

كتاب غير دوري يصدر عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٥١

٢٠٠٩



رئيس التحرير

د. محمد السيد سعيد

مدير التحرير

د. محمد حلمي عبد الوهاب

إخراج فني

هشام السيد

لوحة الغلاف للفنانة اللبنانية: دلال حسين ترخيني
نقلا عن موقع: <http://thumbs.bc.jncdn.com>

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



روافق
عربي

الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن
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 بأنشطة 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 تاسيسه 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 للأمم المتحدة، وصفة المراقب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب. المركز عضو في الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبير (إيفكس). المركز مسجل في القاهرة وباريس وجنيف. وحاصل على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٧.

المدير العام
بهي الدين حسن

المدير التنفيذي
معتز الفجيري

رئيس مجلس الإدارة
كمال جندوبي

المستشار الأكاديمي
د. محمد السيد سعيد

•• زكي نجيب محمود..

مسار تكاملات وليس تحولات!

يعد الدكتور زكي نجيب محمود (١٩٠٢- ١٩٩٢)، الذي عاش واحدا وتسعين عاما، أحد رموز العقلانية في العالم العربي، ورائد مدرسة الوضعية المنطقية في الفكر العربي الحديث، ويشبهه البعض بابي حيان التوحيدي، الذي كان فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة في عصره. فلفة زكي نجيب محمود تميل للغة الأدباء إحياء وتصويرا أكثر منها تجريدا فلسفيا أو أكاديميا. شأن مجايله عبد الرحمن بدوي على سبيل المثال، ويمكن القول إن كتابات زكي نجيب محمود، وإن لم تكن أقرب لنفس عمق بدوي وإطاراته الثقافية الواسعة، إلا أنها كانت أقرب للأرض ولهمم العربي والوطني الخاص بشكل أكبر.

هاني نسيرة

٥

•• عالمية حقوق الإنسان.. قراءة في نص مبادرة

«الاستقلال الثاني» للإصلاح السياسي في العالم العربي

اعتمد المنتدى المدني الأول الموازي للقمّة العربية نص مبادرة «الاستقلال الثاني» للإصلاح السياسي في العالم العربي في بيروت في مارس ٢٠٠٤ بعد أن رفضت السلطات التونسية استضافته على أراضيها.

علياء سرايا

٣١

جدل

•• تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان

لم يتغير النمط الرئيسي للسياسة العربية بما نقرزه من خطابات معبأة بثقافة تسلطية وشمولية. ولكن النضال من أجل التحول الديمقراطي واستعادة كرامة الإنسان في العالم العربي اشتد في الأعوام القليلة الأخيرة. إذ تنمو حركات إصلاحية في كل مكان وسط تحديات واقع استبدادي مرير وبالع تشوه على المستويين السياسي والاجتماعي. ولا يمكن تصور أن يتم حسم الصراع السياسي بسرعة أو بصورة أحادية الاتجاه. والأرجح أن الانتصارات والانتكاسات والتقدم والتراجع على طريق إقرار الحقوق الأساسية للمواطنين في العالم العربي سوف تستمر لفترة. وبالتوازي مع هذا المنحنى تشتعل صراعات الثقافة والأيدولوجيا في المحيط العربي ككل بل في كل المستويات الوطنية والمحلية.

د. محمد السيد سعيد

٧١

•• تعقيب أول: على هامش أفكار الدكتور سعيد

وباء الشمولية واعتيادية العنف والتخوين باسم المقاومة ليسمح لي أستاذي الكريم د. محمد السيد سعيد، ومع كامل قناعاتي بالطبيعة الجدلية لصبروة تعاطي الثقافة العربية مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، أن أضطلع في الأسطر التالية بدور المدافع عن الشيطان، من خلال صياغة بعض الملاحظات النقدية المتعلقة ببنية نقاشاتنا حول السياسة والمجتمع في الفضاء العام العربي والتي أراها ما لبثت تعاني من هيمنة النظرة الشمولية وغلبة الأنساق الفكرية والأيدولوجية المبررة للعنف وشيوع خطابات التخوين المقيتة وما يتأسس عليها مجتمعة من تهميش للمضامين والمفردات الديمقراطية المستوعبة لمبادئ حقوق الإنسان.

د. عمرو حمزاوي

٩٧

•• تعقيب ثان: تحولات الثقافة..

أم تبدلات الافتحة على ذات الوجه الراسخ للخطاب؟

إذا كان تحليل خطاب الثقافة وتحولاته، يستلزم التمييز- على العموم- بين ما تشهد كل ثقافة من التحول على مستوى بنية هذا الخطاب ونظامه العميق من جهة، وبين ما يجري من التحول- أو في بعض الأحيان التبدل- على مستوى الممارسة الحاصلة على السطح الظاهر لهذا الخطاب من جهة ثانية، فإن ضرورة الوعي بهذا التمييز تكون بالغة الجوهرية حين يتعلق الأمر بما يقال أنه تحولات الثقافة العربية بالذات.

د. علي مبروك

١٠٥

تحولات المشهد الحقوقي في العالم العربي المعاصر

.. لبنان ..

تداعيات الأزمة السياسية على أوضاع حقوق الإنسان
شهد لبنان خلال الفترة المنصرمة تراجعا حادا على صعيد حقوق الإنسان، والأمن الإنساني، واحترام الحريات والممارسات الديمقراطية. فمع استمرار حالة الانقسامات السياسية وانعدام الاستقرار وتدهور الوضع الأمني، حيث قتل ما يزيد على ٢٥ شخصا في عمليات اغتيالات وتفجيرات وإطلاق نار، ازدادت عمليات الاعتقالات التعسفية وحالات الاحتجاز الاعتباطي وسوء المعاملة والتعذيب، خاصة للمشتبهين بالامنيين.

غسان عبد الله

مصر.. محطات بارزة للهجوم المضاد على الإصلاح
شهدت مصر على مستوى التشريع والممارسة نزوعا متزايدا للجم الحريات العامة ووضع حد لمظاهر الحراك السياسي والاجتماعي الذي عرفته البلاد، وسقطت الوعود الرسمية بإنهاء حالة الطوارئ الاستثنائية السارية منذ عام ١٩٨١، مثلا سقطت الوعود الماثلة بإلغاء العقوبات السالبة للحرية في جرائم النشر، حيث ظلت هذه العقوبات تنهدد خمسة من رؤساء تحرير الصحف الحزبية والمستقلة وعشرات من الصحفيين، وافضت التشريعات المستحدثة إلى فرض مزيد من القيود على حرية التجمع السلمي.

عصام الدين محمد حسن

.. تونس ..

محاولات التجميل تتوارى أمام ممارسات الدولة البوليسية
قدمت الدولة التونسية تقريراها الدوري في إطار المراجعة الشاملة لمجلس حقوق الإنسان في شهر ابريل/نيسان ٢٠٠٨ واطلب خلال ذلك رئيس الوفد التونسي (السيد بشير الكاري، وزير العدل وحقوق الإنسان) في تلميح صورة السلطة وتمجيد دورها «الضريد» في مجال حقوق الإنسان. ولعل المؤسف في هذه المناسبة، التي كان من المفروض ان يلتزم فيها الجميع بروح نقدية بناءة، انغماس الأغلبية الساحقة للدول التي شاركت في مناقشة التقرير - بشكل مضحك فعلا- في «سياق» اسناد «شهادات الشكر والتقدير العالي» للدولة التونسية على الدور «الريادي» الذي تلعبه في مجال حقوق الإنسان.

د. حسين الباردى

.. السودان ..

الحصاد المر لتكريس الاحتراب الاهلي والإفلات من العقاب
شهدت الفترة التي يغطيها هذا التقرير مزيدا من التدهور لحالة حقوق الإنسان في السودان، فكانت سنة أخرى تضي بدون أن تتحقق الأحلام والتوقعات الكبرى التي لاحت عقب توقيع اتفاقية السلام الشامل في ٢٠٠٥. ورغم وجود دستور يحمي (نظريا) الكثير من الحقوق للسودانيين، لا تزال ذات البنية القانونية التي سادت منذ ١٩٨٩ قائمة. فقد أحصى الخبراء القانونيون السودانيون أكثر من ستين قانونا تتعارض مع الدستور (تعود إلى فترة ما قبل دستور ٢٠٠٥). لكنها لا تزال سارية المفعول حتى الآن.

مجدي النعيم

مراجعات

.. مبادئ توليد الإرشادية

بشأن تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس العامة
ينطوى المجتمع الإنساني على درجة كبيرة من التباين الذي يهدف إلى تحقيق النكامل، ويتجلى هذا التباين في تعدد الاعراق والأجناس والأديان والقوميات التي تحمل في طياتها قيما ومعتقدات هي نتاج ثقافات مختلفة تشترك في كونها تسعى للتعايش في سلام وتحقيق مصالحها وطموحاتها المنشودة. ومقارنة بالواقع، نجد أن هذا التعدد يؤدي عادة إلى العنف والصراع والحقد والكراهية إذا لم يتم تفهمه واستيعابه.

عفاف حنا

وثائق

موقف مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

- من طلب المحكمة الجنائية الدولية القبض على رئيس جمهورية السودان
(١) توقيف الرئيس السوداني خطوة هامة نحو العدالة للشعب في العالم العربي
(٢) للتغطية علي جرائمها في دارفور ..
الحكومة السودانية تشن حملة إعلامية على مركز القاهرة والصحف المستقلة !
(٣) يوم تاريخي للعدالة وإنصاف الضحايا في السودان والعالم العربي
(٤) إغلاق وطرده منظمات الإغاثة جريمة حرب جديدة

زكي نجيب محمود مسار تكاملات وليس تحولات!

هاني نسيرة*

يعد الدكتور زكي نجيب محمود «١٩٠٢ - ١٩٩٣»^(١) الذي عاش واحدا وتسعين عاما، أحد رموز العقلانية في

العالم العربي، ورائد مدرسة الوضعية المنطقية في الفكر العربي الحديث، ويشبهه البعض بأبي حيان التوحيدي، الذي كان فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة في عصره، فلغة زكي نجيب محمود تميل للغة الأدباء إحياء وتصويرا أكثر منها تجريدا فلسفيا أو أكاديميا، شأن مجايله عبد الرحمن بدوي على سبيل المثال، ويمكن القول إن كتابات زكي نجيب محمود، وإن لم تكن أقرب لنفس عمق بدوي وإطاراته الثقافية الواسعة، إلا أنها كانت أقرب للأرض وللهم العربي والوطني الخاص بشكل أكبر.

كان مسار زكي نجيب محمود الفلسفي مسارا ثريا وجدا، تعددت مراحلها، وقد أرخ له صاحبه قبل أن يورخ له الآخرون، وكان ذلك في ثلاثة كتب - نشرت على فترات متقاربة - هي « قصة نفس و « قصة عقل و « حصاد السنين » ، والملمح الأوضح في مجمل إنتاجه هو غلبة التأليف بمختلف أشكاله « المقالة - البحث والدراسة - الكتاب » من الترجمة عليه، بينما تغيب فيه العلاقة الجذرية والأكاديمية بالتراث عبر التحقيق والنشر.

جعل الدكتور زكي نجيب محمود من النهضة والعلاقة بين الأصالة والمعاصرة مركز مشروع الفكرية، الذي يدور حوله ولا يفارقه، عينا على الذات وضربا في مسار الوعي والعقل العربي، صحيحا أو تطويرا له واكتشافا لمكوناته والمفاهيم الضرورية لنهضته، سواء من الفلسفة الغربية،

* كاتب مصري ومدير البحوث بمركز المسبار للدراسات - دبي.

أو من التراث في مرحلة لاحقة.

وكما يذكر بشفافية كاتبنا الكبير فقد كانت بدايته في الثلاثينيات نقلا وترجمة لأفكار الآخرين دون إسهام خاص منه، حتى بدأت أفكاره تظهر في الأربعينيات كما يقول من خلال مقالات في: «نقد الحياة المصرية» راعى في معظمها أن تلتزم أدب المقالة، فضلا عن أن ذلك العقد من السنين هو الذي قضى جزءه الأوسط دارسا في إنجلترا، ومحصلا للدكتوراه من جامعة لندن، وفي هذا المرحلة كما يقول «بلور لنفسه وقفة فلسفية لازمتني إلى اليوم»^(٢).

وفي العقد الثالث (١٩٥٠ - ١٩٦٠) بدأ يتجه بمعظم جهده نحو التأليف الجامعي، وهو تأليف دار كله على محور الوقفة الفلسفية التي انتهجها، وفي العقد الرابع «١٩٦٠ - ١٩٧٠» صب اهتمامه على طائفة من الأفكار شاعت يومئذ في حياتنا الثقافية، شيوعا كان طابعه الغموض الشديد، فتناولها بالتحليل الذي يبين حقائقها لتكون على وعي بمضمونها قبل أن نجعلها موضع قبول أو رفض»^(٣) وفي المرحلة الأخيرة - من قصة عقل - وهي من «١٩٧٠ - ١٩٨٠» يقول: «فقد انصرفت فيها إلى محاولات لا تهدأ للبحث عن نقاط يلتقي فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر، لعلنا نجد الصيغة التي تجمع الطرفين في وعاء ثقافي واحد»^(٤) وهذه المرحلة الثالثة هي المرحلة الوسطى في تحولاته بعد مرحلة خرافة الميتافيزيقا.

الوضعية المنطقية:

كانت الوقفة الفلسفية التي ركن إليها زكي نجيب محمود وظل حياته مؤمنا بها وداعيا إليها هي «الوضعية المنطقية» التي جعلها مشروعها الذي حمل لواء الدفاع عنه ضد ممثلي الوجودية والماركسية والمدرسة الدينية في فكرنا العربي المعاصر^(٥).

وقد بدأ إيمانه بهذه المدرسة الفلسفية منذ أن حضر درسا لألفرد جولز أير A. J. Ayer صاحب كتاب «اللغة والصدق والمنطق». ومنذ ذلك الحين انتسب للوضعية المنطقية، حيث أحس في نفسه بلمعة ذهنية عبر عنها بقوله: «أما اللمعة الذهنية التي أحسست بها في تلك اللحظة فهي شعوري بأنني أقع هنا، دون سائر التيارات والمذاهب، ولم يبد لي الأمر مقصوراً على مزاج شخصي يتفق وذلك الموقف الفلسفي الجديد، كأنما هو الثوب فصل على طبيعة تفكيرتي تفصيلاً فجعل الرداء على قد المرتدي، بل إنني شعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها الطريق، فتلك الضوابط تكمن ها هنا»^(٦).

ولكن رغم تبني زكي نجيب محمود هذا الاتجاه «الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية» أغلب حياته، والتي مثلت المرجعية الفلسفية لأغلب أطروحاته وخاصة في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذي جعل عنوانه فيما بعد «موقف من الميتافيزيقا» أو «تجديد الفكر العربي» أو «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، وغيرها من المؤلفات.

والملاحظة المهمة في هذا السياق أن زكي نجيب محمود كان مصرا دائما على الابتعاد عن فكرة نقد الديني، وخاصة ما يدخل دائرة الدين، وهو من أوائل الذين فرقوا بين الدين والفكر الديني، وهو ما يستقيم مع خطابه الذي كان موجها غالبا للجمهور، كما هو موجه للنخب، عبر المقالة والحوار، كما أن معظم طرح الرجل يقع في دائرة الثقافة العربية والإسلامية، أكثر من وقوعه في دائرة الآخر - وبمراحل - فقد كان يضع صوب عينه ثقافة عربية وواقعا عربيا يتعاطى معه من خلال قناعاته الفلسفية، ومتعاطيا معه من خلال مقولات العقلانية والعصرية، التي تعدان - بمفرداتها - أكثر المفردات تكرارا في مختلف مؤلفاته، حتى اعتبر زعيم العقلانية العربية ورائدها المعاصر.

مسار متراكم:

كان زكي نجيب محمود من هؤلاء القلة الذين أرخوا لحياتهم ومسارهم الفكري، ربما في أغلب أطوار حياتهم، بدءا من التكوين، والبحث عن طريق، حتى مرحلتي النضج ثم الحصاد في خاتمة الحياة، ففي المرحلة الأولى كان زكي نجيب محمود «يتصيد أفكار الكاتين، مع إفساح صدره لكل ما يصادفه في الطريق، حتى ولو كانت أفكارا ينقض بعضها بعضا، إلا أنه كان أشد اغتباطا للفكرة التي تنطوي على ثورة تهدم المؤلف»^(٧).

وكان انبهاره بالغرب والعلم والغربة عما هو معتاد، قد بدأ يمتلكه منذ بداياته، حتى أنه قرأ عن مذهب تين في كتابة التاريخ، والتاريخ الأدبي بشكل خاص، وهو ما حاول أن يطبقه في مقالة له سنة ١٩٢٧ عن أبي بكر الصديق، رضي الله عنه^(٨).

ولكن أولى لمعاته الفكرية تأتي - كما يذكر - في مقالة له كتبها في أوائل الثلاثينيات عن: «وحدة الوجود» حيث يرى الكون وحدة واحدة، ثم انتقل للكتابة في نفس الموضوع في مقال له بعنوان «درس في التصوف»^(٩). ولكنه في هذا المقال الذي يمثل حوارا بين تلميذ وأستاذ حول وحدة الوجود، ينتهي إلى نظرة وجودية ترى الوجود هو الإنسان، وهو ما يتضح في مقال آخر له يحاول فيه تفسير الفروق بين الشرقي والغربي، في أنماط التفكير على أساس مادي محسوس، هو نوع الطعام بين

الشمال والجنوب، وفي مقال آخر حول « المعجزة والعلم » حيث كان قد قرأ من فلسفة اسبينوزا ما أقنعه بأن قدرة الخالق - جل وعلا- إنما تتمثل في أن تطرد قوانين الكون اطرادا لا يقف في سبيله شيء، وليست قدرته في أن يوقف الشمس كما يقول رواة المعجزات أنها وقفت ليوشع، أو أن يشق البحر كما يقولون إنه انشق لموسى، ولا أن يبرئ الأكمة والأبرص بلمسة، كما يقولون عن عيسى (عليه السلام) يقول زكي نجيب محمود: « وكان صاحبنا- يقصد نفسه- يرى عندئذ أنه لابد من تأويل هذه المعجزات تأويلا يبقي على الإيمان بما ورد في الكتب المنزلة، ويتفق -في الوقت نفسه- مع ما يتفق ومنطق العقل، أقول إن صاحبنا كان قد اقتنع بأن قدرة الله، إنما تتجلى في اطراد قوانين الكون لا في إيقافها».

بهذا المنطق الذي لا يؤمن بالمعجزات إلا مؤولا لها بما يقبله العقل، يتناقض مع مضامين الإيمان الديني كانت توأله للوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية، وهو ما يمثل استعدادا مبكرا لدى زكي نجيب محمود ليكتب بعد ذلك ما كتبه عن خرافة الميتافيزيقا^(١١).

ولكن نزوعه نحو التوفيق يجعله يتناقض مع طرحه السابق، خاصة فيما يخص المعجزة، حين يثبت المعجزة بأنها ليست خرقا للقانون الطبيعي، ولكن تدخل إرادي من الله، لوقف سريانه وامتداده. وتجاوزا لهذا التناقض وهذه الحيرة - التي تثبت الشيء ونقيضه - كان تحوله للحسم في اتجاهه المبكر نحو العلمانية، وذلك في ذكرى عيد الهجرة سنة ١٩٤٤، حين كتب مقالا بعنوان «هجرة الروح»^(١٢). حيث يراه صاحبنا بمثابة الإعلان عن بداية عهد جديد، عهدا لا يترك نفسه فيه نهبا لما يقوله الآخرون، بل يتابع الآخرين تحصيلا وفهما ونقدا ومناقشة، حتى يرسو لنفسه على رأي يكون رأيه هو، وإلى موقف يكون موقفه هو وذلك ما حدث بالفعل، حيث يقول في هذه المقالة: « كم قرأت وقرأت، فكنت أتلون بما أقرأ، كأني دودة ضعيفة تتلون بلون الأرض التي تدب عليها وتسعى، فهي تصفر إن كانت تحبو فوق الرمال، وهي تخضر إن كانت تزحف في المروج، كنت أقرأ الشكاك فأشك، ثم أقرأ المؤمنين فأؤمن، هذا كتاب متشائم أطلعه، فإذا أنا الساخط الناقم على حياتي وديناي، وذلك كتاب متفائل أطلعه، فإذا أنا الهاش الباش المرح الطروب، ولكن أراد لي الله خيرا، أفقت إلى نفسي، فوجدتها مضطربة هائمة، تعصف بها الريح هنا وهناك، وهي في كل ذلك تعاني من القلق والهم ما تعاني»^(١٣) وهذه المرحلة يمكن أن ندعوها ولادة توجهاته العلمانية بعد مرحلة سابقة في التكوين من الوجدانية الدينية الصوفية أثناء سنواته الأولى في القرية حيث ولد أو في المدينة بعد هجرة أسرته إليها.

أما المرحلة الثانية من مسار زكي نجيب محمود فهي بداية وضوح أفكاره وأطروحاته الخاصة،

التي كانت علمانية واضحة، خاصة في تصوري النهضة والمرجعية، وكانت بدايتها أثناء بعثته ببريطانيا، والتي أراد فيها أن يحقق شخصيته الفكرية المستقلة، وخاصة في تصويره للنهضة وتصوره لمرجعية القيم التي تحكم الفضاء العام، وقد اتسم خطابه خلالها بكونه تنديدا سافرا بآلية النقل والإسناد الديني، وعدم العقلانية أو التعقيل - حسب تعبيره - في فهم وتناول حياتنا العلمية في مصر ومعالجة مشكلاتها التي نهرب منها، إذا ما قيست إلى الحياة العلمية في الغرب، فيقول: «أولا لم تكن حياتنا العلمية - أو قل حياتنا الثقافية بصفة عامة - تتصدى لمشكلات الحياة الحية الجادة، بل يشده اهتمامها مسائل افتراضية تؤخذ من بطون الكتب، وثانيا (وهذه هي النقطة المهمة والخطيرة) كان المنهج الفكري الغالب على المفكرين والباحثين، هو المنهج الاستنباطي لا المنهج الاستقرائي، ونقصد بالأول منهجا يقيم الاستدلال على قضايا يفرض فيها الصواب، وكثيرا ما تستقى تلك القضايا مما قاله الأقدمون، وواضح أن النتائج التي تبنى على مقدمات ظنية تكون بدورها نتائج ظنية، ونقصد بالمنهج الاستقرائي منهجا يستقرئ وقائع التجربة، كما تشاهدها الحواس مشاهدة علمية»^(١٣).

فقد أدرك - كما يرى - سر النهضة في الغرب الأوروبي في القرن السادس عشر، فتولد عنها العلم الحديث، والحضارة الحديثة بأسرها: «وما ذلك السر العظيم إلا منهج جديد يحل محل منهج قديم، فبدلا من أن نقيم حلول مشكلاتنا على أقوال نستخرجها من بطون الكتب القديمة، على أنها مشتملة على الحق كله، يجب أن نضيف إليها قراءة «الطبيعة» أي قراءة الموقف الواقعي الذي يتصدى لدراسته، فمحور النهضة العلمية في أوروبا هو استبدالها بالمنهج القياسي الذي وضع أرسطو تفصيلاته، منهجا استقرائيا جديدا، كان فرنسيس بيكون أول من وضع له المبادئ والقواعد»^(١٤).

وهو هنا يريد أن يحدد لنا طريقا للنهضة ليس غير طريق الغرب، حذو القد بالقد، لكن يتميز زكي نجيب محمود في هذه المرحلة بأن خطابه لم يكن مشبعا بمواجهة حادة مع التراث أو الماضي، وهو ما يتضح أكثر في تصويره لمرجعية القيم التي تقوم شأن النهضة الأوروبية على النزعة الإنسانية، التي كانت قيمة الإنسان فيها أول ما لاحظته هناك، حيث يقول زكي نجيب محمود: «قيمة الإنسان من حيث هو إنسان وكفى، فلكل فرد من الناس كرامته، بل كدت أقول «قداسته»، بغض النظر عن أي شيء آخر مما يحيط به سوى أنه إنسان»^(١٥) فالنزعة الإنسانية الأوروبية هي أول ما جذب زكي نجيب محمود لتبني الثقافة الغربية كمرجعية للنهوض وتصور النهضة.

وهو ما زاد بعد اكتشافه المنهج التجريبي والعلمي، وهو الاكتشاف الذي بقي معه، وفسر به

سر تخلفنا، فالعالم الغربي يتميز باصطناعه للمنهج التجريبي في كشفه للجديد، أو في معالجته لما يختلج حياته من مشكلات ثانياً^(١٦). لذا رأى بعد عودته من بعثته أن تكون مقالاته قنابل متفجرة في «إطارنا الثقافي العتيق»، وذلك من خلال مجلة الثقافة التي عهد إليه بالإشراف عليها من قبل لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان عضواً بها^(١٧).

وهي المرحلة، التي استمرت معه على مدار عشرين عاماً «١٩٥٠ - ١٩٧٠» على خطين متوازيين:

الأول: الدعوة إلى ثقافة العصر.

والثاني: الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار^(١٨).

ولكن شأن زكي نجيب محمود، شأن مثقف معرفي كبير، لا يمكن تجمده ووقوفه عند نقطة واحدة، بل كانت حياته كلها مساراً متطوراً، يتطور عبر مراحل جزئية، حتى تتكامل عنده رؤية جديدة، ولا يعني ذلك القطيعة مع ما ثبتت صحته لديه، ولكن يعني تجاوز واستيعاب حقائق جديدة، والفاعلية الفكرية التي لا تحيل الرؤى عقائد صلبة غير قابلة للتساؤل أو المساءلة، وهو ما تطور مع البعض - ولم يتطور مع البعض الآخر - لتجاوز أطروحاتهم الأولية والتأسيسية لمشاريع فكرية، والتحول عنها لرؤى مضادة، عبر العديد من التطورات الجزئية.

في المرحلة الأولى قام تصور زكي نجيب محمود للنهضة التي توجه فيها إلى دراسة الفلسفة، كان مغرماً بالغريب والنادر، ومن ثم كان من الطبيعي أن يتجه بفكره نحو أبعاد الحداثة الجاذبة جغرافياً وهي الغرب الغالب وحضارته، بتعبيرات خير الدين التونسي، وفكرياً «العقل لا النقل، ومرجعياً «الإنسان لا النصوص المقدسة»، وهو ما سار فيه، فكان تصور النهضة أن تكون على طريق الغرب ليست فقط في التحديث والمؤسسات، ولكن أيضاً في الحداثة التي يمثلها الوعي الغربي الحامل لهذه المشاهدات والتجسيدات العملية، وهو ما مثل لزكي نجيب الأول الأمل والثورة الفكرية التي ينشدها كثقافة للعصر، ولا تحضر الهوية إلا من موقعه المكاني كأبعاد ثابتة، في دوائر الانتماء التقليدية وهي كوننا «شرقاً و غرباً ومسلمين» كعلامات غيرية وهوياتية ثابتة فقط، لا تتطور إلى تصور متحيز للخصوصية يتم الاتكاء عليه كمرجعية قيمة أو أساساً للنهضة، شأن تيارات الهوية والأصالة المختلفة.

ففي هذه المرحلة، مرحلة الوضعية المنطقية، التي ظل عليها زكي نجيب محمود ثلاثة عقود مؤمناً وداعياً مخلصاً، مؤكداً على ضرورة الالتحاق بالغرب، دون أن يقترب في هذه المرحلة من الدين أو

من التراث العربي والإسلامي اقتراباً نقدياً أو هجومياً، بل تحييده أو تغييره له في أغلب الوقت، وهو يعلن ذلك دائماً، فقد كان أغلب نقده لواقعه وثقافته كما رآها، ولكن لا يقترب أي اقتراب مباشر من مقدساته، من الديني أو الميثولوجي - رغم رفضه للتفكير الميتافيزيقي بعموم - ولكن لا شك أنه كان يتماس معه في أحيان كثيرة، كما يعترف فيما بعد، وليس أولها ولا أوضحها ما يلاحظه الباحث من غلبة المرجعية الغربية على خطابه، وغياب المرجعية العربية الإسلامية بالكلية خلال هذه المرحلة، ففي هذا التحديد القصدي - أو غير القصدي - مؤشّر دال على اجتنابه الصدام بالتراث والدين في مرحلته الأولى خاصة بعد ما لاقاه من هجوم بسبب كتابه خرافة الميتافيزيكا كما سنوضح فيما بعد.

اتخذ زكي نجيب محمود الوضعية المنطقية كما سماها «هاديا ونبراسا»، وهو يسميها التجريبية العلمية، وقد رأى فيها دوره في مشروع النهضة العربية، حيث كان يرى نفسه امتداداً لها منذ البداية، ووجد هاديه ونبراسه في هذا المذهب الفلسفي الذي بدأ في التعرف عليه في ربيع سنة ١٩٤٦ ويقول عن تبنيه له رابطاً إياه بمشروع النهضة العربية: «وشعرت في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا»^(١٩).

يسرد زكي نجيب محمود - ما رآه أوغست كونت - من كون الفكر البشري قد مر بثلاث مراحل، أعلاها وآخرها هي مرحلة التجريبية العلمية، وأولها المرحلة اللاهوتية، والثانية ما أسماه بالمرحلة الميتافيزيقية»^(٢٠).

والمنطقية عند زكي نجيب محمود تعني صحة البناء اللفظي ومنطق اللغة، حيث يمكن الحكم على العبارة المعينة إن كانت مقبولة لكونها ذات معنى يستحق البحث أو مرفوضة لكونها غير ذات معنى، وهو هنا يبحث في فلسفة المعنى، فالفيلسوف يستدعي المنهج التجريبي من مجال العلم إلى مجال اللغة والكلام والمعنى^(٢١).

وأهمية هذه التفرقة كما يذكر زكي نجيب محمود هو: «أن مجال التعبير الوجداني بكل أشكاله: لا هو من قبيل الفكر الرياضي موضوعاً ومنهجاً، ولا هو كذلك من قبيل الفكر الطبيعي موضوعاً ومنهجاً، ولذلك نخطئ إذا نحن عاملناه بمقياس أي من المجموعتين»^(٢٢).

أما النقطة الأهم فهي: «أن شرائح عريضة من البنيان الثقافي، أي كان وأينما كان، تصب في قالب الفكر الرياضي، وإن لم تكن فكراً رياضياً بالمعنى المحدود لهذه العبارة» وهو يقصد هنا بقالب الفكر الرياضي ذلك الترتيب المعين في مراحل التفكير الذي يضع في الصدر «فروضا» يجعلها مسلمة بغير حاجة إلى برهان، لتكون هي السند الذي يعتمد عليه في البرهنة على صدق

النتائج التي تتولد منها، ومن تلك الشرائح الثقافية، بل ربما كان أهمها، علوم الدين في أي دين، لأن لكل دين كتابه الذي يبدأ منه، ويجعله أمراً مسلماً لا يقام عليه برهان إذ يكفي عند المؤمنين به أنه من قلوبهم موضع «إيمان» ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره أو الفقهاء منهم أحكام ذلك الدين المعين»^(٢٣).

وهو ما ينتج عنه عدم حجية منطق أهل دين بأحكامهم على أهل دين آخر، لاختلاف المقدمات والأسانيد، وإن اتحدت المشكلة، وهو ما يمكن تعميمه على المذاهب والأفكار السياسية الكبرى كذلك، حيث تكون لكل منها مقدماتها التي لا يحتج بها على أهل الأفكار الأخرى.

أما فائدة هذا التفريق في حياتنا الثقافية العامة فهي كما يقول زكي نجيب محمود قوله واحدة: «إن كل من يسوق لنا كلاماً، زاعماً أنه بكلامه ذاك إنما يصف جانباً من الوجود الخارجي الواقع، عليه أن يقبل إخضاع ما يقوله لمقياس التجربة الحسية عند الآخرين، من بصر وسمع ولمس وغيرها، أما أن يرغم لأقواله بأنها وصف للواقع الفعلي ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين ما يقوله وبين ما هو محسوس لنا، بل إنه أحياناً يثور غاضباً إذا طالبناه بالرجوع إلى تجربة حواسنا معياراً للصدق. فذلك ما نرفضه رفضاً لا تردد فيه إذا كنا على إدراك واضح بما أسلفناه عن طبيعة الكلام المقبول في مجال العلم الطبيعي»^(٢٤).

ولكن تظل الملاحظة الأكثر أهمية في فكر زكي نجيب محمود قوله إن: «الوضعية المنطقية ليست مذهباً بقدر ما هي منهج للنظر العلمي»^(٢٥). ولكن ليس في مجال البحث التجريبي – فهذا ليس شأن فيلسوفنا وإن كان جزءاً من دعوته – ولكن في مجال المعنى فهو يسعى لفلسفة للمعنى في خطابنا الثقافي والنهضوي المعاصر، ومن هنا تأتي أهمية اللغة العلمية وإحاحه عليها في خطابه، حتى تتوافر لها منطقية البناء، ومجالها هو التفكير العلمي وليس التفكير الوجداني أو الديني، فالمجال العلمي هو الذي يستوعب مجال اهتمامها، لأن الشروط التي يتطلبها التفكير العلمي، قد لا تكون بالضرورة نفس الشروط التي تتطلبها الحياة الوجدانية، ومن أهم جوانبها «الجانب الديني من الإنسان والعاطفي، والفن والشعر وسائر ألوان الإبداع الأدبي، ومنها الحياة العاطفية والانفعالية التي يحيها الإنسان كل يوم، ويعبر عنها قولاً وسلوكاً، لكنه هو التفكير «العلمي» وحده الذي يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية»^(٢٦).

فهو ينكر أن يكون المقصود عنده – أو عند غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية – غير العلم، سواء أكان من الدين أو الإبداع أو بناءات الوجدان المختلفة، ومن هنا كان كتابه «المنطق الوضعي المنطقي» حجة في هذا الباب وتأكيداً على هذه الرؤية^(٢٧)، حيث يؤكد زكي نجيب محمود في مقدمته

على اعتباره الوضعية المنطقية بوصلة تتوجه بها رؤاه وتتحدد بها منظوراته: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه، ولا على الناس شيئاً، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية - يكثر أو يقل - بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه، ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسيطرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الوثائق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأحو منها لنفسي ما تقتضي مبادئ المذاهب أن أمحوه، وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي، ولقد أعددت نفسي للقيام بشيء من هذا التحليل، لكن الأمر يحتاج أولاً إلى وضع قواعد المنطق الذي ينتهي بصاحبه إلى مثل هذه النظرة العلمية»^(٢٨).

خرافة الميتافيزيقا:

ورغم إلحاح زكي نجيب محمود على أنه لا يعنيه الدين في نقده ومنهجه في كتابه الأول «المنطق الوضعي» إلا أن كتابه الثاني جاء مفجراً لمعركة كبيرة حول موقفه من الدين وهو «خرافة الميتافيزيقا»^(٢٩)، وقد غير عنوانه فيما بعد ليصير «موقف من الميتافيزيقا» - مع بعض التعديل الموضح لموقفه - وهو يعتبر مع كل من «المنطق الوضعي بجزأيه» و«كتاب» «نحو فلسفة علمية»^(٣٠). أركان ثالوث علمي أقامه زكي نجيب محمود في الخمسينيات، ليدعم به رؤية فلسفية أثرها على غيرها، ورأى فيها: «نفعاً عظيماً للأمة العربية في نهوضها العلمي والفكري والثقافي، لأنها وقفة تستهدف - في مجال النظر العلمي - منهجا يضبط القول ضبطاً يصونه من الانزلاق في سياق اللفظ الذي يلهينا عن المعنى، حيث أحدث كتاب «خرافة الميتافيزيقا» منذ صدوره» ضجة مدوية» وهو يرى أن «موضع الخطأ عند معظم الناقدین له، أنهم خلطوا بين فلسفة ودين، فحملوا كلامي الموجه إلى فكر فلسفي معين على عقائد الدين»^(٣١).

فالرجل يلح - كما أسلفنا - على أنه يقصر منهج النظر عنده على التفكير العلمي فقط، وليس مجالات الوجدان من دين وأدب وغيره ويؤكد أن: «الإيمان تصديق بغير برهان، أما منطق العقل فطريقه البراهين، لو تذكروا ذلك لاستراحوا وأراحوا»^(٣٢).

إن هذا الموقف المبكر لزكي نجيب محمود يدل على رغبته المبكرة أيضاً في التوفيق، مما يجعلنا نتساءل: هل كان زكي نجيب محمود يود أن ينادى بنفسه عن صدام مع الدين، والتصورات الوجدانية الدينية في الثقافة العربية، حين دعا للعقلنة - أو التعقيل بتعبيراته - والتجريبية ونقد الثقافة السائدة، خاصة وأن التصور الإسلامي السائد للدين لا يقف به عند حدود الوجدان، بل

يمتد به لسائر جوانب الحياة!

لكن تصور النهضة عنده في هذه المرحلة كان بعيدا عن الدين، أو أن الدين - كما يتضح من كلامه - ليس عاملا جوهريا في بناء هذه النهضة، وكأنه يريد تحييده بإحلال النظرة العلمية والوضعية مكانه دون اصطدام به. ولعل تحولاته فيما بعد ليست اعتذارا عن تجرواً أو خطأ، ولكنها اعتذار عن تحييد وإهمال للعامل التراثي والديني، ففي كتابه التالي «نحو فلسفة علمية» داعيا لنظرة فلسفية تتحول بها الفلسفة، من إقامة بناءات ميتافيزيقية يقيمها عمالقة، كل منهم يحاول أن يفسر الكون كله بمبدأ واحد، ليصبح العمل الفلسفي تحليلات للأسس التي تبنى عليها العلوم بناء منهجيا سليما، فالكتاب دعوة إلى فلسفة علمية بأكثر من معنى، أولها أن تكون قضايا العلوم ومناهجها مدار الاهتمام، وثانيها أن يجيء العمل الفلسفي نتيجة تعاون بين عدة أفراد، لا صرحا عاليا يشيده فرد واحد بمفرده، وثالثها أن يكتفي في كل عملية تحليلية بجزئية صغيرة، قد تكون جملة واحدة تتخذ مقياسا لأشبابها من حيث طريقة التركيب»^(٢٣).

إنها إذن دعوة للمتكمين لفلسفة العلم بعيدا عن فلسفة التصورات الكلية والأيدولوجيات الكبرى التي تدعي تملك نظرة كلية للحياة والوجود.

وفي هذه الفترة - حتى الخمسينيات - لم تقتصر جهود زكي نجيب محمود عند هذه الكتب الثلاثة، بل ألف كتابين آخرين عن فيلسوفين غربيين، هما: برتراند راسل سنة ١٩٥٦، والآخر عن فلسفة ديفيد هيوم سنة ١٩٥٨. تأكيداً للنظرة الفلسفية الجديدة التي صار يتبناها، فقد أراد من دراسته لراسل تفكيك دراسة منهجه في التحليل الفلسفي، وذلك لأن راسل، وإن لم يكن مناصرا كاملا للوضعية المنطقية (أو التجريبية العلمية)، إلا أنه أمد أنصارها ببعض الأدوات التحليلية المهمة، التي استخدموها في علمهم الفلسفي، أما ديفيد هيوم فهو رائد الوضعية المنطقية بامتياز ومنبع هذا التيار.

كما أصدر كتابا في هذه الفترة حول الفلسفة البراغماتية، موضحا العلاقة بينها وبين الوضعية المنطقية، تحت عنوان «حياة الفكر في العالم الجديد» ليقدم به صورة حول الفلسفة الأمريكية كلها. كما ترجم كتابا لجون ديوي بعنوان «المنطق - نظرية للبحث» يثير وجهة النظر «الوسيلة» وهي فرع عن البراغماتية عرف بها جون ديوي، وخلصتها أن أية فكرة علمية لا تكتمل وظيفتها إلا إذا جاءت خطوة مع خطوات، تكون هي «الوسائل» المؤدية إلى نتيجة مطلوبة لتغيير الموقف المراد تغييره»^(٢٤). وقد أخذ الرجل بـ (وسيلة جون ديوي) تلك، حيث يرى وجوب الإفادة من الرأي الوسيلى القائل: بأن الفكر لا يكون فكرا بالمعنى الصحيح، إلا إذا كانت له نتائج فعالة في تغيير

أوجه حياتنا على النحو المنشود.

وقد واجهت دعوة زكي نجيب محمود للتجريبية العلمية، معارضة شديدة من جهات عديدة، وكان الهجوم في غالبه خليطاً - كما يذكر - من حجة عقلية وعاطفة دينية.

ومع صعوبة التماس موقف مبكر لزكي نجيب محمود من المسألة الدينية في المرحلة السابقة، إلا أننا يمكن أن نلتمسه في تصوره الكلي لأزمة الفكر العربي، حيث يقول: « هكذا الحال كما أراها في حياتنا الفكرية، فلقد زادت خصلة الفكر وتنوعت طرائق توزيعها على شرائح الشعب، لكن «أنوال التفكير» باقية فينا على عهدنا القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها، لم يغير منها أن تتسع دائرة الإنتاج، ودائرة التوزيع، وأن نغير من اتجاه السير، فنذهب بالأفكار من المدينة إلى الريف، أو تأتي بها من الريف إلى المدينة... فقد تحدثت تغيرات كثيرة على السطح، ولكنها تغيرات لن تبلغ أن تكون ثورة فكرية، لأن الثورة هي في أن تتغير الأنوال »^(٣٥).

والمனால் الفكري الذي يقصده، كما يقول: « قوامه عناصر كثيرة، لعل أهمها جميعاً هو الركون إلى سلطة فكرية تستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة الفكرية تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، وإن تكن تتمثل أحياناً كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى بالعرف والتقاليد وبناء على هذا الموقف، تكون الفكرة التي يقدمها رجل الفكر صواباً إذا هي اتسقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة، أو في الأقوال المأثورة »^(٣٦).

وهو هنا لا يذكر كلمة « التراث » صراحة، وإنما كأنه يعرفها ويبين محتوياتها، فهو يسعى لنقض الكتب المحفوظة والأقوال المأثورة، التي ليست إلا التراث، معقولة ولا معقولة، فهو يدعو كما يقول « إلى ثورة فكرية تتناول الأسس بالتغيير الشامل، إذا أردنا حقاً الخروج من عصورنا الوسطى إلى عصر من النهضة الحقيقية » ويشبه العملية الفكرية - في ظل الوعي التقليدي الكامن - بأنها « الساعة تسير تروسها الداخلية على غير ما تسير عليه عقاربها، أو هي الموسيقى وهي تعزف لحناً فيرقص الراقصون على لحن آخر. وذلك لأن سطح الحياة كما يبدو لأعين المشاهدين فيه كثير من ظواهر الحياة العصرية.. بينما تلك الظواهر الحضارية تستتر وراءها أجهزة عقلية تفكر على نمط العصور الوسطى »^(٣٧).

وفي المحصلة، لقد كان استدعاء التراثي في كتابات زكي نجيب محمود ضئيلاً وضعيفاً قياساً للحديث سواء من بنات أفكاره هو أو منقولاً عن الغرب « لآخر الحضاري » ولا يحضره إلا استثناءً وتأكيداً لما يراه من رؤية علمية وليس كمصدر للقيم، كما يبدو حينما أراد أن يحدد الفرق بين المثقف الثوري والمثقف التقليدي، فأخذ يستدعي ما قاله ابن عربي وإقبال عن رحلة معراج النبي - صلى

الله عليه وسلم - رابطاً بين رؤية الصوفي للحق ورؤية النبي، مؤكداً أن: «إدراك الحق عند الصوفي هو غاية يوقف عندها، وأما عند النبي فهو بمثابة يقظة تصحو بها كوامن نفسه، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هذا ليستفيق من ثباته، فيبدل قيماً بالية بقيم جديدة. فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل، هي بمثابة مقياس يقيس شيئين في وقت واحد: يقيس مدى ما تنطوي عليه المثل العليا التي شوهت في حالة الرؤية الروحية، من قدرة على التطبيق والإصلاح، ثم يقيس مدى ما تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب، حتى تزيل حياة فسدت، لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة»^(٣٨).

المرحلة الثانية: بين الأصالة والمعاصرة:

بدأت هذه المرحلة منذ الستينيات، التي نراها مرحلة التوسط، بين الوضعية المنطقية وبين التوجه الإسلامي الفلسفي، مع كتاب «الشرق الفنان»، وهو هنا يقصد بالفن أوسع معانيه، وهو أن ينظر الإنسان إلى الكون نظرة ذاتية مباشرة، حيث يقول: «انظر إلى العالم من داخل تكن فنانا، وانظر إليه من خارج تكن عالماً»، وقد أوضح فيه المعالم الرئيسية لثلاثة أنماط ظهرت في تاريخ الإنسان المعاصر، وتلك الأنماط الثلاثة فيها طرفان متضادان، ووسط بينهما يجمع الضدين في صيغة واحدة، أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذي كانت فيه السيادة في إبداعه الثقافي للحدس الصوفي، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله) حيث كانت السيادة في المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل، ومنطقه في استدلال النتائج من مقدماتها استدلالاً له شروطه وضوابطه، ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه الشرق الأوسط، وسطاً يجمع بين الضدين في كيان واحد، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف»^(٣٩).

ويستشهد بقول وايتهد «إن حضارة الغرب كلها ترتد إلى أصول ثلاثة: اليونان وفلسطين ومصر، فمن اليونان فلسفة ومن فلسطين دين ومن مصر علم وعمل» ويستطرد: «في تراثنا اجتمع تأمل الصوفي وتحليل العالم وصناعة العامل»^(٤٠). وقد رأى في هذه الثنائية المتألفة في الثقافة العربية - التي اكتشفها في هذا الكتاب - ما يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية جديدة، تصون أصالتها وتسائر عصرها في آن واحد^(٤١).

كما يصف الثقافة العربية في كلمة جامعة «بأنها عقل في خدمة الوجدان» (وهو يستدل في ذلك بأفلوطين وبالفلسفة الإسلامية، التي كانت حجاجاً عقلياً عن العقائد فيقول: «جاءت الفلسفة الأفلاطونية من أثينا إلى الإسكندرية فانطبعت بالطابع الشرقي الصوفي على يد أفلوطين السكندري

« ولد سنة ٢٠٥ من الميلاد» فأنشأ ما يسمى في تاريخ الفلسفة بالأفلوطينية الجديدة... في الفلسفة الإسلامية نرى المشكلات المعروضة للبحث، هي مشكلات دينية ولكن طرق معالجتها عقلية خالصة، لا فرق في ذلك بين فلاسفة المسيحية وفلاسفة الإسلام إبان العصور الوسطى، لا في نوع المشكلات ولا في منهج البحث.. فجانِبُ العقل عند المفكر المسلم شبيه بالمفكر الغربي في عقلانيته، لكنه يضيف إلى ذلك جانباً من الوجدان أبرز ظهوراً مما نجده عند زميله في الغرب...»^(٤٢). وهو يؤكد في الكتاب أن العقل يمكن أن يجتمع مع الوجدان في نفس واحدة.

وقد سبق له -كما يستدل- أن قرأ فلسفة العقاد من خلال شعره، وهو هنا يدعونا لطريق تجتمع فيه الأصالة مع المعاصرة في حياة الأمة والجماعة، كما يمكن أن يجتمع العقل والوجدان في نفس الفرد، خاصة وأنه لم يبق من الأصالة إلا ما يشكل وجدانا، كما لم يعد ممكنا الاكتفاء بمنتوجات عقلية غير منتوجات الغرب العقلية والفلسفية، وهو ما وضحه أكثر في تناوله لما سماه «ثنائية السماء والأرض»، حيث يحدد لنا الإشكال الفلسفي الأعظم في تاريخنا الفكري المعاصر، حين يقول: «لقد نشأت لنا في عصرنا صراعات فكرية جديدة، تولدت عن ظروف العصر ومناخه، فكان لا بد لنا من وقفة إزاءها، وأهم تلك الصراعات التي عاينناها منذ أول القرن الماضي، ولا تزال نعانيها في حدة، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين علوم حديثة، شاءت تطورات التاريخ أن تظهر في أوروبا وأمريكا، وكان لزاماً علينا أن نتقبلها كما هي، أو على الأقل أن نتقبل منها ما نحن قادرون على متابعته، بما لدينا من إمكانيات تعليمية وعلمية وعملية، أقول إن أهم الصراعات الفكرية التي نعانيها منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث، هي طريقة اللقاء التي نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة، وبين تراثنا الفكري من جهة أخرى» ثم يقول: «ولو وضعنا المشكلة في عبارة مبسطة، قلنا: إنه إذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا، هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان، قاصداً بذلك بين العقل والوجدان»^(٤٣).

تلك هي الإشكالية الجديدة التي تمثل معلم المرحلة الجديدة في فكر زكي نجيب محمود، والتي بدأت معه منذ الستينيات وهو «التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين العقل والوجدان، بين الأنا والآخر. وهي إشكالية نفسية أصابت معظم مفكرينا بل يمتد بها زكي نجيب محمود لكل أبناء الأمة العربية، فيقول: «وإني لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين - بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان - والرغبة في إيجاد الحلقة التي توفيق بينهما فتزيل الصراع، هو ما تختلج به نفوسنا نحن، أبناء الأمة العربية جميعاً..» إنها إذن إشكالية نفسية وعقلية خلقت ما يسميه سيد قطب في تعبير فج «الفصام النكد»، وظني أنه لم يصب سوى النخب التي عانى الكثير منها مشكل تغييب

الوجدان وهيمنة العقل، فيما عرف لدى بعضهم بالعقلانية الكهنوتية، كما عانت النخب مشكل الفعل والتفعيل لمجتمع لا تجذبه سوى المقولات الوجدانية والآثار الدينية فقط، ولا يمكن إقناعه أو تحريكه غالباً إلا في إطار ديني ووجداني مباشر غير غامض بتجريده الفلسفي والفكري.

وهذا التقارب والتوفيق الذي سلكه زكي نجيب محمود ليس عوداً سلفياً وكفراً بالغرب، ولكن حملاً لمقولاته على أسس وحوامل من ثقافتنا وتراثنا، وهو ما عبر عنه بقوله: «نريد للمواطن العربي أن يولد من جديد، ولادة تتقاطع عندها خصائص الماضي وملامح الحاضر، والحق أن كل ولادة - لو استقام لها الطبع - هي حدث جديد يضمن البقاء للابوين، ثم يضيف إليهما جديداً يتميز به، فرداً بغير شبيهه، ولو جاء الولد صورة لأبويه، لكان إلى نتاج المصانع والمطابع أقرب منه إلى غرس الحياة ونبتها»^(٤٤).

وهو هنا يلح في نهج شبه براغماتي على أنه ليس شرطاً أن نشبه الآباء في طرائق النظر ورؤى العالم، وهي فكرة كثيراً ما كررها، وهي صائبة ولكن لا شك أن صوابها ليس مطلقاً من المنظور الديني! فهو يلح أن يكون مستقبلنا مختلفاً عن ماضينا اختلافاً يعلو به نحو الأفضل، ويحدد لنا ما يبقى لنا من الماضي - من شبه الأب - قائلًا: «إذا نحن حافظنا على الهيكل العام الذي بنيت عليه ثقافتنا الأصيلة، لكن أن نملاً الإطار بمضمون حيوي جديد.. نشارك العالم الراهن في علومه، ونفرد بما هو وجدان قومي خاص، وأهم ما في هذا الجانب الوجداني الخاص المميز، عقيدتنا الدينية وبعض تقاليدنا الأسرية، وملامح ذوقنا في مجال الأدب والفن»^(٤٥).

ويلح في تغيير هذا المضمون الحي حسب الظروف والمواقف مع بقائنا امتداداً للماضي من حيث الإطار، واهتم الرجل في موضع آخر بـ «ترجمة الماضي إلى حاضر»^(٤٦). ويقصد الترجمة الحضارية أي التي لا تلتزم الترجمة الحرفية، ولكن ترجمة فيها روح المعنى الأصيل، وكذلك سياق المترجم السياسي والثقافي والاجتماعي المختلف.

ولكن الرجل في تحديده لمجالات الثقافة العربية في آخر كتبه يلح على العلمية أكثر من الحاحه علي سواها، فهي شرط النهضة الأکید عنده، يحدد دوائر ثلاثاً تمثل بناءها، هي دائرة العلم ودائرة الفن وبينهما دائرة الفكر، وإن كانت الدائرة الأولى قانوناً عاماً، أهم سماته الشمول والانسحاب في الزمان والمكان، فلا ضير منها وليست لدينا مشكلة معها، وعلينا أن نشارك فيها، والدائرة الثانية دائرة الوجدان، دائرة خاصة لكل فيها بصمته وحضوره الخاص وليس لدينا كذلك مشكلة معها، أما دائرة الفكر فهي الإشكال الأعظم في رأيه لأنها دائرة المنهج، ويرى معضلة الأمة الأعظم تبعاً لذلك هي معضلة غياب المنهج، العلمي في التفكير، وهو ما قامت عليه حضارة الغرب ومنجزاتها^(٤٧).

ويلاحظ في هذه المرحلة اتكاء زكي نجيب محمود على تصور عروبي للهوية، فهو يتحدث عن المواطن العربي، والفكر العربي، والثقافة العربية وليست الإسلامية غالبا، كما يأتي تعامله مع الإسلامية فقط كجزء من هذه العربية وليست أشمل أو أهم منها، وهو يرى لهذه الهوية كما وضح في كتابه «الشرق الفنان» أبعادا ثابتة وجوهرية.

المرحلة الثالثة: «في انتقاء الأصالة» رحلة في دنيا التراث:

لا تصح قراءة رحلة زكي نجيب محمود في دنيا التراث من خلال كتاب واحد كما فعل البعض، بل ولا حتى من خلال مجموع كتبه التالية^(٤٨). في هذا الطريق الطويل، خاصة وأن الرجل يصبر منذ بداياته على عدم اتخاذ موقف من الدين، بل يعتقد دائما بإيمانه ويستلهم في كثير من كتاباته المعاصرة وأفكاره الحداثية، كثيرا من النصوص ذات الأصل والمعنى الديني والصوفي خصوصا، وبينما يسوي البعض بين الدين والتراث كلية يفرق البعض الآخر بينهما، مما جعل تصنيف الرجل والحكم على تحولاته دائما محل اشتباه^(٤٩).

خاصة وأنه قد تحول للتراث من خلال محاولة دمج بين التراث والوجدان وكذلك إجابة على سؤال الهوية: «كيف نكون عربا وفي نفس الوقت عصريين»، وإلحاحه عنده والذي سيطر على مجمل نتاجه فيما بعد، ويبدو أن الرجل قد أراد معرفيا - لا عقائديا أو أيولوجيا - أن يغير تحيزه المعرفي المطلق للغرب، فحين كان يدرس الفلسفة الطبيعية ومناهجها، بادره طالب له بسؤال عاتبا، لماذا لم يتناول الإسهامات العربية في هذا المجال وخاصة أنه كان لنا إسهام؟! فراجع المفكر نفسه وبدأ يتوجه إلى هذه الإسهامات محاولا إبرازها وإعادة تذكير الناس بها، كشاحن معنوي نحو النهوض كما فعل مع كتابه عن «جابر بن حيان» ويقول عن دافعه هذا: «وصحت مني العزيمة منذ ذلك الحين، أن ألبى رغبة الطالب، لأنها في الحقيقة رغبة وطن ناهض، أراد أن يجمع في نهضته النظرة إلى أمام واللفتة إلى وراء حتى يجيء طريق السير موصول الحلقات، مرتبط المراحل»^(٥٠).

كما كانت له دوافع أخرى في إعادة النظر إلى هذا الماضي كعامل فاعل في النهضة، من قبيل قراءته لما قاله الأديب الفرنسي بروسست من أن: «الفن من شأنه أن يجمد لحظات من الماضي تظل حية في الحاضر، فيتيح لنا هذا، أن نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا، بأن نعيش تلك اللحظات»^(٥١). فهو فك لقيود الزمن وكسر لحواجزه. فهنا يريد زكي نجيب محمود أن يستعيد الماضي ويعيد اكتشافه، من أجل الهوية كفاعل في النهوض، وهو تحول يستحق الرصد في تصوره للنهضة، كما يستدعي الماضي من أجل الحاضر، خاصة وأن به كثيرا من اللحظات التي تستحق

البقاء حية في الحاضر والمستقبل حسب تصوره وقناعاته الجديدة!

وقد بدأ زكي نجيب محمود رحلته في التراث بكشاف العقل، فهو المنهج الذي ارتاده وهو الهدف الذي يعلنه: «أريد أن أتعب طريق العقل «العربي» في مساره، عندما كان العربي في ذروة عنفوانه»، وهو يعلل اختياره للعقل ولمجاله تحديدا في تراثنا التي سجلها في كتابه «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» دون سائر الجوانب التي منها ما هو خطير ومهم، كالوجدان الديني والإبداع الفني، لارتباطه به شخصيا، فالعقل أبرز ما يميزه تجاه مواقف الحياة، وهو الرباط الممكن بين مراحل مختلفة «ماض وحاضر»، لكونه يتميز بالتعاقب والاكتمال «إِذا كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطا قويا يصل حاضرنا بماضينا، فيحسن أن نلتمس في دنيا المعقولات، لأنها هي التي يمكن أن تدوم مع الأيام، فكما تكون معقولة للسابقين تكون كذلك معقولة لللاحقين»^(٥٢).

وقد قسم تاريخ العرب والمسلمين في القرون الخمسة الأولى للهجرة، حسب ما رآه من تفسير أبي حامد الغزالي لآية النور، تلك الآية التي كانت نبراس المتصوفة وسلوهم ومطمحهم دائما، وقد قسم كتابه قسامين، أحدهما للمعقول، والآخر للامعقول، وهو في هذه الرحلة سيد نفسه وابن لعصره، لا عبدا لما يقرؤه ولا سيذا متعاليا عليه، يقول في ذلك: «قرأت ما قرأته ليكون حكمي عليه قائما على معايير عصرنا نحن، من حيث انتفاع الناس أو عدم انتفاعهم به، إنني قرأت ما قرأته قراءة مثقف يعيش في القرن العشرين، ويتنفس في فضاء حضاري له خصائصه ومقوماته، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه»^(٥٣). واختلاف المشكلات يعني ضرورة اختلاف الحلول عنده، ومن هنا كما يرى أنه: «لم يعد صالحا لها ما ورثناه من قيم ماثورة في تراثنا»^(٥٤). فهي قراءة عصرية مدنية وغير دينية للتراث.

ولكن الجديد الذي صكه زكي نجيب محمود خلال هذه الرحلة، كان إعادة اكتشافه للمحات العقلية في التراث العربي الإسلامي، وكيف كان العرب يتجهون من المبادئ النظرية الكلية والعامّة إلى التطبيقات: «فتكون الحركة هابطة من العام إلى الخاص، لا صاعدة من الخاص إلى العام، لا فرق في ذلك بين أن يكون المجال مجال علم رياضي أو طبيعي أو أن يكون مجال أدب أو فن، أو مجال لغة أو تشريع، ففي جميع هذه الحالات كان العقل العربي يلمع أولا بالمبدأ العام، ثم يندرج منه نزولا إلى تفصيلات التطبيق»^(٥٥). وهو ما يلاحظ اختلافه عن المنهج العلمي الذي بدأ في أوروبا في عصر النهضة، حيث يكون المنهج بادئا من الجزئيات ومنتهيا إلى العموميات، ولكنه يرى أنها قيمة تستحق البقاء من تراثنا حيث يكون: «النزوع نحو الاهتداء بمبادئ أولية قبل الخوض فيما نهم بالخوض فيه، ونحن هنا نقول إنها قيمة تستحق أن نبقي عليها في ميادين الخلقية والفنية

ولا نستثنى إلا ميدان العلوم، لأنه ميدان لا حيلة للإنسان فيه إلا أن يلتزم منهج التفكير العلمي، وبالتالي فلا اختلاف بين شعب وشعب من حيث الخصائص القومية»^(٥٦).

وحتى هذا الكلام ينتبه المرء إلى أن تحولاً جوهرياً في المرجعية والنهضة يحل على فكر الرجل، فلنا أن نلتزم كل شيء من تراثنا سوى ما يتعلق بالعلم الذي لا وطن له، ولكنه يعود فيقول: «على أننا نعود إلى الإشارة بأن القيمة الموروثة في جوانب الحياة اللاعلمية، وإن تكن حقيقة منا بالبقاء، لما تحمله في طيها من ملامح مميزة، إلا أنه لا مندوحة لنا من تعديلها هنا وهناك، أنا بعد أن، كلما جددت بالدنيا مشكلات يستعصي حلها بذلك الجانب الموروث»^(٥٧).

وهنا تكون اللغة مشتبهة غير حاسمة وإن كانت تظل لا تعتبر أنه ليس ثمة مرجعية أعلى من مرجعية الإنسان والعلم، رغم إعلانها الدائم احترامها للموروث وتبجيلها له، ولكن تظل «التاريخية مبرراً للانتقاء والتقييم في الآن نفسه»!

ولعل هذا الموقف الملتبس، يتضح في قراءته لابن رشد في تيار الفكر العربي، خاصة وأن الإشكالية الأوضح التي تناولها ابن رشد، وسعى فيها لفصل المقال فيما بين الحكمة «الفلسفة» والشريعة من اتصال، وهي إشكالية تشبه الإشكالية التي تحياها الحركة الفكرية المعاصرة كما يلاحظ زكي نجيب محمود، وهو ما قد يكشف موقف الأخير، حيث يرجح لابن رشد الصواب فيما وصل له من نتائج، خاصة في محاولته التوفيق بين كتاب الإسلام وكتاب الكون.

وهذا التشابه الفكري بين إشكالية ابن رشد وإشكالية الفكر العربي المعاصر، هو الدافع وراء بحثه فيه واسترجاعه في تيار الفكر العربي، ويبدأ زكي نجيب محمود قراءته مما بدأ به ابن رشد كتابه فصل المقال من سؤاله حول جواز العمل بالفلسفة والنظر؟ مما يجعل للشريعة أسبقية منطقية على الفلسفة فكأنما أحكام الشريعة هي عنده المسلمات الأولى، التي يشتق منها ما يجوز بالنسبة إلى الفكر الفلسفي وما لا يجوز، وهو يقول في: «وفي رأينا أن ذلك الموقف من ابن رشد يتعارض مع طبيعة الوقفة الفلسفية إذا أخذت على حقيقتها، لأن الفلسفة على حقيقتها تأتي المسلمات، مما قد يثير عندنا شيئاً من الريبة في أن يكون ابن رشد قد كان يداري العامة حتى لا يتهموه بالزندقة»^(٥٨).

وهو يلاحظ - متحفظاً وغير مغتبط - تقديم ابن رشد الشريعة على الفلسفة، حيث كان سيره من الشريعة للفلسفة أعلى رتبة من سعيه من الفلسفة إلى الشريعة، وإن أتيا بنفس النتيجة، وهي أن كليهما يؤدي إلى الحق والحقيقة الواحدة، حيث إن الحق لا يتعدد، وهو ما ينقده زكي نجيب محمود بأنه من قبيل الأحكام القبلية، التي يصدرها الإنسان قبل النظر لا بعده، ولو كان المنكلم من

غير معشر المسلمين - الذين خاطبهم ابن رشد - لما قطع مقدما بأن: «هذه الشريعة حق» على نحو ما قطع ابن رشد»^(٥٩).

ثانياً: تطور جزئي وليس تحولا كلياً:

يتحصل مما سبق أن تحول زكي نجيب محمود في معظم مؤلفاته، التي يتجه فيها نحو التراث ليست لديه صحوه قلقه، كما قال بعض الباحثين، قدر ما عنده موقف علماني يفصل إذا شئنا الدقة بين الخاص: «الذي يمكن أن يكونه مجاله الوجدان والإيمان وبين العام الذي مجاله «العلم وثقافة العصر والعقل وما وافقها من التراث». ورغم أن كلامه في أحيان كثيرة قد يحتمل التناقض البنائي، خاصة عند تحديده لطبيعة الدين وطبيعة الفلسفة، حيث يرى الدين صانعا لمجتمع، والفلسفة مكتشفة ومؤطرة للأمر بعد أن تم، وهو ما يخالف دعوته برمتها حيث عدم وجود دور للوعي والتنوير في التغيير، أو هو - وهو الأرجح - وسيلة للمداراة والمواراة، حيث أتى حسمه مكرورا وكثيرا في مواضع كثيرة على الفصل الذي سبق أن ذكرناه، أما مثل هذا التناقض فيأتي في سياق سعيه لتبرير الهجمة التي تعرض لها بسبب كتابه « خرافة الميتافيزيقا»^(٦٠). ولكن حتى يتضح الأمر بعيدا عن السجال الذي تم حول الرجل بعد وفاته، وهل تراجع عن أطروحاته وموقفه وتحول للتوجه الإسلامي توجها شاملا، يبدو لنا أن السبب في ذلك يرجع لما يلي:

١- التوجه التراثي المتتالي الذي مارسه منذ الستينيات، وقد سبق أن أوضحنا منهجه وهدفه وحددنا تصوره لدوره وحدوده.

٢- غلبة اللغة الإيمانية والصوفية عليه خصوصا في استلهام واستبطان التجربة الدينية، التي يؤكد على أهميتها باستمرار بالنسبة للفرد، وهو ما نجده بشكل خاص في كتابه « رؤية إسلامية»^(٦١)، وبشكل أقل في كتابه « قيم من التراث»، ففي كتابه «رؤية إسلامية» نجد قراءته الخاصة والتميزة للشهادتين، وكيف أنهما بصيغة فردية كناية عن التكريم الفردي والمسئولية الفردية في الآن نفسه، لكنه يلح أن تسليم المسلم لإرادته لتتجه نحو ما يرضي الله سبحانه وتعالى لا تعني تسليم المسلم لعقله^(٦٢). كما يتحدث في موضع آخر من نفس الكتاب عن كيف « أنه المسجد والساجد معا » كما يتحدث عما استشفته بصيرته من نور الكعبة وهو في الحج، أو حديثه عن تغيير النفس حتى تتغير الأوضاع»^(٦٣).

٣- وجود تناقض بنائي ومنطقي بين أطروحاته الجزئية، التي تتيح لمن انتصر لتحولاته

نحو التوجه الإسلامي الاستناد إليها، كما تتيح للمتوقف نحو هذه التحولات الاستناد لأشباه أخرى بها.

ونرى أن الرجل امتداد طبيعي لدعاة التنوير في فكرنا العربي المعاصر، وكان دائم التطور في الدوائر التي تتطور من العروبة إلى الإسلامية، كما قد تردت إلى المصرية، وكلها دوائر انتماء يؤكد عليها باستمرار في تصويره للهوية، كما يحضر الآخر منها لا رؤية للعالم، ولكن طريقا للنهضة يمكن البناء عليه من داخل التراث الإسلامي مع وجوب الأخذ عنه منهجه فيها وهو المنهج العلمي. فهو يستلهم الديني ويستنتقه بلغة شاعر وصوفي- كما يستلهم الآني والحكاياتي في كثير من أعماله - ولكن لا يؤسس له تصورات كاملة، كما فعل مع العقلانية أو الوضعية المنطقية أو دعوته في الأصالة والمعاصرة.

والرجل في كل معرفي لا تحركه سوى العقلانية، كما تملؤه روح إيمانية مؤمنة بالله سبحانه وتعالى ثم بالذات القومية، ورغم إعجابها بالآخر إلا أنها واعية بوجود خلافات بنوية بيننا وبينه، ومسار زكي نجيب محمود في كل ذلك، تحولات جزئية ولم تكن انفصالا جوهريا عن مشروعه العقلاني الذي بدأه منذ منتصف الأربعينيات، ولكن تطور موقف الرجل وصار أكثر تقديرا وتوفيقا للتراث، وكذلك تعبيراً عن إيمان يحرص على تأكيده دائما كقوله: عند دعوته لثقافة العصر - المعاصرة:

«اعتراف أعترف به عن نفسي في ذلك الحين - أواخر الأربعينيات - وأوائل الخمسينيات بأني حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب - والغرب هو العصر لأنه هو صانع حضارة عصرنا - كنت في تلك الدعوة على كثير من التطرف، لأنني عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد، هو جانب «العصرية» التي لا بد منها في إنسان اليوم، لكنني أهملت الجانب الآخر الذي لا بد منه كذلك حفاظا من أي إنسان معاصر على هويته الخاصة التي صنعها تاريخه، فجاءت نظرتي إلى الثقافة المنشودة نظرة مبتورة، تثبت جانبا وتهمل جانبا آخر ولم أصح هذا الخطأ الأول إلا في السبعينيات»^(٦٤).

وهذا العود إلى تصور للهوية - التي يرادف كاتبنا الكبير بينها وبين التراث وهي أوسع منه - واعتراف بخطأ التحيز المطلق لثقافة الغرب ورواه من الدكتور زكي نجيب محمود، هو تطور طبيعي أصاب كثيرا من دعاة التنوير والحادثة العربية قبله، وإن حسبت له صراحته غير المسبوقة.

ولكن السؤال الأهم هل تحوله يعني العود على التراث وعدم الاكتفاء بثقافة العصر، هو عود اكتفائي لاكتفاء نظري جديد ينبع منا أم مزيد من الغناء النظري، أم هو عود توفيقى براغماتي يرى زرع العقلانية على حوامل من التراث العربي والإسلامي، الذي يمثل المرجعية الثقافية السائدة لدى الناس، فهذا التراث الذي يريد أن يستحييه ليس كل التراث ولكن فقط التراث العقلاني فيه،

أم أن الأمر كله هو عود وجودي، ناتج عن أزمة الفكرة العلمانية وتبني الرأي العام لها، وهو ما يبسطه جورج طرابيشي ويعلله بقوله: « وهذه العودة إلى التراث عند العرب محكومة، كما يرى المؤلف، «بجرح نرجسي ذي طبيعة أنثروبولوجية»؛ وهذه العقدة قاسم مشترك يجمعهم ببقية الشعوب غير الغربية. ولكن هذا الجرح يزداد اتساعاً ونزيفاً بحكم الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني»^(٦٥).

وهي موجات العودة للتراث التي ازدهرت فيما يسميه « الصحوة القلقة» بعد هزيمة ١٩٦٧ بعد سقوط وفشل الأيديولوجية العربية والأنظمة العربية الثورية، في تحقيق وعودها، فاتجه كل مفكر لمحاولة تسويق ما يدعو إليه بضمه إلى الحديث بلغة التراث والهوية والمرجعية المختلفة، وهو ما لا نراه ولا نرجحه، فعلاقة الرجل بدأت قبل الهزيمة بسنوات منذ كتابه الصغير «الشرق الفنان» وعدد من البحوث ألقاها عن الجانب العقلي في التراث العربي الإسلامي، ونرى أن هذا التحول كان قريباً من توجه زكي نجيب محمود الذي رأى الأخذ من الغرب «المنهج» فالوضعية المنطقية منهج في البحث أكثر منها رؤية شاملة في العالم أو أيديولوجية مغلقة.

أسئلة كثيرة يطرحها هذا الاعتراف الذي تكرر في مكان آخر أثناء قربه من التراث وإعادة اكتشافه، حيث يقول: «لقد تعرضت للسؤال -سؤال التراث والمعاصرة- منذ أمد بعيد ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره، فبدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أصل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترأ، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا، بل اني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونكتب من اليسار إلى اليمين، كما يكتبون على ظن مني أن الحضارة وحدة لا تتجزأ.. الخ»^(٦٦).

ويؤيد هذا الرأي قوله: «والحق أنني لم أبدأ حياتي الفكرية، بالرأي الذي تحولت إليه منذ أواسط الستينيات، بل لبثت أعواماً وأعواماً، لا أرى للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة، هي صورة الحياة كما يحيها من أبدعوا حضارة هذا العصر، ولقد شاءت تطورات التاريخ، أن يكون هؤلاء المبدعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا...»^(٦٧).

فالرجل وقف بعد ذلك مع نفسه موقفاً جذرياً إزاء نشاطه الفكري والنقدي، ورأى أنه قد ابتعد كثيراً من الطريق التي كان يفترض أن يسير فيها. فدراسته وتدريبه للفكر الأوروبي أعواماً طويلاً كما يقول جعلته جاهلاً بالتراث العربي: «الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح...» ثم كان بعد ذلك

أن «أخذته في أعوامه الأخيرة صحوه قلقة، فقد فوجئ في أنضج سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين...» المشكلة، كما اتضح للدكتور زكي نجيب محمود بعد تلك السنين هي «كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره نقلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره نقلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟»^(٦٨).

من هنا نرى أن تحولات زكي نجيب محمود نحو التراث يمكن قراءتها كتطور وليس كتحول جزئي في المرجعية بمحاولة زرع المعاصرة في التراث واستخراج المعاصرة من بنية الأصالة، عبر تطوير بعض مقولات هذا التراث الصالحة للبقاء من أجل البناء عليها كذلك، وكذلك اعتماده كمكون فاعل ودافع للنهوض ولكن ليس صانعاً له، فهو يحفز الوطن الناهض للأخذ كما أخذ السابقون ليس أكثر، كما أنه رأى الدين شرطاً ومعياراً لحياة الفرد وميزاناً الممنوح والممنوع أو الحلال والحرام كمصدر أخلاقي، وهو هنا يتفق ويستلهم المنهج الوضعي أيضاً لتأكيد هذه الرؤية ودعمها فيقول: «فمن الوجهة العملية النفعية الصرف، وكذلك من الوجهة الإنسانية الخلقية، لا مناص للفرد من الناس إلا أن يجعل لنفسه مبدأ ما يكون هو الميزان، أو الفيصل، الذي يقرر له ماذا يختار في كل مرة تتنازعه فيها رغبات متعارضة، والأغلب أن الدين هو مصدر تلك المبادئ، التي تفصل بين الحلال والحرام، وفي الحلال نفسه تفصل بين ما هو أولى بالاختيار مما عداه، وإلى جانب الدين في ذلك يكون للعرف والتقاليد، وللتقافة القومية السائدة فعلها في إقامة الموازين...»^(٦٩).

ورغم أن الرجل في كثير من مواضعه يلح على الإسهام الحضاري للمسلمين، بل يقر في أكثر من موضع، بهشاشة الرؤية التي لا ترى طريقاً سوى الغرب في كل شيء وهي نفس الرؤية التي كان عليها في سابق مراحل، إلا أن الاشتباه يظل ملازماً للقول بجوهرية هذه التحولات، فهي تظل تحولات جزئية تخدم على مشروعه الفكري، الذي سبق أن حدده، وهو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، ولم تخرج عنه وإن أضافت إليه شرعية تراثية ليس أكثر..

ويمكننا أن نلخص التحول الجزئي في مسار زكي نجيب محمود الفكري، والتي سبق أن وضحناها، في المراحل التالية:

١- تبني الوضعية المنطقية والدعوة إليها، وهو ما تجلى بقوة في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذي جعل عنوانه، بعد صعود اتهامه والهجوم عليه، موقف من الميتافيزيقا مع بعد التعديلات لا تخفي موقفه العقلاني المحض والموقف من أي تفسير غيبي لا يعتمد على المعرفة الحسية والوضعية.

- ٢- التوسط بين الثقافة الغربية والثقافة العربية: وهي المرحلة التي بدأ يتجه فيها زكي نجيب محمود لإعادة قراءة التراث الفلسفي والعقلاني الإسلامي وإعادة تقييم موقفه منه.
 - ٣- محاولة اكتشاف وتأسيس العقلانية وفق حوامل من التراث العربي والإسلامي.
 - ٤- التوسط والتركيز على الخصوصية الثقافية للحضارة والثقافة العربية الإسلامية.
- أما حسم البعض بأنه تحول للإسلاموية وليس فقط للتراث فهو قول متجاوز لتراث الرجل ولخطابه مصرًا على صفة أيولوجيا في معركة الاستقطاب العلماني الإسلامي لا أقل ولا أكثر.

الهوامش

١. ولد زكي نجيب محمود في قرية ميت الخولي التابعة لمركز الزرقا بمحافظة دمياط المصرية في (٢٦ من ذي القعدة ١٣٢٢هـ = ١ من فبراير ١٩٠٢)، ودخل الكتاب ليحفظ شيئا من القرآن، ثم التحق بمدرسة السلطان مصطفى الأولية بميدان السيدة زينب بالقاهرة وهو في الخامسة عشرة من عمره بعد أن انتقلت أسرته إلى القاهرة، بعد أن عمل أبوه بمكتب حكومة السودان بالقاهرة. وبعد أربع سنوات انتقلت الأسرة إلى السودان، وهناك أكمل تعليمه الابتدائي بكلية غوردون في الخرطوم، وأمضى سنتين في التعليم الثانوي، ثم عاد إلى مصر ليكمل تعليمه الثانوي، و يلتحق بعدها بمدرسة المعلمين العليا، وهي المدرسة التي أنجبت لمصر كثيرا من أدبائها ومفكرها من أمثال: إبراهيم عبد القادر المازني، وأحمد زكي، ومحمد فريد أبو حديد، ومحمد شفيق غربال، وعبد الرحمن شكري. وتخرج زكي نجيب محمود من هذه المدرسة سنة (١٣٤٩=١٩٠٣م).

ولما تخرج عمل بالتدريس حتى سنة (١٣٦٢هـ=١٩٤٣م) سافر بعدها إلى إنجلترا في بعثة دراسية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، وتمكن من الحصول عليها من جامعة لندن سنة (١٣٦٧هـ=١٩٤٧م)، وكانت أطروحته بعنوان "الجبر الذاتي"، وقد ترجمها تلميذه الدكتور إمام عبد الفتاح إلى العربية. وبعد عودته إلى مصر التحق بهيئة التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وظل بها حتى أحيل على التقاعد سنة (١٣٨٥هـ=١٩٦٥م) فعمل بها أستاذا متفرغا، ثم سافر إلى الكويت سنة (١٣٨٨هـ=١٩٦٨م) حيث عمل أستاذا للفلسفة بجامعة الكويت لمدة خمس سنوات متصلة. وإلى جانب عمله الأكاديمي انتدب سنة (١٣٧٣هـ=١٩٥٣م) للعمل في وزارة الإرشاد القومي (الثقافة) وهي الوزارة التي أنشأتها حكومة الثورة، ثم سافر بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العام نفسه، وعمل أستاذا زائرا في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية، وبعد أن أمضى بها الفصل الدراسي الأول انتقل إلى التدريس

- بجامعة بولمان بولاية واشنطن في الفصل الدراسي الثاني، ثم عمل ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بواشنطن بين عامي (١٣٧٤-١٣٧٥هـ=١٩٥٤م) - ١٩٥٥م). وقد حاول تسهيل الفلسفة والفكر من خلال الكتابة في الصحف فارتبط في وقت مبكر بمجلة الرسالة ومجلة الثقافة وقد عهدت إليه وزارة الثقافة بإصدار مجلة هي، الفكر المعاصر، تعنى بتيارات الفكر المعاصر، وقد انضم لأسرة تحرير الأهرام سنة ١٩٧٣ وظل يواصل الكتابة حتى عام ١٩٩١ وكان آخر كتبه هو كتابه، حصاد السنين، وقد توفي في من ربيع الأول سنة ١٤١٤هـ=٨ من سبتمبر ١٩٩٣م.
٢. راجع: زكي نجيب محمود: "قصة عقل"، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط ٣ عام، ١٩٩٣ ص ٨
٣. راجع: المصدر نفسه، ص ٩.
٤. راجع: المصدر نفسه، ص ٩.
٥. نذكر في هذا السياق معاركه مع محمود أمين العالم التي دونها الأخير في كتابه "معارك فكرية" ومعارك خرافة الميتافيزيقا، والجدل بين الوجودية والوضعية المنطقية، الذي أشار إليه دون تصريح أحيانا عبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم وغيرهما.
٦. راجع: المصدر نفسه، ص: ٩٢.
٧. راجع: المصدر نفس، ص ١٢، ١٣.
٨. من المقالات التي لم تنشر للكاتب وهو بعد ابن ٢٢ سنة المصدر السابق ص ١٣.
٩. انظر: مجلة الرسالة في ٣ مارس سنة ١٩٤١ المصدر السابق ص ١٨.
١٠. المصدر السابق ص ٢٢.
١١. انظر: مجلة الرسالة في ١٧ يناير سنة ١٩٤١.
١٢. راجع: قصة عقل، مصدر سابق ص ٣٠.
١٣. راجع: زكي نجيب محمود: قصة عقل مصدر سابق ص ٤٥.
١٤. راجع: المصدر السابق، ص ٤٦.
١٥. راجع: المصدر نفسه.
١٦. راجع: المصدر نفسه.
١٧. راجع: المصدر السابق، ص ٦٠.
١٨. راجع: المصدر السابق، ص ٥٩.
١٩. راجع: المصدر السابق، ص ٩٢.
٢٠. راجع: نفس المصدر.
٢١. راجع: المصدر السابق ص ٩٥.
٢٢. راجع: المصدر السابق ص ٩٨.
٢٣. راجع: المصدر السابق ص ٩٩.
٢٤. راجع: المصدر السابق ص ١٠٠.

