجيش السودانى وميليشيات الجنجويد التى تحظى بحصانة ودعم السلطات السودانية، والتى أفضت إلى سقوط نحو ٣٠٠ الف قتيل وتشريد نحو ثلاثة ملايين مواطن سواء داخل السودان أو فى الدول المجاورة، واغتصاب الآلاف من النساء والأطفال وحرق مئات القرى وتدمير وسائل المعيشة للسكان المدنيين .

وبصرف النظر عما سينتهى إليه قضاة الدائرة التمهيدية فى هذا الشأن فإن مركز القاهرة يؤكد أن ملاحقة مرتكبى الانتهاكات الجسيمة فى دارفور أيا كانت مواقعهم وإنزال حكم العدالة بحقهم يشكل خطوة أساسية من اجل وضع حد لتواصل تلك الانتهاكات وتهيئة بيئة آمنة تسمح بعودة طوعية للمشردين واللاجئين، وقطع الطريق على تنامى نزاعات الانتقام والثأر لدى الجماعات المسلحة المختلفة داخل دارفور، وتمهيد السبيل لتسوية النزاع في دارفور من مختلف جوانبه السياسية والأمنية والإنسانية والقضائية على أسس عادلة.

ويأسف مركز القاهرة لأن يعلن عن أن فحوى مذكرة الادعاء بحق الرئيس السودانى قد سطرها نظام الخرطوم بنفسه من قبل صدورها رسميا من المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية.

فقد رفض النظام السودانى الامتثال لقرار مجلس الأمن رقم ١٥٩٣ الذى يلزم الحكومة السودانية بالتعاون غير المشروط مع المحكمة الجنائية الدولية وكرست السلطات السودانية سياسة تحصين المتهمين بارتكاب جرائم حرب، وجرائم ضد الإنسانية فى دارفور من المساءلة والمحاسبة ورفضت الاستجابة لمطالب المحكمة فى أبريل ٢٠٠٧ بتسليم اثنين من المتهمين وهما أحمد هارون وزير الدولة للشئون الإنسانية، وعلى كوشيب القائد الأسبق لميليشيات الجنجويد، ولم تبادر حتى بإحالتهما للمحكمة أمام القضاء السودانى بل إن النظام السودانى أظهر استخفافا صارخا بطلب المحكمة وذلك بإسناد مسؤوليات إضافية لهارون شملت إشرافه على تعداد السكان بدارفور الجنوبية ورئاسة اللجنة المعنية بانتهاكات حقوق الإنسان فى الجنوب والشمال

وعلاوة على ذلك فان الحكومة السودانية لم تتخذ إجراءات جادة لوقف هجمات ميليشيات الجنجويد ونزع أسلحتها بالمخالفة لقراري مجلس الأمن رقم ١٥٥٦ و ١٥٦٤ وقرارات الاتحاد الأفريقى واتفاق نجامينا واتفاق أبوجا للسلام فى دارفور.

على العكس من ذلك فقد عبرت السلطات السودانية عن إصرارها على دعم حلفائها عندما اصدر الرئيس البشير قرارا فى يناير ٢٠٠٨ بتعيين واحدا من ابرز قادة ميليشيات الجنجويد مستشارا بالحكومة السودانية وهو ما اعتبرته منظمة الووتش بحق صفعة فى وجه ضحايا دارفور ومجلس

الأمن.

ولم تتمكن بعثة تقصي الحقائق التي شكلها مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة من زيارة دارفور، كما وضعت العراقيل أمام بعثات أخرى مستقلة، بما في ذلك بعثة عربية تقدم بها مركز القاهرة بطلب للحكومة السودانية لسماح لها بتقصي الحقائق في دارفور.

وفضلا عن ذلك فقد أعاقت السلطات السودانية وعطلت الانتشار السريع لقوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة والإتحاد الأفريقى وفاقمت من المعاناة الإنسانية للسكان سواء بمنع دخول المساعدات الإنسانية أو التواطؤ على الهجمات التى استهدفت قوافل الإغاثة الإنسانية والعاملين بمؤسسات الإغاثة الإنسانية.

ويلاحظ مركز القاهرة بكل أسف أن ردود الأفعال الرسمية من جانب الحكومة السودانية والمدعومة من قبل الدول الأعضاء فى الجامعة العربية تتجه إلى المراوغة وكسب الوقت للتملص من استحقاقات العدالة وتكريس الإفلات من العقاب، وذلك عبر الدخول فى مماحكات سياسية وقانونية بالحديث عن تسييس مبادئ العدالة بفعل المعايير المزدوجة التى يطبقها مجلس الأمن أو بالتشكيك فى اختصاصات المحكمة الجنائية الدولية فى النظر فى قضايا دارفور على اعتبار أن السودان لن يصادق على نظامها الأساسى متجاهلة بذلك أن النظام الأساسى للمحكمة يمنحها الولاية القضائية على جرائم الحرب فى دارفور طالما قد أحيلت إليها من مجلس الأمن بموجب القرار ١٥٩٣.