٢٥. راجع: المصدر السابق.
٢٦. راجع: المصدر السابق ص ٩٥.
٢٧. راجع: زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الأول صدر سنة ١٩٥١.
٢٨. راجع: المصدر السابق، المقدمة، وقصة عقل ص ١٠٢.
٢٩. صدرت أولى طبعاته سنة ١٩٥٣.
٣٠. صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٨، وقد أخذ عن تأليفه الدكتور زكي نجيب محمود جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة سنة ١٩٦٠.
٣١. انظر: قصة عقل ص ١١١.
٣٢. انظر: نفس المصدر.
٣٣. راجع: زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ وقصة عقل مصدر سابق ص ١١٢.
٣٤. راجع: قصة عقل مصدر سابق ص ١١٣.
٣٥. راجع: قصة عقل مصدر سابق ص ١٢٤.
٣٦. راجع: المصدر السابق ص ١٢٤.
٣٧. راجع: قصة عقل ص ١٢٤.
٣٨. راجع: قصة عقل مصدر سابق ص ١٣٨ وكتابه، في حياتنا العقلية، ط دار الشروق ٢٠٠٠.
٣٩. انظر: زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، مكتبة الأسرة - الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٩٦.
٤٠. انظر: قصة عقل صل ١٧٩.
٤١. انظر: زكي نجيب محمود: قصة عقل ص ١٧٦.
٤٢. انظر: الشرق الفنان، فقرة ١٤ عن المتصوفة المسلمين، مصدر سابق وقصة عقل ص ١٧٧.
٤٣. انظر: زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ط دار الشروق سنة ٢٠٠٠، وقصة عقل مصدر سابق ص ١٨٩.
٤٤. انظر: في هذه الفكرة: تجديد الفكر العربي م ص ذ، وأيضا مقدمة كتابه، قيم من التراث، ط دار الشروق القاهرة سنة ٢٠٠٠.
٤٥. انظر: قصة عقل مصدر سابق ص ١٩١.
٤٦. راجع: كتابه، هموم المتقنين، ط دار الشروق سنة ٢٠٠٠.
٤٧. انظر: زكي نجيب محمود: "حصاد السنين"، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط ١، عام ١٩٩٤، ص ٢٣٤.
٤٨. وهي: تجديد الفكر العربي، سنة ١٩٧٣ وكتابه، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، سنة ١٩٧٤ وكتابه، ثقافتنا في مواجهة العصر، سنة ١٩٧٦، بل ندعو لاستلهاام هذه الرؤية المتطورة جزئيا من مختلف كتاباته ومقالاته التي جمع بعضها مثل، قيم من التراث، أو رؤية إسلامية، بل

- من إعادة كتابة عدد من كتبه مثل: موقف من الميتافيزيقا، بعد أن كان، خرافة الميتافيزيقا، أو مجموعة سيرته مثل قصة نفس، و قصة عقل، ثم حصاد السنين.
٤٩. الجدل الذي تم بين الدكتور محمد عمارة والدكتور نصر حامد أبوزيد حول هذه التحولات بعد وفاة الراحل الجليل ويمكن الرجوع إليها في المرجع التالي. د. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
٥٠. انظر: قصة عقل مصدر سابق ص ١٩٩.
٥١. انظر: نفس المصدر.
٥٢. انظر: قصة عقل مصدر سابق ص ٢٠١.
٥٣. انظر: قصة عقل مصدر سابق ص ٢١٧.
٥٤. انظر: المصدر السابق.
٥٥. انظر: زكي نجيب محمود: قيم من التراث ط دار الشروق القاهرة سنة ٢٠٠٠ ص ٨.
٥٦. انظر: نفس المصدر.
٥٧. انظر: نفس المصدر ص ٢٠.
٥٨. انظر: نفس المصدر ص ٢٦.
٥٩. انظر: نفس المصدر ص ٢٧.
٦٠. انظر: المصدر السابق مقاله، الفلسفة شيء والدين شيء آخر، مصدر سابق ص ١١٥.
٦١. انظر: زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، ط دار الشروق سنة ١٩٩٣.
٦٢. انظر: المصدر السابق، مقالة "أهو شرك من نوع جديد! وهو فيه يؤكد على الحرية الفردية في وجه ما يسمى الرأي العام أو إرادة الجماهير، ولكن تبقى هذه اللمحة الجيدة في التقاط معنى الشهادتين.
٦٣. راجع: هذه المقالة في كتابه، قيم من التراث، مصدر سابق.
٦٤. انظر: المصدر السابق ص ٦٢.
٦٥. انظر: جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة دار الساقي لندن سنة ١٩٩٣ ص ٦.
٦٦. انظر: زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ط دار الشروق سنة ١٩٧٣.
٦٧. انظر: قصة عقل مصدر سابق صفحة ٢٢٢ - ٢٢٣.
٦٨. انظر: تجديد الفكر العربي - بيروت: دار الشروق ١٩٧٣ مقدمة - وانظر أيضاً أسامة موسى في كتابه المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود - جامعة الكويت ١٩٩٧.
٦٩. انظر: نفس المصدر السابق.

عالمية حقوق الإنسان ..* قراءة فى نص مبادرة "الاستقلال الثانى" للإصلاح السياسى فى العالم العربى

علياء سرايا**

المقدمة:

اعتمد المنتدى المدنى الأول الموازى للقمة العربية نص مبادرة "الاستقلال الثانى" للإصلاح السياسى فى العالم العربى فى بيروت فى مارس ٢٠٠٤ بعد أن رفضت السلطات التونسية استضافته على أراضيها^(١). حيث اجتمع أربعة وسبعون مندوبا عن ثلاث وخمسين منظمة عربية غير حكومية لحقوق الإنسان وثلاثة عشر مراقبا وبعض الشخصيات العامة^(٢) فى هذا المنتدى فى الفترة من ١٩ إلى ٢٢ مارس ٢٠٠٤ - أى قبل أسبوع من القمة المنعقدة فى تونس. وقد استجاب هؤلاء الأعضاء^(٣)، المهتمون فى معظمهم بمسألة حقوق الإنسان فى بلادهم و / أو فى العالم العربى، لدعوة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لعقد هذا المنتدى. حيث تعاون هذا المركز، الذى يعمل على النطاق الإقليمى^(٤)، مع جمعية الدفاع عن الحقوق والحريات (عدل) - مقرها لبنان- والمنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان (حقوق) حتى يتمكن من تنظيم هذا المنتدى الذى لم يعقد^(٥) بالرغم من ذلك، إلا بفضل تنسيق هذه المنظمات الثلاث مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان - ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان من أعضائها^(٦) - والفدرالية الدولية لحقوق الإنسان من ناحية، ودعم المفوضية الأوروبية من ناحية أخرى.

* قدمنا النسخة الأولى من هذا البحث إلى مؤتمر "الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسى والاجتماعى" الذى نظمه برنامج حوار الحضارات - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة فى القاهرة من ١١ إلى ١٤ سبتمبر ٢٠٠٦.

** مدرس بقسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

انطلقت المناقشات أخيراً في المنتدى المدني الأول بعد أن فشلت المضايقات الحكومية في إسكات مشاركيه الذين لم يحرروا فحسب نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“ ولكن صمموا على إسماع صوتهم بشأن الإصلاح السياسي في العالم العربي للحكام العرب. يشهد على ذلك اختيار تاريخ انعقاد المنتدى^(٧) الذي تطلع إلى تسليم هذا النص إلى بعض من هؤلاء الحكام حتى يفتحوا باب النقاش حوله أثناء القمة العربية. تولى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان^(٨)، ومديره كان في ذلك الوقت من أعضاء المجلس القومي لحقوق الإنسان (مصر) المؤسس في يناير ٢٠٠٤، مهمة التوجه -بهذا المعنى- إلى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وسفراء الدول العربية ورئاسة الجمهورية في مصر. كما اتبع بعض أعضاء المنتدى المدني الأول نفس المسلك مع حكاهم وظلت أسماء أولئك الأعضاء مسكوتاً عنها في صفحات المطبوعات الرسمية لهذا المنتدى.

يتناول نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“، الذي يعتبر محرروه متنه بمثابة ”توصيات“^(٩)، الإصلاح السياسي في العالم العربي من خلال عدة محاور^(١٠). يتعلق المحور الأول بموقف كل من المنتدى المدني الأول والحكام العرب من المشاريع الدولية الخاصة بالإصلاح. كما يعرض المحور الثاني ”لمبادئ الأساسية العامة“ للإصلاح بينما ينطلق المحور الثالث من ”مطالب أساسية عامة“ متعلقة بالإصلاح حتى يركز على بعضها. تتعلق هذه الأخيرة على وجه التحديد وبالتوالي بالمطالب المرتبطة بحقوق الأقليات، بالخطاب الديني، بحقوق المرأة، بحقوق العمال المهاجرين، وبحقوق اللاجئين. يتناول هذا المحور، أخيراً، أولويات الإصلاح في بعض البلاد العربية ”ذات وضع انتقالي خاص“، كما وصفها هذا النص، وعلى وجه التحديد السودان، العراق وفلسطين. كما يعرض المحور الرابع موقف منظمات حقوق الإنسان من الميثاق العربي لحقوق الإنسان. أما المحور الخامس فيتطرق لإصلاح جامعة الدول العربية وفقاً لما تراه الأطراف الفاعلة في ”المجتمع المدني“. ينتهي هذا النص بالتطرق في محوره السادس لمهام جديدة تم تحديدها لمنظمات حقوق الإنسان وخاصة بالإصلاح في العالم العربي.

يضع أعضاء المنتدى المدني الأول الموازي للقمة العربية بمبادرة ”الاستقلال الثاني“، في الواقع، احترام حقوق الإنسان في قلب الإصلاح السياسي في العالم العربي وذلك مع البدء في الارتقاء بها. هذه المرتبة الأولى لحقوق الإنسان إذا كانت مهمة لإصلاح سياسي فإنها أيضاً يتم الدفاع عنها عند النظر في علاقة حقوق الإنسان بالعمل السياسي بشكل عام وبالتحديد من قبل Thierry de Montbrial. يشدد الكاتب على ”أن احترام حقوق الإنسان يعد المبدأ الأسمى من بين كل المبادئ التي يمكن أن توجه العمل السياسي“^(١١). يرى الكاتب، أيضاً، أن ”الإيمان بحقوق الإنسان هو، في البداية، الرغبة، بأكبر قدر من الصرامة، في تطبيقها داخلياً، من خلال

تنمية الثقافة والمؤسسات التي تجسدها مثل العدالة^(١٢). يعني هذا الإيمان كذلك ”النضال، بكل قوة، ضد الانحرافات والانزلاقات“^(١٣). كما يعني أيضا ”أن نضع أنفسنا باستمرار في محك المقارنة مع الثقافات الأخرى، الحضارات الأخرى، دون الوقوع في النسبية“^(١٤).

نشر المنتدى المدنى الأول بهذه الخلفية -على وجه التحديد الصلة التي اتضحت بين حقوق الإنسان والإصلاح السياسى فى العالم العربى- بل أنه كان قد حرر نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ فى مرحلة تتسم بوجود تغييرات مهمة متعلقة بالعلاقات الدولية. إذ حدثت، فى واقع الأمر، ”قطيعة كبرى بثلاثة أشكال مختلفة تكرر تطور الممارسات فى العلاقات الدولية“^(١٥) كما يشدد Bertrand Badie. يتعلق ذلك بالتوالى ”بنهاية القطبية الثنائية“^(١٦)، ”بأزمة الدولة“^(١٧) و”بالتصاعد السريع للعلاقات عبر القومية التي تنتمى لظاهرة هامة (...): العولة“^(١٨).

انطلاقاً من عالمية حقوق الإنسان هذه^(١٩) نقدم، فى الصفحات التالية، قراءة فى نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ للإصلاح السياسى فى العالم العربى فى إطار هذا السياق. نتبنى فى هذه القراءة «العالمية» بالمعنى الخاص بالإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى اعتمده الأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨. تعنى هذه العالمية كما يشدد Alfred Fernandez: ”لكل الناس ولكل إنسان“، عالمية إذن فى المكان، فى الزمان وفى كل الجوانب الخاصة بالإنسان^(٢٠). ينقسم البحث إلى قسمين. يتعلق الأول بوجود دستور مشترك للإنسانية من الممكن أن يسمح ببيروز ثقافة عربية جديدة. بينما يتناول الثانى سيادة ممارسة واحدة فى المناطق المختلفة والتي من الممكن أن تتضح فى العالم العربى من خلال تمتع جماعته الخاصة بحقوقها الدولية ومن خلال تطبيق المعايير الدولية على أراضيه.

دستور مشترك للإنسانية

يولد الإنسان حراً وعلى قدم المساواة مع نظائره فى الكرامة والحقوق كما تشدد المادة الأولى من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. ومن ثم ينبغى على الناس الذين ”قد وهبوا العقل والوجدان (...). أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء“. تسبق حقوق الإنسان إذن نشأة الدولة بل أول تجمع إنسانى. كما تعتبر حقوق الإنسان، بالإضافة إلى ذلك، القاعدة التى تستند إليها الاتصالات، الأنشطة، الأفعال والتفاعلات وذلك ابتداءً من خلية أسرية صغيرة ووصولاً للتجمعات الدولية - المؤقتة والدائمة- ومروراً بالحياة فى المجتمع. يوجد بناء على ذلك دستور مشترك للإنسانية منذ قديم الأزل صالح تماماً لأى مكان. يشيد نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“، الذى يغطى العالم العربى، فى واقع الأمر بإصلاح جذرى يتمسك بهذا الدستور. ينبغى أن ترجع الدول العربية

والثقافة العربية، اللتان من الممكن أن تحلا محل الدول والثقافة الحاليين، إلى هذا الدستور.

تأسيس دول عربية جديدة؛

يربط نص مبادرة "الاستقلال الثاني"، من خلال عنوانه، المرحلة التي تمتد من انتهاء الاستعمار في العالم العربي إلى الوقت الراهن بالمرحلة السابقة عليها فيما يتعلق بحقوق الإنسان. يتضح ذلك، في المقام الأول، من معنى "الاستعمار" الذي يمكن استنتاجه من نص هذه المبادرة. قد يعتبر هذا النص أن الاحتلال الغربي وليس الأجنبي لدولة عربية - أي بما في ذلك احتلال دولة عربية لأخرى واحتلال قادم من الإمبراطورية العثمانية على سبيل المثال - استعمارا، إلا أن هذا الأخير يرتبط ارتباطا وثيقا بوجود انتهاكات لحقوق الإنسان. لقد أخل غربيون ووطنيون عندما وصلوا للسلطة في العالم العربي بهذا الدستور المشترك للإنسانية بدرجات متنوعة وبأشكال مختلفة. يظهر ذلك في الاستيلاء على أراضى الغير بالقوة يليه الحكم حسب رغبتهم من ناحية، ومن ناحية أخرى في الانقلاب العسكرى أو تولى بالوراثة عرش أو انتخابات مزوره يليهم الحكم بدون وجود قوى مضادة فعلية. إذن يعنى الاستعمار خصوصا غياب - نتيجة الجهل و / أو نتيجة الخوف - أو انتهاك - واقعى و / أو قانونى - لإرادة الشعب.

تحمل لحظة الاستقلال، في المقام الثاني، أملا متعلقا باحترام حقوق الإنسان. لقد تم ممارسة حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها "بالاستقلال الأول" - حتى ولو كان ذلك رسميا - على وجه التحديد بجلاء المستعمرين الغربيين. يعتبر نص مبادرة "الاستقلال الثاني" في نفس الوقت صريحا ومتفائلا بخصوص هذا الحق فقط. لقد أدى نضال حركات التحرر في العالم العربي إلى نتيجة بالرغم من العراقيل التي وضعت على طريقها ومن قمع أعضائها. يقع "الاستقلال الثاني" في نفس خط سابقه ولكنه ولد "كمشروع إصلاح" خاص بأعضاء المنتدى المدنى الأول من الممكن أن يتم تحقيقه - ولو جزئيا - على المدى المتوسط أو الطويل. هذا الاستقلال غير حقيقى، وهو لحظة مازالت وستظل منتظرة، بل إن مجرد الإشارة إليه يعد تراجعاً بالنسبة لسابقه. ينبع هذا التراجع في واقع الأمر من الوعود التي تم الإخلال بها والتي كان قد قطعها الحكام الوطنيون على أنفسهم عندما أعلنوا أنهم أكثر حرصا من المستعمرين الغربيين على مستقبل بلادهم.

كانت إذن وستكون انتهاكات حقوق الإنسان من مرحلة "الاستقلال الأول" إلى مرحلة "الاستقلال الثاني" الأكثر خطورة مما يبرر تلك التي ارتكبتها المستعمرون الغربيون. يناقض نص مبادرة "الاستقلال الثاني" نفسه بناء على ذلك لأنه يقيم ارتباطا وثيقا جدا بين انتهاكات حقوق

الإنسان وبين مرتكبيها. يؤدي هذا الارتباط، بعبارة أخرى، إلى إمكانية التضحية بالإنسان العربي وذلك عكس أى إنسان آخر. لم يكن احترام حق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها الذى يركز عليه نص مبادرة "الاستقلال الثانى"، وذلك بالنظر للحقوق المكتسبة، سوى احتراماً وفتياً بما أنه لم يتبعه احتراماً للحقوق الأخرى. لقد تم اتخاذه كنقطة بداية انقطعت أثناء المرحلة التى تبدأ "بالاستقلال الأول" والممتدة إلى الوقت الراهن ولكنها تعد خطوة نحو "الثانى". ستكرس فعليا، فى هذا الأخير، الحقوق التى يتزايد عددها منذ اعتمادها فى عام ١٩٤٨ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى له قيمه معنوية فقط حيث أنه نص غير ملزم من الناحية القانونية للدول.

يعد جزء من متن نص مبادرة "الاستقلال الثانى" كاشفاً فى هذا الصدد:

"لقد حصلت أغلب الدول العربية على استقلالها منذ نحو نصف قرن، ثم واجهت شعوب هذه الدول أعمال قمع دموى وغير دموى واسع النطاق وتعرض بعضها لحروب أهلية، وخلال ذلك حققت هذه الدول أدنى مؤشرات التنمية والحرية فى العالم، وأعلى مؤشرات الفساد والبطالة والفقر والاستبداد. إن مهمات الإصلاح التى تطرح نفسها الآن بقوة أكبر على جدول الأعمال، يمكن أن تندرج فى إطار ما يمكن تسميته "بالاستقلال الثانى"، أى استكمال مهمات حياة الحق فى تقرير المصير للشعوب، وحكم نفسها بنفسها، التى لم ينجزها الاستقلال الأول"^(٢١).

"تعبير استخدمته بعض الحركات الإفريقية المطالبة بالديمقراطية فى أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات من القرن الماضى، ثم اختاره مفكر تونسى عنواناً لأحد كتبه، حول أهمية الديمقراطية للعالم العربى"^(٢٢).

يتطلب، بداية، حق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها حتى يكون التمتع به تمتعا كاملا - أى تمتعا ليس فقط رسميا ووقتيا ولكن أيضا وخصوصا فعليا- وجود إمكانية لإعادة النظر فى شرعية الدول العربية. تعانى هذه الشرعية من عجز خطير ومستمر مما يعنى أن الدول العربية ليسوا للبقاء إنما للهدم. ستقوم الشعوب العربية بهذه المهمة فى إطار ممارستها لهذا الحق بمعنى آخر القيام بتفكيك كل دولة عربية والرجوع مؤقتا إلى المرحلة التى تسبق نشأة الدولة. ستختار الشعوب العربية، بالرغم من تفرقها، بحرية وباستقلالية التجمع وستتفق على تأسيس دول جديدة فى المنطقة. لكن من أجل تخطى المرحلة التى تبدأ "بالاستقلال الأول" والوصول "للاستقلال الثانى" ينبغى التمسك بالدستور المشترك للإنسانية الذى تم انتهاكه لفترات طويلة فى العالم العربى. إن هذا الدستور هو الذى من الممكن أن يؤدي إلى تأسيس دول عربية جديدة. سيتم بالتالى تكريس واقعا حق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها.

وهذه أيضا هي الفكرة الكامنة التي ينطلق منها نص مبادرة "الاستقلال الثاني" حتى يأخذ موقف إلى حدا ما واضح بالنسبة لبعض "مشاريع تهدف الإصلاح" في بلد و/ أو في العالم العربي. يلقي نص مبادرة "الاستقلال الثاني" في هذا الصدد نظرة على المرحلة التي تبدأ "بالاستقلال الأول" والممتدة إلى الوقت الراهن وعلى المرحلة السابقة عليها التي تبدأ تاريخيا مع نشأة أول دولة في العالم العربي حيث أن هذه المشاريع قديمة ومعاصرة. يرفض الحكام المشاريع التي يحملها الوطنيون -والتي أشار إليها نص هذه المبادرة بشكل غامض جدا- مما يعد "خرقا" يمكن أن يصل أحيانا إلى "انتهاك خطير" لحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها. بعبارة أخرى، يُمنع منعاً جزئياً أو كلياً الوطنيون المهتمون بتحسين حالة بلادهم من أن يتحدثوا عن مستقبلها والذي يكون مصحوبا في أغلب الحالات بالممارسات القمعية.

يرجع نص هذه المبادرة فقط إلى المشاريع المعاصرة التي عبر عنها الأجانب، وذلك على عكس المشاريع الوطنية. يسجل هذا النص ازدواجية معايير الحكام العرب عندما يتعين عليهم اتخاذ موقف من هذين النوعين من المشاريع كما أنه لا يفتح المجال لاستنتاج - حيث أنه أراد أن يكون متفتحا - أن المشاريع الدولية تهدف إلى انتهاك حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها أو تعتبر بمثابة تدخل في الشؤون الوطنية. يدعو هذا النص، بالعكس، صراحة منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي، بما في ذلك أعضاء المنتدى المدني الأول، إلى مناقشة المشاريع الدولية باعتبار أن هذه المشاريع ليست مفروضة إنما مطروحة للجدل. ينبغي التشديد على أن صياغة نص مبادرة "الاستقلال الثاني" واعتماده من قبل بعض منظمات حقوق الإنسان يعدان بمثابة ممارسة لحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها. لقد تم استنتاج ذلك، بالرغم من أن نص هذه المبادرة إلتمز الصمت في هذا الصدد، من خلال الرسالة^(٢٣) الصادرة عن المنتدى المدني الأول في ٢٢ مارس ٢٠٠٤ - أي بعد أن اعتمد هذا النص - والموجهة إلى القمة العربية. تعتبر هذه الرسالة، في واقع الأمر، هذا النص بمثابة مشروع "لإحياء وتجديد المشروع الوطني للإصلاح السياسي والديمقراطي"^(٢٤) - نتحدث عن مشروع لأن ذلك يشغل أيضا فاعلين آخرين غير حكوميين في العالم العربي^(٢٥).

هذا وستتولى منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي -وليس فقط تلك العضوة في المنتدى المدني الأول- مهمة الانتقال من حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها إلى سائر حقوق الإنسان حيث أننا بصدد تأسيس دول عربية جديدة. يعتبر نص مبادرة "الاستقلال الثاني" بشكل ضمنى جدا وجزئيا امتدادا لنص إعلان الدار البيضاء السابق عليه - والمذكور في نص هذه المبادرة - بالنظر إلى اعتماده من عدد كبير من المنظمات العربية لحقوق الإنسان في أعقاب مؤتمر^(٢٦) عقد في

المغرب من ٢٣ إلى ٢٥ إبريل ١٩٩٩ حول "حالة حقوق الإنسان في العالم العربي ومهام الحركة العربية (لحقوق الإنسان)". لم يؤكد، في الواقع، نص إعلان الدار البيضاء^(٢٧) فقط على عالمية حقوق الإنسان، إنما شدد أيضا على وجوب اعتبار الشريعة الدولية لحقوق الإنسان، الاتفاقيات والإعلانات الصادرة عن الأمم المتحدة المرجعية لأي عمل من أجل هذه القضية يقوم به منظمات ومناضلون. لقد حدد نص إعلان الدار البيضاء بعض مجالات العمل من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان مثل النضال من أجل إيقاف التعذيب والنضال من أجل احترام حرية الرأي والتعبير، ولكنه يوصى على وجه الخصوص بالنشاط من أجل احترام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الدفاع عن حقوق المرأة، الدفاع عن حقوق الطفل وحماية المدافعين عن حقوق الإنسان. كما يدعو نص هذا الإعلان المناضلين والمنظمات المعنية بحقوق الإنسان بالعمل من أجل "تعميق قيم حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية" ومن أجل "نشر ثقافة وتعليم حقوق الإنسان".

يمكن القول في ضوء وجود نصين إقليميين يحددان مهام لمنظمات حقوق الإنسان في العالم العربي وحرر بعض منها في الفترة من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٤ في أعقاب مناقشات دراسات حول الوضع في هذه المنطقة في الوقت الراهن إننا بصدد "تعبئة متعلقة بالجمعيات" تحدث مع وجود "أزمة الدولة". يشدد كل من Marie-Claude Smouts و Bertrand Badie، في هذا الأمر، على أن "ديناميكيات الدفع (...) معقدة"^(٢٨). "تتعلق هذه الديناميكيات بالعمليات الخاصة باللامركزية والإقليمية، بإعادة تشكيل التجمعات وبتعبئة الجمعيات"^(٢٩). "تشكل [هذه التعبئة] بصورة متزايدة مصدرا يضعف الولاء للدولة"^(٣٠) وفقا للكاتبين. "تتجه الأزمة التي تمر بها هذه الأخيرة ولكن أيضا التطورات والتحويلات الخاضعة للطرق التي يعمل بها السوق والحياة المهنية إلى الميل نحو زيادة إدماج بعض الفئات الاجتماعية في المجتمع المدني والتزاماتها داخل شبكات الجمعيات"^(٣١). "تتمتع بعض من هذه الأخيرة بالفعل ببعد دولي يعطيها باعتبارها منظمات غير حكومية (NGO) وضع الفاعل، المتميز بل والمنافس للدولة، في النظام الدولي"^(٣٢).

يفتح نص مبادرة "الاستقلال الثاني" المجال تماما لاستنتاج فكرة عندما يتم النظر إلى مجال عمل منظمات حقوق الإنسان - حتى وإن ظل ذلك ضمنيا جدا في صفحاته حيث إنه يذكر فاعلين آخرين. بعبارة أخرى، تعتبر هذه المنظمات الفاعل الرئيس - وقد يكون الوحيد - الذي يعمل بانتظام من أجل التمسك بالدستور المشترك للإنسانية الذي من الممكن أن يؤدي إلى تأسيس دول عربية جديدة. يتولى القيام بذلك جزئيا عدد من المثقفين، الأكاديميين، الصحفيين، رجال الدين وجمعيات نسائية في العالم العربي - فاعلين مختلفين يذكرهم هذا النص - وسيتم دعوتهم للقيام به في بعض القطاعات. قد يوزع عليهم، بعبارة أخرى، أعضاء المنتدى المدني الأول نص مبادرة "الاستقلال

الثاني“ الذي يحدد لهم في واقع الأمر المهمة التي ينبغي أدائها والتي تتفق مع وظيفتهم وذلك حتى يشاركوا في تحقيق الهدف المذكور. من الممكن أن يؤدي ذلك إلى الإسراع بالانتقال من المرحلة التي تبدأ ”بالاستقلال الأول“ والممتدة إلى الوقت الراهن إلى مرحلة ”الاستقلال الثاني“ عندما تتم الاستجابة لهذه الدعوة.

تختلف الصورة الكامنة التي رسمها نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“ للدول العربية الجديدة، المؤسسة بحلول مرحلة ”الاستقلال الثاني“، تماما عن تلك الخاصة بالدول العربية الحالية. يشدد هذا النص، منذ سطره الأولى وفي متنه، على الجانب الاقتصادي للإصلاح – المتمثل في المقام الأول في تحقيق التنمية الاقتصادية للبلاد وفي حسن استغلال مواردها الاقتصادية – ولكن النص لا ينفق على رؤية تحكم على الدولة بالرجوع للمجال الاقتصادي. يرفض النص، بالعكس، ترقية نوعين من الدول أشار إليهما وانتقدتهما Adamantia Pollis وذلك بالنظر^(٣٣) إلى حقوق الإنسان في علاقتها بسلطة الدولة. يتم التمييز في واقع الأمر، وفقا لمعيار الأداء الاقتصادي، بين دولة قوية ودولة ضعيفة بالاستناد خصوصا إلى قدرة الدولة على السيطرة على الموارد وعلى توزيعها^(٣٤). يشدد الكاتب، الذي يعترض على صحة هذا التمييز، على أنه لم يتم الأخذ في الاعتبار استخدام الدولة للسلطة السياسية والعسكرية^(٣٥). يؤكد الكاتب على أن هذين النوعين من الدول، بالرغم من ذلك، يلجئان إليهما من أجل ”السيطرة على سكانهم“^(٣٦). تقدم الدولة، في واقع الأمر وكما يرى الكاتب، عادة ”حجة التنوع الثقافي“^(٣٧) بغرض ”ترشيد الممارسة المتعسفة للسلطة“^(٣٨) بل لتبرير ممارساتها القمعية مما يقوى سلطة الحكام^(٣٩). لن تلجأ إطلاقا الدول العربية الجديدة، وفقا لنص مبادرة ”الاستقلال الثاني“، إلى هذه الحجة التي استخدمتها وتستخدمها الدول العربية الحالية كواجهة، وعلى وجه التحديد في المرحلة التي تبدأ ”بالاستقلال الأول“، بغرض انتهاك حقوق الإنسان بالإضافة إلى تدعيم سلطتها.

يسمح جزء من متن نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“ واردة ضمن ”المبادئ الأساسية العامة“ للإصلاح في العالم العربي بتوضيح ذلك:

”رفض التذرع بالخصوصية الحضارية أو الدينية للطعن أو الانتقاص من عالمية مبادئ حقوق الإنسان أو تبرير انتهاكها. والتأكيد على أن الخصوصية التي ينبغي الاحتفاء بها هي تلك التي ترسخ شعور المواطن بالكرامة والمساواة وتثري ثقافته وحياته وتعزز مشاركته في إدارة شئون بلاده. والتأكيد على أن السماحة الإنسانية للاديان لا ينبغي أن توضع في تعارض مصطنع مع مبادئ حقوق الإنسان، والتحذير من التذرع بالتفسيرات السلفية التي تجاوزها العصر، والتي

يشكل التشبث بها وإضفاء القداسة عليها - برغم كونها اجتهادا بشريا - إساءة للإسلام والمسلمين وإهدارا لحقوق الإنسان، وبخاصة فيما يتعلق بانتهاك حقوق النساء، ومصادرة حريات الضمير والفكر والاعتقاد والبحث العلمى والإبداع الفنى والأدبى^(٤٠).

ستحترم الدول العربية الجديدة المؤسسة، التى لن تخاطر إطلاقا بحقوق الإنسان، أيضا لحقوق الإنسان فى مجملها: تلك هى الصورة الكامنة التى رسمها لها نص مبادرة "الاستقلال الثانى". ستطبق - وليس مجرد ستصدق أو ستصدق بتحفظات - هذه الدول عمليا، بعبارة أخرى، كل أحكام الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وفى المقام الأول العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية اللذان اعتمدهما الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٦٦ ودخلا حيز النفاذ بالتوالى فى مارس ويناير ١٩٧٦. تمت أثناء الحرب الباردة صياغة هذين العهدين اللذين عكسا الانقسامات الإيديولوجية بين القطبين مما كان يثير أيضا نقاش حول الأولوية لأيهما عند التطبيق، ولكن انتهى المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان المنعقد فى فيينا من ١٤ إلى ٢٥ يونية ١٩٩٣ باعتماد نص "إعلان وبرنامج عمل فيينا" الذى يشدد على عالمية حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة. يشدد هذا النص الأخير، فى واقع الأمر، فى ديباجته على أن الصكوك الدولية التى دخلت حيز النفاذ فى مجال حقوق الإنسان وخصوصا هذين العهدين تستند على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. كما تنص المادة الخامسة من النص المذكور على: "كل حقوق الإنسان عالمية، غير قابلة للتجزئة، متكاملة ومرتبطة ارتباطا وثيقا. يجب ان يتعامل المجتمع الدولى مع حقوق الإنسان بشكل شامل، منصف ومتوازن، على قدم المساواة وبإعطائها نفس الأهمية. إذا كان ينبغى عدم إغفال أهمية الخصوصيات الوطنية والإقليمية والتنوع التاريخى، الثقافى والدينى، فإنه من واجب الدول، أيا كان نظامها السياسى، الاقتصادى والثقافى، أن تعمل على الارتقاء بكل حقوق الإنسان وبكل الحريات الأساسية وعلى حمايتها".

تبتعد كثيرا صورة الدول العربية الحالية من هذه الصورة الكامنة للدول العربية الجديدة التى رسمها لها نص مبادرة "الاستقلال الثانى" والتى لا تضعهم فى واقع الأمر فى نفس المستوى فيما يتعلق باحترام حقوق الإنسان. لم يذكر هذا النص فى هذا الصدد إلا بعض دول العالم العربى. لقد اشار هذا النص على سبيل المثال إلى المغرب بل اعتبرها متقدمة بالنسبة لباقى دول المنطقة. تُرتكب فى مصر وتونس، اللتان لم يشير إليهما النص صراحة، على سبيل المثال وعلى عكس المغرب، انتهاكات خطيرة إلى حد ما لحقوق الإنسان فى العالم العربى. يدين النص هذه الأخيرة التى ترتبط، بالنسبة لمصر، بحالة الطوارئ وتتعلق، بالنسبة لتونس، على وجه الخصوص بملاحقة مناضلى حقوق الإنسان. يدرك نص مبادرة "الاستقلال الثانى" تماما الاختلاف بين الدول العربية

- بالرغم من إنه لم يذكر أى دولة بعينها - ليس فقط فيما يتعلق بتطبيق الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ولكن أيضا فيما يتعلق بالانضمام إليها والتصديق عليها. يعتبر جزء من متن نص مبادرة "الاستقلال الثانى" و"ارد ضمن "المطالب الأساسية العامة" للإصلاح فى العالم العربى كاشفا فى هذا الصدد:

"دعوة الحكومات العربية التى لم تصدق على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان إلى التصديق الفورى عليها دون تحفظ، وإسقاط -من صدق منها- أى تحفظات سابقة عليها، والالتزام بما تمليه هذه الاتفاقيات من آليات فى مجال الحماية. ومراجعة الدساتير والتشريعات وتكييفها وفقا لهذه الاتفاقيات"^(٤١).

بروز ثقافة عربية جديدة؛

لن تحل فقط الدول العربية الجديدة محل القديمة وإنما ستبرز أيضا ثقافة عربية جديدة فى مرحلة "الاستقلال الثانى". ستحل هذه الثقافة الجديدة تدريجيا محل الثقافة العربية المعاصرة وذلك أيضا بالرجوع إلى الدستور المشترك للإنسانية. كما ستختلف عن هذه الأخيرة بتكريس حقوق الإنسان بعبارة أخرى احترام الإنسان بوصفه بشرا من ناحية، ومن ناحية أخرى، الاعتراف بحقوقه كما تم ومن الممكن أن يتم الاتفاق عليها دوليا وإقليميا. لن تكون الثقافة العربية الجديدة بهذا الشكل فى طبيعة كاملة مع الثقافة العربية المعاصرة ولن تعوق - على وجه التحديد بالنسبة لثقافات أخرى- تطور حقوق الإنسان على مستوى النصوص القانونية. لقد نتج نص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فى واقع الأمر، المصاغ بعد الحرب العالمية الثانية عن نقاش دار بين محررين ينتمون لأفق متنوع بما فيها العالم العربى. تعتبر، أيضا، الحجة القائلة أن التعدد الثقافى يتناقض مع "وجود بعض القيم الصحيحة عالميا"^(٤٢) ضعيفة كما يؤكد Alfred Fernandez.^(٤٣) يرجع هذا الأخير، فى هذا الصدد، إلى Jeanne Hersch التى تؤكد أن "كل البشر المنتمون لكل الثقافات فى حاجة إلى حقوق الإنسان، يتمنونها ويعونها حتى فى حالة عدم وجود مفهوم عالمى لها"^(٤٤). يشدد الكاتب، بالتالى، على أن "J. Hersch تميز هنا بين الصياغة الدقيقة لما نسميه حقوق الإنسان وبين فكرة الحقوق الإنسانية التى تظهر فى كل الثقافات، الفلسفات والأديان"^(٤٥). يضيف الكاتب أن "هذا التمييز ملائم جدا"^(٤٦).

ستحتفظ الثقافة العربية الجديدة من الثقافة السابقة عليها أساسا بما يدعم أو على الأقل

بما لا ينتقص من حقوق الإنسان ولن تظهر كثقافة، خاصة بهذه المنطقة، تسيطر على الثقافات الفرعية. ستعترف الثقافة العربية الجديدة، بعبارة أخرى، بالثقافات الفرعية الموجودة ليس فقط في مجموعة متجانسة إلى حد ما من الدول - بلاد المغرب وشبه الجزيرة العربية على سبيل المثال - ولكن أيضا تلك الخاصة ببعض الجماعات التي تعيش في دولة عربية أو في أكثر - الأكراد والبربر على سبيل المثال. سيتم إعادة النظر في هذه الثقافات الفرعية المختلفة، باعتبار أن لها وجودا كما يشير نص مبادرة "الاستقلال الثاني"، بنفس الطريقة المتبعة مع الثقافة العربية في مجملها. لن تعلن الثقافة العربية الجديدة، المنفتحة على كل الثقافات الأخرى، أنها الوحيدة ولكن أنها إحدى هذه الثقافات التي نجد فيها حقوق الإنسان حتى وإن ظهر ذلك بشكل مختلف.

يكشف عن ذلك جزءان من متن نص مبادرة "الاستقلال الثاني" يندرجا بالتوالي ضمن "المبادئ الأساسية العامة" للإصلاح في العالم العربي وضمن "المطالب الأساسية" الخاصة بهذا الإصلاح والمتعلقة بحقوق الأقليات:

"إن قيم حقوق الإنسان هي ثمرة تفاعل وتواصل الحضارات والثقافات عبر التاريخ، بما في ذلك الثقافات العربية والإسلامية، وحصاد كفاح كل الشعوب ضد كافة أشكال الظلم والقهر الداخلي والخارجي، وهي بهذا المعنى ملك للبشرية جمعاء، بما في ذلك الشعوب في العالم العربي"^(٤٧).

"ضرورة تعزيز الجهود من أجل نشر ثقافة حقوق الإنسان، واحترام الآخر والتعايش معه، وتشجيع ثقافة الحوار والتبادل الثقافي، والتفاعل الحضاري بين القوميات والإثنيات المختلفة، على أساس احترام الخصوصيات الثقافية للأمم والشعوب، وتكاملها في أبعادها الإنسانية. وإيلاء اهتمام خاص لوضع النساء اللاتي يتعرضن لتمييز مزدوج بسبب انتمائهن إلى الأقليات من ناحية، ولكونهن نساء من ناحية أخرى"^(٤٨).

ستبتعد الثقافة العربية الجديدة، كما يتصورها بهذا الشكل نص مبادرة "الاستقلال الثاني" الذي يظل بالرغم من ذلك متحفزا إلى حد ما بشأنها، عن بعض الممارسات التي لها جذورها في الثقافة العربية المعاصرة. ينطلق الحديث عن هذه الممارسات المتعارضة مع حقوق الإنسان، في واقع الأمر، من رؤية للثقافة مقدمة من Ann-Belinda S. Preis وذلك بالنظر لحقوق الإنسان في علاقتها بالثقافة. يشدد الكاتب، الذي يتناول هذا الموضوع أخذًا في الاعتبار النقاش حول موضوع "العالمية أو النسبية فيما يتعلق بحقوق الإنسان"، على أهمية "تحليل الثقافة كممارسة، ممارسة متعمقة في سياقات محلية وفي كثير من جوانب واقع الحياة اليومية"^(٤٩). يدين نص

مبادرة "الاستقلال الثاني"، دون الوقوف على دولة بعينها، بالتالي بعضا من هذه الممارسات المتعلقة بالثقافة العربية المعاصرة والشائعة في العالم العربي في مجمله. تتعلق هذه الممارسات، بالرغم من كثرتها إلى حد ما، بالأساس بعقوبة الإعدام، بالتعذيب، بانتهاك حرية الرأي والتعبير وبالعنف.

ستبتعد الثقافة العربية الجديدة عن الممارسة الأولى عقوبة الإعدام، المسموح بها بشكل واسع والمبررة في العالم العربي، لأنها تنتهك الحق في الحياة. تعد هذه الممارسة، في واقع الأمر، التي تطبق في هذه المنطقة باسم الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، شرعية ومقبولة ليس فقط في المجتمعات العربية ولكن أيضا في نظر بعض مناضلي حقوق الإنسان. يدين نص مبادرة "الاستقلال الثاني" هذه الممارسة ولكن بالرغم من ذلك لا تعد عقوبة الإعدام ملمحا يميز على وجه الخصوص العالم العربي حيث أنها ما زالت موجودة، على سبيل المثال، في الولايات المتحدة الأمريكية التي تطبقها في المقام الأول على القصر. تنص الدول العربية في تشريعاتها بشكل عام على تطبيق عقوبة الإعدام كما تتخوف كثيرا من البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية. يدعم هذا البروتوكول الاختياري الثاني الذي يهدف إلى إلغاء عقوبة الإعدام، المعتمد من قبل الأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٨٩ والذي دخل حيز النفاذ في يولييه ١٩٩١، هذا العهد الذي يكرس في مادته السادسة الحق في الحياة كما يتناول عقوبة الإعدام مشددا على أنه "ليس في هذه المادة أي حكم يجوز التذرع به لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل أية دولة طرف في هذا العهد".

يوضح ذلك جزء من نص مبادرة "الاستقلال الثاني" يندرج ضمن "المطالب الأساسية العامة" للإصلاح في العالم العربي:

"وقف العمل بالقوانين الاستثنائية وإنهاء ممارسة الإعدام التعسفي خارج إطار القانون، أو بموجب محاكمات جائرة، والعمل على إلغاء عقوبة الإعدام"^(٥٠).

ينتهك التعذيب، الممارسة الثانية التي ستبتعد عنها الثقافة العربية الجديدة والتي أصبحت ممارسة منهجية في كثير من الدول العربية، الكرامة الإنسانية. يمارس التعذيب ليس فقط في السجون ولكن أيضا في المجتمع ومرورا بالأسرة مما يجعله مشروعا من الناحية الواقعية في العالم العربي. يقوم الحكوميون وغير الحكوميون بتعذيب الضحايا بحجة "تأديبهم" ولا يعلنون عنه بل ينكروا ممارسته إذا تم سؤالهم في هذا الأمر. يدين نص مبادرة "الاستقلال الثاني"، فيما يتعلق بهذه الممارسة، صراحة الحكام العرب والموظفين الحكوميين الذين يمارسونه في المقام

الأول فى أقسام الشرطة وفى السجون. يفتح أيضا النص المجال لاستنتاج أن الثقافة العربية المعاصرة لا تعترف بالتعذيب، ويفسر ضمنا ممارسة التعذيب فى العالم العربى على أنها عدم احترام الحكام العرب - كأي حاكم آخر وأمريكى على سبيل المثال- لالتزاماتهم الدولية وفى المقام الأول تلك المترتبة على التصديق على اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة التى اعتمدها الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٨٤ ودخلت حيز النفاذ فى يونية ١٩٨٧.

يوضح ذلك جزءان من متن نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ يندرج الثانى منهما ضمن ”المطالب الأساسية العامة“ للإصلاح فى العالم العربى:

”كما لا يحق لهذه الحكومات إهانة ثقافات العالم العربى وأديانه، بتقديمها كمبرر لرفض الإصلاح، كما لو أن هذه الثقافات تبيح التعذيب والقتل الجماعى والفردى وتزوير الإرادة السياسية والفساد والتطرف والإرهاب، وغيره من الموبقات، أو أن هذه الثقافات ترفض الحكم الديمقراطى والنزاهة والشفافية وحقوق الإنسان“^(٥١).

”وضع حد نهائى لممارسات التعذيب - باعتباره جريمة ضد الإنسانية - وملاحقة ومساءلة مرتكبيه، وإغلاق السجون غير القانونية“^(٥٢).

ستبتعد أيضا الثقافة العربية الجديدة عن ممارسة ثالثة وعلى وجه الخصوص انتهاك حرية الرأى والتعبير لأنها تعنى عدم قبول الاختلاف بين البشر فى طريقة التفكير والمساواة فى حقوقهم. تتضح هذه الممارسة، فى العالم العربى، فى الحياة السياسية وعلى وجه الخصوص وعلى سبيل المثال بمصادرة السلطة السياسية للصحف وللكتب التى ينشرها معارضون سياسيون، أيا كان انتمائهم، منظمات ومناضلى حقوق الإنسان و/ أو بحبسها لهؤلاء الفاعلين. تعد هذه الممارسة مشروعة قانونيا حيث أنها واردة فى التشريعات بالرغم من التصديق على العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، كما تظهر فى ملتقيات المثقفين وفى إطار الحياة الأسرية. توجد هذه الممارسة أيضا فى مناطق أخرى من العالم، بدرجات مختلفة، وفى إيران، وفى كوبا، وفى فيتنام على سبيل المثال. يُعد، بالإضافة إلى ذلك، انتهاك حرية الرأى والتعبير بالذات ملمحا هاما للنظم الشمولية التى ينبغى فيها الخضوع لإيديولوجية النظام - النازية، الفاشية والشيوعية على سبيل المثال.

يوضح ذلك جزءان من متن نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ يندرجا ضمن ”المطالب الأساسية العامة“ للإصلاح فى العالم العربى:

”وقف ممارسات الاعتقال الإداري والتحفظي، وإطلاق سراح كافة سجناء الرأى والمعتقلين دون تهمة. ووضع حد لملاحقة المخالفين فى الرأى وتجريمهم، والسماح للمنفين لأسباب سياسية بالعودة إلى بلدانهم دون شروط وبضمانات قانونية“^(٥٣).

”إصلاح التشريعات العربية، وبخاصة تلك التى تتعارض مع حريات الرأى والتعبير وتداول المعلومات والحق فى المعرفة، والعمل من أجل إنهاء سيطرة الدولة على كافة وسائل الإعلام، ومطالبه الحكومات العربية بتقنين حق التجمع والتنظيم السلمى لكافة الجماعات والقوى الفكرية والسياسية فى إطار قانون ودستور ديمقراطى“^(٥٤).

ستتعد أيضا الثقافة العربية الجديدة عن العنف لأن هذه الممارسة الرابعة تنتهك حق كل إنسان فى الأمان على شخصه. تُطبق هذه الممارسة المشروعة واقعيا فى العالم العربى فى الحياة السياسية وكذلك فى إطار الأسرة وخصوصا ضد المرأة. يُربط عادة العنف برفض الاختلافات العرقية أو الدينية ويبرره أيضا مرتكبه الذين يشددون فى المقام الأول على أن الثقافة الإسلامية تسمح به لأنه يتيح تحقيق ”أهداف نبيلة“. يدين فى هذا الصدد نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ مرتكبي العنف الحكوميين وغير الحكوميين حيث أن العنف يودى أحيانا إلى اندلاع حروب أهلية. تشهد أيضا المناطق الأخرى من العالم هذه الممارسة التى تستهدف ضحايا مختلفين وبدرجات متنوعة. تتراوح هذه الممارسة فى واقع الأمر وعلى سبيل المثال من العنف ضد المرأة الملحوظ فى فرنسا، فى الهند وفى نيجريا إلى الإبادة الجماعية لليهود وللروانديين.

يوضح ذلك جزءان من متن نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ يندرجا بالتوالى ضمن ”المبادئ الأساسية العامة“ للإصلاح فى العالم العربى و”المطالب الأساسية“ المتعلقة بالإصلاح والخاصة بالخطاب الدينى:

”نبذ استخدام العنف فى الحياة السياسية، وكل أشكال التحريض على الكراهية الطائفية أو العرقية من كل الأطراف سواء حكومية أو غير تابعة للدولة. ونبذ كل أشكال التمييز العنصرى ضد الجماعات القومية والدينية فى العالم العربى“^(٥٥).

”يحث المنتدى علماء الدين والمفكرين الإسلاميين على ضرورة مراجعة المرتكزات الفقهية للعنف والتطرف والإرهاب، وعدم الاقتصار على رفض وإدانة الجرائم التى ترتكب بناء عليها“^(٥٦).

لن تكرر إطلاقا الثقافة العربية الجديدة هذه الممارسات الأربع المتعارضة مع حقوق الإنسان، وعلى وجه التحديد: عقوبة الإعدام، التعذيب، انتهاك حرية الرأى والتعبير، والعنف، والمتعلقة

بالتقافة العربية المعاصرة. هذه الممارسات الأربع، المقبولة قانونيا و/ أو فعليا فى العالم العربى، تنعكس بالإضافة إلى ذلك على الميثاق العربى لحقوق الإنسان - فى النص الذى اعتمده جامعة الدول العربية فى يناير ٢٠٠٤- خاصة وأن محرريه "يتعرفون على أنفسهم فى"^(٥٧) الثقافة العربية المعاصرة على النحو الذى تنتقص فيه من حقوق الإنسان. تشدد Danièle Lochak على أن اعتماد اتفاقيات إقليمية خاصة بحقوق الإنسان يكون له "أثار متناقضة: يمكن أن يسمح بضمان فاعلية أكبر للحقوق المعلن عنها، كما يوضح ذلك المثال الأوروبى والأمريكى؛ يمكن أيضا أن يعبر عن ابتعاد عن الرؤية العالمية لحقوق الإنسان بالتشديد على الخصوصيات الثقافية"^(٥٨). كما يرى الكاتب أن نص الميثاق العربى لحقوق الإنسان المعتمد فى ١٩٩٤ يخل عمدا بالاتجاه العالمى لإعلان ١٩٤٨ بوضعه خصوصية الحضارة الإسلامية فى الصف الأول ورجوعه فى ديباجته إلى "المبادئ الثابتة التى عرفها القانون الإسلامى"^(٥٩). يرفض نص مبادرة "الاستقلال الثانى" هذا الموقف الذى اتخذه الميثاق العربى لحقوق الإنسان من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ويحىي بالرغم من ذلك تعديل هذا الميثاق، حيث أنه متفائل فى هذا الصدد، ولكنه يشدد على إعادة النظر فى هذا الأخير من أجل غرس الحقوق المعترف بها دوليا وضمان حمايتها إقليميا. لن يكرس الميثاق العربى لحقوق الإنسان المعدل احترام الإنسان، أى إنسان، يعيش فى العالم العربى إلا ببروز ثقافة عربية جديدة ستجعل هذا الميثاق أيضا غير منتقص للحقوق التى اكتسبها الإنسان، بوصفه بشرا وليس فى ضوء انتمائه لمنطقة من العالم، والمتفق عليهما فى الإعلانات والاتفاقيات الدولية.

يعتبر جزءان من متن نص مبادرة "الاستقلال الثانى" ذكرهما عند تطرقه لموقف منظمات حقوق الإنسان من الميثاق العربى لحقوق الإنسان كاشفين فى هذا الصدد:

"يعد مشروع الميثاق العربى لحقوق الإنسان اختبارا ملموسا لمدى توافر إرادة سياسية لدى الحكومات العربية للإصلاح، ولكن للأسف فإن الميثاق بصورته الحالية المعروضة على القمة العربية، هو دليل جديد على الافتقار لإرادة الإصلاح بشكل كاف"^(٦٠).

"وأخيرا، يؤكد المنتدى على أن كل وثيقة إقليمية يجب أن تعكس بشكل أمين حقيقة التعددية العرقية والدينية والثقافية واللغوية فى المنطقة، فالعالم العربى ليس عربا فقط، أو مسلمين فقط، ومسلموه ليسوا سنة فقط. بل هو متعدد الأعراق والأديان والطوائف والعقائد والثقافات واللغات التى ينبغى أن تتمتع كلها بالاحترام والمساواة، وأن يتكرس ذلك فى كل مواد الوثيقة الإقليمية بما فى ذلك اسمها، ونقترح بناء على ذلك أن يكون اسمها "ميثاق / اتفاقية حقوق الإنسان والشعوب فى العالم العربى."^(٦١)

ثانياً: ممارسة واحدة فى المناطق المختلفة

سيتم تأسيس دول عربية جديدة وستبرز ثقافة عربية جديدة فى مرحلة "الاستقلال الثانى" بالتمسك بالدستور المشترك للإنسانية. سيلاحظ أيضاً فى هذه المرحلة سيادة ممارسة واحدة فى المناطق المختلفة ومن ضمنها العالم العربى. ستفقد بالتالى المادة الثانية من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان التى تنص على: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة فى هذا الإعلان، دونما تمييز من أى نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأى سياسياً وغير سياسى، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى، أو الثروة، أو المولد، أو أى وضع آخر. وفضلاً عن ذلك، لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو الإقليم الذى ينتمى إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أم موضوعاً تحت الوصاية أم غير متمتع بالحكم الذاتى أم خاضعاً لأى قيد آخر على سيادته". لا يتمسك الإصلاح الجذرى الذى يوصى به نص مبادرة "الاستقلال الثانى" فقط بهذا الدستور إنما يرتبط أيضاً بسيادة ممارسة واحدة فى المناطق المختلفة. ويمكن أن يتضح ذلك فى العالم العربى من خلال تمتع جماعته الخاصة بحقوقها الدولية وبتطبيق المعايير الدولية على أراضيه.

تمتع جماعات العالم العربى الخاصة بحقوقها الدولية:

ستعمل الدول العربية الجديدة المؤسسة فى مرحلة "الاستقلال الثانى" على ضمان حقوق الإنسان فى دساتيرها وتشريعاتها وكذلك فى الممارسة وذلك بالإضافة إلى احترامها لالتزاماتها الدولية الناتجة عن التصديق على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. ستقوم هذه الدول بتطبيق "فكرة المساواة المرتبطة ارتباطاً دائماً"^(٦٣) بعالمية حقوق الإنسان كما يشدد Patrick Wachsmann. "يؤدى بداية مبدأ المساواة إلى امتناع الدولة المعنية من حيث المبدأ عن ممارسة التمييز فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق أو بممارستها إلا إذا قامت بتبرير هذا التمييز بوجود اختلافات موضوعية فى الأوضاع أو فى حالات الضرورة المتصلة بالمصلحة العامة"^(٦٣). كما يضيف الكاتب أن "المساواة تؤدى أيضاً إلى استحالة رفض إمكانية مطالبة بعض الشعوب أو بعض الأفراد أياً كانوا بالتمتع بحقوق الإنسان"^(٦٤). تضمن بعض الإعلانات والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان المبرمة حقوق لكل إنسان، وعلى وجه التحديد حقوق مدنية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية وثقافية، بينما تركز غيرها حقوقاً دولية لجماعات خاصة بغض النظر عن الأراضى التى تعيش عليها مثل الطفل، المرأة، المدافعين عن حقوق الإنسان، الأقليات واللاجئين. لن يتم

فقط احترام الحقوق المتنوعة لمواطنى الدول العربية الجديدة المؤسسة - باعتبارهم بشرا وليس باعتبارهم مواطنين- ولكن أيضا ستمتع هذه الجماعات المتنوعة الخاصة التي تعيش فى العالم العربى بحقوقها فى مرحلة "الاستقلال الثانى".

سيتم فعليا تكريس، فى الدول العربية الجديدة المؤسسة، حقوق الطفل وحقوق المرأة المعلنه بالتوالى فى اتفاقية حقوق الطفل - التى اعتمدها الأمم المتحدة فى نوفمبر ١٩٨٩ ودخلت حيز النفاذ فى سبتمبر ١٩٩٠ - وفى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة - التى اعتمدها الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٧٩ ودخلت حيز النفاذ فى سبتمبر ١٩٨١. ستختفى، بىروز الثقافة العربية الجديدة، الممارسات التى تنتقص من حقوق الطفل ومن حقوق المرأة التى تتعلق بالتحديد وعلى سبيل المثال بالعنف ضد المرأة وبحقها فى العمل وبحق الطفل المولود من أب أجنبى فى التمتع بجنسية أمه. يظل نص مبادرة "الاستقلال الثانى" إلى حدا ما غامضا فيما يتعلق بتكريس دساتير الدول العربية لحقوق الطفل ولحقوق المرأة بالرغم من إنه ينتقد بوضوح التشريعات العربية الخاصة بهذه الحقوق. ستسن، بعبارة أخرى، الدول العربية الجديدة المؤسسة تشريعات جديدة تماما من أجل ضمان الحقوق المذكورة ولكنها تستطيع، بالإضافة إلى تمسكها باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، الرجوع إلى دساتير الدول العربية الحالية التى تبدوا مكرسة لمبدأ "المساواة وعدم التمييز بين المواطنين"^(٦٥) كما ذكر نص مبادرة "الاستقلال الثانى".

إذا كانت الجمعيات النسائية ستشارك فى هذه الصياغة فإن منظمات حقوق الإنسان ستتضم إليها. لكن سيتم حماية حقوق هذه المنظمات وحقوق مناضلى حقوق الإنسان فى العالم العربى. سيتمتعون إذن فعليا، فى مرحلة "الاستقلال الثانى"، بحقوقهم المتفق عليها دوليا. لقد تم الاعتراف فى واقع الأمر بحقوق للمنظمات التى تعمل معظمها فى إطار نظام الأمم المتحدة الخاص بحماية حقوق الإنسان^(٦٦) ولناضلى حقوق الإنسان حيث أنهم أيضا ضحايا لانتهاكات ناتجة عن نضالهم من أجل حقوق الإنسان. تكرست هذه الحقوق فى واقع الأمر عندما اعتمدت الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٩٨ نص الإعلان المتعلق بحق ومسئولية الأفراد والجماعات وهيئات المجتمع لتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا. لم يدين نص مبادرة "الاستقلال الثانى" دولة عربية بعينها فيما يتعلق بانتهاكات حقوق مناضلى ومنظمات حقوق الإنسان المنتشرة فى العالم العربى ولكنه يفتح على الأقل المجال لاستنتاج ما أعلنه محرروه - بالتحديد أعضاء المنتدى المدنى الأول^(٦٧). يتعلق ذلك على وجه الخصوص بالعراقيل التى وضعت أمام انعقاد هذا المنتدى فى تونس وإمكانية وضع عقبات أخرى أمام انعقاد المنتدى المدنى الثانى الذى كان من

المتوقع أن يجتمع في الجزائر في مارس ٢٠٠٥. سيتم تطبيق في الدول العربية الجديدة المؤسسة مواد الإعلان المتعلق بحق ومسئولية الأفراد والجماعات وهيئات المجتمع لتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا - إعلان غير ملزم من الناحية القانونية للدول ولكنه ذو قيمة معنوية.

سيتم أيضا الاعتراف فعليا في العالم العربي في مرحلة "الاستقلال الثاني" بحقوق الأقليات كما نادى بها الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو أثنية وإلى أقليات دينية ولغوية الذي اعتمدهت الأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٩٢ - بالتحديد وفي المقام الأول مع انهيار الإتحاد السوفيتي، تفكك يوغوسلافيا وصعود القومية^(٦٨). لا يمنع ذلك أن تكرر الدول العربية الجديدة المؤسسة حقوق الأقليات عند سن القوانين وأيضا عند تطبيقها. ستحتفى، بهذا الشكل، في مرحلة "الاستقلال الثاني" أي تدابير متعلقة بالتمييز كانت قد اتخذت ضد الأكراد في العراق وسوريا، الأقباط في مصر والبربر في بلاد المغرب في مرحلة "الاستقلال الأول". يركز نص مبادرة "الاستقلال الثاني"، الذي يتناول حقوق الطفل وحقوق المرأة دون الإشارة إلى دولة واحدة من العالم العربي، بشأن حقوق الأقليات على هذه الدول بالتحديد. بدون النص في هذا الصدد أن الجزائر والمغرب يعدان في الوقت الراهن أكثر احتراماً لحقوق الأقليات من الدول الأخرى المذكورة. يفتح، بالإضافة إلى ذلك، النص المجال تماما لاستنتاج أن الدول العربية الجديدة المؤسسة ستحترم أيضا الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري التي اعتمدها الأمم المتحدة في ديسمبر ١٩٦٥ ودخلت حيز النفاذ في يناير ١٩٦٩. نشدد على أن هذه الاتفاقية تعرف، في مادتها الأولى، "التمييز العنصري" على أنه "أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي أو الإثنى ويستهدف أو يستتبع تعطيل أو عرقلة الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها، على قدم المساواة، في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو في أي ميدان آخر من ميادين الحياة العامة".

ستحترم أيضا واقعا حقوق اللاجئين في العالم العربي في مرحلة "الاستقلال الثاني" كما كرستها في المقام الأول الاتفاقية الخاصة بأوضاع اللاجئين التي اعتمدها الأمم المتحدة في يولية ١٩٥١ ودخلت حيز النفاذ في إبريل ١٩٥٤. ستستقبل، أيضا، الدول العربية الجديدة المؤسسة اللاجئين الذين تركوا بلادهم، لأسباب متنوعة تتراوح من الحرب الأهلية والممارسات القمعية من قبل السلطة السياسية ووصولاً إلى انتهاكات مختلفة لحقوق الإنسان، في مرحلة "الاستقلال الأول" ولديهم الرغبة في العودة إلى بلادهم في مرحلة "الاستقلال الثاني". يدين نص مبادرة

”الاستقلال الثاني“، في هذا الصدد، صراحة ”الدول العربية“ التي تأوى مؤقتا اللاجئين الفلسطينيين ولكنها تنتهك حقوقهم المعترف بها دوليا وذلك دون تسمية هذه الدول. يناقض هذا النص، بالرغم من ذلك، نفسه - ولو جزئيا- لأنه يضحى بحق اللاجئين الفلسطينيين في التطبع بداخل الدولة المستقبلية لهم - حتى وإن كان عدد هؤلاء اللاجئين الذين يرغبون في ذلك قليلا - ومن ثم الإقامة في هذه الدول بشكل نهائي. تكرر في واقع الأمر الاتفاقية الخاصة بأوضاع اللاجئين هذا الحق لكل لاجئ وذلك كما تشدد مادتها الرابعة والثلاثون التي تنص على: ”ستسهل الدول المتعاقدة، قدر الإمكان، استيعاب وتطبيع اللاجئين. ستبذل أقصى جهدها بالتحديد في التعجيل بالإجراء الخاص بالتطبيع وفي تقليل، قدر الإمكان، الرسوم والنفقات الخاصة به“.

ستتمتع هذه الجماعات الخاصة المتنوعة، الطفل، المرأة، المدافعين عن حقوق الإنسان، الأقليات واللاجئين، بحقوقها الدولية في العالم العربي في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ ولكن ستختفى جماعة أخرى. تشمل هذه الجماعة عديمي الجنسية الذين يعيشون في إحدى بلدان شبه الجزيرة العربية في مرحلة ”الاستقلال الأول“. سيتغير وضع هؤلاء البشر تماما داخل الدول العربية الجديدة المؤسسة: لن يحصلوا فحسب على جنسية ولكن أيضا على مواطنة إحدى الدول العربية الجديدة المؤسسة. سيتمتعون باعتبارهم مواطنين في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ إذن مع نظائرهم - أي مواطني الدول العربية في مرحلة ”الاستقلال الأول“ - بحقوقهم المعترف بها في المادة الخامسة والعشرين من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وذلك مثل كل مواطن في أي دولة تنتمي لأي منطقة في العالم. تنص هذه المادة على: ”يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكور في المادة ٢^(٦٩)، الحقوق التالية التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

أ) أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.
ب) أن ينتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

ج) أن تتاح له، على قدم المساواة عموما مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.“

يكشف ذلك جزءان من متن نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“ يندرجا بالتوالي ضمن ”المبادئ الأساسية العامة“ للإصلاح في العالم العربي و”المطالب الأساسية“ المتعلقة بالإصلاح والخاصة بحقوق الأقليات:

”إن احترام حقوق الإنسان والحريات العامة، وعلى رأسها المساواة التامة فى الكرامة والمواطنة وفى التمتع بكافة الحقوق، ينبغى أن يشكل المدخل السليم للتعامل مع مشاكل الجماعات القومية والدينية والثقافية واللغوية فى العالم العربى. لقد أفضى تجاهل هذه الحقيقة عبر سنوات طويلة إلى إهدار الطاقات البشرية، واستنزاف الموارد فى حروب داخلية طاحنة ألحقت أضراراً فادحة بالشعوب، وغذت نزعات الانفصال وفتحت الباب لأشكال متنوعة من أعمال الثأر والتدخل الخارجى“^(٧٠).

”إن الإقرار بالتعددية اللغوية والثقافية والعرقية والدينية وغيرها، واحترام حقوق الإنسان وفى مقدمتها المساواة التامة والتمتع بحقوق المواطنة الكاملة، ينبغى أن يكون مدخلاً مناسباً لمعالجة هذه القضايا“^(٧١).

ينبغى التشديد على أن نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ يفتح المجال لاستنتاج أن الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، سيهتم، على وجه الخصوص وضمن موضوعات أخرى، بمجموعة البشر عديمى الجنسية الذين يعيشون فى أحد بلدان شبه الجزيرة العربية فى مرحلة ”الاستقلال الأول“. لن يحدد، بعبارة أخرى، هذا الميثاق فقط إجراءات تسمح بمعالجة وضع هؤلاء البشر وإنما سيقر أيضاً بحق كل فرد فى التمتع بجنسية ما وذلك بتناول إذا تطلب الأمر شروط الحصول عليها. سيكرس، بهذا المعنى، الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، بدرجة أكبر حقوق البشر الذين يعيشون فى العالم العربى وذلك دون الانتقاص أو المخاطرة بحقوقهم المعترف بها دولياً. لن يتعارض الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، مع عالمية حقوق الإنسان وذلك بأخذه فى الاعتبار بهذا الشكل حالة هذه المنطقة التى تتميز عن أى منطقة أخرى والتى تتميز عنها هى الأخرى. ”فالاختلاف لا يؤدى إلى تفتت الوحدة الأساسية للطبيعة الإنسانية التى تتضح فى الكرامة المشتركة بين الناس“^(٧٢) كما يشدد René-Jean Dupuy.

سيتبع، بالتالى، مرة أخرى الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، نموذج الميثاق الإفريقى لحقوق الإنسان والشعوب كما اتبعه من قبل عندما اقترح نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ إضافة مصطلح ”الشعوب“ فى عنوان الميثاق العربى لحقوق الإنسان. لقد صدقت بعض الدول العربية وبالتحديد تلك التى تقع فى القارة الإفريقية على الميثاق الإفريقى لحقوق الإنسان والشعوب الذى اعتمده منظمة الوحدة الإفريقية

فى يونية ١٩٨١ ودخل حيز النفاذ فى أكتوبر ١٩٨٦. يكمن، فى واقع الأمر، تميز الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، كما تشدد Danièle Lochak، فى "إعلانه، بالإضافة إلى مجموعة الحقوق الفردية والجماعية التقليدية، حقوق الشعوب - حق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها وفى حرية التمتع بثروتها، الحق فى التنمية وفى بيئة ملائمة... هذه الخصوصية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالخبرة التاريخية للبلاد المعنية التى حصلت حديثاً على استقلالها"^(٧٦). سيبعد، بالإضافة إلى ذلك، الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، عن نصين: نص الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان "الذى أعدته الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامى فى ١٩٧٩"^(٧٤) ونص الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان "المعلن فى سبتمبر ١٩٨١ (...) بدعوة من المجلس الإسلامى لأوروبا"^(٧٥). وكما تبين Danièle Lochak ينتقص هذان النصان، فى الواقع، من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لأنهما "يؤسسان حقوق الإنسان على إرادة إلهية ويقصران الحقوق المعلنة على ما يمليه القانون الدينى فحسب"^(٧٦).

تطبيق المعايير الدولية على الأراضى العربية:

سيكون العالم العربى، باعتباره إحدى المناطق المختلفة التى ستسود فيها ممارسة واحدة فى مرحلة "الاستقلال الثانى"، منطقة، كأى منطقة، تتمتع فيها الجماعات الخاصة بحقوقها الدولية وتطبق فيها المعايير الدولية. لن يعكس هذا التطبيق للمعايير الدولية "وجود مصلحة إنسانية للجميع فى الارتقاء بالحقوق والحريات العامة"^(٧٧) والذى ينبع منه عالمية حقوق الإنسان كما يرى أحمد الرشيدى^(٧٨). سيكشف هذا التطبيق فى واقع الأمر عن الفكرة التى أشار إليها^(٧٩) Michael J. Perry وبالتحديد أنه لا تكون الأفعال جيدة أو سيئة لبعض الناس وإنما لكل إنسان. يشدد الكاتب على أنه ينبغى علينا القيام أو الامتناع عن القيام بأفعال انطلاقاً من عدم المساس بالإنسان^(٨٠). فيجب القيام بالأفعال - ولو كان ذلك جزئياً- التى تهدف إلى صالح الإنسان، أى إنسان^(٨١). كما يجب عدم القيام بالأفعال التى تضر الإنسان^(٨٢). يتأثر، بهذا المعنى، الإنسان الذى يعيش فى العالم العربى، كأى إنسان يعيش فى أى منطقة من المناطق المختلفة، بهذان النوعان من الأفعال. سيتم تطبيق بهذا الشكل المعايير الدولية على الأراضى العربية فى مرحلة "الاستقلال الثانى". سيتم احترام المعايير الدولية التى انتهكت على نطاق واسع فى مرحلة "الاستقلال الأول" وبالذات الخاصة بالعمل، الخاصة بالقانون الدولى الإنسانى وتلك التى تم إعلانها فى نص "إعلان وبرنامج عمل فيينا" الذى اعتمده المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان فى ٢٥ يونية ١٩٩٣

وذلك ضمن معايير دولية أخرى في مرحلة ”الاستقلال الثاني“.

ستنفذ الدول العربية الجديدة المؤسسة، المعترفة بالحق في العمل، أحكام المادتين السادسة والسابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. تنص في واقع الأمر هذه المادة السادسة على:

”١- تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بالحق في العمل، الذي يشمل ما لكل شخص من حق في أن تتاح له إمكانية كسب رزقه بعمل يختاره أو يقبله بحرية، وتقوم باتخاذ تدابير مناسبة لصون هذا الحق.

٢- يجب أن تشمل التدابير التي تتخذها كل من الدول الأطراف في هذا العهد لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق توفير برامج التوجيه والتدريب التقنيين والمهنيين، والأخذ في هذا المجال بسياسات وتقنيات من شأنها تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مطردة وعمالة كاملة ومنتجة في ظل شروط تضمن للفرد الحريات السياسية والاقتصادية الأساسية“. تكمل المادة السابعة سابقتها وتنص على: ”تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على وجه الخصوص:

(أ) مكافأة توفر لجميع العمال، كحد أدنى: ”١“ أجرا منصفا، ومكافأة متساوية لدى تساوى قيمة العمل دون أى تمييز، على أن يضمن للمرأة خصوصا تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التى يتمتع بها الرجل، وتقاضيها أجرا يساوى أجر الرجل لدى تساوى العمل: ”٢“ عيشا كريما لهم ولأسرهم طبقا لأحكام هذا العهد؛

(ب) ظروف عمل تكفل السلامة والصحة؛

(ج) تساوى الجميع فى فرص الترقية، داخل عملهم، إلى مرتبة أعلى ملائمة، دون إخضاع ذلك إلا لاعتبارى الأقدمية والكفاءة؛

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والأجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية“.

ستكرس الدول العربية الجديدة المؤسسة، فى الواقع، الحق فى العمل كما اعترف به ليس فقط العهد المذكور ولكن أيضا كل نص دولى يتناول الحق فى العمل، وذلك بالإضافة إلى سنها تشريعات وطنية جديدة تتجه نحو الاعتراف بهذا الحق. يندد نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“، فى هذا

الصدد، بانتهاكات الحق في العمل التي ارتكبتها الدول العربية في مرحلة ”الاستقلال الأول“ ويركز على وجه الخصوص على تلك التي تمس العمال المهاجرين العرب والأجانب، خصوصا المرأة، في بلدان شبه الجزيرة العربية. سيتم احترام حقوق هؤلاء العمال في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ حيث أن حقوقهم، وفي المقام الأول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، منتهكة. سيتم أيضا إبرام اتفاقيات إقليمية تحت رعاية جامعة الدول العربية، التي سيعاد هيكلتها حتى يتم كفالة التبادل بين الأطراف المختلفة الحكومية وغير الحكومية في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ – بما في ذلك بين فاعلين عرب غير حكوميين، من أجل ضمان احترام أكبر لحقوق العمال المهاجرين وأسره.

ستختفى أيضا في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ انتهاكات حقوق العمال – الوطنيون والمهاجرون- من الأراضي العربية. لم ترتكب الدول العربية فقط هذه الانتهاكات، كما يفتح نص مبادرة ”الاستقلال الثاني“ المجال لاستنتاجه، ولكن إرتكبتها أيضا فاعلون آخرون في مرحلة ”الاستقلال الأول“ وفي المقام الأول الشركات الوطنية بل عبر القومية التي تعمل في العالم العربي. تجدر الإشارة إلى أن Robert Trocmé، الذي يتناول الشركات في علاقتها بحقوق الإنسان، يشدد على أن ”العلاقات بين المصالح التجارية للشركات والتزاماتها القانونية تختلف كثيرا وفقا لطبيعة صلاتها بسوق العمل المحلي، وسلطات البلد المستقبل وبشركائها التجاريين“^(٨٣). يضيف الكاتب أن ”السياق الاقتصادي والاجتماعي يملئ بشكل كبير على هذه الشركات كيفية إدراك هذه العلاقات كما يتحكم أيضا في أبعاد مبادراتها التي يمكن في بعض الحالات أن تشجع الارتقاء بالحقوق الاجتماعية ولكن يمكن أن تتجه كذلك عكس الأهداف المعلنة“^(٨٤).

كما سيتم احترام المعايير الدولية المتعلقة بالقانون الدولي الإنساني في العالم العربي في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ بالإضافة إلى تلك الخاصة بالعمل. سيتم تطبيق على الأراضي العربية في المقام الأول اتفاقيات جنيف الأربع المعقودة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ – وعلى وجه التحديد اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في الميدان (الاتفاقية الأولى)، اتفاقية جنيف لتحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار (الاتفاقية الثانية)، اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب (الاتفاقية الثالثة) واتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب (الاتفاقية الرابعة). ستكرس أيضا فعليا المادة الثالثة المشتركة بين هذه الاتفاقيات الأربع والتي تنص على: ”في حالة قيام نزاع مسلح ليس له طابع دولي في أراضي أحد الأطراف السامية المتعاقدة، يلتزم كل طرف في النزاع بأن يطبق كحد أدنى الأحكام التالية:

(١) الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، بمن فيهم أفراد القوات المسلحة الذين ألقوا عنهم أسلحتهم، والأشخاص العاجزون عن القتال بسبب المرض أو الجرح أو الاحتجاز أو لأي سبب آخر، يعاملون في جميع الأحوال معاملة إنسانية، دون أي تمييز ضار يقوم على العنصر أو اللون، أو الدين أو المعتقد، أو الجنس، أو المولد أو الثروة أو أي معيار مماثل آخر. ولهذا الغرض، تحظر الأفعال التالية فيما يتعلق بالأشخاص المذكورين أعلاه، وتبقى محظورة في جميع الأوقات والأماكن:

” (أ) الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية، وبخاصة القتل بجميع أشكاله، والتشويه، والمعاملة القاسية، والتعذيب؛ (ب) أخذ الرهائن؛ (ج) الاعتداء على الكرامة الشخصية، وعلى الأخص المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة؛ (د) إصدار الأحكام وتنفيذ العقوبات دون إجراء محاكمة سابقة أمام محكمة مشكلة تشكيلا قانونيا، وتكفل جميع الضمانات القضائية اللازمة في نظر الشعوب المتمدنة.

(٢) يجمع الجرحى والمرضى ويعتنى بهم. ويجوز لهيئة إنسانية غير متحيزة، كاللجنة الدولية للصليب الأحمر، أن تعرض خدماتها على أطراف النزاع. وعلى أطراف النزاع أن تعمل فوق ذلك، عن طريق اتفاقات خاصة، على تنفيذ كل الأحكام الأخرى من هذه الاتفاقية أو بعضها. وليس في تطبيق الأحكام المتقدمة ما يؤثر على الوضع القانوني لأطراف النزاع“.

ستحترم في مرحلة ”الاستقلال الثاني“ اتفاقيات جنيف الأربع المعقودة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ أو بعضها أو واحدة منها التي تم انتهاكها بدرجة كبيرة في مرحلة ”الاستقلال الأول“ في السودان، في العراق وفي الأراضي المحتلة. سيكون ذلك أيضا حال البروتوكولين الإضافيين لهذه الاتفاقيات المبرمين في يونيو ١٩٧٧ ودخلا حيز النفاذ في ديسمبر ١٩٧٨ – بالتحديد البروتوكول الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف المعقودة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ المتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة والبروتوكول الثاني الإضافي إلى اتفاقيات جنيف المعقودة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ المتعلق بحماية ضحايا المنازعات المسلحة غير الدولية. وبالتالي لن تنهز الدول العربية الجديدة المؤسسة، التي كانت سابقتها تستخدم القضية الفلسطينية – ضمن أمور أخرى – لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان، من التزاماتها الدولية كما وردت في الاتفاقيات المذكورة وكذلك في بروتوكولها، وأيضا في كل اتفاقية دولية أخرى، صدقت عليها. ستقوم هذه الدول، بهدف تعميق احترام حقوق الإنسان، بإعادة النظر في الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، المعتمدة في أبريل ١٩٩٨، التي تُعرف الإرهاب بعبارات فضفاضة مما سمح للدول العربية الحالية أن تتخذ كذريعة من أجل التضييق

على الحريات وانتهاكها.

ستصدق الدول العربية الجديدة المؤسسة، بالإضافة إلى ذلك، على الاتفاقية الخاصة بنظام روما الأساسى للمحكمة الجنائية الدولية - اتفاقية تم اعتمادها فى يولية ١٩٩٨ ودخلت حيز النفاذ فى أبريل ٢٠٠٢؛ محكمة بدأت أعمالها فى يولية ٢٠٠٢^(٨٥). سيسمح ذلك بمحاكمة مرتكبى جرائم "ارتكبت من قبل رعايا دول مصدقة على الاتفاقية المذكورة أو جرائم ارتكبت على أراضى دولة طرف فى الاتفاقية"^(٨٦) وتدخل فى مجال اختصاصها. لقد تم تحديد هذا الاختصاص فى المادة الخامسة من هذه الاتفاقية التى تنص على:

"١- يقتصر اختصاص المحكمة على أشد الجرائم خطورة موضع اهتمام المجتمع الدولى بأسره، وللمحكمة بموجب هذا النظام الأساسى اختصاص النظر فى الجرائم التالية: (أ) جريمة الإبادة الجماعية؛ (ب) الجرائم ضد الإنسانية؛ (ج) جرائم الحرب؛ (د) جريمة العدوان. ٢- ستمارس المحكمة الاختصاص على جريمة العدوان متى اعتمد حكم بهذا الشأن وفقاً للمادتين ١٢١، ١٢٣ يعرف جريمة العدوان ويضع الشروط التى بموجبها تمارس المحكمة اختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة. ويجب أن يكون هذا الحكم متسقاً مع الأحكام ذات الصلة من ميثاق الأمم المتحدة". ستحافظ، أيضاً، الأمم المتحدة على السلم والأمن الدوليين على الأراضى العربية، شأنها شأن أى أراضى أخرى، فى مرحلة "الاستقلال الثانى" وذلك بتطبيق فى المقام الأول أحكام الفصلين السادس والسابع من ميثاقها والذين يتعلقان بالتوالى "بحل المنازعات حلاً سلمياً" و"بما يتخذ من الأعمال فى حالات تهديد السلم والإخلال به ووقوع عدوان". سيتم، أيضاً، تطبيق فى العالم العربى، كما فى أى أراضى أخرى، قرارات الأمم المتحدة بخصوص إنشاء وتدعيم المؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان فى المرحلة المذكورة.

يوضح ذلك جزءان من متن نص مبادرة "الاستقلال الثانى" يندرجا بالتوالى ضمن "المبادئ الأساسية العامة" للإصلاح فى العالم العربى وضمن "المطالب الأساسية العامة" المتعلقة بالإصلاح:

"نبدأ أساليب التلاعب بالعواطف الوطنية ومبدأ السيادة للتحلل من الالتزام بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان. ولا ينبغى توظيف القضية الفلسطينية ومكافحة الإرهاب لتبرير نهج تقييد الحريات والتنكر للتحوّل الديمقراطى واحترام حقوق الإنسان"^(٨٧).

"إيجاد آليات وطنية لحماية حقوق الإنسان، وذلك بإنشاء مؤسسات وطنية لهذا الغرض،

وتعزيز القائم منها، وتكييفها وفقا للمعايير الدولية فى هذا المجال^(٨٨).

ستطبق فى العالم العربى فى مرحلة "الاستقلال الثانى" المعايير الدولية الخاصة بالعمل وتلك المتعلقة بالقانون الدولى الإنسانى وكذلك أيضا، وضمن معايير دولية أخرى، تلك التى تم إعلانها فى نص "إعلان وبرنامج عمل فيينا" الذى اعتمده المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان فى ٢٥ يونية ١٩٩٣. يتناول نص مبادرة "الاستقلال الثانى" إلى حد ما ضمنيا المعايير الدولية الأولى والثانية ولكنه يفتح المجال تماما لاستنتاج المعايير الدولية الثالثة لدرجة أنه لم يذكر المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان فى حد ذاته. ينص "إعلان وبرنامج عمل فيينا"، الذى يكرس حقوق الإنسان المعترف بها فى النصوص الدولية المتنوعة المبرمة فى هذا المجال، فى المقام الأول على معيارين دوليين أساسيين وذلك فى المادة الثالثة عشرة وفى المادة الثانية والثلاثين من الجزء الأول بالتوالى. تنص المادة الثالثة عشرة على: "ينبغى بالضرورة على الدول والمنظمات الدولية، التى تعمل بالتعاون مع المنظمات غير الحكومية، تهيئة، على المستوى الوطنى، الإقليمى والدولى، أوضاع تؤدى إلى كفالة التمتع الكامل والفعلى بحقوق الإنسان. ينبغى أن تضع الدول حدا لكل انتهاكات حقوق الإنسان وتزيل كل أسباب عدم التمتع بهذه الحقوق وكذلك معوقات التمتع بها". كما تنص المادة الثانية والثلاثون على: "يوكد مجددا المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان على أنه من المهم ضمان أن النظر فى المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان يتم فى روح العالمية، الموضوعية وعدم الانتقائية".

لقد شاركت، فى الواقع، بعض المنظمات العربية غير الحكومية - ومن ضمنها بعض أعضاء المنتدى المدنى الأول مثل المنظمة المصرية لحقوق الإنسان^(٨٩)، التى حضرت الاجتماع الإقليمى التحضيرى للمؤتمر الدولى لحقوق الإنسان الذى انعقد فى تونس فى الفترة من ٢ إلى ٦ نوفمبر ١٩٩٢ تحت رعاية الأمم المتحدة ثم هذا المؤتمر الذى انعقد فى فيينا فى الفترة من ١٤ إلى ٢٥ يونية ١٩٩٣، فى صياغة هذه المعايير الدولية^(٩٠). تجدر الإشارة إلى أن هذا الاجتماع الإقليمى انتهى باعتماد إعلان تونس^(٩١) الذى أكد، ضمن جملة أمور، على عالمية حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة. يمكن القول، أيضا، فى ضوء انعقاد هذا الاجتماع الإقليمى ونظائره، اللذين انعقدا بالتوالى فى سان جوزيه وبانكوك، وكذلك تنظيم منتدى المنظمات غير الحكومية فى فيينا أنه يمكن فهم دور الأمم المتحدة فى إطار هذا المؤتمر الذى اعتمد معايير دولية من خلال تحليل المجتمع الدولى. هذا التحليل، كما يشدد Oran R. Young، "تعتبر (...)" المنظمات الدولية، ليس فقط منابر مؤسسية تساهم بشكل كبير فى تفعيل التبادلات الدبلوماسية وفى صياغة المعايير الدولية (...)، ولكن أيضا، وبشكل متزايد، شركاء بشكل كامل فى العمليات الخاصة بنشأة وإدارة

المؤسسات“^(٩٢). يؤكد الكاتب، بالإضافة إلى ذلك، على أن ”ذلك لا يغير شيء في الحدود الأساسية التي تفرضها القواعد المكونة لمجتمع الدول على هذه المنظمات“^(٩٣). كما يضيف الكاتب ”أن ذلك يعنى أن دورها سيصبح أكثر اتساعاً وأهمية على نحو يتجاوز تحليل النظم حيث أن هذا التحليل يعتبر العوامل المادية بمثابة المحركات الأساسية للمجتمع“^(٩٤).

الختام:

تتضح عالمية حقوق الإنسان، المأخوذة في هذه القراءة بالمعنى الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذى اعتمده الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٤٨، بداخل نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ للإصلاح السياسى فى العالم العربى الذى اعتمده المنتدى المدنى الأول الموازى للقمّة العربية فى مارس ٢٠٠٤ فى المقام الأول بالإشارة الضمنية إلى المادتين الأوليين لهذا الإعلان. يولد، فى العالم العربى، الناس، شأنهم شأن أى إنسان فى أى منطقة، أحراراً ومتساوين فى الكرامة وفى الحقوق المعترف بها دولياً للبشر دون تمييز من أى نوع وبصرف النظر عن الأراضى التى يعيشون عليها. يودى التحقيق الكامل لهذا المثل الأعلى إلى إصلاح جذرى فى العالم العربى بل إلى ”استقلاله الثانى“. ستكرس بهذا المعنى حقوق الإنسان قانونياً وبالتحديد فى دساتير وتشريعات الدول العربية الجديدة المؤسسة وكذلك فعلياً ببروز ثقافة عربية جديدة. لن تحترم فقط واقعيًا، بالإضافة إلى ذلك، هذه الدول العربية الجديدة المؤسسة هذه الحقوق المكرسة وطنياً ولكن أيضاً التزاماتها الدولية المترتبة على التصديق على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. كما أن المعايير الدولية سيتم تطبيقها على الأراضى العربية شأنها شأن أى أراضى أخرى. سيغرس، أيضاً، الميثاق العربى لحقوق الإنسان، على النحو الذى يمكن أن يعدل به ومع بروز ثقافة عربية جديدة، احترام حقوق الإنسان – كما هو معترف بها دولياً لكل إنسان – وذلك بالإضافة إلى العمل إقليمياً على حمايتها وعلى تكريس بعضها إذا تطلب الأمر ذلك.

فيما يتعلق بعدم المساس بالإنسان وتكريس حقوقه، يتضمن، بالرغم من ذلك، نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ تناقضاً فى بعض من أجزائه وذلك عندما يفتح المجال لاستنتاجات فى هذا الصدد أو يتناول الموضوع بشكل مبهم إلى حد ما. تتعلق هذه الأجزاء بالمرحلة التى تبدأ تاريخياً مع نشأة أول دولة فى العالم العربى وكذلك بمرحلة ”الاستقلال الأول“ التى تبدأ بجلاء المستعمرين الغربيين والممتدة إلى الوقت الراهن ومرحلة ”الاستقلال الثانى“. يتضح ذلك، من ناحية، عندما يحدد نص مبادرة ”الاستقلال الثانى“ مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان فى العالم

العربي ويدينهم. يضحى هذا النص، بداية، بالإنسان العربي عندما ينتهك المستعمرون الغربيون، وبإلحاق ليس المستعمرون الأجانب، حقوقه في المرحلة التي تبدأ تاريخياً مع نشأة أول دولة في هذه المنطقة. ثم يمكن المساس بالإنسان العربي الذي يتم تعذيبه في مرحلة "الاستقلال الأول"، في نظر هذا النص، عندما يرتكب هذا التعذيب - إحدى الممارسات الخاصة بالثقافة العربية المعاصرة - الفاعلون غير الحكوميين وليس الحكام والموظفين الحكوميين. لكن، أخيراً، لا يمكن التضحية بالإنسان العربي في أي حال من الأحوال في مرحلة "الاستقلال الثاني" أيًا كان مرتكبو انتهاكات حقوقه كما هو معترف بها دولياً - إذا تم ارتكبها. إذن في هذا الصدد يتسق مضمون نص مبادرة "الاستقلال الثاني" فيما يتعلق بهذه المرحلة فقط.

يتضح ذلك، من ناحية أخرى، عندما يقوم نص مبادرة "الاستقلال الثاني" بتعيين حقوق الإنسان - التي ينبغي الحفاظ عليها كأي حق معترف به دولياً. بداية، لا يناقض هذا النص نفسه إلا فيما يتعلق بمرحلة "الاستقلال الثاني" وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق ببعض حقوق جماعات خاصة معينة في العالم العربي. لا يعترف، في واقع الأمر، هذا النص المنشغل بالحفاظ على الأراضي الفلسطينية التاريخية بحق اللاجئين الفلسطينيين في التطبع بداخل الدولة المستقبلية لهم ومن ثم الإقامة الدائمة فيها في مرحلة "الاستقلال الثاني" وهو حق مكرس دولياً لكل لاجئ. ثم يعترف هذا النص بل يوصي، دون أن يناقض نفسه، بالتمتع الكامل بحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها المكتسب ولو رسمياً في نهاية المرحلة التي تبدأ تاريخياً مع نشأة أول دولة في العالم العربي. أخيراً لا تتضمن إشارة هذا النص إلى السودان، العراق وفلسطين باعتبارها دولا "ذات وضع انتقالي خاص" في مرحلة "الاستقلال الأول" تناقض حيث أن ذلك يعني أن الانتهاكات الحالية لحقوق الإنسان التي ترتكب على أراضي هذه الدول العربية والتي ترتبط بالحرب الأهلية وبالاحتلال الأجنبي - وذلك على عكس أراضي الدول العربية الحالية الأخرى- تحتم تطبيق المعايير الدولية الخاصة بالقانون الدولي الإنساني.

ينبغي التشديد على أن نص مبادرة "الاستقلال الثاني" للإصلاح السياسي في العالم العربي لم يعتمده أعضاء المنتدى المدني الأول الموازي للقمة العربية في مارس ٢٠٠٤ وينشره مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في ٢٠٠٤ فحسب وإنما وافق^(٩٥) عليه أيضاً أعضاء المنتدى المدني الثاني الموازي للقمة العربية في فبراير ٢٠٠٦. لقد تم تنظيم^(٩٦) هذا المنتدى المدني الثاني الذي انعقد في الرباط في الفترة من ١٧ إلى ١٩ فبراير ٢٠٠٦، في واقع الأمر، بدعوة، كسابقه، من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الذي نسق مع المنظمة المغربية لحقوق الإنسان، الشبكة الأوروبية ومتوسطة لحقوق الإنسان والفراتية الدولية لحقوق الإنسان بالإضافة إلى تدعيم المفوضية

الأوروبية له. انطلقت المناقشات خلال هذه الأيام الثلاثة بين^(٩٧) حوالي مائة ممثل عن خمسين منظمة غير حكومية من العالم العربي وكذلك عدد من الكتاب، الأكاديميين، والبرلمانيين العرب وممثلون عن سبع منظمات دولية. وقد اعتمد أعضاء المنتدى المدني الثاني نص إعلان الخرطوم - إعلان تم تسميته وفقاً لأسم المدينة التي اتفق على تنظيم القمة العربية فيها في مارس ٢٠٠٦. لقد أعلن هؤلاء الأعضاء، المنشغلون أيضاً بالإصلاح في العالم العربي، في متن هذا النص عن موافقتهم على نص مبادرة "الاستقلال الثاني". كما صاغ هؤلاء الأعضاء توصيات أخرى متعلقة بالإصلاح في العالم العربي في متن نص إعلان الخرطوم حتى يتم إرسالها للقمة العربية مشددين على أن هذه التوصيات^(٩٨) تعد بمثابة إضافة لتلك التي أعلنها الذين سبقوهم في مارس ٢٠٠٤ ولتلك التي تم اعتمادها في إطار تجمعات أخرى غير حكومية. هذا لا يمنع أن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أعاد نشر نص مبادرة "الاستقلال الثاني" على صفحات كتاب صدر في أواخر ٢٠٠٨ بمناسبة^(٩٩) مرور ستين عاماً على اعتماد الأمم المتحدة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ويتناول حقوق الإنسان في العالم العربي. تجدر الإشارة بأنه برر إعادة نشر هذا النص بأن "الزمن الذي مر على [توصيات المنتدى المدني الأول الموازي للقمة العربية] برهن على حصافتها، و[أن] حالة حقوق الإنسان في العالم العربي لم يطرأ عليها تحسن، إن لم تكن قد ساءت أكثر في مجالات أو دول بعينها"^(١٠٠).

يسمح المنتدى المدني الموازي للقمة العربية، بالشكل الذي انطلق به ونظم به مرتين، للمنظمات العربية لحقوق الإنسان ليس فقط بأخذ الكلمة على المستوى الإقليمي في موضوع الإصلاح في العالم العربي ولكن أيضاً بنقلها على المستوى الدولي وذلك خصوصاً بدعم شركائهم الدوليين. ففي واقع الأمر وكما يشدد Bertrand Badie "تشجع العوالة في نفس الوقت على تنمية الاتصالات، على تحرير الفاعلين الاجتماعيين من سيطرة الدولة، على عملهم من خلال الشبكات، على التبادل النشط (بمبادرة منهم) أو السلبي (من خلال وسائل الإعلام) لمعلومات أكثر غزارة، وعلى قدرتهم على مناقشة كل المسائل التي تهمهم في ساحة تتسم بالعوالة"^(١٠١). يؤكد الكاتب على أن المنظمات غير الحكومية، التي تعمل في هذا السياق، "حتى تستمر في البقاء أو تزدهر (...) يجب أن تزيد من مشاركة المجتمع المدني الدولي ومصالحه المتعددة بل ومصالحه في مختلف المجالات في إطار النظام الدولي"^(١٠٢). يضيف الكاتب أن المنظمات غير الحكومية تعد "باختصار، الصلة بين سياسة الدول والمجال العام الدولي، كما كانت من قبل الجمعيات، النوادي، رائدة للأحزاب وللنقابات عندما كانت تندهور الدولة المطلقة"^(١٠٣).

قائمة المراجع

I- النص

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان . الاستقلال الثاني- نحو مبادرة للإصلاح السياسى فى العالم العربى . القاهرة: من مطبوعات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ٢٠٠٤ .

II- المراجع العربية

١- مقالات فى دوريات

الرشيدى، أحمد. حقوق الإنسان فى أربعة عقود: إنجازات كبيرة وإشكاليات مستمرة. السياسة الدولية، يوليو ٢٠٠٥، العدد ١٦١، ص ١٢٤-١٣٧ .

٢- مطبوعات منظمات حقوق الإنسان

- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان . العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج . تقديم وتحرير بهى الدين حسن . مطبوعات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ٢٠٠٠ . متاح على موقع المركز (<http://www.cihrs.org>) الذى اطلعنا عليه فى ١٢ نوفمبر ٢٠٠٨ .

- إعلان الخرطوم: المنتدى المدنى الثانى الموازى للقمة العربية. القاهرة: من مطبوعات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دون تاريخ نشر .

- من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع: حقوق الإنسان فى العالم العربى- التقرير السنوى ٢٠٠٨ . القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، ٢٠٠٨ .

- المنظمة العربية لحقوق الإنسان . حقوق الإنسان فى الوطن العربى- المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان . القاهرة: من إصدارات المنظمة العربية لحقوق الإنسان ، يناير ١٩٩٣ .

٣- مصادر أخرى

- محادثة مع المسؤولة عن المكتبة فى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تمت فى مقره يوم ٢١ يونية ٢٠٠٦ وتعلقت بحصول هذا المركز على وضع قانونى وفقا لاتفاقية مع وزارة الخارجية المصرية . بيان صادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان فى ٥ ديسمبر ٢٠٠٨ .

III- المراجع الأجنبية

١- كتب

- BADIE، Bertrand et SMOUTS، Marie-Claude . Le retournement du monde- sociologie de la scène internationale . Deuxième édition revue et mise à jour . Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques & Dalloz ، 1995 .
- CUCHE، Denys . La notion de culture dans les sciences sociales . Troisième édition . Paris: Editions La Découverte ، 2004 .
- LOCHAK، Danièle . Les droits de l'homme . Paris: Editions La Découverte ، 2002 .

- MESTRE-LAFAY, Frédérique. L'O. N. U. Dix-septième édition mise à jour. Paris: Presses universitaires de France, mars 2003.
- MONTBRIAL, Thierry de. L'action et le système du monde. Première édition. Paris: Presses universitaires de France, février 2002.
- SARAYA, Aliaa. Les organisations des droits de l'homme en Egypte: analyse d'un engagement pour la défense d'une cause. Thèse de doctorat en science politique sous la direction de M. Jean LECA. Paris: Institut d'études politiques de Paris, juin 2004.
- SUDRE, Frédéric. Droit international et européen des droits de l'homme. Quatrième édition mise à jour. Paris: Presses universitaires de France, août 1999.
- WACHSMANN, Patrick. Les droits de l'homme. Troisième édition. Paris: Dalloz, 1999.
- WEISS, Thomas G. and GORDENKER, Leon (editors). NGOs, the UN, and global governance. Boulder and London: Lynne Rienner publishers, 1996.
- WILLETTS, Peter (editor). « The conscience of the world » – the influence of non-governmental organisations in the UN system. London: Hurst & Company, 1996.

٢- إسهامات في كتب

- BADIE, Bertrand. La régulation sociale au-delà de la souveraineté des Etats. Dans Maîtriser la mondialisation – la régulation sociale internationale. Sous la direction de Pierre de SENARCLENS. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2000, p. 61-75.
- FERNANDEZ, Alfred. Pour l'universalité des droits de l'homme – des idées pour penser l'universalité. Dans Vers une culture des droits de l'homme – droits humains, cultures, économie et éducation. Alfred FERNANDEZ et Robert TROCME éditeurs. Genève: Editions Diversités, s. d. , p. 103-112.
- FERNANDEZ, Alfred. L'universalité face au pluralisme – le dialogue entre les civilisations, fondement de l'universalité des droits de l'homme. Dans Vers une culture des droits de l'homme – droits humains, cultures, économie et éducation. Alfred FERNANDEZ et Robert TROCME éditeurs. Genève: Editions Diversités, s. d. , p. 207-219.
- HOVEY, Michael W. Interceding at the United Nations – the human right of conscientious objection. In Transnational social movements and global politics – solidarity beyond the state. Edited by Jackie SMITH ; Charles CHAFTFIELD and Ron PAGNUCCO. Syracuse: Syracuse University press, 1997, p. 214-224.
- POULIGNY-MORGANT, Béatrice. Les ONG et l'analyse des relations internationales – application au domaine de la défense des droits de l'homme. Dans ONG et développement – société, économie, politique. Sous la direction de J. P. DELER; Y. A. FAURE; A.

PIVETEAU et P. J. ROCA. Paris: Karthala, 1998, p. 525-542.

- TROCME, Robert. La responsabilité sociale des entreprises au niveau mondial: éléments de définition, difficultés et enjeux. Dans Vers une culture des droits de l'homme – droits humains, cultures, économie et éducation. Alfred FERNANDEZ et Robert TROCME éditeurs. Genève: Editions Diversités, s. d., p. 289-330.

٣- مقالات في دوريات

- BADIE, Bertrand. Ruptures et innovations dans l'approche sociologique des relations internationales. Revue du monde musulman et de la méditerranée, 1993, n° 68-69, p. 65-74.
- BUERGENTHAL, Thomas. The normative and institutional evolution of international human rights. Human rights quarterly, november 1997, vol. 19, n° 4, p. 703-723.
- DUPUY, René-Jean. Les droits de l'homme: valeur européenne ou valeur universelle ?. Revue des Sciences morales et politiques, 1989, n° 4, p. 579-589.
- Les ONG dans la restructuration des Nations unies. Coopération internationale pour la démocratie, septembre 1995, n° 5.
- MARFORDING, Annette. Cultural relativism and the construction of culture: an examination of Japan. Human rights quarterly, may 1997, vol. 19, n° 2, p. 431-448.
- PERRY, Michael J. Are human rights universal ? the relativist challenge and related matters. Human rights quarterly, august 1997, vol. 19, n° 3, p. 461-509.
- POLLIS, Adamantia. Cultural relativism revisited: through a state prism. Human rights quarterly, may 1996, vol. 18, n° 2, p. 316-344.
- PREIS, Ann-Belinda S. Human rights as cultural practice: an anthropological critique. Human rights quarterly, may 1996, vol. 18, n° 2, p. 286-315.
- TILLEY, John J. Cultural relativism. Human rights quarterly, may 2000, vol. 22, n° 2, p. 501-547.
- YOUNG, Oran R. Système et société dans la conduite des affaires mondiales: le rôle des organisations internationales. Revue internationale des sciences sociales, juin 1995, n° 144, p. 225-241.

الهوامش

١. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني- نحو مبادرة للإصلاح السياسى فى العالم العربى، ٢٠٠٤، ص. ٦٩.
٢. المرجع السابق، ص. ٦-٧ وص. ش ٨٧-٨٩.
٣. المرجع السابق، ص. ٧١.
٤. تجدر الإشارة إلى أن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يهتم بمسألة "الشرعية الثقافية لحقوق الإنسان" وفقا لمؤسسيه. Aliaa Saraya. Les organisations des droits de l'homme en Egypte: analyse d'un engagement pour la défense d'une cause. Thèse de doctorat en science politique sous la direction de M. Jean Leca. Paris: Institut d'études politiques de Paris، juin 2004، p. 217.
٥. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مرجع سابق، ص. ٧٢.
٦. تجدر الإشارة إلى أن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يعد أيضا من أعضاء الشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية التعبير (يفيكس) كما يتمتع بوضع إستشارى لدى المجلس الاقتصادى والإجتماعى للأمم المتحدة ويتمتع بصفة مراقب باللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب. معلومات تم الحصول عليها على موقع المركز. <http://www.cihrs.org> الذى اطلعنا عليه فى ١٢ نوفمبر ٢٠٠٨.
٧. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مرجع سابق، ص. ٧٥-٧٦.
٨. تأسس مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مقره القاهرة، فى نهاية ١٩٩٣ - بداية ١٩٩٤ كشركة مدنية لا تهدف للربح وفقا للقانون المدنى ويحاول منذ عام ٢٠٠٠ الحصول على وضع قانونى وفقا لاتفاقية مع وزارة الخارجية المصرية.
٩. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مرجع سابق، ص. ٥.
١٠. المرجع السابق، ص. ٥-٦.

11. Thierry de Montbrial. L'action et le système du monde. Première édition. Paris: Presses universitaires de France، février 2002، p. 402.
12. Ibid.، p. 400.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Bertrand Badie. Ruptures et innovations dans l'approche sociologique des relations internationales. Revue du monde musulman et de la méditerranée، 1993، n° 68-69، p. 66.
16. Ibid.
17. Ibid.، p. 67.
18. Ibid.

١٩. ينبغي التشديد، في هذا الصدد، على أن مسألة «عالمية أو نسبية» حقوق الإنسان موضع نقاش في الوقت الراهن. في واقع الأمر، «ينقسم حاليًا الفكر المعاصر إلى اتجاهين يبدو تعارضهما: تأكيد على العالمية/مطالبة بخصوصيات و/أو بثقافات خاصة» كما يبين Alfred Fernandez. يتم رفض، بالإضافة إلى ذلك، حجة النسبية الثقافية من خلال وضع أسسها موضع النقد، من ناحية، كما إتبع ذلك John J. Tilly. من ناحية أخرى يمكن النظر في هذه الحجة من خلال دراسة ثقافة بلد معين كما بينت ذلك Annette Marfording وطبقته على حالة اليابان.

Alfred Fernandez. Pour l'universalité des droits de l'homme- des idées pour penser l'universalité. Dans Vers une culture des droits de l'homme- droits humains، cultures، économie et éducation. Alfred Fernandez et Robert Trocmé éditeurs. Genève: Editions Diversités، s. d.، p. 105. John J. Tilley. Cultural relativism. Human rights quarterly، may 2000، vol. 22، n° 2، p. 501-502. Annette Marfording. Cultural relativism and the construction of culture: an examination of Japan. Human rights quarterly، may 1997، vol. 19، n° 2، p. 432-433.

20. Alfred Fernandez. Op.cit.، p. 103-104.

٢١. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مرجع سابق، ص ٢١.
٢٢. ورد هذا التوضيح في نص مبادرة "الاستقلال الثاني" للإصلاح السياسي في العالم العربي. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مرجع سابق.

٢٣. المرجع السابق، ص. ٧-١٥.
٢٤. المرجع السابق، ص. ٨.
٢٥. المرجع السابق، ص. ٨-٩.
٢٦. نشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أعمال هذا المؤتمر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج. تقديم وتحرير بهي الدين حسن، ٢٠٠٠.
٢٧. نشر نص هذا الإعلان في: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج. مرجع سابق، ص. ١٦٥-١٧١.
28. Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts. Le retournement du monde – sociologie de la scène internationale. Deuxième édition revue et mise à jour. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques & Dalloz, 1995, p. 17.
29. Ibid.
30. Ibid., p. 18.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Adamantia Pollis. Cultural relativism revisited: through a state prism. Human rights quarterly, may 1996, vol. 18, n° 2, p. 326.
34. Ibid.
35. Ibid.
36. Ibid.
37. Ibid., p. 320.
38. Ibid.
39. Ibid.
٤٠. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني- نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٢٢-٢٣.
٤١. المرجع السابق، ص. ٣٠.
42. Alfred Fernandez. L'universalité face au pluralisme – le dialogue entre les civilisations, fondement de l'universalité des droits de l'homme. Dans Vers une culture des droits de l'homme – droits humains, cultures, économie et éducation. Alfred Fernandez et Robert Trocmé éditeurs. Genève: Editions Diversités, s. d., p. 211.

43. Ibid.
44. Ibid.
45. Ibid.
46. Ibid.
٤٧. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني - نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٢٢.
٤٨. المرجع السابق، ص. ٣٣.
49. Ann-Belinda S. Preis. Human rights as cultural practice: an anthropological critique. Human rights quarterly, may 1996, vol. 18, n° 2, p. 290.
٥٠. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني - نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٢٧.
٥١. المرجع السابق، ص. ١٩.
٥٢. المرجع السابق، ص. ٢٧.
٥٣. المرجع السابق.
٥٤. المرجع السابق، ص. ٢٨.
٥٥. المرجع السابق، ص. ٢٦.
٥٦. المرجع السابق، ص. ٣٧-٣٨.
57. Denys Cuche. La notion de culture dans les sciences sociales. Troisième édition. Paris: Editions La Découverte, 2004, p. 113.
58. Danièle Lochak. Les droits de l'homme. Paris: Editions La Découverte, 2002, p. 55.
59. Ibid., p. 58.
٦٠. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني - نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٥٦.
٦١. المرجع السابق، ص. ٥٩-٦٠.
62. Patrick Wachsmann. Les droits de l'homme. Troisième édition. Paris: Dalloz, 1999, p.45.
63. Ibid.
64. Ibid.
٦٥. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني - نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٤٠.
٦٦. تجدر الإشارة إلى أن هناك دراسات متنوعة تناولت موضوع المنظمات غير الحكومية في علاقتها بالأمم المتحدة، تركز بعضها على المجرى الذي إتخذته العلاقات، وفي المقام الأول التحالفات، بين المنظمات غير الحكومية وبعض مؤسسات الأمم المتحدة. تدافع دراسات أخرى في تناولها «للحكم الدولي» عن الحجة القائلة أن أنشطة المنظمات

غير الحكومية تمكن من إدراك مشاكل ومنظور منظومة الأمم المتحدة .
تحلل ، أخيراً ، عدد منها أنشطة منظمات حقوق الإنسان في إطار أجهزة
و/أو مؤتمرات و/أو بعثات الأمم المتحدة . نذكر على سبيل المثال :

Les ONG dans la restructuration des Nations unies.
Coopération internationale pour la démocratie.
septembre 1995، n° 5. Thomas G. Weiss and Leon
Gordenker (editors). NGOs، the UN، and global
governance. Boulder and London: Lynne Rienner
publishers، 1996. Béatrice Pouligny-Morgant.
Les ONG et l'analyse des relations internationales
- application au domaine de la défense des droits de
l'homme. Dans ONG et développement - société،
économie، politique. Sous la direction de J. P.
Deler ; Y. A. Fauré ; A. Piveteau et P. J. Roca. Paris:
Karthala، 1998، p. 525-542. Peter Willetts (editor).
« The conscience of the world » - the influence of non
governmental organisations in the UN system . London:
Hurst & Company، 1996. Michael W. Hovey.
Interceding at the United Nations - the human right
of conscientious objection. In Transnational social
movements and global politics -solidarity beyond the
state. Edited by Jackie Smith ; Charles Chaffield and
Ron Pagnucco. Syracuse: Syracuse University press،
1997، p. 214-224.

٦٧. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان . الاستقلال الثاني - نحو
مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي . مرجع سابق ، ص . ٦٩ .
68.Thomas Buergenthal. The normative and
institutional evolution of international human rights.
Human rights quarterly، november 1997، vol. 19، n°
4، p. 721.

٦٩ . تنص المادة ٢ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
على : "١- تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف
بها فيه، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها
والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو
الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً أو غير سياسى، أو الأصل
القومى أو الاجتماعى، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب .
٢- تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، إذا كانت تدابيرها التشريعية أو
غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلاً إعمال الحقوق المعترف بها في هذا

العهد، بأن تتخذ، طبقاً لاجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا العهد، ما يكون ضروريا لهذا الإعمال من تدابير تشريعية وغير تشريعية. ٣- تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد: (أ) بأن تكفل توفر سبيل فعال للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها في هذا العهد، حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية. (ب) بأن تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تثبت في الحقوق التي يدعى انتهاكها سلطة قضائية أو ادارية أو تشريعية مختصة، أو أية سلطة مختصة أخرى ينص عليها نظام الدولة القانوني، وبأن تنمي إمكانيات التظلم القضائي. (ج) بأن تكفل قيام السلطات المختصة بإنفاذ الأحكام الصادرة لمصلحة المتظلمين“.

٧٠. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني- نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.
٧١. المرجع السابق، ص ٣٢.

72. René-Jean Dupuy. Les droits de l'homme: valeur européenne ou valeur universelle ? . Revue des Sciences morales et politiques, 1989, n° 4, p. 584.

73. Danièle Lochak. Op.cit. , p. 58.

74. Frédéric Sudre. Droit international et européen des droits de l'homme . Quatrième édition mise à jour . Paris: Presses universitaires de France, août 1999, p.111.

75. Ibid.

76. Danièle Lochak. Op.cit. , p. 58.

٧٧. أحمد الرشيدى. حقوق الإنسان في أربعة عقود: إنجازات كبيرة وإشكاليات مستمرة. السياسة الدولية، يوليو ٢٠٠٥، العدد ١٦١، ص ١٢٧.

٧٨. المرجع السابق.

79. Michael J. Perry. Are human rights universal ? the relativist challenge and related matters. Human rights quarterly, august 1997, vol. 19, n° 3, p. 471.

80. Ibid.

81 Ibid.

82 Ibid.

83. Robert Trocmé. La responsabilité sociale des entreprises au niveau mondial: éléments de définition , difficultés et enjeux. Dans Vers une culture des droits de l'homme - droits humains, cultures, économie et éducation. Alfred Fernandez et Robert Trocmé

- éditeurs. Genève: Editions Diversités, s. d., p. 304.
84. Ibid.
85. Frédérique Mestre-Lafay. L'O.N.U. Dix-septième édition mise à jour. Paris: Presses universitaires de France, mars 2003, p. 123.
86. Ibid.
٨٧. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. الاستقلال الثاني - نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي. مرجع سابق، ص. ٢٤.
٨٨. المرجع السابق، ص. ٢٨.
٨٩. المرجع السابق، ص. ٨٧.
90. Aliaa Saraya. Op.cit., p. 269-270.
٩١. معلومة وردت في نص إعلان تونس المنشور في: المنظمة العربية لحقوق الإنسان. حقوق الإنسان في الوطن العربي - المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان. القاهرة: من إصدارات المنظمة العربية لحقوق الإنسان، يناير ١٩٩٣، ص. ٢٢٠-٢٢٢.
92. Oran R. Young. Système et société dans la conduite des affaires mondiales: le rôle des organisations internationales. Revue internationale des sciences sociales, juin 1995, n° 144, p. 234.
93. Ibid.
94. Ibid.
٩٥. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. إعلان الخرطوم - المنتدى المدني الثاني الموازي للقمّة العربية. القاهرة، ص. ١٧.
٩٦. المرجع السابق، ص. ١١.
٩٧. المرجع السابق.
٩٨. المرجع السابق، ص. ١٧.
٩٩. معلومة وردت في بيان صادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في ٥ ديسمبر ٢٠٠٨.
١٠٠. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. من تصدير الإرهاب إلى تصدير القمع - حقوق الإنسان في العالم العربي - التقرير السنوي ٢٠٠٨. القاهرة، ص. ٢٠٩.
101. Bertrand Badie. La régulation sociale au-delà de la souveraineté des Etats. Dans Maîtriser la mondialisation - la régulation sociale internationale. Sous la direction de Pierre de Senarclens. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2000, p. 63.
102. Ibid., p. 64.
103. Ibid.

تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان

مقدمة:

د. محمد السيد سعيد*

لم يتغير النمط الرئيسى للسياسة العربية بما تفرزه من خطابات معبأة بثقافة تسلطية وشمولية. ولكن النضال من أجل التحول الديمقراطى واستعادة كرامة الإنسان في العالم العربى اشتد فى الأعوام القليلة الأخيرة. إذ تنمو حركات إصلاحية فى كل مكان وسط تحديات واقع استبدادى مريع وبالغ التشوه على المستويين السياسى والاجتماعى. ولا يمكن تصور أن يتم حسم الصراع السياسى بسرعة أو بصورة أحادية الاتجاه. والأرجح أن الانتصارات والانتكاسات والتقدم والتراجع على طريق إقرار الحقوق الأساسية للمواطنين في العالم العربى سوف تستمر لفترة، وبالتوازي مع هذا المنحنى تشتعل صراعات الثقافة والايديولوجيا فى المحيط العربى ككل بل فى كل المستويات الوطنية والمحلية.

البداية السليمة لفهم تحولات الثقافة العربية تنطلق من فهم مدى المعاناة التى تخوضها حتماً كل الثقافات التقليدية لاستيعاب والاستجابة لتحديات داهمة، قد تعصف بالإجماع عليها. ولذلك علينا توقع أن تمر كل الثقافات التاريخية الكبرى بعملية إنكار، بل بعملية نكوص مؤقتة تسعى عبرها؛ لتأكيد سموها وتفوقها على غيرها وهو ما يؤدي لصعوبة استيعاب المستجدات. غير أن الثقافات التاريخية الحية تضطر فى النهاية وتبعا لظروفها للانفتاح -بدرجة أو أخرى وعبر آليات ما ليست كلها صريحة أو مقصودة أو مباشرة- على المنجزات الجديدة فى المعرفة والقانون والتنظيم الاجتماعى.

* نائب رئيس مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ورئيس تحرير "رواق عربى".

والمقولة الرئيسية لهذه الدراسة تكمن في أن ثمة تحولا جزئيا طرأ أو يطرأ على الثقافة السياسية العربية خلال الأعوام القليلة الأخيرة، وهو تحول موات للقبول بالقانون الدولي لحقوق الإنسان. ويظهر هذا التحول بالذات في بنية الخطابات السياسية المعارضة، خاصة تلك التي تصدر عن التيارات الراديكالية القومية واليسارية والإسلامية، فضلا عن الليبرالية بالطبع. وكما أشرنا لا يمكن القول إن هذا التحول جذري أو كامل أو أنه مستقر وثابت وغير قابل للانتكاس. بل إنه لا يمر أبدا بسهولة، ولا ينضج بصورة مطردة أو بدون معارضة ضارية من جانب بعض المنظرين الأقدم لهذه التيارات، أو دعايتها والمحرزين السياسيين الكبار، بل وبعض القادة المعترف بهم لهذه التيارات. ومع ذلك فإن هذا الفصل يدعى أن هذه التحولات تجري.

وفيما يلي نعرض لبعض الأدلة على التحول الجزئي في الثقافة السياسية العربية فيما يتعلق بقضايا حقوق الإنسان. ويسمح هذا العرض بتقديم تقدير موضوعي لمواقف التيارات الكبرى على المستوى العربي ككل. ومن المحتم أن نعرض أيضا لبعض الخصوصيات الإقليمية أو الوطنية.

أولا: التحول في ثقافة التيارات السياسية

١- بعض مشاهد التحول في الثقافة الإسلامية السياسية

نبداً بعدد من المشاهد الرئيسية، أولها وأهمها من حيث تشكل الوعي الجماهيري، هي التحولات الثقافية في قلب الظاهرة الدينية السياسية التي اجتاحت العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية. حيث هيمنت هذه الظاهرة تقريبا على تشكل الوعي، خاصة في صفوف الطبقة الوسطى المتعلمة تعليما عاليا، والمتخرجة في كليات النخبة في الجامعات، وبصفة أخص الطب والهندسة والعلوم. والظاهرة الواضحة نسبيا في هذا الحيز هي هبوط المنابع السياسية للعنف الديني.

وبينما لا توجد بحوث دقيقة، فإنه يمكن القول -بصورة لا تخلو من الانطباعية- إن المنبع "العنفوي" في الظاهرة الإسلامية السياسية بدأ يجف بالتدريج. وما زالت هذه الظاهرة محصورة في المجال السياسي، حيث تقل نزعة الأجيال الشابة للانضمام لجماعات العنف السياسي، لا سيما تلك المرتبطة بالقاعدة. ولكن ما زال المنبع الثقافي نشيطا.

وفي حالات معينة لا يجف المنبع الثقافي للدعوات "العنفوية" بذريعة الجهاد، ولا تقل حالة الجمود والتطرف الديني الشديد والقلوب القطعية في تفسير الإسلام، ولكن يتم نزع موقف المعارضة للنظم السياسية القائمة منها. وغالبا ما تتحول من معارضة نظم الحكم إلى معارضة تيارات الفكر والسياسة الأخرى، أو الطوائف وأصحاب الأديان الأخرى في الداخل، وإلى أعداء حقيقيين

أو وهميين في الخارج. ويشهد انبعاث ونمو الحركة السلفية "الصديقة" للحكومات الاستبدادية القائمة في ربوع العالم العربي، وإن كانت "الخصم والعدو" للآخر الديني والحضاري، والناذب كلية لجميع تأثيراته الثقافية والأخلاقية... يشهد بأن التطرف قد يكون ثقافيا أساسا، وأنه قد يمتد للسياسات الداخلية أو لا يمتد. كما يشهد أن الدولة غالبا ما تقف وراء الجمود والتطرف الديني وتوظفه سياسيا.

وفي حالة الأيديولوجيا السلفية نجد إمكانيات واسعة للغاية للتوظيف السياسي الحكومي المباشر للتدين، لصالح تثبيت العقد الاستبدادي استنادا إلى تبريراته الفقهية التاريخية، وخاصة في أعمال الإمام أبو حامد الغزالي وبعض تلاميذه القدامى والمتأخرين، وخاصة الإمام محمد بن عبد الوهاب مؤسس المدرسة الوهابية التي تشكل قاعدة الدولة العائلية السعودية. حيث تقول هذه المدرسة الفقهية بعدم جواز الثورة على الحاكم، وإن الحاكم الظالم أفضل من الفوضى، وبجواز أن يكون "السلطان لمن غلب"؛ أي أن تحسم الشرعية بالسيف إلا أن يبوح الحاكم بالكفر الصريح.

وبوجه عام تستند الظاهرة السلفية المطعمة بمعاني الطاعة، على قوة الإسناد الآتي من المملكة السعودية، ومن أسر معينة في سائر بلاد الخليج العربي. وفي العادة يكون هذا الإسناد ماليا واقتصاديا وأحيانا مؤسسيا؛ حيث تم توظيف عدد لا بأس به من المشتغلين بالعلوم الدينية من بلاد أخرى، وخاصة مصر واليمن والمغرب والسودان وسوريا وفلسطين في المؤسسات الفقهية والجامعية بالمملكة السعودية وبلاد خليجية أخرى. وقدم دعما ماليا كبيرا لمؤسسات التعليم والفقه الديني في هذه البلاد من المصادر نفسها.

واليوم تتغير بصورة سريعة صور الدعم والإسناد، وتتمحور حول الأشكال السياسية والمؤسساتية. ويرجع هذا التحول فيما يبدو لنجاح السلفيين في تشكيل منابر أو منظمات سياسية، بعضها خاض واكتسح الانتخابات المحلية في السعودية وقطر وعمان، والبرلمانية في الكويت.

يخدم صعود السلفية الثقافية - بالمقارنة بالسلفية الجهادية - مصالح العائلات الحاكمة، حيث تمدها باليات مناسبة للغاية للتأثير السياسي في الخارج، وكسب المعركة ضد الجهاديين في الداخل. ومع ذلك؛ فإن هذه الظاهرة تستند أيضا لمزاج ثقافي بعينه، حيث تميل عناصر كثيرة للتشدد الديني، دون أن تضطر لمداخلة سلطات الحكم، وخوض معاناة عظيمة في سياق المواجهات الجهادية معها. وتتفق هذه الظاهرة أيضا مع أصول وروافد اجتماعية مختلفة نسبيا عن الظاهرة الجهادية. ويبدو أن أغلب هذه العناصر وخاصة في الكويت والخليج نشأت في سياق ولاءات قبلية وعشائرية، وأحيانا حظيت برعاية بعض الأسر التجارية. وأخيرا فإن تعزيز السلفية جاء كرد فعل للصعود الشيعي، الذي تمتع تقليديا بتنظيم أقوى حتى قبل تدفق الإسناد السياسي الإيراني.

وتكاد الجزائر تنفرد بظاهرة استمرار وتجدد ظاهرة "السلفية الجهادية"؛ أي تلك التي تتسم بجمود وتشدد ثقافي بالغ، يقربها من القوالب المعروفة للحياة والسلوك في القرون الغابرة، مع الاستعداد للثورة وشن الحرب بكل الصور المعروفة، بما في ذلك العنف ضد الشعب والحكومة معا. وتلى الجزائر في القائمة دول عربية أخرى وإن بمسافة كبيرة للغاية، مثل السعودية واليمن والسودان وربما ليبيا. ويعجب كثيرون لأن الدولة الجزائرية فشلت إلى هذا الحد في إنهاء التمرد العسكري السلفي الجهادي منذ انبثاقه عام ١٩٩٢. أما في سائر البلاد العربية فقد تم تسجيل "نجاحات" ملموسة للغاية في تجفيف منابع السلفية الجهادية.

وفى هذا الإطار تجدر الإشارة إلى حدوث عملية انتقال واضحة من مفاهيم السلفية الجهادية -وهي المسئول الأساسي عن العنف والإرهاب الديني- إلى مختلف تيارات الأصولية الأخرى، وعلى رأسها بالطبع السلفية التقليدية. وهذا يقودنا إلى ثاني مشاهد التحول، وهي حركة المراجعات الفكرية، التي قام بها عدد من أبرز القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر، باعتبارها العقل المفكر للسلفية الجهادية في سائر البلاد العربية.

تستند المراجعات عموماً إلى رؤية متشددة وبعيدة تماماً عن الاجتهاد، أو عن أسننة الممارسة الدينية والسياسية، حيث أنها اتجهت للتركيز على جانبين: الأول هو تحريم العنف العشوائي ضد بقية عموم المسلمين والمدنيين المسالمين، وهو ما ينسف الأساس الفقهي والثقافي لواحدة من أشد مظاهر العنف إجراماً وبشاعة في التاريخ العربي، أي المجازر الجماعية التي ترتكب بحق المدنيين. والثاني هو التدليل على أفضلية الوسائل السلمية في الجهاد، دون إسقاط العنف والإرهاب كاختيار أو وسيلة من حيث المبدأ. ويعنى ذلك أنه حتى فيما يتعلق بالعلاقة مع الغرب ومع المجتمعات والثقافات الأخرى، بدأت التنظيمات الأم لفقهاء العنف، في التراجع عن الأساس الفقهي للحرب الدائمة ضد الآخر الديني، وهو الأمر الذي تمارسه القاعدة وبعض التنظيمات الأحدث الأخرى.

ونتيجة لذلك، أثر هذا التحول بشدة على بعض المصادر المؤثرة على الثقافة السياسية العربية الراهنة. وبوجه عام لا يزال الجهاديون، وبالذات المتعاطفون مع تنظيم القاعدة يمارسون نشاطاً واسعاً للغاية في المجال الإلكتروني، كأداة أقل كلفة للتجنيد ونشر الأفكار. ولكن دور السلفيين المواليين للحكومات أخذ في الاتساع بصورة رهيبية. وفيما يبدو فإن تأثيراتهم السلبية تتركز في متابعة إشعال وبث الكراهية ضد الأقليات الدينية والطائفية. إن التوجه نحو محاربة المذهب الشيعي هو أهم هذه التأثيرات السلبية من الناحيتين الثقافية والسياسية. وخلال الأعوام القليلة الماضية ساد الصراع الثقافي الطائفي بين السلفية السنية والحركات الشيعية بطريقة غير مسبوقة

فى التاريخ العربى الحديث، منتجة آثارا وخيمة على قضية حقوق الإنسان والمساواة الكاملة فى امتيازات المواطنة، والتى هى قليلة للغاية على أى حال بسبب الاستبداد المعمم.

ولكن الاستبداد المعمم صار أحد المحاور الأساسية لنشاطية قطاع عريض من الحركات الأصولية وبالذات حركة الإخوان المسلمين. وتصدق هذه الظاهرة فى كل من مصر والعراق وسوريا. ويبدو أن اشتداد الاهتمام بمحاربة الاستبداد ونقد الدولة الاستبدادية، نتج كرد فعل ضد محاولة نظم الحكم التسلطية والبوليسية سحق الحركة الإخوانية، بعد أن نجحت فى سحق الحركات الجهادية. والملاحظ أن الدولة سعت للحصول على دعم حركة الإخوان المسلمين فى مصر أثناء المعركة مع الجهاديين، ولم تحصل عليه غير مشروط. أما فى سوريا فقد نشأ النقد عن المعاناة المذهلة على يد نظام الحكم، أثناء وبعد سحق انتفاضة حماة عام ١٩٨٠ واستمر حتى الآن. وفى العراق فضلت حركة الإخوان المسلمين التعاون مع الغزاة الأمريكين كراهة فى نظام صدام حسين، ولقطع الطريق على احتمال انتصار البعثيين أو السلفية الجهادية ذات الأصول الخليجية. أما فى الجزائر فيبدو المشهد مختلفا إلى حد ما، حيث حصلت الدولة الاستبدادية على تعاون حركة الإخوان، بسبب العنف ضد الشعب نفسه والذى مارسته السلفية الجهادية، فضلا عن عوامل أخرى. وفى حالة الجزائر بالذات يخفت نقد الإخوان للدولة الاستبدادية لصالح اتجاه أكثر تحفظا مما نراه فى مصر وسوريا بالتحديد.

وبوجه عام؛ فإن نقد الدولة الاستبدادية فى هذه الحالات، نشأ بتأثير الأجيال الوسيطة التى تربت وتدرت فى الجامعات خلال عقدي السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، وتعاطت بقوة مع قضايا المجتمع والثقافة على نحو لم يحدث من قبل فى تاريخ الحركة الإسلامية. ومع ذلك فإن المنابع الأصلية والأصولية لهذه الحركات ما زالت طاغية، فى جوانب مختلفة من الحياة التنظيمية والسياسية. وتشهد المناقشات حول برنامج حزب الإخوان المسلمين فى مصر، على عمق واتساع الصراع حول طبيعة خطابها، والتناسبات المحتملة بين مصادرها الفكرية الأصولية الصرفة ومصادرها الثقافية والاجتماعية المعاصرة.

أما ثالث مشاهد التحول فى الظاهرة الإسلامية فهو صعود بعض الحركات التقدمية الجديدة على أرضية الإسلام السياسى، ونجاحها فى خطف بعض الأضواء من الحركات المتشددة التى هيمنت على الحياة السياسية والثقافية الشعبية فى البلاد العربية. إن النموذج الأكثر تقدما برز فى تجربة المغرب خلال الأعوام القليلة الماضية، ممثلا فى حركة العدالة والتنمية. وقد حصدت الحركة نجاحا انتخابيا صارخا ومفاجئا إلى حد ما فى الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٥، جعلها أكبر تكتل برلمانى منفرد فى البلاد.

وبوجه عام بدأت الأجيال الوسيطة والجديدة في الحركة الإسلامية، تهتم وتنهل من منابع الثقافة العصرية، ومن ثم تطالب بتفسير اجتماعي منفتح للإسلام. وما زالت الأجيال القديمة تقاوم هذا الميل لصالح التركيز على الفقه التقليدي الموروث من العصور الوسطى، ودون فهم أعماقه الاجتماعية.

وكانت الكتابات التقليدية المتأثرة بالإسلام السياسي أو الثقافي تتجه لإبراز فكرة مركزية، وهي أسبقية الإسلام وتفوقه في هذه المجالات جميعاً، رغم أنها تعد بوضوح منجزات للعصر الحديث ولكفاحات الشعوب. وبطبيعة الحال سوف نجد في القرآن والحديث الشريف والمصادر الأخرى للفكر الإسلامي، وخاصة في الفلسفة أسساً كبرى لإحقاق الحق وإقامة العدل بالمعنى الواسع للكلمة. غير أن القول إن الفقه شرع هذه الحقوق بصورة كافية أو بالكامل، يعد مغالطة تاريخية. فالأقرب للواقع أن العكس كان هو الصحيح. وبوجه عام يبدو أن أعداداً متزايدة من الإسلاميين بدأوا يدركون التناقضات والفجوات الكبيرة بين الفقه التقليدي من ناحية، ومنجزات العصر الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى. وبعض هؤلاء بدأ ينهل من جديد من المصادر الحديثة للمنجزات الاجتماعية والفكر التنموي والنهضوي. وبطبيعة الحال فإن مقارباته للفكر الفقهي بدأ يأخذ منحى مختلفاً وأكثر تحفظاً إلى حد ما عما كان سائداً في الماضي.

ولا شك أن الأدبيات الإسلامية القادمة من علماء وفلاسفة مسلمين يعيشون في الغرب منذ فترات طويلة، كان له دور كبير في إيقاظ قطاع مهم من الأجيال الشابة للحركات الإسلامية والشباب المسلم بوجه عام. ويتحرك هؤلاء العلماء أساساً بدافع التوفيق بين المكتسبات الحديثة التي يعيشونها في الغرب من ناحية، وبين إيمانهم الديني العميق من ناحية ثانية. ويمكن اعتبار بعث الاهتمام بالتوفيق بين الحداثة الاجتماعية والفقه الإسلامي، أحد أهم المشاهد المستجدة في الساحة الثقافية العربية، بعد عقود من التحريض السلفي ضد الغرب والحداثة معاً. وبالطبع فقد مر هذا المشهد بمسار طويل ومتعرج منذ نهاية القرن التاسع عشر، والمناظرات المعروفة بين الشيخ محمد عبده وبعض المستشرقين مثل أرنست رينان. غير أن العقدين الأخيرين مثلاً إضافة مهمة، لأن التناقض والصدام وصلوا إلى قمته بين المسلمين والغربيين وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر. ويضطر الفقهاء العرب والمسلمون الذين يعيشون في الغرب، لإنتاج اجتهادات دينية تيسر على غيرهم من المسلمين الاندماج بدرجة أو أخرى في محيط ثقافي مغاير لما افوه في بلادهم الأم. ولكن الأهم هو اتجاه قطاع متزايد من العلماء الاجتماعيين العرب من النساء والرجال، الذين تشربوا العلوم الغربية، وتعلموا في الأكاديميات الدولية، للاهتمام بالتنظير والتجديد من منظور إسلامي. ويشكل هذا المصدر بدوره أحد أهم المشاهد المستجدة في الساحة الثقافية العربية.

٢- التحولات الثقافية في التيارين القومي واليساري

بادر التيار القومي ممثلاً في مركز دراسات الوحدة العربية بالدعوة لاستيعاب وتمثل والدفاع عن حقوق الإنسان في النظرية والممارسة. والمركز كان الأب الحقيقي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، ولكثير من المنظمات والجمعيات التي تعمل في مجال الفكر، وتشكل منظومة حقوق الإنسان أحد اهتماماتها. كما أن المركز كان ولا يزال الأب المباشر للمؤتمر القومي العربي، الذي يعبر عن التيار الاعتدالي في الفكر القومي. ويعقد هذا المؤتمر اجتماعات سنوية يصدر عنها مواقف أساسية تنتصر لقضية حقوق الإنسان ومناهضة الاستبداد، فضلاً بالطبع على الموضوعات المفضلة والمعبرة عن هذا التيار، مثل رفض التجزئة ومواجهة الاستعمار ووجود القواعد العسكرية في ربوع العالم العربي.

غير أن ما يهمننا هنا هو الإشارة للتدفق الهائل للأدبيات المتعلقة بحقوق الإنسان من هذا المركز والمراكز الأخرى المشابهة.

ويشكل هذا التدفق أحد أهم مشاهد التجديد والتغيير في الثقافة السياسية العربية المعاصرة فيما يتعلق بحقوق الإنسان^(١).

لكن هذا لا يعني أن مركز دراسات الوحدة العربية، يحتكر التعبير عن التيار القومي العربي. فبعض أهم التعبيرات السياسية مثل حزب البعث في العراق وسوريا، يعد مصدراً مهماً للفكر القومي الذي يجحف بحقوق الإنسان، ويصادر عليه وينقضه بضراوة وعنف فكري وسياسي كبير. كما لا يمكن إعفاء التيار البعثي في العراق من المسؤولية على الأقل عن بعض المجازر الجماعية والتفجيرات العشوائية.

وبينما لا يوجد إطار يُسمى الحوار القومي الليبرالي، فقد يكون في الواقع أكثر تأثيراً في فكر القوميون العرب بتفريعاتهم المختلفة عن الحوار القومي الإسلامي الذي يتمتع بهيئة خاصة به. بينما يتسم الأخير بغلبة الاعتبارات السياسية المباشرة، إلا أن الأول هو الأكثر تجذراً في الجانب الثقافي المباشر. فبعض أهم المدافعين عن الديمقراطية والمشتغلين بالهم الحقوقي ينتمون أو كانوا ينتمون للتيار القومي وبالذات التيار القومي الناصري.

ويمكن القول أيضاً إن ثمة اتجاهاً متزايداً "للبرلة" التيار القومي. ونشهد هذه العملية بنشاط أكبر في البلاد العربية الأقل تعرضاً للأزمات الداخلية والخارجية. حيث نجد تعبيرات عن ظاهرة البرلة الفكرية والسياسية في الغرب العربي، وأيضاً في مصر واليمن والخليج. وتتولى الهيئات والمراكز والمنظمات الفكرية التي كانت وما زالت موالية للفكر القومي، نشر الفكرة الديمقراطية

والدفاع عن حقوق الإنسان بدرجات مختلفة من الحماس.

وبطبيعة الحال، فإن اليسار أيضا تأثر بهذه الميول نفسها. وكان اليسار العربي الأكثر اهتماما باستيعاب تراث النهضة والحركات التقدمية والثورية في الاتحاد السوفيتي والصين وأوروبا الشرقية والغربية. وفي الوقت نفسه خاض في الممارسة العملية نشاطا يركز بصورة رئيسية على القضيتين الوطنية والديمقراطية. ومع ذلك؛ فإن الاضطراب في فكر اليسار بين المسعى العدالي والديمقراطي، وبين المسعى الوطني والقومي والاهتمام بالعالمية ضرب المصادقية الديمقراطية للييسار طويلا. ومنذ انهيار الاتحاد السوفيتي والتحول الراديكالي في تكوين ونسيج الدولة الصينية بدأ التوجه نحو استيعاب قيم الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان يشكل هما رئيسيا لجناح مهم من المفكرين اليساريين العرب.

وبالطبع فإن هذا الهم لا يوحد خلفه جميع فرق اليسار، وبعض هذه الفرق لا تزال مصرة على ازدياد الفكرة الديمقراطية وخاصة في تعبيراتها الليبرالية. وبعض أشكال الهجوم الكاسح على ما يسمى بالليبرالية الجديدة ليس في الواقع غير نقض للديمقراطية في الممارسة الفعلية. ويحاجي كثيرون اليوم نفس المحاجة التقليدية للييسار: الليبرالية ليست سوى ديكتاتورية رأس المال.

ومع ذلك فإن اليسار لا يزال يميل بغالبية لصالح أولوية حل الأزمة الديمقراطية ومكافحة الدولة الاستبدادية. وينظر لهذه المهمة باعتبارها مقدمة لا غنى عنها لإطلاقا، لإطلاق مبادرات كبيرة في فكر وممارسة التنمية والتحول الاجتماعي، الذي هو المبرر الأول والهم الأعلى في جدول أعمال اليسار العربي، مثله في ذلك مثل اليسار في سائر أنحاء العالم.

ثانياً: تحولات جدول الأعمال: احتقانات وإحراجات ثقافية كبرى

وبموازاة ذلك تشهد أيضا التغيرات العميقة في الأجندة الثقافية الحقوقية، بمدى المعاناة التي تعيشها الثقافة العربية في طورها الراهن. أهم مصادر المعاناة هي بدون شك علاقتها بالآخر. ولكن إشكاليات العلاقة بالآخر لم تعد عامة وقابلة للتهرب من التحديد. كما أنها لم تعد خارجية ومتعالية على الوضع الداخلي. بل صارت أهم مجال للإشكاليات والمنازعات السياسية والاجتماعية في الداخل والخارج معا. وثمة استجابات متباينة للغاية حيال التحديات الكبرى التي تشهدها هذه الثقافة فيما له صلة بقضايا حقوق الإنسان.

إن أبرز الموضوعات هو الصعود المستجد لقضايا الأقليات والمرأة والجماعات المهمشة. وكما هو معروف عاشت الثقافة العربية طويلا خاضعة لما يسمى بخطاب الهوية، الذي أدى إلى صعود

التيار القومي منذ الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦، وبدء تبلور وعى عربى مستقل عن أو معاد للإمبراطورية العثمانية. وسريعا ما بدأ هذا الخطاب يلتهب بتأثير الصدام بين خطابات هوية مختلفة، وبالذات بين الخطابين القومي العربى، والإسلامى السياسى. وخلال المرحلة الناصرية بلغ هذا الصدام أوجه سواء فى مصر أو على امتداد العالم العربى، حتى تمكن التيار الإسلامى من فرض هيمنته شبه التامة على العقل الشعبى، وعلى حقل الخطاب السياسى منذ نهاية عقد السبعينات من القرن العشرين.

١- من الهوية الواحدة إلى صدمة التنوع:

شكلت الهزيمة العسكرية فى يونيو ١٩٦٧ للعرب على أيدي إسرائيل، أكبر مصدر للشكوك فى سلامة التوجهات القومية. وبينما التهمت المشاعر واستمرت الولاءات الفكرية، وتعاظم التمسك بالوحدوية، فإن هزيمة الناصرية فككت قوة الربط العاطفية الكبيرة. وبدأت نزعة الشك فى التعبير عن نفسها من خلال دحض الاعتقاد القومى بعدم شرعية التجزئة. وبدأ المفكرون العرب وخاصة فى البلاد البعيدة نسبيا عن مركز الحركة القومية فى مصر والمشرق، يكرسون مفهوم الدولة الوطنية، وهو مصطلح ينضح بالشرعية الداخلية بالمقارنة بمفهوم الدولة القطرية. كما بدأت المناظرات تدور حول جواز أو عدم جواز نسب كل صور "التجزئة والتخلف" للاستعمار. وببساطة انتشر الاعتقاد بأن الدولة الوطنية أو حتى القطرية موجودة لتبقى فترة طويلة، وأن على الخطاب القومى أن يجهز نفسه لاستيعاب هذه الحقيقة.

أما الصدمة الثانية فكانت الصعود الصاروخى للحركة الإسلامية فى نهاية سبعينات القرن العشرين. ورغم ولادة هذا التيار قبل ذلك بنحو نصف قرن فكريا على يد الشيخ رشيد رضا، وسياسيا على يد حسن البنا، إلا أنه لم يشكل تحديا ساحقا لمفهوم الدولة الوطنية ولا لمفهوم القومية العربية، إلا بعد هزيمة ١٩٦٧. بعدها سحقت هيمنة الخطاب القومى ودخلت الدولة الوطنية وخطاب الوطنية ذاته أزمة طويلة، وخاصة بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد عام ١٩٧٨ وانفجار الثورة الإسلامية فى إيران، حتى كاد التيار الإسلامى يهيمن تماما على الممارسة السياسية وعلى ولادات الاجيال الشابة.

غير أن الخطاب الإسلامى نفسه سريعا ما بدأ يواجه تحديات خطيرة. جاءت أولى الصدمات مع اكتشاف المسافة الكبيرة بين المفهومين السننى السلفى للإمامة، والمفهوم الشيعى الخومينى للولاية. واتسعت الشقة بين الطرفين مع احتدام الصراع العراقى-الإيرانى فى البداية، ثم بين

المركزين الرئيسيين للأيديولوجيات والخطابات الإسلامية في طهران والرياض. وبدأ أن الإسلام السلفي السائد في العالم العربي، قد بدأ يتعرض لهجوم واسع مضاد من جانب الإسلام الشيعي وبالذات في الخليج. ووصل الأمر إلى مستوى غير مسبوق أثناء الحرب الإسرائيلية ضد لبنان وحزب الله صيف ٢٠٠٦. إذ أيدت حركة الإخوان المسلمين حزب الله ضد إسرائيل، ولكن الرياض باعتبارها مركز الرؤية السلفية السنية والأيديولوجيا الأصولية السلفية الطابع أخذت الموقف المعاكس وبدأت تبث خطابا طائفيا بدون لبس.

ولم يكن ذلك بالطبع هو التحدى الوحيد. فالطائفية كانت تعبيرا خاصا عن انقسامات أوسع نطاقا بين حركات وتيارات متباينة التوجهات وذات تأويلات مختلفة كثيرا للإسلام والتاريخ. وخلال الأعوام القليلة الأخيرة شهدنا فى الواقع تفجر الصراع فيما بين الحركات السياسية المنتمة للطائفة نفسها. بل إن النزاعات داخل الطائفة الواحدة شكلت المظهر الرئيس للصراع السياسى فى العراق وبلاد اخرى.

ففى الساحة "الجهادية" برزت المناظرات حول ما يسمى بالمراجعات الفكرية، التى اضطلع بها جناح قوي يتكون من المؤسسين التاريخيين لتنظيم الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد فى مصر. أثارت هذه المراجعات معارضة متشددة سواء من منظرى تنظيم القاعدة أو من بعض القيادات التاريخية اللابئة فى الخارج وخاصة فى أوروبا. والواقع أنه ليس لهذه المناظرة مضاعفات جوهرية بالنسبة لفكر ومرجعية حقوق الإنسان. فهى تمت على قاعدة فقهية متشددة فى الحقيقة من الجانبين. ولا تكاد تتلامس مع مرجعية حقوق الإنسان، سوى قضية وحيدة وهى "عدم جواز قتل غير المحاربين". وفى جميع الحالات لم يتراجع طرف من القيادات العليا عن فكرة "قتل الكافر"، ولم يقترب أى طرف من المتناقشين، ولو ببوصة واحدة نحو الاعتراف بمبدأ قدسية الحياة الإنسانية بذاتها، وعدم جواز فرض أى عقوبة إلا بقانون، وعدم جواز أى نوع من أنواع المصادرة، أو التقييد للحق فى الضمير والاعتقاد^(٢).

على العكس تماما، أفلتت فرصة مهمة من جانب منظرى الحركات الإسلامية السنية المتشددة لتجسير الفجوة الكبيرة التى تفصلها عن مرجعية حقوق الإنسان.

أما على الجانب الآخر فقد شهد العراق بالذات حربا متواصلة بين تيارات وأجنحة متعددة داخل الحركة الأصولية الشيعية. ونال الصدام بين المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، وهو التكتل الرئيسى داخل الحكومة، وحركة الصدرين مركز الصدارة فى الاهتمام الإعلامى والسياسى.

ولا شك أن هذا البروز الحديث أكثر صعوبة بالنسبة للثقافة السائدة عما شهدته ربما طوال

تاريخها، لأنه يتعلق بإشكاليات كامنة في صميم الإيمان أو المبادئ والعقائد الدينية كما يراها المسلمون وغيرهم.

وخلال الأعوام القليلة الماضية أدى "تدين الصراع والسياسة في العراق" إلى بروز نزعة معادية بصورة خاصة للأقليات الدينية. وصرفت التيارات الإرهابية جانبا مهما من طاقاتها العدوانية، لاستئصال الأقليات غير المسلمة، فضلا بالطبع على استهداف المسلمين من الطوائف الأخرى.

ومع استيلاء حماس على غزة وتمدد نفوذها في الضفة الغربية، بدأ لأول مرة التضييق على المسيحيين الفلسطينيين. وفي الوقت نفسه فإن استفزاز المسيحيين في مصر وبلاد عربية أخرى تصاعد بصورة ملموسة للغاية خلال الأعوام القليلة الماضية. وترتب على ذلك لجوء هذه الأقليات بشكل متزايد للهجرة خارج بلادها، وهو ما أثار شكوكا حول تصفية الوجود المسيحي في بعض أقطار العالم العربي.

شكل تحول بعض الأشخاص في مصر خلال العامين الماضيين من الإسلام إلى المسيحية وتقدمهم بطلبات رسمية لإثبات هذا التحول، صدمة لغالبية المسلمين^(٣)، الذين لم يتصوروا احتمال الجهر بذلك. كما سبب إحراجا شديدا لسلطات الدولة وبالذات السلطات القضائية. حيث لا تزال الدولة توثق دين الشخص في البطاقة الشخصية، وحيث يترتب على هذا التوثيق ممارسة عدد من الأمور الشخصية، بما فيها الزواج والطلاق والإرث وحضانة الأطفال، كان من المحتم أن يتم اتخاذ موقف ما. ولم يكن هناك سوى موقفين: إما الثبات على الموقف الفقهي التقليدي الذي يُعدّ التحول عن الإسلام مرتدا، ويؤثمه ويعاقبه على هذا الإثم بالقتل، أو الاعتراف بالحق في التحول من الإسلام وتوثيق هذا الاعتراف في وثيقة رسمية.

الموقف الأول ينطوي بوضوح على إنكار الحق في حرية الضمير والاعتقاد، مما يصطدم مع بعض أهم القيم الإسلامية، وينسخ الآيات القرآنية التي تؤكد هذا الحق دون قيد أو شرط "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". فالمسلمون درجوا على التبشير بدينهم، وتحويل غيرهم إلى عقيدتهم دون أن يقبلوا بالعكس. والتطبيق العلني لفقه الردة يذيع على العالم أن التحول من الإسلام لغيره من الأديان غير جائز. ويعد هذا هو الموقف التقليدي بالنسبة للسلطات الفقهية والقضائية. أما الموقف الثاني، هو ما درج المسلمون على الحديث به لأنفسهم، أي الموقف التفوقى أو القول بسمو الإسلام المطلق (وهذه المرة "المقن") على غيره من الأديان. ويعنى هذا الموقف أن الحقوق التي يطلبها المسلمون لأنفسهم يرفضون منحها لغيرهم.

مظهر آخر لا يختلف كثيرا نجده أيضا في مصر، حيث تقدم البهائيون خلال العامين الماضيين، وهم أقلية محدودة العدد جدا، بطلبات رسمية لتوثيق هويتهم الدينية في البطاقة الشخصية. وهنا وقعت السلطات القضائية والفقهية في المطب نفسه، وربما بصورة أشد. فقد يكون ثمة مشكلة فقهية في الاعتراف بالحق في الارتداد، أو في وصف المرتدين بالكفر، ولكنها مشكلة أقل شدة من إنكار حق فئة من الناس في تبني دين آخر ابتداءً. هنا تضطر السلطات الفقهية والقضائية لاقتراح انتهاك أشد لمبادئ حقوق الإنسان، وهو القول إن الدولة لا تعترف إلا بالأديان "السماوية وحدها". في هذه الحالة يتم تعريف الدين السماوي بأنه الدين الذي يعترف به الإسلام أو الفقه الإسلامي السنّي، وهو تحديدا اليهودية والمسيحية دون غيرهما.

وإضافة إلى أن هذا المعنى يحجب حقا رئيسيا من حقوق الإنسان، بل هو أكثرها تعلقا بضميره وبكرامته، فإنه يفسد بصورة عميقة علاقة الثقافة العربية الإسلامية بسائر الثقافات الكبرى في العالم، بل وأكثرها ضخامة ممثلة في الثقافة الكونفوشية والبوذية والهندوسية وغيرها، والتي لا تعد أديانا سماوية.

وسواء تحدثنا عما يسمى بالارتداد، أو عن أديان لا تعترف بها المؤسسات الفقهية والقضائية الإسلامية، فالمشكلة أنها تعكس مواقف متجذرة تجذرا عميقا في التاريخ الإسلامي.

وهو ما يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن لثقافة درجت طويلا على التحول حول نفسها والانغلاق، أو رفض ما هو خارجها، أن تتعامل مع إشكاليات منطقية وعقيدية معقدة على هذا النحو؟ وكيف يمكن لثقافة درجت طويلا على اتخاذ موقف حاسم من هذه الإشكاليات أن تغير موقفها التاريخي أو التقليدي، في ظل ظروف تحتم نيل القبول أو المعاملة بالمثل على المستوى العالمي.

٢- اضمحلال نظرية المؤامرة وحتمية مواجهة الواقع:

قد تمد الظروف الثقافية السائدة بحيلة ما للاستمرار في تبني الموقف الفقهي التقليدي والمتعارض مع بعض القيم العالمية لحقوق الإنسان. وتشعر الثقافة العربية الإسلامية وسلطاتها الأعلى بما فيها سلطاتها القضائية والفقهية والسياسية، بأنها محاصرة أو خاضعة للتمييز أو واقعة تحت عدوان. وبوسع المسلمين والعرب التدليل بقوة على أنهم معرضون لعدوان سياسي دائم، وهو ما تشهد عليه حالات فلسطين المحتلة ولبنان والعراق. وتظهر المشكلة عندما تتخذ الثقافة أعمال العدوان الخارجي، للثبات على مواقف غير عادلة بذاتها، سواء من الأقليات الدينية أو من المرأة. وكأن البحث عن العدالة والمساواة بذاتهما يعبر أو يعكس أو يمد هذا العدوان في

ميدان العقيدة والثقافة.

ومن ثم يسهل على السلطات الفقهية والقضائية، وبعض تيارات الثقافة الحديثة الاستناد على نظرية المؤامرة، سواء بالإشارة إلى التاريخ الاستعماري أو لبعض النماذج الحديثة من التطرف والاستهداف السياسي من جانب الغرب تحديداً، وبالذات في علاقة هذا الاستهداف بإسرائيل. غير أن هذا الإسناد لنظرية المؤامرة لم يعد مقبولاً بصورة ميكانيكية كما كان في الماضي. بل هناك تيارات فكرية منظمة وملتزمة تقوم على الاشتباك الدائم معه ودحضه، كما أن هذه الحجة ليست مقبولة عالمياً. فحتى لو اقتنع العالم بأن ثمة ارتباطاً بين الاضطهاد الواقع على العرب والضغط عليهم للاعتراف بالحق في المساواة وحق الضمير والاعتقاد، فإن ذلك لن يفلتهم من حتمية هذا الاعتراف. بل يكون من الأجدى إدانة صور التمييز الديني أو ضد الأقليات أو انتهاك حقوق الإنسان عموماً، والذي تمارسه ثقافة تتعرض هي ذاتها للتمييز والاضطهاد من الخارج. وتتعرّض هذه الإدانة حال صدورها عن تيارات فكرية أو منظمات تحترم وتدافع عن حقوق العرب والفلسطينيين.

كل ثقافة تميل عموماً للتهرب من اتخاذ موقف جديد على قاعدة أخلاقية متسقة بالنسبة لحقوق أقلياتها وخاصة الأقليات الدينية، فيما لو كانت تشعر أنها تحت ضغوط ثقيلة ومستدامة. ولكن العكس صحيح أيضاً: إذ لن يكون من السهل على أي ثقافة أن تغير موقفاً خاطئاً تتنازل به عن امتياز ما، فيما لو لم تتعرض لضغوط حقيقية من داخلها وخارجها.

ومن الممكن تصور أن ثمة نوعاً من التحقيب أو التوالى العملي، لمراحل معينة تغالب فيها الثقافة إعاقاتها وموانعها، فيما يتعلق بتأمين الحق في المساواة بين جميع الأشخاص، بغض النظر عن الدين والجنس والنوع الاجتماعي وأي اعتبار آخر. ويبدو أن الاختبار الأصعب يتعلق بالأقليات العرقية والدينية.

في المرحلة الأولى لا بد من توقع مقاومة أولية شديدة للاعتراف بالمساواة في الحقوق أمام القانون، وتغيير بعض العقائد التاريخية المرتبطة بالدين، مثل الاعتقاد بوجود شيء اسمه "حد الردة".

وهذا هو بالطبع ما حدث في استجابة السلطات الفقهية والقضائية والسياسية المصرية لأزمة الاعتراف بالبهائيين والمتحولين عن الإسلام^(٤).

والواقع أن الصحافة المصرية حفلت بالمنظرات حول هذه القضايا ربما لأول مرة منذ عقود. إذ لم يحدث من قبل أن تقدم قطاع من المثقفين والنشطاء الحقوقيين والديمقراطيين بالتصدي

للحجج التقليدية وذلك في الصحف اليومية والأسبوعية، فضلا بالطبع على الفضاء الإلكتروني. حيث دافع هؤلاء النشطاء عن حق "المرتدين عن الإسلام" في حرية الضمير والاعتقاد، وعن حق البهائيين في الاعتراف بمعتقدهم. وبالمقابل نشأت ظاهرة "الوكلاء المتطوعون" للثقافة التقليدية، وتشكلت من صحفيين ومحامين وأعضاء ورؤساء بنقابات مهنية مختلفة، وشخصيات عامة من مجالات متباينة. تركّز دفاع الفريق الأول على الثبات على الحقوق الأساسية للإنسان، وكذلك على ضرورة رفع الظلم والدعوى السلبية التي تلحق بالإسلام نفسه، نتيجة الزج به في ممارسات باطشة. الفريق الثاني اكتفى كالعادة بالتشكيك في إيمان ووطنية المدافعين عن حقوق الإنسان والحريات العامة، وواصل القول بالفكرة التقليدية إن تبني الدفاع عن هذه الأديان يمثل خيانة للثقافة والأمة والدين^(٥)!

وفي حالة مصر استعرت المعركة حول القضية إلى حد أثار فضيحة حقيقية، عندما وقف عدد من أعضاء مجلس نقابة الصحفيين والجمعية العمومية ممسكين بـ "الشوم"، لإغلاق باب نقابة الصحفيين المصريين بالقوة في ١١ أبريل ٢٠٠٨، أمام مؤتمر كانت جماعة "مصريون ضد التمييز الديني"، تنوى عقده بالنقابة، الذي سبق أن وافقت على استضافته.

ولكن هذه الفضيحة الأخلاقية والثقافية لا تسدل الستار على المشهد كله. فعلى أي حال لا بد أن نقدر للثقافة المصرية أنها احتضنت جمعية ذات عضوية كبيرة متنوعة سياسيا ودينيا لمنع التمييز الديني. ونجد نموذجا مبكرا لهذا الموقف في السودان؛ حيث دافع عدد كبير من المثقفين والنشطاء السياسيين والمدنيين السودانيين عن حق شعوب الجنوب في المساواة، بل وحققهم في تقرير المصير. وربما تكون هذه القوى قد ضمرت بعد أكثر من عقدين من الحكم الشمولي باسم الإسلام، ولكن يظل هذا النموذج ملهما وحيا في الذاكرة لآماد بعيدة في المستقبل. ولا نعدم أمثلة لهذا الموقف الشجاع نفسه، فيما يتعلق بالحقوق اللغوية والثقافية للأمازيغ في المغرب والجزائر.

وتمثل هذه الحقيقة بذاتها تمهيدا لدخول الثقافة العربية- الإسلامية عموما لمرحلة تالية، تحاول فيها أن تنتج حلا وسطا بين بعض "ثوابتها" التقليدية مثل ما يسمى بـ "حد الردة" من ناحية، وحقوق الإنسان والحريات العامة من ناحية أخرى. وفي البداية سوف يكون هذا الحل أقرب ما يكون للمخارج السطحية، التي لا تضطر فيها الثقافة للتنازل عن امتيازات حقيقية (بغض النظر عما إذا كانت مفيدة أم ضارة، لأننا نراها في الحقيقة ضارة بهذه الثقافة). ومع ذلك فسوف تضطر الثقافة -عاجلا أم آجلا- لفتح الباب أمام مفاوضات شاقة. وقد ينتهي الأمر بحل مفروض من أعلى -أي من جانب السلطات السياسية- يتحوط أساسا للضغوط الدولية، كما جرت العادة في أحوال مشابهة. والواقع أن هذا النوع من الحلول يمنع تدفق التعلم الخلاق، ويجعل الرأي

العام أقل استعدادا للفهم والاستيعاب السليم لمضاعفات وأبعاد القضية. ولذلك أتصور أن الثقافة تدخل مرة ثالثة، إما أن تثور فيها ضد الحلول الوسط التي فرضت من أعلى، وتعود القهقري للمواقف التقليدية والمتسمة بالتمييز، أو أن تمر بمرحلة أطول من المناقشات تتمكن فيها قوى ديمقراطية شعبية من الفوز بثقة الناس، وتفويضهم بايجاد حلول خلاقة وسليمة، لما بقي لفترة طويلة مفارقات أو أحجيات بدون حل.

وبينما تحتاج المفارقات أو الإشكاليات المهمة في الفكر الديني لاجتهادات من داخل المنطق الديني، فالقضية تبدو بكل تأكيد أقرب لقضايا علم الاجتماع منها للعلوم الدينية. ونعني بذلك أن العلاقات بين الأغلبيات والأقليات تكتسب بعض الجمود نتيجة لتوافقها مع الانقسامات الطبقيّة والاجتماعية. فاحتلال أقلية لفترة طويلة مكانة منخفضة في الكيان الاجتماعي، هو في الحقيقة أكثر ما يعيق الاعتراف بحقها في المساواة بالمقارنة مع الاعتبارات المتعلقة بالهوية بذاتها.

ويفترض مثلاً أن تفرض الأقليات القومية والعرقية أو الطوائف والقبايل التي تعاني التهميش، مشكلات أقل حدة بكثير عما تواتر عليه الفقه التقليدي من مواقف متشككة وتمييزية ضد الأقليات الدينية أو غير المسلمة. ولكن الحقيقة شيء آخر. فالصعوبات والإعاقات الحقيقية في الحالتين واحدة، وهي عدم استيعاب الأغلبية أو السلطات الراسخة وذات الامتيازات الميكانيكية لضرورة الاستيعاب المتساوي للأقليات على قاعدة المواطنة في بنية دولة وطنية حديثة.

ولذلك تبدو المشكلة الحقيقية موضوعية ومادية إلى حد كبير. فالدولة العربية ما بعد الاستعمار لم تتطور أبداً وحتى الآن إلى بنية الدولة الوطنية الحديثة. وهذه الدولة التي تتطور تطوراً مشوهاً، وصارت مزودة بإمكانيات هائلة، ما زالت عاجزة سوسيلوجياً وثقافياً وأيديولوجياً عن مجرد تدشين مشروع للإدماج المتساوي حتى للمسلمين، بغض النظر عن الطائفة الدينية أو المنطقة والجهة والقبيلة. بل يبدو أن العكس هو الصحيح. فلم تتدهور قدرة الدولة العربية في حالات كثيرة على الاستيعاب المتساوي فحسب، بل إنها استعملت استراتيجيات عرقية وطائفية ودينية لإسباغ شرعية سطحية على أداؤها وسلوكها السياسي، وخاصة في اللحظات الحرجة.

ففي قضية الأقليات الثقافية أو العرقية سنجد القاعدة العامة نفسها أن الركود الطويل للتمييز الطبقي والاجتماعي، يجعل من الصعب على ثقافة أن تقبل بالإدماج المتساوي للأقليات الأفقر والهامشية اقتصادياً وجغرافياً. وتزداد الصعوبة عندما يتعلق الأمر بالتنازل عن امتياز سياسي أو ثقافي بالمقارنة بالامتيازات الاقتصادية الصرفة. هذا هو ما نجده عموماً في الجزائر والمغرب. وتقدم حالة المغرب بالذات أمثلة حية هذا العام عن المعاناة العظيمة للثقافة العربية الإسلامية في مواجهة التغيير، وخاصة فيما يتعلق بقضية الأمازيغية.

إن المشكلة غالباً ما تكون كامنة في طول أمد التمييز السوسيوبيولوجي-القائم على الطبقة والمكانة- بالمقارنة بالجانب الدينى الصرف. فكما هو معروف ليس هناك تمايز دينى ولا حتى عرقى بين المتحدثين بالأمازيغية والمتحدثين بالعربية في المغرب الكبير. ولكن العرب شكلوا العنصر المتميز من ناحية الطبقة والمكانة لقرون طويلة. إن توفر حد أدنى من التوازن السياسى قد يكون أمراً لا غنى عنه لتحريك موقف الثقافة السائدة من الأقليات، سواء كانت دينية أو قومية. وبتعبير آخر تبدو المسألة ثقافية، ولكنها فى عمقها التاريخى مادية للغاية ومرتبطة إلى حد كبير بالتوازن النسبى بين الجماعات، التى تشكل قاعدة الدولة والتشكيل السياسى الطبقي السائد.

ففى لبنان مثلاً أدى هذا التوازن النسبى لأكثر حالات العلاقة بين الأقليات عنفاً وأكثرها توازناً فى الوقت نفسه. ويلاحظ أن التوازنات والصراعات الطائفية فى هذا البلد انتقلت خلال العامين الماضيين من المحور الإسلامى المسيحى إلى المحور الطائفى الإسلامى-الإسلامى.

أما فى السودان فإن أكثر من عشرين عاماً من النضال العسكرى، فى أعقاب فرض الأحكام العرفية والشريعة الإسلامية على السودان شمالاً وجنوباً، منح الجنوبيين أول فرصة حقيقية للاعتراف بهم كفاعل رئيس فى الحياة السياسية للبلاد. وبوجه عام بدأ الجنوبيون- وهم من أرومة عرقية مختلفة- فى فرض احترام حقوقهم وثقافتهم، حتى على طبقة عسكرية متهمّة بتبنى عقيدة تفوق دينية وعرقية وهى حكومة البشير.

هاتان الحالتان أكثر توازناً فيما يتعلق بالعلاقة بين الأغلبية والأقلية، حتى من دول عربية قطعت شوطاً أطول بكثير على طريق بناء الدولة الوطنية. ويبدو أن المشكلة فى هذه الحالة الأخيرة تزداد حدة، بسبب الإرث الطويل للغاية للدولة المركزية البيروقراطية، التى تميل للتنميط وفرض الانسجام أو التجانس الإجبارى كتعبير عن طبيعتها هى من ناحية، وعن الافتقار لقوة العوامل الاقتصادية التلقائية فى بناء التجانس القومى التلقائى من ناحية ثانية.