ويحذر مركز القاهرة من أن خطة التحرك السياسى والقانونى التى طرحتها جامعة الدول العربية تستهدف بالأساس تعطيل أو تعليق الإجراءات التى يتعين اتخاذها لضمان مثول مرتكبى جرائم الحرب فى دارفور أمام المحكمة الجنائية الدولية، بدعوى إعطاء الأولوية للتسوية السياسية لقضية دارفور وإفساح المجال أمام القضاء السودانى ليواصل نظره فى الجرائم المرتكبة ومنح المشرع السودانى مزيدا من الوقت لدمج الجرائم المنصوص عليها فى القانون الدولى الإنساني فى إطار القانون الجنائى السودانى وإتاحة الفرصة لخبراء من الاتحاد الأفريقى والجامعة العربية والأمم المتحدة للاطلاع على اتساق القوانين السودانية وشموليتها وسلامة إجراءات التقاضى[١].

[١] لمزيد من التفاصيل يرجع إلى تصريحات الأمين العام لجامعة الدول العربية على موقعها الإلكتروني بتاريخ ٢٠٠٨/٧/٢٣.

ورغم ما قد يبدو من ملامح هذه الخطة من نوايا طيبة فان هذه النوايا لا يوجد ما يعززها على أرض الواقع.

فقد تجاهلت السلطات السودانية لنحو ثلاثة سنوات عشرات من النداءات الملحة بضرورة إعادة بناء القضاء الوطنى فى السودان بصورة تجعله مؤهلا لأن يلعب دورا رئيسياً كالذي تقوم به المحكمة الجنائية الدولية، وبرهنت الحكومة السودانية طيلة هذه السنوات على افتقارها الإرادة السياسية لإصلاح نظامها القضائى والقانونى. ومنذ يونيو ٢٠٠٥ حاولت السلطات السودانية أن تعطى انطباعا بعزمها على الفصل فى الجرائم المرتكبة فى دارفور لكن المحاكم الخاصة التى أنشأتها لهذا الغرض لم تنظر خلال عامى ٢٠٠٦ / ٢٠٠٧ سوى فى ٦ قضايا اختيرت من ملفات قضايا المحاكم العادية وأفاد رئيس المحكمة الخاصة لدارفور مكتب المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية انه لا وجود لقضايا تشمل انتهاكات للقانون الإنسانى الدولى[٢].

وخلال الزيارة التى قام بها الرئيس السودانى إلى إقليم دارفور فى أواخر يوليو ٢٠٠٨ والتى دعا خلالها إلى إعطاء الفرصة لدفع عملية السلام فى دارفور كان سلاح الجو السودانى يواصل قصفه لقرية أبو حمرة على طريق نيالا الفاشر ملحقا مزيدا من القتلى والدمار لوسائل عيش السكان المدنيين.

وفى غضون الإعلان عن خطة التحرك السودانية – العربية فإن أحكاما بالإعدام طالت ٣٨ شخصا اتهموا بالمشاركة فى الهجوم المسلح على الخرطوم الذى شنته حركة العدل والمساواة فى مايو الماضى وأفضت إلى مصرع أكثر من مائتى شخص خلال هذا الهجوم.

ولم تحرك جامعة الدول العربية ساكنا لوقف هذه الأحكام أو للتحذير من أن هذه الأحكام تضر بمسار السلام مثلما فعلت عند صدور مذكرة التوقيف بحق الرئيس السودانى، وذلك على الرغم من أن ما طالتهم أحكام بالإعدام قد أحيلوا للمحاكمة أمام عدد من المحاكم الخاصة التى استحدثها النظام السودانى فى عام ٢٠٠١ باسم مكافحة الإرهاب وجرائم العنف المسلح ، وتحظى هذه المحاكم بانتقادات واسعة لعدم اتساق إجراءاتها مع المعايير الدولية وعلى الأخص إذا ما أخذ بعين الاعتبار اعتداد تلك المحاكم بالاعترافات الصادرة عن المتهمين حتى لو كانت وليدة التعذيب والإكراه، كما لا يمنح الماثلون أمام هذه المحاكم رغم جسامة الأحكام التى تصدرها وقتا كافيا للطعن على تلك الأحكام، حيث يسقط حقهم فى الطعن فى خلال الأسبوع من تاريخ صدور الحكم،

[٢] راجع التقرير السابع للمدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية إلى مجلس الأمن.