ويمكن القول أيضاً إنه كلما تمتعت الأقليات نفسها بمصدر ما من مصادر القوة، كلما تمكنت أيضاً من إيجاد طريقها للتفاوضى للتوازن والمساواة. ففى حالة لبنان تأسس الوضع الممتاز للأقلية المارونية والمسيحية عموماً على الامتياز الاقتصادى، حيث شكلت لفترة طويلة البرجوازية الوحيدة فى البلد. وفى حالة مصر مثلاً لا يمكن إسناد ادعاء الصحافة الصفراء بسيطرة الأقباط على الاقتصاد فى مصر. غير أن التقدم النسبى للأقباط فيما يتعلق بثقافة البنزس ونجاحهم الأكبر فيه، وتوفر فرص اقتصادية أكبر لهم بصورة عامة، سيجعلهم مستقبلاً أكثر قوة فى المجال السياسى، مما يبدو عليه الأمر على السطح. وفى الحالتين اللبنانية والمصرية وقعت تغيرات عاصفة وعميقة فى التوازنات بين الأغلبية والأقلية، بسبب تحولات فى بنية الدولة والسياسة. وفى

حالة لبنان حسمت التطورات قضية "الأقلية المتميزة" لصالح الشيعة في النهاية، وهي الطائفة التي عانت من الفقر والتهميش طويلاً. أما في مصر فكان للدولة البيروقراطية دور طاع لا يعادله دور آخر في الهبوط بمكانة الأقلية القبطية في التكوين السياسي للمجتمع، رغم استمرار تفوقها الاقتصادي النسبي. ومع ذلك فثمة مقاومة ضخمة وغير مسبوقه في تاريخ البلاد من جانب شباب الأقباط، لأية محاولة لتقنين الهبوط بمكانة الأقباط.

وبوجه عام يبدو أن ثمة تعدداً واسعاً في القاعدة المادية لعلاقات الأغلبية - الأقلية في العالم العربي. ولكن الثقافة تبدو أسيرة معاناة لا حد لها فيما يتعلق بالتطور في هذا المجال. ومع ذلك فثمة جهود كبيرة للتغلب على صعوبات وإعاقات الاعتراف بالمساواة ومنع كل صور التمييز. ورغم ما تبدو عليه الأمور أحياناً، فالصورة ليست ثابتة بل تموج بالحركة: تقدم وتراجع، وتطبيق حيل تمكن الثقافة من المراوغة في مكانها، مع إرضاء بعض التطلعات والاستجابة لبعض الضغوط. ومع ذلك فالحيل السلطوية تثبت أحياناً قدراً من الكفاءة في مواجهة مقاومات ضارية ضد التغيير.

والواقع أن مثل هذه الحيل هو ما مكن النساء من الحصول على بعض الحقوق المدنية، ولو منقوصة مثل الحق في فك رابطة الزوجية، بعد أن صارت عبئاً خالصاً وقهراً لا يطاق. وقد اقترح بعض الفقهاء في مصر بعث مفهوم "الخلع"، الذي كان مدفوناً في كتب الفقه القديمة لمئات السنين بسبب كراهية الرجال له. وتمكنت الدولة بفضل أغليبتها الأوتوماتيكية من تمرير إصلاح تشريعي في قانون الأحوال الشخصية، يقر هذا الحق في ظروف معينة. ورغم أن هذا الإصلاح لا يزال يقابل بالتشكك الشديد من جانب القوى التقليدية، فمجرد وضعه في إطار الفقه الديني جعل المعارضة أقل شدة بكثير، مما لو وضع الإصلاح في لغة حقوق الإنسان أو القانون الوضعي. واليوم تحصل أعداد كبيرة ومنتزيدة من النساء على هذا الحق في الطلاق، الذي حرمن منه قرناً طويلاً. ومع ذلك فإن التغيير في موقف الثقافة العربية الإسلامية والأيدولوجيا السائدة من المرأة، كان ولا يزال هو الأبطأ والأقل. ولذلك لم تحقق المرأة العربية أي إنجاز مهم في المجال العام. وقل تمثيل النساء في المغرب والجزائر، وكاد ينعدم في العراق ولبنان ومصر في سياق الانتخابات الأخيرة. ولذلك يحذرنا مفكرون كثيرون من الرهان على "الثقافة" لأنه يظل تابعا "للسياسي"، وخاصة فيما يتعلق بقضية حضور المرأة في المجال العام.

ولذلك أيضاً قد لا تكون الحيل الفقهية أو حتى السياسية هي أفضل الأساليب لإقرار حقوق أساسية. ويراهن البعض على الوعي وعلى نشر ثقافة حقوق الإنسان ومبادئ العدالة والمساواة لإقرار مثل هذه الحقوق، لأن هذا هو الضمان الوحيد لعدم وقوع نكسات أو ردود فعل رجعية. وعلى سبيل المثال؛ فإن إقرار نظام الحصص النيابية للنساء في مصر واجه عداءً، ليس فقط من

جانب السلطات الدينية، بل أيضا السلطات القضائية، والتي نجحت في إسقاطه بذريعة خرق المادة ٤١ من الدستور، والمتعلقة بالمساواة أمام القانون في حكم شهير للمحكمة الدستورية العليا. وفي الوقت نفسه لم تكن حركة النساء قد تقدمت في مصر، بما يمكنهن من الدفاع عن هذا الحق. هنا أثبتت التشريعات الآتية من أعلى - ولو كانت تقدمية بذاتها- أنها طريقة فاشلة للإصلاح الاجتماعي والحقوقى في ثقافة تقاومها وتضع في طريقها صعوبات حقيقية. ولهذا السبب فإن فرض نظام الحصص يضاعف تمثيل المرأة، ولكن إلغاء هذا النظام يعود للهبوط بهذا التمثيل بصورة أشد. فوفقا لأرقام برنامج الأمم المتحدة للمرأة كان تمثيل النساء في البرلمان المغربى ١٪ زاد بعد تطبيق نظام الحصص إلى ١١٪. وزاد هذا النظام تمثيل النساء في الأردن من ٦,٨٪ إلى ١١,٥٪، وفي العراق من صفر إلى ٢٥٪، وفي موريتانيا من ٥,٦٪ إلى ١٢٪. أما في مصر فقد أدى الغاؤه إلى الهبوط بالنسبة من نحو ١٠٪ إلى ما يقارب ٢٪ فقط.

ثالثا: التغيير في بنية المناظرات السياسية والثقافية

تناقش هذه الصعوبات على مستويات وطنية يوما بيوم. ولكن النقاش الأهم يثور على المستوى القومى العربى. هذه المناقشات تعكس الضغوطات المتعكسة التي تمر بها الثقافة العربية الإسلامية اليوم، وعلى رأسها العدوان الخارجى الذى يولد شعورا عميقا بالاستهداف. وهذا الشعور يطفى على كل المناقشات ويلون جميع الموضوعات.

ومع أن الثقافة العربية لم تتشرب بعد مبدأ "عالمية حقوق الإنسان"، فهناك بدايات قوية أو لا بأس بها لاجتذابها نحو مواقف أقرب لهذا المبدأ. ولأول مرة بدأت النقاشات ذات الاتساع القومى خلال هذا العام، تعكس ثقل الوعى بعالمية حقوق الإنسان أو الإيمان بأن النضال ضد الاستبداد والقهر والاستغلال عالمى، أو يجب أن يكون عالميا.

ولا مجال للقول إن الوعى بعالمية حقوق الإنسان يماثل فى الثقل الشعور العاتى بالاستهداف والمؤامرة الخارجية فى وعى الطبقة الوسطى من المثقفين العرب. ومع ذلك لم يعد هذا الشعور هو العامل الوحيد الذى يحسم سلفا وبسرعة النقاشات الكبرى.

ويمكننا هنا أن نعرض لبعض أهم هذه النقاشات.

١- النقاش حول الرسوم الدانماركية:

بدأ هذا النقاش من اللحظة الأولى لتفجر الأزمة بين المسلمين والدانمارك فى أعقاب نشر

الرسوم المسيئة للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) عام ٢٠٠٥. وبينما انطلق التيار الإسلامي بكل قواه ليدين دولة وشعب الدانمارك، ويطالب بفرض مقاطعة تجارية ويهدد أمن وسلامة سفارات وقنصليات هذه الدولة في عدد من الأقطار العربية، حدث شيء مفاجيء وهو أن عددا لا بأس به من المثقفين والكتاب من جميع الأقطار العربية، ناضلوا لاسترداد حس التوازن والفهم الأعمق للقضية موضع الخلاف. وكان من الواضح أن ثمة ارتباطا بين التحركات الشعبية والسياسية التي أدارها السلفيون -بمشاركة الحركات الإسلامية السياسية الأخرى، بما فيها حركة الإخوان المسلمين وقناة الجزيرة- وبين الحكومات والنظم السياسية خاصة في مصر والسعودية وسوريا وليبيا. وشكلت هذه الحقيقة مدخلا مهما لمحاولة المعتدلين والنشطاء الحقوقيين توعية الرأي العام بما يحدث حقا. إذ بدا من العجيب استهداف الحكومات العربية لهذه الدولة الأوروبية الصغيرة باتهام "معاداة الإسلام"، الذي يمارس كل يوم داخل الولايات المتحدة، ودون أن تقوم هذه الحكومات بأى تحرك معادٍ للإدارة الأمريكية التي ترعى هذا الاتجاه المعادى للإسلام.

وأكد النشطاء الحقوقيون على أن التلاعب الحكومي والسياسى بقضية الرسوم المسيئة للرسول، يؤكد أولاً على نية الحكومات توجيه السخط الشعبى ضد دولة وشعب لا يعد بحال خصما للعرب، بل يعد من أكثر الدول اقترابا من الاعتراف بالحقوق الفلسطينية. ومن ناحية أخرى؛ ثمة سباق بين الحكومات والتيارات الأصولية للهيمنة على الرأي العام من خلال المدخل الدينى، وليس المدخل الحقوقي أو حتى الوطنى والقومى مثلا. وأكد بعض النشطاء على ضرورة التوازن بين حرية الرأي والتعبير من جهة، واحترام المقدسات الدينية لجميع المجتمعات والجماعات من جهة أخرى. وأشار الحقوقيون والمثقفون العرب إلى كم المواد السمعية والبصرية والخطابات الدينية الإسلامية التي تهين الرموز المسيحية والدينية الأخرى فى البلاد العربية، بتواطؤ من بعض الحكومات العربية.

٢- النقاش حول مذكرة إحالة الرئيس السودانى للمحكمة الجنائية الدولية؛

الواقع أن هذا النقاش كان الأول من نوعه الذى شهد موقفا صريحا من جانب المناضلين الحقوقيين، ومن جانب تيارات فكرية وسياسية لم تلتفت تقليديا للأبعاد الإنسانية والحقوقية. ثارت هذه المناظرة بمناسبة قيام المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية فى بداية صيف عام ٢٠٠٨ بإحالة الرئيس السودانى عمر البشير، للتحقيق والمحاكمة أمام المحكمة الجنائية الدولية، بتهم ارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم إبادة جماعية وجرائم حرب. وكان من المتوقع أن ترفض الغالبية العربية هذا القرار، وأن توظف مقولات "الكيل بمكيالين" والازدواجية والمؤامرة والاستهداف

الغربي والسياسي للمسلمين والعرب دون غيرهم لرفض القرار. أما الجديد والمفاجيء بدرجة معينة، فهو أن عددا كبيرا من المثقفين والنشطاء أذاعوا موقفهم المؤيد لإحالة الرئيس البشير للمحاكمة الدولية من منابر رأي، ينتمي بعضها للتيار القومي^(٦).

وبينما قبل النشطاء العرب مقولة الازدواجية، فقد دافعوا عن قرار المدعى العام للمحكمة الجنائية الدولية، انطلاقا من مقولات أخرى غير مناقضة؛ فالازدواجية ليست مسألة أساسية في هذه الحالة، لأن الجرائم المنسوبة للرئيس البشير لا تتعلق بشعوب أخرى - مثلما هو الحال في سياسات الاحتلال الإسرائيلي ضد الشعب الفلسطيني، أو سياسات الاحتلال الأمريكي في العراق - وإنما هي جرائم ضد شعبه. ومن ناحية ثانية، أكد النشطاء وكثير من المفكرين العرب أن عدم اكتمال العدالة لا يعنى التفریط فيها كلها. وأن الحكمة العربية تقول إن "ما لا يدرك كله لا يترك جله". ومن ناحية ثالثة، فإن رفض فكرة مسئولية الرؤساء العرب أمام المجتمع الدولي، يكرس استبدادهم ويطلق يدهم في ارتكاب جرائم ضد الإنسانية ومنها جريمة التعذيب، التي تعد من أبرز الانتهاكات لحقوق الإنسان في العالم العربي. وأخيرا فإنه يمكن التوفيق بين تأكيد مبدأ المساءلة الدولية، وخاصة حيال جرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية من ناحية، والكفاح ضد الازدواجية من ناحية أخرى. فلا يجب على النشطاء العرب أن يكفوا أبدا عن طلب محاكمة الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن ومساعديه الكبار وجنرالاته، بالتهمة نفسها الموجهة للرئيس السوداني عمر البشير، أي ارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب ضد الشعب العراقي، وطلب محاكمة الساسة والعسكريين الإسرائيليين، لجرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب في لبنان والأرض الفلسطينية المحتلة.

٣- النقاش حول "الفيدرالية":

في السنوات الأخيرة واجهت الثقافة العربية ظاهرة ثورة ومطالب الأقليات القومية والعرقية بالاستقلال الذاتي أو حق تقرير المصير. وفي عدد من الدول العربية تتعرض الدولة لضغوط قد تؤدي إلى إضعافها أو تفتتها إلى وحدات سياسية عرقية وقومية فرعية. ولا شك أن حالة العراق مثلت إنذارا شديدا بما يمكن أن تنتهي إليه الأمور لو أطلق العنان لقوى التفتت. ومن هنا ثار نقاش حاد للغاية في العراق والسودان تحديدا، وإن كان صدى هذا النقاش يتردد في أرجاء العالم العربي كله.

فمن وجهة نظر القوميين العرب والمتشددین الآخرين لا يمكن، ولا يجب على الدولة الاستجابة

للمطالب الفيدرالية أو للضغوط التي تؤدي لتفتيتها. ويلاحظ القوميون أن عملية التفتيت بدأت بالمستوى القومي، وتدخل الآن مرحلة تفتيت الدولة القطرية أو الوطنية، وبدلاً من التوق العميق للوحدة العربية بدأت عرى العلاقات بين الدول والشعوب العربية، بل بين الجماعات العرقية والدينية والقومية في البلد الواحد ذاتها تضعف أكثر فأكثر. وتزداد التناقضات والصراعات وتهترى الروابط الوطنية والقومية في وقت واحد.

بدأت هذه العملية كما أشرنا بتركيز الضغوط ضد الفكرة القومية العربية باسم الهويات الوطنية. ولما بدا أن النظام العربى تمزق بالفعل، وأنه صار مخلخلاً إلى هذا الحد، وخاصة بعد أزمة الخليج الثانية، وعزل واحتلال العراق، انتقلت الضغوط إلى تكوين الدولة الوطنية. وبدأت الدولة العربية تتعرض لضغوط التفتيت نفسها التي تعرض لها النظام العربى ككل. فانطلق الخطاب الهوياتى الفرعى، وبدأت أقليات كثيرة تنشط مطالبة بحقوق تاريخية وسياسية وترابية. واليوم تواجه عدة أقطار عربية مخاطر التمزيق إلى عدة دول. وفى كل الأحوال ترتبط هذه الضغوط بصورة غير قابلة للغموض أو اللبس مع العدوان الخارجى. وربما يكون النموذج العراقى الأكثر وضوحاً. فلم يفكر الكونجرس الأمريكى كثيراً، عندما صوت لصالح الاقتراح الذى تقدم به السيناتور جوزيف بايدن هذا العام، بتحويل العراق إلى "دولة فيدرالية" من ثلاث ولايات أو دول على أسس عرقية وطائفية. ولم يلتفت الكونجرس لأبسط الحقائق فى هذا المجال، وهو أن ليس له الحق فى تقرير مصير بلد آخر، حتى لو أن حكومته احتلت هذا البلد بالقوة وعلى خلاف التزاماتها بالقانون الدولى.

وفى السودان يقر اتفاق نيفاشا بحق الجنوب فى تقرير المصير ويضع تواريخ للتصويت على المصير النهائى للبلاد. وكان كثيرون قد حذروا من أن التنوع العرقى فى الجنوب نفسه لن يسمح باستتباب السلام هناك، وخاصة أن ثارت الأقليات مطالبة بدورها بحق تقرير المصير، أو ثارت الصراعات حول الموارد والحدود، سواء بين الشمال والجنوب أو بين ولايات الجنوب نفسه. ولكن اتفق الأفارقة والأمريكيون على حتمية هذا الاعتراف، وكان ذلك هو ثمن وقف الحرب الأهلية.

وفى لبنان تطل سياسات الأقليات برأسها فى كل أزمة جديدة. وخلال عقود كان الجميع يضع يده على قلبه خوفاً من تصدع البلاد تماماً وفقاً للحدود بين الطوائف، وإن كانت بعيدة عن أن تشكل حالة جغرافية.

ثمة انقلابات إذاً فى العلاقات بين الأغليات والأقليات. وبالمقابل هناك انقسام عميق فى كيفية علاج إشكالية الأقليات فى العالم العربى. أمام هذا الواقع نشهد نزعتين ثقافيتين رئيسيتين: الأولى تشفق على الحالة البائسة التى تنتهى إليها الدولة العربية فى الطور الراهن، وخاصة فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر. وهذه النزعة تعارض تفتيت الدول العربية.

أصحاب هذه النزعة قد لا ينكرون "أصالة" قضية الأقليات القومية والعرقية في بعض الأقطار العربية. غير أنهم يفسرون بروز فكرة الفيدرالية أو الكونفيدرالية، وخاصة في حالي العراق والسودان بأنها تطبيق لمخطط التفتيت، الذي تدعو له دوائر إسرائيلية وأمريكية وعالمية، بهدف إضعاف العرب. وبوجه عام يعتقد أصحاب هذه النزعة أن الفيدرالية والكونفيدرالية والحركات الانفصالية وقضية الأقليات بوجه عام اصططنعها الاستعمار، وأن استمرارها لا يخدم غير مصالح إسرائيل وأمريكا.

ويتساءل أصحاب هذه النزعة: هل يمكن للعالم العربي الذي يعاني من توترات وتصدعات شديدة بالفعل، أن يحتفل مزيداً من الضغوط الانفصالية وعمليات التفتيت؟

ويجبون أن العرب لا يمكنهم إنجاز التحول إلى دولة القانون والمؤسسات والتداول الديمقراطي للسلطة، بدون إنجاز مهمة أسبق، وهى بناء الدولة والتوحد القومي. هنا تصبح قضية الأقليات مجرد أداة لفرض الإضعاف والتخلف على العرب، لتحقيق مصالح استعمارية.

وقد مثلت هذه النزعة الموقف التقليدي للثقافة العربية حيال مشكلة الأقليات^(٧).

والجديد حقا هو بروز نزعة جديدة ذات خطاب مختلف في قلب الثقافة العربية. يؤكد هذا الخطاب أن الحديث المرسل عن "تفتيت" العالم العربي ليس صحيحاً؛ إذ لا تعاني من حركات استقلالية أو متشددة سوى دولتين عربيتين فقط، وهما العراق والسودان. وفي الحالتين يصعب القول إن ثمة قراراً نهائياً، سواء من الخارج أو من الداخل باستقلال الأقليات. ففي العراق ورغم القانون الذى مرره الكونجرس، بسبب استقلال الأكراد مشاكل سياسية إقليمية ودولية لا حصر لها. ولذلك ورغم تمنيه للاستقلال، من المستبعد أن يأخذ الأكراد بهذا الاختيار. أما في السودان فما زالت هناك فرصة لإنقاذ وحدة البلاد. ولا يبدو أبداً أن اختيار الجنوب للاستقلال أو الانفصال مؤكداً فى الاستفتاء الذى يفترض أن يتم عام ٢٠١١.

ولكن أصحاب هذه النزعة يذهبون إلى تحدى الفكر العربى التقليدي من ناحيتين: الأول هو تتبع التاريخ الفعلى للدعوات الانفصالية وللمطالب السياسية والمدنية للأقليات القومية والثقافية. والثانى يتعلق بتوقعات نتائج الفيدرالية، أو الاستجابة المرنة والديمقراطية للحقوق المشروعة للأقليات من جانب الدول العربية.

ويحاجى أصحاب هذه النزعة أن التشدد والتطرف فى مواقف بعض الأقليات العربية، قد نجم فى الحقيقة عن البطش والقمع المتعاضم وعن الأداء السلبى بوجه عام للدولة العربية فى مواجهتها. وقد اتسم هذا الأداء بالعنف، وشمل أحيانا جرائم إبادة مثل جريمة "حلبجة" فى

العراق عام ١٩٨٧، ومحاولة الجيش السوداني سحق تمرد الجنوب بتكثيف الحرب، أو محاولة الرئيس ورجاله إخراس دارفور، عن طريق مجزرة جماعية غير مسبوقّة.

ولو أن الدولة العربية تعاملت مع مطالب الأقليات بمرونة لما تطرفت هذه الأقليات، ولما ساءت العلاقات بين الأغليات والأقليات إلى هذا الحد. ومن ناحية أخرى يرى هذا الخطاب أن الفيدرالية ليست حلا سيئا، بل هو أكثر تقدمية وديمقراطية. بل هو أيضا الحل الذي يحافظ على وحدة الدولة، وليس الذي يفتتها. وحتى لو أن ثمة حالة وحيدة أو حالتين قد تذهب فيها الأقليات القومية للأخذ بالاستقلال أو الانفصال، فإن ذلك قد يكون أفضل للدولة الأم ومستقبلها من الاستمرار في حروب أهلية للأبد. فالعامل الحاسم في مستقبل الدولة ليس ضخامتها الجغرافية بل في تأهلها للتقدم السريع، بفضل تركيز الموارد على مهمة التقدم الاقتصادي والاجتماعي، بدلا من الأمن والقهر والحروب.

رابعا: خلاصات

السياسات و"الثقافات" العربية

بوجه عام فإن التطورات في الثقافة خلال العقود والسنوات الأخيرة، ترتبط على نحو عضوي بالتغيرات والضغطات السياسية. ولا يبدو أن التغيير في الثقافة السياسية العربية يسير في اتجاه واحد. ومن ثم فإن الاكتشاف الكبير هو أن هناك "ثقافات" عربية وليس ثقافة واحدة، كما أنه ليست هناك "حالة ثقافية" واحدة.

فثمة بعض الدول التي تحققت تقدما في استيعاب الخطاب الحقوقي وتتكيف بصورة أفضل مع تحديات العصرية. وهناك بالمقابل بعض الدول العربية الأخرى التي تتراجع فيها الثقافة السياسية للخلف، حتى بالمقارنة مع الوضع الشمولي والتسلطي السابق. وأخيرا هناك دول عربية تشهد تراجعا في بعض الجوانب وتقدما في جوانب أخرى. وبوجه عام يمكن القول إن التغيير الثقافي الإيجابي يتحقق في المدى القصير في أقطار عربية لا تعاني من ضغوط خارجية كبيرة. أما في الاقطار التي تعاني من هذه الضغوط الخارجية أو من مواقف صراعية داخلية محتمة، فيحدث تراجع شديد على الأقل لفترات معينة قبل أن تبدأ في استيعاب حتمية التغيير. وثمة بلاد تعاني من ضغوط داخلية وخارجية متوسطة، وهي تمزج بين احتمالات التقدم والتراجع. ويعنى ذلك ضرورة أن نميز بين ثلاثة مستويات مختلفة للعلاقة بين السياسي والثقافي في العالم العربي:

(١) **المستوى الأول:** يجسد نتائج "صدمة أولية ذات طابع كارثي" داخلية أو خارجية. ونجد هذا المستوى في عدة حالات، أبرزها العراق والسودان ولبنان وفلسطين. إذ نجد الواقع العراقي

شاهداً بالغ القسوة على مدى تردى وانحطاط المعتقدات المحركة للسياسة العربية عموماً، مما يجعلها في هذه اللحظة الحالة الأكثر همجية للثقافة السياسية في أى مكان في العالم. لقد تحول العراق إلى كابوس "حرب الجميع ضد الجميع"، وشهد تصفية منهجية لبعض الأقليات الدينية وخاصة المسيحيين، وهو ما يشير في الحقيقة إلى أن الواقع الذى نتج عن الاحتلال أسوأ مما كان عليه الحال، فى ظل طاغية "قومي علماني" هو صدام حسين.

وفى السودان عكس انقلاب ١٩٨٩ نكسة ثقافية كبيرة، سواءً فيما يتعلق بتكوين المجتمع السياسى أو قضية الأقليات وبالذات فى الجنوب والغرب، أو من قضية الديمقراطية ونظام الحكم. ومثل الارتداد للشمولية وبروز عنف الدولة المنهجي المنظم ربما لأول مرة فى تاريخ السودان الحديث صدمة شديدة للمجتمع السودانى المسالم. وبينما حظى انطلاق الجيش لقمع ثورة الجنوب بتأييد الأصوليين. ولكنه لم يسلم من النقد الشديد من جانب جميع تيارات الفكر والسياسة الأخرى. أكد الأخيرون أنه لا يوجد حل عسكري لثورة الجنوب، وأنه حتى لو أمكن إخماد هذه الثورة بالقوة، فذلك يعمق عدم الثقة ويوسع الفجوة النفسية والسياسية بين الشمال والجنوب، ويسبب إساءة بالغة للعلاقات بين العرب وغيرهم فى الجنوب والغرب ومناطق النوبة، وغيرها من مناطق ولايات السودان.

ويمكن القول بصورة عامة إن توقيع اتفاقية نيفاشا عكس بداية استيعاب العسكريين والأصوليين لهذا الدرس الثمين، الذى تجاهلوه طويلاً. وبهذا المعنى قد يكون للتغير الثقافى بعض الدور فى المصالحة الوطنية. ومع ذلك فلا يمكن القول إن هذا التغيير كان منسجماً أو كاملاً. فما إن وضعت الحرب فى الجنوب أوزارها، حتى انفجرت قضية درافور بما هو معروف عنها من جرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة. وتشير هذه الحقيقة أولاً لتعقيد العلاقة بين السياسة والثقافة، كما تشير لحقيقة أنه نادراً ما يكون التطور الثقافى منسجماً أو خالياً من الفجوات والتناقضات.

وهذا هو ما عكسته أيضاً حالة فلسطين. إذ تعرضت لسلسلة من الصدمات الكبيرة فى سياق الحرب المفتوحة من جانب الاحتلال الإسرائيلى، منذ ٢٨ سبتمبر عام ٢٠٠٠. ويمكن القول إن المجتمع الفلسطينى تعرض لتراجع كبير فى ثقافته السياسية خلال السنوات الأخيرة بسبب الضغوط الخارجية، والتوترات العميقة فى الداخل. وعلى سبيل المثال تتدهور العلاقات الإسلامية / المسيحية، بسبب تصاعد تيار التطرف الدينى فى الأرض المحتلة. وكذلك فإن التسامح فيما بين فصائل النضال الوطنى الفلسطينى يتراجع بوضوح، وخاصة بعد انقلاب حماس فى غزة صيف ٢٠٠٧.

وفى لبنان تعرضت العلاقات الطائفية لهزات إضافية بعد العدوان الإسرائيلي، فى صيف ٢٠٠٦. وفاقمت الضغوط الإسرائيلية والأمريكية من ناحية، والسورية من ناحية ثانية من مستوى الاحتقان السياسى، وهو ما أدى إلى شلل الدولة اللبنانية لأكثر من عام كامل. وبوجه عام ما زالت الأوضاع السياسية فى لبنان تنذر بالانفجار فى أية لحظة، لأن الثقافة السياسية ما زالت معبأة بالطائفية والنفور أو الرفض المتبادل.

٢- المستوى الثانى: يجسد الميل العام لتطور سياسى سلمى ولو كان متوترا؛ وتشمل هذه الفئة دول الخليج. وبوجه عام تمكنت هذه الدول من تحقيق مستويات مرتفعة من الاستيعاب الاجتماعى والتشغيل بفضل الثروة النفطية. ورغم انتشار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، إلا أنها أقل بكثير من البلاد العربية الأخرى. ومع ذلك فهناك مناظرات شتى بعضها على ما هو الحال فى الكويت والبحرين، وبعضها مكتوم مثلما هو الحال فى المملكة السعودية وقطر والإمارات وعمان حول العلاقات بين الطوائف، وإمكانية الانتقال إلى نموذج الدولة الوطنية الحديثة، عبر دستور مكتوب ومنظومة قوانين عصرية، تتوافق مع الشريعة وتؤمن بحقوق المواطنة فى الوقت نفسه. والواقع أن ثمة خطابا جديدا يبرز من الخليج، على نحو يبدو مفاجئا لكثير من المراقبين. لا شك أن قضية المرأة تقع فى قلب الخطابات الجديدة للإصلاح السياسى والاجتماعى^(٨). ويجب متابعة هذا الخطاب لفهم التطور الثقافى فى هذه المجتمعات بالغة الخصوصية. وفى الوقت نفسه يجب متابعة الكيفية التى يستخدم بها خطاب الطائفية، لقمع وقطع الطريق على التطور الحداثى على المستوى الوطنى، وهو ما نشهده بصورة خاصة فى حالة الكويت.

٣- المستوى الثالث: هو مزيج من المستويين السابقين، ويشهد "توترات" داخلية وخارجية، ولكنها لا تصل إلى مستوى الكوارث التى قد تعصف بمستقبل المجتمع وهويته. ويشمل هذا المستوى الأقطار العربية الأخرى، وهى مصر وسوريا واليمن والأردن وتونس والمغرب. وفى هذه البلاد تنتعش حركات المعارضة دون السماح بتقنينها، ولا باحتلالها لحيز كبير فى الواقع السياسى. وفى هذه البلاد تتصاعد حركة الإسلام السياسى "المعتدل" وأحيانا بعض الحركات المتطرفة. وتتسم الدولة بطبيعة تسلطية عنيفة تنتهك الحقوق الأساسية للإنسان على نحو منهجى. وتتسم هذه الفئة من البلدان بأنها تتطور بتأثير مباشر وغير مباشر، أولا بتاريخها الليبرالى السابق فى مرحلة ما قبل الاستقلال، وثانيا بنجاح خطاب حقوق الإنسان فى أن يطبع وأن يقتحم المناظرات الكبرى، حول الموقف من القضايا الشائكة وحول صورة المستقبل. وبوجه عام تسمح الثقافة بحيز كبير لنمو الحركة الحقوقية فى هذه البلدان.

الهوامش

١. انظر الدكتور الطاهر المناعي: الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٥-١٩٩٠. بيروت. ٢٠٠٨.
٢. انظر عرضاً للمناظرة حول مراجعات الدكتور سيد إمام في البديل، "في تقرير حول التنظيم بعد ٢٠ عاماً علي تأسيسه، إعداد: أحمد زكي عثمان، أحمد محجوب، ١٧ يوليو ٢٠٠٨.
٣. انظر عرضاً لقضية المتحولين للمسيحية في مصر في: "كيف نحسم السجال الديني؟"، جريدة البديل، ١٢ أغسطس ٢٠٠٧.
٤. انظر عرضاً لهذه القضية في البديل: «دين الدولة ودين الناس»، بتاريخ ٢٤ أغسطس ٢٠٠٧، وفي المصري اليوم: «البهائية.. وحرية العقيدة في الشريعة والقانون»، بقلم المستشار رأفت عبد الرشيد، ١٥ سبتمبر ٢٠٠٨.
٥. انظر موقع «مصريون ضد التمييز الديني» .. <http://www.maredgroup.org>
٦. انظر مثلاً تغطية جريدة العربي للحدث، «٥١ متهما لدى الجنائية الدولية.. والأدلة والأوراق حملتها سيارتنا لوري من جنيف إلى لاهاي.. والجرائم مازالت مستمرة...»، نور الهدى زكي، ٣١ أغسطس ٢٠٠٨.
٧. انظر مقالات عزمي بشارة مثلاً في جريدة الحياة اللندنية، منها: «إسرائيل ليست حريصة على أي طائفة في لبنان» بتاريخ ٧/١٢/٢٠٠٦، وأيضاً «ليس الحديث عن ديمقراطية أصلاً» بتاريخ ٣/٦/٢٠٠٤، وكذلك انظر كتابه «العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.
٨. انظر: تقرير منظمة «مراقبة حقوق الإنسان HRW» عن السعودية في ٢٠٠٧.

على هامش أفكار الدكتور سعيد.. وباء الشمولية واعتيادية العنف والتخوين باسم المقاومة

د. عمرو حمزاوي*

يرصد أستاذي الفاضل وصديقي الدكتور محمد السيد سعيد في بحثه القيم "تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان" ثلاثة أنماط تغييرية يراها دالة على حالة حراك حقيقية راهنة في الثقافة العربية:

١. التغيير في خطابات ومواقف التيارات السياسية الرئيسية (الإسلامية واليسارية والعروبية) لجهة الانحسار النسبي للمنابع التبريرية للعنف والانفتاح الجزئي على مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية.

٢. التغيير في تراتبية أولويات التيارات الفكرية على نحو دفع إلى الواجهة بمسألة التنوع المجتمعي (النوعي والديني والمذهبي والعرقي) وحثمية التعامل الديمقراطي معه ورتب تراجعاً نسبياً لأيديولوجيات الوحدة القسرية وللتفسير التأمري لصيرورة الدولة الوطنية في بلاد العرب بادعاء أنها صنعة القوى الاستعمارية التي رغبت دوماً في تفتيت الأمة

٣. التغيير في بنية المناظرات السياسية (يدلل الكاتب هنا بأمثلة ثلاث هي النقاش حول الرسوم الدنمركية والنقاش حول مذكرة إحالة الرئيس السوداني عمر البشير للمحكمة الجنائية الدولية والنقاش حول الفيدرالية) لجهة اعتدالها الجزئي وانفتاحها على نداءات وأفكار رامت احترام حرية التعبير عن الرأي ورفض تسييس التعامل مع حقوق الإنسان خاصة حال انتهاكها وحثمية

* كبير باحثين بمؤسسة كارنيغي للسلام الدولي.

الاستجابة الديمقراطية للحقوق المشروعة للأقليات في الدول العربية. ويشدد الدكتور سعيد على الطبيعة الجدلية للتحويلات الراهنة ومساراتها المتعرجة في سياق ثقافة عربية تعاني شأنها في ذلك "شأن كل الثقافات التقليدية لاستيعاب والاستجابة لتحديات داهمة، قد تعصف بالإجماع عليها".

وليسمح لي أستاذي الكريم، ومع كامل قناعتني بالطبيعة الجدلية لصيرورة تعاطي الثقافة العربية مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، أن أضطلع في الأسطر التالية بدور "المدافع عن الشيطان" من خلال صياغة بعض الملاحظات النقدية المتعلقة ببنية نقاشاتنا حول السياسة والمجتمع في الفضاء العام العربي والتي أراها ما لبثت تعاني من هيمنة النظرة الشمولية وغلبة الأنساق الفكرية والأيدولوجية المبررة للعنف وشيوع خطابات التخوين المقيتة وما يتأسس عليها مجتمعة من تهميش للمضامين والمفردات الديمقراطية المستوعبة لمبادئ حقوق الإنسان.

وباء الشمولية؛

فمن جهة أولى، وعلى الرغم من أن الأعوام الماضية - وكما أشار الدكتور سعيد عن حق - شهدت تنامياً للنقاش حول الديمقراطية والتعددية، إلا أن وباء الشمولية الذي أورثتنا إياه العقود الطويلة من الحكم السلطوي مازال عصياً على الاستئصال. وقناعتني أن إفرازات وباء الشمولية العربي ترتبط قبل كل شيء بفرض نظرة استعلائية تجاه المجتمع والتاريخ تتناقض مع جوهر الفكرة الديمقراطية وتكمن خطورتها في شيوعها بين التيارات السياسية المختلفة والتباسها بأفكارها المؤسسة على نحو يجعل من رصدها ومحاصرتها أمراً من الصعوبة بمكان.

ترفرض النظرة الاستعلائية تجاه المجتمع الاعتراف بواقعه الاجتماعي والسياسي بل وتستبجح نفيه باسم صياغات أيديولوجية علمانية كانت أو دينية. تعالت على سبيل المثال خلال الأعوام الماضية أصوات العديد من اليساريين والقوميين وبعض الليبراليين العرب في أعقاب نجاحات القوى والأحزاب الدينية الانتخابية مهونة من شأنها ومفسرة إياها باختزالية ملحوظة إما كتعبير عن وعي جماهيري زائف أو كظاهرة انتقالية مألها إلى الزوال مع انتظام آليات المنافسة السياسية أو كدليل على عزوف الأغلبية "علمانية الهوى" عن المشاركة وتركها ساحة الفعل للإسلاميين جيدي التنظيم. مصدر الاستعلاء الشمولي المناقض للفكرة للديمقراطية هنا هو تجريد الحقيقة المجتمعية من مضمونها وتأويلها القسري بصورة تلاءم فقط قناعات الذات الناظرة. وينطبق ذات الأمر على دفع الأصوات الدينية والمحافظة بخصوصية العالم العربي الثقافية والحضارية

حين معالجة قضايا الإصلاح والتحول الديمقراطي. يفرض على مجتمعاتنا إطاراً كليانياً يدعي احتكار الحقيقة وبالتبعية قدرة التمييز القطعي بين الأصيل والوافد، بين النافع والضار، بين الخير والشر ثم تختصر ظواهر الاجتماع والسياسة المركبة في ثنائيات تبسيطية تفضيلية من شاكلة الانتماء الديني في مقابل المواطنة والشريعة في مقابل القوانين الوضعية تصادر مسبقاً على حق المواطن في الاختيار وتصمه بالجهل والضلال إن ذهب تفضيلاته الفعلية في اتجاه مغاير. ومثلما يجافي التعامل الاختزالي مع دور الدين في السياسة واقع المجتمعات العربية، لا ينبغي تأويل نجاحات التيارات الإسلامية الانتخابية باعتبارها بيئة انتصار إلهي للحق على الباطل.

أما استمرارية النظرة الاستعلائية للتاريخ فدلل عليها وأعادها إلى الأذهان النقاش الرديء المستمر إلى اليوم حول الهولوكوست أو محرقة اليهود في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي. يمثل التعاطي الإنكاري للسيد أحمدي نجاد رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران ومن بعده الأستاذ محمد مهدي عاكف مرشد حركة الإخوان المسلمين المصرية مع جريمة إنسانية بشعة اعترف بها ووثقها من تحمل وزرها وتهليل العديد لهما في الفضاء العام العربي نموذجاً مقيماً للتفسير الأحادي لأحداث الماضي الكبرى على نحو يروم بالأساس إقصاء الآخر - المجتمع الإسرائيلي - بدحض روايته التأسيسية وكل ما ترتب عليها من وقائع. فقد تلاشت في تصريحات نجاد وعاكف وكتابات الكثير من الأعلام العربية المهللة المسافة الفاصلة بين التشبث بإنكار مأساة الهولوكوست وبين النزوع إلى رفض الاعتراف بصيرورة تاريخ القرن العشرين ومحاولة العودة بها إلى نقطة الماقبل على وقع رؤى خلاصية (مطالبة نجاد للغرب بنقل إسرائيل إلى ألمانيا أو النمسا أو الإسكا) أو صياغات خطابية قادمة من أزمنة بعيدة (بني صهيون في حديث عاكف). هنا نقف مجدداً أمام نظرة شمولية تنفي التاريخ وتحقر الإنسان بإقصائه وتتناقض مع الجوهر الديمقراطي المستند إلى قبول الآخر وإعلاء قيم العيش المشترك والتوافق والتسامح والتعددية.

اعتيادية العنف:

من جهة ثانية، تبدو الأحاديث المتواترة عن حقوق الإنسان والديمقراطية على خلفية هيمنة ثقافة العنف الإقصائية والغياب الكامل لقيمة الفرد - الإنسان - المواطن كقفاعات هواء لا محتوى لها. لا إدارة للاختلاف، والديمقراطية هي في الجوهر منهج وإجراءات الإدارة السلمية للاختلاف التي تسمح بتعددية الطروحات والفاعلين وبتداول السلطة بينهم في إطار من حكم القانون والمشاركة الشعبية، في العراق أو فلسطين أو لبنان إن تجاوزت مضامينه أو هدت بتجاوز الخطوط الحمراء

لآلات القمع الدولانية وغير الدولانية (أحزاب وفصائل وكتائب وجبهات ومنظمات وغير ذلك من المسميات التي لوئت قاموس الفعل السياسي في المشرق) سوى بالإلغاء والتصفية. وفي حين يرتبط تعدد مصادر القمع في العراق وفلسطين ولبنان بالانهيار الكامل لقدرة الدولة على احتكار الاستخدام الشرعي للعنف، تنفرد الدولة السلطوية في جل الحالات العربية الأخرى بأداء المهمة بكفاءة وتعقد وظيفي متنوع معهما مستويات القمع من قتل إلى سجن واعتقال وتعذيب مروراً بتعقب وتشريد ومنع وانتهاجاً بتهديد ووعيد تماماً كما تختلف الجهات المنفذة من أجهزة رسمية إلى شبكات غير رسمية.

والحقيقة أن الأصل في عمليات التحول الديمقراطي في المجتمعات الحديثة هو تبلور قناعة إستراتيجية (بمعنى الاستقرار النسبي على مدار فترة زمنية ليست بالقصيرة) لدى النخب الحاكمة والنخب البديلة وحركات المعارضة بإمكانية الصناعة السلمية للتوافق بينها بصورة تضمن مصالحها الحيوية وتصنع من القواسم المشتركة ما يسمح بتفعيل مبدأ المسؤولية- المحاسبة المزدوج من خلال نظام قضائي مستقل وبإشراك الأفراد بوصفهم مواطنين في تحديد معنى الصالح العام من خلال آليات كالانتخابات للهيئات التشريعية والرقابة الشعبية لمؤسسات المجتمع المدني. عربياً وبالمقابل، يدلل استشراف ثقافة العنف الإقصائية على مركزية مقارنة الخطر والمعادلات الصفرية حين تنظر النخب والقوى الحاكمة والبديلة إلى بعضها البعض الأمر الذي يرتب بالتبعية راديكالية الفعل والنزوع المستمر نحو الولوج إلى ساحات سياسية يستحوذ عليها عنوة وتحنكر دون تفريط.

مثل هذه الرؤى والممارسات لا تنتج سوى عسكرة شاملة للمجتمع وللسياسة تتناقض جذرياً مع الفكرة الديمقراطية وتزيد من تهافت أحاديثنا كمهتمين عرب عن إمكانات التحول باتجاهها. تضخم المكون الأمني-الاستخباراتي في جل الدول العربية المتماسكة، جمهورية وملكية، حتى طغى على سلط تنفيذية ألغت أو حجمت استقلالية السلط التشريعية والقضائية وانفردت بالفعل السياسي والمجتمعي. أما في حالات الدولة الفاشلة (العراق ولبنان) أو الغائبة (فلسطين) فتمتد العسكرة من القوى السياسية إلى تركيبات المجتمع الأولية الطائفية والجهوية وتتداخل معها على نحو يصنع دويلات داخل الدولة تمتد كالخلايا السرطانية لتجهز عليها أو كي لا تسمح لها بالبحث عن بدايات تأسيسية جديدة. بأية مصداقية إذاً نذهب إلى تنامي الإيمان العام بالديمقراطية وحقوق الإنسان في لحظة يمكن بها اختزال الواقع العربي الراهن إن في رمزية مقولة سلاح في وجه كل مواطن يتجاوز خطوطي الحمراء أو سلاح لكل مواطن يكرس معي خطوطي الحمراء؟ فرغت المواطنة من مضامينها الحقيقية واستحالت حديثاً بالياً لنخب حاكمة سلطوية وكيانات دينية وطائفية تسلب

الفرد آدميته وحقه في الحياة كيفما شاءت، فعن أي ديمقراطية نتحدث؟ مجتمعاتنا في مآزق حقيقي مازالت تراوح معه عاجزة في مواقع الاحسم أو الحسم القسري المفتقد للشرعية (بمعنى القبول الشعبي) لأسئلتها الكبرى المرتبطة بالعلاقة بين الفرد والجماعة والدولة وبدور الدين في السياسة وحدود مدنية الأخيرة وبالجوهر الناظم لتدافع الأغليات والأقليات. هنا هيمنة ثقافة العنف الإقصائية وما ترتبه من غياب لآليات الصناعة السلمية للتوافق هي سبب العجز ونتيجته المكرسة له في أن واحد. بالمقابل وعلى أحد مستوياتها الرئيسية، تتمثل عبقرية الفكرة الديمقراطية كنظام لإدارة المجتمع والسياسة في الحيلولة دون تحول العجز والجمود إلى ظاهرة مستديمة من خلال بحث الفاعلين المختلفين المستمر عن قواسم مشتركة وتوافقات جديدة وميكانزمات تصحيحية تترجم بكفاءة إلى إجراءات قانونية وتقاليد مؤسسية وسياسات عامة تضمن دينامية التعاطي مع تحديات اللحظة والحراك التراكمي.

التخوين باسم المقاومة:

من جهة ثالثة وأخيرة، فإنه كلما ارتفع صوت في الفضاء العام العربي داعياً لإعمال النظر النقدي حين تقييم اختيارات وممارسات حركات المقاومة وتقصي حدود مسؤوليتها عما آلت إليه الأمور إن في غزة المدمرة بعد الحرب الإسرائيلية عليها أو في لبنان في أعقاب حرب ٢٠٠٦، تكالبت عليه حناجر وأقلام منتجي سرديات المقاومة والممانعة من سياسيين وكتاب مخونة لدوافعه ومسفهة لأفكاره الموسومة دون تردد بالتخاذل. توظف في هذا السياق، وعلى تنوع صياغات المقاومين اللغوية بين الانفعالي والهادئ واختلاف طروحاتهم بين رديء اختزالي يكتفي بثنائية الحق-الباطل ومتماسك يستدعي انتقائياً بعض من شواهد التاريخ وحقائق الواقع الراهن للتدليل الإقناعي وإقامة البرهان العقلي على صواب الفعل المقاوم، مقولات ثلاث يتعين لمركزيتها التوقف عندها بالشرح والتفنيد. وفيما يلي سأقصر تحليلي للمقولات الثلاث هذه على خبرة حرب غزة ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

ترتبط المقولة الأولى بنزع الشرعية عن التساؤل حول دور حماس من خلال اختياراتها الإستراتيجية وممارساتها على الأرض في الزج بغزة إلى لحظة الدمار الهائل التي مثلتها الحرب من خلال التشديد الأحادي على تحمل إسرائيل كقوة احتلال غاشمة متعطشة دوماً لدماء الفلسطينيين ولتصفية قضيتهم كامل المسؤولية. يتفرع عن المقولة الأم هذه تفصيلان مهمان: أحدهما يبرئ حماس من شبهة إعطاء ذريعة لتل أبيب لشن الحرب بعد رفض تجديد العمل بالتهديئة وإطلاق الصواريخ مستنداً إلى أن "الصهاينة" أبداً لم يعدوا الذرائع للقيام بأعمالهم العدوانية وإلى

كون الحرب قد أعد لها منذ فترة ليست بالوجيزة وبأهداف محددة هي إزاحة حماس كعقبة كبرى أمام تمرير مشروع تسويةٍ مجحف بحقوق الفلسطينيين واستعادة قدرة الردع الإسرائيلي بعد حرب تموز ٢٠٠٦ ورفع أسهم قادة حكومة كاديما-العمل الحالية قبل الانتخابات التشريعية في شباط / فبراير ٢٠٠٩. أما التفصيل الآخر فيشدد دعواته على صحة قيام حماس بإنهاء التهدة بعد أن تكررت الخروقات الإسرائيلية لها واستمر الحصار الظالم المفروض على أهل غزة وإلى أن فعل الإنهاء هنا لم يكن سوى تفعيل مشروع لحق مقاومة المحتل. لست هنا في صدد البحث عن تبريرات لحرب إسرائيل الوحشية على غزة ولا شك عندي في الرجاحة الجزئية للدفع السالفة، بيد أن الإشكالية المنهجية التي طرحها تتعلق بوضعها مجتمعة في سياق دلالي كلياني يهشم المكون الإرادوي في تفسير الحدث السياسي وصيرورته ويعتمد قراءة أحادية جوهرها حتمية تستقر بعيداً عن شواهد التاريخ القريب المناقضة لها وتغض الطرف عن بعض حقائق الواقع الراهن التي قد تلقي على الحدث أضواءً مغايرةً. ما الحرب على غزة إذاً سوى تنفيذ لمخطط جاهز دوماً ومعد سلفاً لقتل الفلسطينيين وتصفية حماس ولا رابط فعلي بينها وبين إنهاء التهدة أو التهديدات الأمنية التي يمثلها لتل أبيب إطلاق الصواريخ على المدن والبلدات الإسرائيلية في الجنوب. كذلك لم يكن قبول حكومة أولمرت للتهدة في ٢٠٠٨ إلا مناورة لإعداد العدة لشن الحرب وانتظاراً للحظة دولية مواتية (الفراغ السياسي في الولايات المتحدة بين إدارة راحلة وأخرى قادمة) ولا يجوز أن يقرأ باعتباره توجه برامجاتي للبحث عن توافقات الحد الأدنى مع حركة مقاومة أرهقتها وبشأن قطاع ليست إسرائيل بالقادرة على أو الراغبة في الاحتفاظ به. بعبارة بديلة، فرضت الحرب كحدث محتم الوقوع على حركة حماس وهي في اختياراتها وممارساتها بل وقراءتها لمصالحها في سياق الصراع مع السلطة الفلسطينية والرغبة في الاستئثار بحكم غزة منزهة عن شبهة الدفع نحوها ومن ثم لا تتحمل مسئوليتها.

يتأسس على إعفاء حماس من كامل المسؤولية باسم حتمية خارج التاريخ مقولة مركزية أخرى فحوها مطالبة منتجي سرديات المقاومة والممانعة من خرج عن دوائرهم ومداراتهم بالتخلي عن اعتيادية التفكير العقلاني وتعطيل مقتضياته حين النظر في مقدمات الحرب وتداعياتها الوخيمة. يسفه انتقاد البعض لحماس لكونها، وعلى الرغم من إدراكها لفوارق القوة الهائلة بينها وبين الآلة العسكرية الإسرائيلية وما قد يعنيه ذلك لغزة وسكانها المدنيين، لم تعمل على تجنب الحرب على أنه شطط لا يلتفت أصحابه إلى حقيقة أن الحرب كانت واقعة لا محالة وتخاذل لا يرقى إلى قدسية فعل مقاومة المحتل بغض النظر عن جبروته (وهو ما يعد اختلافاً جذرياً عن الخطاب السياسي لحزب الله المشير دوماً إلى أهمية "الأخذ بالأسباب" والاعتماد على العقل والتخطيط والتنظيم والتدريب

والتسليح لتطوير "المقاومة العاقلة" (ومن يعود إلى الوراء ليدفع بأن إقدام الحركة على الانفصال بالقطاع وتصفية وجود السلطة الفلسطينية به شكل كارثة غلبت منطق اللادولة على حلم الدولة في إدارة كفاح الفلسطينيين من أجل التحرر الوطني ومكنت إسرائيل من إقناع الغرب بأن غزة ليست إلا أرض للمارقين والخارجين على القانون، يقابل بعاصفة من الازدراء لا يتذكر مصفروها من شواهد التاريخ القريب سوى تقرير مجلة "فانيتي فير" ومؤامرة دحلان وكيف أن حماس استبقت تصفية بتصفية. أما أولئك الذين يذهبون إلى أن حماس لم تتوقف طويلاً في حساباتها قبل الحرب عند الخسائر المتوقع إلحاقها بالمدنيين في الأرواح ومقومات الحياة المادية وأن خطاب الحركة العلني أثناء الحرب استهان بها وسلب سكان غزة الحق في الاختيار بتعامله معهم جمعياً على أنهم "شعب للمقاومة" الأصل به التسليم برجاحة فعلها وتحمل تبعاته بصمود دون نقد أو امتعاض، فيصنفون كمتواطئين مع إسرائيل يبررون لها وحشيتها ويماهون بين الجلال والضحية بالتجروء على النظر في حدود مسئولية حماس عما حل بغزة من موت ودمار.

ثم تأتي مقولة مكملة تكتسي رداء عقلانية زائفة وخطيرة تتعالى أصوات مروجوها بتحريم توجيه النقد لحماس ومقاومتها لقوة الاحتلال الغاشمة جارية ودماء الشهداء تسيل مخضبةً لشوارع غزة لكونه يشكل خروجاً غير حميد على الإجماع الديني والقومي والوطني وترفاً فكرياً لا يستحق في أفضل الأحوال ولدى الأكثر هدوءاً بين منتجي سرديات المقاومة والممانعة إلا التأجيل. يتمثل مناط الخطر هنا في فرض وتعميم حالة استثناء ذات مضامين شمولية تسلب الناظر حين مقارنة حماس الحق في أعمال عقله بحرية والتعبير الصريح عن قناعاته بحجة إسكاتية بائسة عانى منها العرب مراراً جوهرها أن لا صوت يعلو فوق صوت المعركة. هي إذاً، وبعد شهادة الإعفاء من كامل المسئولية المقدمة لحماس باسم الحتمية والخروج عن اعتيادية التفكير العقلاني في معرض تقييم اختياراتها وممارساتها، دعوة تعطيوية من نوع آخر تطل هذه المرة مفردات النظر الديمقراطي وفي موقع القلب منه الحرية الفكرية والحق في الاختلاف.

كانت تلك هي بعض شواهد ومناحي استعصاء وباء الشمولية واعتيادية العنف وشيوع خطابات التخوين باسم المقاومة كما تتبدى لي اليوم. استمرارها لا يدعو لليأس والقنوط ولا يدحض مقولات الدكتور سعيد حول تحولات الثقافة العربية وجدليتها الراهنة، فقط يرسم برتوشه القاتمة صورة واقعية مكملة لمعوقات الانفتاح الحق على الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان بين ظهرانينا ويحدد على الأرجح ملامح المواجهات السياسية والفكرية القادمة.

تحولات الثقافة .. أم تبدلات الأقنعة على ذات الوجه الراسخ للخطاب؟

د. علي مبروك*

إذا كان تحليل خطاب الثقافة وتحولاته، يستلزم التمييز- على العموم- بين ما تشهده كل ثقافة من التحول

على مستوى بنية هذا الخطاب ونظامه العميق من جهة، وبين ما يجرى من التحول- أو فى بعض الأحيان التبدل- على مستوى الممارسة الحاصلة على السطح الظاهر لهذا الخطاب من جهة ثانية، فإن ضرورة الوعي بهذا التمييز تكون بالغة الجوهرية حين يتعلق الأمر بما يُقال أنه تحولات الثقافة العربية بالذات. وبطبيعة الحال، فإنه فيما يتميز التحول على مستوى الممارسة الحاصلة عند السطح بوتائر المتسارعة نسبياً؛ وعلى نحو يتحقق فيه حصوله ضمن إطار، ما تسميه مدرسة الحوليات الفرنسية، ”المدة القصيرة“، فإن ما يقع من التحول على مستوى البنية والنظام العميق لخطاب الثقافة إنما يتحقق، فى المقابل، ضمن إطار ”المدة الطويلة“. وإذا كان التحول البطيء فى بنية ونظام الخطاب إنما يرتبط بما يتراكم من التحولات الأسرع على سطحه، فإن الأمر يختلف فيما يتعلق بالثقافة العربية بالذات؛ وأعنى من حيث ما يكشفه التحليل من ثبات بنية خطابها وتعميقه على أى تحول أو إنكسار، على الرغم من كل ما يبدو من تحولات أسرع تجري على سطح الكتاب.

ويرتبط ذلك بطبيعة العلاقة بين النظام العميق لخطاب الثقافة العربية من جهة، وبين ما يحدث من ممارسات ظاهرة على سطحه من جهة أخرى. فإذا تستلزم إستجابة النظام العميق للخطاب لما يحدث من تحولات على سطحه، قيام علاقة بينهما ذات طبيعة تفاعلية يحدد فيها الواحد منهما

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة.

الآخر ويتحدد به في آن معاً (وذلك مع الوعي بتباين طريقة حدوث هذا التحدد ومداه)، فإن العلاقة بينهما، في السياق العربي، هي من طبيعة تجاورية خالصة؛ وبما يحيل إليه ذلك من أن علاقتهما لا تتجاوز حدود قيام الواحد منهما إلى جوار الآخر أو بالأحرى فوقه. ولعل هذه التجاورية تتفرع عن حقيقة إنتماء النظام العميق لخطاب الثقافة العربية إلى سياق تاريخي ومعرفي مغاير بالكلية للسياق الذي تنتمي الممارسة الطافية على سطحه إليه. فالحق أن ما عرفته الثقافة العربية، ولا تزال، من التشظي بين النظام العميق لخطابها الذي ينتمي، تاريخياً ومعرفياً، إلى أفق تراثي، وبين ما يتزاحم على سطح ذلك الخطاب من تواليف إيديولوجية تنتمي، تاريخياً ومعرفياً، إلى أفق الحداثة، لم يسمح إلا بما يبدو وكأنها تبدلات هذه التواليف الإيديولوجية كأقتعة تخفى ما يكاد أن يكون الوجه الثابت لنظام خطاب لم يعرف التحول أبداً. ولقد كان التجاور، لا سواه، هو ما انتظم علاقة تلك التواليف الإيديولوجية الطافية على سطح الخطاب ببعضها من جهة (وبمعنى أنها تقوم ككيانات مغلقة لا يفتح الواحد منها على الآخر أو يؤثر فيه على نحو جوهري)، ثم علاقتها جميعاً بنظام الخطاب الذي تتزاحم على سطحه من جهة أخرى (وبمعنى أنها لا تؤثر في طبيعة الخطاب على نحو يسمح لها بخلخلة نظامه الراسخ العميق، والانتقال به إلى أفق مغاير). ومن هنا فإن لحظة واحدة في الزمان العربي قد تشهد حضور كافة تلك التواليف الإيديولوجية مجتمعة على الرغم من تباينها، بل وتناقضها^(١)، ثم إن حضور تلك التواليف فوق سطح الخطاب لا يؤثر في استمرار فاعلية وحضور نظامه العميق، على الرغم من كونها تنتمي إلى نظام خطاب نقيض.

وهكذا فإنه فيما تكاد الممارسة العربية الراهنة أن تنتمي بأسرها- وأعنى شكلياً وبرانياً بالذات- إلى (عالم الحداثة) الذي تتركش مفرداته سطح واقع العرب الراهن، فإن نظام المعنى (أو الخطاب) الكامن وراء هذه الممارسة يكاد أن ينتمي كاملاً إلى لحظة أبعد منها بكثير؛ وأعنى بها اللحظة التراثية التي يستحيل تفسير هذا النظام خارج فضائها المؤسس. وهكذا أيضاً فإنه وفيما يتميز نظام الخطاب أو المعنى الكامن بضرب من الحضور الأعمق والأبعد في الزمان الخاص بالثقافة، فإن الممارسة، الطافية على سطحه، تختص بحضور أقل امتداداً وعمقاً. وضمن سياق هذا التباين الزماني، فإن الأكثر رسوخاً وامتداداً منهما، يتخذ من الآخر (الأحدث) قناعاً له يشغل من تحته؛ وبما يستتبع ذلك، بالطبع، من توظيفه له لا محالة. فالممارسة التي تخال بالحدثة- إذ تهبط على التراث من دون أن يكون لها رسوخه من جهة، وإذ لا تعرف، في علاقتها مع هذا التراث- وهو الأهم- إلا جمود وإنغلاق "المجاورة"، وليس حيوية وإنفتاح "المحاورة"، كشكل أوجد للعلاقة بينهما من جهة ثانية- تجد نفسها غير قادرة على زحزحته، ولذا فإنها لا تفعل شيئاً إلا أن تنشر نفسها- كالرداء- فوقه، فتكون له- وللمفارقة- ستاراً يحميه، ويؤبد حضوره

الجامد^(٢)؛ ولكنه أيضاً يقيده ويُعجزه عن التفتح عن إمكانات مضمرة يحملها داخله (وهي الممكنات التي قد يكون حضورها أحد عوامل إنبثاق حادثة حققة^(٣))، وبما يعنيه ذلك من أنها (أى الحادثة) تمنع عنه أسباب حياته الحققة؛ لأنها لا تفعل- والحال كذلك- إلا أن تحمى محض ثباته وجموده. وإذن فإنها مفارقة الحادثة التي تؤدي إلى إدامة الماضى التقليدى، بدل أن تكون أداة لرفعه.

وهكذا فإنه إذا كانت الممارسة العربية الراهنة لا تعرف، إلا ما يبدو وكأنه الإستهلاك المنفلت الشره للأكثر معاصرة وحادثة مما ينتجه الفاعلون فى العالم المعاصر؛ وأعنى من زخارف الحكم وأقنعة السلطة إلى أسلحة الجيوش ومراقص النخبة، ومن مفردات العولة وأدبيات حقوق الإنسان إلى إبهار الصور وبريق الألوان، ومن يخوت البحر وبنائيات الزجاج إلى زينة النسوة وشرائح البيئزا والدجاج، ومن منتجات التسري ومراكز اللهو والتسوق إلى أساليب التعبير وأنماط التلقي والتذوق (وبحيت لا تعرف النخبة القابضة بقوة على مقاليد السلطة والثروة إلا محض الإشتغال فى ذلك كله، بمنطق الإستجلاب بنظام تسليم المفتاح وخدمة التوصيل للعميل^(٤))، فإنه يلزم التأكيد على أن تلك الممارسة- التي تكشف عن التبعية (فى الفعل) والإتباع (فى الفكر)؛ وبما يعنىان من الغياب الكامل لأي فاعلية (فردية ومجتمعية) منتجة، حيث لا شئ إلا العجز والتكرار والخضوع للقائم والمفروض- هى محض تجل لخطاب ساد، على مدى القرون، منذ تبلوره، ولا يعرف- فى نسخته الحديثة- إلا تعاطى ضروب من المعرفة الزائفة عبر الإستهلاك الإيديولوجى لشتات من الأفكار والنماذج والحلول (ليبرالية وعلمانية وسلفية وحقوقية) يستعيرها الخطاب جاهزة (من الغرب أو من السلف) ويتنزل بها كالأقدار التي لا راد لها على واقع لا يكون مطلوباً منه- بعد الإسقاط الكلي لطبيعته تكوينه التاريخى والإجتماعى والمعرفى من الإعتبار- إلا أن ينصاع قسراً لهذه الأفكار/ الأقدار التي تبلورت وإكتملت خارجه. والحق أن هذا الخطاب الذى لا يمكن أن يعتبر- بحسب منطق إستعارة الجاهز- إلا خطاب تفكير بنموذج معطى سلفاً؛ هو- فى جوهره- محض إمتداد لخطاب التفكير بالأصل الذى ساد فضاء التراث.

وإنطلاقاً من أن الإستهلاك والتبعية- وهما المحددان لشكل الممارسة العربية الراهنة فى الفعل والفكر- يؤشران على الغياب الكامل للفاعلية الفردية والمجتمعية (نظراً وعملاً)، فإن هذا الغياب، وليس سواه، هو الحامل المباشر والشرط المنتج، لكل ما يعرفه الواقع العربى من الاستبداد والركود والتأخر والعلالة والفوات؛ وأعنى من حيث تكاد تلك الظواهر أن تكون جميعاً محض أعراض وتجليات لهذا الغياب للفاعلية (فردية ومجتمعية). وبالطبع فإنه يلزم عن ذلك أنه إذا كانت الممارسة العربية، بطابعها الاستهلاكي الإتباعي، تنحل إلى خطاب فى التفكير بنموذج / أصل لا سبيل إلا إلى تكراره؛ وهو الخطاب الذى يضرب بجذوره فى قلب التراث، فإن كل ضروب

الإستبداد والركود والعطالة والتأخر؛ التي بدا فيما سبق أنها محض اختزالات المثقف العربي لواقعه، سوف تنحل بدورها إلى مجرد نتاجات وعوارض لذات الخطاب؛ والذي هو- من جهة- خطاب إستبداد وخضوع بما ينطوى عليه من تثبيت هيمنة أصل أول لأبد من الإنصياع الكامل له، وهو- من جهة أخرى- خطاب ركود و عطالة وفوات بما يقتضيه هذا الإنصياع والخضوع من لزوم التقليد والتكرار لهذا الأصل. وهكذا فرغم ما يبدو من أن الطابع الإستهلاكي الناعم للممارسة العربية الراهنة، يتيح لشرائح- ولو محدودة- من الجمهور المترف بالذات ما يبدو وكأنه نوعٌ من الإختيار (من بين المنتجات الناعمة للحدثة)؛ وبكيفية يتصورون معها أنهم أحرار لأنهم يمارسون الإختيار، فإن ذلك لم يحل دون أن تكون تلك الممارسة- رغم ما تخايل به من حضور ”الإختيار الحر“- هي محض نتاج لذات الخطاب الحامل لجرثومة الاستبداد^(٥). ولعله يُصار، هنا، إلى أن ذلك الخطاب الذى ينتظم تلك الممارسة ذات الطابع الإستهلاكي الإتباعي من جهة، ومعها- وكمجرد أعراض لها- ما يطفح به الواقع من الإستبداد والركود والعطالة والفوات من جهة أخرى، هو بمثابة المكوّن الجواني اللامرئي للواقع العربي القائم.

وإذ يتبدى الخطاب، هكذا، بوصفه المفهوم الذى ينحلُّ إليه الواقع بما هو وحدة البراني (أو الممارسة) والجواني (أو نظام المعنى)؛ وأعنى من حيث تجد الممارسة ونظام المعنى ما يؤسسهما داخل الخطاب، فإن ذلك يتحصل منه أن أزمة الواقع هي أزمة خطاب فى العمق. وإذا كانت أزمة الواقع تكشف عن عجز العقل الذى يسود داخله عن إنتاج معرفة مطابقة بواقعه^(٦)؛ وهى المعرفة التى يمكن بها تخطي فوات هذا الواقع وركوده، فإن الخطاب يكاد أيضاً أن يكون الساحة التى يمكن تفكيك أزمة ذلك العقل فوقها؛ وأعني من حيث أنه (أى العقل) ينبني، على الدوام، بحسب نظام الخطاب الذى يتشكّل ضمن حدوده. فإذا كان العقل (بمعناه الثقافى الذى هو موضوع التحليل) هو، فى التحليل الأخير، نظام بعينه فى إنتاج المعرفة، فإن المحدد لهذا النظام هو الخطاب الذى يكون، والحال كذلك، بمثابة الحيز المعرفى الذى يكتسب فيه العقل ما يكاد أن يصبح محدثاته- أو حتى طبيعته- المعرفية. وإذن فالعقل (بما هو تحققٌ داخل ثقافة ما) ليست له، بهذا المعنى، طبيعة أولانية سابقة على تحدده فى الخطاب وبه، بل تكاد أولية الخطاب، بالنسبة له، أن تكون محسومة على نحو شبه كامل^(٧). ومن هنا فإن ما يسود الواقع العربي من نظام بعينه فى إنتاج المعرفة إنما يعكس نظام الخطاب القابض من الوراثة على الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع.

وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت المعرفة المنتجة الحقّة هى تلك التى يتخذ فيها العقل لعمله نقطة إبتداء من الواقع، ليصعد منه إلى بناء نموذج معرفي (يسع هذا الواقع ويفسرّه)، ثم ليهبط إليه (مختبراً لكفاءة نمودجه، وموسّعاً له بحسب ما يقتضيه بناء الواقع ويفرضه)؛ وذلك فى مراوحة

مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما (أعنى الواقع والنموذج المعرفي) - في إنفتاحه على الآخر - عن إغنائيه والإغتناء به في آن معاً، فإنَّ العقل المنتج للمعرفة في حقل الخطاب العربي لا يعرف إلا أن يقفز من واقعه الخاص، من غير أن يفكر فيه ويكتنه نظامه العميق، إلى نموذج جاهز لا يمكن أن يسع واقعه أو يفسره، ابتداءً من كونه (أى هذا النموذج) قد تبلور وإكتمل خارج هذا الواقع، ثم جاء يفرض نفسه عليه قسرياً. وإذن فإنَّ العقل الذى يشتغل به الخطاب هو عقل "التفكير بالنموذج"؛ الذى هو الخلف الصريح لعقل "التفكير بالنص أو الأصل"، الذى شكّل وتشكّل فى قلب المرحلة المبكرة والحاسمة من مراحل إنباء الثقافة الإسلامية^(٨). وفى الحالىن فإنه حضور العقل، لا كممارسة إبداعية حرة وغير مقيدة بأى سلطة تقوم خارجه، بل هو العقل كممارسة مقيدة بضروب شتى من التحديدات الخارجية؛ وذلك ابتداءً من أنه -وعلى الدوام- "إنما ينبني على أصل متقدم مُسلم على الإطلاق"^(٩)، ومع صرف النظر بالطبع عن المصدر الذى يُستفاد منه هذا الأصل. وهنا يُشار إلى أن تبين العقل على هذا النحو؛ أعنى كفاعلية مقيدة وغير حرة، هو نتاج طبيعة الممارسة الثقافية التى تبلور وتشكّل داخلها. إذ العقل هو أدنى إلى أن يكون أحد نتاجات الثقافة التى تكون، هى الأخرى، نتاجاً له؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما دائرية، وليست خطية أو طولية. ومن هنا فإن ما يمايز عقلاً عن عقلٍ آخر إنما هى الثقافة التى يتشكّل فيها الواحد منهما؛ الأمر الذى يعنى أن التمايز بين عقلٍ أوروبى، وآخر عربى أو آسيوى، لا يكون من الله أو الطبيعة (التي قسمت العقل بين الناس جميعاً، فاعدلت)، بقدر ما يتأتى من تباين الأنظمة الثقافية التى تبلور فيها كل واحد من هذه العقول المختلفة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن العقل هو مجرد تكوين فى الخطاب، فإن ذلك يحيل إلى إمكانية إنحلال التعارض بينه وبين الواقع؛ الذى بدا أنه يكاد، بدوره، أن ينحل إلى مجرد تكوين فى الخطاب ذاته، وإلى حد إمكان الإمساك ببناء الواقع ونظام ترتيب العلاقات داخله فى لحظة ما، ابتداءً من الوعى بنظام الخطاب الذى يرقد تحتها. ورغم ما يبدو من أن هذا الإنحلال المزوج لكل من العقل والواقع إلى ما يقوم خلفهما من الخطاب، سوف يتسع بدائرة التحليل على نحو تصبح معه مقاربة الواقع مشروطة بتفكيك الأبنية العميقة لكل من العقل والخطاب، فإن ذلك يبقى هو السبيل الممكن إلى بناء مفهوم للواقع العربى يسمح بتجاوز حقيقى لأزمته.

ولعل نقطة البدء فى أى تحليل لخطاب الثقافة العربية الإسلامية، تنطلق من أن هذه الثقافة قد ابتدأت مرحلة الإنباء والتشكّل - إبان ما عُرف بعصر التدوين - عن طريق الانشغال بصيرورة التحول من الشفاهى إلى الكتابى. وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يجعل من سلطة القابضين على الرأسمال الشفاهى للجماعة (من الحفاظ والرواة وأصحاب النقل والأخبار والآثار) هى السلطة

العليا آنذاك. ومن هنا ماجرى من إعتبار لقب الحافظ من ألقاب الهيمنة والسيادة داخل الثقافة؛ حتى لقد راح الكثيرون يتطلعون إلى الفوز بشرف التلقب به إتماساً لأسباب السلطة والسطوة. ولسوء الحظ، فإن هذه السلطة ذات الطابع الرمزي لم تنزحزح أبداً للآن. إذ الحق أنه إذا كان العقل - وهو نقيض "النقل" الذي هو أداة التداول والإنتاج المعرفي داخل اللحظة الشفاهية - قد راح يبحث لنفسه، فيما بعد التدوين الكتابي، عن مكان يمارس منه إشتغاله داخل الثقافة، فإن هذا الإشتغال للعقل قد ظل، أبداً، مقيداً بسلطة تعوقه وتحده من الخارج؛ ولم يكن حراً في إشتغاله أبداً.

ولقد راح هذا الوضع التابع والمقيد لإشتغال العقل داخل الثقافة، يجد ما يؤسسه معرفياً في بنية علم العقائد أو الأصول؛ وبالذات في الوضع الأشعري للعلاقة بين "النقل والعقل"، التي يبقى نظامها البنيوي هو الغالب والمهيمن للآن، على الرغم من تباين المضمون القديم لتلك العلاقة عن المضمون الأحداث الذي يتلبسها في السياق الراهن. وبمعنى أن قراءة للعلاقة التي يرتبها الخطاب العربي الحديث بين واقعه الخاص من جهة، وبين "النماذج الإيديولوجية الجاهزة" التي يسعى لفرضها على هذا الواقع من خارجه، من جهة أخرى، إنما يتكشف، دون أدنى ريب، عن الحضور الطاغى لنظام العلاقة الأشعري (القديم) بين النقل والعقل؛ وأعنى من حيث تنبني هذه العلاقة على تبعية العقل الدائمة لسلطة النقل / النموذج؛ وإلى حد إمكان القول بأنه يتبين كعقل تابع بالأساس. وبالطبع فإنه فيما يتوازي "النموذج الإيديولوجي" مع "النقل الأشعري"، فإن "الواقع الراهن" يقوم مقام "العقل الأشعري القديم"؛ وبما يستتبع ذلك من تبعية ثنائي العقل / الواقع لثنائي النقل / النموذج. والحق أنه يلزم التأكيد، هنا، على أن الدور التأسيسي لعلم العقائد، بالنسبة لهذا العقل، إنما يتجاوز مجرد الوضع الأشعري للعلاقة بين العقل والنقل، إلى الإنطواء على جملة من المفاهيم النظرية الأخرى، مثل الجوهر والعرض والفعل والزمان والطفرة والخبر وغيرها من المفاهيم التي ما كان يمكن لهذا العقل لولاها، أن يجد ما يرتفع به من مستوى الممارسة العفوية، إلى مستوى العقل الذي إكتسب ما يؤسسه نظرياً ومفهوماً. وإنه فإنه يبدو أن مركزية علم العقائد، داخل الثقافة، تتجاوز حدود بلورة "قواعد العقائد"، إلى صياغة قواعد الذهن وأصول العقل؛ وبما يستتبع ذلك من التحكم في آليات إنتاج التفكير وطرائق إنتاج المعرفة. ولعل ذلك يعني أن استمرار النظر إلى هذا العلم بوصفه مجرد "إيديولوجيا" تحدد طبيعة الممارسة السياسية العربية، يبقى عائقاً أمام التحليل، لا بد من رفعه؛ ولكن من دون أن يعني ذلك تجاهل مضمونه الإيديولوجي كلياً. فقط يقتصر الأمر على أن ما يتعلق بمركزية علم العقائد في سياق تحليل الأزمة الراهنة، إنما يتجاوز مجرد كونه "التمثيل العام للإيديولوجيا الإسلامية" - بحسب تأكيدات القطاع الأبرز من

المجددين المعاصرين (وحسن حنفي- وقبله الأستاذ الإمام- هو المثال الصريح على ذلك)- إلى التمثيل، بالأحرى، للإبستيمولوجيا الحاكمة للإنتاج المعرفي داخل الإسلام؛ وهى الإبستيمولوجيا التى حددت، ولم تزل، إطار المشهد الثقافى العربى بأسره؛ وأعنى فى جانبه التراثى والحدائى معاً^(١).

وإذ بدأ، على هذا النحو، أن ثمة فى ما وراء الممارسة العربية الراهنة (وما يطفو فوق سطحها من إختزالات شتى للواقع) نظام للمعنى يضرب بجذوره فى قلب اللحظة التراثية الأقدم، فإن أى سعي إلى تغيير تلك الممارسة لا يمكن أن يتمخض أبداً إلا عن إعادة إنتاجها هى نفسها، وإن فى شكل مغاير، بل وحتى من خلال مضمون جديد^(٢)، طالما ظل نفس نظام المعنى- الذى لا يسمح بممارسة مغايرة حقاً- يعمل فى الخفاء، بمعزل عن أى تفكيك أو هيمنة. ولسوء الحظ فإن ذلك كان هو المآل الذى إنتهت إليه معظم المشاريع الحدائية العربية المعاصرة؛ وبما يعنيه ذلك من أن المآزق الذى عجزت معه هذه المشاريع عن إنجاز حدث حقة، إنما يتأتى من إختزالها للواقع فى محض جوانبه البرانية، متجاهلة لنظام المعنى القائم تحتها. ولسوء الحظ فإن الأمر لا يقف عند حدود هذه المشاريع المعاصرة، بل ويتجاوز إلى مشروع النهضة الذى دشنته الآباء المؤسسون على مدى القرن التاسع عشر، ومن بعد ذلك إلى ما يبدو وكأنه إعادة التأسيس الثانى لذلك المشروع ذاته، عند مطالع القرن العشرين.

فقد مضى هؤلاء الآباء يمارسون ضروياً من الإختزال التى استحالت معها الواقع إلى محض أنماط من الممارسة البرانية (العاجزة) التى بدت معزولة تماماً عما يقوم وراءها من نظام للمعنى هو ما يؤسس لحضورها المهيمن. ومن هنا ما صاروا جميعاً إليه من أن تغييراً يطال هذه الممارسات، عند السطح، هو كفيل بإنجاز ما يستهدفون من تغيير كلي للواقع؛ وبما يعنيه ذلك من أن مفهوم التغيير لا ينطوى- والحال كذلك- على ما هو أكثر من إستبدال ممارسة "جاهزة" بأخرى "قائمة". وهكذا تبلور سعي هؤلاء الآباء، فى مجرد إستبدال "الممارسة الأوروبية" التى عاينوها وافتحوا عليها، بتلك الممارسة التقليدية العتيقة التى يعرفها عالمهم فى السياسة والثقافة بالذات؛ وهى الممارسة التى أدركوا تخلفها وبؤسها حين قاسوها على تلك التى كانوا قد تعرّفوا عليها- مبهورين وأحياناً مفتونين- عند الغير (الذين إعتبروهم من المتقدمين). وبالرغم من أن تصور الواقع، كمجرد ممارسة فحسب، لم يكن موضوعاً للقول الصريح، عند هؤلاء، فإن هذا الإدراك للواقع (كممارسة) يتبدى وكأنه أحد اللوازم المنطقية للتصور الذى تبناه للحدث؛ وإلى حد ما يبدو من أن الواحد منهما يؤسس للآخر؛ حيث يتحدد تصور الحل لازمة واقع ما بطبيعة تصور تلك الازمة نفسها. فإذ لم تكن الحدائة- بحسب المقاربة السياسية لها من جانب

آباء النهضة - إلا مجرد ممارسة برانية جاهزة (وذلك على نحو يلائم تفكير رجل السياسة- الذي وظفوا خطابهم لخدمة مشروع دولته- فى التحديث عبر نقل الجاهز^(١٣))، فإن ذلك قد آل إلى- أو أنه قد أنبنى بالأحرى على- إختزال، هؤلاء الآباء، للواقع فى محض جانبه البرانى المرئى فى شكل ممارسة قائمة عتيقة، يمكن أن تحل محلها ممارسة بديلة جديدة.

وهكذا فإنه يمكن المصير- إنطلاقاً من أن تصوراً ما، إنما يعين قرينه الذى يشتغل معه ضمن نفس السياق المعرفي- إلى أن التصور البرانى للحدث الذى يكشف التحليل عن حقيقة أنه هو الذى حدد ماهية مقاربة آباء النهضة لها، إنما يستلزم هذا التصور للواقع كمجرد ممارسة برانية، لا شئ يقوم وراءها أيضاً. لكن ذلك لا يعنى أن أحد التصورين هو فقط ما يحدد الآخر، بل إنهما يشتبان فى جدلية يحدد فيها الواحد منهما الآخر، ويتحدد به فى آن معاً. ومن هنا إمكان القول، أيضاً، بأن تصور الواقع، كمحض ممارسة برانية، قد تآدى إلى هيمنة تصور الحدث كمجرد مكون برانى، تماماً بمثل ما إن هذا التصور الأخير (للحدث)، يؤسس للتصور الأول (للوواقع). وهكذا فإن ما بين التصورين من تلازم يبلغ حد الجوهرية، يبرر إمكان افتراض أن تكون المقاربة البرانية، غير المنتجة، للحدث، إنما تنبني على هذا التصور المضمحل للواقع كمجرد ممارسة (هى برانية بطبيعتها)؛ وبما يمكن أن يؤول إليه ذلك من افتراض أن تصوراً مغايراً للواقع، يضيف إلى الممارسة ما يقوم تحتها من نظام المعنى، كان يمكن أن يتآدى إلى تصور للحدث، يقدر على أن يكتشف تحت مكوناتها البرانى ما يؤسس له من نظام جوانى كامن. وهكذا يكون الوعى قد أمسك بتصور الواقع، غير المصرح به فى كتابات آباء النهضة، إبتداء من التصور، الذى ساد فى هذه الكتابات، للحدث^(١٣).

وإذ جرى إختزال الواقع، على هذا النحو، فى مجرد الممارسة البرانية، فإن السعى قد إتجه إلى نقد "التخلف"، كمجرد ممارسة ليس لها- بدورها- ما يؤسسها، فى الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع؛ اللذين يتبدى الخطاب بوصفه المفهوم الجامع لهويتها المشتركة. وهنا يُشار إلى إن بؤس نقد الممارسة؛ الذى استغرق مشاريع النهضة والحدث العربية^(١٤)، إنما يتآدى من إنبائه بحسب إستراتيجية فى الإشتغال لا يعرف الوعى خلالها إلا التفكير بمنطق "الإحلال والإبدال"؛ وهو المنطق الذى ينبني على رفع شئ "قائم"، ليحل محله شئ "جاهز"^(١٥). وبالطبع فإن مثل هذا الضرب من التفكير الذى لا يعرف خلاله الوعى إلا مجرد الانتقال من "القائم" إلى "الجاهز"- وبما يعنيه هذا الإنتقال الرتيب من ميكانيكية وآلية- هو من أكثر ضروب التفكير فقراً وسذاجة. إذ الحق أن تفكيراً يقوم على مجرد إحلال الجاهز محل القائم، لابد أن يكون هو الأكثر فقراً وعمقاً؛ ليس فقط لأن حضور "الجاهز" يعنى الغياب الكامل للتفكير (بما هو فاعلية منتجة) أصلاً، بل

ومن حيث أنه، وعلى فرض حضوره، يتسم بنزوع دوجماتيقي غالب، وذلك ابتداءً من عدم قدرته على مجاوزة "الجاهز"؛ الذى لا يمكن أن يكون، بما هو كذلك، موضوعاً لأى مساءلة أو حوار، بل نموذجاً للتسليم والتكرار. وغنيٌّ عن البيان أن هذه النزوع الدوجماتيقي يتعارض كلياً مع أى سعي إلى "إثارة الأسئلة" بكل ما ينطوي عليه ذلك السعي من المغامرة وإمكان التباين والمغايرة؛ والتي هى نقطة البدء الحقة فى الخصوبة التى يتسم بها أى تفكير خلاق.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التنويه بما يبدو من أن الانحصر فى دائرة البرانى الملموس، هو أمر يناسب طبيعة الوعى الإنسانى فى مراحل الدنيا الأولى، وبما يعنيه ذلك من أن هذا الضرب من التفكير (الذى يقوم على إحلال الجاهز محل القائم) هو الأكثر ارتباطاً - فى الجوهر - بالمراحل الدنيا فى مسار تطور الوعى الإنسانى؛ وذلك ابتداءً من تعلقه بما يقبل المعاينة (والذى هو القائم والبرانى)، وعجزه عن مجاوزته إلى ما يقوم وراءه من الأبنية العقلية المحايثة التى هى مجردة بطبيعتها، فضلاً عن أنها بمثابة السياق الأنسب لإثارة أسئلة التأسيس؛ التى يصعب إلتماسها خارج تلك الأبنية.

فالملاحظ أن داعية الإصلاح العربى الذى إنبرى، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ينتقد ضروب الممارسة التى تسود واقعه الجامد المستعصي على التغيير منذ قرون، لم يقصد إلا إلى إحلال ممارسة بديلة لتلك التى كان قد راح ينتقدها آنذاك. وبالطبع فإنه كان قد أدرك تلك الممارسة البديلة جاهزة مكتملة فى مواجهته مع النموذج الأوروبى، الذى كان هذا الداعية قد بدأ رحلته تعرّفه عليه - أو اصطدامه معه بالأحرى - منذ عقود^(١٦). إن ذلك يعنى أن وعى هذا الداعية لم يتطرق، إلا نادراً، إلى الإشتغال المعرفى على أنظمة المعنى الكامنة خلف كل من الممارسة التى يُراد إزاحتها وإقصائها، وتلك التى يُراد، فى المقابل، إحلالها وتثبيتها؛ والتى تقوم هى الأخرى فوق بناء نظام للمعنى لا يمكن لها أن تشتغل، على نحو منتج، خارج فضائه (ولعله يجوز هنا تحليل خطاب الأستاذ الإمام كنموذج لذلك). ولسوء الحظ؛ فإن الوريث الراهن لهذا الداعية، والذى هو صاحب المشاريع العربية المعاصرة، لم يزل يتأسى هذا التقليد للآن. والحق أن الأمر يقتضى إختباراً مدققاً لكيفية حضور الواقع، فى خطاب النهضة العربى، وذلك منذ لحظة تأسيسه عند مطلع القرن التاسع عشر، ومروراً بلحظة إعادة تأسيسه فى النصف الأول من القرن العشرين، وإنتهاءً بما يمكن إعتباره تأسيسه الثالث، فى الربع الأخير من القرن ذاته، فيما بات يُعرف بمرحلة المشاريع العربية المعاصرة.

وإذ يتبلور النقد بهذه الكيفية، عند داعية الإصلاح فى القرن التاسع عشر، وكذا عند وريثه

مثقّف القرن الحادى والعشرين؛ وأعنى إبتداء من الحضور الطاغى لممارسة تنبثق، على نحو نموذجي، مكتملة وجاهزة أمام الوعى كبديل لتلك التى تشتغل على سطح واقعه، والتى تبدو ذات طابع إنحطاطى؛ فإن ذلك يعنى أن هذا الضرب من النقد لم يكن مقدمة لبلورة بديل ممكن حقاً، بقدر ما يبدو أن تبلور وإكتمال وجاهزية هذا الذى جرى إعتبراره بمثابة ”البديل الأرقى“، لما يعاينون فى واقعه من تأخر وفوات، يكون هو الداعى لتبلور هذا النقد. وإذ يبدو، هكذا، أن هذا البديل الجاهز الأرقى الذى يفكر به داعية الإصلاح، لم يكن نتاجاً لفعل نقدى يحقق نفسه فى قلب واقعه، وبحسب شروطه الكامنة، بل إنه كان يراد منه أن ينتج هذا الفعل النقدى، فإن فى ذلك تفسيراً لعجز هذا النقد عن أن يكون منتجاً؛ وأعنى من حيث لم يتمخض عما ينبغى أن ينتهى إليه كل نقد حقيقي من تحرير الواقع من هيمنة ما يقبض عليه، ويحول دون تطوره طبقاً لشروطه غير القابلة للتجاوز أو القفز. وإذن فإن النقد لا يقود- والحال كذلك- إلى التحرر، بل إلى تثبيت الهيمنة؛ وأعنى من حيث أن ذلك البديل الجاهز- المحرض على النقد- لا يبني منفتحاً على الواقع، وفى حوار معه، بل يكون مفروضاً عليه، على نحو قسري، من خارجه.

وإذن فالأمر لا يتعلق ببدائل ممكنة تنبثق عن نظام المعنى الكامن على نحو يسمح بإجتراح أفق للتطور يتبلور من قلبه، بقدر ما يتعلق ببدائل تفرض نفسها جاهزة على سطح نظام المعنى المهيمن على نحو يكشف عن سيادة منطق ”للتبديل“ لا ”التطور“. ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربى الراهن لم يعرف منذ إبتداء تبلوره إلا الإشتغال النقدى بحسب منطق ”التبديل“؛ ومع ملاحظة أن هذا التبديل لم يكن يعنى إرتفاعاً للواحد من هذه البدائل بالآخر، بقدر ما كان يتكشف عن تجاوزها وتزاممها، بل وحتى تصارعها وتناحرها، على سطح الواقع، وذلك مع ثبات نظام الخطاب والمعنى بالطبع^(١٧).

والحق أن النقد بحسب منطق التبديل يبقى نقداً خارجياً محضاً بإعتبار أن أصله ومركزه إنما يقع خارج بنية نظام المعنى المؤسس للممارسة السائدة فى الواقع؛ حيث تكمن نقطة بدئه فى الإنبثاق المباغت والصادم لبدائل جاهزة ومكتملة، تفرض نفسها على نظام المعنى الكامن من الخارج^(١٨). فلقد كان العرب، ولا يزالون، ينتقدون ضروب الممارسة القمعية الفاسدة التى تسود واقعهم بإسم إيديولوجية ما (ليبرالية وماركسية بل وحتى حقوقية)، عرفوها جاهزة، وراحوا يستعيرونها كبديل لما يسود عالمهم من تخلف وقمع وفوات. ومن خلال ذلك، فإن هذه الإيديولوجيات وتلك المنظومات الحقوقية كانت، من جهة، تتعرض للعزل عن نظام المعنى الذى تنتمى إليه؛ والذى ينطوى على منطق إشتغالها ونظام العلاقة بينها، لتشتغل، من جهة أخرى، فوق سطح نظام للمعنى لا تنتمى إليه تاريخياً ومعرفياً. ولعل كون مركز العلاقة بين هذه الإيديولوجيات

أو النماذج والمنظومات الجاهزة يقع خارج الواقع الذي يُراد لها أن تشتغل على سطحه، وليس داخله، إنما يتكشف عن حقيقة أن "منطق التبدل" هو في جوهره "منطق هيمنة"، ليس فقط لأنه يبنيني على مبدأ الفرض من الخارج لبديل (والذي لابد أن يكون فرضاً إكراهياً قسرياً لا محالة)؛ بل ومن حيث يسعى كل واحد من هذه البدائل، في تناحره مع غيره، إلى أن يزيحه توطئة لترسيخ هيمنته الخاصة.

وهكذا فإنه، ومع صرف النظر عن عجز هذه الإستراتيجية النقدية عن إنجاز شيء ذي بال - لأنها تجعل الوعي أسير العوبة التبدلات التي تجرى على سطح الواقع، تاركة تحته نظام المعنى الأعمق غير مكتفٍ فقط بأن يعوق ويمنع تلك البدائل التي تطفو على السطح من أن تنتج حقاً، بل وأن يحيلها إلى زخارف وزركشات يطيل بها أمد بقائه البائس، يبقى أنها (أى هذه الإستراتيجية)^(١٩) تتكشف عن مفارقة أن النقد، إذ يقصد إلى تقييد السلطة وتحديدها، يكاد ينتهي - حين يقف عند حدود عالم الممارسة من دون أن يتجاوزه إلى نظام المعنى أو الخطاب القار وراءه - إلى إطلاق هذه السلطة وترسيخ هيمنتها؛ وذلك من حيث يبنيني معرفياً بحسب منطق للتبدل هو في جوهره منطق للإكراه والفرض القسري؛ والذي هو - في الجوهر - منطق كل سلطة قامعة^(٢٠).

ولعل كل ما سبق من تحليل طريقة إشتغال الخطاب العربي الحديث - على النحو الذي لاح معه أنه لا يعرف إلا تبدلات الأقنعة الحداثية المستعارة الجاهزة (من منظومات إيديولوجية وحقوقية) فوق سطح الواقع، ومع ثبات نفس النظام العميق للخطاب الذي ينتمي إلى اللحظة التراثية - لم يكن إلا إطاراً مرجعياً لقراءة الورقة المهمة للدكتور محمد السيد سعيد عن "تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان"، فإن ما تتحدث عنه الورقة وتعتبره "مقولاتها الرئيسية" من "إن ثمة تحولاً جزئياً طراً أو يطرأ على الثقافة السياسية العربية خلال الأعوام القلائل الأخيرة"، يكاد أن يندرج ضمن نفس منطق إشتغال الخطاب من تبدلات الأقنعة مع ثبات بنيته ونظامه العميق. ولعل ذلك يجد ما يدعمه في ما لاحظته الورقة من أن "هذا التحول يظهر بالذات في بنية الخطابات السياسية المعارضة"؛ الأمر الذي يؤكد على أن الأمر لا يتجاوز حدود التصارع الإيديولوجي إلى الانفلات من نظام الثقافة المهيمن؛ والذي هو نظام تسلطي وشمولي بامتياز. وبالطبع فإن هذا الانفلات مشروط بنوع من النقد المعرفي الذي لا تتوفر عليه تلك الخطابات السياسية المعارضة؛ والتي يكشف هذا النقد أنها تنبني، هي نفسها، على نفس النظام الكامن لخطاب الثقافة المهيمنة. ولعل ما لاحظته الورقة من أنه "لا يمكن القول إن هذا التحول جذري أو كامل أو أنه مستقر وثابت وغير قابل للإنتكاس. بل إنه لا يمر أبداً بسهولة، ولا ينضج بصورة مطردة أو بدون معارضة ضارية من جانب بعض المنظرين الأقدم لهذه التيارات، أو دعايتها والمحرضين السياسيين الكبار،

بل وبعض القادة المُعترف بهم لهذه التيارات “مما يؤكد حقيقة أن ما يحدث داخل تلك التيارات مما يقال أنه ”تحوّل“ لا يجاوز كونه محض ضرب من التناحر الإيديولوجي داخل تلك التيارات؛ وعلى النحو الذي يندرج به ضمن منطق ”التبدّل“ وليس ”التحوّل“.

ولعل قراءة لما تشير إليه الورقة من ”تحوّلات ثقافية فى قلب الظاهرة الدينية السياسية التى إجتاحت العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية“ تؤكّد على أن الأمر لا يتعلق بتحوّلات بنيوية فى الثقافة، بقدر ما يتعلق بالتناحر الإيديولوجي بين الأجنحة المكوّنة للظاهرة من جهة، وبما يبدو أنه تراجع تكتيكية تفرضها تغيّرات البيئة التى تعمل فوقها الظاهرة. وهكذا فإن ما تلحظه الورقة من ”هبوط المنايع السياسية للعنف الديني“ لا يحيل إلى إنقلاب طال الخطاب العميق المؤسس للظاهرة (والذى هو خطاب تسلطي وقمعي بإمتياز)؛ وعلى نحو أصبح معه خطاباً إنسانياً تسامحياً، بقدر ما يتعلق بتبدلات سطحية ترتبط بتغيير الخصوم وذلك ”كالتحوّل- مثلاً- من معارضة نظم الحكم إلى معارضة تيارات الفكر والسياسة الأخرى“؛ وإلى حد أن تصبح تلك الظاهرة موضوعاً ”للتوظيف السياسي الحكومي المباشر للتدين لصالح تثبيت العقد الإستبدادي إستناداً إلى تبريراته الفقهية التاريخية“. بل إنه وحتى فى حالة الجماعات التى نشطت فى نقد الإستبداد والدولة الإستبدادية، فإن ذلك قد ”نتج كرد فعل ضد محاولة نظم الحكم التسلطية والبوليسية سحق الحركة الإخوانية“، وبما يعنيه ذلك من أن هذا النقد للدولة الإستبدادية (وليس للإستبداد والخطاب المؤسس له) هو رد فعل سياسي وليس نتاج تحوّل بنيوي فى نظام الخطاب المؤسس للظاهرة. وبما هو رد فعل سياسي فإنه لن يتورع عن إعادة إنتاج نفس الإستبداد الذى تمارسه الدولة، ولكن تحت رايات إيديولوجية مغايرة لتلك التى ترفعها الدولة بالطبع. ولعل ذلك ينطبق على ما لاحظته الورقة من أن التحوّل فى التيارين القومي واليساري يندرج فى إطار نقد الدولة الإستبدادية التسلطية؛ حيث يبقى هذا التحوّل مجرد رد فعل سياسي لا يعبر عن تحوّل فى البنية العميقة للخطاب وهو الأهم. فمن دون هذا التحوّل سيبقى الإستبداد يعيد إنتاج نفسه من وراء شعارات الديمقراطية ومفردات حقوق الإنسان بمثل ما هو حاصل الآن.

الهوامش

١. ومن هنا ما لاحظته أحد رواد النهضة الكبار من "إن كثرة الكتاب في الشرق وتعدد الآراء وتنوع اللغات والتربيات قد جمعت، في كتبه ومجلاته وجرائده، جميع الآراء الفلسفية ومذاهب الأدب الكتابي. وقد اجتمعت متناقضة متضاربة وأصبحت خليطاً من جميع المذاهب في الكرة الأرضية، فنرى فيها مذاهب سبنسر وكنت وداروين وماركس والقديس توما وأفلاطون وأرسطو وأبيقور (الكلبي) وفلاسفة الإسكندرية وشوبنهاور ونيتشة وفنت وزولا وهوجو... أي أن كل هذه المذاهب المختلفة نراها فيه متجاورة مشتبكة اشتباك الأصل. وعلّة هذا الاختلاط والإختباط (هي) عدم وضوح المبادئ بعد لأبناء الشرق للاجتماع حولها أحزاباً أحزاباً، كل حزب يعرف أصل مبداه وفروعه"، وعلى النحو الذي راح معه هذا الداعية للنهضة يدرك مهمته في أن "نوجه الأنظار إلى وجوب فصل المبادئ في الشرق وترتيبها ووضع كل واحد منها في مرتبته وبابه تسهيلاً للنظر فيها واختيار أفضلها لنا". أنظر: فرح أنطون: مناهل الأدب العربي، بيروت (العدد ٩) ١٩٥٠، ص ٧١. نقلاً عن: رفعت السعيد: الليبرالية المصرية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ٢٠٠٧، ص ١١٤

٢. ولعل في ذلك تفسيراً لما جرت ملاحظته في سياق تحليل "المجتمع العربي" من أنه "مهما كانت المظاهر الخارجية- مادية، قانونية، جمالية- للعائلة الأبوية المستحدثة المعاصرة ومجتمعها "حديثة"، فإن بناها الداخلية تبقى متجذرة في القيم الأبوية وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية. المحصلة إذن فريدة في بنيتها المزدوجة: الحديث والأبوي متعايشان في إطار وحدة متناقضة". أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت ٢٠٠٠، ط ٤، ص ٣٦.

٣. وأعني من حيث يكون هذا الحضور علامة على فعالية إنسانية وتاريخية هي الأصل- بالطبع- في أي حداثة.

٤. وعلى نحو يُذكر بممارسات أسلافها الذين كانوا، على قول ابن خلدون، أبعد الناس عن الصنائع "ولهذا نجد أوطانهم وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتى تجلب إليه من قطر آخر".

انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق وتقديم: على عبد الواحد وافي (دار نهضة مصر للطبع والنشر) القاهرة، ط ٣، دون تاريخ، ج ٢، ص ٩٤١.

٥. فإذا "الاختيار الحر" هو دوماً قرين الإبداع وخلق الجديد، فيما يقترن- في حال النخبة العربية المترفة- بالإتباع واستهلاك الجاهز؛ الأمر الذي يدينه من أن يكون علامة على "الخضوع"، وليس التحرر.

٦. وأعني من حيث لا تؤول طريقة التفكير بالنموذج، التي لا يعرف هذا العقل سواها، إلا إلى إنتاج معرفة لا تتجاوب مع الواقع ابتداءً من عدم تطابقها معه.

٧. ولعل ذلك يتأكد عبر تمثيل علاقة العقل بالخطاب بعلاقة الفرد (ككائن اجتماعي) بالمجتمع. فإذا ينحل مفهوم المجتمع إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية المجاوزة للفرد؛ وبمعنى أنها لا تكون من إنتاجه، فإن هذه المجاوزة لا تحول دون أن يصبح هذا الفرد ذاته هو أداة ترسيخها وإعادة إنتاجها. وبدوره فإن العقل (الفردية) يجد نفسه في مواجهة جملة من العلاقات والنظم المعرفية التي يشتمل عليها مفهوم "الخطاب". وبالرغم من أن تلك العلاقات والنظم المعرفية تكون مجاوزة للعقل (بمعناه الفردي)، وليست من إنتاجه، فإن هذا العقل لا يكتفى بأن يبني بحسبها، بل إنه يستطيعها وينخرط في إعادة إنتاجها. ولعله يمكن- ضمن نفس السياق- توظيف نظرية ماركس عن "العمل المعترب" في مقارنة العلاقة بين العقل والخطاب. فإذا تنبني النظرية على أن شيئاً ما ينتجه الإنسان بعمله، سرعان ما ينفصل عنه ليصبح قوة غريبة تفرض نفسها عليه، فإن ذلك يتمثل مع ما يبدو من أن الخطاب يكون- في بدء تبلوره- من إنتاج عقل أو جملة عقول، ولكنه سرعان ما ينفصل في مجال مستقل يمارس منه هيمنة على العقل ذاته. لكن ذلك كله لا يعني ثبات الخطاب ورسوخه، وتبعية العقل الدائمة له، بل إنه يخضع لمنطق القطعية والتحول ابتداءً من عمل العقل. وهكذا فيمثل ما تقبل بنية العلاقات الاجتماعية منطق الانقطاع والتحول من بنية إلى أخرى، كالتحول من البنية الاجتماعية الإقطاعية إلى البنية الخاصة بالمجتمع الصناعي، فإن العلاقات بين البنيات والأنظمة المعرفية تقبل نفس التحول والانقطاع، والذي يحدث عندما تعجز البنية المعرفية القائمة عن تقديم أجوبة منتجة على أسئلة الواقع وما يطرحه من إشكاليات، فيبدأ العقل في البحث عن تلك الأجوبة خارجها؛ الأمر الذي ينتهي- عبر التراكم- إلى بلورة خطاب مغاير لذلك الخطاب الذي لم يعد قادراً على الإنتاج.

ورغم أن ما أدركه أرسطو من "إن الفاعل للعقل البشري هو عقل مفارق يخرج من القوة إلى الفعل"، يندرج في إطار الإلحاح على أصل ميتافيزيقي للعقل، إلا أنه يكشف عن تبلور العقل الإنساني في ارتباط مع قوة تقوم خارجه. وبالطبع مع ملاحظة أن عقل أرسطو المفارق قد فارق طبيعته الميتافيزيقية، وإستحال إلى خطاب من طبيعة معرفية. ولعله يُشار، ضمن نفس السياق، إلى أن مفهوم "الخطاب" يكاد أن يكون

الوريث المباشر لمفهوم "العقل الفعال" ذي الطبيعة المفارقة أيضاً؛ والذي يلعب الدور الأبرز في تحول العقل الإنساني من القوة إلى الفعل.

٨. إذا كان مفهوم "الأصل" ينصرف، في الإسلام، إلى "الوحي" بما هو مركزه وقلبه، فإنه يلزم التنويه بأن الوحي لم يضع نفسه كسلطة تفرض نفسها على الوعي وتقيده، بل تبلور كسند للوعي ومعين له في مواجهة أزمة عاتية لا يقدر الوعي على مواجهتها منفرداً. ولسوء الحظ فإن الخطاب الذي كُتبت له السيادة في الإسلام؛ والذي تبلور في عمل كل من الشافعي والأشعري تحديداً، كان هو الذي وضع الأصل/الوحي كسلطة يخضع الوعي لها. وإذا كان هذا الانحراف بالوحي من كونه - بحسب وضعه لنفسه - سنداً للوعي، إلى أن يكون سلطة تفرض نفسها عليه إنما يرتبط بالسعي إلى بناء السلطة في المجال السياسي على نحو تكون فيه خارج هيمنة الوعي، فإنه يلزم التأكيد على أنه (اعني هذا الانحراف) كان يمثل أيضاً تثبيتاً للسلطة الأبوية التي كانت الشكل السائد للسلطة في مجتمع القبيلة الذي جاء الإسلام لكي يتجاوزه.

٩. النشاطي: الاعتصام (مطبعة المنار بمصر) ج ١، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩١٣، ص ٤٥

١٠. والحق أنه يبقى، أن الأمر فيما يتعلق بالخطاب الراهن يقتضى تجاوز ضروب الإحلال الأيديولوجي؛ الذي برعت فيه النخبة العربية اليائسة التي لم تكف، على مدى تاريخها، عن تعاطي شتى أنواع الأيديولوجيات الحداثيّة، كأقنعة تستر بها بؤس تخلفها، إلى ضرب من التحليل الإستيمولوجي الساعي إلى الكشف، تحت أقنعة هذه الأيديولوجيات البراقة، عن طرائق للتفكير، وآليات في إنتاج المعرفة لا تفعل - والحاصل الآن خير شاهد- إلا إنتاج حادثة مشوهة وغير حقيقية.

١١. وذلك بعينه ما يقطع به ما صار إليه باحث كبير من "أن بنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المائة عام الأخيرة لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسخت وتعززت كأشكال "محدثة" مزيفة. ذلك أن اليقظة العربية أو النهضة التي شهدتها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضاً وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، إلى توفير تربة صالحة لإنتاج نوع جديد من المجتمع/الثقافة - أي مجتمع/ثقافة النظام الأبوي المستحدث الذي نراه ماثلاً أمامنا في الوقت الراهن. وقد عمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغيير الاجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي وعلاقاته، ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر "عصرية". أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت ٢٠٠٠، ط ٤، ص ٣١.

١٢. في سياق تمييز خطاب السياسي عن غيره، مضى أحدهم إلى أن "الحاكم يتعامل مع "النسبيات" و"المموسات" و"الذرائعيات"

و"الغايات القصيرة أو المتوسطة الأمد". انظر: سعد الدين إبراهيم: المتفقون والسلطة والمستقبل، ضمن كتاب: مستقبل الثقافة العربية (المجلس الأعلى للثقافة) سلسلة أبحاث ومؤتمرات، القاهرة ١٩٩٧، ص ٢١٥. وذلك- بالطبع- في مقابل "التأسيسي" و"النظري" و"البعيد المدى" الذي ينشغل به خطاب المفكر. ولعله يمكن القول ابتداء من مفاهيم "مدرسة الحوليات الفرنسية"- وفي قلبها إسهام "فرنان بروديل" بالذات- أن السياسي يعمل على مفهوم "المدة القصيرة للتاريخ"، فيما يعمل غيره- والمفكر بالذات- على مفهوم "المدة الطويلة للتاريخ".

١٣. إذا كانت كفاءة أى تحليل، إنما تتأتى من قدرته على اكتشاف العلاقات الباطنة بين المفاهيم، فإن ما أمكن بلوغه من بناء تصور "الواقع"، عند آباء النهضة، ابتداء من الإمساك بتصورهم للحدثة، إنما يؤكد على كفاءة التحليل المتداول في هذه القراءة.

١٤. وأعنى مشروع النهضة الأول الذى بدأ وكأنه قد بلغ نهايته، مع نهاية القرن التاسع عشر؛ على نحو احتاج معه إلى إعادة تأسيس، استمر معها المشروع يعمل، إلى ما بعد خمسينيات القرن المنصرم، حين بدأ تبلور ما بات يُعرف بالمشاريع العربية المعاصرة، على إثر الهزيمة العربية الدوية في حزيران من العام السابع والستين.

١٥. ولسوء الحظ فإن الأنظمة العربية الحاكمة لا تفعل، من خلال الخطاب الذى يثرثر به متقفها، إلا أن تمارس بنفس الطريقة؛ وأعنى من حيث لا ترى في الواقع إلا مجرد قشرته السطحية، وهو ما تادى إلى أن كافة ما تدعيه من مشاريع ومبادرات إصلاحية لا يجاوز حدود تغيير تلك القشرة. وبالطبع فإنها إذ لا تعرف سبيلاً إلى ذلك إلا عبر السعى إلى إحلال وصفة جاهزة محل معضلة قائمة، فإن هذا الإحلال لم ينتج أثره في الواقع تغييراً حقيقياً؛ وذلك ابتداء من الغربية شبه الكاملة لذلك "الجاهز"- المراد إحلاله محل "القائم"- عن السياق الذى يُستدعى للاشتغال فيه. وكمثال على ذلك، يُشار إلى ما قيل- إبان ما يُسمى بالتعديلات الدستورية الأخيرة في مصر- تبريراً لعدم تقييد ولاية الرئيس بمدد محددة، بأن الدستور المصرى يتفق في ذلك مع ما استقر في الدستور الفرنسي الرصين من عدم تقييد الولاية الرئاسية بمدد محددة. إن الأكذوبة هنا تتأتى مما يخايل به هذا التبرير من التماثل بين السياقين؛ والذى هو تماثل زائف لا محالة، لأن أحدهما (وهو الفرنسي) ترسخت تقاليد الديمقراطية على نحو لا يمكن معه لهذا المبدأ أن يزحزح رسوخ تلك التقاليد، وأما الآخر (وهو المصرى) فإن ما يعرفه من رسوخ تقاليد الاستبداد، فى المقابل، سوف يجعل من هذا المبدأ مجرد أداة لتأييد تلك التقاليد وتثبيتها.

١٦. رغم أن "اكتشاف هذه أوروبا الجديدة من طرف النخب العربية قد حصل بكيفيتين مختلفتين: من خلال معاينة إدارتها العسكرية والسياسية والإدارية فى البلاد العربية الواقعة تحت احتلال جيوشها، ثم من خلال معاينتها فى عقر دارها، وتدوين تلك المعاينة فى نصوص انتهى معظمها

إلى الأدب السفارى أو أدب الرحلة. إلا أنهما كانتا أول مظهر للعلاقة المباشرة بها، قبل أن تبدأ النخب الفكرية فى تأليف صلات ببعض نصوص مفكرى الغرب الأوروبى، وفى تكوين صورة عن الخلفيات الفكرية (= الوجه الآخر لأوروبا) التى صنعت لها أسباب انتهاضها الحضارى وعوامل الشوكة والغلبة؛ فإنه يبقى أن هذه "الأوروبا" قد ظلت - رغم تباين كفايات الاكتشاف - أنموذجاً للاحتذاء، وليس موضوعاً للفهم والاستيعاب والاحتواء؛ الأمر الذى يعنى أن أوروبا قد ظلت، فى كل الأحوال، موضوعاً لمقاربة "سياسية برانية" وليست "ثقافية معرفية". أنظر: عبد الإله بلقزيز، رضوان السيد: أزمة الفكر السياسى العربى، (دار الفكر) دمشق ط (١) ٢٠٠٠) ص ٥٢

١٧. ولعل بؤس الاختلاف بين تلك البدائل يرتبط بأنه كان من قبيل الاختلاف الذى لا يثرى موضوعه، وذلك من حيث لا يسمح لعناصره بغير التناحر، ولم يكن من قبيل الاختلاف الخلاق الذى يمكن لعناصره أن تتحاور، بل وتتفجر فى بنية أعلى أرقى منها. فإن يرى "داعية الإصلاح" أن جوهر الأزمة العربية يقوم فى البعد عن الأصل الدينى، ثم يراها "داعية العلم" فى الركون إلى ذات الأصل الدينى على حساب "النموذج العلمى المادى"، لا يمكن أن يكون أبداً من قبيل الاختلاف الخلاق، بل هو التناحر، بينهما، الذى تشقى به الممارسة العربية للآن. ولعل الأمر كان يقتضى، تجنباً لذلك، ضرورة تبلور مفهوم منضبط للواقع؛ على نحو يتحقق معه التعيين الدقيق لأصل أزمته.

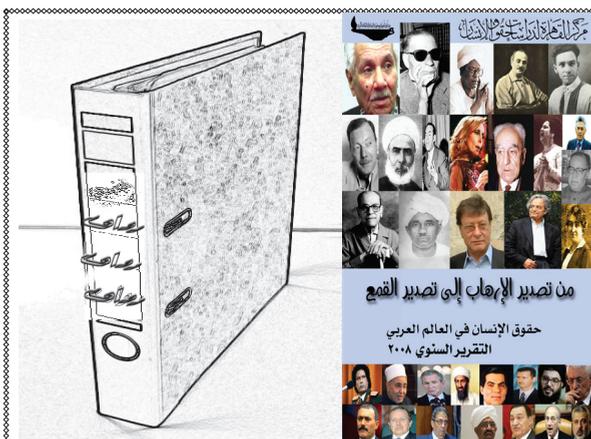
١٨. وهكذا فإن نقداً ليبرالياً أو حتى إسلامياً للممارسة القمعية السائدة فى الواقع العربى الراهن من منظور حقوق الإنسان، إنما ينطلق من تبلور منظومة حقوقية جاهزة ومكتملة خارج نظام المعنى المؤسس لتلك الممارسة؛ وأعنى من دون أن تكون ممكنات تبلورت عن تفكيك ونقد نظام المعنى نفسه. وفى كلمة واحدة فإن النقد لا ينتج بديلاً بقدر ما يكون هو نفسه، نتاجاً لبديل جاهز.

١٩. ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربى الحديث لم يعرف إلا الاشتغال بحسب هذه الإستراتيجية النقدية؛ وأعنى من حيث لم يعرف إلا أشتاتاً من الأيديولوجيات المبعثرة (ليبرالية أو ماركسية أو قوموية أو حتى إسلاموية) التى تتناحر، فى تبدلها، على سطحه، ولكن من دون أن تملك القدرة أبداً على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو خلخلة نظام المهيمن داخله، وبما يحيل إلى أن آلية الاشتغال داخل الخطاب لا تتجاوز تبدلات السطح (أو الأيديولوجيات والبدائل الجاهزة) وثبات العمق (أو نظام المعنى والبنية).

٢٠. وهنا تحديداً تكمن الأزمة الحقيقية للمعارضة العربية التى لم يستطع المضمون الذى تثرثر به فى مواجهة الأنظمة الحاكمة أن يخفى حقيقة كونها الامتداد المراكزى لأنظمة كالحلة لم تعد تجدى معها أى مساحيق تتجمل بها.



المطلف



الفاعلون والسياق تحولات المشهد الحقوقي في العالم العربي المعاصر

- لبنان: تداعيات الأزمة السياسية على أوضاع حقوق الإنسان / غسان عبد الله
- مصر: محطات بارزة للهجوم المضاد على الإصلاح / عصام الدين محمد حسن .
- تونس: محاولات التجميل تتوارى أمام ممارسات الدولة البوتيسية / د. حسين الباردي
- السودان: الحصاد المر لتكريس الاحتراب الأهلي والإفلات من العقاب / مجدي النعيم

لبنان تداعيات الأزمة السياسية على أوضاع حقوق الإنسان

غسان عبد الله*

شهد لبنان خلال الفترة^(١) المنصرمة تراجعاً حاداً على صعيد حقوق الإنسان، والأمن الإنساني، واحترام الحريات والممارسات الديمقراطية. فمع استمرار حالة الانقسامات

السياسية وانعدام الاستقرار وتدهور الوضع الأمني، حيث قُتل ما يزيد على ١٢٥^(٢) شخصاً في عمليات اغتيالات وتفجيرات وإطلاق نار، ازدادت عمليات الاعتقالات التعسفية وحالات الاحتجاز الاعتباطي وسوء المعاملة والتعذيب، خاصة للمشتبهين الأمنيين، لا سيما عند التوقيف، وخلال فترة التحقيق، التي طالوت اللاجئين الفلسطينيين^(٣) على وجه الخصوص، خلال وبُعيد انتهاء المعارك المسلحة في مخيم نهر البارد بين الجيش اللبناني وجماعة ما يسمى «فتح الإسلام» في ٢ أيلول / مايو ٢٠٠٧. وما انفك اللاجئين الفلسطينيين^(٤) الذين ازدادت أوضاعهم تدهوراً بسبب أحداث نهر البارد وما خلفتها من تداعيات يعانون من التمييز بحقهم في القانون والممارسات، ومن الانتهاكات التي تطال كافة حقوقهم الإنسانية. أما بالنسبة للاجئين غير الفلسطينيين، لا سيما العراقيين، فهم عرضة لخطر الإعادة وبالإكراه إلى العراق، الأمر الذي يهدد حقهم في الحياة وسلامتهم، خاصة بعد أن رفض لبنان إضفاء صفة الوضع القانوني على اعتراف مفوضية الأمم المتحدة للاجئين بهم، ناهيك عن معاملتهم على أنهم من المهاجرين غير الشرعيين، ما يعرض الكثير منهم للإعتقال ودفن الغرامات والاحتجاز لأجل غير مسمى.

أما العمال المهاجرون، فهم يواجهون الإساءة من أصحاب العمل إضافة إلى خطر الاستغلال، لا

* المدير العام للمنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان (حقوق).

سيما الإناث منهن، حيث تتعرض النساء المهاجرات اللاتي يعملن خادماً في المنازل للإيذاء البدني والنفسي والجنسي، ناهيك عن طول ساعات العمل، وعدم دفع الأجور وتقييد حرياتهن في ظل حالة إفلات أصحاب العمل من العقاب^(٥).

وفيما يتعلق بوضعية المرأة في لبنان، فقد استمر القانون اللبناني بالتمييز ضدها بالرغم من مشاركتها في جميع المجالات في المجتمع، كما هي الحال في بنود من قوانين الأحوال الشخصية والقوانين الجنائية وقوانين الجنسية حيث لا يجيز القانون اللبناني، حالياً، أن يتمتع أبناء وزوج المرأة اللبنانية بجنسيتها.

والأطفال الذين لطالما عانت أوضاعهم من العنف المنزلي والتسرب المدرسي والعمالة المبكرة، عادت لتتكرر مجدداً في سجلات أوضاعهم، خاصة في الآونة الأخيرة، عملية تجنيدهم، لا سيما مع بروز الجماعات المتطرفة المسلحة في المخيمات الفلسطينية وأثناء التوترات والصراعات التي شهدتها البلاد، إذ ظهر عدد من الأطفال مدججين بالأسلحة يجوبون شوارع بيروت في أحداث أيار/مايو الماضي!! وعلى الرغم من نفي مختلف الأحزاب والحركات والفصائل في لبنان وجود ما يسمى «الجنود الاطفال»، إلا أن اسم لبنان ظهر عام ٢٠٠٧ على اللائحة السوداء الصادرة كوثيقة عن الأمم المتحدة للدول المتهمه بتجنيد الأطفال!!

هذا ولم تشهد الفترة المنصرمة أي تقدم^(٦) ملموس فيما يتعلق بملف المفقودين من اللبنانيين والفلسطينيين الذين فقدوا أثناء الحرب الأهلية اللبنانية وخلال فترة الوصاية السورية، على الرغم من تضافر الجهود ما بين أهالي ورفاق المفقودين ومؤسسات المجتمع المدني (مؤسسة سوليد، لجنة أهالي المخطوفين والمفقودين) للمطالبة بالكشف عن المصير المجهول واستمرار اعتصامهم السلمي منذ نيسان/أبريل ٢٠٠٥ أمام مبنى الإسكوا، في وسط بيروت، التابع للأمم المتحدة.

وفيما يتعلق بتأسيس الجمعيات في لبنان، فلا بد لنا من القول أنه وبالرغم من الانفراجات التي حدثت في الآونة الأخيرة لجهة قبول/استلام المديرية العامة للشؤون السياسية واللاجئين التابعة لوزارة الداخلية والبلديات، طلبات تشهير^(٧) الجمعيات، والبت بالعديد منها، كما وإلغاء مسألة ضرورة حضور مراقب من وزارة الداخلية لمجريات اللقاءات التي تعقدها المؤسسة المشهورة لجمعيتها العامة وانتخاب هيئتها الإدارية، إلا أن المؤسسات طالبة التشهير لا تزال تعاني من طول الوقت ما بين فترة تقديم الطلب والبت فيه، باعتبار أن المعاملة ما زالت تمر على جميع الأجهزة الأمنية في لبنان لأخذ الموافقة ما يتنافى مع كافة مبادئ الحرية في تأسيس الجمعيات!!

وفيما يتعلق بجماعات حقوق الإنسان، فيمكننا القول بإنها تمارس نشاطها بحرية في لبنان، غير

أن ذلك لا يخلو من مواجهتها للتحديات^(٨)، وتعرضها للضغوطات^(٩)، تصل حد التهديدات^(١٠)، غير أنها تتصل بالقضايا التي يتابعها هؤلاء النشطاء. تجدر الإشارة إلى أن توتر المواقف السياسية والأمنية في لبنان، يخلق بيئة صعبة لعمل النشطاء، لا سيما مع تفاقم الانتهاكات على كافة المستويات ومحدودية الإمكانيات.

إن هذا التدهور على مستوى الحقوق، يترافق ويتزامن، إلى حد كبير، مع غياب الأمن الإنساني!! فقد أدت التوترات وحالة العنف السياسي طيلة هذه الفترة^(١١)، التي ما برحت تعاني من آثار اغتيال الرئيس رفيق الحريري في العام ٢٠٠٥ والتداعيات التي أعقبها، الحرب بين إسرائيل وحزب الله في العام ٢٠٠٦ وآثارها، تداعيات المعارك المسلحة في مخيم نهر البارد بين الجيش اللبناني وجماعة ما يسمى «فتح الإسلام» في العام ٢٠٠٧، إلى شل حركة مجلس النواب بشكل شبه كامل، وأدخلت البلاد بفترة فراغ رئاسي، وشهدت تقويضاً لمؤسسات الدولة الرسمية والدستورية وتدهوراً للوضع الأمني بلغ أوجه في أيار ٢٠٠٨ عندما حاول حزب الله تعديل موازين القوى لصالحه، مستعملاً سلاح «المقاومة» في شوارع العاصمة!!

فلم تكن العملية الأمنية التي نفذها حزب الله في بيروت الغربية والمناطق الدرزية من جبل لبنان في الفترة بين ٧ و١١ أيار / مايو ٢٠٠٨ وليدة لحظتها، كما أن الذريعة التي سعى الحزب وحلفائه إلى استخدامها لتبرير العملية، وهي قرارا الحكومة اللبنانية بإقالة مدير أمن مطار رفيق الحريري الدولي (مطار بيروت الدولي)، ورفيق شقير، وملاحقة شبكة هاتف الحزب قضائياً، ليست مقنعة، خصوصاً وأن الحكومة لم تكن أصلاً قادرة على تنفيذ القرارات.

وترى غالبية المراقبين المحايدين بالتالي أن ما جرى كان قمة جبل الجليد المتراكم منذ سنوات، وتحديداً في مرحلة ما بعد اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري. في هذا السياق، اعتبرت المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات International Crisis Group الأزمات الدولية، وهي هيئة غير حكومية ومستقلة، في تقرير^(١٢) عقب أحداث السابع من أيار/ مايو ٢٠٠٨ أن الأسباب متراكمة منذ ٤ سنوات. وقالت: ”يعيش لبنان منذ ما يقارب الأربع سنوات أزمة تتمحور حول تشكيل الحكومة وبرنامجهما والمحكمة الدولية في قضية إغتيال رفيق الحريري، واختيار رئيس جديد للجمهورية والقانون الانتخابي. ومع فشل جميع المساعي لحل هذه الأوضاع، عاد إلى الواجهة السبب الأساسي والجوهري للأزمة، ألا وهو الصراع الوجودي حول سلاح حزب الله.“ ولأن الصراع هو صراع وجود، استخدمت كل الأسلحة لبلوغ الهدف المنشود! بمعنى: ”أي لبنان يريد كل طرف؟!!“ ولما كان الطرف الأقوى هو الطرف الشيعي ممثلاً بحزب الله ومغطى مسيحياً بالعماد ميشال عون والتيار الوطني الحر، فإنه تمكن عبر نفوذه الشعبي وداخل السلطة،

بمؤسساتها الدستورية، من شل الحياة في البلاد.

فمنذ أن انتهت الإنتخابات النيابية في العام ٢٠٠٥، وأسفرت عن فوز عون في المناطق المسيحية، وحزب الله وحلفائه جنوباً وبقاعاً، وتحالف ١٤ آذار في الجبل والشمال وبيروت، نشأ وضع استحال فيه سيطرة طرف على آخر، وإن كان عددياً تحالف ١٤ آذار هو الأكبر.

أمام هذا الوضع، وبعد اختيار فؤاد السنيورة مرشحاً لرئاسة الحكومة ومن ثم تشكيلها، نُقل عن قيادة حزب الله أن تلك الحكومة ستنتهار خلال أشهر قليلة بناءً على تقدير بأنّ السنيورة شخص ضعيف ولم يكن سوى موظفاً مطيعاً عند رفيق الحريري، إلا أنّ المفاجأة حملها السنيورة معه بصموده في وجه محاولات عرقلة عمله.

قاد هذا الوضع المستجد التمرس في المواقع ضمن المؤسسات التابعة للسلطة في لبنان وفي الشارع: فتحت بند حماية المقاومة أو منع التفرد، مُنع وزير الداخلية بالوكالة في حكومة السنيورة الأولى أحمد فتفت من تنفيذ إجراء توقيف عن العمل بحق مدير عام الأمن العام وفتق جزييني، وهو من الطائفة الشيعية. ثم تحت ذريعة رفض التفرد، قاطع وزراء حركة امل وحزب الله الحكومة، ثم استقالوا بسبب قراراتين أُتخذتا بشأن المحكمة الدولية الخاصة بمحاكمة قتلة الحريري، لينتقل الوضع بعد ذلك إلى منحى أخطر عبر إقفال مجلس النواب اللبناني، كون رئيسه الشيعي، نبيه بري، يمتلك صلاحيات دستورية تمكنه من عدم الدعوة إلى عقد جلسات وذلك طيلة سنة ونصف السنة، مانعاً بالتالي انتخاب رئيس للجمهورية، وهو أمر لم يتيسر إلاّ عقب اجتياح المقاتلين الشيعة وحلفائهم المقربين من سوريا مدينة بيروت، وتسوية الدوحة التي مكنت اللبنانيين من انتخاب رئيس.

لكن المؤسسات الدستورية لم تعمل عقب ذلك حيث أخذ تشكيل الحكومة ثم التوافق على بيانها الوزاري نحو شهرين، وهي أطول مدة بتاريخ تشكيل الحكومات في لبنان. وقبل وخلال وبعد تشكيل الحكومة، كان مسلحو الشيعة وحلفائهم يسيطرون، وبشكل علني أو مغطى، شوارع بيروت وحتى أزقتها. وبانتظار الإنتخابات النيابية المنتظرة في منتصف العام ٢٠٠٩، التي قد لا تتم، فإن السيناريوهات المحتملة تكون على النحو التالي:

١. إجراء الإنتخابات بعد تمرير قانون العام ١٩٦٠، ولن يكون بالتالي من غلبة كبيرة لأي من طرفي النزاع، وبالتالي بقاء الأمر على ما هو عليه

٢. استمرار الأزمة على حالها وعدم إجراء انتخابات، ما يعني أنّ المؤسسات الدستورية ستنتهار تماماً، وأننا سنشهد تجديداً للعنف وتهديداً للسلم الأهلي في البلاد

٣. أن تحدث تطورات إقليمية ما، تقلب الموازين، وتجعل أحد الطرفين يسيطر على الوضع، الأمر الذي سيخلق ستاتيكو جديد مرحلياً، لكن على المدى الطويل، تكون عناصر التفجير كامنة ومما لا شك فيه أن جزءاً أساسياً مما حدث في لبنان في الآونة الأخيرة، هو نتيجة الانقسام الداخلي، ليس على المغامرات الآنية فقط، إنما على ماذا يريد السياسيون من لبنان، أو كما يجري توصيفه بين السياسيين: لبنان هانوي الشرق أم سويسرا الشرق؟

ولطالما كان الانقسام هذا حول أي لبنان يريد اللبنانيين أساساً للحروب الأهلية من العام ١٩٥٨ إلى العام ١٩٧٥ مروراً بالعام ١٩٨٣ وصولاً إلى العام ١٩٩٠، أي بعد اتفاق الطائف الذي أرسى سلماً أهلياً دام حتى العام ٢٠٠٥ وتحديداً ساعة اغتيال الرئيس الحريري.

على الرغم من توجيه الأغلبية إتهامات سياسية مباشرة لسوريا في قضية اغتيال الحريري، إلا أنه لا يمكن توجيه أي إتهام رسمي إلى أي طرف إلا في المحكمة الخاصة بلبنان التي تقرر تشكيلها بناءً على القرار رقم ١٧٥٧ الصادر عن مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بتاريخ ٣٠ أيار/مايو ٢٠٠٧، والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ ١٠ حزيران/يونيو من العام ذاته، غير أن الظروف التي أحاطت بعملية اغتيال الرئيس الحريري أشرت إلى سلطة الوصاية السورية، أقله في مسألة التقصير، كونها المسؤولة فعلياً عن الأمن في لبنان باعتبارها وصية على أجهزته الأمنية!! أما الذين يشككون بمسؤولية سوريا، فإنهم يوجهون الإتهام تارة إلى «إسرائيل» وتارة أخرى إلى منظمات أصولية.

ويحمل لبنان صفات تميزه عن كل دول الجوار، فهو بلد الأقليات الدينية كلّها، حيث لا غلبة فيها لأحد وإن توهم البعض من وقت إلى آخر قدرته على إخضاع الآخرين. فلبنان واقع بين تحدي المطمع التاريخي السوري بضمه تحت ظن أنه كان جزءاً من سوريا، وبين الخطر الناجم عن عنصرية «إسرائيل» التي تفضل أن لا يكون جارها دولة متنوعة ومتعددة الطوائف. وكون لبنان جار لفلسطين، فلطالما حمل وزر ذلك عبر فتح حدوده لمقارعة «إسرائيل». كما أن لبنان، المنفتح اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، شكّل منذ تأسيسه وفي سنوات الحرب الباردة منطلقاً لأعمال التجسس والاستخبارات.

بهذا التوصيف يمكن تلمس امتزاج الإنشاقات الداخلية وعداوات الخارج في الوعاء اللبناني: كل واحد يستفيد من الآخر... الداخل يريد من الخارج المساعدة لغلبة مواطنيه، والخارج يبعث رسائل عبر لبنان إلى عدوه من خلال دعم الجهة المحلية المعادية للآخرى الموالية أو المتحالفة مع خصمه الخارجي. هكذا كان الوضع في العام ١٩٥٨ عندما إنقسم لبنان بين مؤيدٍ ومنتقٍ للمساعدة

من مصر، وعبرها الشرق الشيوعي، وبين مؤيدٍ ومُتلقٍ للمساعدة من الغرب الرأسمالي في زمن الحرب الباردة. ثم تكرر الوضع نفسه مع دخول منظمة التحرير الفلسطينية في نهاية الستينيات وبداية سبعينيات القرن الماضي، حيث انقسم المجتمع مجدداً مؤيداً لها أو معارضاً، متحالفاً تارةً مع سوريا، وأخرى مع العراق، وكذلك مع «إسرائيل»، أو أمريكا ومعها الغرب.

على أن العلامة الفارقة في الحياة السياسية في لبنان كانت في مطلع تسعينيات القرن الماضي حين سلم العالم دفة القيادة في لبنان إلى سوريا ثمناً لوقوف دمشق إلى جانب التحالف الدولي ضد احتلال العراق للكويت، حيث تحول إفاق الطائف من إفاق لوضع شكل جديد لاستقلال لبنان، إلى توافق على وصاية جديدة في لبنان، عبر الأحادية السورية. حكمت الأحادية هذه لبنان طيلة عقد التسعينيات وحتى العام ٢٠٠٥ وفيما كان لبنان يتوحد عبر اتفاق الحريري ووليد جنبلاط وبطريك الموارنة نصرالله صفير، ومصالحة الجبل المسيحية الدرزية، كانت سلطة الوصاية تعمل ما بوسعها لمنع بلوغ تلك العملية خواتيمها.

في عملية مواجهة استقلال لبنان عن الوصاية السورية، كانت سلطة الوصاية تُبعد من تعتقده خطراً عليها من دائرة سلطة الأمن، فنحّت الأحزاب العلمانية عن قيادة المقاومة ضد «إسرائيل» عبر المضايقات، ومنع عناصر المقاومة الوطنية اللبنانية من التحرك جنوباً بعدما أن كانت المقاومة الوطنية قد تمكنت من تحرير غالبية الأراضي التي احتلتها إسرائيل في العام ١٩٨٢ (بيروت والجبل والجنوب وصولاً إلى نهر الليطاني)، مسلمة العملية حصراً لحزب الله، الذي، وإن أراد، فإنه لم يتمكن من مغادرة موقعه الطائفي الشيعي خصوصاً وأنه يتبع القيادة الدينية الشيعية الإيرانية. وفي الجهة الأخرى من العملية الأمنية، كانت قد سلّمت الأمر في أجهزة الأمن والجيش إلى الطائفة الشيعية، والمؤيدين لسياستها، تحت مسمى دعم المقاومة وتأمين البعد اللوجستي لها عبر الأطر الرسمية اللبنانية. ومن هنا جرى الحديث عن تسليم الحريري الجانب الاقتصادي من العملية السياسية اللبنانية والجانب الأمني إلى الطائفة الشيعية عبر ممثليها، حركة أمل وحزب الله، خالفة بذلك حلف ثلاثي أمني سياسي بين سوريا وشيعة لبنان وإيران.

وقد توضح هذا من خلال وجود السلاح بكثرة في يد حزب الله وحركة أمل أساساً، وحلفائهما المقربين من سوريا حصراً، وعدم فعالية الجيش (خصوصاً مخابراته الموصومة بأنها قريبة من النفوذ الشيعي) خلال الأحداث الأخيرة، بل وقيام بعض الوحدات فيه بتغطية العملية التي قادها حزب الله (حيث سجلت مغادرة هذه الوحدات لبعض المواقع الحساسة، بذريعة إعادة التمركز، ما سهّل مجريات العملية) وعدم قدرة وحدات أخرى على التدخل لمواجهة واقع سيطرة حزب الله وحلفائه على الشارع بقوة السلاح (لعدم وجود قرار سياسي بالمواجهة خوفاً من تزعزع الوحدة

في صفوف الجيش والإنقسام).

الستاتيكي الذي ساد عقد التسعينيات، اهتز بشدة عقب هجوم ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ الذي نفذته تنظيم القاعدة في نيويورك وواشنطن، فطُلب إلى سوريا سراً كف يدها عن لبنان، ثم انتقل الضغط إلى العلن بعدما قررت سوريا في العام ٢٠٠٥ التمديد لحليفها إميل لحود في الرئاسة لثلاثة سنوات من خلال استصدار القرار ١٥٥٩ في مجلس الامن الدولي بتاريخ ٧ نيسان / أبريل ٢٠٠٥. عقب ذلك تسارعت الأحداث: فاغتيال الحريري في شباط / فبراير ٢٠٠٥، وانسحب الجيش السوري في أيار / مايو من العام ذاته، وانقسم لبنان بين الشيعة وبعض حلفائهم المؤيدين لسوريا والغالبية من باقي الطوائف، ليُقسم بذلك ظهر البلد المبني نظامه السياسي على أساس التوافق الطائفي.

وكان الانسحاب السوري نتيجة مباشرة لاغتيال الحريري، لكن أيضاً جاء في سياق متغيرات أحدثتها مرحلة ما بعد أيلول ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، والتحالف الدولي ضد الإرهاب الذي قرّب واشنطن من باريس بعد تباعد، خصوصاً في لبنان، حيث رفض الطرفان التمديد للحود، واستصدرا القرار ١٥٥٩ الذي دعا إلى انتخابات دون تدخل خارجي ونزع السلاح غير الشرعي. كما أن اغتيال الحريري دفع بالسعودية ومصر والأردن إلى تشكيل جبهة سُميت بجبهة المعتدلين العرب، والتي اقتربت أكثر من القوى الغربية.

والسؤال الذي يُطرح في المجال القانوني الآن هو مصير المحكمة الخاصة بلبنان التي ستنتظر بقضية اغتيال الحريري. ظاهراً، ومن خلال التصريحات، فإن المحكمة تسير قدماً، وهو أمر أكدّه رئيس الدائرة القانونية في الأمم المتحدة نيكولا ميشال في ٢٥ تموز / يوليو ٢٠٠٨، خلال مؤتمر صحافي في نيويورك، كما أكدته كل الأطراف المعنية بالمحكمة، دولياً ولبنانياً. لكن في المقابل، فإن التسويات السياسية على المستوى الدولي والإقليمي يمكن أن تؤثر، ليس في تشكيل المحكمة كعمل تقني، إنما في سرعة عملية التشكيل من جهة، وفي الاستجابة السياسية لأي أحكام تصدرها المحكمة لاحقاً.

على أن التجربة تشير إلى أن المحاكم الدولية، الدائمة أو الخاصة، داومت على عملها بغض النظر عن المواقف السياسية للدول، وخير دليل على ذلك اعتقال زعيم صرب البوسنة رادوفان كاراديتش المتهم بجرائم حرب ضد الإنسانية، في نهاية تموز / يوليو ٢٠٠٨ في صربيا، ونقله لاحقاً إلى لاهاي ليمثل أمام محكمة جرائم الحرب الخاصة بيوغوسلافيا السابقة.

أما بالنسبة لقضية الحريري، وضحايا جرائم الاغتيال التي تعرض لها آخرون من السياسيين

والشخصيات، الذين سقطوا بعد شباط / فبراير ٢٠٠٥، فثمة من يرجح إمكان تسوية جزئية تقودها فرنسا، التي يريد رئيسها الجديد نيكولا ساركوزي تعزيز دورها العالمي، مع سوريا تكون من نتائجها اقتصار محاكمة المتورطين بالاعتقالات على أشخاص ليسوا بمستوى عالٍ من المسؤولية، إنما هذا الأمر مشكوك بحصوله، كون باقي الدول، وخصوصاً الولايات المتحدة، غير ميّالة له.

ما لا شك فيه، أنّ الفترة الممتدة من ٧ أيار / مايو ٢٠٠٨ وحتى كتابة هذا التقرير، شهدت انتهاكات كثيرة لحقوق الإنسان، وأصابت العاملين في مجال الصحافة والعمل الإنساني والحقوقى بأضرار، لكن من المنصف القول أيضاً أنّ ما أصابهم كان جزءاً مما أصاب المدنيين العاديين، باستثناء بعض الخروقات التي طاولت عدد من الإعلاميين بسبب انتماءاتهم السياسية، وهي حالات سيضع التقرير صورة تفصيلية لها أدناه.

بكل الأحوال، فإنّ حجم انتهاكات حقوق الإنسان التي جرت في الفترة من ٧ أيار / مايو ٢٠٠٨ وحتى تشكيل الحكومة برئاسة فؤاد السنيورة بلغت حجماً كبيراً، رصد تقرير لمؤسسة حقوق الإنسان والحق الإنساني صدر في بيروت في ٢٢ أيار / مايو ٢٠٠٨ بعض أوجهها على الشكل الآتي:

بدء الاقتباس

• التعرض للمدنيين العزل وحقوقهم في التنقل والحياة الآمنة: إطلاق النار مباشرة عليهم وتعريض حياتهم وأملاكهم الخاصة والعامة للخطر، بدليل العدد الكبير من القتلى والجرحى من غير المتنازعين. وكان آخرهم ما نشرته جريدة "النهار" أول من أمس "٢٠ أيار / مايو ٢٠٠٧" عن إحراق الشابة "الين ه. ع." على طريق المطار مما أدى إلى وفاتها، وأحيل ملف الدعوى إلى قاضي التحقيق الأول جوزف القزي. إضافة إلى مقتل المحامي هيثم طيارة ووالدته وغيرهم كثير.

• انتهاك حقوق الطفل من خلال استخدام الاطفال والقاصرين وتجنيدهم بطريقة غير مباشرة في الأعمال شبه العسكرية والعسكرية، مما تسبب بتعريضهم للخطر الأمر الذي يتناقض مع القوانين والمعاهدات التي وقع عليها لبنان. وهناك مسألة أخرى هي ما تعرضت له دور العناية الاجتماعية بالأطفال والأيتام.

• الخطف والتعذيب والتصفيات المتبادلة والإعدامات الميدانية وحجز الحريات: تلقينا شهادات وبحث ونشرت وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة مقالات ومواد تضمنت وصفاً لما جرى. وخصوصاً في حلبا "عكار" والطريق الجديدة والشويفات وقضاء عاليه من أعمال قتل وتعذيب وتنكيل بالأحياء والموتى.

• التعرض لوسائل الإعلام، والتي بدأت بإعاقة عمل الإعلاميين من مختلف الجهات الحزبية وتهديدهم بالموت، ثم تطور الأمر إلى إقفال بعض وسائل الإعلام ومنعها عن العمل بالقوة والإكراه المعنوي والمادي كما جرى مع وسائل إعلام "المستقبل" المرئية والمسموعة والمكتوبة، والتي أحرقت بعضها وجرى تدميره وصحيفة "اللواء"، إضافة إلى "إذاعة القرآن الكريم"، وراдио "سيفان" الأرمني المؤيد للغالبية النيابية، ومجلة "الشراع". وثم كان تعطيل بث محطات "المنار" و"أن. بي. أن" في الشمال إلى جانب اعتداءات لا تحصى طالت الصحافيين والمصورين والمراسلين على الأرض، إضافة إلى معلومات عن حرق منازل الإعلاميين وتهديدات بالجملة تلقوها بسوء العاقبة. وانتهاج محاولات ضرب المواقع الإخبارية الإلكترونية للطرف الآخر.

• الاعتداء على الأعيان الدينية والاجتماعية والثقافية واقتحامها بالقوة، إضافة إلى مكاتب النواب ومنازلهم وتدميرها.

• انتهاك حق التعبير عن الرأي ومحاولة قمع الرأي الآخر، من مختلف الأحزاب التي شاركت في النزاع، والعمل على احتلال المكاتب والمراكز الحزبية من الجانبين ومحاولة تصويرها على أنها مواقع عسكرية لتبرير عمليات قمع الرأي الآخر. وتلقينا معلومات عن استدعاءات متبادلة تقوم بها الأحزاب المتنازعة في محاولة لإرهاب الأصوات المغايرة.

• التحريض على العنف والكرهية الجماعية من خلال نقل صور الضحايا من الطرفين، وإعادة بثها بأشكال إعلامية تحريضية، وبث مواد إعلامية مثيرة للعواطف واستخدام الدعاية المضادة لكيال الاتهامات الأكثر مدعاة للتطرف وإصاق الصفات والنوعت القاسية بالطرف الآخر، مثل قلب إسم شبكة الأخبار العربية إلى العبرية وما إلى ذلك. انتهى الاقتباس.

واللافت ما أدلى به شهود عيان، رفضوا ذكر أسمائهم خوفاً من العواقب، أن أجهزة المفترض أنها تابعة للدولة شاركت في عمليات الاعتقال التي طاولت عناصر من تيار المستقبل وحتى أشخاص مجرد أنهم من الطائفة السنية وجرى توقيفهم في محيط سكن رئيس مجلس النواب الرسمي، في محلة عين التينة، حيث ضربوا وعذبوا قبل أن يُسلموا إلى جهاز مخابرات الجيش اللبناني الذي حقق مع الموقوفين قبل ان يتركهم لاحقاً.

على أن شاشات التلفزة نقلت على الهواء مشاركة جهاز شرطة المجلس النيابي التابع للمديرية العامة للأمن الداخلي إسمياً، والمؤتمرة من قبل حركة أمل عملياً، في اقتحام بيروت وترويع أهلها.

وفي قضيتين، أكد شهود عيان مشاركة ضباط من الجيش اللبناني في التضييق على وسائل

الإعلام، حيث طلب ضابط من العاملين في محطة أخبار المستقبل التلفزيونية مغادرة مكاتبهم بطلب من حزب الله تحت التهديد، فيما عمد ضابط ومرافقوه إلى توجيه إهانات بحق الصحفيين في جريدة المستقبل صبيحة ٩ أيار / مايو بعد أن كان مسلحون تابعون لحركة أمل وحزب الله قصفوا مبنى الجريدة واحرقوا طبقتين فيه وخربوا بالرصاص ٣ طبقات والمدخل الرئيسي.

على الرغم من هيمنة حزب الله وحركة أمل وأحزاب أخرى متحالفة معهما خصوصاً الحزب السوري القومي الاجتماعي على بيروت، إلا أن مئات الصحفيين اللبنانيين، ومن مشارب سياسية مختلفة، تجمعوا صبيحة ١٢ أيار / مايو وساروا في تظاهرة باتجاه مبنى تلفزيون أخبار المستقبل في منطقة الخندق العميق ودخلوا المبنى، لكن ضغوطاً منعت العاملين من مواصلة عملهم في المبنى المذكور، لتبت المحطة طيلة نحو عشرة أيام من إحدى ضواحي شرق مدينة بيروت وكذلك فعلت صحيفة «المستقبل» التي استضافتها زميلتها «الأنوار»، قبل أن يعود طاقما التلفزيون والجريدة للعمل من مبنييهما الأصليين.

الأزمة في بيروت هددت بأن تندلع حرب مذهبية سنية - شيعية خصوصاً مع تحرك سني في بعض مناطق البقاع الغربي والأوسط، وقيام أفراد من الطائفة السنية في منطقة مجدل عنجر بقطع الطريق الدولية إلى دمشق، رداً على قطع عناصر شيعية من حزب الله وحركة أمل طريق المطار اعتباراً من السابع من أيار / مايو ومحاصرة عشرات القادمين من المسافرين عبر المطار في حرم المطار، ومنع الذين يودون المغادرة من الوصول إلى المطار.

والأزمة الأخطر حدثت في منطقة عكار ذات الغالبية السنية، إنَّما المعروفة بالتواجد المسيحي الملحوظ أيضاً، وهو تجاوز واختلاط لم تتمكن الحرب الأهلية اللبنانية بين ١٩٧٥ و١٩٩٠ من التأثير سلباً عليهما. فبتاريخ ١٠ أيار / مايو ٢٠٠٨ قتل متظاهرون سنية ١١ عنصراً من الحزب السوري القومي الاجتماعي في مدينة حلبا بعدما أقدم عناصر الحزب على فتح النار على تظاهرة مؤيدة لتيار المستقبل ومنذدة باحتلال بيروت وإحراق مبنى تابع لتلفزيون المستقبل وقصف مبنى جريدة المستقبل وإقفال محطة أخبار المستقبل.

كما سُجِّلت أحداث في منطقة الجنوب حيث استهدف مكتب تيار المستقبل في صيدا بهجوم مسلح، وتلقى اشخاص من الطائفة السنية للتهديد في مدينة صور.

كما تم احتلال مكتب ومنزل مفتي صور الشيعي محمد علي الأمين من قبل عناصر حركة أمل وطُرد وعائلته منه بسبب مواقفه المؤيدة للأكثرية النيابية.

على أن التوتر الأمني لم يخب، وإن ظلَّ تحت الرماد في بيروت التي حُظر فيها عملياً تيار

المستقبل ودمرت مكاتبه ومؤسساته الاجتماعية، باستثناء منطقة طريق الجديدة، التي لم يتمكن مسلحو المعارضة من اقتحامها، حيث اشتعلت معارك عنيفة استخدمت فيها الأسلحة الثقيلة في البقاع الأوسط في بلدي سعدنايل وتعلبايا، ولاحقاً في الشمال بين منطقة جبل محسن حيث يسكن العلويون الموالون لسوريا وللمعارضة ومناطق باب التبانة والقبة والبقارين وأحياء أخرى يقطنها السنّة. حدث ذلك كله بعد توصل الأطراف المتخاصمة في لبنان «موالاة ومعارضة» إلى اتفاق بتدخل عربي وخصوصاً قطري في الدوحة للجم الأزمة!!

وكانت لجنة عربية شكّلت برئاسة قطر عقب اجتماع لوزراء الخارجية العرب في القاهرة بتاريخ ١١ أيار/ مايو ٢٠٠٨، توجهت لاحقاً إلى بيروت في ١٤ أيار/ مايو ٢٠٠٨ وفتحت طريق المطار، كما رفعت الحصار عن منزلي رئيس تيار المستقبل سعد الحريري والزعيم الدرزي وليد جنبلاط، علماً أنّ معارك عنيفة كانت قد دارت في المناطق الدرزية من جبل لبنان «الشويفات ومنطقة عاليه والباروك» أسفرت عن عشرات القتلى وهُزِمَ فيها حزب الله وحلفائه بعدما توحدّ الدروز جميعاً، موالاة ومعارضة، لصد هجمات الحزب وحلفائه.

تمكنت اللجنة العربية من إقناع المتخاصمين من الانتقال إلى الدوحة بتاريخ ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٨ حيث قاد أمير قطر الشيخ حمد بن جبر آل ثاني ورئيس وزرائه الشيخ حمد بن جاسم آل ثاني بمساعدة من الأمين العام للجامعة عمرو موسى، جهوداً دبلوماسية مضيئة بين الموالاة والمعارضة وداخل كل طرف، وتمت الاستعانة غير مرة بإيران أيضاً، ليبلغ النقاش خلاصة هي عبارة عن اتفاق نص على الآتي:

أولاً: اتفق الأطراف على أن يدعوا رئيس مجلس للانعقاد طبقاً للقواعد المتبعة خلال ٢٤ ساعة لانتخاب المرشح التوافقي العماد ميشيل سليمان رئيساً للجمهورية.. علماً بأن هذا هو الأسلوب الامثل من الناحية الدستورية لانتخاب الرئيس في هذه الظروف الاستثنائية.

ثانياً: تشكيل حكومة وحدة وطنية من ٣٠ وزيراً توزع على اساس ١٦ وزيراً للأغلبية و١١ للمعارضة و٣ للرئيس. وتتعهد كافة الاطراف بمقتضى هذا الاتفاق بعدم الاستقالة أو إعاقة عمل الحكومة.

ثالثاً: اعتماد القضاء طبقاً لقانون ١٩٦٠م كدائرة انتخابية في لبنان بحيث يبقى قضاء مرجعيون / حصبيا دائرة انتخابية واحدة وكذلك ببلبك الهرمل والبقاع الغربي / راشيا. وفيما يتعلق ببيروت فيتم تقسيمها على الوجه التالي:

• الدائرة الاولى: الأشرفية /رميل الصيفي، الدائرة الثانية: الباشورة / المدور المرفأ، الدائرة

الثالثة: ميناء الحصن / عين المريسه / المزرعة / المسيطبة / راس بيروت / زقاق البلاط.
 • الموافقة على إحالة بنود الإصلاحات الواردة في اقتراح هذا القانون المحال إلى المجلس النيابي والذي أعدته اللجنة الوطنية لاعداد قانون الانتخابات برئاسة الوزير فؤاد بطرس لمناقشته ودراسته وفقاً للاصول المتبعة.

رابعاً: وتنفيذاً لنص اتفاق بيروت المشار إليه، وبصفة خاصة ما جاء في الفقرتين ٤ و ٥ اللتين نصتا على:

• تتعهد الأطراف بالامتناع عن أو العودة إلى استخدام السلاح أو العنف بهدف تحقيق مكاسب سياسية.

• إطلاق الحوار حول تعزيز سلطات الدولة اللبنانية على كافة أراضيها وعلى علاقتها مع مختلف التنظيمات على الساحة اللبنانية بما يضمن أمن الدولة والمواطنين.

• وبذلك تم إطلاق الحوار بالدوحة حول تعزيز سلطات الدولة طبقاً للفقرة الخامسة من اتفاق بيروت وتم الاتفاق على ما يلي:

حظر اللجوء إلى استخدام السلاح أو العنف أو الاحتكام اليهما فيما قد يطرأ من خلافات ايا كانت هذه الخلافات وتحت أي ظرف كان بما يضمن عدم الخروج عن عقد الشراكة الوطنية القائم على تصميم اللبنانيين على العيش معاً في اطار نظام ديموقراطي وحصر السلطة الامنية والعسكرية على اللبنانيين والمقيمين بيد الدولة بما يشكل ضماناً لاستمرار صياغة العيش المشترك والسلم الأهلي اللبنانيين كافة وتتعهد الأطراف بذلك تطبيق القانون واحترام سيادة الدولة في كافة المناطق اللبنانية بحيث لا تكون هناك مناطق يلوذ إليها الفارون من وجه العدالة احتراماً لسيادة القانون وتقديم كل من يرتكب جرائم أو مخالفات للقضاء اللبناني.. ويتم استئناف هذا الحوار برئاسة رئيس الجمهورية فور انتخابه وتشكيل حكومة الوحدة الوطنية وبمشاركة الجامعة العربية وبما يعزز الثقة بين اللبنانيين.

خامساً: إعادة تأكيد التزام القيادات السياسية اللبنانية بوقف استخدام لغة التخوين أو التحريض السياسي أو المذهبي على الفور.

- تتولى اللجنة الوزارية العربية إيداع هذا الاتفاق لدى الامانة العامة لجامعة الدول العربية بمجرد التوقيع عليه.

- تم التوقيع على هذا الاتفاق في مدينة الدوحة في اليوم ٢١ من شهر مايو لسنة ٢٠٠٨ م من قبل القيادات السياسية اللبنانية المشاركة في المؤتمر وبحضور رئيس اللجنة العربية الوزارية

وأعضائها.

وكانت سلسلة تحركات سبقت اتفاق الدوحة قادها الأمين العام لجامعة الدول العربية عمرو موسى الذي زار لبنان لغير مرة وعقد وساطات مكوكية مع أطراف النزاع اللبنانيين من دون التمكن من حل الأزمة. وكذلك فرنسا التي أوفدت وزير خارجيتها برنار كوشنير، حيث لاقت جهوده أيضاً مصير موسى. ولم تتمكن فرنسا التي نقلت الحوار من الداخل اللبناني إلى أراضيها، في مؤتمر سان كلو الذي عقد بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٧ من إحداث تقدم، على أن مجمل المساهمات تلك، تم استخدامها لاحقاً في اتفاق الدوحة.

وعلى الأرض، واجه اتفاق الدوحة خطر الإنهيار مباشرة عقب عودة أطرافه اللبنانيين إلى بيروت، وسجلت سلسلة خروقات للبند الأمني فيه، كان أخطرها إلقاء عناصر من حركة أمل قنبلة على تجمع لشبان في أحد أطراف طريق الجديدة ما أسفر عن سقوط أكثر من ٢٠ جريحاً، وبعد أيام قليلة، أقدم مسلحون قتل أنهم تابعون لشرطة مجلس النواب التابعة لرئيس المجلس نبيه بري بمحاولة اغتيال مسؤول في تيار المستقبل في الطريق الجديدة، عماد زغلول، بعد استدراجه إلى خارج المنطقة وإصابته بنحو ٢٠ رصاصة في أنحاء جسده حيث ما زال يقبع في غيبوبة في إحدى المستشفيات حتى تاريخ إعداد هذا التقرير.

بعد تدخلات عدة، خفت حدة الخروقات الأمنية في بيروت، لكنها تصاعدت في منطقتي سعدنايل وتعلبایا البقاعيتين (جرى تطويقها سريعاً عبر تسوية ومصالحة محلية) وفي الشمال، خصوصاً عقب تسمية السنيورة مرشحاً لتشكيل الحكومة الجديدة ومباشرته الاستشارات وأخيراً تشكيل الحكومة وخوض نقاش ساخن حول البيان الوزاري. وكانت عملية تشكيل الحكومة صعبة للغاية تطلبت مجدداً وساطة قطرية وتدخل لدى سوريا وإيران. ثم تجددت الاشتباكات في الشمال، وقيل هنا أيضاً، أن اتصالات جرت مع سوريا، أسفرت عن هدنة خُرفت مرات عدة، كان أعنفها الاشتباكات التي حدثت بين ٢٤ و٢٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٨ وسقط خلالها ٩ قتلى وعشرات الجرحى وتسببت بتهجير عدد من العائلات.

وشهد مخيم عين الحلوة أيضاً سلسلة من الخروقات الأمنية تمثلت بالاشتباكات والاعتقالات المتبادلة بين «حركة فتح» و«جند الشام»، الأمر الذي بات يذكر بما جرى في مخيم نهر البارد، على الرغم من مسارعة الفلسطينيين إلى العمل على تلافي ذلك.

وإذا كانت فلسفة اتفاق الدوحة بُنيت على أساس المشاركة في السلطة التنفيذية بين طرفي النزاع اللبناني، فإن هذه «المشاركة» تطرح صعوبات كبيرة، ظهرت جلية في صعوبة الاتفاق على تشكيل

الحكومة، ثم صعوبة الإتفاق على بيانها الوزاري، الأمر الذي يطرح شكوكاً كبيرة في قدرة الحكومة على ممارسة مهامها فعلياً، ما يجعلنا نشك في إمكانية إجراء التحقيقات أو اتخاذ الإجراءات القضائية بخصوص الانتهاكات الواسعة النطاق لحقوق الإنسان التي تم ارتكابها والتي سبق تفصيلها.

كما أن تشكيل الحكومة، أظهر هيمنة القوى والطوائف الكبرى على القوى والطوائف الصغرى، وقد طرحت الأقليات مسألة تمثيلها غير المناسب في الحكومة من جهة، كما تم تعيين وزراء من قبل أطراف غير تلك التي ينتمون إليها من جهة أخرى!! وبهذا الاتجاه، فإن المستقبل لا يبدو مطمئناً إزاء احترام حقوق الأقليات وتأمين مبادئ المساواة بين المواطنين بشكل عام، بعيداً عن الانتماءات الطائفية.

بذلك يبدو لبنان سائراً نحو مزيد من التآزم، مع وجود التكتلات الكبرى المسيطرة، خصوصاً وأن الخلاف كبير جداً بالنظر إلى ما يريده كل طرف في لبنان، كما أسلف التقرير. وما لم تخرج الطوائف من العملية السياسية المباشرة، ويحكم لبنان على أساس ديمقراطي، غير طائفي، وعلى قاعدة الحقوق والواجبات وسيادة القانون واستقلال القضاء، فإن أي حل لن يستمر لأكثر من ١٠ سنوات، ثم ينفجر الوضع مجدداً، كما جرت الأمور منذ الاستقلال إلى اليوم.

ومما لا شك فيه، أن كل الأحداث التي أوردناها في تقريرنا هذا لا تنفصل عن سلسلة التطورات التي دارت رحاها في لبنان بين ١٤ شباط / فبراير ٢٠٠٥، تاريخ اغتيال رئيس الوزراء السابق رفيق الحريري حتى تاريخ إعداد هذا التقرير. وفيما يلي ملحق بأبرز الأحداث التي جرت بين التاريخين كما رصدتها وكالات أنباء محلية ودولية.

ملحق بأبرز الأحداث التي جرت بين التاريخين كما رصدها وكالات أنباء محلية ودولية

- ٢٠٠٥ -

- ١٤ شباط / فبراير: اغتيال رفيق الحريري في عملية تفجير ضخمة في بيروت أسفرت عن مقتل ٢٢ شخصاً وسقوط جرحى بينهم النائب والوزير السابق باسل فليحان الذي توفي في ما بعد. المعارضة اللبنانية تحمل "السلطتين اللبنانية والسورية مسؤولية الجريمة" وتطالب بانسحاب القوات السورية من لبنان، وتطالب بتحقيق دولي.

- ١٧ شباط/فبراير: آلاف الأشخاص يعتصمون يومياً مرددين شعارات مناهضة لسوريا.
- ٢٨ شباط/فبراير: عمر كرامي يعلن استقالة حكومته.
- ٨ آذار/مارس: مئات الآلاف من الأشخاص يتظاهرون تاييداً لسوريا بدعوة من حزب الله وحركة أمل الشيعيين.
- ١٤ آذار/مارس: نحو مليون شخص يتظاهرون ضد "الوصاية السورية".
- ٢٦ نيسان/أبريل: انسحاب آخر الجنود السوريين يضع حداً لثلاثين عاماً من الوجود العسكري السوري في لبنان.
- ٢٩ أيار/مايو إلى ١٩ حزيران/يونيو: تنظيم انتخابات تشريعية أفضت إلى فوز المعارضة المناهضة لسوريا بالغالبية النيابية.
- ٢ حزيران/يونيو: اغتيال الصحفي والكاتب في صحيفة "النهار" المناهض لسوريا سمير قصير بتفجير سيارته قرب منزله في الأشرفية (شرق بيروت).
- ٢١ حزيران/يونيو: اغتيال الأمين العام السابق للحزب الشيوعي اللبناني جورج حاوي بتفجير سيارته في غرب بيروت.
- ١٩ تموز/يوليو: فؤاد السنيورة أحد المقربين إلى رفيق الحريري، يعلن تشكيلته حكومته التي تضم وزراء من حزب الله.
- ٣٠ آب/أغسطس: توقيف أربعة ضباط موالين لسوريا هم قادة أجهزة الأمن اللبنانية في ملف الحريري.
- ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر: لجنة التحقيق الدولية في اغتيال الحريري برئاسة القاضي ديتليف ميليس تفيد عن "أدلة متقاطعة" على احتمال تورط مسؤولين سوريين ولبنانيين في اغتيال الحريري.
- ١٢ كانون الأول/ديسمبر: اغتيال الصحفي والنائب المناهض لسوريا جبران تويني وحكومة السنيورة تطالب بتشكيل محكمة ذات طابع دولي لمحاكمة قتلة الحريري.

- ٢٠٠٦ -

- ٢٣ كانون الثاني/يناير: البلجيكي سيرج برامرتس يخلف ديتليف ميليس على رأس لجنة التحقيق الدولية.
- ١٢ تموز/يوليو إلى ١٤ آب/أغسطس: حرب بين إسرائيل وحزب الله أسفرت عن سقوط

- حوالي ١٤٠٠ قتيل إثر قيام حزب الله بخطف جنديين إسرائيليين. وفي ١١ آب / أغسطس صدر القرار الدولي ١٧٠١ الذي دعا إلى وقف المعارك ونص على نشر قوة دولية معززة.
- ١ تشرين الأول / أكتوبر: إسرائيل تسحب قواتها من جنوب لبنان (باستثناء قرية العجر).
 - ١١ تشرين الثاني / نوفمبر: فشل المشاورات لتشكيل حكومة وحدة وطنية واستقالة الوزراء الشيعة الخمسة تلاهم وزير مسيحي من المعارضة بعد يومين.
 - ٢١ تشرين الثاني / نوفمبر: اغتيال الوزير والنائب المعارض لسوريا بيار الجميل بالرصاص.
 - ١ كانون الأول / ديسمبر: المعارضة تبدأ اعتصاماً في وسط بيروت.

- ٢٠٠٧ -

- ٢٣ إلى ٢٥ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٧: صدامات بين مؤيدي الحكومة ومعارضيه توقع سبعة قتلى. حكومة السنيورة تتلقى دعماً مالياً قدره ٦,٧ مليارات دولار.
- ٢٠ أيار / مايو: معارك بين الجيش ومقاتلي فتح الاسلام في مخيم نهر البارد (شمال) وفي مطلع ايلول / سبتمبر سيطر الجيش على المخيم بعد سقوط أكثر من ٤٠٠ قتيل.
- ٣٠ أيار / مايو: إقرار انشاء المحكمة الدولية بموجب القرار رقم ١٧٥٧ الصادر عن مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ ١٠ حزيران / يونيو من العام نفسه
- ١٣ حزيران / يونيو: اغتيال النائب في الغالبية المناهضة لسوريا وليد عيدو في تفجير أودى بتسعة أشخاص آخرين.
- ٢٤ حزيران / يونيو: هجوم استهدف الوحدة الاسبانية في قوة اليونيفيل المعززة ووقع ستة قتلى.
- ١٩ ايلول / سبتمبر: اغتيال النائب في الغالبية المعارضة لسوريا انطوان غانم في عملية تفجير حيث قتل وخمسة آخرون
- ٢٣ تشرين الثاني / نوفمبر: انتهاء ولاية الرئيس اميل لحود والغالبية والمعارضة تفشلان في انتخاب خلف له.
- ٢٩ كانون الأول / ديسمبر: اغتيال العميد فرنسوا الحاج الذي قتل ومرافقه.