وخلال هذه المحاكمات أعلن عدد من أعضاء هيئة الدفاع عن المتهمين انسحابهم بسبب منعهم من الاتصال بموكليهم وهو ما سلب المتهمين حقهم فى اختيار محاميهم بناء على قرارات من القضاة بإسناد مهمة الدفاع عن المتهمين لمحامى المساعدة القانونية[٣].

وأخيرا فإن مركز القاهرة يدرك أن مطاعن عديدة تطال مظلة العدالة الدولية بفعل سياسة المعايير المزدوجة المتفشية فى مجلس الأمن والتى أضفت نوعا من الحصانة على مرتكبى جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وبخاصة فى فلسطين، غير أن ذلك لا ينبغى أن يشكل ذريعة من قبل الدول الأعضاء بجامعة الدول العربية للتواطؤ على الفظائع المرتكبة فى دارفور وازدراء العدالة إذا ما استهدفت المسئولين عن ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان والقانون الدولى الإنسانى داخل بلدانهم العربية.

إن المجتمع الدولى مطالب بتقديم الدعم الفعال لدور المحكمة الجنائية الدولية باعتبارها مدخلا أساسيا لتعزيز احترام القانون الدولى الإنسانى وحقوق الإنسان ومنع الإفلات من العقاب وتهيئة بيئة مواتية للسلام، وهو ما يقتضى نبذ المعايير المزدوجة وفضحها، جنبا إلى جنب مع تدعيم كل بادرة تستهدف ملاحقة ومحاسبة مرتكبى جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية فى شتى بقاع العالم.

وينبغى على المجتمع الدولى أن يتخذ تدابير فعالة تلزم مختلف أطرافه بتقديم كل الدعم لعمل المحكمة الجنائية الدولية فى قضية دارفور، ويتعين على مختلف الأطراف بما فى ذلك الحكومات العربية وحكومات الاتحاد الأفريقى أن تفرض الاحترام الواجب لقرار مجلس الأمن رقم ١٥٩٣ الذى يلزم الحكومة السودانية بالتعاون مع المحكمة الجنائية الدولية.

كما يدعو المركز المجتمع الدولى لتحمل مسئولياته لتامين الحماية الدولية لسكان دارفور تجاه أية ردود أفعال انتقامية قد تقدم عليها السلطات السودانية وتفاقم من المأساة الإنسانية المتواصلة لخمس سنوات فى إقليم دارفور.

---

[٣] نقلا عن منظمة مراقبة حقوق الإنسان «الووتش» فى بيانها ، السودان: يجب وضع حد للمحاكمات غير العادلة ٢٥ يونيو ٢٠٠٨.

وثائق

(٢)

مجلس حقوق الإنسان / الدورة الرابعة

مداخلة مشتركة بخصوص التقرير حول الوضع الإنساني فى دارفور

قدمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان فى ٢٢ مارس ٢٠٠٧

شكرا سيادة الرئيس

قدمت المقررة الخاصة للعنف ضد المرأة ، تقريرا بليغا حول التأثير المروع للعنف ضد المراة اسبابه ونتائجه في الصراعات. لكن بينما يقدم هذا التقرير ويستمر هذا النقاش، فإن الآلاف من النساء في دارفور يواجهن تهديدات مستمرة بالعنف الجنسي. ولا ينبغي لهذا المجلس أن يؤجل التصدي لمعاناة الناس في دارفور. العالم يتطلع إلى أن يتولى المجلس هذه القضية. ويشرفني ان امثل منظمات المجتمع المدني من بلدان واقاليم من انحاء العالم من بينها مصر وتايلاند والهند وماليزيا والاراضي الفلسطينية المحتلة وسريلانكا والبرازيل وكندا والولايات المتحدة والمملكة المتحدة وغيرها. ونرحب جميعا بتقرير البعثة رفيعة المستوى حول وضع حقوق الإنسان في دارفور والذي يلفت الانتباه لماساة أكثر من مليونين من المهجرين والعنف المستمر ضد المراة. وباسم المنظمات التي تمثل المواطنين المعنيين من كل المناطق تقريبا، نحث المجلس على إصدار قرار قوي يشير إلى تقرير البعثة رفيعة المستوى ويتخذ إجراءا إزاء التوصيات التي يتضمنها. وفي راينا فإن قرارا قويا هو خطوة صغيرة لكنها مطلوبة بشدة للتصدي للانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان في دارفور وفشل الحكومة السودانية في الوفاء بالتزاماتها بحماية مواطنيها. والتقاعس عن إصدار مثل

هذا القرار سيشكك على نحو خطير في مصداقية هذا المجلس الذي يجب أن يترفع على تسييس مأساة ضحايا العنف. ويطالب المواطنون من كافة أنحاء العالم، المجلس بالتحرك الآن لتوفير حماية لمواطني دارفور.