- ٢٠٠٨ -

- ٢٥ كانون الثاني/يناير: اغتيال النقيب وسام عيد الذي سقط ومرافقه إضافة إلى اثنين من المدنيين.
- ٢٧ كانون الثاني/يناير: صدامات بين الجيش ومنتظاهرين في بيروت توقع سبعة قتلى بينهم خمسة شيعة.
- ١٢ شباط/فبراير: اغتيال القيادي العسكري الرفيع في حزب الله عماد مغنية في انفجار سيارة مفخخة في دمشق. اتهام اسرائيل بالمسؤولية عن الاغتيال.
- ١٤ شباط/فبراير: تجمع كبير في وسط بيروت بمناسبة الذكرى الثالثة لاغتيال الحريري.
- ٢٠ نيسان/أبريل: مقتل نصري ماروني، مسؤول الإعلام في حزب الكتائب، إقليم زحلة وسليم عاصي إثر إطلاق النار على احتفال للحزب في البلدة ذاتها (زحلة).
- ٧ أيار/مايو: اشتباكات بين مسلحي الاكثريّة المناهضة لسوريا والمعارضة في عدة أحياء في بيروت، انطلقت شرارتها إثر إضراب عام على خلفية مطالب عمالية.
- ٨ أيار/مايو: الأمين العام لحزب الله، أحد قادة المعارضة في لبنان، السيد حسن نصر الله يصف قرارات الحكومة الأخيرة بحق شبكة الاتصالات التابعة لحزب الله بأنها "إعلان حرب". اندلاع مواجهات مسلحة عنيفة في كافة أنحاء بيروت، وأدت إلى سيطرة قوى المعارضة على معظم أحياء بيروت الغربية.
- ١١ أيار/مايو: وزراء الخارجية العرب يجتمعون في القاهرة ويوفدون لجنة وزارية إلى لبنان يوم ١٤ أيار/مايو لفك الحصار عن المطار والمرفأ ومحاوره القادة اللبنانيين في فريقي الموالاة والمعارضة لحل الأزمة.
- ١٦ أيار/مايو: القادة اللبنانيون يغادرون برفقة اللجنة العربية إلى الدوحة بغية الحوار لحل الأزمة.
- ٢١ أيار/مايو: توقيع إتفاق الدوحة بين الأفرقاء اللبنانيين.
- ٢٥ أيار/مايو: انتخاب العماد ميشال سليمان رئيساً توافقياً.
- ٢٨ أيار/مايو: تسمية السنيورة رئيساً للحكومة وتكليفه بمشاورات تشكيلها.
- ١١ تموز/يوليو: تشكيل حكومة الوحدة الوطنية التي تضمنت ٣٠ وزيراً بحسب ما نص عليه اتفاق الدوحة (١٦ وزيراً للموالاة و١١ للمعارضة و٣ لرئيس الجمهورية).
- ١٢ تموز/يوليو: اللقاء الرباعي في فرنسا الذي ضم كل من لبنان وسوريا وقطر وفرنسا.

الهوامش

١. يغطي هذا التقرير الفترة بين أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧ وتموز/ يوليو ٢٠٠٨
٢. مقتل النائب أنطوان غانم و٥ آخرون في ١٩/أيلول ٢٠٠٧، والعميد فرنسوا الحاج ومرافقه في ٢٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧، والنقيب وسام عيد ومرافقه و٢ آخرون في ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، و٧ أشخاص في صدامات بين الجيش ومتظاهرين في منطقة مار مخايل في بيروت يوم ٢٧ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، و٦٥ شخص في أحداث أيار/مايو ٢٠٠٨ في كافة المناطق اللبنانية التي شهدت اشتباكات وصدامات، و٤ في أحداث البقاع (سعدنايل وتعلبايا) في حزيران/يونيو ٢٠٠٨، و٢٤ شخص في أحداث الشمال خلال شهري حزيران/يونيو وتموز/يوليو ٢٠٠٨، و١٤ خلال كامل الفترة المنصرمة (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧-تموز/يوليو ٢٠٠٨) في المخيمات الفلسطينية منهم ٩ في مخيم عين الحلوة.
٣. لمزيد من التفاصيل حول أوضاع الموقوفين على خلفية الأحداث في نهر الباردراج تقارير المنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان (حقوق) على الرابط التالي:
http://www.palhumanrights.org/Nahr%20El-Bared__arb.htm
٤. يقسم اللاجئين الفلسطينيين في لبنان إلى ثلاثة فئات. الفئة الأولى وتعرف بالفلسطينيين المسجلين: وتشمل الفلسطينيين الذين قدموا من فلسطين في عام ١٩٤٨ مسجلون لدى الأونروا والدولة اللبنانية ويبلغ عددهم ٤١٣،٩٦٢ بحسب إحصاءات الأونروا الصادرة بتاريخ ٣١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧. أما الفئة الثانية فتعرف بغير المسجلين NR: وتشمل الفلسطينيين الذين قدموا من فلسطين في الأعوام ما بين ١٩٥٢ و١٩٦٧ ويبلغ عددهم حوالي ٣٥،٠٠٠ وهم مسجلون فقط لدى الدولة اللبنانية. أما الفئة الثالثة فتعرف بالفلسطينيين فاقدى الأوراق الثبوتية Non-IDs: ويتراوح تعدادهم ما بين ٤،٠٠٠ و٥،٠٠٠ فلسطيني

وتشمل الفلسطينيون الذين قدموا إلى لبنان من الأردن إثر أحداث أيلول/سبتمبر الأسود عام ١٩٧١ وآخرون قدموا من العراق ومصر ومناطق أخرى. لمزيد من التفاصيل، يرجى زيارة الرابط التالي:
<http://www.palhumanrights.org/reports/ARB/non-id-report-ar.pdf>

٥. وفقاً لتقارير إعلامية سابقة، فإن أكثر من ٢٠٠ خادمة منزلية في لبنان انتحرن خلال السنوات الأربع الماضية (٢٠٠٣ - ٢٠٠٧) دون تحقيق فعلي في وقائعهن.

٦. من المتوقع بأن يشهد هذا الملف بعض الانفراجات بنتيجة المتغيرات التي تشهدها الساحة اللبنانية بعد اتفاق الدوحة (أيار/مايو ٢٠٠٨)، واللقاء الرباعي في باريس بين رؤساء فرنسا، لبنان وسوريا وأمير قطر (تموز/يوليو ٢٠٠٨)، والزيارة المرتقبة لرئيس الجمهورية اللبنانية إلى سوريا، وما يطرح عن إقامة العلاقات الدبلوماسية بين البلدين
 ٧. طلبات تشهير/ترخيص الجمعيات، تعرف بالعلم والخبر بحسب قانون الجمعيات في لبنان الصادر عام ١٩٠٩.

٨. ما تزال السيدة سميرة طراد، التي تشرف على مركز الحدود (Frontiers Center) تواجه منذ العام ٢٠٠٣ تهمة القذف والتشهير، وهي تهمة تفتقر إلى تعريف محدود، وتتصل على ما يبدو بنشاطها لصالح اللاجئين. للمزيد يرجى زيارة الرابط التالي:
www.hrw.org/arabic/docs/2008/01/31/lebanon17784.txt.htm.

كذلك، تم الاستماع بتاريخ ٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٨ للمرة الثانية في قصر العدل في بيروت لمحامي الدكتور محمد المغربي، رئيس مركز الديمقراطية وحكم القانون، المتهم بحسب المادة ٣٨٣ من قانون العقوبات، بتحقيق لبنان أثناء تقديم شهادته حول الأوضاع في لبنان في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ أمام البرلمان الأوروبي
www.cggl.org/scripts/new.asp?id=523

٩. في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧، استجوبت الشرطة القضائية باحث من منظمة مراقبة حقوق الإنسان (هيومن رايتس ووتش) بشأن شكوى قانونية تتهمه بأنه «يوهن نفسية الأمة» وجرائم أخرى على صلة بإصدار تقرير لهيومن رايتس ووتش
www.hrw.org/arabic/docs/2008/01/31/lebanon17784.txt.htm

١٠. في الفترة ما بين أيار/مايو وحزيران/يونيو ٢٠٠٨ تلقت المنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان (حقوق)، بشخص مديرها العام، السيد غسان عبد الله تهديدات بالقتل، كما وتعرضت لاستدراج ناشطين فيها على أثر متابعتها لقضية خطف لأحد اللاجئين الفلسطينيين داخل مخيم الرشيدية في

جنوب لبنان على يد أحد المسئولين العسكريين الفلسطينيين بداخل المخيم

<http://www.palhumanrights.org/RHC.htm>

١١. ما بين أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ وتموز/يوليو ٢٠٠٨

١٢. للإطلاع على النص الكامل للتقرير، يرجى زيارة موقع

المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، على الرابط التالي .<http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5526&l=1>

الطلب

مصر محطات بارزة للهجوم المضاد على الإصلاح

عصام الدين محمد حسن*

شهدت مصر على مستوى التشريع والممارسة نزوعاً متزايداً للجم الحريات العامة ووضع حد لمظاهر الحراك

السياسي والاجتماعي الذي عرفته البلاد، وسقطت الوعود

الرسمية بإنهاء حالة الطوارئ الاستثنائية السارية منذ عام ١٩٨١، مثلاً سقطت الوعود المماثلة بإلغاء العقوبات السالبة للحرية في جرائم النشر، حيث ظلت هذه العقوبات تتهدد خمسة من رؤساء تحرير الصحف الحزبية والمستقلة وعشرات من الصحفيين، وأفضت التشريعات المستحدثة إلى فرض مزيد من القيود على حرية التجمع السلمي، فيما تتجه النية لتمرير مزيد من التشريعات المعادية لحقوق الإنسان بصفة عامة، في مقدمتها قانون مكافحة الإرهاب، وقانون لتنظيم البث الإعلامي وتعديلات لقانون الجمعيات تنزع إلى تكريس الهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الحقوقية، التي بات بعضها منذ العام الماضي هدفاً لإجراءات الإغلاق والحل، وقد شهدت الآونة الأخيرة توسعاً غير مسبوق في استخدام قانون الطوارئ في التنكيل بنشطاء الإنترنت والعمال والمنخرطين في أعمال التظاهر والإضراب. وأحيل عشرات منهم إلى المحاكم أمام محاكم الطوارئ الاستثنائية، فيما استخدم سلاح المحاكمات العسكرية للنيل من قيادات بارزة لجماعة الإخوان المسلمين المحظورة.

وامتهنت حقوق المشاركة السياسية بصورة غير مسبوقة فيما سمي بـ "انتخابات المحليات"، التي حسمت نتائجها بشكل مسبق بعد إقصاء ٩٠٪ من مرشحي الإخوان المسلمين، ٧٠٪ من

* مدير وحدة البحوث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ورئيس تحرير نشرة "سواسية".

مرشحي أحزاب المعارضة وحرمانهم من الحق في الترشيح.

هذا وقد ظلت البلاد مسرحاً لانتهاك حق الحياة للعشرات ممن سقطوا نتيجة لممارسات التعذيب في مقار الاحتجاز، أو نتيجة للاستخدام المفرط لقوة في قمع الإضراب العام والتظاهرات، التي شهدتها مدينة المحلة الكبرى، أو في ظل أعمال العنف الطائفي التي يوججها بشكل متزايد مناخ التعصب الديني وتوظيف الدين في السياسة، سواء من قبل تيارات الإسلام السياسي، أو من قبل مؤسسات الحكم في مصر، فضلاً عن تنحية القانون جانباً، وتكريس سياسة الإفلات من العقاب على تلك الجرائم.

هجمة تشريعية كاسحة:

استجاب البرلمان كالمعتاد للطلب الذي تقدمت به الحكومة في مايو ٢٠٠٨ بمد العمل بقانون الطوارئ لمدة عامين إضافيين بدعوى أن الحكومة لم تنته بعد من إعداد مشروع القانون الخاص بمكافحة الإرهاب.

وفي الواقع فإن قانون الإرهاب، الذي تلوح به الحكومة سيبقى من الناحية الفعلية على مختلف الصلاحيات الاستثنائية، التي تتمتع بها أجهزة الأمن بموجب قانون الطوارئ، وخاصة في ظل التعديلات الدستورية التي أجازت في المادة ١٧٩ من الدستور -بدعاوى مكافحة الإرهاب- للسلطات التحلل من الالتزامات الدستورية التي تحمي الأشخاص من الاعتقال التعسفي، والتي لا تجيز دخول المنازل وتفتيشها، وتحظر التصنت على الهواتف والمراسلات، إلا بإذن قضائي مسبق، كما تبقي هذه التعديلات على الصلاحيات التي يتمتع بها رئيس الجمهورية، بموجب قانون الطوارئ، حيث أجازت له -بدعوى مكافحة الإرهاب- الحق في إحالة الأشخاص المشتبه بهم إلى المحاكم العسكرية، أو أية محاكم ذات طابع استثنائي قد تنشأ بمقتضى قانون مكافحة الإرهاب، أو أي قانون آخر.

ويبدو واضحاً أن القانون الجديد الذي تخطط الحكومة لتمريره سوف يعمد بدوره إلى أن تطول إجراءاته الاستثنائية الأنشطة السلمية. ولن يفلت من تأثيراته المعارضين السياسيين والصحفيين ومنظمات حقوق الإنسان.

حيث استحدثت المشروع -الذي تحصلت بعض الصحف على أجزاء منه^(١)- في مادته السادسة جريمة التحريض بأي وسيلة علنية أو غير علنية على ارتكاب أعمال إرهابية، وفتح الباب واسعاً

في المادة الثانية لأعمال الصلاحيات الاستثنائية لمكافحة الإرهاب، بموجب هذا القانون على كل جريمة مؤتممة بمقتضى قانون العقوبات أو بموجب أي قانون آخر إذا ارتكبت بوسيلة من وسائل الإرهاب.

كما تقضي المادة العاشرة من مشروع القانون، بعقوبة السجن لكل من أنشأ أو أسس أو نظم أو أدار جمعية أو هيئة أو منظمة أو جماعة يكون الغرض منها "الدعوة بأي وسيلة" إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها أو الإضرار بالوحدة الوطنية. ويسهل تأويل هذا النص لتجريم الحق في التنظيم السياسي، وفي تعقب الجماعات والحركات الاجتماعية والمنظمات الحقوقية.

كما وافق مجلس الشعب في فبراير ٢٠٠٨ على مشروع قانون يحظر التظاهر، سواء داخل دور العبادة أو حتى في ساحاتها وملحقاتها. ويفرض القانون عقوبات بالحبس تصل إلى سنة على الداعين والمعرضين على التظاهر، كما يفرض عقوبات بالحبس تصل إلى ستة أشهر على المشاركين في التظاهر.

وفي الوقت الذي تتزايد فيه الانتقادات بشأن القيود الهائلة على منظمات المجتمع المدني، عبر قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، فإن التوجهات الحكومية الرامية إلى تعديل القانون يرجح أنها تتجه به إلى المزيد من التشدد.

فمن ناحية، أقدم وزير التضامن الاجتماعي على إحداث تعديل خطير باللائحة التنفيذية للقانون، يطلق يد جهة الإدارة في تنفيذ قراراتها بحل أي جمعية وتصفيتها بصورة فورية، دونما انتظار لأن بيت القضاء الإداري المختص في مشروعية قرار الحل. وبموجب هذا التعديل أقدمت الوزارة على حل وتصفية جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، في الوقت الذي كانت فيه محكمة القضاء الإداري تنظر الدعوى المرفوعة من قبل الجمعية طعنا على القرار الإداري بحلها.

ويرجح في ضوء المعلومات القليلة المتاحة على توجهات وزارة التضامن الاجتماعي لتعديل قانون الجمعيات نزوعها لمزيد من التشدد^(٢) تجاه أشكال التنظيم القانوني للمنظمات غير الحكومية التي تنشأ خارج إطار قانون الجمعيات، خاصة الشركات التي لا تستهدف الربح والتي تأسست في إطار أحكام القانون المدني. وكذلك الاتجاه لتقليص حق الجمعيات في اختيار مجالات عملها وحصرها في ثلاثة ميادين فقط. كما تميل التعديلات المقترحة لمنح الاتحاد العام للجمعيات صلاحيات إضافية، يكاد يتحول في ظلها إلى مظلة لجهة الإدارة في العديد من الإجراءات التي تتخذها بحق الجمعيات، وذلك على الرغم من أن الاتحاد العام للجمعيات ليس مؤسسة للتشبيك الطوعي بين الجمعيات، بل

هو اتحاد فرضه القانون، ويقوم رئيس الجمهورية بتعيين رئيسه وثلاث أعضاء مجلس إدارته. كما تستحدث التعديلات عقوبات إضافية من جانب جهة الإدارة، تصل إلى إيقاف النشاط أو حرمان أعضاء مجلس الإدارة من الترشيح لدورتين متتاليتين، إذا ما امتنعت الجمعية من تمكين قيام جهة الإدارة من مراجعتها، أو إذا انتقلت إلى مقر جديد دون أن تخطر جهة الإدارة. وتفتح التعديلات المقترحة باباً واسعاً لاختراق الجمعيات وإغراقها بالعضويات التي يمكن أن تلعب دوراً مناوئاً لرسالة الجمعية، أو لصالح أجهزة الأمن، وذلك من خلال تقييد حق الجمعية في رفض طلب أي شخص بالانضمام إليها.

وقد أظهر سلوك السلطات نزوعاً متزايداً للنيل من حريات التعبير والحريات الإعلامية، وقد تبدى ذلك على وجه الخصوص عبر المبادرة التي أطلقها وزير الإعلام، وحظت بدعم الملكة السعودية، واعتمدها وزراء الإعلام العرب في اجتماعهم في فبراير ٢٠٠٨، وصدرت فيما عرف باسم وثيقة "مبادئ تنظيم البث والاستقبال الإذاعي والتلفزيوني الفضائي في المنطقة العربية"، وقد استهدفت هذه الوثيقة تحصيل نظم الحكم ورموزها وسياساتها وممارساتها من النقد، ومنح غطاء قومي وأخلاقي زائف لتقليص هامش الحرية، الذي تمتعت به وسائط البث في مصر وعدد محدود من الدول العربية^(٣).

وفي السياق ذاته تتجه الحكومة المصرية لإعادة إحكام السيطرة على وسائط البث السمعي والبصري، بل والإلكتروني أيضاً. وهو ما تجسد عبر مشروع قانون جديد، يجري الإعداد لتمريضه، ويستحدث ما يسمى بالجهاز القومي لتنظيم البث المرئي والمسموع، لكن هذا الجهاز سيخضع لإشراف وزير الإعلام، الذي يت رأس مجلس إدارته^(٤).

كما روعي في تشكيل مجلس إدارة الجهاز إعطاء الغلبة في التشكيل لشخصيات وثيقة الصلة بالسلطة التنفيذية، بما يمكن السلطة التنفيذية من التحكم في الأسس والقواعد التي يتم على أساسها منح تراخيص البث أو سحبها، والأسس والقواعد التي ينبغي أن يلتزم بها مقدمو خدمات البث. ويتضمن المشروع أيضاً تشكيل مجلس أمناء للجهاز من الشخصيات العامة، سيرأسه أيضاً وزير الإعلام، وتصدر قرارات تعيين أعضائه ومكافآتهم ومدة عضويتهم بقرار من رئيس مجلس الوزراء، بناء على ترشيح من وزير الإعلام. وبدلاً من أن يترك للإعلاميين ممارسة حقهم الأصلي في وضع موثيق شرف للبث الإعلامي فقد أنيطت هذه المهمة بمجلس أمناء الجهاز الذي منحه المشروع أيضاً صلاحية الرقابة على البث، ووضع أسس لتقييم الأداء الإعلامي بضوابط غير محددة قانوناً من قبيل عدم التأثير سلباً على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي، ومبدأ المواطنة

والآداب العامة، ومن قبيل توفير الخدمة الشاملة للجمهور، بما يتفق مع التطور الديمقراطي!!^(٥)

محاكمات استثنائية تفتقد لمعايير العدالة:

ظلت الصلاحيات التي يتمتع بها الحاكم العسكري بموجب استمرار حالة الطوارئ، مدخلا لإهدار معايير المحاكمة العادلة عبر الحرمان من المثل أمام القاضي الطبيعي، والإحالة إلى المحاكم الاستثنائية، سواء كانت محاكم أمن الدولة "طوارئ" أو المحاكم العسكرية.

وقد أصدرت المحكمة العسكرية بالهايكتب في ١٦ أبريل ٢٠٠٨ أحكامها بحق ٢٥ من قيادات جماعة الإخوان المسلمين المحظورة، في مقدمتهم خيرت الشاطر النائب الثاني للمرشد العام للجماعة، وجاءت الأحكام بالسجن بين ٣-١٠ سنوات بتهم شملت الانضمام إلى جماعة محظورة، أسست على خلاف القانون من شأنها تعطيل مؤسسات الدولة عن عملها، وغسيل الأموال واستثمارها لخدمة أغراض الجماعة. وقد برأت المحكمة ١٥ آخرين من المتهمين البالغ عددهم ٤٠ متهما، كما أمرت بمصادرة أموال عدد من قيادات الجماعة.

وبموجب قانون الطوارئ أمر رئيس الجمهورية بإعادة محاكمة ٢٦ فلاح من قرية سراندو، بعد تحفظه على أحكام البراءة التي صدرت بحقهم من إحدى دوائر أمن الدولة العليا طوارئ. وقد أحيل المتهمون إلى دائرة أخرى من دوائر "الطوارئ" في ١٦ يونيو ٢٠٠٨، وكان بمثابة مفاجأة أن قررت الدائرة الثانية تبرئة المتهمين مجددا من أول جلسة، وكان المتهمون قد أحيلوا للمحاكمة بتهم التجمهر وإتلاف الممتلكات على خلفية نزاعات عائلة أحد كبار الملاك بقرية سراندو.

وقد بدأت في النصف الثاني من العام محاكمة ٤٩ متهما بينهم ٥ هاربين كان قد ألقى القبض عليهم في غضون مظاهرات الاحتجاج التي شهدتها المحلة الكبرى في أبريل ٢٠٠٨.

وقد أحيل المتهمون وبينهم عمال وحرفيون إلى محكمة أمن الدولة "طوارئ"، بتهم التجمهر وتعريض السلم العام للخطر وارتكاب جرائم تخريب وإتلاف للمباني العامة والممتلكات.

التعذيب لا يستثنى أحدا:

وبموازاة ذلك استمرت الشكوى قائمة من تعريض الأشخاص المحتجزين والسجناء لمظاهر شتى من أساليب التعذيب والمعاملة القاسية والمهينة والحاطة بالكرامة، سواء في أقسام الشرطة أو

في السجون أو داخل مقر مباحث أمن الدولة. وتتنوع أساليب التعذيب، لتشمل الضرب بالسياط والصعق الكهربائي والحرمان من الطعام أو الشراب أو النوم، والتعليق في أوضاع مختلفة لفترات طويلة، والاعتداء الجنسي. وعلى مدى الشهور الستة الأولى من عام ٢٠٠٨، رصدت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ٢٩ واقعة لتعذيب المواطنين داخل أقسام الشرطة من بينها ١٠ حالات رجحت المنظمة وفاة أصحابها، نتيجة للتعذيب وسوء المعاملة. وظلت الممارسات تبرهن على أن التعذيب ليس مقصوراً فقط على المحتجزين من المتهمين المشتبه بهم، بل يمتد ليشمل أفراد أسرهم، سواء لإجبارهم على الإدلاء بمعلومات تدين ذويهم أو تخبر عن مكان اختفائهم، أو تجبر الأشخاص المطلوبين على تسليم أنفسهم. كما قد يمارس التعذيب على بعض الأشخاص لإجبارهم على العمل كمرشدين لضباط الشرطة^(٦).

وقد طالت ممارسات التعذيب بصورة روتينية نشاط العمل السياسي والمنخرطين في أنشطة سلمية للتعبير عن آرائهم أو احتجاجاتهم.

وأفادت التقارير في هذا السياق بتعرض العديد من المحتجزين للتعذيب على ذمة إضراب السادس من أبريل ٢٠٠٨ والتظاهرات العمالية التي شهدتها مدينة المحلة في ذلك الوقت. كما سجلت التقارير وقائع تكبيل المصابين من المحتجزين في هذه الأحداث بالقيود الحديدية إلى أسرهم بالمستشفيات^(٧) بالمخالفة للدستور والقانون وآداب مهنة الطب. كما امتدت هذه الممارسات مستهدفة مراسلين صحفيين، ومدونين من بينهم كريم البحيري، أحمد ماهر إبراهيم^(٨).

وكانت تقارير صادرة في أحرى ٢٠٠٧ قد كشفت عن وقائع تعذيب خطيرة تعرض لها ٢٢ متهما بالانتماء لما سُمي بالطائفة المنصورة التي اعتبرتها أجهزة الأمن تنظيماً متطرفاً يخطط لعمليات إرهابية، عندما تم الكشف عنها في أبريل ٢٠٠٦. وقد أكدت التقارير تعريض هؤلاء الأشخاص للتعذيب لحملهم على الاعتراف. وأشارت التقارير أن المتهمين الذين أودعوا في عدد من مقر مباحث أمن الدولة، تعرضوا للضرب بالكلمات والعصي والركلات والصعق الكهربائي على مختلف أجزاء الجسم، بما في ذلك الأعضاء التناسلية^(٩).

وامتدت ممارسات التعذيب والمعاملة القاسية لتطول أشخاصاً مشتبه في إصابتهم بالإيدز، وممارسة السلوك الجنسي المثلي، لإجبارهم على التوقيع على محاضر يقرون فيها بممارسة السلوك الجنسي المثلي^(١٠).

وقد اضطرت السلطات إلى تقديم بعض مرتكبي جرائم التعذيب إلى المحاكمة والذين طالتهم عقوبات مشددة نسبياً، وخاصة في الجرائم التي افترض أمرها على نطاق واسع بفضل بعض

المدونات التي استطاعت أن تحصل على وثائق مصورة لبعض هذه الجرائم، وجرأت على نشرها على نطاق واسع. ومثال ذلك القضية الشهيرة المعروفة باسم قضية عماد الكبير، والذي سجلت وقائع تعذيبه، وهتك عرضه عن طريق كاميرا محمول، وقد قضت المحكمة في هذه القضية بمعاقبة ضابط وأمين شرطة بقسم شرطة بولاق الدكرور بالحبس لمدة ثلاث سنوات^(١١).

ومع ذلك فإن مثل هذه المحاكمات لا تعكس بأي حال توافر إرادة سياسية تستهدف وضع حد نهائي لجرائم التعذيب، حيث تظل هذه المحاكمات قاصرة على مرتكبي تلك الجرائم في قضايا غير سياسية، وإمعانا في إسباغ الحماية على جرائم التعذيب والتعتيم عليها، فقد أصدرت وزارة الداخلية قرارا يحظر على المواطنين الدخول بالهاتف المحمول إلى أقسام الشرطة، بعد أن شاع تصوير التجاوزات الشرطة عبر كاميرات المحمول^(١٢).

حرية التعبير والإعلام هدف لضغوط متزايدة:

بات من الواضح في العامين الأخيرين على وجه الخصوص للزج بالصحفيين والمشتغلين بالرأي أمام ساحات القضاء وتفعيل النصوص العقابية على نطاق واسع في محاصرة وترويع الصحفيين والمشتغلين بالرأي بالعقوبات السالبة للحرية، أو بالغرامات المالية المغالى فيها.

ووفقا لمصادر قانونية من داخل نقابة الصحفيين، فقد أخطرت النقابة بأكثر من ١٠٠٠ استدعاء للصحفيين للمثول أمام جهات التحقيق، خلال ٢٠٠٧ ورجحت هذه المصادر أن عدد القضايا المتداولة بحق الصحفيين، قد يصل إلى خمسمائة^(١٣). وسجلت تقارير حقوقية في أغسطس ٢٠٠٨، أن المحاكم المصرية كانت تنظر في ذلك الوقت ٤٧ قضية خاصة بالصحفيين ومتهم فيها ٤٠ صحفيا^(١٤).

وقد تمثلت أبرز هذه القضايا في صدور حكم نهائي من محكمة جناح مستأنف بولاق يقضي بحبس الصحفي إبراهيم عيسى رئيس تحرير صحيفة الدستور المستقلة لمدة شهرين بعد إدانته بإذاعة أخبار كاذبة عن صحة رئيس الجمهورية، من شأنها تكدير الأمن العام والإضرار بالمصلحة العامة، وكان عيسى قد تلقى حكما ابتدائيا في هذه القضية تضمن معاقبته بالحبس لمدة ستة أشهر^(١٥). وقد صدر عفو رئاسي عن إبراهيم عيسى من بعد صدور الحكم النهائي بحبسه.

وفي الوقت ذاته تواصل إحدى دوائر الاستئناف النظر في الطعن المقدم من أربعة من رؤساء التحرير للصحف المستقلة والحزبية وهم: إبراهيم عيسى رئيس تحرير الدستور، ووائل الإبراشي

رئيس تحرير صوت الأمة، وعادل حمودة رئيس تحرير صحيفة الفجر، وعبد الحليم قنديل رئيس التحرير التنفيذي السابق لصحيفة "الكرامة"، لسان حال حزب الكرامة تحت التأسيس، وكان رؤساء التحرير الأربعة قد تلقوا أحكاماً ابتدائية بالحبس لمدة عام لكل منهم في سبتمبر ٢٠٠٧، بتهمة نشر أخبار أو بيانات أو إشاعة كاذبة من شأنها تكدير السلم العام. وكان قد تم تحريك هذه القضية على طريقة دعاوى الحسبة السياسية، التي شاعت مؤخراً من خلال محامين ينتمون للحزب الحاكم بدعوى أن ما نشرته الصحف الأربعة يسيء إلى رئيس الجمهورية ومساعديه ونجله جمال مبارك.

وفي أغسطس ٢٠٠٨ قضت محكمة جناح الخليفة - غيايبا - بمعاقبة د. سعد الدين إبراهيم رئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، بالحبس لمدة عامين مع الشغل وبكفالة قدرها عشرة آلاف جنيه لإيقاف تنفيذ العقوبة، وذلك بعد إدانته بتهمة الإساءة لسمعة مصر وهيبته والإضرار بالمصلحة القومية، وقد استندت حيثيات الحكم إلى تقرير أعدته وزارة الخارجية، أشار إلى أن الكتابات المنشورة لسعد في كبريات الصحف الأمريكية والعالمية تضمنت مطالبته للإدارة الأمريكية بربط برامج المعونة التي تحصل عليها الحكومة المصرية بإحراز تقدم في مسار الإصلاح الديمقراطي.

واستهدفت أحكام ابتدائية بالحبس على عدد آخر من الصحفيين، من بينهم رئيس تحرير صحيفة الوفد المعارضة، بتهمة إهانة السلطة القضائية، وطال حكم آخر رئيس حزب الوفد باعتباره رئيس مجلس إدارة صحيفة الوفد^(١٦).

وقد عاد إلى البروز مجدداً التوسع في إصدار قرارات بحظر النشر في موضوعات تشغل الرأي العام، ومثال ذلك قرار النائب العام بحظر النشر في قضية مقتل المطربة اللبنانية سوزان تميم والمتهم فيها رجل أعمال شهير وعضو بارز بالحزب الوطني البارز هشام طلعت مصطفى، وكذلك قرار النائب العام، بحظر النشر في قضية رشوة متهم فيها أحد رجال الأعمال المعروفين. وقد تم التحقيق مع سبعة صحفيين من جرائد الدستور والطريق والبديل بدعوى مخالفتهم لقرار حظر النشر في القضيتين^(١٧).

من جهة أخرى أعاققت مطابع مؤسسة الأهرام المملوكة للدولة صدور الطباعات الأولى والثانية من صحيفة البدل المستقلة في ٢٠ أغسطس ٢٠٠٨ بسبب تحفظ مسئول المطابع على بعض العناوين التي حملتها الصحيفة في تغطيتها لحريق مجلس الشورى.

ولا شك أن هذه الضغوط التي تحاصر الصحفيين والمؤسسات الصحفية المستقلة على وجه

الخصوص، تحد من قيمة التطور الإيجابي الذي تمثل في الموافقة على الترخيص لخمس شركات مساهمة بإنشاء صحف جديدة من بينها ”اليوم السابع“، و”الشروق“، ومجلة ”الزهور“، والأخيرة كانت قد حصلت على حكم قضائي بإلغاء قرار رفض الترخيص. ومن المؤسف أن هذا التطور قد تعرض بدوره للانتكاس على نحو سريع، حيث قرر المجلس الأعلى للصحافة سحب موافقته المسبقة على الترخيص لمجلة الزهور، استناداً لاعتراض أجهزة الأمن، وذلك قبل طباعتها بيوم واحد في مطلع سبتمبر ٢٠٠٨. كما علق المجلس موافقته المبدئية على الترخيص لصحيفة الشروق، استناداً إلى أن بعض صحفها يمتلكون أسهماً في الصحيفة^(١٨).

وطال الاعتقال الإداري بموجب قانون الطوارئ، العديد من نشطاء الإنترنت منهم الناشط السيناوي مسعد أبو فجر، صاحب مدونة ”ودنا نعيش“، التي تتناول مشكلات التهميش لأهالي سيناء، وصور الحاسوب الخاص به، وذلك في أعقاب تبنيه الدعوة لاعتصام من أهالي سيناء، ورغم حصوله على أكثر من قرار بالإفراج عنه، آخرها في ١٦ فبراير ٢٠٠٨، فقد صدر قرار إداري باعتقاله منذ ذلك التاريخ، وأودع بسجن برج العرب.

كما طالت إجراءات الاعتقال الإداري في غضون الدعوى للإضراب العام في ٦ أبريل ٢٠٠٨ المدون كريم البحيري صاحب مدونة ”عمال مصر“، وكذلك المدونة إسرائ عبد الفتاح، التي نسب إليها تأسيس مجموعة ٦ أبريل الداعية للإضراب العام على موقع الفيس بوك، والمدون أحمد ماهر إبراهيم، أحد مؤسسي مجموعة ٦ أبريل، ومجموعة ٤ مايو الداعية لإضراب عام بمناسبة بلوغ رئيس الجمهورية عامه الثمانين^(١٩).

كما اعتقل المدون محمد رفعت، الذي ألقى القبض عليه في ٢١ يوليو ٢٠٠٨، بتهمة إهانة مؤسسات الدولة والمساس بالأمن العام، والتحريض على التظاهر والإضراب.

وتجدر الإشارة إلى أن المدون كريم عامر ما زال محبوساً في سجن برج العرب، تنفيذاً للحكم الصادر ضده منذ فبراير ٢٠٠٧، والذي قضى بسجنه لأربع سنوات بتهمة ازدراء الدين الإسلامي وإهانة رئيس الجمهورية.

وقد تعرضت وسائط البث الفضائي إلى جملة من الانتهاكات غير المألوفة، بإيقاف بث ثلاث قنوات فضائية: هي الحوار والحكمة والبركة، كما قامت أجهزة الأمن في ١٦ أبريل ٢٠٠٨ بإقتحام مقر شركة القاهرة للأخبار CNC وصادرت بعض مواد البث المباشر التي تقوم الشركة بتأجيرها لمكاتب المحطات والقنوات الفضائية، التي تعمل في مصر. وقد اتهمت النيابة الشركة بإنشاء وتشكيل شبكة للاتصالات من دون ترخيص^(٢٠).

وكانت السلطات قد قامت في يناير ٢٠٠٨ بإلقاء القبض على الإعلامية هويدا طه المعدة والمخرجة بقناة الجزيرة وفريق العمل المرافق لها في إحدى القرى التابعة لمركز إمبابية، وذلك خلال تصويرها فيلم تسجيلي عن عمال الترحيل والفلاحين والمهمشين، وذلك على الرغم من حصول هويدا طه على التراخيص اللازمة لإعداد الفيلم من قبل الجهات المعنية^(٢١).

كما أصدرت محكمة جناح استئناف النزهة في ١١ فبراير ٢٠٠٨ حكماً يقضي بمعاينة هويدا طه بغرامة قدرها ٢٠ ألف جنيه بتهمة نشر أخبار كاذبة والإساءة لسمعة مصر، وذلك في أعقاب تصويرها فيلم عن التعذيب في أقسام الشرطة لحساب قناة الجزيرة. وكان الحكم الابتدائي قد انتهى إلى معاقبتها بالحبس لمدة ستة أشهر^(٢٢).

وفي أواخر أغسطس ٢٠٠٨ منعت أجهزة الأمن تصوير حلقتين من برنامج "عين على الديمقراطية" الذي تبثه قناة الحرة الأمريكية، وكانت الحلقتان مخصصتين للقاءات مع شباب الأحزاب المصرية المعارضة وشباب المدعين الداعمين للديمقراطية^(٢٣).

وكانت أجهزة الأمن قد قامت بإغلاق مكتب قناة "العالم" الإيرانية الحكومية في يوليو ٢٠٠٨، بدعوى أنه ليس لديها ترخيص بال بث، وقد جاء ذلك في غضون تزايد التوتر في العلاقات المصرية الإيرانية، بعد بث إيران للفيلم الوثائقي "إعدام فرعون"، الذي يتناول حادث اغتيال الرئيس السابق محمد أنور السادات^(٢٤).

وقد تواصلت خلال هذا العام الضغوط على الكتاب والمفكرين والمدعين، سواء من جانب المؤسسات الدينية وبفعل الضغوط المجتمعية النابعة من سيادة ثقافة مناوئة لحرية الفكر والإبداع، أو بفعل ضغوط المؤسسات الأمنية وأجهزة الحكم في مصر. وقد أوصى مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر بمصادرة كتاب "المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء"، للمفكر الإسلامي جمال البنا.

كما قضت محكمة القضاء الإداري بالقاهرة بوقف تنفيذ قرار وزير الثقافة بمنح الشاعر حلمي سالم جائزة التفوق في الآداب، وذلك بناء على الدعوى التي رفعها الشيخ يوسف البدري عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، والذي اعتبر أن الشاعر قد أساء للذات الإلهية، عبر إحدى قصائده التي نشرتها مجلة إبداع في شتاء ٢٠٠٧، وتم سحبها من الأسواق فور صدورها، وقد أيد تقرير أعده مجمع البحوث الإسلامية ما ذهب إليه البدري في دعواه. ووصم التقرير الشاعر بالكفر.

وقضت إحدى المحاكم بمعاقبة عادل حمودة رئيس تحرير جريدة الفجر والصحفي محمد الباز بغرامة مالية قدرها ٨٠ ألف جنيه لكل منهما، بعد إدانتها بتهمة السب والقذف بحق شيخ الأزهر الذي قام بتحريك الدعوى ضدتهما.

وفي أبريل ٢٠٠٨ فوجئ عمر عفيفي المحامي والضابط السابق بوزارة الداخلية بمصادرة كتابه "عشان ما تنضربش على قفاك"، والذي يتناول حقوق المواطن المصري، ويتعرض إلى تجاوزات الشرطة^(٢٥).

وأحيل الكاتب الصحفي عبد الخالق فاروق للتحقيق أمام المدعي العام العسكري في يوليو ٢٠٠٨، في بعض الموضوعات التي تناولها كتابه "عريضة اتهام"، والتي يرصد فيها سيطرة العسكريين على جهاز الخدمة المدنية. وقد أُخلى سبيل الكاتب بعد ساعتين ونصف من التحقيق، بعد التنبيه عليه بعدم تداول أي موضوعات تتعلق بالمؤسسة العسكرية، إلا بعد الرجوع للجهات المختصة^(٢٦).

اتجاه متزايد لقمع الحراك المجتمعي والحق في التجمع السلمية:

بات واضحاً أن أجهزة الحكم قد ضاقت ذرعاً بمظاهر الحراك والاحتجاج الاجتماعي، الذي انطلق في السنوات الأخيرة. وقد وقعت أعنف المواجهات في إطار التصدي لدعوة الإضراب العام في السادس من أبريل ٢٠٠٨، التي أطلقها بعض النشطاء السياسيين والمدونيين على شبكة الإنترنت. فقد أغلقت الطرق والشوارع الرئيسية في العاصمة والمحافظات، وتحولت مدينة المحلة الكبرى إلى ثكنة عسكرية، لمحاصرة عمال الغزل والنسيج الذين كانوا قد أعلنوا الاعتصام بشكل مسبق، واستخدمت قوات الأمن القوة المفرطة لمنع تجمهر الأهالي في المناطق المحيطة بمقار شركة الغزل بالمحلة، بما في ذلك القنابل المسيلة للدموع والرصاص المطاطي، وهو ما أفضى إلى سقوط قتيلين على الأقل، وتساعد أعمال العنف المضاد التي شهدتها المدينة لنحو ثلاثة أيام، وألقى القبض على المئات من العمال وسكان المحلة الكبرى، وعدد من المدونين والمراسلين والصحفيين، الذين شاركوا في تغطية هذه الأحداث^(٢٧).

وفي الوقت ذاته كانت أجهزة الأمن في العديد من المحافظات قد بدأت حملات لاعتقال العشرات من النشطاء والمدونيين وأعضاء بحركة كفاية وحزب الغد. وتحاللت السلطات على قرارات النيابة بإخلاء سبيل بعض المحتجزين، بإصدار قرارات باعتقالهم إدارياً^(٢٨). كما أُحيل ٤٧ متهماً في

أحداث المحلة للمحاكمة أمام محاكم الطوارئ الاستثنائية.

وفي تظاهرات متفرقة في مناسبات مختلفة ألقى القبض على العشرات من المتظاهرين، سواء كان ذلك احتجاجاً على الغلاء، أو للتضامن مع الشعب الفلسطيني.

ومنعت قوات الأمن وفرق البلطجة المساندة لها وقفة احتجاجية في مواجهة التطرف وأحداث العنف الطائفي كان قد دعا إليها العديد من الشعراء والأدباء والمثقفين في الحادي عشر من يونيو ٢٠٠٨ بميدان طلعت حرب ووسط العاصمة^(٢٩).

ومع أن السلطات أبدت تسامحاً ملحوظاً في الاحتجاجات الشعبية الواسعة التي شهدتها محافظة دمياط لمنع بناء مصنع "أجريوم" الملوث للبيئة، والتي استمرت لبضعة أشهر، فإن ذلك لم يمنع من وقوع مصادمات مع المتظاهرين في أبريل ٢٠٠٨، ألقى القبض في غضون ذلك على ٢٥ شخصاً بتهمة التجمهر وتعطيل المرور^(٣٠).

كما تعرضت تجمعات المنكوبين من سكان "الدويقة"، سواء ممن فقدوا ذويهم تحت الأنقاض بعد انهيار كتلة صخرية في سبتمبر ٢٠٠٨ على مساكنهم، أو ممن انهارت مساكنهم، لصور مختلفة من القمع، على الرغم من حجم الكارثة التي راح ضحيتها نحو مائة قتيل طبقاً للأرقام الرسمية، فيما رجحت تقارير أخرى وجود نحو ٥٠٠ ضحية تحت الأنقاض. حيث قوبلت احتجاجات الأهالي على تباطؤ إجراءات الإنقاذ والإغاثة أو إجراءات تسليم وحدات سكنية بديلة، بالضرب المبرح من قبل أجهزة الأمن، أو القبض على العشرات من المواطنين^(٣١).

تصاعد الضغوط على المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان:

تواصلت الضغوط على منظمات حقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع المدني بصفة عامة، وبخاصة في ظل التطبيقات بالغة التعسف لقانون الجمعيات الأهلية، وفي ظل التدخلات الأمنية التي تتخفى وراء لافتة وزارة التضامن الاجتماعي، بوصفها الجهة الإدارية التي منحها القانون صلاحيات التدخل في كافة مناحي العمل الأهلي.

وقد ماطلت وزارة التضامن لنحو ثلاثة أشهر في الامتثال لقرار محكمة القضاء الإداري الصادر في ٣٠ مارس ٢٠٠٨، والذي يلزم الوزارة باتخاذ الإجراءات الكفيلة بإشهار دار الخدمات النقابية والعمالية، ولم تمنح الدار رقم الإشهار إلا في ٣٠ يونيو ٢٠٠٨. وكانت دار الخدمات، قد

تعرضت لإغلاق مقارها في نجع حمادي والمحلة الكبرى ومقرها الرئيسي في حلوان خلال شهري مارس وأبريل ٢٠٠٧. ورغم المساعي لإعادة إشهار الدار وفقا لقانون الجمعيات، فقد أصدرت الوزارة قرارا في أغسطس ٢٠٠٧، برفض إشهارها استنادا إلى اعتراض جهات أمنية، وهو ما شكل في حد ذاته اعترافا رسميا بتدخل الأمن في شؤون العمل الأهلي.

اتخذت الجهة الإدارية الإجراءات التنفيذية لحل وتصفية جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، في الوقت الذي كان فيه موقف القضاء الإداري ينظر في الطعن المقدم من الجمعية على القرار التعسفي بحلها في سبتمبر ٢٠٠٧، بدعوى حصولها على منح خارجية خلال عامي ٢٠٠٣، ٢٠٠٤ من دون الحصول على موافقة الجهة الإدارية، رغم أن الجمعية تقدمت في حينه بطلبات الحصول على الموافقة، ولم تتحصل على رد الجهة الإدارية خلال المهلة التي حددها القانون.

وقد أتاح التعديل الخطير للمادة ٩٧ من اللائحة التنفيذية للقانون الفرصة لحل الجمعية، وهو الانتهاء من إجراءات تصفيتها والاستيلاء على كافة أوراقها وأموالها وممتلكاتها، رغما عن أن محكمة القضاء الإداري قد أصدرت حكمها في أواخر أكتوبر ٢٠٠٨ بإلغاء قرار الجهة الإدارية بحل الجمعية!

ورفضت وزارة التضامن الاجتماعي إشهار مؤسسة مصريون ضد التمييز في وطن واحد، بدعوى أن أهدافها تتعارض مع أحكام المادة ١١ من قانون الجمعيات، والتي تحظر أن يكون بين أغراض الجمعية ما من شأنه أن يمثل تهديدا للوحدة لوطنية أو يدعو للتمييز بين المواطنين. للأسباب ذاتها يواجه مؤسسو جمعية مواطنون ضد التمييز الديني صعوبات مماثلة في الحصول على المشروعية القانونية. كما أوضحت الاتصالات التي قام بها المؤسسون مع الأجهزة الأمنية، أن هناك رفضا للنص على النظام الأساسي للجمعية على التمثيل النسبي للأديان المختلفة في مجلس إدارة الجمعية!

وقد تدخلت أجهزة الأمن في مناسبات عدة لعرقلة عقد عدد من الاجتماعات، من بينها ندوة لمؤسسة المرأة الجديدة حول تعديلات قانون الطفل، كان من المفترض تنظيمها بأحد جمعيات محافظة الجيزة في أبريل ٢٠٠٨. كما تعرضت المؤسسة لضغوط وتهديدات أمنية لإجبارها على إلغاء الاحتفالية السنوية بيوم المرأة العالمي ويوم المرأة المصرية، وخاصة أن الاحتفالية التي نظمت بالفعل في ٢٨ مارس ٢٠٠٨ تضمنت تكريم قيادات عمالية ونقابية، أسهمن بدور بارز في تنظيم الحركة الإضرابية في الآونة الأخيرة.

كما تعذر على المركز العربي لاستقلال القضاء والمحاماة استكمال ندوته بمدينة الإسكندرية، حول سبل تفعيل العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، حيث اعتذرت إدارة الفندق عن استضافة اليوم الثالث والأخير من الندوة، التي عقدت في مايو ٢٠٠٨، بناء على تدخلات وضغوط أمنية.

وقد تمثلت أبرز مظاهر التحرش بالمدافعين عن حقوق الإنسان في الاعتداء البدني الذي استهدف بشكل خاص د. ماجدة عدلي مديرة مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف. وذلك أثناء زيارة قامت بها مع وفد حقوقي لمدينة كفر الدوار، في إطار متابعة أوضاع أربعة من المتهمين في إحدى القضايا، والذين أقرّوا بتعرضهم للتعذيب تحت إشراف رئيس مباحث قسم كفر الدوار. وكانت ماجدة عدلي تحمل في حقيبتها صوراً لآثار التعذيب على أجساد الضحايا وبقايا ملابس ملوثة بدمائهم، وأثناء خروجها من المحكمة قام شخص بملابس مدنية بالاعتداء عليها، وخطف حقيبتها، مما أدى إلى سقوطها فاقدة الوعي، وأصيبت بنزيف في الرأس وكسر مضاعف في الكتف. وتمكن الأهالي من اللحاق بالجاني، الذي أقرّ أمامهم بإقدامه على هذا الاعتداء بناء على أوامر رئيس مباحث قسم كفر الدوار. لكنه تراجع عن أقواله أمام النيابة، التي قررت حبسه احتياطياً على ذمة التحقيق في الواقعة التي جرت في ٣٠ أبريل ٢٠٠٨.

وشهد العام الحالي مظاهر للتضييق على النشاط الدولي للمنظمات غير الحكومية. فقد منعت "المبادرة المصرية للحقوق الشخصية" من المشاركة في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن مكافحة الإيدز في يونيو ٢٠٠٨، استجابة لطلب الحكومة المصرية باستبعادها من قائمة المنظمات المدعوة.

وخلال الاجتماع التحضيري لقمة اسطنبول المخصصة لقضية النوع الاجتماعي، والذي عقد في بروكسل في أكتوبر ٢٠٠٨، مارست الحكومة المصرية حق الفيتو للحيلولة دون مشاركة ممثلي المجتمع المدني، عبر المنبر الأورومتوسطي والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان في الاجتماع التحضيري والقمة المرتقبة في ٢٠٠٩، رغم تحفظ وفود المفوضية الأوروبية وبعض الحكومات الأوروبية.

كما منعت السلطات في يونيو ٢٠٠٨ عقد لقاء تدريبي يضم عدداً من نشطاء حقوق الإنسان، وينسق له الجمعية المصرية لنشر وتنمية الوعي القانوني، بمشاركة وتمويل من مؤسسة بيت الحرية الأمريكية، كما منعت السيدة وفاء بن حاج عمر التونسية الأصل وعضو وفد المنظمة الأمريكية من دخول البلاد، بعد احتجازها بمطار القاهرة لنحو ١٤ ساعة^(٣٢).

ازدراء المشاركة السياسية:

لا تزال الأحزاب السياسية في مصر تعيش حالة الموت الإكلينيكي تحت وطأة قانون الأحزاب، ومجمل البنية التشريعية المعادية للحريات، فضلا عن ارتضاء الأحزاب القائمة باللعب في حدود الهوامش التي يسمح بها الحزب الحاكم، والدخول في مقايضات وصفقات سياسية تحفظ لبعض هذه الأحزاب التمثيل الهزلي في مقاعد المؤسسات التمثيلية، وعجز هذه الأحزاب عن إدارة الصراعات داخلها على أسس ديمقراطية.

ويشار في هذا السياق إلى أن مؤسس حزب الغد د. أيمن نور ظل محبوسا بسجن مزرعة طرة، تنفيذًا للحكم الصادر بسجنه لمدة ٥ سنوات في قضية تزوير توكيلات حزب الغد عام ٢٠٠٥، لمدة ثلاث سنوات وثلاثة أشهر وثلاث عشرة يوما، حيث تم الإفراج عنه في ١٨ فبراير ٢٠٠٩، وهي القضية التي لم تخلو من دوافع سياسية، حيث تم تحريكها في غضون إعلان الترشح في الانتخابات الرئاسية، التي جرت في ذلك الوقت وحصد فيها أعلى الأصوات بعد الرئيس مبارك. هذا وقد باء بالفشل مختلف المساعي الدولية والداخلية من أجل الإفراج عنه، ومثلما أخفقت المساعي القانونية والقضائية في العفو عنه لأسباب صحية، بعد أن أيدت المحكمة الإدارية العليا في مارس ٢٠٠٨ قرار محكمة القضاء الإداري برفض الإفراج الصحي عنه، فقد كان لافتا للنظر استثنائه من قرارات رئيس الجمهورية بالعفو عن السجناء الذين أمضوا نصف مدة العقوبة، والتي اعتاد الرئيس إصدارها سنويا في مناسبات دينية ووطنية، وذلك على الرغم من أن هذه القرارات غالبا ما يستفيد منها مدانون بجرائم أكثر خطورة من الاتهام الذي أُدين به نور.

وقد ظل نور في محبسه هدفا لبعض الممارسات التعسفية، من بينها حرمانه من الالتقاء بمحاميه ومنع زوجته من زيارته بشكل أسبوعي، باعتبارها وكيله العام، وبحسب ما أفاد به نور، فقد امتنعت النيابة عن التصرف في البلاغات المقدمة منه إزاء المعاملة القاسية التي يتعرض لها، أو إزاء بلاغات السب والقذف بحقه في بعض الصحف، أو فيما يتعلق بما وصفه من تزوير لبعض الأحكام الصادرة ضده. والأهم - حسب نور- أن النيابة قد رفضت إثبات أقوال المحكوم عليه أيمن إسماعيل في القضية ذاتها، بناء على عريضة مقدمة لها في الأول من سبتمبر ٢٠٠٧، وهو المتهم الذي استند على اعترافاته في إدانة نور وكان قد طلب أثناء المحاكمة تعديل شهادته. وقد وجد أيمن إسماعيل مشنوقا في زنزانته بعد خمسة أيام فقط من طلب إثبات أقواله الجديدة في القضية، وأعلنت المصادر الأمنية انتحاره في السادس من سبتمبر ٢٠٠٧^(٣٣).

وعلى الجانب الآخر فإن جماعة الإخوان المسلمين التي استحوذت في الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٥، على ٨٠ مقعداً، فقد بات من الواضح أن الحزب الحاكم عازم على استخدام مختلف أدواته لإقصائهم من المشاركة السياسية، وهو ما تبدى على وجه الخصوص في المهزلة التي شهدتها انتخابات المجالس المحلية في أبريل ٢٠٠٨، والتي امتهنت فيها بصورة غير مسبوقة معايير النزاهة إلى الحد الذي لا يصح معه إطلاق تعبير الانتخابات عليها. فقد أصر الحزب الحاكم على احتكار وتأميم العملية الانتخابية لمصلحة مرشحيه، ومنع القوى السياسية الأخرى بصفة عامة والإخوان المسلمين على وجه الخصوص من التقدم بأوراق ترشيحهم. وقد دفعت جماعة الإخوان بنحو ٥ آلاف مرشح، ولم تقبل أوراق الترشيح إلا من ٥٠٠ مرشح بنسبة ١٠٪ فقط، ودفعت المعارضة الحزبية بنحو ثلاثة آلاف مرشح لم تقبل أوراق الترشيح إلا لنحو ٣٠٪ منهم، وحسنت النتائج بالتزكية لصالح الحزب الوطني في ٤٤ ألف مقعد من مقاعد المحليات البالغ عددها ٥٧ ألف مقعد. وقررت جماعة الإخوان المسلمين في نهاية المطاف مقاطعة الانتخابات، احتجاجاً على الإجراءات الإدارية والأمنية، التي حالت دون تقدم أعضائها بأوراق ترشيحهم، فضلاً عن اقتران ذلك كله بالحاكمة العسكرية، التي كانت تجري لـ ٤٠ من قيادتها، وحملة الاعتقال التي طالت ما لا يقل عن ٨٠٠ من أنصار الإخوان المسلمين بينهم ١٤٨ مرشحاً. وأخيراً الاستخفاف الصارخ بأحكام القضاء التي صدرت لصالح مرشحي الإخوان المسلمين، والتي تلزم السلطات بتسجيلهم في قوائم المرشحين^(٣٤).

وتجدر الإشارة إلى أن الانتخابات الهزلية التي جرت في الثامن من أبريل تكتسب أهميتها باعتبارها مدخلاً لإقصاء المنافسين المحتملين في الانتخابات الرئاسية، التي يفترض أن تتم في ٢٠١١، حيث تقضي التعديلات الدستورية بضرورة حصول أي مرشح مستقل يرغب في خوض الانتخابات، الحصول على تزكية من ١٤٠ عضواً من أعضاء المجالس المحلية في ١٤ محافظة على الأقل، فضلاً عن تزكية ٦٥ من أعضاء مجلس الشعب و ٢٥ من أعضاء مجلس الشورى.

حرية المعتقد وحقوق الأقليات:

لا تقتصر الضغوط على الحريات الدينية على المنتمين لأديان أو معتقدات غير معترف بها. فالواقع أن هذه الضغوط تطال أحياناً منتمين للإسلام، الذي يشكل الدين الرسمي للدولة. فقد تعرض أبناء المذهب الشيعي تاريخياً لأشكال مختلفة من الضغوط التي تستهدف تقييد حقهم

في ممارسة شعائرهم الدينية، وفي مناسبات عديدة تعرض العديد منهم للاعتقال بموجب قانون الطوارئ. ويرد في هذا السياق صدور أوامر اعتقال إداري لكل من محمد الدريني وأحمد صبح الناشطين في الدفاع عن حقوق الأقليات الشيعية، والتحقيق معهما من قبل نيابة أمن الدولة في أغسطس ٢٠٠٧، بدعوى الترويج لأفكار شيعية متطرفة تشكل ازدراء للدين الإسلامي^(٣٥)

وحتى من داخل المذهب السني الرسمي لأغلبية المسلمين المصريين، فإن تهمة ازدراء الأديان أو دعاوى التكفير غالباً ما تتهدد دعاة الإصلاح الديني، ممن يتبنون اجتهادات فقهية مغايرة في تفسير أحكام الشريعة، ويشار في هذا السياق إلى القضية المعروفة بـ "تنظيم القرآنيين"، حيث أُلقت مباحث أمن الدولة في مايو ٢٠٠٧ على خمسة أشخاص، باعتبارهم من منكري السنة، وظلوا رهن الحبس الاحتياطي بتهمة ازدراء الأديان، حتى أمرت نيابة أمن الدولة العليا في أواخر سبتمبر بإخلاء سبيلهم بضمن محل إقامتهم تمهيدا لمحاكمتهم^(٣٦).

وتتبدى مظاهرة أخرى لتقييد الحريات الدينية في حالات التحول من الإسلام إلى المسيحية، حيث دأبت السلطات المختصة على الامتناع عن إثبات الديانة المسيحية في الأوراق الثبوتية لأشخاص كانوا مسلمين وتحولوا إلى المسيحية، وكذلك لأشخاص مسيحيين كانوا قد تحولوا للإسلام، ثم عادوا مرة أخرى إلى المسيحية.

وقد رصدت تقارير حقوقية في نوفمبر ٢٠٠٧، أكثر من مائتي حالة لجأ أصحابها للقضاء للطعن على سياسة مصلحة الأحوال المدنية بوزارة الداخلية، والتي تصر على اعتبارهم مسلمين في السجلات الرسمية، رغم أنهم يعتقدون فعلياً ديانة مغايرة للإسلام.

وقد أصدرت المحكمة الإدارية العليا في التاسع من فبراير ٢٠٠٨، حكماً لصالح ١٢ مواطناً ممن عادوا إلى المسيحية بعد تحولهم إلى الإسلام، يلزم السلطات المختصة باستخراج بطاقة هوية لهم مثبت بها اعتناقهم المسيحية، لكن ما يدعو للقلق ما تضمنه هذا الحكم القضائي من أن التأكيد على أن البطاقات الجديدة للعائدين للمسيحية، يجب أن يشار فيها إلى تحولهم سابقاً إلى الإسلام، الأمر الذي من شأنه أن يعرض العائدين للمسيحية للتمييز والوصم الاجتماعي، وربما العنف أيضاً وخاصة في ظل تزايد مشاعر التعصب الديني في مصر^(٣٧).

ولا يبدو عموماً أن هذا الحكم الأخير من شأنه أن يضع حداً للقيود على الحرية الدينية، والحق في تغيير الديانة. ففي تطور لاحق قضت محكمة القضاء الإداري في مارس ٢٠٠٨، بوقف نظر جميع الطعون المقامة أمامها من مواطنين يطالبون بإثبات عودتهم للمسيحية، بعد أن كانوا قد تحولوا

للإسلام، حيث قررت المحكمة إحالة الأمر إلى المحكمة الدستورية العليا للفصل في مدى دستورية المادة ٤٧ من قانون الأحوال المدنية، التي تنظم إجراءات تغيير أو تصحيح الديانة، ومعتبرة أن السماح بتغيير الديانة دون قيود يتعارض مع نص المادة الثانية من الدستور، التي تنص على أن الإسلام دين الدولة الرسمي، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع.

وخلال السنوات الأخيرة واجه البهائيون الذين يمثلون أقلية دينية غير معترف بها صعوبات شديدة في تصريف شئون حياتهم، بعد أن دأبت أجهزة الدولة مؤخراً على رفض إثبات معتقدتهم في بطاقات الهوية والأوراق الثبوتية الأخرى، أو حتى ترك خانة الديانة خالية، وهو ما شكل عائقاً في حصول البهائيين على الأوراق الثبوتية الضرورية، لإلحاق أبنائهم في المدارس أو لفتح حسابات مصرفية، أو توثيق عقود زواجهم، أو تسجيل المواليد أو استخراج رخص القيادة أو التوظيف... الخ.

وقد أثار قدراً من الارتياح الحكم القضائي الذي أصدرته محكمة القضاء الإداري في ٢٩ يناير ٢٠٠٨، والذي أقر بحق المصريين البهائيين في الحصول على شهادات الميلاد وبطاقات الهوية، من دون إدراج ديانة بعينها في هذه الوثائق الثبوتية^(٣٨). ومع ذلك فإن الأحكام الصادرة، سواء لصالح البهائيين أو العائدين للمسيحية، لم تجد طريقها للتنفيذ حتى إعداد هذه الورقة.

وعلى صعيد آخر تشهد مصر تواتراً في العنف الطائفي في السنوات القادمة في ظل تزايد مظاهر التعصب الديني، وتنامي مشاعر الكراهية الدينية بين المسلمين والأقباط، وهو الأمر الذي يفاقم معه استمرار التباطؤ الشديد في معالجة مشكلات الأقباط وثيقة الصلة بإعمال قواعد المواطنة والمساواة وتكافؤ الفرص، حيث ما زالت الدولة تتقاعس في تبني مشروع قانون موحد لبناء دور العبادة، يضع حداً للمعاناة التي يتكبدها الأقباط في بناء وتجديد وترميم كنائسهم التي ما زالت مرهونة بالخط الهمايوني الصادر منذ العهد العثماني، وحيث يستشعر الأقباط غبناً مزمناً فيما يتعلق بالتمييز ضدّهم في تولي الوظائف العامة والمناصب العليا في الدولة، وفي مناهج التعليم. كما أسهم تصاعد التوظيف السياسي للدين، سواء من قبل نظام الحكم أو من قبل جماعات الإسلام السياسي في انسحاب الأقباط من المشاركة السياسية والانكفاء على المؤسسة الدينية القبطية.

كما أدى نزوع المعالجات الرسمية لمسلسل الأزمات والحرائق الطائفية في السنوات الأخيرة إلى تنحية القانون جانباً، واللجوء إلى المعالجات العرفية ومجالس الصلح، إلى تيقن الأطراف الضالعة في العنف أو التحريض الطائفي إلى أنها بمأمن من المحاسبة والعقاب.

وربما كانت أبرز الأمثلة على ذلك الاعتداء على دير أبو فانا في مايو ٢٠٠٨، الذي قام به نحو ٦٠ من المسلحين البدو المقيمين في قرية متاخمة للدير، على خلفية النزاع على أراضٍ محيطة بالدير، يعتبرها البدو المسلمين ملكهم بوضع اليد. وقد أسفر هذا الاعتداء عن مصرع مواطن مسلم، وإصابة سبعة من الرهبان.

كما اقترن الاعتداء باختطاف ثلاثة من الرهبان وتعريضهم للضرب والجلد والسحل والرجم بالحجارة. وذكر الرهبان المختطفين أنهم تعرضوا كذلك لسب معتقداتهم، بما في ذلك إجبارهم على البصق على الصليب، ودفعهم للنطق بشهادتي اعتناق الإسلام^(٣٩).

ومع أن سلطات التحقيق قد أمرت بحبس ١٥ متهما - بينهم اثنان من الأقباط - بتهم قتل المزارع المسلم، والشروع في القتل والاختطاف المقترن بالضرب ومهاجمة دور عبادة وإحراق مباني تابعة لها، فإن النية تتجه كالمعتاد في مثل هذه الحوادث الطائفية إلى تنحية القانون وتحقيقات النيابة جانبا، حيث أشارت تقارير إعلامية وحقوقية إلى أن المصالحة التي تتم برعاية أجهزة الدولة التنفيذية والأمنية، تقضي بأن يعدل الرهبان المختطفين من أقوالهم في النيابة، بما يفيد عدم تعرفهم على من اختطفوهم وعذبوهم، في مقابل ألا يحول المتهم بقتل المزارع المسلم إلى المحاكم، بما يضمن الإفلات من العقاب لمرتكبي تلك الجرائم^(٤٠).

جدير بالذكر أن محكمة شمال القاهرة الابتدائية قضت برفض دعوى التعويض لضحايا أحداث العنف الطائفي في الكشح بمحافظة سوهاج، والتي كانت قد وقعت في يناير ٢٠٠٠، وأسفرت عن مصرع ٢٢ قبطيا ومسلما واحدا، وأعفت مرتكبيها من العقاب بعد أن قضت محكمة جنائيات سوهاج عام ٢٠٠٣ بتبرئة جميع المتهمين في هذه الأحداث^(٤١).

الهوامش

١. حول هذا المشروع انظر "صحيفة المصري اليوم" في ٢٠/٢/٢٠٠٨.
٢. حول هذه التعديلات، انظر عصام الدين محمد حسن، فلتتناغم الجهود في مواجهة المخطط الحكومي لخنق المجتمع المدني، ورقة موقف، www.cihrs.org
٣. حول هذه الوثيقة، انظر الفصل الخاص بجامعة الدول العربية.
٤. للإطلاع على نص المشروع، انظر <http://www.ilqadaya.net/mode/444>
٥. انظر في ذلك عصام الدين محمد حسن في "الإعلام في العالم العربي بين التحرير وإعادة إنتاج الهيمنة" (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) ٢٠٠٧.
٦. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان «التعذيب جريمة ضد الإنسانية: أوقفوا التعذيب»، تقرير صادر في ٢٦ يونيو ٢٠٠٨.
٧. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، بيان صحفي صادر في ١٣ أبريل ٢٠٠٨.
٨. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان: مصر، أوضاع حرية الرأي والتعبير والصحافة خلال عامين"، تقرير صادر في ٢١ مايو ٢٠٠٨.
٩. هيومان رايتس ووتش، "مصر: استخدام التعذيب والاعتراف بالإكراه في التحقيق بقضية إرهاب خطيرة"، تقرير صادر في ١١/١٢/٢٠٠٨.
١٠. هيومان رايتس ووتش والعمو الدولية، بيان مشترك، مصر: توسيع نطاق الحملة ضد الإيدز يعرض الصحة العامة للخطر" في ١٥/٢/٢٠٠٨، وبيان مشترك آخر للمنظمتين "مصر: اتهامات جديدة ضمن الحملة على مرضى الإيدز" بتاريخ ٣٠ مارس ٢٠٠٨.
١١. لمزيد من التفاصيل حول القضايا التي أدين فيها ضباط أو مساعدي الشرطة، انظر "المنظمة المصرية لحقوق الإنسان: التعذيب جريمة ضد الإنسانية.. أوقفوا التعذيب"، مرجع سبق ذكره.

١٢. جريدة المصري اليوم العدد ١٥٧٤ بتاريخ ٤ / ١٠ / ٢٠٠٨، ص ٣.
١٣. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، حرية الرأي والتعبير في مصر، التقرير السنوي العام ٢٠٠٧.
١٤. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بيان صحفي صادر في ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٨.
١٥. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، المرجع السابق.
١٦. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، تقرير "مصر.. أوضاع حرية الرأي والتعبير والصحافة خلال عامين، ٢١ مايو ٢٠٠٨.
١٧. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، بيان صادر في ٢٣ سبتمبر ٢٠٠٨.
١٨. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ٧ سبتمبر ٢٠٠٨، وجريدة الدستور في ٦ سبتمبر ٢٠٠٨.
١٩. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، تقرير "مصر.. أوضاع حرية الرأي والتعبير والصحافة خلال عامين، مرجع سبق ذكره.
20. <http://www.anhri.net/press/2008/pr.526shtml>
21. <http://www.anhri.net/egypt/hmcl/2008/pr.128.shtml>
22. <http://www.anhri.net/press/2008/pr.0211.shtml>
٢٣. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، بيان صحفي في ٢٨ أغسطس ٢٠٠٨.
٢٤. مراسلون بلا حدود، بيان صحفي في ٢٤ / ٧ / ٢٠٠٨.
٢٥. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، تقرير "مصر.. أوضاع الرأي والتعبير والصحافة خلال عامين" مرجع سابق.
٢٦. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، بيان صحفي في ٩ يوليو ٢٠٠٨.
27. <http://www.anhri.net/press/2008/pr.405.shtml>
- وجريدة المصري اليوم ٨، ٤، ٧ / ٤ / ٢٠٠٨.
٢٨. ترد نماذج لذلك في القسم الخاص بحرية التعبير.
٢٩. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، بيان صحفي في ١٢ يونيو ٢٠٠٨.
٣٠. انظر جريدة المصري اليوم في ٩ / ٤ / ٢٠٠٨.
٣١. انظر في ذلك مركز هشام مبارك للقانون، بيان صحفي في ٣٠ / ٩ / ٢٠٠٨.
٣٢. لمزيد من التفاصيل حول الضغوط على مؤسسات المجتمع المدني، انظر: حملة المنظمات غير الحكومية دفاعا عن حرية التنظيم - المجتمع المدني في مصر - تقرير الانتهاكات الثاني، يوليو ٢٠٠٨

٣٣. لمزيد من المعلومات، انظر الرسالة المفتوحة التي وجهها أيمن نور إلى رئيس الجمهورية، ونشرتها بعض الصحف والمواقع الإلكترونية في سبتمبر ٢٠٠٨. موقع صحيفة اليوم السابع
<http://www.youm7.com>

٣٤. لمزيد من التفاصيل انظر:

– بيان من الإخوان بشأن الموقف النهائي من انتخابات المحليات
<http://www.ikhwanonline.com>.

– خليل العناني ”الانتخابات المحلية، نهاية ربيع الديمقراطية، نشرة الإصلاح العربي، أبريل ٢٠٠٨.

– هيومان رايتس ووتش، بيان صحفي في ٣٠ مارس ٢٠٠٨.

– تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان حول الانتخابات في ١٨ أبريل ٢٠٠٨.

٣٥. هيومان رايتس ووتش، ٦ أكتوبر ٢٠٠٧.

٣٦. مركز أندلس لدراسات التسامح ونبذ العنف، ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٧.

٣٧. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، وهيومان رايتس ووتش، بيان صحفي في ١٠ فبراير ٢٠٠٨.

٣٨. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، بيان صحفي في ٣ / ١ / ٢٠٠٨.

٣٩. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، بيان صحفي في ٦ أغسطس ٢٠٠٨.

٤٠. مصريون ضد التمييز الديني، بيان صحفي حول اتفاقية الصلح في أبو فانا

<http://forum.maredgroup.org/j279.html>

٤١. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، التقرير الأول حول حرية الدين والمعتقد في الربع الأول من ٢٠٠٨.

تونس محاولات التجميل تتوارى أمام ممارسات الدولة البوليسية

د. حسين الباردي*

قدمت الدولة التونسية تقريرها الدوري في إطار المراجعة الشاملة بمجلس حقوق الإنسان في شهر أبريل / نيسان ٢٠٠٨ وأُظنَّ خلال ذلك رئيس الوفد التونسي (السيد بشير التَّكَّاري، وزير العدل وحقوق الإنسان) في تلميح صورة السلطة وتمجيد دورها «الفريد» في مجال حقوق الإنسان.

ولعلَّ المؤسِّف في هذه المناسبة، التي كان من المفروض أن يلتزم فيها الجميع بروح نقدية ببناءة، انغماس الأغلبية الساحقة للدول التي شاركت في مناقشة التقرير - بشكل مضحك فعلا- في «سباق» إسناد «شهادات الشكر والتقدير العالي» للدولة التونسية على الدور «الريادي» الذي تلعبه في مجال حقوق الإنسان. من ذلك أن اليابان مثلاً رأت في تونس «أحد المجتمعات الأكثر ديمقراطية في المنطقة العربية والأكثر احتراماً لحقوق الإنسان».^(١)

أمَّا الحقيقة فهي - طبعاً - دون ذلك وخلافه تماماً. فالحريات سواء كانت عامة أو فردية؛ مدنية أو سياسية؛ اجتماعية أو اقتصادية، أو ثقافية تشكو تدهوراً مستمراً ومخيفاً سنتولى فيما يلي الوقوف عليه بشكل موضوعي بعيداً كل البعد عما تعودت السلطات التونسية على اعتباره «تعاملاً» كلما تعرَّضت للنقد.

إن المدخل الأنجع للتعرف على حقيقة واقع حقوق الإنسان في تونس يقتضى البدء بدراسة النظام السياسي العام للدولة. ذلك أن حقوق الإنسان تفترض بالدرجة الأولى توافر المناخ الديمقراطي

* محامي لدى القضاء الفرنسي.

المنبني على الفصل الفعلي للسلطات والذي بدوره يشكل ضماناً لاستقلال القضاء المناط بعهدته صيانة الحريات والسهر على احترام الحقوق. فدولة القانون (التي تعتبرها الحكومة، زوراً، مرجعيتها الأعلى) والتي هي بالأساس خضوع الكل بما فيه السلطة وأعاونها للقانون المشروع (أي ذاك المصادق عليه) - بعد المناقشة المجتمعية والبرلمانية - بشكل ديمقراطي، وليس المفروض (قسراً) تستوجب ضمن مكوناتها الأساسية مجتمعاً مدنياً مستقلاً وإعلاماً حراً وتعددياً ومعارضة سياسية تعددية وفضاءات عمومية هي الأخرى تعددية. وباختصار جِدْ شديد يمكننا القول إن دولة القانون (الفعالية) هي الإطار السياسي / المجتمعي الذي تمارس بداخله الحريات والحقوق المواطنة الأساسية دونما قيد غير مشروع: حرية الرأي والتعبير والنشر، حرية التنظم وإنشاء الجمعيات والنقابات والأحزاب، وحرية التنقل والتظاهر وحرية المعتقد، الخ.

فمأ هو محلّ تونس من هذه المنظومة الحقوقية المتعارف عليها عالمياً والتي تعهدت الدولة (نظرياً) باحترامها مراراً وتكراراً؟

إننا عندما نستمع إلى الخطاب الرسمي التونسي نخال أنفسنا في «واحة ديمقراطية» بعيدة كل البعد عن الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية. لذلك أنت ترى وزير العدل مثلاً يسرد على مستمعيه من أعضاء مجلس حقوق الإنسان (خلال شهر أبريل / نيسان ٢٠٠٨) كيف أن تونس - بمقتضى التحوير الدستوري لسنة ٢٠٠٢^(٢) - هي «جمهورية تركز على مبادئ دولة القانون والتعددية وتسعى إلى إعلاء كرامة الإنسان وتطوير شخصيته... والجمهورية التونسية تضمن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان في مفهومها الإنساني الشامل المتكامل والمتلائم...»^(٣)

هذا فيما يتعلّق بالأقوال التي ما إن أنزلناها إلى مستوى الأفعال إلا وبانت لنا الصورة على حقيقتها البشعة والمزرية. ولقد أدركت «الترويكا» التي صاغت التقرير النهائي لمجلس حقوق الإنسان، البون الشاسع الذي يفصل «كلامولوجية» السلطة في مجال حقوق الإنسان بالواقع العيني الملموس عندما حاول الفريق التونسي (ما لا يقل عن ١٨ عضواً) على لسان رئيس الوفد، السيد التكري، مغالطة الحضور وإيهامهم أن تونس «قدّمت كل تقاريرها الدورية إلى المجلس...» فما كان من أعضاء «الترويكا» إلا أن فندوا هذا الادعاء الكاذب عبر تقديمهم لجدول مفصّل^(٤). عن التقارير العديدة التي لم تقدمها الدولة التونسية. وخير دليل على ذلك التقرير الدوري الذي كان من المفروض أن تقدمه تونس منذ سنة ١٩٩٧ أمام لجنة مناهضة التعذيب والذي لم يقدم إلى اليوم.

وبالرجوع إلى الواقع المعيش يتضح لنا منذ الوهلة الأولى غياب الفصل بين السلطات من حيث

هو كما قلنا أنفاً الركيزة الأساسية لـ «دولة القانون الديمقراطية». وسنسوق للتدليل عمّا نقول الأمثلة التالية التي تبين بما لا يدع مجالاً للشك التوظيف السياسي للجهاز القضائي بغاية تكميم الأفواه وتجريم النقد وتصفية الخصوم المدنيين والسياسيين وبعبارة مختصرة تكريس الأحادية على جميع المستويات وبالمقابل تحريم التعددية (الفكرية والسياسية والتنظيمية، الخ) تحريماً باتاً.

وفي المحصلة، إن نزوع الدولة المستمر للتحكم السلطوي في جميع مرافق الحياة (السياسية والاجتماعية والحقوقية...) صير القضاء أداة طيعة بين أيدي الحاكم يستعمله لإضفاء الصبغة «القانونية» على إجراءاته القمعية المكرّسة لطبيعته الاستبدادية.

١) الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان: الشلل الممنهج من طرف السلطة

إن عميدة المنظمات العربية والإفريقية للدفاع عن حقوق الإنسان تعيش حصاراً خانقاً منذ سنين ضربته حولها السلطة قصد شلّ حركتها وقتلها. فالقرّ الوطني الكائن بنهج «بودلير» مراقب ليلاً نهاراً من طرف البوليس السياسي الذي يُحجّر اجتياز عتبته لغير أعضاء الهيئة المدبرة: فلا الأعضاء العاديين باستطاعتهم الدخول إلى مقر جمعيتهم ولا الهيئة باستطاعتها القيام بنشاطها الاعتيادي (اجتماعات عامة، تظاهرات، ندوات، الخ). هذا علاوة على التعتيم الإعلامي الرسمي والمضايقات اليومية التي قد تصل في بعض الأحيان إلى الاعتداء اللفظي وحتى الجسدي مثلما وقع للسيدة سهير بالحسن (نائبة رئيس الرابطة سابقاً والرئيسة الحالية للفدرالية الدولية لمنظمات حقوق الإنسان) والسيدان عضواً الهيئة المدبرة مسعود بالرمضاني وعبد الرحمان الهذيلي اللذان تآلقا في مساندة ودعم انتفاضة الحوض المنجمي بقفصة (بالجنوب الغربي التونسي) والتي سنتعرض لها في باب الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. كذلك تجدر الإشارة لما يتعرّض له السيد علي بن سالم الرجل المسنّ الذي ما انفك يناضل سلمياً دون كلل أو ملل من أجل احترام حقوق الإنسان والذي سبق وأن تعرّض مراراً للتعذيب والمعاملة القاسية، المشينة واللاإنسانية... فضلاً عمّا يتعرض له دورياً الرابطين والرابطين عمومًا ورئيسهم السيد مختار الطريقي ونائبه الأستاذ أنور القوصري على وجه الخصوص من هرّسلة ومضايقات واعتداءات متكررة...

أما عن الأسباب «الرسمية» الكامنة وراء هذه الهجمة المستمرّة على الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان فتتمثل - حسب ادعاءات السلطات التونسية - في الشكاوى التي قام بها بعض أعضاء الرابطة ضدّ «الهيئة المدبرة المنتفذة». وسوف فلن نستعرض هنا تفاصيل هذه القضايا

المفبركة لضيق المساحة المتاحة لنا، وحسبنا أن نذكر بأن السلطة التونسية كانت قد سنت قانوناً قمعياً جديداً للجمعيات خلال تسعينات القرن الماضي خوّلته بمقتضاه لأيّ عضو من أعضاء الرابطة أن يعترض لدى القضاء ضدّ أيّ قرار يقع اتخاذه من طرف الجمعية حتى وإن تم التصويت عليه ديمقراطياً وبالإجماع الساحق.

و«بفضل» هذا القانون الغريب، الذي لا نجد مثيلاً له في العالم بأسره، قام بعض أعضاء الحزب الحاكم («التجمع الدستوري الديمقراطي») الذين هم في الآن نفسه منخرطين بالرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، بدعاوى قضائية فات عددها على ما يبدو الـ ٤٠ قضية. الشيء الذي أدى إلى شلّ نشاط الرابطة ومنعها من أداء دورها المتميز في الدفاع عن حقوق الإنسان. فلا حملات تحسيسية أو تشهيرية أو تثقيفية ولا اجتماعات ولا ندوات ولا زيارة مساجين ولا أدنى تواصل مع السلطات التي تتجاهل كلياً، وبسادية نادرة، الرابطة وتفرك يديها امتناناً واحترافاً بالموت المرتقب لعميدة المنظمات الإفريقية والعربية للدفاع عن حقوق الإنسان.

ويأتي بعد ذلك الخطاب المغالط للسلطة كي «يطمئننا» على مصير الرابطة: «الدولة التونسية على وعي بضرورة بناء شراكة ناجعة مع المنظمات الغير حكومية وتسعى لمساعدتها على تجاوز الصعوبات التي تعترضها. ف فيما يتعلق مثلاً بالصعوبات التي تعيشها الرابطة (...) التي تعدّ مكسباً وطنياً، فإن موقف السلطات التونسية كان دائماً محترماً لاستقلاليتها عبر توفير الفرص المثلى لمساعدتها على تجاوز صعوباتها الداخلية. وإن السلطات تشجع الرابطة كي تعقد مؤتمرها في أقرب الآجال وحتى تتزوّد بقواعد عمل شفافة تمكنها من مزيد الإشعاع في خدمة حقوق الإنسان...»^(٥)

سكيزوفرنيا: إنه التوصيف الأوحده والوحيد الذي ينطبق على حالة «الانفصام» التي تعيشها السلطة التونسية. والكلام المعسول يخفي في واقع الأمر حقيقة الواقع المشلول. فالرابطيون / المندسّون الموالون للحاكم لم يلجئوا للقضاء (بعد أن زودتهم الدولة بالقانون «المناسب» الذي فُبرك على القياس...) إلا بإيعاز من السلطة التي ضاقت زرعاً بالدور المستقل الذي ما فتئت تلعبه الرابطة وبعد أن فشلت كل مساعيها الهيمينية في إلحاق الجمعية الحقوقية بطابور الجمعيات «غير الحكومية» / الحكومية» البالغ عددها الـ ٩٠٠٠ جمعية في تونس!

والرابطة سعت دوماً للعب دورها كاملاً دون تزلف أو محاباة في التشهير بالخروقات والانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان والتي زادت خطورة ابتداء من السنوات ١٩٩١ و ١٩٩٢ واستفحلت ابتداء من ٢٠٠٣. وكذلك فإن الرابطة لم تتوان في التنديد بانتهاكات الحريات الأساسية وتنكر

السلطة التونسية لتعهداتها الدولية خاصة فيما يتعلق بالعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك المعاهدة الدولية لمناهضة التعذيب.

غير أن السلطة المستبدة في تونس لم تتعود سماع مثل هذا الخطاب النقدي الموضوعي ورأت فيه تعاطيا للسياسة وعداءً معارضا لها ولذلك سعت، ولا زالت تسعى لقبور الرابطة أو -إن تعذر ذلك... وهو متعذر- إدخالها قسرياً في حظيرتها.

٢) جمعية القضاة التونسيين: الانقلاب المستديم على الشرعية

إن رفض السلطة التونسية للجمعيات المستقلة فعليا يتجلى من خلال «الانقلاب» السافر الذي أوعزت به إلى القضاة الموالين لها ضد المكتب التنفيذي الشرعي لجمعية القضاة التونسيين. فال مؤتمر العاشر الذي انعقد خلال سنة ٢٠٠٤ كان قد أفرز قيادة قضائية نيّرة أخذت مأخذ الجد قضية إصلاح القضاء خصوصا والعدالة عموما، وهو ما تجلّى من خلال اللائحة الختامية للمؤتمر وكذلك البيانات الصادرة عن المكتب التنفيذي المنتخب ديمقراطيا.

ولقد كان هذا التوجّه الإصلاحي السبب الرئيس في «فزع» السلطة وهلعها المبالغ فيه لجهة أن «الجمعية» كانت بصدد اقتفاء أثر «الرابطة» فيما يتعلق بالاستقلالية وما يستتبعها من حرية نقدية. فالسلطة كانت (و لا تزال) في موقع هجومي خوّل لها «تدجين» الإتحاد العام التونسي للشغل (المركزية النقابية) وشل حركة الرابطة التونسية لحقوق الإنسان وهمّش أحزاب المعارضة الحقّة ولجم الإعلام... ولم تكن -بالتالي- لتسمح بتشكّل فضاء مستقلا جديدا لا سيما والأمر يتعلق بقطاع على غاية الحساسية ألا وهو القضاء الذي يوفر الغطاء القانوني «الضروري» الذي يستر عورة النظام القمعية الاستبدادية.

وبعد أن نظّم الانقلاب وخطّط له بوزارة العدل تولى «قضاة العبودية المختارة» التنفيذ عبر جمع إمضاءات «سحب الثقة» بواسطة التهريب والترغيب، وشنت صحافة القصر المأجورة حملتها المسعورة على القضاة الأحرار وتم إبدال قفل مقر الجمعية الكائن بقصر العدالة بتونس العاصمة وعقد مؤتمر استثنائي صوري أضفى الصبغة الرسمية العرجاء على القيادة الانقلابية^(٦).

وبعد ذلك وخلالها وإلى حد اليوم يستمر التنكيل بأعضاء المكتب التنفيذي الشرعي -بسبب تمسكهم المبدئي بتمثليتهم الشرعية- عبر النقل التعسفية والإبعاد «التأديبي» وخصم الأجور والاستدعاءات الإدارية التعسفية بوزارة العدل والمنع من السفر.^(٧)

٣) باقي الجمعيات غير الحكومية الحقيقية: «مبدأ اللاقانونية»

لقد رأينا بالفقرتين السابقتين الأسلوب القمعي الشرس الذي تتوخاه السلطة في التعامل مع المنظمات المدنية المعترف بها قانونيا. وهو أسلوب يتراوح بين الاحتواء القسري (عبر الانقلاب والسطو) وشل الحركة (أو سياسة الموت البطيء...).

ولكن هناك أسلوب ثالث ذو طابع قمعي راديكالي، إن صح القول، يتمثل في تحريم الوجود القانوني للجمعيات التي تشوبها تهمة الاستقلالية. وهو تحريم لا ينتج عن قرار إداري صريح برفض إسناد رخصة العمل القانوني (باعتبار أن نظام الجمعيات في تونس ينبنى على مبدأ الترخيص المسبق وليس على مجرد الإخطار مثلما هو الحال بالأنظمة الديمقراطية...) وإنما يتأتى من استحالة إيداع ملف التسجيل بالإدارة وذلك لسبب بسيط يتمثل في رفض وزارة الداخلية إما تسلم الملف جملة وتفصيلا أو رفض تسليم وصل الإيداع لمؤسسي الجمعية. وهذا الأمر بطبيعة الحال منافي لصريح القانون (اللا دستوري) المنظم للجمعيات والذي يوجب على الإدارة تسليم الوصل سابق الذكر كلما عهد إليها بملف إنشاء جمعية جديدة. وهو ما حدا بأصحاب الجمعيات الجديدة إلى إرسال ملفاتهم عبر البريد مضمون الوصول كي يتسنى لهم إثبات الإيداع إياه. ولكن القضاء التونسي (دليل إضافي على غياب الاستقلال...) استقر على عدم الاعتداد بشهادة الإيداع البريدية كحجة مطابقة لمنطوق قانون الجمعيات سيء الذكر^(٨)...

ومن بين الجمعيات الممنوعة على وجه غير قانوني نجد:

- المجلس الوطني للحريات في تونس
- التجمع من أجل بديل عالمي للتنمية (فرع منظمة «أتاك» بتونس).
- المرصد من أجل الدفاع عن حرية الصحافة والنشر والإبداع.
- مركز تونس من أجل استقلال القضاء والمحاماة.
- الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين.
- جمعية مناهضة التعذيب.
- جمعية حرية وإنصاف.
- جمعية الدفاع عن الثقافة اللائكية.

والجدير بالذكر أن السلطات التونسية لم تمنح رخصة العمل المباح لأي جمعية مستقلة فعليا

منذ سنة ١٩٨٩. بحيث أن سياسة الدولة في هذا المجال (كما فيما يتعلق بالأحزاب السياسية) ترمي إلى الدفع بالناشطين خارج دائرة القانون (اللاستوري أصلاً) كي يسهل فيما بعد قمعهم والتكثيف بهم.

٤) سلسلة المحاكمات غير العادلة: قانون ٢٠٠٣ «مكافحة الإرهاب» أو تقنين الاغتيال الدائم للحريات

كل نشاط حقوق الإنسان في العالم، لربّما، يتذكرون الحملة الشرسة التي شنتها السلطات التونسية ضد «شباب الإنترنت» والمحاكمات الصورية التراجيكميدية التي عقبتها. الكل يذكر الوجوه الغضة لأولئك التلاميذ الذين سلّطت عليهم عقوبات خيالية بعشرات السنين بالسجن النافذ خلال محاكمات أقل ما يقال فيها أنها غير عادلة وغير منصفة بسبب ما تعرض له المتهمون من معاملات قاسية ومشيئة وما شاب الإجراءات من خروقات فاضحة لحقوق الدفاع. هؤلاء الشباب -المعروفين بـ«شباب جرجيس» والذين تم في ما بعد إخلاء سبيلهم بفعل الحملة الحقوقية العالمية- لم يرتكبوا من «جرائم» سوى الإبحار على شبكة الإنترنت وزيارة بعض المواقع المحظورة لأسباب سياسية. لقد طبقت فصول قانون ١٠ ديسمبر ٢٠٠٣^(٩) «مكافحة الإرهاب وغسل الأموال» على المعنيين بالأمر دون توفر أي دليل على تورطهم بأي شكل كان أو ضلوعهم في أعمال الإرهاب بأي وجه من الوجوه.

وإنه بمقتضى القانون نفسه كان قد قُدم للمحاكمة مئات الشباب الآخرين الذين اتهموا هم أيضاً «بالإرهاب» إثر المعارك المسلحة التي دارت بين السلطة وجماعة سلفية جهادية تركزت بمدينة «سليمان» الواقعة بالضاحية الجنوبية لمدينة تونس خلال نهاية ٢٠٠٦ بداية ٢٠٠٧. حيث قامت السلطة بحملة «تمشيط» رهيبية اختطفت خلالها الكثير من المواطنين واحتجزتهم في أماكن مجهولة ومارست عليهم شتى صنوف التعذيب^(١٠) ولما احتج بعض المتهمين على تعرضهم للتعذيب والمعاملة القاسية، المشينة واللاإنسانية، أمام رئيس المحكمة، ونزعوا قمصانهم كي يعاين القاضي آثار التعذيب التي كانت لا تزال باقية على أجسادهم، انهال عليهم «أعوان الأمن» بالضرب المبرح وتحرشوا بمحامي الدفاع الذين حاولوا الحيلولة دون ذلك...

بالإضافة إلى ذلك تجدر الملاحظة إلى أن حكماً بالإعدام صدر في حق اثنين من المتهمين «خفت» أحدهما محكمة الاستئناف بتونس بأن أرجعته حكماً بالسجن المؤبد... في حين لا يزال حبل المشنقة ملتفاً حول رقبة الشاب «صابر الراقوبي» البالغ من العمر ٢٤ سنة (أنظر الملف الذي نشرته

صحيفة «الموقف» بتاريخ ٧ مارس / آذار ٢٠٠٨ عدد ٤٤٢ .)

و خلال تقديمها لتقريرها في إطار المراجعة الدورية (كل ٤ سنين) الشاملة بمجلس حقوق الإنسان أكدت الدولة التونسية على لسان وزير العدل أن «رئيس الدولة جدد التزامه بعدم تنفيذ أي حكم بالإعدام» وكأن هذا «الالتزام» يعفي السلطة من إصدار تشريع واضح وصریح في هذا الغرض. فالغاية من وراء هذه «الشخصنة» المقيتة تبدو جلية بحيث يبقى رأس الهرم التنفيذي متحكماً برقاب العباد ويظل قراره بالموت أو الحياة كالسيف المسلط دوماً على تلكم الرقاب أو قل ك«قيصر» روما يكفيه أن يحرك إصبعه، إلى فوق أو إلى تحت، كي يهب الحياة أو ينتزعها...

إن الضامن الوحيد الكفيل بالقطع مع مزاجية واعتباطية القرار يتمثل في لفظ هذه الذهنية «الشخصانية» المتخلفة والكريهة واعتماد المرجعية الوضعية كمصدر أوحد لالتزام الدولة. ومن أجل ذلك تكونت تنسيقية جمعية ضمت الرابطة و«أمستي» وبعض أحزاب المعارضة الحقبة بغاية المطالبة بإلغاء حكم الإعدام من المنظومة التشريعية التونسية... كما تقدمت بعض «أحزاب الموالات» الممثلة بالبرلمان (بإيعاز مباشر من السلطة) بمشروع قانون في هذا الصدد... الغاية منه سحب البساط من تحت أرجل المناهضين الحقيقيين لعقوبة الإعدام.

لا يفوتنا التذكير [و نحن بصدد الحديث عن أوجه تطبيق قانون ٢٠٠٣ (لمكافحة الإرهاب) اللادستوري] بحكم الإدانة (١٥ سنة سجناً و ١٥٠٠٠ ديناراً خطية) الذي أصدرته المحكمة الابتدائية بتونس بتاريخ ١٧ نوفمبر / تشرين الثاني ٢٠٠٧ (و ٢ جانفي / كانون الثاني / يناير ٢٠٠٨) ضد السيد «ميمون علوشة» المعاق ذهنياً بحسب شهادة الطبيب الذي عينته المحكمة ، استجابةً لمطلب الدفاع، قصد التأكد من إعاقته والذي خلص إلى أن المتهم «بحالة هذيان مزمن ولا يتمتع بملكات التمييز والتعقل»^(١١). والسيد «علوشة» كان قد تم إيقافه خلال شهر جوان / يونيو سنة ٢٠٠٥ وتعذر مثوله أمام القضاء بسبب إقامته شبه الدائمة بمستشفى «الرازي» للأمراض العقلية.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على هوس السلطة «الأمني» وتكرها لأبسط قواعد المحاكمة المنصفة والتضخم المفرط (و الكاريكاتوري أيضاً) لطبيعتها القمعية الاستبدادية...

إنه ليس بإمكاننا التعرض لكل تطبيقات قانون ٢٠٠٣ اللادستوري نظراً لكثرتها من ناحية وضيق المساحة المتاحة لنا هنا. إلا أنه وعلى ضوء العينات التي سقناها أنفاً يتضح جلياً أن القانون سيء الذكر إياه قد جرم تقريباً كل شيء. ناهيك أن المحامين الذين يتولون الدفاع عن الأشخاص المتهمين بمقتضاهم يقعون هم بدورهم تحت طائلته في صورة ما إذا تكتموا على الأسرار المعهودة

إيهم من طرف موكلهم^(١٣)... فلا الأسرار المهنية ولا الحقوق المدنية ولا الحريات السياسية (المضمونة وفق الدستور - الفصل ٨ مثلاً- والمعاهدات الدولية التي صادقت عليها الدولة وتعهدت باحترامها...) في منأى من طائلة هذا القانون «الاستثنائي» الذي يستر على طبيعته الاستثنائية... فبعلّة مكافحة الإرهاب تم على مرأى ومسمع العالم بأسره اغتيال البقية النادرة من الحريات في تونس.^(١٣)

يكفي أن نلقي نظرة سريعة على نصّ هذا القانون كي يتضح لنا:

أن التعريف الذي يضعه لمفهوم الإرهاب فضفاض ويخل بالدقة التي تستوجبها المادة الجنائية، حيث جاء بالفصل الرابع من قانون ١٠ ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٣:

«توصف بإرهابية، كل جريمة مهما كانت دوافعها، لها علاقة بمشروع فردي أو جماعي من شأنه ترويع شخص أو مجموعة من الأشخاص، أو بثّ الرعب بين السكان، وذلك بقصد التأثير على سياسة الدولة وحملها على القيام بعمل أو على الامتناع عن القيام به، أو الإخلال بالنظام العام أو السلم أو الأمن الدوليين، أو النيل من الأشخاص أو الأملاك، أو الإضرار بمقرات البعثات الدبلوماسية والقنصلية أو المنظمات الدولية، أو إلحاق أضرار جسيمة بالبيئة بما يعرّض حياة المتساكنين أو صحتهم للخطر، أو الإضرار بالموارد الحيوية أو بالبنية الأساسية أو بوسائل النقل أو الاتصالات أو بالمنظومات المعلوماتية أو بالمرافق العمومية».

وإذا أضفنا إلى ذلك «محاربة التطرف» و«الانحراف» الواردان بالفصل الأول من القانون، علماً وأن السلطات التونسية تعتبر «حركة النهضة» الإسلامية والأحزاب الشيوعية الغير معترف بها أحزاباً متطرفة، تتضح لنا جلياً نية «المشرع» الرامية إلى تجريم هذه الأحزاب بواسطة إدخالها قسراً تحت طائلة قانون مكافحة الإرهاب... وهذه النية تبدو أكثر وضوحاً بالرجوع إلى مادة الفصل ٦ التي تنصّ على وجوب معاملة «جرائم التحريض على الكراهية أو التعصب العنصري أو الديني معاملة الجريمة المتصفة بالإرهابية مهما كانت الوسائل المستعملة في ذلك»

والعبارة الأخيرة (عدم أهمية الوسائل في توصيف الجريمة) ينبغي أن تفهم على ضوء ما ورد بالفصل ١٢ من أن العقوبة بالسجن «من خمسة أعوام إلى اثني عشر عاماً (تسلط على) من يدعو، بأي وسيلة كانت، إلى ارتكاب جرائم إرهابية أو الانضمام لتنظيم أو وفاق له علاقة بجرائم إرهابية أو يستعمل اسماً أو كلمة أو رمزا أو غير ذلك من الإشارات قصد التعريف بتنظيم إرهابي أو بأعضائه أو بنشاطه». أي أن ذكر اسم «الشيخ راشد الغنوشي» زعيم حركة «النهضة» والنطاق الرسمي باسمها، مثلاً، أو ذكر هذه الأخيرة بالقول أو الكتابة، بالرمز أو الإشارة يُعدّ بحسب

قانون ٢٠٠٣ عملا إرهابيا يُعرّض صاحبه للسجن من خمسة إلى اثني عشر عاما سجنا وخطية مالية تتراوح بين ٥٠٠٠ و ٢٠٠٠٠ ديناراً !

هذا فضلا عن البنود الأخرى التي تضرب عرض الحائط بالمبادئ الأساسية المنظمة للإجراءات الجزائية كالاختصاص الترابي الذي أُسند حصرياً للمحكمة الابتدائية بتونس العاصمة دون غيرها (الفصل ٤٣) والسماح للنيابة العامة (وكيل الجمهورية) «باستصفاء» أموال المحكوم عليه «و لو انتقلت إلى أصول الجاني أو فروعه أو إخوته أو قرينه أو أصهاره، سواء بقيت تلك الأموال على حالها أو تم تحويلها إلى مكاسب أخرى، إلا إذا أثبتوا أنها ليست من متحصل الجريمة». الأمر الذي يتنافى كلياً مع مبدأ «الدينه على من ادعى». هذا علاوة على العبارة «المطاطية» (إذا قامت شبهة قوية باستعمالها...) الواردة بالفصل ٤٦ المتعلق بمصادرة أملاك المحكوم عليه الذي يشتبه فيه تمويل التنظيمات أو الأنشطة التي لها علاقة بالجرائم الإرهابية... بحيث يقع وبكل بساطة الاستعاضة عن الحجج والبراهين بـ«الشبهة القوية». وبالإضافة إلى ذلك ينبغي الإشارة مادة الفصل ٤٧ الذي يُبطل العمل بقاعدة إيقاف تنفيذ الحكم بالسجن في حالة الاعتراض (على الأحكام الصادرة غيابياً)؛ والفصل ٤٩ الذي يجيز عقد جلسات المحكمة «بغير مكانها المعتاد» و«استنطاق المتهم ومن يريان [قاضي التحقيق ورئيس المحكمة] فائدة في سماعه باستعمال وسائل الاتصال المرئية أو المسموعة الملائمة دون ضرورة حضور المعني بالأمر شخصياً» وهو ما يشكل خرقاً لمبدأي «كتابية الإجراءات الجزائية» و«حق المتهم في المكافحة». كما لا يفوتنا ذكر الفصلين ٥١ و ٥٢ المتعلقان بـ«المحاضر المستقلة التي تحفظ بملف مستقل عن الملف الأصلي» والذي ليس من حق المتهم الإطلاع عليه إلا بإذن استثنائي «من الجهة القضائية المتعدهة بالقضية»... و«القرار الصادر بقبول أو رفض الطلب غير قابل للطعن» ! أي أن القانون موضوع التعليق يسمح، لقاضي التحقيق، بالاستماع الهاتفي (مثلاً) لشهادة شخص ما ضد المتهم مع حفظ هويته بـ«الملف السري» ودون إطلاع ذي الشبهة على هوية الشاهد (الذي ربما يكون شخصاً يريد به شرّاً...) فضلاً عن انتفاء إمكانية المكافحة...

تلك هي بعض الخروقات الدستورية والمبدئية (لا سيما الإجرائية) الفاضحة التي يتضمنها قانون ١٠ ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٣ الذي يحتوي على ١٠٣ فصلاً ويجعل منه بمثابة «مجلة جنائية مكرر» تعلق أحكامه على المجلة الجنائية ومجلة الإجراءات الجزائية ومجلة المرافعات والعقوبات العسكرية، وفق منطوق الفصل ٣ من قانون «مكافحة الإرهاب»...

٥) الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: «منطقة الحوض المنجمي بقفصة تكشف عورة النظام»

عرفت منطقة الحوض المنجمي بقفصة (الواقعة بالجنوب الغربي التونسي) منذ الخامس من جانفي ٢٠٠٨ حالة غليان مستمرة. والقطرة التي أفاضت كأس العلقم الذي يتجرعه أهالي هذه الجهة المنسية منذ سنين طويلة تمثل في تزوير نتائج المناظرة التي نظمتها شركة فسفاط قفصة والتي افتقرت لأبسط شروط الشفافية والنزاهة والحياد.

وما إن تم الإعلان عن نتائج تلك المناظرة المهزلة حتى انكشفت المحسوبة والغش الفاضح اللذان وسماها، حيث هبّ المعوزين والمهمشين متجمهرين في الشوارع والساحات العمومية تعبيرا منهم عن سخطهم تجاه إدارة الشركة (التي تمتلكها الدولة) والسُّلْط الجهوية، في بادئ الأمر، ثم سرعان ما تحولت إلى نقمة عارمة على الحيف الاجتماعي الناتج عن السياسة الاقتصادية التي تتبعها الدولة: رجالا ونساء؛ شيبا وشباناً؛ أصحاب الشهادئ وغير المتعلمين؛ عمالا ومحرومين من الشغل؛ مدرسين؛ فلاحين؛ نقابيين وحقوقيين... الكل التقوا في الشوارع مرددين نفس الشعارات ومنادين بنفس الإصلاحات.

أرامل عمال المناجم (أولئك المساكين الذين قضوا نحبهم بسبب الأمراض المهنية دون أن تحصل عائلاتهم على أدنى تعويض جبرا للضرر...) اللاتي تفتقرن لدخل شهري قررن الدخول في إضرابات جوع إلى أن تُلَبَّى مطالبهن المشروعة.

عائلات أخرى معوزة نصبت الخيام حذو الإدارات العمومية المحلية حيث تتواجد كل أفرادها ليلا نهارا تعبيرا منهم عن نفاذ صبرهم وفقدانهم للأمل!

إن الحوض المنجمي بقفصة يعرف منذ ما لا يقل عن ٢٠ سنة حالة من الفقر المدقع التي لا تطاق. يكفي أن تجري مقارنة بسيطة بين معدل البطالة الوطني (حسب الإحصائيات الرسمية) الذي يبلغ الـ ١٤,١٪ مع نَسْب البطالة في كل من «أم لعرايس» (٣٨,٥٪)

المضيلة (٢٨,٤٪) السند (٢٨٪) الرديف (٢٧,٧٪) حتى ندرك التدهور الخطير للأوضاع بالمنطقة. وهو ما يجعل آلاف العائلات القفصية تعيش في حالة «ما تحت الفقر»!! ليس لهم أدنى مدخول شهري ولا حيطة اجتماعية ولا أبسط إعانة من الدولة التي تستمر مع ذلك كله في التباهي المكذوب بـ «معجزاتها الاقتصادية والتنموية»!!!

إن أهالي قفصة الأحرار قد أمطوا اللثام عن الوجه الحقيقي لتونس «الداخلية» وكشفوا

بما لا يدع مجالاً للشك زور وكذب الادعاءات الرسمية المتعلقة بـ «معدلات النمو الاقتصادي العالية» و«انعدام الفقر بتونس» وذلك بواسطة أساليب مدنية سلمية في النضال من أجل الكرامة الإنسانية...

وبعد محاولات التطويق والتعتيم العابثة للتحركات الجماهيرية بالحوض المنجمي لجأت السلطة المستبدة إلى مسخ من التحاور مع ممثلي الحركة الشعبية، حيث أرسلت الحكومة بادئ الأمر ثلاثة وزراء إلى قفصة قصد «التفاوض» مع المنتفضين دون أن يقترحوا على الأهالي ولو حلاً عملياً وحيداً لمشاكلهم الحياتية. وكانت مطالبهم تتلخص في :

(١) إلغاء نتائج المناظرة المغشوشة مع اتخاذ كل الإجراءات التي من شأنها توفير مواطن الشغل للمعوزين.

(٢) خلق مواطن شغل لأصحاب الشهادات المحرومين من العمل والذين يمثلون ما لا يقل عن نصف البطالين في تونس.

(٣) التزام الدولة ببعث مشاريع صناعية كبيرة قادرة على استيعاب معظم «العاطلين عن العمل».

(٤) إجبار شركة فسفاط قفصة على الالتزام بالمواثيق الدولية القاضية باحترام البيئة والمحيط حسب قاعدة «على الملوّث مسؤولية جبر الضرر».

(٥) ضمان الخدمات العمومية الضرورية (من كهرباء وماء صالح للشرب، إلخ.) للأقاليم المعنية.

ومع إصرار أهالي قفصة على مواصلة نضالهم المشروع من أجل الحق في العمل والعيش الكريم اضطرّ رئيس الدولة (بعد ٧ أشهر من اندلاع الانتفاضة!) إلى «زيارة» المنطقة والإعلان عن جملة من المشاريع التي لبت جزئياً مطالب المتساكنين... على مستوى الوعود فقط! غير أن «الملف» لا يزال مفتوحاً بسبب الإيقافات التعسفية الكثيرة التي لجأت إليها السلطة القمعية قصد إخمد الحركة الاحتجاجية العارمة. من ذلك (على سبيل المثال لا الحصر) تنظيم محاكمات صورية عديدة في حق عدنان الحاجي (أحد أبرز وجوه الحركة وهو نقابي وطني وقف في وجه الاستبداد كما البيروقراطية النقابية المحلية وفضح تأمرها على مصالح الشغالين...) وزملائه (عشرات المناضلين وما لا يقل عن ١٠٧ مواطناً عادياً^(١٤)) الذين تم اختطافهم وتعذيبهم وإخضاعهم للمعاملة القاسية والمشينة... الأمر الذي ضاعف من نضالية الجماهير بقفصة ومن الدعم الداخلي

والخارجي للحركة.

إلا أن هذا الدعم السلمي لم يسلم هو أيضا من بطش السلطة. حيث أصدرت المحكمة الابتدائية بقفصة أحكاما قاسية جدا في حق ثلة من التونسيات والتونسيين الذين أظهروا تعاطفهم مع أهالي قفصة ومساندة مطالبهم المشروعة. من ذلك الحكم به أشهر سجننا نافذا بحق السيدة «زكية ضيفاوي» (مدرّسة) من التكتل الديمقراطي للعمل والحريات، التي تحرش بها جنسيا المدعو «محمد اليوسفي» مع تهديدها بالاعتصاب^(١٥). كما أصدرت نفس المحكمة، في نفس القضية، أحكاما بالسجن لمدة ٦ أشهر مع النفاذ ضد كل من فوزي الماس، عبد العزيز الأحمدى، معمر عميدي، عبد السلام الذواوي، نزار شبيل، كمال بن عثمان، وذلك على خلفية المسيرة السلمية التي نظمت بقفصة يوم ٢٧ جويلية / تموز ٢٠٠٨ قصد المطالبة بإطلاق سراح المسجونين الذين اعتقلوا خلال التحركات السلمية السابقة في منطقة الحوض المنجمي.^(١٦)

كما أن موجة القمع «الخارقة للحدود الجغرافية التونسية» طالت السيد الصغير بلخير، تونسي عمره ٢٩ سنة ويقوم بمدينة «نانت» الفرنسية، الذي اعتقل مطلع أغسطس ٢٠٠٨ لدى وصوله بميناء «حلق الوادي» ثم أحيل للمحكمة الابتدائية بقفصة بتهمة «الإضرار بملك الغير والإعتداء على الأخلاق الحميدة والإعتداء على موظف وإحداث الشغب بالطريق العام» وهي التهم نفسها المنسوبة للمعتقلين المقيمين بتونس في حين أن الرجل يسكن بفرنسا !

هذا علاوة على العنف الشديد الذي تعرض له مئات المواطنين من بينهم السيد «عمار عمروسية» (من حزب العمال) يوم ٢٩ جوان / حزيران ٢٠٠٨ والسيدان «الفاهم بوكدوس»^(١٧) (مراسل قناة «الحوار» المستقلة) يوم ٢٦ جوان / حزيران ٢٠٠٨ و«عمر قويدر» مراسل جريدة «الطريق الجديد» الذي تلقى -بالإضافة للتعنيف الشديد- تهديدا بالموت إن هو واصل تغطية ما يحدث بالحوض المنجمي.^(١٨)

وفي الأخير ينبغي التذكير بأن شابين من جهة قفصة (على الأقل) لقوا مصرعهم حتى الآن خلال الانتفاضة، الأول وهو «هشام بن جدو» الذي احترق داخل مولد كهربائي أعاد تشغيله عمدا المسئول الأمني بالجهة نكاية فيه بعد أن اعتصم الضحية داخله مطالبا بتوفير موطن شغل يمكنه من إعالة أهله وذويه... والشهيد الثاني هو «الحفناوي المغزاوي» الذي دهسته عمدا شاحنة «أمنية» خلال مظاهرة سلمية قمعتها السلطة بوحشية نادرة.

٦) انسداد آفاق الإصلاح السياسي: الديكتاتورية تكرس الرئاسة مدى الحياة... و«التأجيل المؤبد» للديمقراطية

لقد بدأنا هذه الورقة المختصرة عن واقع حقوق الإنسان في تونس بالحديث عن النظام السياسي العام الموسوم أساسا بالانغلاق والأحادية والخلط «المنهجي» للسلط والتوظيف السياسي المفرط للقضاء قصد تصفية لا المعارضين فحسب وإنما كل الذين يجهرون باختلافهم (و لو قيد أنملة) مع إيديولوجية السلطة المتغوّلة.

و لعل خير دليل على هذا الانغلاق الذي يُكبّل الحياة السياسية في تونس ويكاد يجعل أي حراك سياسي داخلها أمرا شبه مستحيل هو استئثار الحزب الحاكم («التجمع الدستوري الديمقراطي») بكل مؤسسات الدولة: الرئاسة والحكومة والبرلمان والإدارة والإعلام والعسكر وكذلك كما رأينا أنفا القضاء... وذلك منذ ما لا يقل عن ٢٠ سنة (بإسقاط الـ ٣٠ سنة استبدادا تحت الحكم البورقيبي...) دون مشاركا أو منازعا، وكأن تونس تقع خارج التاريخ ولا ينطبق عليها مبدأ التداول السلمي على السلطة. وهو ما يجعلنا بطبيعة الحال بمحظر سلطة كليانية ديكتاتورية (حسب التعريف الذي وضعته «حنا أرندت» وكذلك «ريمون آرون»).

لقد سبق وأن تكلمنا عن القضاء فلا داعي من العودة إليه. كما أننا لن نتعرض هنا للمؤسسة العسكرية التونسية وخصوصياتها المحلية... ولكن سنخرج على المؤسسة البرلمانية ورئاسة الدولة في علاقتهما بحق الاختلاف والمعارضة (و كذلك بالحق في حرية الاختيار. الذي يفترض طبعا التعدد).

لقد تباهى رئيس الوفد التونسي لدى عرضه للتقرير الدوري أمام مجلس حقوق الإنسان بجنيف بأن تونس «دولة تأخذ بنظام تعدد الأحزاب وهي تتوافر على ٩ أحزاب معارضة معترف بها، ستة منها ممثلة بالبرلمان».

مرة أخرى ترانا مجبرين على تعرية الجانب المظلم من اللوحة الذي يتستر عليه برعونة ممثل السلطة.

ولنبداً بالبرلمان كي نذكر بأن «المُحَاصَصة» الاعتبائية التي قررها الحاكم منذ سنة ١٩٩٨^(١٩) تقضي بـ ٢٠٪ على الأقل من مجمل مقاعده (أي البرلمان الصوري) البالغ عددها حاليا ١٨٩ مقعدا، للأحزاب «المنسجمة» مع خط السلطة والتي فازت بمرضاته حيث أسند لها بحسب درجة ولائها: ١٤ مقعدا لحركة الديمقراطيين الاشتراكيين؛ ١١ مقعدا لحزب الوحدة الشعبية؛ ٧ مقاعد

للإتحاد الديمقراطي الوحدوي^(٢٠)؛ ٣ مقاعد لحزب التجديد (الحزب الشيوعي التونسي سابقا) الذي عوقب بتخفيض «تمثليته» على خلفية أخذه مأخذ الجد للطابع «التنافسي» خلال الانتخابات الرئاسية لسنة ٢٠٠٤؛ مقعد واحد للحزب الاجتماعي التحرري باعتبار أن المقعد الثاني الذي أهدته له السلطة ورثته^(٢١) «حزب الخضر من أجل التقدم» الذي أسسه النائب الوفي جدا منجي الخماسي وهو حزب وهمي (حتى اسمه غير موجود على الموقع الرسمي للبرلمان التونسي بالإنترنت!) حصل على التأشير في وقت قياسي (٤ أشهر!) ولا يُحصى باعتراف الخضر الفرنسيين ولا الخضر الأوروبيين الذين يعتبرون أن الحزب البيئي الحقيقي في تونس هو حزب «تونس الخضراء» الذي ترفض السلطة منذ سنين عديدة «منحه» التأشير... والحقيقة أن عملية السطو «الخاطفة» التي استهدفت الحزب البيئي في تونس - بإيعاز من السلطة طبعا - ترمي أساسا إلى إجهاد مبادرة السيد عبد القادر زيتوني بتأسيس «تونس الخضراء» الذي تقدم بمطلب التأشير بتاريخ ١٩ أبريل / نيسان ٢٠٠٤؛ باعتبار وأن المادة السادسة من قانون الأحزاب: «لا يتكون حزب سياسي إلا إذا كان في مبادئه واختياراته وبرامجه عمله ما يختلف عن مبادئ واختيارات وبرامجه عمل أي حزب من الأحزاب المعترف بها قانونيا».

أما «الحزب الديمقراطي التقدمي» وكذلك «التكتل من أجل العمل والحريات» وهما الحزبان الوحيدان المعترف بهما والمستقلان فعلا عن السلطة فما نابهما إلا الإقصاء والمضايقات والتنكيل. ناهيك أن السلطة عمدت بداية السنة إلى التلاعب مرة أخرى بالدستور ونقحته على وجه يقصي من المشاركة في الانتخابات الرئاسية لسنة ٢٠٠٩ الدكتور مصطفى بن جعفر (التكتل) والأساذ محمد نجيب الشابي (من الديمقراطي) الذي كان قد أعلن مسبقا ترشحه وخلق بذلك حركية معارضية مهمة جدا، سرعان ما أجهزتها السلطة بواسطة مناورتها «القانونية / السياسية»

بالإضافة إلى ذلك فإن الدولة التونسية (من بين الدول العربية قاطبة) هي الدولة الوحيدة (مع سوريا وليبيا، كدت أن أنسى!) التي تُقصي كليا إسلاميها المعتدلين (حركة النهضة) من حق التواجد السياسي. هكذا قرر الحاكم التونسي اعتباطا بأن لا وجود لحركة سياسية إسلامية في تونس الدولة التي يُقرّ دستورها في فصله الأول أن دينها الإسلام!

إذا بدأنا بدول الجوار سنجد أن الإسلاميين المعتدلين (أي أولئك الذين نبذوا العنف واعتنقوا الطرق السلمية في العمل السياسي وصادقوا على الالتزام بقواعد التعامل الديمقراطي والتداول السلمي على السلطة) بالجزائر يشاركون في الحكم. بالمغرب لهم تمثيل برلماني ونشاط علني مقنن.

في باقي الدول العربية ترى الأحزاب الإسلامية المعتدلة تشارك في الحياة السياسية وممثلة بالبرلمان في كل من موريتانيا والأردن ولبنان واليمن وفلسطين المحتلة والعراق المحتل. أما مصر حتى وإن تمادت في رفضها المتعنت للاعتراف رسميا بالإخوان المسلمين (أساسا) فهي «تسمح» لهم إجمالا بالتواجد العلني وتقبل بتمثيلهم البرلماني دون منحهم الغطاء القانوني.

تبقى إذن الحالة التونسية على استثنائها الدائم بالرغم من أن «حركة النهضة» تُعدّ من أكثر الحركات الإسلامية العربية (وحتى العالمية) اعتدالا.

هذا «الظلم القانوني» يطال أيضا حزب «المؤتمر من أجل الجمهورية» (حزب قومي ليبرالي) وأحزابا يسارية شيوعية مثل «حزب العمال الشيوعي التونسي» و«حزب العمل الوطني الديمقراطي»، كما لم يفلت من شباكه حتى حزب بيئي مثل «حزب تونس الخضراء»! والذي يهمننا هنا أساسا هو المعارضة الفعلية وليست المعارضة الوهمية الكارتونية التي ترتشي سياسيا بالمقاعد الجانبية («سترابنتان») في قصر «باردو» مقابل ولائها الأعمى واللأمشروط له «أولي الأمر».

أما فيما يتعلق بمؤسسة الرئاسة: فالسلطة قد استحوذت عليها بالتملك القسري «المؤبد» وأحكمت إغلاق بنود الدستور المؤدية إليها، حيث نصت الفقرة ٣ من الفصل ٤٠ من الدستور التونسي على ضرورة تزكية المرشح من طرف ٣٠ نائبا بالبرلمان أو ما يعادلهم من رؤساء المجالس البلدية.

ولقد تم تنقيح هذا الفصل سنة ٢٠٠٣^(٢٣) خصيصا من أجل انتخابات ٢٠٠٤ عبر السماح بالترشح بصورة استثنائية لأعضاء الهياكل العليا للأحزاب المتوافرة على نائب برلماني فأكثر، شريطة أن يكون للمرشح أقدميه لا تقل عن خمس سنوات في موقعه القيادي. والهدف الغير معطن حينها كان إقصاء مرشح «الحزب الديمقراطي التقدمي» وتكريس الطبيعة الزبائنية للحكم... بحيث نادى مرشحي أحزاب الموالاتة بالتصويت لمرشح الحزب الحاكم وأفرزت نتائج «المنافسة المغشوشة / المهزلة» على فوز مرشح السلطة للمرة الرابعة على التوالي... بنسبة كادت أن تكون مئة بالمائة...

ثم جاء التلاعب البهلواني الثاني بالدستور عبر التنقيح «الاستثنائي» لسنة ٢٠٠٨ الذي «فتح» مجال المشاركة في الانتخابات الرئاسية المقبلة (٢٠٠٩) «للأمناء العامين المنتخبين منذ ما لا يقل عن عامين». الأمر الذي يقصي مرة أخرى، وبصورة أوتوماتيكية، مرشحي أحزاب المعارضة (القانونية) الفعلية، «التكتل» و«أساسا» «الديمقراطي التقدمي» الذي يجد نفسه تباعا موضع «تسلل قانوني» باعتبار أن مرشحه الأستاذ محمد نجيب الشابي هو ليس بالأمين العام لهذا

الحزب وبالتالي ليس من حقه الترشح.

وإذا أسقطنا من الاعتبار المعارضة الكارتونية التي تستعملها السلطة لتزيين واجهتها "الديمقراطية" فإنه لن يبقى غير إمكانية ترشيح الأمين العام لحزب التجديد (الحزب الشيوعي التونسي سابقا) أو الاستعاضة عن الأستاذ الشابي بالسيدة "مىة الجريبي" الأمانة العامة للحزب الديمقراطي التقدمي التي تستوفي "الشروط القانونية" المملة من طرف الحاكم.

و الخيار الأول لا يلي أبسط الشروط الوفاقية (إيديولوجيا وسياسيا) التي من شأنها تجميع المعارضة من أجل خوض غمار "المعركة الانتخابية" تحت يافطة وحدوية تقطع مع الممارسة الحزبية الضيقة والعقلية الإيديولوجية الجمائية والإقصائية...

أما "الخيار" الثاني فقد رفضه قطعيا الحزب المعني بالأمر ابتداء بأمينته العامة التي رأت فيه (وهي محقة في ذلك) تدخلا سافرا في الشؤون الداخلية للديمقراطي التقدمي واستهتارا بمقررات الحزب التي اتخذت بشكل ديمقراطي وإملاء تسلطيا لإرادة الحاكم الذي يسعى من وراء هذه المناورة الرخيصة والمفضوحة إلى التعيين شبه القسري لمن "سينافسه" ... عبر تطويع القانون لأهداف إقصائية لا تخفى على أحد.

ومفاد كل ذلك أن السلطة، بالرغم من هيمنتها المطلقة على الحياة السياسية في تونس، لا تقبل أن "تجازف" بالدخول في أي معترك تنافسي حقيقي حتى وإن كانت متأكدة مسبقا من انتصارها "المحتوم" في النهاية، وذلك حتى لا تخلق "سابقات تنافسية" من شأنها أن تكسر التعددية... علما وأن هذه الأخيرة (مهما كانت محدوديتها) تفضي في نهاية المطاف إلى تكريس الديمقراطية... وهو أشد ما تخشاه السلطة الاستبدادية...

٧) حرية الصحافة والإعلام: "لا حقيقة خارج دائرة السلطة وأجهزتها الإيديولوجية"

عندما انعقدت القمة العالمية لمجتمع المعلومات بتونس خلال شهر نوفمبر / تشرين الثاني ٢٠٠٥ حاولت السلطة -عبثا- استغلال الحدث للظهور بمظهر المدافع عن حرية الصحافة والإعلام. إلا أن إضراب الجوع الجماعي الذي شنه ثلث من أقطاب المعارضة طيلة شهر كامل (تزامنت بدايته مع انطلاقة أشغال "القمة")، قصد التشهير بحالة الاختناق القسوى التي يعيشها التونسيون، كانت قد نجحت نسبيا في تعرية الوجه الخفي لـ "عرس السلطة الإعلامي" وكشفت تردّي واقع الحريات في تونس وغياب أبسط مقومات الديمقراطية وافتقار البلد لإعلام حرّ ومستقل وتعددي ونزيه...

وإنه خلال أشغال القمّة كان قد طُعِنَ الصحفي الفرنسي "كريستوف بولتانسكي" (الذي يشتغل بيومية "ليبيراسيون") بسكين في ظهره ثم انهال عليه أربعة أشخاص بالضرب المبرح على مرأى من أعوان الأمن الذين لم يحركوا ساكنا، الأمر الذي حدا بـ "منظمة مراسلون بدون حدود" إلى استنتاج ضلوع البوليس السياسي التونسي في هذه الجريمة، علما وأن الضحية كان قد تنقل إلى تونس قصد التحقيق حول الاعتداءات المتكررة التي استهدفت نشطاء حقوق الإنسان خلال تلك الفترة^(٢٣).

و بالإضافة إلى حالة الصحفي توفيق بن بريك والغنية عن التعريف^(٢٤) فإنه يجدر التذكير بالمحاكمة الصورية التي أُدين فيها المحامي "محمد عبّو" بسنتين ونصف السنة سجنا على خلفية مقالين نشرهما بموقع "تونس نيوز" انتقد فيهما غياب استقلال القضاء التونسي وشبهه سجون "الجمهورية" بسجن "أبو غريب" لما يحصل بداخلها من تعذيب ومعاملة وحشية^(٢٥). هذا علاوة على الإقامة الجبرية والمضايقة اليومية التي يتعرض لها الصحفي "المنفي في وطنه" عبد الله الزواري الذي أُطلق سراحه سنة ٢٠٠٢ مع إخضاعه للإقامة الجبرية والرقابة الإدارية بمدينة جرجيس بأقصى الجنوب التونسي على بعد ٥٠٠ كيلومترا من تونس العاصمة حيث يقيم أفراد عائلته...

هذا فيما يتعلّق بالماضي القريب. أما الحاضر فهو أسوأ سواء تعلق الأمر بالصحافة الورقية أو المواقع الإلكترونية أو "القنوات التلفزيونية" أو الصحافيين أو أصحاب المدونات:

(أ) الصحافة الورقية: لقد سجلت منظمة "مراسلون بلا حدود" ما لا يقل عن ١٠ اعتداءات على الصحافيين التونسيين سنة ٢٠٠٧ وإخضاع ٣ صحف للرقابة المشددة في مستهل سنة ٢٠٠٨^(٢٦). والصحافة الورقية في تونس محدودة العدد سواء قارناها بالدول العربية الأخرى أو بالفترة السابقة مباشرة لانقلاب القصر الذي قام به الرئيس الحالي في ٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٧. وباستثناء الصحف الحزبية المعارضة فعليا^(٢٧) والتي تتعرض دوريا للسحب من نقاط البيع (الأكشاك) كلما أثارت "المواضيع الحساسة" [باعتبار أن الأسلوب القديم الذي كان يتمثل في "رفض الترخيص المسبق للصدور" قد أبطل بمفعول الفصل الثالث من قانون ٩ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٦]. فإنه من الصعب أن تعثر في تونس على آراء حرة مخالفة للمقاييس المضبوطة من فوق، اللهم في حالات نادرة بأسبوعية "حقائق" أو "لكسبريسيون".

والجدير بالذكر أن الصحافيين التونسيين المستقلين يتعرضون باستمرار لشتى صنوف المضايقات والاعتداءات، فضلا عن التعتيم والتشويه الحقير (مثلما حصل للسيدة أم زياد / نزيهة

رجيبة : مجلة "كلمة" الإلكترونية / الورقية المنوعة والسيدة سهام بن سدرين^(٢٨) والسيد خميس الشماري وآخرون ليسوا بالصحافيين...

وينبغي الإشارة بشكل خاص لما تعرض له نهاية سنة ٢٠٠٧ مراسل صحيفة "القدس العربي" وقناة "العربية" السيد سليم بوخضير الذي سُلِّطت عليه (خلال محاكمة غير عادلة، بتاريخ ٤ ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٧) عقوبة بسنة سجنًا نافذاً من طرف محكمة ناحية "ساقية الزيت" [ثبتته محكمة الاستئناف بصفاقص في ١٨ جانفي / كانون الثاني ٢٠٠٨] بتهمة "الاعتداء على الأخلاق الحميدة" و"عدم الاستظهار ببطاقة الهوية". وهي تهمة لا تمت للحقيقة بصلة، حيث أثبت لسان الدفاع الطابع الكيدي لهذه القضية بدليل أن الأعوان الذين "أدلوا بشهادات الإدانة ضدهم أنفسهم الذين حرروا محضر الإستنطاق، مما جعلهم خصما وحكما في آن واحد"^(٢٩). وقد عودتنا السلطات التونسية "تلفيق" تهم الحق العام الباطلة بخصومها قصد تفادي الطابع السياسي للاعتقال... غير أنه وبفضل حملة المساندة الوطنية والعالمية تم الإفراج عن السيد بوخضير بتاريخ ٢١ جويلية / تموز ٢٠٠٨.

لا يفوتنا كذلك التذكير بما تتعرض له صحيفة "الموقف" (لسان حال الحزب الديمقراطي التقدمي) من مضايقات وحصار مالي خانق تراوح بين حرمانها من الدعم العمومي والضغط على الخواص كي لا ينشروا إعلاناتهم على أعمدتها وخاصة السحب من "الأكشاك" عديد المرات خلال عامي ٢٠٠٧ و ٢٠٠٨ آخرها بمناسبة الافتتاحية النقدية التي كتبها رئيس التحرير "رشيد خشانة" بتاريخ ٤ أفريل / نيسان ٢٠٠٨ (عدد ٤٤٦) الذي نقل عن صحف جزائرية تسويق زيت فاسد استهلكته العائلات التونسية... الأمر الذي دفع خمسة شركات زيوت محلية لرفع قضية "كيدية" ضد جريدة الموقف والمطالبة بـ ٥٠٠٠٠٠٠ ديناراً "جبرا للضرر". وردت أسرة "الموقف" بأن شن كل من رئيس تحريرها ومديرها إضرابا مفتوحا عن الطعام دام عدة أسابيع. وخلال الجلسة القضائية التي انعقدت خلال شهر أغسطس أجل النظر في القضية ليوم ٥ أكتوبر / تشرين الأول ٢٠٠٨ حتى تدلي الشركات المعنية "ببراهين الضرر"... وهو في نظرنا أمرٌ شبه مستحيل لأن السلطة كانت قد سحبت من السوق العدد ٤٤٦ ولم يقرأه إلا القليل النادر من التونسيين...

(ب) **قناة الحوار** : إنها القناة المستقلة الوحيدة التي تعنى حقا بالشأن العام الاجتماعي، السياسي والثقافي من زاوية نقدية تقطع مع تفاهة البرامج "الترفيهية" وبذاعة المنوعات الغنائية واستغلال الدين عبر القنوات "القرآنية". وبطبيعة الحال فإن هكذا خيار لصاحبها السيد "الطاهر بن حسين" والفريق العامل معه يتسبب لهم في تكلفة (سياسية واقتصادية وأمنية)

باهظة جدا. فصاحب قناة "الحوار" يخضع منذ أن بدأ البث لرقابة "أمنية" لصيقة لا تخلو من التحرش والاستفزاز والضغوطات بشتى أنواعها... أما عن الصحفيين الذين يشتغلون بالحوار فهم عرضة للتعنيف الشديد والسباب بالعبارات الأكثر نابية والسطو على أجهزتهم ومعداتهم من آلات تصوير وتسجيل... الخ. ولقد سبق وأن تعرضنا (في باب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) للتعنيف الوحشي الذي تعرض له السيد "الفاهم بوكدوس" مراسل "الحوار" بجهة الحوض المنجمي ولجوءه للسرية بعد أن أصدرت السلطات أمرا بجلبه بسبب تغطيته لتحركات الأهالي والقمع الوحشي الذي يتعرضون له. كذلك لا بد من التذكير بأن مراسل "الحوار" بجهة جندوبة (الشمال الغربي التونسي)، السيد "مولدي زوعابي" تعرض هو أيضا يوم ٩ جويلية/ تموز ٢٠٠٨ للتعنيف الشديد من طرف عوني أمن القوا به في جب على حافة الطريق بعد أن افتكوا هاتفه الجوال والكاميرا التي كانت معه. ويبلغ عدد الكاميرات التي افتكتها السلطة للعاملين بقناة "الحوار"، خلال مدة لا تتجاوز السنة، ثلاثة عشر كاميرا! (٣٠)

(ج) المواقع الإلكترونية والمدونات: تعتبر تونس (بحسب المعايير التي تعتمدها المنظمات العالمية الغير حكومية و"منظمة مراسلون بلا حدود" على وجه الخصوص) من أكثر الدول تشددا في رقابتها على شبكة الإنترنت (عادة ما تقارن بالصين الشعبية...). فعلاصة الـ "٤٠٤" التي ترمز إلى استحالة زيارة الموقع المطلوب تتكرر بشكل لافت للنظر كلما تعلق الأمر بالمواقع السياسية المعارضة أو المستقلة المعنية بالدفاع عن حقوق الإنسان سواء كانت وطنية أو أجنبية. وكمثال على ذلك نورد فيما يلي القائمة الغير حصرية للمواقع المحجوبة التي ضبطتها سنة ٢٠٠٧ منظمة "الإيفيكس" (مع تحيين جزئي):

1. http://www.tunisnews.net/ موقع "تونس نيوز" إخباري تحليلي ثقافي وسياسي معارض
2. http://www.albadil.org/ موقع "حزب العمال الشيوعي التونسي" غير معترف به
3. http://www.cprtunisie.com/ موقع حزب "المؤتمر من أجل الجمهورية" غير معترف به
4. http://www.nawaat.org/ موقع سياسي تحليلي مستقل
5. http://www.maghreb-ddh.sgdg.org/ قائمة مراسلة معارضة
6. http://www.nahdha.net/ موقع حركة «النهضة» إسلامية معارضة ممنوعة
7. http://www.reveiltunisien.org/ موقع سياسي معارض ساخر
8. http://www.kalimatunisie.com/ مجلة الكترونية شهرية معارضة
9. http://www.hrinfo.net/ موقع الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان
10. http://www.rsf.fr/ موقع منظمة «مراسلون بلا حدود»
11. http://www.omct.org/ موقع «المنظمة العالمية لناهضة التعذيب»
12. http://www.amnesty.org/ موقع منظمة «أمنستي» تعنى بحقوق الإنسان في العالم
13. http://www.cnlt98.org/ موقع «المجلس الوطني للحرريات في تونس» غير معترف به

- 14 . <http://www.observatoire-olpec.org> المرصد من أجل الدفاع عن حرية الصحافة والنشر والإبداع ، غير معترف به
- 15 . <http://www.ifex.org> موقع شبكة تبادل المعلومات حول حرية الإعلام
- 16 . <http://www.euromedrights.net> موقع «الشبكة الأوروبية ومتوسطة لحقوق الإنسان»
- 17 . <http://www.verite-action.org> موقع جمعية «الحقيقة/الفعل» تعنى بحقوق الإنسان في تونس
- 18 . <http://www.alarabiya.net> موقع قناة «العربية» (ظلي)
- 19 . <http://www.fdtl.org> موقع «حزب التكتل من أجل العمل والحريات» معارض معترف به .
- 20 . <http://www.pdpinfo.org> موقع «الحزب الديمقراطي التقدمي» معارض معترف به .
- 21 . <http://www.facebook.com> منتدى اجتماعي عالمي
- 22 . <http://www.crltdt.org> موقع «اللجنة من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان في تونس» ومقرها باريس .

هذا بالإضافة إلى مواقع: «يو تيوب»؛ «دايلي موشن»؛ «ماي سبايس»؛ «يوكيبيديا»... أما فيما يتعلق بالمدونات فإنه لا يكاد يمر يوماً دون أن نسمع بحجب مدونة أو أكثر في تونس، كان من آخرها:

- مدونة «بطحاء محمد علي».

- مدونة «فردة ولقات أختها».

- مدونة زياد الهاني.

- مدونة معز الجماعي «من أجل شعب تونسي حر».

ومع نهاية الشهر الجاري (أغسطس ٢٠٠٨) تم حجب المنتدى الاجتماعي «فايس بوك» الذي انخرط به أكثر من ٢٨٠٠٠ أنترنوت تونسي (إلى حدود يوم ١٤ أغسطس ٢٠٠٨) وذلك حسب الإحصاءات والاستمارة التي أنجزتها شركة «بوزكوم» التونسية لحساب شركة «فايس بوك»^(٣١). ولابد من التوقف قليلاً عند هذا الإجراء القمعي الأخير كي نتعرف على مغزاه والأسباب الكامنة خلفه. ذلك أن العدد المطرد من المنخرطين في هذا المنتدى العالمي والذي تضاعف تقريباً خلال الفترة من شهر يناير إلى أغسطس ٢٠٠٨ -موفراً بذلك متنفساً للتونسيين (لا سيما الشباب منهم : ٤٤٪ أعمارهم تتراوح بين ٢٣ و٢٧ سنة) الذين يتوقون للتعبير بحرية والإطلاع على التحاليل والآراء المغايرة لما تروجه أجهزة الإعلام الرسمية- لفت انتباه «الرقابة» البوليسية التي رأت فيه خطراً يهدد سيطرتها الإيديولوجية والإعلامية والسياسية. ولاشك أن الأجهزة المعنية بالتخطيط لإحكام القبضة على «عقول» التونسيين قد أدركت أن «جماهيرية» «فايس بوك» الآخذة في الاتساع بإمكانها (لو استمرت في الانتشار والتوسع) أن تزامح «جماهيرية» التجمع الدستوري الديمقراطي (الحزب الحاكم الأقدم على وجه البسيطة بعد الحزب الشيوعي الصيني^(٣٢)) مع ما يفترضه ذلك من خطر على «استتباب الأمن والنظام العام»...

الهوامش

- (١) تقرير لجنة عمل المجلس
- (٢) القانون الدستوري رقم ٥١ المؤرخ بـ ١ جوان (حزيران/يونيو) ٢٠٠٢. وهذا التحوير أرجع من الشباك الرئاسية مدى الحياة التي أخرجت من الباب. بحيث أصبح «من حق» رئيس الدولة أن يترشح عددا من المرات غير محدود. قضى الرئيس بن علي ٢٠ سنة في الحكم وقد صرح أخيرا إعادة ترشيح نفسه لولاية خامسة سنة ٢٠٠٩... نزولا عند رغبة (لا عفوا: إلحاح) الشعب التونسي...
- (٣) مقتطف من نص الفصل ٥ من الدستور كيفما حور سنة ٢٠٠٢
- (٤) الممثلة السامية لحقوق الإنسان : خلاصة الوثائق المعروضة بجلسة ٧ - ١٨ أبريل/نيسان ٢٠٠٨
- (٥) الفقرة ٢٨ من تقرير الدولة التونسية أمام مجلس حقوق الإنسان
- (٦) لمزيد من المعلومات حول تفاصيل هذه القضية بالإمكان الرجوع إلى: د. حسين الباردي «إرادة الاستقلال: جمعية القضاة التونسيين في مواجهة بطش السلطة» (و هي الترجمة الصحيحة للعنوان الفرنسي - الدراسة حررت بالفرنسية)؛ القضاء والإصلاح السياسي، كتاب جماعي قدم له الأستاذ نبيل عبد الفتاح، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، طبعة أولى ٢٠٠٦. هذا الكتاب القيم صدر سريعا دون أن نتمكن من مراجعة ترجمة ورفقتنا التي احتوت للأسف الشديد على أخطاء كثيرة منها ما قلب المعنى رأسا على عقب...
- (٧) انظر في هذا الصدد مقالنا بجريدة «الموقف»: «القضاة العرب ممنوعون من السفر» الذي نتحدث فيه عن معاناة القضاة التونسيين والمصريين
- (٨) بالإمكان الإطلاع على التقرير القيم الذي أنجزته الشبكة الأوروبية ومتوسطة لحقوق الإنسان حول الجمعيات في تونس على موقع الشبكة.
- (٩) لاحظ تطابق تاريخ إصدار القانون مع ذكرى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان واستهتار السلطات التونسية (فعلا وقولا) بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.
- (١٠) راجع في هذا الصدد البيانات اليومية لجمعية «حرية وإنصاف»

وكذلك بيانات الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان و«اللجنة من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان بتونس» التي نشرت تقريراً مفصلاً بمعية الجمعية التونسية لمناهضة التعذيب خلال شهر جويلية/تموز/يونيو ٢٠٠٨. بالإمكان أيضاً الإطلاع على تقرير «امنستي انترناشيونال» حول التعذيب في تونس في علاقته بقانون ٢٠٠٣. هذه الوثائق المحينة توجد على مواقع «اللجنة» و«امنستي انترناشيونال» وكذلك موقع «تونس نيوز».

(١١) بيان الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين

<http://chabab.forumactif.fr/montada-f1/topic-t576.htm>

(١٢) الفصل ٢٢:

«يعاقب بالسجن من عام إلى خمسة أعوام وبخطية من ألف إلى خمسة آلاف دينار كل من يمتنع، ولو كان خاضعاً للسبر المهني، عن إشعار السُّلْط ذات النظر فوراً بما أمكن له الإطلاع عليه من أفعال وما بلغ إليه من معلومات أو إرشادات حول ارتكاب إحدى الجرائم الإرهابية. ويستثنى من أحكام الفقرة المتقدمة الوالدان والأبناء والإخوة والأخوات والقرين.

ولا يمكن القيام بدعوى الغرم أو المؤاخذة الجزائية ضدّ من قام عن حسن نية بواجب الإشعار»

(١٣) بالإمكان الإطلاع على القائمة الأولية للمسجونين التونسيين بمقتضى قانون «مكافحة الإرهاب» على الرابط التالي:

http://www.aafaq.org/reports.aspx?id_rep=401

(١٤) أنظر صحيفة «ليبراسيون» (الفرنسية) يوم ٢ أوت ٢٠٠٨. ووثيقة «الجمعية التونسية لمقاومة التعذيب»: قائمة المحاكمين والموقوفين في القضايا المتعلقة بأحداث الحوض المنجمي إلى حدود ٢٣ جويلية ٢٠٠٨ (وثيقة غير منشورة).

(١٥) أنظر بيان «لجنة مساندة أهالي الحوض المنجمي بقصة / باريس» ٤ أغسطس ٢٠٠٨.

(١٦) لمزيد من التفاصيل بالإمكان الإطلاع على بيان «اللجنة من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان في تونس» بتاريخ ١٨ أغسطس ٢٠٠٨ <http://www.crlidht.org>

(١٧) الفاهم بوكدوس لجأ إلى السرية (منذ بداية شهر جويلية) بسبب بطاقة الجلب التي أصدرتها السلطات ضده.

(١٨) «صوت الشعب» لسان حال «حزب العمال الشيوعي التونسي»، العدد ٢٦٤ بتاريخ ١١ جويلية/تموز ٢٠٠٨: بعد لجوئها للقمع الموسع في الحوض المنجمي. الديكتاتورية النوفمبرية تدخل مرحلة جديدة وحاسمة <http://albadil.org>

(١٩) القانون الأساسي عدد ٩٣ بتاريخ ٦ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٨.

(٢٠) الذي زُجَّ بأمينه العام، السيد عبدالرحمان التليلي، في السجن لمدة ٩

سنوات، قضى نصفها لحد الآن، وهو يخوض حالياً إضراباً عن الطعام بعمية والدته السيدة فاطمة التليلي البالغة من العمر ٨٩ سنة والتي يبدو أن حالتها الصحية تشكو تدهوراً متفاقماً، مما يجعل حياتها في خطر.

(٢١) القانون عدد ٤٨ لسنة ١٩٩٧ المؤرخ في ٢١ جويلية/تموز ١٩٩٧ المتعلق بالتمويل العمومي للأحزاب السياسية ينصّ بفصله. الثاني « لا يمكن لحزب سياسي الحصول على المنح المنصوص عليها بالفصل الأول [التي تُحمل على ميزانية رئاسة الجمهورية !!] من هذا القانون الا اذا كان له نائب فأكثر ينتمون اليه بمجلس النواب. ويعتبر الانتماء للحزب عند تقديم الترشيحات...».

(٢٢) القانون الدستوري رقم ٣٤ لسنة ٢٠٠٣، ١٣ ماي/أيار ٢٠٠٣ (٢٣) راجع بيان «مراسلون بدون حدود» على الرابط http://www.rsf.org/article.php3?id__article=15575 (٢٤) آخر ما تعرضت له عائلة توفيق بن بريك تمثل في تخريب سيارة زوجته من طرف «مجهولين»...

(٢٥) تم الإفراج عن الأستاذ محمد عيو قبل نفاذ العقوبة ببضعة أشهر نتيجة الحملة العالمية المساندة له. وهو لا يزال إلى اليوم ممنوع من السفر وعرضة للهرسلة المستمرة. بالإمكان الإطلاع على التقرير الذي حرره كاتب هذا المقال (الذي حذر المحاكمة ابتداء واستئنافاً باسم اللجنة من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان في تونس) على رابط «اللجنة من أجل احترام الحريات وحقوق الإنسان في تونس» www.crlhdht.org

(٢٦) التقرير السنوي لمنظمة مراسلون بدون حدود الصفحة ٢٣ http://www.rsf.org/article.php3?id__article=25663 (٢٧) «مواطنون» التكتل من أجل العمل والحريات؛ «الموقف» الحزب الديمقراطي التقدمي؛ «الطريق الجديد» حركة التجديد.

(٢٨) الناطقة الرسمية باسم «المجلس الوطني للحريات بتونس» (جمعية غير معترف بها) والتي تعرضت مؤخراً برفقة زوجها الصحفي والمناضل عمر المستيري للهرسلة البوليسية بميناء حلق الوادي لدى عودتهما من السفر... كما تعرضت السيدة بن سدرين بتاريخ ١٩ أغسطس ٢٠٠٨ للتعنيف بمطار تونس قرطاج ومنعت من السفر إلى فيينا...

(٢٩) صحيفة «الموقف» (التونسية) عدد ٤٣٦ / ٢٥ جانفي/كانون الثاني ٢٠٠٨.

(٣٠) بيان «اللجنة من أجل إحرام الحريات وحقوق الإنسان بتونس» بتاريخ ٢١ أغسطس ٢٠٠٨. <http://www.crlhdht.org>

(٣١) الرابط للإطلاع على الدراسة التقييمية لمستعملي «فايس بوك» بتونس <http://www.prosdela.com/page.php?c=679>

(٣٢) أنظر إلى مقال رضا الكافي بأسبوعية «لكسبرسيون» (التونسية / بالفرنسية) بتاريخ ٨ أغسطس ٢٠٠٨.

السودان الحصاد المر لتكريس الاحتراب الأهلي والإفلات من العقاب

مقدمة:

مجدي النعيم*

شهدت الفترة التي يغطيها هذا التقرير مزيداً من التدهور لحالة حقوق الإنسان في السودان^(١)، فكانت سنة أخرى تمضي بدون أن تتحقق الأحلام والتوقعات الكبرى التي لاحت عقب توقيع إتفاقية السلام الشامل في ٢٠٠٥. ورغم وجود دستور يحمي (نظرياً) الكثير من الحقوق للسودانيين، لا تزال ذات البنية القانونية التي سادت منذ ١٩٨٩ قائمة. فقد أحصى الخبراء القانونيون السودانيون أكثر من ستين قانوناً تتعارض مع الدستور (تعود إلى فترة ما قبل دستور ٢٠٠٥)، لكنها لا تزال سارية المفعول حتى الآن. ويطغى على التشريعات السودانية نظام من الحصانات يجعل من المستحيل وضع حد لظاهرة الإفلات من العقاب بدون إصلاحات قانونية ومؤسسية جذرية. كما شكّل استمرار النزاعات المسلحة في أنحاء مختلفة من البلاد حاضنة لأبشع وأوسع الانتهاكات لحقوق الإنسان.

وفي كل المجالات التي يغطيها التقرير لم تحدث تحولات إيجابية ذات قيمة. فعلى الرغم من إنحسار مستويات العنف في دارفور عما كانت عليه في ٢٠٠٣-٢٠٠٥، ظل المدنيون أهدافاً لكل أطراف الصراع وانضم المزيد من النازحين لسابقيهم، فيما أُجبر بعضهم على تكبد ويلات النزوح كراً بعد أخرى. وفي جنوب البلاد شهدت العديد من المناطق صراعات قبلية مميتة، وإنتهاكات، لم تجذب إهتمام الإعلام، ضد المواطنين على يد السلطات الأمنية. وقد أثر تلك الحكومة في تنفيذ إتفاقية السلام، خاصة بروتوكول أبيي، على الأوضاع الأمنية. وقد دفع مواطنو أبيي، بالفعل،

* باحث وناشط حقوقي سوداني.

ثمناً غالباً للصرع بين طرفي الإتفاقية. ففي هجوم شنه الجيش السوداني مدعوماً بمليشيات متحالفة معه قُتل عدد غير معروف حتى الآن من المدنيين وُدِّم نصف المنازل في البلدة على نحو كلي وأجبر حوالي ستون ألفاً من السكان على النزوح، ولا يزال معظمهم (في يوليو ٢٠٠٨) يعيشون خارج البلدة^(٢).

لقد ظهرت القبضة والنفوذ القويين للأجهزة الأمنية ليس في الإعتداء على حرية التعبير أو الاعتقالات الواسعة ضد النشاط والسياسيين أو في تعطيل تعديل قانون الأمن الوطني فحسب، بل في حلول هذه الأجهزة مكان الجيش والاضلاع بمهامه التقليدية. ويبدو أن هذا الاتجاه الذي بدأ منذ مطلع التسعينيات باستخدام مليشيات عديدة، خاصة قوات الدفاع الشعبي، قد تركز تماماً، خاصة فيما يتعلق بحماية مركز الحكم. كانت القوات التي واجهت حركة العدل والمساواة في العاصمة هي ما أصبح يعرف بقوات «أمن العاصمة» التي يديرها جهاز الأمن والمخابرات. وهي قوات يوازي تسليحها وتدريبها ما تملكه الجيوش في العادة (ويبدو أنها جزء من خطة تعوض ما تفرضه إتفاقية السلام من تقليص حجم الجيش، والشكوك التقليدية في ولائه للحركة الاسلامية، وتنوعه الإثني الذي يعوق استخدامه في الحروب الأهلية). وبالفعل يشير بعض المراقبين إلى استبعاد التركيبة الإثنية لهذه القوات لأبناء مناطق معينة، خاصة دارفور.

فرص تعزيز المشاركة السياسية وآفاق التداول على السلطة:

نصت إتفاقية السلام الشامل، ومن ثم، الدستور الانتقالي على حزمة من التشريعات والتشكيلات المؤسسية بهدف تعزيز التحول الديمقراطي. لكن وضع وإصدار هذه التشريعات وتشكيل هذه المؤسسات ظل محلاً لصراعات شديدة. إذ يتجاهل حزب المؤتمر الوطني الحاكم ومؤسسات الحكم في معظم الأحيان وبحجج مختلفة، وبدون حجج أحياناً، التوقيعات المتفق عليها أو المنصوص عليها في إتفاقات سابقة. وفي أحيان أخرى تطرح صياغات قانونية وتنظيمية لا تتفق مع مقتضيات التحول ديمقراطي، وإنما تمثل مجرد استمرار للنظام الشمولي. وفي هذا السياق أُجيز في ٢٠٠٧ و ٢٠٠٨ قانونان مهمان هما قانون الأحزاب السياسية وقانون الانتخابات.

أُجيز قانون الأحزاب السياسية في الثاني والعشرين من يناير ٢٠٠٧ في جلسة عاصفة بالبرلمان السوداني. وقد أُجيز هذا القانون في ظروف يمكن وصفها بالتعسفية؛ إذ قررت كتلة المعارضة الإنسحاب من جلسة إجازة القانون لتحفظها على عدد من المواد على رأسها المادة ١٩ والمادة ٤ من

القانون. تتعلق المادة ١٩ بمنح المحكمة الدستورية صلاحيات إنزال عقوبات على الأحزاب، ورغم أن المادة اخضعت للتعديل إلا أن النواب في كتلة المعارضة وصفوا التعديلات بأنها «ذُرٌّ للرماد على العيون». بينما اعتبروا المادة ٤ من القانون التي نصت على قيام الأحزاب السياسية القائمة بما في ذلك المخطرة بتوفيق أوضاعها وفقاً لأحكام المادة (١٤) من القانون (وايداع) نظامها الأساسي ولإلحقتها لدى مجلس الأحزاب خلال (٩٠) يوماً. وقد أُعتبر أحد قادة المعارضة أن هذه المادة تهدف «لحماية المؤتمر الوطني وترديد أن تجعل كل الأحزاب الموجودة قبل الاستقلال تبدأ من الصفر وتجعلها كأنما لم تكن»، معتبراً ذلك «استهتاراً واستخفافاً غير مقبولين»^(٢). بهذه الروح أصبح قانون الأحزاب السياسية واقعاً يجب على كل القوى السياسية التعامل معه بما في ذلك الأطراف التي لم تنل حظها لا في صياغته ولا حتى في المشاركة في إجازته.

كما نصت اتفاقية السلام الشامل الموقعة عام ٢٠٠٥ بين الشريكين الرئيسيين في السلطة، أي المؤتمر الوطني والحركة الشعبية، على إجراء انتخابات برلمانية في موعد لا يتعدى عام ٢٠٠٩. ووقد تم أخيراً إجازة قانون الانتخابات بعد مخاض عسير وعراقيل كثيرة أدت إلى تأخر إجازة القانون لنحو العامين ونصف عن المدة المتفق عليها في إتفاقية السلام الشامل. وفي السابع من شهر يوليو ٢٠٠٨ وبعد مداوولات مطوّلة أصدر البرلمان القانون الجديد الذي ينتخب بموجبه ٦٠٪ من أعضاء البرلمان مباشرة من قبل الناخبين في الدوائر المحلية، أما البقية فينتخبون وفقاً للتمثيل النسبي للأحزاب. كما يمنح هذا القانون المرأة ولأول مرة في السودان ٢٥٪ من المقاعد في البرلمان^(٤). غير أن القانون بشكله النهائي كان محط انتقاد واسع من قبل الأحزاب السياسية بما في ذلك الحركة الشعبية نفسها والتي بررت دعمها لإجازة القانون رغم تحفظاتها الواسعة عليه برغبتها في تفويت أي فرصة لتعطيل إجراء الانتخابات في الموعد المحدد لها^(٥). وكانت الأحزاب السياسية قد اصدرت بياناً سابقاً على مرحلة إجازة القانون توصي فيه بعدد من التوصيات كان أبرزها إتباع نظام الانتخابات المختلط الذي يشمل عدداً متساوياً من الدوائر الجغرافية ودوائر التمثيل النسبي (٥٠٪ دوائر جغرافية و ٥٠٪ دوائر التمثيل النسبي) على أن تكون الولاية هي الدائرة الانتخابية لقائمة التمثيل النسبي، كما يجب أن تشمل قائمة التمثيل النسبي على عدد متساوي من النساء والرجال (على نظام قائمة امرأة- رجل- امرأة... إلخ) لكي تحقق حد أدنى لتمثيل المرأة يساوي ٢٥٪ من عضوية كل البرلمانات، أي على المستوى القومي وعلى مستوى جنوب السودان ومستوى الولايات. و من بين توصياتها رأت القوى السياسية الإسراع في تعديل القوانين المقيدة للحريات وإنجاز عملية التعداد السكاني لأهميته كعمود فقري للانتخابات على نحو صحيح وشفاف^(٦). عدا

أن محاولات الأحزاب السياسية لتدارك قانون الانتخابات لم تفض الى النتائج المرجوة حيث أجزى القانون مشتملاً على نقائص أساسية، في نظر الأحزاب والمنظمات المدافعة عن المرأة، من بينها الفصل بين الرجال والنساء في اللوائح الانتخابية وتحديد نسبة الدوائر الجغرافية ودوائر التمثيل النسبي بـ ٦٠٪ و ٤٠٪ على التوالي.

لكن وبمعزل عما سبق فهناك صعوبات أخرى موضوعية تواجه عقد الانتخابات في ٢٠٠٩. أول هذه الصعوبات هي أزمة دارفور التي تلقي بظلال كثيفة على إمكانية إجراء انتخابات حرة ونزيهة تنتظم كافة أرجاء السودان؛ ففي ظل توتر الأوضاع الأمنية وإستمرار مأساة النزوح لما يربو على مليوني نازح في معسكرات الإغاثة^(٧) وتعثر مفاوضات السلام بين الحركات المسلحة والحكومة السودانية يصبح إجراء انتخابات عامة نزيهة وعادلة بطول عام ٢٠٠٩ حلمًا عصي المنال. كذلك ستعود، مع إعلان النتائج، الاختلافات التي برزت أثناء التحضير لعملية التعداد والتعداد الفعلي. وقد أعلن بالفعل بعض قادة الحركة الشعبية وقوى إقليمية أخرى أنهم لن يعترفوا بنتيجة التعداد بسبب التجاوزات التي صاحبت العملية. وكما هو معروف فنتائج التعداد ستكون حاسمة في توزيع الدوائر الجغرافية وفي حساب قوة المقعد. وهناك صعوبات أخرى تتعلق بالتكلفة المالية العالية وصعوبات الانتقال في جنوب السودان.

سيتوجه الناخبون السودانيون إلى صناديق الاقتراع بعد ٢٤ عاماً من آخر انتخابات تعددية حرة، مما يعني أن غالبية من يحق لهم التصويت اليوم لم يشاركوا في انتخابات من قبل. علاوة على ذلك، سيسدد الناخبون أصواتهم من خلال نظام تصويت معقد. فجنوب السودان كما لاحظ الدكتور ريك مشار- رئيس حكومة الجنوب «سيحصل على أكثر نظم التصويت تعقيداً في العالم... حيث سيكون للناخب الواحد إثنتا عشر بطاقة تصويت»^(٨)، إذ سيصوت المواطنون في جنوب السودان، على سبيل المثال لانتخاب رئيس الجمهورية، ورئيس حكومة الجنوب، وحاكم الولاية. أما في الانتخابات البرلمانية (البرلمان الوطني، وبرلمان الجنوب، وبرلمان الولاية)، فسيصوت الناخبون لإختيار نائب للدائرة الجغرافية ونائب من قائمة التمثيل النسبي ونائبة لمقاعد المرأة لكل برلمان. وعلاوة على ذلك سيقوم برلمان كل ولاية بانتخاب عضوين لمجلس الولايات (الغرفة الثانية من البرلمان). وطبقاً لنفس هذا النظام الانتخابي سيسدد ناخبو الشمال ثمان بطاقات إنتخابية لانتخاب رئيس الجمهورية، ووالي الولاية، وست بطاقات برلمانية للبرلمانيين الوطني والولائي (ثلاثة لكل برلمان). وأيضاً سيقوم برلمان كل ولاية في الشمال بانتخاب عضوين لمجلس الولايات.

يرتبط موضوع المشاركة السياسية بجملة من الاصلاحات القانونية وبناء الهياكل المؤسسية.

ويعدد الباحثون والناشطون، كما أشرنا، أكثر من ستين قانوناً تعود إلى فترة ما قبل إتفاية السلام تتعارض مع دستور ٢٠٠٥ وإتفاية السلام الشامل. وبناءً على قانون الانتخابات يفترض أن يتم إنشاء اللجنة القومية الانتخابات خلال شهر من سن القانون، وهو ما لم يحدث حتى الآن. وتتوقع بعثة الأمم المتحدة أن "يستغرق وصول اللجنة إلى مستوى قدرتها الكاملة بعض الوقت، مما قد يحول دون تمكنها من تسجيل الناخبين في بداية موسم الجفاف من عام ٢٠٠٩، ويهدد بالتالي إمكانية إجراء الانتخابات في عام ٢٠٠٩".^(٩) وبناءً أيضاً على قانون الأحزاب يجب إنشاء "مجلس لشؤون الأحزاب السياسية"، لكن أعضاء هذا المجلس لم يعينوا بعد. ومن الملاحظ أيضاً أن "قانون الاستفتاء" الذي ينص على إجراء استفتاء لتقرير المصير في جنوب السودان) لم يقر بعد رغم مرور أكثر من سنة على الموعد المحدد لذلك في إتفاق السلام الشامل.

مشكلات استقلال القضاء والحق في محاكمة منصفة :

يواجه القضاء السوداني تحديات كبرى تتعلق بقدرته الفنية وإرادته العدلية منذ سنوات عديدة، على خلاف تلك التقديرات التي تصوره كقضاء مستقل وقادر دائماً على الاضطلاع بمسئوليته. فقد بدأ الاعتداء على استقلال القضاء منذ الستينيات حينما رفض رئيس الوزراء وقتها، الصادق المهدي ومجلس وزرائه الانصياع لأحكام القضاء الذي ألغى قانون حل الحزب الشيوعي (المنشور بغازيتة جمهورية السودان بتاريخ ٩ ديسمبر ١٩٦٥) وما ترتب عليه من طرد النواب الشيوعيين السنة من البرلمان. وقد استقال السيد بابكر عوض الله رئيس القضاء احتجاجاً وكتب مخاطباً مجلس السيادة "أسمحو لي أن أؤكد أن الجرح العميق الذي تركه عملم هذا في الكيان القضائي سوف لن يندمل ما دتم قدمتم الكبرياء الشخصي على المصلحة العامة (...). أرجوا أن تسمحوا لي أن أقر بهذه المناسبة أنني خدمت القضاء قرابة ربع قرن كان أغلبها في ظروف حالكة عانيت فيها الكثير من محاولات الحكومات المختلفة لفرض سلطانها لتحقيق المآرب السياسية ...". وفي موقف آخر رفض الأستاذ محمود محمد طه التعاون مع المحكمة في منتصف الثمانينات ووصفها بأنها «غير مؤهلة فنياً ولا أخلاقياً». وقد أثبتت المحكمة العليا في أول فرصة أتاحت للقضاء لمراجعة قضية محمود محمد طه صحة حكمه على المحكمة التي حاكمته.

لقد أدت التدخلات الكثيفة، والموثقة جيداً في العديد من التقارير الوطنية والدولية، لنظام الإنقاذ في عمل القضاء إلى إضعافه تماماً. فقد طرد كثير من القضاة المؤهلين من الخدمة وحل محلهم

آخرون مؤهلهم الأول الولاء السياسي للنظام والانسجام الايديولوجي معه. والمفارقة أنه في حين ثار المسؤولون ضد باقان أموم، وزير مجلس الوزراء، بسبب قوله بأن الدولة السودانية فاشلة فسارعوا برفع الحصانة عنه تمهيداً لمساءلته، لم يحركوا ساكناً حين قال الترابي عراب النظام، في نفس الندوة، أن بعض القضاة موظفون في الأجهزة الأمنية^(١٠).

وإلى جانب فصل قضاة وقاضيات بسبب عدم الولاء السياسي والايديولوجي، لاحظ المراقبون توقف الهيئة القضائية عن تعيين النساء كقاضيات منذ ١٩٨٩. وعلى الرغم من السماح للنساء بالتقدم لوظائف القضاة في تعيينات ٢٠٠٨ فليس واضحاً بعد إن كان سيتم قبولهن في السلك القضائي أم لا.

وإلى جانب إنقسامات أخرى عديدة في هيكل الدولة في مناطق النزاع السابقة التي بقي بعضها في يد الحكومة وأدار بعضها الآخر قوى معارضة مسلحة، أبرزها الحركة الشعبية، تشهد بعض هذه المناطق (ما كان يعرف باسم المناطق المحررة) ازدواجاً في النظم القضائية. ففي جنوب كردفان وجنوب النيل الأزرق هناك مثلاً نظامان قضائيان في رقعة جغرافية واحدة يعمل كل منهما بقوانين وأعراف قضائية مختلفة مما يؤدي لتضارب السلطات والأحكام.