..... شكرا

المنظمات الاقتصادية والاجتماعية المفوضة الموقعة

- الحق (فلسطين)
- العفو الدولية (المملكة المتحدة)
- منتدى آسيا والمحيط الهادي حول المرأة
- القانون والتنمية (تايلاند)
- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (مصر)
- مجلس الكنائس الكندي (كندا)
- مركز القيادة العالمية للمرأة (الولايات المتحدة)
- كونكتاس لحقوق الإنسان (البرازيل)
- منتدى آسا (تايلاند)
- منظمة مراقبة حقوق الإنسان «هيومان رايتسووتش» (الولايات المتحدة)
- المنظمة الدولية لمراقبة العمل من أجل حقوق المرأة، آسيا والمحيط الهادي (ماليزيا)
- الحركة الدولية ضد كل أشكال التمييز والعنصرية (سريلانكا)
- المجموعة الدولية لحقوق الأقليات (المملكة المتحدة)

المنظمات الداعمة

- اين او ساليش (بنجلادش)
- بنجالار مانابايكار سوراكشا مانشا (بنجلادش)
- جمعية بلو دايموند (نيبال)
- مركز تنمية حقوق الأقليات (كينيا)
- مبادرة حقوق الإنسان بالكومنولث (الهند)
- رابطة التنمية المجتمعية (السودان)
- مشروع تحالف الديمقراطية (الولايات المتحدة)
- مشروع المدافعين عن حقوق الإنسان في شرق أفريقيا والقرن الأفريقي (أوغندا)
- هيومانوس انترناشونال (الكاميرون)
- المبادرة الدولية لحقوق اللاجئين (الولايات المتحدة)
- تحالف ليبيريا للمدافعين عن حقوق الإنسان (ليبيريا)
- معهد المجتمع المفتوح (الولايات المتحدة)
- تحالف إنقاذ دارفور (الولايات المتحدة)
- سوارام (ماليزيا)
- محامو زيمبابوي للدفاع عن حقوق الإنسان (زيمبابوي)

(٣)

مجلس حقوق الإنسان - الجلسة التاسعة
البند الرابع فى جدول الاعمال -
تقارير المقررة الخاصة عن السودان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مداخلة شفهية

١٦ أيلول /سبتمبر، ٢٠٠٨

قدم المداخلة السيد / معتز الفجيري

وثائق

شكرا حضرة رئيس الجلسة؛

بالنظر إلى تقريري المقرر ة الخاصة عن السودان والتي قدمتها في هذه الجلسة ، نجد أنها تشير إلى وجود عقبتين أساسيتين أمام حفظ السلام والأمن ليس في دارفور فحسب، بل في السودان بأكمله، هاتان العقبتان، هما: الحصانة الرسمية والإفلات من العقاب بكافة أشكالها، والنقص الحاد في احترام المعايير الدولية للحماية المدنية من قبل جميع أطراف الصراع، وكما تشير المقررة الخاصة في تقريرها، فإنه لا توجد تحسينات واقعية قد أجريت في أي من هذين المجالين من قبل الحكومة السودانية.

ونتيجة لما تقدم، خلصت المقررة الخاصة إلى أن الوضع لم يتحسن، بل إنه أصبح أسوء من ذي قبل، فيما يتعلق بحماية حقوق الإنسان للمدنيين سواء في دارفور أو السودان ككل . ولمواجهة هذا النقص في التحسن، لابد

من مواصلة الجهود مجددا لضمان المحاسبة، والعدالة، والحماية المدنية في السودان، ولاسيما في دارفور، ويجب تدعيم هذه الجهود من قبل هذا المجلس.

ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان إذ يرحب بالجهود الأخيرة التي بذلتها دول الجامعة العربية للانخراط في العملية الدولية التي تتناول الوضع الإنساني والصراع المستمر في السودان ، فإنه في الوقت نفسه، يرى أن جملة الحلول التي قدمتها دول الجامعة العربية إلى مجلس الأمن ينقصها الضمانات الكافية التي تضمن أن الحكومة السودانية سوف تبدأ فعليا في إيجاد آليات شفافية شاملة ومتوازنة للتعامل مع الجرائم التي ارتكبت في دارفور.

إن الإعمال التدريجي للتوصيات التي قدمتها مجموعة الخبراء التابعة لمجلس حقوق الإنسان، لاسيما تلك المتعلقة بمكافحة الحصانة والإفلات من العقاب، وكذلك زيادة سبل الحماية المدنية، تظل هي الوسائل الأكثر شمولاً ووعدا للبدء في عملية سلام مستدامة في دارفور وفي السودان كافة.

ومن ثم؛ فإن هذه التوصيات، وتعميم إعمال حقوق الإنسان، ينبغي أن تكون متضمنة في أية حقيبة حلول تقدمها أو تبادر بها دول الجامعة العربية.

شكرا حضرة الرئيس.