ويلاحظ بعض المدافعين عن حقوق الإنسان أن المحاكم الخاصة بجهات معينة مثل محكمة الكهرباء، ومحكمة الضرائب، ومحكمة الجمارك تُدار بأسلوب يجعلها أقرب إلى «الخصخصة العدلية». فهذه الجهات المستفيدة من هذه المحاكم الخاصة تسهم في تمويلها (بالسيارات، والمخصصات المالية للأفراد بما في ذلك الشرطي والقاضي ووكيل النيابة). وكذلك يقول بعض القانونيون ممن ينشطون في مراقبة أوضاع القضاء في السودان أن القضاة العاملين في محاكم النظام العام (محاكم الآداب العامة) يتلقون نسبة من الغرامات التي يحكم بها في مواجهة المتهمين مما يجعل للقاضي والجهاز القضائي مصلحة في هذه القضايا المنظورة أمامهم فيصبحون طرفاً أصيلاً في القضية.^(١١)

وعلى الرغم من أن الحكومة شكّلت في أواخر ٢٠٠٥ محاكماً خاصة للجرائم في دارفور برئاسة قاض ذي خبرة طويلة فقد إنتهت هذه المحكمة إلى لا شيء تقريباً. وقد أعلن رئيس هذه المحكمة في ديسمبر ٢٠٠٥ أنها لم تتمكن من محاسبة الأفراد المتهمين بارتكاب جرائم فظيعة بسبب عزوف الشهود وغياب الأمن في الإقليم. وقد أكدت المنظمة السودانية مناهضة التعذيب أن أعضاءها ومحاميها الذين مثلوا ضحايا إنتهاكات حقوق الإنسان أمام النظام القضائي في دارفور واجهوا

المضايقات والترويع طوال ممارستهم لمهامهم^(١٣). وعلى صعيد آخر، في حين ظل المسؤولون يؤكدون عدم نيتهم محاكمة أو التحقيق مع الوزير هارون، قدموا معلومات متعارضة حول ملاحقة على كوشيب أحد اثنين تسعى المحكمة الجنائية الدولية للقبض عليهما. ففي فبراير ٢٠٠٧ أعلن وزير العدل السابق محمد علي المرضي أن كوشيب في السجن وقد خضع للتحقيق وتم تقييم البيانات ضده وتقرر تقديمه للمحاكمة. وفي مارس ٢٠٠٧ قال مسئولو وزارة العدل أن كوشيب قدم استثناءً لإطلاق سراحه لكنه رُفض حيث توفرت أدلة كافية لمحاكمته. وفي أكتوبر أبلغ لام أكول، وزير الخارجية حينها وسائل الإعلام أن كوشيب قد أطلق سراحه بسبب عدم كفاية الأدلة، لكن وزير العدل سرعان ما نفى لنفسه الجريدة إطلاق سراح كوشيب قائلاً أن الأخير لم يُطلق سراحه «على الإطلاق» (. وإذا أضفنا تصريحات أخرى لاحقة لخالد المبارك، المحقق^(١٤) الإعلامي في لندن وأمين حسن عمر، وزير الدولة للإعلام، التي أكدت إطلاق سراح كوشيب، لا يبقى للمراقبون إلا الحيرة !!

ظلت الحكومة السودانية طوال الفترة التي يغطيها هذا التقرير تكرر موقفها السابق بعدم التعاون مع المحكمة الجنائية الدولية. (انظر الجزء الخاص من التقرير بتطورات موقف الحكومة من المحكمة الجنائية الدولية) وقد بدا أنها تتعامل مع الاتهامات الموجهة ضد بعض مسئولياتها بمن فيهم الرئيس بوصفها قضية سياسية. وإلى جانب الخلاف بين شريكي الحكم، الذي خرج إلى العلن، حول التعامل مع المحكمة الجنائية، ظلت قيادات المؤتمر الوطني تصدر إشارات متعارضة. فقد أعلن أمين حسن عمر وزير الدولة للإعلام والمقرب من البشير أنهم مستعدون للتعاون مع المحكمة في تنظيم محاكمات داخلية للمتهمين^(١٥).

في محاكمات مثيرة للجدل، أصدرت المحاكم الخاصة التي شكلت وفق قانون الإرهاب، في ٣١ يوليو أحكاماً بالإعدام على ٢٢ من المتهمين بالمشاركة في الهجوم على أم درمان الذي نفذته حركة العدالة والمساواة في العاشر من مايو الماضي. ويقول محامو المتهمين ومنظمات حقوق الإنسان وبعثة الأمم المتحدة في السودان أن هذه المحاكمات لم توفر شروط المحاكمة العادلة للمتهمين. كما زعم المتهمون أنفسهم أن إقراراتهم قد أنتزعت منهم تحت التعذيب. وقد ناشد ممثل الأمين العام للامم المتحدة السلطات السودانية مراجعة هذه الأحكام لأن «هذه المحاكمات ربما لا تكون قد راعت المعايير الدولية للمحاكمة العادلة»^(١٥). كما دعت الكثير من الأطراف بما في ذلك النائب الأول لرئيس الجمهورية سيلفا كير إلى إلغاء هذه الأحكام. ويذكر أن هذه المحاكمات سبقتها حملات اعتقال واسعة في مختلف أنحاء البلاد (وبكثافة شديدة في العاصمة) مما أثار إنزعاج المدافعين عن حقوق

الإنسان من تفشي التمييز ضد أبناء دارفور والاعتقال على أساس الهوية.^(١٦)

أبرز التجاوزات الشرطية والمحاسبة على الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان ومدى تعاون الحكومة السودانية مع المحكمة الجنائية الدولية:

ظلت الحكومة السودانية خلال الفترة التي يغطيها هذا التقرير على موقفها من عدم التعاون مع المحكمة الجنائية الدولية في التحقيق وملاحقة مرتكبي الانتهاكات الجسيمة في دارفور وظلت حجتها الرئيسية كما هي، أي إنعدام ولاية المحكمة بسبب عدم مصادقة السودان على النظام الأساسي للمحكمة مع تنويعات أخرى من الحجج الفرعية تتفاوت حسب السياق.

المعروف أن مدعى المحكمة ظل يحقق لأشهر طويلة في الجرائم المرتكبة في دارفور فيما أصدرت المحكمة مذكرات اعتقال بحق وزير الدولة للداخلية (وقتها) أحمد هارون وقائد المليشيا المساندة للحكومة أحمد علي كوشيب في فبراير ٢٠٠٧. وفي منتصف يوليو ٢٠٠٨ طلب المدعي العام من قضاة المحكمة إصدار أمر اعتقال ضد الرئيس عمر البشير على أساس عشر تهم ثلاثة منها تتعلق بالإبادة الجماعية وخمسة جرائم ضد الإنسانية وتهمتا قتل، وهو الطلب الذي يتوقع أن يبت فيه القضاة قبل نهاية العام الحالي.

أعلنت السلطات عقب طلب مدعي المحكمة الجنائية الدولية إصدار مذكرة اعتقال ضد الرئيس البشير أنها أعدت خطة للتحرك على المستويين القانوني والسياسي. كان المتوقع مما صدر من إعلانات سياسية طرح خطة متكاملة لمواجهة الإفلات من العقاب وإنصاف الضحايا. في الواقع لم تفصح الحكومة أبداً عن أي تصور متكامل. بل قامت بخطوات معزولة لا تشكل أي إختراق يوقف الإفلات من العقاب أو يمنع تكراره. ففي بداية أغسطس عين وزير العدل مدعياً خاصاً بدارفور للنظر في الجرائم المرتكبة منذ ٢٠٠٣ وطلب منه رقع تقرير شهري عن عمله. وقد قابلت منظمات حقوق الإنسان وأطراف الأزمة في دارفور هذا التعيين بشكوك كبيرة. ويشكك تقييم حديث لمجلس الأمن في جدوى تعيين هذا المدعي بسبب التوقيت، وغياب تشريعات سودانية تتعامل مع مثل هذه الجرائم، إلى جانب ضعف القضاء السوداني.^(١٧) وهذه هي نفس المطاعن التي أثارها الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان منذ ٢٠٠٤. كما أعلن الوزير لاحقاً في خطوة، لا يبدو أنها تحظى باجماع حكومته، عن دعوة خبراء من الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي والجامعة العربية للنظر في قدرة القضاء السوداني على إنفاذ العدالة في دارفور.

كذلك أثار طلب مدعي المحكمة اعتقال الرئيس البشير تحركات واسعة على النطاق المحلي والإقليمي والدولي. على المستوى المحلي أطلق هذا الطلب وأحيا مبادرات عديدة. لكن تميزت هذه المبادرات بغياب الشفافية، خاصة فيما يتعلق بإبلاغ الرأي العام؛ والبحث عن حلول سياسية على حساب العدالة؛ وإخفاؤها في خلق إجماع وطني يساعد على الخروج من المأزق الأساسي، أي النزاع في دارفور. وحيث أن المعلومات متاحة عن التحركات الدولية في مختلف وسائل الاعلام، سنركز فيما يلي على المبادرات المحلية والأبعاد المحلية لمبادرة الجامعة العربية التي صيغت بتنسيق عال مع دوائر صنع القرار في السودان. أبرز هذه المبادرات:

– **الملتقى الجامع**: وهي مبادرة طرحتها القوى السياسية الرئيسية بأسماء مختلفة في توقيتات مختلفة لكنها لم تجد حماساً من شريكي الحكم (المؤتمر الوطني والحركة الشعبية). وجوهر هذه المبادرة هو عقد مؤتمر موسع شبيه بـ«المؤتمر الوطني» الذي سهل عمليات الانتقال الديمقراطي في عدد من البلدان الأفريقية في نهاية الثمانينات وأوائل التسعينيات. ويقوم التصور على تنظيم نقاشات موسعة تشارك فيها كل قوى المجتمع لخلق إجماع حول القضايا الكبرى المتصلة بالسلام والتحول الديمقراطي، بما في ذلك أزمة الحكم وأزمة دارفور والنزاعات الداخلية الأخرى العديدة.

– **هيئة توحيد الصف الوطني**: وهذه مبادرة ترعاها عدد من الشخصيات المستقلة لخلق إجماع وطني حول قضايا الحكم والسلام والديمقراطية. وبعد مرور أكثر من سنة من إنشاء هذه الهيئة وعقدتها حوارات مع كل القوى السياسية بما في ذلك الحزب الحاكم أعلنت أنها توصلت إلى عدد من الاقتراحات التي لاقت إجماعاً منها تعزيز التفاهم بين القوى السياسية عن طريق منبر متفق عليه؛ عقد مائدة مستديرة لمجموعة من الشخصيات البارزة؛ كفاءة الحريات العامة؛ إنشاء هيئة وطنية للمصالحة والاعتراف بالأخطاء التي ارتكبت منذ الاستقلال والاعتذار للشعب عنها؛ وإنشاء آلية مقبولة من كافة الأطراف للتفاوض مع متمردي دارفور.

– **مبادرة أهل السودان**: بدأت هذه المبادرة بنداء للحوار أطلقه الرئيس البشير عقب طلب مدعي المحكمة الجنائية الدولية باعتقاله. وقد تم تشكيل فريق عمل من الحزب الحاكم التقى بكافة القوى السياسية وقدم تقريره للرئيس البشير بدون أن يكشف محتواه. وبعد أسابيع من تحركات الحزب الحاكم ومع إقتراب صدور قرار قضاة المحكمة، لم تقم الحكومة بأية مبادرات ملموسة بما في ذلك تفعيل هذه المبادرة على المستوى العملي. وقد بدأت القوى السياسية التي وقفت ضد اعتقال البشير بالتذمر إذ أعلن قادة حزبا الأمة والشيوعي الأ تقدم حدث في مبادرة الرئيس. وتساءل أحد قادة الحزب الشيوعي عن مصير مبادرات عديدة سابقة. على صعيد آخر بدأ شريكا الحكم

الرئيسيين يتحدثان علناً عن رؤيتهما المختلفة للتعامل مع المحكمة الجنائية الدولية.

– **مبادرة الميرغني:** ربما تكون هذه المبادرة أشد المبادرات المطروحة غموضاً والتباساً من ناحية مضمونها. لكن حسب السيد الميرغني، زعيم طائفة الختمية ورئيس الحزب الاتحادي الديمقراطي الذي لا يزال يعيش في المنفى (رغم تمثيل حزبه في الحكومة) في حديث للشرق الأوسط^(١٨)، وحسب عثمان عمر الشريف، أحد قادة الحزب تقوم هذه المبادرة على ثلاثة عناصر: أولاً تكوين آلية من الأحزاب السياسية لإدارة أزمة دارفور؛ ثانياً بناء أرضية مشتركة حول قضايا السلام الشامل، ووحدة البلاد، والديمقراطية، والتداول السلمي للسلطة، ودارفور، وسد الطريق أمام التدخل الأجنبي، والتنمية؛ ثالثاً تنظيم مؤتمر مائدة مستديرة كأداة لخلق هذه الأرضية المشتركة.

– **مبادرة دار السلام:** هذه مبادرة أطلقها عدد من نشطاء دارفور الذين التقوا في إجتماع في أغسطس الماضي في دار السلام، تنزانيا ويقودها المحامي وعضو البرلمان صالح محمود. ورغم أن المبادرة تقوم على مطالب القوى الدارفورية المدنية والمسلحة (خاصة المطالب التي طرحت عقب الفشل في تحقيق إجماع حول إتفاقية سلام دارفور-أبوجا)، إلا أنها لم تجد النقاش والتغطية الاعلامية الكافية.

– **مبادرة الجامعة العربية:** تحاول الجامعة العربية حث الحكومة السودانية على تنفيذ حزمة من الإجراءات كمخرج من إعتقال الرئيس البشير. وحسب بيانات الجامعة فالأولوية للحل السلمي لازمة دارفور، وتحقيق حكم القانون والعدالة ودعم البعثة المشتركة للأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي في دارفور، إضافة إلى إجراء محاكمات داخلية للمتهمين بإرتكاب جرائم في دارفور، وتعيين مدع خاص لجرائم دارفور وتضمين كل الجرائم التي يغطيها القانون الإنساني الدولي في القانون السوداني. كما أن هناك إشارات عن تسليم المتهمين اللذين صدرت في حقهما مذكرات إعتقال (هارون وكوشيب) كجزء من صفقة مقابل تجميد مجلس الأمن للإتهام ضد البشير بموجب المادة ١٦ من نظام المحكمة.

– **المقترحات الفرنسية:** تركز مقترحات الحكومة الفرنسية، حسبما نشر، على تسليم هارون وكوشيب. لكن صدرت إشارات متناقضة من الحكومة السودانية إزاء المقترحات التي حملها وزير خارجيتها عقب مباحثاته مع المسؤولين الفرنسيين الشهر الماضي. ففي حين صرح أحد الدبلوماسيين في ٨ أغسطس الماضي أن حكومته رفضت هذه المقترحات، قال مسئول آخر أن حكومته لم تناقش هذه المقترحات بعد.

وهكذا لا تزال تحركات الحكومة في مواجهة المحكمة الجنائية الدولية مجرد حملة علاقات عامة لا يسندها أفعال ملموسة.

أكد التقرير البديل الذي قدمته المنظمة السودانية المناهضة للتعذيب (لتقرير السودان الدوري للجنة الأفريقية لحقوق الإنسان، مارس ٢٠٠٨) شيوع حالات التعذيب وإفلات مرتكبيها من المسؤولين عن إنفاذ القانون من المحاسبة. ففي الخرطوم وحدها عالج برنامج المنظمة خلال عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ ما لا يقل عن ٧٠ حالة تعذيب وأذى بدني وقعت على يد أجهزة رسمية وكيانات أخرى غير رسمية، مثل المجموعات الطلابية المرتبط بالحزب الحاكم. وقد شملت صنوف التعذيب الضرب بالكابلات الكهربائية والعصي وخرطوم المياه البلاستيكية وأعقاب البنادق والركل والتقييد والإعدام الوهمي والاعتصاب والإساءات اللفظية^(١٩).

وفي دارفور كان المدنيون ضحية لمضايقات الأجهزة الأمنية والحركات المسلحة العديدة. ففي ١٤ أبريل ٢٠٠٨، على سبيل المثال اعتقلت قوات الأمن في العاصمة الخرطوم رجلاً ينتمي إلى إقليم دارفور على خلفية مظاهرة سلمية جرت في جامعة الخرطوم وتعرض للضرب المبرح والإهانة ثم ألقى به جوار محطة بحري للكهرباء. وفي اليوم التالي أُعيد اعتقال نفس الرجل وتعرض مرة أخرى للتعذيب ومصادرة الأوراق الطبية التي تشير إلى معاناته من التعذيب في اليوم السابق. وقد رصدت المنظمة حالات اعتقال غير قانونية وحالات تعذيب عديدة في معسكرات النازحين وفي المراكز الحضرية إرتكبتها الأجهزة الحكومية والجماعات المسلحة خلال الفترة التي يغطيها التقرير، وفي الحالتين لم تتم محاسبة مرتكبي الانتهاكات. ففي معسكر عطاش بالقرب من نيالا تكررت حالات الضرب للأفراد على يد أعضاء حركة تحرير السودان الدارفورية إذ رصدت على الأقل حالتين في سبتمبر ٢٠٠٧ مثل هذه الممارسات التي لم يُحاسب مرتكبوها رغم إبلاغ الشرطة^(٢٠).

وتشهد العاصمة بوتائر متكررة حملات ضد المتشردين والباعة الجائلين وبائعات الشاي يتم خلالها انتهاك حقوق هؤلاء الأشخاص في سلامة الجسد إذ يتعرضون للسجن، إلى جانب الغرامات ومصادرة الممتلكات والضرب وممارسة التمييز العنصري ضدهم رغم حصولهم على تصديقات وتسديد رسوم باهظة مقارنة بإمكانياتهم المالية المحدودة. أما بائعات الخمور البلدية فيتعرضن لصنوف من القسوة بدون أن يجدن من يدافع عن حقوقهن في محاكمة عادلة أو إجراءات قانونية سليمة. والمعروف أن معظم هؤلاء النسوة هن من النازحات من مناطق الحروب العديدة، خاصة الجنوب. ويتصل بذلك تطبيق أحكام الشريعة على غير المسلمين المقيمين في الشمال.

وفي كثير من القضايا كانت الإدانات تستند إلى اعترافات أدلى بها المتهمون بعد وضعهم في الحبس

الانفرادي لفترة تصل إلى أربعة أشهر. ويشير هذا الوضع إلى عدم احترام الضمانات الأساسية لحقوق الإنسان أثناء الاحتجاز السابق للمحاكمة^(٢١). ففي قضية «الانقلاب العسكري» في يوليو ٢٠٠٧ التي اعتقل فيها عسكريون وسياسيون بارزون منهم السيد مبارك الفاضل رئيس حزب الأمة (جناح الإصلاح والتجديد)، والسيد على محمود حسنين نائب رئيس الحزب الاتحادي الديمقراطي الذين أطلق سراحهم بغير رئاسي في ٣١ ديسمبر ٢٠٠٧، استمر اعتقال بعض المتهمين لأكثر من خمسة أشهر. يقول تقرير المقررة الخاصة أنه قد "حدثت أثناء التحقيقات السابقة للمحاكمة العديد من الانتهاكات لقانون الإجراءات الجنائية السوداني، كالاحتجاز لفترات طويلة دون توجيه اتهامات، ورفض القضاء طلبات المحامين بإبلاغ المتهمين بالتهمة الموجهة ضدهم أو إطلاق سراحهم. وبالإضافة إلى ذلك، ادعى معظم المتهمين أنهم تعرضوا أثناء الحبس الانفرادي لإساءة المعاملة أو التعذيب بواسطة أفراد جهاز الأمن والمخابرات الوطني بهدف انتزاع اعترافاتهم. وقد رُفضت العديد من طلبات مكتب حقوق الإنسان التابع لبعثة الأمم المتحدة في السودان التي قدمها إلى المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان لمقابلة المحتجزين"^(٢٢).

يعارض السكان في الولاية الشمالية بناء سدين على نهر النيل بسبب خوفهم من فقدان أراضيهم، وبسبب تجارب سابقة مع بناء السدود تم فيها تجاهل حقوق سكان المناطق المتأثرة. وقد واجهت السلطات هذه الاعتراضات بقسوة غير مبررة. ومنذ أغسطس ٢٠٠٧ تشن السلطات حملات اعتقال في الولاية الشمالية وفي الخرطوم تستهدف السكان ونشطاء المنطقة (بمن فيهم قادة اللجان الأهلية والأمين العام لاتحاد الكتاب السودانيين والصحفيين الذين توجهوا للمنطقة لتغطية النزاع) ومحاميهم. والأسوأ أن أجهزة الأمن فتحت النار على متظاهرين في منطقة كجبار في ١٣ يوليو ٢٠٠٧ فقتلت أربعة أشخاص وجرح ١٣ ولا تزال السلطات تتكتم على نتائج التحقيق في هذه الواقعة التي ظل مرتكبوها في منجى من المحاسبة.

حرية التعبير والإعلام وحرية الاعتقاد والفكر:

بقيت الصحافة، المكتوبة خاصة، هدفاً لضغوط الأجهزة الأمنية في الخرطوم خلال الفترة التي يغطيها هذا التقرير. تصدر في الخرطوم أكثر من خمس وعشرين صحيفة سياسية عربية يومية مستقلة (كثير منها مستقلة إسماءً)، وسبع صحف رياضية، وحوالي خمسة صحف باللغة الانجليزية. وقد وُصم الإعلام السوداني على المستوى الدولي بسبب صمته عن الأزمة في دارفور (احتل السودان المرتبة ١٤٠ في مؤشر حرية الصحافة الصادر عن «صحفيون بلا حدود» لعام

٢٠٠٧، متدهوراً من المرتبة ١٣٩ في ٢٠٠٦ و ١٣٣ في ٢٠٠٥). ورغم القيود الظاهرة والخفية فقد انخرط عدد قليل من الصحف وكثير من الكتاب الأفراد، منذ توقيع إتفاقية السلام الشامل في ٢٠٠٥ في حملات للدفاع عن حقوق الإنسان والدعوة للتحوّل الديمقراطي ومراقبة السياسات العامة، خاصةً على مستوى تنفيذ إتفاقيات السلام، والبحث عن حلول لأزمة دارفور. وقد دفعت هذه الصحف والصحفيون الأفراد الثمن من حرياتهم، ومن قوتهم أحياناً.

وينظم عمل الصحافة السودانية قانون الصحافة لسنة ٢٠٠٤ الذي أُجيز بسرعة استباقاً لإتفاقية السلام، فيما يبدو ودخول شركاء جدد في الحكم، مثلما حدث مع قوانين أخرى. ويمنح هذا القانون المجلس الأعلى للصحافة سلطات واسعة من منح التراخيص إلى إيقاف الصحف ومحاسبة الصحفيين. كما أضيفت لهذا القانون خمس لوائح أخرى تفرض المزيد من القيود على حرية الصحافة^(٣٣). لكن هناك قوانين أخرى تؤثر على حرية الصحافة مثل قانون الطوارئ الساري فعلياً في بعض الولايات، وقانون الأمن الوطني الذي يتيح لجهاز الأمن والمخابرات فرض الرقابة على الصحف وإعتقال الصحفيين.

وتستخدم السلطات تكتيكات الرقابة، والتخويف، والقوة الاقتصادية للإعلانات (بالمنع والمنع)، والتمويل المباشر أو غير المباشر للصحف.

لا تزال الصحافة السودانية تعاني الرقابة. ففي كل ليلة يمر ضباط من جهاز الأمن والمخابرات على دور الصحف المختلفة ويراجعون محتوى عدد اليوم التالي فيقررون، بدلاً عن المحررين، ما ينبغي حذفه وما يسمح بنشره. لقد فرضت الجولة الحالية من الرقابة عقب محاولة المعارضة التشادية غزو العاصمة أنجمينا في فبراير من العام الماضي. وكانت الصحافة السودانية قد نشرت معلومات وتعليقات حول دعم الحكومة السودانية للمعارضة التشادية. ويبدو أن ما نُشر بذلك الصدد شكّل إحراجاً سياسياً، خاصة وأن العملية العسكرية إنتهت إلى فشل ذريع، سرعان ما ردت عليه الحكومة التشادية بدعم غزو «حركة العدالة والمساواة» لأمدمان في مايو ٢٠٠٨.

ورغم أن الرقابة رُفعت رسمياً بتوجيهات من رئيس الجمهورية عقب توقيع الدستور الانتقالي في يوليو ٢٠٠٥، إلا أنه قد أعيد فرضها ثلاث مرات منذ ذلك التاريخ (علي سبيل المثال، عقب مقتل الصحفي محمد طه محمد أحمد في الأسبوع الأول من سبتمبر ٢٠٠٦). لقد أصبح مألوفاً أن تجد عبارة «يحتجب اليوم» مكان العمود اليومي للكتاب الذين يعدون من نقاد الحكومة. لكن الأمر ببساطة هو أن ضابط الأمن قد أمر بحذف هذا العمود قبل الطبع ولم تتمكن إدارة التحرير من استبداله بمادة أخرى للكاتب. على سبيل المثال، في الواحدة والنصف من فجر ٢ يوليو ٢٠٠٨

أغارت مجموعة من جهاز الأمن والمخابرات على جريدة أجراس الحرية وأمرت بحذف صفحة كاملة من الجريدة. وحيث أن الوقت كان متأخراً (غالباً عن عمد) لاستبدال الصفحة، فهذا كان يعني منع الصحيفة من إصدار ذلك العدد. وكانت جريدة الميدان قد تعرضت لنفس الأسلوب في ٢٦ مايو حيث حُظرت مواد منها حوار أجرته الصحيفة مع وزير الخارجية دينق الور. المفارقة أن ضباطاً من الحركة الشعبية (التي صارح نوابها البرلمانيون في مناسبات سابقة من أجل حرية الإعلام) ممن انضموا مؤخراً لجهاز الأمن شاركوا في واقعتين على الأقل من هذا النوع^(٢٤).

بدأت السلطات باستخدام الأدوات القانونية لإسكات الصحفيين. فقدُ حكم في نوفمبر ٢٠٠٧ على محجوب عروة رئيس تحرير صحيفة السوداني ونائبه نور الدين مدني بالسجن لإحدى عشر يوماً بسبب إتهامهم بالقتل في حق جهاز الأمن والمخابرات. وقد رفض الصحفيان دفع الغرامة التي بلغت ١٠ ألف جنيه سوداني (٥ ألف دولار تقريباً). وقد قال عروة لمستقبله بعد خروجه من السجن «عندما صدر الحكم منذ اليوم الأول قررنا أن نعطي رسالة وكان من الممكن جداً أن ندفع الغرامة ونخرج وهذا ليس عيباً، هذا حكم قضاء، لكن من أول يوم قررنا أن نرسل رسالة لنؤكد أن الكلمة الصادقة والنقد البناء الذي ينصح ويقول الحق ليس مكانه السجن»^(٢٥).

تواجه الصحافة الأجنبية قيوداً خاصة إذ يجد الصحفيون الأجانب صعوبات كبيرة في الحصول على تأشيرات الدخول. وحتى بعد الوصول إلى البلاد يتعين عليهم المرور عبر سلسلة معقدة من الإجراءات من التسجيل، بوصفهم أجانباً، إلى الحصول على إذون السفر داخل البلاد، إلى صعوبة زيارة الكثير من الأماكن خاصة معسكرات النازحين.

وفي تطور لم يكن مفاجئاً لمن يراقبون أوضاع البلاد، إنتقلت جماعات التكفير الديني من مجرد تهديد مثقفين عزل بالقتل إلى القتل الفعلي. فقد نظمت جماعة من المتطرفين (تجري محاكمتهم الآن) عملية للإعتداء على الأجانب الذين يحتفلون بليلة رأس السنة (٢٠٠٧) في الخرطوم، ونجحت في قتل دبلوماسي أمريكي وسائقه السوداني. ويواجه الصحفيون تهديدات مباشرة بسبب آرائهم. فبعد قتل الصحفي محمد طه محمد أحمد في نهاية عام ٢٠٠٦ لف مجتمع الصحفيين جو من الذعر أكدته تهديدات القتل التي تلقاها أربعة صحفيين وصحفية في ديسمبر من ٢٠٠٧ هم الحاج وراق، وفيصل الباقر، الطاهر ساتي، رباح الصادق وعبد المنعم سليمان. والأخير أبلغ جريدة الرأي العام أن التهديد وصله عبر مكالمة هاتفية من خارج البلاد هُدد فيها بالقتل بسبب نقده للحكومة. وفي ١١ ديسمبر ٢٠٠٧ اعتقلت السلطات اثنين من المواطنين المصريين العاملين لدى الناشر المصري مدبولي أثناء معرض للكتاب في الخرطوم بتهمة إدخال كتاب يسئ للسيدة عائشة^(٢٦). وقد حكم

عليهما بالسجن لاحقاً وخرجا بعفو من السلطات السودانية. ولإرضاء جماعات التطرف اعتقلت السلطات السيدة البريطانية جوليان جيبونز التي تعمل مدرسة في إحدى أعرق مدارس الطبقة الوسطى في الخرطوم بحجة أنها أسمت دمية (تستخدمها المدرسة كوسيلة تعليمية) باسم محمد. ورغم أن القرائن كانت تشير إلى أن الاسم اختاره أحد الأطفال في الفصل لأسباب لا علاقة لها بالدين ووضوح حسن نية المدرسة فقد نظمت لها محاكمة سريعة حكمت عليها بالسجن لخمسة عشر يوماً وسط حملة إعلامية وتظاهرات واسعة. وبعد كثير من الحرج السياسي أصدر الرئيس عفواً عن السيدة التي غادرت البلاد فوراً.

في ٢٢ يوليو ٢٠٠٨ انضم السودان إلى قائمة الدول القمعية (سوريا وتركيا والصين وباكستان وأندونيسيا) التي حظرت موقع الفيديو youtube^(٣٧). ويعود سبب المنع إلى مقاطع فيديو وضعها بعض الناشطين تكشف الضرب والتعذيب الذي تعرض له الأطفال الذين اعتقلوا عقب هجوم حركة العدل والمساواة على أم درمان. وتقوم بالرقابة على الانترنت الهيئة القومية للاتصالات وهي ذات الهيئة التي سبق أن حجبت الموقع السوداني المعروف سودانيز أونلاين في نهاية عام ٢٠٠٦.

في ١٤ مايو وعقب الهجوم على أم درمان أوقف جهاز الأمن والمخابرات صحيفة ألوان لأجل غير مسمى متهماً رئيس تحريرها بالإعتداء على أمن الدولة. ورغم أن السلطات فكت الحظر عن أموال الشركة التي تصدر الصحيفة بعد عدة أشهر من المنع، إلا أن الجريدة لا تزال ممنوعة عن الصدور. وكانت السلطات قد اعتقلت في نفس الفترة أيضاً الغالي يحيي رئيس رابطة صحفيي دارفور على خلفية نفس الأحداث.

لعل الخبر الطيب الوحيد الذي تلقاه الإعلاميون السودانيون خلال العام الماضي هو إطلاق سراح مصور قناة الجزيرة سامي الحاج في أول مايو ٢٠٠٨ بعد ست سنوات قضاها في معتقل جوانتانامو.

الصعوبات التي تواجه منظمات حقوق الإنسان ومنظمات الإغاثة الدولية:

على الرغم من الظروف الصعبة والقيود العديدة نجحت منظمات حقوق الإنسان في مواجهة كثير من التحديات التي فرضتها ظروف غياب الأمن والنزاعات المسلحة وتقييد الحريات. وتعمل منظمات حقوق الإنسان التي يتركز معظمها في الخرطوم ودارفور وجوبا بتنسيق عال مع المنظمات الدولية غير الحكومية ووكالات الأمم المتحدة على مواجهة الانتهاكات الجسيمة ضد المدنيين في

مناطق النزاع، ومواجهة وانتهاكات حقوق الإنسان في المناطق الحضرية بدرجات متفاوتة من النجاح. وينشط في قطاع الإغاثة منظمات دولية عديدة وقليل من المنظمات السودانية تواجه جميعها عنق السلطات.

أولى القيود التي تواجه هذه المنظمات هي القانون المنظم لعملها (قانون العمل الطوعي لسنة ٢٠٠٦). فقد منح هذا القانون مفوضية العمل الطوعي (الجهة الإدارية) سلطات واسعة تشمل التدخل في الأنشطة وإعادة تسجيل (أو رفض إعادة تسجيل) المنظمات سنوياً، ووقف أنشطة المنظمات، وفصل أعضائها، والتدخل في عمل هيكلها القيادية، وفي حساباتها المالية، ومصادرة أصولها المالية في حالة إلغاء التسجيل، وطردها عمال المنظمات الدولية الأجانب من البلاد. في نوفمبر ٢٠٠٧، على سبيل المثال، أُستدعي مسئولو مركز الخرطوم لحقوق الإنسان لمساءلتهم بخصوص مصادر تمويلهم. كذلك تم استدعاء مسئولو مركز الخاتم عدلان للاستشارة والتنمية البشرية في مايو الماضي بسبب استضافتهم لورشة عمل عن دافور عقدها إحدى المنظمات الدولية. وقد أغلقت إحدى المنظمات في بورتسودان في وقت سابق بسبب حصولها على تمويل من الاتحاد الأوروبي. وتحديث هذه المضايقات رغم عدم صدور اللائحة التنفيذية للقانون التي يفترض أن تنظم عملية إذن الحصول على التمويل.

وتلاقي المنظمات قيوداً شديدة في عملها وسط النازحين في دارفور وتواجه فروع أنشط منظمين تعملان في هذا المجال (سودو ومركز الأمل لعلاج ضحايا العنف وإعادة التأهيل) مضايقات عديدة تشمل وقف الأنشطة واستدعاء واعتقال ناشطيهما وإغلاق مكاتبها. ويفترض أن تحصل هذه المنظمات على موافقة السلطات على كل نشاط تعقده، خاصة لو كان خارج مقراتها. وكما هو متوقع فهذه الموافقات تتوقف على تقدير الأجهزة الأمنية.

وتواجه منظمات الإغاثة في دارفور، بشكل يومي، إنتهاكات تشمل منعها من قبل السلطات من الوصول إلى المحتاجين لخدماتها؛ والإعتداء على موظفيها وممتلكاتها ومراكز خدماتها، وسرقة سياراتها ونهب قوافل الإغاثة. وفي الغالبية الساحقة من الحالات لا تقوم السلطات بواجبها في كشف ومعاقبة مرتكبي هذه الانتهاكات. وكما هو معروف فقد تعرضت حتى القوات الدولية لاعتداءات خسرت فيها بعض أفرادها.

الآفاق والسيناريوهات المتوقعة لمعالجة الصراعات في السودان:

على رغم مما يبدو على السطح من تماسك النخبة الاسلامية الحاكمة وقدرتها على إمتصاص ضغوط المجتمع الدولي وضغوط المعارضة الداخلية السلمية والمسلحة، فقد أطلق طلب مدعي المحكمة الجنائية الدولية إصدار أمر إعتقال ضد رئيس الجمهورية وما تلاه من تسريب معلومات محددة عن ضلوع مسئولين آخرين في قمة هرم السلطة في جرائم دارفور ديناميات لا يمكن تجاهلها. فالخلاف العلني بين شريكي نيفاشا يضاعف كثيراً من قدرة النخبة الاسلامية على السيطرة على الأوضاع، خاصة في ظل غياب الإرادة السياسية لتنفيذ إتفاقيات السلام، وبالتالي كسب نخب ما أصبح يعرف بمناطق الهامش إلى صفها. كذلك بدا واضحاً بروز ثلاثة تيارات بين صفوف الحكم أقواها تيار يقف على رأسه الرئيس يراوح ما بين الحفاظ على الأوضاع كما هي عليه وتقديم تنازلات لا تمس مواقع السلطة بدون أن يملك خطة واضحة لذلك، وأضعفها تيار آخر يريد العودة إلى أيام الإنقاذ الأولى بقمعها ويعبر عنه أيديولوجيون متشددون لكنهم لا يملكون نفوذاً حقيقياً، فهم فعلياً خارج السلطة. وهناك تيار ثالث يقف بين الاثنين يريد استمرار النظام، ولأنه يدرك حجم المأزق فهو مستعد لتقديم تنازلات ترضي القوى النافذة في المجتمع الدولي. بسبب تعقيدات الوضع لا يفصح هذا التيار عن نفسه بوضوح بحيث يمكن تسمية قوام محدد لهذا التيار، لكن يمكن تلمسه في تحركات وتصريحات برارجاتي النظام في الأجهزة الأمنية وبعض دوائر الحزب الحاكم. بكلمة، لم يعد تماسك النظام الداخلي أمراً مسلماً به.

من ناحية أخرى، يفترض أن يشهد العام القادم إجراء أول إنتخابات تعددية منذ ١٩٨٥. وحتى اللحظة يتساوي احتمال عقد الانتخابات وعدمه. إذ يلمح بعض السياسيين إلى رغبتهم في تأجيلها، إضافة إلى الصعوبات الفعلية التي أشرنا لها والتي قد تمنع عقد الانتخابات أو قد تستخدم كذريعة لتأجيلها. عدم عقد الانتخابات في مواعيد مناسبة سيزيد من احتمالات الانفصال المبكر للجنوب، وهو احتمال ظل قائماً رغم ضعفه في معظم الأحيان. والانفصال المبكر سيحمل، ضمن أشياء أخرى، احتمال عودة الحرب إلى الجنوب بسبب البترول والحدود، وإشعال مزيد من الصراعات الداخلية في الجنوب ودارفور وإفراد النخبة الاسلامية بالشمال. أما عقد الانتخابات، رغم أنه لا يتوقع أن يحدث تغييراً كبيراً في بنية الحكم الحالية، لكنه سيخلق حيوية كبيرة للساحة السياسية وسيعزز المحاسبة والمراقبة من خلال هياكل منتخبة تدين بوجودها للناخبين أكثر من التوافقات السياسية كما هو الحال الآن. ويتوقع أن تجلب هذه الانتخابات أصواتاً إقليمية، في المركز والولايات خاصة، مستقلة عن شريكي الحكم الحالي.

الهوامش

١. أشارت السيدة سيما سمر المقررة الخاصة المعنية بحالة حقوق الإنسان في السودان في تقريرها الصادر في مارس ٢٠٠٨ (٢٢/٧/A/HRC) أن "الكثير من الشواغل التي أبرزها التقرير السابق لا تزال كما هي بعد مرور عام" من تقريرها الأول ولا يتوقع أن تصل إلى استنتاج يعارض هذا القول في تقريرها الجديد المتوقع خلال الأيام القادمة.
٢. منظمة مراقبة حقوق الإنسان، هجر أبيي: التدمير والنزوح في مايو ٢٠٠٨، يوليو ٢٠٠٨ ص ٢٢
٣. صحيفة السوداني العدد ٤٣٤ تاريخ ٢٣ يناير ٢٠٠٧
٤. انظر http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_7494000/7494511.stm
٥. انظر <http://ifhamdarfur.net/node/607>
٦. انظر http://216.239.59.104/search?q=cache:be-CNznO4cJ:www.sudaneseonline.com/ar/article_16810.shtml+%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86+%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A%D8%AE%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D8%AA+%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86&hl=en&ct=clnk&cd=7
7. OCHA، Darfur Humanitarian Profile No. 30. 1 January 2008. Available at www.unsudanig.org/docs/DHP%2030%20-%201%20January%202008%20-%20narrative.pdf
8. www.sudantribune.com
٩. مجلس الأمن، تقرير الأمين العام عن السودان، S/٢٠٠٨/٤٨٥، ٢٣ يوليو ٢٠٠٨
١٠. ندوة جريدة أجراس الحرية ٢٤ يونيو ٢٠٠٨.
١١. مقابلة مع المحامي أمير محمد سليمان، مدير مركز الخرطوم

لحقوق الإنسان وتنمية البيئة.

12. SOAT، (2008). ALTERNATIVE REPORT To Sudan's Periodic Report Before the 43rd Session of the African Commission on Human and Peoples' Rights (Swaziland، May 2008). p. 12

13 . http://www.sudantribune.com/spip.php?article28238&var__recherche=judiciary Sudan Tribune،

14 . http://www.sudantribune.com/spip.php?article27586&var__recherche=judiciary Sudan Tribune،

15 . http://www.sudantribune.com/spip.php?article28195&var__recherche=judiciary Sudan Tribune،

١٦ . شكل عدد من المدافعين "الهيئة الوطنية للدفاع عن ضحايا أحداث ١٠ مايو" وهي الهيئة التي انبثقت عنها هيئات الدفاع في المحاكم الخاصة الثلاثة في العاصمة. وقد عملت الهيئة على فضح الممارسات العنصرية والملاحق قانونية ضد الدارفوريين.

١٧ . تقرير مجلس الأمن. <http://www.securitycouncilreport.org/site/c.glKWLeMTIsG/b.4441233>

١٨ . الشرق الأوسط، ٢٦ مايو ٢٠٠٨

19. SOAT، Alternative Report to Sudan Periodical Report before the 43rd Session of the African on Human and People's Rights، Switzerland، March 2008. p. 5

20. SOAT، op.cit.

٢١ . تقرير المقررة الخاصة الصادر في مارس ٢٠٠٨ (A/HRC/7/22) (مصدر سابق). ص ٧.

٢٢ . تقرير المقررة الخاصة الصادر في مارس ٢٠٠٨ (A/HRC/7/22) (مصدر سابق). ص ٨.

٢٣ . فيصل محمد صالح، أغسطس ٢٠٠٦، قوانين الصحافة السودانية ومرحلة ما بعد السلام والتحول الديمقراطي (ورقة غير منشورة). ص ٨-٥.

24. Reporters Without Borders (RSF)، June 2008

٢٥ . جريدة السوداني ٣٠/١١/٢٠٠٧

٢٦ . الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان. <http://www.anhri.net/ifex/alerts/sudan/2007/pr1215.shtml>

٢٧ . الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان. <http://www.anhri.net/ifex/alerts/sudan/2008/pr0729.shtml>

مبادئ توليد والإرشادية بشأن تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس العامة

عفاف حنا*

ينطوى المجتمع الإنساني على درجة كبيرة من التباين الذى يهدف إلى تحقيق التكامل، ويتجلى هذا التباين فى تعدد الأعراق والأجناس والأديان والقوميات التي تحمل

فى طبيعتها قيما ومعتقدات هي نتاج ثقافات مختلفة تشترك فى كونها تسعى للتعايش فى سلام وتحقيق مصالحها وطموحاتها المنشودة. ومقارنة بالواقع، نجد أن هذا التعدد يودى عادة إلى العنف والصراع والحقد والكرهية إذا لم يتم تفهمه واستيعابه.

وفى عالمنا المعاصر بات من المؤكد والضروري نشر ثقافة التسامح، ولا سيما التسامح الديني وقبول الآخر كتعبير عن حاجة أساسية وملحة، خاصة فى ظل الظروف الحرجة التي نعانى منها اليوم. إن قبول ثقافة الآخر المختلف لا يعنى بالضرورة الاقتناع بها، وإنما هو إقرارا بوجود الاختلاف معها وقبولها شريطة ألا تكون مبنية على حساب حقوق الآخر أو وجوده .

إن جوهر غياب ثقافة التسامح بشكل عام والتسامح الديني بشكل خاص هو أننا ننشأ فى مناخ ثقافي يتسم بالذاتية وضيق الصدر، بالنقد وعدم الاحترام العميق لكون الآخرين مختلفين، وبما أن أساس كل ثقافة هي المدرسة ..فإنها إما أن تنتج شخصا متفتحا يؤمن بالحوار والتسامح.. وإما أن تنتج شخصا مريضا لا يؤمن إلا بالعنف ولا يعرف للحوار طريقاً.

وفى هذا الإطار قام المجلس الإستشارى لمكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان الخاص بمنظمة الأمن والتعاون فى أوروبا بإصدار كتاب بشأن تعليم الأديان والمعتقدات فى

* باحثة بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

المدارس العامة تحت عنوان «مبادئ توليدو الإرشادية بشأن تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس العامة»، ويخاطب الكتاب بالأساس الدول الأعضاء في منظمة الأمن والتعاون في أوروبا وبصفة خاصة صناعات السياسات التعليمية وكذلك المعلمين في المدارس العامة والخاصة والدينية، وذلك من أجل إتباع سياسة تعليمية من شأنها إعلاء ثقافة التسامح الديني والاحترام المتبادل بين أصحاب الديانات المختلفة.

لماذا مدينة توليدو؟

توليدوا هي مدينة أسبانية شهدت العصر الذهبي للتسامح الديني في أسبانيا حيث كانت جميع الأديان والمعتقدات تتعايش فيما بينها فمن منظومة من القبول والفهم والاحترام المتبادل.

وقد كان لانتشار حركة الترجمة دوراً مهماً في هذا الشأن إلى أن انتهت هذه الفترة بفرض ديانة موحدة عام ١٩٤٢. وكانت توليدو مثلاً لتعايش الأديان إلا أن ذلك قد انقلب إلى النقيض عندما غاب التفكير العقلاني والاحترام المتبادل على مر الأجيال.

ومن المدينة توليدوا انطلقت مبادرة الدول الأعضاء في منظمة الأمن والتعاون في أوروبا عام ٢٠٠٦ بالدعوة إلى القضاء على جذور التعصب والتمييز، وذلك عن طريق تشجيع التقدم والتركيز على سياسات التعليم الداخلية لتأصيل مبادئ احترام حرية الأديان والمعتقدات. وقد استهدفت المبادرة فئة الشباب بغية الارتقاء بهم، من خلال توعيتهم بالدور الذي تلعبه الأديان في حياة المجتمعات والشعوب، وفي هذا الإطار، بدأ مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان الخاص بالمنظمة بالتعاون مع عدد من الخبراء المتخصصين في مجال حرية الأديان والمعتقدات بالعمل على إصدار هذا الكتاب منذ مارس ٢٠٠٧ بعد عقد عدة اجتماعات في مدينة توليدو التي ارتبط إسمها بعنوان الكتاب.

ويهدف الكتاب إلى القضاء على جذور التعصب والتمييز العنصري الناتجة عن الفهم الخاطئ للأديان والمعتقدات وتكوين أنماط جامدة حول الآخر المختلف وعدم القدرة على قبوله ومن ثم انتشار الصراعات والحروب. ولذلك يحاول الكتاب إرساء ثقافة التسامح الديني من خلال وضع مجموعة من المبادئ التي تساعد على إدخال التعليم بشأن الأديان والمعتقدات ضمن المنظومة التعليمية في ضوء التركيز على الطالب والمعلم والمناهج التعليمية في الوقت نفسه.

ومن أهم المبادئ التي وردت بالكتاب:

- إن المعرفة بالأديان المختلفة من شأنها فرض احترام وتقدير الحرية الدينية للأفراد وإرساء قيم المواطنة والديمقراطية، وتدعيم أسس التجانس الاجتماعى وقبول التنوع والتعدد والاختلاف، كما أنها تقلل من الصراعات القائمة بالأساس على سوء الفهم وعدم المعرفة بأديان ومعتقدات الآخرين .

- المعرفة بالأديان جزء ضرورى فى تطور منظومة التعليم وخاصة عندما يتم تناوله فى السياق التاريخى لمعرفة الدور الذى تلعبه الأديان فى حياة الشعوب والمجتمعات، حيث تساعد هذه المعرفة على وجود مساحة من التسامح والاحترام والفهم المتبادل، الذى من شأنه خلق مجتمع يتمتع بقوة خاصة تكمن فى عملية التواصل الداخلى بين أبنائه .

- إن إرساء مبادئ حرية الأديان والمعتقدات يساعد على فهم وإستيعاب التنوع والإختلاف كما أنه يساعد على فهم الشخص لذاته، حيث أنه يعكس ذلك الرضا الذاتى والتوازن الداخلى للأفراد، كما أنه يساعد على احترام حقوق الأقليات فى الحفاظ على ثقافتهم وهوياتهم الدينية أو العرقية.

- المعرفة بالأديان تساعد فى فهم التطورات التاريخية والاجتماعية من وجهات نظر مختلفة يتبناها أصحاب هذه الديانات والمعتقدات كل من منظوره الخاص وما ينتج عن ذلك من ثراء وتكامل فكريين .

- أخيراً احترام الحريات الدينية من شأنه احترام وإعلاء قيم حقوق الإنسان.

هذا وقد تم تقسيم الكتاب إلى خمسة فصول:

جاء الفصل الأول شارحاً للأهداف المراد تحقيقها من وراء إصدار هذا الكتاب، وذلك فى إطار الجهود التى تبذلها منظمة الأمن والتعاون فى أوروبا، من أجل تعزيز واحترام الحريات الدينية وتطويرها عبر المجلس الاستشارى لمكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الإنسان التابع لها، كما تناول الجهود الدولية لتدعيم حرية الأديان والمعتقدات والتي تتمثل أهمها فى جهود المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، الاتحاد الأوروبي، وكذلك هيئة اليونسكو.

أما الفصل الثانى فقد تناول بالعرض الإطار القانونى والحقوقى الذى يجب أن تسير فى إطاره المنظومة الخاصة بتعليم حرية الأديان والمعتقدات واضعاً فى الاعتبار عدة فئات هي بمثابة أطراف فاعلة فى هذه المنظومة وتتمثل فى: الآباء وأولياء الأمور والمؤسسات الدينية المختلفة، وكذلك المعلمين.

وفي هذا السياق لا يمكن إهمال حقوق الأقليات في الحفاظ على هوياتهم وذاكرتهم الجماعية، وذلك في إطار من الشرعية التي تكفلها قوانين كل دولة، ومن ثم لا يجب أن تتم هذه العملية بمنأى عن النظام السياسي الذي تتبناه الدولة.

وقد تناول الفصل الثالث عدة مناهج وإقترابات يمكن الإستفادة بها في إعداد المناهج التعليمية الخاصة بتعليم الأديان والمعتقدات في المدارس ومن هذه الإقترابات ما يلي:

– اقتراب علم الظواهر (Phenomenological Approach)

ويقوم هذا الاقتراب بالأساس على تقديم عرض عام لجميع الأديان والمعتقدات موضع التدريس لمحاولة فهمها دون تفضيل لإحداها على الآخر أو تكوين أحكام عامة بشأنها.

– الاقتراب التفسيري (Interpretative Approach)

ويعتمد هذا الاقتراب على تبادل الخبرات الشخصية بين الطلاب والمعلمين فيما يتعلق بأديانهم ومعتقداتهم وكيف يراها كل واحد منهم.

– منهج الحوار (Dialogical approach)، ويتم تناول هذا الإقتراب على ثلاث مستويات:

١. **الحوار الأساسي:** يستند هذا المستوى على تشجيع إحترام إختلاف الخبرات الدينية داخل الصفوف الدراسية من خلال الحوار لتبني منظومة للفهم المتبادل بين طلاب الصف الواحد.

٢. **الحوار الثانوي:** يقوم هذا المستوى على تعزيز ثقافة التسامح وقبول الاختلاف، وترك الفرصة للطلاب للمشاركة في وضع المبادئ الخاصة بتعليم الأديان والمعتقدات موضوع النقاش، وتنمية روح التساؤل حول خبرات بعضهم البعض.

٣. **الحوار الجامعي:** يقوم هذا المستوى على استخدام مجموعة من الأنشطة والإستراتيجيات التي تسهل عملية الحوار وتحفيز الطلاب على التعبير عن خبراتهم الدينية ومن هذه الأنشطة زيارة الأماكن التاريخية المرتبطة بالأديان والمعتقدات محل الدراسة، إلى جانب عقد مجموعة من المناقشات والمناظرات داخل مجموعات عمل، وتقديم أوراق بحثية يقوم بها الطلاب وكذلك تقديم العروض الفنية بكافة أشكالها.

أما الفصل الرابع فقد ركز على الدور الذي يلعبه المعلمون في هذه العملية التعليمية، وكذلك المهارات التي يجب توافرها فيمن يقومون بالتعليم بشأن الأديان والمعتقدات في المدارس، انطلاقاً من الإيمان بأن نجاح دور المدارس في إرساء وتاصيل قيم حقوق الإنسان بصفة عامة، وحرية

الأديان والمعتقدات بصفة خاصة، إنما يعتمد أساساً على مهارات المعلمين والقائمين على العملية التعليمية، ومن ثم لا بد من إخضاعهم لعملية تقييم مستمرة لضمان تمتعهم بالوعي الكاف بالتعدد الحضاري والديني والثقافي وتدريبهم على كيفية الاستفادة به في العملية التعليمية.

وقد تناول الفصل الخامس بالشرح متطلبات الحيادية والموضوعية المرتبطة بتعليم الأديان والمعتقدات وما قد يقتضيه من توجيه الانتقادات لعدد من الممارسات المرتبطة بالأديان مركزاً في الوقت ذاته على ضرورة إقتران المناهج التعليمية بممارسات واقعية تعزز من احترام الحريات الدينية من قبل القائمين على العملية التعليمية أنفسهم، وهناك عدة اعتبارات يجب مراعاتها أثناء القيام بهذه العملية التعليمية الخاصة بالأديان والمعتقدات منها ما يلي:

- توفير بيئة مواتية لاحترام حقوق الإنسان.
- الدقة، والموضوعية، والحياد: فلا يجب أن يكون هناك سلوك عدائي أو حتى منحاز تجاه دين أو معتقد معين.
- لا يجب تجاهل دور الأسرة والمؤسسات الدينية المختلفة.
- تأسيس كيانات استشارية على مختلف المستويات تلعب دوراً في إعداد المناهج التعليمية وكذلك في عملية إعداد وتدريب المعلمين.
- ضمان تكافؤ الفرص لكل الأديان والمعتقدات التي يتم تمثيلها.
- إحترام القواعد والقوانين والديساتير الوطنية لكل دولة.
- الأخذ في الاعتبار الخلفيات الثقافية والدينية المختلفة واحترامها.

واختتم الكتاب بعدد من المواثيق والعهود الخاصة بمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا بشأن إحترام الحريات الدينية ومناهضة التمييز العنصري، والوثيقة النهائية للمؤتمر التشاوري الذي عقد في مدريد في الفترة من ٢٣-٢٥ نوفمبر ٢٠٠١م حول تعليم حرية الأديان والمعتقدات في المدارس، وكذلك التوصية رقم ١٧٢٠ الصادرة عن البرلمان الأوروبي حول تعليم الأديان والمعتقدات.

كما اشتمل على عدد من التوصيات بشأن تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس ومن بينها:

- العمل على نشر والاستفادة من مبادئ توليدو لتعليم حرية الأديان والمعتقدات في المدارس، وبين المدرسين، في التجمعات والإتحادات الطلابية، والأحزاب السياسية المهتمة

باحترام وتعزيز الحريات الدينية، وكذلك بين صناعات السياسات التعليمية، وذلك في ظل احترام التشريعات والقوانين الوطنية لكل دولة.

• تقييم مدى احترام المناهج التعليمية الحالية لحرية الأديان والمعتقدات ومحاولة تقويمها إذا كانت في حاجة إلى ذلك.

• تطوير العملية التعليمية بما يتناسب مع احتياجات كافة الأديان التي يتم تمثيلها لضمان الحيادية وتكافؤ الفرص.

• التأكد من قدرة المؤسسات القائمة على تدريب المعلمين وتخريج أفراد قادرين على تنمية وتعزيز احترام مبادئ حقوق الإنسان بصفة عامة والحريات الدينية بصفة خاصة.

• تسهيل عمل المنظمات المهتمة بطبع ونشر الكتب الخاصة بحرية الأديان والمعتقدات.

وفي المحصلة، يمكن القول إن هذا الكتاب يعبر عن رؤية واسعة بشأن تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس، حيث شارك في إعداده عدد كبير من الخبراء في حرية الأديان والمعتقدات من دول مختلفة، وعدد من صناعات القرار والمعلمين والمحامين وممثلين عن المنظمات غير الحكومية الدولية، ومن ثم حمل الكتاب في هذا الصدد عدداً من الخبرات في مجال تعليم الأديان والمعتقدات في المدارس من أهمها كاليفورنيا، كندا، تركيا، بولندا، رابطاً بين السياسات التعليمية واستخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة ومن أهمها الإنترنت مستخدماً عدداً من المواقع الإلكترونية المدعمة لإستراتيجيات التعليم بشأن الأديان والمعتقدات في المدارس ومن أهم هذه المواقع ما يلي:

1. [http:// www/ re-xs.ucsm.ac.uk/](http://www/re-xs.ucsm.ac.uk/)

2. [http:// www.religioustolerance.org/](http://www.religioustolerance.org/)

3. [http:// www.shape.org/](http://www.shape.org/)

هذا وقد تم ترك مسألة تطبيق السياسات التعليمية لتقديرات الدول وفقاً لما تراه مناسباً لأوضاعها الداخلية وإن كان ذلك قد ينطوي على خطورة كبيرة فقد لا تعطي الدولة تمثيلاً لدين أو لمعتقد معين بحجة حماية الأمن أو النظام العام طبقاً لتشريعاتها الداخلية الأمر الذي من شأنه الإخلال بالهدف المرجو من تطبيق السياسة التعليمية الخاصة بتعليم الأديان والمعتقدات في المدارس.

موقف مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
من طلب المحكمة الجنائية الدولية
القبض على رئيس جمهورية السودان



وثائق



(١)

توقيف الرئيس السوداني خطوة هامة نحو العدالة للشعوب فى العالم العربي

على الجامعة العربية حث البشير على التعاون مع
المحكمة الجنائية الدولية وتحذيره من الانتقام من شعبه

١٥ يوليو ٢٠٠٨

بيان صحفي

يرحب مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالطلب الذي تقدم به المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية، إلى قضاة المحكمة بتوقيف وضبط الرئيس السوداني عمر البشير، استنادا إلى الأدلة التي توفرت لدى المدعي العام، والتي يرى أنها كافية لتوجيه الاتهام للرئيس البشير وآخرين بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية بحق الشعب السوداني في إقليم دارفور.

ويعتقد مركز القاهرة أن هذا التطور البارز يشكل خطوة هامة من أجل وضع حد لسياسات الإفلات من العقاب في العالم العربي، والاقتصاص العادل لضحايا الأعمال الوحشية التي ارتكبتها الجيش السوداني، وميليشيات الجنجويد التي حظيت بحصانة ودعم السلطات السودانية، والتي أدت إلى سقوط نحو ٣٠٠ ألف قتيل، وتشريد نحو ٣ مليون مواطن داخل السودان وفي الدول المجاورة، واغتصاب آلاف النساء والأطفال، وحرقت مئات القرى.



وثائق



ويؤكد مركز القاهرة أن ملاحقة مرتكبي تلك الجرائم أيا كانت مواقعهم، وإنزال حكم العدالة بحقهم يشكل خطوة أساسية من أجل بناء السلام في السودان، ومن أجل وضع حد لتنامي النزعات الانتقامية والثأرية من قبل الجماعات المسلحة المختلفة في دارفور. كما أن مركز القاهرة يثق في أن المحكمة الجنائية الدولية تتوافر فيها معايير العدالة والنزاهة - خلافاً لواقع الحال في النظم القضائية العربية- وأن الرئيس البشير يمكن أن يبرئ نفسه أمامها إذا ما توافرت لديه مقومات البراءة.

ويشدد مركز القاهرة على أن السلطات السودانية تتحمل المسؤولية عن المآزق الذي تواجهه الآن، فقد رفض النظام السوداني التعاون مع المحكمة الجنائية الدولية، والاستجابة لطلب المحكمة في أبريل ٢٠٠٧ بتسليم اثنين من المتهمين، وهما أحمد هارون وزير الدولة للشؤون الإنسانية!! وعلي كوشيب القائد الأسبق لمليشيات الجنجويد، ولم يبادر حتى بإحالتهم للمحاكمة أمام القضاء الوطني. وعلى مدار السنوات الخمس رفضت الحكومة السودانية تقرير الجامعة العربية عن دارفور، وقامت بمراوغة الاتحاد الأفريقي، ثم مجلس الأمن، وعرقلة وتعطيل انتشار قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي، وفاقت من المعاناة الإنسانية للشعب السوداني بمنع دخول المساعدات الإنسانية تارة، أو التواطؤ تارة أخرى على الهجمات التي تتعرض لها قوافل الإغاثة والعاملين بمؤسسات الإغاثة.

وفي ذات الوقت فإن قدراً من المسؤولية يقع على عاتق أطراف النظام العربي، وبعض الأطراف الدولية وفي مقدمتها الصين وروسيا، عبر أشكال الدعم السياسي والمادي والعسكري للنظام السوداني على حساب مصالح شعبه، والتواطؤ على الانتهاكات الجسيمة، ودعم سياسات المراوغة والمماطلة التي ينتهجها النظام السوداني، للتهرب من استحقاقات السلام والعدالة.

ويحذر مركز القاهرة من احتمالات إقدام قادة السودان على تنظيم ردود أفعال انتقامية وغير مسؤولة، قد تقود إلى تصعيد العمليات العسكرية، وتفاقم من المأساة الإنسانية المتواصلة لخمس سنوات في إقليم دارفور. ويدعو المركز في هذا الإطار جامعة الدول العربية، وأطراف النظام العربي لحث قادة السودان ولو لمرة واحدة، على أن يضعوا مصالح الشعب السوداني فوق أي اعتبار آخر. كما يدعو المجتمع الدولي لتحمل مسؤولياته واتخاذ الإجراءات الكفيلة بقطع الطريق على أية أعمال انتقامية وتأمين الحماية الدولية لسكان دارفور، من جراء تلك الأعمال المحتملة.

وأخيراً، فإن مركز القاهرة يدرك أن مطاعن عديدة تطال مظلة العدالة الدولية، بفعل سياسة المعايير المزدوجة المتفشية في مجلس الأمن، التي أضفت نوعاً من الحصانة على مرتكبي جرائم

الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وبخاصة في فلسطين والعراق. غير أن ذلك لا ينبغي أن يشكل مسوغاً لنبذ العدالة إذا ما طالبت بعضاً من مجرمي الحرب.

ويتعين على الذين ينشدون الحماية للمسؤولين السودانيين المتهمين بارتكاب جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، أن يتقدموا باعتذارهم لمجرم الحرب الراحل سلوبودان ميلوسيفيتش، الذي حوكم أمام المحكمة الدولية لجرائم الحرب على المذابح وأعمال الاغتصاب الجماعي، التي ارتكبتها بحق المسلمين وغيرهم في كوسوفا والبوسنة والهرسك وكرواتيا، وهي نفس الجرائم التي ارتكبتها النظام السوداني في دارفور.

إن الذين ينشدون بحق إعمالاً منسجماً لمعايير العدالة، يتعين عليهم أن يدعموا كل بادرة من شأنها أن تحد من إفلات مرتكبي الانتهاكات الجسيمة من العقاب، وأن يعتبروا مثل هذه المبادرة منطلقاً لتضافر النضالات الإنسانية في التصدي للمعايير المزدوجة، ومن أجل أن تطول يد العدالة وتردع مرتكبي تلك الجرائم في كافة بقاع العالم.

(٢)

للتغطية علي جرائمها في دارفور.. الحكومة السودانية تشن حملة إعلامية على مركز القاهرة والصحف المستقلة!

٢٣ فبراير ٢٠٠٩

بيان صحفي

وثائق

تشن السفارة السودانية بالقاهرة حملة إعلامية موسعة بوسائل الإعلام المصرية والعربية في أعقاب تداول فيلم "دمار دارفور" في ١٠ فبراير، والذي أعد مادته الفيلمية وتوثيق الشهادات فيه منظمة إيجيس تراست Aegis Trust^(١)، ويتضمن شهادات واعترافات عدد من مرتكبي الجرائم في دارفور فيما يتعلق بالتخطيط لها وتنفيذها ومصدر تمويلها والمسؤولين عنها.

يُود مركز القاهرة أن يوضح أن ما ورد بالفيلم لا يمثل إضافة جديدة لنتائج البعثات والتقارير الدولية بما فيها تقارير الأمم المتحدة الخاصة بتوثيق الانتهاكات والأوضاع في دارفور، سوى التوثيق الفيلمي. وأن المركز قد قام بمراجعة الإصدار العربي من الفيلم وإتاحته لوسائل الإعلام العربية.

(١) تعمل منظمة Aegis Trust منذ عام ٢٠٠٠ علي التصدي لكافة أشكال الإبادة الجماعية من خلال البحث والدراسة والتوعية بقضايا الإبادة الجماعية وتقديم الدعم الإنساني لضحاياها.



وقد استخدمت السفارة السودانية في هذا السياق أساليب إرسال تعليقات للصحف لا تتضمن أي معلومات تفند ما جاء بالفيلم، وإنما اتهامات مرسلة مثل التي بعثت بها إلى الصحف، ونشرت في جريدة المصري اليوم (عدد ١١ / ٢ / ٢٠٠٩)، جريدة الدستور (عدد ١٧ / ٢ / ٢٠٠٩)، جريدة الوفد (عدد ١١ / ٢ / ٢٠٠٩)، والإدلاء بأحاديث صحفية في جريدة الخليج الإماراتية (عدد ١٢ / ٢ / ٢٠٠٩)، وكالة الأنباء الكويتية (بتاريخ ١٠ / ٢ / ٢٠٠٩)، وتصريحات في جريدة الأحداث السودانية (عدد ١١ / ٢ / ٢٠٠٩) وصحف سودانية أخرى.

يؤكد المركز أن هذه الحملة تهدف إلى صرف انتباه الرأي العام عن الجرائم المتواصلة علي مدار ست سنوات في دارفور، والتي أدت إلى مقتل نحو ٣٠٠ ألف سوداني، إضافة إلى نحو ٣ مليون نازح تم تهجيرهم من قراهم قسراً، مع تعرض آلاف النساء للاغتصاب. واتهمت الحملة الأطراف التي تسعى لتبصير الرأي العام بالفظائع الجارية في دارفور بأنها تروج لمعلومات ”مفبركة“ تستهدف الإضرار بمصالح السودان واستقراره. وقد نال مركز القاهرة نصيب الأسد من هذه الاتهامات. وانضمت للهجمة الإعلامية بعض المواقع وصحيفة ”الوطني اليوم“ -الناطقة باسم الحزب الحاكم في مصر في ١٧ / ٢- التي وصفت الصحف المستقلة التي نشرت عن الفيلم ”أنها ممولة من أموال التطبيع مع الكيان الصهيوني“!. الجدير بالذكر أن الصحف التي نشرت عن الفيلم هي صحيفة البديل، المصري اليوم، اليوم السابع، الشروق، نهضة مصر، الدستور.

إن رغبة النظام السوداني في حماية مسؤوليه من المحاسبة والعقاب على جرائمهم تدفعه إلى محاولة تشويه المحكمة الجنائية الدولية والمنظمات التي تتعاون معها. وقد وصل الأمر داخل السودان إلى حد اعتقال نشطاء حقوقيين (مثل أمير سليمان، عثمان حميدة، عبد المنعم الجاك) وتعذيبهم بتهمة التعاون مع المحكمة.

وفي سياق هذه الحملة جرى تقديم محاكمة الرئيس السوداني باعتبارها خطراً علي الأمن القومي في السودان، بل ومصر أيضاً!، دون تقديم أي تفسير لذلك، فضلاً عن إغفال أن الخطر الحقيقي علي السودان هو في عمليات القتل والاغتصاب والتهجير الجماعي لشعبه، مما يحمل الدول المجاورة (ومنها مصر) أعباء لا طاقة لها بها، ودفع ثمن جرائم نظام اعتاد شن الحروب على شعبه، أولاً في جنوب السودان، حتي أرغمه المجتمع الدولي علي وقفها، فنقلها إلي دارفور. وأثناء ذلك واصل اضطهاد شعبه في شمال السودان وخاصة من احتجوا علي شن ”الجهاد المقدس“ في الجنوب ثم دارفور.

لقد دأبت الحكومة السودانية طوال السنوات الست الماضية على إنكار مسؤوليتها عن الجرائم

الجارية في دارفور، ولجوئها المستمر لتشويه وإجهاض أي جهد أو محاولات لكشف الحقائق أو توثيقها، من قبل الأمم المتحدة والمنظمات الدولية. بل وشمل ذلك أيضاً بعثة تقصى الحقائق التي شكلتها جامعة الدول العربية في عام ٢٠٠٤، واضطرت لعدم إعلان تقريرها استجابة لضغوط الحكومة السودانية، رغم أنه كان ناعماً في نقده لها. كما تملصت الحكومة السودانية من الوعود الشفوية المتكررة التي قدمتها لمركز القاهرة، مرة في اجتماع مع الوزير أحمد هارون في مكتبة بالخرطوم في يناير ٢٠٠٦، ومرة في ندوة نظمها المركز في القاهرة في يناير ٢٠٠٧ كرر فيها هارون تعهده علنياً أمام المشاركين، بإرسال موافقة رسمية علي طلب تنظيم مركز القاهرة لبعثة إعلامية عربية لتقصي حقيقة الأوضاع في دارفور، وللتأكد مما إذا كان ما تنقله المنظمات والصحف التي تصفها الحكومة السودانية بأنها ”عربية“ أو ”متآمرة مع أمريكا وإسرائيل“ مخالفاً لواقع الحال في دارفور. وجاء إعلان هارون تعهده في وجود السفير السوداني، وذلك رداً علي سؤال مركز القاهرة إليه عن أسباب تهرب الحكومة السودانية من الوفاء بوعدده لمركز القاهرة.

وأخيراً، إن توجيه المحكمة الجنائية الاتهام، لا يعني بالضرورة الإدانة، الأمر الذي يستوجب من الرئيس السوداني أن يعد رده علي الاتهامات الموجهة إليه -بدلاً من الاكتفاء بتسفيهاها- ومن الضروري في هذا السياق أن يوضح البشير كيف سقط ١٠ آلاف قتيل في دارفور؟ (وهو الرقم الذي يعترف به البشير من ٣٠٠ ألف قتيل وفقاً للتقارير الدولية)، وما هي هوية الطائرات التي قصفت وأحرقت مئات القرى في دارفور، هل هي إسرائيلية؟ أم أمريكية؟ أم سودانية؟ وإذا كانت سودانية فهل كان ذلك بتوجيه منه أو بعلمه؟، أم أن سلاح الجوي السوداني خرج عن السيطرة ويتمتع باستقلال ذاتي خاص؟.

(٣)

يوم تاريخي للعدالة

وإنصاف الضحايا في السودان والعالم العربي

•مركز القاهرة يدعو نظام الخرطوم للامثال لقرار المحكمة الجنائية الدولية ووقف نزيف الدم في دارفور

•مواقف الحكومات العربية ألحقت الضرر بالشعب السوداني وبنظام البشير أيضا
•إفلات مجرم من العقاب لا يبرر المطالبة بالتسامح مع المجرمين الآخرين!

٤ مارس ٢٠٠٩

بيان صحفي

يرحب مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان باعتماد قضاة المحكمة الجنائية الدولية للمذكرة التي تقدم بها المدعي العام للمحكمة في يوليو ٢٠٠٨، وطالب فيها بتوقيف الرئيس السوداني عمر البشير بعد اتهامه بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية في إقليم دارفور، استهدفت بشكل خاص قبائل الزغاوة والفور والمسالييت.

ويأتي قرار المحكمة تأكيدا لما ذهب إليه المدعي العام من توافر معلومات ودلائل كافية لاتهام البشير وغيره من المسؤولين من السودانيين بارتكاب جرائم خطيرة منذ تفجر الحرب في دارفور عام ٢٠٠٣، أفضت إلى سقوط نحو ٣٠٠ ألف قتيل وتشريد ما يزيد على ثلاثة ملايين شخص وحرقت مئات القرى باستخدام سلاح الجو السوداني، وتدمير وسائل العيش للسكان المدنيين واغتصاب الآلاف من النساء والأطفال.

وثائق

إن المثل أمام المحكمة لا يعني بالضرورة قراراً بالإدانة، وإذا كان هناك ثمة فرصة لإثبات براءة المسؤولين السودانيين، فإن مكانها المحكمة الجنائية الدولية التي تتمتع بأعلى قدر من ضمانات الاستقلال والحيدة، والتي يجري انتخاب قضااتها ومدعيها العام من خلال الجمعية العمومية للدول الأطراف في المحكمة. ومن المؤكد أن الضمانات التي ستتاح للمتهمين تفوق كثيراً أية ضمانات يمكن أن يوفرها القضاء السوداني، بما في ذلك حق المتهمين المائلين أمامها في الطعن على الاختصاص الدولي للمحكمة، والحق في استئناف الأحكام التي قد تصدر بحقهم، فضلاً عن إمكانية إعادة تكييف الاتهامات في ضوء ما سيقدّمه دفاع المتهمين. كما أن العقوبات التي قد تصدرها المحكمة لا يندرج في إطارها عقوبة الإعدام، باعتبارها منافية للحق في الحياة، خلافاً للقانون السوداني، والذي بمقتضاه تحكم المحاكم السودانية بعقوبة الإعدام، بما في ذلك في القضايا ذات الطبيعة السياسية.

لقد كان مأمولاً منذ صدور مذكرة المدعي العام بتوقيف البشير في يوليو الماضي، أن يتحلّى النظام السوداني بأعلى قدر من المسؤولية تجاه شعبه، وأن يبرهن بإجراءات عملية ملموسة على توافر إرادة سياسية جادة للمحاسبة على الجرائم المرتكبة في دارفور، أو حتى للامتناع عن ارتكاب المزيد منها.

ولكن الحكومة سارت في الاتجاه المضاد، واستمرت في القصف الجوي لعشرات القرى بإقليم دارفور، ولم تتوقف الهجمات التي تشنها القوات الحكومية والمليشيات المسلحة الموالية للحكومة على السكان المدنيين ومراكز إيواء المشردين، وهو ما أدى إلى سقوط المئات من الضحايا وتشريد نحو ٩٠ ألف من المدنيين. وفي ظل استمرار العمليات العسكرية على هذا النحو، فإن منظمات الإغاثة الإنسانية تواجه صعوبات جمة. وتشير التقارير المتاحة إلى أن هذه الصعوبات تحول دون وصول المساعدات الإنسانية إلى نحو ٤ ملايين من سكان دارفور بحاجة ماسة إلى هذه المساعدات. كما أن نحو ١٧٠ من موظفي الإغاثة الإنسانية كانوا هدفاً للاختطاف خلال العام الماضي، ولقى ١١ آخرين حتفهم كنتيجة لاستمرار أعمال العنف والقتل.

وكان نظام الخرطوم قد رفض التعاون مع المحكمة الجنائية الدولية، ورفض تسليم اثنين من المتهمين هما علي كوشيب وأحمد هارون اللذان اتهمتهما المحكمة في عام ٢٠٠٧، بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية. وإمعاناً في الاستخفاف بالمحكمة، فإن هارون -الذي يتولى منصب وزير الدولة للشئون الإنسانية- أسندت إليه أيضاً رئاسة اللجنة الحكومية المعنية بانتهاكات حقوق الإنسان في جنوب وشمال السودان، والمشاركة في الإشراف على نشر قوات الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي المكلفة بحفظ السلام في دارفور! جاء ذلك القرار رداً على طلب تسليمه للمحاكمة.

إننا نؤكد استهجاننا لمحاولة النظام السوداني، وبعض الحكومات العربية التملص من استحقاقات العدالة في دارفور، استناداً إلى المعايير المزدوجة التي تطبقها بعض مؤسسات المجتمع الدولي، والتي كانت وما زالت تساعد على تحصين مجرمي الحرب الإسرائيليين وغيرهم من المثل أمام المحكمة الجنائية الدولية. إن التذرع بذلك هو ممارسة أيضاً لاذواجية المعايير، ولا يعفي مجرمو الحرب في دارفور من تحمل مسؤولياتهم الجنائية عما ارتكبوه من جرائم. إن الفشل المؤقت في تقديم المجرمين في جريمة أو أكثر للعدالة، لا يمكن أن يتخذ مبرراً لتعطيل أعمال العدالة في أي دولة أو على الصعيد العالمي، وإلا تلاشى مبدأ العدل ذاته وانهارت النظم القضائية في العالم كله. إن إفلات مجرم من المحاسبة لا يبرر المطالبة بإفلات المجرمين الآخرين!

إذا كانت الحكومات العربية جادة فعلاً في أعمال معيار واحد للعدالة، فإن عليها أن تقوم بالتصديق على النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية. كما يتعين عليها أن تقوم باتخاذ التدابير التشريعية التي تسمح للنظم القضائية العربية بملاحقة جرائم الحرب وتقديم مرتكبيها للعدالة أمام المحاكم الوطنية، اتساقاً مع انضمامها لاتفاقية جنيف الرابعة، وأسوة ببعض النظم القضائية الأوروبية التي تفسح مجالاً بدأت المنظمات الحقوقية الفلسطينية في استثماره في ملاحقة مجرمي الحرب الإسرائيليين. كما يتعين على بعض الحكومات العربية أن تعيد النظر في الاتفاقيات الثنائية التي أبرمتها مع الولايات المتحدة الأمريكية، لتحصين جنودها ومسؤوليها العسكريين من الملاحقة والمحاسبة على جرائم الحرب المنسوبة إليهم.

لقد كان من المتوقع أن تفشل مبادرة الحكومات العربية في إقناع المجتمع الدولي بتعديل موقفه، دون أن تقدم تعهداً ملموساً باتباع البشير سياسة مختلفة في دارفور. ارتكزت هذه المبادرة البائسة على الجمع بين فكرتين متناقضتين تنسف كل منهما الأخرى. فهي تطالب من ناحية بمنح البشير فرصة جديدة، وذلك بتجميد العملية القضائية لمدة عام، ومن ناحية أخرى تمارس الحكومات العربية الابتزاز، وذلك بالتهديد بأنه في حالة صدور قرار من المحكمة باستدعاء البشير للمثل أمامها، فإن النظام السوداني سيطلق الفوضى، أي بالتوسع فيما يجري بالفعل، من التنكيل بالسودانيين في دارفور والشمال والمراوغة في تنفيذ اتفاق السلام في الجنوب، وتسهيل الاعتداء على بعثات الأمم المتحدة ومنظمات الإغاثة الدولية!

لو أن الحكومات العربية كانت قد اتخذت موقفاً نقدياً من جرائم نظام البشير في الجنوب ثم في دارفور، ومن مراوغته المتواصلة للتملص من تنفيذ القرارات الدولية واستهتاره بها على مدار ست سنوات، لربما ساعد ذلك على تصحيح هذه الأوضاع منذ فترة طويلة، ولكنها بموقفها الداعم له بشكل متواصل، ساهمت في الإضرار بالشعب السوداني، بل وبمستقبل نظام البشير ذاته.

إن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يؤكد أن نظام البشير قد أهدر كل الفرص التي أتاحت له عبر ست سنوات للبرهنة على توافر إرادة سياسية لوضع حد للجرائم المتواصلة بحق الشعب السوداني في دارفور. ولم يعد ثمة فرصة لوضع حد لمعاناة سكان الإقليم، وتهيئة بيئة آمنة لعودة النازحين والمشردين، وتمهيد الطريق للسلم الأهلي على أسس عادلة، إلا من خلال توسيع وتعزيز دور الأمم المتحدة ومنظمات الإغاثة الإنسانية في دارفور، ومساندة القرارات والإجراءات التي تقرها المحكمة الجنائية الدولية في هذه القضية.

(٤)
إغلاق وطردها منظمات الإغاثة
جريمة حرب جديدة
ينبغي على المجتمع الدولي والجامعة العربية
وضع حد للإجراءات الانتقامية من قبل نظام البشير

٩ مارس ٢٠٠٩

بيان صحفي

وثائق

يعرب مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان عن إدانته المطلقة لردود الأفعال ذات الطابع الانتقامي المنتهجة من قبل نظام الخرطوم في غضون أيام قلائل من صدور المذكرة الرسمية للمحكمة الجنائية الدولية التي تضمنت توقيف الرئيس السوداني عمر البشير بتهمة ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية خلال الحرب الدائرة في دارفور.

ويعتبر مركز القاهرة أن إقدام السلطات السودانية على إلغاء تراخيص وطردها من كبرى منظمات الإغاثة الإنسانية التي تعمل بالسودان يشكل في حد ذاته جريمة حرب إضافية يتعين محاسبة نظام الخرطوم عليها؛ بما ينطوي عليه هذا الإجراء من عقاب جماعي بحق الملايين من النازحين والمشردين قسريا، الذين يواجهون الآن خطر الحرمان من الحد الأدنى من المساعدات الضرورية التي تبقيهم على قيد الحياة.

كما يدين المركز في الوقت ذاته تصعيد الإجراءات الانتقامية التي تستهدف معاقبة المنظمات الحقوقية السودانية على دورها في رصد انتهاكات حقوق الإنسان، وهي الإجراءات التي تمخضت في أسبوع واحد عن إغلاق ثلاثة من أبرز المنظمات الحقوقية المستقلة، وهي المنظمة السودانية للتنمية الاجتماعية - وهي واحدة من أكبر منظمات الإغاثة السودانية - ومركز الخرطوم لحقوق الإنسان وتنمية البيئة، ومركز الأمل لتأهيل ضحايا التعذيب. كما يدين المركز حملات التشهير والترهيب للمنظمات الحقوقية، والتي تصل إلى حد التخوين والاتهام بالعمالة ومحاولة تحميلهم المسؤولية عن الاتهامات التي ساققتها المحكمة الجنائية الدولية بحق البشير والسلطات السودانية. ويعتبر المركز هذه الإجراءات مؤشرا يعكس رغبة نظام الخرطوم في التغطية على أعمال القمع المرشحة للمزيد من التصاعد، بغية إسكات الأصوات الناقدة لانتهاكات حقوق الإنسان في ربوع السودان.

ويدعو المركز في هذا الصدد المجتمع الدولي، ممثلا في الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، والهيئات الإقليمية وعلى الأخص الاتحاد الأفريقي وجامعة الدول العربية إلى الضغط على الحكومة السودانية من أجل وضع حد لإجراءات الانتقام من المدنيين. وإلزام السلطات السودانية بمسئولياتها في توفير الحماية والمساعدات الإنسانية للملايين ممن تضرروا من الصراع في إقليم دارفور، ووقف كافة أشكال التحرش والمدافعين عن حقوق الإنسان ومنظماتهم، وإعادة النظر في كافة الإجراءات التعسفية والانتقامية، بما يضمن استئناف هيئات الإغاثة والمنظمات الحقوقية لرسالتها وأهدافها النبيلة داخل السودان.

